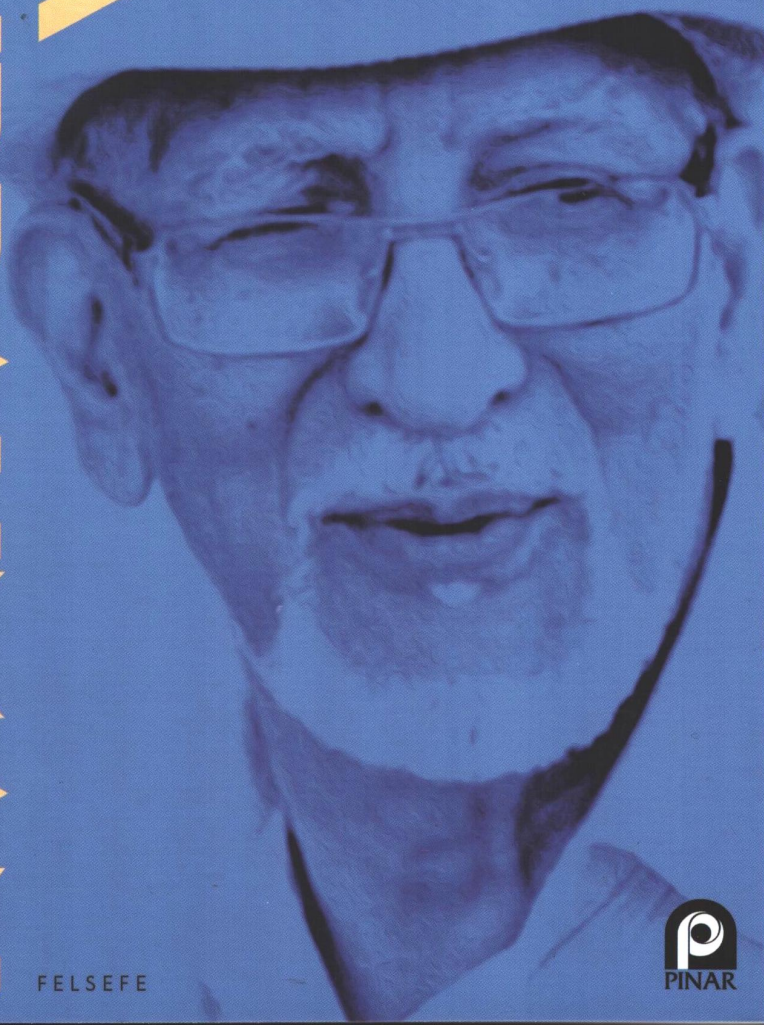
TAHA ABDURRAHMAN

AMEL SORUNSALI

BİLİM VE DÜŞÜNCENİN PRATİK TEMELLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

ÇEVİREN
TAHİR ULUÇ



FELSEFE

PINAR

TAHA ABDURRAHMAN Çağımızın en önemli Faslı düşünürlerinden. 1944'te Cedide şehrinde dünyaya geldi. Rabat Beşinci Muhammed Üniversitesi ile Sorbonne Üniversitesinde felsefe öğrenimi gördü. Dil felsefesi ve mantık konulu iki doktorasını Fransa'da tamamladı. 1970'li yıllardan itibaren Rabat Beşinci Muhammed Üniversitesi'nde mantık ve dil felsefesi dersleri okuttu ve 2005'te emekliye ayrıldı. Modernliğin ruhunu kavrayarak taklitçi anlayışlardan özgünlüğe geçişin imkânlarını öne çıkaran yazar, İslam geleneğini bütüncül bir bakışla ele almayanların ileri sürdüğü iddiaların birçoğunu eleştirdi. 1970'lerin ortalarından itibaren özellikle mantık, felsefe, dil felsefesi ve ahlak felsefesi üzerine çok sayıda kitap yayımlayan yazar, İslami esaslar üzerine bina edilmiş bir felsefe kurmayı amaç edindi. Yayınevimizden *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında* (2019), *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* (2020) *Ahlak Sorunsalı* (2020) ve *Dinin Ruhu* (2021) kitapları yayımlandı.

Pınar Yayınları
Alemdar Mahallesi. Çatalçeşme Sokak. Defne Han
No: 27/2 Cağaloğlu Fatih-İstanbul
Tel: 0212 520 98 90
www.pinaryayinlari.com bilgi@pinaryayinlari.com
Yayınevi Sertifika No: 45508

Taha Abdurrahman
Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine
Bir Araştırma
Özgün Adı: *Suâlü'l-Amel: Bahsun ani'l-Usuli'l-Ameliyye fi'l-Fikr ve'l-İlm*

copyright 2021 © pınar yayınları

Pınar Yayınları • 500
Taha Abdurrahman Toplu Eserleri • 4
ISBN 978-975-352-556-5

1. Baskı Mart 2021

EDİTÖR Sadık Türker
SAYFA DÜZENİ Tekin Öztürk
KAPAK Ömer Faruk Yıldız

BASKI Akpınar Huzur Yayın Dağıtım Paz. Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mh. Çatalçeşme Sk. Yücer Han No: 46/1
Fatih-İstanbul
Tel: 0212 513 50 57
Matbaa Sertifika No: 44713

TAHA ABDURRAHMAN

Amel Sorunsalı

Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma

ÇEVİREN Tahir Uluç

PINAR YAYINLARI

Esirgeyen ve bağışlayan Allah'ın adıyla

Allah Teâlâ şöyle buyurur:

"De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar. Bu durumda kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir." Yüce Allah doğru söyledi.

İsra Suresi, 17/ 84

Ebu Hureyre'den (r.a.) rivayet edilen sahih bir hadiste Resulullah (s.) şöyle buyurmuştur:

"Allah şekillerinize ve mallarınıza değil, kalplerinize ve amellerinize bakar."

Sahîhi Müslim

İçindekiler

YAYINEVİNİN SUNUŞU 13

GİRİŞ

AMEL NEDİR? 23

Amel ve Kasıt 29

Amel ve Ölümsüzlük 32

Amel ve Genişlik 43

İnsanlarla İlişki Kurmak 45

Amelle İlişki Kurmak 48

İhlasla İlişki 51

BİRİNCİ BÖLÜM

DOLAŞIMCI FELSEFE VE FELSEFİ BAĞIMSIZLIK 55

Soyut Evrensellik ile Müşahhas Evrensellik Arasında Felsefe 57

Aklın Derecelerinin Çokluğu 57

Felsefi Düşünceyi Oluşturan Unsurların Karmaşık Yapısı 59

Varlığa Saf Yaklaşımın İndirgemeci Yapısı 60

Bağımsız Özgünlük ve Bağlantılı Özgünlük Arasında İslam Felsefesi 62

İslam Felsefesinin Grek'ten Alıntı Felsefeyle İlişkisinin Farklılığı 63

Felsefe Yapmada Grek Modelinin İzafiliği 63

Bir İslam Felsefesinin Var Olması İçin Felsefi Üretimi Yeniden Başlatmanın Yetersizliği 64
İslam Felsefesinin Bağımsızlığının Temel Unsurları 68
Felsefi Girişim Şartı 68
Dolaşımsal Özellik Şartı 70

İKİNCİ BÖLÜM
AKIL KAVRAMI
PROBLEMLER VE AÇIKLAMALAR 75
Akıl ve Konuşmanın Anlamdaşlığı Sorunu 76
Anlamayı Dilin Hareket Ettirilmesiyle İlişkilendirmek 76
Aklın Sözle İlişkilendirilmesi 78
Aklı Amelle İlişkilendirmek 78
Aklı Cevher Şeklinde Tanımlamak 79
Aklın Cevher Olduğu Düşüncesine Yönelik Eleştiriler 80
Aklın Faalliğinin İspatı 84
Akıl-Duyu Ayrımı Problemi 87
Aklı Kutsallaştırmak 88
Aklın Duyuyla Bağlantısının İki Yönü 89
İdrak Güçlerinin Bağlamsal ve Yatay İlişkisi 90
Akıl-Kalp Ayrımı Problemi 92
Aklın İslam Kültüründe Cevherleştirilmesi 93
Dinî Uygulamanın Fıkıhlaştırılması 96
Akli Bilginin Zararlarının Fark Edilmemesi 98
Akıl-Ahlak Ayırımı Problemi 101
Akıl-Ahlak Ayrımının Delilleri 101
İnsanın Ahlakiliğinin Delilleri 107
Akıl-Şeriat Ayrımı Problemi 114
Akıl-Şeriat Ayrımında Grek Etkisi 114
Akıl-Şeriat Karşıtlığının Boyutları 116
Akıl-Vahiy Ayrımı Problemi 121
Akıl-Vahiy Ayrımının Şekilleri 121
Vahyin Akla Tahakküm Ettiği İddiası 125
Akıl-İman Ayrımı Problemi 133

Aklın Delile Dayandığı İmanın Delilden Yoksunluğu Varsayımı.....133
Genişletilmiş Aklın Erdemleri.....136

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KÜRESEL AHLAK
KAPSAMI VE SINIRLARI.....141
Küresel Ahlak Bildirgesi'nin İçeriğinin Çözümlenmesi.....146
Küresel Ahlakın Zorunluluğu.....146
İnsani Muamele Talebi.....147
Dört Muteber Yönlendirme.....148
Vicdanları Değiştirme İhtiyacı.....150
Küresel Ahlak Bildirgesi'nin Değerlendirilmesi.....150
Bildirge ve Dinin Konum Kazanması Şartının İhlali.....152
Bildirge ve Ahlaki İlerleme Şartının İhlali.....160

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
DİNÎ AMEL VE ÖZGÜRLÜK AHLAKI.....179
Özgürlüğe İlişkin Genel Modern Anlayışlar.....180
Liberal Özgürlük Anlayışı.....180
Cumhuriyetçi Özgürlük Anlayışı.....181
Demokratik Özgürlük Anlayışı.....183
Sosyalist Özgürlük Anlayışı.....185
Dinin Özgürlük Anlayışı.....187
İnsani Amel Kanunlarının İhlali.....187
Özgürlüğün Tanımı.....191
Arınma Amelinin Doğası.....198
Arınma Amelinin Özellikleri.....199
Arınma Amelinin Hakikatleri.....205
Modern Özgürlüklerin Uygulanması ve Köleleştirici Etkileri..210
Liberal Özgürlük Anlayışı ve Piyasanın Arzusuna Kölelik....210
Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kanun Bahşedilmesine Kölelik...215
Demokratik Özgürlük ve Kamuoyunun Hevasına Kölelik.....221
Sosyalist Özgürlük ve Otoritenin Rableşmesine Kölelik.....228

BEŞİNCİ BÖLÜM
AĞIR SÖZ VE İNŞACI ÇEVİRİ 239
En Yüce Sözde Ağırlığın Anlamı 240
Ağır Sözün Esasları 240
Hafif Söz Niteliğiyle Çeviri 241
Cebrail'ce Anlatım ve Prometheus'ça Anlatım 242
İnşacı Çeviri ve Çalma Tehlikelerine Karşı Durmak 244
Bozuk İnşacı Çeviri Örneği 245
Ağır Sözün İnşacı Çevirisinin Unsurları 248
Uzaklık Tehlikelerini Uzaklaştırmak 256

ALTINCI BÖLÜM
EKONOMİNİN KÜRESELLEŞMESİ VE DEĞERLER BUHRANI 261
Küreselleşmenin Değer Yönünden Eleştirisi 262
Dünyadaki Metalaştırma Yayılımının Ahlaki Tavrı 263
Metalaştırma İlişkisinden Kaynaklanan Bozulmalar 266
Küreselleşmenin Değer Yönünden Eleştirisi 271
Küresel Ahlak ve Küreselleşmenin Islahı 272
Fıtri Ahlak ve Küreselleşmenin Sorunlarının Çözülmesi 275

YEDİNCİ BÖLÜM
DİN-BİLİM İLİŞKİSİ
ANLAM ARAYIŞI MI, AMEL ARAYIŞI MI? 283
Din-Bilim İlişkisinin Varsayımları 283
Varsayımlar 283
Dinin Pratik Tanımı 286
Bilimin Dinî Amelle Kurduğu İlişki Türleri 288
Dinî Ameli Kabul Etme Türü 288
Dinî Ameli İnkâr Türü 295
Dinî Amelin Soyut Dikkate Alınışı 303

SEKİZİNCİ BÖLÜM
ÖLÜMSÜZLÜK İSTEĞİ VE EMBRİYONUN SIKINTISI ARASINDA KÖK HÜCRE ARAŞTIRMALARI 317
Ebedîlik Arzusu ve Değerlerin Ters Yüz Olması 318
Ebedîlik Arzusunun Görünümleri 318
Değerlerin Ters Yüz Olması 323
Kaba Bakış ile İnce Bakış Arasında Başlangıç Evresindeki Embriyo 325
Başlangıç Evresindeki Embriyo ve İnsan Onuru 335
Modern İnsan Onuru Anlayışı 335
İslami İnsan Onuru Anlayışı 338

EK 1
BİLİM-DİN İLİŞKİSİNE BAKIŞI NASIL YENİLEMELİYİZ? 363

EK 2
BİLİM-DÜŞÜNCE İLİŞKİSİNE BAKIŞI NASIL YENİLEMELİYİZ? 371

ARAPÇA KAYNAKÇA 383
BATI DİLLERİNDE KAYNAKÇA 387
DİZİN 395

YAYINEVİNİN SUNUŞU

Faslı dil, mantık ve ahlak filozofu Taha Abdurrahman, Müslüman dünyanın önde gelen düşünürlerinden biridir. İslam geleneği ve dilleri konusundaki bilgisinin yanı sıra, Batı felsefesi alanında da derin bilgi sahibidir; aynı zamanda konuşmanın, tartışmanın ve eleştirinin değerini takdir edenlerdendir. 1970'li yıllardan bu yana dil, felsefe, mantık, ahlak, gelenek, modernlik, ahlak, evrensellik, krizler, felsefi yaratıcılık başta olmak üzere hayati derecede önemli meseleleri etraflıca ele alan Abdurrahman, entelektüel bütünlüğüyle kayda değer bir külliyat meydana getirmiştir. Felsefi formasyonu Batı ve ülkesinin yerelliği üzerinden şekillenen Abdurrahman, hocalığı sırasında mantıkla dil felsefesini önemli ölçüde tasavvuf ve eylem felsefesi ile birleştirmiştir. Tasavvufi geleneğe dayanması hasebiyle ayrımcılığa maruz kalmış 1990'lara kadar düşünce mahfillerinden dışlanmıştır. Bunun temelinde ise hiç şüphesiz o yıllarda sol, liberal ve modernleştirici çevrelerin akademiye hâkim olması yatmaktadır.

Taha Abdurrahman, İslam dünyasında son iki yüzyıllık tartışmalar içinde gündeme gelen yeni ve eski sorunları cevaplayan bütünlüklü bir felsefi sistem kurmayı amaçlamaktadır. Dil ve mantık felsefesi alanındaki birikimini tasavvuf

ve eylem felsefesi ile bütünleştirmeyi başarması onu farklılaştırmıştır. Bu yüzden Müslüman düşünürlerin günümüzde de kullanılan kavramlarını göz ardı etmeden öncelikle mevcut modern şartların ortaya çıkardığı sorunların masaya yatırılması gerektiğini ileri sürer. Kelam ilminin yeniden yapılandırılması, dinî amel ve aklın yenilenmesi, ahlak, yenilenmenin ruhu, amel kavramının yeniden anlamlandırılması, farklı bir felsefe yapma geleneği gibi hususlara vurgu yapan eserleri bu cezbedici entelektüel çabanın verimlerinden sadece birkaçıdır.

Taha Abdurrahman, çağdaş Arap entelektüellerinin İslam düşünce geleneğiyle yakın ilişki kurma sürecindeki başarısızlıklarına ve İslam âleminin karşılaştığı entelektüel ve yapısal sorunların temelindeki taklitçi modernliğe özellikle dikkat çeker. Batı modernliğinin altında yatan hegemonyacı tasarıyı ve bu görüşü aklın süzgecinden geçirmeden benimseyen İslam düşünürlerini de eleştiriye tabi tutmaktan kaçınmaz. Bu taklidin Müslümanlara zarar verdiğini ve diğer sorunlarla beraber İslam felsefesinin yoksullaşmasına neden olduğunu ileri sürer.

Batı düşüncesini taklit etmenin Müslümanlar için trajik ve ağır bir bedeli vardı. Çünkü bu taklit sadece onların kendi geleneklerine yabancılaşmasını değil, aynı zamanda çarpık bir Müslüman benlik kavramını da beraberinde getirdi. Dolayısıyla "İslami kriz" kavramına odaklanan önceki yenilikçilerin aksine, Taha Abdurrahman bu görüşü tersine çevirir. Ona göre, bugün Müslümanların karşılaştığı sorunlar İslam'dan değil, dış etkenlerden ve güçlerden kaynaklanır, bunlardan en önemlisi İslam dünyasının Batı'nın baskın bilgi biçimlerine bağımlılığıdır. Düşünceleri İslam tarihinden modern hayat tarzında yaşamayı tasdikleyecek bir yorum çıkarmaya çalışanların reddini içerir. Elbette mevcut bilgi anlayışlarının ve düşünce biçimlerine dair eleştirel müdahalelerde bulunmanın değerinin bilincindedir.

Taha Abdurrahman, kendi felsefi projesi çerçevesinde birtakım kavramsal eleştiriler yapmasıyla öne çıktı. Hiç şüphesiz onun bu yöntemle eleştirdiği pek çok kavramı içeren ancak ana konusu Yaradan'a kul ve yaratılanlar üzerinde efendilik taslamayan amel olan *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma* kitabı rasyonalizm ve sekülerleşme ile özdeşleşen yaklaşımların kapsamlı eleştirisi niteliğindedir. Bölümleri mutlak manada olmasa da, birbirinden bağımsız şekilde teşekkül eden çalışma aynı zamanda insanın durumuyla ilgili çağdaş tartışmalara dair başka bir perspektif sunmaktadır. Bu kitapta kendini gösteren temel çizgi kesinlikle soyut evrenselciliği, moderniteyi, bilimciliği, küreselleşmeyi, biyoteknoloji alanındaki gelişmeleri çeşitli boyutları ile amel sorunsalı çerçevesinde eleştirmektir.

Kapsamlı bir bakış açısıyla hareket eden Taha Abdurrahman tipik bir şekilde ele aldığı her konuyu önce kurucu analitik unsurlara ayırır. Dolayısıyla kitaplarının başlıkları hep farklı kavramsal bileşenlerden teşekkül eder. Gelenek ve yeniden düşünme çerçevesinde ister aklın tekniklerini ister düşünme biçimlerini isterse modernliğin ruhunu tartışsın mutlaka ahlaki ve ameli olana yönelir. Onun projesi büyük ölçüde ahlaki öz benliğin teşekkülü üzerinedir. Hiç kuşkusuz kendisinin teklifi birkaç kelimeyle özetlenemez. Modernite eleştirisini ahlaki bir perspektifle yaparken modern dönemde belirsizliğin ve kafa karışıklığının en fazla etik alanında yaşandığının farkındadır. Öyle ki bazı filozofların ahlak çerçevesinde ele aldıkları değerleri başkaları ahlak dışılıkla nitelemişlerdir. Hiç kuşkusuz bu değerlendirmede ahlakın kültürel ve tarihsel etkenlerle bağlantılı olduğunun belirtilmesiyle belirginlik kazanan fikri karmaşa hayli etkilidir.

Nitekim Taha Abdurrahman'ı Batılı okurlarla tanıştıran Wael B. Hallaq onun çalışmasının, ahlakın İslam'ın merkezî

alanını meydana getirdiği gerçeğinin en güçlü kanıtı olduğunu belirtir. Hallaq, çağdaşlarının çoğunun aksine Taha Abdurrahman'ın neyi temsil ettiğinin farkındadır. İslam'ı liberal düşünce kategorileriyle rasyonelleştirmenin anlamı üzerine kafa yoran Hallaq, Müslüman entelektüellerin, liberal olsun ya da olmasın Avrupa-Amerikan geleneğinde liberalliğe getirilen radikal eleştiriyi anlamak ve takdir etmekte henüz yeterli düzeye gelemediğini iddia eder. Aslında Taha Abdurrahman'ın eserleri biraz da Hallaq'ın kitaplarıyla bir arada eş zamanlı okunmalıdır. *Modernitenin Ruhu* adlı eserinin girişinde Taha Abdurrahman'ın entelektüel macerasına dair şu tespiti yapar:

> Abdurrahman Taha, sömürgecilik Afrika ve Asya'ya ayak bastığından beri İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli filozoflardan biridir. Onun hâlâ ilerleme hâlindeki projesi modern Müslüman aydınların büyük çoğunluğunun kendi sözde reform programlarını dayandırdıkları epistemolojik temellerden hareket eder, ama bu temelleri geride bırakır.[1]

Wael B. Hallaq'ın da gözlemlediği gibi İslam dünyasındaki felsefe pratiğini yeniden biçimlendirme girişimiyle farklılaşan Taha Abdurrahman, analizleriyle hem kendi düşüncesini ileri sürer hem de bu temelde başkalarının da kendi görüşlerini oluşturmalarına yardım eder. Onun sağlam ve kesin bilgiye dayanan ve modern öznenin varoluşsal küstahlığının zıddı olan teklifi ahlaki çizgiye dayanan eksiksiz bir hayat tarzı sunar. Çünkü bakış açısı ve eylemleri ahlakla şekillenen insan, yaratılan her şeye alçakgönüllülükle saygı duyar.

Taha Abdurrahman, sağduyulu ve bilge duruşuyla 1980'lerin sonundan itibaren birbiri ardına dikkat çekici önemli kitaplar yayımladı. Çoğunlukla ahlak araştırmalarını ve modernite eleştirisini içeren çalışmalarının her biri,

1 Wael B. Hallaq, *Modernitenin Ruhu, Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, 2020, s.9.

kendisi de bir alt savlar zincirine bölünen belli bir fikir etrafında oluşturulmuştur. Alt varsayımları ise iddialar destekler, bunlar da daha başka iddialara ve alt tezlere bölünür. Çok farklı konuları ele almasına rağmen düşüncesinin bütününde öne çıkan temel fikir ahlaktır. *Amel Sorunsalı* kitabı İslami eleştirel ekol mensubu Abdurrahman'ın düşüncelerinin izinin takibini, argümanlarını hangi çerçevede ortaya koyduğunu ve incelikli yöntemiyle meseleleri nasıl ele aldığını belirgin kılmaktadır.

20. yüzyılda büyük yıkımlara yol açan araçsal aklı eleştiren. Taha Abdurrahman esasen ahlaken temellendirilmiş aklın inşa ettiği bir dünya görüşünü savunur. Ahlaki tecrübe ile güçlü akli yöntemi bir araya getirerek kapsamlı bir düşünce inşasını öne çıkarır. Hâliyle sözle uygulama arasındaki uyumsuzluğun giderilmesi için yapılması gerekenlere odaklanmaktadır. Burada dikkate değer nokta, yüzyıllık tartışmalar içinde şekillenen eleştirilerinin sadece çağdaş Müslümanların durumunu değil dolaylı olarak Batılı liberal gelenekleri de içermesidir. Aklın üç şeklinin analitik tespitini yapan Abdurrahman, bütünlüklü bir İslami felsefi sistem inşası için en zayıf akıl biçiminden üstün ve ahlaken zorlayıcı gördüğü en güçlü akıl çerçevesine doğru ilerler.

İslam geleneğindeki metinleri yorumlayan, modern dünyadaki gelişmeleri görmezden gelmek veya modernist bir tutumla klasik geleneği yok saymak yerine yeni bir sentez çabasına girişen Taha Abdurrahman'ın cesur teşebbüsü takdire değerdir. Şunu belirtelim ki bazen merkezî bir mesele hakkında yazmak, aynı zamanda önemli görünseler dahi başka pek çok meseleyi göz ardı etmeyi beraberinde getirir. Taha Abdurrahman, modern Batı ahlak felsefelerine dönük ahlak temelli eleştirilerini *Amel Sorunsalı* eserinde de sürdürür. 1990'lı yıllarda öne çıkan küresel ahlak tartışmaları bağlamında özgürlük, çeşitli ve çelişkili biçimleri, ekonomik küreselleşme, din-bilim ilişkisi, kök hücre ve insanın ebe-

dîlik arzusu arasındaki ilişkiyi ahlaki ve dinî açıdan değerlendirmeye tabi tutar. Küreselleşmeyi maddeciliği ve ahlaki bağlamdan dikkate değer yoksunluğu sebebiyle eleştirir. Dönüşüm sürecinde hem Batı'da hem de İslam dünyasında karşı karşıya kalınan sorunların çözümünü ahlaki bağlam çerçevesinde ele almaktadır.

İslami amel teorisini modern dünya çerçevesinde yorumlayan Taha Abdurrahman, modernite projesinin yıkıcı etkilerini ortadan kaldırmak için yüzeysel yaklaşımlardan kurtulmak gerektiğini vurgular. Bir başka ifadeyle, dünyadaki sorunların kaynağında bulunan modern anlayış ve mantığın kendisini sorgulamadan dünyanın düzeltilmesi mümkün değildir. Modernitenin problemlerine yönelik hakiki ve gerçek bir çözümüm bu egemen anlayışın dışında olması gerekir. Ancak bu sayede hayatın karmaşıklığının ve insanın öz benliğinin derinliklerine inilebilir. İşte tam bu noktada Abdurrahman, modern projeyi aşmak için İslam geleneğini çeşitli boyutlarıyla gündeme taşır. Din olmadan ahlaki hayatın imkânsızlığı düşüncesiyle haklı olarak önce soyut evrenselliğe itiraz eder. Diğer taraftan akıl kavramını, dinî amel ve özgürlük ahlakını, inşacı çeviriyi, insanın anlama arayışını ve diğer alanları ihmal etmemesi önemlidir.

Hiç şüphesiz Taha Abdurrahman'ın genelde Avrupalı fakat özelde Fransızcaya dayanan eleştirel repertuarı, Batılı modernite ve Aydınlanma ruhuyla dolayısıyla araçsal akılla sınırlı değildir. Eleştirileri modern öncesi İslam düşünce tarihine uzanmaktadır. İslam felsefecilerini bilhassa akıl konusunda Yunan kategorilerine çok kolay teslim olmakla eleştirir. Onun iddialarının doğru bir şekilde anlaşılması için insani bütünlüğün parçalanmasının yol açtığı sorunlara dair bir farkındalık geliştirilmelidir. Abdurrahman, duyular, akli eylemlerin değeri, akıl-şeriat, akıl-kalp ayrımı, akıl-vahiy ilişkisi ile akıl-iman ayrımı konularında dikkate değer fikirler ileri sürmektedir. Böylece okurlara geleneksel Aris-

tocu akılcılığa mahkûm kalmakla Batılı teknik medeniyetin sebep olduğu ahlaki ve amelî sorunları bir arada değerlendirme imkânı sunar.

Parçacı bakışların meydana getirdiği yıkımlara eğilmesi bir yana Taha Abdurrahman'ın geniş perspektifini bütün boyutlarıyla olmasa da çoğu yönüyle yansıtan *Amel Sorunsalı* hem şekil hem de içerik bakımından farklı bir düşünsel söylem inşa eder. İslami ve Batılı amel anlayışlarının temel problemlerine odaklanan eser, kendisinin istikrarlı çalışmalarının işaret ettiği sorunlar hakkında düşünmek ve o doğrultuda ilerlemek açısından zengin bir kaynak olabilir. Ona göre teorik bilginin tam anlamı ve kurucu usulleri amelsiz anlaşılamaz. Ameli çok katmanlı ve çok yönlü ele alan Abdurrahman'ın, insani eylemi sistematik bir ahlak eğitimi tekniği şeklinde sunması ihmal edilmemesi gereken bir husustur. Bu aynı zamanda filozofun eserlerinde söz ve amel kültürü dediği ayrım üzerinde niçin ısrar ettiğini de açıklamaktadır. Hiç kuşkusuz dinî uyanışa felsefi temeler kazandırmaya çalışan kitap filozof, yapıcı-eleştirel yaklaşımıyla ümit verici bir çığır açmıştır. Çalışma, düşünmeye devam ederek entelektüel meydan okumalar konusunda örnek bir beceri sergileyen Abdurrahman'ın düşüncesinin 1990'ların bazı meselleriyle hesaplaşması girişimi şeklinde okunmalıdır.

Taha Abdurrahman'ın tekliflerinin modern kavramları kendi eleştirel düşünce süzgecinden geçiren kalibresi yüksek çağdaş düşünürlerle birlikte ele alınması, tartışmaların çeşitlenmesini, derinleşmesini, farklı kulvarlara açılmasını sağlayacaktır. Ufku açık bir bakışın derin birikiminin yansıması niteliğindeki bu kitap, düşünürün İslam'la ilgili medyatik hasımlıkları ezen, beceriksiz ve art niyetli tekrarların ipliğini pazara çıkaran diğer eserlerinin temelinde yatan insani eylemi sistematik bir ahlak eğitimi tekniğini kavramak

için hayli önemli. Elbette çalışma bu meseleleri ve daha fazlasını ele almaktadır.

Taha Abdurrahman'ın düşüncelerinin çağdaş İslam düşüncesindeki hâkim eğilimlerden farklılık gösterdiği ve ciddi bir ilgiyi hak ettiği açık. Mesela kabuk bağlamış ahlaki değer sistemi içinde konumlananların her hâlükârda *logo*-su ahlaki uygulamaya üstün tutmalarını çeşitli eserlerinde eleştirmiştir. Bu durum aynı zamanda Abdurrahman'ın kitaplarında başından sonuna kadar akıl ve söz kültürünün karşısına niçin ahlak ve eylem üzerine kurulu bir anlayışı yerleştirdiğini daha iyi kavramaya katkı sunmaktadır. Dolayısıyla *Amel Sorunsalı* kitabını yavaş yavaş ve dikkatle okumak, meseleleriyle uğraşmak hem mirasımızı hem de içinde bulunduğumuz zor şartları yeniden düşünmemize dahası bir çıkış yolu bulmamıza katkıda bulunacaktır.

Taha Abdurrahman'ın görüşlerinin özgünlüğünü olabildiğince yansıtabilmek için eseri Türkçeye kazandırırken metnin aslına bağlı kalmaya çalıştık. Burada şu hususu zikretmemiz yersiz olmayacaktır. Faslı filozofun derin fikri ve amelî sorgulamalarını içeren eserini yayına hazırlıkta, kelimelerin kullanımında anlamı değiştirmeyen aksine onu belirgin kılan birtakım uygulamalar yapıldı. Kitabın kavramsal örgüsünün ve meramının anlaşılabilmesi için Taha Abdurrahman'ın anlatım biçimini ve yeni terimler ileri süren tarzını göz ardı etmeden temel iddialarını koruyarak cari kelimeler kullanmaya gayret ettik. Kelam, fıkıh, felsefe mantık ve tasavvuf başta olmak üzere pek çok disiplinin terminolojisinden yararlanan düşünürün ortaya koyduklarının açık bir şekilde kavranması için bu bir gereklilikti.

Yeni veya önceden var olan kavramları yeniden anlamlandıran Taha Abdurrahman'ın metinleriyle uğraşmak aynı zamanda yeni bir felsefi lügatçeyi hesaba kaymak demektir. Abdurrahman, klasik İslam düşüncesindeki pek çok terimin

içeriğini kendi tezi doğrultusunda yeniden anlamlandırmış, Batılı terminolojiyle fikirlerini desteklemiş, bunların yeterli gelmediği durumlardaysa yeni terimler önermiştir. Mesela onun nezdinde amel kelimesi sadece ibadetlerle sınırlı davranışları ifade etmez. İnsanın yaptığı her türlü iş, tutum, davranış, üretim, hareket, etkinlik, uygulama, fiiliyata geçirme yahut gerçekleştirmeyi içerir.

Seküler ve dinî teolojiler arasında yaptığı sürekli ayrımla şekillenen teknik terimleri okuyucuyu felsefi analizler sağanağına tutmadan kimi zaman parantez içinde kimi zaman dipnotlarla okuru yormadan sunmaya çalıştık. Buna rağmen yazarın üslubundaki güçlüklerin yer yer tercümeye yansımasına engel olamadık. Dolayısıyla bazen filozofun temel fikirlerini kavrama sürecinde ortaya konulan birtakım teknik terimlerin özü yansıtıldı. Dili modern üsluba hâkimiyetle klasik metinlerin zanaatkâr bir okumasını içeren kitaba, ayrı ayrı belirtilerek üç tür dipnot düşülmüştür: Yazarın düştüğü notlar, çevirmenin açıklama notları ve editör tarafından yapılan değişikliklerle açıklamaları belirten notlar.

Analitik ve eleştirel dikkati hak eden pek çok mesele hakkında ufuk açıcı katkılar sunan elinizdeki eser birçok kişinin emeğiyle ortaya çıktı. Evvela, çeviri teklifimizi kabul eden Tahir Uluç hocamıza teşekkürü bir borç biliriz. İkinci olarak, yayına hazırlıkta zor durumda kalmışken imdadımıza yetişen ve eserin editörlüğünü üstlenme nezaketinde bulunan hocamız Sadık Türker'e minnettarız. Ve elbette, bu eseri hazırlarken fikirlerine danıştığımız, desteklerini esirgemeyen dostlarımıza müteşekkiriz.

Çaba bizden Tevfik Allah'tandır.

PINAR YAYINLARI

GİRİŞ
AMEL NEDİR?

Bağlamından soyutlanmış "Amel nedir?" sorusuyla karşılaşan birisi, nasıl cevap vereceğini şaşırır. Çünkü sorunun şekli iki anlam taşımaktadır: Birincisi "Amele özgü olan nedir?" veya kısaca "Amel nedir?" sorusundaki gibi amelin gerçekliğine ilişkin; ikincisi "Yapılması uygun düşen nedir?" veya kısaca "Nasıl yapmalı?" ifadesindeki gibi amelin yöntemine ilişkindir. Ne var ki iki anlam arasındaki bu kararsızlık, amelin şu esaslı özelliğini gösterir: Amelin gerçekliğinin -veya mahiyetinin- tanımı, onun gayesini kavramada yetersizdir. Çünkü o gerçekliği bilmek, kendisi için değil daha önemli bir gaye başka bir ifadeyle bizzat *o gerçekliği uygulamak için istenir.* Öyle ki amelin yöntemiyle ilgilenmek amelin gerçekliğini sormaya ihtiyaç bırakmaz. Zira amelin gerçekliğini tanımak, yöntemini gerçekleştirmenin bir şartıdır. Bu böyledir, çünkü amelin gerçekliğini tanımak, bilgi yerine geçer; zira bilgi olmadan amel gerçekleşmez. Bunun tersi de doğrudur, çünkü amelin yöntemiyle uğraşmakla bilgi arasında, amel ile bilgi arasındakine benzer bir ilişki vardır, zira amelsiz bilgi olmaz. Şu hâlde, yöntemiyle ilgilenme imkânı olmaksızın bilgi akılda teşekkül etmez. İşte

bu bilginin doğasına bakılmaksızın söz konusu ilgilenme, amelden ibarettir.[1]

Ebu Hamid Gazali'nin (ö. 505/1111) bilgi ve amel ilişkisi hakkındaki kapsamlı sözü önemlidir. Zira o şöyle diyor: "Amelsiz bilgi delilik, bilgisiz amel imkânsızlıktır."[2] Buna itiraz edecek çoğu kimse, amelin bilgiyi şart koştuğunu kabul etse de teorik bilginin veya düşünce ile amel karşıtlığının varlığına dayanarak bilginin ameli gerektirdiğini yahut amelsiz bilginin delilik olduğunu kabul etmez. Hâlbuki Gazali'nin bu sözü, İslami alana özgü dolaşımsal (*tedavulî*)[3]

1 Rağıb el-Isfehani şöyle söyler: "Onların [yani bilgi ve amel] hakkı, birbirini gerektirmeleridir. Çünkü bilgi temel, amel onun üzerinde yükselen binadır. Nasıl ki bina olmadığında temel faydasız ve temelsiz bina ayakta durmazsa, amelsiz bilgi ve bilgisiz amel de aynı şekilde faydasızdır." *Tafsilu'n-Neşeteyn ve Tahsilu's-Saâdeteyn*, s. 136.

2 Gazali, *Mecmû'atu Resâili'l-Ğazâli*, el-Cüz'ü's-Sâlis, *Eyyuhe'l-Veled*, s. 155.

3 Müellif, alışveriş ve dolaşım anlamına gelen ve Türkçede aynı anlamda kullanılan *tedâvul* kelimesini davranışların aktarılması, yani pratik etkileşim ve bilginin aktarılması, yani teorik iletişim anlamlarının ikisini birden ifade etmek için kullandığını söylemekte, bu etkileşim ve iletişimin unsurları dil, inanç ve bilgiyi belirlemektedir. Bkz. Taha Abdurrahman, *Tecdîdu'l-Menhecf i Takvîmi't-Turâs*, el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, Beyrut, 1993, s. 244-246. Bu bakımdan yazarın kullandığı anlamıyla "tedâvul", "kültür" teriminin içeriğiyle örtüşüyor görünmektedir. Yazar, bu kelimeyi *mecalu't-tedâvul*, *el-mecâlu't-tedâvulî* ve *mecâlu't-tedâvul el-islâmî* gibi terkiplerde kullanmaktadır ki o da yazarın açıklamasına göre "iletişim/etkileşim alanı" olmaktadır. Dolayısıyla bu terkip Münteha Maşalı'nın yerinde bir yaklaşımla teklif ettiği gibi "kültür havzası" (bkz. Münteha Maşalı, "Makâsıd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 39, s. 184, dipnot 4) veya "kültür coğrafyası" diye anlaşılabilir. Ancak yazar diğer taraftan "tedâvul"ün kültürle özdeş olmadığını ısrarla belirtmekte, hatta onun "kültür" anlamına geldiğini iddia eden ve sonuçta böyle yeni bir terimi gereksiz görenlere "tedâvul"ün yaşayan geçerli kültür olması bakımından mutlak manada kültürden daha özel ve dolayısıyla farklı olduğu cevabını vermektedir. Bkz. Abdurrahmân, *Tecdîdu'l-Menhec*, s. 246 vd. Ancak yazar bir başka eserinde ilginç ve de görünüşe göre çelişkili biçimde *tedâvul*'ü ısrarla "kültür"le (*sekâfî*) anlamdaş kullanmaktadır. Bkz. Taha Abdurrahman, "el-Felsefetu't-Tedâvuliyye ve'l-İstiklâlu'l-Felsefi", tarihsiz konferans metni. Yazarın açıklamalarından "tedâvul"ün aktarmak anlamından hareketle aktarılan ve alınan sözlü bilgiler ve pratik uygulamalar, başka bir deyişle gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu açıklama geleneğin Batı dillerindeki karşılığı "tradition" kelimesinin literal ve kök anlamı "aktarmak" ve "devretmek" ile tamamen uyuşmaktadır. Ama yazar Arapçada "gelenek" anlamında kullanılan *turâs*, *taklid* ve kısmen *'urf* kelimelerinin varlığına rağmen böyle bir terim tercih

gereklilikler bağlamında değerlendirildiğinde, kendisiyle ilgili bütün şüpheleri ortadan kaldırır. Zira bu İslami alan bilgi, akıl ve fıkıh kelimelerini aynı anlamı gösterecek şekilde peş peşe kullanmaktadır. Böylece yukarıdaki ifade, "Amelsiz akıl deliliktir." ve "Amelsiz fıkıh deliliktir." sözüne dönüşmektedir. Öyleyse İslami alanda amelsiz akıllının *akılsız* gibi olduğu, amelsiz fakihin *fakih olmayan* gibi olduğu, fıkıhtan mahrumiyetin tıpkı akıldan yoksunluk gibi delilik veya "ahmaklık" teşkil ettiği kesinleşir.[4]

Öyleyse İslami alanın, ilim-amel ilişkisini tanımlayan temel ilkeler şeklinde kabul edilmesi yadırganmamalı. Bunlardan *birincisi* amelin değerini öncelikli tutma ilkesidir. Bu ilke, kendisinden sonuçta amel çıkmayan her hususun faydasızlığını ve hakkında araştırma yapmaya gerek olmadığını, hatta amel içermeyen her sözün terk edilmesini gerektirir. *İkincisi*, kullanılan bilgi ilkesidir. Bu ilke, kişinin sadece amel edeceği bilgiyi öğrenmesini ve elde ettiği bilgiyle amel edinceye kadar daha fazla bilginin peşinden koşmamasını gerektirir. Hatta bu ilke kişinin, ne yapması gerektiğini anlayacak kadar bilgiyle yetinmesini zorunlu kılar. *Üçüncüsü*, faydalı bilgi ilkesidir. Bu ilke kişinin ancak amel işleyebileceği bilgiyle ilgilenmesini, bununla kalmayıp amele dönüştürülen bilginin sonuçlarının kişinin şimdiki anıyla sınırlı olmayıp geleceğine erişimini ve başka kişilere de ulaşımını

etmiş ve bunu bilinçli yapmıştır. Zira gelenek ve kültürde, geçmişten alınma ve dolayısıyla biraz modası geçmişlik ve canlılığını yitirme anlamı vardır; bugünden ziyade geçmişe aidiyet ve dolayısıyla kullanım dışı olma içeriği vardır. Bu yüzden tek taraflı ve biraz da isteksizce geçmişten alınan ve zoraki kullanılan "gelenek" yerine, geçmişte bulunanın bugün yeniden aktif şekilde üretilmesi ve fiili kullanımda tutulması anlamında "tedâvul" terimini teklif etmektedir. Dolayısıyla terimi "yaşayan geçerli gelenek" diye anlayabiliriz. Bütün bu açıklamaları göz önünde bulundurmakla birlikte yazarın kullandığı terminolojiyi muhafaza etmek ve Türkçe olmak kastıyla terimin karşılığı babında "dolaşım" kelimesini kullanacağız. [Çev.]

4 Gazali şöyle söyler: "Bilmelisin ki ilim seni bugün günahlardan uzaklaştırmaz, ibadete sevk etmez ve yarın cehennem ateşinden uzaklaştırmaz. Bugün amel etmezsen ve geçmiş günleri telafi etmezsen, yarın kıyamet günü 'Beni geri gönderin iyi amel işleyeyim.' dersin, ama sana 'Ey *ahmak*, sen zaten oradan geldin!' denir." *A.g.e.*, s. 155.

gerektirir. Bu ilkelerin bilgi ve amele birtakım sınırlar koyduğu açıktır. Modern insan öğrencisiyle hocasıyla bu ilkelere riayet etse mevcut bilimsel araştırmalar ve keşifler farklı bir seyir izler, böylece insanlığın bilimsel ilerlemesinde onu tehdit eden tehlike ve kötülükleri önlerdik.

Benim itiraz ettiğim ilim-amel karşıtlığı görüşüne gelince, o Grek felsefesinden alınmıştır. Nitekim Grekler pratik hayat ile düşünce hayatını birbirinden ayırt ediyorlar, düşünce hayatını pratik hayattan katbekat üstün tutarak onu sadece filozoflara özgü kılıyorlardı. Diğer taraftan onlara göre amelin de çeşitli önem dereceleri mevcuttur en yükseği siyasi amel yahut yönetim, en aşağısı geçim ameli veya iştir. Ancak İslami dolaşım alanına aktarılan bu karşıtlık çok geçmeden İslami bilgi anlayışının pratik rengine bürünmüştür. Zira bu karşıtlık düşünceyi söz, amelî fiil kategorisine yerleştiren Grek görünümünden çıkarılarak İslami uygulama alanının pratik gereğine uygun bir görünüme dönüştürülmüştür. Nitekim düşünce kalbin fiilleri, amel organların eylemleri kategorisine dâhil edilmiştir. Böylece düşünce ve amel arasındaki karşıtlık, İslami dolaşım alanında amelin iki türü arasındaki zıtlığa dönüşmektedir: kalbi amel ve bedeni amel. Şüphesiz karşıtlığın yönündeki bu değişiklik, onun düzeltilmesinden ibarettir. Greklerin iddia ettiğinin aksine, hâlini değiştirme ve niteliklerini etkileme gücüne sahip olmadıkça düşüncenin –veya teemmülün yahut fikrin— insanı en üstün iyiliğe varıncaya kadar mükemmelliğin derecelerinde yükseltmesi söz konusu değildir. Hâlbuki nerede değişim varsa, orada amel bulunur. Düşüncenin amel kuvveti olmasaydı, insan düşünce erdemi sayesinde mutluluğa erişemezdi.

İslami dolaşım alanı ameli, bilginin –veya teorinin yahut düşüncenin– bir şartı görmekle kalmaz, ayrıca amelin kişiye, kendi kazandığı bilgiden başka bir bilgiye mirasçı yapa-

cağını kabul eder.[5] Amelden elde edilen fayda şudur ki amel bilgiye ulaştırır;[6] ancak bu kişinin amele nüfuz ettiği ölçüde bilgisinin arttığı ve aklının geliştiği anlamına gelir. Bir kısmı kendisine özgü ve bir kısmını ise başkalarıyla paylaştığı yeni anlayış ve bilgi kapıları açılır. Bu yüzden bilgi ve amel arasındaki ilişki, İslami alanda kendisine özgü diyalektik bir biçim kazanmıştır: Kişi bilgiye ne kadar çok dalarsa, o kadar düzgün bir amele ulaşır; ne kadar çok amele dalarsa, o kadar çok faydalı bilgiye ulaşır, düzgün amel ve faydalı bilgi arasında kesintisiz biçimde dönüşüm geçirir. Arapçada ilim ve amel kelimelerinin dil bakımından aynı harflerden ['ayn/lâm/mîm] kaynaklanması, bu ilişkinin diyalektik boyutunu derinleştirerek artırır. Bu iki kelime, bu harflerin altı mümkün kombinasyonundan ikisidir. O zaman filolojik açıdan da onlardan birinin diğerinden dönüşerek meydana geldiğini söyleyebiliriz. Dikkat edersek ilmin amele, amelin de ilme yol açması bakımından onlardan birisi diğerinin gereğidir.[7]

İnsanın görünen âlemdeki varlığını düşünecek ve bu varlığın sebebini sorgularsak, bu âlemdeki bütün var olanlar gibi yaratıldığını kabul etmekten başka seçenek kalmaz. Zira insan, tıpkı âlemdeki diğer varlıklar gibi yüce Yaradan'ını gösteren bir *ayet,* başka bir ifadeyle işarettir. İnsan var edilmek ve Yaradan'ı göstermek bakımından âlemdeki diğer varlıklarla ortak olsa da, onu göstermesinin gereği ödevler itibarıyla diğerlerinden ayrılır. Buysa, insanın kendindeki ve

5 Şu hadis üzerinde düşünelim: "Allah bildiğiyle amel eden kimseyi bilmediğine varis kılar."

6 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Allah'tan korkun. Allah size öğretir. Allah her şeyi bilir." (Bakara Suresi, 2: 186.) Ebu Bekr bin el-'Arabî el-Mu'âfirî bu ayetin ilmin amele kıyasla önceliğe sahip olduğu görüşüyle uyuşan bir tevili için kendini zahmete sokmuştur. Dolayısıyla ona göre ayet, "Onun için bilgisini baki kılar" anlamındadır. *Kânûnu't-Te'vîl,* s. 256.

7 Şu hadisi şerif üzerinde düşünelim: "Ey Allah'ın resulü, hangi ameller daha üstündür, denildi. Aziz ve celil Allah'ı bilmektir, buyurdu. Hangi ilmi kastediyorsun, denildi. Yüce Allah'ı bilmek, buyurdu. Sana amel hakkında soruyoruz, sen ilim hakkında cevap veriyorsun, denildi. Şüphesiz Allah'ı bilmekle beraber az amel fayda verir, ama Allah'ı bilmemekle beraber amel fayda vermez, buyurdu."

dış dünyadaki işaretleri görüp anlamasını gerektirir[8] ki bu anlayış, kişiyi Yaradan'ına iman etmeye götürür. Bununla da kalmaz, *onu gösteren bir işaret niteliğiyle konumunu yükseltmesini* gerektirir. Bunu yapmasının yegâne yolu, *kendi iradesi ve seçimiyle işe koyulmaktır.* Buradan anlaşılıyor ki iman ameli gerektirir ve dolayısıyla ancak iman edenin ameli vardır ve imansız amel boşunadır.[9]

İnsan diğer varlıklardan, *özgür ameli*yle Yaradan'ını göstermek suretiyle ayrılır. Öyle ki amelini artırdıkça, Yaradan'ını daha güçlü bir şekilde gösterir. Dolayısıyla amel, insanın *kendi iradesiyle Yaradan'ı göstermesi* için Yaradan'ın insanı kendisiyle desteklediği araçtır. *İnsan, Yaradan'ına dönük özgür işaretinden pay aldığı ölçüde insanlıktan nasiplenir.* Böylece amel hakkındaki soru, son tahlilde, bu özgür işarete ilişkin soruya dönüşür. "Amel nedir?" diye soran kimse "Nasıl bir ayet olurum?" diyen gibidir. Nitekim Arapça, kelime yapısıyla, amel ile Yaradan'a işareti birleştiren bu hakikatin içeriğini bugüne kadar ulaştırmıştır. Zira yukarıda ifade edildiği gibi, Yaradan'ı bilmeyi şart koşan amel, ilimden dönüşmüştür. İlim kelimesinin sözlük anlamıysa bilinene *işaret* etmektir. Böylece amel bu dönüşüm gereğince, bilinenin işareti konumundadır. İnsan amelde bulunmak için yaratıldığına göre amelin kendisine işaret ettiği bilinen, ancak yüce Yaradan'dır.

İnsanın özgür ameli aracılığıyla Yaradan'ını gösterdiğinin ve bu işaretin insanın ameli ölçüsünce olduğunun açıklık kazanması, insanın seçimiyle meydana gelen her amelin bu işaretin seviyesine ulaşacağı anlamına gelmez. Bazı ameller Yaradan'ı göstermeyi unutturur, hatta zıddına sürükler. Böylece insan ameliyle, Yaradan'dan başkasını göste-

8 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?" (Fussilet Suresi, 53).

9 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Onların yaptıkları her bir (iyi) işi ele alırız, onu saçılmış zerreler hâline getiririz (değersiz kılarız)." (Furkan Suresi, 23).

ren bir işarete dönüşür. Bu yüzden sahibinden Yaradan'a bir delil çıkaran özgür amelin, gerçekten *ağır amel* sayılması bakımından *diğer amellere tercih edilmesi* gerekir. Bu amel bu yüce seviyeyi elde etmeyi sağlıyorsa, onda başkalarında bulunmayan birtakım nitelik ve şartların bulunması gerekir. Bu sayede ağır amelin özelliğini belirleyebilir ve onun nitelikleri ile ona göre hafif sayılan diğer amellerin niteliklerini karşılaştırabiliriz.

Amel ve Kasıt

Bilindiği gibi amel, insan dinamizminin kendisiyle birlikte ortaya çıktığı özel bir etkinliktir. Her amel fiildir. Ancak her fiil, şimdi açıklayacağımız gibi amel değildir. Yine her fiil harekettir; fakat her hareket fiil sayılmaz. Çünkü hareket bir yer değiştirme olsa dahi, iz bırakmayabilir. Oysa fiil etki doğurur ve değişiklik yapar. Amelde gerçekleşen faaliyet ise rastgele değil, *yönlendirilmiş bir faaliyettir;* başka bir ifadeyle belirli bir gayeyle sınırlandırılmıştır ve onu yöneten bir gaye bulunmadan amel meydana gelmez. İşte bu yöneten gayeye *kasıt* denilmiştir. Şu hâlde kasıtsız amel olmaz; sadece cansız varlıkların yanı sıra hayvanlarda meydana gelebilen soyut eylem olur. Böylece amele göre kasıt, bedene göre *ruh* yerine geçer. Bu nedenle "Kasıt, amelin ruhudur." denilmiştir.

Ameller kasıtların farklılığıyla farklılaşır; hatta bir amel birden fazla kasta sahip olabilir, böylece tek bir amel, ondaki kasıtların farklılığına göre farklılaşır. Buna karşın, ameller farklılaşırken kasıtlar örtüşebilir; hatta kasıtların birleşmesi, farklı amelleri tek bir amel hâline getirebilir. Ancak insanın yaptığı her kasıtlı amel insanın Yaradan'ı göstermesini sağlamaz; aksine kastın kastedilene (*maksûd*) dönük salt yönelişten (*inbi'âs*) çıkıp o kastedileni *gösterme iradesine* yükselmesi gerekir. Şu hâlde kasıt, amelin yapısından bir unsursa,

onun kendisi bizzat var olan bir ameldir. Şu farkla ki kasıt, dış organı harekete geçirmeyen bir iç ameldir, çünkü kalbin amellerinden biridir. Kastedileni gösterme iradesi sebebiyle yönelişten ibaret bu kasıt türüne *niyet* adı verilmiştir. Şu hâlde niyet, kastedeni kendi iradesiyle kastettiğine işaret kılan kasıttır. Öyleyse niyet eden de, kastıyla kastettiğini iradeli şekilde gösteren kimsedir.

Amel eden kimse niyetlenirse, bu onun amelini ağır [yani dinen makbul ve muteber] bir amel kılmaz. Dolayısıyla kastının bizzat fail olarak kendisini veya dışındaki bir varlığı göstermesini isteyebilir. Birinci duruma –yani, kişinin kendi kendisini göstermesine– alışıldık anlamıyla siyasi fiili örnek verelim. Buna göre siyasi fail, fikir ve projelerini sunar ve onların mücadelesi uğruna ölümü göze alır. Ancak bunu, o fikirleri özlerinde iyi ve faydalı olması açısından değil, sadece kendi iyiliğine ve faydasına göndermede bulunan iyiliği ve faydası bakımından yapar ve bu göndermenin vatandaşlarının kalplerinde yer etmesini arzular. Böylece bu gönderme onun iradesini vatandaşların temsilcisi yapacak yahut onlara hâkim kılacaktır. Yukarıda geçen ikinci duruma –kastının başka bir varlığı göstermesini istemesine– gelince, ona geçimi sağlamak için yapılan amelden veya işten örnek verelim. Nitekim zor bir hizmet gören ve ona kendisini yok edercesine adayan bir işçi, bu işi çalışmayı avarelikten iyi gördüğü için değil, geçindirdiği aileye göndermede bulunduğundan yapar. Ailesinin gereksinimleri olmasaydı, bütün bu zorluğa katlanmazdı.

Bu yüzden niyetin Yaradan'a yakınlaşma vasfıyla koşullandırılması gerekir. Dolayısıyla kendisine ilişen niyet yakınlaşma niyeti taşımadıkça bir amel ağır olmaz. Ayrıca bu niyet, eklendiği amelden daha üstündür.[10] Bunun açıklaması birkaç boyutludur.

10 Şu hadisi şerif üzerinde düşünelim: "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır."

Birincisi: Niyetin amelin özü olması bakımından niyetsiz amel, yok hükmündedir. Buna karşın niyet var olduğu hâlde bir şartın eksikliği veya bir engelin çıkması sebebiyle amel gerçekleşmemesi durumunda, niyet geçerli olmaya devam eder.

İkincisi: Amelin kendisine bağlı olduğu niyet asli konumda bulunduğundan amelin kendinden menkul bir geçerliliği yoktur, aksine onun durumu niyetin durumuna bağlıdır. Böylece niyette yakınlaşma kastı bulunmazsa, amelde de olmaz.

Üçüncüsü: Niyet sadece amelin bir parçası değildir, tersine kendisi de özü itibarıyla eksiksiz, tam bir ameldir. Böylece insan niyet sayesinde, niyetin ilişkili olduğu amelle sağladığı faydayı elde eder; hatta niyetle, amelle kazandığından daha çok fayda sağlar. Zira niyet amelin başlangıcıdır; hatta niyet, kendisi olmadan failin sağladığı faydayı elde edemeyeceği ilk amelidir.

Dördüncüsü: Niyetin etkisi kendisine bitişik olduğu amelin etkisinden daha açıktır. Çünkü niyet insanın içinde meydana gelirken niyetin kendisinin ruhu olduğu amel insanın dışında gerçekleşir. Benlik, içte meydana gelenden ayrılmaz, böylece benliğin niteliklerini değiştirip hâllerini dönüştürebilir. Buna karşın dışta meydana gelen benlikten ayrılabilir, dolayısıyla organların hareketleri benlik üzerinde etki doğurmaz. Bu etki olsa dahi, içte meydana gelenin etkisiyle mukayese edilemez ve onun benliği değiştirme derecesine ulaşmaz.

Sonuçta ağır amel, Yaradan'ına yönelik iradeli işaretinde insanın aracı olduğundan amelde yakınlaşma niyetinin tamamen safiyet taşıması ve kendisine, başka bir işareti ortak kılabilecek hiç bir haz veya etkenin karışmaması gerekir. Bu durumda insanın kendi iradesiyle Yaradan'ı gösterebilmesinin şartı, sadece onu gösterebilmesidir. Bunun gereği ona

yakınlaşma niyetini halis niyet derecesine yükseltmesi[11] ve kalbinde sadece Yaradan'a yer vermesidir. Bunun belirtisi yakınlaşma niyetinin kendisini kuşatıp hâkim duruma gelmesi, böylece amelinin bütün birimlerinde o niyeti araması ve amelinin pek çok amelmiş gibi olmasıdır. Bu konuya ilişkin daha fazla açıklama ilgili bağlamda gelecektir.

Amel ve Ölümsüzlük

İnsan hiçbir şeyle ilgilenmediği şekilde hayatının sürekliliğiyle ilgilenmiş ve bu yüzden bütün varlığıyla işe koyulmuştur. İnsan, sayısız çeşit ve tarzda etkinlik ve faaliyette bulunur ve amelden ölçülemeyecek kadar çok fayda ve sonuç bekler. Bu sadece kaçınılmaz ölüm gelip çatıncaya kadar hayatını korumak ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak hatta uzun yaşamak için değildir; aksine, amellerinin hayat devam ettikçe kendisini insanların kalplerinde ölümsüz kılacağını veya varlık kaldıkça amellerinin izlerinin varlıklarda kalacağını düşünerek ebediyen ölümsüzlük içindir. Sağlığında ölümsüzlüğün faydasını gördüğü gibi öldükten sonra da yararını göreceğini düşünmeseydi insan bütün vaktini alacak şekilde amelini çoğaltmaya uğraşmazdı.

Alman asıllı Amerikalı kadın filozof Hannah Arendt (ö. 1975), amelin ölümsüzlükteki rolünün farkına varmış ve *The Human Condition*[12] adlı kitabında insanın pratik haya-

11 Şu ayeti kerimeler üzerinde düşünelim: "Dikkat et, halis din yalnız Allah'ındır. Onu bırakıp kendilerine bir takım dostlar edinenler: Onlara, bizi sadece Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz, derler. Doğrusu Allah, ayrılığa düştükleri şeylerde aralarında hüküm verecektir. Şüphesiz Allah, yalancı ve inkârcı kimseyi doğru yola iletmez." (Zümer Suresi, 3), "Hâlbuki onlara ancak, dini yalnız ona özgü kılarak ve Hanifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolunmuştu. Sağlam din de budur." (Beyyine Suresi, 5).

12 Bu kitap Bahadır Sina Şener tarafından *İnsanlık Durumu* olarak Türkçeye de çevrilmiş ve İletişim Yayınları arasında çıkmıştır. Ona göre *emek*, insanın biyolojik varlığına; *iş*, üretilen maddi dünyaya; *eylem* de anlam dünyasına yönelik faaliyetleri içerir. [Ed.]

tını üç kısma ayırmıştır. Bunlar, emek, iş ve eylemdir.[13] Grek felsefesinden hareketle yaptığı bu bölümlemede o, insanın ölüm karşısındaki konumunu dikkate almıştır.

Modern insan maddi yahut zihinsel, bireysel yahut toplumsal her türlü insani faaliyeti kendisine dâhil ederek emeği yüceltmişken Arendt, emekte hayatın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan ve ürünleri tüketmeye dayanan bir uğraş görmüştür. Ancak emek bu filozofun gözünde geçici hayatın üretimini sürekli tekrarlamaktan ibaret kalmaya devam etmektedir. Çünkü emek insanın periyodik, biyolojik zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan faaliyet düzeyinin ötesine geçememektedir.

İşe gelince, Arendt'e göre o, doğal hayatı değil *hakiki insani hayatı* korumakla uğraşan bir insani dünya inşasına yükselen bir faaliyettir. Zira insan bu âlemde acil biyolojik ihtiyacına köle olmaz, aksine kendi benliğinin ve fiillerinin başından sonuna kadar efendisi olur, böylece eserleri ölümsüzleşir. Çünkü insan onları tüketim amacıyla değil, kullanım amacıyla üretmiştir. Bununla birlikte bu ölümsüzlük onun iradesine bağlıdır, zira o bu eserlerinde istediği gibi tasarrufta bulunabilir, hatta şartlar gerektirirse onları yok dahi edebilir. Ancak bu durum sanayi ve teknolojinin ilerlemesiyle çok geçmeden değişmiş; artık insan eskisi gibi işinin sebep ve sonuçlarına hâkim olmaktan çıkmıştır. Artan *otomatikleşme*[14] doğal kuvvetlerin insani yapıtlar dünyasına nüfuz etmesine yol açmış, böylece iş emek derecesine düşmüş ve dahası ölümsüzlük ufku kaybolmuştur.

Üçüncü olarak eyleme elince, emeğin aksine geçim ihtiyaçlarını gidermeyle sınırlı özel alanla ilgili değil, eşitler olmaları itibarıyla insanlar arasındaki ilişkiler için yeterince genişlikteki genel alanla ilgilidir, zira bu alanda genel işlerini

13 Fransızca karşılıkları sırasıyla şöyledir: *Travail, oevre* ve *action.*

14 Fransızca karşılığı: *automation.*

icra eder ve yönetir; orada nesneler değil, konuşma aracılığıyla başkalarıyla bağlantı kurar. Bütün bunlar insanı toplumun hafızasına yerleştirir ve neticede *ölümsüzlükten payını alır.* Bu durumda siyasi eylem Arendt'e göre, insana ölümsüzlük niteliğini kazandıran hususdur. Hâlbuki bu eylemin ağır amel olamayacağını yukarıda belirtmiştik, çünkü insan onunla Yaradan'ını değil, kendi kendisini göstermektedir. İşte bu da Arendt'in bizatihi görünürlük (*inkişâf*) dediğidir, zira siyasi fail söz ve eyleminde görünür, böylece başkaları onu görür ve işitir.[15] Yaradan'ı iradeli şekilde göstererek gerçekleşmeyen ölümsüzlük, ancak vehimli bir ölümsüzlük olabilir, çünkü sadece Yaradan, ölümsüzdür (*el-Bâkî*) ve gerçek ölümsüzlük ancak onunla gerçekleşir.[16]

Gerçek şu ki Arendt, bu görünür âlemdeki ölümsüzlükten fazlasını arzulamamıştır, zira ölümsüzlük (*bekâ*) ile sonsuzluk (*hulûd*) arasında ayrım yapmakta, ölümsüzlüğe yeryüzündeki hayatın sürekliliği anlamını vermektedir ki o da insanın siyasi eylem aracılığıyla elde ettiğidir. Buna karşın sonsuzluğu, insanın konuşmasının ve eyleminin bulunmadığı düşünce hayatında tecrübe ettiği hâl şeklinde anlamaktadır. Ancak tanrısallık söz konusu edildiğinde bir yandan kendisi de ölümsüz bir âlemde insanlarla birlikte yaşayan tanrılardan, diğer bir yandan sonsuzlukla nitelenen ve insanları kendi kanunlarına boyun eğdirmeyen bir tanrıdan bahseder. Bu ayrımdaki zorlama ve –kendisine dayanılan bu tanrısallık anlayışındaki– bozukluk gözden kaçmamaktadır. Zira sonlu ölümsüzlük, ölümsüzlük değildir. Görülür âlemse, tıpkı insanın sonluluğu gibi sonludur.

Böylece, *bildik nitelikteki* siyasi eylemin bu âlem sonsuz olsa dahi ölümsüzleşemeyeceği, dolayısıyla siyasi failine Yaradan'ını iradeli şekilde gösterme gücünü kazandıramaya-

15 Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, s. 22-23.

16 Hannah Arendt ölümsüzlük (*immortalité*) ile ebediliği (eternité) ayırt eder. *A.g.e.*, s. 53-57.

cağı açıklık kazanır. Bu göstergeden bir parça pay almayan her eylem de kum, hatta toz,[17] hatta serap[18] kadar hafiftir; başka bir ifadeyle bu eylem son tahlilde yok hükmündedir. Bu yüce kudreti ancak ağır amel kazandırıyorsa, bu eylemde onu *ölümsüz amel* yapacak özel bir niteliğin bulunması gerekir. İşte bu nitelik, eyleyen kimsede ahlakın mevcudiyetidir. Öyle ki her amelinde ahlakı yücelir ve ameline daldığı ölçüde ahlakı yükselir; kısaca ifade edersek iyiliği (*salâh*) artar.[19]

Amel-iyilik ilişkisini yahut -ahlaki yükselişi- açıklamak için, amelin alanının eyleyen kimsenin tarafıyla sınırlı kalmayıp başka yöne veya taraflara uzandığına işaret etmemiz ve *ilişkili amel* (te'âmul) olmadan amel vasfı kazanmaması bakımından aralarında ilişki kurmamız gerekir. Yine amel, eyleyen kimseye özgüymüş gibi görünse de, yukarıdaki şartın dışına çıkmaz; şöyle ki amel eden kimse kendi benliğini ikiye böler, böylece bu iki parça arasında amel ilişkisi meydana gelir.

Ölümsüzlük meydana getiren iyiliğin (*salâh*), söz konusu siyasi eylemdeki gibi, varlıklarla münasebetin sağladığı

17 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Rablerini inkâr edenlerin durumu (şudur): Onların amelleri fırtınalı bir günde rüzgârın, şiddetle savurduğu küle benzer. Kazandıklarından hiçbir şeyi elde edemezler. İyiden iyiye sapıtma işte budur." (İbrahim Suresi, 18).

18 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "İnkâr edenlere gelince, onların amelleri, ıssız çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder; nihayet ona vardığında orada herhangi bir şey bulamamış, üstelik yanı başında da (inanmadığı, kendisinden sakınmadığı) Allah'ı bulmuştur; Allah ise, onun hesabını tastamam görmüştür. Allah hesabı çok çabuk görür." (Nur Suresi, 39).

19 Şu iki ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Onlara şunu da misal göster: Dünya hayatı, gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, bu su sayesinde yeryüzünün bitkisi (önce gelişip) birbirine karışmış; arkasından rüzgârın savurduğu çerçöp hâline gelmiştir. Allah, her şey üzerinde iktidar sahibidir. Servet ve oğullar, dünya hayatının süsüdür; ölümsüz olan iyi işler ise Rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı, hem de ümit bağlamaya daha layıktır." (Kehf Suresi, 45-46), Yine şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Allah, doğru yola gidenlerin hidayetini artırır. Sürekli kalan iyi işler, Rabbinin nezdinde hem mükâfat bakımından daha hayırlı, hem de akıbetçe daha iyidir." (Meryem Suresi, 76).

yararın (*maslahat*) niteliği değil, yüce Yaradan'la ilişki kurmayı sağlayan yararın vasfı olduğunu söylemeye dahi gerek yoktur. Yine bu ilişki farz ibadetlerle sınırlı değildir. Zira bu durum insanın ancak amellerinin bir kısmında Allah'ın mahluku ve kulu olduğu yahut Yaradan'ın belirli amellerde ona yaklaşıyormuş, bunların dışındakilerde ondan uzaklaşıyormuş gibi bir anlam doğurur. Allah böyle bir durumdan çok çok yücedir. Yaratılması insandan hiç ayrılmayan bir nitelik olduğu için, insanın bunun gerektirdiği adap ve hukuku her amelinde yerine getirmesi gerekir. Aksi hâlde kendisinden yaratılma niteliğini kaldırıp yaratıcılık niteliği yüklemeye yeltenir. Demek ki ne olursa olsun, herhangi bir amelde yaratıldığını unutan, unutkanlığı süresince kendisini bir yaratıcı şeklinde varsayar. Hâlbuki insanın sadece ona kul olduğunu gerçekleştirememesi durumunda bütün amellerinde Yaradan'la ilişki kurması mümkün değildir. Burada gerçekleştirme ile kastedilen, insanın bir şeye, söz değil hâl bakımından o şeyin hak ettiği şekilde davranmasıdır. Böylece gerçekleştirmenin derecesi, bir şeyin hakikatinin soyut kavranışından ibaret tanımadan üstün olduğu gibi, ruhla ahlakileşme derecesine yükselmemiş ahlakileşmeden de üstün konuma gelir.[20]

Kul kavramına bakarsak, amelin onun kapsamına girdiğini, hatta onunla neredeyse anlamdaş olduğunu görürüz. Çünkü kul, kesintisiz şekilde ve hak edilmiş bir karşılık beklemeden daima eyleyen insandır. Öyleyse kul, işçidir.[21] Kulun kimliğinin amelî bir niteliği taşıdığı anlaşıldıysa bununla birlikte insanın, Yaradan'ın belirlediği gerekliliklere göre davranıp amelî kimliğini gerçekleştirmedikçe Yaradan'a kul

20 Gerçekleştirme (*tahakkuk*) kelimesini bundan sonra bu anlamda kullanacağız.

21 Burada kul (*'abd*) kelimesini en genel anlamda kullanıyoruz, çünkü her mahlûk kuldur. İnsanlık tarihinde kölelere işlerin gördürülmesini de yadırgamıyoruz. Yine bu kelimeyi arınma (*tezkiye*) yolunu tutanların [sufilerin] kullandığı şu en özel anlamda kullanmıyoruz: "Kul, nefsinin hazlarından fani olup Rabbinin haklarıyla baki olan kimsedir."

olmadığı da anlaşılır. Böylece insan hiçbir amelinde yaratıldığını asla unutmaz. Bu, Yaradan'ın istediği şekilde amel etmesi amacıyla yaratıldığı veya amelinin ona yaratılmasını hatırlattığı için böyle değildir; aksine lisanı hâliyle yaratılmasını amelinde *gerçekleştirdiği* için böyledir. Böylece o sanki amel etmeye devam ettikçe yaratılmasının yenilendiğine şahitlik eder; eylemi sona erecek olsa, kendisini yok hükmünde görür.

Böylece kul, yaratılmasını gerçekleştirmesi amelinden ayrılmadığı sürece amel etmeye, eyleminde Yaradan'la ilişki kurmaya devam eder. Akıllı kimsenin, Yaradan'la ilişkili amel ilkesinin, sadece kulun farz ibadetlerle veya nafilelerle uğraşmasını gerektirdiğini zannetmesi doğru değildir; zira kul, ister ibadet, ister muamelat olsun, her amelinde Yaradan'la ilişki kurabilen kimsedir. Zira bu ruhsal ilişki onun ufkunu çepeçevre kuşatıp kalbini sarar, böylece muamelede ancak ibadet görür. Bu, bilinen şekillerde ibadet değildir; ama emredilen kurallarla sınırlanması yanında, yayılmış ruh anlamında bir ibadettir. Bunun belirtisi, insanın bu muameleyi yaparken Yaradan'ına yakınlaşma niyetini gerçekleştirmesidir; bu niyet muameleyi, tıpkı farz ibadetlerle Yaradan'a yaklaşıldığı gibi, kendisiyle Yaradan'a yakınlaşılan bir ibadete dönüştürme gücüne sahiptir.

Bazı kimseler kulun muameleyi ibadet derecesine yükseltmesini, tam da Martin Luther ve John Calvin ile birlikte başlayan Protestan dinî reformunun davet ettiğiyle aynı zannedebilir. Bu reform, Katolik anlayışın ameli yerleştirdiği seviyeden daha yukarı çıkaran seçkin bir amel anlayışını getirmiştir,[22] çünkü iki temel iddiadan yola çıkmıştır. *Birincisi* ruhbanlık yanlıştır; çünkü o, çalışmayıp başkalarına yük olmaktır. *İkincisi* iyi ameller kurtuluşa eriştirmez; çünkü kurtuluş sadece Allah'tan gelen bir ihsandır, asla bu

22 Bkz. Jan Spurk, *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, s. 61-87.

amellerin karşılığı değildir. O hâlde müminin, kutsallığını dünyadan kaçarak değil, dünya işlerine karışarak araması gerekir. Bu karışma da sadece geçimini sağladığı değil, kendisiyle benliğini gerçekleştirerek kutsallığına ulaştığı bir işe girmeyi gerektirir. Bu, dünyevi işin, kendisine farz kılınan dinî yükümlülük hâline gelmesinden, hatta onu kendisi için yazılmış kadere davet eden ilahi çağrı olmasındandır. Dolayısıyla onun bu çağrıya uymak ve elindeki mesleğe kendisini vermekten başka çaresi yoktur. Çünkü bu kendisini verme, tam da Allah'ın şeriatına sarılmak demektir. Buna göre Yaradan'a hizmet, ancak yaratılanlara hizmetle gerçekleşir; onu tesbih etmek de ancak yaratılanları mutlu etmekle olur. Zira iş, yaratması bakımından Tanrı'nın ameline katılmaktan ibarettir. Bu yüzden Calvin'in ifadesiyle, "Dünyada amel eden kimse kadar Tanrı'ya benzeyen bir şey yoktur." Böylece Protestanlara göre iş, kendisinden daha yükseği bulunmayan bir yücelik ve kutsallık derecesine ulaşmıştır. Öyle ki onların İngiltere ve Amerika'daki yaygın akımlarından Püritanizm (*tuhrâniyye*),[23] mensuplarını dünya uğraşıyla ibadet etmeye çağırmakta ve bu çağrıyı melekût âlemine ulaştıran bir din yapmaktadır.

Bu nedenle kulun ameli ile reformcunun ameli arasındaki farklar, tevhidin temelleri konusunda ikisi arasındaki köklü görüş ayrılığını incelemeyi ihmal etsek bile, ayrıntılı biçimde anlatmaya gerek bırakmayacak kadar açıktır. Bu farklardan şunu zikredelim: Reformcu ibadeti muameleye (yahut *işe*) dönüştürüp kendisini dünyadan ayıran ruhbanlığını terk ederken, onun tersine kul, muameleyi ibadete dönüştürür ve Tanrı'sından dünyayla ilişkisinde yardım ister. Bu durumda reformcunun dünyaya dönüşünün sekülarizme yol açması garip değildir, çünkü bu dünyaya dönüşün doğurduğu dünyevi tutum muhafaza edilirken dinî etkenler unutulmuştur. Yine benzer şekilde reformcu, muameleleri

23 Batılı terminolojideki "Puritanism"dir.

(veya *işleri*) kendileri için arzulayarak dünya hayatındaki başarısını ahiretteki kurtuluşu görürken, kul muameleleri ibadetlerin gerçekleştirilmesinde güç kazanmak için vesile edinerek dünyadaki iyiliğinin ahiret hayatındaki kurtuluşuyla mümkün olduğunu kabul eder. Öyleyse reformcunun muamelelere dalmasının ve hatta kendisini sadece ona vermesinin kapitalizmin doğuşuna yol açmasında şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü malı mal için biriktirmeye, kârı kâr için aramaya, servet üstüne servet yığmaya başlamış ve zenginliğinin dünyadaki faydasının yahut ahiretteki mutluluğunun kaynağı olup olmadığını düşünmemiştir.[24] Ayrıca reformcu, insana hizmet etmede Tanrı'ya katıldığını, insanın kendisine son derece benzeyecek şekilde Tanrı gibi amel ettiğini iddia eder. Buna karşın kul, Tanrı'sından farklılığını, Tanrı'nın amelini gerçekleştirmesi gibi gerçekleştiremez; çünkü kulun kimliği amel ve bu da esasen ibadet olduğundan, kulun sadece ibadet etmesi ve Tanrı'sının sadece ibadet edilmesi gerekir. Kulun Tanrı'ya benzemesi söz konusu değildir.

Bu söylenilenlerden, ağır amelin iyilikle nitelendiği ve iyiliğinse ancak insan sadece Allah'a kulluk etmeyi seçtiği zaman, başka bir deyişle benliğinde kulluk niteliğini gerçekleştirdiğinde doğacağı anlaşılır. Ayrıca kulluğun, insanın kesintisiz amelle ahlak alanında kendisini göstermesi ve bu sayede yaratılmasını gerçekleştirmesi olduğu ortaya çıkar. Bu amelin asli özelliği, ister ibadetler ister muameleler olsun bütün fiilleri içermesi, bu kapsamda şeri gerekleri yerine getirirken ruhsal anlamları benimseyen bir tutumu içermesidir. Buna göre *iyi insan, geçerli ameli kendisine saf yaratılmasını gerçekleştirme imkânı sağlayan kuldur.*

Ancak iyi insanın amelinde, başkasının amelinde bulunmayan bir nitelik vardır ve iyi insan nasıl yaratmasıyla

24 Bkz. Max Weber, *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme.*[Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Yarın Yayınları, İstanbul, 2013.]

gerçekleşiyorsa onun ameli de bu nitelikle gerçekleşir. Bu insandan başka biri, varlığının kendisinin değil –tanrı, insan, evren yahut doğa olsun– bir başkasının elinde olduğunu kabul ederken, iyi insan varlığını korumanın kendi elinde bulunmadığını kabul etmez. Çünkü o bu korumanın, kendisinin bütün amellerinin gayesi ve bunların kendisine bağlı olduğunu görür. İşte böylece o, kendi varlığını hiçten kendisi yaratmasa da, koruma ve bakım araçlarını, başka bir ifadeyle amellerini yarattığına inanır. Demek ki iyi insanın, benliğinin yaratılmasının yanında fiillerinin yaratıcısı olduğunu da kabul etmesini gerektirir.

Bunun bir sonucu olarak iyi insanın amelleriyle ilişkisi, bir başkasının kendi amelleriyle ilişkisi gibi değildir. İyi insanın amelleri iki büyük guruba ayrılır: *1)* İbadetler: İyi insan kendisini, farzlar ve nafileler gibi ibadetlerin gerçekleştirilmesine verir. *2)* Geçim uğraşları: İyi insan hayatın ve birlikte yaşamanın gereklerini yerine getirmek suretiyle diğer insanlarla birlikte etkinlikte bulunur.

Geçim uğraşları emredilmiş değil, hayatın ihtiyaçlarını karşılamak için gereken zorunlu ameller olduğundan, insanın onları kulluk yapmaya yönelik şekilde kendisini güçlendiren sebepler niyetiyle yapması ve böylece onları *tekvini* yapıdan çıkarıp kendisiyle yükseleceği *teklifî*[25] bir yapıya büründürmesi mümkündür. Ancak bu bir niyettir, derecesinin yüksekliğine rağmen "pratik sebepleri yerine getirmeseydi, Yaradan'ına kul olmaya gücü yetmezdi" şeklindeki gizli zannı uzaklaştırmakta yeterli sayılmaz. Bunun anlamı insanın, benliğinin yaratılmasını gerçekleştirse dahi, hayatını idame ettirdiği uğraşların kendisine verilmiş sebepler, yani rızıklar olduğunu gerçekleştiremeyebileceğidir. Buna göre rızkını genişletip bollaştıran ilahi ihsan olmasaydı, bu

25 Allah evrendeki varlıkları *"kün* (ol)" emriyle yarattığı gibi iyiyi ve kötüyü yahut ahlaki değerleri de emir ve yasaklarıyla yaratmıştır. Buna göre birincisine *tekvini*, ikincisine ise *teşrîî* ya da *teklifî* emir adı verilmiştir [Çev.]

sebepleri elde edemez ve ihtiyaçlarını gidermek için onları emri altına alamaz ve onlardan, Yaradan'ına kulluk yapmak için destek ve yardım alamazdı. İşte böylece insan, geçim uğraşlarının rızık şeklinde verilmesini gerçekleştirmeksizin benliğinin yaratılmasını sağlayabilir. Hâlbuki insanı yaratıp kendisine kulluk etmesini emreden zat ona rızık vermiştir, her ne kadar o rızık için çalışıp çabalasa da. Zira varlığını ayakta tutmak için bir sebep teşkil eden bu çabanın bizzat kendisi bir rızık ve ihsandır. Buna göre *iyi insan, benliğinin saf yaratılmasını gerçekleştirdiği gibi geçim uğraşının saf rızık olarak verilmesini de gerçekleştiren kimsedir.*

Kulluk amelleri emredildiği için –onlardan kaynaklanan borçlar, ancak onları yerine getirmekle düşen yükümlülükler olduğu için–, insanın bu yükümlülükleri yerine getirmek için gereken niyet başta olmak üzere hakkında ittifak edilen kural ve şartlara uymak için çabalaması yerindedir. Ancak bu, dış görünüşündeki doğruluğuna rağmen, şu gizli bilinci uzaklaştırmakta yeterli değildir: Kişi bu yükümlülükleri yerine getirmenin sebeplerine sahip olmasaydı, kendisinden bu yükümlülükler istenmez ve onları yapması kendisi için zorunluluk teşkil etmezdi. Öyle ki insan, sanki bu amellerin iyiliği kendi elindeymiş gibi, bu isteğe hakkını verdiği için sevinir. Böylece insanın kulluk sebeplerini kendisiyle ilişkilendirme bilinci, geçim sebeplerini kendisiyle ilişkilendirme bilincinden daha güçlü görünmeye başlar; çünkü ibadetlerle uğraşmak insana özgü ve ona insandan başkasının katılamadığı bir faaliyettir. Oysa geçim uğraşıyla meşguliyet, kendisinde insandan başkalarının da katıldığı bir faaliyettir. Çünkü insan hayatının ihtiyaçları, tek başına karşılayabileceğinden fazladır; ayrıca insan başkalarıyla iş bölümüne gitmeye mecburdur. Demek ki insan, benliğinin yaratıldığını idrak etse dahi, kendisiyle kullukta bulunduğu amellerinin de kendileriyle desteklendiği sebepler, yani rızıklar olduğunu tam manasıyla kavramayabilir. Allah'ın lütfettiği

bu ilahi destekler olmasa insan ödevlerini yerine getiremeyecek ve borçlu kalacaktır. İnsanın kulluk amellerinde desteğe ihtiyacı, geçim uğraşlarındakinden daha az değildir; çünkü kulluktaki destek Yaradan'a yaklaştıran görevlerin ifasını kolaylaştırırken geçimdeki destek yaratılanlara yaklaştıracak ödevleri yerine getirme gücü verir. Sonra kulluk amellerinde esas Yaradan'ın haklarını yerine getirmek iken geçim uğraşlarında temel yaratılanların paylarını yerine getirmektir. Yaradan'ın haklarının yaratılanların paylarından öncelikli olduğu açıktır.

Benzer şekilde, insan kulluk amellerinin *rızık olarak verilmesini* gerçekleştirmeden benliğinin yaratılmasını sağlayabilir. Gerçek şu ki insanı yoktan yaratan ve ona emirler ve yasaklarla belirlenen birtakım görevler yükleyen zat, ona aynı zamanda akıl, kudret ve irade vermiş, onu bu yükümlülükleri kuşatıp kavramanın, onlara yönelmenin ve gerektiği gibi yerine getirmenin sebeplerini vermek suretiyle desteklemiştir. Buradan kulluk amelinin ancak bir rızık ve lütuf dahası bu durumun geçim uğraşı gibi olduğu sonucu çıkar. Buna göre *iyi insan, hem benliğinin saf yaratılmasını hem de kulluk amelinin saf rızık şeklinde verilmesini gerçekleştiren kimsedir.*

Bütün bu söylenenlerden şu sonuç çıkar: İyilik sadece, insanın amellerinde benliğinin yaratılmasını gerçekleştirmesini şart koşmaz, aynı zamanda insanın bu amellerin rızık olarak verilmesini gerçekleştirmesi gerekir.[26] Rızık şeklinde verilmeyi gerçekleştirmenin şu iki şarttan başka yolu yoktur:

Birincisi: İnsanın kulluk amellerine kendisini verebilmesi için geçim uğraşlarını kendi kendine edindiği sebepler diye değil, aksine Yaradan'ın kendisini tanısın diye önüne

26 Yazarın şimdiye kadarki bahsinde Eşari kesb teorisini derinleştirip genişletmeye çalıştığı açıktır.[Çev.]

temiz şeyler (ṭayyibât) biçiminde koyduğu rızıklar diye görmelidir. İnsan bu geçim uğraşlarını saf rızıklar gördüğünde, kulluğunu sarsılmaz bir temel üzerine bina edebilme imkânına kavuşacaktır.

İkincisi: İnsanın, kulluk amellerini kendisiyle ilişkilendirdiği sebepler şeklinde değil, Yaradan'ın onu kendisine yaklaştırmak için kendisine *iyi şeyler* (sâlihât) biçiminde bahşettiği rızıklar görmesidir. İnsan bu kulluk amellerini saf rızıklar gördüğünde, yıkılmaz sabit bir kulluk binası inşa edebilecek duruma gelir.

Özetle, iyiliğin direği kulluk olup o da saf yaratılmayı gerçekleştirme ve saf rızık olarak verilmeyi gerçekleştirmeye dayanır. Saf yaratılmayı gerçekleştirmek, kulun iyi oluşuyla Yaradan'ını göstermesini sağlar. Zira insan ona kulluk etmekle bütün fiillerinde onunla ilişki kurmaya devam eder ve amellerinden ağır ameller meydana getirir. Benzer şekilde, rızık olarak verilmeyi gerçekleştirmek, kulun iyiliğiyle kendisine rızık vereni göstermesini sağlar. Çünkü kul bu ağır amellerin rızık şeklinde verilenler olması bakımından kendisine rızık verenle ilişkidedir. Buna göre, *amelin iyiliği ölümsüzlük kazandırıyorsa, bu onunla tanımlanan kulun yaratıcı ve rızık veren olarak yüce ölümsüzü göstermesi sebebiyledir.*

Amel ve Genişlik

Burada genişlik (*si'a*) ile kastedilen, darlık kavramının karşıtı soyut genişlik değil; sınırsız genişlik, yani sonsuza kadar uzanabilen genişliktir. Tefsir âlimleri, Allah'ın diğer isimlerine dair ayrıntılı açıklamalarını bu ilahi isim üzerinde yapmasalar da Geniş (*el-Vâsi'*) isminin Allah'ın güzel isimlerinden biri olması bakımından bizzat böyle bir anlam çıkarmak mümkündür. Onlar genelde bu ismi Zengin (*el-Ğanî*) anlamında kullanmışlardır. Hâlbuki bu isim sadece

zenginliği (*el-Ğinâ*) göstermez, zira bu sıfat bilmek, konuşmak, acımak ve esirgemek, bağışlamak, vermek, iyilik ve bağışta bulunmak, sahip ve egemen olmak ile zenginlik gibi Allah'ın diğer bütün isim ve sıfatlarına eklenebilir. Nitekim yüce Allah örneğin ilmi *geniş*, bağışlaması *geniş*, rahmeti *geniş*, mülkü *geniş*, zenginliği *geniş*tir. Dolayısıyla Geniş ismi, özelde *hiçbir şeyde sonu olmayan* anlamını ifade eder ve *sonsuz* terimiyle anlamdaştır.

Biz burada genişliği sonsuzluk anlamında kullanacağız, şöyle ki: Amel iyilik niteliğini gerçekleştirdiğinde nasıl *ölümsüzleşirse*, benzer şekilde ihlas/samimiyet niteliğini gerçekleştirdiğinde bir sınırı olmaksızın *genişler*.

Yukarıda ifade edildiği gibi kul, ameli kimliği sayesinde Yaradan'ı gösteren bir ayettir, çünkü amelinde sadece Allah ile ilişki kurmayı seçmiştir ve böylece bu amel ağırlık niteliğini kazanır. Zira Yaradan, ağır amelden başkasıyla gösterilemez. Yaradan'la kurulan bu ilişki onun dışındakilerle ilişki kurmakla çelişmez, çünkü kul bu ilişkiyi iki düzeyde yürütür. Birincisi *nefsi* düzey olup kul onda Yaradan dışındakilerle varoluşsal bağıntılar kurar. İkincisi *ruhsal* olup bu düzeyde kul Yaradan'la müşahede temelli bir bağıntı kurar; beden gözüyle yaratıcı dışındaki varlıklarla bağıntıyı gördüğü gibi, ruh gözüyle de onunla kurduğu bağıntıyı görür. Ancak nefsi ve ruhsal ilişki arasındaki çelişki, kesintisiz ameli tehdit eder; çünkü nefsi kuvvetler ruhsal kuvvetlerle sürekli çatışırlar.

Bu maddi temelli kuvvetler serbest bırakılsa, manevi kuvveti kaplar ve ruhsal bağlantıyı tamamen örter; böylece amel bütünüyle Yaradan'dan başkası için olur ve onda Yaradan'ın hiçbir payı bulunmaz. Dolayısıyla nefs ile ruh arasındaki çekişme, kulun amellerinden ayrılmaz ve insanın kulluğu, bu kavgayı denetim altında tuttuğu ve iyi ruh lehine

sonuçlandırdığı ölçüde gerçekleşir yahut kısaca, ihlas diye terimleştirilen ruhsal cihat ölçüsüncedir.

Gerçek şu ki kulun amelinde genişlik, bu ruhsal cihadı gerçekleştirme ve onun etkileri bakımından ortaya çıkar. Bu da insanın cihadının, ruhsal varlığını yani Yaradan'la ilişkisini korumasıyla mümkündür. Cihadın yol açtığı sonuçların bir sonu olmadığı gibi, onun kendisinin de bir sonu yoktur. Kulun bu geniş cihatla uğraştığı üç ameli derece belirleyebiliriz: insanlar derecesi, amel derecesi, ihlas derecesi.

İnsanlarla İlişki Kurmak

Bilinmelidir ki kul, insanlarla ilişkisinin, insanların Rabbiyle ilişkisini engellemesine izin vermemek suretiyle nefsine karşı cihat eder. Bu engelleyiş, nefsin amaçlarının farklılığına göre farklı biçimler kazanır. Bilindiği gibi nefsin insanların varlığından onlarla ilişki kurmak, onlara yönelmek, onları araç edinmek yahut onlara dayanmak suretiyle ulşamak istediği amaçlar sayılamayacak kadar çoktur. Bunların ortak özelliği, onların bir kısmını gerçekleştirmenin, onların miktarını zorunlu olarak azaltmak yerine tersine artırabilmesidir. Zira bir amacı gerçekleştirmenin araç veya sonuçları, gerçekleştirilmesi gereken başka amaçlar teşekkül ettirmeyi ve onlar da başkalarını gerektirebilir. Bunlar da daha üst amaçları doğuruncaya kadar devam eder. Sanki bireyin kaderi, bir başkasıyla uğraşıncaya kadar amaçsız kalmamaktır.

Amaçların çoğalması sadece bireyin başkalarına yönelmesinden değil, başkalarının ona yönelmesinden de kaynaklanır. Hatta iletişim ve bilişim araçlarının gücünü dikkate alacak olursak, birey amaçlarıyla ilgili talepte bulunmak için toplumun içine girmek zorunda da değildir; aksine ister toplumdan ayrılıp kendi kendisiyle kalsın, isterse ayrılmasın toplumsal dünya bireye hücum eder ve bireyin önüne

süslü sebepler, ayartıcı vaatler ve geniş ufuklar koyar. Böylece ister istemez bireyin daha önceden aklına gelmeyen ve doğasının kendisini hiç davet etmediği istekler uyandırır. Toplumsal dünyada bireylerdeki en yüksek amaçları doğurma hususunda birbiriyle yarışan iki biçim alır. *Birincisi,* tek gayesi bireyin nefsinin isteklerinin ardına düşmesi, hayatın zevklerinin peşinden koşması, heva ve heveslerinin şiddetlenmesi olan iktisadi biçimdir. Ancak bu biçim, gerçek gayesini tüketicinin hizmetinde canla başla çalıştığı, hatta tüketiciyi baş tacı yaptığı iddiasıyla gizler. *İkincisi,* gayesi nefste ölümcül egemenlik arzusu uyandırmak ve bireyi propaganda saldırılarına ve sert seçim savaşlarına hazırlamak olan siyasi biçimdir. Bu da gayesini siyasi katılım, etkin vatandaşlık ve kamu yararına hizmet etme gibi erdemlerle maskeler.

Toplumsal dünyanın nasıl olup da bu ölçüde insanların akıl ve zihinlerine egemen duruma geldiğini şaşıp kalmamak elde değildir. Öyle ki modern insanla ilişkilendirilen bireycilik kavramı, bireyin insanlardan ayrılıp uzaklaşması ve kendi kendisiyle uğraşması anlamına gelecekken tam tersine, özel arzularına ulaşmada toplumsal dünyayı alabildiğine araç hâline getirmesi, böylece toplumsal dünyaya verdiği önemin kendi kendisine olan önemden aşağı kalmaması anlamına gelmektedir. Şu hâlde bireycilik kısaca, bireyin toplumsal dünyaya bağlılığıdır.

Kulun Yaradan'ı iradeli şekilde göstermeyi sürdürebilmesi için ister ibadet ister geçim türünden olsun, bütün amellerinde insanlarla ilişkili amaçların doğmasına engel teşkil etmesi gerekir. Çünkü bu sürdürme, mevlasına yaklaşmak amacıyla amellerini gerçekleştirirken toplumsal amaçlara iltifat etmeme ve önem vermeme gücüne bağlıdır. Bu yüzden şu veya bu belirli bir toplumsal amacı uzaklaştırmasının ona bir faydası dokunmaz, çünkü toplumsal amaçların durmaksızın çoğalması sebebiyle, bir amacı uzaklaştı-

rırken bilerek veya bilmeyerek bir başka amacın çekimine kapılır. Bireye fayda verecek, iki hususta emin olmaktır. *Birincisi* bu amaçlar, amellerinin ruhun semasında ilerlemesine engel teşkil eden *maddi bağlar*dır. Oysa bu ilerleyiş, hem amelleri iyileştirir hem de iyi etkide bulunduğu alanı genişletir. Öyle ki bu ameller sadece bireye iyilik ve yarar sağlamakla kalmaz, aksine etkileri başkalarını hatta bütün insanlığı kapsar.[27] *İkincisi* bu bağlar, kulun ruhunu saran nefsani örtüye karşı cihat etmekle kopartılabilir, çünkü bu örtü onun toplumsal dünyayla ilişki kurduğu vasıtadır ve amellerini bağlayan amaçları barındırır. Bu cihat ölçüsünde örtünün altından ruhun talihleri doğar. Bu talihlerin ortaya çıktığı derecede ameller, kendilerinin faydasına engel teşkil eden prangalardan kurtulur ve o amellerde Yaradan'la ilişki saflaşır. Böylece kulun yapageldiği ruhsal cihat hangi ölçüde olursa olsun, ameli sınırlandıran bağlardan kısmen veya tamamen kurtarmak suretiyle amelin alanını genişletir.

Bu cihat ölçüsünce nefsani örtünün kaldırılmasının, toplumsal dünyayla bağı koparacağı zannedilmemelidir. Aksine bu, bireyin toplumsal dünyayla bağını yeniler, hatta daha geniş bir ufka taşır. Böylece toplumsal dünyada çıkarlar çatışması ve kazanma arzusuna dayanan dar ilişki yerine, iyilik yapmada ve erdeme ulaşmada birbiriyle yarışmaya dayanan *geniş ilişki* hâkimiyet kurar. Toplumsal dünyada böyle bir ilişkinin hüküm sürmemesinin sebebi bütün insanların bu cihat engelini aşmaya veya kulun derecesinin indirilmesine istek duymamasıdır. Dolayısıyla bu engeli aşan insanlar, çıkar çatışması ve kazanç peşinden koşma aşırılığını ortadan

27 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "İşte bu yüzdendir ki İsrailoğulları'na şöyle yazmıştık: Kim, bir cana veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibidir. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur. Peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler; ama bundan sonra da onlardan çoğu yine yeryüzünde aşırı gitmektedirler." (Maide Suresi, 32).

kaldırmaya katkıda bulunurlar. Bunlar çıkar ve kazançlardan soyutlanmış gibidir, bu yüzden çekişmez ve çatışmazlar.

Amelle İlişki Kurmak

Kulun insanlardan kendisinin amellerini lekeleyen amaçlar arayıp beklemeye karşı cihat etmesi yetmez, bu ameller karşılığında insanların Rabbinden *bedel istemeye* karşı da cihat etmesi gerekir. Zira nefs Yaradan'la ilişkisini insanlarla münasebetiyle karıştırmakla kalmaz, Yaradan'a yakınlaştığı amelle ilişkisiyle de karıştırır. Yaradan'a ve insana yakınlaştıran amellerin karıştırılma biçimleri, ameli gerçekleştirmenin şartlarına göre farklılık gösterir. Nitekim ameli gerçekleştirme, şartların elverişsizliği sebebiyle zorlaşarak nefsi zahmet ve meşakkate maruz bıraktığında, ondan karşılık beklemeye sevk eder. Hatta nefs değerin hizmet ölçüsünde olduğu kanaatiyle kendisinin ücretinin çektiği sıkıntı ölçüsünde arttığını görmek ister. Hâlbuki şartlar mekân ve zamana göre durmaksızın çeşitlenir ve değişir; böylece amellerde harcanan çabanın miktarı, şartların değişmesiyle az yahut çok değişir. Ancak en büyük çaba, ibadetin savaş, boykot, karşıtlık yahut tarafsızlığa maruz kaldığı şartlarda harcanır.

Yaygın düşünceye göre bu şartların en hafifi sekülarizm denilen tarafsızlık şartıdır. Oysa bu şart içinde ameli yerine getirmek, diğer din karşıtı şartların yol açtığı sıkıntıdan daha azını doğurmaz. Bunun tanıklıklarını tamamen anlatmaya bu bağlam izin vermez; ama bazılarını örnek babında zikrediyoruz ki ne kadar çaba harcanması gerektiği anlaşılabilsin.

Sekülarizmde zaman tamamen dünyevi amel için harcanan bir zamandır ve dünyevi amel birazı dışında günün hepsini kapsar; ibadete sadece bu geriye kalan az miktarın sınırlarında zaman kalır. Oysa hiçbir amel, Yaradan'a yak-

laştıran amel kadar zamana bağlı değildir. Zira ibadetler belirli vakitlere bağlı şekilde yapılan görevlerdir. Yaradan'ın farz kıldıklarından, daha çok vaktinde yerine getirilmesi gereken bir farz yoktur. Dolayısıyla değil nafile, farz amellerin vakitlerini dahi korumak isteyen kimsenin çektiği sıkıntıları varın siz düşünün.

Ayrıca sekülarizm Yaradan'a yakınlaşma amelini kamusal alandan dışlamış, hatta ona ilişkin sembollerin dolaşımını ve bazı kelimelerin telaffuzunu dahi yasaklamıştır. Bunu da onların sahiplerini ilgilendiren –ki bu kimseler toplu ve grup şeklinde değil, bireyler şeklinde alınmış ve görülmüştür– özel bâtını konular oldukları bahanesiyle yapmıştır. Bu dine daha kötüsü akla gelmeyecek bir müdahale şekli değil midir? Dinin hükümleri reddedilir, sembolleri yasaklanır ve cemaatleri dışlanır duruma gelmiştir. Oysa bu yüce amel, hükümleri diğer bütün hükümlerden daha gerekli, sembolleri diğer tüm sembollerden daha bariz ve cemaati bütün cemaatlerden daha büyük olsun diye gelmiştir. İşte adalet kisvesi altında işlenen bu zulüm karşısında, kulluk amelinin sınır ve haklarını korumak isteyen kimsenin göstermesi gereken sabrı tasavvur edelim.

Son tahlilde, sekülarizm insanları diğer bütün dünyevi eylemler içinde en çok siyasi eylemle meşgul etmiş, din ve siyaset arasında yaptığı ayrıma dayanarak sadece siyaseti benimsemesi nedeniyle kendi varlığını siyasetin varlığına bağlamıştır. Hatta bireyin iyiliğinin ölçüsünü onun siyasi pratiğe katılmasında görmüş, dinî pratiğin bazı erdemlerini siyasi pratiğe vatandaşlık erdemi adı altında taşımıştır. Hâlbuki seküler gerektirmeleri bulunan siyasi eylem, ruhani gerektirmeleri bulunan dinî amele zıttır. Zira birey siyasi eyleme daldığı ölçüde kendisinde insanlara efendi olma sevgisi artar, Buna karşın dinî amele daldığı ölçüde insanların Rabbine kulluk sevgisi güçlenir. İşte bu durumda kamu işlerinin yönetimine seküler yasa olmadan katılmak isteyen

ve bu yönetim aracılığıyla Rabbin kullarına efendi olduğu gibi insanlar üzerinde efendilik yapmaksızın, ibadetleri gerçekleştirirken hissettiği kulluk bilinciyle yönetim işini yürüten kimsenin karşılaşacağı güçlükleri tasavvur edebiliriz.

O hâlde kulun Yaradan'ı iradeli şekilde göstermeyi sürdürebilmesi için ondan amelleri ve bu ameller uğruna yüzleştiği zorluk, sıkıntı ve fitnelerle seküler şartlardaki gibi gösterdiği sabırlar karşılığında mükâfatlandırılma arzusuna karşı cihat etmesi gerekir. Çünkü bu iradeli olarak göstermeyi sürdürme, esasen kişinin mevlasına yaklaşma niyetiyle yaptığı bu amellerle kendisi arasındaki mükâfat beklentisi bağını ortadan kaldırma gücüne bağlıdır. Şüphe yok ki mükâfat beklemeye karşı cihat, nefse amaçlar aramaya karşı cihattan daha ağır gelir. Çünkü mükâfatlar hem dünyevi hem uhrevi âlemle ilişkiliyken, amaçlar sadece dünyevi âlemle ilişkilidir. Dolayısıyla mükâfat arzusu, Yaradan'ın vereceği nimetleri arzulamanın meşru görülmesi yanında, amaç arama arzusundan daha şiddetlidir. Hatta amaçlara karşı cihat, onun karşılığını talep etmeye vesile edilir, böylece amaçları istemekten kurtulduktan sonra karşılıklar talep edilir. Kulun kendileri sebebiyle sıkıntılara maruz kaldığı bu amellere takılmaktan kurtulmasında, amellerin rızık şeklinde sunulmasını ortaya koyması fayda etmez. Her ne kadar amellerin bahşedilmiş rızıklar vasfı kulluğunu ayakta tutuyor ve bu fiillerin alanını sınırsız şekilde genişletiyor ve böylece kul amelleri kendisiyle ilişkilendirmeyi bırakıp rızık verenle –ki Allah'ın rızkından daha geniş rızık yoktur– ilişkilendiriyor olsa da. Kula bu süreçte gerçekten fayda verecek husus, bu geniş amellerin rızık şeklinde sunulmasını *bahşedilmek* (memnûniyet) seviyesine yükseltmesidir; bu da amellerin kulun kulluğuna onun arayıp da bulamadığı saflığı kazandıracak *ilahi bağış* (minne) olduğunu gerçekleştirmesi demektir; zira bağış hak edilmemiş rızıktır. Kul amellerinin insaniyete ve ahlaka uygun (*salih*) düştüğü-

nü garanti edemediğinden,[28] değil farkına dahi varmadığı uzaklaştırması imkânsız gizli afetler başına gelebilir. Kişinin işlediği amellerin iyiliği hak edilmemişse, hiç kimsenin bilmediği karşılıklar hakkında ne söylenebilir? Kulun tek yapabileceği, talepten tamamen sıyrılıp çıkması ve bahşedicinin (*el-Mennân*) kendisine iyilik ve sevap cinsinden bahşettiklerine karşılık hak ettiği şükür adabını ödeyemeyeceğini kabullenmesi ve cihadında her şeyini vakfetmesi; bağışı nefsi için hak edilmiş ve kullanılabilir bir pay diye görmemesidir. Böylece Yaradan'la ilişkisi bu halis cihat ölçüsünce saflaşır.

İhlasla İlişki

Kulun amellerinde insanlardan elde etmek istediği amaçlara ve Rabbinden karşılık beklemeye karşı cihadı yetmez, bu amellerdeki cihadına karşı da cihat etmesi, yani ihlasına karşı da cihadı gerekir. Zira nefs, Yaradan'la ilişkisine sadece insanlarla ve amelle münasebetini değil, ihlasla ilişkisini de karıştırır. İhlas amelde sadece Allah'ın rızasını istemektir, bu istemenin bizzat kendisi için istenmesi mümkündür. Çünkü kulun o istemeye güç yetirebildiğine inanması yeterlidir. Bu istemenin bizatihi kendisi için istenmesi onu Allah'ın rızasına dönüklükten çıkarır. Böylece Allah'ın rızasını istemeye bir başka isteme katılır. Sonuçta kulun, saf ihlası gerçekleştirmesi mümkün olmaz.

Ayrıca ihlas, vera ve sabır gibi ruhsal erdemlerin hiçbirisine benzemez; kökü ruhun derinliklerinde yatan gizli bir erdemdir. Kulun onu nefsinde gerçekleştirdiğinden, daha doğrusu onda Allah'ın bir tuzağının bulunup bulunmadığından emin olması mümkün değildir. Buna karşın kulun

28 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Ey iman edenler! Şeytanın adımlarını takip etmeyin. Kim şeytanın adımlarını takip ederse, muhakkak ki o, edepsizliği (yüz kızartıcı suçları) ve kötülüğü emreder. Eğer üstünüzde Allah'ın lütuf ve merhameti olmasaydı, içinizden hiç kimse asla temize çıkamazdı. Fakat Allah dilediğini arındırır. Allah işitir ve bilir." (Nur Suresi, 21).

amelinden mutmain, böylece onda daha fazla ihlaslı olmaya gerek duymaması mümkündür. Özellikle amelle ilgili son derece ihtiyatlı davranması durumunda ameline güvenmesi hiçbir şekilde kendisini beğenmesine yol açmasa da, amel ve ihlasıyla yüce Yaradan'ı karşılayan ve bu ikisinin ona sunulmasına razı kimse gibidir. Açıktır ki bu karşılama ancak ihlasın kaybolduğu yerde bulunur. Zira hiçbir şey Yaradan'la beraber değildir; ama o her şeyle beraberdir.

Kulun Yaradan'ı iradeli biçimde göstermeyi sürdürebilmesi için başka hususlarda gayret ettiği gibi ihlas yolunda da gayret etmesi, hatta bu konuda daha güçlü çaba harcaması gerekir. Bunun sebebi, nefis örtüsünün birbiri üstüne sıralanmış katmanları andırması, biri kaldırılacak olsa altından daha zorlu bir başkasının çıkmasıdır. Dolayısıyla kul nefsin afetlerinin birinden kurtulur kurtulmaz fark etmediği bir yerden ondan daha gizlisine düşer, hatta tam da ondan kurtulmak istediği yerden bir başkasına düşer. Bundan daha kötüsü, nefsin katmanlarının sadece kötü değil, iyi niteliklerle de ilişkili olmasıdır. Öyle ki iyi nitelik bu katmanlardan birinden aşağıya düşse kötüye dönüşür. Bu yüzden kulun nefsin katmanlarını ahlakın genişliğiyle karşılaması gerekir. Zira erdemler sayılamayacak kadar çoktur ve hepsi birbirinden üstün derecelerden ibarettir. Bu sebeple kulun ahlaki erdemlerin derecelerinde yükselişini koruduğu gibi, bu dereceler içerisindeki dönüşümünü de sürdürmesi icap eder. İhlas en yüksek dereceli ve en kapsamlı erdemlerden birisidir. O ihlasta ihlaslı olmaya çağırır, buysa bir üstün ihlas derecesi niteliğindeki ihlasta ihlaslı olmanın ihlasına götürür ve bu böylece devam eder. Öyle ki ihlas, sürekli devinen bir denize benzer; sularına giren kimse kaçınılmaz şekilde derinliklerine dalar ve onu ancak sahilden uzanan bir el kurtarabilir. Ne var ki kurtaran kurtarılmadıkça kurtaramaz. Eğer insan mevcut ihlasıyla yetinse onu da kaybeder

ve kesintisiz gelgitlerle onu dönüştüren denizin dalgalarına benzeyen halis bir kul hâline gelemez.[29]

Böylece amel kavramına ilişkin, Arapça İslami terminolojiden hareketle ve Arapça dışındaki terminolojiden açılımlar sağlayarak oluşturduğumuz genel anlayışımızı ortaya koyduk. Kısaca amel, insanın miras olarak getirdiği kulluk niteliğiyle insanı tanımlayan bir özelliktir. Çünkü kul, amel edenden başkası değildir. Fakat kul, iki seçenek arasındadır; ya Allah'a kulluk edip her şeyden özgürleşecek ya da Allah'tan başkasının kulu olup her şeye köle olacaktır. Allah'a kulluğu seçen kimse, yaratan ve rızık veren Allah'ı gösterme derecesine yükselir. Allah'a yönelik bu iradeli gösterme kulun ameline bir başka amelin elde edemeyeceği bir özellik kazandırır. Zira onun ameli Allah'a yakınlaşma niyetiyle dopdoludur, böylece onun nezdinde ibadet ve diğer ameller eşitlenir. Kalıcı olup yok edilemeyen *iyiliği* gerçekleştirir, bu şekilde onun nezdinde amel ve rızık denkeşir. Yine, eksilmeyip artan *genişliği* gerçekleştirir, böylece nezdinde ihlas ve ihlasın ihlası eşitlenir. Şu hâlde kim sadece Allah'a kulluğu seçerse, *ameli Allah'ın kastıyla kasteden, onun bekasıyla baki ve genişliğiyle genişler; sonunda gerçekten ağır bir amele dönüşür.*

Okurun karşısına koyduğumuz bu kitaptaki amacımız *çeşitli fikri ve ilmî alanlarda* sadece Allah'a kul olma gereğince yapılması bakımından amelin özelliklerini belirlemeye çalışmaktı. Bu özellikleri bulduğumuzda ortaya çıkarıp sevindik, bulamadığımızda –ki çoğunlukla durum budur– bunları elde etmeye duyulan ihtiyacı okurun dikkatine sunmaya çalıştık. Umarız okur bu özellikleri kabul eder ve atalarımızdan bize miras kalan, düşüncenin amelden üstünlüğü görüşünün kabul edilemez bir inanç teşkil ettiğini

29 Saffat Suresi'nde geçen ve hepsi Allah Teâlâ'nın sözleri olan "Ancak Allah'ın *ihlaslı* kulları müstesna" ayeti üzerinde düşünelim. Bu 40., 74., 128. ve 160. ayetlerdir. Aynı surenin 169. ayeti ise şöyledir: "Mutlaka Allah'ın *ihlaslı* kulları olurduk!"

anlar. Ayrıca yeni neslin benimsediği amel anlayışının serbest özelliğinin bulunmayıp özgürlüğe de yer vermediğini kavrar. Nihayet amel konusunda, âlemleri sürekli genişleten Yaradan'ı ve hazineleri bitmeyen rızık vereni olduğunu hatırlamayı tercih ettiğinde bu âlemde seçenekleri kısıtlayan ve köleleştiren sebeplerden kurtararak insanı özgürleştiren başka bir yol tutmanın imkânsız olmadığını kavrar.

Bu kitabın ana konusu Yaradan'a kulluk eden ve yaratılanlar üzerinde efendilik taslamayan amel olsa da diğer kitaplarımızdaki usulümüzdeki gibi, amel sorununu, sonraki bölümü öncekine mantıksal gereklilikle bağlı bir sistem içerisinde, okurun bu yazım düzeninin gereğine göre okumadığı takdirde bütününü anlayamayacağı biçimde ortaya koymadık. Aksine bölümleri mutlak manada olmasa da, birbirinden bağımsız şekilde teşekkül ettirdik. Her bölüm kitabın içeriğini eksiksiz şekilde anlamak için gereken unsurlar içermektedir. Böylece girişi bilen okuyucu, ilgilendiği bölüm yahut bölümleri seçer ve diğerlerini okumaya gerek duymadan arzuladıklarını okumaya koyulabilir.

Allah'tan bu ameli sadece yüce rızasını arzulayan bir amel kılmasını ve bizi kurtuluşa erdirdiği kullarından eylemesini niyaz ediyoruz. Dosdoğru yola ulaştıran Allah'tır.

TAHA ABDURRAHMAN
7 Zilhicce 1432 / 4 Kasım 2011

BİRİNCİ BÖLÜM

DOLAŞIMCI FELSEFE VE FELSEFİ BAĞIMSIZLIK

Bilindiği gibi, felsefi düşünce amel sorunsalını farklı alanlarda araştırmış ve araştırmaya da devam etmektedir; buradan ulaştığı sonuçlara dayanarak alanlara göre farklılaşan teoriler kurmuştur. Bugün felsefi düşüncenin belirlenmiş dallarından birisi pratik felsefedir. Ancak bizi burada ilgilendiren bu felsefi araştırma türü değildir; felsefi düşüncenin bir sorun olarak görüp ele alması bir yana, farkına bile varmadığı, buna karşın kendisinin oluşum ve gelişiminde etkili olmuş bazı amelî esasları ele alıp incelemektir. Bu amelî etkinin felsefi düşünceye içinde geliştiği toplumun kültüründen sirayet ettiği erken bir zamanda dikkatimizi çekmişti. Bu yüzden bu özel ameli esasları birleştiren alanı ifade etmek için dolaşım alanı (*el-mecâlu't-tedâvulî*) terimini önerdik.[1] Dolaşım alanı kullanılan dili, kesin inançları ve epistemolojik pratiğin bir yönünü içermektedir. Bu, unsurlara özgü uygulama birikerek meydana gelir ve toplumun tarihince benimsenir. Dolayısıyla dolaşım alanının, kültürel alandan daha özel olduğu söylenebilir. Kültürün toplumun

1 Daha fazla bilgi için şu kitabımıza bkz. *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs*, el-Bâbu's-Sânî, el-Faslu'l-Evvel: "Usûlu Mecâli't-Tedâvuli'l-İslâmî'l-'Arabî".

benimsediği uygulamalar, bilgiler, edebiyatlar ve sanatlar toplamı olduğunu dikkate aldığımızda, her dolaşımsal kültürel olduğu hâlde her kültürel öge dolaşımsal değildir. O hâlde kültür pratik karaktere bürünmemiş, birikerek teşekkül etmemiş ve tarihe mal olmamış unsurlar içerebilir. Benzer şekilde bu unsurlar, filozofun yaratıcılığına kaynak teşkil etmek bir yana, onun üretimini etkileme derecesine dahi yükselmeyen hususlar içerebilir; çünkü arayacağı bir faydası, ölçeceği bir derinliği ve onu meşgul edecek bir kalıcılığı yoktur.

Bu pratik kavrama, -yani dolaşım alanı kavramına- dayanarak, filozofların kesin akli delillerle kanıtlanmış ilke saydıkları iki iddiayı incelemek istiyoruz. Birincisi, felsefenin kültürlere ve dillere göre farklılaşan *özel bir bilgi olmayıp* bütün kültürlerin paylaştığı ve tüm doğal dillerin nesilden nesile taşıdığı *evrensel bir bilgi olduğu*dur. İkincisi, İslam felsefesinin önceki felsefelerden hiçbirinin erişemediği bilgi ve yöntemlere ulaşmış *özgün bir felsefe olduğu*, başkalarından aktarımda bulunan, felsefi sorunlar belirlemede ve mantıksal kanıtlama yapmada onları izleyen *mukallit bir felsefe olmadığıdır.*

Evrensellik ile kastedilenin, her toplumun *dolaşım alanına özgü unsurların ötesindeki şeylerin bir niteliği*, bir başka deyişle, o topluma özgü kültürde *yerli ve yürürlükteki unsurların ötesindekilerin bir niteliği olduğunu* tartışma gereği kabul edersek *söz konusu felsefenin, bütün yerli dolaşımsal unsurların ötesine hakikaten geçip geçmediğini* sorma hakkımız doğar.[2] Yine tartışma gereği, özgünlük ile kastedilenin felsefi araştırma alanlarında *önceden bulunanların sınırlarını aşan*, bir başka deyişle başkalarının felsefesinden *aktarılanı* aşanların bir niteliği olduğunu kabul

2 *Asîl* (özgün) kelimesinin kullanımının düştüğü yıpranmadan sakınmak için, *aktarılan* (menkul) karşılığında *asule* (yerli olmak) fiilinden *me'sûl* (yerli) ismi mefulünü türetmeyi teklif ediyoruz.

edersek, aynı şekilde *İslam felsefesinin hakikaten Grek felsefesinden aktarılanların ötesine geçip geçmediğini sormaya hakkımız vardır.*

İlk sorunun cevabını incelemeye başlarsak; o, felsefenin, genelde dolaşımsal yerlinin kendi sınırlarını aşarak evrenselleştiği görüşünün ne ölçüde doğruluk değeri taşıdığıyla ilgilidir.

Soyut Evrensellik ile Müşahhas Evrensellik Arasında Felsefe

Bilindiği gibi, felsefi düşünceyle uğraşanların felsefenin dolaşımsal yerliyi aştığını ispatladığını iddia ettikleri temel delil, felsefenin hakikat arayışında varlığa *saf* yaklaşım olması bakımından *akli düşünceyi* araç şeklinde kullanmasıdır. Zira felsefi düşüncenin kavramları soyut tasavvurlardan, tarifleri mahiyete ilişkin tanımlardan ve delilleri biçimsel kanıtlardan ibarettir. Felsefenin evrenselliğini akli düşünceyi araç olarak kullanmasına bağlayan bu delile eleştirilerimizi yöneltelim.

Aklın Derecelerinin Çokluğu

Akli düşüncenin tek bir derece olduğunu kabul etmiyoruz. Akli düşüncenin farklı dereceleri niçin mümkün olmasın? Hatta bu düşüncenin, tıpkı konuşmanın en yüksek derecesi bağırma ve en aşağısı fısıldama olan bir ses merdiveni olduğu gibi, en uzak ve en yakın iki ucu arasındaki farklılığın son haddine vardığı akli bir merdiven olmasına engel nedir? Gerçek şu ki varlıkların dış sebepleri sınırında durup ötesine geçmeyen akli düşünce olduğu gibi, onların altındaki ahlaki değerleri ve ruhsal anlamları bilmeye çalışan akli düşünce de vardır. Yine bu değer ve anlamları bilmenin ötesine geçerek nefsin bu değer ve anlamların *güzelliğin-*

den zevk almasına yol açan gizli sebeplerin –yahut bizim deyimimizle sırların– bilgisine ulaşan akli düşünce de söz konusudur. Hatta bilgiye ulaşmak için estetik değerleri araç olarak kullanan daha yüce akli düşüncelerin bulunması da imkânsız değildir. İnce anlamların *güzelliğ*ini(cemali) araç edinen bilgi ile yoğun yapıların *yüceliğ*ini (celali) araç kılan arasında büyük fark vardır. Birincisi vicdandaki ruhsal bir meşaleyken ikincisi kuvvetten gelen maddi bir meşaledir.

Felsefi düşünce tek bir akli dereceye de yerleşmez, aksine çeşitli dereceler arasında bilinçli veya bilinçsiz değişim gösterir. Kimi zaman felsefi düşünce şeylerin zahiri sebeplerine tutunarak bilime benzer; nitekim felsefi bilginin tarihinin bir döneminde bütün bilimleri içerdiği, hatta bilimselliğin son sınırına ulaşan bilgi seviyesinde sayıldığı bilinmektedir. Kimi zaman bu düşünce dine benzer, dikkatini ahlaki değerlere ve ruhsal anlamlara yöneltir, başka bilgileri temellendirme ve erdemli hayatı düzenleme görevini üstlenir. Kimi zaman ise o sanata benzer, insanı değerler ve davranış kurallarıyla ahlakileşme seviyesinden alıp anlamlarla süslenme ve incelikleri tatma seviyesine yükselten ince sırları arzular.

Durum böyleyse, farklı akli düşünceler olması sebebiyle felsefi evrenselliğin de birden fazla çeşidinin bulunması gerekir. O hâlde felsefi düşünce sebeplerin, değerlerin-anlamların ve sırların evrenselliği araştırma amaçları arasında değişim gösterir. Bu üç evrenselliğin alanları, hatta cinsleri farklı olduğundan dolaşımsal yerliyle ilişkileri hakkında aynı yargıda bulunmaya ve bu yerliyle ilişkilerini kestiklerini iddia etmeye imkân yoktur. Onların bu bağı kestiğini farz etsek dahi, aynı şekilde veya aynı ölçüde kestiklerini söylemek kesinlikle mümkün değildir. Dolaşımsal yerlinin bizzat kendisi sebepler, değerler-anlamlar ile sırlardan ibarettir ve bu üçü akli düşüncenin ilgilendiği ve kendilerinden söz ko-

nusu üç evrenselliği oluşturduğu sebepler, değerler-anlamlar ve sırlarla kısmen de olsa iç içe geçmiştir.

Felsefi Düşünceyi Oluşturan Unsurların Karmaşık Yapısı

Bilinmelidir ki felsefi düşünceyi meydana getiren kavram, tanım ve çıkarımlar asla saf değildir; aksine daima zıtlarıyla karışıktır. Öncelikle, felsefi kavrama zenginleştirme (*te'sîl*)[3] karışır. Zenginleştirme ile kastettiğimiz, bir felsefi kelimenin terminolojik anlamını dildeki asli anlamlarıyla ilişkilendirmek ve onları bu kelime hakkındaki düşüncenin genişletilmesinde kullanmaktır. Bu yapılırken sözlük anlamının, bu kelimenin taşıdığı bilimsel tarihsel bakiyeden ibaret olduğu bilinir. Buradan felsefi kavramın, köklü inancın aksine, teorik tasavvurdan ziyade pratik anlama benzediği sonucu çıkar.

İkincisi felsefi tanıma örnekleme (*temsîl*) karışır, çünkü felsefe yapan kimse tanımlarının içeriğini ortaya koyarken sürekli örnek ve tanıklıklar gösterir. Nitekim felsefi gelenekte örnekle tanımlama denilen bir tanım türü benimsenmiştir. Böylece felsefi tanım, soyut tanımdan çok müşahhas tasvire benzer. Müşahhas nitelemesinin bu tanımın pratik yapısının bir göstergesi olduğu tartışmasızdır.

Nihayetinde felsefi çıkarıma hayal oyunları (*tahyîl*) karışır, zira felsefe yapan kimse iddia ve sorunlarına ilişkin delillerini sunarken istiare ve mecazlar, hatta hayalî hikâyeler kullanır. Bu yüzden felsefi delil, biçimsel kanıttan ziyade hitabi delile benzer.[4]

3 Felsefe alanında zenginleştirmeye ilişkin müstakil bir kitap ayırmıştık: *Fikhu'l-Felsefe*, el-Cuz'u's-Sânî.

4 Felsefede analoji ve hayal oyunlarına ilişkin henüz müstakil bir kitap yazmadık. Ancak bu ikisinin içeriğini şu kitabımızda özetledik: *el-Hakku'l-'Arabî fî İhtilâfi'l-Felsefi*, el-Faslu's-Sâlis: "Keyfe Nukâvimu Ustûrate'l-Felsefeti'l-Hâlise?".

Dilsel anlamların, açıklama örneklerinin ve mecazi kullanımların esasen dolaşımsal yerliden alındığı açıktır; amel gerçekleştirilmeksizin de dolaşım vuku bulmaz. Böylece felsefi düşüncenin kavramları, tanımları ve delilleri aracılığıyla varlığa ilişkin hakikatleri ele alırken dolaşımsal yerliden zenginleştirme, örneklendirme ve hayal oyunları gibi çeşitli araçları kullandığı ortaya çıkmaktadır. Aksi hâlde felsefi düşünce, kendisini saf teorik yaklaşım konumundan uzaklaştıran bu dolaşımsal yerliden bazı izler taşımazdı.

Varlığa Saf Yaklaşımın İndirgemeci Yapısı

Bu tür bir yaklaşım, genel varlığın hakikatine yönelik soyutlayıcı bir çabadır. İnsanların akıllarında soyutlamada en ileri gitme hususunda felsefi düşünceden başka bir düşünce çeşidinin bulunmadığı görüşü teşekkül ettiğinden, onun varlığın hakikatini elde etmede diğer düşünce türlerinden daha iyi olduğu sanılmıştır. Hâlbuki soyutlama, en azından şu üç bakımdan ontolojik bütünlüğü ihlal eden yapay bir işlemdir:

Birincisi, idrak konusu nesnenin bütünlüğünü ihlal etmektir. Zira bu işlem idrak edilen şeyden, bizzat o şeyin kendisi yerine konulan belirli özellikleri soyutlayıp çıkarır. Hâlbuki söz konusu şey, hem o özellikleri hem de şeyin kendisini, ondan soyutlanan özelliklerden daha iyi gösteren başka özellikler içermektedir. Buna, o şeyin dış dünyadaki gerçekliği anlamına gelen varlığının soyutlanmasının imkânsızlığı da eklenmelidir.

İkincisi, idrak eden öznenin bütünlüğünü ihlal etmektir. Zira soyutlama, filozofu yetileri arasında ayrım yapmaya ve teorik yetisini diğerlerinden üstün tutmaya götürür. Hâlbuki bu yetiler birbirine sarılmış, hatta iç içe geçmiştir. Nitekim insan etrafındaki nesnelerle bütün kuvvetleriyle

beraber ve bu kuvvetler birbirine bağlı olmak suretiyle ilişki kurar; onlar arasında ancak zorlamayla ayrım yapılabilir.

Üçüncüsü, öznenin nesneyle bütünlüğünü ihlal etmektir. Özne-nesne ayrımında söz konusu soyutlamanın, akıl-madde hatta ruh-cisim ayrımından daha ileri gittiği görülmektedir. Zira üçüncü ihlal, özne-nesne arasındaki mutlak ayrımı bilimsel bilginin ön şartı saymaktadır; buna göre bilimsel bilgi o ayrım var olduğunda var, yok olduğunda yok olmaktadır. Oysa akıl maddeye dayanır, bizatihi akıl, kendilerini bilelim yahut bilmeyelim maddenin sebepleri ve kanunlarının bütünüdür. Nitekim ruh da bedende bulunmasına rağmen, aslında bedenin hayatının ilkesi ve yetkinliğinin sırrıdır. Bu yüzden varlığa yönelik saf yaklaşım, varlığın hakikatlerine ilişkin bilgiyi, varlığın unsurları başka bir deyişle nesneler ve canlılar arasındaki bütünlüğü bozmaya dayandırır. Bu yüzdendir ki varlığın bütüncül hakikatinin ihlal edildiği bir bağlamda, felsefi anlamda varlığa ilişkin evrensel bir bilgiden bahsetmenin anlamı yoktur.

O hâlde felsefi alanda akli düşüncenin, birbirine karşıt olacak kadar farklı derecelerinin bulunduğu, onun evrenselliğinin de bu dereceler kadar çok olduğu ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde akli düşüncenin kavram, tanım ve çıkarımlarının daima filozofun dolaşımsal alanından kaynaklanan zıtlarıyla bitişikliği de anlaşılmaktadır. Son olarak filozofun soyutlama etkinliğinin, felsefenin, bütüncül hakikatini idrak etmeyi gaye edindiği varlığın bütünlüğünü ihlal ettiği de ortaya çıkmaktadır. Bu üç olgudan, felsefenin dolaşımsal yerlinin sınırlarını aşma çabasının, saf evrenselliği yahut soyut evrenselliği elde etme arzusuna ulaşmasının imkânsızlığı sonucu çıkar; çünkü bu evrensellik akli düşüncenin birliğini, felsefi görüşün saflığını ve ontolojik gerçekliğin birliğini gerektirir. Hatta filozofun zihninde evrensel anlamlar elde ettiğini varsaysak dahi, onların evrenselliğinin soyut olması mümkün değildir; zira filozofun onları zihnin-

de meydana getirmesi, kendisine özgü yapı ve kurallarını -toplumundan- edinerek -konuştuğu- özel bir dil aracılığı olmaksızın imkânsızdır. Doğrusu şu ki onun zihninde gizlenmiş bu yapı ve kurallar, onunla soyut evrensellik arasında bir engel teşekkül ettirir.

Bu yüzdendir ki bu soyut evrensellik anlayışını, akli düşünceyi kendi evrenselliği içinde çoğaltıp çeşitlendirecek, insanın diğer idrak yetileriyle bütünlüğü içinde ilişkilendirecek dahası onun varlığı imkânsız şekilde kuşatmak için soyutlamaya bağlanmış araçlarını yine dolaşımsal yerliye bağlı araçlarla ilişkilendirecek bir başka evrensellik anlayışıyla değiştirmeliyiz. Akli düşünceyi kullanarak gerçekliklerini ve iddialarını ortaya koymada dolaşımsal yerliye dayanan bu evrenselliğe müşahhas evrensellik (*el-kevniyyetu'l-muşahhasa*) adını veriyoruz. O hâlde dolaşımsal felsefe (*el-felsefetu't-tedâvuliyye*)[5], müşahhas evrenselliği benimseyen felsefedir.

Şimdi İslam felsefesinin özel bir yönden, Greklerden alınmış felsefenin sınırlarını aşıp aşmadığına ve kesin şekilde özgün olup olmadığına ilişkin ikinci soruyu ele alalım.

Bağımsız Özgünlük ve Bağlantılı Özgünlük Arasında İslam Felsefesi

Bilindiği gibi, felsefi düşünceyle uğraşanların İslam felsefesinin Greklerden alınmış felsefenin sınırlarını aştığını ispatladığını iddia ettikleri temel delil, İslam felsefesinin felsefi düşüncenin üretimini yeniden başlatmasıdır. Bu delil, İslam felsefesinin Grek felsefesini harekete geçiren sebep-

5 Felsefeyle ilişkilendirilen dolaşım (*tedâvul*) niteliği burada "canlı uygulama" anlamına gelse dahi, felsefi kullanımında modern dil biliminin bir dalı olan ve İngilizcede *pragmatics* diye ifade edilen *tedâvuliyyât* araştırmalarındaki teorik kullanımından yine de bağımsızdır. Amacımız İslam felsefesinin dayanması gereken pratik yönü açığa çıkarmak olmasaydı, dolaşımsal felsefe (*el-felsefetu't-tedâvuliyye*) terimi yerine inşacı felsefe (*el-felsefetu't-ta'sîliyye*) terimini kullanırdık.

lere hâkim olması ve felsefenin gücünü genelde beşeri düşünceye etki edebilecek kadar yenilemesiyle somutlaştırılır. Şimdi İslam felsefesinin özgünlüğünü, Grek üretimini yeniden başlatmaya dayandıran bu delil hakkındaki eleştirilerimizi zikredelim.

İslam Felsefesinin Grek'ten Alıntı Felsefeyle İlişkisinin Farklılığı

Yukarıdaki delil İslam felsefesinin Grek felsefesiyle aynı türden olduğunu, Greklerden alınan felsefenin bütünüyle ilişkisinin tek bir yol izlediğini varsaymaktadır ki bu, doğru değildir. Bu ilişki Grek felsefesinin alanlarının farklılığına bağlı olarak değişiklik göstermiştir. Bu felsefenin Greklerin bildiği çeşitli insani bilgiler içerdiği dikkate alınırsa, bu söylediğimiz daha da geçerlilik kazanacaktır. Örneğin, bu felsefenin Grek ilahiyatını ele alışı Grek mantığını kavrayışından farklıydı. Hatta bu ele alış tek bir epistemolojik alan içindeki konuların çeşitliliğine bağlı olarak çeşitlilik kazanmıştır. Örneğin, bu felsefenin ilahiyat alanında tanrıların çokluğu ve akılların çokluğu sorunlarını incelemesi, cevher ve arazları ele alışından farklıdır.

Felsefe Yapmada Grek Modelinin İzafiliği

Yukarıda zikri geçen delil, felsefenin ancak Grek tarzı felsefe yapma modelinin gerektirdiği gibi var olabileceğini öne sürmektedir. Zira her felsefenin Greklerin araç olarak kullandığı çıkarımların aynısını yahut en azından o tür çıkarımlar kullanması gerekir. Yine her felsefenin Greklerin derinleştiği konularda yahut en azından o tür mevzularda derinleşmesi icap eder. Ancak bütün bunlar doğru değildir. Çünkü Grek olmayan felsefi çıkarım ve konular gibi fikrî üretimlerde Grek düşüncesinde gördüğümüz durum ve derinliğe benzer noktalar bulunabilir, ancak bu şeyler fel-

sefe adıyla gelmeyebilir; hatta Greklerin felsefe anlayışının evrenselliğinden şüphe etmeye çağıran isim ve başlıklar altında gelebilir. Yine felsefe yapma şartının aklın gereğini yerine getirmek olduğu da söylenemez, çünkü biz, yukarıda zikredildiği gibi, aklın farklı derecelerinin bulunduğunu söylüyoruz. Grek felsefesinin yaptığı gibi, bu derecelerin en aşağısında durmak –yani, dış sebepler üzerinde düşünmek–, başka felsefeler daha yüksek bir akıl derecesinde iseler, onların mutlaka böyle yapmalarını gerektirmez. Buna ilaveten, belli bir derecede gerçekleşen akli gerekliliklerin o derecenin yukarısındaki bir derecede gerçekleşmesi daha akla yatkındır. İslam düşüncesinin, her ne kadar Grek düşüncesi bir benzerini bilmese yahut felsefi tasavvuru onu içine alacak kadar geniş olmasa da, açık bir felsefi yapıya sahip delil ve soruları içeren bu üretimlerden birini teşkil ettiği görülmektedir. Buna örnek babında usul ilmi ve münazara ilmindeki bazı çıkarımları, yine kelam ilmi ve tasavvuf ilminde problem edinilen konuları zikredebiliriz. Şu var ki İslam dünyasında felsefe yapanların çoğunluğunun Grek örneğinden hareketle akli düşüncenin ilk derecesi üzerinde donup kalması bu özgün felsefi yapıyı görmelerini ve felsefe yapma şekillerini çeşitlendirmede onlardan yararlanmalarını engellemiştir.

Bir İslam Felsefesinin Var Olması İçin Felsefi Üretimi Yeniden Başlatmanın Yetersizliği

Düşünce üretimini yeniden başlatmak felsefi özgünlükte zorunlu bir şart olsa bile bu, ona İslamilik niteliğini yüklemek için yeterli bir şart değildir. Felsefi üretim gerçekleşebilir, ama üretimin İslamiliği, bütün yahut kısmi şekilde gerçekleşmeyebilir. Bu aşağıdaki üç durumda ortaya çıkmaktadır:

Birinci durumda, yeniden başlatılan felsefi üretim miras alınan Grek felsefesi türünden olmaya çalışır. Nitekim bazı araştırmacılara göre İslam felsefesi, Grek felsefesinin sorularını tekrarlamak ve onlara verilen cevapları zikretmekle yetinmemiş, bu Grek sorunlarını, onlarda keşfedilmemiş ufuklar açarak veya önceden bilinmeyen çözümler getirerek yahut çözülmemiş güçlükleri ortadan kaldırarak ele almışlardır. Onların demek istediği mutlak manada, İslam filozoflarının bu alıntılanmış hususlarda kendilerine özgü bir yöntemle özgünlük getirdikleri değil, Grek tarzında felsefe yapma kanunundan sapmayan felsefi özgünlükler getirdikleridir. İbn Rüşd'ün bu taklitçi yeniden başlatmayı temsil edenlerin en iyisi olduğunda tartışma yoktur. Zira o felsefesinde Aristoteles'in eserlerini mükemmelleştirmiş, kapalı kısımlarını açıklamış ve ortaya atılan soruları cevaplamıştır; bütün bunlar Grek filozofun düşüncesine son derece bağlı kalınarak yapılmıştır. Nitekim İbn Rüşd kendisinden önce İslam'da felsefe yapanların çabalarını bu düşünce çerçevesinde yok saymakta tereddüt göstermez, çünkü ona göre bunlar kelam ilmi kategorisine girer. Hatta İbn Rüşd bu çabaları, hiç utanıp sıkılmadan, sofistik sözler kategorisine sokar.[6]

İkinci durumda, yeniden başlatılan felsefi üretim, İslam mirasını Grek felsefe mirasının gereklerine boyun eğdirmektedir. Şüphesiz İslam filozoflarının Greklere ait sorunları beğenmesi, onları İslami sorunları şekillendirirken izlenmesi ve başka şeyler hakkında hüküm verirken ölçüt alınması gereken en yüce örnek konumuna yerleştirmeye, böylece Greklerin doğru bulduklarını doğru ve yanlışlarını yanlış görmeye itmiştir. Bunu onların on kategoriyi ele alışları örneğiyle açıklayalım. Bu kategoriler esasen Grekçedeki

6 Buna örnek babında İbn Rüşd'ün İbn Sina'nın "zatıyla zorunlu varlık" kavramı ile "başkasıyla zorunlu varlık" kavramı arasında yaptığı ve dini toplumun inançsal gerekliliklerinden birini yerine getirmeyi amaçladığı ayrımı kötülemesini anabiliriz.

soru biçimlerinden çıkarılmıştır ve onlar Arapçadaki soru biçimlerini ona kıyas edip benzetmişler ve onlara Grekçenin gereklerine uyum sağlaması için Arapça kullanımın taşıyamayacağı anlamlar yüklemişlerdir. Hatta Arapça isim cümlesi, Grekçe isim cümlesinin bol miktarda içerdiği varlık bağlacı (*copula*) içermediği için Arapça isim cümlesinde eksiklik ve zaaf bulunduğunu düşünmüşlerdir. Grek düşüncesinin iki temel disiplini mantık ve metafizik kategoriler sorunuyla başlayıp ontolojide son bulmak suretiyle varlık bağlacı etrafında dönüp dolaşır.

Üçüncü durumda, yeniden başlatılan felsefi üretim, İslam mirası içindeki Grek mirasını korumaya çok heveslidir. Bu demektir ki Greklere ait sorunların üzerinde en küçük tasarrufta bulunulmadan olduğu biçimde kalması ve İslami sorunlara onların içinde yer almak şeklinde değil, onlara yer vermek tarzında eklenmesidir. İslam dünyasında felsefe yapanlar [Grek ve İslami olmak üzere] bu iki tür felsefi sorunun iki eşit, iki mükemmel yahut iki benzer düşünce türü olduğuna yahut da birbiriyle çatışan değil fikir genişliğinden kaynaklanan iki farklı tür teşkil ettiğine inanmışlardır. Üçüncü durum özellikle ahlak alanında ortaya çıkmıştır ki hikmet, iffet, cesaret ve adalet olmak üzere dört temel erdem ele alınırken bu görülmektedir. Zira İslam'ın bu ahlaki erdemleri bir problem şeklinde ele alış tarzının Greklere ait tarzla, sanki onu mükemmelleştirip desteklermiş gibi birleştirildiğini görürüz. Nitekim İbn Rüşd fıkıh mezheplerini karşılaştırdığı *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid* adlı kitabının sonunda buna itiraz eder. Buna temel İslami erdemlerin Greklerin belirlediklerinden farklılık taşıdığını ekleyelim. Zira temel İslami erdemlerin başında iman, amel, takva ve cihadı görürüz; hâlbuki bunların hiçbirinin yukarıda sözü edilen Grek erdemlerinde zikri geçmez.

Türdeşlik, uyum ve korumadan ibaret bu üç hâle dayanarak, İslam felsefesinin nitelendirildiği felsefi üretimi ye-

niden başlatma özelliği, isterse derinliklerine daldığı Greklerden alıntı delil ve sorunlarda yenilik ve özgünlüğe benzer bir şeyler getirsin, bu felsefeyi Greklerden alıntı olmaktan öteye taşıyamaz. Özgünlük, alıntı felsefenin sınırları içinde gerçekleşip onun ötesine geçmediği ve asla İslami *yerliye* dayanmadığı için getirdiği özgünlük kopuk özgünlüktür (*el-ibdâ'u'l-mafsûl*). Zira Müslüman filozof İslami yerlinin yerine Grek alıntıyı geçirmiş, tıpkı Grek filozofunun kendi dolaşım alanı aracılığıyla onda Grek alıntı içinde yaptığı gibi, kanıt ve sorunsallarını o alıntı içinde yapmaya çalışmıştır. Kopuk özgünlüğe ancak mecazen özgünlük denilir, bunun dışında o apaçık taklitten başka bir anlama gelmez.

Bu yüzden mecazi özgünlüğü, Grek felsefi alıntının sınırlarını aşan, hareket noktasını İslami yerlinin içerdiği özel soru ve delillerin oluşturduğu ve başkalarından alıntıladığı her şeyde bu yerlinin gereklerinin yerine getirilmesine uyan gerçek bir özgünlükle değiştirmemiz gerekir. Biz bu gerçek özgünlüğe bağlantılı özgünlük (*el-ibdâ'iyyetu'l-mevsûle*) adını veriyoruz. O hâlde özgün İslam felsefesi, özgünlüğünde İslami yerliye dayanan felsefedir. Bu yerli, özel İslami dolaşım alanının ürünü olduğu için –nitekim alıntı da Grek dolaşım alanının ürünüdür– bağlantılı özgünlüğe sahip İslam felsefesinin de açık bir dolaşımsal felsefe niteliği taşıması gerekir. Yine her dolaşımsal felsefe gibi, İslam felsefesinin de gerçekleştirmeye çalıştığı evrenselliğin soyut değil, müşahhas evrensellik olması icap eder.

Böylece İslam felsefesinin özgünlüğünün bağlantılı ve evrenselliğinin müşahhas olacağını açıkladık. Geriye bağlantılı özgünlük ve müşahhas evrensellik niteliklerinin bu felsefeye nasıl felsefi bağımsızlık kazandıracağını izah etmek kalmaktadır.

Felsefi bağımsızlıkla kastedilen felsefi yalıtılmışlık anlamına gelmez; yani başka herhangi bir felsefenin benimsediği görüşleri onunla tamamen karşıt olacak şekilde benimsemeyen bir felsefe anlayışından söz etmiyoruz. Yine felsefi bağımsızlıkla felsefi kapalılık da kastedilmemektedir; yani başkalarının değil sadece özel bir felsefenin hakikatin bilgisine sahip olduğu inancı değildir. Dahası felsefi bağımsızlıkla kastedilen felsefi içe kapanıklık da değildir; yani özel bir felsefeye dalıp da onunla başka felsefeler arasındaki ortak unsurları unutmak ve onlarla etkileşim imkânlarını görmezden gelmek şeklinde anlaşılamaz. Aksine felsefi bağımsızlıkla dile getirilmek istenen, *sorunsallaştırma ve delillendirme bakımından felsefi düşünce üretiminde kendisine özgü girişimini koruyabilme gücüdür.* Bu da şu iki şartı sağlamadan felsefi düşüncede bağımsızlığın kazanılamayacağı anlamına gelmektedir: *Birinci şart*, bu düşüncenin önceki düşünce unsurlarını araç şeklinde kullansa da *felsefi bir girişimden* kaynaklanmasıdır. *İkinci şart*, evrenselliği gerçekleştirmeyi gaye edinse de *dolaşımsal bir özelliğe* sahip olmasıdır.

İslam felsefesini bu felsefi bağımsızlık tanımı bağlamında düşünüp değerlendirecek olursak, özgünlük kazanmasının şu iki şartı sağlamasına bağlı olduğu görülür.

Felsefi Girişim Şartı

İslam felsefesinin felsefi bağımsızlığın birinci şartını, yani *felsefi girişimi koruma* şartını yerine getirmesi aşağıdaki bakımlardan açıklanabilir:

Birincisi: Müslüman filozof kendisine özgü dolaşım alanıyla ilişkisini koruduğunda, bu alanın içerdiği ve İslam ümmetine mensup olma niteliğiyle hayatında –bilinçli veya

bilinçsiz– devamlı etkileşimde bulunduğu inanç, dil ve bilgi değerleriyle donanır. Bu dolaşımsal değerlerin, onun düşünce eylemini her yönden kuşatan ve onu bu alanın ayırt edici felsefi esasları konumundaki hakikatlerle destekleyen özel bir çerçeve konumunda bulunduğu açıktır.

İkincisi: Müslüman filozof yerli felsefi hakikatlere dayandığında başkalarının felsefi üretimleri karşısında eksiklik ve eziklikten hatta onların düşüncelerinden yararlanma hususunda çekingenlik –veya utanma– hissinden kurtulur; çünkü bu asli felsefi hakikatler ona göre yabancı düşüncelerden alınabilecek unsurlar ile terk edilmesi gerekenleri kendisiyle ayıracağı temel kıstaslar durumundadır. Bu kadar da değil; ayrıca o ölçütler sayesinde alıntının bakış açısını düzeltme yahut içeriğini yerliye daha benzer kılmak suretiyle değiştirme gücünü elde eder. Ayrıca alıntının aracılığı olmadan felsefi esaslara dayanarak hakikatler türetebilir.

Üçüncüsü: Müslüman filozof felsefi esaslarına ilişkin bilincine, o esaslara uygun şekilde alıntı üzerinde tasarrufta bulunma yeteneğini eklerse, kendisinden önce bir başkasının yapamadığı şu üç şeyi başarabilir: *Birincisi,* bu felsefi esaslar veya dalları üzerine, başka felsefelerden varlığın hakikatine ilişkin yaptığı alıntıları bina edebilir. *İkincisi,* alıntı hakikatlere dayanarak, Grek dolaşım alanı gibi asli dolaşım alanlarında ortaya atılmamış sorunlar türetebilir. *Üçüncüsü,* yerli hakikatlerin alıntı hakikatlerle birleştirilmesinden başka yerli hakikatler çıkarabilir.

Böylece İslam felsefesine bağımsızlık kazandıran felsefi girişimin şu üç hususla gerçekleştiği açıklık kazanır: Özel dolaşımsal alandan alınmış yerli hakikatlerden yola çıkmak, bu alanın gereklerini yerine getirmek suretiyle alıntı üzerinde değişiklikler yapabilme gücüne sahip olmak ve yerli ile alıntı arasındaki etkileşimin meyvesi olan daha önceden keşfedilmemiş yeni gerçeklikler elde etmek.

Dolaşımsal Özellik Şartı

İslam felsefesinin özgünlük kazanmasının, Müslüman filozoflara, felsefi düşünce üretimine girişmeleri şartını getirdiğini açıkladık. Şimdi bu felsefenin müşahhas özgünlük kazanmasının, bağımsızlığın ikinci şartını yerine getirmeye, yani *dolaşımsal özelliği korumaya* dayandığını açıklamamız gerekmektedir. Bunun izahı üç şekilde yapılabilir:

a) İnanç Hakikatini Korumak: Din evrensel bir hakikat olmasına, yani dinsiz bir toplum bulunmamasına rağmen, İslam dininin evrenselliği özel bir biçim kazanmıştır. Bu biçim iki temel gerçeklikte ortaya çıkar: *1)* İslam bütün insanlara gelmesi bakımından özel bir toplumun değil, *herkesin dini*dir; *2)* İslam ilk insan yaratıldığından beri mevcuttur ve insan olduğu sürece varlığı sürdürecek olmasından dolayı özel bir tarihsel dönemin değil, *bütün beşeri tarihin dini*dir.[7] Dolayısıyla Müslüman filozofun İslam'ın bu inanç özelliğini kendi düşüncesinde göstermesi gerekir. Bu özellik İslam'dan uzamsal ve zamansal evrensellik olmak üzere iki evrenselliğe sahip bir din teşekkül ettirir. Müslüman filozof İslam'ın bu inanç özelliği üzerine önceden görülmemiş sorular ve deliller bina eder; hatta insanın hakikatini, onun asli olgunluğunu ve tarihsel rolünü gözden geçiren yeni yargılar ve gerçeklikler inşa eder.

b) Haber Verilen Hakikati Korumak: Müslüman filozofun âlemi, gerçeklikleri idrak etmede akli düşünceyi araç olarak kullanmanın yeterli görüldüğü türdeş tek bir âlem değildir; aksine soyut akli düşüncenin ulaşamayacağı ve aralarında gidip gelemeyeceği pek çok ve değişken âlemlerdir. O yüzden bu filozofun o âlemlerin haberlerinden kendi akli düşüncesini yetkinleştirip doğrultacak şeyleri öğ-

7 "İslam" kelimesi Kur'an-ı Kerim'de biri genel, diğeri özel olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla bütün peygamberler (a.s.) Müslümandır; ama Hz. Muhammed (s.) diğer peygamberlerden ayrı olarak vahyin indirilişinin son evresinde İslam'ın mesajını tebliğ etme özelliğine sahiptir.

renmesi için o âlemlere kulak vermesi gerekir ki düşünce olgunlaşıp düzeldiğinde, bu uzak âlemlerden işitilen haber üzerine derinden düşünebilir. Böylece İslam felsefesinde aldi düşüncenin evrenselliği belirgin bir şekil alır. Şöyle ki bir yönden *açık bir evrenselliktir,* çünkü bu düşünce kendi son sınırına ulaştığında işitmeden (yani, vahiyden) yardım alır; diğer bir yönden *genişletilmiş bir evrenselliktir,* zira işitmeyle birleşmesi sonrasında derecesi yükselip idrak ufku genişler, böylece işittiğini anlar.

c) Pratik Hakikati Korumak: İslami pratikte söz birbirini izleyen iki ayrı anda gerçekleşmez: Birinci anda söylenecek söz düşünülür; düşünme işi bittikten sonra, izleyen anda o sözle amel etme. Aksine İslami pratikte bu iki an iç içe girmiştir; öyle ki *altında amel yatmayan söz dikkate alınmaz.* Amel asıl söz onun türevi olmasa bile, Müslümanın Tanrı hakkındaki konuşması sadece onun hakkında düşünmesinden ibaret değildir. Esasen bu ancak hatırlama [diye adlandırılabilir]. Hatırlama ise kendisine imanın derecelerinde daha fazla yükselişin eşlik ettiği düşünme etkinliğidir. Benzer şekilde Müslümanın nübüvvet üzerine konuşması sadece onun hakkında bir düşünce değil, aynı zamanda ona uyması ve örnek almasıdır. Yine amel dış şartların değil, iç kastın belirlediği bir fiildir; altında kasıt olmayan fiile itibar edilmez. Bu da ancak kasıt asıl ve fiil ondan bir türev olmadığı takdirde mümkündür. O hâlde Müslüman filozof İslam'da amele ikili evrensellik kazandıran bu hususiyet üzerinde düşünebilir. Söz konusu ikili evrensellikten biri fiilî evrenselliktir, çünkü bütün sözler, fiildir; ikincisi kasıtlı evrenselliktir, zira tüm fiillerin kasıtları vardır.

d) Dilsel Hakikati Korumak: Kur'an'ın dili diğer insani diller gibi salt doğal olmayıp özel bir evrenselliğe sahiptir. Bu evrensellik iki hususta ortaya çıkar: *Birincisi,* Tanrı bu dille melekût âleminde konuşmuştur; hiçbir evrensellik mutlak tanrısal evrensellikten üstün değildir. *İkincisi,* insan bu dille

mülk âleminde ibadet eder; bilindiği gibi ibadet, ancak bu dille geçerlidir. Böylece Kur'an'ın dili melekût âlemiyle ilişkilerinde bütün insanların dili olur. O hâlde Müslüman filozofun dili ister Arapça, ister başka bir dil olsun, Kur'an'ın dilinin bu özelliği üzerinde düşünmesi gerekir. Bu özellik, Kur'an'dan şu iki evrenselliğe sahip bir dil oluşturmaktadır: melekûti evrensellik ve mülki evrensellik. Müslüman filozof, felsefenin dilini teorik bilgi derecesinden ilahi hikmet derecesine yükselten Kur'an dilinin bu özelliğini, sorunları ve delilleri aydınlığa kavuşturmada kullanır.

Böylece İslam felsefesine bağımsızlık ve özgünlük kazandıran özelliğin, dört düzlemdeki evrenselliğin bileşiminden oluştuğu açıklığa kavuşur. Bu düzlemler şunlardır:

1) Dinî inanç düzlemi: İslam, bütün insanlık tarihini kapsadığı gibi, bütün küresel toplumu da kapsar.

2) Akli düşünce düzlemi: Bu âlemle ilgili düşünce, diğer âlemlerden işitmeyle bağlantılı olup onlardan işitilen haberi anlama genişliğine de sahiptir.

3) Davranışsal amel düzlemi: Fiil her sözü, kasıt da her fiili içerir.

4) Arapça dil düzeyi: Bu dil mutlak yüceliğinde Tanrı'nın konuşmasını ve yine samimi kulluğunda insanın konuşmasını dile getirir.

Bu bölümü şöyle özetleyebiliriz: Felsefenin dolaşımsal yerliyi aşması ve soyut evrenselliğe ulaşması mümkün değildir. Çünkü kültürel yerli felsefenin soyut kavramlarını, tanım ve delillerini sürekli etkiler. Hatta felsefenin asla böyle bir aşma çabasına girişmemesi gerekir, çünkü bilinçli şekilde yerliden faydalanmak yerliyi aşmanın sağlayamayacağı ölçüde felsefenin problematik ve kanıtlarının ufuklarını genişletir. Oysa soyutlamacı çaba bu ufukların alanını daraltır ve verimine engel teşkil eder. Yine bu bilinçli fayda-

lanma felsefeye insani dil ve kültürlerin çeşitliliği olgusuna çok uygun bir müşahhas evrensellik kazandırır. İslam felsefesi Grek alıntısını aşamamıştır ve yerli özgünlüğü yoktur, zira ürünü ya bu alıntıyla türdeş ya onu korumuş ve sürdürmüş ya da onunla bağdaşmıştır. Dolayısıyla onunla ilişkisinde kopuk özgünlük düzeyini aşamamıştır.

İslam felsefesinin bütün alıntı üretimlerden bağımsızlığının yegâne yolu, yerli özgünlüğün gereği ile müşahhas özgünlüğün gereğini birleştirmektir. İşte o zaman İslam filozoflarının kendi fikrî üretimlerini İslami dolaşım alanının verilerine dayandırmaları, felsefi problemlerini oradan almaları ve alıntı problemleri onun ölçütüyle değerlendirmeleri gerekir. Benzer şekilde kendi soru ve delillerine evrensellik niteliğini yüklerken bu dolaşım alanının dinî inançla, işitilerek öğrenilen haberle, davranışsal amelle ve Arapçayla ilişki kurma özelliğinden faydalanması icap eder. İslam filozofları fikrî üretimlerinde bu dört özel kurucu unsuru kullanmadığı takdirde, alıntının otoritesinden bir İslam felsefesi oluşturma çabaları boşa gider. Onların bu felsefenin özgünlük ve bağımsızlığına oranla çabalarının durumu buysa, ona İslamilik niteliğini yükleme çabalarının durumu acaba nice olur? Başkalarının kalpleriyle felsefeyi seven kimselerin bu sevgilerinin, akıllarına hastalık değilse bile semeresiz kıldığını görme zamanları daha gelmedi mi? Ne zaman başkalarının değil kendi kalbimizle düşüneceğiz? Bizdeki aklın, bizim ve insanlar için sağlıklı, anlayışı geniş, yaratıcı ve özgün bir felsefe ürettiğini ne zaman göreceğiz?

İKİNCİ BÖLÜM

AKIL KAVRAMI PROBLEMLER VE AÇIKLAMALAR

Kabul edileceği üzere, akıl kelimesini ile kavradı, akıllı, anlaşılır, anlamak, akli ve akılcı gibi türevlerini hem halk, hem de eğitimli insanlar sıkça kullanmaktadır. Akıl kelimesine yaygınlık bakımından sadece söz kelimesi benzer. Ancak ikisi arasında fark vardır: Söz duyusal bir olgu sayılır, zira kendisinde dil ve işitme olmak üzere iki duyusal organ veya duyu kullanılır. Buna karşın akıl kendisinde böylesi duyuların doğrudan kullanılmadığı manevi bir hakikat sayılır. Çünkü sözün bilinen dil organından çıkıp kaynaklandığı gibi aklın kendisinden çıkıp kaynaklandığı özel bir duyusal organ yoktur.[1] Yaygın kanaate göre duyusal şey, manevi şeyden daha açık ve yakındır. Ancak bu düşünce gözden geçirilmeye muhtaçtır. Bu bölümde amacımız akıl-söz karşılaştırması yapmak değil, akıl teriminin içeriğini bulanıklaştıran ve bizim amelin yokluğuna ve soyutlamanın aşırılığına indirgediğimiz bazı problemleri incelemektir. Bu problemlerden şu sekiz esaslı olanı saydık: Akıl ve konuşmanın anlamdaşlığı, aklı cevher şeklinde tanımla-

1 Yazar burada akıl ile beyin organı arasındaki ilişkiyi dikkate almamış görünüyor. [Ed.]

mak, akıl-duyu ayrımı, akıl-kalp ayrımı, akıl-ahlak ayrımı, akıl-şeriat ayrımı, akıl-vahiy ayrımı ve akıl-iman ayrımı. İnşallah bu problemleri teker teker ele alacağız ve onlardan kaynaklanan kapalılıkları ortaya koyacağız. Sonrasında *bu terimin Arapçadaki asli pratik anlamına* ve benzer şekilde dinî metinlerdeki *terminolojik pratik anlamına* dönüşün halk tarafından bilinen ve bilgi teorisiyle uğraşan kimselerce kabul gören bir akıl ve akılcılık tasavvuru inşasında nasıl fayda sağlayacağını açıklayacağız.

Akıl ve Konuşmanın Anlamdaşlığı Sorunu

Konuşma (*nutk*) terimi, akılla anlamdaş sayılmıştır. Şöyle ki Araplar Grek felsefesini tercümeye koyulduklarında, önlerinde Arapça dolaşımın ayırt ettiği iki anlamı birleştiren Grekçe bir kelime buldular. Bu, *logos*tur. Zira *logos*, hem akıl hem de söz anlamına gelir. Mütercimler ve peşlerinden İslam filozofları Arapçada halkın söz konusu iki anlamda kullandığı bir kelime bulamayınca, *logos* karşılığında *nutk* (konuşma) kelimesini kullanmaya karar verdiler. Böylece *nutk* (konuşma) kelimesine *logos* kelimesinin ifade ettiği anlamı, yani akıl ve sözü birleştirme anlamını ifade ettirdiler. Böylece onlar Aristoteles'in insan tanımını aşağıdaki şekilde Arapçaya aktardılar: "İnsan, *nâtık* (konuşan) bir hayvandır." Bu ifadeyle kastedilen, "İnsan söyleyen akıllı bir hayvandır." Ancak bu tercüme terminolojide değişiklik ve dilde genişleme olsa da, akıl kavramını daha da kapalı hâle getirmiştir ve bunun sebeplerinin açıklaması aşağıdaki şekildedir:

Anlamayı Dilin Hareket Ettirilmesiyle İlişkilendirmek

Nutk (konuşma) kelimesinin sözlük anlamı dille seslendirmektir. Buna ikinci bir manayı yani aklı kullanmayı ekleyecek olursak, *aklı çalıştırmak dili devindirmekle ilişkilen-*

dirilir. Aklın ameli-dilin ameli ilişkilendirmesindeyse açık bir karışıklık vardır. Şöyle ki Arapça dolaşım bu ilişkilendirmeyi ilk bakışta Grekçe dolaşımın kullandığı anlamdan farklı bir anlamda kavrar. Nitekim Grek bu ilişkiyle akıl ve dilin tek bir gerçekliğin iki yönü, hatta ikisinin tek bir gerçeklik olduğunu kastediyorsa, Arap'ın aklına akıl ve sözün iki farklı hatta iki zıt gerçeklik arz ettiği düşüncesi geliverir. Bu zıtlık, aklın amelinin bizatihi dilin amelini kontrol etmesinde ve düzenlemesinde bulunur. Böylece dilin boş konuşma, asılsız durumlara dalma, sırrı açığa vurma, yalan söyleme, gıybet etme gibi söz felaketlerine uğramasını engeller.

Pek çok kimse filozofların *logos* karşılığında *kelamı* değil de *nutk*u (konuşmayı) kullanmasının sebebinin *nutk* ile mantık arasındaki etimolojik bağ olduğunu söyler. Nitekim filozoflar mantık kelimesini aklı doğruya ulaştıran kanunları araştıran ilim anlamında kullanmışlardır. Ne var ki onlar mantık kelimesini asli anlamından terminolojik anlamına taşımışlardır. Zira bu kelime "Süleyman Davud'a mirasçı oldu ve 'Ey insanlar! Bize kuşların *mantığı* (konuşması) öğretildi' dedi."[2]ayetindeki gibi konuşma manasına gelir. Nitekim İbnu's-Sıkkît *Mantığın Islahı* adını verdiği bir kitap yazmış ve onda ifade ve anlam itibarıyla dil sorunlarını ele almıştır.

Belki de *nutk* kelimesinin filozoflar tarafından kullanımındaki bu karışıklık, kelamcıları *logos* kelimesinin taşıdığına yakın bir anlamı ifade etmek için *nutk* yerine *kelâmı* tercih etmelerine yol açmıştır. Bazı araştırmacılar, kelam ilminin Müslüman düşünürlerin görüşündeki konumunu, mantık ilminin filozofların görüşündeki konumuna benzetmişlerdir. Çünkü ikisi de tanımlama yollarını ve kanıtlama mekanizmalarını araştırmaktadır. Filozoflar ilimlerini isimlendirmede mantık değil, bir başka kelime kullansalardı,

2 Neml Suresi, 16.

hakkında böylesi bir kavram kargaşası yaşanmazdı. Örneğin mantık teriminin türetildiği aynı kiple aklın kanunlarını inceleyen ilmin ismini *'akale* (anladı) fiilinden türetebilir ve *ma'kil* diyebilirlerdi. Arapça ifade üslubunu iyi bilen Ebu Hayyan Tevhidi'nin *ma'kil* terimini felsefi önermeleri Arapça dolaşımın gereklerine uygunluğu bakımından tartıştığı *el-Mukâbesât*'ında kullanması uzak bir ihtimal değildir.

Aklın Sözle İlişkilendirilmesi

Nutk semantik içeriğinde söz ve aklı birleştirdiğinde, ikisi arasında iki yönden ayrılmazlık ilişkisi bulunduğu izlenimi uyandırır. Birincisi; akıl olmadan söz, söz olmadan akıl olmazmış izlenimi doğurur. Hâlbuki bu iki durum da yanlıştır. Zira öyle sözler vardır ki bir tutam akıl içermez, öyle ki sözden ziyade ıslık ve alkışa benzer. Yine öylesine ince akli idrak konusu şeyler vardır ki ifade ve açık söz onu dile getiremez ve gizli ruhsal anlamlara daha çok benzer, dolayısıyla onunla ilgili olarak işaret ve hatırlatmayla yetinilir.

Aklı Amelle İlişkilendirmek

Aklın amelle değil sözle ilişkilendirilmesi daha tercih edilebilir değildir. Akıl Grek dolaşımında sözle ilişkilendiriliyorsa, amelle ilişkilendirilmesi *İslam dolaşımına daha yakındır*; hatta bu ilişki İslam dolaşımının temel esaslarından biri olabilir. Şöyle ki akıl Müslüman halk gözünde, kendisine amelin –bu amel ibadet, davranış veya tecrübe olabilir– eşlik ettiği bilgi kazanmaya işarettir. İşte Farabi şöyle söyler: "Müslüman halk 'akıllı' ismiyle erdemli ve tercih edilebilir iyiyi ve kaçınılması gereken kötüyü bulup çıkarma işinde iyi düşünen kimseyi kasteder ve bu ismi kötü olanı bulup getirme işinde iyi düşünen kimse hakkında kullanmaz, aksine bu kişiye... 'dâhi' derler."[3] Benzer şekilde Gazali aklın anlamla-

3 Farabi, *Risâle fi 'Akl*, s. 4.

rını sayarken söz konusu pratik yönde ısrar etmiştir: "Akıllı ismi ameli ilimle birleştiren kimseye verilir, bozguncu biri son derece zeki olsa dahi 'akıllı' diye isimlendirilmez."[4]

Birinci problemin özeti şudur: Akıl-konuşma anlamdaşlığı üç yönden karışıklık meydana getirmiştir: "aklın amelinin dilin ameline zıt olduğunu düşündürtmek", "akıl ile söz arasında ayrılmazlık ve gereklilik ilişkisi olduğunu vehmettirmek" ve "İslam dolaşımının esası aklın amelle ilişkisini gözden kaçırmak." Bu yüzden yapılması gerekenler şunlardır:

- Akıldan bu üçlü karışıklığın bertaraf edilmesi ve böylece, mantık terimi yaygınlaşsa dahi, insanı *nutk* (konuşmakla) tanımlamaktan uzak durmak.
- Akılcılık ve sözcülük gerekleri arasında ayrım yapmak.
- Akıl ile amel arasındaki bağlantıyı yeniden kurmak; böylece amelsiz akıl ve akılsız amel olmamalı, akılsız amel, amel adını hak etmeyen bilinçsiz bir fiil olmalıdır.

Aklı Cevher Şeklinde Tanımlamak

Araplar Greklerden aklı *cevher* şeklinde tanımlamalarını aldılar. Cevher, Farsçadan alınsa dahi, Arapçada kullanımı köklü bir yer etmiştir. Halkın kullanımında bir şeyin cevheri, kendisiyle var olduğu özü veya kendisine uygun bulduğu hakikati anlamına gelir. Aklın filozoflar tarafından cevher diye tanımlanmasına gelince, onlar bununla daha özel bir anlam kastederler ki o da aklın bir başkasında değil, kendinde var olan ve bir başkası sayesinde değil, kendi kendine bulunan bir öz olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu öz, bilfiil varlığında bitiştiği bir başka öze ihtiyaç duymaz. Bu öz, insanı

4 Gazali, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, s. 33.

hayvandan ayıran ve ona bilgiyi alıp kabul etme yeteneğini kazandıran gerçeklik şeklinde görüldüğü için, insanın kendi yapısı içinde diğer canlı varlıklarda olmayan ve sayesinde onlardan ayrıldığı özel bir varlık taşıdığı anlamına gelmiştir. Filozoflar bu içsel varlıktan bedende bulunması itibarıyla ilişebilecek cisimsellik şüphesini uzaklaştırmak için, onu yoğun değil şeffaf ve cismani değil ruhani bir cevher şeklinde tanımlamışlardır.

Aklın Cevher Olduğu Düşüncesine Yönelik Eleştiriler

Grek kökenli akıl anlayışı birtakım İslami özellikler kazanmasına rağmen aşağıdaki eleştirilere maruz kalmıştır:

Aklın Ölümsüz Kılındığı Eleştirisi

Filozoflar aklı sadece cevher değil, ölümsüz de yapmışlardır.[5] Görünen o ki bu ilişkilendirmenin sebebi Greklerin *logos*u, yani aklı bütün evrenin yöneticisi görmeleridir. Nitekim ayrık akıl (*el-aklu'l-mufârık*) adını verdiklerinin durumu budur. Yahut onlar bu aklı insan aklının destekleyicisi diye tasavvur etmişlerdir. Nitekim faal akıl (*el-'aklu'l-fa'âl*) adını verdiklerinin durumu budur. Böylece evreni denetleyip düzenleyen yasalar düzeninin, ayrık aklın evrendeki varlığı sayesinde gerçekleştiğini söylemişlerdir. Nitekim İbn Rüşd der ki: "Faal akıl sadece kendisini anlar ve böylece bütün varlıkları anlar. Çünkü faal aklın anlaması, bütün varlıklarda bulunan düzen ve tertipten fazlası değildir."[6]

Filozoflar insan aklının varlıklardan kavramları soyutlaması, yani maddelerden mahiyet ve biçimleri soyutlamasında faal akıldan destek aldığını söylerler. Bu akıl, onların

5 Tevhidi şöyle söyler: "Filozof sadece aklın ölmeyeceğini söyler ve bu ifadeyle onu nefsin büyüyen duyu güçlerinden ayırt etmek ister. Çünkü duyu ve büyümek yok olur gider ve nefs bu ikisini madde âleminden almıştır. Hâlbuki akıl bu âlemden alınmış değildir." *El-Mukâbesât*, s. 320.

6 İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 194.

inancına göre saf biçimlerin kaynağıdır. Nitekim Farabi der ki: "İnsan aklı yetkinliğinin son sınırına ulaştığında, cevheri faal aklın cevherine yaklaşır."[7] Buna göre aklın evrendeki fiili yahut insan aklına yardımı, onlara göre Tanrı'nın evren ve insandaki fiiline benzer. Bu yüzden insan aklı Tanrı'nın ölümsüzlüğü gibi ölümsüzlüğü hak eder.[8] Nitekim İbn Sina bu bağlamda şöyle söyler:

> Gerçekte insanın mahiyetini meydana getiren cevher ölümden sonra yok olmaz, bedenden ayrıldıktan sonra eskimez; aksine, Yaradan'ının ölümsüzlüğü sebebiyle ölümsüzdür. Zira onun cevheri bedenin cevherinden daha sağlamdır, çünkü bedenin hareket ettiricisi, yöneticisi ve onda tasarrufta bulunandır. Beden ise ondan ayrı ve ona bağlıdır.[9]

Bu iki felsefi terimin, yani ayrık akıl ve faal akıl kavramlarının İslam dolaşımının inanç gereklerinde karışıklığa yol verdiği hatta onlarla çatıştığı için bazı İslam filozofları onlara İslami bir renk yükleyerek onların Tanrı'nın yarattığı ilk yaratılmışlar olduğunda ısrar etmişlerdir. Buna göre ayrık akıl ve faal akıl Tanrı'nın cömertliğinden taştıkları veya onun ışığından alındıkları için Tanrı'nın sıfatlarına sahiptirler. Diğer bazıları ayrık ve faal aklı kalem, *Korunmuş Levha* (Levh-i Mahfûz) ve meleklerle ilişkilendirmeye çalışmış hatta iki varlık grubu arasında örtüştürmeye gitmiştir. Ancak İslam dolaşımı aklı insanlık derecesi ile tanrısallık derecesini birleştiren bir özellik kılmaya yanaşmaz. Bu dolaşım, her ne kadar bilmeyi insanla ilişkilendirdiği gibi Tanrı'yla ilişkilendirse ve hatta *Alîm* (Bilen) ismini onun güzel isimlerinden biri şeklinde görse de, aklı insanla ilişkilendirdiği gibi Tanrı'yla ilişkilendirmekten uzak durur; onun yüce ve ulu Tanrı'nın sıfatlarından ve hatta fiillerinden birisi olmasını

7 Farabi, *Felsefetu Aristûtâlîs*, s. 128.

8 Yazarın İbn Sina'dan yaptığı alıntıda açıkça görüldüğü üzere İbn Sina, "insan aklının Tanrı'nın kalıcılığı gibi kalıcı" olduğunu değil, Tanrı'nın kalıcılığı sebebiyle ve sayesinde kalıcı ve ölümsüz olduğunu söyler. [Çev.]

9 İbn Sina, *Resâilu fî Ahvâli'n-Nefs*, s. 186.

doğru bulmaz.[10] Çünkü aklın, bilgiden farklı olarak, insanın derecesinden yukarıya çıkamayacağını, tanrısallık makamına yakışmayan nitelikler içerdiğini düşünür. Bununla birlikte Arapça akıl ve ilim kelimelerini açıkça anlamdaş görür ki bu kelamcıların bilgi teorilerinde faydalandıkları bir ilişkidir. Nitekim "Anladım, ama bilmedim." denilemediği gibi "Bildim, ama anlamadım." da denilmez. Zira iki söz arasında açık bir çelişki vardır.

Aklın Şeyleştirildiği Eleştirisi

Aklın cevher daha açık bir ifadeyle zatıyla var olan olduğunu kabul ettiğimizde, öz (*zât*) hakkında geçerli niteliklerin onun için de geçerlilik taşıması, böylece onun da sabit, belirlenmiş, yer kaplayan ve bağımsız bir şey olması, yani belirli nitelikler taşıyıp özel fiiller icra etmesi gerekir. Gelgelelim akıl kendisini şeyleştiren bu nitelikleri kabul etmez, çünkü bu işlem onu dondurup katılaştırır, statik hâle getirir. Hâlbuki aklın, özün katlanamayacağı ve hüviyetinin taşıyamayacağı, aksi takdirde yeni bir hüviyetle başka bir öze dönüşeceği hayat ve hareket sebepleri ve değişebilme kuvveti –bunları yeri geldiğinde Allah'ın izniyle açıklayacağız– taşıdığı görülmektedir. Müslüman âlimler arasında bu şeyleştirmeyi bir nebze hafifletmeye çalışanların varlığını görüyoruz. Onlar bunu, akılla "insanda bulunan ve kendisi aracılığıyla bilme eyleminde bulunduğu içgüdü" kastedildiğini iddia ederek yaparlar. Buna göre akıl, kendisi aracılığıyla bilgi kazandığımız içsel kuvvettir. Hatta âlimler arasında aklın dinamizmini fark eden, dolayısıyla cevher değil zıddı[11] araz diye tanımlanmasının uygun olacağını düşünenleri görüyoruz. Bilindiği gibi araz, öze ilişen ve öz kalıcı olmakla

10 Bu, sudûr nazariyesini açıklarken, Tanrı zatını anladığı için onu akıl olarak nitelendiren İslam filozoflarının görüşüne aykırıdır.

11 Bu âlimlerden biri İmam İbn Teymiye ve şu ayeti kerimeyi tefsir eden tefsir âlimi Ebu Abdillâh el-Kurtubî'dir: "İnsanlara iyiliği emrediyorsunuz da kendinizi unutuyor musunuz? Yoksa anlamıyor musunuz?"

birlikte kendisi ortadan kalkıp yerine bir başkasının geçtiği şeydir. Böylece İbn Teymiye'nin (ö. 728 / 1328) dediği gibi, "akıl ismi Müslümanların ve akıllıların çoğunluğu nezdinde bir niteliktir ve ona da akıllı kimseyle var olan bir araz denir."[12]

İnsanın Parçalara Ayrıldığı Eleştirisi

İnsanın idrak güçlerinden biri konumundaki aklı insanın içinde bulunan bir öz şeklinde tanımlarsak, geri kalan idrak güçlerini de insanda bulunan özler diye tarif edebiliriz. Akıl gücü yanında hayal, hafıza ve duyu da öz olur. Hatta bundan daha kötüsü, duyu pek çok çeşit olduğu için insan bedeninde bulunması gereken birden fazla öz söz konusudur. Buna göre görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma birer ayrı özdür. Basiret sahibi kimse, insanın içinde pek çok idrakli öz bulunduğunu söyleyen bu görüşün, insanın bir olan yapısını bölmek için zorlamaya gittiğini ve idrak güçlerinin bütün fiil etkilerinin iç içe olduğu gerçekliğini görmezden geldiğini hemen fark eder. Zira insanın güç ve fiilleri, her ne kadar insanın bütün özellikleri arasında en üstünü olsa da, son tahlilde onlardan biri konumundaki akılla değil, sadece tek bir özle ilişkilendirilir ki o da bir bütün olarak insanın kendisidir.

Aklın cevher olduğu görüşüne yönelik İslam inanç hakikatiyle bağdaşmayan aklın ölümsüzlüğü, aklın canlılık gerçekliğiyle bağdaşmayan aklın şeyleştirilmesi ve insanın bütüncüllük gerçekliğiyle bağdaşmayan insanın parçalara ayrılması eleştirilerini ortaya koyduk. Şimdi aklı tanımlamamıza ve cevherliği ilkesine yönelik bu eleştirilere cevap vermemize imkân veren bir niteliği inceleyelim.

12 İbn Teymiye, *Mecmû 'u'l-Fetâvâ*, c. 9, s. 286.

Aklın Faalliğinin İspatı

Akıldan cevherlik niteliğini olumsuzladığımızda, zorunlu şekilde onun arızi niteliğini ispatlarız. Bazı Müslüman bilginlerin aklın arızi hakikatini fark ettiğini ve bunun insanla var olan bir *nitelik* olduğunu bildiklerini belirtmiştik. Şu var ki arazlar; nitelikler ve fiiller olmak üzere iki kısımdır. Aklın arazlığını kabul etsek de, ayrılmaz şekilde gerekli ve değişmez biçimde sabit bir nitelik olduğunu kabul etmeyiz. Aksine aklın hakikati itibarıyla insanın görme ve işitme gibi bir *idrak fiili/algı eylemi*, dolayısıyla diğer idrak fiilleri hakkında geçerli olan zaman içinde varlığa gelmek, yenilenmek, olumlu veya olumsuz şekilde değişmek gibi durumların onun hakkında da geçerli olduğunu iddia ediyoruz. Aklın, fiillik özelliğine idrak fiillerinden daha uygun ve onlara en iyi örnek teşkil ettiğini göreceğiz. *'A-ka-le* (anladı) kavradı fiilinin sözlük anlamı bizi bu fiile özgü idrakin keyfiyetine ulaştırabilir. Çünkü Araplar kelimenin sözlük anlamı ile terminolojik manası arasındaki ilişki ve uyuma dikkat ederler. Görünen o ki bu fiilin kullanıldığı asli anlam hayvanlarla ilişkilidir, nitekim "Hayvanı *kavradı.*", yani bağladı denilir. Görüldüğü gibi bağlamak, aklın terminolojik anlamını dayandırabileceğimiz birbirine yakın üç anlam ifade eder. Şöyle ki:

a) Alıkoyma Anlamında Bağlama (*Takyîd*): Bu, aklın insanı sözde yanlışa ve fiilde kötülüğe düşmekten alıkoyan fiil olduğu anlamına gelir. Diğer bir deyişle, insan akıl sayesinde kendisini yanlış bir düşünceyi iddia etmekten ve hevasını izlemekten alıkoyar.

b) Kaydetme Anlamında Bağlama: Bu, aklın insanı elde ettiklerini kaydetmesini sağlayan fiil olmasıdır. Yani, insan ulaştığı idrak nesnelerini akıl sayesinde tutar ve içinde korur, böylece onları kaybetmez yahut unutmaz.

c) Toplama Anlamında Bağlama: Bu, aklın insanı elde ettiklerini toplamasını sağlayan fiilidir. Yani insan idrak ettiği şeyleri, kabın içine konulan suyu biriktirdiği gibi biriktirir.

Bu üç anlam arasında, yani alıkoyma, kaydetme ve toplama anlamları arasında açık farklar olsa da, hepsinin tek bir kelime altında, yani *bağlama* (rabt) altında toplanması mümkündür. Nitekim alıkoyma, engelleyici bir bağlamadır; kaydetme, tutan bir bağdır; toplama bitiştiren bir bağlamadır. Bu kapsayıcı bağlama anlamı üzerine, akıl kelimesinin terminolojik manasını dayandırabiliriz. Buna göre akıl, *insanın iki veya daha fazla şey arasında var olan bağlantıyı ve ilişkiyi kavramasıdır.* Akıl için aşağıdaki özet tanımı koyabiliriz:

Akıl, insanın nesneler arasında var olan ilişkileri idrak etmesidir.

Dilde bu tanıma bir dayanak bulabiliriz. Şöyle ki akıl kelimesinin türediği *'a-ka-le* kökü, kendisinden *alaka* (ilişki) kelimesinin türediği *'a-la-ka* kökünün değiştirilmesinden ibarettir. Bilindiği gibi bazı dilciler üçlü köklerdeki harf değişikliklerinin çoğunluğunun genel anlamda ortak olduğunu düşünürler.

Şu hâlde Kur'an-ı Kerim'in akıl kelimesini zikrettiği bütün bağlamlarda –ki kırk dokuz ayettir– sadece fiil kipinde getirmesine, isim kipinin ve sürekli sıfat anlamına gelen ismi fail kipinin hiç bulunmamasına şaşırmalı mıyız? Söz konusu ayetlerden bazılarını zikredelim: Birinci ayet: "Sizler Kitab'ı (Tevrat'ı) okuduğunuz hâlde, insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz? *Kavramıyor* musunuz?"[13] İkinci ayet: "Şimdi (ey müminler!) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Hâlbuki onlardan bir zümre, Allah'ın kelamını işitip de iyice *kavradıktan* sonra, bile bile onu tahrif

13 Bakara Suresi, 44.

ederdi."[14] Üçüncü ayet: "Şayet kulak vermiş veya *kavramış* olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemin mahkûmları arasında olmazdık! diye ilave ederler."[15] Dördüncü ayet: "İşte biz bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler *kavrar*."[16] Beşinci ayet: "Yoksa sen onların çoğunun gerçekten işiteceğini yahut *kavrayacağını* mı sanıyorsun?"[17]

Buna ilaveten, Kur'an-ı Kerim *fa-ki-ha* (anladı) fiilini *'a-ka-la* (kavradı) anlamında kullanmıştır. Nitekim yüce Allah şöyle buyurur: "*Anlayan* (fıkh eden) bir toplum için ayetleri ayrıntılı bir şekilde açıkladık."[18] Yine o şöyle buyurur: "İşte biz ayetlerimizi, *kavrayacak* bir kavim için böylece açıklıyoruz."[19] Kur'an'da *'a-ka-la* ve *fa-ki-ha* fiillerinin isim hâli geçmemiştir. Kur'an'ın *fa-ki-hayı* [mastar veya isim değil] sürekli fiil biçiminde kullanması çok manidardır; hatta bu kullanımda aklın ameli gerektirdiğine gönderme vardır. Öyle ki *tefakkuh* (anlayış kazanmak), aşağıdaki ayete göre amelin eşlik ettiği öğrenmedir: "Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde *anlayış kazanmak* ve kavimleri döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."[20] Müslüman âlimler Kur'an'ın akıl ve fıkıh kelimeleri arasında kurduğu anlamdaşlık ilişkisi üzerinde gereği gibi düşünüp derinliğine nüfuz etselerdi, bu ikisiyle ilişkili olarak zihinlerinde yer etmiş çok sayıda inancı gözden geçirecek temel gerçekliklere ulaşırlar hatta bu iki kavramın İslam kültür tarihinde gittiği yönü değiştirebilirlerdi. Çünkü aklın ameli *sadece nesnelerin dış yüzünü*, fıkhın ameli de bu kültürde olduğu gibi *sadece fiillerin dış yüzünü* kaydetmekle sınırlı değildir. Hatta âlimler akıl ve fıkıh arasında kurulan

14 Bakara Suresi, 75.
15 Mülk Suresi, 10.
16 Ankebut Suresi, 43.
17 Furkan Suresi, 44.
18 En'am Suresi, 98.
19 Rum Suresi, 28.
20 Tevbe Suresi, 122.

karşıtlığı telafi ederler, böylece akıl dünya işlerine özgülük, fıkıh da ahiret işlerine özgülük anlamının ötesine geçerdi.

İkinci problemi şöyle özetleyebiliriz: Aklın cevher şeklinde tanımlanması ona ölümsüzlük niteliği yüklemeye ve statik bir şeymiş gibi görmeye iletir. Yine aklın böyle tanımlanması insanı her biri kendi kendine var olan pek çok öze bölmeye götürür. Bu yüzden aklı cevherleştirmeyen yeni bir tanım yapılmalıdır. Bunu akıl kelimesinin Arap dolaşımındaki kullanımlarında buluruz, çünkü kelime orada alıkoymak, kaydetmek ve toplamak anlamlarını ifade eder ki hepsi genel bir anlamı yani bağlamak anlamını paylaşır. Böylece aklı, nesneler arasındaki bağlantıyı idrak etmek diye tanımlayabiliriz.

Akıl-Duyu Ayrımı Problemi

Aralarında yapılan ayrım sebebiyle akıl ve duyu iki zıt şey konumuna düşürülmüştür. Filozoflar nezdinde aklın yok olmayan, ölümsüz bir cevher olduğu inancı yerleşince, ona duyununkinden farklı bir rütbe verilmiştir. Buna göre kavranabilir şey *üstün*, duyulur ise *aşağı* sayılır. Hatta akıl-duyu ayrımına dayanarak nefs-beden, ulvi âlem-süfli âlem ve ruh âlemi-madde âlemi gibi ayrımlar da yapılmıştır. Platon'un ortaya attığı idealar teorisinin bu derece farklılığının kökleşmesinde büyük bir etkisi olmuştur; zira kavranabilirleri en yüksek ontolojik dereceye yükseltmiş, buna karşın duyulurları sadece onların gölgesi saymıştır. Greklere ait bu akıl âlemi-duyu âlemi karşıtlığının etkisi öyle bir dereceye ulaşmıştır ki akıl-duyu ayrımı İslami bilginin çeşitli dallarında hükümran olmuş ve ahlaki dinî bir nitelik kazanması sebebiyle daha da keskinleşmiştir. Müslümanların geneli, müminin kavranabilirleri kazanması gerektiğine, çünkü bu kazanımın onu ahirete ulaştıran bineği olduğuna inanır hâle gelmiş; hatta kavranabilirlerin gaybi emir âlemine aidi-

yetini kabul etmişlerdir.[21] Yine müminler duyulur şeylerden uzak durmaları gerektiğine, çünkü faydasının bu hayatın ötesine geçemeyen dünyevi meta olduğuna inanmışlar; hatta ancak emir âlemine özgü kavranabilirlere benzemeleri ve onları arzulayıp onlara benzemeye çalışmaları dışında duyularla uğraşmanın doğru olmadığını kabul etmişlerdir.[22] Akıl-duyu ayrımına aşağıdaki itirazları yöneltiyoruz:

Aklı Kutsallaştırmak

Akıl-duyu ayrımı, *aklı tanrılaştırmaya varacak şekilde kutsallaştırmaya* götürmüştür. Nitekim bu bağlamda, insani bilgiyi genelde karakterize eden bir tür akılcı putperestlikten bahsedebiliriz. Grekler nezdinde aklın duyudan üstünlüğü fikri yerleştiği için bu üstünlüğün son sınırına yükseltilmesinde ve ruhaniliğin son hududuna, yani tanrısallığa vardırılmasında bir gariplik yoktur. Böylece akıl tanrı olur, hatta Greklerdeki gibi birçok tanrıya dallanıp budaklanır. Greklerin aksine aklı tanrılaştırmayan milletler yanında dahi, akla bağlılık şu veya bu şekilde ona kulluk noktasına varmıştır. Müslüman âlimler de, güçlü tevhit inançlarına rağmen bu kulluktan uzak kalamamışlardır. Aklın insanı hayvanlardan ayıran birinci kurucu unsur olduğu üzerindeki uzlaşıları bunun delilidir. Hatta yükümlülük için insanın ergenlik çağına ulaşmasıyla yetinmek yerine, aklı yükümlülüğün sebebi görürler. Gelgelelim hayvanların aklının ol-

21 İbn Sina şöyle söyler: "Duyuların tasarrufu yaratılış âlemine ilişkin şeyler üzerinedir. Aklın tasarrufu ise *emir âlemine* dair şeyler üzerinedir. Yaratılış ve emrin yukarısındaki şeyler ise duyu ve akıldan perdelenmiştir." *Resâilu fi'l-Hikme ve't-Tabi'iyyât*, s. 66. "Emir âlemi" ile "yaratılış âlemi" arasındaki karşılıklılık tasavvuf dilinden alınmıştır ve şu ayetten hareketle üretilmiştir: "Yaratmak da emretmek de ona özgüdür. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!" (A'raf Suresi, 54).

22 Yazarın burada dikkat çektiği hususun iki önemli sonucu vardır: Birincisi İslam'daki özgün akıl anlayışı, Helenistik doğrultuda dönüşüm geçirmiştir. İkincisi Helenistik akıl duyusal olanı aşağı görerek ondan uzaklaşmaya çalışırken, Rönesans akılcılığı tam tersine duyusal olan ile akıl arasında ters orantı görmez. Öyleyse Rönesans akılcılığı ile Helenistik akılcılık arasında bu anlamda hiçbir türdeşlik söz konusu değildir. [E.N.]

madığını ve insandan aklın ayrılmadığını ispatlayan bir delil yoktur. Aklın idrak fiili olması anlamında hayvanlarda var olduğuna, şu ayeti kerimede geçtiği gibi, karıncanın topluluğuna hitabı delildir: "Nihayet karınca vadisine geldikleri zaman, bir karınca: Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin! dedi."[23] Benzer şekilde Hüthüt'ün Hz. Süleyman'a (a.s.) hitabı da hayvanların aklı olduğuna delildir: "Çok geçmeden (Hüthüt) gelip: Ben, dedi, senin bilmediğin bir şeyi öğrendim. Sebe'den sana çok doğru (ve önemli) bir haber getirdim."[24] Aklın insandan uzaklaşacağına ise şu ayeti kerime delildir: "Şüphesiz Allah katında hayvanların en kötüsü, *anlamayan sağırlar ve dilsizlerdir.*"[25] Bilindiği gibi burada "hayvan (*dâbbe*) ile kastedilen insandır; kötülükle kastedilense Allah'ın indirdiğine inanmamasıdır.

Aklın Duyuyla Bağlantısının İki Yönü

Dinî metinlerde, yani Kur'an ve Sünnette bu ayrımın temelini bulamıyoruz. Aksine *bu metinler akıl ve duyu arasında duyuda aklın var olacağı şekilde sağlam bir bağ kurar.* Zira bütün duyusal idrakler akli idrakle bağlantılıdır. Örneğin görmede, işitmede ve konuşmada akıl vardır. Ama duyuda akıl olmasa, duyu değil duyu kaybı sayılırdı. Örneğin akılsız görme, *körlük*, akılsız işitme *sağırlık*, akılsız konuşma *tatlık* olur; akılsız koklama, lezzetsiz ve akılsız tatma, tadı bozuk olur. Buna delil şu ayeti kerimedir: "Onlardan sana kulak verenler de vardır. Fakat sağırlara, hele akılları da ermiyorsa, sen mi işittireceksin? İçlerinden sana bakanlar da vardır. Fakat körlere, hele gerçeği görmüyorlarsa, sen mi doğru yolu göstereceksin?"[26]

23 Neml Suresi, 18.
24 Neml Suresi, 22.
25 Enfâl Suresi, 22.
26 Yûnus Suresi, 42-43.

Aklın duyuyla ilişkisi aklın duyuya etkisiyle sınırlı değildir; aklın duyuyla ilişkisi aklın duyu üzerindeki tek taraflı etkisini aşar, ikisi arasında bir etkileşim derecesine varır. Dolayısıyla duyuda akıl olduğu gibi, *akılda da duyu vardır.* Kabul edileceği gibi akli idrak tümel, duyusal idrak ise tikellerle ilgilidir. Yine kabul edileceği gibi akli tümeller ancak duyusal tikellerden soyutlama yoluyla elde edilir. Ancak bu iki kabul soyutlama kavramının yanlış anlaşılmasına, yani duyudan tamamen kopmak anlamı verilmesine dayanır. Oysa gerçekte durum böyle değildir. Çünkü soyutlama, bazı unsurları duyusaldan çekip çıkarmaktan, tümel unsurlara yükseltmekten ve onlardan biçimler, yapılar ve ilişkiler oluşturmaktan ibarettir. Bu durumda, soyutlamanın çekip çıkardığı onun tarafından yeniden yapılandırılsa dahi duyulurun bizatihi maddesinden çıkarılmış unsurlar olmaya devam eder. Böylece kavram, ne kadar soyutlanmış olursa olsun, belli duyusal sebepleri taşımaya devam eder. Öyle ki aklın kendisine özgü apriori mantıksal kavramlara sahip olduğunu ve onlardan sınırlı terkipler oluşturduğunu farz etsek dahi, kavramlar duyulurlarla eşleşmedikçe varlıklarının etki ve faydası olmaz. Çünkü akıl ve duyu asli biçimde iç içe geçmeseydi, maddi şeyler ve duyusal tecrübeler bu varsayılan akli kategorilerle şekillenmez ve onlardan meydana gelen şekli yapıları kabul etmezlerdi. Sanki kavramlar duyulurlardan çıkarılmıştır. Böyle değilse dahi, en azından kavramlar esasen duyulurlarla örtüşmek için yaratılmıştır.

İdrak Güçlerinin Bağlamsal ve Yatay İlişkisi

İnsanın akli ve duyusal idrak güçleri, dereceleri uyuştuğunda birbirlerinin *bağlamıyla,* farklılaştığında birbirlerinin *ufkuyla* ilişki kurarlar. Farklı duyusal idrak güçleri arasındaki bağlamsal ilişkiye gelince, bu ilişkinin saf görme gücü, saf işitme gücü, saf tatma gücü, saf dokunma gücü ve saf koklama gücü olmadığı, aksine konuşmanın işitmeyle,

tatmanın dokunmayla, görmenin işitmeyle ve dokunmanın koklamayla birleştiği açıkça görülmektedir. Hatta bu güçlerden biri kaybedilecek olsa, diğerleri bu kaybı hafifletmek için aralarında yardımlaşırlar. Zihinsel idrak güçleri arasındaki bağlamsal ilişkiye gelince; saf hayal gücü, saf hafıza gücü, saf akıl gücü yoktur; aksine hayal akılla, hafıza hayalle ve akıl hafızayla birleşir. Hatta bu güçlerden birisi zayıflayacak olsa, diğerleri bunu telafi etmek için aralarında yardımlaşırlar. Genel hatlarıyla idrak güçleri arasındaki yatay ilişkiye gelince, bu güçleri akıl en yüksek dereceye yerleşecek, arkasından hafıza, sonra hayal ve sonra duyu gelecek şekilde bir düzene göre sıralarsak, duyu gücünün hayal gücünden kaynaklanan araçlar kullandığını görürüz, çünkü duyunun en üst derecesi hayalin ufkunun eşiğindedir. Benzer şekilde hayal gücünün hafıza gücünden kaynaklanan araçlar kullandığını görürüz, zira hayal gücünün en üst derecesi hafızanın ufkunun eşiğindedir. Ayrıca hafıza gücünün akıl gücünden kaynaklanan araçlar kullandığını görürüz, çünkü hafızanın en üst derecesi aklın ufkunun eşiğindedir.

Sonuçta üçüncü problemin özeti şudur: Akıl-duyu ayrımı tanrılaştırma noktasına varacak ölçüde aklı kutsallaştırmaya götürdüğü gibi akıl-duyu arasındaki etkileşimi inkâra ve farklı idrak güçleri arasındaki bağlamsal ve yatay ilişkiyi görmezden gelmeye de yol açar. Bu yüzden aklın diğer canlı varlıklara değil, insana özgü olduğuna ilişkin hâkim inancı gözden geçirmemiz, değilse mutlaklığını sınırlandırmamız gerekir. Yine duyuda aklın ve akılda duyunun araçlarını araştırmamız, hatta idrak güçlerine – dereceleri ister aynı olsun ister farklı olsun– birbirleriyle pek çok bakımdan ilişkili şekilde bakmamız icap eder.

Akıl-Kalp Ayrımı Problemi

Aklın kalpten ayrılması duyudan ayrılmasından aşağı kalmayacak bir ölçüde gerçekleşmiştir. Filozoflar aklı zatıyla var olan bir cevher diye tanımladıklarından onu hem duyudan hem kalpten soyutlamışlardır. Şöyle ki aklı kalbe bağlamak, tıpkı duyuya bağlamak gibi, akıldan zatıyla var olma niteliğini başka bir ifadeyle cevherliği götürür ve dolayısıyla aklı kalple ilişkilendirir. Bu da filozofların kabul etmeyeceği bir husustur. Bu yüzden onların gözünde akıl kavramı kalpten bağımsızlaşmıştır. Onlar bunu aklın görevinin *saf epistemolojik*, kalbin ise *saf vicdani* olduğu düşüncesine dayandırmışlardır. Buna göre kalp duygu ve heyecanların mahallidir. İlk filozoflara göre bu iki görevin birleşmesi mümkünse de[27] birinin diğerine bağlılığı imkânsızdır. Sonraki filozoflara gelince, özellikle Aydınlanma sonrasındakiler akıl-kalp ayrımını kökleştirmişlerdir. Öyle ki insanlar arasında bu filozoflardan, hayatında akla önem verdiği ölçüde vicdana da çok önem veren Pascal'ın şu sözü yaygınlaşmıştır: "Kalp, aklın sahip olmadığı delillere sahiptir."

Tasavvuf erbabını hariç tutarsak, Müslüman âlimler arasında akıl hakkında, kalpten daha çok sözü olmayan yoktur. Bu da son tahlilde kalbin anlamının tamamen kaybolmasına yol açmıştır. Bu durum Müslüman filozofların genelinde neredeyse bütünüyle gerçekleşmiştir. Bunun sebebi Grek alıntıya hayranlıkları hatta felsefenin içerik ve mekanizmalarına ilişkin tasavvurlarının darlığıdır. Onlar ancak tek bir tarzda, Grek tarzında felsefe yapılabileceğine inanmışlardır. Fakih, usulcü ve kelamcılara gelince, sebepler ve maksatlar konusunda akıl kavramını, kavranabilir şey ve kavranabilir anlamlar gibi konuları incelerken kalp kavramını ele aldıklarında, kalp bahislerini kalbin inanç ve niyet mahalli olmasına özgü kılıp, sonra daha fazla üzerinde durmadan başka

27 *Coeur* terimi için bkz. *Encyclopédie philosophique universelle*, felsefi terimlere özgü "Les notions philosophiques" bölümü.

konuya geçerler. Dinî metinleri incelerken kalpten böylece uzaklaşıp gitmesi, kalp kelimesinin tekil, ikili ve çoğul formunda kaç Kur'an-ı Kerim ayetinde geçtiğini öğrendiğimizde şaşkınlığa sebep olmaktadır. Nitekim bu ayetlerin sayısı yüz yirmi ikiyi bulmaktadır. Bunlardan bir kısmı kalbi idrake bağlamaktadır ki birisi şudur: "Onlar yeryüzünde yürüyüp dolaşmazlar mı ki kendisiyle kavrayacakları kalpleri olsa?"[28]

Şeriat ilmini fıkıh başlığı altına yerleştirdiklerini ve orada kalp konusuna hiç özel bir önem atfetmediklerini gördüğümüzde şaşkınlığımız iyice artmaktadır. Hâlbuki fıkıh kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yedi ayette fiil kipinde kalple ilişkilendirilmektedir. Bu ayetlerden biri şudur: "Cehennemlik pek çok cin ve insan yarattık. *Onların kalpleri vardır, fıkhetmezler/ anlamazlar.*"[29] Bir diğer ayet: "Biz onlar *fıkhetmesinler/ anlamasınlar diye kalplerine örtüler* ve kulaklarına da ağırlık koyduk."[30] Bu kalp-akıl ayrımına ilişkin aşağıdaki eleştirileri yöneltiyoruz:

Aklın İslam Kültüründe Cevherleştirilmesi

Kalp-akıl ayrımı Grek felsefesinden etkilenme sebebiyle İslam kültüründe aklı cevherleştirmeye (*tecevhur*) götürmüştür.[31] Burada cevherleştirme ile kastedilen Müslümanların genelinin aklı kalbin yahut beynin bulunduğu *yerde* var olan bir cevher konumuna yerleştirmeleridir. Oysa hiçbir asli dinî metinde, yani ne Kur'an-ı Kerim'de ne hadisi şerifte kendisinden bu cevherleştirmenin çıkarılabileceği

28 Hac Suresi, 46.

29 A'raf Suresi, 179.

30 En'am Suresi, 25.

31 Farabi şöyle söyler: "İnsanın hakikatini oluşturan akıl, hakikatini oluşturan şeyin [nefsin] ilk yetkinliği üzere akıl olmasından farklıdır, çünkü henüz bilkuvvedir. Bilkuvve olan şey ise fiil hâline gelmek için var edilmiştir. Çünkü insanın hakikatini oluşturan şey [yani nefs /bilkuvve akıl], o şeyin fiiliyle [yani, bilfiil akıl ile] özdeş değildir. Farabi, *Felsefetu Aristûtâlis*, s. 123.

tek bir delil görüyoruz; aksine bu iki kaynakta gördüğümüz, cevherleştirmeyi olumsuzlayan delillerdir. Nitekim temel dinî metinlerde *'a-ka-le* (kavradı /anladı) fiili kalbe özgü idrak eylemini gösterir. Benzer şekilde Kur'an-ı Kerim *fa-ki-ha* (anladı) eylemini kullanmış ve onu *'a-ka-le* (kavradı/anladı) ile anlamdaş olması itibarıyla kalple ilişkilendirilmiştir. Ne özelde fakihlerin, ne de genelde ulemanın fıkıhtan kalpte veya beyinde bir yer işgal eden bir cevher anlamı çıkardıkları bize ulaşmıştır. Durum böyle olunca, fıkhın anlamdaşı aklın, "bir şey hakkında geçerli olan durum, dengi hakkında da geçerlidir" kuralını bozan bir cevher olması gerekmiştir. Dahası Kur'an aynı anlama gelecek ikinci bir kelime kullanmış ve onu da kalple ilişkilendirmiştir ki o da *'ilm*'dir (bilmektir): "Onlar geride kalan kadınlarla beraber olmaya razı oldular. Bu yüzden Allah onların kalplerini mühürledi. Artık onlar *bilmezler.*"[32] Böylece ilim akılla anlamdaş kelimelerden biri durumuna gelir. Araştırmacılar aklın ilimle özdeşliğini belirtmesine rağmen hiçbiri ilm mahalli kalp veya beyin olan bir cevher olduğunu söylememiştir. Bununla birlikte bazı kelamcılar aklı, sadece zorunlu bilgileri (*zarûriyyât*), yani düşünceyi kullanmaya ihtiyaç duymayan apaçık hakikatleri bilmeye özgü kılmıştır.

Böylece, nasıl ki görme fiili göze, işitme fiili kulağa, dokunma fiili ele ve tatma fiili dile özgüyse, kavrama /anlamanın da öylece kalbe özgü fiil olduğu ortaya çıkar.[33] Bu yüzden aklı cevher saymak, görmeyi gözün ve işitmeyi kulağın içinde bulunan cevher saymakla aynı mantığa sahiptir; bu durum diğer idrak güçleri için de geçerlidir. Nasıl ki görme ve işitmenin yer kaplayan bir cevher olması mümkün değilse, aklın da yer kaplayan bir cevher olması mümkün değildir. Yine, aklın daha önce işaret edilen bir başka özelliği vardır ki o da diğer bütün idrak güçleriyle bağlantılı bir

32 Tevbe Suresi, 93.

33 Hz. Ali'den şöyle bir söz nakledilir: "Akıl, kalptedir."

fiildir. Buna göre örneğin işitme anlaşılıncaya kadar işitme, görme de anlaşılıncaya kadar görme meydana gelmez. Böylece bütün idrakler kalple bağlantılı duruma gelir. Buna ilişkin Kur'an-ı Kerim'den deliller pek çoktur. Nitekim kalp ile işitme ve görmeyi birlikte zikreden ayetler vardır. Nitekim şu ayet: "Onlar Allah'ın *kalplerini, işitmelerini ve görmelerini mühürlediği kimselerdir.*"[34] Yine akıl ve işitmeyi birlikte zikreden, böylece kendilerinde işitmenin idrak güçleri arasında akla en yakın idrak gücü olduğu ayetler mevcuttur. Şu ayetteki gibi, kulak idrak ettiğinde kalbin de idrak etmesi gerekmektedir: "Yoksa sen onların çoğunun *işitmediğini ve anlamadığını mı sanıyorsun?*"[35] Bir diğer ayet: "*İşitseydik ve anlasaydık,* ateş halkından olmazdık."[36] Yine işitmenin "akıl" anlamında geldiği ayetler bulunur: "Onların kalplerini mühürleriz, böylece *işitmezler.*"[37] Ayrıca şu ayetteki gibi, kalbi ve görmeyi birlikte zikreden ayetler vardır: "Şüphesiz gözler körleşmez, ancak göğüslerdeki kalpler körleşir."[38] Yine şu ayetteki gibi görmenin akıl anlamında kullanıldığı ayetler vardır: "*Görmeseler* de kör olanları sen mi doğru yola ileteceksin?"[39] Bunların hepsinden esaslı bir gerçek ortaya çıkar ki o da cevher konumundaki şeyin akıl olmadığı ve öncelikli şekilde başka bir idrak kuvveti değil, aksine kalp olduğudur. *Şu hâlde kalp bütün idrak güçlerinin dallanıp budaklandığı kapsayıcı özdür.*[40] Böylece akıl için ortaya koyduğumuz tanımı, kalp anlamını dâhil ederek yeniden şekillendirmemiz ve şöyle söylememiz gerekir: "*Akıl, nesneler arasında var olan ilişkileri kalbin idrak etmesinden ibarettir.*"

Kalbin kendisi yerine *kalbin fiili –yani akıl–* için söz konusu cevherleştirme olmasaydı, temel bir gerçek anlaşı-

34 Nahl Suresi, 108.
35 Furkan Suresi, 44.
36 Mülk Suresi, 10.
37 A'raf Suresi, 100.
38 Nur Suresi, 37.
39 Yunus Suresi, 43.
40 Bir başka deyişle, mahalli kalp olan ruh.

lırdı. Bu gerçek akli fiilin, idrak fiilleri arasında değişim ve dönüşüme en kabiliyetli fiil olduğudur. Zira nesneler arasında ilişki kurma imkânları *sayılamayacak* kadar çoktur. Dolayısıyla bu ilişkiyi kuran fiilin de o oranda çok olması gerekir. Böylece akıl, insanlık tarihinin geçirdiği evrelerin farklılığına paralel şekilde sürekli dönüşür. Böylece önceki tarihsel evrede akli olan şey, sonrasında olmayabilir. Bunun aksi de geçerlidir. Bu yüzden önceki bir tarihsel evrede akli olmayan şey sonraki evrelerde akli olabilir. Hatta tek bir ferdin hâllerinin farklılaşmasıyla farklılaşan evrelerde de sürekli dönüşür. Öyle ki ona göre bir hâlde anlaşılabilir olan, bir başka hâlde anlaşılmaz duruma gelebilir. Bunun aksi de geçerlidir. Durum, akli fiilin zamanda dönüşmesiyle sınırlı kalmaz; aksine bunu aşarak uzamda da dönüşür. Böylece bir şey kültürel bir konumda yahut epistemolojik bir alanda veya belirli bir mantıksal sistemde akli olabilirken bir başka kültürel konumda veya epistemolojik alanda veya mantıksal sistemde akli sayılmayabilir. Yine bir şey iki farklı şeymiş gibi bir yönden akli, diğer bir yönden gayri akli olabilir.

Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer husus, kalbin sözlük anlamının değişme kabiliyetine işaret etmesidir. Çünkü ondan yapılan *ka-le-be* fiiliyle, "İşi *kalb* etti." dediğimizde onu tersine çevirdi, anlamı kastedilir ki bu da değiştirmenin son sınırıdır. Böylece anlamanın kalple ilişkilendirilmesinde, değişme kabiliyetinin onunla ilişkilendirilmesiyle ilgili açık bir yönlendirme vardır. Bu, ister teorik ister pratik olsun, beşeri bilginin değişiminin kendisini sürekli biçimde vurguladığı bir kabiliyettir.

Dinî Uygulamanın Fıkıhlaştırılması

Akıl-kalp ayrımı dinî uygulamada aşırı fıkhileştirmeye (*tefḳîh*) sebep olmuştur. Fıkhileştirmeyle kastedilen, fakihin dikkatini mükelleflerin fiillerinin cüziyatta şeri hükümlere

uygunluğuna yoğunlaştırmak suretiyle bu fiilleri fıkhi kanunlara dönüştürmesidir. Oysa hükümlerin dış yüzeyine ilişkin bu özel dikkat onların içerdiği ahlaki anlamları ihmal etmeye yol açmıştır. Dolayısıyla asli şeri metni inceleyen kimse bu metnin hükümlerinden birinin daima, mükellefin kazanması gereken bir veya daha fazla ahlaki niteliğe bağlı bulunduğunu görür. Fıkhi hükümlerdeki ahlaki değerleri ihmal, iki tehlikeli durumu beraberinde getirmiştir:

1) Ahlakın mükelleflerin fiillerinden küçük bir kısmıyla sınırlandırılması: Bu durum ahlakın hakikatinin anlaşılmadığını gösterir. Çünkü insanın işlediği her fiil, ahlakileşmesinin bir sebebi ve vesilesidir. Zira kişinin dünyadaki iyiliği ve ahiretteki kurtuluşu, hayatının sonuna kadar devam eden bu ahlakileşmeye bağlıdır. Dolayısıyla insanın işlediği her fiil hakkında iyilik ve kötülük yargısında bulunulabilir; bu yargıda yemek yemek gibi duyusal fiil ile anlamak gibi manevi fiil eşittir. Bu ikisinin durumu hakkında tereddüde düşersek, bunun sebebi onların bu yargıyı kabul etmemesi değil, işlediğimiz amel bağlamında durumlarının kapalılığı sebebiyle iki yargıdan hangisinin ona uygun düştüğüne karar vermememizdir.

2) Bir diğer sakınca ahlakın, tamamlayıcı amaçlardan sayılmasıdır. Bu durum dinin hakikatinin yanlış anlaşıldığını gösterir. Çünkü din hakkındaki ilk itibar, fakihlerin özel bir itina gösterdiği bedensel ihtiyaçlar ve dünyevi çıkarlarla değil, ruhsal anlamlar ve uhrevi arzularla ilişkilidir. Ayrıca bu hataya düşmek, daha önce ifade edildiği gibi, şu hadisi şerifin bilinmediğini yahut yanlış yorumlandığını gösterir: "Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim." Oysa yüceliği ahlaki mükemmelliğinden kaynaklanan bir peygamber göndermenin, terk edilmesi sakıncalı olmayan bir şey için olması doğru değildir. Aksine peygamber göndermek, terk edilmesi asla doğru olmayan zorunlu bir iş içindir. Yine bu gönderişin hedeflediği tamamlama işinin,

İslam'ın belirli bir kısmıyla sınırlanması doğru değildir. Aksine bu dinin, vahyedilmiş ilahi yasamanın son evresi olması bakımından İslam'ın bütünüyle ilişki içinde bulunması gerekir.

Akli Bilginin Zararlarının Fark Edilmemesi

Aklın kalpten koparılması Müslüman âlimlerin akli bilgi kapsamındaki çeşitli afetleri ayırt edip onlar üzerinde düşünmelerini engellemiş, dolayısıyla bu afetlerden korunmuş, dünyevi fayda ve uhrevi kurtuluşa ulaştıran bilgi çeşitlerini belirlemelerine mani olmuştur; bu bilgiler hakkında ayrıntılı bir teori üretmeyi engellediğini saymayalım bile. Kur'an-ı Kerim kalbin kendisi için belirlenmiş idrak görevini yapamaz hâle gelebileceğini zikretmiş ve bu işlev bozukluğunu çeşitli terimlerle dile getirmiştir. Onlardan biri, şu ayette geçtiği gibi hastalıktır (*marad*): "Onların kalplerinde *hastalık* vardır, bu yüzden Allah onların *hastalığını* artırmıştır."[41] Bir diğer terim *kilit*tir(*kufl*): "Kur'an'ı düşünmezler mi, yoksa kalplerinde *kilitler* mi vardır?"[42] Bir diğeri *örtü*dür(*kınân*): "Onlar Kur'an'ı anlamasınlar diye kalplerine *örtüler* çektik ve kulaklarına ağırlık koyduk."[43] Bir diğeri *mühürlemek*tir(*tab'*): "Onların kalpleri *mühürlenmiştir*, bu yüzden anlamazlar."[44] Bir diğeri *damga*dır(*hatm*): "Allah onların kalplerini *damgalamıştır*, işitme ve görme duyuları üstünde örtü vardır."[45] Bir diğeri *katılaşmak*tır(*kasvet*): "Bundan sonra onların kalpleri *katılaştı*, o kalpler taş gibidir veya daha *katıdır*."[46] Bir diğeri *araya girmek*tir (*haylûle*): "Biliniz ki Allah kişi ile kalbi *arasına girer* ve ona döndürü-

41 Bakara Suresi, 10.
42 Muhammed Suresi, 24.
43 Kehf Suresi, 57.
44 Tevbe Suresi, 87.
45 Bakara Suresi, 7.
46 Bakara Suresi, 74.

lürsünüz."[47] Bu terimlerle ifade edilen kalbin işlevsizliğinin görünümlerini dört bölümde sınıflandırabiliriz: hastalık, (örtü, mühür ve damganın kilitlenmenin farklı dereceleri olduğu varsayımına göre) kilitlenme, katılık ve araya girme. Kalbin işlev bozukluğu belirli bir akli afete yol açtığından, bu dört kalbi işlev bozukluğunun farklılaşmasına paralel şekilde akli bilgi afetlerinin de farklılaşması gerekir. Böylece hasta akli bilgi, (örtülü, mühürlü ve damgalı olmak üzere üç derecesiyle) kilitli akli bilgi, katılaşmış akli bilgi ve kopuk akli bilgi meydana gelir. Bu zararlı akli bilgi çeşitleri karşısında insana dünya ve ahiret hayatında faydalı akli bilgi çeşitleri vardır. Bunlar da ardı ardına şunlardır: sağlıklı akli bilgi, (açılmış, anlayan ve genişletilmiş olmak üzere üç derecesiyle) açık akli bilgi, yumuşak akli bilgi ve bağlantılı akli bilgi. Buradan da akli bilginin yaygın görüşün aksine tek olmadığı; benzer şekilde akli bilginin sıralamasının doğruluk ve yanlışlık ölçütü olmak üzere tek bir ölçüte indirgenemediği, aksine pek çok ölçütün var olduğu açıklığa kavuşur. Bunlar sağlık-hastalık, açıklık-kapalılık, yumuşaklık-sertlik ve bağlantılılık-kopukluk ölçütleridir.

Pek çok insan, son ölçütlerin akli pratik bilgiyi düzenleyip denetlediğini, buna karşın doğruluk ve yanlışlık ölçütünün teorik bilgiyi düzenleyip denetlediğini, iki bilgi arasında büyük fark olduğunu söyleyecektir. Buna birkaç yönden cevap verebiliriz:

a) Akli bilginin teorik bilgiyi kapsaması, böylece birinci bilgi ölçütünün ikinci bilgi ölçütünü içermesi gerekir. Örneğin sağlık, doğruluğun pratik biçimidir ve onu içerir, hastalık ise yanlışlığın pratik biçimidir ve onu içerir.

b) Akli idrakte asıl husus, kalple ilişkisi sebebiyle, pratik bir idrak olmasıdır; çünkü kalp insandaki canlı cevher hatta ondaki hayatın kaynağı olduğu için amelle en ilişkili unsur-

47 Enfal Suresi, 24.

dur, zira ölümsüzlüğün sebebidir. Bu durumda kalbe özgü fiil durumundaki akli idrakin bu asli pratik yönelişle dolması gerekir. Buna ilaveten, insan dış görünüşte şu veya bu idrak gücüne yoğunlaşsa da gerçekte kalbi bütün bu güçlerle tek defada ve aralarında dayanışma olacak şekilde nesneleri idrak eder. Yahut en azından onları idrak edecek ve bu güçlerde kendisinin istediği şekilde yardımlaşmaları eğilimini uyandıracaktır. Örneğin kim yakından bir ses duyarsa, sesin sahibini görmek, onunla konuşup el sıkışmak için kendisini hazırlayacak, hatta kokusunu almak isteyecektir. Bunun yanında, birisi belli bir duyusunu kaybetse, diğer duyularında kısmen onun telafisini bulabilecektir. İşte bu kapsamlı idrakte veya idrak yeteneğinde düşünme araçları amel araçlarıyla eşleşecektir. Bu araçlar arasında ayrım yapılmamalı ve gerçekte ayrı oldukları sanılmamalıdır.

c) Kur'an-ı Kerim bilgiyle açıkça pratik bilgiyi kasteder ve Kur'an'ın başka dinî metinlerden farklı şekilde evrenle ilgili ayetler üzerinde düşünmeyi, aklı kullanmayı teşvik ettiği söylenemez. Zira bu düşünmeyle kastedilen evrenin kendisi için evreni bilmek değil, evrenin yüce Yaradan'ını bilmektir. Oysa evrenin Yaradan'ını bilmek ancak pratik bir bilgi olabilir, çünkü bu bilgi esasen ibadettir. Buna ilaveten, dinî metnin gayesi insanın amelini iyi amel seviyesine çıkarmaktır. Bu yüzden, dinî metin özellikle de bütün insanlara hitap ediyor iken, insanın soyut konulara dalması doğru değildir. Öyle ki bağlam ince konuları ele almayı gerektiriyorsa, bu da onlara ilişkin bir örnek vermekle gerçekleşir ve böylece anlaşılır kılınırlar ve pratik sonuçlarına işaret edilir.

Bu durumda dördüncü problemin özeti şudur: Akıl-kalp ayrımı Müslümanların genelinin gözünde aklın kalp veya beynin özel bir yerinde bulunan bir cevher olduğu inancının yerleşmesine yol açmıştır. Dahası fakihlerin fiillerin hükümlere dış görünüşte uygunluğa önem vermelerine ve hükümlerin dayandığı ahlaki değerleri ihmallerine sebep teşkil

etmiştir. Yine bu ayrım Müslüman âlimlerin akli bilgiye arız olabilecek çeşitli afetleri görmelerini engellemiştir. Gerçek şu ki kalp, güçlü bir dönüşüm ve sağlam bir bağa sahip olma özelliğini içeren akli idraklerin kaynağıdır. Bu bağın özelliği akli idrakleri insanın tasarrufundaki bütün idrak güçleriyle ilişkilendirmektir. Böylece kalp sağlıklıysa bilgi ve idrakler sağlıklı duruma gelir. Benzer şekilde kalp, şeri hükümlerin dayandığı ahlaki değerlerin kaynağıdır. Böylece kalp iyi olduğunda amel ve tasarruflar da iyi olur.

Akıl-Ahlak Ayırımı Problemi

Akıl-ahlak ayrımı, soyutlamaya dayanması bakımından akıl-duyu ve akıl-kalp ayrımından aşağı kalmayacak yönlerden yapılmıştır.

Akıl-Ahlak Ayrımının Delilleri

Filozoflar bu ayrımı aşağıdaki delillere dayanarak öne sürmüşlerdir:

Aklın Cevherliği ve Ahlakın Fiilîliği

Filozoflar aklı bir cevher, yani başkasıyla değil kendi kendine var olan bir öz, buna karşın ahlakı sadece bir fiil şeklinde görmüşlerdir. Fiil ise kendi başına var olamaz, ancak bir başkasıyla vücut bulur. Yukarıda aklın cevherliğinin yanlışlığı ortaya konmuş ve aklın açık bir fiil olduğu uzun söze hacet bırakmayacak şekilde ispatlanmıştı. Aklın cevher olma niteliğinin seçkinlere özgü felsefi kanıtlama (*burhân*) yoluyla ispatlandığı, buna karşın aklın fiilîlik özelliğinin avama özgü hitabi delil yoluyla açıklamasının yapıldığı, bu açıklamanın dinî metinden kaynaklanan deliller olduğu, iki delil türü arasında büyük fark bulunduğu söylenebilir. Buna şöyle cevap verebiliriz: Felsefi kanıtlama yapaylığına

rağmen mutlaka dinî metnin delilinden daha kesin değildir, yapısı itibarıyla daha giriftlik taşısa da. Çünkü haber, düşüncenin yanıldığı yerde isabet edebilir. Ayrıca doğru haber, bütün düşüncelerden üstündür. Kur'an'ın getirdiği haberin doğruluğu karşılaştırılamaz şekilde üstündür.

Teorik-Pratik Akıl Ayrımı

Filozoflara göre akıl, teorik akıl ve pratik akıl olmak üzere iki türdür. Teorik akıl, varlıkların mahiyetlerini, külli sebeplerini ve zorunlu ilişkilerini kanıtlama yoluyla araştırır ve ahlakın bu tür akılda etkisi yoktur. Pratik akıl ise, insanın erdemi nasıl kazanacağını ve mutluluğu nasıl arayacağını, şehir toplumu için genel iyiyi arayan, iyi bir vatandaşın nasıl olacağını belirleyen akıldır.[48] Ancak onların bu ikinci akıl – yani, pratik akıl– tasavvurları cevherlik ve bağlılık şüphesi olmak üzere iki eleştiriye maruz kalır.

Cevherlik şüphesinin açıklaması şöyledir: İslam filozofları aklı, maddeden soyutlanmış cevher şeklinde tanımlarlar. Bu durumda akıl iki türe ayrılırken cevherlik niteliği ondan ayrılmaz. Böylece hem pratik hem de teorik akıl cevher olur. Ancak aklın iki cevher olabilmesi için kendisinde ikiliğin bulunması gerekir. Gelgelelim filozofların tanımına göre akıl basit bir özdür, bölünüp birleşmeyi kabul etmez. Bu yüzden ona fiilîlik niteliğini yüklemeleri çelişkilidir. Şöyle ki konuşan nefsin bilgiye yönelişini fiil kabul etmiş ve bu fiile teorik akıl adını vermişlerdir. Bu durumda konuşan nefsin amele yönelişini de fiil kabul etmeli ve bu fiile de pratik akıl adını vermeliler. Ne var ki cevher ve fiil iki zıt[49] kavramdır,

48 Abdulemîr el-A'sem, *el-Mustalahu'l-Felsefi 'inde'l-'Arab* (içinde İbn Sina'nın *Kitâbu'l-Hudûd*'u), s. 240-241. Ayrıca İbn Sina der ki: "İnsani nâtık nefsin güçleri bilici ve yapıcı olmak üzere ikiye ayrılır. Bu güçlerden her birine isim ortaklığı ile akıl denir." *Resâilu fi Ahvâli'n-Nefs*, s. 63.

49 Nâtık nefs ilimlere yönelirse, bu fiiline "akıl" denir ve onunla ilişkili olarak "teorik akıl olarak isimlendirilir. *Resâilu fi Ahvâli'n-Nefs*, s. 170.

zira fiil arazdır, araz ise cevherin tersidir, çünkü ona dışarıdan arız olur.[50]

Bağlılık şüphesine gelince, teemmül şeklinde gerçekleşen düşünme filozoflara göre insanın yapabileceği en yüce fiil olduğundan, onlar nezdinde teorik aklın pratik aklın konumundan yüksekliği ispatlanır. Bu sıralamadan pratik aklın teorik akla bağlılığı sonucu çıkar. Bunun iki şekilde gerçekleştiği görülmektedir:

a) Akılda asıl amel değil, düşünmedir. Bu inanç zihinlerde yer etmesine rağmen kabul edilebilir değildir. Zira insanın kendisiyle nesnelere yöneldiği birinci akli fiil, kendisinde düşünmenin amelden ayrılmadığı bir fiildir; daha doğrusu, düşünmenin veya amelin tek başına örtüşemeyeceği iç içe geçmiş bir fiildir. Yani bu fiilin gerçekliği *söz konusu iki kategori arasındaki ayrımdan önce olan özel bir idrak fiilidir.* Bu da onun kalpten çıkıp kaynaklanması sebebiyledir. Zira kalp asli fıtratına uygun biçimde bir şeyle ilişkili olduğu zaman, o şeyle münasebeti bütün varlığıyla gerçekleşir. Böylece kalbin idrak fiili, ancak eklenti itibarlar sebebiyle özelleşen, dallanan ve bölünen kapsayıcı bütüncül bir fiildir. Böylece düşünme ve amel kalbin asli amelinden yapay soyutlama işlemiyle meydana getirilen iki farklı üründen ibarettir. Şu hâlde düşünme ve amelin aynı seviyeye sahip olması gerekir.

b) Düşünme amelin varlığında şarttır, dolayısıyla düşünmesiz amel teşekkül etmez. Buna karşın düşünme varken amel olmayabilir. Bu ikinci inanç, birincisinden daha yaygınsa da, aynı şekilde kabul edilebilir değildir, zira insanlık hakikatinin düşünme ve amel olmak üzere çift olduğunu

50 Yazar bu bağlamda aklın cevherliği ile basitliği unsurlarını iç içe zikretmektedir. Burada eleştirilen fikir aklın cevherliğidir: Teorik akıl denilen şey nâtık nefsin bilmeye *yönelişi*, pratik akıl ise amele *yönelişidir*. Bu yönelişler de birer fiilidir. Kısaca teorik ve pratik akıl nefsin fiilleridir. Fiil ise araz kategorisindedir ve cevher olamaz. O hâlde akıl da cevher olamaz.[Ed.]

varsaymaktadır. Böylece düşünme amele dönüşmemekte amel de düşünme olmamaktadır. Oysa bunu tam tersi bir varsayımla değiştirmemiz gerekir: İnsanlık hakikati esasen birdir, o da *pratik hakikattir*. Pratik karakteri, insanın *kast ve irade*yle bağlantılı bütün fiilleriyle ilişkilendirebiliriz. Düşünmeyse bu kastedilen veya irade edilen fiillerden biridir. Böylece düşünme, kendisinde dış organlar kullanılmasa ve genelde organların kullanımı amele girişmenin delili sayılsa da, *açık bir amelden ibaret kalır*. Bunun açıklaması şöyledir: Dış organların karşılığında, kalbin bir araya getirdiğine ve organların yaptığına benzer işlevler üstlenen iç güçler mevcuttur. Akli düşünme süreci, el işlerinin organları araç şeklinde kullanmasına benzer şekilde iç güçleri araç edinir. Şüphesiz bu ikinci varsayım, bazı fakihleri sözleri fiil diye görmeye ve onlarla ilgili hükümler düzenlemeye; sufileri bedenin amelleri karşısında kalbin amellerinden bahsetmeye götüren etkendir. Biz bu varsayımı benimsemesek ve yukarıdaki varsayımı desteklesek dahi, insanın kendisini kuşatan veya başına gelen her şey üzerinde düşünemeyeceğinde tartışma yoktur; çünkü onu kuşatan hususlar sayılamayacak kadar çoktur ve başına gelenler, düşüncesine oranla daha kötü ve daha gizlidir. Bu yüzden insan ilk andan itibaren amel etmeye ve amel vasıtasıyla düşünmeyi uygulamaya mecbur kalır. Her hâlükârda düşünme esasen bir fasılaya ihtiyaç duyar, ama insanın başına gelen olaylar hiç ara vermez. Böylece amel o olaylarla bağlantılı şekilde gereklilik arz eder.

İnsanın Hayvandan Akılla Ayrılması

Filozofların benimsediği varlıklar hiyerarşisinde insanı hayvanlardan ayıran akıldır. Onlar insan için yaygın bir tanım yapmış ve Müslüman âlimler onu nesilden nesile alıp benimsemiş, böylece sabit bir gerçekliğe dönüşmüştür. Bu, "İnsan konuşan bir hayvandır.", yani söyleyen ve akıllı

bir hayvandır, şeklindeki tanımdır. Hatta âlimler insanlık kavramını akıllılık ile tanımlamıştır ki bu durum teklif ve fiillerin yaratılması teorisinde görülmektedir. Sonraki dönem Müslümanları bu tanımı benimsemiş ve insan aklını kutsayıp tapınacak kadar övmede kendileri dışındaki (Batılı) modernlerden etkilenmişlerdir. Bu insan tanımı da kabul edilebilir değildir. Çünkü insanın kuvvetlerinden akli kuvvet niçin hayvanın sahip olduğu ve sayesinde otlak ve sulaklarına yol bulduğu, zararlı ve faydalı hususları ayırt ettiği, zararlılardan kaçınıp faydalılara yöneldiği kavrama gücünden olmasın? Benzer şekilde kendilerinde isabet kadar hata ettiği ardı ardına gelen denemeler sonrasında dahi olsa kendisini ağılına ulaştıracak en kısa yolu sayesinde bildiği idrak kuvveti cinsinden sayılmasın? Yine hayvanlara özgü bu idrak gücünü insandaki akli idrak gücünden ancak derece bakımından farklı olacak şekilde *akıl* diye isimlendirmemize engel nedir? O hâlde insanın akli kuvvetiyle yaptığının bir benzerini hayvanın kendi ontolojik seviyesine uygun idrak kuvvetiyle gerçekleştirmesi uzak bir ihtimal değildir. "Hayvanları kendi faydalarına yönlendiren, içgüdüdür." denilemez, çünkü her ne kadar içgüdü kavramının anlamı çok kapalı olsa da, "Akıl da bir içgüdüdür"[51] denilmiştir.

Müslüman âlimlerin aklı insana özgü kılmaları ve bunun doğruluğuna ilişkin hiçbir şüphe duymamaları hakikaten gariptir. Oysa Kur'an-ı Kerim karınca gibi konuşan ve hüthüt kuşu gibi insanın bilmediklerini bilen, yine Allah'ı tesbih eden ve hatta ona secde eden hayvanları misal getirmiş ve bu hayvanları insanlar gibi ümmet diye nitelendirmiştir. Bize karşı şu ayetler delil getirilemez: "Andolsun, biz cin-

51 Haris el-Muhasibi der ki: "Akıl, Allah'ın yaratıklarından çoğuna yerleştirdiği bir içgüdüdür (*ğarîza*). Ancak kullar onu birbirlerinden hareketle bilemezler; görmek, hissetmek, zevk etmek ve tadına bakmak fiilleriyle kendi nefslerinden hareketle de bilemezler. Allah onlara bu içgüdüyü kendisinin anlaşılmasıyla tanıttı." *El-'Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, s. 201-202. [*Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006]

ler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri vardır, onlarla anlamazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır."[52] Veya diğer bir ayeti kerimeyle: "Yoksa sen, onların çoğunun gerçekten işiteceğini yahut anlayacağını mı sanıyorsun? Hayır, onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da sapıktırlar."[53] Bunun ardından şöyle söylenemez: Burada hayvanlar, onlardan aklın tamamen olumsuzlanması bağlamında gelmiştir. Dolayısıyla gafillerin hayvanlara benzetilmesiyle kastedilen, gafillerin seviyesinin akıllıların seviyesinden aşağı olduğudur.

Ancak bu yorum iki bakımdan yanlıştır: *Birincisi,* bu yorum hayvanların gerçekte gördüğünü, işittiğini ve anladığını, yine Kur'an-ı Kerim'in hayvanlardan bu dış idrakleri olumsuzlamadığını, aksine onlardan yerdiğinin dış idrakler cinsinden olup da onlardan yüksek ve insanın kendi derecesine yaraşan başka idraklerin bulunduğunu görmezden gelmektedir. İşte bu idrakler, gafillerin sahip olmamakta hayvanlara benzediği noktadır. Aksi hâlde gafiller tıpkı hayvanların görüp işittiği ve anladığı gibi görüp işitir ve anlarlar.

İkinci yanlış, bu yorumun gafillerin hayvanlardan daha şaşkın nitelendirilmelerinden doğan sonucu gözden kaçırmasıdır: "Hayvanların yolu daha doğrudur." Gerçek şu ki hayvanların tek rehberi onları yiyecek, içecek ve ahırlarına ileten içlerine yerleştirilmiş akıldır, her ne kadar bu, insan aklından aşağı olsa da. Gafil insanın, yani anlamayan insanın aklı hayvanların aklından yüksek olsa da, rehberi yoktur, bu yüzden derecesi hayvanların derecesinden aşağıdadır.[54]

52 A'raf Suresi, 179.

53 Furkân Suresi, 44.

54 Yazar burada kasıtlı biçimde hem insan hem de hayvan bilincini nitelemek için "akıl" terimini kullanmaktadır. Hâlbuki Helenistik ve modern felsefe geleneklerine göre insan ile hayvan bilinci arasında bir derece farkı değil tür farkı söz konusudur. [Ed.]

İnsanın Ahlakiliğinin Delilleri

Akıllılığın insan ile hayvan arasındaki ayırt edici özellik olduğu düşüncesinin yanlışlığını ortaya koyduk. O hâlde bu özellik, insanın üstünlüğünü sağlayan ve kemalini gerçekleştiren bir şeyde olmalıdır. Bu *ahlaktan başkası değildir. O hâlde insanı hayvandan ayıran sadece ahlaktır.* Buna ilişkin şu dört delili öne sürüyoruz:

İnsanın Mükemmellik Arayışı

Hayvan yiyecek-içeceğinin peşinden koşar, ama iyiliğin peşinden koşmaz. Yiyecek-içeceğinin peşinden koşarken ontolojik derecesine göre kendisine verilmiş aklı araç edinir. Çünkü iyiliğin peşinden koşması için bu işi yapan öznenin zihninde *ideal değerleri* canlandırması gerekir. Bilindiği gibi değer, olguyu aşan bir anlamdır; nitekim değer *olan* değil, *olması gereken* diye tanımlanır. Hayvan ise maddi gerçekliğinden ayrılamaz ve içinde bulunduğu gerçeklikten maddi veya manevi daha üstününü isteyemez. Oysa insan bunun özlemi içindedir ve daha fazla mükemmeli gerçekleştirmeyi ümit eder. Köpeğin vefalı ve kedinin temiz olmasındaki gibi, kimi hayvanların güzel ahlaklı bilinir olduğuna dayanarak itirazda bulunmak doğru değildir. Çünkü hayvan bu özelliklerle bezenmiş değildir. Zira hayvan aklıyla bu özelliklerin gerekliliğini ve içerdiği mükemmelliği elde etmemiş, ardından itkisi kendinden bir iradeyle bu iki anlamı kazanmaya doğru yönelmemiştir. Aksine hayvan esasen bilinen hayvanlık özellikleriyle yaratıldığı gibi bu güzel sıfatlarla yaratılmıştır. Bununla birlikte hayvanın bu ahlaki özelliklerle ortaya çıkmasını, barındırılıp beslenmesi belirler. Bu, o özellikleri ahlak diye isimlendirmek uygunsa söz konusudur; değilse, ahlak isminin hayvanların güzel özelliklerini belirtmek için kullanılması ancak mecazidir, çünkü bunda bir nebze insana benzetme vardır.

Akli Fiilin Değer Elbisesi

İnsanın fiilleri ya derecesini yükseltir ya da alçaltır, böylece yetkinlik arayışı gereğince insanla ilişkilendirilen fiillerde tarafsızlık olmaz. Bunun istisnası fiillerin, insanı yükseltip alçaltan değer elbisesinden soyulmasıdır. Bu takdirde fiiller insani tasarruflardan çok, mekanik işlemlere benzer; öyle ki bu fiillerde makine insanın yerini tutabilir, hatta mekanikleştirilebilir.[55] Değer temeli yıkılmış fiillerin en barizi, ilerlemeyi gerçekleştirme bahanesi taşıyan pek çok akıl fiilidir. Öyle ki bazıları bu fiillerin esasen her türlü değer çabasından soyutlandığını sanmıştır. Hâlbuki değer elbisesinden soyutlanmış akli fiiller, ancak insanın faydalandığı akli gücün mekanik yönünü temsil eder. Bu gücün son derece ince ve girift aygıtlar biçiminde mekanikleştirilmesinin insanlık için sağladığı maddi ilerlemeye rağmen, bu işlem aklın en aşağı parçası olmaya devam eder. Hatta bu fiiller, aklın yetkinliği arzulayan fiilleriyle karşılaştırıldığında en kolay denetlenen ve sahip olunan bölümü olma vasfını sürdürür. İnsanın yükselişinin, aklın bu mekanik parçası üzerindeki tasarrufla gerçekleşeceğini iddia eden kimseler yanılmaktadır; zira bu tasarruf insanı sadece boyun eğdirilmiş bir varlığa dönüştürür. Çünkü bu yükseliş, aklın fiillerini insandaki en üstün ve en yüce özellik olan ahlaki yetkinliğin artışını hedefleyen sebeplerin meydana getirilmesiyle gerçekleşir. Bu iddiada pek çok Müslüman reform çağrıcısı onların peşinden gider ve ümmetin varoluş haysiyetini ve misyon rolünü geri getirmenin fabrikalar inşa etmek ve şehirler kurmakla sağlanacağını sanır. Oysa ümmet, binalar dikmeye girişmekten çok *insanı yenilemeye* ihtiyaç duymaktadır. Çünkü maddi inşa, dayandığı akli fiillerin mekanikliği sebebiyle ölü değerlerin yerine canlı değerleri geçirmeyi gerektiren yenilemeden daha kolaydır, hatta bu manevi yenileme ilerledikçe daha da kolaylaşır.

55 Başka bir ifadeyle soyut aklın fiilleri otomatik işlemlere dönüşebilir.

Akli Fiilin Örnek Ahlakiliği

Bu, akli fiilin kalbi fiil hatta kalbin ayırt edici fiili olmasıdır. Bilindiği gibi kalp insandaki ahlaki değerlerin ve ruhsal anlamların kaynağıdır. Bu durumda akli fiil ahlaki fiil olmakla kalmaz, kendisi dışındaki fiillere *örnek* de teşkil eder. Zira akli fiil, esasen kalpten doğan ahlakiliğe diğer fiillerden daha fazla sahiptir. Kalbi anlamlardan sadece *kasıt ve niyeti* dikkate alsaydık dahi, bu durum akli fiilin ahlakiliğini ispatlamaya yeterdi, çünkü onlar olmadan akli fiil meydana gelmez. Bilindiği gibi ahlakilik, amelde bulunmanın adıdır; böylece akli fiil başka fiillerden daha çok amel niteliğini taşır. Ayrıca bir başka açıdan, akli fiil içsel olma niteliğiyle, herhangi bir dışsal davranış fiilinin ilişkili olduğundan çok daha güçlü bir şekilde ahlaki değerlendirmeyle ilişkilidir; çünkü akli fiil ahlaki değerlendirmede asıldır. Bu durumda her dışsal fiil, içsel bir fiile dayanır. Böylece akli fiil sahibi onun vasıtasıyla faydalı bilgi elde ettiğinde ve iyi amelde bulunduğunda, kendisi de iyi veya övgüye değer bulunabilir. Buna karşın akli fiil sahibi onun vasıtasıyla zararlı bilgi elde etmeye ve kötü amelde bulunmaya çalıştığında, kötü veya yergiye değer olabilir. Bu gerçeklikle, yani akli fiilin ahlaki ve pratik örnekliği gerçekliği ile aklın fiillerinin değil ahlakla, amelle dahi doğrudan ilişkisi bulunmayan teorik fiiller olduğu şeklinde zihinlerde yer etmiş düşünce ne kadar da birbirine zıttır!

Akli Fiilin Örnek Özgürlüğü

Müslümanlara göre akli fiil, "Akıl, yükümlülüğün esasıdır." sözünde görüldüğü gibi, yükümlülükle ilişkilidir. Buna göre akılla birlikte yükümlülük de var olur. Yükümlülüğün gereği, yükümlü tutulan kimsenin yapma veya geri durma türünden yükümlü kılındığını gerçekleştirmekle *sorumlu* olması, dolayısıyla itaati sebebiyle ödüllendirilip isyanı sebebiyle cezalandırılmasıdır. Gelgelelim fakihler ve mü-

tekellimler, yükümlülüğün içerdiği sorumluluk kavramına yoğunlaşarak derinliklerine dalmak ve içerdiği ince ahlaki problemleri ve kendisinden doğan önemli davranışsal sonuçları ortaya çıkarmak yerine, *meşakkat* (zorluk) kavramına yoğunlaşmışlardır. Yükümlülük (*teklîf*) sözlük anlamı itibarıyla yükten (*külfet*), yani zorluktan (*meşakkat*) alındığından, zorluğu yükümlülükte gerekli görmekte uzlaşıya varmışlardır. Bunda da delilleri, ilahi emir ve yasaklara zorluk yaşamadan uyulması hâlinde sevabı hak etmenin gerçekleşmeyeceğidir. Sonra müfessirler şu ayeti şerhe koyulduklarında "Biz *emaneti* göklere, yeryüzüne ve dağlara sunduk da onu yüklenmekten kaçındılar ve ondan korkuya kapıldılar. İnsan onu yüklendi. İnsan çok zalim ve çok cahildir."[56], ayette geçen emanet kelimesinin farzlar anlamına geldiği düşüncesini benimsediler ve emaneti yüklenmekten doğan ahlaki sorumluluk fikrine ulaşamadılar. Buna karşın ahirette, bu yüklenmeden doğan mükâfatlandırma ve cezalandırma hakkında çokça konuştular.

Müslüman âlimler yükümlülük ve emanetle ilişkili sorumluluk problemi hakkında kafa yorsalardı, *akli fiili ahlaki sorumlulukla bağlayan ilişkinin özelliğini* kavrarlardı. Bu durumda sorumluluk olmadan yükümlülük, özgürlük olmadan da sorumluluk yoktur. O hâlde *yükümlülüğün temeli akli fiilin apaçık bir özgür fiil olması gerekir.* Böylece, ancak akli fiil *özgürlüğünün* bulunduğu yerde yükümlülük doğar. Fakih ve usulcülerin yükümlülükle özdeşleştirdiği zorluğa gelince, yükümlü kimse onu, akli fiilleriyle benliğinin yönetiminden Allah'ın yönetimine çıkmayı seçerken, yükümlü tutulduğu ameli icra ederken olduğundan fazla hisseder. Benzer şekilde, sorumluluk olmadan emanet, özgürlük olmadan da sorumluluk yoktur. Buna göre *emanetin temeli akli fiilin gerçek bir özgür fiil olması gerekir.*[57] Böyle-

56 Ahzab Suresi, 72.

57 "Emanet"i bazıları akıl, bazıları da bizzat özgürlük şeklinde yorumlamıştır.

ce emanet, ancak akli fiil özgürlüğünün bulunduğu yerde bulunur. Müfessirlerin emaneti özdeşleştirdikleri farzlar da kendileri için yapılması istenenler değildir; aksi takdirde insan dışındaki varlıkların kendilerine emanet arz edildiği gün boyun eğdikleri ilahi tekvini irade (yani, Allah'ın yaratıcı iradesi), Yüce Hakk'ın insana yönelttiği teşrii iradeye (yani, helal-haram koyucu) ihtiyaç bırakmazdı. Aksine esasen istenen, mükellefin akli fiilleriyle benliğin iradesinden Allah'ın iradesine geçmesidir. Yükümlülük ve emanetin özgürlüğü gerektirdiği anlaşılırsa, akli fiilin –ki yukarıda ifade edildiği gibi örnek ahlaki fiildir–, özgür fiille kalmayıp kendisi dışındaki özgür fiiller için örnek konumu ortaya çıkar. Hatta özgürlük başka fiillerde gerçekleşmediği şekilde akli fiilde gerçekleşir ve akli fiil başka fiillerin korumadığı şekilde özgürlüğü korur. Dolayısıyla akli fiiller prangalarla sınırlandırılamaz ve hapislerde gizlenemez. Çünkü akli fiillerin sahibi bu şartlar altında dahi özgürdür.

Bu dört delilden, yani insanın kemal arayışı, akli fiilin değer elbisesi, akli fiilin nitelendiği örnek ahlakilik ve akli fiilin sahip olduğu örnek özgürlük delillerinden şu sonuca ulaşıyoruz: *Uzun asırlardan beri zihinlerde yer eden inancın aksine, insanı insan yapan akıllılık değil, ahlaklılıktır.* Nitekim ahlak dışılığı sabit her tasarrufun insanlık dışı tasarruflardan sayıldığı görülmektedir. Buna karşın akılcılıktan yoksun tasarruf, insanlıktan yoksun görülmez. Böylece insanlığın, yaygın kanaatin aksine akıllılık biçiminde değil, ahlaklılık diye tanımlanması gerektiği, insanın ahlaklılığı orantısınca insanlığı olduğu açıklığa kavuşur.

Belki de bu yüzden İslam dolaşımı akılcılığı ahlaklılığa indirgemiş ve dolayısıyla akıllı ile iyiliği alan ve kötülükten uzak duran erdemli insanı kastetmiştir.[58] İnsanın yetkinliği,

58 Farabi der ki: "Halkın bir insan hakkında 'O akıllıdır.' derken kastettikleri anlamdaki aklın kaynağı, anlamaktır. Zira halk Muaviye gibilere "akıllı" diyebilir de, böylelerini "akıllı" diye isimlendirmekten kaçınabilir de. Yine halk akıllının dindar olması

ahlakın yetkinliğinde olmasaydı, Hz. Muhammed'in (s.) peygamber hüviyetiyle gönderilişi insanın sahip olduğu ahlakı tamamlama iddiasını taşımazdı. Nitekim Ebu Hureyre'den (r.a.) rivayet edilen sahih bir hadiste Hz. Peygamber (s.) şöyle buyurmuştur: "*Ben ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim.*" Suyuti'nin *el-Câmi'u's-Sağîr*'inde geçen ikinci bir rivayette şöyle buyurmuştur: "*Ben ancak iyi ahlakı tamamlamak için gönderildim.*" Beğavi'nin *Ma'âlimi't-Tenzîl* adlı tefsirinde geçen üçüncü rivayette şöyle buyurmuştur: "*Allah beni güzel ahlakı ve güzel fiilleri tamamlamak için gönderdi.*"[59] Bu hadis, şu ayeti kerimenin açıklaması şeklinde alınabilir: "Bugün sizin dininizi kemale erdirdim, sizin üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için İslam'ı din olarak seçtim."[60] Hz. Peygamber bu hadisi bu ayetten önce söylese dahi, durum değişmez. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.) ahlakı, müminlerin annesi Hz. Aişe'nin (r.a.) ifade ettiği gibi Kur'an'dı. Hatta Hz. Peygamber'in ahlakını öven çeşitli ayetler inmiştir. Bunlardan şu ayet bizim için yeterlidir: "Elbette ki sen pek yüce bir *ahlaka* sahipsin."[61]

Ancak çok ilginçtir ki genel bir içeriğe sahip bu hadis fıkhi temellendirme ve yasama yorumunda hak ettiği ilgiyi görememekte ve özel içeriğe sahip yahut onun sıhhat derecesinde olmayan başka hadislere hüküm ve fetva bina edildiği kadar ona hüküm ve fetva bina edilmemiştir. Yukarıdaki iki rivayette hadis, ancak (*innemâ*) sınırlandırma ve özelleştirme edatıyla gelmesine rağmen, bazıları bu edatı bu anlamda alıp yorumlamayı reddetmiştir. Hâlbuki ancak edatı Hz. Peygamber'in, yani İslam'ın gönderiliş gayesinin

gerektiğini söyler, dindarlık ise onlara göre fazilet olduğunu düşündükleri şeydir. Onlar "akıllı" ile faziletli ve tercih edilmesi ve uzak durulması gerekenleri istinbat ederken iyi düşünebilen kimseyi kastederler, ama bu ismi kötülüğü istinbat eden kimseye vermezler, aksine böyle kimselere "iğrenç" veya "dâhi" gibi isimler verirler. *Risâle fi'l-'Akl*, s. 4.

59 El-Beğavi, *Me'alimu't-Tenzil*, s. 1335.

60 Maide Suresi, 3.

61 Kalem Suresi, 4.

ahlakı tamamlamak olduğu anlamına gelir ve buna göre sanki Hz. Peygamber (s.) "Sadece güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim." buyurmuştur. Ancak bu zorlama tavrın sebebi adalet, şehadet ve velayet iddiasında bulunan kimseler hariç ahlakı, terk etmenin kınanmadığı tamamlayıcı faydalar düzeyine indirgemeleridir. Nitekim usulcüler böyle yapmıştır. Veya sebep ahlakı bazı eserlerde ibadetlerin hükümlerine dâhil edilen adap kategorisinde sayılmasıdır. Nitekim fakihler böyle yapmıştır. Oysa gerçek şu ki güzel ahlaki nitelikler şeriatın –ister *zaruriyyat*, ister *haciyyat*, ister *kemaliyyat* türünden olsun– içerdiği bütün faydaları oluşturur. Dolayısıyla İslam'daki her hükmün uygulaması özel bir ahlaki nitelik veya nitelikler kazandırır. Bu yüzden hükümlerin kapsamı içindeki ahlaki değerler ortaya çıkarılmalı ve onlarla amel etmek, içerdikleri bu değerleri gerçekleştirmeye bağlanmalıdır. Fakihler fetva ve yargılarını bu ahlaki değerlere dayandırsalardı, fıkhın durumu farklı olur ve fıkıh fiillerin dış yüzü ile iç yüzünü birleştiren bir ilim hâline gelirdi. Ancak bu ihmal amelde, fıkhın ahlaktan kopmasında kendisini gösteren büyük bir fitneye yol açmış, böylece fakihler sadece dış hükümlerle, sufiler ise deruni değerlerle ilgilenmiştir.

Beşinci problemi şöyle özetleyebiliriz: Akıl-ahlak ayrımı şu üç delile dayandırılmıştır: ahlakın fiilliği karşısında aklın cevherliği, pratik aklın cevherliği ve teorik akla bağlı oluşu ve insanın akılla insan olması. Bu üçünün yanlışlığını ortaya koyduk. O hâlde akıl, ahlak gibi bir fiildir ve pratik aklın teorik akla bağlı olmasındansa tersi daha kabul edilebilirdir. Yine insanın akılla değil ahlakla ayırt edici özellik kazanması daha tercih edilebilirdir, çünkü insanın yetkinlik arayışı sabit olmuştur ve akli fiili bütün diğer fiillere örneklik teşkil edecek ahlaki niteliklerle nitelenmiştir.

Akıl-Şeriat Ayrımı Problemi

Akıl-din ayrımı farklı şekiller almıştır ki bunlardan biri akıl-şeriat ayrımıdır. Müslüman fakihler ve düşünürler akıl-şeriat ayrımını apriori bir gerçeklik veya zorunlu bilgi şeklinde görmüşlerdir. Bu ayrım çoğu zaman onların çeşitli içtihat ve çıkarımlarında açıkça ifade edilmiştir. Nitekim şöyle tabirler onlar arasında yaygınlık kazanmıştır: "Akli ve şeri açıdan doğrudur."; "Akılda veya şeriatta doğru değildir."; "Bunu akıl ve şeriat gerektirir." Fakih ve düşünürler, başlangıçta bu ikisi arasındaki farklılığı tereddütsüz kabul ettikleri için, ikisini birleştirmenin yollarını aramışlardır. Nitekim kimisi aklı şeriata, kimisi şeriatı akla bağlı kılmış, bazısı aklı şeriatın tamamlayıcısı, bazısı da şeriatı aklın tamamlayıcısı kılmıştır. Veya bir kısmı bu ayrımı korumuş, din ve akıl ikilisinden her bir taraf için hiç buluşmayacakları şekilde özel bir yol belirlemiştir. Bu ayrım çoğu Müslümanın söyleminde yer etmesine rağmen, ona yönelik şu iki temel eleştiride bulunabiliriz:

Akıl-Şeriat Ayrımında Grek Etkisi

Görünen o ki bu ayrımın İslam kültüründe kökleşmesi, Müslümanların Grek düşüncesiyle tanışmalarından sonra gerçekleşmiştir. Şam, Irak ve Fars bölgelerinde bulunan teoloji okulları bu düşünceyi erken dönemde, yani Memun'un hilafeti zamanında Beytü'l-Hikme ile başlayan düzenli tercümelerden önce Müslümanlar arasında yaygınlaştırmıştır.[62] Şüphesiz, bu dönemden sonraki filozoflar, Grek hikmeti ile İslam şeriatını uzlaştırma problemini ortaya atarak bu ayrımın yerleşmesinde daha çok pay sahibidirler. Bunun iki temel sebebi vardır:

62 Bu medreseler arasında şunları sayabiliriz: Şam'da Re'su 'Ayn ve Kanserin; Fars bölgesinde Reha, Nusaybin, Harran ve Cündişapur.

Birincisi: Filozoflar Greklerden aktarılan her şeyi apaçık aklın vardığı netice görüyor, şeriatın getirdiğiniyse aklın ürünü görmüyordu. Bu yaklaşım vahyin insan aklının ürünü olmaması itibarıyla zahirde doğru gibi görünmekle birlikte, şeri söylemin akıl dışı bir söylem olduğu izlenimini vermiştir. Bu da son derece yanlıştır, zira akli veya anlaşılabilir olmasaydı, insan ondan yükümlü tutulmazdı. Ayrıca şeri söylemin büyük bir kısmı, akli içtihatlarını Kur'an-ı Kerim ve Sünnetten alınmış esaslara dayandıran fakihlerin icadıdır.

Bir diğer sebep: Müslüman filozoflar bir şekilde, Grek filozoflarının ve özellikle Platon'un yaptığı *logos* –yani, filozofun ortaya koyduğu akli, çıkarımsal ve seçkinlere yönelik görüş– ve *mitos* –yani, şairin getirdiği ve avama yönelik mitolojik, hayali düşünce– ayrımını öğrenmişlerdir. Yine onlar Aristoteles'in kanıtlayıcı söz-hitabi söz ayrımını da kabul etmişlerdir. Kuvvetle muhtemeldir ki Müslüman filozoflar bu iki söz türü ayrımına müracaat ederek akıl-şeriat ilişkisini tanımlarken onları kullanmışlardır. Bunun işareti Müslüman filozofların, dinî metinlerin, halkın dinin amaçlarını anlamasını sağlayan örnek ve benzetmelerden ibaret olduğu görüşüdür. Böylece onlara göre şeriat mitos, yani mitolojik söz düzeyine inmekte veya en azından hitabi söz konumuna düşmektedir.

Kavrayış sahibi kimse bu görüşün içerdiği yanlışlığı hemen fark edecektir, zira o bir dizi varsayıma dayanmaktadır ki onlardan biri aklın tek bir yolu olduğu, onun da Greklerin yolu olduğudur.[63] Bu görüş yanlıştır, çünkü akli fiiller –daha önce belirtildiği üzere– farklı şekillere ve değişken evrelere sahiptir. Bir diğer varsayım, Greklerin akıl yolunu izlemeyen görüşün hayal cinsinden olduğudur ki bu varsayım da kesinlikle yanlıştır. Bu görüş hayal gücünün yukarısında bir

63 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şeri'ati mine'l-İttisâl.*

idrak gücünün ürünü sayılabilir. Hatta hayalin kendisi aşağı hayal ve yüksek hayal olmak üzere ikiye ayrılabilir. Böylece Grek aklının gereğince olmayan görüş bu aklın yukarısında olabilir. Üçüncü bir varsayım, Allah tarafından gönderilmiş metinlerde geçen misal ve teşbihlerin Greklerin yöntemine göre soyutlandığında açık akli anlamlar hâline geleceği, misal ve teşbihlerinse ise onlara dikkat çekmek için geldiğidir. Bu varsayım da benzer şekilde yanlıştır. Çünkü şeri maksatların kendileri de, bu temsillerin ötesinde ve Greklerin bildiği türden başka akli anlamlar bulunabilir veya onların yöntemine göre akli sayılanlardan derecelerce yukarıda anlamlar bulunabilir. Hatta bu şeri maksatlar ancak temsil ve teşbih şeklinde anlaşılabilen anlamlar olabilir; dolayısıyla bu anlamlar hakikat gibi zikredilselerdi, zihin onları kastedildikleri anlamın tam tersine anlardı. Buna delil babında kalple bağlantılı akli anlam ile kalpten kopuk akli anlam arasındaki farkı ve yine şeri amelin meyvesi akli anlam ile pozitivist amelin meyvesi akli anlam arasındaki farkı anabiliriz.

Akıl-Şeriat Karşıtlığının Boyutları

İslam bilginleri akıl-şeriat karşıtlığının hangi bakımlardan mümkün olduğunu incelemeksizin bu ayrımı kabul etmişlerdir. Bu karşıtlığın asli kaynak, anlamsal içerik ve ifade biçimi olmak üzere üç muhtemel yönünü zikredelim ve sonrasında her birinin bu akıl-şeriat ayrımının doğruluğunu nasıl şüpheli hâle getirdiğini açıklayalım.

Akıl-şeriat ayrımının yapıldığı yönlerden biri asli kaynak olabilir; şöyle ki aklın asli kaynağı *insan*, şeriatınki *Tanrı*'dır. Oysa bu ayrım kesinlikle doğru değildir, *çünkü insan aklı da şeri söz gibi Tanrı'dan çıkmıştır*. O hâlde tartışmasız şekilde Tanrı, her ikisini de varlığa getirendir. Aklı insanın kendi içinden ve sadece kendi iradesiyle işlettiği, buna karşın şeriatı kendi dışından ve bir başkasının iradesiyle aldığı söy-

lenirse, bunun kabul edilebilir olmadığını söyleriz. Çünkü aklın insanın içten aldığı bir şeriat, şeriatın ise dıştan aldığı bir akıl olması niçin mümkün olmasın? Muhtemelen Rağıb Isfehani aklın şeriatla ilişkisini iç-dış ilişkisine benzeten ilk kişidir. Nitekim o şöyle söyler:

> Bilinmelidir ki akıl ancak şeriatla yol bulur, şeriat ise ancak akılla anlaşılır. Dolayısıyla akıl temel, şeriat ise bina gibidir. Bina olmazsa temel işe yaramaz, temel olmazsa bina yerinde duramaz. Benzer şekilde akıl görme duyusu gibi, şeriat ışık gibidir. Dışarıdan ışık gelmedikçe görme duyusu fayda vermez, içeriden görme duyusu olmadıkça da ışık fayda vermez... *O hâlde şeriat dışarıdan akıl, akıl ise içeriden şeriattır.* İkisi birbirini destekler ve birleşir.[64]

Anlamsal içerik bakımından akıl-şeriat karşıtlığına gelince; *aklın içeriği, saf insani içerikken şeriatınkisi saf ilahi içeriktir.* Bu yaklaşım da kesinlikle yanlıştır, *çünkü insan akli içeriği anladığı gibi şeri içeriği de anlar.* Şeri metnin içerdiği hakikatlere insan aklının kendi başına ulaşamayacağı söylenirse, bunun da kesin kabul görmüş bir iddia olmadığını söyleriz. Zira insanlığın aklının bir bütün olarak, kimisinin kimisinden daha yetkinliğini elde edecek şekilde evreler içinde sonsuz bir şekilde değişip dönüştüğünü, buna göre aklın her evrede daha çok gerçeklik idrak ettiğini, böylece en yüksek yetkinlik derecesine ulaştığında bize şimdi idrak edilmesi imkânsız görünen hususları o zaman idrak etmenin onun için imkân dâhilinde olduğunu düşünmemiz niçin mümkün olmasın? Niçin aynı şekilde, insanların akıllarının kendi aralarında farklı derecelerinin bulunması mümkün değil? Böylece bir insan aklıyla şeri hakikatlerden diğer bir insanın idrak edemeyeceği veya diğerinin idrak ettiğinden farklı hususları idrak eder. Aksine niçin bir bireyin aklı, önceden kendisi için idrak edilemez saydıklarını idrak etmesini sağlayan farklı hâller içinde evrilmesi mümkün

64 Rağıb el-Isfehani, *Tafsîlu'n-Neşeteyn ve Tahsîlu's-Seâdeteyn*, s. 117-118.[*İnsan: İki Hayat İki Saadet*, çev. Mevlüt F. İslamoğlu, Pınar Yayınları, İstanbul, 1996.]

olmasın? Kısaca başta şeriatın idrak konusu olan sonunda aklın idrak konusu, başta aklın idrak konusu olan sonunda şeriatın idrak konusu niçin olmasın?

Son olarak, akıl-şeriat ayrımının ifade biçimi yönünden olmasına gelince, bu, aklın amaçlarını ortaya koyma biçiminin *saf insani biçim* iken, şeriatın hükümlerini dile getirme biçiminin saf ilahi bir biçim olduğu anlamına gelir. Ancak bu iddia da kesinlikle yanlıştır. *Çünkü insan, akli ifade biçimini kullandığı gibi şeri ifade biçimini de kullanır.*[65] Bunu gösteren pek çok ayet vardır: "(Resulüm!) Onu Ruhu'l-Emin (Cebrail) uyarıcılardan olman için apaçık *Arapça bir dille* senin kalbine indirdi."[66] Bir diğer ayet: "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik. Umulur ki anlarsınız."[67] Son ayet: "(Bu,) bilen bir kavim için ayetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır."[68] O hâlde, şeri metnin kullandığı ifade ve açıklama araçlarını aklın kendi başına kullanmasının mümkün olmayacağı söylenecekse, bunun da üzerinde düşündüğümüz takdirde makbul olmadığını ifade ederiz. Zira niçin aklın araçları temelde şeri araçlar olup da kendilerine bilimsel yapaylığın ilişmesi mümkün olmasın veya şeriatın araçları gerçekte akli araçlar olup da doğal fıtrata uygun şekilde gelmesi mümkün olmasın?

Akıl-şeriat karşıtlığının üç unsuruna yönelik bu eleştirilerden son derece önemli bir sonuç çıkar: Akıl bir değildir, *bilakis şeriata uygunluğu ölçüsünde aralarında farklılık arz eden pek çok akıl vardır.* Buna göre akıl fıtrata ne kadar yakın durursa, idrak ve tasarrufları şeriata o kadar uygun düşer. Nitekim aklın fıtri yapısı tamamlansa veya akıl bütünüyle fıtri aslına dönecek olsa, şeriata uygun hatta şeriatın kendisi olur. İnsan kendisinden alınan ve Yüce Yaradan'ının

65 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın." (İbrahim Suresi, 4).

66 Şuara Suresi, 193-195.

67 Yusuf Suresi, 2.

68 Fussilet Suresi, 3.

mutlak terbiye ediciliğini ikrar ettiği sözü unutması sebebiyle bu fıtri aklı kaybetmişse, yapması gereken bu asli aklı hatırlaması ve geri getirmesi için nefsine karşı cihat etmektir. Dolayısıyla insanın amellerinin amaç ve araçlarını sadece şeriattan alması gerekir, çünkü şeriat esasen ona unuttuğu sözü hatırlatmak ve ilk aklını iade etmek için gelmiştir.

İnsanın nefsine karşı cihadının ve şeriata uyma yolunda çaba sarf etmesinden hareketle akılları sıralayacak olursak, ortaya üç akıl derecesi çıkar:

Birincisi, *soyut akıl*dır (el-'aklu'l-mucerred). Bununla kastettiğimiz, anlamı teorik akla daha yakın olacak şekilde kavranabilirleri duyulurlardan soyutlayıp çıkarma veya onlar üzerinde düşünebilme gücü değildir. Aksine kastımız, şeri amelin hiçbir izini taşımayacak ve kavranabilirlerini ondan çıkarmayacak şekilde *şeri amelden kopuk akıldır.* Buna göre, şeri amelden soyutlanmış aklın duyulurlarla bir bağlantısı kurulabilir, hatta tamamen duyusal akıl da olabilir. Benzer şekilde bu aklın, duyudan alınmış soyutlanmışların sebepleriyle de bağlantısı bulunabilir. Bu akıl şeri amelden mahrum kaldığından onun sahibi, fiilleri sadece kendisiyle ilişkilendirir; eşyanın dış görünüşünün ötesinde bir iç yüzünün olmadığını ve varlıklarda görünümün ötesinde bir gösteren olmadığını kabul eder. Bu akıl ne amellerinin amaçlarındaki faydaları ne de amellerinin araçlarındaki etkinlikleri bakımından kesin bilgiye sahip değildir. Çünkü bu akıl zarar içermeyen faydaya ve yanlış içermeyen doğruya ilişkin kesin bilgiye sahip değildir. O hâlde şeri amelden *soyutlanmış akıl*, kendisine uygun biçimde yaratıldığı fıtrattaki aslına dönmeyi reddeden akıldır.

İkincisi, *rehberlik edilmiş akıl*dır (el-'aklu'l-musedded). Bununla kastedilen, sahibi şeri amelde bulunmuş ve iyi ameli başka amellerden ayırt etmesine yetecek bir paya sahip akıldır. Salih amel boşa çıkmaktan emin olunan ameldir.

Boşa çıkmaktan emin olmak da ancak ilahi emirlere uygun fiiller hakkında mümkündür. Dolayısıyla rehberlik edilmiş akla sahip kimse, amelleriyle gerçekleştirmeye çalıştığı amaçların faydası hususunda kesin bilgiye sahiptir. Çünkü onlar şeriatın getirdiği maksatlarla özdeştir. Amaçları gerçekleştirmede araç olarak kullandığı amellerin elverişliliği ve etkinliği hususunda kesin bilgiye sahip değilse, bu durum amellere kendilerinden kurtulamadığı afet ve lekelerin ilişmesi sebebiyledir. Şeriatın dış görünüşüne uymak suretiyle afet ve lekelerden kurtulmak için görünüşte çaba harcasa da, gerçekte kurtulamaz. Bu akıl şeri amelle süslendiğinde, onun sahibi amelleri kendisiyle ancak ikincil şekilde, En Yüce Emrediciyle ise asli biçimde ilişkilendirir. Yine varlıkları ancak yaratıcıyla ilişkileri içinde görür, böylece çıkarımdaki yolu eseri yapana ve görünümleri gösterene delil kılma şeklinde gerçekleşir.

Üçüncüsü, *desteklenmiş akıl*dır (el-'aklu'l-mueyyed). Bununla kastettiğimiz, sahibi şeri amele dalmış, böylece şeri amel onun dışına olduğu gibi içine de işlemiş, organlarının amelleri kalbinin amelleriyle örtüşmüş, hatta kalbinin amelleri organlarının amellerine galip gelmiş, iyi amelleri çoğaltmış, mücahedeye dalmış ve yüce Hakk'a yakınlığını artırmaya çabalayan akıldır. Buna göre rehberlik edilmiş aklın sahibi gerçekleştirmek istediği amaçların faydasına ilişkin kesin bilgiyi elinde bulundurduğu gibi, bu amaçları gerçekleştirmek için araç olarak kullandığı amellerin elverişliliği ve etkinliği hususunda da kesin bilgiye sahiptir. Çünkü bu amaç ve ameller şeriatta belirlenenlerle aynıdır. Bu akla şeri amel tam anlamıyla nüfuz ettiği için, bu aklın sahibi fiillerin kendisine aidiyetinden önce En Yüce Emrediciye aidiyetini görür veya sadece En Yüce Emrediciye aidiyetini görür. Benzer şekilde, yaratılanı yaratılmışın kendinde görmeden önce Yaradan'ı yarattığında görür veya sadece

Yaradan'ı görür. Buna göre onun çıkarımdaki yolu, yapanı eserlere ve görüneni görünümlere delil kılmaktır.

Altıncı problemi şöyle özetleyebiliriz: Akıl-şeriat ayrımı, Müslüman âlimlerin erken dönemde çağdaş ilahiyat okullarının yaydığı Grek düşüncesinden etkilenmeleri ve yine Greklerin *logos-mitos* ayrımını (yani burhani söylem-mitolojik söylem ayrımını veya burhani söylem-hitabi söylem ayrımını) benimsemeleriyle ilgilidir. Yine akıl-şeriat ayrımı, Müslüman âlimlerin akıl-şeriat karşıtlığının söz konusu olduğu yönler –ki asli kaynak, anlamsal içerik ve ifade biçimidir– üzerinde iyi düşünmemelerinden kaynaklanır. Böyle olmasaydı, bu ayrımı gözden geçirir veya en azından hafifletir ve akılları şeri amelle iç içe olması itibarıyla şu üç derece şeklinde sıralarlardı: şeri amelden *soyutlanmış* akıl, şeri maksatlar tarafından *rehberlik edilmiş* akıl ve şeri araçlar tarafından *desteklenmiş* akıl.

Akıl-Vahiy Ayrımı Problemi

Akıl-din ayrımı, karışıklık ve zorluk bakımından birincisine benzeyen ikinci bir şekil almıştır: akıl-vahiy ayrımı.

Akıl-Vahiy Ayrımının Şekilleri

Bu ayrım üç şekilde anlaşılabilir. Birincisi, aklın görüş (*re'y*) anlamında ve görüşün vahye zıt olmasıdır. İkincisi, vahyin nakil (*nakl*) anlamında ve naklin akla aykırılık teşkil etmesidir. Üçüncüsü, vahyin dışsal haber ve dışsal haberin akla zıt olmasıdır. Şimdi bunların doğruluk durumlarını inceleyelim.

Görüş Anlamında Akıl

Görüşün akılla sıkı bir ilişkisinin bulunduğunda şüphe yoktur; çünkü görüş, aklın bir sorun hakkında belirli göz-

lemlere dayanarak kendi çabasıyla ulaştığı yargıdır. Bundan da görüşün aklın kendisinin fiili olmadığı, aksine kalpten kaynaklanması gereğince bütün idrak fiillerine yayılan ve onlardan her birinin kendi gücü ölçüsünde izlerini taşıdığı o fiilin meyvelerinden biri olduğu sonucu çıkar. Buna göre aklı görüşe indirgemek, bütünü parçaya indirgemek gibidir ve dolayısıyla yanlıştır. O hâlde görüş akılla anlamdaş değildir.

Vahye gelince, vahyin genel ve özel olmak üzere iki temel anlamı vardır. Genel anlamı itibarıyla vahiy *kalbe atılan bilgidir.* Görünen o ki vahyin kalple ilişkisi, herhangi bir idrak fiilinin kalple olabileceği en yakın ilişkiye sahiptir, öyle ki kalpte gerçekleşmeyen bir vahiy olamaz. Durum bu şekildeyse, vahyin kalbe en yakın fiil olduğu sonucu çıkar. Bunun açıklaması şu ki akıl (anlamak/kavramak) kalbin ayırt edici fiiliyse ve vahiy kalbe bilgi atmaktan ibaretse, bu durum vahyin, akli fiilin kendisine bir destek sunduğu anlamına gelir ve böylece ona kendi başına bilmediği şeyin bilgisini kazandırır. Vahiy ile akıl arasında ortak bir ölçü bulunmasa, aklın ufuklarını genişletme özelliğine sahip bu destek ortaya çıkmazdı.

Özel anlamı itibarıyla vahye gelince –ki bununla kastedilen dinî terminolojidir–, o da Hakk Teâlâ'nın *peygamberlerinden birinin kalbine indirdiği konuşmadır.* Allah'ın kendisinin konuşması gereğince, bu konuşmanın şu ayeti doğrulayacak şekilde ancak kalbe indiği sabit olur: "Kur'an'ı Ruhu'l-Emin (Cebrail), uyarıcılardan olman için apaçık Arapça bir dille senin *kalbine* indirdi."[69] Vahiy aklın mahalli kalbe inen bir konuşmaysa, anlaşılır bir konuşma niteliği taşıması gerekir; hatta aklın fiilini en yüksek derecelerine yükseltecek şekilde anlaşılırlıkta son sınır olan bir konuşma olması icap eder. Bundan Hz. Peygamber'in kavmi içinde

69 Şuara Suresi, 193-195.

en akıllı insan, onlara yönelik davetinin akılcılığın mükemmelliğine yönelik bir davet; onları düzeltmesinin kalplerini düzeltmek olduğu ve bununla kalplerin nesneleri vahyin gereğine göre anlayabilmesinin hedeflendiği sonucu çıkar. Bu yüzden özel anlamı itibarıyla vahiy, kalbin fiilinin kendisine uygun olması gereken, böylece kendisine uygun şekilde yaratıldığı fıtrata uyması gereken *kâmil akıldır.*

Nakil Anlamında Vahiy

Naklin vahiyle şüphesiz bir ilişkisi vardır, çünkü nakil terimi, mastarın ismi meful biçimini alması bakımından aktarılmış veya iletilmiş (*menkûl*) anlamında kullanılır ve bu bağlamda, lafzını değiştirmeden söyleyenden söylediği gibi aktarılan haber anlamını ifade eder. Vahiy Hz. Peygamber'e (s.) indirilen ve onun kendisine indirildiği gibi kavmine iletiği haberdir. Ancak iletilmiş (*menkûl*) haber, iletilmesi bakımından akılla çatıştığını gösteren bir şey içermez. Bunun açıklaması şöyledir:

a) İletilmiş söz, söyleyeninin kurgusudur. Bu kurgu, tıpkı iletilmiş olmayan söz gibi akıl gerektirir. Zira nakil, bir sözü söyleyen kimseden alıp içeriğinde bir etkide bulunmadan bir başkasına iletmektir, dolayısıyla söz bu iletim sonrasında asli anlaşılırlığı üzere kalır. Söz konusu iletilmiş konuşma Allah'ın konuşması ve ileten veya ulaştıran da doğru sözlü peygamberse, bu özellik daha da geçerlidir. Bu konuşmanın, kalbe indirilmesi sebebiyle, insan aklının elde edebileceği en mükemmel aklı taşıması gerektiğini ifade etmiştik.

b) Her kavram insan tarafından inşa edilmiş değildir, aksine insanın pek çok kavramı kendi inşası değil, aldığı nakilden kaynaklanmıştır. İnsanın kavramlarının çoğunluğunun iletildiğini, sadece aklının ulaştığı şeyi benimsemesi gerekseydi yaşamasının imkânsızlaşacağını, başkasına iletilene güveninin onları kendi kavramları konumuna getirmesine

yol açtığını böylece başkasına ait olanla kendinden kaynaklanmış şey gibi hareket ettiğini söylersek aşırıya gitmeyiz.

c) Görünen o ki iletileni kavramla karşılaştırmaya götüren sebep, düşüncenin akılla ve haberin nakille anlamdaş şekilde haberin düşünceye zıtlık arz ettiği inancıdır. Ancak düşünce-haber zıtlığının kendisi kabul edilebilir değildir, çünkü haber menkul bir düşünce olabileceği gibi düşünce de habere dayanabilir. Hatta haber-düşünce zıtlığını haberin aracılık gerektirmesi ve düşüncenin aracılık gerektirmemesi bakımından kabul etsek dahi, düşünce-akıl ve haber-nakil anlamdaşlığını kabul etmeyiz. Zira akıl düşünceden daha geneldir, akıl kalbin kapsamlı fiilidir. Nakil de haberden daha geneldir; çünkü nakil, hareket ettirilen şey ne olursa olsun, bir yerden bir başka yere hareket ettirmektir.

Dışsal Haber Anlamında Vahiy

İnsan gaybi âlemle –bir başka deyişle melekût âlemiyle– ilişkisini ancak kendisine uygun şekilde yaratıldığı görünen âlemin –bir başka deyişle mülk âleminin– kategorileriyle tasavvur edebilir. Böylece insan, tenzih edilmesi gereken konularda teşbihe zorunlu kalır. Bu kategorilerden birisi, dış ve iç, üst ve alt, ön ve arka ve sağ ve sol gibi uzamsal yönlerdir. Vahyin yedi kat göğün üstünden indirildiği söylenirse, üst yöne benzetiş gerçek anlamda değil zihne yakınlaştırma amacıyla kullanıldığı sürece bu sözde bir yanlışlık yoktur. Buna ilaveten, üst kelimesiyle manevi yüceliğe işaret edilir. Aksi hâlde, vahyi indiren Hakk Teâlâ bize kalplerimizden ve akıllarımızdan daha yakındır, çünkü benliğimize vasıta olan odur. O olmasa, kalplerimiz anladıklarını anlayamazlardı ki bu durum şu ayetleri tasdik etmektedir: "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız."[70] "Ve bilin ki, Allah

70 Kaf Suresi, 16.

kişi ile kalbi arasına girer ve siz mutlaka onun huzurunda toplanacaksınız."[71] Buna göre, vahiy dışsal olarak nitelendiğinde bu onun uzamsal –yani görünen– anlamında anlaşılmamalı, uzam-dışı –yani gaybi/görünmeyen– anlamında anlaşılmalıdır. Aksi hâlde, vahyin değil kalplerimizin dışarıda sayılması gerekir. Çünkü kalplerimizin anlamasında aracılık eden odur, dolayısıyla vahiy kalbe oranla içerisi sayılır. Bundan şu sonuç çıkar: Vahiy, ancak uzam kanununun hâkim olduğu dış görünüşte dışsaldır, ama aslında aklın içsel varlığından daha derin bir "içsel varlığa" sahiptir, çünkü vahiy akıldaki aracıdır. "Vahiy kalbe akıldan daha yakın olsaydı, mümin olmayanın mümin olması gerekirdi." şeklindeki itiraz bize göre anlamsızdır. Çünkü imanın yokluğu, bizzat bu kalbin görmemesinden, hatta kasıtlı inkârından kaynaklanır.

Vahyin Akla Tahakküm Ettiği İddiası

Gerçek şu ki vahyin dışsal varlığı üzerindeki ısrar, vahyin akla dışarıdan *tahakkümde bulunan* akıl dışı bir haber olduğu görüşünden dolayıdır. Bu görüşü Aydınlanmacı düşüncenin etkisiyle aklı beşeri ilerlemenin temeli kabul eden pek çok modernist dile getirir. Onlara göre bu tahakküm iki zarara sebep olmuştur:

1) Vahiy aklı özgürlüğünü kullanmaktan mahrum etmiştir.

2) Vahiy, aklın amel alanını daraltmıştır.

Şimdi iddia konusu bu iki zararı inceleyelim: Aklın bağımsızlığını kaybetmesi ve Akıl kuvvetinin eksilmesi.

71 Enfal Suresi, 24

Aklın Özgürlüğünü Kaybetmesi

Vahyin akla tahakküm ettiği iddiası, gaybi haber mahiyetindeki vahyin, çıkarlara sahip insan olarak vahye dayandığını iddia eden kimseyle –yani, din adamıyla– açıkça karıştırılmasına dayanır. Böylece bu iddiacıya yüklenmesi gereken vahye yüklenir. Oysa gerçekte akıl üzerindeki tahakkümün, vahyin tahakkümü olması mümkün değildir. Bunun açıklaması şu dört madde üzerinden yapılabilir:

a) Vahiy, aklın da dâhil olduğu *idrak cinsindendir.* Çünkü akıl kalbe özgü fiildir, vahiyse kalbe indirilen haberdir. O hâlde kalp, hem aklın hem de vahyin yeridir ve bu ikisini ancak tek bir şey ayırır, o da bu yerle olan ilişkinin yönüdür. Zira akıl kalpten kaynaklanır, vahiy ise kalbe gelir.

b) Vahiy, hakka çağırır. Bundan da vahyin görevlerinden birinin aklı hakka çağırmak olduğu sonucu doğar. Böylece vahiy aklı hatalarından kurtarma, eğriliğini doğrultma ve seyrini düzeltme işini üstlenir. Özellikle de insan, kendi doğasıyla yalnız başına kalsa aklı saflaşmaz, aksine ona eğilimler ve heva karışır; benzer şekilde kalbi de temiz olmaz, aksine kalbine sapkınlık ve bilgisizliğin etkileri sirayet eder.[72]

c) Vahiy yetkinliği getirir. Böylece vahyin bir diğer görevi, idrak derecelerinde yükselterek aklı yetkinleştirmesidir. Böylece akıl duyuların idrak ettiği dış görünüşler sınırında, hatta soyutlanmışlar sınırında durmaz. Aksine onların öte-

72 İslam'da vahyin arındırıcı (*tezkiye*) etkisi, kesinlikle Helenistik "katharsis" veya Hıristiyanlıktaki arınma gibi değildir. Çünkü Hıristiyanlıkta ruh asli günahla birlikte doğar, böylece arındırma asli ve doğuştan gelen kötülükten arındırmak anlamındayken İslam'da asli günah inancı olmadığından arındırma, zaten doğru yolda hareket edebilen ruha sonradan müdahale eden çeşitli saptırıcı etkilerden onun arındırılması demektir. Başka bir deyişle vahyin, doğası gereği hatalı aklı hatalardan kurtarma veya eğriliğini doğrultma gibi bir durum söz konusu değildir. Bu yüzdendir ki bazı İslam düşünürleri, mantığa karşı çıkmışlardır; zira mantık doğası gereği yanılan aklın doğru düşünmesini sağlar. Hâlbuki özgün İslam'da akıl, zaten doğası bakımından yanılmaz; sadece yanıltıcı etkenlere maruz kaldığı için yanılır. İşte İslam'da arındırma, bu anlamda söz konusudur. [Ed.]

sindeki ruhsal anlam ve gaybi hakikatlere ulaşmaya çabalar; bu âlemin boşuna yaratılmadığını ve âlemin, yaratmasında ve desteklemesinde yüce hikmetleri olan bir yaratıcısı ve destekleyicisi olduğunu idrak eder.

d) Vahiy, gaybı bildirir. Dolayısıyla vahyin bir diğer görevi, akla bazı gaybi şeylerin bilgisini vermektir. Hatta vahiy aklın ufuklarını genişletmeyi ve idrak konularını tesis etmeyi üstlenir. Böylece akıl kendi başına ulaşabileceği göreli gerçekliklerle veya bu dünyadaki olaylarla yetinmez; aksine vahyin haber verdiği kesin gerçekliklere ve öte dünyadaki olaylara dayanmaya başlar ve onlar sayesinde ameli daha da düzeltmeye ve ondan azıklanmaya, böylece faydaların varlığın görünen kısmıyla sınırlanmayıp görünmeyen kısmına uzanmasını sağlamaya çağıran ilimler çıkarır.

Buradan şu aydınlığa kavuşmaktadır ki vahiy akla dışarıdan tahakküm etmez. Tam tersine *aklı içeriden özgürleştirmeyi üstlenir, çünkü vahiy aklı yanılgılarından kurtarır ve ona rehberlik eder; onu eksikliğinden kurtarır ve mükemmelleştirir; son olarak onu bilgisizlikten kurtarır ve ona bilmediğini bildirir.* Buna göre ne zaman akla zorbalıkla hükmedilirse, bu sadece, vahye dayanıp güvendiğini iddia eden ve bütün inananlar üzerinde dinî vesayet uygulayan kimselerden kaynaklanır. Çünkü onlar müminlere kendi öğreti ve fetvalarını iletmekte, düşündükleri her içtihadı onlara yasaklamakta, hatta bulundukları her tasarrufu kontrol etmekte, böylece onların kalplerini öldürüp akıllarını felç etmektedirler. Şüphesiz özel çıkarların egemenliğindeki bu dinî tahakkümden Aydınlanma çağının şahit olduğu kurtuluş, kalplerin dirilmesine ve prangaların çözülmesine imkân vermiş, böylece modern dünya tam bir cehaletle dolduktan sonra bu kez de dünyevi bilgiyle dolmuş, insanlık kendi seyrinde çeşitli medeni dönüşümler yaşamıştır ve durum hâlâ bu minval üzeredir. Hatta bu dönüşümler süreci artmış, öyle ki insanlık bu dönüşümlerin kendisine zarar vermesin-

den korkar duruma gelmiştir. Çünkü bu hızlı dönüşümlerin gizlediği muhtemel tehlike ve felaketlerle nasıl başa çıkılabileceği bilinmemektedir.

Akıl Kuvvetinin Eksilmesi

Vahiy vesayetçilerinin akıl üzerindeki tahakkümüne yönelik tepki öylesine güçlü olmuştur ki bunun yerine bir başka zorbalık geçmiştir. Bu, aklın kendisinin tahakkümüdür. Nitekim akıl hayattaki her sorunda mutlak yetkili kılınmış, aklın vahiyden mutlak manada bağımsız kılınması ve vahyin yerine geçirilmesiyle yetinilmemiş, vahyi indirenin kendisi de unutulmuş ve akıl onun konumuna yerleştirilmiştir. Açıkça görüldüğü üzere, aklın bu şekilde mutlaklaştırılmasındaki büyük aşırılığın zararı, vahyin vesayetçilerinin zararından aşağı değildir. Hatta aşırı akılcıların kendileri de bu zararı itiraf etmek zorunda kalmış ve akla imanın sınırını aştığı takdirde, insanın başına kötü sonuçlar açacağını anlamışlardır. Dolayısıyla onlar ve akılcılığa bağlılıkları daha az olan kimseler aklın gücünün hayatın bütün alanlarını kapsamaya yetmeyeceğini, zira hayatın karmaşıklıklarının aklın gücünü aştığını, hatta aklın nüfuzuna giren alanlarda *zararsız fayda* ve şüphesiz kesin bilgi getirme garantisi olmadığını görmüşlerdir. Bu yüzden aklın bağımsızlığını ve mükemmelliğini kabul ettikten sonra, gerektirdiği şartları ve ötesine geçemediği sınırları incelemekle uğraşmışlardır. Onların büyülendiği ve bizim soyut akıl adını verdiğimiz aklın, aklın derecelerinin en aşağısını geçemediği dikkate alınırsa bu söylediklerimiz daha da geçerlilik kazanacaktır. Bu, dinî amelden soyutlanmış ve kendisinin aslı kalpten kopuk akıldır. Şimdi soyut aklın onların vâkıf olduğu bu şart ve sınırları üzerinde duralım.

Soyut Aklın Şartları

Onların akıl için belirledikleri şartlardan esas teşkil eden üçünü sayabiliriz:

a) Görünme olmadan akıl olmaz: Soyut akıl onu görünme (*zuhur*) kategorisine yerleştirinceye ve ondan bir grup çözümlenebilir ve deneylenebilir görünür/olgu oluşturuncaya kadar, ne olursa olsun, neredeyse hiçbir hususla ilişkili olmaz. Öyle ki bu görünme şartı, soyut aklı şart koşan ve bizim görünür kılma/olgusallaştırma kanunu (*tazhîr*) adını verdiğimiz bir kanun şeklinde görülmüştür. Bu kanunun gereği şudur: *Var olan her şeyin görünmesi gerekir; görünmeyen şeyin varlığı yoktur veya en azından varlığı bilinemez.* Böylece soyut akıl nereye yüzünü dönerse, orada ancak *görünenler* vardır, başka bir şey yoktur. Bundan da aklın bu kanun gereğince, insanın kalbinde hissettiği ve görme duyusuyla idrak edemediği görünmez ufuklarda serbestçe dolaşamayacağı sonucu çıkar.

b) Alan (hayyiz) olmadan akıl olmaz: İdrak edilenin akla görünmesi, akıl onu belirli bir alana yerleştirinceye kadar mümkün değildir. Alan, bir şeyin uzam veya zamanda belirlenmesinden ibarettir. Bir şeyin tam manasıyla ortaya çıkıp görünmesi ancak iki alanın, yani uzamsal ve zamansal alanın birleşmesiyle gerçekleşir. O yüzden bu ikinci şart, soyut aklın kendisine uyduğu ve bizim alansallaştırma kanunu (*tahyîz*) adını verdiğimiz bir kanun olarak görülür. Bunun gereği şudur: *Görünen her şeyin zaman ve uzamda görünmesi gerekir; zaman ve uzamda görünmeyen şeyin görünürlüğü yoktur veya en azından onun göründüğü bilinemez.* Böylece soyut akıl nereye yönelse, orada ancak *alanda görünenler vardır,* başka bir şey yoktur. Bundan da aklın bu kanun gereğince, ruhsal anlamları ancak uzamda bulunan ve zamanla ölçülen bir şey şeklinde idrak edebileceği sonucu çıkar.

c) Araçsız akıl olmaz: Soyut akıl bilgiyi, düşüncelerin kalpte belirdiğinin tersine, doğrudan ve yakın şekilde almaz; aksine dolaylı ve uzak şekilde alır. Zira akıl bilgiyi elde ederken farklı vasıtalar kullanır, böylece görünenleri niteleme, deneyleme, denetleme ve öngörme olarak kaydedebilir. Hatta akıl bizzat bu vasıtalar için başka vasıtalar edinmek zorunda kalabilir ve onlardan birbiri üstünde sıralanan katmanlar yapar. Çünkü bir şeyin görünüşü ne kadar ince ve kapalı olursa, ona ulaştıran vasıtalar çoğalıp karmaşıklaşır. Bu bağlamda şöyle bir söz anlamsızdır: "Bilgi zorunlu ve teorik olmak üzere iki çeşittir; zorunlu bilgi teorik bilginin aksine doğrudan elde edilir, çünkü aklın alıp kabul ettiği bir grup bedihi/apaçık (*apriori*) bilgi oluşturur." Biz bu söze karşılık şöyle deriz: Önermenin apaçıklığı, çokça kullanılmasından veya aşina olunmasından kaynaklanır. Öyle ki bazı kimselere göre apaçık olan, başkalarına göre apaçık olmayabilir. Veya belli bir bağlamda apaçık olan, bir başkasında apaçık olmayabilir. Bu şartı soyut aklın uyduğu ve bizim *araçsallaştırma kanunu* (tavsît) diye isimlendirebileceğimiz üçüncü bir kanun mesabesinde görebiliriz. Bu kanunun gereği şudur: *Her bilgide bir araç olmalıdır. Kendisinde araç olmayan şey, bilinebilir değildir veya en azından bilinebilir cinsten değildir.* Buna göre soyut akıl nereye yüzünü dönse, orada ancak *araçlı görünenler* vardır, başka bir şey yoktur. Bundan da aklın bu kanun gereğince, ancak maddi sebepleri araç şeklinde kullanarak nesneleri idrak edebileceği, maddi olmayan hakikatleri idrak etmeye yöneldiğinde maddi sebeplerin maddi olmayan hakikatleri idrak etmekten alıkoyan örtü olacağı sonucu çıkar.

Soyut Aklın Sınırları

Aklın sınırlarına gelince, filozofların kendilerinin matematiksel kanıtlamayla varlığını ispatladıkları mantıksal sı-

nırlardan bazılarını zikredelim. Bilindiği gibi mantık soyut aklın kanunlarını araştıran bilimdir. Bu sınırlar şöyledir:

a) Akıl her şeyi idrak edemez: Mantıksal sistem herhangi bir epistemolojik alanda şekillendirmek için vazedildiği gerçeklikleri kuşatamaz. Bunun iki sebebi vardır:

1) Bu, ya dilinin eksikliği sebebiyledir. Çünkü mantığın dili bu alanın içeriklerini anlatacak zorunlu kavramlardan yoksundur.

2) Ya da mantığın eksikliği sebebiyledir. Çünkü mantıksal sistem, bu alanın önermelerinden birini kanıtlamak için ihtiyaç duyduğu ilkelerden mahrumdur. Böylece mantığa bağlı akıl, kendisinden isteneni yerine getiremeyen bir akıl konumuna yerleşir. Sonunda mantığın incelediği konunun *bütün* hakikatlerini bildirdik.

b) Akıl kendi kendini anlayamaz: Mantıksal sistem kendisinin çelişkisiz ve tutarlı olduğunu kanıtlayamaz. Şöyle ki bir teorinin tutarlılığını ifade eden önerme, yine o teori içinde kanıtlanamaz, ondan derece bakımından yukarıda bulunan bir başka teoriye müracaat etmek gerekir. Ancak bu teori de kendisinin tutarlı olduğunu kanıtlamak için kendisinin üstündeki bir başka teoriye ihtiyaç duyar. Bu durum sonsuza kadar sürer. Bu yüzden mantığın kazandırdığı akıl, kendi kendini anlayamaz, yani kendisinin çelişkisizliğini kanıtlayamaz. Bu durumda aklın kendi kendinin bilincinde (kendi kendini anladığını) ve bilincinin bilincinde olduğunu (yani, kendi kendini anladığını anladığını) ve bu ikinci bilincin üzerindeki bilinçlerin de bilincinde olduğunu (bu ikinci anlamanın üzerindeki anlamaları da anladığını) ve farklı bilinç seviyelerine yerleştiğini söyleyen iddianın yanlışlığı ortaya çıkar. Şu var ki bilinç derecelerinin varlığını öne süren iddia, mecazi bir söz olabilir. Aksi hâlde bundan, akılların türce çokluğunun kabul edildiği sonucuna ulaşılır. Bundan da üçüncü aklın ikinci akıldan tür bakımından farklı olduğu

gibi, ikinci aklın da birinci akıldan aynı şekilde farklılık taşıdığı sonucu doğar.

c) Akıl hakikati kavrayamaz: Kesin sanılan, hatta bu yüzden ilahi akılla ilişkilendirilen mantık kanunları çelişkili olup reddedilebilir, imkân ve değişimle nitelenir hâle gelir. Nitekim "Bütün parçadan büyüktür." şeklinde bir yargıda bulunan ilke, sayıların durumuyla çelişkilidir. Zira çift sayıların toplamı, doğal sayıların bir parçası olmasına rağmen, doğal sayıların toplamına eşittir. "Üçüncü hâlin imkânsızlığı" ilkesi bir şeyin hem öyle olmasını hem de öyle olmamasını–yani iki çelişik arasında bir ara durumun bulunmamasını gerektirir. Ancak bu ilkeyi sezgisel mantık ve çoklu değerler mantığı diye bilinen mantık benimsemez, ama ikisi de matematiksel mantıktır. "Olumsuzlamanın olumsuzlaması olumlamadır." (nefyin nefyi ispattır) ilkesini de "sezgisel mantık" ve "diyalektik mantık" benimsemez. Çünkü sezgisel mantık, olumlamanın olumlamasını olumsuzlamadan üstün görür. Buna karşın diyalektik mantık, olumsuzlamanın olumsuzlamasını olumlamadan üstün görür. Son olarak çelişmezlik ilkesi iki çelişiğin birleşemeyeceğini –bir şeyin aynı anda hem A, hem A-değil olamayacağını– gerektirir. Ama bilimsel şüphe yaklaşık bir asırdır buna yönelmeye başlamıştır. Bütün bunlardan, yok olmayan kesin hüküm şeklinde görülen hakikatin mantıksal aklı kullanmak yoluyla elde edilmesinin imkânsızlığı sonucu çıkar. Çünkü mantıksal aklın yargıları mutlak kesinlik niteliğine ve kanunları kesin değişmezlik özelliğine sahip değildir. Aksine onun yargı ve kanunları, doğal yargılar ve kanunlar gibidir, dolayısıyla yarı gerçekliklerdir, çünkü şimdi doğru olması gelecekte çürütülebileceği ihtimalini ortadan kaldırmaz.

Yedinci problemi şöyle özetleyebiliriz: Akıl-vahiy ayrımı aklı görüş, vahyi nakil anlamına yüklemeye, ayrıca nakli akla tahakküm eden dışsal haber biçiminde görmeye dayanır. Oysa görüşün aklın tamamı değil bir parçası olduğu, naklin

ise anlaşılır bir haber olup bu yüzden düşünceye benzediği, vahyin kesinlikle aklın bağımsızlığına zarar vermediği, tersine ona yol gösterme, tamamlama ve öğretme yoluyla onu desteklediği ve alanını genişlettiği aydınlığa kavuşur. Benzer şekilde soyut aklın kuvvetinin, yani şeri amelin nüfuz etmediği aklın kuvvetinin sınırlı kaldığı, başka bir ifadeyle her şeyi ancak alansal-araçsal görünümler şeklinde tasavvur edebildiği, yine soyut aklın kendi kendini anlayamadığı, incelediği her şeyi anlayamadığı ve kesin gerçeklikleri anlayamadığı ortaya çıkar.

Akıl-İman Ayrımı Problemi

Akıl-din ayrımının aldığı üçüncü şekil, akıl-iman ayrımıdır. Bu ayrımın birbirini gerektiren dolaysız iki anlamı şunlardır: Birincisi *akılda imanla ilgili hiçbir şey yoktur*, ikincisi *imanda akılla ilgili hiçbir şey yoktur.*

Aklın Delile Dayandığı İmanın Delilden Yoksunluğu Varsayımı

Açıkça görüldüğü üzere, bu akıl-iman ayrımı, özel bir varsayım bileşimine dayanır. Bu varsayımın birinci kısmı aklın açık delillere dayandığı ve bu delillerin mantıksal şartlar gereğince sıralandığında, kesin ve bağlayıcı olduğudur. Bu akla soyut akıl ismini vermiştik. Bu varsayımın ikinci kısmı, imanın delilden yoksun kaldığı ve bu durumun ancak inananları bağlayan taklide götürdüğüdür. Bunu da taklitçi iman diye isimlendirelim. Ancak bu varsayımı şu iki gerçek çürütmektedir. Birincisi akıl, delili olmayan bir şeyi araç edinir. Bu da bu ayrımın ilk anlamını, yani akılda imanla ilgili hiçbir şey olmadığı kısmını çürütür. İkincisi iman, delile sahip şeyi araç edinir. Bu da ikinci anlamı, yani imanda akılla ilgili hiçbir şey olmadığı kısmını çürütür. Şimdi bu iki çürütmeyi ayrıntılı şekilde ortaya koyalım.

Akılda İmanla İlgili Hiçbir Şey Yoktur

Soyut –veya *daraltılmış*– akli delildeki her görüşün mutlak şekilde kanıtlanmadığı görüldüğünde, başlıktaki bu birinci anlamın yanlışlığı ortaya çıkar. Gerçek şu ki bu delilde kanıtlanmamış önermeler görüyoruz. Delilin dayandığı bu önermelerden bazılarını zikrediyoruz. Çünkü bu önermeler pek çok bakımdan felsefi varsayımları oluşturan belli kabuller (*muselleme*) diye alınır: Ya açıkça taklitle ya bir başka delille yahut bir başka bilimde ispatlandığı iddiasıyla yahut da ispatlanacağına ilişkin kanıta gelecekte ulaşılmasının mümkünlüğü iddiasıyla varsayım diye alınır. Yine bu önermelerden kaynaklanan sonuç veya sonuçlara ulaşmakta kullanılan kural ve kuralları zikredeceğiz. Bu kurallardan bir kısmı taklitle alınmış, diğer bir kısmı da delilin düzenlendiği mantıksal sistem dışında kanıtlanmış kanunlardan elde edilmiş olabilir. Dolayısıyla bu önermelerin hepsi *varsayım* konumunda bulunabilir. Bu varsayımın mutlak varsayım ve şartlı varsayım olmak üzere iki tür olduğu ortaya çıkmıştır. Mutlak varsayımın yapısı, bütün zamanlarda bütün delillerden yoksun kalmasıdır. Şartlı varsayımın yapısıysa belirli bir zamanda delilden yoksun kalmasıdır.

Varsayım, bir görüşün bütün zamanlarda veya belli bir zamanda delil olmadan kabul edilmesidir. O hâlde varsayım mutlak veya şartlı şekilde taklitçi iman cinsindendir. Bundan da soyut akli delilin bir miktar taklitçi iman yani son tahlilde soyut akıl anlamında akli olmayan kararlardan bir miktar içerdiği sonucu çıkar. Buna ilaveten soyut aklın varlıklarla ilişki kurmak için bir yol seçmesi, açık bir imani seçimdir. Nitekim bazı modern akılcılık teorisyenleri bu bağlamda *akla iman*dan, yani soyut akla imandan bahseder.[73] Bunun gerekçesi, bu aklın varlığına ve doğruluğuna ilişkin kanıtlamanın, kendisinin dayandığı ilke ve değerleri redde-

73 Bkz. Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, t. II, s. 153-174.

den kimseyi ikna edememesidir. Böylece soyut akıl varlığının ve doğruluğunun ispatı için bir başka akla, kendisi gibi soyut olmayan, seviyece kendisinden aşağı değil üstün bir akla ihtiyaç duyar. Aksi hâlde tek yapabileceğimiz iletilmiş habere inandığımız gibi bu aklın varlığına ve doğruluğuna inanmaktır. Bunun açıklamasına, akıl-iman ayrımının ikinci anlamının yanlışlığını ortaya koyduktan sonra geçeceğiz.

İmanda Akılla İlgili Hiçbir Şey Yoktur

İkinci anlamın yanlışlığı, bütün dinî hakikatlerin taklit yoluyla varsayım şeklinde kabullenilmediği veya her dinî hakikatin sunulma bağlamında veya bir başka bağlamda kendisini ispatlayan kanıttan bağımsız olmadığı veyahut hiçbir şekilde kanıtlanması mümkün olmayan özel bir içerik taşımadığı anlaşıldığında ortaya çıkar. Gelgelelim delilin yollarının var olduğu yerde aklın görünümlerinin mevcudiyetini kabul ettiğimizde, dinî metinde bu akli görünümlerden bir miktar bulunduğu sonucu çıkar. Şöyle ki dinî metin yükümlülere hitap eder, yükümlülüğün şartıysa bilindiği gibi akla sahip olmaktır. Bu durumda dinî metnin hitabı, akıllı yetişkinlere yöneliktir. Bu metnin kendi delillerini anlamaya çağırmasına ilaveten, aklı şart koşmaması ve bu şartı en güzel şekilde yerine getirmemesi düşünülemez. Bu yüzden dinî metnin emir ve haberlerini ulaştırırken çok sayıda delil, kanıt, işaret ve mesel kullandığını görürüz. Bunlardan bir kısmı soyut aklın mantıksal şartlarıyla soyut akla indirgenebilir, diğer bir kısmı indirgemeyi kabul etmez; aksine, soyut aklın yerine getiremeyeceği özel kanıtlama şartlarıyla soyut olmayan bir başka aklın elde edilmesini gerektirir.

Bununla birlikte dinî metinde bu delil ve meseller çeşitliliğinden başka bir şey daha vardır ki bu ayrımı benimseyenlerin dinî metindeki dinî anlamı indirgemelerine ve genelleştirmenin yanlışlığı yanılgısına düşmelerine yol açmaktadır. Bu şey, onların soyut kanıtlamalarının imkân ver-

mediği yollara iman etmeye teşviktir. Böylece onlara göre iman delilsiz inanç konumuna yerleşmektedir. Hâlbuki onların bu tanımı ancak taklitçi imana denk gelmektedir. Taklitçi olmayan imana –bir başka deyişle *yenileyici imana*– gelince, onların bildiği soyut düşünceden değil, bilmedikleri soyut olmayan düşünceden –bir başka deyişle *genişletilmiş* düşünceden– alınmış delillere dayanır. Bu özel imani deliller hakkında soyut düşünce kanununu uygulayacak olsak, yanılır ve şüphelere düşeriz. Açıktır ki genişletilmiş akıl rehberlik edilmiş akıl ve desteklenmiş akıl diye isimlendirdiğimiz şeyi kapsar. Buna göre genişletilmiş düşüncenin soyut akılla ispatlanmış gerçekliklerden akılcılık bakımından aşağı kalmaması gerekir; aksi hâlde, genişletilmiş aklın soyut aklın kanıtlayamadıklarını ispatlama gücünü dikkate aldığımızda, genişletilmiş düşünce bu gerçekliklerden akılcılık bakımından daha yüksektir. O hâlde şimdi, dinî metnin kendisine dayandığı bu genişletilmiş aklın imanla çatışmadığını açıklayalım.

Genişletilmiş Aklın Erdemleri

Kur'an metninde aklın öz veya cevher değil, fiil olduğunu ve anlama/kavrama fiilinin Kur'an'da kalple ilişkilendirildiği yukarıda belirtilmişti. Yine kalbin akli fiili sayesinde bütün idrak güçlerini birbirine bağlayan kapsamlı öz olduğu ve bu güçlerle bütüncül biçimde, daha doğrusu onlarla iç içe geçmiş vaziyette, idrak edilmesi istenen şeylere yöneldiği daha önce ifade edilmişti. Bu gerçekliklerden şu sonuçların çıkması gerekir:

a) Akli fiil aslında diğer idrak fillerinden kopuk değildir. Bu durum, duyu veya vicdanın fiilinin, örneğin, akli fiiller alanına girmediği şeklindeki hâkim inancı çürütür. Çünkü duyu veya vicdanın fiili de az veya çok kendi ölçüsünde akli fiilin izlerini taşır.

b) Kalbin akli fiilinin diğer fiillerdeki varlığı onların idrak doğasını etkiler ve onların idrak edemedikleri şeyleri yahut idrak edemedikleri şekilde veya ölçüde idrak etmelerini sağlar ve bu idrak algılama, anlama veya bilme şeklinde gerçekleşir.

c) Kalbin akli fiili, idrak fiillerinin, nesnelerin dış yüzeyini idrakten iç yüzünü idrake, hatta bu idrakin de üzerine yükseltir. Bu da o fiilin Allah'ın insanı kendisine uygun yarattığı fıtrata uyduğunda söz konusudur.

Bu gerçekliklerden hareketle, genişletilmiş aklın kendisinde idrak güçlerinin eşleştiği akıl olduğu, bu idrak güçlerinden her birinin biri *dışsal güç –veya duyusal güç–ve içsel güç –veya manevi güç–* olmak üzere iki güçten teşekkül ettiği ortaya çıkmaktadır. Dışsal güç nesnelerin sadece dış yüzlerini ve kanunlarını idrak eder. İşte bu soyut akıl adını verdiğimiz güçtür. Çünkü onda dinî amelde bulunma şartı yoktur. İçsel güce gelince, bu güç nesnelerin iç yüzlerini ve sırlarını idrak eder ve onda dinî ameli gerçekleştirme şart koşulur. Bu gücü ancak rehberlik edilmiş akıl veya desteklenmiş akıl elde edebilir. Kur'an-ı Kerim'de bu ikili idrak yapısını destekleyen ayetler görüyoruz. Örneğin işitme, biri dış ve diğeri iç işitme olmak üzere iki türdür. Bu, şu ayeti desteklemektedir: "*İşitmedikleri hâlde işittik diyenler* gibi olmayın. Şüphesiz Allah katında hayvanların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir. Allah onlarda bir hayır görseydi, elbette onlara işittirirdi. Fakat işittirseydi bile onlar yüz çevirerek dönerlerdi."[74] Görme, biri dış ve diğeri iç görme olmak üzere iki türdür. Bu, şu ayeti desteklemektedir: "Onları doğru yola çağırsanız işitmezler. Ve *onları sana bakar görürsün, oysa onlar görmezler.*"[75] Veya şu ayet: "Onlardan seni dinleyenler vardır. Fakat sağırlara –üstelik akılları da ermiyorsa– sen mi duyuracaksın? Onlardan sana

74 Enfal Suresi, 21-23.
75 A'raf Suresi, 198.

bakan da vardır. Fakat –hele (gerçeği) göremiyorlarsa– *körleri sen mi doğru yola ileteceksin?*"[76] Akıl da iç akıl ve dış akıl olmak üzere iki türlüdür. Bu, şu ayeti desteklemektedir: "(Sana karşı çıkanlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalardı elbette *düşünecek kalpleri* ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki *gözler kör olmaz; lakin göğüsler içindeki kalpler kör olur.*"[77] Zira onların kalpleri nesnelerin sadece dış yüzlerini görürler. Ama nesnelerin hakikatlerini ifade eden iç yüzlerine gelince, bu kalpler onların idrakinden tamamen engellenmiştir.

Buna göre, *bu iki güce (iç akıl ve dış akıl) yer veren aklı kazanmak gerekir* ve bu yer veriş, kalp ilk fıtratındayken kalbin aslından yardım olarak alınır. Bu yardım alma, akıl rehberlik edilme derecesinde durursa maksatlar, anlamlar ve değerlerden ibarettir. Akıl desteklenme derecesine ulaştığındaysa sırlar, ışıklar ve ruhlardan ibaret duruma gelir. Bütün bunlar soyut akla farklı derecelerde ilişen eksikliği giderir. Kur'an'ın söyleminin bu hususta tefekkür, tedebbür ve tezekkür gibi güçlü bir şekilde tekrarlama, çoğaltma ve alma anlamlarını ifade eden yapıları olan fiil kullanması garip değildir. Çünkü bu fiiller, aklı varlıkların dış yüzeylerini kavrayan *ilk idrakten* varlıkların iç yüzlerine nüfuz eden, şeyleri var kılarak ve onlara yardım ederek kendisini gösteren Yaradan'ın bilgisine ulaşan *son idrake* yükseltmede yoğun çaba sarf etmeyi gerektirir.

Bu iki kuvvet akılda birleşip eşleştiğinde aklın idrak dairesi açılır ve akıl bildiği alandan daha geniş bir alanda dolaşır. Böylece insan kendisindeki ve dış dünyadaki olgulara arkalarında soyut aklın gücünü aşan yüce anlamlar ve melekûti sırlar bulunan harikulade ayet ve işaretler gözüyle bakar. Bunlar, kozmik olguları kontrol eden ve soyut aklın ilk bakışta ilgilendiği kanunların arkasındaki ilahi hikmeti

76 Yunus Suresi, 42-43.
77 Hac Suresi, 46.

açığa çıkaran anlam ve sırlardır. İnsan olguları ve dış görünüşleri aşıp onların yukarısına ulaşan bu genişletilmiş düşünceyi işletip kullanmaya devam eder, böylece bu düşünce insanla var olan ve ondan hiç ayrılmayan bir nitelik hâline gelir. İşte o zaman insan aklının vadilerinde, imanın yardımları kesintisiz akar ve genişletilmiş aklı soyut aklını silip yok eder. Böylece insan nesnelerin dış yüzünü ancak iç yüzüyle bağlantılı biçimde kavrar ve nesnelerin kanunlarını ancak sırlarıyla ilişkili bir anlayışa araştırır. Çünkü iman onun gözünde yaşadığı her idrakin temeli hâline gelmiştir.

Böylece, genişletilmiş akıl soyut aklın vâkıf olduğu önerme ve kanunlara vâkıf olur, ama soyut aklın dar soyutluk hâlinde kaldıkça tasarrufta bulunamayacağı şeye de fazladan sahiptir. Bu şeyse o kanun ve önermelerin geniş imani hakikatlere dayanmasıdır. Çünkü bu dayanmanın özelliği, soyut aklın hesaba katmadığı şeylerle bu önerme ve kanunları gözden geçirmek ve onları, sahip olmadıkları ve var olmadığı takdirde varlıklarının mantığının yıkılacağı bir meşruiyetle desteklemektir. Bu nitelikteki bir akla sahip kimse kaçınılmaz şekilde, *imanı fışkıran ve imanı kalbine kazınmış yeni bir insan olur.* Dolayısıyla genişletilmiş akıl sahibi kimseler, kendilerine Kur'an'ın *ulû'l-elbâb* (öz sahipleri) adını verdiği kimselerdir. Çünkü onlar kalplerine imanın kazındığı, iman sevgisinin duygularına yayıldığı ve yardımı idrakin organlarına fışkırdığı, bütün idraklerinden iman sızan, hatta hep bir sonraki idraklerinden bir öncekinden daha çok iman sızdığı, aynı idrake dönseler dahi yine böyle olduğu kimselerdir. Bu durum, şu ayeti onaylar: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde aklıselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz.

Bizi cehennem azabından koru!"[78] Nitekim Allah onları şu ayette *er-râsihûne fi'l-'ilm* (ilimde derinleşenler) şeklinde tasvir eder: "*İlimde derinleşenler* ise: Ona inandık; hepsi Rabbimizin tarafındandır, derler. Ancak *ulû'l-elbâb* (öz sahipleri) düşünüp anlar."[79] Bu da ancak sırrı kendilerinden gizlenmişe imanlarının, kendileri için açık şeylere imanlarından aşağı kalmaması sebebiyledir.

Sekizinci problemi şöyle özetleyebiliriz: Akıl-iman ayrımı iki varsayıma dayanır. Birincisi, akılda imanla ilgili hiçbir şey olmadığıdır. Bu varsayım yanlıştır, çünkü akli kanıtlamada bazı güvenilir önermelerin ve belirlenmiş kuralların delilsiz şekilde varsayım kabul edilmesi söz konusudur. Ayrıca aklı araç olarak kullanmak ona iman etmeyi gerektirir ki böylece aklın faydası sabit olsun ve onu araç şeklinde kullanmanın meşruiyeti ortaya çıksın. İkinci varsayım, imanda akılla ilgili hiçbir şey olmadığıdır. Bu varsayım da yanlıştır, çünkü dinî söylem yükümlülerle ilgilidir ve yükümlülük ancak akıl şartını sağlayan kimseler için söz konusudur. Buna ilaveten dinî söylemin kendi ilahi aslını ispatlamak için zikrettiği delil ve ayetler ile gerektirdiği kalbi tasdik vardır. Böylece soyut akıldan daha geniş bir aklın varlığını kabul etmek gerekir. Bu dinî temelli genişletilmiş aklın ayırt edici özelliği soyut aklın ulaştığı ontolojik hakikatlere soyut aklın darlığı sebebiyle yer veremediği imani hakikatleri eklemesidir. İşte bunlar, genişletilmiş aklın hakikatleri üzerine inşa etmesi ve kendisinin mükemmelleşmesi için dayanması gereken gerçeklerdir.

78 Âl-i İmran Suresi, 190-191.
79 Âl-i İmran Suresi, 7.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESEL AHLAK KAPSAMI VE SINIRLARI

Küresel ahlak terimi üzerinde bir çözümleme ve değerlendirme yapabilmek için terime ilişkin biri kavramsal, diğeri tarihsel iki kısa açıklama yapmamız gerekmektedir.

a) Kavramsal açıklama: Küresel ahlak,[1] insanlığın bütün bireyleri için ahlakı ele almak anlamına gelen evrensel ahlaktan[2] farklıdır. Evrensel ahlakla kastedilen, düşünür ve filozofların akli ve nesnel olduğu esasına dayanarak ilkelerini belirledikleri ve temellendirdikleri ahlaktır. Böylece her insan bireyi, davranışlarında doğruluğu ve hayatında mutluluğu arıyorsa bu ahlakı benimsemesi gerekir. Bu ahlaka ilişkin şu örneği zikredelim: Alman filozof Immanuel Kant'ın kurduğu ödev ahlakı ve temellerini İngiliz filozof ve hukukçu Jeremy Bentham'ın attığı ve ardından İngiliz filozof John Stuart Mill'in geliştirdiği fayda ahlakı.

Böylece evrensel ahlak şu üç temel niteliği içerir: *Birincisi*, bu ahlak *doğası itibarıyla teoriktir*, çünkü önceden kabul

1 İngilizcesi: *global ethic.* Fransızcası: *ethique mondiale.* Almancası: *weltethos.*

2 İngilizcesi: *universal ethic.* Fransızcası: *ethique universelle.* Almancası: *allgemeine ethik.*

edilmiş ilkelerden hareketle soyut akli düşünce vasıtasıyla elde edilmektedir. *İkincisi, kaynağı tekildir*, çünkü filozof onu tek başına ortaya koyar, başkalarıyla onun hakkında fikir birliğine ulaşması gerekmez. *Üçüncüsü, evrensel ahlak yöneliş itibarıyla laiktir*, çünkü bu ahlakın vazedicisi kendi hüküm ve neticelerini doğrudan veya görünür şekilde dinden alınmış varsayımlara dayandırmaktan uzak durur.

Küresel ahlak ise sadece bu niteliklerle değil, zıtlarıyla da nitelenir. Nitekim küresel ahlak *evvela pratik bir doğaya sahiptir*, zira insanın canlı ahlaki deneyiminden alınır. *İkincisi, pek çok kaynağa sahiptir.* Nitekim ilke ve hükümlerinin belirlenişine pek çok uç nokta katılır. *Üçüncüsü, dinî yönelimli* bir ahlaktır, çünkü değer ve ilkelerini farklı dinlerden devşirir.

b) Tarihsel Açıklama: Bu açıklama, küresel ahlak teriminin ortaya çıktığı tarihsel şartlarla ilişkilidir.

Küresel ahlak teriminin üretilişi 1990 yılına kadar gecikse de,[3] "dünya milletlerini birleştiren bir ahlak" hakkında çeşitli dinî akımların icra ettiği diyalog faaliyeti çerçevesinde düşünme girişimleri bir asırdan fazla bir zaman önce, yani Chicago'da 1893'te Birinci Dünya Dinler Kongresi toplandığında ortaya çıkmıştır.[4] Bu kongre daha sonraları Dünya Dinler Parlamentosu diye bilinmiştir. Bu kongre, modernitenin ve onun meyvelerinden biri görülen din kardeşliğinin gerçekleştiği bilimsel ve teknolojik ilerlemeyi kutlamak maksadıyla düzenlenmiştir.

Bu faaliyetin çeşitli tezahürleri, dünyanın farklı ülkelerinde çeşitli konum, düzey ve amaçlara sahip dinî diyaloglar kurmada ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde bu faaliyet, çeşitli kurum ve kuruluşlarla kendisini göstermiştir. Bunlar arasın-

3 Dünyanın girdiği küreselleşme (*globalization*) evresi "küresel ahlak" (*global ethic*) terimine ihtiyaç duymaya katkıda bulunmuştur.

4 Bu toplantı, "Dünya Dinler Parlamentosu" adıyla gerçekleşmiştir.

da Dünya Kiliseler Konseyini[5] ve Küresel Din ve Barış Konferansını[6] zikredebiliriz. Çeşitli dinî ortamlarda bu diyalog faaliyetinin varlığına rağmen, Dünya Dinler Parlamentosunun ikinci kongresi ilk düzenlenişinden bir asır sonra, birinci kongrenin yüzüncü yıl dönümünü kutlamak amacıyla 1993 yılında aynı Amerikan şehrinde düzenlenmiştir. Buna karşın bu parlamentonun üçüncü kongresi ikinci kongreden altı yıl sonra, yani 1999'da Güney Afrika'nın Cape Town şehrinde toplanmıştır.[7] Sonra Dünya Dinler Parlamentosunun dördüncü kongresi İspanya'nın Barcelona şehrinde 2004 yılında yapılmıştır. Beşinci kongresi 2009'da Avustralya'nın Melbourne şehrinde düzenlenmiştir.

Dünya Dinler Parlamentosunun ikinci kongresi, *Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi* başlıklı dikkate değer bir beyannamenin ortaya konması ayrıcalığına sahiptir.[8] Bu kongrenin düzenleyicileri, İsviçre asıllı Katolik teolog Hans Küng'e bu metnin taslağını hazırlama yetkisini vermişti; çünkü o daha önce bu konuyla ilgilenmiş ve kongre düzenlenmeden iki yıl önce, 1990 yılında *Küresel Ahlak Projesi* adlı bir kitap yayımlamıştı.[9] Kongre söz konusu metni benimsedikten sonra, bu bilgin çabalarını artırmış ve konferansları, makaleleri ve kitapları ardı ardına gelmiştir. Eserlerinde projesinin ana hatlarını açıklamış ve projesinin uygulanmasının yararlarını ve hedeflerini ortaya koymuştur. Eserleri arasında, bazılarını başkalarıyla ortak kaleme aldığı şunlar zikredilebilir: *Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi* (1993),[10] *Küresel Ahlaka Evet* (1995),[11] *Küresel Siyaset ve Ekonomi*

5 World Council of Churches.
6 World Conference on Religion and Peace (WCRP).
7 Cape Town'da yapılan toplantıda toplumun etkin kurucuları ikinci toplantıda alınan ortak ahlaki kararlara uymaya ve gerçek hayatta uygulamaya çağrılmıştır.
8 "Declaration Toward A Global Ethic".
9 Hans Küng, *Projekt Weltethos*, Piper, 1990.
10 Hans Küng, *Erklärung zum Weltethos*, Piper,1993.
11 Hans Küng, *Ja zum Weltethos*, Piper, 1995.

İçin Küresel Ahlak (1997),[12] *Bilim ve Küresel Ahlak* (1998)[13] *Niçin Küresel Ahlak? Küreselleşme Zamanında Din ve Ahlak* (2002).[14] Hans Küng aynı zamanda 1995 yılında Almanya'nın Tübingen şehrinde kurulmuş Küresel Ahlak Kurumunun başkanlığını üstlenmiştir.[15] Bu kurum, yukarıda zikredilen *Bildirge*'den çalışmaları için temel projeyi edinmiş, araştırmaları desteklemek, toplantılar yapmak, kültür ve dinler arası ilişkiler alanında oluşum meydana getirmek gibi çalışmalar yapmayı hedeflemiştir.

Küng'ün kaleme aldığı *Bildirge*'nin evrensel bir ahlak kurma yönelişini teşvikte büyük bir etkisi olmuş, bu alana giren rapor ve çağrılar ardı ardına çıkmıştır. Onlardan özellikle aşağıdakileri zikretmek istiyoruz:

- *Evrensel Mahallemiz*:[16] Birleşmiş Milletler Heyeti'nin tayin ettiği Küresel Yönetim Komisyonunun 1995 tarihli uzun raporunda yer alır. İkinci bölümü küreselleşme ahlakına ayrılmıştır.
- *Yaratıcı Çeşitliliğimiz*:[17] Birleşmiş Milletler Heyeti'nin tayin ettiği Kültür ve Gelişme Küresel Komisyonu'nun 1995 tarihli uzun raporunda yer alır; bu heyet ile UNESCO teşkilatı arasındaki iş birliğiyle yayımlanmıştır.
- *Küresel Ahlak Evrensel Bildirgesi:* 1996 yılında Amerikalı teolog Leonard Swidler[18] kaleme almıştır.

12 Hans Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Piper, 1997.
13 Hans Küng, *Wissenschaft and Weltethos*, Pipper, 1997.
14 Hans Küng, *Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung.*
15 Stiftung Weltethos (Global Ethic Foundation). Bu kurumun internet sayfası için bkz. www.weltethos.org
16 "Our Global Neighbourhood".
17 "Our Creative Diversity".
18 Leonard Swidler, "Universal Declaration of Global Ethic".

- *İnsanın Sorumlulukları Evrensel Bildirgesi*: 1995 yılında Ortak Çalışma Kurulu kaleme almıştır.[19] Kurul, eski devlet ve hükûmet başkanlarından teşekkül eder. Metin, devlet ve hükûmet başkanlarına, Birleşmiş Milletlere ve UNESCO'ya sunulmuştur.
- *UNESCO Küresel Ahlak Projesi*: Bu çalışmayı UNESCO'nun felsefe ve ahlak bölümü kaleme almıştır ve proje kapsamında iki büyük küresel konsey toplanmıştır. Biri 1997 yılında Paris'te "Küresel Bir Ahlakın Öncülleri" adıyla, diğeri Napoli'de aynı yıl içinde gerçekleştirilmiş, bu ikincisine dünyadaki büyük ahlak filozofları çağrılmıştır.
- *İnsan Hakları ve Görevleri Bildirgesi*: Metin 1999 yılında milenyuma giriş kutlaması olarak UNESCO'ya sunulan üçüncü bin yıl Valencia projesi kapsamında yayımlanmıştır.
- *Yönlendirmeden Sorumlu Kurumlarımıza Çağrı*: Cape Town'da düzenlenen Üçüncü Dünya Dinleri Kongresi tarafından kaleme alınmıştır. Çağrı, ikinci kongrede varılan sonuçları yeniden vurgulamış ve etkili kurumları bu sonuçları fiilen uygulamaya çağırmıştır.

Bizi burada asıl ilgilendiren İkinci Dünya Dinleri Kongresi'nin çıkardığı *Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi*'ni incelemektir.[20] Metni içinde bazı Müslümanların da bulunduğu farklı dinlere mensup önemli şahsiyetler imzalamıştır. Bunlar arasında Pakistan asıllı Muhammed Hamidullah ve İranlı düşünür Seyyid Hüseyin Nasr da vardır.

19 Inter Action Council: "A Universal Declaration".

20 Bu *Bildirge*'nin tam metni için bkz. http://www.welethos.org

Küresel Ahlak Bildirgesi'nin İçeriğinin Çözümlenmesi

Bunu ortaya koyduktan sonra, şimdi ilk *Bildirge*'nin içeriğinin çözümlemesine geçelim. Metnin girişinde kaleme alınışının temel gerekçesi ifade edilir ki o da dünyanın birçok krizle karşı karşıya kalmasıdır: fakirlik, açlık, işsizlik, sömürü ve zengin-fakir arasındaki büyük farklar, fakir ülkelerin korkunç borçlarında kendisini gösteren *ekonomik kriz*; hayat için doğal kaynakların çılgın şekilde tüketilmesi sebebiyle ekolojik sistemlerin bozulmasında kendisini gösteren *çevre krizi*; çeşitli dinlere mensup inananlar arasında inanç çekişmelerinin artmasında, dindarlar ile laikler arasındaki gerilim ve kutuplaşmaların şiddetlenmesinde ve şiddetli güç savaşlarında kendisini gösteren *siyasi kriz*; adaleti küçümseme, karmaşanın yayılması, ailenin çökmesi ve kadının marjinalleşmesinde kendisini gösteren *toplumsal kriz.*

Sonra *Bildirge* ahlaki ilkelerini, zorunlu sayılan şu dört esasa dayandırmaya geçer:

Küresel Ahlakın Zorunluluğu

Bununla kastedilen, *bütün milletlerin benimseyeceği bir ahlak olmadan bu krizlerden bizi çıkaracak yeni bir dünya düzeni kurmanın imkânsızlığıdır.* İnsanlık bu dünyada tek bir aile gibi olduğundan, bu yeni dünya düzeninin kuruluşunda herkes sorumluluk taşır hâle gelmiştir. Dindarların sorumluluğu, özelde, *bir grup bağlayıcı değer, sabit ölçüt ve temel davranış* üzerinde ittifak etmelerinde yatar. Bu ittifak *Birleşmiş Milletler Bildirgesi*'nde geçtiği şekliyle insan haklarının kendisine dayandığı küresel ahlakın gerçekleşmesi için gereken *asgari zorunlu uzlaşı* durumundadır.

İnsani Muamele Talebi

Bu talebin ifadesi şöyledir: "Her insana insanca muamele edilmelidir." Bununla kastedilen, insanın onurunu korumaktır. Dolayısıyla hiçbir insan evrensel haklarından mahrum edilemez, bir başkasına araç olma konumuna indirilemez, benliği ırk, cins, yaş, renk, din, dil, ülke ve toplum temelinde değerlendirilemez. Bu talep, dinlerin benimsediği ve altın kural şeklinde bilinen temel bir ilkeyle ilişkilidir ki bu kuralın olumsuz ifadesi, "Sana davranılmasını istemediğin şekilde başkalarına davranma" iken olumlu ifadesi "Sana nasıl davranılmasını istiyorsan, başkalarına öyle davran." Görünen o ki büyük dinlerden hiçbiri bu kuralın özel bir biçiminden veya biçimlerinden yoksun değildir. Bu kuralın diğerlerinden ayrılan pek çok biçimini *bizzat kişinin imanını bu muameleye bağlı kılan* İslam'da görüyoruz. "İmanın Şubeleri" başlığı altında yer alan şu hadisi şerifleri zikredelim: "Kendisi için sevip istediğini kardeşi için sevip istemedikçe sizden biriniz iman etmiş sayılmaz."[21] Bir diğer hadis: "Kendin için sevip istediğini insanlar için de sevip iste ki Müslüman olasın."[22] Bu kural, hayatın farklı alanlarında bencillikten kaynaklanan bütün zulüm şekillerinden uzak durmayı gerektirir.

21 Şia bu konuda pek çok hadis rivayet ederler. Nitekim Sadık'tan geldiğine göre: "Hz. Peygamber (s.) şöyle demiştir: 'İnsanların en adili, kendisi için razı olduğu şeye insanlar için razı olan, kendisi için hoşlanmadığı şeyden insanlar için de hoşlanmayandır.' " Emirülmüminin'den (a.s.), Muhammed bin Ebi Bekir'e yazdığı mektupta, şöyle gelmiştir: "Kendin ve ailen için sevip istediğin şeyleri tebaan için de sevip iste, kendin için hoşlanmadığın şeyden onlar için de hoşlanma. Çünkü bu en bağlayıcı delildir ve tebaa için en uygun olandır."

22 Suyuti'nin *el-Câmi'u's-Sağîr*'inde ve yine Buhârî'nin *Sahîh*'inde Ebû Hureyre'den gelen bir hadiste Hz. Peygamber (s.) şöyle buyurmuştur: "Ey Ebu Hureyre vera sahibi ol ki insanların en abidi olasın, Allah'ın sana kısmet olarak yazdığına razı ol ki insanların en zengini olasın, *kendin ve ailen için sevdiğini Müslümanlar müminler için sev ve kendin ve ailen için hoşlanmadığından onlar için de hoşlanma ki mümin olasın*, komşuluk yaptığın kimselere iyilikle komşuluk yap ki Müslüman olasın. Çok gülmekten kaçın, çünkü çok gülmek kalbi bozar."

Dört Muteber Yönlendirme

Bu yönlendirmeler, insanca muamele talebinden kaynaklanır ve benzer şekilde, olumlu ve olumsuz iki şekilde ifade edilir:

a) Uzlaşı Kültürü ve Hayata Saygı Gösterme Gerekliliği: Bu gerekliliğin olumsuz ifadesi "*Öldürme!*" iken olumlu ifadesi "*Hayata saygılı ol!*"dur. Bu gereklilik, anlaşmazlıkları adalet çerçevesinde barışçıl yollarla çözmeyi ve nesilleri bu uzlaşı ruhu temelinde yetiştirmeye çağırır. Çünkü *küresel barış olmadan insanlığın varlığını sürdürmesi mümkün değildir.* Yine bu gereklilik insana bedensel veya psikolojik işkence etmekten ve –başkalarının haklarına zarar vermediği sürece– öncelikli olarak insan öldürmekten uzak durmaya çağırır. Bu gereklilik, diğer bir yönden, dünya gezegeninin içerdiği hayatın doğal sebeplerine özen göstermeye davet eder; çünkü dünyadaki varlıklar birbiriyle ilişkilidir ve doğayla kurulması gereken ilişki doğa üzerinde etkide bulunmak değil, onunla etkileşimde bulunmaktır.

b) Dayanışma Kültürü ve Adil Ekonomik Düzen Gerekliliği: Bu gerekliliğin olumsuz ifadesi "Çalma!" iken olumlu dile getirilmesi "Doğru ve güvenilir ol!" şeklindedir. Bu gereklilik, özel mülkiyeti başkalarına yönelik görevleri yerine getirmeyi şart koşan bir hak olarak görür. Kişisel maddi çıkarları yönetirken toplumun ihtiyaçları gözetilir. Yine bu gereklilik, zayıflara ve fakirlere acıma, esirgeme ve özen gösterme ahlakında yükselen bir nesil yetiştirmekte yatar. Hatta bu bağlılık gereğince, muhtaç bireylere yönelik konjonktürel yardımlarda ve bazı fakir toplumlara yardım etme projelerinde kendisini gösteren yardımlaşma alanının aşılması ve küresel ekonomik kurumları yeniden yapılandırma düzeyine ulaşılması gerekir. Yeniden yapılandırma, kontrolsüz tüketim ve fahiş kârın önüne geçmeli ve ekonomik otoriteyi hâkimiyet yarışından insanlığa hizmete taşımalı ve

milletler arasında adaleti sağlamalıdır. *Çünkü küresel adalet olmadan küresel barış olmaz.*

c) Hoşgörü Kültürü ve Hayatta Doğru Olma Gerekliliği: Bunun olumsuz ifadesi *"Yalan söyleme!"* iken olumlu ifadesi "Sözünde ve eyleminde doğru ol!" şeklindedir. Bu bağlılıkla kastedilen, dinlerin temsilcilerinin karşıt inançları tahkir etmeyi, amaçlarında karışıklık oluşturmayı ve bağlılarına karşı çeşitli kin, taassup ve düşmanlık yapmayı terk etmesidir. Yine din temsilcileri dışındaki basın mensuplarının, sanatçıların, yazarların, bilim insanlarının, siyasetçilerin ve yöneticilerin görevi her türlü çarpıtma, yanıltma, ikiyüzlülük, dolandırıcılık, fırsatçılık ve yalandan sözlerinde ve yazılarından uzak durmaktır. Buna ilaveten, yeni nesilleri düşünce, söz ve fiilde doğruluk ilkesine uygun şekilde yetiştirmektir. *Çünkü insanlar söz ve fiillerde birbirlerine karşı doğru olmadıkları takdirde küresel adalet olmaz.*

d) Kadın-Erkek Haklarında Eşitlik ve Ortaklık Kültürünün Gerekliliği

Bu gerekliliğin olumsuz ifadesi "Zina yapma!" iken olumlu ifadesi "Kendinize saygı duyunuz ve birbirinizi seviniz!" şeklindedir. Bu son gereklilikle kastedilen, yetişkin olsun çocuk olsun kadınların maruz kaldığı her türlü cinsel sömürü, cinsiyet ayrımcılığı ve ataerkillikten uzak durmaktır. Buna ilaveten, yeni yetişen nesiller cinsel ilişkinin diğer tarafı yıkma ilişkisi değil, sorumluluk çerçevesi içinde icra edildiği takdirde yaratma ve hayat kurma sebeplerinde ortaklık ilişkisi olduğu ve esasen karşılıklı saygı, sevgi ve güvende kendisini gösterdiği hususunda bilinçlendirilmelidir. *Çünkü iki ortağa (erkek ve kadına) saygı duyan ortak bir hayat olmadan, gerçek bir insanlık olamaz.*

Vicdanları Değiştirme İhtiyacı

Yeryüzünü değiştirmek, ancak bireylerin kalpleri ve toplumların vicdanları değiştiği takdirde mümkündür. Bu yüzden her bireyin ve her toplumun bu değişimde kendi sorumluluğunu hissetmesi ve nefislerindeki ruhsal enerjilerini tefekkür, teemmül, dua (*salat*)[23] veya pozitif düşünceyle uyandırmadaki görevlerini hissetmeleri gerekir.

Sonuçta, *Bildirge* hayat ahlakı, cinsellik ahlakı, bilim ahlakı, iktisat ve siyaset ahlakı ve basın ahlakı gibi çeşitli alanlarda bazı özel sorunlarda evrensel bir uzlaşıya varmanın zorluğunu kabul etmektedir. *Bildirge* bu sorunlara uygun çözümler bulmak için ifade ettiği ilkelerin ruhundan yararlanmayı mümkün görmektedir. Yine *Bildirge* meslek erbabını, kendilerine özgü ahlaki sözleşmeler hazırlamaya teşvik eder. Bu sözleşmeler onların kendi alanlarında karşılaştıkları pratik problemler üzerinde düşünmek için müşahhas yönlendirmeler içerir. Ayrıca *Bildirge*, inanan toplumları kendilerine özgü ahlaklarını formüle etmeye ve hayat, ölüm, acı, sevinç, samimiyet ve acıma gibi hayati konularda görüşlerini açıklamaya çağırır.

Bildirge'deki küresel ahlakın ana hatlarını sunduktan sonra şimdi bu ahlaka ilişkin eleştirel düşüncelerimizi ortaya koyabiliriz.

Küresel Ahlak Bildirgesi'nin Değerlendirilmesi

Şüphesiz Dünya Dinleri Parlamentosunun gerçekleştirdiği bu kurucu girişim, günümüz dindarlarının iki temel konuya ilişkin bilinçlerinin arttığını göstermektedir.

Birincisi, dinler kendi aralarında diyalog kurmaya ve uzlaşmaya, üzerinde birleşebilecekleri esasları aramaya muh-

23 Burada "salat" kelimesi Müslümanlarda namaz değil, "dua" (Almanca karşılığı "gebet") anlamındadır.

taçtırlar. Özellikle de bu parlamentonun başındaki kimseler Avrupa'daki savaşlar tarihini zihinlerinde canlandırmakta ve bu savaşları alevlendirmenin sorumluluğunu dinlere yüklemektedir.

İkincisi, dünya seküler moderniteye tutunmasına ve sınırlarını iktisadi, siyasi ve kültürel açıdan neredeyse birleştiren küreselleşme yönelişine bağlı olmasına rağmen dinler dünyada hâlâ aktif bir rol oynayabilir. Öyle ki *Bildirge* yazarları sanki ahlaka dayalı bir dinî küreselleşme hazırlamaktadır.

Bu *Bildirge*'nin dile getirdiği bilincin önemine rağmen, parantez arası bir değerlendirmeyi paylaşacak kadar yer vardır:

Birincisi: Küresel ahlakın dinî temelleri olması yetmez, aksine dünyanın krizlerini bertaraf edeceği hususunda anlaşma sağlanan uzlaşı, dayanışma, hoşgörü ve eşitlik değerlerini *yükselttiği* gibi dinin değerini de *yükseltmesi* gerekir. Bu da ancak küresel ahlakın dinin konumunu yükseltmesi ve desteklemesi hâlinde, yani *dinin dünyada konum elde etmesi*–adını verdiğim şeyi– gerçekleştirmesi hâlinde mümkündür. Büyük dinlerin görevi, insanlığı kendisine faydalı olacak ve kendisini düzeltecek şeylere yöneltmedeki rolünü devam ettirmeye ve insanlığı kendisini tehdit eden tehlikelerden kurtarma seferberliğini sürdürmeye çalışması, buna karşın üzerinde anlaşılan ahlakın, kendileri (yani büyük dinler) olmadan yeterli gelmesine, hatta kendilerinden bağımsız kılmasına yönelik bir çaba içinde bulunmamaktır.

İkincisi: Küresel ahlakın dinlerin anlaşmasını ve birleşmesini sağlaması yetmez, ayrıca insani ahlaklılığı, bir dinin yalnız başına ulaştırabileceği seviyenin üstünde bir seviyeye *yükseltmesi* gerekir. Aksi hâlde dinlerin birleşmesinin bir faydası olmaz. Bu ahlaklılığın yükseltilmesiyse ancak dinlerin ahlakı güçlendirmesi ve geliştirmesi hâlinde, yani *dün-*

yada ahlakın gelişmesi –olarak isimlendirdiğim hususu– gerçekleştirmesi durumunda mümkündür. Çünkü küresel ahlaktan istenen, insana tek bir dinin ahlakının başaramayacağı şekilde dünya krizleriyle başka çıkabilecek üstün bir ahlaklılık gücü kazandırmasıdır.

Bu iki değerlendirmeye dayanarak, aşağıdaki iki soruyu sorabiliriz:

Birincisi: Acaba *Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi* dinin dünyada konum kazanmasını sağlamakta mıdır?

İkincisi: Acaba *Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi* ahlaklılığın dünyada gelişmesini sağlamakta mıdır?

Şimdi evvela birinci sorunun cevabına bakalım, ardından ikinci soruya eğilelim ve hak ettiği cevabı verelim.

Bildirge ve Dinin Konum Kazanması Şartının İhlali

Bu *Bildirge*'nin ayrıntılarını incelediğimizde, onu kaleme alanların temel dinî unsurları açıkça dışladığı bazı işlemler dikkatimizi çekmektedir. Bunlar *Bildirge*'nin, dinin dünyada konum kazanması şartını ihlal edişiyle ilgili çeşitli örnekleri oluşturmaktadır.

Dinin Konum Kazanması Şartını İhlalin Örnekleri

Birincisi, *temellendirmenin dışta bırakılmasıdır. Bildirge*'yi kaleme alanlar metinlerinin açıkça din üzerinde temellendiğini iddia ederler. Onların bu konudaki delilleri, *Bildirge* sahiplerinin mutlak hakikatin bu âleme aşkınlığına inanan ve üzerinde uzlaşılan ahlakın bu ruhsal hakikatle bağlantısını hisseden insanlar olmalarıdır. Oysa *Bildirge*'nin dört ana esasına baktığımızda *Bildirge*'de bu gaybi hakikati ahlakın yapısına dâhil eden veya insanın ahlakileşmesini o hakikate yakınlıkla tamamlanır kılan bir nokta göremeyiz. *Bildirge*'de bütün bulduğumuz, dinlerin şu veya bu ahlaki

değeri tavsiye ettiğine veya dinî geleneğin ruhunun insanı şu veya bu şekilde davranmaya yönlendirdiğine işaret edilmesidir. Bununla birlikte, bu davranış veya ahlak kendi kendine yeterlidir, yani dine ihtiyaç duymaz. Bu yüzden bu işareti küresel ahlakın dinî temellendirilişi saymak mümkün değildir. Çünkü böylesi bir temellendirme, bu ahlakın türediği ruhsal ilkelerin ve gaybi hakikatlerin var olmasını gerektirir. Oysa *Bildirge* insani muamele isteğinden türeyen ahlaki unsurları –ki uzlaşma, dayanışma, hoşgörü ve eşitlikten ibarettir– genel bir şekilde dinlerle ilişkilendirmektedir. Hâlbuki dinle ilişkilendirmek ile dine dayandırmak arasında büyük fark vardır.

İkincisi, *Tanrı'nın adına yer verilmemesidir.* Yazarlar bildirgelerini "Tanrı'nın adıyla başlatmamayı bilgelik sayar, bunu da dinlerin Tanrı üzerinde ittifak etmemeleri bahanesiyle yaparlar. Gerçekten de onların kongresi, ardı ardına sıraladıkları dört din grubunu içermektedir:

1) Peygamberli Ortadoğu Dinleri Grubu: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ı kapsamaktadır.

2) Mistik Hint Dinleri Grubu: Hinduizm ve Budizm'den oluşur.

3) Uzak Doğu Bilgelik Dinleri Grubu: Konfüçyanizm, Taoizm ve Japon dinlerinden müteşekkildir.

4) Afrika, Asya, Amerika ve Avustralya Milletlerinin Doğal Dinleri.

Bu din gruplarının Tanrı anlayışları çatışma ve çelişmede son sınıra varmaktadır. Bazı dinlerde ilahi zat bulunmamakta, bazılarındaysa aralarında arş sahibi bir Tanrı'nın bulunmadığı çok tanrı inancı vardır.

Bununla birlikte Tanrı'nın adının dışlanması haklı görülemez. Çünkü *Bildirge*'ye bu isimle başlamak zikredilen sebepten dolayı imkânsızsa, inananlarıyla ilişkili olarak onun

anlamını ifade edecek bir başka biçimle başlamak imkânsız değildir. Örneğin "İbadet Ettiğimiz Varlığın Adıyla" veya "İnandığımız Varlığın Adıyla" denilebilir. Hatta en azından şu daha genel ifade kullanılmalıydı: "Benimsediğimiz Dinin Adıyla". Ancak *Bildirge* bütün bunlardan yoksundur ve *İnsan Hakları Bildirgesi* gibi dinî kaynaktan yoksun diğer bildirgelerin gelişimindekine benzer kaleme alınmıştır.

Üçüncüsü, *imana yer verilmemesidir.* Söz konusu *Bildirge*'nin yazarları, dindarlar yanında dindar olmayanların da dikkate alacağı bir ahlakla yetinmek istemişlerdir. Durum bu şekildeyse, *Bildirge*'nin dört yönlendirmesinde kendisine çağırdığı *ahlaki değerler listesinde imanın adının görünmemesinde* şaşıracak bir şey yoktur. Bununla birlikte bu değerler, bütün dinler arasında ortak ruhsal bir anlamdır. Bu ruhsal değerler dindar olmayan kimseleri ilgilendirmediği sürece, *Bildirge*'de geçen diğer değerler de küresel değer görülemez. Ancak bu durumda ortaya çıkan sorun, dindarların ittifakının küresel değerleri belirlemede yetersiz kaldığı, aynı zamanda dindar olmayanların da ittifakının gerekliliğidir. Bu durumda dindarlar, bu *Bildirge*'yi şekillendirirken dindar kardeşlerini temsil etmeleri yanında sanki kendilerini dindar olmayanların da vekili kılarlar.

Dördüncüsü, *dinî amele yer vermemektir.* Bu *Bildirge* küresel ahlakın dayanacağı temel ilkeleri sunarken, ne dinî amele bir teşvik ne de bu ahlakı kazanmada dinî amelin faydasına ilişkin bir açıklama görüyoruz. Bu *Bildirge*'yi inceleyen biri dinî amel olmadan küresel ahlakı mümkün sanır. *Bildirge*'nin ahlaka ilişkin kısmını tamamlamak üzereyken, davranış değişikliğine ve kalplerin dönüşmesine ulaştıran bir araç olması itibarıyla *duaya* işaret etmesi bu düşünceyi bertaraf edemez. Çünkü bu işaret hızla önemini yitirir, zira duayı –ki vahiy dinlerinin benimsediği yakınlaşma aracıdır– derece bakımından, bilgelik dinlerinin vesile edindiği teemmülün sonrasına yerleştirmektedir. Hatta duaya yöne-

lik bu işaretin önemi çok geçmeden tamamen ortadan kaybolmaktadır, çünkü duanın hemen arkasından bu ahlaki değişime ulaşmanın bir aracı konumundaki pozitif düşünme[24] zikredilmektedir. Böylece iman ve amele dalan ve duanın temsil ettiği kulluk yolunun, iman ve amelden uzak pozitif düşünmenin temsil ettiği teorik yola göre hiçbir ayrıcalığı kalmamaktadır. Sonuçta duanın ulaştırdığı şeye ki bu tam anlamıyla dindarlıktır, dindarlıkla ilgili olmamasına rağmen düşünce yoluyla da ulaşılmaktadır.

Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi'ne ilişkin dinle temellendirmenin dışarıda tutulması, Tanrı'nın adının, imanın ve dinî amelin dışarıda tutulması gibi kusurlardan hareket edildiğinde bu *Bildirge*'nin, din âlimleri kaleme alsa da dinin dünyada konum elde etmesini sağlamadığı görülmektedir. Aslında dinin konumunu yükseltip desteklememektedir. Dinin iki kurucu unsuru iman ve amel bu ahlakın yapısı içinde nötrleştirilmiştir. Çünkü *Bildirge* dinî inancı dikkate almanın ahlakın küreselliğini engellediğini, ancak dikkate almamanın bu ahlakın küreselliğine zarar vermediğini söylemektedir. Yine *Bildirge,* dinî amelle elde edilenin, yani dindarlığın başka araçlarla da, hatta dinî amelin zıddıyla da elde edilebileceğini iddia etmektedir.

Bütün bunlardan doğan garip sonuç şudur: Küresel bir ahlak kurarken dinden bağımsız kalınabilir. Bu da, bu projeyi ortaya koymaya götüren temel itkilerle açık bir çelişki içindedir. Bu sonuç kabul edildiği takdirde, daha da garip bir sonuç doğmaktadır: *Sekülerler, Dinler Parlamentosunun yöntemine uygun şekilde ahlak ortaya koymaya dindarlardan daha yetkilidir.* Şimdi bunun nasıl böyle olduğunu açıklayalım.

24 İngilizce karşılığı: *positive thinking*, Almanca karşılığı: *positives denken.*

Sekülarizm ve Küresel Ahlak

Sekülarizm şu üç temel ilkeyi benimser: dinin özelleştirilmesi, hakikatin çoğulluğu ve aklın otoritesi. Bu ilkelerden her birinin küresel ahlak kurmada nasıl fayda sağladığını açıklamamız gerekmektedir.

a) Dinin Özelleştirilmesi İlkesi: Bu ilkenin gereği, dinin bilindiği gibi bireyin özel alanına giren bir durum olmasıdır. Sekülarizmin Dinler Parlamentosuna üstünlüğü, *bu bireysellikle ilişkisinin tutarlı ve çelişkisiz* olması sebebiyledir. Bu yüzden sekülarizm dinin bireyselliği ilkesine çağırır ve onun gereğince davranır. Oysa bu parlamento dinin bireyselliğinin zıddına –dinî inancın bütün dinler arasında müşterekliğine– çağırır, ama bunun gereğince davranmaz.

Dinin bireyselliği ilkesinden, sekülerin kurmaya giriştiği küresel ahlaktan öznellik (*zâtiyye*)[25] şüphesini uzaklaştıran sonuçlar doğar.

Birinci sonuç: *Din, başkalarına geçmez.* Sekülarizm açısından dindarların, başkalarını kapsayan ahlaki bir belge oluşturmayı kararlaştıran küresel bir kongrede bulunması o kongrede bulunmamakla aynı değerdedir. Çünkü onların oradaki varlığının bu küresel belgenin içeriğindeki etkisi, dindar olmayanların varlığının etkisiyle aynıdır.

İkincisi: *Din, muameleyle bitişik değildir.* Sekülarizm dinî ameli inkâr ettiğinden, bu amelin dindar ile başkaları arasında gerçekleşen ilişkilere etki edecek şekilde özel hayatın dışında bir bağlantısı olmasını kesinlikle kabul etmez.

Üçüncüsü: *Dinden küresel bir ahlak doğmaz.* Sekülarizme göre din öznel bir konu sayıldığından, ancak kendi cinsinden bir ahlak, yani öznel bir ahlak kazandırabilir. Buna karşın küresel ahlakı tek bir öznenin geliştirmesi mümkün

25 İngilizce karşılığı: *subjectivism.*

değildir; *bilakis onu geliştirmeye aralarındaki bağlantılar sayesinde pek çok öznenin katılması gerekir.*

b) Hakikatin Çoğulluğu İlkesi: Bu ikinci ilkenin gereği, hakikatin sadece pek çok tezahüründen değil özü itibarıyla çok olmasıdır. Sekülarizm, Dinler Parlamentosundan *dinî hakikatin çokluğuyla ilgili yaklaşımında da çelişkili değil, tutarlı davranması itibarıyla üstündür.* Çünkü sekülarizm dinlerin çokluğu olgusunu dikkate alır ve bu çokluğun meşruiyetini kültürlerin çokluğunun meşruiyetinden aşağı görmez. Buna karşın Dinler Parlamentosu dinin çokluğu olgusunu kabul eder, ama meşruiyeti hakkında sessiz kalır.

Hakikatin çokluğu ilkesinden, sekülerin kurmaya çalıştığı küresel ahlaktan mutlakçılık[26] şüphesini gideren sonuçlar doğar.

Bu sonuçlardan birincisi: Gerçeklik *sabit değil, değişkendir.* Çünkü sürekli değişen mekânın şartları ve zamanın olumsuzlukları gerçekliği etkiler, böylece onların değişimiyle gerçeklik de değişir. Buna göre, sekülerlerin benimsediği küresel ahlakın değiştirilmeyi kabul eden açık bir ahlak ve üzerindeki müttefikliği gözden geçirmeyi kabul eden bir ittifak olması gerekir. Bu dinamizm küresel ahlaka, mutlak gerçekliklere dayanma iddiasıyla tek bir yön üzerinde donup kalmış başka ahlaklar için söz konusu olmayan zenginlik ve süreklilik sağlar.

İkincisi: *Çokluk hoşgörüyü gerektirir.* Seküler dinî hakikatlerin çokluğunu söylediğinden, öteki için kendi hakikatine sahip olma hakkını teslim etmekle kalmaz, *ötekinin hakikatinin kendi hakikatinin taşıdığı doğruyu taşıdığına ve ötekinin hakikatinin taşıdığı yanlışlığı kendi hakikatinin de taşıdığına inanır* ve bundan kendi hakikatine inancının azalması sonucu çıkmaz.

26 İngilizce karşılığı: *absolutism.*

Üçüncüsü: *Bir din başka dinlerden üstün değildir.* Sekülarizme göre dinlerin farklılığı hakta değil, batılda farklılıktır; batıl ise, şekilleri çok da olsa birdir. Çeşitli dinler batılda ortak ve eşit olduğu için, küresel ahlakı kazanmaya çalışmak, dinlerde kararlaştırılmış ibadetlerden bağımsız biçimde olmalıdır.

c) Aklın Otoritesi İlkesi: Bu ilkeye göre, tartışmalı konular hakkında yargıda bulunmak için akıldan başka hakemlik için gidilecek bir merci yoktur, çünkü insanlar hiçbir şeyde akıldaki gibi ortak değildir. Sekülarizm, *ahlakın akılla ilişkisine yönelik yaklaşımının –Dinler Parlamentosunun yaklaşımının aksine– çelişkili değil, tutarlı olması bakımından da* Dinler Parlamentosundan üstündür. Elde edilmek istenen ahlak bütün milletler arasında ortak bir ahlak olduğundan, sekülarizm bu ahlakı akli ahlak görürken parlamento onu –dinler milletlere göre farklılaşmakla birlikte– dinî ahlak görmüştür.

Aklın otoritesi ilkesinden, sekülerin kurmaya çalıştığı küresel ahlaktan akıl dışılık[27] şüphesini gideren birtakım sonuçlar doğmuştur.

Birincisi: *Akıl her şey hakkında hüküm verir.* Seküler kimse, akıldan her türlü sınırı kaldırır. Hiçbir şey onun idrakinden kaçamaz. Seküler, aklın yerine geçecek ve otoritesini aşacak başka her aracı uzaklaştırır. Onun akıl hakkındaki görüşü bu nitelikte olduğundan, küresel bir ahlak araştırmasında aklı araç edinmesi onu, araştırdığı şeyin doğruluğuna ve faydasına yöneltir. Bu da onun aklın, sürekli kendi kendini düzelttiği inancı gereğincedir.

İkincisi: *Akıl kendi kendini yönlendirir.* Seküler kimse aklın kendi dışından fiillerine rehberlik edecek ve amaçlarını belirleyecek değerler almaya ihtiyaç duymadığını düşünür. Buna göre sekülerin kurduğu küresel ahlak, aklın kendi

27 İngilizce karşılığı: *irrationalism.*

içinden alınmış değerlerle yönlendirilir. Bu konuda değerler, aklın bu ahlakı kurmasını sağlayan araçlar gibidir.

Üçüncüsü: *Akıl dinî metinlerin arasını eşitler.* Seküler insan, dinî nassa akılla beraber ancak dinî nassı akla bağlı kıldığında ve boyun eğdirdiğinde yer verir. Onun gözünde dinî metinler, aklın gereklerine başka şeylerden daha fazla karşı çıktığından, değerleri bakımından eşittirler. Dinler arasında üstünlük sağlayan ve kimini kimine üstün kılan, akli sebepler olup, onun inancına göre dinî metinlerde bulunmaz. O hâlde dinî metinleri meydana getiren akıl dışının renkleri çok da olsa ancak tek bir şeydir.

Böylece sekülerlerin küresel ahlakı geliştirmeye, adı geçen *Bildirge*'yi kaleme alan dindarlardan daha yetkin olduğu sonucuna varmaktayız. Çünkü sekülerler ahlakla ilişkileri bakımından din, gerçeklik ve akıl anlamlarına yönelik tavırlarında, dindar *Bildirge* yazarlarının olmadığı şekilde tutarlılıklarını sürdürmektedirler. Yine sekülerler, dindar *Bildirge* yazarlarının tavırlarına ilişen öznellik, mutlakçılık ve akıl dışılık şüphelerinden uzak dururlar. Dindarlar, dindar olmayanları memnun etmek için –Dinler Parlamentosunun yaptığı gibi– küresel ahlakı dinden soyutlamayı seçerlerse, tutarlılıklarını kaybederler ve dolayısıyla küresel ahlak hakkında konuşma meşruiyetini yitirirler.

Birinci sorunun cevabını bitirdikten sonra ve *Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi*'nin *dine dünyada herhangi bir konum kazandırmadığı,* sekülerlerin *Bildirge*'yi kaleme almaya daha layık olduğu ortaya çıktıktan sonra, *Bildirge*'nin *ahlaka herhangi bir gelişme kazandırıp kazandırmadığına ilişkin* ikinci sorunun cevabına geçelim.

Bildirge ve Ahlaki İlerleme Şartının İhlali

Bildirge'nin, ahlaki gelişme şartını ihlal ettiği üç yön vardır. *Birincisi: Bildirge*'nin elde etmek istediği bazı değerleri gerçekleştirmesi mümkün değildir. Örneğin küresel barış böyledir. *İkincisi: Bildirge*'nin bilfiil elde ettiği değerler gerekenden azdır. *Üçüncüsü: Bildirge* sahip olması gereken değerleri elde edememiştir. Örneğin iman bunlardan biridir. Şimdi bu ihlallerin her birini daha ayrıntılı ele alalım.

Ahlaki İlerleme Şartını İhlalin Yönleri

Bu ihlalin birinci yönü, *Bildirge*'nin *küresel barışı gerçekleştirememesidir.* Hans Küng'ün kaleme aldığı ve *Bildirge*'ye kaynaklık eden *Küresel Ahlak Projesi* adlı kitabına dönecek olursak, ona şu ek başlığın da verildiğini görürüz: *Dinler Arasında Barış Aracılığıyla Küresel Barış.* Sonrasında, yazar kitabının girişine dört varsayımla başlar. Bunlardan üçünü açıkça ifade etmiş, birisini gizli bırakmıştır. Bunlar şunlardır:

"Dinler arasında barış sağlanmadan dünyada barış olmaz." (Açıkça ifade edilmiş.)

"Dinler arasında diyalog kurulmadan da dinler arasında barış sağlanamaz." (Açıkça ifade edilmiş.)

"Ortak ahlaki değerler üzerinde ittifak sağlanmadan, yani küresel ahlak olmadan dinler arasında diyalog kurulamaz." (Gizli bırakılmış.)

"Küresel ahlak olmadan insanlığın var olmaya devam etmesi mümkün değildir." (Açıkça ifade edilmiş.)

Bu varsayımlardan Küng'ün ağırlık noktasının insanın ahlaklılığını geliştirmek olduğu anlaşılmaktadır, zira onun milletlerin ve bireylerin şimdiye kadar gerçekleştiremediği

bir hayati değeri –ki o dünyada barıştır– sağlamaya yönelik çabasındaki amacı açıktır.

Küng insanlığı yükseltecek yüce bir değer olması itibarıyla barışa çağrısında isabet etse de, şu birinci varsayımı "Dinler arasında barış sağlanmadan dünyada barış olmaz." şüphelidir. Çünkü bu iddianın doğal genel olumsuz ifade biçimi onu, küresel barışın varlığının şartları arasında iktisadi barış ve toplumsal barışın bulunması yer aldığı gibi dinî barışın bulunması da yer alır anlamında değil, "*dünyada barışa engelleyen, dinler arasındaki savaşlardır*" anlamında yorumlayabileceğimiz ihtimalini taşımaktadır. Bu engel kalkacak olsa, küresel barış sağlanacaktır. Küng'ün bu görüşünün uzun zamandır çeşitli konuşmaların ve yayınların çokça reklamını yaptığı ve hâlâ sürdürdüğü için akıllarda kalan bir teoremin yankısı olma ihtimali uzak değildir. Nitekim bu durum, medeniyetler çatışması teriminin son zamanlarda üretilmesinde kendisini göstermektedir. Bu yankılanan kadim teorem şudur: *Savaşların temeli dindir.*

Burada bu teoremi reddetmekle uğraşırsak konu uzar, o yüzden bu teoreme doğruluğunu şüpheli kılan üç itiraz yöneltiyoruz:

a) Bu teorem doğru olsa dahi, ancak bazı dinler hakkında geçerlidir veya daha doğrusu, dinlerden herhangi birini benimsemenin imkânlarından biri dindarlıklarsa doğrudur. Bu dindarlıklar da bizzat aşırı dindarlıklardır. Fransa'da 16. yüzyıl boyunca Katolikler ile Protestanlar arasında süren savaşlar, bu teoremin hakkında doğru olduğu konjonktürel aşırı dindarlıklara örnek teşkil eder.

b) Bu teorem neredeyse savaşların sebeplerini iman ve kurtuluş arzusu gibi metafizik etkenlerle sınırlandırmaktadır. Savaşların sebepleri pek çok ve karmaşıktır; bunlar içinde mümkün bütün çıkar türleri iç içe geçer, her ne kadar bu savaşlarda şu veya bu tür sebepler veya çıkarlar bas-

kın olsa da.[28] Bize göre savaşta dinî sebepler asla tek başına bulunmaz.[29]

Bu teorem temel bir gerçeği görmezden gelmektedir ki o da *dinin kullanılmasıdır.* Çoğu zaman savaşın ateşi dinle ilişkili olmayan sebep ve amaçlar nedeniyle yanmaktadır. Ancak savaşı körükleyenlerin savaşa meşruiyet sağlamak veya destek sağlamak için dini araçsallaştırdıklarını görürüz. *Böylece din, din savaşlarına kurban edilir.* Yine bu kimselerin iddia ettiğinin aksine, savaşların kışkırtıcısı ve fitilleyicisi din değildir; bizzat dinle ve dine karşı savaşsalar da, yine din suçlanmaktadır.

Savaşların asıl sebebinin dinden kaynaklandığı iddiası yanlışsa, dünya barışının sadece dinler arasındaki barışa bağlı olduğu iddiası da doğru değildir. Özellikle de dinin, bu asıl sebep görüşünü benimseyenlerin gözünde dünyadaki toplumsal kuruluşların düzenlenişinde etkisi bulunmayan bireyin birtakım gaybi inançlarıyla sınırlı hâle getirilmesi dikkate alındığında durum böyledir. O hâlde din dünyaya nasıl hâkim olur? Doğrusu şu ki bugünün dünyasındaki savaşı dinlerin tutuşturması mümkün değildir, aksine dinler bu ateşin yakıtıdır. Bugünün dünyasında savaşı, ancak dünyanın bazı kutuplarının kendilerine ayırdığı ve ayrıcalıklı kıldığı ezici güç sebepleri tutuşturabilir. Bu savaşta dinî hükümler, savaşın gerisinde yatan çıkarlar için kullanılabilir. Böylece bugünkü savaş, düşmana karşı savaş olduğu ölçüde dine karşı savaş durumuna dönüşür.

Küresel barışın sadece dindarların elinde olmadığı doğruysa, dinlerin ittifakının bu değeri yani, dünya barışını, gerçekleştirmek yoluyla insani ahlakı geliştirme ümidi yok-

28 "İktidar sevgisi" ve "güç arzusu" gibi psikolojik sebepler, "kültürel kimliği savunmak" ve "zulmü uzaklaştırmak" gibi sosyal sebepler, "kaynakları ele geçirmek" ve "kâr arzusu" gibi iktisadi sebepler ve "ülkeleri işgal etmek" ve "egemenlik arzusu" gibi siyasi sebepler vardır.

29 Savaş kadar hiçbir şeyde sebepler karışmaz ve iç içe girmez.

tur. Dinler Parlamentosunun da durumu böyledir. Bu ittifakın yapabileceği tek şey, nasihat üslubuyla dünya barışını teşvik etmektir. Yüce bir insani değer olması bakımından barışa gelince –küresel olup olmadığına bakmaksızın–, her ayrı *muteber* din ona kuvvetle davet eder ve imkân ölçüsünde onu gerçekleştirmeye çalışır ve buna iki kişi arasındaki ilişkilerle başlar ve iki millet arasındaki ilişkilerle nihayete erdirir. Buna, ötekine barış ilan etmeyi bütün iletişim ve etkileşimin başlangıcı kılan semavi dinleri örnek verebiliriz.

Ahlaki gelişme şartının ihlal edildiği ikinci yön, *Bildirge*'nin *asgari ahlaka yer vermesidir.* Küng küresel ahlakın dinlerle, dinler arasında ortak ahlak ölçüsünde ilgilenmekle yetindiğini kabul eder. Bu ortak ahlaki ölçüyse, daha önce ifade edildiği gibi, bir grup bağlayıcı değer, sabit ölçüt ve temel davranışlardır. Açıkça görüldüğü gibi, ortak ölçü dinlerin farklılıklarına rağmen üzerinde birleştikleri *asgari sınırdan* ibaret olabilir. Bundan da küresel ahlakı meydana getiren ahlaki unsurların, *asgari bir dini* oluşturabilecek ahlaki unsurlardan az olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü asgari dinin, ortak ahlaki unsurlara ilaveten başkasıyla paylaşmadığı kendisine özgü unsurlar içermesi gerekir. Aksi hâlde küresel ahlak ile özdeşleşir ki bu da doğru değildir.

Şöyle bir itirazda bulunulabilir: Dinler Parlamentosu bütün dinleri birbirine eşit görür. Dolayısıyla dinler arasında yukarı ve aşağı, üstün ve kendisine üstün olunan din diye bir durum söz konusu değildir. Bu itiraza cevap sadedinde deriz ki kabul edilen eşitlik *genel dinî eşitliktir* ki bütün dinler için sabit bir haktır; ama bu, her dinin kendisinden kaynaklandığı inanç, değer, kural ve örnekler gibi *ayrıntılı kurucu unsurlarda* eşitlik değildir. Yine bu, dinlerin değerlerinde eşitlik hiç değildir, çünkü aksi takdirde parlamentonun tutumuna akıl dışılık ve anlamsızlık afeti arız olur ve parlamento doğruluk ölçütünden vazgeçmeye mecbur kalır. Parlamento inançlarının çelişmesine ve ilkelerinin ayrılığı-

na rağmen bütün dinleri doğru saysa ve hepsini gerçek kabul etse, hepsini yanlış sayma ve batıl kabul etme durumuna düşer. Çünkü artık bir dine değil de ötekine inanmasını gerektirecek bir sebep bulunmaz; hatta bir dine o şekilde olması itibarıyla inanmasının dahi bir sebebi kalmamıştır.[30]

O hâlde bir insanın dinlerin *kurucu unsurlarının sayısı* bakımından kendi aralarında derecelendiklerini inkâr etmesi mümkün değildir. Hatta dinlerin *bu kurucu unsurların sayısı, değeri ve etkisi* bakımından kendi aralarında üstünlükte derecelenmeleri imkânsız değildir. Dinler arasında ayrıntılı unsurları yönünden bir farklılıkları hatta birbirlerine üstünlükleri olmasaydı, bu ayrıntılı unsurlardan bir kısmı üzerinde ittifak aramak veya ortak hususları ortaya çıkarmak için aralarında görüşme ve kongre düzenlemeye kesinlikle ihtiyaç duyulmazdı.

Bildirge'de ifade edildiği şekliyle küresel ahlakın en azından unsurlarının sayısı itibarıyla *en aşağı* ahlak olduğu kararlaştırılırsa, insani ahlaklılığı her dinin bu ahlaklılığı tek başına yükseltebileceği seviyenin üstüne çıkaramayacağı görülür. Çünkü bu unsurların içerdiği ahlakileştirme imkânları tek bir dinin unsurlarının içerdiği benzer imkânlardan aşağıdadır. Bununla da kalmamakta, aksine en aşağı derecedeki din, bu ahlaklılığı *Bildirge*'nin geliştirdiğinden daha fazla geliştirme gücüne sahiptir. Zira en aşağı dinde *Bildirge*'de yer verilmeyen ve bu geliştirmede iş gören iki özellik birleşir. *Birinci özellik:* En aşağı din bu ortak ahlakı dinî amele dayandırır, dindar kimsenin bu ahlaktan payı o amele daldığı ölçüde gerçekleşir. Bu dalış artarsa, onlarla ahlakileşmesi de artar; azalırsa azalır. Dolayısıyla sanki onun bu ahlakı dinî amel olmadan kazanma imkânı yoktur. *İkincisi:* En aşağı din, kendisini din olarak benimseyen kimseye içinde bulunduğu çeşitli özel durum ve konumlarda

30 Bu, "mutlak dinî görelilik" düşüncesinden çıkan sonuçtur ve hiçbir şey dine bu görelilik kadar zarar vermez.

ahlak şartının gerektirdiği şekilde nasıl davranacağını açıklar. Çünkü bu canlı durum ve konumlarla, dinin benimsediği ahlaki değerlerin işlerliği test edilir.

Ahlaki gelişme şartının ihlal edildiği üçüncü yön, *bildirgenin her dinde temel bir esasa ihtiyaç duymasıdır.* Küng *Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi*'nin var olan dinlerin yanına kapsayıcı küresel bir dinin veya bütün dinlerden teşekkül eden bileşik bir dinin kurucusu olmasını reddeder.[31] Bu da iki sebepledir. *Birincisi: Bildirge*'nin *dinlerin kutsal kitaplarının yerine geçmesi imkânsızdır:* Yahudilerin Tevrat'ı, İsa Mesih'in Dağdaki Vaaz'ı, Müslümanların Kur'an'ı, Hinduların Bhagavad Gita'sı, Buda'nın öğretisi ve Konfüçyüs'ün Hikmetler'i. Çünkü dinlerin kutsal kitapları, dinlerin iman ve amellerinin temelidir, hatta varlıklarının ve hayatlarının sırrıdır. *İkincisi:* Bu kitaplar, *Küresel Ahlak Bildirgesi*'nin, kendilerine göre ancak soyut bir *çekirdek* oluşturabileceği mükemmel bir ahlak getirmişlerdir.

Küng'e *Bildirge*'nin dinî kitapların yerini tutmasının imkânsızlığını ve bu kitapların mükemmel bir ahlak getirdiğini kabul etsek de, *Bildirge*'nin bu ahlak için bir *çekirdek* teşkil ettiğini kabullenemeyiz. Çünkü söz konusu çekirdek hakkında varsayılan, özünü meydana getirdiği şeyin *merkezî unsurlarını* içerdiği ve bu unsurlar mükemmelleşecek olsa, o unsurlardan bizzat o şeyin oluşabileceğidir. Oysa *Bildirge* ahlakı, dinî ahlakın bütün merkezî unsurlarını içermez, bu yüzden onun çekirdeği olmayı da hak etmez. Bunun açıklaması şöyledir: Dinin, kendisi bulunmadığı takdirde din olamayacağı birincil merkezî unsur *Bildirge*'de *yoktur.* Oysa Küng, bu unsurun bütün dinler için merkezîliğini en açık şekilde ifade etmiştir. O unsur da imandır! Hiçbir bildirge iman unsurunu içermedikçe ve onu en yüce konuma yerleştirmedikçe dinin ahlakının çekirdeğini oluşturamaz.

31 Bkz. H. Küng et K. J. Kuschel, *Manifeste pour une éthique planétaire*, s. 6, 75.

O hâlde *Bildirge*'nin, imanı sadece Dinler Parlamentosunun ayırt edici bir özelliği şeklinde yazmakla kalmayıp küresel ahlakı dayandırdığı yönlendirmelerden biri yapması gerekir. Yine bildirge, uzlaşı kültürü, dayanışma kültürü, hoşgörü kültürü ve eşitlik kültürüne yaslandığı gibi, *iman kültürü*ne de dayanmalıdır. *Bildirge* yazarlarının inandığının aksine, imanın dışarıda bırakılması hiç de bilgece değildir. Çünkü ahlakileşmiş insanın imana ihtiyaç duymaması imkânsızdır. Bu sadece imanın ödev olması sebebiyle değil, aynı zamanda ödevin imanla tamamlanması sebebiyledir ki burada ödev, ahlaktır. O hâlde iman, *insanın ahlakını yücelten ve ahlakı sanki insana üstündeki âlemden gelmiş gibi kılan ruhtur.* Dolayısıyla *Bildirge*'nin *kendisine çağırdığı şu dört nitelik*, yani uzlaşı, dayanışma, hoşgörü ve eşitlik, imansız olursa, çıkar hesabından ibaret kalır; ama iman bunların temelinde bulunursa, bağışların inmesinden başka bir şey değildir. Çıkar ile bağış arasında büyük fark vardır.

Bundan daha fazlası şu ki *Bildirge*'nin imanla ilgili talimatı başka şeylere öncelikli kılması gerekir, zira iman küresel ahlakta asıldır; yine *Bildirge*'nin bu talimatı diğer dört talimatın geldiği ifade şekliyle şöyle zikretmesi gerekir: *İman Kültürüne Bağlılık ve Dine Saygı.* Böyle yapsaydı, kendi kendisiyle tutarlı ve başkalarının haklarına saygı duyduğu gibi dinlere de saygı duyduğu hususunda inananları ikna etme görevini yerine getirebilirdi. *Bildirge*'nin içine düştüğü bu eksikliğe ilişkin güçlü bir delil babında, peygamberleri –Allah'ın selamı onların üzerine olsun– çeşitli şekillerde alaya alan ve getirdikleri dini kötüleyen yayınları zikredebiliriz. Hatta bazıları, Tanrı'yı bütün teşbihlerden tenzih eden toplumlarda dahi, Zatı İlahi'ye dil uzatmaya cesaret edebilmiştir. Bütün bunlar, ifade özgürlüğü hakkını kullanma bahanesiyle yapılmaktadır. Sanki bu, kendisine önünden ve arkasından batılın yaklaşamayacağı mutlak bir haktır. Şimdiye kadar ilgili uluslararası bir kuruluştan insan

haklarına saygı duyulmasını gerektirdiği gibi dine de saygı duyulmasını gerektiren bir belge ortaya çıkmamıştır. *Bildirge* bu talimatı belirleyip merkezîliğini açıkça ifade etseydi din karşıtı aşırılığı yasaklayan uluslararası bir kanun çıkarılmasına bugün daha yakın olurduk. Özellikle de ISESCO [İslami Eğitim, Bilim ve Kültür Teşkilatı (*Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization*)] ve Birleşmiş Milletler Konseyi gibi uluslararası kuruluşları *Bildirge*'yi benimsetmeye yönelik harcanan büyük çabaları dikkate aldığımızda, bu düşünce daha da geçerlilik kazanmaktadır.

Ne var ki Dinler Parlamentosunun, beyannamesini benimsemeleri ve ahlak ilkeleriyle ahlakileşmeyi kabul etmeleri için inanmayanları memnun etme hırsı, kurumu inananların haklarını bütünüyle kaybetmeye ve onların kendilerine yönelecek tehditlerden ve kendilerine zarar verecek olaylardan korunma yollarını kesmeye sevk etmiştir. Şimdi artık kesinleşmiştir ki bu memnun etme çabası inanmayanların veya sekülerlerin *Bildirge*'ye özel bir şekilde yönelmelerini sağlamamış, aksine onun delil oluşunu zayıflatmış ve faydasını ortadan kaldırmıştır.

Böylece görülmektedir ki *Bildirge*, imanı dışarıda bırakması sebebiyle ahlaki gelişmenin önüne geçmiştir. Çünkü inananlar için ahlakileştirmeyi artırmada başarısız kalmıştır. Zira iman, inananların ahlakileşmelerinin esasıdır; imanları artmadıkça ahlakileşmeleri artmaz. *Bildirge* ise bu dışarıda bırakmayla, onların imanlarını azaltmaya yönelik bir davranışta bulunmuştur. Dolayısıyla ahlaklarında bir artış söz konusu değildir. Benzer şekilde, *Bildirge* sekülerlerin ahlakileştirilmelerini artırmada, böylece onları inananlara inançları hususunda sürekli eziyet etmekten vazgeçirmede de başarısızdır. Sekülerler kendi inançlarına ters inanç sahibi kimselerin belirlediği ahlakı, kendilerinin ahlakının cinsinden olsa dahi, benimsemezler. Onlar, imandan yoksun

ahlakı bulup çıkarmaya yönelik kendilerinde dindarların gücünü aşan bir güç vehmederler.

İkinci sorunun cevabını şöyle özetleyebiliriz: *Küresel Ahlak Bildirgesi,* söylediği *ahlaki gelişmeyi* gerçekleştirme amacına ulaşamamıştır. Nitekim *Bildirge,* dinlerin ahlaklarının toplu ve birlikte hareket ederek, tek başlarına yapamayacakları şekilde ve ölçüde insanlığı geliştirmesini istiyordu. Oysa tam tersine, bir dinin tek başına ahlaki gelişmeyi gerçekleştirmeye, üzerinde uzlaşılan bildirgeden daha yetkin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu da her dinin, *Bildirge*'nin imkân ve araçlarını aşan, içerdiği imani imkânlar ve elinde bulundurduğu pratik araçlar sayesindedir. Bu yüzden bu gelişmeyi her dinde tek başına aramamız gerekir.

Bu ortaya konulduğuna göre, şunu sormamız gerekir: *Ahlaki gelişme bütün dinlerde bir midir? Yoksa her dinin kendisine özgü bir gelişmesi olup bu gelişme bir başka dinin gelişmesinden fazla veya eksik olabilir mi?* Buna göre ahlaki gelişmeyi her dinde değil de –ki bu din ne olursa olsun–, onu en yüksek oranda gerçekleştiren dinde mi –bu din varsa– aramamız gerekecektir?

Bir Din ve Küresel Ahlak

Dinlerin itikadi ve pratik kurucu unsurlarının sayı hatta tür bakımından farklılaştığını ifade etmiştik. Dinlerin kurucu unsurlarındaki böyle bir farklılaşmadan, buna benzer sonuçların doğması zorunludur. *Kurucu unsurlar farklılık arz ediyorsa, sonuçlarının da farklılık arz etmesi gerekir ki ahlak bu sonuçların ilkidir.* Buna göre, ahlakı getirip kazandıran kurucu unsurların farklılık arz ettiği gibi, ahlakın tür ve ölçü olarak bir dinden diğerine farklılık arz etmesi gerekir. Bu durumda bir dinin, diğer dinlerin ulaştırmadığı bir ahlaki gelişmeye eriştirmesi mümkündür. O hâlde *bir din ne zaman ahlaki gelişmede diğer dinlerden daha ileride-*

dir? Bir başka deyişle, dinlerin ahlaki gelişmesinin ölçütleri nelerdir?

Küresel Ahlak Bildirgesi konusunda zikrettiğimiz yöntem ve içerik gerekliliklerini biraz düşünürsek, bu ölçütleri anlamamız kolaylaşacaktır. Bu düşünme, ahlaki gelişmenin dört temel ölçütünü çıkarsamamızı sağlayacaktır. Ölçütlerin hepsini hangi din yerine getirirse, ahlaki gelişme payı o ölçütleri yerine getirmeyen veya bir kısmını yerine getiren bir başka dininkinden daha fazlalaşır. Bu ölçütler şunlardır:

a) Dindarlık-Ahlaklılık İlişkisinin Farkında Olma Ölçütü: Bunun gereği, bir dinin dinî amel ve ahlaki davranış arasındaki ilişkiyi bir başka dinden daha iyi kavramasıdır. Bu ölçüt, her türlü ahlakın kendisine dayanması gereken ve *Küresel Ahlak Bildirgesi*'nin mahrum kaldığı pratik temeldir.

b) Zorunlu Ahlaki Talimatları Benimseme Ölçütü: Bunun gereği, bir dinin ahlaki talimatları bir başka dinden daha iyi yerine getirmesidir. Bu ölçüt, dinin en azından– *Bildirge*'nin sadece dördünü zikrettiği– beş ahlaki talimatı içermesi gerektiğini ifade eder.

c) Ahlaki Genişleme İlkesi: Bunun gereği, bir dinin bir başka dinin girmediği ahlak konusuna girmesidir. Bu ölçüt, *Bildirge*'nin zikrettiği ve insani muamele isteği adını verdiği ikinci talimattan doğar. Çünkü insani muamelenin gerçekliği, ahlaki muameleden başkası değildir. *O hâlde dindar kimse bir başkasıyla ilişkiye ahlaki bir nitelik yüklediğinde, bu ilişki ne olursa olsun, o başkasına insani muamelede bulunmaya o kadar yakındır.*

d) Ahlaki Üstünlük Ölçütü: Bunun gereği, bir dinin –insanlığın ahlaki evreleri içinden– bir başka dinin konumlandığı evrenin arkasından gelen bir evrede konumlanmasıdır. Bu ölçüt, *Bildirge*'nin benimsediği ve *insanlığın ahlak tarihinin birliğini varsayan* ahlakın küresel yapısından türer.

Dolayısıyla bundan, dünya milletlerinin pek çok ahlak evresinde dönüp dolaştığı ve ahlaki birikim kanunu gereği sonraki evrenin öncekinden ileri olduğu sonucu çıkar.[32]

Bu dört ölçütü dinlere uygularsak –bu uygulamayı tek bir bireyin gerçekleştirmesi imkânsız olsa dahi– ondan iki din kısmı elde ederiz: "kendisine bazı ölçütlerin uyduğu dinler kısmı" ve "kendisine bütün ölçütlerin uyduğu dinler kısmı". Bizim aradığımız dinin, ikinci kısımda bulunduğu açıktır ve bu kısımda birden fazla dinin bulunması mümkündür. Durum böyleyse, bu dört ölçütü sağlayan dinler arasından istenen ahlaki gelişmeyi gerçekleştirmeye ve küresel ahlaka kaynaklık etmeye en layık olanı seçmemizi mümkün kılacak daha yüksek dereceli bir ölçüt zikretmemiz gerekir. Bu yeni ölçütü aşağıdaki şekilde formüle edebiliriz:

- *Din aşağıdaki şekilde bu dört şartı sağlamada en yüksek seviyeye ulaşmalıdır.*

1) Din, dindarlık ve ahlaklılık arasındaki ilişkinin farkında olma ölçütünü sağlamada en yüksek seviyeye ulaşır.

2) Beş talimat dinde kesin şekilde yerleştiğinde ve imana özgü talimat–yani iman kültürüne ve dine saygıya bağlılık– diğer talimatlara öncelendiğinde, din, beş talimatı benimseme ölçütünü sağlamada en yüksek düzeye ulaşır.

3) Din, dünyevi ameli dinî amel derecesine yükselttiği ve –tıpkı dinî amelin ahlaklılığı kazandırdığı gibi– dünyevi amelin ahlaklılığı kazandırmasını sağladığı zaman ahlaki genişlik ölçütünü sağlamada en yüksek seviyeye ulaşır.

4) Din, dinlerin yerine getirdiği ahlakileştirme evrelerinin son evresine girdiği zaman ahlaki üstünlük ölçütünü sağlamada en yüksek seviyeye ulaşır.

32 İnsanın nesnelerle ilişkisinde kazandığı bilgi ve tecrübelerde birikim olduğu gibi insanın başkalarıyla ilişkisinde kazandığı ahlak ve tasarruflarda da birikim vardır.

Açıktır ki bir din ne zaman bu en üstün ölçütü yerine getirirse, diğerlerini geride bırakır ve onlardan ayrılır, dolayısıyla bütün ümmetleri kendi ahlakıyla destekler.

Yukarıda zikredilen ikinci kısma, yani beş ölçütün hepsini sağlayan dinler kısmına giren dinler arasında bir karşılaştırma yapmaya burada yerimiz olmadığı için o dinlerden birini inceleyebileceğiz. O dinin bu ölçütün gereğini yerine getirdiği ortaya çıkıp anlaşıldığı için, onunla yetiniyor ve bir başkasına geçmiyoruz; onu küresel ahlakta daha gelişmiş ve bu ahlakı daha çok yerine getiren bir din şeklinde görüyoruz. Bu dinin durumuna ilişkin bir itiraz gündeme taşınırsa, karşı çıkandan bunun dışındakilerin seviyesine ilişkin delil getirmesini isteriz.

En Yüksek Ölçütün İslam Dinine Uygulaması

Kişinin diniyle başlaması ve dinini bu ölçüte uygulaması, ahlaki olgunluğunun derecesini sınaması doğaldır. O hâlde biz de benimsediğimiz İslam'ı söz konusu ölçüte uygulayalım ve bu dinin, dört ahlaki gelişme ölçütünü sağlamada son sınıra ulaşma gücünün bulunup bulunmadığına bakalım.

a) *Dinî Amel ve Ahlaki Davranışın Örtüşmesi:* İslam, mesajı için temel bir hedef edinmiştir ki o da, kendisinden önceki dinlerin başlattığı insanın ahlakileşmesini tamamlamaktır. Nitekim bunu, "Ancak güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim." hadisi şerifi ifade etmektedir. Dolayısıyla organlar ve kalpler İslam'ın kabul ettiği amelleri *insanın ahlakileşmesini artırmayı* sağlayan çeşitli sebepler konumundadır; bu güzel ahlakı tamamlama ise esasen üç şekil alır:

Birincisi, *göreli derecedir.* Çünkü tamamlama önceki ahlakta en azından görülmemiş bir seviye artışı sağlar. Nitekim ihlas, başka bir ifadeyle fiilin yapılış gaye ve niyetinin saflığı ahlaki unsuru açısından böyledir. Davranışın en yüksek derecesi ihlas vardır, ama ihlasın ihlası da vardır. Bu

ikincisi birincisinden daha yüksek olup işlenen fiillerde ihlasın varlığını görmemeyi gerektirir.

İkincisi, *keşiftir.* Çünkü tamamlama, önceki ahlakta bulunmayan yeni bir kapı açar. Nitekim zulüm [haksızlık] ahlaki unsuruyla ilgili olarak böyledir. İslam başkasına zulmetmeye ilaveten insanın kendi kendine zulmetmesi anlamını getirmiştir; hatta başkasına zulmü nefse zulme bağlı kılmış; ayrıca zulüm kapsamında görülmeyen şirk gibi hususları bu kapsamına dâhil etmiştir.

Üçüncüsü, *yeniliktir.* Çünkü tamamlama, önceden o şekilde var olmayan malzemeden yeni bir ahlaki unsur çıkarır. Buna delil babında savaş ahlakı başlığı altında geçen cesetlerin organlarını kesmemek, ağaçları kesmemek, ekili tarlaları yakmamak ve evleri yıkmamak gibi yasaklamalar zikredilebilir.

b) Beş Ahlaki Talimatı Kesin Görmek ve İmana Özgü Talimata Öncelik Vermek: Müslüman âlimler, İslam şeriatının beş zorunlu amaç diye isimlendirdikleri ilkelere dayandığı hususunda birleşmişlerdir. Bu beş amaç ile zikredilen beş talimat arasında bir karşılaştırma yaparsak, ikisi arasında ilgi çekici bir örtüşme görürüz. Bu örtüşme, iki grup arasında yapabileceğimiz karşılaştırmalarda ortaya çıkmaktadır:

- "İnanca ve dine saygı kültürünün gerekliliği": Bu, "dine saygı" şeklinde özetlenebilir ve "dinî koruma" amacına karşılık gelir.
- "Uzlaşı ve hayata saygı kültürünün gerekliliği": Bu, "hayata saygı" diye özetlenebilir ve "canı korumak" amacına karşılık gelir.
- "Müsamaha kültürü ve hayatta doğru olma gerekliliği": Bu, "hayatta doğruluk" şeklinde özetlenebilir ve "aklı koruma" amacına karşılık gelir.

- "Dayanışma ve adil iktisadi düzen kültürünün gerekliliği": Bu "adil iktisadi düzen" diye özetlenebilir ve "malı korumak" amacına karşılık gelir.
- "Erkek ve kadın arasında haklarda ve ortaklıkta eşitlik kültürünün gerekliliği": Bu, "erkek-kadın ortaklığı" diye kısaltılabilir ve "nesli korumak" amacına karşılık gelir.

Son dört amaç dini korumayı içerse de –zira bağlamdan, söz konusu dört amacın sadece İslam şeriatının hükümleriyle gerçekleşeceği anlaşılmaktadır– Müslüman âlimler bu amaçların başında dini korumak amacını zikretmekte ittifak etmişlerdir. Bunun sebebi onların bu amaçların, dinin hükümleri dışında başka hükümlerle bir şekilde korunabileceğini görebilecek kavrayış derinliğine sahip olmalarıdır. Bu bağlılığın *Küresel Ahlak Bildirgesi*'nden çıkarıldığında doğacak sonuçları görmüştük. Çünkü bu çıkarma, bildirgeyi dindarların makamına yakışmayan, dindar olmayanların –hâllerinin onunla uyuşması gereğince– yazmalarının daha uygun olduğu *kır pılıp budanmış* bir bildirgeden ibaret kılacaktır.

c) Dünyevi Ameli Dinî Amel Konumuna Yükseltmek: İslam, "Ameller niyetlere göredir." hadisi şerifi gereğince kalbi değerlere yüksek bir konum vermiştir. Bu değerlerin başında kasıt, doğruluk ve ihlas gelir. İslam bu değerler sayesinde dinî ameli, daha önce dinî amel içinde sayılmayan şeyleri kapsamasını sağlayacak şekilde genişletmiş, böylece ibadet sayılmayan husus ibadet, yakınlaşma olmayan yakınlaşma durumuna gelmiştir. Nitekim iki açık maddi şey olan, yani pazar ticareti ve kişinin eşiyle yakınlaşmasına Allah'ın emirlerine itaat etme niyeti dâhil olduğunda, tıpkı saf ibadetler gibi, kişinin mükâfatlandırılmasını sağlayan amele dönüşmektedir.

Bu bağlamda zikredilmelidir ki İslam dini bu genişleme imkânı sayesinde, dünyevi amel alanındaki dönüşümlerin oluşturduğu meydan okumayı bertaraf edebilir, çünkü ancak bu maddi dönüşümlerle uyuşan unsurlarla ahlakı yenileyebilir. Zira İslam'da her amel kulluk niyetiyle birleştiği zaman amelde bulunan kimseye o amele özgü ahlakı kazandırır.

d) İnsana Ahlak Kazandırmanın Son Evresine Giriş: Semavi tevhit dinlerine dinler tarihi açısından bakıldığında, çok tanrılı dinlerin varlığı aramızda devam etse dahi, bu dinler çok tanrılı dinlerden sonra gelen evrelerdir. Bu da dinlerin, bu konuda insani bilgilere benzeyen birikim sebeplerini benimsediklerini gösterir. Böylece tevhit dini, çok tanrılı dinden önce bulunan bir ahlakiliği içerir. Yine İslam son din olması bakımından tevhit aracılığıyla ahlak kazandırma evrelerinin sonunda bulunur. Bundan da İslam'ın diğer dinlerle paylaştığı önceki ahlaki imkânlara, sadece kendisinin sahip olduğu başka imkânlar eklediği sonucu çıkar. Bunun sebebi, bugün insanlığın yaşadığı ahlaki zamanın, hakikaten, İslam'a özgü ve diğer dinlerin –ister tek tanrılı, ister çok tanrılı– ortaklaşmadığı bir zamana tekabül etmesidir. Böylece *Müslümanlar, insanların kendi zamanlarında ortaya koyduklarından manevi bakımdan sorumludurlar.* Zira her dinin *ahlaki zamanı* ve *tarihsel zamanı* olmak üzere iki zamanı vardır. *Ahlaki zaman,* bir dinin indirilişiyle başlayan ve bir diğerinin indirilişiyle sona eren zamandır. Hâlbuki İslam'dan sonra indirilecek din yoktur, dolayısıyla İslam şimdiki ve gelecek zamana özgüdür. *Tarihsel zamana* gelince, bir dinin indirilişiyle başlayan ve ona inancın bitişiyle sona eren zamandır. İşte sadece bu ikinci zamanda diğer dinler İslam'la ortaktır.

Tek dinin ahlakının, küresel ahlak ihtiyacımızı karşılayabilecek yegâne ahlak ve bunun *Küresel Ahlak Bildirgesi*'nin içerdiği budanmış ahlakın ötesine geçtiği ortaya konmuştur.

Yine İslam'ın ahlaki gelişme ölçütlerini en mükemmel şekilde yerine getirdiği izah edilmiştir. Buna göre İslam'ın çağdaş dünyamızı toplumsal, iktisadi, siyasi ve çevresel krizlerden çıkarabilecek ahlaki talepleri en iyi karşılayabilecek din şeklinde görülmesi ağırlık kazanmıştır. Bunun aksine bir delil sunuluncaya kadar bu böyledir.

Bu bölümü kapatırken şimdiye kadarki söylediklerimizi özetlersek şöyle diyebiliriz: Dinler Parlamentosunun kaleme aldığı *Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi* dört temel değere çağırır: dayanışma, hoşgörü, uzlaşı ve eşitlik. Bunlar, dinden alınmış ve farklı dinlerin benimsediği, davranışın altın kuralı başlığı altında yer verilmiş küresel değerler şeklinde görülmektedir. Ancak *Bildirge* dinin dayandığı iki değeri, yani iman ve ameli dışlamıştır. Çünkü bu ikisini *Bildirge* yazarları küresellik vasfı taşımayan değerler diye görmüş ve bu ahlakı dindar olmayanların da benimsemesi için dışlama tavrı sergilemişlerdir. Ancak *Bildirge* bu dışlama sebebiyle iki ödevi ihlal etmiştir:

Birincisi, *Bildirge dine dünyada konum kazandırma ödevini ihlal etmiştir:* İşte bu ihlal hâlinde, sekülerler *Bildirge*'nin yürüttüğü küresel ahlak inşasına daha layıktırlar. Çünkü kendilerinin konumları tutarlıdır ve onlar dinî itibarlardan yoksun ahlakı kurmaya daha yetkin ilkelere bağlıdır.

İkincisi, *Bildirge ahlakı dünyada geliştirme görevini ihlal etmiştir:* Bu durumda bir din, istenen ahlaki gelişmeyi gerçekleştirmede *Bildirge*'den daha yetkin hâle gelir ve bu din, İslam dininde en iyi temsil edilir. Çünkü İslam'ın ahlaki imkânları diğer semavî dinlerin imkânlarına ve hatta daha fazlasına bünyesinde yer verir.

Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi'ne yönelik bu eleştiriden, ahlak ve dinler hakkında zihinlerde yer etmiş ve hatta

akli apaçık gerçekler hâline gelmiş birtakım görüşleri çürüten son derece önemli sonuçlar doğar. Bunlar şunlardır:

- Küresel ahlaka ulaşmanın sadece iki yolu vardır: Dinin küresel ahlaktan dışlanması hâlinde gündeme gelen *sekülerlik yolu* ve dinin küresel ahlak içinde tutulması durumunda söz konusu olan *din yolu.*

- Dinler Parlamentosunun ödevi, sekülerlerin konum ve tutumuna kanmak yahut kendi ilkelerine muhalefet ederek onları memnun etmeye çalışmak değildir; aksine ödevleri, *sekülerleri dinin küreselliğine, öğretilerine bağlılığın akılcılığına ve dünyanın problemlerinin çözümünde ona başvurmanın gerçekçiliğine ikna etmektir.*

- Ahlakın küreselliği, birey ve toplumların çoğunluğunun onun üzerinde birleşmesine bağlı değildir; çünkü çoğunluk yanlış ve haksızlık üzerinde de birleşebilir; ahlakın küreselliği, *onun küresel ahlaki meydan okumaları savuşturmaya güç yetirebilir olduğunun kesin kanıtla ispatlanmasına bağlıdır.*

- Dinler arası diyalogun amacı, dindarların sekülerlerin de benzer şekilde daldığı dünya meselelerine dalmasını sağlamak değildir; dindarların özellikle farklı dinlerdeki inanç, ibadet ve uygulamaları ele alan dinî meselelerle ilgilenmesidir.

- Dindarlar ile sekülerler arasındaki diyalog, küresel dinî ve ahlaki meydan okumaları bertaraf etmek bakımından, dindarların veya sekülerlerin kendi içlerinde sürdürdükleri diyalogdan daha yararlıdır. Çünkü dindarlar ve sekülerler arasındaki diyalog, iki taraf arasındaki ilişkileri yeniden güçlendiren iki temel sorunu gündeme getirir. Bunlardan birincisi dinin

yerelliği iddiası karşısında dinin *küreselliği*; ikincisi dinin özelliği tezi karşısında dinin *genelliğidir.*

- Dinî ameller bireylere özgü içsel fiiller ve bunların etki ve sonuçları bireyleri aşmayan ve sadece kendilerini ilgilendiren sonuçlar değildir; aksine dinî ameller, *toplumları kapsayan görünür fiillerdir ve etkileri faillerini aşıp başkalarına ulaşır.*

- Manevi önermeleri, akli münakaşa ve ahlaki karşılaştırma konusu yapmak imkânsız değildir. *Şu var ki manevi önermelerin akliliği maddi önermelerden daha geniş ve ahlakiliği daha sağlamdır.*

- *Dinler, bu geniş aklilikten ve derin ahlakilikten payları ölçüsünde kendi aralarında üstünlüğe göre derecelenirler.* Nitekim düşünce ve teoriler de soyut aklilik ve mutlak ahlakilikten payları ölçüsünde kendi aralarında üstünlüğe göre derecelenirler.

- *Küresel barışa sadece dinlerin uzlaşısı ulaştırmaz.* Menfaatler hesabı ve güç mantığı kişiler ve milletler arasındaki ilişkiye hâkimiyet kurduğu sürece küresel barış ümidi yoktur. Bu ikisininse dünyanın sonuna kadar kalıcı olacağını düşünüyoruz.

- Dinin ruhaniliğini maddi güç ve nüfuz artışının emrine vermek, dine karşı savaş açmak anlamına geldiği kadar insana karşı da savaştır; ötekine karşı savaş olduğu kadar benliğe karşı da savaştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİNÎ AMEL VE ÖZGÜRLÜK AHLAKI

İnsan var olduğundan beri onun özellikle kendisi hakkında, toplumu içindeki diğer insanlarla ilişkilerinde ve etrafındaki nesnelerle etkileşiminde özgürlüğüne ziyadesiyle düşkünlüğünü kimse inkâr edemez. Muhtemelen modern insani kültür, özgürlüğün sebeplerine bağlanma ve ilkelerini tam anlamıyla gerçekleştirme bakımından diğer kültürlerden daha ileridedir; bu kültürü özgürlük kültürü şeklinde isimlendirmek mümkündür. Çünkü modern kültür, bu yüce insani değeri talep etme çevresinde büyüyüp gelişmiş ve özgürlüğü hakların kaynağı durumuna yükseltmiş, şekillerini çoğaltmış, alanlarını genişletmiş ve ondan insan için temel haklar yaratmıştır. Bu kültür, bu özgürlükleri sağlamlaştırmak ve en tam şekilde güvence altına almak için mücadele etmekte, küçülen dünyanın karmaşıklıklarının, güvenlik menfaatleri ilişkilerinin ve iktisadi hayat değişimlerinin getirdiği yeni tahakküm şekillerini püskürtmeye çalışmaktadır.

Özgürlüğe İlişkin Genel Modern Anlayışlar

Zaten hakkında uzun ve ayrıntılı şekilde konuşulan ve temel özgürlükler diye bilinen sorunun ayrıntılarına girmeyi –küresel sahanın, bazı bireylerin temel özgürlüğün kullanım sınırlarını aştığına ve bazı kurumların bu kullanımın sınırlamalarını hafife aldığına şahit olduğunu dikkate alarak– amaçlamıyorum. Ayrıca bu temel özgürlüklerin çeşitli kullanımlarını düzenleyen ahlaki kuralları bulup çıkarmaya çalışmak da değildir. Aksine bütün endişem, kendilerinden bu özgürlüklerin türediği modern siyaset felsefesindeki en büyük fikir akımlarının ortaya koyduğu *genel anlayışları* incelemektir. Bu anlayışlar da liberalizm, demokrasi, cumhuriyet ve sosyalizmdir. Yine amacımız bu dört özgürlük anlayışından doğan ve başa çıkılabilmeleri için dinî amele ihtiyaç gerektiren şüphe ve tehlikeleri açıklamaktır.

Liberal Özgürlük Anlayışı

Görünen o ki ilk liberal özgürlük tanımını 17. yüzyılda İngiliz filozof Thomas Hobbes (1588-1679) yapmıştır. Sonra kavramın, içinde bulunduğumuz yüzyıla ait tanımları gelmektedir ki Avusturya asıllı iktisatçı, Nobel Ödülü sahibi Friedrich Hayek (1899-1992) en meşhurlarından biridir. Bu tanımlar, ifade biçimi ve ayrıntı yönünden farklılık arz etse de, aralarındaki ortak noktaları şu şekilde ifade edebiliriz:

Özgürlük, kanunun sessiz kaldığı yerde istediğini yapmana hiç kimsenin müdahale etmemesidir.[1]

Bu tanımdan şu hususlar anlaşılmaktadır:

a) Müdahale, kendisinde iki taraftan birinin diğerinin iradesini gerçekleştirmesine engel olmak için iradesini kullandığı bir ilişkidir. Bu müdahale farklı şekiller alabilir. Nitekim tahakkümcü bir engelleme veya gerekçeli zor kul-

1 Bkz. Isaiah Berlin, *Eloge de la liberté.*

lanma, maddi yahut manevi baskı, zorlama, tehdit, korkutma veya cezalandırma biçimini alabilir. Böylece ikinci taraf işlerini denetleme ve kendi kendini yönetme gücünü kaybeder. Yine bu müdahalenin biçimleri çeşitlilik arz edebilir, ama müdahalede bulunan tarafın müdahalesinde kullanmayı amaçladığı etkenler çerçevesiyle sınırlı kalır. Böylece diğer tarafa sıkıntı vermek için kullanmayı amaçlamadığı etkenler –böyle bir sıkıntıya yol açsa dahi–, bu çerçevenin dışında kalır. Benzer şekilde, dış engeller oluşturan doğal ve toplumsal etkenler de bu çerçevenin dışında kalır.

b) Müdahalenin yokluğu, mutlak bir durum değildir; kanuna bağlılıkla kayıtlanmıştır. Böylece vatandaş, *ancak başkasının özgürlüğüne tecavüz etmediği* zaman özgürdür. Çünkü kanunda asıl olan vatandaşın özgürlüğünü korumak ve özgürlüğünü kullanırken bir başkasının ona verebileceği zararı engellemektir. Bazı liberallerin bu kanunları özgürlüğü engellemediği için iyi karşılarken, başkalarının isteksizce kabul ettiği ve "var olması gereken kötülük"[2] diye değerlendirdiği görülmektedir. Çünkü kanunlar, başka toplumsal faydalar sağlasa da, gerçekte bazı özgürlükleri kısıtlamaktadır.

c) Vatandaşın müdahale edilemez fiillerini içeren alan, kanunun kapsamadığı alandır. Dolayısıyla bu alan, vatandaşa özgü ve içinde istediği gibi tasarrufta bulunma hakkını elinde bulundurduğu alan gibidir. Vatandaşın kendi kendinin efendisi olduğu bu alan özel alan şeklinde tanımlanmıştır. Kanun bu alanın kapsamını çizmeyi ve dış müdahalelere karşı korumayı üstlenir.

Cumhuriyetçi Özgürlük Anlayışı

Bu anlayışı, cumhuriyetçi geleneği liberal akımın siyaset felsefesindeki egemenliğiyle çekişecek şekilde yorumlama-

2 Hobbes ve Bentham onlardandır.

ya çalışan çağdaş bir akım ortaya koymuştur. Bu anlayışın taraftarları yeni-cumhuriyetçiler veya sivil cumhuriyetçiler diye bilinirler.[3] Bu çekişmenin bir bölümünü açıklamak için, özgürlüğü tanımlama biçimlerini aşağıdaki şekilde aktarıyoruz:

Özgürlük, yapmak istediğin fiile müdahale etmesi mümkün olsa dahi hiç kimsenin sana tahakküm etmemesidir.[4]

Bu tanımdan aşağıdaki hususları çıkarsayabiliriz:

a) Tahakküm (*tasallut*), müdahale (*tedahhul*) değildir. Çünkü tahakküm, iki taraf arasında kurulan bir ilişki olup taraflardan biri efendi, diğeri köle konumundadır. Bilindiği gibi, efendinin dilediği zaman ve biçimde kölenin seçim ve tasarruflarına müdahale etme hakkı vardır. Ancak efendi, yumuşaklık ve iyi muameleyle nitelendiğinde müdahale etmeyebilir. Dolayısıyla efendinin her an müdahale ihtimali bulunsa da, tahakküm var iken müdahale onunla birlikte bulunmayabilir. Bu yüzden efendi kölenin tasarruflarına müdahale etmese dahi, köle efendinin otoritesi altında kalmayı sürdürür.

b) Müdahaleler, keyfî ve meşru olmak üzere iki türdür. Keyfî müdahaleler, müdahalede bulunan tarafın hevasına göre gerçekleşir. Meşru müdahaleler ise müdahale fiilinin üzerinde gerçekleştiği kimsenin menfaat ve görüşlerine uyar. Bu yüzden tahakkümün yokluğu, mutlaka müdahalesizlik anlamı taşımaz; daha özel bir şekilde, keyfî müdahalelerin ortadan kalkması manasına gelir. Böylece müdahale gerçekleşir, ama tahakküm olmaz. Örneğin çalışma kanunu, işveren ile işçi arasında kesinleştirilmiş özgür sözleşmelere müdahale eder ve bunu zayıf tarafı koruma adına yapar; ancak bu, iki sözleşmecinin gözetlenmesinde tahakkümsüz

3 İrlandalı filozof Philipp Pettit ve İngiliz tarihçi Quentin Skinner onların en meşhurlarındandır.

4 Bkz. Philipp Pettit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernment.*

bir biçimde gerçekleşir. Böylece çalışma kanununun müdahalesi, tahakküm kategorisinde değerlendirilmez.

c) Kanunlar ve kurumlar vatandaşların iradelerine müdahale etmesine rağmen faydalandıkları özgürlükler için güvence meydana getirir, hatta vatandaşlar arasında *özgürlük alanları* teşekkül ettirirler, çünkü kanun ve kurumlar esasen onların gözetimi altında kendilerinin menfaatine uygun kurulmuştur. Bundan da vatandaşın özgürlüğünü liberal yaklaşımın aksine kanunlar alanının dışında değil, içinde kullandığı sonucu çıkar. *Dolayısıyla o burada kanunlara itaat ettiği sürece özgürdür.* Kanun ve kurumlardaki her değişikliğin, kendi ölçüsünce mevcut özgürlük alanlarında bir değişiklik meydana getirmesi mümkündür. Buna göre, tahakkümün sebeplerinin bulunduğu yerde bu değişikliği gerçekleştirmek gerekir. Bu da şiddet kullanma meşruiyetini kendisine ayıran ve özgü kılan siyasi otoriteyle sınırlı değildir; aksine sivil toplum içinde birey ve toplumlar arasındaki tahakküm şekillerini de içerir. Buna sözleşme kararlarının ve piyasa kanunlarının hâkim olduğu kapitalist iktisadi ilişkinin içerdiği tahakküm şekilleri de ilave edilmelidir.

Demokratik Özgürlük Anlayışı

Demokrasi antik ve modern dönemde farklı şekiller almış ve liberalizm, cumhuriyetçilik ve sosyalizm gibi başka yönetim biçimleriyle ilişkiye girmiş, hatta özel bir yönetim biçiminden çıkıp toplumsal yapılarda derin bir dönüşüm gerektiren seviyeye çıkmıştır.[5] Öyle ki kutsal bir haleye bürünmüş, yeryüzüne hükmedecek yasa vasfı taşıdığı söylenmiştir.[6] Bu yüzden liberal demokrasi savunucularının, rejimlerinin tüm dünyaya hâkim olması için ve siyasetin zamanının tarihin sonlanmasıyla bitmesini umarak ge-

5 Bkz. Alexis Tocqueville, *De la démocratie en Amérique.* [*Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016]

6 Bkz. Simone Goyard-Fabre, *Qu'est ce que la démocracie*, s. 10.

ce-gündüz çalışmaları garip değildir. Bununla birlikte demokrasinin liberalizmle evliliği, demokrasinin ilkelerinin bağımsızlığını kesinlikle ortadan kaldırmaz; tam tersine bu evlilik, bireysel özgürlükleri desteklemek ve hatta devletin yetkisinden daha fazla bireysel özgürlük çıkarmak için demokrasiden sağlanıp liberalizmin eline verilmiş aktif araçlar üretir. Bu yüzden demokrasideki özgürlük ilkesi, liberalizmdeki özgürlük ilkesinden ayrı ve farklıdır. Demokrasideki özgürlük ilkesini şu şekilde ifade edebiliriz:

Özgürlük, kamu işlerinin yönetimine katılmaktır.

Bu tanımdan aşağıdaki sonuçlar doğar:

a) Özgürlük demokratik anlayışta bütün halkın özgürlüğüdür, nitekim demokratik ülkelerin anayasaları "Biz... halkı"[7] ifadesiyle başlar. Çünkü halk, kamu iradesini müşahhaslaştırması niteliğiyle, kendisini düzenleyen ve bağlayan kanun ve kuralları seçme işini üstlenir. Böylece son tahlilde ancak kendi kendine itaat eder. Bu durumda halkın özgürlüğü, devletin alacağı yönetim biçimini belirler ve dolayısıyla o biçimden otoritenin temelini ve yegâne merciini oluşturur. Temel sözleşme uzlaşımı tamamlandıktan ve çoğunluğa müracaat etmekle yetinilir hâle geldikten, böylece ilk uygulaması sözleşmeye uygun şekilde yapıldıktan ve bireyleri, çıkarları ve projeleri çatışan siyasi partiler içinde örgütlendikten sonra dahi halk bu seviyeyi muhafaza eder.

b) Bu anlayışta özgürlük, esasen siyasi bir özgürlüktür. Çünkü bireyler, kendilerini barındıran toplumun veya kendilerini koruyan devletin geleceğini şekillendirmede etkide bulunmaya çağırılmaktadır, bu ister farklı kurumlarda kendileri için en üstün temsilcileri seçmek suretiyle, ister uygulamaya yol bulacak bir *kamuoyunun belirginleşmesine* katkıda bulunacak en doğru görüşü ortaya çıkarmak tarzında olsun, fark etmez. Ne var ki siyasi özgürlük diğer özgür-

7 Bkz. Amerikan Anayasası.

lükler gibi değildir, çünkü onların türediği asıl gibidir. Aksi hâlde, bu özgürlüklere ulaştırabilen etkin araçlar durumunda olduğunu söyleyemezdik.

c) Demokratik anlayışta özgürlük eşitlikle birleşir. Demokrasi haklar konusunda ve kanun önünde halkın bireylerinin eşitliğine ve ayrıca hâller, fırsatlar ve hazlar hususunda aralarındaki eşitliğe dayandığı için, siyasi özgürlük alanında da eşitlikten faydalanmak kararlaştırılmıştır. Buna göre her bireyin bir başkasının kullandığı ölçüde özgürlüğünü kullanabilmesi gerekir. Benzer şekilde her bireyin, başkalarının eşit özgürlüğüne zarar vermeyen her şeyi yapma hakkı vardır. Bununla birlikte, söz konusu iki değer, yani eşitlik ve özgürlük arasında anlaşmazlık ihtimali bakidir. Bu durumda çoğunlukla eşitlik kişisel özgürlüklere tercih edilir.

Sosyalist Özgürlük Anlayışı

Marksist-Leninist ideolojinin –Berlin Duvarı yıkıldıktan sonra–, dünya nüfusunun üçte biri üzerindeki nüfuzunu kaybettiğinde şüphe yoktur. Bazıları zafer sarhoşluğuyla alelacele tarihin öldüğünü ilan etmiştir. Oysa bu ideolojinin maddi örgütsel yapısı dünya nüfusunun çoğundan kuşatmasını kaldırsa da, fikrî çözümleyici yapısı hâlâ bu nüfus içinde yer alan pek çok kişiden takdir toplamakta, hatta onlar üzerinde etkide bulunmaktadır. Bunun kanıtı, son üç siyasi ideolojinin açık veya gizli biçimde bazı sosyalist kavram, ilke veya delilleri kendi yönelişlerini düzeltirken, iddialarını güçlendirirken veya ufuklarını genişletirken iktibas etmesidir. Hatta bu ideolojilerden sosyalizmin iddialarıyla açık etkileşimini ilan eden sosyalist demokrasi, sosyalist liberalizm ve sosyalist cumhuriyetçilik gibi akımlar doğmuştur. Bütün bunlar sosyalist özgürlük anlayışını, özgürlük kavramının çağdaş siyaset felsefesi içindeki gelişiminde özel

bir konuma yerleştirmektedir. Sosyalizmin özgürlük anlayışını şu şekilde ifade edebiliriz:

Özgürlük, kamu işlerinin yönetimine katılma gücünü elde etmektir.

Bu tanımdan şu hususlar ortaya çıkmaktadır:

a) Sosyalist özgürlük anlayışı, demokratik özgürlük kavramını bir derece ilerletmiştir. Zira kamu yönetimine katılma ilkesi, özgürlüğün meydana gelmesi için zorunlu bir şart teşkil etse de, demokratik özgürlük anlayışının aksine yeterli değildir; çünkü kişinin *güç* ve *yeterliliğik* de taşıması lazımdır. Bir başka deyişle kişinin, kendisini bu toplu katılımdan faydalandıran araç ve mekanizmalara sahip olması gerekir. Örneğin kişinin geliri zorunlu ihtiyaçlarını karşılayamayacak durumdaysa yahut iş bölümlemesi veya vakitlerinin dağılımı eğilim ve yeteneklerini geliştirmesini engelliyorsa, şüphesiz onun gözünde katılımın değeri düşmese de bu katılımda pek uygulanabilirlik bulamayacaktır.

b) Siyasi özgürlükler ve kişisel haklar, işçiye haysiyetli bir hayat için gerekli şartları sağlamadığında, bu anlayış açısından onun gerçek hak ve özgürlükleri elde etmesi söz konusu değildir. Bunlar, *beraberinde onun emeğinin gasp edilmesinin devam ettiği şekli özgürlük ve haklardır.* Siyasi uygulamayı müşahhas gerçeklikle bağlantılı kılacak şekilde işçinin bu özgürlüklerden yararlanabilmesi için, üretim araçlarının özel mülkiyet olmaktan çıkarılması ve toplumun mülkiyetine geçirilmesi gerekir. Böylece işçi doğrudan toplumun hizmetindedir ve gerçek vatandaş durumuna yükselir.

c) Sosyalist bakış açısına göre özgürlük alanı, ancak çalışma zamanlarının yani maddi üretim sahasının dışında mümkündür. Çünkü işçi, ihtiyacını karşılamak için çalışmak zorundadır. Oysa bu ihtiyaçların geliştiği malumdur. Dolayısıyla işçi üretimi artırmaya mecbur kalır. Böylece

çalışmak zorunluluk arz ettiğinden, özgürlük boş vakit konusu hâline gelmiştir.[8] Bu yüzden iktisadi ve toplumsal ilişkilerden günlük çalışma saatlerini sınırlandıran nesnel bir çerçeve oluşturmaya çalışılmalıdır ki böylece işçi, özgürlüğünü kullanabilmek ve özel yaratıcı güçlerini geliştirmek için boş vakte sahip olsun.

Dinin Özgürlük Anlayışı

Yukarıda anlatılanlardan özgürlük tanımlamalarının çağdaş siyaset felsefesindeki başlıca akımlara göre, *olumlu* ve *olumsuz tanımlama* olmak üzere iki şeklinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Olumsuz tanımlamayı liberal akım ve cumhuriyetçi akım benimsemiştir. Nitekim liberal akıma göre özgürlük müdahale etmemek, cumhuriyetçi akıma göreyse tahakkümün yokluğudur. Olumlu tanımlamayı ise demokratik akım ve sosyalist akım benimsemiştir. Nitekim özgürlük demokratik akıma göre siyasi katılımın varlığı, sosyalist akıma göreyse siyasi katılım gücünün varlığıdır.

İnsani Amel Kanunlarının İhlali

Bu siyasi akımların sunduğu şekliyle özgürlükleri açıkladıktan sonra, bu dört özgürlük anlayışını dinî amel açısından değerlendirme zamanı gelmiştir. *Vahiyle bildirilmiş dinin sebeplerini benimseyen dolaşım alanında gerçekleştirilen amelleri –ki bu amellerin ibadet veya muamelat olması fark etmez– düzenleyen üç kanunu zikretmeye başlayalım;* siyasi anlayışların bu kanunları görmezden gelmesinin bu anlayışlara birtakım bozuklukların ilişmesine nasıl yol açtığını açıklayalım.

8 Bu bağlamda Marx'ın şu makalesini zikrediyoruz: "Sadece Bu Zamanda Özünde Gaye Olmaları İtibarıyla İnsani Güçler Geliştirilebilir."

Hatırlama Kanunu

Bu kanun şunu gerektirir: "Kim Allah'ı hatırlarsa, Allah da onu hatırlar; kim Allah'ı unutursa, Allah da onu unutur ve ona kendisini unutturur." Bilindiği gibi, Batı'da özgürlüklere çağrının temeli kilisenin siyasete doğrudan müdahalesinden kurtulmak ve asırlar boyu süren dinî ve iç savaşları sonlandırmaktır. Düşünürler bu savaş hâlini doğal durum şeklinde isimlendirdikleri husus konumunda tasavvur etmişlerdir. Bu, insanın hükümran bir kanun olmadan bulunduğu hâldir. Yine düşünürler, bilinen toplumsal sözleşme teorileri uydurmuşlar,[9] bunu da insanı vahşilik ve kanunsuzluk hâlinden çıkartıp medeni durum diye isimlendirdikleri medeniyet ve kanun hâline ulaştırma bahanesiyle yapmışlardır. Ancak onlar bu yeni hâli[10] ya doğal haklar temeline ya da özel menfaat temeline dayandırırken, gaybi konuları özel ilgi alanına itmişlerdir. Hatta onlar arasında bu alandan gaybın bütün izlerini, gaybı salt uyuklama olarak gördükleri için silmeye çağıran kimseler de çıkmıştır. İşte böylece siyasi uygulamada eşi görülmemiş bir evre teşkil eden *"Allah'ı unutma evresi"* başlamıştır. İnsanın burada ilgilendiği menfaat bizzat özgürlük talebi olduğu için, hatırlama kanunu gereği, *Allah'ı aramadan özgürlüğü aramanın kesinlikle özgürlüğü unutmakla, hatta özgürlüğün zıddını aramakla sonlanacağını kabul etmemiz gerekir.* Buna göre müdahalenin yokluğu müdahaleye, tahakkümün yokluğu tahakküme, katılım isteksizliğe, katılmaya güç yetirmek katılmaya güç yetirememeye dönüşür.

İnsanileştirme Kanunu

Bu kanun şunu gerektirir: "*Birey, kendisine uygun yaratıldığı fıtrattan alınmış ahlakla donandığı ölçüde insanlı-*

9 Hobbes, Locke, Rousseau, Kant ve Rawls sözleşme ilkesine dair farklı anlayışlara sahip olmakla beraber sözleşmeci düşünürlerin en meşhurlarındandır.

10 Bkz. Norberto Bobbio, *Libéralisme et démocratie.*

ğa sahiptir."[11] Fıtri ahlakla kastedilen, şu üç özelliğe sahip değerlerdir. *Birincisi:* Vahiy dinleri bu değerleri açıkça veya kapalı şekilde hatırlatmak için gelmiştir. *İkincisi:* Hakk, insanı o değerlere uygun yaratmıştır. *Üçüncüsü:* Bu değerler, bütün insanlığı kapsayan evrensel değerlerdir. Bilindiği gibi, özgürlük anlayışlarındaki çokluğun esası, bu özgürlük alanının genişliği hakkında tahakküm etme iradesidir. *Özgürlük anlayışlarından birine göre,* bu alanın kişinin kendi başına yapabileceği her şeye yer verecek genişlikte olması gerekir. Böylece devletin müdahalesi asgari ölçüyü aşamayacaktır. Bu anlayış asgari devlet şeklinde bilinen yaklaşıma çağırmaktadır. *İkinci anlayışa göre,* bu alana kamu yararını elde etme amacı hâkimdir. Böylece vatandaşın özgürlüğü, toplumun özgürlüğüyle örtüşecektir. Bu görüş, bu özgürlüğün kapsamını belirlemede kanunu araç şeklinde kullanır. *Üçüncüsü:* Bu alanı, vatandaşlar arasında eşitliğe ve zikredilen hususlarda kamusal memnuniyete ulaşma amacının kontrol ettiğini söyler. *Dördüncüsü:* Bu alanın, ancak insan hayatının zorunlu sebeplerine sahip kimselere yer verdiğini söyler. Ne var ki bu anlayışlar, bu alanın hacminin belirlenmesinde farklılık gösterseler dahi, onun bireyin dışsal ve maddi tasarruflarından pozitif kanunun sorumlu tutmadığı tasarrufları kapsadığı hususunda birleşirler. İlahi ahlak kanunun sorumlu tuttuğu veya insani vicdanın hesaba çektiği fıtratından aldığı manevi amellere gelince, onlar bu anlayış-

11 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Yoksa sen, onların çoğunun gerçekten (söz) dinleyeceğini yahut düşüneceğini mi sanıyorsun? Hayır, onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar yolca daha da sapıktırlar." (Furkan Suresi, 44). Şu ayeti kerime üzerinde de düşünelim: "Şüphesiz Allah katında hayvanların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir." (Enfal Suresi, 22). Rağıb Isfehani der ki: "İnsan, yaratılış gayesi olan ibadeti ölçüsünde insanlık kazanır. Kim ibadeti gereği gibi yerine getirirse, insanlığını tamamlar. Kim de reddederse, insanlıktan sıyrılır ve hayvan yahut hayvanın aşağısı durumuna düşer." *Tafsilu'n-Neşeteyn ve Tahsilu's-Se'adeteyn*, s. 69. İbn Haldun der ki: "İnsanın ahlaki ve dinî kudreti bozulursa insanlığı da bozulur ve hakikaten hayvana dönüşmüş olur." *El-Mukaddime*, s. 374, [İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul,1982]. Ayrıca şu kitabımıza bkz. *Ahlak Sorunsalı: Batı Modernitesinin Ahlaki Eleştirisine Bir Katkı*, çev. Tahir Uluç, Pınar Yayınları, İstanbul, 2020, Altıncı Bölüm.

lara göre yok hükmündedir. Böylece siyasi uygulamada yeni bir evre *fıtratı budama evresi* başlamıştır. Bu yüzden insanın bu özel ve hacimleri farklı alanlarda özgürlüğü kullanmasının, insanı halife derecesine yükseltemeyeceği, aksine hayvanlık derekesine ve hatta daha aşağısına düşüreceği düşünülebilir.

Sonluluk Kanunu

Bu kanun şunu gerektirir: "*İnsanın gücü, ilahi güce bağlı olarak devam eder.*"[12] Nitekim her bağlılık sınırlılık ve sonluluk belirtisidir. Bu özgürlük anlayışları özgür terimini efendi anlamında kullanmakta, böylece vatandaş efendi olmadıkça özgürlüğünü elde edememektedir. Aslında hem demokratik hem de sosyalist özgürlük, benliğin kendi üzerindeki efendiliğini olumlamaktan ibarettir. Buna karşın liberal ve cumhuriyetçi özgürlük başkasının benlik üzerindeki efendiliğini olumsuzlamaktan başka bir anlama gelmez. Efendi kelimesi iki şekilde yorumlanabilir: Birisi mutlak ve sonsuz efendidir, dolayısıyla bu efendi kendi üstünde bir başka efendinin yer almadığı maliktir. İkincisi, sonlu sınırlı efendidir, vasıtalı olarak bu efendi üzerinde bir başka efendinin bulunduğu maliktir. Söz konusu siyaset anlayışlarının *efendiliğin sonsuz anlamını benimsedikleri* görülmektedir. Bu anlayışların sahiplerinin sonsuz efendiliği bireyler hâlinde veya toplu şekilde vatandaşlara yüklemelerinin sebebi şu *açık vehimleridir:* İnsan, şöyle veya böyle hareket etme mutlak gücüne sahiptir,[13] bütün varlığı –yani fiilleri, düşünceleri ve hâlleri– üzerinde hükümrandır; yani son tahlilde, insanın kudreti, ilahi kudretten bağımsızdır.

12 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Rablerini inkâr edenlerin durumu (şudur): Onların amelleri fırtınalı bir günde rüzgârın, şiddetle savurduğu küle benzer. Kazandıklarından hiçbir şeyi elde edemezler. İyiden iyiye sapıtma işte budur." İbrahim Suresi, 18.

13 Bkz. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, s. 211-214.

Özgürlüğün Tanımı

Yukarıdaki değerlendirmelerden, söz konusu siyasi özgürlük tanımlarının amelin üç kanununu ihlal ettiği görülmektedir. Bunlar özgürlüğü çelişkiye düşüren hatırlama kanunu,[14] özgürlüğü budamaya düşüren insanileşme kanunu ve özgürlüğü vehme düşüren sonluluk kanunudur. Böylece amelin bu üç kanuna uygunluğu hakikatine riayet eden ve yukarıda geçen tanımların içine düştüğü çelişki, budama ve vehim felaketlerine düşmekten sakınan bir özgürlük tanımı yapmak için gereken ön hazırlık tamamlanmıştır. Bu özgürlük tanımını şu şekilde formüle edebiliriz:

Özgürlük, Yaradan'a kendi iradenle kulluk etmen ve yaratılanların seni dışında ve içinde köleleştirmemesidir.

İnsanın Yaradan'a kulluk etmesinin Allah'ın kendisinin yaratıcısı, rızık vereni ve sahibi olduğunu hatırlamasını ve onun emir ve yasağına itaat etmeye çalışmasını gerektirdiğini (*hatırlama kanunu*) söylemeye gerek yoktur. Yine insanın Yaradan'a kulluk etmesi, insanın dış ahlaka ilaveten bu itaatin gerektirdiği iç ahlakı da kazanmasını (*insanileşme kanunu*) icap ettirir. Ayrıca Yaradan'a kulluk etmek, insanın kudret alanının sınırlı olduğunu ve Allah'ın sonsuz kudretine sığınmaktan ayrılmadığını (*sonluluk kanunu*) gerektirir.

Bu tanımdan aşağıdaki hususlar meydana gelir:

Allah'a Kulluk

Hakk'a kulluk, zorunlu ve gönüllü olmak üzere iki şekildedir. Burada *zorunlu kullukla* kastedilen, bazılarının düşündüğü gibi farzlar aracılığıyla kulluk değildir.[15] Aksine zorunlu kullukla kastedilen bütün yaratılanların –topraktan, ateşten veya ışıktan olsun fark etmez– Allah'ın yaratılan-

14 "Çelişiğine dönüşmek" anlamında.

15 Bkz. İbn 'Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, c. 3, s. 99.

lar için koyduğu, hepsinin varlığında hükümran ve tümünü onun ezici gücüne boyun eğdiren nitelikler ve kanunlar gereği kendisine kulluk etmesidir. Yaratılanlar ister bunun farkında olsun, ister olmasın ve ister bunu kabul etsin, ister etmesin fark etmez. Çünkü onlar bu genel ezici durumun dışına çıkamazlar.[16] *Gönüllü kulluğa*[17] gelince, onunla kastedilen nafileler vasıtasıyla kulluk değildir; kastedilen, Allah'ın –Allah'a zorunlu biçimde kulluk yapmalarına ilaveten–[18] kendilerini imtihan etmek için itaatinde serbest kılmak suretiyle onurlandırdığı, böylece dilerse emrine uyabilecek, dilemezse uymayabilecek canlıların var olduğudur. Bu serbest kılma, onun bazı varlıkların taşımaktan korkup çekindiği, ama insanın onun gerektirdiği sorumluluğun ağırlığını tam manasıyla takdir etmeden yüklendiği emanetin anlamıymış gibi görünmektedir.[19]

16 Şu ayeti kerimeler üzerinde düşünelim: "Dediler ki: "Biz bir kemik yığını hâline gelmiş, ufalanmışken yepyeni bir yaratmayla dirilecek miyiz, öyle mi?" (İsra Suresi, 44), "Allah'ın yarattığı nesneleri görmüyorlar mı? Onların gölgeleri sağa ve sola dönmekte, Allah'a secde edip yere kapanmaktadır. Göklerdekiler, yerdeki canlılar ve melekler büyüklük taslamadan Allah'a secde ederler. Onlar, yüceler yücesi bildikleri rablerinden korkar, kendilerine buyurulanı yerine getirirler." (Nahl Suresi, 48-50), "Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep ona secde etmektedir! Niceleri de azabı hak etmiştir. Allah'ın hakir kıldığı kimseyi onurlandırabilecek birisi yoktur. Kuşkusuz Allah dilediğini yapar." (Hac Suresi, 18). Şirazi der ki: "Bütün nesnelerin zati bir ibadeti ve bir yöne özgü kulluğu vardır." *Kesru'l-En'âm*, s. 133-135. İbn Teymiyye der ki: "Varlıkların isteyerek veya zorla teslim olmasının zikredilmesinin sebebi bütün mahlûkların ona genel olarak kul olmasıdır, bunu birileri ister kabul etsin ister reddetsin. Varlıklar boyun eğdirilmiştir ve yönetilmektedir. Dolayısıyla ona isteyerek veya istemeyerek teslim olmuşlardır. Hiçbir mahlûk onun dilediğinin, takdir ve kaza ettiğinin dışına çıkamaz." *El-'Ubûdiyye*, s. 33.[*Kulluk*, Pınar Yayınları, 2008]

17 İbn Arabi der ki: "Yularını ancak Rabbinin eliyle ihtiyari şekilde tut, zorunlu değil. İster kabul et, ister kabul etme, ama perçemin onun elindedir. Zira ihtiyarın meyvesi, zorunluluğun meyvesinden daha tercih edilebilirdir. Bkz. Muhammed Mecdi, *el-Hurriyye 'inde İbn Arabi*, s. 54.

18 Şatıbi der ki: "Ancak şari şeriat koymakla mükellefi hevasına uymaktan çıkarmayı amaçlamıştır ki Allah'a zorunlu şekilde kul olduğu gibi ihtiyari olarak da kul olsun." *Muvâfakât*, c. 2, s. 168.

19 Şu ayet üzerinde düşünelim: "Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir." (Ahzab Suresi, 72).

Bu serbest kılmadan şu sonuç çıkar: *Hakka kulluk, insanın bütünüyle veya kısmen köleleştirilmesi değildir; bilakis, açık bir külli özgürleşmedir.* Bunun pek çok delili vardır:

a) Bu kullukta asıl olan gönüllüktür. Sanki Allah Teâlâ her insana perde gerisinden şöyle seslenmiştir: "*Benim için gönüllü bir kul olacak mısın?*" Böylece insana, her ne kadar insan isyan etmek suretiyle kendisini bir başka varlığın köleleştirmesine maruz bıraksa da, itaat veya isyan etme seçeneği sunulmuştur.

b) Hakk, aşkın bir zattır. Aşkına kulluk eden kimseye, bir başkasına kulluk edenden farklı şekilde, ruh ve manaların uçsuz bucaksızlığında ilerleme ufukları açılır ve bu kişinin madde ve çıkarların bağlarından kurtuluş vasıtaları gelişir.

c) Hakk, mutlak rahmetle kendisini göstermiş ve insan, kendisinin gözetimi altında uygulansın ve insan onlarla kemal derecelerine yükselsin ve sonunda ideal özgürlük derecesine yerleşsin diye şeriatlar indirmiştir.

d) İnsanın Allah'a kullukla kazandığı özgürlük, *kapsamlı ve çift bir özgürlüktür.* Kapsamlılığının belirtisi şudur: Bu özgürlük, özgür kimsenin bir başkasının mülkü olmamasıyla yetinmez, nitekim bu bütün siyasi özgürlük anlayışlarında kabul edilmiştir; aksine gerçekten özgür kimse, kendisine –ne olursa olsun– hiçbir şeyin sahip olamadığıdır. Bu özgürlüğün ikili oluşunun belirtisi ise şudur: Bu özgürlük, özgür kimseye bir başkasının sahip olmamasıyla yetinmez, onun kendi hiçbir işine sahip olmamasını sağlar. Bu, haklarını boşa çıkarması değil, onların kendisi için tam anlamıyla güvende tutulmasını Hakk'a havale etmesidir.[20] O hâlde özgür kimse, Allah'ın kendisine bütünüyle malik olduğu kim-

20 Özgür kimse söz konusu siyasî anlayışlarda olduğu üzere efendinin yerine geçirilen, böylece kendisi başkalarına sahip ama başkalarının kendisine sahip olamadığı kimse değildir.

sedir; hatta *gerçekten özgür kimse, seçimi Allah'a bırakan kimsedir.*

e) Gerçekten özgür kimse, gönüllü kulluğunun sınırında durmaz; aksine gönüllü kulluğu ile zorunlu kulluğu arasındaki farkın kaybolduğunu görünceye; böylece şeriatın hükümlerinden kaynaklanan yükümlülüklerini, doğa kanunlarının kontrol ettiği yaratma fiilleriymiş gibi yerine getirinceye ve böylece özgürlüğü kulluğuyla özdeşleşinceye kadar özgürlüğünün olgunlaştığını hissetmez.

Yaratılanlara Kulluk

İnsan sadece köleleşmeye düşmez, esasen *köleleştirilme kabiliyeti*nin bulunduğunu söyleyebiliriz.[21] Bir başka deyişle, başkasının onu köleleştirmesi eğilimine sahiptir. Şüphesiz bu iddia, zihinlerde yer etmiş ve anayasa ve sözleşmelerin pekiştirdiği "İnsanlar özgür yaratılmıştır." veya "İnsanları anneleri özgür doğurmuştur." düşüncesiyle çatışmaktadır. Ancak biraz düşünüldüğünde, insanın özgür yaratılması ve özgür doğurulmasından onun bu âleme gelişiyle birlikte kendisinde köleleşme kabiliyetinin oluşmayacağı sonucunun çıkmayacağı görülür. Bununla birlikte insanın varlığının takdir edildiği gün takdir âleminde özgürleşmesi, kendisine "Ol!" denilip olduğu "tekvin âlemi"nde özgürleşmesi, kendisinden tevhit sözünün alındığı gün elest âleminde hür olması veya meleklere "Ona secde edin!" denildiği gün onurlandırma âleminde özgürleştiği düşünülebilir. Muhtemelen bu maddi âlemde insan için özgürlüğün sabit olduğu inancı, özgürlük hakkında hüküm verilirken alınan ölçütün özgürlüğün dışsal görünümü veya duyusal oluşumundan kaynaklanır. İnsanın köleleşme kabiliyeti, bunun zıddını da içermesinden doğar ki o da *özgürleşme kabiliyeti*dir. Çünkü insan yaratılışında özgürlük veya kölelik yoluna girme

21 Rousseau'nun şu sözü meşhurdur: "İnsan özgür doğmuştur, ama nerede olursa olsun zincirlere bağlıdır."

yeteneğine sahiptir. Bunda da özgürlüğü kullanmanın son sınırı vardır: Buna göre insanın özgürlüğü veya köleliği seçmesi, özgürlüğünü, özgür olmaya zorlanmasından daha iyi gösterir.

Ayrıca, insanın maruz kaldığı fiilî köleleştirilme tek bir değil, pek çok türdür. Çünkü insanı bir başkası sadece üstün gelip ezerek köleleştirmez, aksine nefsi onu kendi kendisinin mutlak efendisi sanması bakımından isteyerek köleleştirir.[22] Yine insanı şiddet, tutuklanma ve işkenceye maruz bırakılma suretiyle sadece kendi gibi insanlar köleleştirmez, ayrıca insan dışındaki yaratılmış canlılar ve cansız aletler, hatta çevresinde yaygın kurum ve kuruluşlar da köleleştirir. Çünkü insanın bunlara köle olması için onlarla ilişkisinde iradesinden vazgeçmesi yeterlidir. Buna, maddi ve görünürlüğün ötesindeki çeşitli fikir, heva, arzu ve başka nefsani putlar gibi hususları da eklemek gerekir. Bunlar sebebiyle kişi benliğinden soyutlanır ve iradesini kaybeder. Hatta manevi derecelerinin yüceliğine rağmen, bizzat ince anlamlar da insanı köleleştirebilir; böylece onu Rabbinden perdeleyen nefsinin hazlarından sürekli özgürleşme çabası ve himmeti zayıflar. Yine köleleşme bir değil, pek çok derecedir. Dolayısıyla her köleleşme türünün, farklı dereceleri olabilir. Nitekim köle vardır ki hiçbir fiilinde bağımsız değildir; köle vardır ki bazı fiillerinde bağımsızdır. Kimisinde kölelik doğa hâline gelmiştir, bu yüzden köleliği özgürlüğe tercih eder. Kimisinde irade terazisi bozulmuştur, bu yüzden özgürlük içinde mi, kölelik içinde mi bilemez. Kimisi özgürlüğünü unutur, hatta özgürlüğün anlamı kalbinden silinir ve adı anılmamış gibi olur. Bu yüzden köle hayatından başkasına razı olmaz.

22 Ahmed bin Hanbel'e şöyle sorulmuştur: "Fütüvvet (*yiğitlik*) nedir?" Şöyle cevap vermiştir: "Korktuğun için arzuladığın şeyi terk etmendir. *Her insanın putunun nefsi olduğunu* düşünüp anlayınız. Kim hevasına karşı çıkarsa, o hakiki anlamda fetadır (*yiğittir*)."

Dış Köleleşmenin İç Köleleşmeye Bağlılığı

Köleleşme dış köleleşme ve iç köleleşme şeklinde başlıca iki kısma ayrıldığından, insanileşme kanununu ihlal eden yukarıdaki siyasi özgürlük anlayışları sadece dış köleleşmeden kurtulmaya önem vermişlerdir.[23] Ne var ki söz konusu siyasi anlayışların bu kölelikten kurtuluş çabası, onların er veya geç onun cinsinden bir başka köleleşmeye düşmeyeceğini veya kendisinden çıktığı dış köleleşmeden daha fena bir iç köleleşmeye sebep olmayacağını garanti edemez. Sonra insanın âlemle ilişkisinin organların nüfuz ettiği salt duyusal bir ilişki değil, insanın içinde dönen manevi bir ilişki olduğunu dikkate aldığımızda, *içsel hayatının dışsal hayatını kontrol ettiği ortaya çıkar.* Böylece iç köleleşmenin dış köleleşmenin temelini teşkil ettiği evvela onunla mücadele edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılır. Bu özgürlük anlayışlarının sahiplerine gelince, onlar dışsalın gereğini içsel olana hâkim kılma âdetine göre davranmışlardır. Nitekim bu bireyin toplumsal kuralları içselleştirmesi (*istidhâl, istidmâr*) gerektiğine dönük çağrıda görünmektedir. Ancak onların aklına içselliğin gereğinin dışsallığa üstün gelme ihtimali gelmemektedir. Bireyin toplumda yerlerini bulabilmeleri için *kalbi anlamları "dışsallaştırma"* (istihrâc) *ihtiyacı* veya hayatlarını iktisatta yayabilmeleri için *ruhsal değerleri "dışavurma"* (istizhâr) ihtiyacı, toplumsal ve iktisadi kuralları içselleştirme maddi ihtiyacından aşağı değildir. Çünkü onların gözü sadece toplumsal köleleşmenin dış yüzünü veya iktisadi köleleşmenin dış yüzünü görmekte, buna karşın modern insanın zihninin derinliklerine dalmış köleliğin gizli sebeplerine karşı kör kalmaktadır. Bu sebeplerin varlığını tahmin etseler de, onlara ulaşmaları çok zordur. Onları zihinlerden söküp çıkarabilmeye gelince, bunu yapma im-

23 Dış köleliğin sebebi olabilecek olan iç kölelikten özgürleşmeyi siyasi anlayışlar hiç dikkate almamıştır.

kânları yoktur. Bahsettiğimiz bu hususta iki temel gerçek ortaya çıkar:

Birincisi: İnsanın sadece iki seçeneği vardır: *Ya Hakk'a kulluk edecek,* böylece kendisinde veya başkasında köleleşmeye galip gelmeyi umacaktır.[24] *Veya yaratılmışlar onu köleleştirecek,* böylece bir köleleşmeden çıkıp ondan daha kötü değilse dahi, eşit kötülükteki bir başka köleleşmeye girecektir. Buna göre insanın Hakk'a kulluk yapmadan *tam özgürlüğü* elde etmesi mümkün değildir. Aksi hâlde kendisinin özgür olduğunu *vehmetmekten* öteye geçemez. Dolayısıyla yukarıdaki özgürlükler –liberal özgürlük, cumhuriyetçi özgürlük, demokratik özgürlük ve sosyalist özgürlük– Allah'a kulluk etme esasından mahrum olduğundan, alanı ne kadar geniş olursa olsun ve evreleri ne kadar dönerse dönsün, *eksik –veya vehimsel– özgürlüklerdir.*

İkincisi: Başkasını köleleştiren kimsenin bu fiili kendi aleyhine döner ve sırası gelince kendisi de köleleştirilir ve bu sadece kendisi ile kölesi arasındaki diyalektik bir işlemle gerçekleşmez. Nitekim bu kişi ihtiyaçlarında bu köleye, ona boyun eğdiren angarya düzeni gereğince tabi ve bağlı olduğunda böyle bir diyalektik işlem söz konusudur.[25] Köleleştiren kimsenin kendisinin de köleleşmesi, *köleleştirme çağrışım kanunu* adını verdiğimiz şey gereğince gerçekleşir. Bunun anlamı şudur: Efendinin kölesine muamelesi toplumunda, bu olmazsa en azından çevresinde yaygınlaşır, böylece ailesindeki ilişkilere de hükmeder ve kendisine de yansır. Böylece o da kendisini, ihtiyaç duyduğu kimsenin kölesi olarak görür; her ne kadar o kimse –kendisinden seviyece yukarıdaki kimselere ilaveten– seviyece kendisinden aşağı olsa da. O kölesini aşağıladığı ölçüde, efendisi de kendisini

24 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Şurası muhakkak ki, benim (ihlaslı) kullarım üzerinde senin hiçbir ağırlığın olmayacaktır. (Onları) koruyucu olarak Rabbin yeter." (İsra Suresi, 65).

25 Nitekim Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde böyle geçer.

aşağılar. Böylece çevredeki insanlar yönetici veya yönetilen oldukları fark etmeden köle-efendiler veya efendi-kölelere dönüşürler.

Tam özgürlüğün niteliklerini ve gerekliliklerini açıkladıktan sonra, yukarıda tanımlandığı şekliyle bu tür özgürlüğü kazandıran amelin doğasını açıklamaya geçelim.

Arınma Amelinin Doğası

Dinî amel bir değil, birçok derecedir. İlki, esaslarını kabul etmek ve gerektiği gibi yerine getirmeye niyet etmektir. Bunu gaybi esaslarına iman etmek, sonra kalben ve bedenen Allah'a kulluk etme çabası içinde olmak izler. Bu çabanın bizatihi kendisi, insanın kendisine ilişen gizli hastalıklardan kurtulmasına göre yükseldiği derecelerdir. İşte dinî amelin bu kulluk çabası derecesine arınma ameli (*tezekkevî*), bu derecede bulunan dindara da arınan (*mutezekkî*) adını veriyoruz. Şimdi bu en yüce amelin temel özelliklerinden, geri kalanını zikretmeye ihtiyaç bırakmayacak temel unsurlarını zikredelim.

Amel, belirli bir hedefi gerçekleştiren fiildir ve bunda belirli bir araç kullanılır. Amele akılcılık niteliğini kazandıranın iki hususun varlığını biliyoruz. Birincisi, *belirlenmiş hedefin doğasıdır.* Çünkü bu doğa, kendisi için bu fiilin gerçekleştiği sebebi anlamamızı sağlar. İkincisi, bu hedefe ulaşmak için kullanılan *aracın uygunluğudur.* Arınma amelini bu pratik akılcılığı sağlama bakımından düşünürsek, bu kuralın dışında kalmadığını, dolayısıyla diğer amellerde bulunan akılcılık özelliğini taşıdığını görürüz. Hatta arınma akılcılığı tasavvur edilebilecek *en akıllı akılcılık* olabilir. Zira arınma amelinin gerçekleştirmek istediği hedef insanı en mükemmel şekilde özgürleştirmektir ve bu hedefe ulaşmak için kullandığı araç, araçların en arısıdır ki o da ilahi iradeye uymada en ileri çabayı harcamaktır. Bu açıklığa

kavuştuğuna göre, arınma ameline ilişkin aşağıdaki tanımı ifade edebiliriz:

Arınma ameli, insanı çeşitli köleliklerden kurtaracak ölçüde Allah'a kulluk çabasıdır.

Bu tanıma dayanarak insanı köleleşmekten kurtarma amacının, arınma amelinden iki tür kulluk ameli çıkarabileceği anlaşılmaktadır. *Birincisi,* sahibinin köleliği uzaklaştırma gücüne sahip olmasına rağmen ona sabretmeyi tercih ettiği ve bu sabrı Allah'ın rızasına ulaştıran bir yakınlık kıldığı kulluk amelidir. Bu, ilk yüzyıllarda bazı Hristiyanların bildiği kulluk ameline benzer. *İkincisi,* köleyi kölelik hâline razı eden kulluk amelidir. Bu da onun karşılayamayacağı arzularını bastırması ve her tarafı zincirlerle bağlansa da kalbinin özgürlük duygusunu elde etmesiyle yetinmesi suretiyle gerçekleşir. Bunu bazı Stoacılarda görmekteyiz.[26] İşte arınanın benimsediği kulluk, ahirette mükâfat umut ederek köleliği kabullenme veya olgusal gerçekliğin eziciliğinden kaçarak içsel hisle yetinme değildir; aksine, insanı kölelik boyunduruğundan kurtaran ve onurunu geri kazandıran *canlı kulluktur;* çünkü arınan bunda Allah'ın şeriatının gereklerine bağlanmıştır.

Arınma Amelinin Özellikleri

Bu tanımdan hareketle, arınma ameli için aşağıdaki özellikleri sayabiliriz:

Örneklik Özelliği

Amelin şartlarını sağlama hususunda arınma ameli benzersizdir. Arınma ameli bir başka amel için örnek oluşturmayı hak eder. Çünkü arınan, bu ameli Allah'a yaklaşma niyetiyle yapar ve onda şeriatın gereklerinden kendisi için

26 Epictete, Seneque ve Marc Aurele gibi.

bu yakınlaşmayı gerçekleştirecek her şeyi araştırır. Nitekim şeri ilmi kendisi için değil, amel etmek için arar. Bu yol, amelde ihlası gerçekleştirinceye kadar kendisi için mümkün değildir. İhlası ölçüsünde ameli kendisine bilmediği bir bilgi kazandırır. Bu bilgi sayesinde, kendisini hedefleyerek öğrenmeye başladığı şeyi kazanmaya ve ona ulaşmak için kullandığı bilgiyi düzeltmeye daha yeterli duruma gelir. İhlası ne kadar artarsa, amelini azımsar ve kendisini amelinden uzak görür, çünkü amelini Hakk'a ait görür; kendisini amelin faili değil, gerçekleştiği yer diye görür. O hâlde arınma amelinin, başka amellerin etkinliğinden büyüklüğü şaşırtıcı değildir. Arınma ameli arınanın, onunla kendini donattığı kazanılmış bilgiyle bağlantılıdır. Ama bu bilgiye ilaveten, arınma amelindeki ihlas sebebiyle kendisinde Hakk'ın arınanı donattığı bir başka bilgi daha vardır ve arınma ameli onunla desteklenir. Böylece arınma amelinin etkisi katlanır, faydası genişler, sonuçta onun derecesine ancak onun cinsinden ve onun ölçüsündeki amel ulaşabilir.

Dönüştürme Özelliği

Arınma ameli bireysel ve toplumsal davranışın dış görünüşünü düzeltmekle yetinmez; aynı zamanda insan benliğinin derinliklerindeki hasta köklere nüfuz eden, onları sökerek yerlerine manevi tohumlar eken bir ameldir. Bu tohumlar iyi bakıldıkları takdirde insanın kalbinde epistemolojik bir alan meydana getirir. Bu alanla birlikte insanın idrak kuvvetleri baştan aşağı dönüşür, bu değişim akılla başlar ve duyuyla sona erer. Böylece aklı başkalarının aklı gibi olmaz, çünkü onun aklı eşyayı eşyanın ve her şeyin Yaradan'ıyla nazari bağlantısını dahi dikkate almayarak salt nesnel sebepleriyle anlamanın ötesine geçer ve eşyanın yaratıcısından eşyanın anlamlarını ve sırlarını alıp anlamaya

ulaşır.[27] Onun duyusu da başkalarının duyusu gibi değildir; çünkü duyusu, eşyayı bütün yaratılmışlarla bağlantısını dahi dikkate almayan dışsal görünümleriyle idrak etmeyi aşar ve Hakk'ı onlarda görme düzeyine ulaşır. Kısaca, arınma ameli insanın hem iç dünyasını hem de dışını dönüştürür, böylece insan ilahi emaneti taşıyacak güce erişir.

Bütüncüllük Özelliği

İçsel hayatın ibadete ve zikre dalma ile bâtının düzeltilmesi olduğu dikkate alınıra, birisi çıkıp da arınma amelinin insan varlığının sadece sınırlı bir parçasıyla başka bir ifadeyle içsel hayatıyla sınırlı kaldığını zannedebilir. Oysa gerçekte durum böyle değildir ve bunun açıklaması şöyle yapılabilir:

Birincisi: Aklın ameli insanın fiillerine hükmettiği –ki bu amel açıkça içsel bir ameldir[28]– kalbin ameli de organların ameline hükmeder. Ne var ki hiç kimse akli faaliyetin içsel hayatla sınırlı kaldığını iddia etmemektedir. Bundan kalbi faaliyetin de içsel hayatla sınırlı olmadığı sonucu çıkar.

İkincisi: Arınma ameli hayatın farklı alanları arasına sınırlar çekmez, aksine hayat ona göre varlıkların birbirleriyle bağlantılı olduğu kapsayıcı bir âlemdir. Çünkü benlik kendi kendisiyle bağlantı kurar, ama yüce Allah ile bağlantısı kendi kendisiyle bağlantısından daha güçlüdür. Yine benlik, başkalarıyla ve diğer varlıklarla –ister doğal ister ruhsal– bağlantı kurar, çünkü varlığın sırrı varlıkları bütün olarak

27 Ebubekir Şibli'ye sorulmuş: "Hikmetin ne özelliği var ki ilim ve hadiste olmayan bir tatlılığa sahiptir?" Cevaben şöyle demiş: "Çünkü hadis ölüden alınan ölüdür. Zira bana ölmüş şu kimse ölmüş şu kimseden tahdis etti, denilir. Hikmet ise diriden alınan diridir. Zira kalbim Rabbimden tahdis etmiştir, denilir." Bkz. Ebu Talib Mekki, *İlmu'l-Kulûb*, s. 46. Yine Ebu'l-Kasun Cüneyd Bağdadi'ye şu söz nispet edilir: "Siz ilminizi rüsum ulemasından aldınız, ölüden aldınız, biz ise ilmimizi ölmeyen diriden alıyoruz."

28 Temizlenen indinde akıl kalbe özgü idrak fiilidir. Şu kitabımıza bkz. *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi*, çev. Mehmet Emin Güleçyüz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2020.

kapsar. Varlığın sırrıyla bağlantı kurulmadan gerçek bir kulluk ameli gerçekleşmez. Benzer şekilde bu âlemde psikolojik, toplumsal, dinî, iktisadi, siyasi, vs. farklı hayat alanları iç içe geçmiştir. Çünkü güzel biçimlendirme, parçalarının uyumunda ve yapısının düzeninde yatar. Bu biçimlendirmeyi müşahede etmeden gerçek bir kulluk ameli doğmaz. Benzer şekilde arınma amelinde insan, kendisinde duygu, akıl, irade, vicdan ve hayal gibi yönlerden birinin diğerlerinden bağımsız olmadığı bütüncül bir özden ibarettir. Çünkü ruh insanın bütününe yayılır. Benliğin bütününü kullanmadan da gerçek bir kulluk ameli meydana gelmez.

Üçüncüsü: Arınma ameli, zamansal ve tarihsel şeylere sanki kutsallık ve ebedîlik ufkuna sürekli bağlılarmış gibi muamele eder. Arınmış kimse sanki kalbiyle bu görünen âlemden başka âlemlere yolculuk yapar, sonra ruhsal yolculuğunun izlerinden çok şey taşıyarak bu görünen âleme geri döner. Bu âlem diğer âlemlerden başlar, çünkü bu âlemde gaybi bir durum vardır. Benzer şekilde, diğer âlemler de görünen bir yaratılmış olduktan sonra buradan başlar. Zira insan diğer âlemlere yükselebilir, yükselişi ve miracı ise saf kulluk amelidir.

Süreklilik Özelliği

Arınma amelinin insan hayatında belirli bir dönemi yoktur. Bu yüzden insanı maddi hayat akışının alıp götürdüğü veya insana belini kıran buhran ve belaların isabet ettiği, bu yüzden arınma ameline sığınmaktan başka kriz ve belalardan çıkış yolu veya kendilerine tahammül etmek için bir yardım bulamadığı dönemlerle sınırlı değildir. Aksine bu amel insana yükümlülükle zamandaş olarak gerekir, çünkü insan ancak ihlasla Allah'a kulluk etmek için yaratılmıştır. Sonra, bu amelin bilinen bir başlangıcı olsa da –arınanın eceli gelip ölmesi müstesna–durduğu bir sınırı yoktur. Bu yüzden arınanın amelini Allah'a yürüyüş (*es-seyru ilâ'l-lâh*)

şeklinde nitelendirmişlerdir. *Dolayısıyla arınan, yürüyendir;* nereye yürüdüğünü bilse dahi, durağının neresi olduğunu ve ne zaman duracağını bilmeyen bir yürüyen. Bu sebeple sadece yürüyüşünü –kulluğunu– sürdürmeye önem verir ve ister hâl ister makam olsun, her duraktan rahatsızlık duyar; yine kendisinin yürümediği, aksine yürütüldüğü, ulaşmadığı, aksine ulaştırıldığı bilincini meydana getirir. Benzer şekilde onun yürüdüğü yere, yol (*tarîk*) demişlerdir, çünkü şeriat ve sünnetten ibaret iki temele dayanan kulluk geleneklerine bağlı kalır.[29] Şeriat ve sünnetin ikisi de sözlükte doğru yol anlamına gelir; bununla da doğruluğu ve doğru yola ilaveten, bağlantı ve ulaştırmayı ifade eder. Arınan, tembellik göstermeden ve bıkıp usanmadan bu bağlılığını devam ettirir ve kendisini bu yola iletme lütfunda bulunan zatı görerek bu yolda katettiği mesafeyi görmekten fani olur.

Yükseliş Özelliği

Arınma ameli tek bir süreç biçiminde devam etmez, geçim amelinin tekdüzeliğini ve üretim amelinin mekanikliğini tanımaz, aksine artan bir değişim içindedir. Bu değişim tek bir hâl biçiminde durmaz, hâller içinde sürekli değişim geçirir. Bu hâllerde esas sonrakinin öncekinden üstünlüğüdür. Bu tür değişim, arınma ameline farklı bakımlardan temas eder.

Birincisi: Arınma ameli gibi amellerde pedagojik ve psikolojik uzmanlığa gerek yoktur. Çünkü bu amel sadece davranışın şekliyle bağlantılı değildir. Dolayısıyla arınan, izlemek ve taklit etmekle yetinmez; aksine arınma ameli esasen nefsin iç yüzü ve gizli hastalıklarıyla ilişkilidir. Bu yüzden nefsin hâllerine vâkıf uzman birinin gözetim ve rehberliğinden kesinlikle uzak kalınamaz. Bilindiği gibi bu eğitim, tıpkı diğer eğitimler gibi arınanın ameldeki eğilimlerine bağlı de-

29 Ebu Talib Mekki der ki: "Sünnet, yol manasına gelen kelimelerdendir ve en doğru yol anlamındadır." *Kûtu'l-Kulûb*, c. 2, s. 233.

receli bir ilerleyiş ve yönlendirme gerektirir. Böylece uzman kişi onun eğilimlerinin geliştiğinden emin olursa, onu başka amel derecelerine yükseltir. Bununla birlikte uzman kişi, arınanın eğilimlerini sürekli harekete geçirir ve görünüşte ona zor gelecek şeylere teşvik eder.

İkincisi: Arınma ameli esasen mücahede amelidir. Mücahede ise ancak kendisinde güzel ameller işleyip bunları kararlı hâle getiren, bununla birlikte o ameller arasında yaptıklarına değer vermeyen ve onlardan daha fazlasını arzulayan kimseyle varlık kazanır. Ayrıca mücahede, ameli şekline uygun şekilde yerine getirse ve içsel hâlinin şartını yerine getirmeye çalışsa dahi hiçbir amele güvenmeyen kimseyle meydana gelir. Çünkü o, amelinde Allah'ın haklarına nefsinin hazlarından bir şeyin karışıp karışmadığından emin olamaz. Buna onun, hiçbir amelin kendisiyle ilişkisi ve aidiyeti bakımından kendisini Allah'a yakınlaşma amacına ulaştırmaya layık olmadığına ilişkin kesin bilgisi de ilave edilmelidir.

Üçüncüsü: Arınan, her derecenin afetlerinden korunarak, kulluk derecelerinde yükseldikçe *yenilenme kendisinin kulluk kanununa dönüşür.* Böylece tek bir ibadeti tek bir şekliyle pek çok kez gerçekleştirir, böylece ibadet her defasındaki ruhuyla bir öncekinden başka ve sanki pek çok ibadetmiş gibi olur. Bu sadece ibadetlerde niyetlerin yenilenmesi ve çoğalması sebebiyle değildir. Aksine arınanın kalbinde niyetlerin ruhsal etkilerinin birbiri üstüne birikmesi sebebiyledir. Böylece tek bir ibadet, önceki gerçekleştirilmelerinin etkilerini miras alır ve bu mirasa kendisinden bir şeyler ekler.

Bu söylenilenlerden arınma amelinin diğer ameller için bir örnek teşkil ettiği açıklığa kavuşmaktadır, çünkü bu amel kalpleri ve akılları dönüştürme gücüyle, hayatın alanlarının ve insanın ondaki yönlerinin bütünlüğüyle, aynı şekilde

kesintisiz süreklilikle ve yenilenme sürecinin yükselişiyle nitelendirilmiştir. Bütün bunlar arınma amelinin esasların esasına dayanması sebebiyledir. Bu esas da her şeyde ihlas şartına uygun şekilde Allah'a kulluk etmektir.

Arınma Amelinin Hakikatleri

Arınma ameli, Allah'a kapsayıcı ve kâmil bir kulluk olduğundan, onun bir başkasına kulluğa zıt olması gerekir. Bu yüzden arınanın kalbinde Hakk'a kulluk ile yaratıklara kulluk asla bir araya gelmez; hatta Hakk'a kulluğu kendisini onun dışındakilerden bağımsız kılar. Dolayısıyla arınan ancak özgürleşir, bir başka deyişle *arınan ya özgürleşir ya da var olmaz.* Kimin kalbi Hakk ile dolarsa, kalbinde yaratılmışlara yer kalmaz. Bu yüzden bütün ameller içinde insanı kölelikten kurtarmaya arınma amelinden daha layık ve köleliğin izlerini silmeye daha güçlü bir amel yoktur, çünkü arınma ameli dışındaki bütün amellerde bir kölelik kalıntısı vardır. Bu özelliğin yegâne sebebi, Hakk Teâlâ'nın arınma amelini bu amelde kendisine halis kulluk gerçekleştiği için kendisiyle ilişkilendirmesidir.[30] Arınma amelinin bu özelliğinden aşağıdaki sonuçlar doğar:

Arınma Ameli, Amellerin Üstündedir

Bu amel, diğer ameller cinsinden veya derecesinden değildir; bu, farklı ameller için gerçekten *manevi bir diriliş etkenidir.* Çünkü arınma ameli, kişinin diğer amellerini, hedefleri belirlemede ince kavrayış sebepleri vererek ve araçları kullanmada hikmetli sebepler sağlayarak destekler.

30 Allah Teâlâ hadisi kutside şöyle buyurur: "Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri yerine getirmesidir. Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum..."

Bunun açıklaması şu ki her meşru amel ancak kişinin hayatını yenileyecek ve özgürlüğünü garanti edecek *manevi kuvvetten* bir pay almasıyla tamamlanır, hatta doğru olur. Kişinin bu kuvveti kendi içinden yaratması mümkün değildir, çünkü köleleşme nedenleri onun yapısında gizli kalır; öyle olmasa bile en azından ufkunda kalır ve geleceğini tehdit eder. Kişi, ancak himmetleri yükselten manevi bir azıkla beslendiği zaman bu kölelik nedenlerini engelleyebilir; bu azığıysa ancak arınma ameli sağlar.

Arınma Ameli Kurumların Üstündedir

Bu amel dernek, teşkilat, kurul ve parti gibi diğer kurumların cinsinden veya derecesinden değildir. Bu kurumlara hâkim mantık, en iyi ihtimalle, dünyevi işleri akli yöntem ve objektif analiz temelinde, sahadaki mevcut güçlerin ölçülerine göre, çıkarları inceden inceye hesaplayarak ve kutuplaşmalar ile anlaşmaların etkilerini uzaktan ön görerek, sonra da olaylar ve değişimlerden sağlanmış pozisyonlar alarak yönetmektir. Ancak bu mantık faydasına rağmen, arınma amelinin geniş akılcılığını tanımlamada yetersiz kalır, çünkü arınma amelinde dünyevi iş daima uhrevi işle bağlantılıdır. Ancak bu, siyaset-din ilişkisi tasavvurunda modern insanın zihninin alışkın olduğu şeklin aksine, dışsal bir durumun tarihsel gerçeklik üzerindeki tahakküm bağlantısı veya uzak bir gücün yakın bir olgu üzerindeki tahakküm bağlantısı gibi değil, Hakk'ın yaratıklarda kendisini gösterme bağlantısı veya görünenin göründüğü şeyde müşahede edilmesi bağlantısıdır. Tahakküm ile tecelli ise birbirinden çok uzak iki şeydir. Birincisi, üzerinde tahakküm edilen şeyin derecesini düşürürken ikincisi kendisinde gösterilenin derecesini yükseltir. Böylece arınma amelinin uyduğu mantık, aklın otoritesinin gaybın otoritesi tarafından desteklenmesi aracılığıyla dünyevi işin derecesini yükseltmektir. Böylece dünyevi işin yönetiminden, kendisine

girebilecek köleleşme tehlikeleri çıkıp gider. Demek ki her ikisinde tecelli eden Hakk'a yakınlaşması bakımından dünyevi iş, uhrevi işten aşağı kalmaz.

Arınma Ameli Vatanların Üzerindedir

Herkes kendi asli vatanını sevmesine ve vatandaşlarına istek duymasına rağmen, bu amel belirli bir vatanla sınırlanmaz, *bütün dünyayı içine alacak kadar geniştir.* Çünkü bu amelin kalplere yaydığı manevi değerler, rahmet tecellileridir. Rahmette asıl olan bütün varlıkları içermesidir. Ama ne yazık ki ruhanilik iddiasında bulunan pek çok kimse yanılgıya düşmüş ve bu değerlerin (yani, vatan ve millet sevgisinin) *arınma amelinin birliğini sağlamayı* haklı kıldığını sanmışlardır. Böylece manevi ameller arasındaki farkları ortadan kaldırma çabasıyla, birbirinden uzak hedefleri ve birbirinden ayrı araçları birleştirme arzusuyla görüşme ve toplantılar düzenlemeye girişmişlerdir. Onlardan bazıları, arınma uygulamasına oranla tarafsız bir tavır takınan *seküler ruhaniliğe* çağırmakta tereddüt etmemiştir. Oysa arınma ameli *belirli bir dinde ihlas şartına uygun şekilde amel etmektir.* Durum bu minvaldeyse, arınma amelinin dinlerin farklılığına göre farklılık taşıması gerekir. Dinlerin birliği mümkün değildir ve bu, âlemlerin Rabbinden bir hikmet sebebiyledir. Böylece İslami arınma amelinin kazandırdığı değerler, vahiy dinlerine müntesip İslam dışı arınma amelinin kazandırdığı değerlerden farklıdır. Dolayısıyla vahiyli dinlerden olmayıp da beşeri aslını bildiğimiz veya aslının hakikatini hiç bilmediğimiz diğer dinlere ait ameller çok daha farklı olacaktır. Farklılık yönü esasen her semavi dinin kendisinin getirdiği yeni değerlerin bakış açısından hareketle, önceki dinin değerlerini yenilemesi, yeniden düzenlemesi ve yönlendirmesiyle ilgilidir. İki semavi din bazı değerlerde müştereklik taşısa dahi, bu ortaklık kesinlikle ikisinin ittifak ettiği anlamına gelmez. Buna delil babında

rahmet ve sevgi değerlerini zikredebiliriz. Nitekim bu ikisinin İslam'daki konumu Hristiyanlıktakinden farklıdır.[31] Zira İslam'da rahmet genel ve sevgi özelken Hristiyanlıkta sevgi genel, rahmet özeldir. Tek bir vahiy ağacından türeyen iki art arda gelen din arasındaki durum böyleyse, tarihsel asılları kayıp veya manevi kökenleri karışık dinler hakkında ne demeli? Bu yüzden İslami arınma amelini, insanı kemal binasındaki ileri derecesinden geriye düşüren şüphelerden uzaklaştırmamız gerekir. Bu, İslami arınma amelini başkalarından yardım almaya değil, başkalarına ulaşamadıkları değerlerle yardım etmeye, en azından eğriliklerini doğrultmaya yetkin kılan bir görevdir.

Arınma Ameli Otoritelerin Üzerindedir

Bu amelin –liberal özgürlüğe özgü ifadeyle– müdahale konusu veya –cumhuriyetçi özgürlüğe özgü ifadeyle– tahakküm konusu olması farklı sebeplerle mümkün değildir. Bu sebeplerin *ilki* şudur: Arınma ameli, diğer bütün amellerden veya kurumlardan alan bakımından daha geniştir. Arınma ameline müdahale veya tahakküm eden herkes, malum Grek mitolojisindeki Procrustes'in işlediği hataya düşer. Nitekim Procrustes yolcu kurbanlarına özel bir şekilde işkence etmekle meşhurdur. O, kurbanlarını kısa bir yatağa atar, sonra yatağa uzun gelen uçlarından kesermiş. Böylece onların şekli bozulurmuş veya ölürlermiş. Bu hikâyeden alınan ibret şudur ki, bu müdahale veya tahakküm, arınma amelini kesinlikle bozmakla, hatta hüviyetini yok etmekle sonuçlanır.

İkincisi: Arınma ameli, kendinden olmayan kanallarda veya araçlarla yönlendirilemez, zira manevi durumun Allah için tam bir ihlasla gerçekleşen amel olduğu bilinmektedir. Bu kanal ve araçlar, ancak Allah'ın seçilmiş ve arındırılmış

31 Muhabbet, Müslümanlara göre özel bir rahmet iken Hristiyanlara göre rahmetten daha geneldir. Böylece rahmet özel bir muhabbet olur.

kullarının elindedir, çünkü onlar bu amelle faydalanmanın araçlarını ve yollarını en iyi bilen kimselerdir. Bundan farklı bir şey vehmeden kimse, ya dürüstse yanılmış bir müçtehittir ya da bu konuda kendi görüşünü dayatmaktadır; başkasına zarar vermeden önce kendi kendine zarar vermektedir.

Üçüncüsü: Hangisi ve nerede olursa olsun siyasi otorite, arınma ameline boyun eğdirmek ve tahakküm etmek suretiyle zorlarsa, ondan Allah'a sadakatin meyvesi ruhaniyeti çıkarır; çünkü otoritenin hakikati dünyevi başkanlık sevgisidir, oysa arınma ameli ancak, her ne olursa olsun, bütün başkanlıklardan uzak duran bir alanda serpilip gelişir. Buna, arınma ameline yönelik dünyevi zorlama ve tecavüzün, toplumun vicdanını zenginleştirip moralini yükselten bir kaynağı kestiği, ayrıca otoritenin kendi sırtındaki pek çok yükünü hafifletme fırsatını kaçırdığı ilave edilmelidir. Çünkü siyasi otoritenin üstlenebileceği eğitim, bireyleri *vatandaşlığa* (muvâtana) uygun eğitmekken arınma ameli bireyleri *ahlakdaşlık* (muhâlaka) diye isimlendirdiğim hususa uygun eğitir. Bu iki eğitim arasında çok büyük fark vardır. Çünkü vatandaşlık esasen, topluma veya devlete aidiyet duygusunu güçlendirmeyi hedefleyen pozitif siyasi değerler toplamından ibarettir ki bu, özü itibarıyla övgüye değerdir, ama salt dünyevi bir tavır olarak kalır. Buna karşın *ahlakdaşlık,* Allah'ın insanı kendilerine uygun yarattığı evrensel değerler toplamından ibarettir. Bu değerlerden başka değerler türer ve kendisiyle pozitif değerlerin ölçüldüğü temel ölçüt konumundadır. Böylece insan, vatandaşlıktan çok ahlakdaşlığa muhtaçtır; hatta insan ahlakdaşlığı elde ettiğinde, vatandaşlığı elde etmeye gerek duymaz. Çünkü ahlakdaşlıktan son derece yararlı özel bir vatandaşlık doğar; zira ahlakdaşlık değişken bir pozitivizme değil, sabit bir karaktere dayanır. Benzer şekilde ahlakdaşlık son derece geniştir; zira vatanın dar sınırları içine kapanmaz, dünyanın geniş ufuklarına açılır.

Modern Özgürlüklerin Uygulanması ve Köleleştirici Etkileri

Arınma ameline özgü nitelikleri ve bu amelin özelliğinden kaynaklanan gerçekleri açıkladıktan sonra geriye, büyük siyasi özgürlük anlayışlarının uygulanmasının yol açtığı köleleşme türlerini açıklamak kalıyor. Bu anlayışlar şunlardır: liberal özgürlük anlayışı, cumhuriyetçi özgürlük anlayışı, demokratik özgürlük anlayışı ve sosyalist özgürlük anlayışı. Bu, onların amelin şu üç kanununa riayet etmemeleri sebebiyledir: kendisine muhalefet edilmesinin geçersiz özgürlüğe götürdüğü hatırlama kanunu, kendisine muhalefet edilmesinin budanmış özgürlüğe götürdüğü insanileşme kanunu ve kendisine muhalefet edilmesinin vehimsel özgürlüğe götürdüğü sonluluk kanunu. Şimdi bu köleleşme türlerinden teker teker ayrıntılı şekilde bahsedelim ve arınma amelinin bunların kötülüğünü nasıl önleyebileceğini açıklayalım.

Liberal Özgürlük Anlayışı ve Piyasanın Arzusuna Kölelik[32]

Hatırlama kanununa muhalefet, liberal özgürlükten geçersiz bir özgürlük meydana getirir. Bu muhalefet, liberal özgürlük anlayışının efendiliğin Hakk Teâlâ'ya aidiyetini unutmasında kendisini gösterir. Bu da insanın bu dünyada arzuladığı iyiliklerin ilahi ihsan boyutunu unutması, böylece bu efendiliği bireyle ilişkilendirmesindendir. Dolayısıyla bu anlayış esasen *bireyin efendiliği ilkesi*ne dayanır ve bireysel özgürlüğü korumak için çalışmayı gerektirir. Bireysel özgürlükse birtakım doğal haklarda kendisini gösterir ki onların başında sivil, siyasi ve iktisadi özgürlükler gelir. An-

32 Burada "geleneksel liberalizm" ile "neoliberalizm" –veya "liberteryenizm"– arasındaki farkların ayrıntılarına girmeyeceğiz. Şu kitabımıza bkz. *Dinin Ruhu, Sekülarizmin Sığlığından İlahî Sözleşme ve Emanet Paradigmasının Enginliğine*, çev. Soner Gündüzöz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2021.

cak çok geçmeden iktisadi özgürlükler, sivil ve siyasi özgürlükleri kendisine bağlı kılar. Hatta özel mülkiyet özgürlüğü, sözleşme özgürlüğü, özgür mübadele ilkesi, özgür rekabet ilkesi ve hatta bırakınız yapsınlar ilkesi –bütün bunlar bireyin davranışına tamamen egemenlik kurar ve birey yavaş yavaş piyasanın gayri şahsi kanunları ve emirleri adını verdiğim hususa boyun eğer. Zira piyasa, onların inancına göre, kendi kendini düzenleme ve gizli el adını verdikleri şey sayesinde kendi geleceğini kontrol etme gücüne sahiptir. Böylece piyasa, bireylerin kendi özel çıkarları hakkındaki kararlarını uzlaştırır –çünkü onlardan kimisi en yüksek kârı, kimisi en yüksek faydayı aramaktadır– ve bu farklı bireysel çıkar kararlarını sahiplerinin farkına varmayacağı şekilde ve en güzel biçimde kamu yararına yönlendirir. İşte bu şekilde liberal özgürlük, hatırlama kanunu gereğince kendi kendini geçersiz kılmış ve özgürlük yoksunluğuna dönüşmüştür. Oysa liberal, işinin kontrolünü ele geçirmek istemiş ve fiillerine şahsi müdahalelerden kaçınmıştı. Liberaller piyasanın güçlerinin objektif doğa kanunları konumunda bulunduğu deliline dayanarak özgürlüğü sınırlamadığını iddia etseler de, onların bu kontrolü, gayri şahsi piyasaya teslim ettiklerini görüyoruz. Bu delilin yanlışlığı açıktır, çünkü pazar kurumu özel insani tasarruf ve düzenlemelerin ürünüdür; siyasi amelin, dilediği zaman bir başka pazar getirmesi imkânsız değildir.

İnsanileştirme kanununa muhalefet etmeye gelince, bu muhalefet liberal özgürlükten budanmış bir özgürlük çıkarır ve şu üç hususta kendisini gösterir:

Birincisi: Liberalizm toplumdan, kiliseden veya devletten alınan ahlakın, belirli despot otoritelerin koruyup gözettiği tahakküm ve sertlik karakterine sahip olduğunu düşünür. Bireyin değerler sistemini ve hayat biçimini seçmesi imkânsız olduğundan, bu ahlaktan kurtulmak için çalışılmalıdır.

İkincisi: Liberalizm ahlaki özgürlüğü kullanmaya çağırır. Ahlaki özgürlükle kastedilen, her bireyin kendisi için salt kendi iradesiyle iyi ve kötüyü ayırt etmede kullanacağı özel ölçütlerini belirleyebileceğidir. Bu ölçütlerin mutlaka kararlaştırılmış ve sabit ahlak kurallarından alınması gerekmez. Bireyin kendi özel ahlak araştırmasından kaynaklanması; sonuçlarının, faydalarının ve kanaatlerinin değişmesiyle bu ölçütlerin değişebilir olması daha uygundur.

Üçüncüsü: Liberal rekabet, ihsanı yükselten salih amel, yardımlaşma, iyilik, diğerkâmlık ve acıma gibi manevi değerlerde yarışmanın yerine maddi değerlerde yarışmayı geçirmiştir. Böylece nefislerde açgözlülük, tamahkârlık, bencillik, israf ve aldatmaca gibi içgüdü, heva ve arzuları uyandırıp kışkırtmıştır. Sonuçta bu vahşi ve yırtıcı yarış, insanın güçlerini –tıpkı tüketim ve kapitalizm piyasasındaki gibi– iş piyasasında satılıp alınan meta seviyesine düşürmüştür.

Sonluluk kanununa muhalefet etmeye gelince, bu muhalefet liberal özgürlükten hayali bir özgürlük çıkarır, böylece liberalizm bu özgürlükten faydalananın kendi kendinin efendisi, işinin kontrolüne sahip ve başkalarıyla salt kendi iradesiyle çıkarlarına hizmet eden sözleşmeler yapan birey şeklinde tasavvur eder. Oysa bu nitelikteki özgürlüğün olgusal bir gerçekliği yoktur; çünkü birey dış görünüşte fiilini kendi iradesiyle yaptığını sanabilir, hâlbuki gerçekte iradesinin dışındaki etkilere boyun eğmektedir; hatta zorunlu olduğunu bildiği işte iradesiyle hareket ediyormuş gibi davranabilir. Sahip olması gereken bazı maddi araçlar elinde bulunmayabilir yahut seçimindeki bütün içsel unsurları veya kendisini etkileyen bazı psikolojik ve sosyolojik etkenleri bilmeyebilir. Dolayısıyla liberal özgürlük anlayışının, müşahhas değil soyut hatta gerçekleştirilmiş değil, hayali bir anlayış olduğu görülmektedir. Liberal özgürlük anlayışıyla amaçlanan esasen devletin müdahalesine sınır koymaktır ki

böylece devlet vatandaşları üzerinde babanın reşit olmayan çocuklarına davrandığı gibi davranarak uyguladığı vesayeti kaldırsın. Aksine amaç, bireylerin özel alanını mümkün mertebe genişletecek şekilde devletin otoritesini mümkün mertebe daraltmaktır. Veya en azından devletin otoritesini bireylerin hak ve çıkarlarına hizmet etme temel görevini aksatacak şekilde sınırlandırmaktır ki bunların başında bireylerin çeşitli özgürlüklerini korumak gelmektedir.

Liberal özgürlüğün getirdiği piyasa köleliği üzerinde düşündüğümüzde, bu köleliğin vatandaşın piyasanın vatandaşa sunduğu ve vatandaşın da tüketmek için aldığı mal ve ürünler seliyle ilişkisi sınırında durmadığını, aksine bu ilişkinin ötesine geçerek *piyasanın bir değişim kurumu olması itibarıyla piyasanın kendisinin arzu objesi olduğunu* görürüz. Arzunun (*şehvet*) ise kelime anlamı bakımından insanın bir şeye karşı duyduğu şiddetli istek olduğu bilinir. İşte bu yüzden liberal *piyasasız hayatı hayat değilmiş gibi görür,* böylece liberalin içine düştüğü köleleşme, *piyasa arzusuna köleliğe* dönüşür.

Arınan kimse, insanın Allah'a yürüyüşünde arzudan hatta temiz şeylere yönelik dahi arzu duymaktan daha zararlı ve yardımını çok düşüren bir illet olmadığını görür. Bunun açıklaması şu bakımlardandır:

Birincisi: Arzu, özgürlüğün zıddıdır, çünkü bireyin bir şeye sahip olma yönelişi onu ona köleliğe götürür, isterse o kendi kendinin efendisi, hayatının sahibi, davranışının kontrol edicisi olduğuna ve hatta kendi başına doğruyu yanlıştan ayırabileceğine inanmaya devam etsin.

İkincisi: Arzunun durduğu bir sınırı yoktur; nitekim bir şeye sahip olur olmaz başka bir şeyi ister ve onun değerini azaltır. Amacı ihtiyacını gidermekten çok sahip olduklarını artırmaktır. Bundan da sahip olmanın onun gerçek ihtiyacı olduğu sonucu çıkar.

Üçüncüsü: Arzu, bireyin başkalarına eşya muamelesinde bulunmasına yol açar. Çünkü birey başkalarını, onurlarına saygı gösterilmesi gereken gayeler şeklinde değil, salt ihtiyacını giderme araçları diye görür.[33]

Buna göre ameller arasında, *arzuyla* başa çıkmaya ve onu kırmaya, arınma amelinden daha çok gücü yetecek bir başka amel yoktur. Arınma ameli örneklik, dönüştürücülük, bütünlük, süreklilik ve yücelticilik gibi özellikleri sayesinde, çeşitli arzularla mücadelesinde bu güce sahip olduğunu ispatlamıştır. Arınma ameline mahiyetini kazandıran Allah'a kulluk, bireyi piyasa arzusundan ve aşırı tüketim arzularından kurtarır. Piyasa arzusu bireyin kalbinin bütününe hâkimse, bu amel bireyin kendisine hiçbir şeyin sahip olmaması için nefsiyle mücahede etmesini sağlar. Yine bu arzu bireyin kendi şahsının, tasarrufunun, gelirlerinin ve çıkarlarının sahibi olduğunu düşündürürse, arınma ameli mülkün sadece Allah'a ait ve elindekilerin, onlardaki tasarrufunun imtihan edildiği bir emanet niteliği taşıdığını anlamasını sağlar. Aynı şekilde bu arzu bireyi yürüttüğü sözleşmelerde ve alışverişlerde kendisini başkasına tercih etmeye sevk ediyorsa, bu arınma ameli onu yaptığı işlemlerde başkasını kendisine tercih etmeye teşvik eder. Böylece onun gözünde, verme kanunu alışveriş kanununun yerini alır. Son olarak piyasa arzusu onu hakların talebine ilaveten hazların talebine sürüklüyorsa, arındırma ameli, fiillerini lekeleyebilecek bütün amaçlardan arındırmaya çalışarak yapmasını, böylece amelleri Allah'a özgü kılmasını sağlar.

Özgürlüğünü fiillerine müdahale edilmemesinde gören birey bu kulluk ameline alıştığında, bu özgürlüğün özgürlük yoksunluğuna dönüşme ihtimali ortadan kalkar. Çünkü bireyi dünyaya bağlayan ve toplumunun gelişmişliğini belirleyen sahip olma ilişkisine artık arzu sevgisi hâkim değildir.

33 Bkz. Jacques Ellul, *Ethique de la liberté*, tome II, s. 119-147.

Elinde bulundurmak özü itibarıyla zararlı değildir, zarar sahip olmaya hâkim olan arzu sevgisidir. Buna ilaveten, kulluk ameline alışan birey bu özgürlükten, devletin otoritesinin *meşru alanına* zarar verme ihtimalini de ortadan kaldırır; çünkü başkalarının işlerine müdahale etme görünümlerine artık arzu sevgisi sebebiyet vermemektedir. Zira toplumda arzu sevgisinden kurtulan bireylerin sayısı arttıkça, devletin onların işlerine müdahale etme arzusu da azabilir; böylece devletin zor gücü uyanık ve temkinli hareket eder, sorumluluğu azalır.

Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kanun Bahşedilmesine Kölelik

Hatırlama kanununa muhalefet, cumhuriyetçi özgürlükten çelişkili bir özgürlük çıkarır. Bu muhalefet, cumhuriyetçi özgürlük anlayışının da efendiliğin Hakk Teâlâ'ya aidiyetini unutmasında kendisini gösterir. Bu ise söz konusu özgürlük anlayışının, kanunun varlığında asıl olanın Hakk'ın kulları için koyduğu şeriatların varlığı olduğunu unutması suretiyledir. Bu anlayış, efendiliğin Hakk'a aidiyetini bu şekilde unutmuş, böylece efendiliği liberal anlayışının yaptığının aksine bireyle değil, bütün halkla ilişkilendirmiştir. Efendilik burada özel bir şekil alır, şöyle ki: Halkın efendiliği, hükûmetin kamu yararıyla bağdaşmayan tasarruflarıyla çatışır, dolayısıyla cumhuriyetçi anlayış *çatışan halkın efendiliği ilkesi* diye isimlendirilebilir. Görünen o ki cumhuriyetçi anlayışta kanunlar, vatandaşa özel alanı kalsın diye özgürlüğü tahakkümden korumakla yetinmemekte, ayrıca özgürlüğü üretme ve bu alanı belirleme işini üstlenmektedir.[34] Gerçek şu ki kanunlar arttıkça bireyin özgür tasarruflarının alanı daralır, hatta bu alanı daraltan kanunların keyfî müdahalelere sebebiyet vermesinden emin

34 Şöyle bir söz vardır: "Kanunun olmadığı yerde özgürlük de olmaz."

olunamaz. Bu müdahaleler sebebiyle yeni kanunlar yapmaya ihtiyaç hissedilir. Bu kanunlar da başka keyfîlikler taşır. Bu kısır döngü böylece devam eder. Sonuçta vatandaş *kanunun kölesi* durumuna gelir. Şu hâlde cumhuriyetçi özgürlük, hatırlama kanunu gereğince kendi kendisiyle çelişir ve özgürlük yoksunluğuna dönüşür. Oysa cumhuriyetçi kendi varlığına sahip olmak ve varlığı üzerindeki bütün tahakküm sebeplerini uzaklaştırmak istemişti. Ancak şimdi varlığını, belirli bir sınırı bulunmayan bir kanuna teslim etmeye razı olmaktadır. Ayrıca hiçbir yasal düzen, meseleleri ne kadar araştırırsa araştırsın, yaşanan bütün olayları ve ortaya çıkan bütün şartları kapsayamaz.

Cumhuriyetçi özgürlük içine düştüğü çelişkiye ilaveten, insanileşme kanununu ihlal etmesi gereği ahlakı budama felaketine de düşmüştür. Bu, aşağıdaki şekillerde kendisini gösterir:

Birincisi: Cumhuriyetçi özgürlük anlayışı, İtalyan filozof Machiavelli'in siyaset düşüncesine dayanır.[35] Bu filozof ise, modernler arasında siyasetin ahlakla ilişkisizliğini iddia eden ilk kişi diye tanınır ve bunun üzerine özgürlüğe dair ilginç teorisini dayandırmıştır. Çünkü Machiavelli özgürlükten, tahakkümü isteyen yöneticiler ile tahakkümü reddeden halk arasında gerçekleşen çatışmalar sonucunu çıkarmıştır, zira bu çatışmalar ona göre toplumdaki istikrarın ve ortak hayattaki sürekliliğin temelidir. O hâlde bazı neo-cumhuriyetçilerin, muvafakat demokrasisi karşısında çatışma demokrasisi dediğim yaklaşımı benimsemelerini garipsemiyoruz.[36]

İkincisi: Vatandaşlık özellikleri neo-cumhuriyetçilere göre özgürlüğü kazanma ve koruma aracı meydana getirir. Hatta bu özellikler sayesinde vatandaşların bu özgürlüğü en

35 Machiavel, *Prens.*

36 Pettit, *a.g.e.*, s. 371-372.

iyi şekilde kullanması mümkündür. Bu özelliklerin cumhuriyetin kanunlarını, kurumlarını ve ölçütlerini desteklemeye katkı sağlayacağı da ilave edilmelidir. Genel otoritelerin bütün cumhuriyet kanunlarına ve ölçütlerine yönelik ihlalleri bilmesi ve bu ihlallere karşı uygun cezalarla mücadele etmesi mümkün değildir.[37]

Üçüncüsü: Başkasını takdir etme ilkesi bu millî özellikleri güçlendirmede önemli bir rol oynar. Çünkü vatandaşlar birbirlerini aşağılamaktan kaçındıkları kadar birbirlerine saygı gösterilmesini de isterler. Bu da daha fazla takdir arayışıyla, onların olumsuz davranış ve tasarruflarını uzlaştırmayı sağlar. Bundan da, onlar farkında olmadan, bizim temiz el adını verebileceğimiz kutsal bir el sayesinde vatandaşlık özelliklerini destekleyen belirli davranış ve ilişki örnekleri gelişir. Bu temiz el piyasanın, özel maddi faydaları genel faydaya doğru yönlendirme işini gerçekleştiren gizli elin benzeriyken, kanun ve idarenin demir elinin çelişiğidir.

Benzer şekilde, sonluluk kanununa muhalefet sebebiyle cumhuriyetçi özgürlüğe vehim de karışmıştır. Çünkü neo-cumhuriyetçi akım, kanunun hürriyeti en mükemmel şekle ulaştıracağını ve onunla özdeş olduğunu, yine özgürlükten farklı tahakküm biçimlerini uzaklaştırabileceğini ve özgürlüğe zarar verebilecek keyfîlikleri incelikli şekilde sınırlandırabileceğini iddia etmektedir. Yine bu akıma göre vatandaşın, özgürlüğü son sınırında kullanabilmesi için bu kapsamlı kanunu izlemesi yeterlidir. Ne var ki bu iddianın doğruluk payı yok değilse dahi çok azdır. Zira bu özgürlük tanımına giren tahakküm kavramında kapalılık vardır. Nitekim bazen, toplumun tahakkümü isteyen grup ve tahakkümü reddeden grup şeklinde ikiye ayrıldığının açıklandığı bağlamda, sanki toplumsal ilişkilerde asıl olanın bir kesimin diğer bir kesim üzerinde tahakküm kurmasıymış

37 Bu yüzden devletin "demokratik çatışma" yoluyla, kanunlarının halk meşruiyetini vatandaşlarına benimsetmesi gerekir.

gibi ifadeler geçmektedir. Bazen de tahakküm, efendi ve köle örneğindeki gibi köleleştirme anlamında kullanılmakta, dolayısıyla bir başkası üzerinde tahakküm kuran herkes onu köleleştirebilmektedir. Yine bazen kavram, birbirlerine hizmet eden vatandaşlar arasında gerçekleşen, ama bu hizmetin boyun eğme değil, babanın oğullarına, kocanın eşine, öğretmenin öğrencilerine ve doktorun hastalarına gösterdiği özen gibi ilişkilerle ilgili kullanımındaki biçimde daha geniş bir anlam taşıyabilir. Buna karşın tahakküm kavramı, şiddet kullanma ayrıcalığını elinde bulundurması bakımından, otorite örneği olan devlet hakkında, müdahalelerinin keyfî olmadığı gerekçesiyle kullanılmaz. Bu gerekçeyi kabul etsek dahi, vatandaşlarının hayatının bütün kısımlarında bu müdahalelerden doğan kanun ve normlara boyun eğmesi, kendilerinin özgürleştirici bir müdahaleyle değil, köleleştirici bir tahakkümle karşı karşıya kaldıkları duygusuna kapılması için yeterlidir.

Cumhuriyetçi özgürlük anlayışında benimsenen keyfîlik (*ta'assuf*) kavramı, karışıklık ve kapalılık bakımından tahakkümden aşağı değildir. Nitekim bu kavram bazen rastgele tasarruf bazen süreç, norm ve kurallardan mahrumiyet anlamına gelir ve dolayısıyla kanunsuzlukla örtüşür; bazen de keyfîlikten etkilenen kimselerin öznel tercihlerinden, nesnel biçimde tanımlanmış çıkarlarından ve ortak fikirlerinden uzaklık manasındadır.[38] Böylece nasıl ki –doğal özgürlük gibi– kanunsuz özgürlük hayali bir özgürlük oluyorsa, aynı şekilde sonsuz kanunlarla özgürlük de hayali bir özgürlüktür.

Cumhuriyetçi özgürlük anlayışının getirdiği kanuna, kölelik anlayışına baktığımızda kanunun, hepsi birbirinden ağır ve vatandaşı neredeyse bütün hayatını kuşatan ve demirden bir kafes meydana getiren yasamaların birbirini

38 Gizli el teorisini benimseyen, İngiliz düşünür Adam Smith'tir.

izlemesine ve çoğalmasına maruz bırakmakla kalmadığını görürüz. Zira onu *bu yasamaların kendisinin özgürlüğü için güzel olduğunu kabul etmeye* ve o yasamaları, onları yapanlar için bir övünç kaynağı görmeye ve *o yasalarla kendisine iyilik bahşedildiğini düşünmeye teşvik eder.*[39] *İşte böylece cumhuriyetçi, kanunsuz bir vatandaşın hayatını hayat değilmiş gibi görür.* Şu hâlde vatandaşın içine düştüğü köleleşme türü, son tahlilde, *kanun bahşedilmesine köleliktir.* Çünkü *cumhuriyetçi kanun, vatandaşa özgürlük nimetini bahşeder.*

Arınan kimseye göre bahşetme Rabbiyle ilişkisine zarar verdiği gibi, kendisiyle ilişki kurma alanında bir başkasına da zarar verir. Bu durum şu bakımlardan açıklanabilir:

Birincisi: Bahşeden kimse verdiğini unutmaz; verenin unutmadığı vermeyse verene arınma yolunu kesen gösteriş merakı, şöhret arayışı, gurur, kendini beğenme ve kibir gibi felaketleri beraberinde getirir.

İkincisi: Bahşetme, bahşedilen kimsenin onurunu incitir; çünkü onun seviyesini düşürür ve gizli bir ayıbını insanlara ifşa eder, hatta onu kendisine bahşeden kimseye bağlı olma durumuna düşürür.

Üçüncüsü: Bahşetmek, bahşeden kimseye bahşedilen kimse üzerinde bir hak sağlar. Bu hak ona bu iyiliği ikrar etmekte kendisini gösterir. İkrar ise ona yağcılık yapmak ve fiili sebebiyle onu övmekle başlar, onun veya Rabbinin razı olmayabileceği isteklerinde ona boyun eğmeye varır.

Dördüncüsü: Bahşeden kimse, hiç çekinmeden Hakk Teâlâ'ya ait bir sıfata talip olmakta, o sıfatla bezenmeye, Tanrı'ya benzemeye çalışmaktadır –çünkü asıl bahşedici odur– ve bir başkası üzerinde tanrılık taslama ve kalbine

39 Bkz. "Republicanism" maddesi, Stanford Encyclopedia of Philosophy.

sahip olmak suretiyle onu köleleştirmeye çalışma tuzağına düşmektedir.

Bu yüzden, bahşetme özelliğini ortadan kaldırıp nefisten kökünü kazıyabilme gücü bakımından arınma ameli gibisi yoktur. Çünkü bu amelin sahip olduğu kalpleri dönüştürme gücü, Allah'a kulluğu ve ondan sürekli yardım istemeyi gerçekleştirmesi sayesinde, bu amele bireyin kalbinden, vatandaşları için –onlarla Allah üzerinde ittifak ederek ve onların Allah hakkında rızalarını gözeterek– koyduğu kanunu bahşetme duygusunu çıkarıp atma imkânı verir. Bahşeden, ister devlet, meclis, heyet veya yönetim olsun, vatandaşlarına karşı onlar için kanun çıkarmakla övünürse, özellikle de onların çıkarlarını düşünüp takdir etme görevi kendisine verilmişse, arınma amelinin işi, bu kişinin kanun çıkarmanın onun gözünde hak sahiplerine haklarını vermek gibi olduğunu görme hususunda nefsine karşı mücahede etmesini sağlamaktır. Yine onu bu emanet için seçmekle Allah'ın ona iyilikte bulunduğunu görmesini ve bahşetmenin sadece Allah'a ait olduğunu bilmesini sağlar. Aynı şekilde, eğer kanun bahşetmek, sahibini aralıksız daha çok kanun bahşetmeye, o kanunun uygulanmasını sağlayan ve kendileri de sürekli artan çeşitli düzenleme, mekanizma ve cezalar eklemeye götürüyor, böylece vatandaşların omuzlarında boyunlarındaki zincirler gibi ağırlık oluşturuyorsa, şüphesiz arınma ameli bireyin, ilahi şeriat bahşetmenin pozitif kanun bahşetmekten daha yeğ olduğunu anlamasını sağlar. Böylece birey ilahi şeriatın ilke ve hükümlerinde, vatandaşın içinde doğruluğa ve Rabbinden korkmaya ihtiyaç duyacağı geniş bir alan bulacaktır. Hatta bu amel, şeriatın bazı hususlar hakkında sessiz kalmasının –ki pek çoktur– insana rahmet sebebiyle olduğunu, şeriatın insanın sırtındaki yükü azalttığını ve prangaları çıkardığını kavramasını sağlar. Son olarak, gerek vazetme gerek uygulama yoluyla kanun bahşeden kimse, vatandaşlık özellikleriyle süslenmesinin ve esasen

kişi veya gurup çıkarlarını kamu çıkarlarına öncelemekle ortaya çıkan fesattan sakınmasının, kendisine itibar ve iyi şöhret hatta makam ve şeref kazandıracağını sanıyorsa, bilmelidir ki arınma ameli onu kalbini temizleyecek ve himmetini yükseltecek ahlaki erdemleriyle donatır. Böylece o kişi itibar, takdir ve makama değer vermez, amellere karşılık olması gerektiği inancına boyun eğmeyen manevi bir ufka yükselir ve onun hayatında lütuf ve ihsanlar hâkim olur.

Özgürlüğünü iradesi üzerinde tahakkümün olmayışında gören kimse bu kulluk ameline alıştığında, özgürlüğün özgürlük yoksunluğuna dönüşme ihtimali ortadan kalkar. Zira vatandaşlar arasındaki ilişkileri düzenleyen kanun, hepsinin aynı ölçüde özgürlükten faydalanması için artık onu vazedenin başa kakma aracı değildir. Açıktır ki kanun özü itibarıyla muteber bir yarardır; zarar, kanun koyucunun kamu yararını sadece kendisinin bildiğini iddia etmesi ve vatandaşın bu kanunu kutsamaya ve kendisini tazim etmeye benzeyen bir şeyi dışa vurmasını gerektirmesidir. Bununla da kalmaz, ayrıca bu özgürlükten, kanunun otoritesinin inanılırlığına ve yeterliliğine zarar verme ihtimali de ortadan kalkar. Bazı alanlarda veya tasarruflara oranla kanuni boşluk olsa dahi, fesadın nedenleri ve kurumlardaki yansımaları son bulmuştur. Bu da bireyin kazanabileceği ve vatandaşlığın durumundan farklı olarak kamu yararını destekleme sınırında durmayan, aksine onu geçerek bu yararı manevi bir meşruiyete dayandırmaya varan ahlakdaşlık sayesindedir. Bu manevi meşruiyetin kökü İlk Söz'de (*el-mîsâku'l-evvel*) sabittir, dalıysa insanın fıtratına yerleştirilmiştir.

Demokratik Özgürlük ve Kamuoyunun Hevasına Kölelik

Demokratik özgürlükten geçersiz bir özgürlük çıkaran hatırlama kanununa muhalefet, demokratik anlayışın da

efendiliğin Hakk Teâlâ'ya aidiyetini unutmasında –ki bu da demokratik anlayışın Allah'ın, Peygamberlerine vahiy indirdiğini unutması sebebiyledir– böylece efendiliği cumhuriyetçi anlayışın aksine kanunlara ve mevcut durumlarla çatışan bir halkla değil, salt iradesiyle karar veren bir halkla ilişkilendirmesinde kendisini gösterir. Halk hükmetme işini, üstündeki bir kuvvetle değil, kendisinin koyduğu kanunlarla yapar. Yine halk, yapabileceği şeyi kendisi yapar, kendisinin yapamayacaklarını temsilcilerine havale eder. Halk efendiliğini özelleştirmemiz ve demokratik anlayışın –çatışan halkın efendiliği ilkesini benimseyen cumhuriyetçi anlayışa karşılık– *uyuşan halkın efendiliği ilkesi*ni benimsediğini söylememiz doğrudur. Bilindiği gibi, demokrasinin dayandığı kural çoğunluk kuralıdır. Çünkü çoğunluk, meşruiyetini en çok oyu kazanmakla elde edilen mutlak kudreti kullanır; azınlıkları kendisine bağlı kılmasının, hak ve hürriyetlere engel olmasının doğru görülmesi bakımından, demokrasiyi *çoğunluğun despotluğunu* kurmaya götürür.

Ne var ki bu despotluk üzerinde biraz düşünürsek, onun bir başka despotluk doğurduğu görülür. İkinci despotluk maddi kuvveti araçsallaştıran despotluk cinsinden olmasa da, manevi şiddeti araç şeklinde kullanır. Bu, *kamuoyu despotluğu*dur. Bilindiği gibi çoğunluğun teşekkülünde asıl olan *kamuoyu*dur. Yine bilindiği gibi kamuoyu, çoğunluğun üyelerinin kendisine ortak davet ettikleri ve kısa zaman içinde toplum çevrelerinde *siyasi uyumculuk* ve *tek fikirlilik*[40] üreten inanç, görüş, beklenti, değer ve normlar toplamından ibarettir. Bu ikisinden sapan herkes demokrasi düşmanlığıyla suçlanır ve demokrasi düşmanları için demokrasinin olmayacağı kararlaştırılmış kural hâline gelir. Böylece demokratik özgürlük hatırlama kanununa göre kendi kendisiyle çelişir ve *özgürlük yoksunluğundan* ibaret

40 Uyumculuğun Fransızcası: *conformisme*. Tek fikirliliğin Fransızcası: *la pensée unique*.

kalır. Demokrasi bütün halkı temsil eden kamu iradesini ifade etmeyi arzular –yani temsili demokrasi– olduktan sonra, kamuoyuna egemen çoğunluk iradesiyle sınırlanmış ve *oy demokrasisi*ne dönüşmüş, böylece kamuoyu âlemin kralı[41] lakabını hak etmiş, hatta bazıları onu peygamberi çoğunluk olan bir tür din diye nitelendirmiştir. Böylece vatandaşın, *bu krala veya yeni dine kulluk etmesi* doğru veya yanlış, adalet veya zulüm olduğuna bakmaksızın onun verdiği karara boyun eğmesi kaçınılmaz hâle gelmiştir.

Demokratik özgürlük kendi kendisiyle çelişmekle kalmamış, insanileşme kanununa muhalefet etme gereğince ahlakı budamaya da girişmiştir. Bu, toplumsal sözleşme ilkesine dayanmasında görülmektedir. Toplumsal sözleşme teorileri ilke ve sonuçları bakımından farklılık arz etseler de, genelde temel bir düşünce üzerinde birleşirler ki o da insanın siyasi tasarrufunu ve ahlaki davranışını ilahi iradeyle yahut beşeri doğasındaki olgunlukla ilişkilendirmenin doğru olmaması bakımından insanın, esasen toplumsal hayat doğasına uygun yaratılmadığıdır. Bundan iki sonuç doğar:

Birincisi: İnsan, toplumsal hayattan önce doğal bir hâl yaşar. Bu, bireylerin özgürlükleri ve çıkarlarıyla hareket ettikleri, varlıklarını savundukları ve aralarında bazı teamüllerin yürümesi uygun görülse de ortak ahlaki ölçütlerin bulunmadığı kaotik bir durumdur.

İkincisi: Toplumsal hayat, bireyler arasında ortaya çıkan açık bir sözleşmenin sonucu olan yapay bir durumdur. Bireyler sözleşme gereği daha yüksek bir otorite lehine –şahsen veya irade yahut kurum olarak– bazı haklarından hayatlarını koruma güvencesi, asli haklarından faydalanmanın tamamlanması, ihtiyaç ve arzularının güven ve barış içinde giderilmesi karşılığında vazgeçmişlerdir. Bu bağlamda de-

41 Fransızcası: "La Reine du monde". Bu kelime Fransız gazeteci Jacques Julliard tarafından kullanılmıştır.

mokratik özgürlük ancak yapay bir özgürlüktür. Bu özgürlük, insanın yaratılıştan sahip olması muhtemel her türlü ahlakla bağını keser ve pratik meşruiyetini ve normatif gücünü, doğal hâlden çıkmaya kendi iradeleriyle karar verdiklerinde sözleşmeciler arasında gerçekleşen uzlaşıdan alan pozitif bir ahlaka dayanır. Bu ahlak, kalbi yakınlık ve muaşeret adabından ziyade toplumsal nezaket adabına benzer.

Bize göre toplumsal sözleşme teorisi, çelişki ve paradokslarının çokluğuna rağmen, kutsal kitaplardan alınmış, Batı toplumunda egemen olmaya başlamış ve çoğu zaman düşünceleri dinî asıllarını gizleyen seküler yönelişe göre biçimlendirilmiştir. Çünkü ilahi kitaplar farklılıklarına rağmen, Hakk Teâlâ'nın kullarından aldığı sözler üzerinde ısrar eder. Bunlara örnek babında gayb âleminde gerçekleşen, Allah'ın Âdem'in soyundan aldığı tevhit sözüdür; yine şehadet âleminde gerçekleşen, Allah'ın peygamberlerden aldığı Hz. Muhammed'e (s.) iman etme sözüdür ve yine Allah'ın İsrailoğullarından aldığı pek çok sözdür.

Sonluluk kanununun ihlal edilmesi sebebiyle demokratik özgürlüğe vehim bulaşmıştır. Çünkü kamuoyu, kamu işlerinin yönetiminde vatandaşların ortaklık alanını genişletebileceğine ve siyasi bağlılığı yükseltebileceğine inanmış; benzer şekilde kamuoyu, vatandaşların kendi çıkarlarını temsil etmeleri için seçtikleri siyasi elitlere güveni geliştirebileceği ile temsili ve seçimli demokrasi ilkesini zihinlerde pekiştirebileceğine inanmıştır. Gelgelelim durum bunun tam tersi olmuştur. Zira vatandaşların kamu işlerinin yönetimine katılımı daralmış ve farklı alanlarda izlenen siyasetlerden memnuniyetsizliklerini ifade etmişlerdir. Hatta vatandaşların, temsilci kişi ve kurumları çepeçevre kuşatan yolsuzluk sorunları sebebiyle bunlara güveni sarsılmış, siyasi partilere ve önde gelen isimlerine kızgınlıkları şiddetlenmiştir. Bu yüzden seçim sandıklarından uzak durmuş, fayda ve şaibesizliklerinden şüphelenmiş ve sonuçlarını bilmeye

istek duymamışlardır. Bu süreç, vatandaşın siyasi amele oranla olumsuz tavır konumundan siyasetten uzak durma (*depolitizasyon*) konumuna indiğini söyleyecek kadar kötüye gitmiştir.[42] Bunun sonucunda vatandaşlardan bir kısmı kendi özel alanlarına ve evlerine çekilmiş, sadece günlük ihtiyaçlarıyla uğraşmış ve çevrelerinde olup bitenlere seyirci kalmışlardır. Buna karşın diğer bazıları demokrasinin hastalıklarından biri sayılan popüler heyecana dalmıştır; çünkü tek amaç ve endişeleri iktidardaki yöneticileri şiddetle kınamak ve dostlarını kuşatmak için çokça çalışmak, böylece iktidardaki yöneticilerin kazandığı iktidar araçlarını ele geçirmektir. Başkalarına gelince, onlar da temsili demokrasi şartı dışında siyasi amel yollarını aramayı tercih etmiş ve siyasi meşruiyet için başka kaynaklar aramıştır. Bunlara örnek babında, katılım demokrasisi veya danışma demokrasisi yerine, özgürlük demokrasisi adını verdikleri durumu isteyen kimseleri zikredebiliriz.[43]

Demokratik özgürlüğün sebep olduğu kamuoyu köleliğine baktığımızda oyun yüceliği, çoğunluğun önerdiği ve benimsetmek için iletişim araçlarını seferber ettiği düşünce, konu ve projeleri vatandaşın kabul etmesini sağlamakla kalmaz, vatandaşı o düşünce, konu ve projeleri demokrasinin vazgeçilmez ilkeleri şeklinde görüp benimsemeye teşvik eder. Böylece vatandaş kendi derununun, *kamuoyunun hevası* adını verdiğimiz hususla *vicdani* veya *duygusal* bir ilişki içinde olduğunu görür. Böylece *demokrat, kamuoyu yoksunu bir vatandaş hayatını hayat değilmiş gibi görür.* Sonuçta vatandaşın içine düştüğü köleleşme türü, son tahlilde *kamuoyu hevasına kölelik*tir. Vatandaşın aklı, artık kamuoyuyla ilişki kurmak için yeterli değildir, çünkü kamuoyu toplumsal ve siyasal çoğunluk dili konumuna yerleşmiştir.

42 "Ortak bir dünya düzenine özgü problemlere ilişkin kapsamlı anlayış kazanma" gücünü kaybetme anlamında.

43 Bkz. Alain Touraine, *Qu'est ce la démocratie?* [*Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, YKY, İstanbul, 1997]

Vatandaştan doğasının kamuoyuna yönelmesi ve kalbinin inanması, kısaca onu *heva* edinmesi yani arzulaması talep edilmektedir. Kamuoyunun doğru görüşleri değil bozuk hevalardan meydana geldiğini hatta aklın değil hevanın savunulduğu gibi müdafaa edildiğini bildiğimizde demokratın yolunun *hevanın kendisini arzulamaya* vardığı ortaya çıkacaktır.

Buna karşın arınan kimse, hevadan ve hevayı heva etmekten arzudan kaçar gibi kaçar. Bunun açıklaması aşağıdaki bakımlardandır:

Birincisi: Heva, insanı insanlık durumundan hayvanlık derekesine düşüren nefisteki bir meyildir, çünkü heva içgüdüsel bir itki ve organik bir tahriktir.

İkincisi: Heva, sonucunu düşünmeden ve kötülüğüne ilişkin kesin bilginin varlığına rağmen şimdiki hazzı gelecekteki hazza tercih eder, çünkü heva dünya sevgisinin kalpteki delilidir.

Üçüncüsü: Heva, aklın çelişiğidir; çünkü akıl, amelleri ve faydaları tartan, onlardan en iyisini ve en kalıcısını seçen bir terazidir. Bu yüzden heva akılsızlık diye nitelenir, hatta akılsızlıkla anlamdaş sayılır.

Dördüncüsü: Heva, şeriatın zıddıdır; çünkü insan ya şeriatın getirdiğine ya da kendi görüşüne uyar. Görüşüne uyan hevasına uyandır, zira şeriatın dışarısı ancak hevadır.

Beşincisi: Hevasına uyan kimse, tanrı edinenin tanrısına tutulduğu gibi hevasına tutulabilir, sonuçta ona köle olur. İnsanın fiilleri arasında, hevasını tapındığı tanrısı edinmesi kadar açık zarara yol açan bir şey yoktur.[44]

44 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Heva ve hevesini tanrı edinen ve Allah'ın (kendi katındaki) bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah'tan başka kim doğru yola eriştirebilir? Hâlâ ibret almayacak mısınız?" (Casiye Süresi, 23).

Arınma ameli, hevayı kalpten kovup çıkarma özelliğine sahip olduğundan, kamuoyunun hevasını bireyin kalbinden bertaraf etmeye diğer bütün amellerden daha yetkindir. Birey kamuoyunun temsil etme değeri bakımından kendisine hükmeden ve kaderini belirleyen unsur kılıyorsa, arınma ameli bireyi kalbindeki bu temsilden onunla ilişkilendirilen mutlaklık biçimini söküp çıkarmaya, yani ona görelilik yüklemeye, bir başka deyişle onu görelileştirmeye teşvik eder. Görelileştirme mutlaka siyasi yönetimin değerini eksiltmek değildir, sadece onu öğretisel bağnazlık ve ideolojik yönelişten arındırmak anlamına gelir. Bu ikisi çatışma ve kavgalara yol açan his ve duygulara karışır; böylece siyasi amele her türlü zararı verir. Çünkü bu amelde asıl olan bozuşmaya değil, akıl alışverişine ve müzakereye dayanmaktır. Göreliliği kabul etmeyen siyaset ise, pozitif bir din konumuna yerleşir. Ayrıca birey kamuoyundan aldığı bu temsili meşruiyetin kendisine kalplerde bir konum kazandırması için çabalıyorsa ve gelecek seçimlerde yeniden seçilmesi hazlarını artırıyorsa arınma ameli, bu amaçların siyasi uygulamada meşru sayılsa dahi işini yapmasına faydadan çok zarar verdiğini görüp anlamasını sağlar. Çünkü bu amaçlar, onun kamu yararına sadık bir hizmetçi kılacak şeyi yapmasında ihlaslı davranmasını zorlaştırır. Oysa o temsil konumunda, başka konumlarda olduğundan daha fazla ihlası gerçekleştirmeye ihtiyaç duyar. O, kalbinden bu arzuları söküp çıkaramaz ve onu ihlas yoluna ancak bu kulluk ameli ulaştırır. Dahası kamuoyunu arzulayan birey önceden belirlenmiş sorular aracılığıyla halkın beklentilerini öğrenmek için anket kuruluşlarına sığınır. Bu beklentilere uygun biçimde siyasi programını hazırlarsa, arınma ameli ona kendisinin siyasi amelini sadece pazarlamayla ilgilenen iktisadi amel konumuna indirgeyen, siyaset adamlarını markalı ürünlere benzeten ve vatandaşları düşünce ve sloganları tüketen kimseler durumuna getiren bu kuruluşların hakikatini görmesini

sağlar. Buna ilaveten arınma ameli, bireye ruhsal bir kuvvet kazandırır ve birey bu kuvvet sayesinde, halkın hevalarına yaltaklanma arzusunu, halkın fikirleri ve duygularıyla ilişki kurarken yapmacık davranma isteğini kalbinden söküp atar. Böylece siyasi amel, ticari istismarın bu pençelerinden kurtarılır.

Özgürlüğünü kamu işinin yönetimine katılmakta gören birey arınma ameline daldığında, bu özgürlüğün özgürlük yoksunluğuna dönüşme ihtimali ortadan kalkar. Çünkü bu bireyin kamuoyuna düşkünlüğü artık heva düşkünlüğü değildir. Zira açıkça görüldüğü gibi, bireyin kamuoyuna ilişkin bilgisi ona seçim kampanyalarında fayda sağlar; böylece seçim sahasındaki görüşlerin haritasına ilişkin bilgi edinir ve seçimin olumlu veya olumsuz sonucunu kabul etmeye hazır duruma gelir. Bu bilgide heva yoktur. Sorun bu bireyin kamuoyunun hevasından ayrılmasından ibaret değildir; kamuoyu otoritesinin güvenilirliğini kullanarak onun zarar vermemesiyle de ilgilidir. Zira o, kamuoyunun maddi kazanç ve siyasi nüfuz ticaretine dönüşmesine engeller. En azından kamuoyunun gösteriş yapma ve şöhret kazanma aracına dönüşmesine engel çıkarır. Kamuoyu buna alet olursa, kamuoyunu vatandaşlar değil, bu özel çıkarların sahipleri oluşturur. Bu durumda birey, kamuoyunda dürüst ve samimi görüşler değil, heva eğilimleri görür.

Sosyalist Özgürlük ve Otoritenin Rableşmesine Kölelik

Sosyalist özgürlüğü geçersiz özgürlük kılan hatırlama kanununu ihlal, sosyalist anlayışın da aynı şekilde efendiliğin Hakk Teâlâ'ya aidiyetini unutmasında –ki bu da, Hakk Teâlâ'nın emrettiği *salih ameli* unutması sebebiyledir– ve efendiliği demokratik veya cumhuriyetçi anlayıştakinin aksine uyuşan veya çatışan halkın tamamıyla değil, halk-

tan belirli bir sınıfla ilişkilendirmesinde ortaya çıkar. Bu sınıf da iş gücünde istismara, ekonomik ve siyasal konumunda sömürüye maruz kalması itibarıyla işçi sınıfı veya proletaryadır. Bu yüzden işçi sınıfının, başına gelen kötü zulümden kurtulmak için yeni bir toplum düzeni kurmaya çalışması gerekir. Dolayısıyla Marksist anlayış, kanun devletini akılcılık ve nesnellikten soyutlar ve devletin kanun aygıtını, hâkim sınıfın özel çıkarlarına hizmet eden ve hükümranlığını koruyan bir araçtan ibaret görür. Marksist anlayışa göre, aynı zamanda çalışan sınıfın temel direğini teşkil ettiği toplum, materyalist tarih mantığının düzenlediği tedricilik sayesinde bu tahakkümcü sınıfın otoritesini sürüp çıkarmaya, devlet yapısına son vermeye ve sınıflar mücadelesini yok etmeye güç yetirebilir. O yüzden sosyalist anlayış *işçi sınıfının efendiliği ilkesi*ni benimser. Ne var ki bu sınıfın tarihsel gelişimi, sosyalist özgürlüğün *özgürlük yoksunluğuna* dönüştüğünü ve kendi kendini geçersiz kıldığını ortaya koymuştur. Bu sınıf evinin avlusuna, kanun devleti yerine zorbalık devletini kurmuştur. Bu devletin başlangıçtaki özelliği, parti despotluğuydu. Parti, işçi sınıfının masum ruhu konumundaydı ve hayatın zorunlulukları döneminden gerçek özgürlükler dönemine geçiş hedeflerini gerçekleştirmesi için parti üyelerini tarihin seçtiğine inanılıyordu. Devletin sonunda kazandığı özellikse, parti genel sekreterinin despotluğundan başkası değildi. Bu kişi, onu köleler arasında efendi yapan, daha doğrusu hepsi köle olan bir millet üzerinde onu efendi yapan yüceltme lakapları ve övgü niteliklerine boğulacaktır.[45]

Sosyalist özgürlük kendi kendini geçersiz kılmakla kalmamış, insanileşme kanununa muhalefeti sebebiyle ahlaki budamaya da düşmüştür. Bilindiği gibi Marx, Feuerbach'tan etkilenerek dinî bir grup hayali düşünce ve hükümden ibaret görmüştür. Çünkü ona göre dinde asıl nokta şudur: İnsa-

45 Bu en azından Stalin hakkında geçerlidir.

nın realitede karşılaştığı güçler, bunlar ister doğal ister üretim güçleri olsun fark etmez, insana özgü nitelikleri ondan çıkarıp almış, insan da o niteliklerin düşürülmesini içinde bulunduğu kötü hâlden kaçmak için gayb âlemine dayandırmış ve Tanrı'yla ilişkilendirmiştir. Marx dinî vehmi, siyasi vehme örnek alıyordu.[46] Yine Marx, sermaye sahiplerinin işçileri kendilerine itaatkâr durumda tutmanın en işe yarar aracını dinde bulduklarını ve onlara daha üstün bir hayatı ahirette vaat ettiklerini düşünüyordu. Bu yüzden sosyalist anlayışın dinden türemiş bir ahlakı kabul etmesi mümkün değildir, çünkü dinin hayaliliği kesinlik arz ettiğinden bu ahlakın hayali olduğu da sabittir. Ancak fıtri ahlakın reddedilmesi, pozitif ahlaka kapıyı açık bırakır. Pozitif ahlak Marx'a göre siyasetle ilişkilidir, ama bu ilişki pozitif ahlakın yönlendirmesi veya siyasetin eğriliğinin fıtri ahlakı doğrultması temeline değil, pozitif ahlakın tarihsel toplumsal şartlara bağlı bir ahlak olması temeline dayanır. Buna göre hiçbir ahlaki değerler sistemi bütün insanlığı kapsamaz, aksine ortada sınıf çıkarlarının ve durumlarının değişmesiyle değişen ahlaki yönelişler vardır. Çünkü her sınıfın kendisine özgü ahlaki yönelişi söz konusudur. Burjuva toplumunun yıkılışına katkıda bulunan ve gerçek bir demokratik toplumun ortaya çıkmasını hazırlayan ahlaktan daha üstün ahlak yoktur.

Benzer şekilde sonluluk kanununun ihlali, sosyalist özgürlüğü apaçık bir hayal hâline getirmiştir. Böylece sosyalist, bir grup devrimci hedef belirlemiş ve iki temel ilkeden hareket etmiştir:

Birincisi: Toplumdaki her değişiklik ekonomi kuralının değiştirilmesiyle gerçekleşir.

46 Bkz. Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, s. 38.[*Özgürlükler Üzerine Deneme*, çev. Turhan Ilgaz, Lotüs Yayınevi, Ankara, 2005]

İkincisi: İşçi sınıfının, Prometheus'un tanrılara karşı mitolojik devrimine benzeyen köklü bir dönüşümü gerçekleştirmesi gerekir.[47]

Bu devrimci hedefler, dört temel yıkımın gerçekleştirilmesinde kendilerini gösterirler: Sınıf çatışmalarının, devlet kurumunun, çalışma hayatının ve özel mülkiyetin hükümsüz kılınması. Çünkü ancak bu çoklu yıkım, kendisinde kişisel özgürlüğün bütün bireyler için gerçekleştiği komünist bir toplum kurmayı garanti eder. Fakat gerçekliğin sertliği, işçi sınıfının iradesinden çok daha güçlüdür, zira bu iradeyi hiç hesap etmediği bir şeyle karşı karşıya bırakmıştır. Hastalıklar, bu sınıfa arız olmaya başlamış, çünkü kapitalistler bu sınıftan bazı grupları kandırmış ve kendi sömürü projelerine çekmişlerdir. Bu özellikle işçi sınıfının beklediği fakirliğin şiddetlenmesinin asla gerçekleşmediğinin ortaya çıkmasından sonradır. Böylece bu gruplar kendilerini korumayı ve liderlik etmeyi bizzat üstlenecek tek bir partiye dizginlerini teslim etmişlerdir. Sonra parti çok geçmeden bütün yetkileri elinde toplayan ve kendisine hizmet etmesi için genel seferberliğe girişmiş bir toplum oluşturan merkezî bir devlet kurmuştur. Böylece partinin kendisi, kurtulmak istediği burjuva devletinden daha kötü bir kapsamlı devlet getirmiş ve başarıya ulaşacağını sandığı noktada başarısızlığa uğramış ve bu anlamda, zulmü sebebiyle kendi kazdığı kuyuya kendisi düşmüştür. Sonuçta ne bireylerin gerçek özgürlüklerden faydalandıkları gerçek bir demokrasi, ne de güçlünün zayıfa yardımcı olduğu bir toplum kurabilmiştir. Basiret ve kavrayış sahibi herkesin dikkate alacağı paradoks, onun başkasında gerçekleştirmek istediği yıkımın kendi yıkımına dönüşmesidir. Nitekim parti, kapitalizmin varlığına son vermeye çalışırken komünizmin varlığına son vermiştir ve kapitalizm, komünist düşmanı gibi zorba olsa dahi, hâlâ at koşturmaya devam etmektedir.

47 Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, s. 380.

Sosyalist özgürlüğün yol açtığı otoriteye kulluğa bakarsak parti, soygunculuğu ve mala kulluğu doğuran kapitalizmin pençelerinden kurtarması için işçilerin dizginlerini kendisine teslim etmesiyle yetinmediğini görmekteyiz. Aksine partinin işçilerin parti üyelerinin tarihin kendilerine özgü kıldığı mükemmel niteliklere sahip olduğuna inanmalarını arzuladığını hatta elindeki ikna, kandırma ve baskı gibi bütün araçlarla kendisine mükemmelliğin son derecesini yüklemeleri için çabaladığını ve onların canları gibi kalplerine de sahip olmaya çalıştığını görmekteyiz.[48] Partiye işçiler üzerinde ve işçiler aracılığıyla bütün toplum üzerinde tahakküm kurmak yeterli gelmez, onlarla ilişkilerinde rab konumunda olmak ister veya kısaca onlar üzerinde *tanrılık taslamak* ister. Tahakküm, başkaları üzerinde onların cinsine katılmak suretiyle tasarrufta bulunmaksa, tanrılık taslamak başkaları üzerinde cins bakımından onlardan üstünlüğe sahip olmak suretiyle tam bir tasarrufta bulunmaktır. Çünkü tahakküm eden kimse ve üzerinde tahakküm kurulan kimse, ahlaklarının belirlediği insanlık derecelerindeki farklılıklara rağmen, iki insandır. Böylece rab, tanrı olur, üzerinde tanrılık icra edilen varlık ise insan. Partinin biriciklik, onur, büyüklük, yücelik ve büyüklenme niteliklerine sahip tanrılık durumuna göz dikip ulaşmaya çalışmasını garipsemeyiz, çünkü Marx ve bazı taraftarları insani mahiyetin gerçek tanrısallık olduğuna ve Tanrı'nın varsayılmasının insanın tanrılaştırılması yolunda engel teşkil ettiğine inanıyorlardı. *Parti, işçilerin iyisi olduğundan bu, insani mahiyeti en iyi müşahhaslaştırandır; bu yüzden tanrısallığa başkalarından daha hak sahibidir.* Parti hakkında doğru olan, partinin genel sekreteri hakkında öncelikle doğrudur ve böylece o gerçekten tanrı konumuna yerleşir. Sonuçta *sosyalist, partisiz bir işçi hayatını hayat değilmiş gibi görür.*

48 Gazali'nin tanrılık sevgisi hakkındaki sözü için bkz. *İhyâu 'Ulûmiddîn*, c. 4, s. 1844-1847.

Bu yüzden işçinin içine düştüğü köleleşme son tahlilde, *otoritenin tanrılığına köleliktir.*

Arınana gelince, hiçbir şey tanrılık iddiası kadar onun belini kırmaz ki bu da şu bakımlardandır:

Birincisi: Arınan, hiçbir şeyin mükemmellik ve eşsizlikle nitelenmek kadar nefse sevimli gelmediğini bilir. Bu sevgi, onun yürüyüşünü engelleyen en güçlü eğilimlerden biridir. Bu yüzden ona karşı mücahede etmesi gerekir.

İkincisi: Tahakküm kurma duygusu, kalpte güçlü bir yer etmiştir. O, ancak himmetin yüceliğinin başını ezebileceği hastalıkların sonu sayılmıştır. Tahakküm sürekli olduğunda ve sınırı aştığında, tanrılık yüceliğini talep etmenin yolunu açar. Bu yüzden arınan, tahakkümü kökünden tedavi etmeye girişir.

Üçüncüsü: Arınan, tanrılık iddiasındaki kimsenin Hakk'la sadece yaratılanlara kendisini gösterdiği veya insana benzeyebileceği sıfatlardan biriyle çekişmediğini, aksine Hakk'ın varlığına özgü bir şeyde ve sıfatta Hakk'la çekiştiğini görmektedir. Dolayısıyla bu iddiacı zalimlerin en zalimidir.

Dördüncüsü: Arınanın kulluk amelindeki temel amacı, tam da tanrılığın zıddını, yani Allah'a kulluğu gerçekleştirmektir.[49] Bu yüzden kendisini hiçbir şeyin tutsak kılmaması için uğraşır ve buna kırılması gereken bir put saydığı nefsiyle başlar ve kendisini amacına ulaştıracak fiilleriyle sonlandırır. Böylece arınan kimse bu âlemde onurlu bir özgür insan durumuna gelir. Bu âlemin ötesindeki âlemlerde ne olacağını varın siz düşünün.

Arınma amelinin hakikati sadece Allah'a kulluğu gerçekleştirmek olduğundan, bireyin nefsindeki tanrılık iddiaları-

49 Eskiler ***ubudiyet*** (kulluk) kelimesini bu anlamda kullanmıştır. Ancak kelime sonrakiler indinde "kölelik" anlamına gelir olmuştur. Hâlbuki Allah'a kulluk köleleştirme değil, özgürleştirmedir. Buna karşılık başkasına kulluk apaçık bir köleliktir. Bu yüzden Allah'a kulluk yerine, "kölelik" veya "kölecilik" sözcüğünü kullanmayı tercih ediyoruz.

nı açığa çıkarmaya ve zararının bilincine ulaştırmaya, böylece aklını ve vicdanını istila eden hayal hâlinden çıkmasını sağlamaya arınmadan daha yetkin bir şey yoktur. Çünkü arınma amelinin başka amellerde bulunmayan iki özelliği vardır:

Birincisi: Arınma amelini işleyen kimseye, farkında olduğu veya olmadığı yerden yardım edilir. Nefsi kendisini tanrılığa çekip sürükleyen ve *kulluğu* hayalden ibaret gören birey bu amele koyulduğunda, onu sürdürme hiç bırakmama hususunda yardım görür ve bu sayede arınma amelini yerine getirir, tanrılığa meylini engeller ve ondan sıyrılmaya başlar.

İkincisi: Bu amel, kendi kendine delil teşkil etme niteliğiyle kendisinin sağlıklı olduğunu ortaya çıkarır. İnsan arınma ameline ne kadar çok dalarsa, onun esenliğe kavuşması o kadar belirginleşir. Böylece birey bu ameldeki niyetinde ihlaslı ve samimi davranırsa, bir süre sonra hayalin Hakk'a kullukla değil, yaratıklar üzerindeki tanrılıktan kaynaklandığından farkına vararak bu hayalden sıyrılmaya çalışması, en azından ona yönelmekten kendini tecrit etmeye çalışması gerekir.

Aynı şekilde arınma amelinde, sosyalist amelde bulunanın aksi yönünde bulunan bir özellik vardır ki o da *zıtlık itibarıdır.* Sosyalist, zıtlığın âlemdeki sonlu tarihsel maddi hareketin temelini teşkil ettiğini düşünüyorsa, arınan da zıtlığın görüneni ve görünmeyeniyle âlemlerin tümünde varlığın sırrını meydana getirdiğini düşünür. Çünkü zıtlık hem maddi olanı hem de zıddını (manevi), hem tarihseli hem de zıddını (ruhsal), hem sonlu olanı hem de zıddını (sonsuz) ve bilip bilmediğimiz bütün zıtları içerir. Arınma ameli bununla da kalmaz; ayrıca bir şeyin kazanılmasını ve elde edilmesini o şeyin zıddında gerçekleşmesini sağlar; böylece gücü güçsüzlükte, onuru zillette, yüceliği tevazuda

elde eder. Böylece arınma ameli bu bakımdan diriyi ölüden ve ölüyü diriden çıkaran ilahi amele benzer. Bu da değiştirme gücünün son sınırıdır. Çünkü nefsi kendisini tanrılık taslamaya çekip sürükleyen ve bu kez *değiştirme mutlak gücünü elinde bulundurduğuna inanan* birey, bu amele koyulduğunda kulluk durumundayken sahip olduğu değiştirme gücünün tanrılık hâlindeyken elinde bulundurduğu değiştirme gücünden daha fazlalaştığını görecektir. Yine birey, zıttın zıttan çıkıp meydana gelmesi gereğince, kulluğun kendisine kendisinin arayıp istediği tanrılığın zıddı olan bir tür yücelik kazandırdığını görecektir. Bu yücelik ise rabbaniliktir.[50]

Özgürlüğünü yönetime katılma gücünü elde etmede gören birey arınma ameline girdiği zaman bu özgürlüğün özgürlük yoksunluğuna dönüşme ihtimali kalkar. Zira bu birey artık iktidarla sırf iktidar için ilgilenmemektedir. Çünkü iktidar, insanlara fayda sağlamak için toplumu düzenlemenin bir mekanizmasıdır; insanlık tarihinin gidişatını engelleyen tahakküm aygıtı değildir. Birey iktidarla uğraşırsa bu, güç iradesini kullanması ve iktidar sevgisinin tadını çıkarması değil, sorumlu olduğu ağır emaneti taşıması temeline dayanır. Yine birey arınma ameline giriştiği zaman bu özgürlükten tanrılık ihtimali de uzaklaşır, çünkü tanrılık taslayan başkan, başkanlık ettiği kimselerin kendisine kulluk etmelerini ister. Hâlbuki tanrılık taslamayan başkanın başkanlık ettiği kimselere sevgisi daha güçlüdür. O hâlde başkan ile başkanlık edilen arasındaki ilişki, her iki tarafı özgürleştiren sevgiye dayanmazsa, iki tarafı da köleleştiren üstün gelmeye dayanır. Çünkü bu ilişkide güçlü olan, başkanlık ettiği kim-

50 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Hiçbir insanın, Allah'ın kendisine Kitap, hikmet ve peygamberlik vermesinden sonra (kalkıp) insanlara: Allah'ı bırakıp bana kul olun! demesi mümkün değildir. Aksine (şöyle demesi gerekir): Okutmakta ve öğretmekte olduğunuz Kitap uyarınca Rabbe halis kullar olunuz." (Âl-i İmran Suresi, 79).

seye ihtiyacı sebebiyle güçsüzdür; güçsüzse, kendisine tebaa olduğu kimseye ihtiyaç duymadığından güçlüdür.

Bu bölümü şöyle özetleyebiliriz: Modern siyaset felsefesindeki temel özgürlük anlayışları dörttür:

1) Özgürlüğü müdahalenin yokluğu diye tanımlayan liberal anlayış.

2) Özgürlüğü tahakkümün yokluğu şeklinde tanımlayan cumhuriyetçi anlayış.

3) Özgürlüğü kamu işlerinin yönetimine katılım olarak tanımlayan demokratik anlayış.

4) Özgürlüğü kamu işlerinin yönetimine katılım gücünü elde etmek diye tanımlayan sosyalist anlayış.

Bu anlayışların amelin şu üç kanununa nasıl muhalefet ettiğini açıklamıştık:

1) Hatırlama kanununun gereği, Hakk'ı unutan kimseyi Hakk'ın da unutmasıdır.

2) İnsanileşme kanununun gereği, bireyin elinde bulundurduğu fıtrat ahlakı ölçüsünce insani varlıktan pay sahibi olmasıdır.

3) Sonluluk kanununun gereği, insanın gücünün ilahi kudretle daimi bir ilişki içinde bulunmasıdır.

Bu muhalefet, dört tür özgürlüğe çeşitli hastalıkların bulaşmasına yol açmış böylece söz konusu özgürlükler geçersiz, budanmış ve hayali özgürlükler hâline gelmiştir. Yine açıkladığımız gibi özgürlük tanımı yaparken belirtildiği gibi bu kanunlara uymak, özgürlüğü Hakk'a kulluk etmek ve yaratılmışlara köle olmamaktan ibaret duruma getirir. Arınma ameli yaratılmışlara kölelikten kurtulmak için Hakk'a kulluk vesilelerini araç edinir, çünkü kendisine özgü bazı özelliklere sahiptir. Bu özellikler şunlardır: ameli şartları

en tam şekilde yerine getirmek, kalpleri ve akılları dönüştürmek, unsurlarının bütünlüğü içinde varlığı kuşatmak, kesintisiz devam etmek ve amelin sebeplerini artırmaya devam etmek. Bu özellikler arınma amelinin başka amel ve kurumlara nüfuz etmesini, onların ruhunu diriltmesini ve aklın otoritesi ile gaybın otoritesini birleştirmesini sağlar. Yine arınma amelinin bu özellikleri onun ruhsal kalesinin bir dinler senkretizmine ihtiyaç duymadan bütün âlemi içine almasını ve ahlaki-ruhsal mesajının dünyevi değerlendirmeler veya siyasi konjonktür gereği kendisine yönelecek müdahale ve tahakkümü kabul etmemesini sağlar; ayrıca vatandaşlığı, onun faydasını ve genişliğini artıran ahlakdaşlık seviyesine yükseltir.

Arınma ameli bu nitelikleri taşıdığından *modern özgürlükleri*, kendilerine amelin üç kanununa muhalefet etmesi sebebiyle ilişen ve onları özgürlük yoksunluklarına dönüştüren felaketlerden *kurtarır*. Dolayısıyla arınma ameli liberal özgürlüğü, bu özgürlüğün bireyin efendiliği ilkesine bağlılığının yol açtığı piyasaya kölelikten kurtarabilir, hatta onu piyasa arzusunun köleleştirmesinden de kurtarabilir. Arınma ameli aynı şekilde, cumhuriyetçi özgürlüğü bu özgürlüğün çatışan halkın efendiliği ilkesiyle amel etmesinin yol açtığı kanuna kölelikten, hatta kanunun iyiliğine kölelikten kurtarabilir. Yine arınma ameli demokratik özgürlüğü, bu özgürlüğün uyuşan halkın efendiliği ilkesine bağlılığının sebep olduğu kamuoyuna kölelikten, hatta kamuoyunun hevasına kölelikten kurtarabilir. Aslında arınma ameli, partinin efendiliği ilkesini benimsemeyen sosyalist özgürlüğü otoriteye hatta otoritenin tanrılığına kölelikten kurtarabilir.

BEŞİNCİ BÖLÜM
AĞIR SÖZ VE İNŞACI ÇEVİRİ

Bilindiği gibi, hitabın çevirisi apaçık *teorik* bir uygulamadır. Çünkü çeviri sözü bir dilden bir başka dildeki benzerine aktarmanın içerdiği anlama, yorumlama ve inşa işlemlerini ele alır ve bu aktarımda kararlaştırılmış yol ve yöntemleri, belirlenmiş kanun ve kuralları izler. Yine bilindiği gibi, Kur'an'ın hitabı en ideal anlamda *pratik* bir sözdür, çünkü Kur'an-ı Kerim insanlara ancak kendisini esas alarak Hakk Teâlâ'ya kulluk etsinler diye indirilmiştir, amelsiz kulluk olmaz. Burada gayemiz, çevirinin metodolojisinin bu hitabın içerdiği ve kapsadığı amelin gereklerini hangi ölçüde yerine getirebileceğine bakmaktır. Kur'an-ı Kerim'in, dilsel araçlar şeklinde Arap dolaşım alanında bulunan pratik sebepleri benimsese dahi, apayrı ve yepyeni bir amel inşa etmek için indirilmesi, bu soruyu daha da önemli kılmaktadır.

Buradaki incelemede, isimleri kutsal olan En Yüce Konuşanın değerli Elçi'ye (a.s.) şu sözüyle hitap etmesinden hareket ediyoruz: "Şüphesiz biz sana ağır bir söz yükleyeceğiz." Ayette Allah konuşmasını ağır söz şeklinde nitelemiştir. O hâlde ilk yapmamız gereken, "En yüce sözdeki ağırlığın doğası ve mahiyeti nedir?" diye sormaktır.

Bu soruya cevap verebilmek için, sözün dayandığı yükleyen, yüklenen şey ve kendisine yüklenen kimse olmak üzere üç unsurdan hareketle ağırlığın ne anlama geldiğini belirlememiz gerekir.

En Yüce Sözde Ağırlığın Anlamı

Ağırlığın aşağıdaki esaslarda kendisini nasıl gösterdiğine bakalım.

Ağır Sözün Esasları

Burada yükleyen kimsenin, duyu perdesinin arkasından konuşan Kutsal Zat olduğu kapalı değildir. Kutsal Zat ise duyu âleminin dışında olsa dahi, duyusal zatlara konuşur. O bununla da kalmaz, hatta bu zatlarda duyusal konuşmayı yaratandır. O hâlde yükleyen kimsede ağırlık, *aşkınlık*tır.

Benzer şekilde yüklenen şeyin nüfuz edilemeyen, sayılamayan, eskimeyen, bıkılmayan, konumundan ayrılıp uzaklaşmayan ve söylendiği yerde sürekli etkin ve yaratıcı bir konuşma olduğu da kapalı değildir. Çünkü yüklenen şey, ol ve oluverir (*kun feyekûn*) cinsindendir. O hâlde yüklenen şeyde ağırlık *sonsuzluk* veya *genişlik*tir.[1]

Kendisine yüklenen kimse -veya alıcı- (*mutelakkî*) burada, mümkün âlemler toplamından bir başka deyişle bütün yaratılanlardan ibarettir ve değerli Elçi'nin şahsında temsil edilmiştir. Cansız varlıklar âlemi, yüklenen şeyi insanlar âleminin okuduğu gibi okumasa dahi, mümkün âlemler toplamının dışında kalmaz; ayrıca cansız varlıklar yüklenene sürekli kulak verir ve önünde secdeye kapanır. O hâlde yüklenen şeyde ağırlık, *evrensellik*tir.

1 *"Sia"* (genişlik) kelimesi Kur'an'da "sonsuzluk" anlamına gelir, çünkü *el-Vâsi* (Geniş) Allah'ın güzel isimlerinden olup "kudret ve kemali sonsuz olan" anlamına gelir.

Böylece Kur'an ağır bir sözdür, çünkü *aşkın, sonsuz ve evrenseldir.* Dağın (*cebel*) kullanımda sert ve ağır şeyi sembolize ettiğini, yine ona bu söz yüklenecek olsa korkusundan paramparça olup düşeceğini bilirsek,[2] bu sözün *her ağır olandan daha ağır olduğunu anlarız.* Bu durumda İlk Alıcı'nın (s.) bedeninde, kalbi dağlardan daha sağlamlaştırılmış olmakla birlikte bu ağırlığın izinden bir şeyler bulmasına şaşırmamak gerekir. Bu sebepten onun kulağı zincirin kayaya çarpma sesine benzeyen güçlü bir ses işitmiş, alnından ter akmış, devesi çökmüş ve dizi erkek hizmetçisinin uyluğunu neredeyse kıracak olmuştur.[3]

Hafif Söz Niteliğiyle Çeviri

Kur'an'ın yapılması mümkün çevirisi ancak *hafif bir söz konumundadır. Hafif söz ise söyleyeni aşkın dolayısıyla, içeriği sonlu ve alıcısı evrensel olmayan sözdür.* Çünkü çeviriyi yapan kimse kesinlikle cismaniliğinden kurtulamaz, bu yüzden asla aşkın duruma gelemez. Kur'an çevirisini yapan kimse, sınırsızın haberini aktarsa dahi sınırlının alanı içinde kalır. Yine Kur'an çevirisini yapandan o sözü alanın, bütün varlıklar olması mümkün değildir, en fazla belirli bir topluluktur. Genelde çeviri, ne kadar kaliteli ve güvenilir olursa olsun, aktardığı aslın düzeyine yükselemez; ne kadar çok ve zengin karşılıklar barındırsa, üslubu çok güzel olsa dahi asıldan uzak kalınamaz. Bu yüzden çeviri asıldan hafiftir. Asıl, apaçık bir ilahi söz ise, yani kendisinden daha ağırı olmayan bir söz ise, durum nice olur acaba? O hâlde ilahi sözün çevirisi *hafifin hafifidir.*[4]

2 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Eğer biz bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik, muhakkak ki onu, Allah korkusundan baş eğerek, paramparça olmuş görürdün. Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz." (Haşr Suresi, 21).

3 Burada "erkek hizmetçisi" (*fetâ*) ile kastedilen Zeyd bin Sabit'tir. Nitekim bu genç sahabi Hz. Peygamber'e hizmet ederdi.

4 Bu çevirinin son derece ağır olan Kur'an-ı Kerim'e *nispetle* son derece hafif olduğu açıktır.

Bu söylediklerimizden cevaplandırmamız gereken kritik bir soru doğar: *Her hafiften daha hafif olan Arapça olmayan (a'cemî) beşeri bir sözün, her ağırdan daha ağır Arapça ilahi bir sözün anlatımını yerine getirmesi ve hakkını vermesi nasıl mümkün olur?*

Cebrail'ce Anlatım ve Prometheus'ça Anlatım

Açık bir paradoks olarak görülen bu soruyu cevaplandırmak için iki anlatım arasındaki farkı ortaya koymamız gerekir:

Bunlardan birisine *Cebrail'ce anlatım* adını veriyoruz. Bu, kendisinde ilahi kaynaktan –ki hitap, levha veya kitap olabilir– beşeri bir dile aktarmanın *özel bir ilahi izin*le gerçekleştiği anlatımdır. Nitekim bu, Hz. İsa'nın (a.s.) beşiğinde bebek iken konuşmasına, kuş yaratmasına, hastaları iyileştirmesine veya ölüleri diriltmesine imkân veren izindir. Bir hadiste yer aldığına göre ağır söz, Cebrail'in *Korunmuş Levha*'da (Levh-i Mahfûz) yazılı bulduğu şeyi anlatmasıdır. Bu, İlk Alıcı'nın (s.) Cebrail'den işittiği anlatımdır.

İkincisi, *Prometheus'ça anlatım* dediğimiz şeydir. Bu, ilahi kaynaktan beşeri bir dile aktarmanın *özel bir ilahi izin olmadan* gerçekleştiği anlatımdır. İzinsiz aktarım izinsiz almaktan, bir terimle ifade edersek hırsızlıktan (*ihtilâs*) ibarettir. Çünkü izinsiz aktarımda, aslın dokunulmazlığını çiğnemek söz konusudur. Bilindiği gibi, Prometheus adı Grek mitolojilerinde iki hususu simgeler: *Birincisi:* Bilgi ateşini tanrılardan çalıp insanlara nakletmeyi. *İkincisi:* İnsanların bu çalıntı bilgiyle tasarruflarından doğan korkunç tehlikeleri.[5]

5 Alman filozof Hans Jonas *Sorumluluk İlkesi* adlı değerli kitabında, teknolojik icatların sebep olduğu çevresel, iktisadi ve toplumsal tehlikelere işaret etmek için bu Grek sembolünü ilk kullananlardan biridir.

Cebrail'ce ve Prometheus'ça anlatım arasındaki ayrıma dayanarak en hafif Arapça-olmayan sözün, en ağır Arapça sözün Cebrail'ce anlatımı olamayacağı ve ulaşabileceği son noktanın Prometheus'ça bir anlatım olabileceğini söyleyebiliriz. Bu demek oluyor ki söz konusu anlatımın sahibi *söz hırsızı* veya *gizlice dinleyen* konumundadır; çünkü kendisine izin verilmemiş bir sırrı yahut haberi aktarmakta ve ağırlığı hafiflemektedir. Zira sözüne ağırlık kazandıran ve onu aşkın, sonsuz ve evrensel kılan veya en azından onu aşkın, sonsuz ve evrensele daha benzer hâle getiren yegâne husus, izindir. Böylesi sözün, işlediği hırsızlık gereğince hatalar taşıması kaçınılmazdır. Bu söz yeniden formüle edilse dahi, bu hatalardan muhtemelen kurtulamayacaktır. Yine o hatalardan kurtulsa, başka hatalar işleyebilecektir.

Prometheus'ça söze karışan bu yanlışlara uzun ve dikkatlice bakarsak, o yanlışların bu sözün vazedicisinin maksadına zıt düştüklerini görürüz. Dolayısıyla onun durumu Şeytanın vesvese verip de ölümsüzlük arzusuyla yasak ağaçtan bir yaprak çalıp yemeye teşvik ettiği, onun da ona kanıp fani âleme düştüğü kimse gibidir. Bu kimse Rabbinden bağışlanma kelimeleri almasaydı, uzun bir süre ondan uzak kalırdı. Çünkü Prometheus'ça söz sahibi kimse bu hırsızlıkla En Yüce İlkâ Edici'ye benzemek istemektedir. Bu yüzden o yolunu şaşırmakta ve *ondan uzaklaşmaktadır.* Zira o ağır söze karşı çalım satmakta, onun benzerini getirme gururuna kapılmakta, değiştirme ve bozmaya kalkışmaktadır. Hatta yüce ve ulu İlkâ Edici *onu kendisinden uzaklaştırmaktadır,* çünkü o, onun sözünü dinlemeyecek, onunla konuşmayacak ve ona bakmayacaktır. İşte böylece, Prometheus'ça sözdeki hatalar her hırsızı, *ağır sözden uzaklaşma tehlikesi ve En Yüce Söyleyen'in onu kendisinden uzaklaştırma tehlikesiyle tehdit eder.*

Durum böyle olunca, Prometheus'ça çevirilerin sadece üreticilerini değil okuyucularını da tehdit eden bu tehli-

keleri uzaklaştırmak için çalışmamız, dolayısıyla şu esaslı soruyu sormamız gerekir: *Ağır sözün bütün çevirileri gerçekte Prometheus'ça bir çeviri olduğuna göre, çevirmenlerin hırsızlığa karşı durmaları ve ondan kaynaklanan Hakk'tan uzaklaşma ve uzaklaştırılma tehlikesinden korunmaları nasıl mümkün olur?*

İnşacı Çeviri ve Çalma Tehlikelerine Karşı Durmak

Bilindiği gibi çevirilerin bir değil, birkaç türü vardır. *El-Felsefe ve't-Tercume* (Felsefe ve Çeviri) adlı kitabımızda felsefi metnin doğasının gerektirdiği üç temel çeviri türünü sıralamıştık. Onlardan biri *toplamacı çeviridir* (tahsili)[6] ve özelliği asıl metni kelimesi kelimesine bir başka dile aktarmaktır. Bu, lafzi harfi çeviride gerçekleşir. İkincisi, *ulaştırmacı çeviridir* (tavsili) ve asıl metni anlamı anlamına çevirmektir. Bu, içeriksel harfi çeviride söz konusudur. Üçüncüsü *inşacı çeviridir* (ta'sîlî).[7] Bu çevirinin özelliği,

6 Türkçede de kullandığımız "tahsil" kelimesinden yazarın hangi münasebet veya çağrışımla "harfi lafzi" çeviriye yol bulduğunu anlamak için hayli zihinsel çaba sarf ettiğimizi ve bu maksatla yazarın başka eserlerine ve mülakatlarına müracaat ettiğimizi ifade edelim. Şunu belirtelim ki yazar kelimenin kök anlamıyla kendisinin kelimeye yüklediği anlam arasındaki ilişkiye dair bir açıklama yapmamaktadır. Sadece "tahsili çeviri" bağlamında bunun, kendisinde çevirenin asıl metnin anlamını ve ne demek istediğini kavramasa dahi ona paralel gittiği ve ayak uydurduğu çeviri, mülakatında da asıl metnin lafızlarının çeviriye baskın çeviri olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu açıklamalar kelimenin lafzi anlamından terminolojik anlamına ulaşmamızda bize yardımcı olmamaktadır. Ancak Arapça sözlüklerde "tahsil" kelimesi için temelde iki anlam kümesi zikredilmektedir ki "elde etmek, ele geçirmek ve kazanmak" ve "toplamak ve bir araya getirmek"tir. Bu çeviri türünde çevirenin yaptığı, asıl metindeki kelimelerin çevirdiği dildeki karşılıklarını yan yana dizmek, sıralamak, yani toplayıp bir araya getirmekten ibarettir. O, kelimelerin iç uyumuna ve anlam/semantik tutarlılığına ve doğruluğuna önem vermediği için yaptığı iş toplamaktan, yani kelime toplayıcılığından ibarettir. Nitekim Türkçede de farklı parçalardan oluşan böylesi ürünlere işaret etmek için "toplama" tabiri kullanır; toplama bilgisayar, toplama bisiklet, toplama takım, vs. [Çev].

7 Yazarın "inşacı" diye Türkçede terimleştirdiğimiz kavram için Arapçada kullandığı kelime *"ta'sîl"*dir. Aslında kelimenin sözlük anlamı "temellendirmek"tir ve yazar bu kelimeyi bu kitabının önceki bölümlerinde pekçok kez bu anlamda kullanmaktadır. Ancak bu bağlamda, yazarın ilerleyen açıklamalarından anladığımız kadarıyla, kasıt bir dildeki metni başka dilde yeniden kurmak veya inşa etmektir. Kelimenin

onu alacak ve ondan faydalanacak kimsenin anlama ve kavrama gerekliliklerini göz önünde bulunduracak şekilde, asıl metin üzerinde hem lafız hem de anlam bakımından tasarrufta bulunmaktır. Bu gereklilikleri de alıcı kişinin dil, inanç ve bilgiden oluşan dolaşım alanının belirlediği bilinmelidir. Benim burada amacım inşacı çevirinin alıcıya Prometheus'ça sözlerin içine düştüğü hırsızlık suçundan ve sebep olduğu Hakk'tan uzak düşme karanlıklarından uzak durma gücünü nasıl kazandırdığını ortaya koymaktır.

İnşacı çevirinin ağır sözü, toplamacı çevirinin aksine lafzen veya ulaştırmacı çevirinin aksine manen, bütünüyle aktarmak yerine, ağır sözün kelime ve anlamlarından bazı parçalarını aktarmakla yetindiğini ve bu aktarma işini yaparken alıcıya özgü dolaşım gereklerine ilkece riayet ettiğini ifade etmiştik. İnşacı çeviride bir çalma olduğunu düşünsek dahi, bu diğer iki çevirideki gibi bütünüyle değil ancak kısmi bir hırsızlıktır. Zira toplamacı çevirmen gurura kapılarak ağır sözün bütün kelimelerini, ulaştırmacı çevirmen ise bütün anlamlarını kuşattığını zanneder. O hâlde bu kısmi hırsızlık ve beraberinde getirdiği sözden ve söyleyeninden uzaklık nasıl bertaraf edilebilecektir?

Bozuk İnşacı Çeviri Örneği

İnşacı çeviri, alıcının dolaşım alanının gereklerine göre ağır sözden sınırlı bir parçanın aktarımı diye tanımlanıyorsa, bunun tersi doğru olmaz. Çünkü ağır sözün bu alana

kökü, Türkçede de kullandığımız "asl"dır ki asıl, temel ve esas anlamlarına gelir. Yazar tıpkı temel anlamına gelen "esas"tan "te'sis"in, yani yapma, kurma ve inşanın üretildiği gibi, aynı anlama gelecek şekilde "asl"dan "ta'sil"i üretmektedir. Yazarın Arapçadaki "inşa" veya "te'sis" kelimelerini kullansa kendisini daha iyi ifade edebileceğini söyleyebiliriz. Ancak üç tür çeviriden bahsedeceği ve diğer iki çeviri türünü "tahsili" ve "tavsili" diye isimlendirdiğinden ve secili olmasını istediğinden –olsa gerek– böyle bir kelime kullanmayı seçmiştir. Ayrıca, aynı seci arzusunun "tahsili" ve "tavsili" kelimelerinin içeriğinde de benzer kapalılık oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu, yazarın karakteristik biçimde yeni ve kendine özgü terimler üretme eğiliminin bir diğer örneğidir.[Çev.]

bağlı ve uygun her kısmi aktarımı, ağır sözün inşacı çevirisi değildir. Zira bu aktarım, *ağır söze hafif söz muamelesi yapabilir* ve ağır sözü hafif sözmüş gibi aktarabilir. Gelgelelim bu yaklaşım doğru değildir. Bu bozuk inşacı aktarıma örnek babında Yusuf es-Sıddık'ın (Youssef Seddik) *Le Coran, Autre Lecture, Autre Traduction* (Kur'an, Bir Başka Okuma ve Bir Başka Çeviri) adlı Fransızca çevirisini zikredebiliriz. Zira ağır sözü aktarırken hafif söze özgü inşa yolunu tutmuştur. Bunun açıklaması iki bakımdandır:

Birincisi: Es-Sıddık'ın amacı hırsızlığı def etmek değil, onaylamaktır. Bunun delili şudur ki onun en büyük gayesi Kur'an metnindeki Grek kökenleri ortaya çıkarmaktır. Ancak gerçekte yaptığı bu kökenleri Kur'an'da yeşertip bitirmektir. Bu işi isimlerle başlatıp mitlerle sonlandırmış, nihayet Kur'an metnine Grek elbisesi giydirmiş, onu Parmenides ve Herakleitos gibi Sokrates öncesi İyonyalı filozofların *fragmanları*[8] hâline getirmiş ve onları Grekler nezdindeki büyük kavramların adlarını verdiği yedi bölüme yerleştirmiştir ki şunlardır: *Logos* (söz), *kozmos* (evren), *episteme* (bilgi), *Teus* (Tanrı), *doksa* (sanı), *ethos* (amel) ve *anthropos* (insan).

Es-Sıddık bununla yetinmeyip Kur'an metninde, Greklerden bir şeyler hatırlattığını hayal ettiği unsurları kazıp aramaya başlamış, böylece bazı Kur'an ayetlerinin hatta bazı kısa surelerin Grek edebî ve felsefi mirasının bazı pasajlarına benzediğini iddia etmiştir. İhlas Suresi'nde Parmenides'in kasidesinin sekizinci fragmanıyla örtüşen bir örnek bulmuştur. Yine Kur'an'da geçen Cibt, Tağut, Kevser, Ebter, Enfal, İblis, Ebabil, Siccil, Safa, Merve, Zuhruf, Neces, Hars, Nikâh ve Musevveme kelimelerinin Grekçeden alındığını, çok sayıda Kur'ani anlam ve haberlerin bu kültürden alındığını iddia etmiştir. Bunlara örnek babında şunları zikre-

8 Mütercim *fragment* karşılığında *tafsil* kelimesini kullanır.

der: Hanifin, hesap günü insanlara kitaplarının sağdan veya soldan verilmesinin ve karının kocanın tarlası diye nitelendirilmesinin anlamlarındaki gibi; ayrıca Zülkarneyn kıssası ve Callisthène'le ilişkilendirilen İskender Kıssasından ilham alındığını iddia ettiği Musa ve delikanlısı kıssası ve benzerleri.

İkincisi: Onun amacı Hakk'tan uzaklık karanlıklarının dağılıp kaybolması değildir, hatta karanlıkları Prometheus'ça hırsızlığın sonuçlarından biri oldukları sürece, öyle görmemektedir. Çünkü bu hırsızlığın, alıcının inançlarından alınmış bir temel teşkil ettiği bilinmektedir. Bu yüzden söz konusu hırsızlık, meşru ve arzulanır bir durumdur. Bunun delili onun esasen ilgisinin, varlık konusunda Batı akılcılığı yolunda metafiziksel felsefe yapma ufuklarını açan ayetleri aktarmaya yoğunlaşmasıdır. Böylece Kur'an'daki mecaz ve istiarelere özel bir önem verir; içerdikleri kapalılık ve belirsizlikler aracılığıyla alıcının vadilerinde gezindiği hayal ve efsaneleri açığa çıkarmaya çalışır. Bu yüzden es-Sıddık hüküm bildiren ayetlerin hepsini atmıştır, çünkü bu ayetlerde fiiller ve hayalin dizgini serbest bırakılmaz. Peygamberlerin haberlerinden ibret alma ayetlerini de atmıştır, çünkü Batılı alıcının vaaz ve irşat yöntemine ihtiyacı yoktur. En Yüce İlkâ Edici bu hüküm ve haberleri uzaklığın karanlıklarından çıkışın yolları şeklinde almamızı emreder. Bu yüzden Prometheus'ça aktarımdan kasten dışlanmaları, ağır söz üzerinde Yüce ve Ulu Sahibi'nin iradesine aykırı tasarrufta bulunmaktır. Bu iradeye uymaksızın uzaklığın karanlıklarından çıkmanın imkânsızlığı açıktır.

Özetle, bu tasarruflar ağır sözden bir parçayı alıcının dolaşım konumuna cevap verecek şekilde Grek asıllara karıştırmada faydalı olsa da, çevirmenin Prometheus'ça sözüne ilişen hırsızlık ayıbını örtmekte ve kendisinin yol açtığı uzaklık karanlığından çıkarmakta işe yaramaz. Aksine ağır ayetleri, hırsızlığı bilgiye ulaşmanın örneği kılan bir söze in-

dirgediği için, ayetlerin kendilerini de çalıntı söz konumuna düşürmüştür. Böylece hafif sözle ilişkilendirilen hırsızlıktan miras alınan uzaklık karanlığına üst tarafından daha şiddetli karanlıklar, *zulüm karanlıklarını* ekler. Çünkü ağır sözü hırsızlıkla ilişkilendirmiştir. Bu söze yalan isnat eden kimseden daha zalim kim olabilir?

Yusuf es-Sıddık'ın ağır sözü çevirisinin, onu ağır sözün makamına yakışmayan bir inşaya götürdüğünü ve dolayısıyla bu çevirinin muteber olmadığını ortaya koyduk. Şimdi önerdiğimiz inşacı çevirinin üreticisini ve okuyucusunu, uzaklık ve zulüm karanlıklarından nasıl koruduğunu açıklayalım.

Ağır Sözün İnşacı Çevirisinin Unsurları

Ağır sözün inşacı çevirisi üç temel unsur içerir:

Birincisi, aslın ve aktarmanın doğasına ilişkin eski anlayışı değiştirmektir.

Çevirmenin aktardığı orijinal metnin ötekini, başkasını veya yabancıyı temsil ettiği, buna karşın çevirisinin beni, benliği veya yakın olanı temsil ettiği şeklinde bir inanç yaygınlık kazanmıştır. Sonra benlik ve öteki ikilisinden hangisinin korunmaya daha layık olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Nitekim bazılarına göre uygun düşen, çevirinin ötekini değil benliği korumasıdır; buna karşın başkaları bunun tersini düşünür ve çeviri için münasip olanın, benliği değil ötekini korumaktan geçtiğini, çünkü ötekinin benliğe göre konuk konumunda olduğunu, bu yüzden onu barındırmasının ve ona kulak vermesinin gerektiğini söyler.[9]

Bu anlayış beşeri sözlerin birbirleriyle ilişkileri hakkında geçerlidir, ama ağır sözün Prometheus'ça sözle ilişkisi hak-

9 Aşağıdaki makaleye bkz. Antoine Berman, "le traduction et la lettre ou l'auberge du lointain" dans *Les tours de Babel.*

kında geçerli değildir; aksine doğrusu tersidir. Çünkü ağır söz benlik, Prometheus'ça söz öteki konumundadır. Bunun açıklaması şu üç bakımdandır:

Birincisi: Daha önce ifade edildiği gibi ağır söz; aşkınlık, sonsuzluk ve evrensellik alanıdır. Aranan, alıcının bu yüce varoluşsal değerleri tanımasıdır. Alıcı, bu değerlerle tanışması ölçüsünce kendi benliğini idrak eder, çünkü bu değerler onun varlığının sırlarını içerir. Bu durumda alıcı sanki önündeki aktarımda öteki konumuna yerleşir, benliğine yabancı hatta ona kıyasla gurbetçidir. Bu yabancılık ve gurbetçilikten ancak bu ağır değerlerle tanışmak suretiyle çıkabilir.

İkincisi: Prometheus'ça sözün ağır söze kıyasla konumu, mecazın hakikate ve gölgenin gerçekliğe kıyasla konumu gibidir. O hâlde Prometheus'ça sözün kendi başına var olması veya başkalarından bağımsız kılması mümkün değildir. Kendi başına bulunmayan ve başkalarından bağımsız kılmayan şeyin benlikten ziyade ötekilik konumuna yerleşmesi uygundur. Bilindiği gibi, ona karşı gelen ve onunla diyalektik biçimde tanımlanan bir benlik olmadan bir öteki de yoktur; ama bir zat, kendisiyle beraber bir başkası olmazken de var olabilir.

Üçüncüsü: En Yüce İlkâ Edici'nin *Öteki* veya *Başkası*[10] olduğu şeklindeki yaygın görüş –nitekim Tanrı, Öteki veya Başkası diye isimlendirilmiştir– yanlış bir görüştür.[11] Öteki isminin İlkâ Edici'nin aşkınlığını ve münezzehliğini belirttiği doğru olsa da, onun aynı zamanda nitelendiği *beraberlik* ve *yanında bulunmanın* hakikatini kesinlikle ifade etmez; zira En Yüce İlkâ Edici, alıcı neredeyse onunla beraberdir. Yine Öteki, başkasına dayanan, yani benlik kavramına da-

10 L'Autre.

11 Fransız filozof Emmanuel Levinas "Öteki" ve "Yüz" kavramları üzerinde düşünmeye dayanan bir felsefe ortaya koymuştur. Bu terimleri farklı insan hakkında kullansa da ikisi de Allah'a referansta bulunur.

yanan ve onun sayesinde var olan ikincil kavram konumuna düşer. İkincillikse asla En Yüce İlkâ Edici'nin makamına yaraşmaz. O hâlde İlkâ Edici'nin gerçekten benlik alıcının da öteki olması gerekir. Bu temele göre âlem kelimesi yaradan dışındaki her şey anlamında, buna karşın başkaları-ötekiler- (*ağyâr*) ismi insan da dâhil olmak üzere âlemdeki varlıklar hakkında kullanılagelmiştir.

Bu yeni inşa anlayışından iki önemli sonuç çıkar:

Birincisi: İnşacı çeviri ifadesindeki inşa, ilk aklımıza gelen ve aklımıza egemen anlamın tersi bir anlama sahiptir. Çünkü inşa burada orijinal metni alıcının dolaşım alanının gereklerini karşılayacak şekilde aktarmak değil, tam tersine *alıcının kendisini orijinal metnin gereklerini yerine getirme düzeyine taşımasıdır.* Burada orijinal metin, ağır söz olduğundan ve alıcının benliğini çevirmenin meydana getirdiği Prometheus'ça sözde değil, orijinal metinde tanıyıp bildiği kesin olduğundan, alıcının bu metne geçişi ve onunla şekillenişi kendisi için *gerçek bir inşadır.*

Bu inşanın toplamacı veya ulaştırmacı çeviriye benzediği itirazı yersizdir. Çünkü inşacı aktarımda, bu iki çeviridekinin aksine, orijinal metnin lafız veya anlamlarının taklit edildiğini dile getirmiyoruz. Kastettiğimiz –ileride konusu geleceği gibi– daha büyük bir şeydir; başka bir ifadeyle alıcıyı metnin kıblesine döndürmek veya kısaca, *kalbini dönüştürmek*tir.

İkincisi: Aktarımın hedefinin alıcıyı orijinal metinden bağımsız kılmak olduğunu belirten çeviri ilkesi geçersizdir ve bu ilkenin çelişiği, fiilen uygulanan ilkeye dönüşür. Bu durumda inşacı çeviri, alıcıyı orijinal metinden *bağımsız kılmayan* aktarmadır. Aktarma, alıcıyı metne ne kadar çok dönme ihtiyacı hissettirirse, o kadar güçlü bir inşa meydana gelir.

Ağır söz bütün âlemlere hitap eden evrensel bir söz mahiyeti taşıdığından, onu aktaranın görevi kendisinin Arapça-olmayan çevirisinin alıcısında Arapça ağır sözün doğurduğu *etkinin aynısını* teşekkül ettirmek için çaba harcamaktır. Ancak bu çeviri, açık bir Prometheus'ça diğer bir ifadeyle izinsiz bir aktarım olduğundan onun bu etkiyi meydana getirmesi başkalarından yardım alsa dahi imkânsızdır. Bu durumda aktarıcının tek yapabileceği, tercümesine alıcının kalbini Arapça asla yönlendirecek ve onun ağır anlamına eriştirecek hususları sağlamaktır. Böylece onun yardımı, bu aslı kendi başına okumasına imkân verecek araçların arayışına yükselecek ve Arapça aslın etkisini Arapça konuşanların hissettiği gibi benliğinde hissedecektir.

İnşacı çevirinin ikinci unsuru, hırsızlığın yerine ödünç almayı geçirmektir.

Hafif sözü ağır söze bağlayan ilişkinin hırsızlık ilişkisi olduğunu belirtmiştik. Şu bir paradokstur ki çevirmen, lafzı benzeri bir lafızla ve anlamı benzeri bir anlamla aktarmaya ne kadar çok hırslanırsa, hırsızlık suçunu işlemesi ve Prometheusçuluk görünüşü artar. Bunun sebebi, iznin dış ve iç yönden olmak üzere iki yönden de kaybolmasıdır. Dış yöne gelince, hafif söz ağır sözün aksine, Kur'an değildir ve ağır söz için söz konusu bütün özellikler hafif sözde olumsuzlanır. Nitekim hafif sözle ibadet edilmez, namazlarda okunursa sevap verilmez, hüküm ve yasamaya kaynak teşkil etmez, okunup ezberlenmesi ibadet sayılmaz. İç yöne gelince hafif söz, ağır söz gibi arındırıcı ışıklar ve gizli sırlar değildir; bu yüzden ruh onunla yüce derecelere yükselemez ve ondan kalbe hiçbir özel bilgi gelmez. İşte buradan her hafif sözü tehdit eden uzaklık tehlikeleri kaynaklanır. Bu yüzden hırsızlık hâlinden ödünç alma (*iktibas*) durumuna geçilmelidir ki bu iki yolla gerçekleşir:

Birincisi, aktarıcının ağır sözün kendisini çevirdiği duygusundan sıyrılıp ağır sözden bir kısmını çevirdiği duygusuna ulaşmasıdır. Bu iki çeviri arasındaysa büyük bir fark vardır. Çünkü her ne kadar aktaran bu çabadan uzak dursa dahi *ağır sözün* kendisini çevirmek, bu sözün benzerini getirme çabasıdır. Zira aktaran, çevirisinin asla ihtiyaç bırakmadığını iddia etmese bile, kendi çevirisine ancak onu bu sözün bir benzeri ve dengi görürse güven duyar. Çünkü gurura kapılması için karşılık gelen kelime veya denk gelen anlam bulduğu hissi yeterlidir. Bu kelime karşılığının ve anlam denkliğinin birbiri ardına gelmesi, ilahi meydan okumanın –ki Kur'an'ın bir benzerinin getirilemeyeceğidir– geçersiz kılınabileceğini düşünmesine yol açabilir. *Ağır sözden bir parçayı çevirmek*se, aktarıcının yedi göğün üstünden inen ve âlemlere taşıması ağır geleni çevirme gücünün bulunmadığını anlaması ve kendisini ona tam bir cezp olunma hâli içinde tıpkı nefha, ilham ve varidata maruz kalan kimse gibi teslim etmesi, bu sözün kendi kendini kalbinde çevirme işini üstlenmesini beklemesidir. Böylece ağır sözün çevirisini kendisinde gerçekleşen bir *anlayış* ve kendisine gelen bir *bilinç* şeklinde alır; işte o zaman, güç yetiremeyeceği bir sözü aktarmak yerine kendisinin bütün enerjisini ve gücünü içeren bir *anlayışı* yazar. Bir başka deyişle aktaran, ağır sözü çeviren değildir; aksine ağır söz, kendi kendini onun kalbinde bulduğu bir anlayış şekline çevirmektedir.

İkincisi, aktarıcının ağır sözün başka sözlerden farklı olarak haber verme ve teşvik etme şeklinde iki ayrılmaz yönünün bulunduğunu bilmesidir. Bu sözde haber kendi cinsinden olan amelden ayrılmaz, yani *ağır söz ağır amel gerektirir.* Bu ameli gerektiği gibi yerine getirmeyen ve sözü fiiliyle doğrulamayan kimsenin, söz kendisine tamamen kapanmazsa dahi, sözün haber verme yönünü kavramada hata yapması kaçınılmazdır. Hatta sözdeki teşvik etme ve harekete geçirmeyi inkâr ettiğinde tuzağa düşmesi, böyle-

ce sözün haber verdiğinin zıddını haber vermesi ve sözün teşvik ettiğinin zıddına cesaretlendirmesi de muhtemeldir. Bu da *aktarıcının aktardığıyla gereğine göre amel edinceye ve ameli aktarımının doğruluğuna şahitlik edinceye kadar ağır sözü aktarmasının doğru olamayacağı ve aktarımına güvenilemeyeceği anlamına gelir.*

Hatta sorun burada kalmayıp daha ileri noktalara varabilir: Çok geçmeden alıcı, ağır sözdeki *haber*den doğru yolu bulma (*ihtidâ*) anlamını, *harekete geçirmeden* de izleyip örnek alma (*iktidâ*) anlamını elde eder. Bunun açıklaması şöyledir: Ağır sözdeki haberle amacın gerçekleşmesi, alıcıya düşünmesi için kozmik gerçekliklerin aktarıldığı gibi dinî hakikatleri aktarmak değildir. Aksine amaç, dinî hakikatlerin bu dünyada iyiliğe ve ahirette kurtuluşa ulaştıracak çıkışı bulması için *En Yüce İlkâ Edici'ye bağlı bir ışık* olduğunu ona anlatmaktır. Işığın ise Hakk'a ulaştıran her şey olduğu malumdur. Benzer şekilde ağır sözdeki harekete geçirme, alıcıyı amele teşvik etmekten ibaret değildir, ayrıca *amelini, örnek alınmaya layık bir örnekten almaya çağırmaktır.* Bu demektir ki *aktarıcı alıcıya örnek oluncaya ve alıcı ondan aktarımını aldığı gibi amelini alıncaya kadar ağır söz çevirisi tamamlanamayacak ve fayda sağlayamayacak* veya en azından bu aktarımın doğruluğuna güvenemeyecektir. Öyleyse *kendisi örnek alınmayan kimsenin ağır sözü çevirmesi söz konusu değildir.*

Özetle, ağır sözün aktarımının, hırsızlıktan alıntılamaya dönüşebilmesi için aktarıcının ağır sözü çevirme işleminden *ağır sözden çevirme işlemine* geçmesi ve bu ikinci işlem aracılığıyla dinî hakikatleri alıcıya yol gösteren ışıklar seviyesine yükselten bir anlayış kazanması gerekir. Alıcının ağır sözden aldığı bir ışıktan ibaret olduğundan, onun bu eylemi ateşten bir parça almayı içeren hırsızlıktan farklı olarak

apaçık bir ateş ödünç almaktır;[12] buna karşın *dinî hakikatler, onları çalan kimse için ateştir*.[13]

İnşacı çevirinin üçüncü unsuru, çeviri için izin almaktır.

Özel çeviri izninin çeviriye, Cebrail'ce çeviri özelliği kazandırdığını yukarıda belirtmiştik. Arapça ve Arapça dışındaki dili bilen kimsenin ağır sözün çevirisine ehil olmak için amel etmeyen aktarıcı seviyesinden *amel eden anlayıcı* seviyesine yükselme gücünü kazanması gerektiğini de söylemiştik. Ancak bu gücü kazanmak kişinin hırsızlığı bırakıp ödünç almaya geçmesinin onda yerleşmiş bir nitelik olduğu anlamına gelmez; bu, sonrasında kişinin hırsızlığa geri döndüğü geçici bir hâldir. Aktaranın bu hırsızlığa dönmemesi ve gerçekten Cebrail'ce bir aktarıcı olması için özel çeviri iznini alması gerekir. *Böylece ağır sözü kendi aklıyla konuşturmayı bırakıp ağır söze kalbiyle yönelebilir.* Akli konuşturma ile kalbi yöneliş arasında büyük fark vardır. Çünkü akli konuşturma bir şeyi sadece soyut zihinsel idrak aracılığıyla ele almak iken kalbi yöneliş, yaygın inancın aksine, bir şeyi sadece vicdani idrak aracılığıyla ele almak değil, *bir şeye kişinin iç içelik ve bütünlük içindeki asli hâlindeyken sahip olduğu dış ve iç bütün idrak araçlarıyla yönelmesidir.*[14] Çevirmenin bu özel izni elde etmesinin iki belirtisi vardır:

---

12 Yazar burada şöyle bir analoji kurgulamaktadır: Kur'an alevli ve ışıklı bir meşale, onu bütünlüğü içinde bir başka dile çevirmek ise o meşaleyi alıp kaçırmak gibidir. Buna karşılık kişi Kur'an'dan anladığı kadarını aktardığı ve onu bir bütün şeklinde çevirdiğini iddia etmediği takdirde meşale yerinde durmak kaydıyla kendi ocağını veya meşalesini yakabilecektir. Böylece ateşi çalmadan ateşe ulaşmış olacaktır. [Çev.]

13 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Kalplerinde hastalık (kâfirlik ve münafıklık) olanlara gelince, onların da inkârlarını büsbütün artırır ve onlar artık kâfir olarak ölürler." (Tevbe Suresi, 125).

14 Kur'an'da akli idrak yanında daha başka çeşitli idrakleri kalple ilişkilendiren birçok ayet görüyoruz. Şu ayeti kerimeler üzerinde düşünelim: "Biz onların kalplerini mühürleriz de onlar (gerçekleri) işitmezler." *işitsel idrak* (A'raf Suresi, 100), "Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lakin göğüsler içindeki kalpler kör olur..." *görsel idrak* (Hac Suresi, 46), "Eğer ikiniz de Allah'a tövbe ederseniz, (yerinde olur). Çünkü kalpleriniz sapmıştı." *işitsel idrak* (Tahrim Suresi, 4), "Ağızlarıyla, kalplerinde olmayanı söylüyorlardı. Hâlbuki Allah, onların içlerinde gizlediklerini daha iyi

Birincisi, çevirmenin bir kitapta okuduğu gibi kalbinde okuyabilir hâle gelmesidir.[15] Bunun açıklaması şöyledir: Aktarıcı imanla dolmalı, iman kalbine yazılmış gibi olmalı, değişip yok olmamalıdır. Nasıl ki ağır söz *Korunmuş Levha*'da (Levh-i Mahfûz) yazılı olup sonra Cebrail (a.s.) onu İlk Alıcı'nın (s.) kalbine Arapça indirmişse, aynı şekilde iman çevirmenin kalbine yazılır ve onun ruhsal levhası konumuna gelir. Onun kalbi bu nitelikte olunca, ağır sözün anlamlarının Arapça dışındaki dilde kalbine peyderpey inmesini hak eder. Bilindiği gibi indirilme (*nuzûl*), inmeden (*tenezzul*) farklıdır. Çünkü inme, İlk Alıcı'ya (s.) lafızlarıyla indirilmesi tamamlanmış sözün anlamlarının yeniden alınmasıdır. Çevirmen bu Kur'ani anlamları lafzını kendi zihninden biçimlendirerek söylediğinde, onu kalbinde okuyan kimse gibidir. Onun önünde kendisinden okuduğu hiçbir levhası yoktur, zira onun levhası kalbidir.[16]

İkincisi, çevirmenin ruhunun kendi cinsinden olmayan bir ruhla eşleşmesidir. Her canlı ve hareketli varlığın kendisine özgü bir ruhu vardır. Bu ruh ondaki bütün hayat görünümlerinin ilke ve kaynağıdır. Kalpteki okuyuşun insanla hayvan arasında müşterek bu canlılık ruhu aracılığıyla gerçekleşmesi düşünülemez, özellikle de bu okuyuşun kalbin kendisinde imanın yazıldığı bir levha hâline geldikten sonra gerçekleştiği dikkate alınırsa. Bundan da bu canlılık ruhundan *başka bir ruhun* bulunduğu ve onun *kutsal bir ruh* olduğu sonucu çıkar. Çünkü bu ruh imandan yoksun çevir-

bilir." *tat alma idraki*, (Âl-i İmran, 167), "Hem bedenleri hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar." *dokunsal idrak*, (Zümer Suresi, 23).

15 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "İşte onların kalbine Allah, iman yazmış ve katından bir ruh ile onları desteklemiştir." (Mücadele Suresi, 22).

16 İbn Hişam'ın *Siret*'inde şöyle geçer: "Hz. Peygamber (s.) buyurmuştur ki: Ben uyurken Cebrail bana üzerinde yazı olan bir tür ipek kumaş getirdi ve 'Oku!' dedi, ben de 'Ben okuma bilmem!' dedim. Sonra beni o ipek kumaşla öyle sıktı ki öleceğim zannettim. Sonra beni salıverdi ve 'Oku!' dedi. Ben de 'Ben okumam bilmem!' dedim... Dedim ki: Onu okudum. Sonra benden uzaklaştı. Uykumdan uyandığımda *sanki kalbime bir kitap yazılmıştı.*' *Tehzîbu Sîret-i İbn Hişam*, Abdusselam Harun, el-Mecme'u'l-'İlmî el-'Arabî el-İslâmî, Beyrut, s. 52.

mende bulunmaz, hatta ağır söz*den* çevirmeyi uygulayabilme gücünü kazanmadıkça imanlı çevirmende de bulunmaz. Bu kutsal ruhu ancak, Prometheus'çuluğundan tövbe eden ve Cebraillik durumuna yükselen, böylece ağır sözden anladığı anlamlar alıcıya yol göstermesi için kalbine atılan bir ışık hâline gelen çevirmen kazanabilir.

Nihayet çevirmenin ağır sözden kendi Arapça olmayan diline aktarmasını ateş çalma değil, ışık alıntılama hâline getiren özel izni alabileceği ortaya çıkar. Onun bu izni aldığının delili, imanın onun kalp levhasında yazılması ve fiillerini destekleme işinin yeni bir ruha havale edilmesi, böylece kendi milletinin diliyle Prometheus'ça değil, Cebrail'ce söz söylemesidir.[17] Ancak bu izin ile İlk Alıcı'ya (s.) özgü izin arasındaki fark asla kapanmaz. Çünkü onun (s.) izni, indirilme iznidir. Çevirmenin izni ise iniş iznidir. Bu ikinci izin, ilk iznin izlerinden özel bir izin, sınırlı bir yenilenişi olmaktan öteye gidemez.

Uzaklık Tehlikelerini Uzaklaştırmak

Anlaşılmıştır ki ağır sözün inşacı çevirisi, bu sözü alıcının dolaşımsal özelliğini dikkate alarak alıcıya aktarmayı değil, tam tersine, *alıcıyı ağır söze aktarıp taşımayı* gerektirir; çünkü benliğin gerçekleşme alanı kendisine *aktarılan söz* değil, bizzat bu *orijinal sözdür*. İkinci olarak şu nokta da anlaşılmıştır ki inşacı çeviri, ağır sözün lafız ve anlamlarının benzerlerini ağır sözün ateşini çalmak suretiyle değil, *iman kuvveti ve amel devamlılığı aracılığıyla gerçekleşmesini* gerektirir. Böylece lafız ve anlamlar, kalpte bir anlayış vücuda

17 Martin Luther gibi bir dinî reformcudan ve parlak Tevrat mütercimden dinî metnin çevirisini yapmak için özel izin almak gerektiğini hissettiren bir söz sadır olmasını yadırgamıyoruz. Nitekim o der ki: "Çeviri, kafasız azizlerin zannettiğinin aksine herkesin yapabileceği bir sanat değildir. Bu sebeple mütercimin hakikaten dindar, inançlı, gayretli, ihtiyatlı, Hristiyan, bilgili, tecrübeli ve temrinli bir kalp sahibi olması gerekir. Bu yüzden münafık Hristiyan'ı ve dar görüşlü kimseyi güvenilir bir çeviri yapabilecek konumda görmüyorum."

getirir ve alıcının dili onu alıntı ışık gibi alır. Bu, kendisinde imanın yazılı olduğu ve kutsal bir ruhla rehberlik edilen bir kalptir. Çevirmen iman yazılı kalbi ve ruh destekli sözü kazandığında, çevirisi diğer çevirilerden farklı olarak özel izni elde eder. Böylece inşacı çeviri, izinli çeviri olma özelliğini elinde bulundurur.

İnşacı çevirmen izinli aktarıcı konumunda bulunduğundan kendisinden ve alıcıdan, inşacı olmayan bütün ağır söz aktarımlarını tehdit eden uzaklık tehlikelerini bertaraf edebilir. Bunlar, daha önce zikredildiği gibi, uzaklaşma[18] ve uzaklaştırma tehlikeleridir.

Uzaklaştırma Tehlikelerini Bertaraf Etme İmkânı

Aşağıda uzaklaşma tehlikelerine işaret ettik ve hepsi birbirinden kötü üçünü ele aldık:

Birincisi, ağır sözle boy ölçüşmektir. Daha önce inşacı çevirmenin ağır sözle alıntılama ilişkisine girdiğini ifade etmiştik. *Bu sözden alıntılamak ise, ancak onun lafzı ve manasıyla kulluk etmenin gerçekleşmesinden sonra mümkündür.* Böylece çevirmenin bu alıntıyla ilgilenmesi bizatihi *kulluğa* dönüşür ve çevirmeni yakınlık derecelerinde yükseltir. Bilindiği gibi küstahlık, ağır sözün kutsiyetini ihlal etmektir, dolayısıyla kulluğa zıttır. O hâlde kulluk ve küstahlık bu ikisi izinli çevirmenin kalbinde birleşemez.

İkincisi, benzerini getirmekle gururlanmaktır. İnşacı çevirmen ağır sözün aktarımını yaparken bu sözün aşkınlık, sonsuzluk ve evrensellikten ibaret yüce niteliklerini kalbinde sürekli hazır tutar; ağır sözün her hafif sözden sonsuz sayıda yönden farklı olduğunu değerlendirir. Nitekim ağır söz hafif sözden ifade biçimi, söz dizimi, bilinmeyen tarihsel

18 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Onlar, hem insanları Peygamber'e yaklaşmaktan vazgeçirmeye çalışırlar, *hem de kendileri ondan uzaklaşırlar*. Oysa onlar farkında olmadan ancak kendilerini helak ederler." (En'am Suresi, 26).

olayları ve gaybi hakikatleri haber vermek, yasamanın inceliklerini sunmak ve bütün bu faydaların bağlamının içerdiği gizli sırlar bakımından ayrılır. Kimin ağır sözle ilişkisi bu şekilde olursa, değil iç yüzünün dış yüzünün dahi tamamını yansıtacak şekilde ağır sözü aktarabileceğini asla aklına getirmez, hatta kendisine verilen anlayışı bir ışık alıntılaması konumunda görür. Eğer bu söz, onu kendisine katmasa ve ona kendisini açmasaydı, bu alıntıyı elde edemez ve kalbi onunla aydınlanamazdı.

Üçüncüsü, değiştirmek ve bozmaktır. İnşacı çevirmen tam bir idrakle ağır sözle ilişkisinin bir *tarafsızlık ilişkisi* olmadığını idrak eder, çünkü ağır söz ondan kendisinde emredilen hususlara bağlı kalmasını ister. Bu hususlara bağlı kalmamak, çevirmenin bir başka dildeki anlatımını ve çevirisini değişikliğe maruz bırakır. Yine bu ilişki *müdahale ilişkisi* de değildir, çünkü bu söz kendisinde olmayanı içermeye zorlanamaz; böyle bir zorlama anlatımı ve çeviriyi bozar. Çevirmenin ağır sözle ilişkisi *yaklaşma ilişkisidir.* Ağır söze yaklaşma iradesiyse sözün çevirmene, çevirmenin ona yaklaştığından daha fazla yaklaşmasını sağlar. Böylece çevirmen ağır söze yaklaşma iradesi ölçüsünde sözün bağlamını yahut yerini değiştirmekten korunur.

Uzaklaştırma Tehlikelerini Bertaraf Etme İmkânı

Benzer şekilde uzaklaştırma tehlikelerine işaret ettik ve Tanrı'nın işitme, konuşma ve bakma sıfatlarına bağlı olarak farklılaşan üç tehlikeyi zikrettik.

Birincisi, dinlemenin yokluğudur. İnşacı çevirmen, Yüce İlkâ Edici'nin, kendisinin okuyuşunu dinlemesini ve çevirisini kabul etmesini sağlayacak şekilde ağır sözü okumak hususunda başkalarından daha çok sorumluluk taşıdığını bilir. Çevirmen okunanın gerektirdiği şeyi işitip ona uymadıkça okumasının ilahi dinlemeye mazhar olma ümidi yoktur. Çe-

virmen bu şartı yerine getirdiği zaman En Yüce İlkâ Edici, onun işittiğini işittirir ve gittiği şeye ulaştırır. Çevirmenin ilahi işitmeye erişmesinin hakikati, onun işittiği şeyin ona işittirilmesidir.

İkincisi, konuşmanın yokluğudur. İnşacı çevirmen, benzeri olmayan bir sözün huzurunda bulunduğunu başkalarından daha iyi bilir. Bu yüzden o sözü başka metinleri okuyup anladığı alışılagelmiş akılla okuyup anlamaz. Sıradan aklın üstündeki aklı elde etmenin yolu, En Yüce Konuşan'ın ona kendi katından bir ruh ihsan etmesidir. Bu yüzden onu organlarıyla amele ve kalbiyle okunana daldığını görürüz. Böylece çevirmen o sözün her kelimesinde bu Konuşan'ın varlığını hisseder ve onun hitabını gönlünde işitir. O hâlde çevirmenin ilahi konuşmaya ve hitaba mazhariyetinin hakikati, kutsal bir ruhla desteklenmesidir.

Üçüncüsü bakışın yokluğudur. Ağır söz dışındaki sözlerin veya metinlerin yazarları yazma işleminden sonra metinlerinden ayrılıp uzaklaşırlar, böylece sözlerini okuyan kimseler onlar üzerinde hevalarına göre tasarrufta bulunabilirler. Oysa inşacı çevirmen, En Yüce Söyleyicisinin ağır sözden asla kaybolup uzaklaşmadığını ve uzaklaştırılmasının imkânsızlığını başkalarından daha iyi bilir. Bu yüzden inşacı çevirmen onun sözünü indirilmediği bir dile aktarırken En Yüce Söyleyici'nin kendisinin yaptığı işe baktığını ve gözetlediğini hatırında tutar ve onun kendisine neyi nasıl aktaracağını göstermediği takdirde amelinin fesada uğrayacağından emin olur. Bununla birlikte inşacı çevirmen aktarımını ne kadar iyi yaparsa yapsın, ameli hataya açıktır ve bunu kalbinin hata yapmak istememesi, aksine reddetmesi değiştirmez. O hâlde Allah'ın çevirmene bakmasının hakikati, onun kalbine bakmasıdır.

Bölümü noktalarken, şimdiye kadar söylediklerimizi özetleyelim: Ağır söz beşeri bir dil olan Arapça inse de

aşkınlık, sonsuzluk ve evrensellik niteliklerine sahiptir. Bu niteliklerin gerektirdiği şartları yerine getirmeden ağır sözü çevirmeye girişmek bu işe girişen kimseyi onunla Prometheus'ça ilişki kurma hatasına düşürür ve onu bu sözden uzaklaşma ve En Yüce Söyleyicisi'nin onu uzaklaştırması tehlikelerine maruz bırakır. Bu şartları ancak inşacı çeviri gerçekleştirebilir, zira inşa bazılarının yaptığının aksine, ağır sözü hafif söze indirgemek değildir; aksine *benliği ağır söz içine yerleştirmektir.* Bu da ancak çevirmenin ateş çalandan ışık alıntılayana, kalbi izinden yoksunluktan bu izne sahip olma durumuna geçmesiyle mümkündür. Bu da ağır sözü, iman dolu ve ruhla rehberlik edilmiş bütün idrak güçleriyle okuyabilmesiyle gerçekleşir. Bu nitelikteki çevirmen, hafif aktarmasıyla En Yüce İlkâ Edici'ye yaklaşır, bu yüzden o küstahlaşmaz, gururlanmaz, değiştirmez ve bozmaz; En Yüce İlkâ Edici'nin kendisini dinlemesini, kendisiyle konuşmasını ve kendisine bakmasını bütün varlığıyla arzu eder. Umulur ki onun kelimeleri ağır günde tartıda ağır gelir. "O gün tartı haktır. Kimin sevap tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar ayetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır."[19]

19 A'raf Suresi, 8-9.

ALTINCI BÖLÜM

EKONOMİNİN KÜRESELLEŞMESİ VE DEĞERLER BUHRANI

Bahsimize başlarken, küreselleşmeye ilişkin çözümleme ve değerlendirmemizin dayanacağı iki özet tanım yapmamız gerekmektedir. Birincisi değerin, ikincisi küreselleşmenin tanımıdır.

a) Değerin Özet Tanımı: Değer, insanın kalbinde bulduğu, ama duyusuyla algılayamadığı gizli bir anlamdır. Gizliliğine rağmen, bu anlam kişiye hayatında yol gösteren ve insanlığını yücelten şey olmaya devam eder. Bir başka deyişle değerler *fıtri, yol gösteren ve yücelten anlamlardır.*

İnsan bu özel anlamlara sahip olarak yaratılmasının yanı sıra, hayatın peşinde koşarken bu anlamlara bağlılık derecesinin kendisini gösterdiği bir başka şeye daha sahip şekilde yaratılmıştır. Bu şey de *yeryüzünde yayılma isteği* adını verdiğimiz *özel bir istektir.*

b) Küreselleşmenin Özet Tanımı: Küreselleşme, insanın dünyanın her yanını kuşatmaya çalışacak şekilde *yeryüzünde yayılma isteğinin günümüzdeki görünümüdür.*

O hâlde cevaplandırılması gereken *temel soru* şöyledir: *Bütün dünyaya yayılma isteğinin bir tecellisi görülen küreselleşme, değerlere bağlı kalacak ve böylece doğru yola ulaşmış ve yücelmiş bir küreselleşme olacak mıdır?*

Küreselleşmenin Değer Yönünden Eleştirisi

Yayılma isteği, ekonomik ve ticari faaliyetle son derece yakından ilişkilidir ve bu ilişki temel mekanizması *piyasada* kendisini gösterir. *Piyasa,* söz konusu ilişkide insanlık tarihinde eşi benzeri görülmemiş bir şekil almıştır. Bu ilişkide piyasa kavramı kendi kendine yansımış ve *piyasa kendisini pazarlar hâle gelmiştir.*

Çünkü yeryüzünde yayılma iradesi, ticari meta hâline getirilmemiş *maddi şeylere ticari meta özelliğini kazandırmış ve sadece hakiki fiyatlarına göre değil, tüketicinin bu fiyatları ödeme yeteneğine göre değer biçmiştir. Yine bu metalaştırma işlemi hizmetlere, işe ve insana uygulanmış ve ruhsal hususlar* da dâhil olmak üzere insani faaliyetin çeşitli alanlarına genelleştirilmiştir. Kişinin hoşlandığı garip inanç ve geleneklerinin ticaretini yaptığı, benzerini görmediğimiz özel dinî emtia piyasalarından söz edilmektedir. Azgın yayılma isteği, *kesintisiz ihtiyaç ve talep nedenleri üretir,* tüketiciyi ihtiyaç duymadığı malların peşinden koşturur. Bunu da *önceden görülmemiş şekilde zaman ve uzamı dürüp katlayan iletişim ve bilişim araçlarının yaydığı reklam ve ilanlar selinin baskısı altında yapar.*

Yayılma isteği daha da ileri giderek, metalaştırmayı nakdi malın kendisine uygulamıştır. Hâlbuki nakdi malla ilgili varsayım, onun bütün değişim ve alışverişlerde araç konumunda bulunmasıdır. Sonuçta para, malın değişiminin bir aracı olma rolünden, tıpkı fiyatlarının dalgalanmalarına göre ürünlerle ticaret yapıldığı gibi, faiz oranlarındaki dalgalanmalara göre kendisiyle ticaret yapılan emtiaya dönüş-

müş *ve bankalar üretim birimlerinden daha önemli hâle gelmiştir.*

Metalaştırma hareketi nihai noktaya ulaşmak için, yeryüzünde yayılma isteği *piyasayı* –kurum ve mekanizmalar açısından– nerede olurlarsa olsunlar tüketiciler üzerindeki hâkimiyetlerini genişletmelerine engel çıkarabilecek sınırlamalardan *serbestleştirmeye* çalışmıştır. Bu işleme transatlantik şirketler üzerindeki ve çeşitli sermayelerin hareketleri üzerindeki sınırlandırmaları kaldırmakla başlayıp arz ve talepler üzerindeki sınırlandırmaları kaldırmakla sona erdirmiştir. Böylece dünyayı, nerede daha fazla özgürlük bulursa oraya sermayeleriyle giden ve daha çok kâr eden az sayıdaki büyük yatırımcının yönettiği *tek bir büyük piyasa* hâline getirmiştir.

Dünyadaki Metalaştırma Yayılımının Ahlaki Tavrı

Şu hâlde küreselleşme, metalaştırmanın bütün dünyada yayılması demektir. Bu yayılım belirli özellikleri olan özel bir ahlaki tutuma dayanır.

Fıtri Değerlerden Yoksunluk

Tanımladığımız anlamda değerler, yani insanın fıtratında taşıdığı yol gösterici ve yüceltici anlamlar olarak değerler, bu metalaştırma yayılımında *kendilerine yer bulamazlar.* Bu da *söz konusu yayılımda varlıkların ve ilişkilerin nakdi karşılıklarıyla, yani fiyatları ile değerlerinin belirlenmesinden dolayıdır.* Hatta bu varlıklar ve ilişkiler, kişinin nakdi değer belirleme dışında bir seçenek bulduğu manevi veya maddi şeyler de olsalar durum değişmez. Fiyat, ahlakçıların örfünde değere zıttır. Buna göre *değerli şeyin fiyatı yoktur, fiyatlanmış şeyin de değeri yoktur.* Değer kelimesi ekonomik yayılımın seyri içinde tanıdık bir şey olsa dahi, bu onun fiyatla aynı anlamda kullanılmasının veya yayılımın kendi ku-

rumsal amaçları için *uydurduğu fitri olmayan kazanılmış değer* anlamında kullanılmasının ötesine geçmez.

İnsan Onurunu Değersizleştirme

Metalaştırıcı yayılım demokrasi ve mutluluk gibi değerlere sahip çıksa da insan onurunu değersizleştirir. Yayılım ne kadar şiddetlenirse, değersizleştirme de o kadar artar. Bunun açıklaması şu iki şekildedir: *Birincisi: İnsanın burada değeri, hak etmesine göre belirlenir; hak etmesiyse üretim verimliliği veya maliyet etkinliği bakımından metalaştırma çarkını itmeye katkısı demektir.* Metalaştırma ve onurlandırma bir araya gelemeyecek iki zıt kavramdır. *İkincisi:* İnsanın yüceldiği değerler esasen insanlık onuruna dayanır. Gelgelelim metalaştırıcı yayılımın ancak fiyatların dilini tanıdığını, *bu onurun dayandığı değerlerin dilininse* –değerler kelimesiyle kazanılmış değerlerin kastedilmesi hariç– *bu yayılımda kaybolduğunu* belirtmiştik.

Bireyin Özgürlüğünü Mutlaklaştırmak

Bu yayılım, bireyi *toplumdaki temel referans birimi hâline getirir* ve bireyin özel çıkarlarını kamu çıkarlarından üstün tutar. *Hiçbir çıkar bireyin özgürlüğünü tam anlamıyla korumaktan daha yüce değildir.* Buna göre devletin veya toplumun bireyi herhangi bir şeye zorlamaması, bireyin yolundaki engellerin kaldırılması ve tasarruflarına müdahalelerin engellenmesi gerekir. Hatta bireyin fayda alanı devlet ve topluma ait bazı faydaları kapsayacak kadar genişletilmeye çalışılmalıdır, çünkü birey *girişim, yatırım ve üretim yapmada en yetkin faildir.*

Bencilliğe Dalmak

Metalaştırma yayılımı, bireyin ekonomik faydalarını başkalarına üstün tutmakla kalmaz, *bütün tasarım ve plan-*

lamalarla onun kalbinde acımasız yarış ruhunu ve sınırsız kâr sevgisini sağlamlaştırmaya çalışır; bu yarış ve kâr mantığını üretim ve tüketimi son sınırına vardırmanın güvencesi görür. Bu sistematik sağlamlaştırmanın bir özelliği, bireyi bütün varlığıyla, çeşitli çıkarlarıyla açık bir *metalaştırma* ilişkisi kurmaya, bencilliğine dalmaya ve *aşırı bir narsist eğilim sergilemeye* yöneltmesidir.

Bütün Gücü Elinde Toplamak

Bu yayılım, güdüsünü *–ki sınırsız kârdır*–açıkça ifade etmişse de, nihai amacını açıklamamış hatta ilerleyişi için başka amaçlar belirlediğini dışa vurmak suretiyle asıl amacını örtmeye çalışmıştır. Ancak bu güdünün açıkça söylenmesi, bu amacın mahiyeti hakkında şüpheye yer bırakmamıştır. Çünkü sınırsız kâr, malı aşırı yığmaya yol açar, bundan da güç araçlarını elde etme sonucu doğar. *Bu araçları elde etmek kaçınılmaz biçimde, kâr edeni bu araçlara sahip olmayan kimseler üzerinde üstünlüğünü göstermeye* –ki bencilliği zaten son sınırına varmıştır–ve dolayısıyla onların kendisinin ulaştığı bu güç araçlarına ulaşmasına engel çıkarmaya *özendirir.* Böylece bu yayılmanın nihai amacı, *en güçlü kâr edenlerin diğerleri yani zarar edenler üzerinde kapsamlı tahakküm kurmasıdır.*

Sistemli Maddeciliğe Sarılmak

Metalaştırıcı yayılma, diğer maddeciliklerden farklı bir maddecilik kurmaya götürür. Çünkü bu maddecilik bazı insanlarda olduğunun aksine, mal sevgisinden kaynaklanan rastgele ve kendiliğinden gelişen bir maddecilik değil, insan davranışının tam bir akılcılığa yani bilimsel ve teknolojik ilerlemenin en modern araçlarını kullanan bir akılcılığa bağlı tutulmasına dayanan sistemli ve bilimsel bir maddeciliktir. Bu maddeciliğin bu niteliği taşıması mümkün ol-

duğundan, ona *yeryüzüne yönelik eğilim* adını verebiliriz.[1] Çünkü bu eğilimi ancak bilimin araçlarına sahip ama onları insanlığını geliştirmek için değil, *bedensel ihtiyaçlarını genişletmek için kullanan* kimse ister. Bu sapma da metalaştırıcı yayılmayla ilişkili bilimin *inançlı bilim değil, dünyevi seküler bilim* olduğunu gösterir. Bu bilimin hepsi faydalı da değildir; insanın geleceğine yönelik zararının ciddi ve büyüklüğü ortaya konmuştur.

Bu söylenilenlere dayanarak, küreselleşmenin aşağıdaki ayrıntılı tanımını yapabiliriz:

- Küreselleşme; başıboş özgürlük, yırtıcı rekabet, vahşi kâr, aşırı bencillik, otoriter güç ve sistematik maddecilik gibi değerlerle hareket eden ve *bu dünyaya eğilimli olmaya götüren bir metalaştırıcı yayılmadan ibarettir.*

Metalaştırma İlişkisinden Kaynaklanan Bozulmalar

Metalaştırıcı değerler fıtri değerlere zıt olduğundan onların, fıtri değerlerin insan için gerçekleştirdiği rehberlik ve yükselişi gerçekleştirmeyen, tam tersine insanı saptırmaya ve seviyesini düşürmeye çalışan ve yeryüzünde büyük bir bozuluşa yol açan kazanılmış değerlerden ibaret olduğu ortaya çıkar. Burada hepsi de insanı bu dünyadaki nesnelere bağlayan metalaştırma bağıntısıyla ilgili bozulmanın yönlerini hatırlatalım. Bu ilişki her biri belirli bozulmalara özgü üç temel şekil almıştır. Bunlar şunlardır: insanı doğaya

1 Şu iki ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Onlara (Yahudilere), kendisine ayetlerimizden verdiğimiz ve fakat onlardan sıyrılıp çıkan, o yüzden de şeytanın takibine uğrayan ve sonunda azgınlardan olan kimsenin haberini oku. Dileseydik elbette onu bu ayetler sayesinde yükseltirdik. Fakat o, dünyaya saplandı ve hevesinin peşine düştü. Onun durumu tıpkı köpeğin durumuna benzer: Üstüne varsan da dilini çıkarıp solur, bıraksan da dilini sarkıtıp solur. İşte ayetlerimizi yalanlayan kavmin durumu böyledir. Kıssayı anlat; belki düşünürler." (A'raf Suresi, 175-176).

bağlayan metalaştırma ilişkisi, insanı başkalarına bağlayan metalaştırma ilişkisi ve insanı kendi kendine bağlayan metalaştırma ilişkisi.

İnsanı Doğaya Bağlayan Metalaştırma İlişkisinden Kaynaklanan Bozulma

Bu bozulma özetle doğaya zarar vermek ve bu zararın ona sebep teşkil eden kimseler dışındakileri de etkilemesidir. Başkalarını da etkileyen bu zararın sonuçları ozon tabakasının delinmesi, iklimin değişmesi, kirliliğin artması, erozyon, çölleşme ve bazı hayvan türlerinin soyunun tükenmesi gibi durumlarda karada, havada ve denizde açıkça görülmektedir. Herkesin bildiği bu sonuçları burada zikretmemizin sebebi, bütün insanlık için arz ettikleri tehlikeler anlaşıldıktan sonra onlar karşısında takınılan ahlaki tutumların bizi ilgilendiren yönüdür.

Açıkça görüldüğü gibi, bu sonuçların sorumluluğu esasen dünyada metalaştırıcı yayılmaya öncülük eden ve bu süreci hızlandırmak için her türlü siyasi ve ekonomik baskıyı uygulayan büyük devletlere aittir. Onların bunu her birine özgü tedbirler almak suretiyle veya (Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu, Dünya Ticaret Örgütü veya G-7 ve sonra G-8 gibi) uluslararası kuruluşlar aracılığıyla yapması aynıdır. Ancak paradoksal olan şudur ki bu ülkelerden metalaştırıcı yayılmaya en fazla yol açanı, onun sonuçlarının ve bozmalarının sorumluluğunu taşımaya en az istekli olandır. Bu durum, o devletlerden en güçlüsünün başkanını bu sorumluluğu reddetmeye kadar götürmüştür ve onun bundaki bahanesi, ülkesinin çıkarlarının bir başka ülkenin çıkarlarından önce gelmesi ve ülkesinin ekonomisine zarar verecek bir şey yapamayacak olmasıdır.

Açıkça görüldüğü gibi, bu mantıkta söyleyeninin makamına yakışmayacak yanlış hususlar vardır ve bu hususlar,

metalaştırıcı yayılmanın kendisi yanında, otoriterliğe dayanan kimsede tezahür edebilir.

Bu hususlardan *birincisi*, metalaştırıcı yayılmayı son sınırına götüren kimselerin bu süreçte birinci dereceden fail olmaları, onun olumsuz sonuçlarını başkalarından daha çok yüklenmelerini gerektirir. Nitekim söz konusu başkan onların başında gelir.

İkincisi, ülkesinin bu olumsuz sonuç ve bozulmalardaki payının başka ülkelerinkinden fazlalığını kabul etmesi, bu sonuçları bertaraf etmeye katkı sağlayacak karşıt teşebbüslerde bulunulmasında, başkalarından daha istekli olmasını gerektirir.

Üçüncüsü, bu başkanın metalaştırma bayrağı altında birleşecek bir dünyada kendi ülkesinin ulusal ekonomik çıkarlarını önceleyip üstün tutması, tek bir yönetim tarafından yönetilecek bir dünyanın kurulması için başka ülkelerin kendi çıkarlarını feda etmeye teşvik etmeyecektir.

Dördüncüsü, bu devlet başkanının kendi ülkesinin çıkarlarının başka ülkelerin çıkarlarından önce geldiği açıklaması, kendi ulusunun üstünlüğü iddiasını içerir. Bu iddia da küstahlık ve arsızlıkta son sınırdır. Bu iddia, birleşmiş ve küreselleşmiş dünyadaki bütün akıllı kimselerce ancak yuhalamayla karşılanacaktır.

İnsanı Başkalarına Bağlayan Metalaştırıcı İlişkiden Kaynaklanan Bozulma

Bu bozulma özetle, etkileri onurlarına zarar verecek şekilde başka insanlara zarar vermede kendisini gösterir. Bu zararın etkileri, kimseye gizli kalmayacak şekilde yaygın olup örnekleri şunlardır: İnsan haklarını çiğnemek, kamu hizmetlerini [hastane, yol, köprü vs. altyapıları] yıkmak, kuzey ile güney ülkeleri arasındaki ekonomik farkın açılması,

güney ülkelerin borçlarının birikip artması, bu ülkelerde fakirliğin şiddetlenmesi ve ahalisini daha çok açlık ve hastalığa maruz bırakması, bu ülkelerin hepsinde sınıflar arasındaki farkın artması, geniş kesimlerin işsizlik, dışlanma ve marjinalleşmeye maruz kalması, bu ülkelere savaş açma ve oralarda fitne ve karmaşa çıkarma, bireysel silahlanmanın yaygınlaşması, mayınlı alanların çoğalması, soykırım, işkence, ırkçılık, yabancı düşmanlığı, organ ticareti, rastgele ve sistematik terörizm, bilimsel-teknolojik, siyasi birleştirme ve kültürel profilleme gibi uluslara homojenlik dayatma şekilleri.

Bütün bu bozulmalar, çeşitliliklerine rağmen, insanı dünyada araçsallaştırma felaketleri diye isimlendirilen kategoriye girer. *Araçsallaştırma*[2] ile kastedilen bilindiği gibi, insana özündeki bir gaye olarak değil de, başka birisi veya başka bir şey için araçmış gibi davranmaktır. Metalaştırıcı yayılma insanı ancak araçsallaştırabilir, çünkü mutlak gaye edindiği şey sadece kesintisiz kâr etmek ve kazanç yığmaktır. Bunun dışındaki her şeyin bu maddi amaca hizmet etmesi gerekir hatta bu hizmet eden şeyin itibarı ve üstünlüğü bu hizmet ölçüsündedir. Böylece, metalaştırıcı yayılma değerlerin ve ilkelerin kalbine yönelir; insanların gözünde gaye olan şeyi, canlı bir ruh olsa dahi araçsallaştırır ve insanlar nezdinde araç sayılan şeyi cansız madde olsa dahi gayeleştirir.[3] Bunun delili paranın, emtianın değişimi için ideal bir araç iken, dalgalanmaların etkilediği ve hakkında spekülasyonların uçuştuğu para piyasalarında bizzat kendisi için aranıp istenen bir meta hâline gelmesidir. Ancak değer ve ilkeleri altüst etme işlemi çok geçmeden bu yayılmayı aldatmış, böylece asli gayesini zıddına çevirmiştir; çünkü altüst etme, kâr getirdiği zannedilen yerden zarar getirmiştir. Bu

2 Yabancı *instrumentalisation* (araçsallaştırma) kelimesine karşılık *tevsil* terimini öneriyoruz.

3 *Vesselehû* (araçsallaştırmak), yani *ittehazehu vesîleten* (araç edinmek) karşılığında, *ğayyâlhu* (gayeleştirmek) ile burada kastettiğimiz, "gaye edinmek"tir.

kârlar çok büyük olmasına rağmen son derece kırılgan ve spekülatörlerin manipülasyonlarına ve piyasanın dalgalanmalarına açıktır. Bu yüzden kâr sahipleri, kârlarına güvenli limanlar aramak için onları bir yerden diğerine kaçırıp dururlar; kârları arttıkça onlara ilişkin korkularının artması da cabasıdır. Kâr sahibinin kârla ilgili olarak susuz kimsenin, su sandığı şeyin serap olmasından korktuğu gibi korkması hâlinde kârının ne anlamı kalır ki?

İnsanı Kendisine Bağlayan Metalaştırıcı İlişkiden Kaynaklanan Bozulma

Bu bozulma, genelde, kişinin sonuçları kendi mutluluğuna zarar verecek şekilde kendi kendine zarar vermesinde kendisini gösterir. Bu zararın etkilerini ahlaki çözülme kategorisinde toplayabiliriz. Buna örnek babında uyuşturucu kullanmak, alkol bağımlılığı, şehvetlere dalmak, cinsel sapkınlıkların normalleştirilmesi, zinaya izin verilmesi, fuhşun meşrulaştırılması ve ceset üzerinde mutlak tasarrufta bulunmak zikredilebilir.

Gözlemlendiği gibi beşeri etkinlik türleri içinde, bireye mutluluğun, bu görünen dünyanın ufkunun ötesine geçmediğini, onun maddi servet biriktirmek ve daha çok tüketmekle mümkün olduğunu düşündüren metalaştırıcı yayılma gibi bir faaliyet yoktur. Buna göre metalaştırıcı yayılma, çok gelişmiş bilimleri ve çok üstün teknikleri araç şeklinde kullanmak suretiyle bütün dünyada güçlerini genişlettiği ve şebekelerini güçlendirdiği ölçüde birey, bu yayılmayı yönlendiren kazanılmış değerlere bağlı olduğuna gittikçe daha çok inanacaktır. Böylece özel çıkarlarını elde etmek için mutlak özgürlüğünü kullanmaya girişecek, kamu çıkarlarıyla uyuşup uyuşmadıklarına hiç bakmayacaktır. Çünkü metalaştırıcı yayılma, piyasada herkese mutluluk dağıtma işini üstlenmiş gizli bir elin varlığını kabul etmektedir. Yine birey servet yığarken kendisi ile başkaları arasında farkların

doğmasına da aldırış etmemektedir. Zira bu farklar, yayılma sürecinde yayılmanın dayandığı değerlere uygun olmasının yanı sıra, kesin ve kaçınılmaz bir durum şeklinde görülmektedir. Neredeyse bireyin metalaştırıcı yayılmayı tanrılaştırdığını ve ibadete benzer şekilde kanunlarına boyun eğdiğini sezeriz. Bu da zamanımızda adı ilan edilmemiş yeni bir dinin ortaya çıktığını gösterir ki piyasa dinidir.

Küreselleşme eleştirisi hakkında genelde şöyle söyleyebiliriz: Küreselleşme bu görülür dünyada kazanılmış değerlerle hareket etmek suretiyle insanı dünyaya yönelten bir metalaştırıcı yayılmadır. Bu kazanılmış değerler şunlardır: başıboş özgürlük, yırtıcı rekabet, vahşi kâr, otoriter ve bencil güç ile sistematik maddecilik. Bu kazanılmış değerler yeryüzünde büyük bir bozulmaya sebebiyet verir. Bu bozulmaysa, etkileri sebep teşkil edenlerin dışındakilere de uzanacak şekilde doğaya zarar vermede kendisini gösterir. Yine bu bozulma, etkileri başka insanların onurlarını zedeleyecek şekilde diğerlerine zarar vermede kendisini gösterir. Dahası bu bozulma, etkileri kendi mutluluğunu zedeleyecek şekilde bireyin kendi kendine zarar verir.

Küreselleşmenin Değer Yönünden Eleştirisi

Bütün dünyaya uzanan ve dünyayı en kötü bozulma, tehlike ve korkularla tehdit eder hâle gelen metalaştırıcı yayılma, birey ve toplum yahut yine kurum ve kuruluşlar olarak bilinçli çabaların, *insanlığı yok eden felaketlerle uyaran bu kıyamet durumu*nu[4] telafi etmek için bir araya gelip toplanmalarını sağlamalıdır. Nitekim bu amaçla çeşitli forum ve toplantılar düzenlenmiş, kitlesel gösteriler yapmış ve bu yayılmanın sahiplerini dünyayı daha fazla metalaştırmaktan vazgeçirebilmeyi, böylece dünyanın şimdisini ve geleceğini düzeltebilmeyi ummuşlardır. Hatta bu faaliyetlerden bazıla-

4 *Kıyamî* sıfatı İngilizce *apocalyptic* terimine karşılık *kıyamet* kelimesinden türetilmiştir.

rı toplumlara ve ülkelere daha merhametli olacak *alternatif bir dünyanın* vücuda getirilmesi için çabalamış ve şu sloganı üretmişlerdir: "Başka bir dünya var olabilir." Hatta onlar, doğruluğu ve iyiliğinin kesin olduğu iddia edilse ve medeniyetin temeli görülse dahi *ilerleme ilkesi, gelişme ilkesi* ve *kalkınma ilkesi* gibi ilkelerden vazgeçmeye çağırmışlardır.

Küresel Ahlak ve Küreselleşmenin Islahı

Küreselleşme durumuna yönelik düzeltme veya değiştirme şeklinde kendisini gösteren ilgi bağlamında, dünyayı metalaştırmanın egemenliğinden kurtarabileceği sanılan birtakım *ahlaki değerler sunulmuştur.* Onlardan kimisi insan onuru, insan hakları, adalet ve eşitlik gibi kadim değerler olup modernitenin esaslarını oluşturur. Diğer bazıları da şunlardır: toplumsal sorumluluk, ekonomik dayanışma, dünya vatandaşlığı, küresel barış, doğaya saygı, merhametli davranma, ortaklık, katılım, ihtiyat ve önlem.

Bununla da yetinilmemiş, dünyada bu metalaştırıcı yayılma seyrini güçlendirme işini üstlenen bir *ahlaki bilimin* oluşumuna işaret etmek için *küresel ahlak* adında yeni bir terim ortaya atılmıştır.[5] 1990 yılından itibaren çeşitli kuruluşlar tarafından konu hakkında özel araştırmalar yapılmış, bunları büyük ahlakçıların bu yeni bilime ayırdıkları eserler izlemiştir.[6] Daha önce uluslararası örgütlerin, kuruluşların ve enstitülerin bu duruma ilişkin yayınladıkları bazı belgeleri zikretmiştik: *Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi* (1993), *Küresel Mahallemiz* (1995), *Yaratıcı Çeşitliliğimiz*

5 İngilizce *global ethics* terimini "küreselleşme ahlakı" (*el-ahlâkiyyâtu'l-'avlamiyye*) şeklinde değil, "küresel ahlak" (*el-ahlâkiyyâtu'l-'âlemiyye*) diye çevirdik ve bunu birinci kavrama ilişen karışıklığı uzaklaştırmak için yaptık. Çünkü bu terim küreselleşmenin ürettiği ahlak anlamına gelebilir ki kasıt o değildir. Aksine kasıt küreselleşmenin kendisine arız olan kötülüklerden sakınmak için uyacağı ve bağlı kalacağı ahlaktır. Bu ahlaka dair bahsin ayrıntıları Üçüncü Bölümde geçmişti.

6 Aşağıdaki düşünürlerin söz konusu bazı kitapları için bu kitabın "Batı Dillerinde Kaynaklar" ekine bakınız: Hans Küng, Zygmunt Bauman, Nigel Dower.

(1995), *İnsanın Sorumlulukları Küresel Bildirgesi* (1997), *UNSECO Küresel Ahlak Projesi* (1997) ve *İnsanın Hakları ve Görevleri Bildirgesi* (1999).[7]

Dünyada metalaştırıcı yayılmayı ele alan bu ahlak anlayışları hakkındaki bahsi tekrar etmeye yerimiz olmamakla birlikte, söz konusu ahlak anlayışlarına ilişkin aşağıdaki değerlendirmeleri dile getirebiliriz:

Küreselleşmenin Güzelleştirilmesi

Küresel ahlak metalaştırıcı yayılmayı durdurmayı hedeflemedi, yerine başka bir şeyi getirmeyi ise hiç düşünmedi; aksine hedefi esasen *onu ıslah etmek veya güzelleştirmekle sınırlı kaldı.* Buna göre *ekonomik fiil elinde bulundurduğu öncülüğü kaybedecek* ve bu öncülük, bundan böyle ekonomik fiili yönlendirecek siyasi fiile ait olacaktır.

Küreselleşmenin Küresel Ahlak İçermesi

Metalaştırıcı yayılma küresel ahlakın getirdiği *reform isteklerine kendi içinde yer verebilmiş,* bunu yapamadığında bu istekleri kandırarak fiyat, maliyet, maliyet etkinliği ve etkililik gibi kategorilerine bağlı kılmıştır. Hatta metalaştırıcı yayılma küresel ahlakın içerdiği en önemli değer olan sorumluluğu, *sürdürülebilir kalkınma* adını verdiği şeye dâhil etmiştir. Bu da yoksunların sorumluluğunu üstlenen, onların ihtiyaçlarını karşılayan; nesillere dönük sorumluluğunu bilincine varıp kendilerinin geleceklerini koruyan ve çevreyle ilgili mesuliyet taşıyan ve böylece kaynakları himaye eden bir kalkınma biçimidir.

Küreselleşmenin İnsanileştirilmesi

Küresel ahlak bu metalaştırıcı yayılma için *bir tür insanileştirme* (el-ensene) *gerçekleştirdiğini* iddia eder. Ancak

7 Bu belgelerin ayrıntısı için evrensel ahlaka ayırdığımız Üçüncü Bölüme bakınız.

küresel ahlak insanileştirmenin bütün gereklerini benimsememiştir, *çünkü bu ahlak*, vazedicileri en meşhur teologlardan olmakla birlikte, *dinî inanç ve dinî amel unsurunu ihmal etmişlerdir.* Bu özellikse küresel ahlakın, madde elbisesinden sıyrılamamasına ve metalaştırıcı yayılmanın taşıdığı *seküler değerlerle aynı değerleri taşımasına* yol açmıştır. Bu yüzden küresel ahlak, kendisini uygulayanlara bu metalaştırıcı yayılmanın değerlerini hakikaten aşmalarına imkân verecek değerler sağlayamaz. Buna delil olarak bu ahlakın üzerinde uzlaştığı ve *altın kural* adını verdiği şey gösterilebilir. Bu kural insana, kendisine davranılmasını istediği gibi davranmasını söyler. Bu ahlak söz konusu kuralın bütün büyük dinlerde bulunduğunu kabul eder, ama kuralı dinî kökeninden ayırmada ve seküler biçimde ifade etmede ısrarcıdır.

Bu değerlendirmeler ışığında metalaştırıcı yayılmanın yol açtığı bozulmaları gidermeyi sağlayacak ahlakın, aşağıdaki şartları benimsemesi gerektiğini söyleyebiliriz:

1) *Bu ahlakın bilinci dönüştürecek ve davranışı geliştirecek şekilde arındırmaya güç yetirebilmesi gerekir.* Bu da bu ahlakın, ekonomiyi siyasi olanla sınırlandırma düzeyinden –ki güzelleştirme düzeyidir – *ekonominin doğrudan ahlaka bağlanması düzeyine* ulaşmasını ifade eder. Bu süreçte bu ahlak ekonomik kalkınmanın karşısına manevi kalkınmayı koyar. Manevi kalkınma ekonomik kalkınmadan daha güçlüdür, insanı *ekonomik determinizm* düşüncesinden uzaklaştırır ve insandaki metalaştırıcı yayılma olgusunu değiştirme, *yollarını kesme ve etkilerini yok etme* itkisini harekete geçirir.

2) *Bu ahlak, metalaştırıcı kategorilerin içeremeyeceği şekilde bağımsız mantığı olan değerleri içermelidir.* Bu ahlakın bu özelliği kazanabilmesi, bütüncül ve tutarlı

bir sistem oluşturması hâlinde veya metalaştırıcı değerlerle birleştiğinde onlara kendi taşıdığı ruhu yaması veya onları kendisine özgü akla boyun eğdirmesi durumunda mümkündür.

3) *Bu ahlakın farklı bir öğretiye dayanması, doktrininin metalaştırıcı yayılmanın dayandığı değerleri içeren türde olmaması gerekir.* Bilindiği gibi metalaştırıcı değerlerin seküler yönelimi ve maddi sonuçları vardır ki bu da insanın dünyaya yönelmesine yol açar. O hâlde metalaştırıcı bozulmaları uzaklaştıracak değerlerin bunun tersine *imani yönelimi ve manevi sonuçları olmalıdır* ki bu da *insanı yeryüzünde yürümeye,* varlıklardan ibret almaya ve sonları üzerinde düşünmeye götürür.

Bu üç şartı, yani ahlaki arındırma, mantıksal bağımsızlık ve öğretisel farklılık şartını yerine getiren değerlere ihtiyacı kabul ettiğimizde, bu değerlere dayanan ahlakın yeryüzünde yayılmayı metalaştırıcı niteliğinden çıkararak aksi niteliğe, yani değerlendirmeye (*takvîm*) ulaştırabileceği sonucu çıkar. Bilindiği gibi metalaştırıcı, bir şeyin değerini fiyatıyla belirler; *o hâlde değerlendirme, o şeyin değerini fiyatıyla belirlemez; aksine o şeyin değerini fiyat biçilemez kılar. Hatta o şeyin bir fiyatı olduğu kesinse, değerlendirme o şeyin belirli bir değerle bağlantılı olduğu özelliğin izini sürer.* Böylece ahlakın dayandığı yeryüzünde yayılma *metalaştırıcı değil, değerlendirmeci bir yayılma şeklini alır* ve yeryüzünde yayılmanın meydana getirdiği ilişki de metalaştırıcı değil, değerlendirmeci bir ilişkiye dönüşür.

Fıtri Ahlak ve Küreselleşmenin Sorunlarının Çözülmesi

Şimdi, zikredilen şartları yerine getiren ahlakın metalaştırıcı yayılmanın bozukluklarını giderebilecek ve *dünyada*

değerlendirmeci yayılmanın tuğlalarını oluşturabilecek fıtri ilkelere nasıl dayandığını açıklayalım. Bu ilkeler şunlardır:

Fıtri Emanet Edilme İlkesi

Bu ilke, insanın doğayla kurduğu metalaştırıcı ilişkiyi içeren bozulmaları uzaklaştırır ve bu ilişkiyi doğanın çıkarlarını koruyan değerlendirmeci bir yapıya dönüştürür. Bu ilkenin ifadesi şöyledir:

- Dünyadaki bütün yaratılmışların insana emanet edildiğini kabul etmelisin.

Bu ilkenin *bütün varlıklar karşısında sorumluluk taşımayı dile getirdiği* açıktır. Biraz önce zikredilen küresel ahlakın yönelimlerinde, *kazanılmış sorumluluk ilkesi* adını verdiğimiz benzer bir ilke görüyoruz. Çünkü bu ilke de insanın tasarruflarından doğan uzak etkilerine ibret gözüyle bakmaya ve hakları ödevlere bağlamaya çağırmaktadır. Ancak emanet edilme ilkesi, kendisine dayanan değerlerin davranışları arıtan, bağımsız bir mantığa ve farklı bir doktrine sahip değerler olması bakımından, kazanılmış sorumluluk ilkesinden üstündür. Bu değerlerin başında *güvenilirlik* gelirken sorumluluk ilkesine dayanan temel değer *özgürlük*tür ve bu, özgürlüğün Batı dolaşım alanındaki anlamı bakımındandır.

Güvenilirliğin, *emanet edilen şey üzerindeki tasarrufu,* hem onu korumak hem de bakıp gözetmek bakımından *sınırlandırdığında* şüphe yoktur. Burada emanet edilense bütün bir dünyadır. Buna karşın özgürlük bütün sınırlamalardan çıkabilir ve yeryüzünde yol açtığı bozukluklara aldırmadan *tam bir başıboşluğa düşebilir.* Şu hâlde güvenilirlik, arındırma şartını daha iyi yerine getirir. Çünkü insanların ahlaklarını, onların dünyanın fayda ve iyiliklerine salt sömürüp yararlanacakları kaynaklar şeklinde değil, alınacak

ders ve ibretler içeren ayet ve işaretler gözüyle bakıp ona göre davranmalarını sağlamak suretiyle düzeltir.

Benzer şekilde güvenilirlik, *vicdan arılığının* nitelendirdiği güven, güvenlik, doğruluk, sözünde durma ve vefa gibi *bağımsız değerler sistemine girer, böylece hesap inceliğinin nitelendirdiği metalaştırıcı yayılma değerlerinin, kendisini içeremeyeceği kadar güçlenir.* Hatta emanet, metalaştırıcı yayılmanın toplumsal temelini güçlü biçimde etkileyebilir ve onun tedrici şekilde iyileştirici gereksinimleri benimsemesini ve salt kârdan ibaret doktrinini değiştirmesini sağlar. Buna karşın özgürlük yukarıda ifade edildiği gibi, metalaştırıcı yayılmanın değerlerinden biri değildir, aksine onun esasıdır. Özgürlüğün metalaştırıcı yayılmaya yerleşmesi ve daha fazla rekabete yol açması sayesinde metalaştırıcı yayılma sürekli derinleşir ve genişler.

Ayrıca güvenilirliğin, özgürlüğün metalaştırmadan ayrıldığını varsaysak dahi, *özgürlüğün ulaşamayacağı son derece yüce manevi bir anlamı bulunur.* Çünkü güvenilirlik burada bir insanın geri alacağı zamana kadar bir başkasının yanında emanet bıraktığı, dolayısıyla kaybolduğunda veya telef olduğunda telafi edeceği ve parasını ödeyeceği bir meta değildir. Aksine güvenilirlik, *bütün yaratılmışlar âleminin sırlarıdır.* Çünkü Allah Teâlâ onları insana güvenip emanet etmiştir ve insan onlara gerek koruma, gerek değiştirme itibarıyla ne yapması gerektiğini bilmektedir. Piyasa özgürlüğü taraftarlarına gelince, *onlara göre yaratılmışlar hor ve değersizdir, çünkü onlar* kendilerine verilen bilimin kanıtı ve güç asasına kanarak yeryüzünde neredeyse tanrılaşmışlar, bu yüzden *Yaradan'ı hor görmüşlerdir.* Sonunda onlara her türlü tuzak kurulmuş ve düzelttiklerini sanırken bozgunculuğun son sınırına sürüklenmişlerdir.

Fıtri Onurlandırma İlkesi

Bu ilke insanın başkalarıyla kurduğu metalaştırıcı ilişkiye giren bozuklukları uzaklaştırır ve bu ilişkiyi onların çıkarlarını koruyacak bir değerlendirmeci münasebete taşır. Bu ilkenin ifadesi ve formülasyonu şu şekildedir:

- İnsanın, Allah'ın onurlandırmasıyla onurlandırıldığını kabul etmelisin.

Açıkça görüldüğü gibi, bu ilke *insana saygıyı dile getirir.* Modernitenin kurucularının benimsediği kazanılmış onur ilkesi diye isimlendirdiğimiz şey de insana saygıyı dile getirir. Adı geçen küresel ahlak insana saygı çağrısını yinelemiştir. Ancak fıtri onurlandırma ilkesi, kendisine dayanan ilkelerin arındırma, bağımsızlık ve farklılık özelliklerine sahip olması bakımından kazanılmış onur ilkesinden üstündür. Bu ilkelerin başında gelen değer, onurdur; buna karşılık kazanılmış onur ilkesine dayanan temel değer (insanın başkası üzerindeki hakkı anlamında) haktır.

Açıkça görüldüğü gibi, onur saygının iki özelliğe sahip olduğunu hissettirir. Bunlardan birisi yaygın inancın aksine, onur *bireyin hak ettiği için kendisinde bulunan özel bir iyilik olmaktan ziyade başkasından bir lütuf şeklinde kendisine gelen özel bir iyiliktir.* İkincisi, *bireyin onurunun onun başkalarını onurlandırmasına bağlılığıdır.* Buna göre o başkalarını ne kadar onurlandırırsa, kendisinin de onuru o kadar artar, azaltırsa azalır. Buna karşın hak, onuru bireyin kendi kendisiyle ilişkilendirmesini gerektirir ve kendi kendisinde var kılar, başkalarının o hakkı ödemesini varsayar. *Bireyin başkalarına saygılı olma ödevini hissetmesi ile saygı duyulma hakkını hissetmesi arasında büyük fark vardır.* Çünkü birey için birincisi ikincisinden daha temiz ve arınmıştır ve genel iyiyi daha iyi korur.

Benzer şekilde, onurun içinde yer aldığı değerler sistemi takdir, kabul etme, şükür ve ihsan gibi *verme anlamlarına dayanan bağımsız bir sistemdir. Bu yüzden* temelde değişim ve takas araçlarına dayanan *metalaştırıcı yayılmanın onuru kendi faydacı değerleri içine katması ve kendi maddi amaçlarına taşıması imkânsızdır.* Metalaştırıcı yayılmanın tek yapabileceği, onurun sıkıştırmasını kabullenmek, baskısını hafifletmek ve takas kadar vermenin bulunduğu daha üstün bir yayılmaya doğru yürümektir. Hakka gelince, metalaştırıcı yayılmanın dil becerisi çok iyidir ve kanunlar üzerinde bireylerin ve devletlerin zararına olan, ama kendi ekonomik çıkarlarına hizmet edecek şekilde nasıl tasarrufta bulunacağını iyi bilir.

Ayrıca *onur, hakkın taşımadığı derin bir imani anlam taşır.* Onur, onurlandırılanın kendi kendisiyle ilişkilendirdiği, dolayısıyla hak sahibinin yaptığının aksine metalaştırıcı yayılmaya zorlandığında vazgeçebileceği veya aksi bir şeye razı olacağı bir kazanç değildir; tersine o, *bir vermedir, daha doğrusu, asli ilahi onurlandırmayla bağlantılı bir feyzdir.* Çünkü insanı gayb âleminde onurlandıran ve şehadet âlemindeki her şeyi onun emrine veren yüce Yaradan'dır. *Bu yüzden insanın, insan kardeşini ve hemcinsini onurlandırması, Allah'ın onu ruhlar âleminde onurlandırmasından kaynaklanır.* Metalaştırıcı yayılma, rekabet ateşini yakmak ve kâr yığmak için askerlerini kullansa dahi insan, kendisi için ruhlar âleminde belirleneni şehadet âleminde kaybetmez.

Fıtri Özgürleşme İlkesi

Bu ilke, insanın kendi kendisiyle kurduğu metalaştırıcı ilişkiye giren bozulmaları giderir ve bu ilişkiyi kendisinin çıkarlarını koruyan bir değerlendirmeci ilişkiye dönüştürür. Bu ilkenin formülasyonu şu şekildedir:

- İnsanın mala kulluk etmek için değil, malı rızık olarak verene kulluk için yaratıldığını kabul etmelisin.

Açıkça görüldüğü gibi, bu ilke insanın mala bağlı olmaktan kurtulup özgürleşmesinin zorunluluğunu dile getirir. Zikredilen küresel ahlak akımlarında bu ilkeye denk, *kazanılmış özgürleşme ilkesi* adını verdiğimiz bir ilke görüyoruz. Çünkü bu ilke de insanda esasın ekonomi olmadığı düşüncesiyle ekonomik faktörün mutlak egemenliğinden kurtulmaya çağırır.[8] Ancak fıtri özgürleşme ilkesi, kazanılmış özgürleşme ilkesinden, kendisine dayanan değerlerin de aynı şekilde arındırıcı, bağımsız ve farklı ilkeler olması bakımından üstündür. Yani bu değerlerin başında gelen değer rızık iken, kazanılmış ilkeye dayanan temel ilkeler, onurlu hayat yaşamanın aracı şeklinde görülmesi sebebiyle emektir.

Rızıktaki ahlaki arındırma özelliğine gelince bu, rızkın bir *karşılık ve sınır olmaksızın, hatta onu alan kimse tarafından bir hak edilmeden verme olmasında* kendisini gösterir. Bu da sınırlı ücret ve belirli hesapla ilişkili emekten farklıdır. Bu yüzden rızık, *verip de almayana, destekleyip de yardım almayana benzemek suretiyle* himmeti daha da yükseltir ve insanı, kendisinde yayılmanın iyi hayata götürdüğü bir dünya yaradan ahlaki güzellikle süslenmeye daha çok çağırır.

Rızkın mantıksal bağımsızlık özelliğiyse, rızkın –yaratılış, ibadet, muhabbet, acıma, zekât, hayır ve helal gibi– *nimet anlamlarının nitelendirdiği bir değerler sisteminde* yer almasında kendisini gösterir. Dolayısıyla sadece amelin gereklerini tanıyıp kabul eden metalaştırıcı yayılma, kendisinin mutluluk ve refaha ulaştırdığını iddia ederek bu merhametli sisteme yer veremez ve onu ahlaksız kâra indirger. Buna karşın emek, bu yayılmanın dünyada yer etmesine

8 Bu insana *homo economicus* adını vermişlerdir.

katkı yapan bir üretim faktörüdür ve ayrıca *emeğin kendisi sahibinin sermayeye sattığı bir metadır.*

Rızkın öğretisel farklılığına gelince, *bu özellik rızık değerinin emek değerinde asla bulamadığımız büyük bir manevi anlam* taşımasında kendisini gösterir. *Rızık veren bir tanedir,* o da Yaradan'ın kendisidir. Çünkü Yaradan hem insanı hem de malını yaratmış ve bu malı onunla ilişkilendirmek suretiyle ona lütufta bulunmuştur. Nitekim Yaradan insanı eliyle kazanmaya ve kazandığını kendisiyle ilişkilendirmeye yetkin kılmıştır. Yine Yaradan, insanı yeryüzünde yayılacak fıtratta yaratmış olup onu, başka beşeri faaliyet imkânlarıyla yaratmaya da kadirdir. Hatta onu bu yayılmanın zıddı özellikte yaratmaya da kadirdir. Yayılmanın zıddıysa insanın *yeryüzünde yürümesi ve ruhunu, ahalisine dar gelmeye başlayan bu dünyadan daha geniş bir dünyaya yükseltmesidir.* O hâlde rızık veren, Yaradan'dan başkası, bu ilerleyen yayılmayı önlemede *kendisinden yardım istenmeye* daha layık olabilir mi? Ona yapılan halis ibadetin insana mutlak özgürlük kazandırmasından ve emek endişesinden başlayıp mutluluk arayışıyla sonlanmak üzere hiçbir şeyin onu köleleştirmemesinden daha büyük bir nimet var mıdır?

Küreselleşmenin düzeltilmesiyle ilgili sözün özü şudur: Küreselleşmenin bozukluklarını gidermenin yolu, insanları dünyaya yönelten metalaştırıcı yayılmayı, onları yeryüzünde yürümeye yükseltecek bir değerlendirmeci yayılmaya çevirebilen bir ahlak kurmaktır. Küreselleşmenin bunu yapabilmesi için ekonomik kalkınmaya karşılık ahlaki arınmayı gerçekleştiren, değişim ve takas mantığına karşılık, verme mantığına sadece kendisi sahip olan ve madde kanununa yapışıp tutunmaya karşılık, Yaradan'ın üstünlüğüne imanı seçen değerleri benimsemesi gerekir. Bu değerler insan fıtratından alınmış şu üç ilkeye dayanır:

1) Kendisinde güvenilirlik değerinin öncülük ettiği ve doğayla ilişkiye yansıyan bozuklukları giderme işini üstlenen emanet edilme ilkesi.

2) Kendisinde onur değerinin öncülük ettiği ve başkalarıyla ilişkiye yansıyan bozuklukları giderme işini gerçekleştiren onurlandırma ilkesi.

3) Kendisinde rızık değerinin öncülük ettiği ve insanın kendi kendisiyle ilişkisine yansıyan bozuklukları giderme işini yapacak özgürleşme ilkesi.

YEDİNCİ BÖLÜM

DİN-BİLİM İLİŞKİSİ ANLAM ARAYIŞI MI, AMEL ARAYIŞI MI?

Burada din kelimesiyle kastedilen, Müslümanların genelde din ilimleri ve özelde kelam ilmi adını verdiği ve Batılıların teoloji dediği alandakinin aksine, din hakkında konuşmanın genel anlamı değildir. Dinle kastedilen indirilmiş söz, yani vahiydir. Benzer şekilde bilim (*'ilm*) ile burada kastedilen genelde kazanılmış bilgi değil, akli ve pozitif bilimlerde, özellikle doğa bilimlerinde kendisini gösteren özel yapay bir metodoloji kullanan bilgidir.

Din-Bilim İlişkisinin Varsayımları

Varsayımlar

Din ve bilim terimlerinin yukarıdaki özet tanımlarına dayanarak, aşağıdaki varsayımları ortaya koyuyoruz:

Birinci Varsayım: Din-bilim ilişkisi, ayrı cinsten ve denk olmayan iki ilim arasındaki ilişkidir.[1] Bunlar "Allah'ın indir-

1 Türkçede "ilim" ve "bilim" kelimeleri ile ilgili bir nebze kavram kargaşası vardır. Zira yaygın kullanımda; (1) "ilim" dinî ve manevi disiplinlere, "bilim" pozitif bilime işaret eder. Dolayısıyla bu kullanımda ikisi arasında fark vardır (2) Ancak

diği ilim"[2] –bir başka deyişle "ilahi ilim"– ile insanın ortaya koyduğu bilimdir –bir başka deyişle insani bilimdir–. O hâlde insanların elleriyle yazdığı ve hayallerinin uydurduklarını din saymamız mümkün değildir. Benzer şekilde, indirilmiş dinler ile uydurma inançları eşit görmemizin de bir anlamı yoktur. Aksi takdirde bütün dinleri doğru yani son tahlilde hepsini yalan sayarız.[3] Doğrusu her zamanda kendisi doğru olan ve kendisinden önceki doğru dinleri doğrulayan en azından bir dinin bulunduğunu kabul etmemizdir. Dolayısıyla Tanrı, mükemmelliği gereğince her zaman ancak doğruyu söyler. Sadece kendi dininin doğruluğunu id-

---

bilim ve ilim anlamdaş ve birbirlerinin yerine de kullanılmaktadır. Aynı ilim-bilim karmaşası Arapçada da vardır. Ancak Arapçadaki karmaşa tek bir kelimenin olması –ki Türkçeye de ilim diye geçmiş "*ilm*"dir– ve iki anlamda da (yani, ilim ve bilim anlamında) kullanılmasıdır. Bu yüzden Arapçada özellikle pozitif bilimi ifade etmek için, ilim kelimesi pozitif anlamına gelen "*vad'î*" sıfatı eşliğinde kullanılmaktadır ki İngilizcedeki "*science-positive science*" ile ilgili de aynı durum geçerlidir. Bu yüzden ilim kelimesinin hem sadece dini-manevi disiplin, hem de pozitif bilim anlamı mevcuttur. İdeal olan yazarın ilmi kastettiği bağlamı ilim, bilimi kastettiği bağlamı bilim şeklinde Türkçeye aktarmaktır ki biz de ilkece öyle yapmaya çalıştık. Ancak yazar bazı bağlamlarda "din" ve "bilim"e beraberce "iki ilim" şeklinde işaret etmekte ve dolayısıyla ikisini aynı bağlamda kullanmaktadır. O yüzden dine bilim demektense, bilime ilim demenin daha uygun olacağını düşünerek bu ve benzeri bağlamlarda ilim ve bilimin ikisini birden karşılamak üzere ilim kelimesini kullanmayı tercih ettik. [Çev.].

2 Bu anlamın çıkarıldığı ayetlerden bazıları şunlardır: "Dinlerine uymadıkça Yahudiler de Hristiyanlar da asla senden razı olmayacaklardır. De ki: Doğru yol, ancak Allah'ın yoludur. Sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyacak olursan, andolsun ki, Allah'tan sana ne bir dost ne de bir yardımcı vardır." (Bakara Suresi, 120), "Sana gelen ilimden sonra eğer onların arzularına uyacak olursan, işte o zaman sen hakkı çiğneyenlerden olursun." (Bakara Suresi, 145), "Eğer sana gelen bu ilimden sonra, onların arzularına uyarsan, (işte o zaman) Allah tarafından senin ne bir dostun ne de koruyucun vardır." (Ra'd Suresi, 37.), "Kitap verilenler, kendilerine ilim geldikten sonradır ki, aralarındaki kıskançlık yüzünden ayrılığa düştüler." (Âl-i İmran Suresi, 19), "Gerçekten onlara, inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olarak, ilim üzere açıkladığımız bir kitap getirdik." (Araf Suresi, 52), "Eğer (onlar) size cevap veremiyorlarsa, bilin ki, o ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir." (Hud Suresi, 14).

3 Dinler arasında üstünlüğün olmadığını söyleyen "dinî görecelilik" kadar hakikatten uzak bir şey yoktur. Bkz. Max Weber, *Le savant et le politique*, giriş R. Aron, s. 7-52. Roger Trigg, *Rationality and Religion*, s. 49-69.

dia edenin, bu niteliğe sahip dinin en fazla bir tane onun da kendi dini olduğunu ispatlaması gerekir.[4]

İkinci Varsayım: Bu iki ilim, –yani din ve bilim– arasındaki ilişki, ikisinin soyut kavram ve içeriklerinin karşılaştırmasını yaptığımız teorik bir ilişki değil, ilişkinin taraflarından birinin fiilde bulunmamızı ve tecrübelere katlanmamızı isteyen *pratik* bir ilişkidir. Çünkü Allah'ın ilmini indirmedeki ilahi muradı, o ilmin teorik değerini ve çıkarım yapılarını öğrenmemiz değil, onu pratik eğilimlerimiz ve güçlerimizle alıp davranışlarımızda gerçekleştirmemiz; bunu da onu sadece kendisiyle durumumuzun düzeleceği ve mutlu bir hayat sağlayacak ilim görerek yapmamızdır. Buna göre amel, sadece indirilmiş ilim için bir hedef oluşturmakla kalmaz, onun *saf ruhunu* da inşa eder. Böylece ilahi ilim ile insani bilim arasındaki ilişki, rabbani amel ile uygulamanın izleyebileceği veya izlemeyebileceği insani düşünce arasındaki münasebete dönüşür.

Üçüncü Varsayım: İki taraf arasındaki bu ilişkide dinî amel, zaman ve kapsamca teorik ilmi geride bırakır, çünkü insana dönük ilahi hitap Yaradan'ın insanı yaratmayı tamamlamasıyla başlamıştır. Böylece insan Yaradan'dan dini almış, ama bu sırada kendisi için pozitif bilimin araçları henüz hazır hâle gelmemiştir. Sonra, din ümmetin bütün bireylerini mükellef görerek muhatap alır. Buna karşın bilim sadece özel bir grup insanı teori kurucu kabul ederek muhatap alır. Benzer şekilde din, hiçbiri dışarıda kalmayacak şekilde hayatın bütün yönlerini düzenler, insanın dinde, dünyada var olduğu gibi var olduğu söylenebilir. Buna karşın bilim, insan hayatının ancak bazı yönleriyle ilgilidir.

4 O hâlde bu dine "eğri din" karşılığında "doğru din" (*ed-dînu'l-kayyim*) denir. Eğri din, "*muharref*/ *bozulmuş* din" ve "sahte din" olmak üzere iki türdür. Sahte din de yalan haberlerden meydana gelen "hurafe dini" ve cinlerden ve nesnelerdeki gizli güçlerden bahseden "büyü dini" olmak üzere iki türdür.

Dördüncü Varsayım: Bilim esasen dinin hükmü altına giren şeyi inceler; çünkü bilimin araştırdığı konular, bu konular ne olursa olsun, dinin kapsadığı ameller bağlamına girerler. Böylece bilim insanı, hangi kozmik, doğal, hayati veya insani olguyu inceleyecek olsa, dinin hükmünü anımsatan pratik sebepleri benimsemeye mecbur kalır. Şu hâlde *her bilim* son tahlilde, *dinî sistemi oluşturan amel kümelerinden belirli bir amel kümesi hakkındaki araştırmadır.* Örneğin doğa bilimi, üzerinde dinî değerlendirmenin gerçekleştiği pratik ve ahlaki yapılara dâhil doğa önermelerinden müteşekkil bir sistemdir.

Bu dört hakikat din-bilim ilişkisini inceleyen kimseye bu ikisi arasındaki dil, yöntem ve amaç itibarıyla benzerlik yönlerini ortaya çıkarmakla uğraşmasının veya tam aksine, zikredilen yönlerden bu ikisi arasındaki ayrılık yönlerine odaklanmasının bir faydası olmayacağını gösterir. Bu kişiye fayda verecek olan, bilimin meydana getiren *pratik bağlamı* ortaya çıkarması, böylece farklı aşamalarında insani bilimin o bağlamla nasıl ilişki kurduğunu incelemesidir. Onun bu incelemeyi yapabilmesi için, bizzat kendi incelemesinin bu asli bağlamın etkisi altında gerçekleştiğinin bilincine varması gerekir. O yüzden burada amacımız, ilahi vahiy ile insani bilim arasındaki ilişkide bu pratik talebi karşılayacak bir yöntem izlemektir.

Dinin Pratik Tanımı

Dinin kapsamlı pratik görevini açığa çıkaracak bir tanımını yapalım:

- Din, insanın hayatın engellerini en güzel biçimde aşmasını sağlayacak şekilde, görülebilir olanı gaybi olana bağlayan bir amel yoludur.

Bilindiği gibi, amel genelde insanı bir hâlden diğerine götüren, belli bir amaçla ve belli bir itkiyle ortaya çıkan ve belirli bir amacı gerçekleştirmeyi hedefleyen bir grup fiildir. Bu genel niteliklere ilaveten, dinî amelin burada bizi ilgilendiren başka özellikleri vardır. Bu özellikler şu dört unsurda kendisini gösterir:

a) Kapsamlı İnançlar: Din insana, varlığın kapsamlı bir tasavvuruna yol açan bir grup inanç ve fikir sağlar. Bu kapsamlılık, dindarın karşılaştığı âlemin bütün olgularını ve hayatın bütün görünümlerini bu tasavvur aracılığıyla yorumlamasında ve duyu alanı içindeki varlıklarla, bir başka deyişle görülür âlem ile sebepleri mana ufkuna bağlı varlıkları, bir diğer ifadeyle gaybi âlemi birleştirmesinde ortaya çıkar.

b) Manevi Değerler: Din insanı, hayattaki tavır ve davranışlarını yönlendirecek, fiil ve tasarruflarının amaç edineceği ve dünya hayatının sebepleri ve art arda gelen gelişmeleriyle bağlantılı maddi değerlere karşı durmasına yardımcı olacak bir grup manevi değer ve anlamla destekler.

c) Yönlendirici Kurallar: Din insana, hayatında karşılaştığı engelleri nasıl aşacağını açıklayan bir grup kural ve hüküm belirler. Bu engeller, insanın maruz kaldığı günlük hayatın çile ve imtihanlarından başlar, kendisini uykusuz bırakan en derin varoluşsal sorulara kadar uzanır.

d) Canlı Örnekler: Din insanların önüne bu inançları, değerleri ve kuralları müşahhaslaştıran bir grup örnek koyar ki onlardan en üstün olanına uymaya çalışsın. Dinî amel, görünen ile gaybi olanı birleştirir ve bu birleştirme soyut aklın sebeplerini aşan sebeplere bağlıdır. Bu yüzden bu amelin mahiyetini en iyi bilmenin ve etkilerini en iyi anlamanın yolu, onları ideal şekilde gerçekleştiren kişi yahut kişilerde –ki gönderilmiş peygamberle başlar ve salih kulla sonlanır– izleyip görmektir. Bundan iki sonuç çıkar:

Birincisi: Dinî amel, *beşeri failden* ayrılmaz; o yüzden salt görülür amelde söz konusu olduğunun aksine alet ve makinenin insanın yerini tutması asla mümkün değildir.

İkincisi: Dinî amel, sadece failini bağlayan eksik bir amel değildir, başkalarına uzanır; çünkü kişi, dinî ameli uygularken sanki o amelde bir başkasına örnek teşkil eder.

İnsani bilimin dinî amel bağlamıyla nasıl ilişki kurduğunu düşünürsek, bu ilişkinin üç çeşit olduğunu görürüz. Bunlar; bu pratik bağlamı ve şartlarını kabul eden tür, bu bağlama karşı çıkan ve onun yerine bir başka bağlam geçirmeye çalışan tür ve bu asli bağlamı yeniden gözden geçiren tür. Şimdi bu türlere teker teker bakalım ve dinî amelin dört sistemiyle ilişkili tasarrufunun nasıl olduğunu inceleyelim. Bu dört sistem şu şekildedir: inançlar sistemi, değerler sistemi, kurallar sistemi ve örnekler sistemi.

Bilimin Dinî Amelle Kurduğu İlişki Türleri

Dinî Ameli Kabul Etme Türü

Pozitif bilimin türlerinden olan bu tür, İslami dolaşım alanının parlak döneminde şahit olduğu bilimsel uygulamada kendisini gösterir.

İnançları Korumak

Müslüman bilim insanı, âlemin bir yaratıcısı olduğunu, onu boşuna ve oyun eğlence olsun diye değil, bir hikmet sebebiyle ve hakla yarattığını, âlemin işlerini yönetme ve ondaki iradesini icra etme işini üstlendiğini kabul eder. Bu irade, âlemdeki çeşitli olgular arasında kendilerinden belirli sonuçların doğduğu sebeplerin var olmasını gerektirmiştir. Böylece sebeplerin varlığına vâkıf kimseler, sonuçların varlığına ulaşır. Benzer şekilde bilim insanı, sebepleri sonuçlarına bağlayan ve kendileri de Yaradan'ın bir yaratması nite-

liğindeki kanunların keşfedilmesinin, Yaradan'ın yüceliğini bilmeye ulaştıracağını kabul eder. Dolayısıyla Müslüman bilim insanının gözünde kanunları aramak, Yaradan'ına yaklaştıran amel konumundadır.

Değerleri Aramak

Müslüman bilim insanı doğadaki olguların Yaradan'ın varlığını gösteren *ayet ve işaretler* olduğunu düşünür, çünkü bu olgular onun sıfatlarının âlemdeki tecellisinin sonuçlarıdır. Durum böyle olunca, her olgu anlaşılıp kavranması gereken ve kendileri sebebiyle ayet diye isimlendirildiği bir değeri veya pek çok değeri içerir hâle gelir.[5] Olgunun değer içermesi kesin mantıksal bir gerektirme ilişkisi değil, insanın benimseyip benimsememekte özgür kaldığı manevi hissettirme ilişkisidir. Müslüman bilim insanı bu ilişkiyi benimserse, bu yalnızca önündeki her yaratılanda kendisinin taşıdığı emanet gereğince kendisine yöneltilmiş ilahi bir emri hissedip sezmesi sebebiyledir. Ancak o aynı zamanda doğadaki bütün olguların ve olayların –gerek varlığa getirme gerek yardım etme şeklinde– kendisinin hizmetine verildiğini ve kendisini onların sırlarına vâkıf kılan yolların –gerek doğrudan, gerek bir araçla– ona boyun eğdirildiğini görür. Bu yüzden Müslüman bilim insanı ayetin dış yüzünün gereği ile iç yüzünün gereğini karıştırmaz, dolayısıyla ayetin dış yüzünü dış sebepleri benimsemenin gerektirdiği şekilde – tasvir, tümdengelim, tümevarım ve deney biçiminde – ele alır. Ayetin iç yüzünü, anlamları benimsemenin gerektirdiği biçimde –düşünme, hatırlama, ahlakileşme ve ibret alma şeklinde– talep eder.

5 "Ayet" kelimesinin hakiki anlamı "işaret / belirti"dir, Kur'an'daki "cümle"ye mecazen "ayet" denir.

Kurallara Uymak

Müslüman bilim insanı bilime salt teorik bir yapı veya epistemolojik sistem gözüyle bakmaz, aksine onu iki sebeple amel konumuna yerleştirir:

Birincisi: Bilimin içerdiği düşünce kalbin fiillerinden biridir; yani kendisinde görünen dış hareketlerin araç olarak kullanılmadığı zihinsel bir ameldir. Bilimsel düşünce Müslüman bilim insanının gözünde açık bir kalbi amel olduğundan,[6] doğruluk, dürüstlük, ihlas, korku ve huşu gibi iç davranışı düzenleyen ahlaki kurallara bağlıdır.

İkincisi: Bilim, bilgiler üretmeyi ve gerçekliklere ulaşmayı hedefleyen beşeri ameldir. Bilim aynı zamanda, bilinen işlemleri araç şeklinde kullanan ve kendisine özel hedefler edinen bir amel olduğu için, dış davranışa sınırlar çizen ahlak kurallarına uyması gerekir. Bunun delili, İslami bilim uygulamasında iki temel kavramın varlığıdır. Onlardan birincisi, zararlı bilgi karşılığında faydalı bilgi, ikincisi kullanılan bilgidir. Faydalı bilgi, zikredilen kurallar gereği, şimdi ve gelecekte faydası kesin bilgidir. Kullanılan bilgi ise, kendisiyle amelin bu kurallar gereğince kesinlik kazandığı bilgidir. Amel edilmeyen bilgiye gelince, öğrenilmesi ve elde edilmeye çalışılması yasaklanmıştır. İslami dolaşım alanında bilgide asıl olan, kendisi için aranıp istenmemesi, faydalanmak ve gereklerine göre amel etmek için aranıp istenmesidir.

Örnekleri İzlemek

Âlem, Yaradan'ı gösteren sonsuz ayetler bütünü olduğundan Müslüman bilim insanının ona ilgisi, kendi uzman-

6 Şu iki ayet üzerinde düşünelim: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde aklıselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru !" (Âl-i İmran Suresi, 190-191).

lık alanına giren olguları düzenleyen kanunları bilmekle sınırlı değildir. Onun ilgisi, bu tür bilgilenmeyi aşar ve elde edilen bilgiyle tıpkı ibadet hükümleriyle amel ettiği gibi Yaradan'ın dergâhına yaklaşmak için amel etmeye varır. Çünkü ona göre bu yaklaşma bakımından yaratma olguları ile emir hükümleri arasında bir fark yoktur. Bilindiği gibi, Allah'a yaklaşılan amel, saf kalbi amel olsa dahi, amelde bulunan kimseyi yükselten özel bir dış veya iç hâl kazandıran canlı bir tecrübedir. Müslüman bilim insanı, bu nitelikteki amelin ancak dininin hükümlerinin gereğince olduğunu bilir. Bu hükümlerin ayırt edici özelliğinin kendisiyle birlikte gönderildikleri elçinin şahsından veya ona doğrudan yahut bir aracıyla dolaylı şekilde uyan kimselerin şahsından ayrılmamaktan geçtiğinin farkındadır. Kabul edilmiş kural şudur: Dinî ameli kuşatıp kavramada salt aktarılan haber yeterli değildir; bu kavrayışta gözle görmek de gerekir. Yine bunda sadece amelde bulunanların genelini gözlemlemek yeterli değildir; ayrıca en ideal yolu gerçekleştirmiş özel amelde bulunan kimseleri de gözlemlemek gerekir. Bu yüzden bilim insanı bilgiyi sevmek, öğrenmek ve insanlar arasında yaymaya çalışmakla kalmaz; bu özel kimselere, zenginleştirdikleri doğruluk, sabır, Allah korkusu, alçak gönüllülük, şükür, takva, zikir gibi nitelikler hususunda uymakta daha hırslı davranırlar. Böylece Müslüman bilim insanı, peygamberlik varisi derecesine yerleşir ve tıpkı onun kendisinden önceki müminlere uyduğu gibi, o da kendisine uyulmayı hak eder; bilimin sorumluluğunu taşıdığı gibi, hikmetin de sorumluluğunu taşır.

İlk dönem Müslüman bilim insanlarının dinî amelin şartlarını nasıl yerine getirdiklerini böylece açıkladık. Şimdi geriye sonraki dönem bilim insanlarının bilimsel üretimi yeniden başlatmayı teşvik etmek ve İslam'ın mesajının doğruluğunu vurgulamak için sıkça kullandığı iki terim üze-

rinde durmak istiyoruz: İslami bilim ve Kur'an'da bilimsel mucizevilik.

a) İslami Bilim Terimi: İslami bilim denilen husus, ayeti kerimeleri ve hadisi şerifleri şu veya bu bilim insanının ulaştığı sonuçların doğruluğuna delil getirmekle ilgili değildir. Kesin olan şu ki bu nassi delillendirmeler, kadim İslami bilimsel eserlerin genelinin değerlendirme, varsayım ve delillendirmelerine nüfuz edememiştir. Bunun tek istisnası besmele, Hz. Peygamber'e salat ve girişlerindeki bazı ayetlerdir; her ne kadar Müslüman bilim insanı, bütün araştırmaları sırasında kalbinde sürekli Allah'ın yaratmasının harikuladeliklerini canlandırsa ve onun yaratmasının eşsiz güzelliklerini övse de. İslami bilim diye isimlendirilen husus, bilimin teorik kuruluşunda da ahlaki, epistemolojik veya metafizik olarak bulunmaz; çünkü bu kuruluş bilimin kendisinin değil, felsefesinin bir parçasıdır. İslami bilimin sahip olmadığı özellikler arasına, ona yüklenen uydurulmuş farklılıklar da eklenmelidir; çünkü İslami bilim denilen husus, kozmik olgulara bakışta onların Yaradan'la ilişkileri bakımından bir değişiklik meydana getirebilse de bilimlerde izlenen metodolojide hiçbir değişiklik yapmaz. Yine İslami bilim denilen husus Müslümanın Müslüman olmayanın ulaşamayacağı türden düşünce, deney, varsayım ve yasalara ulaşmasının mümkün olduğunu düşündürdüğünde aldatmaya ve saptırmaya götürür. Aksi takdirde, Müslümanın ulaşacağı iddia edilen sonuçlar nesnellik, tekrar edilebilirlik ve evrensellik gibi üzerinde ittifak edilen bilimsel yöntemde bulunması gereken şartları taşımaz.

İslami bilim, bilim insanının şahsının İslam'ın hükümlerine ve ahlakına uygun bir tutum ve davranış sergilemesinde bulunur. Bilim insanı faydasız veya zararlı yahut kendisiyle amel edilmeyen ve kendisiyle avunulup eğlenilen şeylere dalmaz. *Dolayısıyla bilimin İslamiliği, bilim insanının İslamiliğinin varlığıyladır; ama bilim, bilim insanının*

Müslümanlığının ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmaz. Ancak bu yaklaşım, İslam'a bağlı olmanın kendisine özgü bilimsel girişimlere götürmeyeceği anlamına gelmez. Buna örnek babında araştırmanın geliştirileceği alanlar seçmek, önceden kimsenin yapmadığı araştırma programları kurmak veya ümmetin yükselişine en uygun bilimsel projeler üretmek zikredilebilir. Böylece bu alanlarda gayri İslami ülkelerde olduğundan daha ileri araştırmalar yapılır. Ancak İslam ümmetinin icat ettiği araştırma yöntemleri veya ulaştığı teoriler, evrensellik düzeyine yükselinceye kadar bilimsel niteliğini hak etmez. O hâlde İslami bilim, bilimsel uygulamada genelde kararlaştırılmış sebeplere göre *amel eden* Müslüman bilim insanlarının akıl ve zekâlarının ürettiklerinden ibarettir.

b) Kur'an'ın Bilimsel Mucizeviliği Konusu

Kur'an-ı Kerim'de kendisini gösteren ilahi ilmin, eğitimliler yanında eğitimsizlerin de anlayacağı fıtri bir dille bütün insanlara yöneltilen ve onları esasen hayattaki engellerin üstesinden gelmelerini sağlayacak amellere çağıran açık pratik bir hitap olduğunu kabul ettiğimizde, bu hitabın maruz kaldığı bazı kevni (*kozmik*) gerçekliklerin kendileri için istenmediğini, arkalarındaki pratik değerler ve manevi anlamlar için istendiğini anlarız. Yine bu hitabın o hakikatleri mükelleflerin akli kapasitelerini aşmayacak kadarıyla, Yaradan'a yaklaşmakta faydalarını idrak etmelerini sağlayacak şekilde ve bu yakınlığı elde etmek için onlarla amel etmeye onları teşvik edecek biçimde tebliğ ettiğini görürüz. Buna göre Kur'an'da geçen kevni (*kozmik*) işaretler, bilimsel metinlerin içerdiği yasa ve teorilerle uyuşsa dahi, bu uyuşmanın nesnel bir araştırmanın ürünü değil, öznel bir yorumun ürünü olması yanında, Kur'an'da geçen bu kevni işaretlerin bağlamı bilimsel metinlerin bağlamından farklıdır. Kur'an'da bilimsel mucizevilik diye isimlendirilen durumla uğraşanlar, Kur'an metnindeki yaratılış haberleri ile bilimsel

metinlerdeki doğa gerçeklikleri arasındaki bu asli farkları dikkate almadıkları sürece, en azından üç sakıncalı durumla karşılaşmaları muhtemeldir:

Birincisi: Teorik bilimsel delilin, daha doğrusu fiziksel delilin Kur'an'ın Allah katından indiğini hatta Allah'ın varlığını ispatlamaya başka şeylerden daha yetkin olduğunu düşündürmesidir. Oysa bu pozitif delil ancak duyularlar âlemiyle ilgili iş görür; fiziksel delilin Allah katından inişi veya Allah'ın varlığıysa, esasen duyularlar alanının dışındadır. İspatta bu delil üzerinde ısrar etmek, onunla aşinalık kazanma veya mevcut kanaatin artırılması isteği cinsinden değilse, bu iniş veya varlık düzeyini bu görülür âlemin düzeyine indirmeye götürür. Bu da kavrayışlı kimselerin fark edeceği metodolojik bir yanılgıdır. *Hâlbuki pratik delil bu amaca ulaştırmakta teorik delilden daha güvenilir ve güvenlidir.* Dinî amel işlemek insanın bütün iç ve dış yetilerini ve eğilimlerini harekete geçirir, böylece bütün yeti ve eğilimler, teorik yetinin yeterli olmadığı konuda kesin bilgiye ulaşmak için birleşirler, böylece bu [pratik] delilin kesin bilgiye ulaştırmadaki payı büyüktür. Ayrıca dinî amelle kendisine yönelinen Yaradan, doğru yola ulaşmaya çabalayan herkesi doğru yola iletir.

İkincisi: Bazı bilimsel görüşlere uygun gelmesi için Kur'an ayetlerini eğip bükerek yapılan zorlama yorumdur. Şüphesiz bu tasarruf, indirilmiş kitaba pek çok bakımdan zarar verir:

a) Ayetlerin dış yönünü budamak ve iç yönünü unutmak. Ayetlerin dış yüzü araç durumunu aşamaz; çünkü varlık gayeleri, içerdikleri iç anlamdır ki o da bir şekilde yorumlanabilse dahi, bilimsel görüşün ötesindedir.

b) Bilimsel görüşler bilimsel araştırmanın ilerlemesiyle değişir. Bir zaman bilimsel gerçeklik kabul edilen bir husus, başka bir zaman öyle olmayabilir. Şu hâlde bilimsel görüş-

lere Kur'an ayetlerinin üzerinde bir konum verilmesi yahut ayetlerin bilimsel görüşlerle desteklenmesi sabiteyi değişkene bağlamak gibidir. Açıkça görüldüğü gibi, böyle bir bağlama eylemi kesin olanı şüpheli hâle getirir ve muhatabın imanını sağlamlaştırmak yerine zayıflatır.

c) Bilim, içtihattan ibarettir. Şeri ilimde sabit olduğu gibi, müçtehit nakil (*haber*) ve düşünme/fikri çaba (*nazar*) ölçütlerine bağlı kalmak şartıyla, sevap kazansa da yanılabilir. Bu yanılgı ihtimali, akli bilimde içtihat eden açısından daha yüksektir, çünkü akli bilimde hakem olarak sadece düşünme ölçütüne müracaat etmektedir. Bu nitelikteki bir kimsenin, ayetlerin üstünde bir konum verdiği bilimsel görüşlerde yanılabilmesinin yanı sıra, Kur'an ayetlerini yorumlamadaki yanılma ihtimali daha büyüktür.

d) Teori yanlışlanabilir oluncaya kadar bilimsel değildir, başka bir ifadeyle onu geçersiz kılacak bir durumun varlığı mümkündür. Durum bu minvaldeyse, ayetlerin içeriklerini teoriye indirgemek onları yanlışlanabilir kılar. Böylece Allah'ın kitabına iyilik yapayım derken kötülük yapılır.

Bu söylediklerimizden şu sonuçlara ulaşılabilir: Müslüman bilim insanları, bilimsel eylemlerini dinî amelden bir parça sayıyorlardı ve bilimin İslami niteliği temelde, bilimin kendisiyle değil, bilim insanının kişiliğiyle ilişkilidir. Kur'an'daki evrene dair işaretlerle ilişkili en tercihe değer amaç, bilimsel faydalanma değil, manevi ibret almadır.

Şimdi dinle olan ikinci tür ilişkiye eğilelim ve dinî amele karşı koymakla nasıl nitelendirildiğini açıklayalım.

Dinî Ameli İnkâr Türü

Bilimin dinî amelle kurduğu ilişki türlerinden ikincisi olan dinî ameli inkâr, Hristiyan Batı'da Rönesans çağıyla

birlikte ortaya çıkan ve üç asırdan fazla zamandır devam eden bilimsel harekette kendisini gösterir.

Örneklerin Düşürülmesi ve Geçersiz Kılınması

Bilindiği gibi kilise babalarının örnekliği, Rönesans öncesi dinî amel üzerinde son derece egemendi. Hristiyan kimse, fiillerini kilisenin koyduğu yaşam kuralına uygun yapmakla yetinmezdi; ayrıca kilisenin azizlerinin davranışlarını da örnek almalı, papazların tasarruflarını izlemeli, onların emir ve kılavuzluklarını açıkladıkları gibi uygulamalıydı. Hatta Hristiyan kimse Yaradan'la ilişkisinin ancak onlar yoluyla ve onları Yaradan'a yaklaştıran aracılar edinerek gerçekleşeceğine inanıyordu. Bilim insanları Rönesans'ın başlarında evren, doğa ve hayatla ilgili kilise babalarının, mensuplarına kendisi sayesinde kurtuluşa erecekleri apaçık gerçek diye telkin edegeldikleri şeylere aykırı düşen gerçeklere ardı ardına ulaşmaya başlayınca, haddini aşan ve dindarlık isteğinden ziyade tahakküm isteğine yakın görünen bu egemenliği kabullenemediler. Ancak onlar kilise zorbalığına ve taşkınlığına karşı dururken, din alanında örnek almayı önemsiz gördüler, hatta pek çok kimsenin örnek almayı terk etmesinin yolunu açtılar. Bunun delili şudur ki bu bilim insanlarından bazılarının –örneğin Kopernik'in– kendilerinin örnek alınmasını sağlayan dinî dereceleri vardı. Bununla birlikte onlar bu dereceye önem vermiyor, araştırmalarına zarar verecek şeyler başlarına gelmesin diye gizli de olsa kendi keşiflerine bağlı kalıyorlardı. Örnek alma ilkesini yıkmakta en etkili iki bilim insanı Galileo ve Darwin'dir, çünkü bu ikisi kilise babalarının Hristiyan inancının ayrılmaz bir parçası saydığı iki inancı geçersiz kılmıştır. Nitekim Galileo "dünyanın diğer gök cisimlerinden üstün olduğu" inancını çürütmüştür ki bu durum onu, görüşünden vazgeçmiş gibi göründüğü meşhur yargılamaya maruz bırakmıştır. Benzer şekilde Darwin "insanın diğer canlılardan üstünlüğü" inan-

cını geçersiz kılmıştır ki bu durum, Amerika'nın yaratma teorisi ile evrim teorisi arasında tanıklık ettiği anlaşmazlık biçimlerinde günümüze kadar süren şiddetli bir mücadele başlatmıştır.

Dikkate değer olan şudur ki kilise babalarına yönelik bu bilimsel meydan okuma, Martin Luther ve John Calvin önderliğindeki dinî reformcuların gerçekleştirdiği dinî meydan okumayla zamandaş şekilde gerçekleşmiştir. Bunların çağrısı, esasen inananlara Tevrat ve İncil'i anlama hususunda papazların otoritesine ve rehberliğine başvurmak yerine onları kendi kendilerine okumayı ve imkânları ölçüsünde anlamaya çalışmaktır. Bu tarihsel olguya ibret gözüyle bakarsak bilimin, din adamlarının bilgilerine güveni zayıflatmaya katkıda bulunmakla kalmayıp, din adamlarını örnek alma ilkesini yıkmaya da katkıda bulunduğunu görürüz.

İnançların Sekülerleşmesi

Kopernik, Descartes, Galileo ve Newton gibi bilim insanları yaratıcı Tanrı'ya inanmışlar, bununla birlikte Hristiyan bireyin kendisi aracılığıyla etrafındaki varlıkları gördüğü kapsamlı inanç görüşünü yıkmaya çalışmışlar, onun yerine varlıklardan onları süsleyen kutsallık elbisesini çıkaran Tanrı, âlem, dünya ve insana ilişkin inançlar yerleştirmişlerdir. Tanrı'dan âlemin işlerine müdahale etme ve onlarla etkileşimde bulunma gücünü olumsuzlamıştır. Böylece Tanrı onların gözünde yaratılanların amelleriyle ilgilenmez, onlara bir şey vahyetmez, dualarına cevap vermez ve aralarında mucizeler meydana getirmez. Aksine Tanrı, yine onlara göre bu âlemin işleriyle ancak ilk yaratmayla sınırlı biçimde ilgilidir ve bu işte de bir saat ustasının saatin dişlilerini birleştirdiği gibi âlemin parçalarını birleştirmekle yetinmiş, âlemin ebedî yasalarını koymuş ve onda evrensel sebepleri geçerli kılmıştır. Sonra âlemi kendi kendine işle-

mesi için salıvermiştir. Böylece Tanrı âlemin parçalarıyla ilgili hiçbir şey bilmez hâle gelmiştir.

Hatta bundan daha ileri giden ve Tanrı'dan bu ilk yaratmayı da soyutlayan ve onu bilimsel alanda kendisine ihtiyaç duyulmayan salt bir varsayım şeklinde gören bilim insanları da olmuştur ki matematikçi Pierre-Simon Laplace'ın tavrı budur. Çünkü ona göre akıl, belli bir anda âlemi hareketlendiren bütün güçleri ve âlemdeki tüm varlıkların konumlarını bilirse, âlemde bulunan en büyük cisimlerin ve en küçük zerrelerin hareketlerini kuşatan matematiksel bir formül ortaya koyabilir. Dünya gezegenine gelince, onun bu evrende bir üstünlüğü yoktur, aksine o diğer gök cisimlerine uyan, Güneş etrafında dönen ve Ay'dan etkilenen salt bir gök cismidir. Yine Descartes ondan önce insan bedeninde saate benzer bir alet olduğunu düşünmüştür. Buna göre insan bedeni kaldıraçlardan, kalp pompadan, ona isabet eden hastalıklar bu biyolojik aygıtlara arız olan bozukluklardan ibarettir; ruh ise kalp damarlarında akıp dolaşan şeffaf bir buhardan fazlası değildir.

Darwin'e gelince, o inançsız değilse dahi insanın diğer varlıklardan üstünlüğünü inkâr etmiş ve insanı tesadüf ve doğal ayıklanma yoluyla hayvan zincirinin halkalarından maymun ailesinden evrimleşmiş bir canlıdan ibaret saymıştır. Ondan kısa zaman sonra insanın sahip olduğu his ve bilinci, beynin bir salgısından ibaret gören kimseler gelmiştir. Bunlara göre bilinç, bilince fiillerini dikte etse dahi bilincin kendisini hissetmediği bir iç tabakaya yerleşiktir. Sonra, bilim insanlarının evrenin hiçbir dış sebebe ihtiyacı olmadığı inancını yerleştiren teorileri ve keşifleri, üç asır boyunca arka arkaya gelmiştir. Bu bilim insanlarının adımlarını filozoflar izlemişlerdir, zira onlar bu yeni görüşleri felsefi temellere dayandırmaya, insanlar arasında yaymaya ve geniş bir alanda yaygınlaşmasını sağlamaya çalışmışlardır. Böylece onlar halkın gözünde yeni ve önceki dinî evren

görüşüne karşıt seküler evren görüşü adında kapsayıcı bir evren anlayışı oluşturabileceklerdir.

Kısaca yeni bilim, dinî inançları genel toplumsal çerçeve alanından özel bireysel seçim alanına sıkıştırmaya ve onu esasen Hristiyanlığın tanrısı olması zorunlu olmayan, hatta hiç kimseyle bağlantısı bulunmayan ve hiçbir şeyi etkilemeyen filozofların tanrısı olması muhtemel bir tanrının varlığına inanmaktan ibaret tek bir ilkeye indirgemeye çalışır. Yine muhtemelen bu tanrıya inanç, organların yerine getirdiği amellere kesinlikle ihtiyaç duymayan saf kalbi bir duygudur; çünkü sadece varlıklar üzerinde düşünme fiili, iman ettiğini iddia eden için bu imanın varlığına delil olarak yeter.

Değerlerin Değiştirilmesi

Dinin alanı daraldığı ve din bireyin iç dünyasındaki inancıyla sınırlandığından bireyin çevresindeki eşya ile etkileşiminin adı olan değerlerin değişmesi kaçınılmaz duruma gelmiştir. Bu değişim üç temel şekil almıştır: ilga, tahrif ve yenisini getirme.

İlga, esasen ayetleri şeyleştirmede kendisini gösterir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ayetler kozmik olgulardır ve insana Yaradan'ının varlığını hissettiren değerlerle bağlantılıdır, çünkü insan bu ayetlere, tıpkı onların kendisine bütünlükleri içinde göründükleri gibi davranır. Oysa modern bilim, görüş ve çıkarların değişmesiyle değişen öznel gayeler şeklinde görerek bu gizli değerleri ayetlerden soyutlamış ve onları sadece nedensellik yasalarına uymaları ve deney, nicel ölçüm, ön görü ve gözleme boyun eğmeleri özelliklerinin dikkate alındığı apaçık olgular biçiminde görmüştür.

Tahrif, modern bilimin eski değerleri, isim veya anlamlarını değiştirerek kabul etmesidir. Modern bilim bu işleme, bilim kavramıyla başlayıp ilerleme kavramıyla bitirir. Böy-

lece bilim, artık insanın farklı yollarla ulaştığı bütün bilgi çeşitlerini içermez olmuş; esasen gözlem, deney ve hesaplamaya dayanan belirli bir yöntem aracılığıyla kazanılan bilgiyle sınırlanır hâle gelmiştir. Bu tür bilim bununla da kalmamış, ayrıca taraftarları kısa zaman sonra pozitif yöntemle meydana gelen bilgiden başka bilginin olmadığını, bütün bir hakikati kuşatabileceğini ve insanın sorabileceği bütün soruları, hatta varlığının sırlarıyla ilişkili soruları dahi cevaplayabileceğini iddia etmiştir.

İlerleme, Hristiyanlar nezdinde ilahi inayet fikrinin sekülerleşmesinden doğmuş[7] ve endüstriyel ve post-endüstriyel gelişmeye mahiyetini kazandıran teknolojik-bilimsel gücün yaygınlaşması anlamına gelir. Gelişme teorisinin başarısı ilerlemenin sabit, zorunlu, birikimsel ve sürekli bir hareket olduğu ve görünen gelecekte insanlık için bütün refah ve mutluluğu gerçekleştirmeye doğru gittiği inancını güçlendirmiştir.

Yenilik getirme, insanı kozmik olgulardan ayırmaya yoğunlaşan yeni değerler uydurmaktır. Bunlara örnek babında nesnelerin gözlemden etkilenmediği varsayımıyla insanın benliğini kozmik olgulardan ayıran nesnellik değeri; olguların özlerinde nasılsalar öylece ortaya çıkarıldıkları varsayımıyla insanın değerlerini bu olgulardan ayıran tarafsızlık değeri ve maddenin hem doğa hem hayat olarak evrenin temel gerçeği olduğu varsayımına dayanarak insanın ruhunu kozmik olgulardan ayıran maddecilik değeri zikredilebilir.

Kısaca modern bilim, yöntemini kurduktan sonra kendilerinde iki gayeliliğin delillerinin incelendiği olgu ve olayları, hem varsayımsal açıdan hem de gerçekten silmeye çalışır. Bu iki gayelilik, bütün amellerle bağlantılı ve onları apaçık değerlerle ilişkilendiren insani gayelilik ile bu âleme sağlam bir düzen koyan ve gizli bir hedef belirleyen ilahi gayelilik-

7 F. Champion, S. Nizard et P. Zawadzki, *Le sacré hors religions*.

tir. Bilim insanı bu yöntemi, gerçeğe ulaştıran yegâne ölçüt düzeyine yükseltmeye, bütün insani bilgi alanlarında işletmeye ve manevi değerler yerine maddi ve pozitivist değerler yerleştirmeye ısrarla devam etmiştir.

Kuralların Değiştirilmesi

Açıkça görüldüğü gibi, "örnek alma ilkesini ilga etmek", "inancı soyutlaştırmak" ve "değerleri şeyleştirmek" bilimsel ilerleme gereği, din anlayışında köklü bir değişikliğin belirtisidir. Eskiden din, hayatın bütün işlerine müdahil olmakta ve bütün amel görünümlerini düzenlemekte ve tüm ameller kilisenin koyduğu kural veya kuralları izlememekteyken, artık bireyin iç dünyasıyla sınırlanacak kadar gerileyip çekilmiş ve bütün kulluk amellerinden soyutlanmıştır. O hâlde inananların, dünyevi ameli kendilerinden istenen yegâne amel görmek suretiyle tamamen dünyevi amele yönelmesi şaşırtıcı değildir. Ancak onlar bu konuda, bazılarına göre birleşmesi mümkün iki doktrinden hareket etmişlerdir:

Birinci doktrine göre dinî amel, kurtuluşa ulaştırmaz; çünkü kurtuluş, insani bir kazanç değil, ilahi ihsan ve bağıştır. Bu kurtuluşun elde edilmesinin tek belirtisi, özel davranış kurallarına uygun maddi kazanca dalmak ve onda başarılı olmaktır. İşte bu *iktisadi amelin* gelişmesine götüren Reformcuların doktrinidir.

İkinci doktrine göre amel, bilimin ikinci veya diğer yüzüdür. O hâlde bilimsel teorileri belirli uygulama kuralları gereği maddi araçlara dönüştürmek ne kadar çok mümkün olursa, insan gücü kazanmaya ve mutluluğa ulaşmaya o kadar çok yakınlaşır. Bu da *teknolojik amelin* gelişmesine götüren bilimcilerin doktrinidir.

O hâlde bu iki tür dünyevi amelin, yani ekonomik amel ve teknolojik amelin dinî ameli daha da çok unutturmak

amacıyla birleşmesinde gariplik yoktur.[8] Bununla da kalmayıp, esasen düşünme uygulaması için geniş bir alan bırakan saf teorik bilgi olan bilim, maddi uygulamaya dalmış teknik işlemden ayrılmaz hâle gelmiştir. Daha kötüsü şudur ki bilimin bu epistemolojik özelliğini yönlendiren ve ona uğraşması gereken alanlar belirleyen teknik, teknoloji diye isimlendirilen hususa dönüşmüştür. Böylece dünyevi amel türlerinden biri olan teknoloji, kendisinde dinî ameli unutmanın son sınırına vardığı türdür. Bu husus, iki bakımdan açıklanabilir:

Birincisi: Teknolojik amel, olağanüstü makine buluşları sayesinde, genelde insani amelin örneği durumuna gelmiştir. Gelgelelim bu amel, modern insanı gurura kapılmaya ve yaratma işinde Tanrı'ya ortak olma iddiasında bulunmaya çağıran *yapay bir ortam* inşa etmeye başlamıştır. Böylece insanın ilgi ve çabasını, çevresindeki varlıklarda Yaradan'ın varlığına delil edineceği işaretler görmesi için harekete geçiren doğal ortamdan uzaklaşılmıştır.

İkincisi: Teknolojik amel, uyduğu ideal etkililik ölçütleri sayesinde, özel olarak *verimli* insani amelin örneği konumuna yerleşmiştir. Bu da modern insanı, bütün güveniyle maddi araçlara bağlamaya ve yaratıcısıyla bağını güçlendiren tevekkül, teslimiyet ve havale etme anlamlarından vazgeçmeye götürmüş, bu araçlar kendisine ihanet ettiğinde feryadü figan etmesine yol açmıştır.

Özetle, modern bilimciler dinî amelin yerine saf dünyevi ameli geçirmişler, bu amel de teknolojik amel biçimini almıştır. Bu amel, bilim insanlarının yaptığı keşiflerin uygulamaları anlamına gelen teknik amel ile Protestan dinî reformcuların ulaştığı dünyevi ahlakın ürünleri olan iktisadi amelin birleştirilmesinin sonucudur.

8 Bkz. Serge Latouche, *La mégamachine*, s. 159-162.

Kısaca, dinle ikinci tür ilişki biçiminde bilim insanları, kilise örnekliğini yok etmeye güçlü biçimde katkıda bulunmuş ve dini sadece bireye özgü bir inanç hâline getirmişlerdir. Yine onlar, teknolojik amel çağını açmak için teorilerinin maddi uygulanışlarından ve çağdaşlarının iktisadi yönelişlerinden faydalanmış ve dinî amelin araçlarıyla bağlarını bütünüyle kesmişlerdir. Artık dinî amelle olan üçüncü ve son tür ilişkiye geçmemizin ve bu türün, dinî ameli yeniden, bir ölçüde dikkate alma özelliğini açıklama zamanı gelmiştir.

Dinî Amelin Soyut Dikkate Alınışı

20. yüzyılın başından itibaren bilimlerin şahitlik ettiği gelişmeler, araştırmacıları yeni bilimsel konulara vâkıf kılmıştır. Bunlar, bilimlerin dayandığı temellere şüphenin ilişmesine yol açan, hatta bilimleri sağlam teoriler, ince yöntemler ve teknik ufuklar şeklinde nitelendirmek suretiyle bilimlere duyulan mutlak güveni sarsan hususlardır. Bunlar temelde bu bilimlerin ulaşabileceği son sınır ve nesnelliğiyle ilişkilidir. Bunlara marjinal sorunlar adını vermeyi yeğleyelim.

Bunlardan birisi, karar verilemezlik[9] özelliğidir. Bunun anlamı, tutarlı ve aritmetiğin kavramsal biçimine[10] sahip her teori içinde, ispatlanması ve çürütülmesi mümkün olmayan bir aritmetik önerme kurulabileceğidir. Bir diğeri tamamlanamazlık[11] niteliğidir. Bunun anlamı teorinin tutarlılığının aynı teori içinde kanıtlanamamasıdır.

Bir diğer özellik, belirsizlik ilkesidir.[12] Bunun gereği, aynı zamanda bir molekülün hem hızını hem de konumunu be-

9 Fransızca karşılığı: *indécidabilité.*
10 Fransızca karşılığı: *formalisation.*
11 Fransızca karşılığı: *incomplétude.*
12 Fransızca karşılığı: *principe de l'incertitude.*

lirlememizin imkânsızlığıdır. Çünkü molekülün ışıması, yolunu ve yörüngesini etkiler, böylece hızını değiştirir. Bir diğeri, konumsuzluk ilkesidir:[13] Aralarında herhangi bir anda bir etkileşim meydana gelen iki molekül arasındaki bağlantı, o ikisini büyük mesafeler birbirinden ayırsa dahi, var olmaya devam eder, birinde meydana gelenin etkisi hemen ötekine de geçer. Bir diğeri, ön görülemezlik prensibidir.[14] Bunun gereği Newton kanunlarının, (n > 2 olacak şekilde) n sayısı kadar aralarında etkileşen cisimden oluşan sistematik bir gelişmeyi, o cisimlerden her birinin yollarının farklı bileşenlerini bilsek dahi, ön görmede işe yaramamasıdır.

Kafa karıştırıcı konuların diğer örnekleri felaket teorisi, karmaşa teorisi[15] ve şans rolüdür. Bir diğeri öz-denetim olgusudur. Bu, karmaşık sistemlerin kendi özlerinden, düzenlenişlerinin ilke ve amaçlarını üretmeleridir. Bir diğeri, birleşme ve ayrılmanın birlikteliğini ifade eden çelişiklerin birleşmesidir. Bir diğeri, görünen ayrılma ve mikroskobik ayrılmazlığın birleşmesidir.[16] Bir diğeri, kuantum mekaniği[17] alanında yerel sebeplilik ile evrensel sebepliliğin birleşmesidir. Bir diğeri zayıf nesnellik ismiyle bilinen gözlemcinin müdahalesidir. Bunlar ve daha başka olgular, yerleşik bilimsel kanunları gözden geçirmeye veya en azından işleyişlerini özel bir alanla sınırlandırmaya kapı aralamaktadır.

İnancı Soyutlamak

Bazı bilim insanları ulaştıkları bu marjinal sorunların, kendilerini evrenin anlamdan mahrum olduğu fikrine götürdüğüne ve bu durumun pek çok varoluşsal sorularına

13 Fransızca karşılığı: *principe de la non-localité.*

14 Fransızca karşılığı: *principe d'imprédictibilité.*

15 Fransızca karşılığı: *theories du chaos.*

16 Fransızca karşılığı: *la non-séparabilité.* Bu özellik konumsuzluğun şekillerinden biridir. Bu şekilde iki parça tek bir konu mesabesinde olurlar, aralarında ne kadar mesafe olursa olsun.

17 Fransızca karşılığı: *quantique.*

cevap verebileceğine inanmışlardır. Hatta bu bilim insanlarından bazıları ne kadar gelişmiş ve hassas olsalar da maddi araçlarımızın algılamayacağı gerçekliğin gizli bir boyutunun var olduğuna, onun bizim gerçeklikten algıladığımız dış boyutu desteklediğine ve o boyutun ruhumuzla ilişkiye girdiğine inanmaktadır. Onlardan bu boyutun gerçekliğe kıyasla kevnin (*kozmosun*) Tanrı'sı veya yaratıcı ilke olduğuna inanacak kadar ileri gidenler görülmüştür. Ancak bütün bu inançlar, imani işlevsizliğin tehdit ettiği soyut inançlar şeklinde kalmaya devam eder. Bu durumu aşağıdaki üç bakımdan açıklayabiliriz:

Birincisi bu inançların elde edilmesi *şüphenin kesinliğe öncelenmesi ilkesine* dayanır, gelgelelim din alanında inanç elde etmede kesinlik, şüpheden daha uygun ve önceliklidir. Nitekim Descartes'tan beri şüphenin, bilginin girişi ve kapısı olduğu inancı akıllara yerleşmiştir. Bu, bilimsel bilgi alanında doğrudur; çünkü şüphe maddi olgulara uygun araçlardan biridir. Zira bilimsel araçlar maddi olguları, haklarında önceden verilmiş yargıları gidermek suretiyle soruşturup inceler. Bilimsel inançta esasın bilim insanının doğruluğuna ilişkin delil ortaya konuluncaya kadar bilimsellikten şüphelenmesi olduğu söylenebilir. Ancak bu, dinî bilgi alanında kesinlikle doğru değildir; çünkü dinî bilginin değer, anlam ve ruhu hakkında şüphe duymak bunların kendi kendilerini şüpheciden uzaklaştırmasına ve kendileriyle onun arasına perde çekmesine yol açar. Buna karşın kişi bunlar hakkında kesin inanca sahip olursa kendilerini ona yaklaştırır ve kendileriyle onun arasındaki perdeyi kaldırırlar. Buna delil babında sevgi değerini zikredebiliriz. Çünkü bu değer hakkında kuşkulanan yahut tereddüt eden kimse bu değeri bilemez. Bu değeri ancak onu kabul eden, ona yönelen ve varlığına ilişkin kesin bir yargıya varan bilir. O hâlde dinî anlamda esas şudur: Bilim insanı, dinî anlam

hakkında şüphe edilmesi gerektiğine ilişkin delil ortaya konuluncaya kadar onun hakkında kesin inanca sahiptir.

İkincisi yukarıda sayılan inançlar, *düşüncenin amele öncelenmesi ilkesine* dayanır; hâlbuki din alanında inancın yerleştirilip sağlamlaştırılmasında amel düşünceden daha tercih edilebilir ve önceliklidir. Benzer şekilde, Aristoteles'ten beri düşünmenin amelden önce ve üstün olduğu inancı akıllara yerleşmiştir. Bu, bilimsel bilgi alanında doğru olabilir, çünkü doğal olguların boyun eğdiği sebep ve yasaları bilmeye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla teorik bilgiyle yetinilebilir ve uygulanmasına gidilmez. Ancak bu durum dinî bilgide kesinlikle doğru değildir, çünkü dinî bilgi esasen pratik bir bilgidir. Bu durum dinî bilgideki, sözlerin fiillerle son derece ilişkili olduğu yapısal veya normatif hükümlerinde kendisini gösterir. Bu yüzden dinî inanca, bu inançla –gevşeklik göstermeden– amel etmek eşlik etmelidir ki böylece amel inanca şahit olsun ve onu zihne yerleştirsin. Hatta amele koyulmak, doğrudan doğruya inancı elde etmenin aracıdır; çünkü amelin özelliği, gereğine uygun yapıldığında kendisini yapan kimseye, onda meydana getirdiği değişiklik sebebiyle istenen inancı kazandırmasıdır.

Üçüncüsü bu inançlar, *sözün fiile öncelenmesi ilkesine dayanır*; oysa fiil, din alanında inancın elde edilmesinde sözden daha öncelikli ve daha uygundur. Nitekim bilim insanları bu marjinal sorunların onları gerçekliğin gizli boyutlarını kabul etmeye zorladığını iddia etmişlerdir. Ancak onların gözden kaçırdığı şudur ki bu boyutlar bu gerçekliğin dış yüzeyi cinsinden boyutlar olmaya devam etmekte ve onlardan yüce olabilseler dahi hakikat bakımından onlardan ayrılmamaktadır. Onlardan bazılarının bu boyutlardan birinin Platon'un idealarını içerdiği iddiası buna delil teşkil etmektedir. Hatta bazıları bu idealar boyutunun, boşluk ve

anlam kaybı[18] gibi dış boyutla ilişkilendirilebilen nitelikler olabileceğini iddia etmiştir. Bilindiği gibi idealar matematiksel soyutlamanın ürünüdür, bu yüzden ideası oldukları şeyler (*memsûlât*)[19] cinsindendirler, başka bir ifadeyle onlar da duyusaldır, her ne kadar soyutlama işlemi bu duyusal yönü gizlese ve dolayısıyla bazılarının kafası karışıp ideaları ruhsal doğaya sahip görseler dahi. Bunun sebebi, açığa çıkarılan dış yüzden gizlenmiş gerçekliğe geçişin bilimsel söz düzeyinde gerçekleşmemesidir, çünkü biçimciliğin hâkim olduğu mantığın alanı ona yer vermez, maddeciliğin egemenliğindeki doğa biliminin alanıysa hiç yer vermez. Şu hâlde bazı bilim insanlarının, dış gerçeklik dışındaki boyutların varlığını inkâr edecek şekilde bu marjinal sorunları yorumlayan sonsuz çoklu evrenler[20] gibi teoriler ortaya atmalarında şaşıracak bir şey yoktur. Oysa bilindiği gibi bu teoriler insanın evrenini, varlık alanının dışına çıkarma amacı taşıyan her gaybi girişime olumsuz bakarlar.

Doğrusu, gizlenmiş gerçekliğe geçiş, bilim insanının teorik görüşü düzeyinde değil, *canlı ameli* düzeyinde gerçekleşir. Zira bilim insanının kendisiyle dış boyut engelini aşacağı bir fiilde bulunmaya ihtiyacı vardır. Bu engelse sadece onu bu dış boyutun ötesine taşıyacak *manevi bir fıtratla aşılır.* Şu da ifade edilmelidir ki bilim insanı bu fiile mecbur değildir, aksine bunda özgür bırakılmıştır. Dolayısıyla isterse yapar, istemezse yapmaz ve sorumluluğunu tam anlamıyla kullanır. Bu yüce boyutun kapısı, sadece ona yönelme özgürlüğüne bütünüyle razı kimselere açılır. Çünkü yüce olana ancak yüce olanla ulaşılır; insandaysa özgürlükten yüce bir şey yoktur. Bu bağlamda sıçrama (*tafra*) görüşüne başvurmada bir gariplik yoktur. Kevni (*kozmik*) olgular, sıçramalara şahit oluyorsa –ki bu sıçramaların sonuncusu kev-

18 Bkz. Jean Staune, *Science et quête de sense.*

19 Yani ideası olduğu şeyler cinsinden.

20 Fransızca karşılığı: *la théorie des multivers.*

nin (*kozmosun*) Heisenberg hâli (yani, kuantum durumu) diye bilinen şeydeki ani dönüşümler sayılan kuantum sıçramalarıdır–bu takdirde varlık ve mahiyet itibarıyla tamamen ayrı iki uç arasındaki geçiş hakkında çok daha fazlası düşünülebilir. Bu geçişe ancak *kalbi bir sıçrayış*la ulaşılabilir. Bu sıçrayış, gücü ve derinliği bakımından kozmik sıçrayışları aşar ve bu sıçrayışla evrenin varlığı ters yüz olur ve sanki yeniden yaratılmış duruma gelir.[21]

Değerler Arayışı

Bilim insanları keşfettikleri uzayın bükülmesi, zamanın tersine dönmesi, moleküllerin uzamsız ve zamansız birleşikliği,[22] hatta ruhun cisimden ayrılığı ve düşüncenin beyinden ayrılığı gibi kozmik olgularla karşı karşıya gelince onları yorumlamak zorunda kaldılar. Bu yüzden gerçekliğin, bir kısmı zaman ve uzamı aşan gizli veya içerilmiş çoklu boyutlarının hatta bağımsız bir evrende insanın sezgisiyle sezebileceği manevi örneklerinin var olduğunu düşündüler. Hatta evrenin yasalarının, insanı varlık sahasına çıkarmak için iş birliği yaptığını söylediler. Buna göre evrenin temel gerçekliklerini çok az değiştirsek dahi, hayatın ve bilincin gelişmesi için uygun düşmeyen bir evren oluştururuz.[23]

Açıkça görüldüğü gibi marjinal sorunlara ilişkin bu yorumlar, bilim insanının, evren ve hayatla ilgili olguların kendilerine yönelmediğini, aksine onların arkasında bulunup duyusal algının ulaşamayacağı anlamları aradığını ortaya koymaktadır. Bu da bilim insanının etrafındaki olgularda *açık ayetlere* şahitlik ettiğini, yani kendisini Yaradan'ına doğrudan veya dolaylı şekilde bağlayan işaretlere şahitlik ettiğini açıkça gösterir. Bu yeni şahitlik bilim insanının

21 Şu hâlde Kur'an'ın İslam'ı fıtrat dini şeklinde tanımlaması garip değildir. Nitekim fıtrat kelimesi sıçrayış anlamına gelen *tafra* kelimesinin ters çevrilmiş hâlidir. Çünkü her fıtratın sıçrayışı olması gerekir. Hatta İslam ideal sıçrayıştır.

22 Bkz. Staune, *a.g.e.*, s. 318.

23 Fransızca karşılığı: *le principe anthropique.*

temel bilimsel bağlamla ilişkisini yenilese de, onu bu bağlamın gereklerini yerine getirme düzeyine yükseltmeyen sınırlı bir şahitlik düzeyinde kalır. Çünkü bilim insanı ayetlerin varlığını şu iki tür özel olgularda hissetmiştir: Birincisi; büyük patlama, evrenin milyarlarca yıldız içeren milyarlarca galaksi içermesi, evrenin milyarlarca ışık yılı genişlemesi ve bu genişlemenin hâlâ devam etmesi gibi *evrendeki çok büyük olgulardır.* İkincisiyse *çok küçük olgulardır.* Bu ikincisi, atomun bileşenlerinde ve neredeyse kendilerinden nesnelerin veya maddenin niteliklerini soyutlayacak kadar küçük şeylerde, yapı taşları bilgi taşıyan moleküller olan canlı hücrelerin bileşenlerinde veya arkeolojik kazıların ortaya çıkardığı gibi canlı varlıkların tarihinden kalan eski eserlerde kendisini gösterir.

Bundan söylenenin aksine delalet eden yaklaşım açısından şu sonuç çıkar: *Çok büyük* veya *çok küçük* olmayan şeyler, bilimsel ilerlemeden kaynaklanmadıkları sürece –ki sanki bu ilerleme gerçekleşmezse varlıklardaki ayetleri görmek imkânsızdır– bu bilim insanlarının gözünde açık bir ayet olmayı ve gerçekliğin görünmeyen bir boyutunu varsaymaya götürmeyi hak etmezler. Oysa ilk bilinçli insan –ki biz onu *İbrahimi insan* diye isimlendiriyoruz– doğal çevresinde, salt organlarından başka araç gereçlere sahip değilken, kendileri aracılığıyla Yaradan'ını tanımaya çalıştığı ayetler görmüştür. Nitekim Hz. İbrahim (a.s.) da yıldız, ay ve güneş gibi gök cisimlerinde Yaradan'ını görmeye çalışmıştır. Ancak gök cisimlerinin battığını ve hacimlerinin farklılık taşıdığını görünce Yaradan'ının kaybolmayan hazır, değişmeyen sabit ve daha büyüğü olmayan büyüklüğünü anlamıştır.[24]

24 Şu ayeti kerimeler üzerinde düşünelim: "Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk. Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü, Rabbim budur, dedi. Yıldız batınca, batanları sevmem, dedi. Ay'ı doğarken görünce, Rabbim budur, dedi. O da batınca, Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yoldan sapan topluluklardan olurum, dedi. Güneşi

Buna göre, şu iki seçenekten biri söz konusudur: Ya bilim insanı ayetleri büyük ve küçük unsurlarda gördüğünde, o ayetleri alışageldiği unsurlarda gördüğünden daha iyi görecektir. Çünkü Yaradan'ını aşağı olgularda tanımayan yüce olgularda tanımaz ve basit şeylerde tanımayan karmaşık şeylerde tanımaz veya o ayetleri bilimin devasa gelişme kaydettikten sonra ulaştığı büyük ve küçük unsurlarda görecektir. Şu hâlde bilim insanı onlara yönelik yaklaşımının değişmesinden emin olamaz; dolayısıyla bilim bu marjinal sorunlardan bazılarının güçlüklerini bertaraf edecek şekilde ilerlerse, bilim insanı onları artık ayet şeklinde görmeyecektir. Bu sınırların bilgisizliğimize ve acizliğimize bağlı olmayan içsel ve sabit durumlar olması sebebiyle bu güçlüklerin ortadan kaldırılmasının imkânsızlığını kabul edebiliriz. Bununla birlikte daha açık ve daha sabit sınırların varlığına rağmen bu durum ayetlerin inkâr edilmesine engel olamamaktadır. Nitekim insanın kendi kendini yaratmasının imkânsızlığı, sonsuza kadar ölümünü engelleyememesi ve öldükten sonra kendisini diriltememesi böylesi sınırlardır.

Kuralların Kayboluşu

Şüphesiz ki anlam arayışındaki bilim insanları, *teknolojik* başıboşluğun yol açtığı eşi benzeri görülmemiş –kapsamlı kirlilik, yıkıcı savaşlar, yenilenmeyen doğal kaynakları gittikçe daha hor kullanmak gibi– tehlike ve tehditlerden endişelidirler. Bu endişe onları bilim alanında daha çok anlam arayışına sevk etmektedir. Çünkü onlardan bazıları bu başıboş teknolojiyi, Avrupa'da Rönesans'tan itibaren bilimin gerçekleştirdiği dinden ayrılma ve akabindeki bağımsız olma tavrının ürettiğine inanmaktadır. Dolayısıyla aradıkları anlamı bulmanın, bilimi dinle tekrar ilişkilendireceğini ve

doğarken görünce de, Rabbim budur, zira bu daha büyük, dedi. O da batınca, dedi ki: Ey kavmim! Ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım. Ben Hanif olarak, yüzümü gökleri ve yeri yoktan yaratan Allah'a çevirdim ve ben müşriklerden değilim." (En'am Suresi, 75-79).

böylece teknolojiyi insanlığa zarar vermeyecek bir çizgiye getireceğini zannetmektedir. Ancak bu düşünceye, bu amacı gerçekleştirmek için anlam arayışının yeterli olmayacağını söyleyerek iki bakımdan itiraz edilebilir.

Birincisi anlam arayışından kasıt, şöyle varoluşsal sorulara cevap vermektir: Nereden geldim? Nereye gideceğim? Niçin varım? İnsan tesadüf eseri mi var olmuştur? Olgunun gerçekliği nedir? Gelgelelim anlam arayışı, bu cevapları aşarak onların gereğince amel etmeye, bu amelin yolu ve bu yolun kuralları ve normları üzerinde düşünmeye teşvik etmeye varmaz. Oysa bu sorular, insanın mutluluğu elde etmek için hayatını nasıl yaşamak istediğiyle ilişkilidir. Hatta onların bu hayat biçimiyle ilgili soruları zikrettiklerini dahi görmüyoruz. Anlam arayışı sorularına verilen cevaplar, bu cevapların içeriklerinin, onları alan ve onlarla ikna olan kimselerin tasarruflarına yansıyacak şekilde dinî amele koyulmayı gerektirir. Aksi hâlde bu cevaplar, onları ortaya koyan kimsenin hayatında dönüşüm amacını gerçekleştirmez; bu kişi o cevapların doğruluğunu gerçeklikte sağlama imkânını da bulmaz. Dinî amel, başka şeylerde bulunmayan bir özelliğe sahiptir. Bu, yüce Yaradan'ın kulunun amelinde ihlaslı olduğunu bildiği zaman ona, idrak edebileceği ve yapabileceği şeylerde yardım etmesinin yanında, idrak edip gerçekleştiremeyeceklerinden ona faydalıları yapmasına da –onun bildiği ve bilmediği şekilde– yardımcı olmasıdır.

İkincisi anlam arayışı, salt düşünceye ve salt bilgiye dalmakla sonlanabilir. Böylesine soyut teorik niteliğe sahip bir şeyinse teknolojik amelin kötü etkilerini uzaklaştırabileceğine ilişkin ümit yoktur. Hâlbuki teknolojik amel, maddi gerçekliğin derinliklerine iyice nüfuz etmiş, teknik uygulamaların maddiliğine iktisadi işlemlerin mali oluşunu eklemiştir. Bu da insanın gücüyle aldanmasına ve Tanrı ile malikliği ve yaratıcılığı konusunda çekişmesine yol açar. Bu yüzden anlamı müşahhas kılan ve ona gereken etkiyi ka-

zandıran bir başka arayışa girişmemiz gerekir ki o da *amel arayışı*dır. Teknolojik amelin felaketlerini dinî amelden daha güçlü uzaklaştıran bir şey yoktur. Zira maddi gücün son sınırına varan bir şeyi ancak manevi gücün son sınırına varmış bir şey uzaklaştırabilir. Yaratılanlara büyüklenmeye çağıran şeyiyse ancak Yaradan'ın karşısında küçüklüğünü kabul ve itirafa çağıran husus uzaklaştırabilir. Bu da iki bakımdan kendisini gösterir:

Birincisi, *yol göstermedir;* çünkü dinî amel, inananı ilahi inayet sayesinde teknolojik ameli yeniden yönlendirebilecek değerlere iletir. Böylece inanan, tasarrufları için edindiği hedefleri gerçekleştirmeye çalışır ve bu yeni yönelişin pratik faydasını açıklamaya katkıda bulunur.

İkincisi, *desteklemedir;* çünkü dinî amel, ilahi ruh sayesinde inananı fiillerinin gayelerine ulaştıracak araçlarla destekler. Böylece inanan kendisinde, teknolojik amelin geride bıraktığı kötü etkileri silme veya zararının kapsamını sınırlandırma gücü bulur. En azından dinî amel, bu kötü etkilerin telafi edilmesi gerektiğine ilişkin bilinci geliştirir ve onlara güçlü biçimde karşı durmaya yönelik çabaları artırır.

Bundan da araçlarla desteklemenin, eylem felsefesinde kabul edilenin aksine, hedeflere kılavuzluk edip iletmekten daha yüksek düzeyli olduğu aydınlığa kavuşur. Çünkü araçlar hakkında karar vermek, belirlenen hedef için en uygun aracı hesaplayan ve kendisini gerçekleştirmek için araçsal akılcılığın yeterli olacağı salt teknik bir sorun değildir; aksine bu karar, bu hedefle ilişkili ahlaki veya manevi değerleri bütünüyle içermeyi gerektirir. Bu kararda araçsal akılcılığa ilaveten, değer akılcılığından da yardım almak gerekir.

Örneklerin Budanması

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, anlam arayışındaki kimseler gelişmiş bilimsel etkinliklerinde, gördükleri ve dokun-

dukları, hatta anladıklarının üstünde ve ötesinde bir ufkun mevcudiyetini kendilerine hissettiren işaretlerin farkına varmışlardır. Bu ufuk üzerinde düşünmek, onların hiç zannetmediği şekilde kalplerindeki boşluğunu doldurur; böylece kalpleri bu en yüce ufukla bağlantıya geçer ve o ufku seyretmekle meşhur kimseleri hatırlar. Onların bu kimselerde kendilerinin hissettiğini ispatlayan ideal tanık ve deliller bulması umulur. Onlar bu kimselerden büyük bilim insanları ve büyük ruh adamları olmak üzere iki grup seçerler:

Bilim insanları grubu arasında Newton, Einstein ve Heisenberg'i görüyoruz. Bu seçim üzerinde düşünürsek, seçilen bilim insanlarının, amelin dinî gereğine uygun tarzda amelin örnekleri olmaktan ziyade amelin bilimsel gereğine uygun biçimde düşüncenin örnekleridir. Bundan da bu bilim insanlarına uymanın anlam arayışındaki örneklere uymaktan öte geçemeyeceği, çünkü onların muazzam keşiflerinde ve belirleyici teorilerinde evrene egemen bir gücün varlığına inanmanın sebeplerini buldukları sonucu çıkar. Onlardan kimisi bu gücü, evrene bitişik ve içkin sayar; kimisi de evrenden ayrı ve aşkın sayar. Onu ister yaratıcı İlke, ister Her Şeyi Bilen Tanrı diye isimlendirsinler fark etmez. Bu bilim insanlarını izlemek, farklı şekillerde tasavvur edilen bu yüce güce inanmayı kazanmakta işe yarasa da, bu inancın gerektirdiği amelin derecelerinde yükselip hakikatine dalmak bir yana, bu ameli kazanmakta dahi fayda sağlamaz.

Büyük ruh adamları arasında Buda, Ghandi, İbn Arabi ve Ömer Hayyam'ı görüyoruz. Bilindiği gibi bu şahsiyetler bütünüyle dinî amele dalmış, böylece dinî amel sadece organlarına değil kalplerine de işlemiş, mutlak hakikati her kevni görünümde müşahede etmişler ve ibadetin ruhunu her söz ve fiilde hissetmişler. Böylece insanlığın izlediği örnekler zümresine girmeyi hak etmişler. Fakat anlam arayıcıları, bu ruh adamlarını şahit getirseler ve sözlerinden istifade etseler de, bu yüce manevi dereceye nasıl ulaştıklarını

sorma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Hâlbuki onlar bu makama ancak kullukla ve nefisle büyük bir mücahede sergileyerek ulaşmışlardır. Anlam arayıcılarının gayesi, sadece bakış ve düşüncelerini genişletmek değil, hayatlarını değiştirip mutluluğu da kazanmak olsaydı, bu yolları araştırır ve varlığın anlamına ilişkin soruşturma kapılarını açtıkları gibi nasıl davranılması gerektiğine ilişkin soruşturma kapılarını da açar ve örneğin şöyle sorarlardı: "Yaradan'ı nasıl överim?" "Onu nasıl takdis etmem gerekir?" "Onu nasıl sevmeliyim?" "Onunla nasıl beraber olmalıyım?" "Ona nasıl yakarmalıyım?" "Onu nasıl anmalıyım?" hatta "Ona nasıl ibadet etmeliyim?" Bütün bu davranışla ilgili sorular –ki benzerleri çoktur– derinlikleri ve ısrarcılıkları bakımından şunlar gibi varoluşsal sorulara benzerler: "Yokluk değil de niçin varlık var?" "Ben niçin buradayım?" "Niçin ölüyorum?" "Niçin bedbahtım?" "Niçin kötülük var?" Hatta bu sorular, diğer soruların tamamlayıcısı ve taçlandırıcısı değil midir? Varoluşsal soruyu soran kimsenin, davranışsal soruyu da sorması gerekir. Aksi hâlde anlamsız ve ciddiyetsiz bir iş yapmış veya en azından çelişkiye düşmüş olur. İlk sorunun cevabından aldığı anlamın, kendisini içerecek bir kaba, bir başka deyişle kendisini taşıyacak bir temele ihtiyacı vardır. O temel de ikinci soruya verilen cevabın kararlaştırdığı fiildir.

Kısaca anlam arayıcıları örnek almak istemişlerse de, örnek almanın şartını ihlal etmişlerdir. Çünkü bilimsel ve ruhsal örneklerin manevi işaretleriyle yetinmiş, pratik çabalarını terk etmişlerdir. Bu, örnek insanların yaptığı gibi amele girişmedikleri ve amele dayanmadıkları için, onların elinde anlamın *anlamsızlığa* dönüşmesi kaçınılmazdır ki bu da onların arzuladığı şeyin, zıddına dönüştüğüne delildir.

Bu bölümü şöyle özetleyebiliriz: Din-bilim ilişkisi, ilahi emrin indirdiği kulluk ameli ile beşeri aklın gerçekleştirdiği efendilik düşüncesi arasındaki ilişkidir. Bu yüzden bilim insanından ilahi emri beşeri akla üstün tutması ve teorik bi-

limini bu dinî amelin dört gereğine uygun biçimde ortaya koyması istenir ki şunlardır: inançlar, değerler, kurallar ve örnekler. Ancak bilim insanının bu pratik gereklerle ilişkisi üç şekilde ortaya çıkar.

Birincisi *dinî ameli kabul etmektir.* Bu, özellikle İslam medeniyetinin benimsediği bilimsel uygulamada kendisini göstermiştir. Nitekim Müslüman bilim insanları kevni sebepleri araştırıp yasaları ortaya çıkarma işinde Yaradan'a yaklaştıkları bir amel görmüşlerdir. Çünkü bu sebep ve yasaları taşıdıkları en yüce değer ve anlamlar sebebiyle Yaradan'ın varlığını gösteren ayetler şeklinde görmüş, bilimsel amellerinde hanif dinlerinin kurallarına bağlı kalmış ve hayırlı önderlerini örnek almışlardır.

İkincisi *dinî ameli inkâr etmektir.* Bu, modern bilim uygulamasında kendisini göstermiştir. Bu uygulama taraftarları, inançlarını kendilerine özgü bir durum hâline getirmişlerdir. Onlar bu inançlarında kendilerinden başkalarına uymaz, ancak bilimsel ilerlemenin belirlediği değerleri kabul eder ve ancak ekonomi ile tekniği birleştirmekten ibaret ameli icra ederler. Bu anlayışın en ideal şekli, teknolojik amelde kendisini gösterir.

Üçüncüsü *dinî ameli soyut biçimde değerlendirmektir.* Bu bilim-din ilişkisinin işaretleri, geç dönem Batılı bilim insanlarında ortaya çıkmıştır. Bunların özelliği, keşiflerinde bilimin sınırlarını ve uygulamasının felaketlerini ortaya çıkarmaya çalışmalarıdır. Böylece varlıkta dış boyutun üstündeki boyutları arzulamış ve bu boyutların, kendilerinin varoluşsal sorularını cevapladığına inanmışlardır. Ancak bunlar, hayatlarına bir anlam kazandıran bu cevapları aşıp da onların gerektirdiği ve kendilerini yaratıcılarına yaklaştıracak, böylece keşiflerinin doğru yola ulaştırmasını ve uygulamalarının desteklenmesini sağlayacak bir ameli yerine getirme noktasına ulaşamamışlardır. Bu yüzden buldukları

anlamın zıddına dönmesinden ve tam da kaçmaya çalıştıklarının içine düşmekten emin olamazlar. Bu şey de, varlığa akıl dışılık niteliği yüklemektedir.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

ÖLÜMSÜZLÜK İSTEĞİ VE EMBRİYONUN SIKINTISI ARASINDA KÖK HÜCRE ARAŞTIRMALARI

Girişte *salih* amelin özelliklerinden birinin *son bulmaması ve ortadan kaybolmaması olduğunu* zikretmiştik. Çünkü iyi amel, yok olmayan Yüce ve Ulu Baki'yi tanımak, ona itaat etmek ve yaklaşmak suretiyle gerçekleşir. Dolayısıyla insan, şartına ve gereğine uygun biçimde iyi amele koyulsa, arınma ve kemale erme derecelerinde yükselir, böylece ruhu ebedî mutluluğun zevkini yaşar ve ölümlü bedeninden ayrıldıktan sonra gaybi âlemdeki asıl yurduna yükselir. Ancak insan, görünen dünyasında da ölümsüz olmayı ister. Bu yüzden bu dünyada da *hastalıksız, yaşlılıksız ve ölümsüz* yaşamak istemiş, bedenini ruhu gibi ölümsüz görmeyi arzulamıştır.

Bu yüzdendir ki modern insan, kilisenin, aklına uzun bir zaman boyunca uyguladığı yasaktan kurtulur kurtulmaz ve bilimin teknikle bağlantılı şekilde uzak ufkunda açtığı imkânları görmeye başlar başlamaz bedeninin ebedîliğine (*hulûd*) ulaştıracak araca sahip olduğuna inanmaya başlamıştır. Bu araç da *biyo-teknoloji alanında büyük bir ilerleme*

gerçekleştirmektir. Belki de modern insan, hayatı bedeninin ölümsüzlüğüyle ölümsüz kalmaya devam ettikçe bedeninin ölümsüzlüğünün onu ruhunun ebedîliğinden bağımsız kılacağına inanmış, bu yüzden hayatı ancak hayat için arzulamış ve ruhunun ebedî olup olmadığını umursamamıştır. Dolayısıyla ölümsüzlük, ancak ruhsal varlıkla gerçekleşen niteliğine rağmen, modern insan *pozitif bilim* sayesinde bu niteliği bedensel varlığa aktarabileceğini düşünmüş ve bedensel varlığa ruhsal güce benzer biyolojik bir güç kazandırmayı ummuştur.

Buradaki amacımız, ebedîliği bedene aktarmaya yönelik bu bilimsel çabanın en modern görünümünü analitik ve eleştirel biçimde ele almaktır. Bu modern görünüm kök hücre araştırmasıyla ortaya çıkmıştır.

Ebedîlik Arzusu ve Değerlerin Ters Yüz Olması

İnsanı, *yaşlanma hastalığını* uzaklaştırabileceği ve *çok uzun yaşayan insanoğlu* çağını açabileceği duygusunun kuşatmasında bir gariplik yoktur. Uzaklaştırılması imkânsız görülen hastalıkları uzaklaştıran kimse, yaşlanma hastalığını uzaklaştıramaz mı? Hatta nefsinin insana, biyolojik sınırlarını aşabileceği, bizzat *ölüm hastalığını* yenebileceği ve *ölümsüzleşmiş insan* çağını açabileceği şeklindeki düşünceyi güzel göstermesinde de bir gariplik yoktur. Tıpkı uzun yaşamanın tedavide bakış açısını genişleten bir adım olması gibi ölümsüzleşmek de uzun yaşama anlayışında görülebilir bir adım değil midir?

Ebedîlik Arzusunun Görünümleri

Uzun yaşama ve ölümsüzleşme arzusunun sebebi, bugünün hayat alanının şahitlik ettiği bilimsel-teknolojik ilerleme değildir, aksine bu sebep insanoğlunun nefsinde var

görünmektedir. Hatta bu arzu insanoğlunun yaratılışının kökünde mevcuttur. İşte böylece, insan bu arzuyu bilgisini artırdıkça geliştirir ve onu soyunu çoğaltmak, cesetleri mumyalamak, anıt mezarlar dikmek ve kabirleri bazı mal ve yiyeceklerle donatmak gibi çeşitli şekillerde ifade eder.[1] Bu arzunun açık bir gaybi (veya metafiziksel) temeli olmasaydı, indirilmiş dinî kitaplarda sözü geçmezdi. İşte insanlığın babası Âdem (a.s.), cennette nimetlerin zevkini çıkarırken cennette ebedî yaşama arzusunu açığa vurmuştur. Nitekim bu kitaplar, Allah'ın ona Kur'an'ın ebedîlik ağacı ve Tevrat'ın hayat ağacı veya bilgi ağacı adını verdiği özel bir ağaçtan yemesini yasakladığını bildirmektedir.[2] Ancak şeytan ona Allah Teâlâ'nın yasağına karşı gelme ve o ağaçtan yeme vesvesesi vermiş ve ona ebedi hayatı kazanacağını vadetmiştir.

Uzun yaşama ve ölümsüzlük arzusu, nefiste bu derinlikte yer ettiği için bu arzu, kök hücrenin yaratılışın sırlarını ve hayatın sebeplerini içerdiğini düşünen modern insanın, embriyonik kök hücre araştırması ısrarında ortaya çıkmaktadır. Sadece bu da değildir, ayrıca modern insandaki ölümsüzlük arzusu, nefsinin onu aldatması noktasına varmış, bunun sonucunda bu araştırmayla uğraşısı sırasında Yaradan'ın yaşlanmayan ve ölmeyen diri olduğunu bildiği için bizzat ona benzeyebileceğini hayal etmiştir. Böylece tıpkı Yaradan gibi yaratma fiilini yapmayı ve tıpkı onun gibi yaratıcılıkla nitelenmeyi arzulamıştır. Şimdi yaratmaya katılma ve Yaradan'a ortaklık hâllerini açıklayalım.

a) Yaratmaya Katılma:[3] Gayrimüslimlerden bazı inananlar, Allah'ın Âdemoğullarına verdiği yeryüzünde ha-

1 Bu bapta Sümer Kralı Gılgamış'ın destanı son derece anlamlıdır.

2 Bilginin insan için ebedîliğe ulaştıran vesile olduğunu söylemeye gerek yoktur.

3 Şu ayeti kerimeler üzerinde düşünelim: "Yoksa onun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü?" (Ra'd Suresi, 16), "Sizi bir tek candan (Âdem'den) yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini (Havva'yı) yaratan odur. Eşi ile (birleşince) eşi hafif bir yük yüklendi (hamile kaldı). Onu bir müddet taşıdı. Hamileliği ağırlaşınca, Rableri Allah'a: And olsun

lifelik derecesini aşarak *Allah'la yaratmada ortaklık* derecesine giderler. Bu kimselere örnek sadedinde Yahudi ilahiyatçıları zikredelim. Bunlar Tevrat'ın haber verdiği insanın Tanrı biçiminde yaratılması ve kendisine çağırdığı hastaları iyileştirme ve hastalıklara son vermede, Allah'ın halifeliği korumak ve yaratmasını tamamlamak için insandan yardım almasına yönelik kesin deliller görmektedirler.[4] Aynı şekilde Hristiyan ilahiyatçılar Mesih'in (a.s.) bedene bürünmesinde, hastaları iyileştirmesinde, ölüleri diriltmesinde ve rahmet ve sevgiye çağırmasında Allah'ın insanı hayatı varlığa getirmeye, desteklemeye ve geliştirmeye ortak etmesinin açık tezahürlerini görmüşlerdir. Şu var ki onlar – iddialarını etkileyebilecek Allah'a yaratmada eşit olma şüphesini uzaklaştırmak için– insan için geçerli bu ortaklığın ondan kesinlikle yaratılmışlık niteliğini kaldırmayacağını belirtirler. *O hâlde insan, Allah'a yaratmada ortaklık eden bir yaratımıştır.*[5]

b) Yaradan'a Ortaklık: Ölümsüzlük arzusu, sahibini Yaradan'ın sıfatlarına benzeme ve ona yakınlaşma alanından gücü ölçüsünde çıkarabilir ve bizzat *onun yüce zatına benzemeye ve ona ortak olmaya* çalışma alanına götürebilir.[6] Başka bir deyişle modern insanın, insanoğlunun emb-

bize kusursuz bir çocuk verirsen muhakkak şükredenlerden olacağız, diye dua ettiler. Fakat (Allah) onlara kusursuz bir çocuk verince, kendilerine verdiği bu çocuk hakkında (sonradan insanlar) Allah'a ortak koştular. Allah ise onların ortak koştuğu şeyden yücedir." (A'raf Suresi, 189-190), "Allah'ı bırakıp da yalvardıklarınız (taptıklarınız) bunun için bir araya gelseler bile bir sineği dahi yaratamazlar." (Hac Suresi, 73), "Allah'ı bırakıp da taptıkları (putlar), hiçbir şey yaratamazlar. Çünkü onlar kendileri yaratılmışlardır." (Nahl Suresi, 20), "Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar?" (Tur Suresi, 35), "Ben onları (İblis ve soyunu) ne göklerin ve yerin yaratılışına, ne de bizzat kendilerinin yaratılışına şahit tuttum. Ben yoldan çıkaranları yardımcı edinecek değilim." (Kehf Suresi, 51).

4 Bkz. Ted Peters, *The Stem Cell Debate*, s. 64.

5 Bkz. Ted Peters and Gaymon Bernett, *Bridging Science and Religion*, s. 105.

6 Şu ayetler üzerinde düşünelim: "De ki: Söylesenize! Allah'ı bırakıp taptığınız şeyler yeryüzünde ne yaratmışlar; göstersenize bana! Yoksa onların göklere ortaklıkları mı vardır?" (Ahkaf Suresi, 4), "İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır. Şimdi (ey kâfirler!)

riyonik hayatının sırlarına ve bu hayattan biyolojik ve tıbbi uygulama alanında faydalanmanın yollarına ilişkin bilgisinin çoğalması, tıpkı Nemrut'un nüfuzunun artışının aklını başından alması gibi, onun aklını başından almıştır.[7] Böylece o her şeyi bilen Yaradan'ın tasarrufundaki diriltme ve öldürme, evvela yaratma ve geri getirme gücünü kazandığını, yaratılanların kaderini belirlemede onun yerine geçebileceğini, ölümsüzlüğü elde etme amacına hizmet edecek şekilde onların doğasını ve hayat çizgisini değiştirebileceğini sanmaktadır. Bu istek *transhumanist* diye bilinen bazı aşırılarda son sınırına ulaşmıştır. Nitekim bu kimseler farklı alanlarda insanın ulaştığı –ve ulaşmaya devam ettiği– teknik-bilimsel (veya teknolojik) yeniliklerin insana yaratılmışlar üzerinde, kendisi dışındaki şeylerden –ki doğa veya tanrı olabilir– bağımsız şekilde tasarrufta bulunma hakkını verdiğine inanmaktadır. Benzer şekilde onlar, bu ileri keşifleri, özellikle bu keşiflerin biyo-teknoloji[8] alanıyla ilgili olanlarını, *posthuman* (insan sonrası) adını verdikleri sürecin inşasında serbestçe kullanmaya çağırmaktadır. Onların istediği insan, sadece artırılmış insan (*insân mezîd*)[9] değil, aynı zamanda biyolojik bağlarından mümkün mertebe kurtulmuş, insanlık şartından neredeyse çıkmış bir insandır.

---

ondan başkasının ne yarattığını bana gösterin! Hayır (gösteremezler)! Zalimler açık bir sapkınlık içindedirler." (Lokman Suresi, 11), "Şimdi sor onlara! Yaratma bakımından onlar mı daha zor; yoksa bizim yarattığımız (insanlar) mı? Şüphesiz biz kendilerini yapışkan bir çamurdan yarattık."(Saffat Suresi, 11), "Söyleyin öyleyse, (rahimlere) döktüğünüz meni nedir? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa yaradan biz miyiz?" (Vakıa Suresi, 58-59).

7 Şu ayet üzerinde düşünelim: "Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışmaya gireni (Nemrut'u) görmedin mi! İşte o zaman İbrahim: Rabbim hayat veren ve öldürendir, demişti. O da: Hayat veren ve öldüren benim, demişti." (Bakara Suresi, 258).

8 İngilizce karşılığı: *biotechnology*. Bu; oğulcuk mühendisliğini, "genetik mühendisliğini, "kök hücreleri" ve "klonlama"yı kapsar.

9 İngilizce karşılığı: *enhanced human*. Fransızca karşılığı: *l'homme augmenté*. Arapça *el-insânu'l-mezîd* (artırılmış insan) terimini üretirken şu ayetten faydalandık: "Gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a hamdolsun. O, yaratmada dilediği *arttırmayı* yapar. Şüphesiz Allah, her şeye gücü yetendir." (Fatır Suresi, 1).

Görünen o ki ölümsüzlük arzusunun içine düşürdüğü –fiiline katılım veya zatına ortaklık şeklinde– Yaradan'a benzemeye çalışmak, yaratma kelimesinin tedavi veya üretim[10] şeklindeki insani fiil hakkında da kullanılabileceğini varsayar. Oysa bu varsayıma şu itiraz yöneltilebilir: Yaratma bütün yönleri itibarıyla, göreceli bir varlık olan beşeri fail hakkında doğru olmayan *mutlak*[11] bir anlam taşır. Nitekim insanın, fiilin gerçekleşeceği *özel bir bağlam* olmadan bir şey yapması imkânsızdır. Bağlamsa mutlaklıkla çelişir. Buna karşın Yaradan, en azından kendi katında, fiilini *mutlak bir şekilde* yapabilir. Çünkü o dilediği *şeyi,* dilediği *gibi,* dilediği *zaman* yaratır yahut *hiçbir şeysiz, şartsız* veya *sınırsız* yaratır. Hatta o, bir şeyi *önceden bir örnek olmadan* kendi cinsinden yarattığı gibi, o şeyin *zıddından* da yaratır. Açıkça görüldüğü gibi, bu farklı durumlardan hiçbiri insanın fiilleriyle, bu fiiller ne olursa olsun örtüşmez. Bundan da yaratma kelimesini insanın fiilleri hakkında kullanmanın hakikat bakımından değil, ancak mecaz bakımından doğru olduğu sonucu çıkar. O hâlde yaratmada Tanrı'ya katılma iddiası veya ondan bağımsız yaratma iddiası, doğruluk içermeyen salt istiare ifadeleridir. Dolayısıyla yaratma kelimesini insani fiiller hakkında kullanmaktan uzak durmak gerekir. Aksi takdirde bu kelime onu kullanan kimseyi gururlanma ve kibirlenme düşüncesine veya tanrılaşma ve kendisine tapınma sapkınlığına düşürür.

10 İngilizce karşılığı: *reproduction.* Bu çeviride Buhari'nin rivayet ettiği şu hadise dayandık: "Her doğan çocuk İslam fıtratı üzere doğar. Anasıyla babası onu Yahudi veya Hristiyan veya Mecusi yaparlar. Nasıl ki her hayvanın yavrusu aza itibariyle tam olarak doğar ve siz kesinceye kadar o hayvanın burnunda, kulağında eksik, kesik bir şey görür müsünüz?" Dediler ki Ey Allah'ın resulü, küçükken ölenler hakkında ne dersiniz? Allah onların ne yapacağını en iyi bilendir, buyurdu."

11 Şu ayet üzerinde düşünelim: "O hâlde, Yaradan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâlâ düşünmüyor musunuz?" (Nahl Suresi, 17).

Değerlerin Ters Yüz Olması

Bu bağlamda ölümsüzlük arzusunun mevcut tezahürünün, önceki görünümlerinden ayrıldığına dikkat çekmek gerekir. İnsan bugün ölümsüzlüğü bu görünen âlemde *sadece beden aracılığıyla* gerçekleştirmeyi arzulamaktadır. Oysa geçmişte bu ölümsüzlüğü görünen âlemi gaybi âleme bağlayarak ve beden olgusunu ruhun ufkuna bağlayarak ulaşmayı arzulamaktaydı. Bu da *yenileyici tıp*[12] şeklinde isimlendirilen anlayışın aradığı ölümsüzlüğün, *salt maddi bedensel ölümsüzlük* olduğu anlamına gelir. Bilim insanlarının ölümsüzlük niteliğini bazı hücrelere yüklemeleri buna delil teşkil eder. Nitekim onların çoklu güce sahip kök hücreleri[13] ölümsüzlük özelliğine sahip olmakla nitelendirmeleri yaygındır. Çoklu güçle kastettikleri kök hücrelerin kesintisiz şekilde tekrarlanma ve çoğalma gücüdür.[14] Aynı şekilde mikrop hücrelerini[15] ve kanser hücrelerini, hücrelerin yenilenmesinden sorumlu özel bir enzim içerdiklerinden ölümsüz hücreler görürler.[16] Onlardan kimisi, kök hücrelerin sürekli genç kalmalarını sağlayan ölümsüzlük genini keşfettiğini iddia etmiştir.[17]

Bedensel ölümsüzlük ifadesinin içerdiği çelişki açıktır. Çünkü beden doğası gereği yok olur veya felsefi bir ifadeyle söylersek, beden, yok olucu bir cevherdir. Bu çelişkinin bizi ilgilendiren yönü ölümsüzlük arzusunun onunla ilişkisidir. Zira bu arzu ölümsüzlüğü asli alanından başka bir deyişle ruhsal anlam alanından onun karşıtı bir alana; biyolojik madde sahasına taşımaktadır. Bu taşımanın, ikinci alana

12 Bu bilimin amacı salt hastalara zarar veren etkileri gidermek değil, kök hücrelerini kullanarak organ ve dokuları değiştirmek ve işlevleri yenilemektir.

13 İngilizce karşılığı: *pluripotent stem cells.*

14 Her ne kadar sonradan bu nitelemeden vazgeçmiş ve onu *temeyyüz etmek* (characterized) diye nitelemişlerse de.

15 İngilizce karşılığı: *germinal cells. El-Mu'cemu't-Tibbî el-Muvahhed*'in seçtiği isim *el-halâyâ'l-muntişe*'dir.

16 Bu enzim *telomerase* adıyla bilinir.

17 Bu gene *nanog* adını vermişlerdir.

gücünün dışında ve ötesinde bir şey yüklediği, başkalarının kanununu ona uyguladığı ve şartlarını ve sınırlarını çiğnediği, varlık düzeyinde, dilde kategorik hata diye isimlendirilen şeye benzer bir hata işlediği açıktır.[18]

Oysa bu nitelikteki taşıma, kaçınılmaz şekilde *değerlerin ters yüz olmasına* yol açar. Bu durumda insan onuru, sınırlı bedenselliğini kabullenmesinde değil, o *bedenselliği genişletmeye uğraşmasında* yatar. Yine insan onuru, yaşlılığa sabretmekte değil, yaşlılıktan kaçmakta; acıya katlanmakta değil, acıdan sızlanmakta; mukadder ölüme hazırlanmakta değil, diğer hastalıklar gibi bir *hastalık şeklinde nitelendirilen ölümün iyileşmesinde*; insanın ölüm kaderiyle kendi başına yüzleşmesinde değil, *bu kadere karşı başkalarının yardımını istemekte* yatar. Böylece *ölüm hakkı*, yaşam hakkına karşılık gelen yeni bir değere dönüşür. Yine *onuruyla ölmek*, yüce bir değer için ölmek –yani cesurca ölmek– değil, hastalıklardan kurtulmak için veya yaşamın rezilliğinden korktuğu için ölmek –yani korkakça ölüm– hâline gelir. Aynı şekilde insanın onuru, yüce hayata katılmak için bedensel yapıdan ayrılmakta değil, aşağı hayata yapışmak için *beden yapısına mümkün olduğunca bağlı kalmakta* bulunur.[19] Dahası insan onuru, manevi olgunluk için ahlaki niteliklerle yücelmeyi değil, bedensel yetkinlik için *fiziksel şekilleri geliştirmekte* bulunur.

18 İngilizce karşılığı: *category mistake*. Bu hata, "konuşma" sıfatının taşla ilişkilendirilmesi gibi, sıfatları kendilerinin anlam alanıyla örtüşmeyen şeylerle ilişkilendirilmektir.

19 Rağıb Isfehani der ki: "İnsanın yetkinliğinin bir şartı bedeninden ayrılmasıdır. Ölüm olmasaydı insan yetkinleşemezdi. Dolayısıyla ölüm insanlığın yetkinliğinde zorunludur. Ölümün aşağı bir hâlden yukarı hâle geçiş için bir sebep olduğundan..." *Tafsilu'n-Neşeteyn ve Tahsilu's-Seadeteyn*, s. 180.

Kaba Bakış ile İnce Bakış Arasında Başlangıç Evresindeki Embriyo

İnsanın ruhun niteliklerini bedene aktarmak suretiyle bedenin ölümsüz olabileceğini düşündüğü ve yücenin aşağı ve aşağının yüce olacağı şekilde değerlerin ters yüz edildiği bu bağlamda insan aklına *varlıklara kaba bakış* diye isimlendirdiğimiz durumun egemenliği kaçınılmazdır.

Başlangıç Evresindeki Embriyoya Kaba Bakış

Varlıklara kaba bakış ile kastettiğimiz, aklın varlıkların değerini *hacimlerine ve şekillerine* göre belirleme ile büyük hacimli ve açık şekilli olanı küçük hacimli ve gizli şekilliye üstün tutma eğilimidir. Yetişkin insanın, sadece yaşlanma bakımından artan hacmine ve ömrün uzamasıyla birlikte ancak parlaklık bakımından artan şekline kıyasla, beş günlük embriyonun hacmi pek küçük ve şekli pek gizlidir![20]

Şimdi kaba bakışın, embriyonik kök hücre alanında araştırma yapmaya çağıran kimselerin tutumunu nasıl yönlendirdiğini açıklayalım.

Bilindiği gibi kök hücreler embriyolardan, embriyolar beş günlük ila on dört günlükken çıkarılmaktadır.[21] Bu evredeki embriyoya ilk oğulcuk (*cuzeyʿa*)[22] adını vermişlerdir.

20 "Kaba bakış" ile "duyusal bakış" ayırt etmelidir. Çünkü kaba bakışın ihtimamı esasen varlıkların sureti üzerine yoğunlaşır, böylece –matematiksel hakikatler gibi– saf akli hakikatler bu bakışın bir ürünü olur. Buna karşılık duyusal bakışın bu şeylere yönelik ihtimamı onların insanın duyuları tarafından algılanan *maddelerine* yoğunlaşır. Bu bakışı tanımlarken "aklın eğilimi" (*nuzûʿu'l-ʿakl*) tabirini kullandık ve onunla, insanın varlıkları kendi doğası gereğince idrak ederken kullandığı ilk bakışın bu bakış olduğuna işaret etmeyi amaçladık.

21 Bilindiği gibi bilim insanları 1998 yılından beri kök hücrelerini embriyolardan çıkarmaktadır.

22 *El-Muʿemu't-Tibbî el-Muvahhed* adlı Arapça tıp terimleri sözlüğü, *blastula* karşılığında *urayme* kelimesini, Dr. Muhammed Ali el-Bâr ise *el-kurretu'l-cursûmiyye* kelimesini kullanmıştır. *Kurre* (top) kelimesini İbn Kayyım el-Cevziyye'nin bu evreyi anlatırken kullandığını görürüz: "Rahim spermi içine alır ve dışarı atmazsa, kendi içine yuvarlaklaşır ve *top* gibi olur ve altı günlük oluncaya kadar şiddetlenmeye başlar." *Et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, s. 211. Ancak biz *cuzeyʿa* (kökçük) terimini tercih

Biz kendimiz embriyonun döllenme anından pıhtı hâline gelinceye kadarki evresine başlangıç evresindeki embriyo[23] adını verebiliriz. Kök hücreler temel bir özelliğe sahiptir ki o da bedendeki her tür hücreye dönüşebilme gücüdür.[24] Böylece kök hücrelerden özel tekniklerle sinir hücreleri, kalp hücreleri, karaciğer hücreleri, kemik iliği hücreleri, pankreas hücreleri veya başka hücreler elde edebiliriz. Başka bir ifadeyle genel hatlarıyla kendi cinsinden, bir sıkıntısı olan organlara nakledilebilen hücreler elde edebiliriz.

Bilindiği gibi, bazı bilim insanları ister yapay dölleme projelerinden artan embriyoları kullanmak, ister bizzat yapay dölleme tekniğiyle yeni embriyolar üretmek, ister kendi kendine düşen embriyoları kullanmak, isterse embriyoları kasıtlı biçimde düşürmek, hatta klonlama tekniğiyle embriyo üretmek yoluyla olsun, kök hücre araştırmasını ısrarla devam ettirmektedir. Çünkü son teknikle embriyo üretmek, kök hücreler asıl beden dışındaki bir bedene nakledildiğinde kök hücrelere karşı koyan bağışıklık tepkisini telafi etmeye yardımcı olur.

Yine bilindiği gibi, bu bilim insanları kök hücre araştırmasının lehine delil olarak bu araştırmanın açtığı geniş iyileştirme ve tedavi ufuklarını zikretmektedir. Sanki tıp, kendi ilerleyişi yolunda kritik bir devrim arifesindedir. Çünkü tıp, hastalığı iyileştirme evresinden hastalık olmadan sağlığı üretme evresine geçmektedir. Kök hücre araştırmalarındaki gelişmenin son vereceğini ve hatta önleyebileceğini ve kendisinden koruyabileceğini iddia ettikleri ne de çok hastalık vardır. Bunlara örnek babında şu dejeneratif hastalıkları zikredebiliriz: Parkinson hastalığı, bunama, beyin spazmı,

ettik, çünkü ondan çıkarılan hücreler, "kök hücreleri" diye isimlendirilmektedir. Bu tercihim *Munhel* sözlüğünün tercihiyle çakışmıştır, çünkü o da aynı terimi kullanır.

23 İngilizce karşılığı *early embryo* olabilir.

24 Bilindiği gibi, "morula" evresindeki hücreler cenin de dâhil olmak üzere her hücreye dönüşebilme gücüne sahiptir. Oğulcuk aşamasındaki hücrelerin ise bu gücü yoktur.

bazı omurilik sıkıntıları ve eklem yangısı. Yine kanser hastalıkları, kalp ve şeker hastalıkları, yanma ve yaralanmalar.

Kök hücre yöntemiyle şimdiye kadar her hangi bir hastalığın tedavisi gerçekleşmediği için bu yöntemin faydası zandan, hatta hayalden ibarettir. Buna karşın başlangıç evresindeki embriyonun, bu hayali faydanın tahmini elde edilişi için ödediği bedel kesin bir durumdur; çünkü kök hücrelerin ondan çıkarılması, onun hemen ölümüne yol açmaktadır. Bu ortaya konulduğuna göre, şu temel soruyu sormak hakkımız olmuştur:

- *Yetişkin kimsenin ölümsüzleştirilmesi için başlangıç evresindeki embriyoyu öldürmek ahlaki açıdan doğru mudur?*

Kök hücre araştırması taraftarlarının –ki bunlar ister bilim insanı, ister ahlakçı, ister ilahiyatçı olsun fark etmez– embriyoyu bu amaçla öldürmenin doğru olduğunu ispatladığını kesin bir dille ifade ettikleri birtakım delilleri vardır. Ancak bu delilleri ortaya koyarken farkına varmadan embriyoya kaba bakıştan hareket ederler. Zira bütün bu deliller, *başlangıç evresindeki embriyonun yetişkin insanın ölümsüzlük arzusu karşısında bir onuru olmadığı* fikrine dayanır. Kök hücre araştırmasını destekleyen bu kimselerden bazıları başlangıç evresindeki embriyodan insan varlığına mahiyetini kazandıran birey niteliğini, onun iki ve daha fazlasına dönüşmesi imkânı bahanesiyle çekip çıkarır; embriyodan, hakları ve –öncelikli olarak– görevleri arasında yer almadığı bahanesiyle, ahlaki faili karakterize eden kişi niteliğini de olumsuzlar. Hatta embriyonun kendisine özgü birtakım genetik kodları başka bir ifadeyle genleri olmasına rağmen bu durum onlara göre embriyoya hiçbir şekilde onur kazandırmaz. Çünkü embriyo diğer canlı varlık türleriyle yüzde doksan dokuz oranında ortak genetik kodlara sahiptir; ayrıca insan saf biyolojik bir dereceye indirgenir. Onlardan

kimileri embriyoyu salt *hücre yığını* sayar. Bu yığının değerinin azlığını ifade etmek için onunla ilgili şöylesi aşağılama hissettiren isimler kullanırlar: embriyonik materyal, çoğalan materyal, genetik materyal veya biyolojik materyal. Onlara göre bu nitelikteki bir şey üzerinde cansız bir şeyde tasarrufta bulunduğumuz gibi bulunabiliriz. Çünkü cansız şeye sıkıntı ve acı vermekten korkulmaz. Zira değil idrak gücünden, hissetme gücünden dahi yoksundur.

Hatta bazıları başlangıç evresindeki embriyonun kendi ölçüsünde bir saygınlığı –ki salt hayat saygınlığıdır– olduğunu varsaysa dahi, onu itlaf etmeyi meşrulaştırmak için ahlaki ilkeleri bahane şeklinde öne sürmekte gecikmez.

Kimisi *faydayı elde etme ilkesinin zararı uzaklaştırma ilkesinden öncelikli olduğunu* söyler. Bu kimse, söz konusu faydanın gelecekte insan sağlığını eşi benzeri görülmemiş şekilde iyileştirmekte bulunduğunu vurgular ve bu faydanın elde edilmesini, hastaları sevmenin bir sonucu kılar.[25] Ancak bu iddia önünde sonunda bu itlafın faydasının, itlafın zararından büyük olduğu şeklinde ifade edilebilecek faydacılıkla buluşmaktadır.

İkinci bir görüşten hareketle şöyle söylenilmektedir: Gerek bireyler, gerekse nesiller açısından *insanlar arasındaki dayanışma ilkesi*, başlangıç evresindeki embriyoyu itlafının kesin olduğu kolektif tedavi projesine dâhil etmeye zorlamaktadır. Bu görüş taraftarları bu itlafta, embriyo için kaybettiği itibarın bir kısmını kazanma fırsatı görmekte ve bu embriyoya göz ardı edilip ölmek ile bir başkasının yardımına koşarken ölmek arasında özgür bir seçim yapma imkânı verilseydi, yardıma koşmayı seçeceğini varsaymaktadır.

Bir üçüncü görüş babında şöyle denilmektedir: *İki zararlıdan hafif olanı yapma ilkesi* bizi başlangıç evresindeki embriyoyu itlaf etmeye çağırmaktadır, çünkü bu hacmi kü-

25 Bkz. Michael Ruse and Christopher A. Pynes, *Stem Cell Controversy*, s. 234.

çük ve şekli basit bir şeyin itlafıdır. Böylesi bir itlaf, yetişkin hastayı çektiği uzun hastalıkları veya şiddetli acıları çekmeye terk etmekten iyidir.

İşte böylece, başlangıç evresindeki embriyo bu kimselere göre kendisi itibarıyla hiçbir onura sahip değildir. Ancak onlardan bazıları başlangıç evresindeki embriyonun bu onuru kazanabileceğini düşünmüştür ki bu da embriyonun onuru kendi içinden değil, *dışından* almasıdır. Burada egemen kaba bakış kendi işini yapar, böylece dış teriminin anlamını daraltmalarına imkân sağlar. Dış ile kastettikleri kesinlikle görünen âlemin ötesine özgü özel bir ilişki değildir; embriyo anne-babasının spermlerinden başka iki spermden meydana gelse dahi yalnızca embriyoyu anne-babasıyla ilişkilendirebilecek ilişkiler bütünüdür. Buna göre anne-babanın embriyoya yönelik apaçık bir arzularının olması, böylece ona bir gelecek sunacak ve ona kendileriyle beraber hayat yolu çizecek bir projelerinin varlığı gerekir.[26]

Bütün bu farklı tutumlardan çıkarılacak sonuç şudur: Başlangıç evresindeki embriyo hacim ve şeklinin zayıflığı sebebiyle, hayatını ve gelişimini koruma haklarını kazandıracak özel bir onura sahip olamayacak kadar aşağıdır; bütün değer, onur ve özen yetişkin hastaya aittir. Yetişkin bireye hastalık ve acıların isabet etmesi o bireyin değerini düşürür. Bu yüzden bu bozuklukların, embriyodan kök hücreleri elde etmek suretiyle yetişkin hastadan giderilmesi gerekir ki böylece onur ve değerini geri kazanabilsin.

Bu bağlamda önemli bir yere sahip şu düşünceye yer vermemiz uygun düşecektir: Başlangıç evresindeki embriyo küçük hacmine ve zayıf şekline rağmen, yaratılış bakımından yetişkinden mutlaka zayıf değildir. Bu embriyonun itlaf edilmesinin amacı, hastaları gerileme ve dejenerasyondan kurtarmaksa, muhtemelen alıcı kişi hayatını sürdüremeye-

26 Bkz. René Frydman, *Dieu, la médicine et l'embryon.*

cek kadar zayıflamış yaşlı biri, başka bir deyişle hücreleri yenileme gücünü tüketmiş biri olacaktır. Buna karşın ceninin, o yaşlanmış hücrelerle değiştirilen hücreleri bütün kuvvetini korumaktadır. Buna göre çoklu güçlere sahip kök hücreleriyle embriyo, çok bölündüğü için kromozomları[27] yenilenmesinden sorumlu kenarlarını kaybetmiş[28] zayıf ve gevşek hücrelere sahip yetişkinden yaratılış bakımından daha güçlüdür. Bu gerçeğin tam aksi insanların inancına hâkimse, bunun sebebi insanın bilgilerinin ilerlemesine, sonsuz küçüklükteki âleme nüfuz edilmesine ve mikroskobik varlıklarla uğraşılmasına rağmen varlıklara kaba bakışın akıllara hâkim olması ve akılların hükümlerini yönlendirmesidir. Bu yüzdendir ki güçleri gerileyen yetişkinin hayatının uzaması için başlangıç evresindeki embriyonun hayatını sonlandırmak, aşağının varlığının devamı için güçlünün kurban edilmesi anlamına gelir. Bu da değerlerin, daha ötesi düşünülemeyecek şekilde ters yüz edilmesidir.

Bu söylenilenlerden şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Bedensel ölümsüzlüğün sebeplerine vâkıf olmak için başlangıç evresindeki embriyonun itlafının ahlaki bakımdan doğruluğu imkânsızdır. Araştırmacıyı hacmi son derece küçük ve şekli son derece gizli olsa da yaşamaya daha layık embriyoyu itlaf etmeye götüren amil, ona yönelik kökleşmiş kaba bakıştır. Böylece araştırmacı kesinlikle işlediği kötü zulmü hissetmemekte ve mutlak masumiyete sahip bu varlığı yok etmeye cüret etmektedir.

Tıpkı yetişkin gibi başlangıç evresindeki embriyonun da onurunun varlığı ispatlandı. Çünkü aklın bedensel ölümsüzlük arzusundan ayrılmayan bu kaba bakışından kurtul-

27 İngilizce karşılığı: *chromosomes*.

28 Bu uçlara tıbbi terminolojide "telomere" adı verilir. *El-Mu'cemu't-Tıbbî el-'Arabî* bu terime, *el-kuseymâtu't-tarafiyye* (uç bölümcükler) karşılığını vermiştir.

mamız ve yerine *varlıklara ince bakış*[29] dediğimiz anlayışı yerleştirmemiz yeterlidir.

Başlangıç Evresindeki Embriyoya İnce Bakış

Varlıklara ince bakış ile kastedilen aklın eşyanın değerini hacim ve şekillerine göre değil, *kökenlerine ve sonlarına* göre belirleme ve onlar için, gözlemlediğimiz hacim ve şekillerini aşan değer ve anlamlar bulma *çabasıdır*. Böylece küçük hacimli veya gizli şekilli bir şey, büyük hacimli veya açık şekilli bir şeyin sahip olamadığı bir değer yüksekliğini ve anlam derinliğini elinde bulundurabilecektir.[30]

Şimdi başlangıç evresindeki embriyonun onuru olduğunu kabul eden yaklaşımlara bakalım ve bu ince bakışı ne oranda benimsediklerini inceleyelim. Dinlere mensup kimselerin, embriyoya onur yüklemeye veya en azından ona saygı duymaya başkalarından daha çok çağırdığı meçhul değildir. Bu da dinin şu iki hayati soruya cevap vermeyi üstlenmesi sebebiyledir: Birincisi, "İnsan nereden gelmiştir?" şeklindeki *köken sorusu*dur. İkincisi, "İnsan nereye gidiyor?" biçimindeki *sona ilişkin soru*dur. İnce bakış; köken ve sonla demek istenilen bakıştır. Dolayısıyla bundan dindarların, varlıkların değerlerini belirlerken bu bakışa başkalarından daha çok tutunduğu sonucu çıkar.

29 İslam fıkıh geleneğinden ilham alarak getirdiğim "kalın-ince" ayrımının Amerikalı filozof Michael Walzer'ın yaptığı "thick principle-thin principle" (ince ilke-kalın ilke) ayrımıyla ilişkili olmadığı açıktır. Çünkü Walzer "kalın ilke" ile özel bir millet için özel bir kültüre bürünmüş ahlaki ilkeyi kastetmekte, "ince ilke" ile de bu kültürel hususiliğin üstüne yükselmiş ve evrensel bir boyut kazanmış ahlaki ilkeyi kastetmektedir. Bu ahlak teorisine şu kitabımda değinmiştim: *el-Hakku'l-İslâmî fi'l-İhtilâfi'l-Fikrî*. "Thick" ve "thin" kavramlarını Arapçaya "ğalîz" ve "latîf" diye çevirmiştim. Değerlerin çoğulculuğuyla ilgili bölüme bakınız.

30 "İnce bakış" ile "manevi bakış" arasındaki farka dikkat etmeliyiz. Şöyle ki "manevi bakış" genelde değer ve anlamlarla soyut ve müstakil şekilde ilgilenirken "ince bakış" böyle değildir, zira bu bakış değerlerle bu görünen âlemde *bir şeyin aslını ya da geçmişini ortaya çıkarmadaki ve sonunu yahut geleceğini yönlendirmedeki faydası* bakımından ilgilenir. Böylece "ince bakış"ta asıl olan, görünen ve görünmeyen âlemi birleştirmektir.

Ancak bazı dindarlar başlangıç evresindeki embriyonun saygıyı hak ettiğini kabul etseler de, bilgi kazanmanın ve iyileştirmenin zorunluluk düzeyinde iki unsur teşkil ettiği bahanesiyle embriyonun kök hücrelerinin deney ve tıbbi tedavi alanında kullanılmasına itiraz etmezler. Hatta onlardan bazıları embriyoya özel bir kutsiyet atfeder, ancak çok geçmeden embriyonun faydası ile yetişkinin faydası çatıştığında *aslın türeve öncelenmesi ilkesi* gereğince embriyonun kurban edilmesini öğütler. Bazıları yetişkin kelimesinin anlam ve kapsamını embriyonun annesiyle sınırlandırırken, diğer bazıları onu *yararın elde edilmesinin zararın önlenmesine öncelenmesi ilkesi* gereğince diğer hastalara da genelleştirmiştir.

Bu kimselerin tutumu üzerinde biraz düşünürsek, embriyoya saygı ilkesini benimseseler de tercihlerinin *şaibeli ve çelişkili* bir ince bakış olduğunu görürüz. Çünkü bu bakışın unsurlarını dinden alsalar da, uygulama esnasında kaba bakışı benimserler. Zira hacmi ve şekli sebebiyle yetişkini embriyoya öncelerler ve bunu da yetişkinin, embriyonun aslı ve maslahat mahalli olmasına dayandırırlar. Başlangıç evresindeki embriyo, mutlak manada masumiyet taşıdığı için böyle bir varlığı öldürmeyi başka türlü doğru göremezler.

Ancak dindarlar arasında embriyoya yönelik ince bakışları yukarıdaki kimselerin içine düştüğü kafa karışıklığına düşmeyen –her ne kadar bunlar, açıklaması geleceği gibi başka şüphelere düşmüşseler de– kimseleri de görüyoruz. Bu kimselerle kastettiğim Katolik Kilisesine mensup Hristiyanlardır. Çünkü Katolik Hristiyanlar embriyonun onurunun döllenmenin gerçekleşmesinin ilk ânında hâsıl olduğuna kesin bir şekilde inanırlar. Erkeğin spermi kadının spermiyle karışırsa, onların inancına göre bu karışımdan kendisine hemen veya daha sonra ruh üflenmesini kabul eden gerçek bir insani varlık meydana gelir. Böylece o, yetişkin insanın elinde bulundurduğu bütün haklara sahip olur

ki ilki yaşama hakkıdır. Dolayısıyla ona ister ana karnında, ister dölleme laboratuvarında olsun, hiçbir şekilde saldırıda bulunmak doğru değildir. Yedi günlük yahut ona yakın bir ömre sahip olduktan sonra ona zarar verilemez. Çünkü bu zarar verme durumu, kürtaj hükmündedir, kürtaj da onlara göre kesinlikle haramdır.

Embriyo ve genetik alanındaki araştırmaların ulaştığı sonuçlar ancak kendi görüşlerine bağlılıklarını artırmıştır. Nitekim erkek ve dişi kromozomlarının eşsiz şekilde birleşmesiyle ortaya çıkan genomun[31] özel oluşunu, embriyonun döllenme gerçekleştikten sonra ruhu kabul etmeye hazır belirgin bir birey olduğuna delil sayarlar. Hatta döllenmenin başlangıcının bu bireyliğin belirlenmesinde belirleyiciliğine inanırlar ve buna, şu gerçekleri ortaya koyan son araştırmaları delil getirirler: Salt spermin yumurtalığa girmesiyle, başlangıç evresindeki embriyonun izlediği ve kendisinde üç boyutlu kutuplaşma meydana getiren –ki bu kutuplaşma embriyonun dönüşeceği gelecek aşamaları[32] yönlendirmektedir– böylece embriyoya kendisine özgü organik bir düzen kazandıran ilk bölünme planı şekillenmektedir.[33]

Hristiyanlar embriyonun birey oluşunu, bizzat döllenmenin *başlangıcına* kadar geriye götürdükleri için embriyonun onurunu belirlerken hacmine veya şekline hiç itibar etmezler. Dolayısıyla embriyo onların gözünde, hacimce son derece küçük ve şekilce son derece zayıfken değerli ve onurludur. Bir haftalık veya iki haftalık olduğundaysa daha değerli ve daha onurlu olacağı açıktır. Bu yüzden başlangıç evresindeki embriyoya bakışları, açık bir ince bakıştır. Embriyonun onuruyla ilişkili kararlarını teyit etmek için dinî metinlerin özel yorumlarına dayanarak birtakım yeni bilim-

31 İngilizce karşılığı: *genome.*

32 Üçlü kutuplaşma şunlardır: baş-kuyruk, sırt-karın ve sağ-soldur. Bkz. *Monitoring Stem Cell Research*, Appendix A: Notes on Early Human Development, www.bioethics.gov

33 Bkz. Pascal Ide, *Le zygote est-il une personne humaine?*, s. 97-118.

sel veriler arasalar da durum böyledir. Çünkü bu kararda temel alınan, aradıkları bilimsel teyit değil, seçtikleri dinî yorumdur. Onlara yöneltilen "Bu bilimsel sonuçlar, arzuladıkları şekilde amaçlarına hizmet etmemektedir." şeklindeki itiraza gelince, bu itiraz onların bu seçimine zarar vermez.

Ancak onlara teolojik bakımdan yöneltilen itirazlar, örneğin ruh üflenmesinin gecikmesinin mümkün olduğu itirazı, geçerliliğini korumaktadır. Çünkü Tevrat'ın başlangıç evresindeki embriyoyu annesinin karnında su şeklinde nitelediği bilinmektedir. Bir diğer itiraz, embriyoyu salt insan hayatı şeklinde değil de insan bireyi görmeye yöneliktir. Yine embriyoyu kişi konumuna yerleştirmeye de itiraz edilmektedir, zira kişi olma durumu, Hristiyanlık bakış açısına göre, o durumda bulunana ahlaki bir konum ve yüksek haklar kazandırır. Son bir itiraz hayatın, özü itibarıyla tanrısallık kutsiyetinde kutsal görülmesine yöneliktir, oysa hayat gerçekte pek çok çeşittir. Katolik Hristiyanların onur anlayışına ilişkin itirazlara bakarsak gerçekte onların, *bu anlayışın başlangıç evresindeki embriyoya uyma imkânı bakımından* olduğu görülür. Söz konusu itirazlar bu konuda yanlışlığını gördüğümüz kaba bakıştan kaynaklansa da, doğruluk payı içerdiklerinde kuşku yoktur. Dolayısıyla embriyonun tam örtüşecek şekilde yetişkinin onuruna sahip olması mümkün görünmemektedir. Ancak bu hükümden embriyonun kaba bakış sahiplerinin iddia ettiği gibi hiç onuru olmadığı sonucu çıkmaz. Aksine onun ince bakışın kabul ettiği şekilde belli bir onuru vardır, ancak bu onur her bakımdan yetişkinin onuruyla örtüşmez. Durum böyleyse, Katolik Hristiyanların esas aldıkları ince bakışın onuru *ayrıntılı değil, genel şekilde* ele aldığı, böylece o genel şekil içinde farklı türler veya durumlar belirlediği ve onlardan bir kısmının embriyoya uyduğu sonucu çıkar. Katolikler onura ilişkin bu ayrıntının farkında değillerse, bu durum onların onur tanımında –açıklaması geleceği gibi– geniş bir seküler anlamı,

Protestan Alman filozof Immanuel Kant'ın belirlediği onur anlamında ortaya çıkan anlamı esas almaları sebebiyledir. Nitekim pek çok dinî anlam, Kant'ın ahlak felsefesinde seküler biçimde yaygınlaşmıştır.

Başlangıç Evresindeki Embriyo ve İnsan Onuru

Başlangıç evresindeki embriyonun kutsiyetini kısmen veya tamamen onaylayan yaklaşımları tanıttık ve onlara yöneltilebilecek eleştirileri zikrettik. Şimdi modernlerin kullandığı şekliyle onur (*kerâmet*) kavramını açıklamaya geçelim. Kavramın Hristiyanlığın onur anlayışını nasıl etkilediğini ortaya koyduktan sonra, kendi benimsediğimiz İslami bakış açısından hareketle bu kavram hakkında ayrıntılı şekilde konuşalım.

Modern İnsan Onuru Anlayışı

Modern düşünürlerde, hak veya ödev kavramları hakkında ittifak ettikleri gibi üzerinde birleştikleri kapsamlı bir onur tanımı görmüyoruz. 18. yüzyıldan günümüze gelinceye kadar insan onuruna ilişkin yaygınlaşmış metinlerde, hatta *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nde ve son on yıllar içinde farklı devletlerin yaptığı anayasalarda da böyle bir tanıma rastlamıyoruz. Burada bu eksikliğe yol açan sebepler de bizi ilgilendirmiyor. Çünkü bu sebeplerle ilgili şu ihtimaller gündeme getirilebilir:

1) Onur kavramına benzeyen, ama farklı yorumlanan başka kavramlar bulunabilir.

2) Onur kavramı başka kavramları tanımlayacak, ama kendisi başka kavramlar tarafından tanımlanmayacak şekilde mantıksal apriori olabilir.

3) Kavram dinî bir kökene sahip olup bu köken de modernitenin kavrama ilişkin tanımına ters düşebilir.

Zira modernite, insan haklarına yönelik *seküler bakışını* bu kavrama dayandırmıştır.

Ama bizi asıl ilgilendiren, onurun ister seküler ister dindar olsun modern düşünürlerdeki yaygınlık kazanan anlamıdır. Bu da bizzat Protestan Alman filozof Immanuel Kant'ın onur için belirlediği anlamdır. Kantçı anlamına dayanarak onuru aşağıdaki şekilde tanımlayabiliriz:

- Onur; insan bireyine onu salt başkalarına bir araç değil, kendinde gaye yapan bir muamele görme hakkı kazandıran değerdir.[34]

İnce bakışlı Hristiyanlar bu özet onur tanımını hoş karşılamış ve onun ilk oğulcuğa da uyduğunu düşünmüşlerdir. Ne var ki Kant onu akıl kazanmak, irade özgürlüğü ve kanuna saygı gibi ilk oğulcuğa uyması kesinlikle imkânsız başka anlamlarla ilişkilendirmiştir. Bu kimselere göre bu onur tanımının uygunluğu, embriyonun maruz kalacağı en kötü tehlikenin *onun salt bir araç şeklinde kullanılması* veya kendi terminolojimizle söylersek, *araçsallaştırılması* itibarıyladır.[35] Bu yüzden embriyonun özel bir bankada dondurulması, suçsuzluğuna rağmen itlaf edilmesi, hücrelerinin çıkarılıp alınması, üzerinde deneyler yapılması, üzerindeki keşiflerin patente bağlı tutulması, tedavi veya üretim maksadıyla kendisinin benzeri embriyoların yapılması veya klonlanması, benzeri embriyoların dağıtımı, değişimi ve ticaretine ilişkin antlaşmalar yapılması... bütün bunlar, başlangıç evresindeki embriyoyu araştırma, tedavi ve üretim alanında kullanılmaya uygun salt biyolojik bir materyal kaynağıymış gibi gören *araçsallaştırıcı* işlemlerdir.

Ancak Kantçı onur tanımının başlangıç evresindeki embriyo hakkında geçerli olduğu düşüncesine şu itirazların yöneldiği gerçeği varlığını korumaktadır:

34 Kant'ın şu kitabına bkz. *Ahlak'ın Metafiziği.*

35 Batı dillerindeki karşılığı: *instrumentalisation.*

Birincisi Kant, onur tanımını kişi kavramıyla sınırlandırmaktadır. Kişinin tanımıysa, kendisine özgü hakları yanında kendisine ve başkalarına yönelik ödevleri olan ahlaki faildir. Buna karşın başlangıç evresindeki embriyo üzerinde ödev yoktur, bu yüzden embriyonun kişi olduğunu kabul etmeyen kimselerin gözünde embriyo Kantçı kişi tanımı içinde yer almaz.

İkincisi araçsallaştırma kavramında karışıklık meydana gelmektedir. Çünkü araçsallaştırma niyetinin –yaşlanmanın *tedavisini bulmak* amacıyla üzerinde *deneyler yapmak* için *itlaf etmek* hedefiyle çok sayıda oğulcuk üretmeyi *amaçlamak* gibi– birden fazla düzeyde gerçekleştiği açık seçik araçsallaştırma durumları vardır. Buna karşın araçsallaştırma boyutu açık olmayan durumlar da vardır. Zira bu ikincisinde üretmek-yok etmek örneğindeki gibi bileşik kasıt yoktur, hatta amaç deney değil tedavidir. Bu yüzden bazıları bu süreci kullanılan kök hücrelerden insani değerlerini çekip çıkaran bir araçsallaştırma değil, hücrelerin hastayı tedavi etmek gibi meşru bir amaçta kullanılması diye görür. Bu işlem de kök hücreleri çıkarılan embriyoyu onursuz görmek gibi bir şeyi kesinlikle amaçlamaz, hacminin küçüklüğünü değersizliğine delil kılmayı ise hiç mi hiç düşünmez.

Üçüncüsü bu tanım her türlü araçsallaştırmanın kötü, her türlü amaçlaştırmanın iyi olduğunu ima etmektedir. Bu da doğru değildir. Çünkü bazı araçlar, amaçlardan üstündür. Örneğin kişinin yaşadığı sürece başkalarına yardım etmesi, sağ kalmasından üstündür, zira yardımseverlik sağlıktan daha fazla itibar kazandırır. Ayrıca bazı hayatlar daha ziyade bitkisel hayata benzer. İkincisi aracın değeri, amaca hizmeti ölçüsündedir. Buna göre amacın değeri arttığı oranda aracın değeri artar, azaldığı ölçüde azalır.[36] Faydalı bir amaç niteliğindeki acıları hafifletmenin aracı, bu hafif-

36 Bkz. 'İzzuddîn bin Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm fî Masâlihi'l-Enâm*, s. 53 vd.

letme amacının derecesine sahiptir. Zararlı bir amaç olan embriyoları itlaf etmenin aracı da bu itlaf derecesindedir. Buna üçüncü bir unsur olarak araçsallaştırmanın bireylerin günlük hayatta birbirlerine fayda sağlama ilişkilerinden biri olduğu ve hizmet ettirme (*teskhîr*)[37] şeklinde görülebileceği eklenmelidir. Çünkü bununla kastedilen insanların işleri ve görevleriyle ilişkili olarak birbirlerinden hizmet almalarıdır. İnsanların derece ve değerleri ise bu hizmet sebebiyle düşmez, aksine sundukları hizmet oranında değerleri artar. Doğrusu şu ki araçsallaştırma ancak araç ve amacın kendileri açıkça kötüyse problem doğurur. Nitekim bir başkasını hayatta tutmak amacıyla embriyoyu kasten öldürmek açıkça kötü olan araca örnektir. Doktor eliyle intihar etmeyi, yani mecaz veya tevriye yoluyla güzel ölüm (*ötanazi*) diye isimlendirilen uygulamayı da kötü amaca örnek verebiliriz.

Böylece Hristiyanların onur anlayışının yetişkinlere yüklenmesi gereken onuru embriyolara yükleyecek tarzda seküler onur anlayışından etkilendiğini, dolayısıyla onura bakışlarının *genel ince bakış* şeklinde nitelenmeyi hak ettiğini ortaya koyduk. Şimdi İslami ince bakışın yukarıdakinin aksine *ayrıntılı ince bakış* olduğunu çünkü onuru çeşitli türlere ayırdığını ve bir kısmını embriyoyla ilişkilendirdiğini açıklayacağız.

İslami İnsan Onuru Anlayışı

Onurlandırma kavramı Kur'an-ı Kerim'de birkaç bağlamda *tekrîm* kelimesiyle ifade edilir, ama insan hayatının bütün yönlerini kapsayan bir kavram olması için onurlan-

37 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır." (Zuhruf Suresi, 32).

dırmanın çeşitli yönleri açıklanmıştır.[38] Âlimler bu görünümleri şu şekilde sayıp dökmeye önem vermiştir: Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi, onu eliyle yaratması, en güzel şekilde yaratması, melekleri secde ettirmesi, göklerdeki ve yeryüzündeki varlıkları hizmetine vermesi, bütün isimleri öğretmesi, soyundan söz alması, yeryüzünde halife kılması, peygamberler ve elçiler göndermesi. Ancak ulema onurlandırma kavramının kendisini belirlemeye aynı ehemmiyeti göstermemiş, derinlemesine çözümlemekle hiç uğraşmamıştır. Sadece onurlandırmanın anlam sahasına giren izzet (*'izze*), üstün kılma (*tafdîl*), şereflendirme (*teşrîf*) ve özel kılma (*tahsîs*) gibi yakın kelimeleri zikretmiş ve bazılarının görüşüne göre mukarrebûn melekleri de dâhil olmak üzere insanın diğer varlıklara üstünlüğüne odaklanmışlardır. Yine de biz Kur'an metninden, seküler onur tanımına ilişen ve yukarıda zikrettiğimiz şüphelerin dokunamayacağı bir onur tanımı çıkarabiliriz. Şöyle ki:

-Onur; insan yaratılışını (el-halku'l-âdemî) sadece hayat sahibi bir olgu değil, yaratılış doğasını (fıtrat) gösteren bir ayet yapan değerdir.

Bilimsel Olgusallaştırma Karşısında İslami Fıtrat

Öncelikle yukarıdaki tanımdan hareketle insan bireyi kavramına yönelik eleştirilerin, insan yaratılışı (*halk-ı âdemî*) kavramına yöneltilemeyeceğini, dolayısıyla diğerinin aksine akli yetkinliği, irade hürriyeti ve sorumluluk duygusu gerektirmeyeceğini söyleyebiliriz. İkincisi, yukarıda onur tanımında geçen *insan yaratılışı* tabirindeki yaratılışın (*mahlûk*) morfolojik kökü *halk* kelimesi Arapçada hem yaratma, hem de yaratılan anlamına gelir. Bu iki anlamı birleş-

38 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık." (İsrâ Suresi, 70).

tirmek suretiyle, embriyonun kendi oluşum gerçeğiyle çatıştığı izlenimini veren anlayışı reddetmek istiyoruz. Çünkü bu anlayışa göre embriyonun oluşum evreleri arasında birini diğerine tercih etmemize yahut evrelerden sadece birinin değerli olduğuna karar vermemize imkân vermeyecek şekilde güçlü bir biyolojik bağlantı vardır ve hatta embriyo biyolojik bir silsile takip eder. Oysa bu, döllenmeyle başlayan, pek çok evre geçiren ve sonunda yaşlanıp ölen bir hayatı anlatmakta kullanılan bir süreçtir.

Benzer şekilde bu onur tanımının, benimsediğimiz ince bakıştan hareketle yapıldığı da açıktır. Bu bakışa göre *ayet*, hayret verici bir şekilde içinde kendisini aşan ve kendisinin üstünde bir değer yahut değerler içeren işarettir. Bilindiği gibi ince bakış, hacim ve şekillerin dış yüzeyine ancak göndermede bulundukları gizli değer ve anlamlara ulaşmasına imkân verecek ölçüde değer verir. Kur'an-ı Kerim *insan mahlukunun* bir ayet olması itibarıyla göndermede bulunduğu değerlere fıtrat adını verir. Dolayısıyla fıtrat, "canlı varlığın kendisiyle yaratılabileceği en mükemmel değerde eğilimlerdir." Bu durumda *insan mahluku* değer ve tür bakımından başka hiçbir mahlukta benzeri olmayan değerde eğilimlerle yaratılmıştır. Bilindiği gibi değerler, pek çok dereceye sahip ince anlamlardır. Bu derecelerin en yüksek lerinden biri ahlaki değerler derecesidir ve onlardan daha yükseği manevi değerler derecesidir. Manevi değerler içinde en yüksek derece ise Bir Tanrı'ya inanmanın yerleştiği derecedir. Bu hakikati bizzat dilsel kullanım teyit eder. Çünkü Arapça, tek bir kelime kökünde fiziksel yapı (*halk*) ve karakter (*huluk*) kelimelerini birleştirir; hatta tek bir *halk* kelimesinde mahluk (*halîka*) ve karakter anlamını birleştirir. Buradan hareketle *her fiziksel oluşuma karakterdeki eğilimin eşlik ettiğini*, fiziksel teşekküldeki her artışa karakterin eğilimindeki bir artışın karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bunun tersi de doğrudur, dolayısıyla oluşumdaki her eksikliğe

eğilimdeki bir eksiklik karşılık gelir. Bundan da kaba bakışın zihinlere hâkim olması sebebiyle farkına varmadığımız şu gerçeği çıkarabiliriz:

- Başlangıç evresindeki embriyo sadece fiziksel teşekkülleri değil, karakter eğilimlerini de içerir.

Buna ilave bir gerçeklik olarak, embriyo için fiziksel teşekkülleri oranında karakter eğilimleri söz konusudur. Dolayısıyla oğlancık evresindeyken karakter eğilimleri artar, morula ve zigot evresinde bu artış daha da hızlanır. Bu ilk fiziksel oluşumlar, çıplak gözle görülemeyecek kadar ince ve zayıf nitelik taşıdığı için, sıradan duyunun fark edemeyeceği kadar da narin ve gizlidir.[39]

Bu söylenilenlerden aşağıdaki önemli sonuç çıkar:

- Başlangıç evresindeki embriyoyu itlaf etmeye cüret eden kimse, sadece önemsiz fiziksel oluşumları değil, değerli karakter hazırlıklarını da itlaf etmektedir.

Bu demek oluyor ki başlangıç evresindeki embriyoya yaratılışında yerleştirilmiş bu karakter eğilimleri ve fıtrat denilen şey tamamen unutulup da ona sırf fiziksel teşekkül muamelesi yapıldığında, yani *olgu* konumuna indirildiğinde veya terminolojik ifadesiyle olgusallaştırıldığında, embriyonun onuru yok sayılmaktadır. O hâlde olgusallaştırma (*tazhîr*) ile kastedilen *embriyoyu/cenini içerdiği örtülü değerli eğilimlerden ayırmak ve varlığını görünen organik oluşumlarına hasretmektedir.*[40] Bu da embriyoya belirlenip çözümlenebilen, kanunları bilinebilen ve bilim-teknolojinin ulaştığı seviye sayesinde üzerinde tasarrufta bulunulabilen maddi sebepler ve doğal dönüşümler zincirinin pozitif bir ürünü-

39 Böylece başlangıç evresindeki embriyonun ahlaki konumunu annesinin rahim zarına tutunmasına, anne-babasının onu öpmesine veya toplumun kucaklamasına bağlayan kimsenin bu görüşünün yanlışlığı ortaya çıkar.

40 Çünkü "cenin"in sözlük anlamının her şeyden gizlenmiş olduğunu biliyoruz.

ymüş gibi davranmak suretiyledir. Özetle, olgusallaştırmak embriyoyu seküler formundaki bilime boyun eğdirmektir.

Buna göre embriyonun onurunun çiğnendiğine karar vermek için itlaf edilmesini beklememize gerek yoktur, aksine çiğnenmenin itlaf gerçekleşmeden önce gerçekleştiğini kabul edebiliriz. Bu de embriyoya diğer olguların boyun eğdiği şeylere boyun eğen bir olgu şeklinde bakıldığında söz konusudur, ister annesinin karnında ister laboratuvar tüpünde olsun fark etmez. Böylece olgusallaştırma, araçsallaştırmadan ayırt edilir ve onuru çiğnemeyi gerektirirken itlafı gerektirmez.

Bu bağlamda bazıları, seküler karşı çıkış diyebileceğimiz bir itiraz yöneltebilir:

-Embriyoya yönelik olgusallaştırıcı bakışın onun onuruna zarar vereceğini kabul etmiyoruz. Çünkü bilimin bundan başka araştırma yolu yoktur, embriyoyu bilmek de gereklidir.

Bu itiraza aşağıdaki açılardan cevap verebiliriz:

Birincisi, seküler bilim ile imanlı bilim ayrımıdır. Bilim *inanç itibarıyla* tek değil, iki türdür. Birisi *seküler yönelimli bilimdir* (örneğin biyolojik tıp). Bu bilim, başlangıç evresindeki embriyoyla ilişkisinde olgusallaştırma yöntemini benimser ve annesinin rahim zarına tutunduğu yahut babası onu öptüğü veya toplum kucakladığı zamana gelinceye kadar ona manevi değer gözüyle bakmaz ve ahlaki değer vermez. Diğeri *iman yönelimli bilimdir*. Bu, olumsuz bakımdan –yani embriyodaki değer eğilimlerinin varlığını inkâr yönünden – bu yöntemi benimsemez, çünkü ilk saatinden itibaren embriyonun ahlaki itibarını kabul eder ve değer eğilimlerini kendi varlığı dışından bir şarta bağlamaz. İman yönelimli bilimin bu tutumu onun bilimsel niteliğinden hiçbir şey eksiltmez, çünkü seküler bilimle aralarındaki anlaş-

mazlık embriyonun ahlaki değer kazanma anıyla ilişkilidir. Bu anla ilgili verilecek karar, bilim insanının salt iradesine kalmıştır ki o da seküler veya inanan nezdinde aynıdır.

İkincisi, faydalı bilim ile zararlı bilim ayrımıdır. Bilim *fayda itibarıyla* tek değil, iki türdür. Birincisi, *fayda sağlayan bilimdir.* Bu, insana (burada embriyoya) hizmet etmekle sınırlandırılmış, insan onurunu sağlamlaştırmaya ve mutluluğunu gerçekleştirmeye çalışan, insan onuru yahut mutluluğu ile bilimsel araştırmanın çıkarları çatışırsa onur ve mutluluğun gereğini öncelemekte hiç tereddüt etmeyen bilimdir. İkincisi, *kısmen veya tamamen zararlı olma ihtimali bulunan bilimdir.*[41] Bu da *seçim, duraksama ve sınırlanma olmadan* bilginin peşinden koşan, bütün iyiliğin mutlak anlamda himaye edilmesi gereken sürekli ilerleyişte olduğunu ve bazı kazanımlarından dolayı insana ilişebilecek zararın geçici bir durum olduğunu ve insanın nihai onur ve mutluluğunun bulunduğu daimi hâlin mutlaka onun ardından geleceğini iddia eden bilimdir. Böylesi bilimin bir kısmında ihtiyat gösterilmeli, bir kısmı terk edilmeli, diğer bir kısmıyla uğraşmanın tehlikeli olduğu açık ve kesinse ondan da uzak durulmalıdır.

Üçüncüsü, bilimsel determinizmin yanlışlığıdır. Bilimin seyrini, değiştiremeyeceğimiz şekilde belirlenmiş kılan bilimsel bir determinizm yoktur; o yüzden bilimin tek ve biricik yönelimi olduğu iddia edilemez. Nitekim bu determinist bakış açısı embriyonik kök hücre araştırmalarını üretim, yıkım ve deney olarak destekleyen kimselerde görülmek-

41 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Lakin şeytanlar kâfir oldular. Çünkü insanlara sihri ve Babil'de Hârut ile Mârut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki o iki melek, herkese: Biz ancak imtihan için gönderildik, sakın yanlış inanıp da kâfir olmayasınız, demeden hiç kimseye (sihir ilmini) öğretmezlerdi. Onlar, o iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa büyücüler, Allah'ın izni olmadan hiç kimseye zarar veremezler. *Onlar, kendilerine fayda vereni değil de zarar vereni öğrenirler.*" (Bakara Suresi, 102). İbn Mace'nin Enes bin Malik'ten rivayet ettiği Hz. Peygamber'in bir duasında şöyle geçer: "Allah'ım fayda vermeyen ilimden sana sığınırım."

tedir. Doğrusu şudur ki bilimin kendi iç mantığının dışından etkenlerin sınırlandırabileceği birçok yönelişi vardır. Bu dış yönelişler, bilime kıyasla yolundaki çeşitli imkânlar veya alanındaki kapılar durumundadır. O hâlde bilimdeki belli bir yönelişin ahlakı ihlal ihtimali varsa ondan bir başka yönelişe geçmek, bilimin ilerlemesine hiçbir zarar vermez. Sonraki yönelişin ahlaki zarara sebebiyet vermeden, önceki yönelişin ulaşabileceği hedeflere ulaşması imkânsız değildir. Bu yüzden tedavi faydaları uygulamada henüz kesinlik bulmamış, ama ahlaken şüpheli konumdaki embriyonik kök hücre araştırmaları üzerinde ısrar etmektense, bu şüpheli durumu uzaklaştıracak bir yol buluncaya kadar mevcut yöntemin seçeneklerinin aranması gerekir. Bu seçenekler pek çok olup bazıları şunlardır: yetişkin kök hücreleri, kendi kendine düşmüş embriyolardan veya göbek bağından yahut plasentadan alınan kök hücreleri, belli bir dokudan alınan hücrelerin (örneğin beyin hücrelerinin) bir başka doku için (örneğin kan hücrelerine) dönüştürülmesi, bazı hücrelerin özelleşmiş yapılarını iptal edip özelleşmemiş asli yapılarına döndürmek, böylece bir başka hücrenin özelliğini kazanmasını sağlamak gibi.

Dördüncüsü, bilimsel indirgemeciliğin yanlışlığıdır. Bazı bilim insanları birtakım bilimsel gerçeklikleri keşfeder keşfetmez *çeşitli* olguları onu esas alarak yorumlamada aceleci davranmakta, hatta bu yorumda tek bir gerçeklikle yetinebilmekte ve bilimsel objektifliğe zarar veren çirkin bir *indirgemeciliğe* düşmektedir. Bu indirgemeciliğin olgusallaştırmayı en uzak sınırlarına götürdüğü açıktır. Bilim insanları anlam ve değerleri uzaklaştırmakla veya salt olgulara indirgemekle yetinmeyip *çeşitli* dikkat çekici olgu türlerini tek bir türe indirgemekte yahut da kısaca *çeşitliliği yok etmektedirler.* Benzer şekilde bilim insanları bütün olgulardaki esası, fizik kanunlarına uyarak maddi saymakla kalmamış aksine, örneğin toplumsal olguları iktisadi kanunlara ve psi-

kolojik olguları biyolojik kanunlara indirgemişlerdir. Ayrıca belli bir alanda faydalı olduğunu göstermiş her varsayım, kısa zaman sonra başka alanlara aktarılmıştır. Nitekim çatışma teorisi, canlılar sahasından toplum sahasına aktarılmıştır. Buna benzerlerini kıyaslayabiliriz. Deoksiribonükleik asidin ya da kısaca DNA'nın ve her hücrede bulunan genetik kodun öneminin keşfedilmesiyle birlikte bilim insanları kendilerini yeni bir indirgemecilik dalgasına kapıldılar. Çünkü insanın genetik kompozisyonunda dışıyla içiyle, sağlıklısıyla hastalıklısıyla, şimdisiyle geleceğiyle bütün fiziksel ve karakter niteliklerini yorumlayan bir varsayımda bulunmuşlardır; zira bu yorumun söz konusu nitelikleri öngörmeye ve üzerinde değişiklik yapmaya imkân verdiği bilinmektedir, hatta "her şey genlerdedir" denilebilmiştir.[42] Bu genetik indirgemeci görüşün insanın hakikatinin çirkin şekilde yüzeyselleştirdiği ve bilim insanına yakışmayan yargıda aceleciliği ve hayalperestliği içerdiği görülmektedir.

Böylece seküler itirazı cevaplandırdık ve embriyolojinin nasıl seküler değil imanlı, zararlı değil yararlı, determinist değil iradeli, tek biçimci değil çeşitli bir bilim olabileceğini ortaya koyduk. Şimdi kendi görüşümüze göre İslam dininin kabul ettiği onur çeşitlerini zikredelim.

İslam'a Göre İnsan Onurunun Çeşitleri

Başlangıç evresindeki embriyonun sahip olduğu onuru ve başka özel insan onurlarını tanımlamak için *insan mahlukunun* onuruna ilişkin yaptığımız genel tanımdan yola çıkmamız gerekir. Bu tanımın şu unsurları içerdiği görülmektedir:

Birincisi onur, duyuların idrak edemediği *gizli bir anlamdır.*

42 Bkz. Ted Peters, *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom.*

İkincisi onur, *insan ile Yaradan arasındaki bir ilişkidir*; çünkü Allah'ın insana lütfu gereği bahşettiğidir.

Üçüncüsü onur, *fıtratla ilişkili bir ihsandır*; dolayısıyla insan onunla doğar ve salt iradesiyle kazanmaz.

Başlangıç Evresindeki Embriyo ve Takdir Edilmiş Onur

İnsanın fıtratı ile Yaradan'ın ihsanı arasındaki bu ilişkinin belli bir zamanda sonradan meydana gelmiş bir ilişki değil, *ezelden beri var olan bir ilişki* olduğunu kabul edersek yüce Yaradan'ın insana inayetinin iki spermin şehadet âleminde kavuşmasıyla başlamadığı, aksine ezelden beri gerçekleştiği ortaya çıkar. Çünkü Allah bu insanı balçıktan yaratacağını, gayb âleminde kendi birliğine şahit tutacağını[43] ve görünen âlemde ona özgü bir yol belirleyeceğini daha önceden biliyordu.

İnsana ilişkin önceden bulunan bu ilahi itibar, onun açık onurlandırılma tezahürlerinden biridir. Dolayısıyla Yaradan'ın insanı gayb âlemindeyken onurlandıracak hususlarla desteklediğini ve insan varlığa çıkarıldığında bu onurun onunla birlikte olmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. İnsanın Allah'ın ezeli ilmindeyken elinde bulundurduğu bu onura "takdir edilmiş onur" demek istiyoruz ve onu şu şekilde tanımlayabiliriz:

-Takdir onuru, Allah'ın insan mahlukunun varlığının ve davranışının belirli ölçülere göre olmasını takdir etmesidir.[44]

43 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şâhit olduk, dediler." (A'raf Suresi, 172).

44 Şu ayeti kerimeler üzerinde düşünelim: "Her şeyi yaratmış, ona ölçü, biçim ve düzen vermiştir." (Furkan Suresi, 2), "O, göklerde ve yerde tek Allah'tır. Gizlinizi, açığınızı bilir. (Hayır ve şerden) ne kazanacağınızı da bilir." (En'am Suresi, 3), "Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık." (Kamer Suresi, 49), "Yaratıp düzene koyan, takdir edip yol gösteren yüce Rabbinin adını tesbih ve takdis et." A'la Suresi, 1-3. "Allah

Bu tanım, ilahi takdirin aşağıdaki konularla ilişkisini ima eder:

a) İnsan mahluku *Allah'ın muradıdır.* Allah'ın iradesinin bu mahlukla ilişkisi onu onurlandırır. Bazılarının sandığı gibi salt ana-babanın embriyoya rağbeti ona onur kazandırıyorsa ve bu rağbetin göreli ve sonlu bir şey olduğunu biliyorsak, Allah'ın iradesi mutlak ve sonsuz olduğuna göre bu irade, ona ebedî bir onur kazandıracaktır.

b) İnsan *yokluktan varlığa çıkarılır.* Yokluğun karanlık, varlığın ışık olduğuysa meçhul değildir. O hâlde insanın bu ışığa dâhil edilmesi onu daha da onurlandırmak anlamına gelir.

c) İnsanın *yaratılış süreci boş verilmez,* aksine Yaradan ona son derece sağlam ve hikmetinin gerektirdiği biçimde şekiller, evreler, ölçüler ve güçler verir. Onun yaratılışını düzgün yapmak da insanın derecesini yükselten bir başka onurlandırmadır.

d) İnsanın *akıbeti başıboş bırakılmaz,* aksine Yaradan onu çeşitli amellere hizmet ettirir, ona rızıklar verir, ecel tayin eder, mutluluk ve mutsuzluk yolunu açar.[45] İnsana davranışlarını yönlendirecek böylesi araçlar verilmesiyse son derece onurlandırıcıdır.

Böylece yüce Yaradan, ana-babanın birlikte olup iki spermin döllenmesini, zigotun bölünmesini ve oğlancığa evrilmesini, geleceğini ve ecelini takdir etmiştir.[46] Böylece *oğlancık kaderi itibarıyla bir insandır.* Buna benzer bir sü-

onu neden yarattı? Bir nutfeden (spermadan) yarattı da ona şekil verdi." (Abese Suresi, 18-19).

45 Müslim'in *Sahîh*'inde Ebu Hureyre'den şöyle bir hadis gelmiştir: "Hz. Peygamber (s.) şöyle buyurmuştur: "Her doğan çocuk İslam fıtratı üzere doğar. Anasıyla babası onu Yahudi veya Hıristiyan veya müşrik yapar." Bir adam dedi ki: "Ey Allah'ın resulü, çocuk bundan önce ölürse ne olur?" Buyurdu ki: "Allah o çocukların ne yapacağını en iyi bilendir."

46 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Miftâhu's-Se'âde,* s. 194.

reci birçok hadisi şerif açıkça dile getirir. Nitekim şu sahih hadiste şöyle buyurulur: "Şüphesiz Allah her rahime bir melek görevlendirmiştir. O melek: 'Ey Rabbim, bir nutfedir! Ey Rabbim, bir kan pıhtısıdır! Ey Rabim, Bir çiğnem ettir!' der. Allah onu yaratmaya hükmetmek istediği zaman melek, 'Erkek midir, yoksa dişi midir? Mesut mudur, bedbaht mıdır? Rızkı nedir, eceli nedir?' sorularını sorar. Bunlar anasının karnında iken yazılır."[47]

Böylece takdirin, insanın büyüklü küçüklü içinden geçeceği hâlleri Allah'ın önceden bilmesi veya yazması olduğu açığa çıkar.[48] Bu önceden bilme yahut yazma, Allah'ın bilgi ve iradesini kendilerininkine benzeten kimselerin sandığının aksine, insanın geleceğine zorbaca tahakkümde bulunmak değildir. Dolayısıyla insan, bütün fiillerinde mecbur ve önceden belirlenmiş, çıkamayacağı bir yola girmiş değildir; aksine bu, Allah'ın insana acıdığı ve değer verdiği için işlerine inayet etmesi, şimdi ve gelecekte insanın faydasını gözetmesidir.

Bu yüzden takdir onuru, başlangıç evresindeki embriyoya bazı şeyleri uzaklaştırma, bazı şeyleri alma hakkı kazandırır. Uzaklaştırma hakkının başında hücrelerinin çıkarılması, deneylerde kullanılması, ticaretinin yapılması, kürtaj yapılması ve itlaf edilmesi gibi çeşitli eziyetlere maruz kalmaması gelirken alma hakkının başında hayatının korunması, sağlığına dikkat edilmesi, nesebinin korunması ve daha annesinin karnındayken mirasçı kılınması gelir.

47 Huzeyfe bin Useyd onu Enes bin Mâlik'ten rivayet etmiştir (*Sahîh-i Buhârî*).

48 İbn Kayyım el-Cevziyye mahalli embriyo olan çeşitli takdir türlerinden bahseder. *Et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'an*, s. 217-219, Fasl 104. Çünkü orada dört takdir zikreder ki ilki şudur: "Allah gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce yaratıkların ölçülerini genelde takdir etmiştir / belirlemiştir." İkincisi: "Bu birincisinden daha özel bir takdirdir. İkinci takdir, yüce Allah'ın saadete kavuşanları sağ eliyle kavrayıp da "Bunlar, cennetliktir." dediği, şekavete kavuşanları da diğer eliyle kavrayıp "Bunlar cehennemliktir." dediği zamandan ibaret iki kavrama esnasında gerçekleşen takdirdir." Üçüncüsü: "Bu ikincisinden daha özel olup sperm olduğunda söz konusudur." Dördüncüsü: "Yaratılışının tamamlanıp ruh üflendiğinde söz konusudur."

Ayrıca takdir onuru, embriyodan anneye uzanır ve İslam hukukunda belirlendiği şekliyle ihtiyaçlarının karşılanması, oruç tutmayabilmesi ve cezasının ertelenmesi gibi embriyoya hamile kalmadan önce sahip olmadığı haklar kazandırır.

Bundan takdir onurunun sadece başlangıç evresindeki embriyoya özgü olduğu sonucu çıkmaz; bu hak insana anne karnındayken, doğduktan sonra, emzikli, çocuk, genç, orta yaşlı ve yaşlı iken olmak üzere hayatının bütün evrelerinde eşlik eder ve ondan hiç ayrılmaz. Ancak bu onur başlangıç evresindeki embriyoda daha açıktır, bunun da sebebi yukarıdaki hadiste belirtildiği gibi ilahi takdirin şehadet âleminde yenilenmesidir. Arapça, bu onurun önemini pekiştirmek için takdir kelimesinin kullanımını kaza / yazgı ve itibar / saygınlık olmak üzere iki anlama gelecek şekilde genişletmiştir. Böylece *insanın kaderinin yazılması itibar verilmesi durumunda* gerçekleşir, hatta bu kelimenin itibar ve yüceltme anlamı daha baskındır.

Takdir onuru anlayışı pek çok dindarın karşılaştığı çetin güçlüğü –ki insan onurunu ruh üflenmesine bağlamaktır– ortadan kaldırır. Dindarlar dinlerine ve içtihatlarına göre ruh üflemenin hangi aşamada gerçekleştiği hakkında farklı düşünürler. Nitekim bazıları embriyonun –özellikle de başlangıç evresindeki embriyonun– ruh üflenmeden önce hiçbir ilahi dokunulmazlığa sahip olmadığını hatta insan vasfı taşımadığını söylemiş ve onu bazen hayvansal hayat, bazen bitkisel hayat diye nitelendirmiştir. Hatta onu hayat içermeyen cansız varlığa benzetecek kadar ileri gitmiş ve onu araştırma, deney, faydalanma, kürtaj ve itlaf gibi insan dışındaki varlıklar hakkında doğru olan acı verici uygulamalara maruz bırakmayı doğru görmüştür. Hâlbuki embriyonun insan olacağı döllenme anında takdir edilmiş, yine evrelerinin birinde kendisine ruh üfleneceği takdir edilmiştir. Bu gaybi takdir de ilk oluşum anından itibaren embriyoya onur isnat etmek için yeterlidir ve ruh üflenme hakkındaki teolojik

tartışmalara ve konu hakkında kesin karar vermek için biyotıptan yardım almaya gerek bırakmaz, çünkü bu bilimde kanun, ruhsal hususlara yer vermeyen olgusallaştırmadır.

Diğer taraftan takdir anlayışı, Katoliklerin embriyonun ilk döllenme ânından itibaren insan onurunu kazandığına ilişkin görüşünün maruz kaldığı eleştiriye maruz kalmaz. Bu eleştirinin özü, Katoliklerin embriyonun aslına ve geçmişine bakıp geleceğine bakmadıklarıdır.[49] Oysa takdir onuru, bu eleştiriye maruz kalmaz; çünkü takdir, embriyonun sadece oluştuğu geçmişini değil, yakın ve uzak geleceğini de, yani yeryüzünde yayılması ve ahirette dirilmesini de yazar. Bunun delili, kader kelimesinin çoğunlukla akıbet ve son anlamında kullanılmasıdır. Dolayısıyla embriyonun kaderi denildiğinde genelde kastedilen akıbetidir; gelecekte onu bekleyen olaylardır. Hatta embriyonun kaderi *ilahi yaratma projesindeki* konumudur, çünkü Allah'ın ilminde varıp gideceği önceden belli olan akıbetine uygun şekilde varlık kazanır.

Ancak takdir onuruna şöyle bir eleştiri yöneltilebilir: Bu onur sadece insana özgü olmayıp Allah'ın yarattığı bütün varlıkları kapsar. Bu eleştiriye cevap sadedinde insan onurunun her yönden insana özgü olmasının gerekmediğini söyleriz. Çünkü takdir onuru bütün varlıkları kapsasa dahi insanla ilgili özel bir görünüm alır ki o da hakkında kendisine özgü şeyler yazılmış kimsenin onuru olmasıdır. Bunlara örnek babında ebedî mutluluk, ebedî mutsuzluk ve "meleğin anne rahmindeki sperme girerek kaderini yazması ve ruh üflemesi"ni zikredebiliriz. Bu onurun, insan dışındaki varlıklar için insana özgü olan hiçbir yönden onur olmaması da şart değildir. Kur'an-ı Kerim'in bize haber verdiği gibi, insan dışında onurlandırılmış başka varlıklar olabilir.[50]

49 Bkz. Ted Peters, *The Stem Cell Debate*, s. 31.

50 Şu iki ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Rahman (olan Allah, melekleri) evlat edindi, dediler. Hâşâ! O, bundan münezzehtir. Aksine (melekler), lütuf ve ihsana

Şimdi İslam'a göre ikinci tür onura geldik ki biz onu teklif/yükümlü kılma onuru diye isimlendiriyoruz.

Israrcı Araştırmacı ve Teklif Onuru

İnsanın fıtratı ile Yaradan'ın ihsanı arasındaki bu gizli ilişki, diğer varlıkları mecbur tuttuğu şeylerle insanı mecbur tutmayan ve *diğer varlıkları özgür kılmadığı şeylerle insanı özgür kılan bir ilişkidir.* Bunu kabul ettiğimizde insanın ikinci bir onura sahip olması gerekir ki o da insana özgü ilahi tekliftir. Bu onuru şu şekilde tanımlayabiliriz:

- Teklif onuru, Yaradan'ın bütün mahluklara arz ettiği emaneti insanın yüklenmesini sağlayan değerdir.[51]

Bu tanım aşağıdaki unsurları içerir:

a) Diğer varlıklar, kendilerine arz edildiğinde emaneti yüklenmekten kaçınırken insan emaneti yüklenmeyi *kendi başına seçmiştir.*

b) Bu emanet *son derece ağırdır ve taşıması çok zahmetlidir*, dış görünüş itibarıyla en güçlü ve sağlam yaratılanlar onu yüklenmekten uzak durmuştur.

c) Bu emanet insanın bu dünyadaki hayatına özgü *büyük görevlerdir* ve gereği gibi yapıldıkları takdirde bu dünya kurtulur ve yetkinliğe ulaşır.

d) Bu emanet insanı, *Yaradan'ının karşısında sorumlu kılar*; çünkü insan emaneti yerine getirmekle muradı ilahiyi yerine getirir ve bu yüzden ödüllendirilir; emaneti ihlal ettiğindeyse bu muradı ihmal eder ve cezalandırılır.

---

mazhar olmuş kullardır. Ondan (emir almadan) önce konuşmazlar; onlar, sadece onun emri ile hareket ederler." (Enbiya Suresi, 26-27).

51 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir." (Ahzab Suresi, 72).

Bu nitelikler ışığında teklif onurunun söz konusu başlangıç evresindeki embriyo veya oğlancıkla ilgili bulunmadığı sanılabilir, çünkü bu ikisi hakkında teklif yoktur. Ancak biraz düşünüldüğünde aksi bir sonuç doğar, çünkü onur teklif bakımından benlikle sınırlı olmayıp başkalarına da geçer; böylece esasen birden fazla tarafla ilişkili duruma gelir. Dolayısıyla teklif onuru geçişli olması sebebiyle çok yönlü bir ilişkidir. Burada bizi asıl ilgilendiren, bunun *insanların kendi aralarındaki bir ilişki olmasıdır*. Çünkü mükellefe yerine getirmesi gereken birtakım görevler yüklenir ve bunlar başkalarının haklarıdır. Kök hücrelerle uğraşma bağlamında bu görevlerin yüklendiği kimsenin araştırmacı, yani bilim insanı veya doktor olduğu açıktır. Benzer şekilde araştırmacının boynunun borcu olan görevlerden faydalanan kimseninse, başlangıç evresindeki embriyo veya zor durumdaki hasta veyahut her ikisi olduğu açıktır.

Teklif onuru kazandıran bu görevlere göz attığımızda ve embriyonik kök hücre araştırmasında ısrar etmenin ebedîlik arzusunun çağdaş görünümlerinden biri olduğunu dikkate aldığımızda bu meşguliyet hususunda hırslı araştırmacının bu görevleri ihlal ettiği ve başlangıç evresindeki embriyonun takdir onurunu birkaç yönden çiğnediği görülür:

Birincisi, başlangıç evresindeki embriyonun taşıdığı karakter eğilimlerinin göz ardı edilmesidir. Ayrıca fiziksel oluşumlarının küçüklüğü ölçüsünde karakterinin gizliliği de göz ardı edilmektedir. Nitekim bu embriyoda görülebilecek en ileri nokta, hızlı hücre bölünmeleri ve dönüşen organ düzenlemelerdir. Araştırmacı bilimsel algısının düzeyini yükselttiği gibi ahlaki duygusunu da derecelerce yükseltseydi, bu görünen bölünme ve düzenlemelere karşılık gelen manevi ahlakileşmenin özünü hisseder ve kendi kendine embriyoya yönelik bu ince bakışı kaba bakışın yerine geçirirdi.

İkincisi, haksız şekilde bu embriyonun ecelini çabuklaştırmaktır. Bu da embriyonun ilk andan itibaren yetkin bir insana evrilmek için gerekli bütün imkânları taşıdığına ilişkin yeterince delilin varlığına rağmendir. Buna suçsuzluğunun kesinliği ve bu çabuklaştırma için kendisinden izin alınmaması da eklenmelidir. Araştırmacı hacminin küçüklüğüne ve şeklinin önemsizliğine rağmen embriyoda yüce Yaradan'ın muradının ve geniş rahmetinin tecelli ettiğini gerektiği gibi anlasaydı, kendi özel iradesiyle ondan hayatı çıkarmanın, ilahi iradeye açık muhalefet ve rabbani rahmetten ayrılış olduğunu bilirdi.

Üçüncüsü, onu gelecekteki hakkından mahrum etmektir. Çünkü araştırmacının kendi başına embriyonun hayat yolunu seçme ve mutluluk yahut mutsuzluk olsun sonunu belirleme hakkı yoktur. Araştırmacı insan hayatının geleceğinde bulunan ve insanı bu âlemin ötesine yükseltecek anlamı gerektiği gibi kavrasa ve o anlamın bu âlemle bağlantılı bilimin geleceğiyle kesinlikle sınırlı kalmadığını idrak etseydi, pozitif bilimin geleceği için başlangıç dönemindeki embriyonun geleceğini feda etmenin, bu aşkın anlamı heba etmek anlamına geleceğini kesinlikle bilirdi. Hâlbuki bu anlam o sınırlı bilimin gerçekleştiremeyeceği bir yetkinleşmeye yükseltmektedir. Ayrıca bu embriyo için gelecekte ne takdir edildiğini bilmemektedir,[52] dolayısıyla yaşamaya devam etmesi, hemen ölmesinden akla gelmeyecek ölçüde insanlık için daha faydalı olabilir.

Böylece araştırmacının izlediği kaba bakışın ilahi iradeye aykırılık teşkil ettiği ve bilimsel ilerlemeye inancı sebebiyle

52 Kehf Suresi'nde Salih kulun Hz. Musa (a.s.) kendisine yoldaşlık ederken çocuğu öldürmesi kıssası üzerinde düşünelim: "Yine yürüdüler. Nihayet bir erkek çocuğa rastladıklarında (Hızır) hemen onu öldürdü. Musa dedi ki: Tertemiz bir canı, bir can karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği hâlde) katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın![...] "Erkek çocuğa gelince, onun ana-babası, mümin kimselerdi. Bunun için (çocuğun) onları azgınlık ve nankörlüğe boğmasından korktuk." (Kehf Suresi, 74, 80).

başlangıç evresindeki embriyoyu tereddütsüz öldürdüğü, bunu da onu insan olarak veya insan derecesinde görmemek suretiyle yaptığı açıklık kazanmaktadır. Nitekim onun bilkuvve insanlığını kabul etse bile, onu itlaf etmekte sakınca görmemekte ve potansiyel hâlinde erkek yahut dişiliğinin takdir edildiğini, aslıyla ilişkilendirilmesinin ve onunla isimlendirilmesinin, iyi veya kötü bir hayat yaşamasının, ölmesinin ve yaşamasının, dindar veya günahkârlığının hep takdir edildiğini unutmuş görünmektedir. Araştırmacı takdirin embriyoya yönelik bir ilahi onurlandırma unvanı olduğunu da gözden kaçırmaktadır.

Onurun çiğnenmesinin neredeyse kendisine özgü temel bir özelliğinin bulunduğu açık olmasına rağmen bu özelliğe hak ettiği önemin verilmediği burada ifade edilmelidir. Bu özellik yansımadır. Buna göre kim *bir başkasının onurunu çiğnerse, aynı zamanda kendi onurunu çiğner.* Sanki onur, çiğnenmesinin öcünü almaktadır. Bunun sebebi onurun sırrının gayb âlemiyle bağlantısıdır. Örneğin bir başkasına öldüresiye yahut sakat bırakasıya işkence yapan kimse, insanlığını kaybedip hayvanlık derekesine düşer.[53] Dolayısıyla başlangıç evresindeki embriyonun takdir onurunu çiğneyen araştırmacı, aslında hiç farkına varmadan kendi teklif onurunu çiğner.

O hâlde kişinin başkasının onurunu çiğnemesi, başkasının kendisinin onurunu çiğnemesinden daha kötüdür. Çünkü amaçlar ve değerler tersine döner. Nitekim araştırmacı hayatı yaymaya çalışırken ölümü yayar, hastaları iyileştirmeyi amaçlarken başka hastalıklara yol açar. Kısaca yaratı-

53 Şu ayeti kerimeler üzerinde düşünelim: "Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır." (A'raf Suresi, 179), "Şüphesiz Allah katında hayvanların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir." (Enfal Suresi, 22), "Onlar, kendileriyle antlaşma yaptığın, sonra her defasında hiç çekinmeden ahitlerini bozan kimselerdir." (Enfal Suresi, 56).

lışı düzeltmeye çalışırken daha da bozar. Bunun göstergesi embriyonik kök hücre naklinin uzun vadede meydana getirebileceği kötü sonuçlardır. Nitekim kök hücre araştırmaları sonuçlarının tedavide kullanılması henüz gerçekleşmemiştir. Bütün bunlar da araştırmacının bu yolla insan hayatına hizmet etme çabasının pusulasını yitirmiş bir çaba olduğunu, insan hayatını düzelteyim derken bozduğunu ve diğer insanlara ve hatta bütün mahlukata karşı bu âlemi düzeltme konusunda en büyük sorumluluğunu ihlal ettiğini gösterir.

Şimdi İslam'a göre üçüncü onur türüne geçelim ki o da üstün kılma onuru (*el-kerâmetu't-tafdîliyye*) adını verdiğimiz boyuttur.

Zor Durumdaki Hasta ve Üstün Tutma Onuru

İnsanın fıtratı ile Yaradan'ın ihsanı arasındaki bu gizli ilişkinin tek dereceli olmadığını, aksine *insanın insanlığını yetkinleştirmek için gösterdiği çaba ölçüsünde dereceleri yükselen bir ilişki* mahiyeti taşıdığını kabul edersek, insanın üçüncü bir onuru elinde bulundurduğu ortaya çıkar ki o da fıtratının içerdiği değerleri, bu yetkinliği gerçekleştirme yolunda kullanmasıdır.

Bu onuru aşağıdaki şu şekilde tanımlayabiliriz:

-Üstün kılma onuru, insanın yaratılışını takdir eden ve imtihan için yaratılanları kendisine emanet eden varlığa yakınlaşma çabası sayesinde kazandığı değerdir.[54]

Bu üstün kılma onuru tanımından aşağıdaki hususları çıkarabiliriz:

54 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki *Allah yanında en değerli olanınız, ondan en çok korkanınızdır.* Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır." (Hucurat Suresi, 13).

a) İnsan, varlığının belirleniminde ve sorumluluğunun gerçekleşmesinde Yaradan'ın kendisini onurlandırdığı *takdir ve teklif nimetinin izlerini fark eder.*

b) İnsanın onurlandırılması, kalbindeki iman ve irfanı saflaştırmak için *iyilik ve kötülükle imtihan edilmesiyle* ilişkilidir. Nitekim kendisini ölümsüz zannedecek kadar çok sağlıklı olmakla imtihan edildiği gibi hayatından ümit kesecek kadar sağlıksız olmakla da imtihan edilir.[55]

c) İnsan, *Yaradan'ıyla ilişkisini güçlendirmeye* çalışır ve bu çaba ölçüsünde ona yakınlaşır. Bu ilişki ancak kulun yetkinleşme yoluna girmesini sağlayan ibadetlerle güçlenir.

d) İnsanın *onur derecesi,* takva ve başına gelen belalara tahammül derecesine göredir.[56]

Yukarıda geçen hususlar, üstün tutma onurunun başlangıç evresindeki embriyoya veya oğlancığa uymadığını göstermektedir; çünkü bu ikisi onur nimetini anlama ve onu ihsan eden varlığa yakınlaşmaya çalışma gücüne sahip değildir. Ama bu onur ona, sıkıntıya maruz kalma bakımından uymaktadır. Bununla birlikte bu sıkıntı gerçekte hem embriyo hem de başkaları –babalar, doktorlar ve hastalar, vs.– için imtihan olup onunla iyinin kötüden ayrılması amaçlanır. Onur esasen çok yönlü bir ilişki olduğundan, üstün tutma onuru da öyledir. Ancak kök hücre araştırmaları bağlamında bunun önceki iki onurdan farklılığıdır. En önemli yönü takdir onurundakinden başlangıç evresindeki embriyoyla ve yine teklif onurundakinin aksine ısrarcı araştırmacıyla değil, *zor durumdaki hastayla* ilişkili olmasıdır.

55 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini işitir ve görür kıldık." (İnsan Suresi, 2).

56 Hadisi şerif: "Arap'ın Arap olmayana ve Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha ve siyahın beyaza üstünlüğü ancak takva iledir." Ahmed bin Hanbel *Müsned.*

Hasta ondan hoşlanmamakla beraber kötü bir belaya maruz kalmıştır. Zira bedeniyle imtihan edilmiş ve güçleri azalmış, ölümle burun buruna gelmiş ve sonuçta iki seçenekten birini seçmeye mecbur bırakılmıştır. Ya bunun bir imtihan olduğunu inkâr ederek bütün araçlarla onu uzaklaştırmaya çalışacaktır-bu sırada o araçların kendisine faydasının kesin değil hayali bir ihtimal ama başkalarına zararının kesinlik taşımasına aldırmayacak- ya da onun imtihan olduğunu kabul edecek ve kendisine fayda verip başkalarına zarar verme ihtimali taşımayan araçları kullanacaktır.

Nefse yerleşmiş ebedîlik arzusunun sevk ettiği birinci seçeneğe, embriyonik kök hücre araştırmalarının olumlu cevap verdiğinde tartışma yoktur. Çünkü onunla uğraşan kimseler –ki onları da bu arzu harekete geçirmektedir– onu sürdürmeye dört elle sarılmakta, insanların önceden yenmeyi mümkün görmediği birtakım hastalıkları yendikleri gibi ölüm hastalığını da bir gün yenmeyi veya en azından bu kaderi elden geldiğince ertelemeyi arzu etmektedirler.

Ancak bu arzuda yanlış olan, bedene bu dünyadaki maddi yaratılış kanunuyla değil, yaratılmadan önce takdir edildiği ve öte dünyada yeniden diriltileceği ruh kanunuyla muamele etmesidir. Çünkü ebedîlik, sadece kutsal ruhun kanunudur. Bu sapkın muamelenin insan hayatını bir ölçüde uzatsa –ve insanın çok yaşamaktansa ölmeyi istemesini gerektirecek sonuçlara yol açmayacağını varsaysak– dahi, insanın bedeninden daha zengin ve geniş olduğunu kabul edersek, bunun hayatı yetkinleştirmeyip aksine eksilteceği ve zarar vereceği açıktır. Nitekim bu muamele, insanı hayatının ebediyet sebeplerine sarılmayı hak eden ve ölüm ufukta göründükten sonra dünyaya yönelmeye çağıran gizli yanını görmekten alıkoymaktadır.

İkinci seçenekse hayatının sınırlarının farkında ve bünyesinin zayıflığını ve ecelinin yakınlığını anlamış kimsenin

davranışıdır. Bedeniyle ebedî olmanın mümkün olacağı, hele de kendi gibi bir insana zarar vererek ömrünü uzatmayı kabul edebileceği –özellikle de bu insan başlangıç evresindeki embriyo örneğindeki gibi imkânları yazılmış ve hakları belirlenmiş bir insansa– hiç aklına gelmez. Dolayısıyla hasta, embriyonun yaşamaya kendisinden daha çok hakkı olduğunu düşünmüyorsa en azından kendisinin yaşamaya daha çok hakkı olduğunu düşünmemesi gerekir. Çünkü güçlerinin çoğunu tüketmiş kimse, onları geleceği için saklayan kimse gibi değildir.

Ebedîlik bir başkasını ilgilendirdiği gibi bu imtihana tabi tutulan kimseyi de ilgilendirir, bu yüzden bir başkasının yaptığının aksine ebedîliği nerede arayacağı hususunda yanlışa düşmez ve onu ruhunun kanunlarına uymak suretiyle ruhunun derinliklerinde arar. Ruhun kanunlarıysa *kişinin başına gelenlere sabretmesi* ve hastalığına tahammül etmesi, ama bu arada acılarını hafifletmek ve hastalıklarını iyileştirmek için meşru araçları kullanmasıdır.[57] Başına gelenlere sabrı arttıkça bilinçlenir, sanki sabrıyla ibadet eder ve Rabbine yaklaşır. Böylece kesin eceliyle yüzleşme iradesi güçlenir.[58] Hasta, hâline ve akıbetine gösterdiği sabrı sayesinde sağlıklı kimsenin elde edemeyeceği bir onur kazanır. Bu kabul edildiği takdirde hastanın hastalığı sebebiyle onurunun eksildiği, hatta güçleri azaldıkça onurunun yok oldu-

57 Hadisi şerif: "Müminin hayranlık verici bir hali vardır ki, başka hiç kimsede bulunmaz. Onun her işi hayırdır. Bir genişliğe (nimete) kavuşursa şükreder ve bu onun için bir hayır olur. Bir darlığa (musibete) uğrarsa sabreder ve bu da onun için bir hayır olur."

58 *Veli hadisi* diye bilinen kudsi hadisin lafzı *Buhârî*'de şöyle geçer: "Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Kim benim veli kulumu düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana *yaklaştıran* şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri yerine getirmesidir. Kulum bana nafile ibadetlerle *yaklaşmaya* devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum. Ben yapacağım hiçbir şeyde mümin kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar tereddüde düşmem: O ölümü sevmez, ben de onun sevmediği şeyi sevmem." Şûra Suresi'nin tefsirinde Beğavi'nin rivayetinde fazladan *"Ama ölmesi gerekir."* cümlesi vardır.

ğu ve bu onurun başlangıç evresindeki embriyodan çıkarılmış biyolojik tedavilere boyun eğmedikçe geri gelmeyeceği iddiası geçerliliğini yitirir.

Özetle üstün tutma onuruna, hayata bakışları incelmiş, böylece acı ve hastalık hâllerinde manevi değerleri maddi değerlere önceleyen ve ruhsal ebedîliği bedensel ebedîliğin yerine geçirmiş hastalar sahiptir. Başlangıç evresindeki embriyolar, bu kimselerin geniş dünyalarını dolduramaz veya kök hücreler onların uzak ufuklarını kapatamaz.

Onurlarda Ortaklık

Aydınlatıldığı gibi onur, sadece benlikle ilişkili değil başkalarına da geçen bir niteliktir ve bu geçişin görünümlerinden biri şudur: Kişi onura saygı duyarsa bu ona olumlu şekilde yansır ve kendi onurunu korur; onuru çiğnerse bu durum ona olumsuz biçimde yansır ve kendi onurunu çiğner. Buna göre kök hücre araştırmaları alanında ortaya çıkan onur sorunu, sadece erken evresindeki embriyoyla ilgili değildir; aksine onu aşar ve ısrarcı araştırmacının ve zor durumdaki hastanın onurlarına uzanır. Yine aydınlatıldığı gibi onur bir değil, takdir, teklif ve üstün tutma onuru olmak üzere üç türdür. Dolayısıyla embriyo takdir onuruyla, araştırmacı teklif onuruyla, hasta da üstün tutma onuruyla ilgili imtihan edilir. Ancak bu durum onlardan her birinin sadece bir tür onura sahip olacağı anlamına gelmez, aksine aralarındaki ilişki sebebiyle, her biri belli bir onur türüyle ön plana çıksa bile birden fazla onuru elinde bulundurabilirler. Buna göre üçünün de takdir onuruna eşit şekilde sahip olduğu açıkken araştırmacının üstün tutma hastanın ise teklif onurunu elinde bulundurduğu aynı oranda açık değildir. Buna karşın embriyonun teklif ve üstün tutma onuruna sahip olmadığı açıktır.

Araştırmacıya veya doktora ait üstün tutma onuruna gelince, bu hastaları tedavi ederken onlara yönelik sorumluluk hissi gereği görevini yapmakla yetinmeyip onları kendisine emanet eden Yaradan'ına da yakınlaşmaya çalışması, bu işte onun rızasını amaçlayarak ondan yardım istemesi, yaptığı işle övünmemesi ve kendisini de diriltip öldürdüğünü düşünerek Yaradan'la yaratıcılığında yarışıp çekişmemesidir. Bu takdirde kesinlikle üstün tutma onurunu kazanacak ve Yaradan'ına yakınlığı ölçüsünde o onurda derecesi yükselecektir.

Hastanın teklif onuruna gelince, bu belaya sabretmesinde ve elden geldiğince musibeti aşmaya çalışmasında kendisini gösterir. Böylece kendisinde insana özgü *teklif* davetçisi harekete geçer ve haklarını görevler düzeyine çıkarır. Bu sürecin başlangıcı acılarını hafifletip iyileşmesini kolaylaştırabilecek iyi araçları kullanmak, sonuysa diğer hastalara nasihat etmek ve başlarına gelene sabretmeyi tavsiye etmektir. Zira haklarını artık sadece vazgeçebileceği haklar şeklinde değil, yerine getirmesi gereken ve aksi takdirde günaha gireceği, Yaradan'ının kendisi üzerindeki hakları diye görür.[59] İşte o zaman hasta bedenine isabet eden şeyle imtihan olduktan sonra teklif onurunu geri kazanır.

Başlangıç evresindeki embriyoya kıyasla durum daha kapalıdır, zira teklif ve üstün tutma onuru dış görünüşte yetişkinlere özgü olmasına rağmen embriyo ikisine de sahiptir. Ama çıkış ve varış yerlerini, olguların arkasındaki değerlerle ilişkilendiren ince bakışa sahip olduğumuzda, bu kapalılığı bir ölçüde giderebiliriz. Bu bakış sayesinde embriyoda fiziksel yapıya ilaveten karakter de gördüğümüzü, böylece ince fiziksel özelliklerinin Hz. Peygamber'in (s.) fıtrat dediği daha ince karakter özellikleriyle ilişkisini ifade et-

59 Sahih hadis: "Ey Allah'ın kulları tedavi arayın. Zira Allah biri hariç tedavisiz hastalık yaratmamıştır. O da ihtiyarlıktır." İbn Mace'nin rivayet ettiği hadis: "Allah "*sâm*" hariçte devasız hastalık yaratmamıştır. *Sâm* ise ölümdür."

miştik. Fiziksel yapının ince, karakterinse daha ince olarak nitelendirilmesinin sebebi, birincisinin gelişmiş mikroskop yardımıyla da olsa gözle görülebilirken ikincisinin ancak en yüce değerlere sahip deruni şuurla idrak edilebilmesidir. Durum böyleyse, başlangıç evresindeki embriyonun sanılanın aksine değerlerin yeri olan fıtratında kendi inceliği ölçüsünde gizli teklif ve üstün tutma anlamlarını taşıması niçin mümkün olmasın? Dolayısıyla sanki ona, hücrelerinin özelleşip organlarının teşekkülünü sağlayan bölünme hareketini düzenleyen dış fiillerle eşleşmiş fıtri bir teklif verilmiştir. Yine ona genlerini inceleme ve hücrelerini çıkarma şeklinde başına gelen belalara tahammül etmesini sağlayan bir fıtri üstün tutma onuru verilmiştir. Böylece onun bunlara gösterdiği sabır yetişkinlerin sabrını geçer, zira ne acısını şikâyet edecek dili, ne de başına gelen belayı uzaklaştıracak eli vardır.

Bu söylediğimizde, anlaşılması zor olsa da, bir gariplik yoktur. Çünkü başlangıç evresindeki embriyonun takdir âlemine gerçeklik âleminden daha yakın olduğu kesinlik arz ettiği gibi takdir âleminin gerçeklik âleminin açığa vurmadığı değerleri içinde gizlediği de kesindir. O hâlde bu embriyonun takdir edilmiş çıkış ve varış yeri gereğince, kendisinde gerçekleşmiş olgulardan farklı olarak birtakım ruhsal değerler taşıması gerekir. Teklif ve üstün tutma da taşıdığı takdir edilmiş değerlerden ikisidir.

Bu bölümün özeti şudur: Ebedîlik arzusu insan ruhuna yerleşmiş ve insanlık tarihi boyunca çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Bu arzunun çağdaş tezahürü yaratmaya ortak olma, hatta tek başına yaratma arzusudur. Bu da ebedî hayatın veya en azından uzun hayatın araçlarını elde etmek arzusuyla sürdürülen embriyonik kök hücresi araştırmaları aracılığıyladır.

Ne var ki bu arzu pusulasını yitirmiştir, çünkü ebedîliği iyi amel aracılığıyla ruh alanında araması gerekirken pozitif bilim aracılığıyla beden alanında aramaktadır. Bu yanlışın sebebi hacim ve şekillerin ötesine geçemeyen kaba bakışın insanların zihinlerine hâkimiyetidir. Böylece onlar oğlancık durumundayken hacmi küçük ve şekli gizli insan embriyolarını aşağı görmüş, onları hayatın en çekilmez yıllarındaki hastalıkların tedavisinde kullanmak ve imkânsız bir ebedîlik peşinde koşmak için laboratuvarlarda itlaf etmeyi veya deneylerde kullanmak için varlığa getirmeyi önemsememiştir.

O yüzden bu eksik bakıştan kurtulup insan embriyosunun kökenleri ve sonlarıyla ilgilenen ve onları hakkıyla takdir eden ince bakışa yükselmek kaçınılmazdır. Çünkü bu köken ve sonlar, embriyoyu bu görünen âleme bağladığı gibi, ömrünün kısalığına ve bünyesinin zayıflığına rağmen önceki ve sonraki görünmez âlemlere de bağlayacaktır. Onurun embriyonun varlığından önce olduğunu kesinlikle biliyoruz, dolayısıyla onur Allah'ın ezeli ilminde takdir edilmiştir. İşte ona özel haklar kazandıran da bu takdir onurudur. Benzer şekilde, embriyoya saldıran kimsenin onurunun da bu saldırı sebebiyle son derece zarar göreceğini kesinlikle biliyoruz. Saldırganın sırtına özel görevler yükleyen, işte bu teklif onurudur. Zor durumdaki kişinin bu saldırıyı reddedip hastalık, yaşlılık ve ölüm şeklinde gelen imtihana sabretmek suretiyle üstün tutma onurunu kazandığını ve bu onurun, hakları görevler derecesine yükselttiğini kati surette biliyoruz. Bütün bunlar onurun İslam'a göre sadece bu âlemle sınırlı kalmayıp başka âlemlere de uzandığını, kişinin kendisinde bulunmayıp başkalarına da geçtiğini ve tek bir onur olmayıp iç içe girmiş çok sayıda onurun varlığını açıklığa kavuşturur.

EK 1

BİLİM-DİN İLİŞKİSİNE BAKIŞI NASIL YENİLEMELİYİZ?

Başkaları[1] bilim-din ilişkisi hakkında uzun uzun düşünmüş, hatta bu düşünce kendileri için yeni bir tarih yapmanın, güzel nitelikler yükledikleri bir tarih yapmanın yolu olmuştur. Acaba biz de kendi açımızdan onlar gibi bu ilişki üzerinde ve uzun uzun düşündük mü? Bu işten onlar gibi bir sonuç elde ettik mi? Eğer özgün bir düşünce ortaya koyduysak bu soruya olumlu cevap verebiliriz, çünkü gerçek anlamda düşünceden bahsedebilmek için özgünlüğün olması gerekir. Bu gizli ilişki hakkındaki düşüncemiz özgünlükten yoksundur, çünkü bu ilişkinin özellikleri hakkında başkalarının söylediklerini tekrarlamakla yetinmişiz. Başkaları da bu ilişki hakkında üç gruba ayrılmıştır:

Birinci grup bilim ile din arasında açık bir *çelişki* bulunduğunu iddia etmiş,[2] bu iddiada aşırıya giderek bu çelişkiden bir tercih yahut ayrımla çıkmanın imkânsızlığını düşünmüştür. Bunun sonucunda bilim ile dini savaştırmış ve bu savaşın sona ermesinin tek yolunun bilimin dine galip

1 Burada "başkaları" ile kastedilenin modern Batı taraftarları olduğu açıktır.
2 İngilizce karşılığı: *contradiction*.

gelmesi olduğunu fikretmiştir. Böylece bu gurubun gözünde bilim galip, din mağluptur.[3]

Bizden bunlara benzer bir grup çıkmıştır ki tek delilleri, başkalarının ilerlemişken bizim geri kalmamızdır. O hâlde ilerlemek için onları izlemeliyiz. Ancak bizden bu grup, başkalarında var olan bu bilim-din çatışmasının bizde olmadığını anlamamaktadır. Yine bu grup, bizimle o başkaları arasında benzerlik taşıdığını iddia etse, tarihimizin onlarınki gibi kötü olduğunu göstermek için çeşitli suçlamalarda bulunsa ve böylece tarihimiz hakkında onların tarihi hakkındaki hükmü vermeye çalışsa da, bu çabaları boşunadır. Zira bizimle onlar arasında bu hususta aşılamayacak ve kapatılamayacak kadar büyük bir fark vardır.

Bizim dışımızdakilerden ikinci bir grup, bilim ve din arasında çelişki değil, *farklılık* bulunduğunu iddia etmiştir.[4] Buna göre ikisinden birinin doğru olduğu yerde diğerinin yanlışlığı gerekmez. Birinci gurubun onayladığı görüşü ikinci gurubun onaylamaması bakımından iki gurup arasında bir çelişki bulunmaktadır. Bilimin ilgilendiğiyle din ilgilenmez ve dinin ilgilendiğiyle bilim ilgilenmez.[5] Bu ikinci gruba göre bilimin konusu bilgi ve gerçeklikken dininkisi bilinç ve sezgidir. Bilgi ve gerçekliğin kuralları bilinç ve sezginin alanına, bilinç ve sezginin kurallarıysa bilgi ve gerçekliğin alanına uymaz. Buna göre bilimsel eleştiri dini, dinî otorite de bilimi konu edinemez.

Bu grubun iddiasını paylaşan bizden bir grup çıkmıştır. Bizden çıkan grubun delili, bilimin akli kanıtlamaya, dinin ise kalbi teslimiyete dayanması; dolayısıyla başkaları gibi

3 Bu grup, Aydınlanmacılardan ve onların peşinden giden pozitivistlerden ve bilimcilerden oluşur.

4 *Fasl* (ayırmak) anlamındadır ve Fransızca karşılığı *séparation*'dur.

5 Bu grubun başında modern hermenötiğin kurucusu ve teorisi "saf din" düşüncesine dayanan Alman filozof Friedrich Schleiermacher gelir. İngilizceye çevrilen şu kitabına bkz. *On Religion, Speeches to Its Cultured Despisers*, İngilizceye çev. R. Crouter, Cambridge University Press, 1998.

akıl yoluna dayanmadan onlar gibi ilerleyip medenileşmemizin imkânsızlığıdır. Bu grup, geçmişimizden bu görüşü benimseyen birilerinin çıkmasından büyük kıvanç duymuş ve onların peşinden gitmiştir. Bu birileri de bilimin yönteminin bilim insanlarına özgü ispatlama, dinin yönteminin ise avama uygun iman olduğu iddiasıyla bilim ve dini birbirinden ayıran İbn Rüşd'dür. Ancak bizden bu ikinci grup ispatlamanın, bağımsız olmadığını ve imansız yapamayacağını, benzer şekilde imanın bağımsız olmayıp ispatsız yapamayacağını kavrayamamıştır.

Başkalarından bir üçüncü grup bilim ile din arasında çelişki veya farklılık değil, *ayrılık* bulunduğunu iddia etmiştir.[6] Dolayısıyla birinci grubun iddia ettiği gibi bilim ve dinden biri bulunduğunda diğerinin olmaması ve aralarında çelişki bulunması söz konusu olmadığı gibi ikinci grubun öne sürdüğü gibi bilim ve dinin ilgi alanlarının ayrı ve aralarında farklılığın olması söz konusu değildir. Aksine bilim ve din aynı konuları, farklı yönlerden ele alır. Bu yüzden konuları aynı, bakış açıları farklıdır.[7] Bilimdeki inanç, bilgi ve fiil, dindeki inanç, bilgi ve fiilden farklıdır. Bu sebeple bilim ve din, hayatın şekillerinden iki ayrı şekil, hatta karşılaştırılmaları imkânsız iki âlem konumundadırlar. Bilim ve din böylesine aşırı şekilde ayrı olduğu sürece, bilimin görevlerini yapamayacağı bahanesiyle dini bilimden ayırmak makul değildir. Aynı şekilde bilim süsü vermek suretiyle dini desteklemek de makul değildir.

Yine bizden bu grubun görüşlerini benimseyen bir grup ortaya çıkmış ve bu konuda geçmişimizdeki bazı kimselerin dinin olguları mecaz ve işaret diliyle ifade ettiği, buna karşın bilimin aynı şeyleri gerçek anlamıyla ve lafzi bir dille

6 İngilizce karşılığı: *incompatibility*.

7 Üçüncü grubun başında Avusturyalı meşhur filozof Wittgenstein gelir. Makalesine bkz. *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Fransızcaya çev. Jacques Fauve, Gallimard, Paris, s. 107-135.

ifade ettiği şeklindeki görüşünü hatırlatmıştır. Bu yüzden lafzi dille ifade edilen hakkında gerekeni, işaret için geçerli saymak doğru değildir; aksi hâlde işaret yalan olur. Öte yandan işaret hakkında gerekeni lafzi dille ifade edilen hakkında geçerli saymak doğru değildir, tersi durumda araştırma ve kanıtlamaya elverişli olmaz. Böylece bizden olan bu grup nezdinde din ve bilim şiir ile mantığın dillerinin ayrılığı gibi ayrı olur. Gelgelelim bu kimseler hem işaretin hem de lafzi ifadenin bir değil, çok sayıda ve çeşitli derecelerinin varlığını kavrayamamışlardır. Bu durumda onların ortada yer alan derecelerin işaret mi lafzi mi olduğuna karar verememeleri kaçınılmazdır.

Bu üç görüş, bizim dışımızdakilerin bilim-din ilişkisi hakkında benimsedikleri tutumlardır ve asıl alanlarındaki gerçek sebeplerini kavramadan onları taklit ettik. Bu tutumlardan ilki çelişki olup dini uzaklaştırır. İkincisi farklılaşma olup bilimi dine üstün tutar. Üçüncüsüyse ayrılık olup bilimi dinin konumuna yerleştirir.

Şu hâlde bilim-din ilişkisinin problemli ve kapalı görünen yönlerini bize aydınlatmayan, aksine bu ilişkiyi daha da problemli ve kapalı hâle getiren bu taklitten çıkmamızın ve böylece bilim-din ilişkisinin bu taklide batmadan önceki asli hâlini kavramamızın bir yolu var mıdır? Bilim-din ilişkisine yeni bir gözle bakabilmek için bu ilişkiye taklit sebebiyle karışan ve gittikçe artan kapalılığı gidermemiz gerekir.

Bu kapalılık başkalarından aktarılan ve reddedilmesi gereken şu iki tasavvurdan kaynaklanır: Bilimin doğa bilimlerine indirgenmesi ve *dinin iman hâllerine indirgenmesi.*

Bilimi doğa bilimlerine indirgememiz mümkün değildir, çünkü şu iki ilke bu indirgemeye izin vermez:

1) Aklın dereceleri ilkesi: Bu ilkeye göre bilimin cevapladığı soru "Neyi anlarım?"dır. Bu durumda bilimde asıl olan

doğru akıldır.[8] Ne var ki yaygın düşüncenin aksine doğru aklın bir değil, birçok derecesi mevcuttur. Akli derecelerden biri var olduğunda onun ölçüsünde bilim de vardır. Buna göre bir bilimin ilişkili olduğu akıl, doğa bilimindeki aklın üstündeyse o bilim doğa biliminin üstündedir. Buna karşın bir bilimin ilişkili olduğu akıl doğa bilimindeki aklın aşağısındaysa o bilim doğa biliminin aşağısındadır. Zira *bilim, doğa biliminin onu tek başına içine alamayacağı kadar geniştir.*

2) Bilimin yetkinliğe ulaşmak istemesi ilkesi: Buna göre her bilimde asıl olan, yetkinliğini aramasıdır. Ancak bu yetkinliğe ulaşması kendisinin yukarısındaki bilime sığınmasıyla mümkündür. Zira her bilimde bazı eksiklikler ile sınırlılıklar vardır ve bunları ancak kendisinden daha yüksek bir bilim giderebilir. Bu yüzden her bilim, kendisinin yukarısındaki bilimle bağlantılı olmalıdır ki sınırlılıklarını giderebilsin. Böylece *doğa biliminin eksikliğini gidermesi ve gerçek anlamda yetkinleşmesi, kendisinin yukarısında yer alan ve doğa bilimi olmayan bir bilim sayesinde mümkündür.*

Benzer şekilde din, iman hâllerine indirgenemez, çünkü bu indirgemeye şu iki ilke engel teşkil eder:

1) Hayatın kısımlarının çokluğu ilkesi: Bu ilkeye göre dinin cevapladığı soru "Nasıl yaşarım?"dır. Böylece dinde asıl olan iyi hayattır.[9] Ne var ki iyi hayat tek değil, pek çok kısımdan meydana gel,r. Bu kısımları üç ana başlıkta özetleyebiliriz:

a) Bütün inançları kapsayan iman kısmı.

b) Bütün bilgileri içeren ilim kısmı.

8 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "İşte biz bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir." (Ankebut Suresi, 43).

9 Şu ayeti kerime üzerinde düşünelim: "Erkek veya kadın, mümin olarak kim iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız. Ve mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile veririz." (Nahl Suresi, 97).

c) Bütün fiilleri içeren amel kısmı.

Bu üç kısım, kendi arasında bütünleşmeden iyi hayat olmaz ve birey iman, ilim ve amelden sadece birisi veya ikisiyle yaşayamaz; aksine bunların hepsinden nasibine düştüğü kadarıyla yaşar. *Çünkü din, iman hâllerinin tek başına kapsayamayacağı kadar geniştir.*

2) Kısmın yetkinliğe ulaşmak istemesi ilkesidir. Bu ilkeye göre iyi hayatın her kısmında esas ilke yetkinliğini araması olup onu ancak diğer iki kısımla ilişkili şekilde elde edebilir; zira her kısmın kendisine özgü ihtiyaçları ve ilişkileri vardır. Bu ihtiyaç ve ilişkileri, ancak diğer iki kısım, ayrı ayrı veya birlikte giderebilir. O hâlde hayatın her kısmının diğer kısımlarla ilişkili olması gerekir. Bu böyledir, *çünkü bir kısmın amacına kavuşması ve gerçek anlamda yetkinleşmesi ancak diğer kısımlar sayesindedir.*

Dışarıdan aktarılmış iki indirgemeyi çürütme bağlamında söylediklerimize bağlı olarak bilim-din ilişkisinin yol işaretleri aydınlığa kavuşur. Bu işaretler sayesinde taklitçi değil yenilikçi, tüketici değil üretici konuma geliriz. Söz konusu işaretler şunlardır:

a) Bilim kavramı aklın dereceleri ilkesi gereğince yaygın bilim kavramından daha genişler. Benzer şekilde her bilim bilimin yetkinliğe ulaşmak istemesi ilkesi gereğince kendisinin üzerindeki bilimlere ihtiyaç duyar. Bu da bizim dışımızdakiler [yani, Batılılar] nezdinde kararlaştırılmış olan anlayışa ters bir yeniliktir.

b) Din kavramı hayatın kısımlarının çokluğu ilkesi gereğince yaygın din kavramından daha genişler. Benzer şekilde, her şube şubenin yetkinliğe ulaşmak istemesi ilkesi gereğince kendisine karşılık gelen şubelere ihtiyaç duyar. Bu da bizim dışımızdakiler nezdinde kararlaştırılmış anlayışa ters bir diğer yeniliktir.

Din ve bilim kavramlarındaki bu genişlemeden şu temel sonuçlar çıkar:

Birincisi: Bilimin din karşısındaki konumu dinle çelişmek, ondan farklılık ve ayrılık değil, *onun içinde yer alma (tedâhul) ilişkisine* sahip olmaktır.[10] Çünkü bilim dinin bir parçası olduğu gibi iman ikinci, amel üçüncü parçasıdır.

İkincisi: Bilim, dinle çeliştiği görüşünün tersine dinle aynı düzey içinde bulunabilir; dinden farklı olduğu görüşüne aykırı şekilde dinden daha yukarıda bir derecede bulunmaz. Dinden ayrılığı yaklaşımına zıt biçimde dinle aynı derecede değil, parçanın bütünün aşağısında yer aldığı gibi ondan aşağı bir derecede yer alır; *çünkü bilim, iman ve amel nasıl dinin içinde yer alıyorsa, öylece dinin içinde yer alır.*

Üçüncüsü: Dinden bir parça olan bilimler din bilimlerinden ibaret değildir, aksine matematik bilimler, fizik bilimler, hayat bilimleri ve insan bilimleri gibi dünyevi bilimleri de içerir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen aklın dereceleri ve bilimin yetkinliğe ulaşma isteği ilkesine bağlı her bilimle Allah'a kulluk edilebilip yaklaşılabilir, yani kendisiyle dindarlaşılabilir. Nitekim aklın dereceleri ilkesine göre, bilimlerin aklın derecelerinin çeşitlenmesiyle çeşitlendiğini, ulvi bilimlerin doğaüstüyle ilişkili olduğunu belirtmiştik. İkinci ilkeye göre de her bilim kendisine dokunan eksiklikten kurtulmak için üstündeki şeyle ilişkilidir.

Dördüncüsü: Sanıldığının aksine bilimlerin gelişmesi dinin alanını ve etkisini daraltmaz, aksine genişletir ve artırır. Bilimler dinin bünyesinin bir parçası olduğu için, bilimlerin içinde dönüştüğü ve sonrakilerin öncekilerden üstün olduğu evreler dinde eşi görülmemiş epistemolojik ufuklar açar ve bilimler dine ilişkin anlayışımızı bu evreler ölçüsünde

10 Burada *tedâhul* terimini kadim mantıki anlamında, yani "bir şeyin başka bir şey içinde yer alması, ama onun kendisinin içinde yer almaması" anlamında kullanıyoruz. İngilizce karşılığı *implication*'dır.

derecelerce yükselir, hatta dindarlık gücümüzü yeniler ve dindarlığımızın gerçekleşme yollarını çeşitlendirir.

Özetle, İslami bakış açısına göre bilimin dinle ilişkisi iç içe geçmiş bir ilişkidir ve bu ilişkide bilim dinin parçasıdır. Dolayısıyla bu bakış açısına göre *dini bilime öncelememiz gerekir,* ama bu üstün olanı aşağı olana değil, *bütünü parçaya öncelemektir.* Benzer şekilde bu bakışa açısına göre *bütün bilimleri dine dâhil etmemiz gerekir,* ama bu izleyenin izlenilene dâhil edilmesi değil, *unsurun bütüne dâhil edilmesidir.* Nitekim bilimlerin keşif ve gerçeklikleri –ki dinin haberlerinin ve yargılarının doğruluğuna şahitlik etmektedir– düşünüp ibret alma gücümüzü artırmakta, tıpkı sürekli kıldığımız namazlarımız gibi yaratıcımızla ilişkimizi güçlendirmektedir. Yine namazlarda şeriatın öğretilerini içerdiği kadar evrenin hakikatlerini de içeren apaçık ayetler okumaktayız.

EK 2

BİLİM-DÜŞÜNCE İLİŞKİSİNE BAKIŞI NASIL YENİLEMELİYİZ?

Pek çok terim meşhur ve yaygın olduğu için anlamları bize açıkmış gibi görünür. Gelgelelim bu anlamların ayrıntılarını ortaya çıkarmak istediğimizde kullanımı yaygınlık kazanmayan ve anlamları akla gelivermeyen kelimeleri açıklarken karşılaşmadığımız bir zorlukla yüz yüze geliriz. İlim/bilim ve fikir de işte böylesi yaygın, fakat anlamını açıklamanın güçlük taşıdığı kelimelerdendir. Zira ilim, malumat kelimesinin kullanıldığı bağlamlarda sanki onun anlamdaşı gibi kullanılır; benzer şekilde düşünce, akıl/kavrayış kelimesinin kullanıldığı bağlamlarda sanki onun anlamdaşı gibi kullanılır. Ancak bu iki kullanımı incelediğimizde her malumatın bilgi, her kavrayışın da düşünce teşkil etmediğini görürüz. Burada amacımız bilim-düşünce ilişkisinin yönlerini incelemeye dönük olduğundan, bu ilişkinin tarafları konumundaki bilim ve düşüncenin anlamını bilmemiz gerekir.

Bilim tarihi bize bilimin dayandığı ilkelere göre farklılık arz eden çeşitli bilim anlayışları olduğunu haber vermektedir ki bunları dört temel başlık altında toplayabiliriz:

Birincisi, olumlu kanıtlama ilkesidir. Buna göre epistemolojik bir ifade, doğruluğuna delil getirilebildiğinde bilimsel nitelik kazanır. Burada bilimsellik *ispatlayan delilin var olmasıdır.*

İkincisi, olumsuz kanıtlama ilkesidir. Buna göre epistemolojik bir ifade, doğruluğunu ispatlayan delil getirilemese dahi yanlışlığını ispatlayan delil getirilemediğinde bilimsel diye nitelenir. Burada bilimsellik, ispatlayan delilin varlığı değil, *yanlışlayan delilin yokluğudan* kaynaklanmaktadır.

Üçüncüsü, nedensellikle gerekçelendirme ilkesidir. Buna göre epistemolojik bir ifade, nedensellik kanununa yahut kanunlarına dayanan bir yorumdan kaynaklandığında bilimsel olur. Burada bilimsellik *nedenin bilgisidir.*

Dördüncüsü, gayelilikle gerekçelendirme ilkesidir. Buna göre epistemolojik bir ifade, gayelilik kuralına yahut kurallarına dayanan bir yorumdan kaynaklandığında bilimsel nitelik elde eder. Burada bilimsellik nedenin değil, *gayenin bilgisidir.*

Bu dört ilkeye göre üç bilim anlayışı ortaya çıkar:

Birincisi, dar bilim anlayışı veya kısaca *dar bilim*dir. Bu anlayışa göre bilim, konularını doğal dünyadan alan ve onları araştırıp gerçekliklerini ortaya çıkarırken olumlu kanıtlama ilkesi ve nedensel gerekçelendirme ilkesini benimseyen araç ve yöntemleri kullanan akli bilgidir. Bu bilginin ilk evresinin, eskilerde görülen en yüce örneği aritmetik, ikinci evresi modernlerde geometri, üçüncü evresi ise günümüz bilim çevrelerinde fizik olmuştur.

*İkincisi, geniş bilim anlayışı veya kısaca geniş bilim*dir. Bu anlayışa göre bilim, konularını doğa veya davranış dünyasından alan ve onları araştırıp gerçekliklerini ortaya çıkarırken olumlu kanıtlama ilkesi, nedensel gerekçelendirme ilkesi ve gayeci gerekçelendirme ilkesini benimseyen yön-

tem ve araçları kullanan akli bilgidir. Burada bilim kavramı hem doğa hem de insan bilimlerini içerir.

Üçüncüsü, en geniş bilim anlayışı veya kısaca *en geniş bilim*dir. Bu anlayışa göre bilim konularını doğa, davranış veya inanç dünyasından alan ve onları araştırıp gerçekliklerini ispatlarken olumlu kanıtlama ilkesi, olumsuz kanıtlama ilkesi, nedensel gerekçelendirme ilkesi ve gayeci gerekçelendirme ilkesini benimseyen yöntem ve araçları kullanan akli bilgidir. Burada bilim kavramı hem doğa bilimlerini, hem davranış bilimlerini, hem de inanç bilimlerini içerir.

Bu üç bilim anlayışı arasındaki ilişkiye iki yönden bakabiliriz:

Birisi, *dışlama* yönüdür. Bu, bilimin araştırdığı alanlardan bir veya ikisinin dışlanmasıyla çeşitli anlayışların oluşması anlamındadır. Buna göre geniş bilim anlayışı, inanç dünyasını dışlar ve bunu da onu kendisinin alanının dışında olduğu gerekçesiyle yapar. Dar bilim anlayışı, bu dışlamadan bir adım daha ileri giderek davranış dünyasını dışlar ve bunu onun kendisinin alanının dışında kaldığı bahanesiyle yapar.

İkincisi *indirgeme* yönüdür. Bu, bilimin araştırdığı alanlardan birinin diğerine indirgenmesiyle çeşitli anlayışların meydana gelmesi anlamındadır. Dolayısıyla geniş bilim anlayışı inanç dünyasını davranış dünyasına indirger ve bunu inancın davranışın bir parçasını teşkil ettiği gerekçesiyle yapar. Geniş bilim anlayışıysa bu indirgemeden bir adım daha ileri gider ve davranış bilimini doğal dünyaya indirger ve bunu insanın doğanın bir parçası olduğu bahanesiyle yapar.

Böylece iki yön arasındaki farkın şu çerçevesi ortaya çıkmaktadır: Dışlama, dışlanan dünyanın bilginin konusu olduğunu kabul etmekte, fakat bu bilginin bilimsel karakterini inkâr etmektedir. Buna karşın indirgemeci yön kendisine

indirgenen dünyadan başka ve onun dışındaki bir şeyin bilgi konusu olduğunu inkâr etmektedir. Böylece dışlama, bilgiyi bilimsel bilgi ve bilimsel olmayan diye ikiye ayırmaktadır. Geniş bilim anlayışını benimsediğimizde ikinci türe inanç dünyasının bilgisi girmekte, dar bilim anlayışını benimsediğimizdeyse davranış dünyasının bilgisi girmektedir. Hâlbuki indirgeme, bilgiyi tek tür saymaktadır ki o da bilimsel bilgidir ve geri kalan şeylere bilgi denmesi ancak mecazidir.

O hâlde bu bilgi anlayışlarını benimseyen kimselerin ya dışlamacı olup bilimin sınırlarını itiraf etmeleri veya indirgemeci davranıp bu sınırları inkâr etmeleri ve böylece bilimcilik[1] diye bilinen darlığın içine düşmeleri normaldir. Bu, bilimin şimdi veya gelecekteki her şeyi açıklayabileceğini, her soruyu cevaplayabileceğini ve her problemi çözebileceğini iddia eden akımdır.

Bilim kavramıyla ilgili durum buyken acaba düşünce kavramıyla ilgili nasıl bir durum söz konusudur? Düşüncenin özel bir bakış ve bu özelliğinin iki özellik şeklinde belirdiği söylenebilir:

Birincisi, bu bakış *sezgisel* (bedehî) *değil, çıkarsamacı* (istidlâlî) *bir bakıştır.*[2] Başka bir ifadeyle zihinde hemen belirivermez, mantık yöntemlerinden biriyle bilinenlerden bilinmeyenlere gitmeyi gerektirir. Düşünce bu özellikteki bilimle birleşir, çünkü bilimde kanıtlama ilkesi –yukarıda ifade edildiği gibi– bilimsel bilginin üzerine bina edildiği ilkelerden biridir.

İkincisi, bu bakış *araştırmacı değil, değerlendirmeci bir bakıştır.* Diğer bir deyişle varlıkları gerçekte oldukları hâl bakımından değil, insana şimdi veya gelecekte meşru bir şe-

1 İngilizce karşılığı: *scientism.*

2 Eski kelamcı ve hukuk usulcüleri, *teorik* (veya çıkarımsal) ile *zorunlu* (veya aksiyomatik) arasında karşılaştırma yaparlar. Buna göre "zorunlu", akıl yürütme ve çıkarım olmadan idrak edilendir.

kilde faydalı olması bakımından inceler. Düşünce bu ikinci bakımdan bilimden farklılık arz eder; çünkü bilimsel bilgi, varlıkların insanlara nasıl yarar sağladığını değil, nasıl var olduğunu inceler. Bir başka deyişle insani faydaları kazanmayı değil, *esasen* nesnel gerçeklikleri açıklamayı hedefler. Ancak gerçeklikler faydalarla çatışabileceği gibi çakışabilir de.

Gelgelelim bu çıkarsamacı değerlendirmeci bakış, bir değil birkaç çeşittir. Nitekim varlıkların *nesnel sebeplerinde* kendisini gösteren dış sebeplerinden insanın faydalanmasının ötesine geçemeyen veya terminolojik bir dil kullanırsak *olgulara ilişik faydaların* ötesine geçemeyen bir çıkarsamacı bakış türü vardır. Bu faydalarsa insanın *maddi faydalarından* ibarettir.

Bir başka çıkarsamacı bakış daha söz konusudur, bu varlıkların dış sebeplerinden faydalanmanın ötesine geçerek *maksat ve hikmetlerde kendisini gösteren* gizli sebeplerden faydalanmayla ilgilenir; bizim deyimimizle *sırlara ilişkin faydalara* nüfuz eder. Bunlar insanın karakteriyle ilgili faydalarıdır.

Son bir çıkarsamacı bakış daha olup varlıkların gizli sebeplerinden faydalanmanın ötesine geçerek varlıkların sebep ve maksatlarını varlığa getiren ve *yaratma hükümlerinde kendisini gösteren* iradi sebeplerle ilgilenir, bizim terminolojimizle *emirlere ilişik faydalara* nüfuz eder.[3] Bunlar da insanın manevi faydalarından ibarettir.

Bu çıkarsamacı değerlendirmeci bakışlardan üç tür düşünce ortaya çıkar:

1) Anlama (*te'akkul*) kelimesinin işaret ettiği maddi faydaları düşünmek.

3 Okuyucuya hatırlatırız ki burada "emirler" ile kastedilenin Allah'ın insana "yap!" veya "yapma!" diyen teklifi emirleri değil, bir şeye "ol deyince oluverdiği", varlıkları en yüce Yaradan'ını gösteren ayetler hâline getiren tekvini emirleridir.

2) İbret alma (*i'tibâr*) kelimesinin işaret ettiği ahlaki faydaları düşünmek.

3) Sonunu düşünme (*tedebbür*) kelimesinin işaret ettiği manevi faydaları düşünmek.

Arap dili bu düşünme türlerinden her biri için ayrı bir kelime belirlemekle kalmamış, onlardan her biri için *fikr* (düşünme) kelimesinin de türediği aynı kökten özel bir isim türetmiştir:

- *Tefkîr*, maddi faydaları ortaya çıkarmayı amaçlayan çıkarsamacı akıl yürütme, başka bir ifadeyle anlamadır.
- *İftikâr*, ahlaki faydaları ortaya çıkarmayı amaçlayan çıkarsamacı akıl yürütmedir, yani ibret almadır.
- *Tefekkür*[4], manevi faydaları ortaya çıkarmayı amaçlayan çıkarsamacı akıl yürütmedir, diğer bir ifadeyle sonunu düşünmedir.

Böylece bir değil, üç bilim anlayışı ve aynı şekilde bir değil, üç düşünme türü olduğu aydınlığa kavuştuğuna göre, bilim-düşünce ilişkisinin de bir değil, birçok düzeyde gerçekleştiği kabul edilecektir. Peki, bilim ve düşünceyi birbirine bağlayan bu düzeyler nelerdir?

Her üç bilim anlayışında da bilimin varlıkların gerçekliklerini ortaya çıkarmaya çalıştığı açıktır. Gerçeklikleri elde etmeninse *inanılırlığı* kazandıran husus olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde her üç anlayışta da düşünce, varlıkların faydalarını ortaya çıkarmayı ister. Faydaları elde etmeninse *meşruiyeti* kazandırdığı bilinmektedir. Bunlardan yola çıkıldığında bilim-düşünce ilişkisinin mahiyeti ortaya çıkar:

4 Yazara göre *düşünmek* anlamındaki *tefekkür* kelimesi ve yine *düşünmek* anlamına gelen *tefkîr* kelimesi bize göre birebir aynı anlamda değildir. *Tefkîr*, eşyanın zahiri yönü ile ilgili iken, *tefekkür* eşyanın bâtıni yönü ve eşyadaki deruni ve gaybi manalarla ilgilidir.[Ed.]

a) Bilim meşruiyetini kazanmak için düşünceye ihtiyaç duyar. Çünkü bilim meşruluğu elde etmek için faydalı olmalı, faydalı olmak için de *kendinde düşünceyi taşımalıdır.* Faydalı bilim adı verilen şey de düşünceyle birlikte olan bilimdir.

b) Düşünce güvenilirlik kazanmak için bilime ihtiyaç duyar. Çünkü düşünce doğru olmak için gerçek, gerçek olmak için de *kendinde bir bilim taşımalıdır.* Doğru düşünce denilen şey de bilimle birlikte olan düşüncedir.

Üç tür bilim anlayışı ve benzer şekilde üç tür düşünce anlayışı varsa, bilimin inanılırlığı ile düşüncenin meşruiyeti arasındaki ilişkinin *üç düzeyi* söz konusudur. Peki, bu düzeyler nelerdir?

Dar bilim anlayışında bilimin doğal varlıkları araştırdığı, başka şeyleri onlara indirgediği yukarıda ifade edilmişti. Doğal varlıklarsa bu bilimin kapsamına sadece sebeplerini bilebileceğimiz ve kanıtlayabileceğimiz doğal olgular şekline girebilir. Yine yukarıda tefkîr kelimesinin varlıkların nesnel sebepleriyle bağlantılı beşeri faydalarla ilişkili olduğu dile getirilmişti. Buna göre dar anlamda bilim, tefkîr durumunda olur, çünkü bilim ve tefkîrin ikisi de maddi konularla ilgilenir. Şu var ki bilim bu konuların gerçekliklerini ararken tefkîr faydalarını arar. O hâlde *ikisi arasında şöyle bir ilişki vardır: Dar anlamda bilim, meşruiyetini tefkîrden alır; tefkîr de güvenilirliğini dar anlamdaki bilimden alır.*

Geniş bilim anlayışında bilimin hem doğal varlıkları hem de insan davranışlarını araştırdığını, başka şeyleri o ikisine indirgediğini söylemiştik. Doğal varlıklar ve insan davranışlarıysa bu bilimin kapsamına, dar anlamda bilimdeki gibi sadece doğal olgular olarak veya amaçla gerekçelendirilmiş davranış fiilleri girebilir. Yine yukarıda iftikârın varlıkların gaye ve hikmetleriyle bağlantılı beşeri faydalarla ilişkisi açıklanmıştı. Buna göre geniş anlamda bilim iftikâr duru-

munda olur, çünkü hem geniş anlamda bilim hem de iftikâr, ahlaki konularla ilgilenir. Şu var ki birincisi bu konuların gerçeklikleriyle ilgilenirken ikincisi faydalarıyla ilgilenir. O hâlde *ikisi arasında şöyle bir ilişki vardır: Geniş anlamdaki bilim meşruiyetini iftikârdan alır, iftikâr da güvenilirliğini geniş anlamdaki bilimden alır.*

En geniş bilim anlayışında bilimin hem doğal varlıkları, hem insan davranışlarını, hem de inançları araştırdığını söylemiştik. Bu konular bilimin kapsamına dar anlamdaki gibi sadece doğal olgular veya geniş anlamdaki gibi amaçla gerekçelendirilmiş davranış fiilleri biçiminde veya olumsuz şekilde kanıtlanmış vicdani hâller olarak girebilir. Yine yukarıda tefekkürün, varlıkların yaratılma hükümleriyle bağlantılı beşeri faydalarla ilişkisi izah edilmişti. Buna göre en geniş anlamda bilim, tefekkür durumunda olur; çünkü hem en geniş anlamda bilim hem de *tefekkür* manevi konularla ilgilenir. Şu var ki birincisi bu konuların gerçeklikleriyle ilgilenirken ikincisi faydalarıyla ilgilenir. O hâlde *ikisi arasında şöyle bir ilişki vardır: En geniş anlamdaki bilim, meşruiyetini tefekkürden alır; tefekkür de güvenilirliğini en geniş anlamdaki bilimden alır.*

Ayrıca bilim anlayışları ve düşünce türleri hiyerarşik olduğundan, bilimin inanılırlığı ile düşüncenin meşruiyeti arasındaki ilişki de *hiyerarşik*tir. Şu hâlde bilim anlayışlarının kimisinin kimisinden *geniş* olduğu açıktır. En geniş bilim anlayışı en yüksek dereceye, geniş bilim anlayışı orta dereceye, dar bilim anlayışı da aşağı dereceye sahiptir. En geniş olandan daha az geniş olanın çıktığıysa anlaşılabilirdir. Benzer şekilde düşünce türlerinin kimisinin kimisinden *üstünlüğü* açıktır. Bu durumda *tefekkür* [manevi faydaları düşünme] en üst, *iftikâr* [ahlaki faydaları düşünme] orta ve *tefkîr* [maddi faydaları düşünme] en aşağı dereceye yerleşir. En üstün olandan aşağı olanın çıktığıysa anlaşılabilirdir.

Bu iki sıralamaya bağlı olarak, en geniş bilimin güvenilirliğinin *tefekkürle* [manevi faydaları düşünmeyle] ilişkisinin, geniş bilimin güvenilirliğinin *iftikârın* [ahlaki faydaları düşünmenin] meşruiyetiyle ilişkisinden daha değerli; benzer şekilde geniş bilimin güvenilirliğinin *iftikârın* meşruiyetiyle ilişkisinin, dar bilimin güvenilirliğinin *tefkîrin* [maddi faydaları düşünmenin] meşruiyetiyle ilişkisinden değerli olduğu ortaya çıkar. Bilimin güvenilirliği ile düşüncenin meşruiyeti sıralamasından biri bilim, diğeri düşünce tarafına özgü iki grup sonuç doğar.

Bilimle ilgili sonuçlar şunlardır:

a) Düşünce olmadan bilim olmaz.

b) Dar bilim anlayışı *tefkîr eder* [maddi faydaları düşünür], *ama iftikâr edemez* [ahlaki faydaları düşünemez] *ve tefekkür hiç edemez* [manevi faydaları hiç düşünemez]. Böylece faydası ölçüsünde meşruiyeti söz konusudur.

c) Geniş bilim anlayışı *tefkîr* ve hatta *iftikâr* eder, ama *tefekkür edemez*, böylece meşruiyeti dar biliminkinden büyüktür.

d) En geniş bilim hem *tefkîr*, hem *iftikâr*, hem de *tefekkür eder*, böylece meşruiyeti geniş biliminkinden büyük olur.

e) Bilimin görevi en büyük meşruiyeti aramak, böylece en çok faydayı içermektir. En büyük meşruiyeti elde etmenin yegâne yoluysa düşüncesini *tefekkür* durumuna yükseltmeye çalışmaktır.

Bazı kimselerin "bilimde düşünce olmaz" anlamında "Bilim düşünmez."[5] ifadesine gelince, bu iki anlama gelebilir:

5 Bu söz Alman filozof Martin Heidegger'e nispet edilir.

Birincisi: Bilimin düşüncede hangi türden olursa olsun hiçbir payı yoktur. Ne var ki bu söz doğru değildir, çünkü bilim hangi anlayış itibarıyla olursa olsun faydası az da olsa faydasız değildir. Nitekim bilime meşruiyetini kazandıran faydanın, bilimde düşünceyi işletmek olduğu ifade edilmişti. *Şu hâlde bilim düşünceden asla ayrı değildir.*

İkincisi: Bilimin yüksek düşünce türlerinden payı yoktur. Bu söz doğru görülebilir, çünkü yukarıda ifade edildiği gibi bilim anlayışlarının, kimisi kimisinden üstün çeşitli dereceleri vardır. Aşağı dereceler yüksek düşünce türlerini içermez. Nitekim dar bilim, *tefkîri* içerse dahi *iftikârı* içermez, geniş bilim *iftikârı* içerse dahi *tefekkürü* içermez. Bundan da *bilimin, kendisinin üstündeki düşünceden ayrılabileceği* sonucu çıkar.

Düşünceyle ilgili sonuçlara gelince, şu şekildedir:

a) Bilimsiz fikir olmaz.

b) Tefkîr görünenleri bilir, *ama gizlileri bilemez, emirleriyse hiç bilemez.* Böylece *tefkîrin* güvenilirliği elde ettiği hakikatler ölçüsündedir.

c) İftikâr görünenlerle birlikte gizlileri de bilir, *ama emirleri bilemez,* böylece güvenilirliği *tefkîrin* güvenilirliğinden büyük olur.

d) Tefekkür görünenleri ve gizlileri bildiği gibi emirleri de bilir, böylece güvenilirliği *iftikârın* güvenilirliğinden büyüktür.

e) Düşüncenin görevi en büyük güvenilirliği aramak, böylece en fazla gerçekliği kavramaktır. En büyük güvenilirliği elde etmenin yegâne yoluysa, ilgili olduğu bilimi en geniş bilim derecesine yükseltmeye çalışmaktır.

Bazı kimselerin "Düşüncede bilim olmaz." anlamında "Düşünce bilmez." ifadesine gelince, bu iki anlama gelebilir:

Birincisi: Düşüncenin bilimle hiçbir ilgisi yoktur. Ne var ki bu söz doğru değildir, çünkü düşünce hangi türden olursa olsun az da olsa gerçeklik içerir. Nitekim düşünceye güvenilirliği kazandıran şeyin, düşüncenin bilimle birlikteliği olduğu ifade edilmişti. *Şu hâlde düşünce bilimden asla ayrı değildir.*

İkincisi: Düşüncenin en yüksek bilimin gerçeklikleriyle ilgisi yoktur. Bu söz doğru görülebilir, çünkü düşünce türlerinin kimisi kimisinden üstün çeşitli dereceleri vardır. Aşağı dereceler yüksek bilimin gerçekliklerini içermez. Nitekim *tefkîr,* dar bilimin gerçekliklerini içerse dahi geniş bilimin bazı gerçekliklerini içermez; *iftikâr* da geniş bilimin gerçekliklerini içerse dahi en geniş bilimin bazı gerçekliklerini içermez. Bundan da *düşüncenin kendisinin üstündeki bilimden ayrılabileceği* sonucu çıkar.

Bölümü noktalarken bilim-düşünce ilişkisi bağlamında ulaştığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

- Bir tek değil, üç bilim anlayışı vardır ve bunların kimisi kimisinden daha kapsamlıdır. Nitekim *dar bilim anlayışı,* bilimi doğa gerçekliklerini araştırmayla sınırlandırır. *Geniş bilim anlayışı,* bilimi bir doğal gerçeklikler ve insan davranışları araştırması kılar. *En geniş bilim anlayışındaysa* bilim doğal gerçeklikleri ve insan davranışlarına ilaveten inançları da araştırır.

- Bir tek değil, üç tür düşünce vardır ve bunların kimisi kimisinden üstündür. Nitekim *tefkîr* maddi faydaları inceler. *İftikâr* ahlaki faydaları inceler. *Tefekkür* ise manevi faydaları inceler.

- Bilim meşruiyetini düşünceden alır, zira faydaları *dikkate almayı* ondan alır. Buna karşın düşünce gü-

venilirliğini bilimden alır, çünkü gerçeklikleri *dikkate almayı* ondan alır.

- Düşünce olmadan bilim olmaz, çünkü düşünce olmasa bilimin hiç faydası olmazdı. Buna karşın bilim olmadan düşünce olmaz, zira bilim olmasa düşünce hiç gerçeklik içermezdi. Böylece dar bilim anlayışı *tefkîri*, geniş bilim anlayışı *iftikârı*, en geniş bilim anlayışı ise *tefekkürü* içerir.

- Bilimin görevi en üstün düşünceyle, yani *tefekkürle* birlikteliği sağlamak, böylece en çok faydayı elde etmektir. Düşüncenin göreviyse en geniş bilim anlayışıyla, yani en geniş bilimle birlikteliği sağlamak, böylece en fazla gerçekliği elde etmektir.

ARAPÇA KAYNAKÇA

Akâdemiyyetu'l-Memleketi'l-Ğarbiyye, [1997] *Hukûki'l-İnsân ve't-Tasarruf fî'l-Cenînât*, ed-Devretu's-sâniye li-sene, Rabat.

Brody, Eugene, [1996] *Tekniyyâtu't-Tıbbi'l-Biyûlûciyye ve Hukûki'l-İnsân*, çeviri: Yûsuf Ya'kûb es-Sultân, el-Merkezu'l-'Arabî li'l-Vesâik ve'l-Matbû'âti's-Sıhhiyye, Kuveyt.

Ed-Debbûsî, el-Kâdî Ebû Zeyd, [1985] *el-Emedu'l-Aksâ*, tahkik: Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut.

El-Bâr, Muhammed 'Alî, [1420 H] *et-Târâtu's-Seb'u mine't-Tîn ilâ'l-Cenîn*, ed-Devratu'l-'Alemiyye li'ş-Şebâbi'l-İslâmî, Riyad.

El-Bâr, Muhammed 'Alî, [1423 H] *el-Halâyâ'l-Cez'iyye ve'l-Kadâyâ'l-Ahlakiyya ve'l-Fıkhiyye*, ed-Dâru's-Su'ûdiyya li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde.

El-Bâr, Muhammed 'Alî, [1999] *Halku'l-İnsân beyne't-Tibb ve'l-Kur'an*, ed-Dâru's-Su'ûdiyya li'n-Neşr ve't-Tevzî', Cidde.

El-Bûtî, Muhammed Sa'îd Ramadân, [1992] *Min Ravâi'i'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Farabi, Şam.

El-E'sam, 'Abdu'l-Emîr, [1989] *el-Mustalahu'l-Felsefi 'inde'l-'Arab*, araştırma ve tahkik: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire.

El-Farabi, Ebû Nasr, [1961] *Felsefetu Aristûtâlîs*, Dâru Mecelleti Şi'r, Beyrut.

El-Farabi, Ebû Nasr, [1983] *Risâle fî 'Akl*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut.

El-Gazâlî, Ebû Hâmid, [1970] *el-Mustasfâ fî 'Ulumi'l-Usûl*, el-cuz'u'l-evvel ve's-sânî, Şeriketu't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Muttahide, Abbasiyye.

El-Gazâlî, Ebû Hâmid, [1975] *İhyâu 'Ulûmiddîn*, cilt 6, Dâru'l-Fikr, Beyrut.

El-Gazâlî, Ebû Hâmid, [1986] *Mecmû'ati Resâili'l-İmâm el-Ğazâlî*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut.

El-İsfehânî, er-Râğib, [1987] *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a*, Dâru'l-Vefâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Mansura.

El-İsfehânî, er-Râğib, [1987] *Mu'cemu Mufredâti Elfâzi'l-Kur'an*, kontrol eden: İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut.

El-İsfehânî, er-Râğib, [1987] *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Se'âdeteyn*, takdim ve notlar: Es'ad es-Sehmerânî, Dâru'n-Nefâis, Beyrut.

El-Likâu'l-İslâmî'l-Mesîhî, [1997] *el-Kerâmetu'l-İnsâniyye*, Vesâik 3-5, Kânûnu'l-Evvel, Muessesetu Âli'l-Beyt 'Ammân.

El-Mekkî, Ebû Tâlib, [2005] *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'ameleti'l-Mahbûb ve Vasfi't-Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, el-mucelledu'l-evvel ve's-sânî, Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut.

El-Muhâsibî, el-Hâris bin Esed, [1971] *el-'Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr li"t-Tibâ'e ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Şam.

Erfîs, Bâhamd, [2005] *Merâhilu'l-Haml ve't-Tasarrufâti't-Tibbiyye fi'l-Cenîn beyne'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye ve't-Tibbi'l-Mu'âsir*, Matbûât AD, Cezayir.

Eş-Şâtibî, İbrâhîm bin Mûsâ, [1998] *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a*, el-eczâu'l-erba'a, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut.

Eş-Şîrâzî, Sadruddîn, [2004] *Kesru Asnâmi'l-Câhiliyye fi'r-Redd 'alâ's-Sûfiyye*, Ma'hedu'l-Ma'arifi'l-Hikemiyye, Beyrut.

Et-Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, [1994] *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Muctebâ, İran.

Et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, [1989] *el-Mukâbasât*, Dâru'l-Âdâb, Beyrut.

Et-Tûfî, Necmuddîn, [1993] *Risâle fî Ria'yeti'l-Maslaha*, tahkik ve talik: ed-Duktûr Ahmed 'Abdurrahîm es-Sâyih, ed-Daru'l-Mısriyye el-Lubnâniyye, Kahire.

Ez-Zerkânî, Muhammed 'Abdu'l-'Azîm, [1980] *Menâhilu'l-'İrfân fî 'Ulumi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Kitâbi'l-'Arabî, Kahire.

Fahrî, Mâcid, [1978] *el-Fikru'l-Ahlaki'l-'Arabî*, el-cuz'u'l-evvel ve's-sânî, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut.

İbn Abdisselâm, el-'İzz, [1980] *Kavâidu'l-Ahkâm fî Masâlihi'l-Enâm*, talik: Taha 'Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Cîl, Beyrut.

İbn Abdisselâm, el-'İzz, [1995] *Makâsidu'r-Ri'âye li-Hukûki'l-Lâh 'Azze ve Celle ev Muhtasaru Ri'âyeti'l-Muhâsibî*, tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrut.

İbn Abdisselâm, el-'İzz, [1998] *Şeceretu'l-Ma'ârif ve'l-Ahvâl ve Sâlihi'l-Akvâl ve'l-A'mâl*, tahkik: İyâd Hâlid et-Tabbâ', Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrut.

İbn Kayyım, el-Cevziyye, [?] *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'an*, Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadise, Riyad.

İbn Kayyım, el-Cevziyye, [1988] *er-Rûh*, tahkik: 'Ârif el-Hâcc, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut.

İbn Kayyım, el-Cevziyye, [1998] *Miftâhu Dâri's-Se'âde ve Menşûru Velâyeti'l-'İlm ve'l-İrâde*, el-cuzu'l-evvel ve's-sânî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut.

İbn Kayyım, el-Cevziyye, [1999] *Şifâu'l-'Alîl fî Mesâili'l-Kadâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, el-cuz'u'l-evvel ve's-sânî, tahkik: 'Umar ibn Suleymân el-Hufyân, Mektebetu'l-'Abîkân, Riyad.

İbn Kayyım, el-Cevziyye, [2001] *Tarîku'l-Hicreteyn ve Bâbu's-Se'âdeteyn*, tahkik: Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadis, Kahire.

İbn Kayyım, el-Cevziyye, [2006] *Tuhfetu'l-Mevdûd bi-Ahkâmi'l-Mevlûd*, eş-Şeriketu'l-Cezâiriyyetu'l-Lubnâniyye, Başkent Cezayir.

İbn Rüşd, [1971] *Tehâfutu't-Tehâfut*, el-kismu'l-evvel ve's-sânî, Dâru'l-Ma'ârif bi-Mısr, Kahire.

İbn Teymiyye, [?] *Mecmû'u Fetâvâ*, 5., 6. ve 12. ciltler, Mektebetu'l-Ma'ârif, Rabat.

İbn Teymiyye, [1981] *el-'Ubûdiyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-'İlmiyye, Beyrut.

Mecdî, Muhammed İbrâhîm, [2004] *el-Hurriyye 'inde İbn 'Arabî*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire.

Mecelletu Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî, [1990] *İcrâu't-Tecârib 'alâ'l-Ecinneti'l-Muchada ve'l-Ecinneti'l-Mustenbete*, ed-devretu's-sâdise, el-'adedu's-sâdis, el-cuz'u's-sâlis.

Ramadân, Necde, [1988] *Tercemetu'l-Kur'ani'l-Kerim ve Eseruhâ fî Me'ânîhâ*, Dâru'l-Mehabbe, Şam.

Taha, Abdurrahman, [1994] *Tecdîdu'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs*, el-Merkezu's-Sekâfî'l-'Arabî, Beyrut.

Taha, Abdurrahman, [1995] *Fikhu'l-Felsefe, el-Felsefe ve't-Tercume*, el-Merkezu's-Sekâfî'l-'Arabî, Beyrut.

Taha, Abdurrahman, [2000] *el-'Ameliu'd-Dînî ve Tecdîdu'l-'Akl*, el-Merkezu's-Sekâfî'l-'Arabî, Beyrut.

Taha, Abdurrahman, [2002] *el-Hakku'l-'Arabî fî'l-İhtilâfi'l-Felsefi*, el-Merkezu's-Sekâfî'l-'Arabî, Beyrut.

Taha, Abdurrahman, [2003] *Hivârât min ecli'l-Mustakbel*, el-Merkezu's-Sekâfî'l-'Arabî, Beyrut.

Taha, Abdurrahman, [2005] *el-Hakku'l-İslâmî fî'l-İhtilâfi'l-Fikrî*, el-Merkezu's-Sekâfî'l-'Arabî, Beyrut.

BATI DİLLERİNDE KAYNAKÇA

Agazzi, Evandro, [1996] *Le Bien, le mal et la science*, Presses universitaires de France, Paris.

Cohen, Daniel, [2004] *La mondialisation et ses ennemis*, Editions Grasset, Paris.

Comeliau, Christian, [2006] *La croissance ou le progrès?*, Editions du Seuil, Paris.

Comte-Sponville, André, [2004] *Le capitalisme ets-il moral?*, Editions Albin Michel, Paris.

D'Espagnat, Bernard, [1981] *A la recherche du réel*, Burdas, Paris.

D'Espagnat, Bernard, [2003] *Implications philosophiques de la science contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris.

Delaunay, M., [2006] *Qu'est ce que traduire?*, Chemins philosophiques, Paris.

Delumeau, J., [1989] *Le Savant et la foi*, Flammarion, Paris.

Derrida, J., [1990] *Du droit à la philospohie*, Galilée, Paris.

Dhonte-Isnard, E., [2004] *L'embryon humain in vitro et le droit*, L'harmattan, Paris.

Dodet, B. et Vicari, M., [2002] "Cellules souches pluripotentes: perspectives thérapeutiques et aspects éthiques", *Séminaire international organisé par la foundation Mérieux* 21-23 juin 2000, John Libbey Eurotext, 2000.

Dower, Nigel, [1998], *World Ethics, the New Agenda*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Dupuy, Jean-Pierre, [1998] *Ethique et philosophie de l'action*, Editions Ellipses, Paris.

Ellul, Jacques, [1976] *The Ethics of Freedom*, Berdmans Publishing Company, Michigan.

Ellul, Jacques, [1989] *Ethique de la liberté*, Labor & Fides, Paris.

Ferry, Jean-Marc, [2002] *Valeurs et normes*, Editions de l'université de Bruxelles, Bruxelles.

Frydman, René, [1988] *Dieu, La médecine, et L'Embryon*, Odile Jacob, Paris.

Fukuyama, Francis, [2002] *La fin de l'homme, Les conséquences de la révolution biotechnique*, La table ronde, Paris.

Gebhardt, Gunther, [2000] "Toward a Global Ethics", *The Ecumenical Review*, October.

Genereux, Jacques, [2001] *Les vraies lois de l'économie*, Editions du Seuil, Paris.

Gentzler, E. [1993] *Contemporary Translation Theories*, Routledge, London.

Gerard, B. L. Alain, [1998] *Ethique du travail et de la production*, Editions Erès, Cahors.

Gerard, B. L. Alain, [2007] *Ethique du partage*, Edition Erès, Cahors.

Glabraith, K. John, [2004] *Les mensonges de l'économie*, Editions Bernard Grasset, Paris.

Gnassounou, Bruno, [2007] *Philosophie de l'action, Action raison et délibération*, J. Vrin, Paris.

Godard, Philippe, [2005] *Contre le travail*, Editions Homnisphéres, Paris.

Godbout, T. Jacques, [2002] *Le don, la dette et l'identité*, Editions La Découverte, Paris.

Gorz, André, [1988] *Métamorphoses du travail Quête du sens*, Editions Galilée, Paris.

Goyard-Fabre, S., [1998] *Qu'est-ce que la démocratie? La génealogie philosophique d'une grande aventure humaine*, A. Colin, Paris.

Habermas, Jürgen, [2002] *L'avenir de la nature humaine*, Gallimard, Paris.

Hayek, F. A., [1985] *La route de la servitude*, Presses Universitaires de France, Paris.

Hayek, F. A., [1994] *La constitution de la liberté*, Editions Litec, Paris.

Hoff, Van H., [1991] *Histoire de la traduction en occident*, Edition Duculott, Paris.

Holland, S. et Alii, [2001] *The Human Embryonic Stem Cell Debate*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge.

Hoodhoy, P. Amirali, [1991] *Muslims and Science*, Vanguard Books, Karachi.

Hutardo Albir, A., [1990] *La notion de fidélité en traduction*, Collection «Traductologie» n° 5, Didier Erudition, Paris.

Ide, Pascal, [2006] *Le zygote est-il une personne humaine?* Pierre TEQUI éditeur, Paris.

Kahn, A. et Papillion, F., [1995] *Copies conformes, Le clonage en question*, Nile Edition, Paris.

Kamali, M. H. [2002] *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Encounter Books, San Francisco.

Kiely, Ray, [2005] *The Clash of Globalisations*, Editions Brill, Boston.

Kuschel, K.-J., [1995] *Abraham, Sign of Hope for Jews, Christians and Muslims*, Continuum Publishing Company, New York.

Küng, Hans, [1991] *Global Responsibility, In Search of a New World Ethics*, SCM Press, London.

Küng, Hans, [1991] *Projet d'éthique Planétaire*, Edition du Seuil, Paris.

Küng, Hans, [1995] *Manifesto pour une éthique planétaire*, Edition de Cerf, Paris.

Küng, Hans, [1995] *Yes to a Global Ethics*, Continuum Publishing Company, New York.

Küng, Hans, [1998] *A Global Ethic For Global Politics and Economics*, Oxford University Press, Oxford.

Küng, Hans, [2002] "Global Politics and Global Ethics", *Seton Hall Journal of Diplomacy and International Relations*, Winter/Spring.

Ladmiral, J.-R., [1979] *Traduire : théorèms pour la traductions*, Petit Bibliothèque Payot, Paris.

Ladriere, Paul et Alii, [1993] *La théorie de l'action*, Editions CNRS, Paris.

Largeault, A., [1989] "Qu'est ce que l'embryon?" *L'Esprit*, Juin, Paris.

Largeault, A., [2003] *L'apport des sciences et des techniques dans le domaine de la procréation humaine*, Colloque internation organisé par la fondation du roi Abdul-Aziz Al Saoud, les 2-3 mais 2003.

Larose, R., [1979] *Théories contemporaines de la traduction*, Deuxième édition, Presses de l'université du Québec, Québec.

Latouche, Serge, [2004] *La mégamachine: raison technoscientifique, raison économicque et mythe du progrès: essais à la mémoire de Jacques Ellul*, La Découverte, Paris.

Laudi, Ali, [2004] *Les Secrets de la guerre économique*, Editions du Seuil.

Lavelle, Louis, [1995] *Traité des valeurs I et II*, Presses Universitaires de France, Paris.

Leclerc, Marc, [1996] *Au cœur des sciences*, Beauchesne, Paris.

Lederer, M. [1994] *La traduction d'aujourd'hui, Le modèle interprétatif*, Hachette, Paris.

Leibowitz, Y. [1997], *Science et valeurs*, Desclée de Brouwer, Paris.

Livet, Pierre, [2005] *Qu'est-ce qu'une action?*, J. Vrin, Paris.

Magnin, Thierry, [1998] *Entre science et religion*, Editions du Rocher, Monaco.

Maldame, Jean-Michel, [2003] *Science et foi en quête d'unité: discours scientifique et discours théologiques*, Cerf, Paris.

Margot, J.-C.,*Traduire sans trahir*, L'Age d'homme, Lausanne.

McGrath, Alister E., [1999] *The Foundations of Dialogue in Science and Religion*, Blackwll Publishers, Massachusetts.

Meda, Dominique, 1995]*Le travail, une valeur en voie de disparition*, Aubier, Paris.

Michalet, Ch. Albert, [2004] *Qu'est-ce que la mondialisation?*, Editions La Découverte, Paris.

Michalet, Ch. Albert, [2007] *Mondialisation, la grande rupture*, Editions La Découverte, Paris.

Muzaffar, Iqbal, *Science and Islam*, Ashgate, Burlington.

Nasr, Seyyed Hossein, [1978] *L'homme face à la nature: la crise spirituelle de l'homme moderne = Man and Nature*, Buchet Chastel.

Nasr, Seyyed Hossein, [1993] *The Need for a Sacred Science*, Curzon Press, Richmond, Baarn.

Nasr, Seyyed Hossein, [1996] *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, Oxford.

Nida, E. & Taber, C., [1982] *The Theory and Practice of Translation*, E. J. Brill, Leiden.

Norman, M. Ford, [2002] *The Prenatal Person, Ethics from Conception to Birth*, Blackwell Publishing, Oxford.

Oustinoff, M. [2007] *La traduction, Que sais-je?*, Presses Universitaires de France, Paris.

Peters, Ted. And Bennett, G. [2003] *Bridging Science and Religion*, SCM Press, London.

Peters, Ted., [2002] *The Stem Cell Debate*, Fortress Press, Minneapolis.

Peters, Ted., [2003] *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*, Routledge, London.

Peters, Ted., [2003] *Science, Technology and Ethics*, Ashgate, Burlington.

Pettit, Philip, [2007] *Républicanisme: une théorie de la liberté et du gouvernement*, Gallimard, Paris.

Reiss, R. K., [2002] *La critique des Traductions, se possibilités et ses limites*, Traduire par C. Boquet, Collection "Traductologie", Artois Presses Université, Arras, Cedex.

Ricoeur, Paul, [2004] *Sur la traduction*, Bayard, Paris.

Rifkin, Jeremy, [1996] *La fin du travail*, Editions La Découverte, Paris.

Rifkin, Jeremy, [1998] *Le siéecle biotech*, Editions La Découverte, Paris.

Rifkin, Jeremy, [2000] *L'âge de l'accès, La réevolution de la nouvelle économie*, Editions La Découverte, Paris.

Runzo, J. and N. M., [2001] *Ethics in the World Religions*, vol. III, Oneworld Publications, Oxford.

Ruse, M. and Pynes, C., [2006] *The Stem Cell Controversy*, Prometheus Books, New York.

Seddik, Y., [2002] *Le Coran: autre lecture, autre traduction*, Edition de l'Aube, La tour-d'aigues.

Seddik, Y., [2004] *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Edition de l'Aube, La tour-d'aigues.

Sen, Amartya, [1993] *Ethique et économie*, Editions Presses Universitaires de France, Paris.

Sen, Amartya, [1996] *L'économie est une science morale*, Editions La Découverte, Paris.

Sen, Amartya, [2005] *Qu'est ce que la personne Humaine?*, La Dispute, Paris.

Shafer, Ingrid H., "Philosophical and Religious Foundations of a Global Ethic", http://www.astro.temple.edu

Sironneau, Jean-P., [2005] *Secularisation et religions politiques*, Mouton Publishers, Paris.

Skinner, Quentin, [2000] *La liberté avant le libéralisme*, Edition du Seuil, Paris.

Snow, Nancy E., [2006] *Stem Cell Research, New Frontiers in Science and Ethics*, University of Notre Dame Press, Indiana.

Soros, George, [1995] *Le defi de l'argent*, Editions Plon, Saint Amand.

Spurk, Jan, [2003] *Le travail dans l'histoire de la pensée occidentale*, Les presses de l'université Laval, Saint-Nicolas.

Staune, Jean, [2005] *Science et quête de sens*, Presses de la Renaissance, Paris.

Staune, Jean, [2007] *Notre existence a-t-elle un sens?*, Presses de la Renaissance, Paris.

Staute, Rowland, [2005] *Action*, Acuman Publishing Limited, Chesham.

Steiner, G., [1978] *Aprés Babel*, Traduction de Lotringer, L. Edition Albin Michel, Paris.

Stenmark, Mikael, [1995] *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life*, University of Notre Dame Press, Indiana.

Stenmark, Mikael, [2001] *Scienticism: Science, Ethics and Religion*, Ashgate, Burlington.

Swidler, Leonard, "A Universal Declaration of Global Ethic", http://www.astro.temple.edu

Swidler, Leonard, "Toward a Universal Declaration of Global Ethic", http://www.astro.temple.edu

Thuan, Trinh Xuan, [1998] *Le Chaos et l'harmonie: la fabrication du reel*, Libr. A. Fayard, Paris.

Touraine, Alain, [1994] *Qu'est-ce que la d'emocratie?* Libr. A. Fayard, Paris.

Trigg, Roger, [1998] *Rationality and Religion*, Blackwell Publishers, Oxford.

Walton, Dominique, [2003] *L'autre mondialisation*, Editions Flammarion, Paris.

Warren, Marry A., [1997] *Moral Status, Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford University Press, Oxford.

Waters, B. and Cole, Turner, R., [2006] *God and the Embryo, Religious Voices on Stem Cells and Cloning*, Georgetown University Press, Washington.

Weber, Max, [1959] *Le savant et le politique*, Librairie Plon, Saint-Amand.

Ziegler, Jean, [2003] *Les nouveaux maîtres du monde*, Editions Fayard, Paris.

Council on Bioethics, [2003] "Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness", www.bioethics.gov

Council on Bioethics, [2003] "Monitoring Stem Cell Research", www.bioethics.gov

Council on Bioethics, [2003] "White Paper: Alternative Sources of Pluripotent Stem Cells", www.bioethics.gov

Council on Bioethics, [2003] "Staff Working Paper: Bioethics and Human Dignity", www.bioethics.gov

Council on Bioethics, [2003] "Human Dignity as a Bioethical Concept", www.bioethics.gov

DİZİN

adalet 49, 66, 113, 148, 149, 223, 272
adap 36, 113
ağır amel 29, 31, 34, 35, 252
ağır söz 239, 242, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 257, 258, 260
ahlaki gelişme 160, 169, 171, 175
ahlakileştirme 164, 170
ahlaki zamanı 174
ahlaklılık 111, 152, 170
akıl-ahlak ayrımı 76
akılcı 75, 88
akıl-duyu ayrımı 76, 87
akıl-iman ayrımı 18, 76, 133
akıl-kalp ayrımı 18, 76
akılların çokluğu 63
akıl-şeriat ayrımı 76, 121
aklın dereceleri 368, 369
aklın otoritesi 156, 237
akli ahlak 158
akli anlam 116
akli düşünce 57, 58, 142
alansallaştırma 129
âlimler 82, 86, 88, 92, 104, 105, 110, 172, 173
Amerikan 16, 143, 184
anlayış 18, 27, 28, 86, 186, 189, 210, 212, 215, 225, 229, 236, 248, 252, 253, 256, 380
anthropos 246
araçsallaştırma 130, 269, 337, 338
Arapça 28, 53, 66, 72, 76, 77, 78, 82, 118, 122, 242, 243, 244, 251, 254, 255, 256, 259, 321, 325, 340, 349
araz 82, 83, 103
Arendt 32, 33, 34, 190
arınma akılcılığı 198
arınma ameli 198, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 207, 209, 214, 220, 221, 227, 228, 235, 237
arzu 195, 213, 214, 215, 260, 319, 323, 357, 362
aşkın 193, 241, 243, 313, 353
Avustralya 143, 153
ayrık akıl 80, 81
bağlantılı özgünlük 67
başkası 44, 53, 79, 107, 169, 195, 218, 219, 229, 249, 278, 281
Batı 13, 14, 17, 18, 24, 188, 189, 224, 247, 272, 276, 295, 336, 363
Beğavi 112, 358
belirsizlik 303
bencil 271
benlik 14, 31, 190, 201, 248, 249, 250
Bentham 141, 181
Berlin Duvarı 185
Beytü'l-Hikme 114
bilgi 2, 13, 14, 23, 24, 25, 26, 27, 55, 56, 58, 61, 69, 72, 76, 78, 82, 98, 99, 100, 101, 109, 114, 122, 128, 130, 170, 200, 228, 246, 251, 283, 290, 300, 301, 302, 305, 306, 309, 319, 332, 348, 364, 365, 371, 374, 375
bilim anlayışı 372, 373, 376, 377, 378, 379, 381, 382
bilimcilik 374
bilim-din ilişkisi 363, 366
bilim-düşünce ilişkisi 381
bilim insanı 286, 288, 289, 290, 291, 292, 296, 307, 309, 310, 327, 352
bilim insanları 295, 297, 298, 303, 304, 306, 310, 313, 315, 325, 326, 344, 345
bilimler 369
bilimsel bilgi 61, 305, 306, 374, 375
Bilim ve Küresel Ahlak 144
birey 45, 49, 176, 183, 211, 212, 214, 215, 220, 227, 228, 234, 235,

264, 270, 271, 278, 327, 333, 368
bireycilik 46
bireysel özgürlük 184
Birleşmiş Milletler 144, 146, 167
biyolojik 32, 33, 298, 318, 321, 323, 327, 328, 336, 340, 342, 345, 359
biyo-teknoloji 317, 321
Buda 165, 313
burhani söylem 121
burjuva 231
Calvin 37, 38, 297
Cape Town 143, 145
cesaret 66, 166
cevher 63, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 101, 102, 103, 136
cevherleştirme 93, 95
cihat 45, 47, 48, 50, 51, 119
cumhuriyetçi 181, 187, 190, 197, 208, 210, 215, 216, 217, 219, 222, 228, 236, 237
cumhuriyetçi akım 187, 217
çatışma teorisi 345
çeviri 21, 239, 241, 244, 245, 248, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 260, 383
çevirmen 245, 251, 256, 257, 258, 259, 260
çevre krizi 146
dar bilim 372, 374, 378, 380, 381, 382
Darwin 296, 298
dayanışma 100, 151, 153, 166, 175, 272, 328
değerler 58, 59, 113, 132, 154, 158, 159, 160, 173, 175, 189, 207, 209, 211, 230, 249, 261, 263, 264, 266, 271, 272, 274, 276, 277, 279, 280, 281, 288, 293, 300, 301, 315, 340, 354, 361
demokrasi 180, 183, 185, 222, 223, 224, 225, 231, 264
demokratik 184, 186, 187, 190, 197, 210, 217, 221, 222, 223, 224, 228, 230, 236, 237
deney 289, 292, 299, 300, 332, 337, 343, 349
Descartes 297, 298, 305
despot 211
desteklenmiş akıl 121, 136, 137
determinizm 274, 343
devlet 145, 189, 213, 218, 220, 229, 231, 264, 268
devrimci 230, 231
dil 1, 13, 24, 27, 62, 69, 72, 73, 75, 77, 147, 166, 245, 259, 279, 286, 375
din-bilim ilişkisi 17
dindarlık 112, 170, 296, 370
dinî ahlak 158
dinî amel 14, 18, 154, 164, 169, 170, 173, 187, 274, 285, 288, 296, 301, 312, 313
dinî evren 298
dinî metin 100, 135
dinin özelleştirilmesi 156
dinî söylem 140
dinler arası 144
DNA 345
doksa 246
dolaşımsal 24, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 72, 256
döllenme 326, 333, 349, 350
Dünya Bankası 267
Dünya Dinler Parlamentosu 142
Dünya Ticaret Örgütü 267
dünyevi amel 48, 174, 302
ebedîlik 17, 202, 319, 352, 357, 362
ebedîlik arzusu 17
Ebu Hayyan Tevhidi 78
efendi 49, 50, 182, 190, 198, 218, 229
Einstein 313
ekonomik amel 301
emanet 110, 111, 214, 220, 276, 277, 282, 289, 351, 355, 360
embriyo 326, 327, 328, 329, 330, 332, 333, 336, 337, 340, 341, 348, 352, 353, 356, 358, 359, 360
embriyonik kök hücre 319, 325, 343, 344, 352, 355, 357
En Yüce İlkâ Edici 243, 247, 249, 250, 253, 259, 260
En Yüce Söyleyici 259
episteme 246
erdem 66
ethos 246
evrensel ahlak 141, 142
evrensellik 13, 61, 62, 67, 70, 71, 72, 73, 249, 260, 292, 293
evrim 297
faal akıl 80, 81

fakih 25
Farabi 78, 81, 93, 111, 383
Fars 114
fayda ahlakı 141
faydalı bilgi 25, 27, 109, 290
felsefe 1, 13, 14, 16, 20, 56, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 73, 92, 106, 145, 247, 249
felsefi bağımsızlık 67, 68
felsefi düşünce 55, 58, 60, 68, 70
felsefi kapalılık 68
felsefi üretim 65, 66
fıkıh 20, 25, 66, 86, 87, 93, 113, 331
fıtrat 236, 308, 339, 340, 341, 360
fıtri 118, 119, 230, 261, 264, 266, 276, 278, 280, 293, 361
filozof 19, 32, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 141, 142, 180, 182, 216, 242, 249, 331, 335, 336, 364, 365, 379
G-7 267
G-8 267
Galileo 296, 297
gaybi 87, 124, 125, 126, 127, 152, 153, 162, 188, 198, 202, 258, 286, 287, 307, 317, 319, 323, 349, 376
Gazali 24, 25, 78, 79, 232
gelişme 159, 160, 163, 165, 168, 169, 171, 175, 272, 310
geniş bilim 372, 373, 378, 379, 380, 381, 382
genişletilmiş akıl 136, 139
gerçeklik 77, 80, 114, 117, 157, 159, 206, 294, 307, 341, 361, 381, 382
gerekçelendirme 372, 373
Ghandi 313
Grek 26, 33, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 73, 76, 77, 78, 80, 92, 93, 114, 115, 116, 121, 208, 242, 246, 247
Grekçe 66, 76, 77
Grek düşüncesi 64
Güney Afrika 143
hafifsöz 246, 251
Hakk 111, 120, 122, 124, 189, 191, 193, 197, 200, 201, 205, 206, 207, 210, 215, 219, 222, 224, 228, 233, 234, 236, 239, 244, 245, 247, 253
hakikatin çoğulluğu 156,157
haklar 179, 185, 186, 188, 334, 349, 360, 362
halk 75, 76, 78, 111, 184, 216, 217, 222, 339, 340
Hans Küng 143, 144, 160, 272
hayal 59, 60, 83, 91, 115, 116, 202, 230, 234, 246, 247, 319
Hayek 180, 389
haz 31
Heisenberg 308, 313
helal 111, 280
Herakleitos 246
heva 46, 126, 195, 212, 226, 228
hikmet 66, 72, 207, 235, 288
hitabi söylem 121
Hobbes 180, 181, 188
hoşgörü 151, 153, 166, 175
Hristiyan 256, 295, 296, 297, 320, 322
Hz. Peygamber 112, 113, 122, 123, 147, 241, 255, 292, 343, 347, 360
Irak 114
Isfehani 24, 117, 189, 324
İbn Arabi 192, 313
İbn Rüşd 65, 66, 80, 115, 365, 385
İbn Sina 65, 81, 88, 102
İbn Teymiye 82, 83
içgüdü 82, 105, 212
idrak 41, 60, 61, 62, 70, 71, 78, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 116, 117, 118, 122, 126, 127, 129, 130, 131, 136, 137, 138, 200, 201, 249, 254, 255, 258, 260, 293, 311, 325, 328, 345, 353, 361, 374
iffet 66
iftikâr 377, 378, 379, 381
ihsan 40, 210, 259, 279, 301, 356
iktidar 35, 225, 235
iktisadi hayat 179
ilahi bağış 50
ilahiyat 63, 121
ilerleme 16, 193, 272, 299, 301, 309, 317, 318
ilim 25, 26, 27, 77, 82, 94, 113, 201, 283, 284, 285, 367, 368, 371
ilişkili amel 35, 37
İlk Alıcı 241, 242, 255, 256
İlk Söz 221

iman 18, 28, 51, 66, 76, 133, 134, 135, 136, 139, 140, 147, 155, 160, 161, 165, 166, 167, 170, 175, 198, 224, 255, 256, 257, 260, 299, 309, 342, 356, 365, 366, 367, 368, 369
inanç 24, 53, 69, 70, 72, 81, 83, 92, 103, 136, 146, 163, 167, 176, 222, 245, 248, 262, 274, 287, 297, 299, 303, 305, 342, 365, 373, 374
ince bakış 331, 332, 338, 340
İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi 335
insanileşme 191, 196, 210, 216, 223, 229
insan sonrası 321
inşacı çeviri 250, 256, 257, 260
irade 42, 104, 111, 195, 202, 223, 288, 336, 339, 347
İslam 1, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 56, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 86, 88, 93, 98, 102, 111, 112, 113, 114, 116, 126, 147, 153, 171, 172, 173, 174, 175, 207, 208, 291, 292, 293, 308, 315, 322, 331, 345, 347, 349, 351, 355, 362
İslam felsefesi 65, 67, 73
İslam filozofları 73, 76, 81, 102
İslami bilim 290, 292, 293
İslami dolaşım 26, 67, 73, 288, 290
İspanya 143
işçi 30, 182, 186, 187, 229, 231, 232
itlaf 328, 329, 330, 336, 337, 338, 341, 342, 348, 349, 354, 362
iyilik 35, 44, 47, 51, 97, 212, 219, 278, 295, 356
İyonyalı 246
izzet 339
kalbi amel 26, 290, 291
kalbin fiilleri 26
kalkınma 272, 273, 274
kalp 18, 76, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 103, 109, 126, 138, 256, 298, 326, 327
kamuoyu 222, 223, 224, 225, 228
kamusal 49, 189
Kant 141, 188, 335, 336, 337
kapitalizm 212, 231
karakter 340, 341, 345, 352, 360
karar verilemezlik 303
Katolik 37, 143, 332, 334
kelam 64, 65, 77, 283
kesinlik 132, 230, 290, 305, 344, 357, 361
kilise 296, 297, 303
kişisel haklar 186
konumsuzluk 304
Kopernik 296, 297
kozmik 138, 253, 286, 292, 293, 299, 300, 307, 308
kozmos 246
kök hücre 17, 318, 319, 325, 326, 343, 344, 352, 355, 356, 357, 359
kök hücresi araştırmaları 361
köleleşme 194, 195, 196, 206, 207, 210, 213, 219, 225, 233
köleleştirilme 194, 195
kriz 14, 146, 202
kuantum mekaniği 304
kul 15, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 50, 52, 53, 192, 193, 235
kutsallık 38, 202, 297
kültür 24, 56, 86, 144, 179
küresel ahlak 17, 142, 156, 158, 159, 160, 163, 174, 175, 176, 272, 274, 278, 280
Küresel Ahlaka Evet 143
Küresel Ahlak Projesi 143, 145, 160, 273
küresel barış 148, 149, 160, 161, 177, 272
Küresel Bir Ahlaka Doğru Bildirgesi 143, 145, 152, 155, 159, 165, 175, 272
küresel değerler 175
küreselleşme 17, 142, 144, 151, 262, 263, 272
Küresel Siyaset ve Ekonomi İçin Küresel Ahlak 143
kürtaj 333, 348, 349
Levh-i Mahfûz 81, 242, 255
liberal 13, 16, 17, 180, 181, 183, 187, 190, 197, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 236, 237
liberal akım 187
liberal demokrasi 183
liberalizm 180, 183, 185, 210, 212
liderlik 231
logos 76, 77, 115, 121
Luther 37, 256, 297

Machiavelli 216
maddecilik 265, 266, 271, 300
mantık 1, 13, 20, 66, 77, 78, 79, 126, 131, 132, 206, 374
mantıksal sistem 131, 134
Marksist anlayış 229
Marx 187, 229, 230, 232
mecaz 247, 322, 338, 365
Memun 114
meşruiyet 162, 225
meta 88, 212, 262, 269, 277
metafizik 66, 161, 292
metalaştırma 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268
Mill 141
modern bilim 299, 300, 315
modern insan 317, 318
molekül 304
Muhammed Hamidullah 145
mukallit 56
mücahede 204, 214, 220, 233, 314
müçtehit 295
müdahale 49, 126, 180, 181, 182, 183, 187, 208, 214, 215, 237, 258, 297
mükellef 285
münazara 64
müşahhas evrensellik 62, 67, 73
nedensellik 299, 372
nefs 44, 48, 51, 80, 87, 93, 102
neo-cumhuriyetçi 217
Newton 297, 304, 313
niyet 30, 31, 32, 37, 41, 92, 198
nutk 76, 77, 79
nübüvvet 71
onur 232, 278, 279, 282, 327, 329, 331, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 343, 345, 346, 347, 349, 350, 352, 354, 355, 356, 358, 359, 362
onurlandırma 194, 264, 278, 282, 339, 354
ödev ahlakı 141
ölüm hakkı 324
ölümsüz 32, 34, 35, 80, 81, 87, 317, 318, 323, 325, 356
ölümsüzleşme 318
ölümsüzlük arzusu 319, 327
Ömer Hayyam 313
ön görülemezlik 304
öteki 157, 248, 249, 250
özgünlük 56, 65, 67, 68, 70, 72, 73
özne 61
öznellik 156, 159
Parmenides 246
parti 206, 229, 231, 232
piyasa 183, 211, 213, 214, 237, 262, 263, 271
Platon 87, 115, 306
post-endüstriyel 300
pozitif bilim 284, 318, 362
Procrustes 208
Prometheus 231, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 256, 260, 391
Prometheus'ça 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 256, 260
Protestan 37, 39, 302, 335, 336
rahmet 207, 208, 220, 284, 320
rehberlik edilmiş akıl 121, 136, 137
rızık 41, 42, 43, 50, 53, 54, 191, 280, 281, 282
Rönesans 88, 295, 296, 310
ruhsal değerler 154, 361
Ruhu'l-Emin 118, 122
sabır 51, 291, 361
salih 50, 212, 228, 287, 317
salih amel 212
sanat 256
savaş 48, 162, 172, 177, 188, 269
sekülarizm 48, 49, 156, 157, 158
seküler 49, 50, 151, 207, 224, 266, 274, 275, 299, 334, 335, 336, 338, 339, 342, 343, 345
sekülerlik yolu 176
Seyyid Hüseyin Nasr 145
sınır 49, 122, 212, 280, 303
sınırsız kâr 265
siyaset-din ilişkisi 206
siyaset felsefesi 185
siyasi amel 26, 225, 228
siyasi fail 30, 34
siyasi kriz 146
Sokrates 246
sonluluk kanunu 191, 210
sonsuz 34, 44, 117, 190, 191, 218, 234, 240, 241, 243, 257, 290, 307, 330, 347
sorumluluk 110, 146, 149, 258, 272, 276, 339, 360

sosyalist 185, 187, 190, 197, 210, 228, 229, 230, 232. 234, 236, 237
sosyalist liberalizm 185
soyut evrensellik 62
soyutlama 60, 61, 90, 103, 307
soyutlanmış akıl 119, 121
sözleşme 183, 184, 188, 211, 223, 224
Suyuti 112, 147
Şam 114, 383, 384, 385
şereflendirme 339
şeri 39, 96, 97, 101, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 133, 200
şeri amel 120
şiddet 183, 195, 218
tahakküm 125, 126, 127, 132, 179, 182, 183, 189, 206, 208, 209, 211, 216, 217, 218, 232, 235, 265, 296
takdir 13, 16, 185, 192, 194, 217, 220, 221, 279, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 361, 362
takdir onuru 348, 349, 350
takva 66, 291, 356
tamamlanamazlık 303
tanrıların çokluğu 63
tanrılaştırma 91
tanrısallık 34, 81, 82, 232, 334
tasavvuf 13, 20, 64, 88
tedavi 233, 322, 326, 328, 332, 336, 337, 344, 360
tedebbür 138, 376
tefekkür 138, 150, 376, 378, 379
tefkîr 376, 377, 378, 379, 381
teklif 24, 25, 56, 105, 192, 351, 352, 354, 356, 359, 360, 361, 362
teklif onuru 352
teknolojik amel 302, 303, 311
teknolojik-bilimsel 300
tekvini 40, 111, 375
temsili demokrasi 223, 225
tenzih 124, 166
teorem 161, 162
teşbih 116
tevhit 88, 174, 194, 224
tezekkür 138
toplumsal 33, 45, 46, 47, 146, 161, 162, 175, 181, 183, 187, 188, 196, 200, 202, 217, 223, 224, 225, 230, 242, 272, 277, 299, 344
toplumsal dünya 45
toplumsal kriz 146
toplumsal sözleşme 188, 223, 224
tüketim 33, 148, 212, 214
ulû'l-elbâb 139, 140
Uluslararası Para Fonu 267
UNESCO 144, 145
unutma 188
usul 64
usulcü 92
uyumculuk 222
uzlaşı 146, 148, 151, 166, 175
üstün tutma onuru 356, 359, 360, 361
vahiy 18, 76, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 132, 154, 207, 208, 222, 286
varoluşsal 16, 44, 249, 287, 304, 311, 314, 315
vatan 207
vatandaş 181, 186, 190, 216, 225
vehim 191, 217, 224
vera 51, 147
vicdan 202, 277
yapay dölleme 326
yaratılış 88, 189, 280, 293, 329, 330, 339, 347, 357
yaratılış süreci 347
yardımlaşma 148, 212
yasama 112
yaşlanma 318, 325
yenileyici tıp 323
yerli 56, 67, 69, 72, 73
yetişkin 149, 327, 329, 330, 332, 344
Yusuf es-Sıddık 246, 248
yükümlülük 38, 88, 109, 110, 140
zekât 32, 280
zulüm 49, 147, 172, 223, 248

TAHA ABDURRAHMAN

AMEL SORUNSALI

Günümüzde amel kelimesi sadece ibadetlerle sınırlı davranışları ifade eden bir terim şeklinde anlaşılır. Oysa insanın yaptığı her türlü iş, tutum, davranış, üretim, hareket, etkinlik, uygulama, fiiliyata geçirme yahut gerçekleştirme gibi pek çok eylem bu kelimeyle ilgilidir. Bu yönüyle amel geleneksel içeriklerin ufkunu açar ve onları anlaşılır kılar. Hem zaten pratik, teorik bilgiyi inceltip, geliştirip derinlik kazandırmaz mı? Aslında "Allah bildiğiyle amel eden kimseyi bilmediğine varis kılar." hadisi bunu doğrulamaktadır.

Taha Abdurrahman temel eserlerinin neredeyse tümünde amele yer verir ve kelimeye dikkate değer felsefi bir açıklama getirir. *Amel Sorunsalı* kitabında İslam'daki bilgi-amel diyalektiğini, İslam epistemolojisinin temellerinden biri şeklinde anlamaktadır. Bu ise inanç, dil ve bilgiyi bir pratik konusu olarak ele alan filozofun yaklaşım tarzına Batılı düşüncede genelde bulunmayan bir boyut kazandırır. Şu hâlde söz eylemle uyuşmadığı, söylem davranışa karşılık gelmediği takdirde inancın bir değeri yoktur. Buna karşın amel, sistemli bilginin uygulanmasından ibaret değil, bilakis onun somutlaşmasının ve mükemmelleşmesinin aracıdır.

Bilgiyi amelin kurucu ilkesi kabul eden Taha Abdurrahman'ın teorik dikkatinin önceliklerini, entelektüel ufkunu ve müdahalelerini yansıtan *Amel Sorunsalı* amelin içeriklerini, biçimlerini ve yapılarını yeniden düşünme fırsatı sunuyor.



PINAR
pinaryayincilik
pinaryayincilik
pinaryayinlari
internetten sipariş için:
KİTAPOBA
.com
9 789753 525565