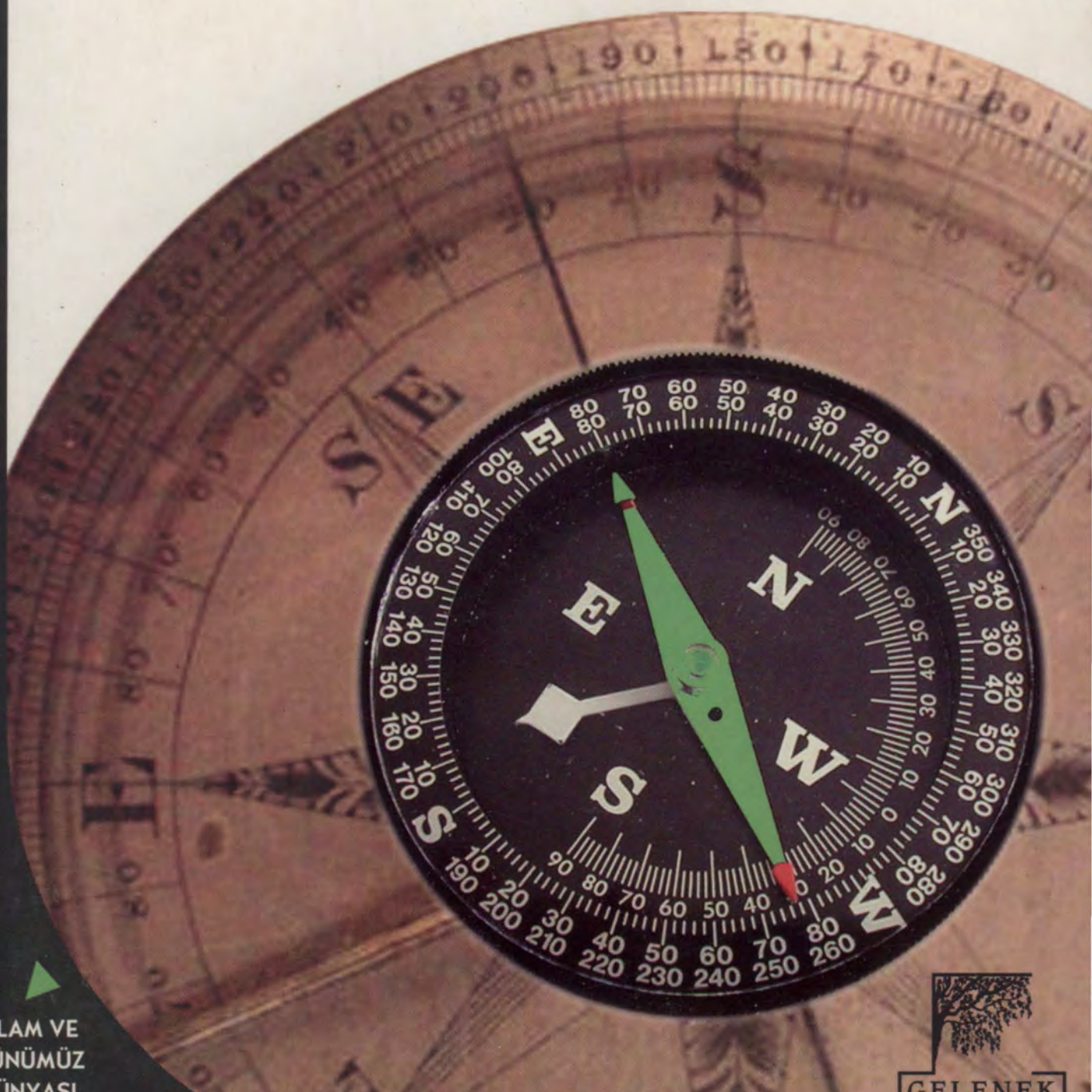
Postmodern Dünyada

Kıbleyi Bulmak

T. J. WINTER (Abdülhakim Murad)



İSLAM VE GÜNÜMÜZ DÜNYASI

GELENEK

Post-Modern Dünyada Kıble'yi Bulmak

T. J. Winter
(Abdülhakim Murad)

Çeviren:
Ömer Baldık - Muhammed Şeviker

Redaksiyon:
Metin Karabaşoğlu

Gelenek Yayıncılık: 65
İslâm ve Günümüz Dünyası: 1
Post-Modern Dünyada Kıble'yi Bulmak
Yazar: T. J. Winter
Çeviren: Ömer Baldık-Muhammed Şeviker
Redaksiyon: Metin Karabaşoğlu
Dizi Editörü: A. Cüneyd Köksal
Kapak Tasarımı: Sabahattin Kanaş
İç Tasarım: Yener Turan
Baskı: Kurtiş Matbaası
Birinci Basım: Kasım 2003
ISBN: 975-8861-03-4
© Gelenek Yayıncılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Adres: Hasan Halife Mh. Öksüzce Hatip Sk. No: 15 Fatih/İST.
Tel: (212) 531 41 40 (10 hat) (pbx)
Faks: (212) 531 43 34
e-mail: gelenek@gelenek.com.tr

T. J. Winter (Abdülhakim Murad), 1960'da Londra'da dünyaya geldi. Cambridge, Londra ve Oxford Üniversitelerinde Arapça, Farsça ve Türkçe öğrendi, Kahire el-Ezher'de İslâmî ilimler üzerinde çalıştı. T. Winter, İmam Gazâlî'nin başyapıtı olan *İhyâu Ulûmiddin*'in çeşitli bölümlerini İngilizceye çevirmiş; ayrıca Müslüman-Hıristiyan ilişkileri, cinsiyet meseleleri ve uluslararası politika konularında çeşitli makaleler yayınlamıştır. Halen Cambridge Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslamî Araştırmalar alanında öğretim görevlisidir.

İçindekiler

Başlamadan Önce *13*

I

Bir İşaret Olarak Yeni Binyıl *15*

II

Modernitenin Sonuna Olan İnanç *33*

III

Temel İlke Olarak Sünnet *45*

IV

Ailenin Çöküşü *61*

V

İslâm, Irigaray ve Cinsiyetin Yeniden Tanzimi *75*

VI

Geçmişe Duyulan Özlem Olarak Hidayet:
Büyük Misakın Uzantısı *101*

VII

Dindar Ötekiyi Tasvip Etmek *123*

VIII
Müslüman ve İngiliz *145*
IX
Bağnazlığın Sefaleti *165*
X
Mezhep Karşıtlığı Problemi *179*
Bitirirken *199*
İndeks *201*

Kim ki lütuflar için şükretmez,
Onu kaybetme riskiyle karşı karşıyadır;
Kim ki şükreder, o lütufları manevî bağlarla
Kendine bağlamış olur.

(İbn Atâullah)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

Bismillâhirrahmânirrahîm

Başlamadan Önce...

Elinizdeki kitap, dört başı mamur bir öğünden ziyade, tadımlık bir çeşni sunma iddiasındadır. Burada yer alan makaleler, bazısı uzman ya da akademisyen, bazısı ise nisbeten daha avamî olan, birbirinden çok farklı bir okuyucu kitlesine hitap ediyor. Zaten, yapılan alıntı ve polemiklerin tarz ve seviyesi bunu yansıtıyor. Yine de, ortak bir nokta var ki, o da yeni binyılın Müslümanların tarihinde, belki de tesadüfen, önemli bir dönüm noktasına denk gelmiş olduğudur. Sonuçları hakkında konuşmak için vaktin henüz çok erken olduğu postmodernite ve siyasal meydan okumalar, birbiri içine geçmiş aşırılık ve lâkaytlık krizini besliyor. Ancak bakışımız ve söylemlerimizde bunu sürekli gözönünde bulundurmak suretiyle, ayrıcalıklı üyeleri bulunduğumuz büyük iman ve hayat girişiminde aydınlık bir gelecek tasarlayabiliriz. İnşâallah.

T.J. Winter
İlahiyât Fakültesi
Cambridge Üniversitesi

1
Bir İşaret Olarak Yeni Binyıl

Dest-i kûtâhımızı itmemiş Allah resâ
Menba-ı lûtfunu yoksa elimize kapanz
Bize virsün mü Huda âb-ı hayat-ı tevfik
Hızr'ı bulsak reh-i zulmette külâhın kapanz
İzzet Molla

'İslâm ve Yeni Binyıl:' ifadeye dikkat! Müslümanlar olarak, başlamadan önce, en azından iki çekincemizin olması gerekiyor.

İlk olarak, 2000 tarihiyle başlayan yeni binyıl, geride kalmış bir medeniyetin üyeleri olarak ondan kaçamasak da, *bizim* binyılımız değildir. Aşağı yukarı bütün Müslüman devletler, bugün utana sıkıla da olsa, tarihi *Milattan sonra* başlatmayı, dolayısıyla Papa Büyük Gregorius tarafından geliştirilen Hıristiyan takvimiyle yaşamayı kabul ediyorlar. Müslüman tarihinde son peygamberin hicretinden, bir önceki peygamberin kesin olmayan doğum tarihine doğru yaşanan bu merkez kayması öylesine derin ki, birçok İslâmî ulus o günü bir şekilde kutlamayı planlıyor! Müslüman ülkelerdeki kafa karışıklığı yaşayan sekülerleşmiş insanlar, bu meselede zaten ciddi bir coşku dahi gösteriyorlar–Türkiye'de *İki Bin'e Doğru* adında bir haftalık dergi bile yayınlanıyordu. Esasında, bu yarı-histerinin bizimle hiçbir alâkasının olmaması gerekirdi; çünkü, Müslümanlar olarak bizim zaten kendi takvimimiz, dolayısıyla da tarihi zihnimize oturtacak kendimize özgü bir şablonumuz mevcut. 2000 yılı aslında Hicretin 1420. yılında başlayacak. Böyle olduğu halde, neden bu münasebeti hiç dikkate almıyoruz? Aksi halde, en basitinden, rahatsız edici ve yersiz Batı etkisinin başka bir örneği olmaz mı bu?

Bu nokta, pek çok muasır bilginin (E. P. Sanders, Geza Vermes ve diğerleri) ifadesine göre de Hz. İsa'nın (a.s.) M.Ö. 6. yılda doğmuş olabileceğini hatırladığımızda, daha da keskinleşmektedir. Eğer öyleyse, o zaman 2000 yılı değil 1994 yılı, İsa'nın doğumundan sonraki ikinci güneş binyılına işaret etmektedir. Bu durumda, iki yıldır yapılmakta olan kutlamalar, aslında tamamen anlamsız bir tarihe denk düşmüş oluyor: Postmodern bir festival gerçekten! Londra'daki Binyıl Kubbesi gibi ironik ve insancıl projelere göz gezdirirken, insan kutlanmakta olanın Mesih değil de yanyana duran anlamsız üç sıfır olduğuna ikna olmuş hale geliyor. Pek çok post-Hıristiyana göre, bu olay anlamsızlıklar serisinin kışkırtılmış son halkası, katıksız aptallıkların bayramı olacak.

Tereddüt etmemiz ve çekince koymamız gereken ikinci husus, hiçbir surette gelecek hakkında kesin ve güvenilir bir konuşmada bulunamayacağımız gerçeğiyle ilgilidir. Dolayısıyla, bu bölümde ve parça parça bu kitabın geri kalan kısmında, önümüzdeki büyük Binyıl dönümünü takiben İslâm'ın gidebileceği yönler hakkında kesin bir konuşmadan ziyade, bazı tahminler arzedeceğim. Ne var ki, Eş'ârî ve Maturîdî bağlamda, teolojik soru keskindir: biz bu tahminleri *helâl* yoldan yapabilir miyiz? Gelecek, *gayb*'ın, görülmeyenin içindedir; yalnızca olayları bilen ve belirleyen Kadîr-i Alîm'e açık bir kitaptır. Şu durumda, insan nesli belki de kendi sonuna yaklaşıyor olabilir. Kaldı ki, Kadîr-i Mutlak, Kahhâr, o vakitten önce de saatleri kolayca durdurmaya muktedirdir. Bizâtihî kendi türümüz, ilâhî adaletin bir tecellisi olarak bunda bir vasıta olabilir: Bazı okuyucular, muhtemel bir saldırıya karşı daha önce hareket edip Rusya üzerine nükleer bomba atılması için ısrarda bulunan stratejik bomba ekibinin başındaki kişinin huzurunda Başkan Kennedy'nin yaşadığı kararsızlığı hatırlayacaktır. Bu alanda tam bir spekülasyon paradigması sözkonusu. Cibril hadisinde, bu en büyük meleğin Kıyamet'in ne zaman geleceğini sormak için Peygamber'e (a.s.m.) geldiği, Peygamber'in ise "[Bu konuda] kendisine soru sorulan, soru sorandan daha bilgili değildir." diye cevap verdiği ifade edilmektedir. Ancak şu kadarı var ki, Kur'ân-ı Kerîm'in bildirdiği üzere, semavat, kıyamete hamiledir. İster insan eliyle gelsin ister başka şekilde, felâket siz bu kitabı bitirmeden önce meydana gelebilir.

Kısmen bu Kur'ânî ikazın da tahrikiyle, kıyametle ilgili beklentiler, İslâm tarihinde yeni değildir. Ve ilginçtir, İslâmî binyılla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Ortaçağ Mısır'ının en büyük ilim adamı İmâm el-Suyutî, birçok Müslümanın hicretin 1000. yılı hakkındaki asabî beklentileri üzerinde ciddiyetle durdu. Kahire kürsülerinde birçok ihyacı vaizin ısrar ettiği şekilde, bu tarih dünyanın sonunu mu haber veriyordu?

Suyutî, ihtiyatlı ve sükûnetli tavrıyla, bu ümmetin ömrü hakkında bulabildiği tümhadisleri iyice inceleyerek bütün bu korkuları yatıştırdı. Bu konuda *Bu Ümmetin Binyılı Yaşayacağına Dair Bir Delil* başlıklı küçük bir kitap yazdı. Bu kitapta, İslâm'ın ilk binyılında insanlığın yeryüzündeki hikâyesinin sona ereceğine dair bi delilin bulunmadığını belirtti. Ama bizim kuşağın temkinle yaklaşması gereke birşey daha söyledi: hadisler, Hz. İsa (a.s.) ve Deccal'ın ortaya çıkışını da kapsayan alâmetlerin büyük ihtimalle onbeşinci İslâmî yüzyılda, yani bizim yüzyılınızda gözükeceğine işaret etmekteydi.

Neticede, mecazî anlam boyutu olan hadislerin zahirî anlamlar verilerek anlaşılmasından kaynaklanan hokkabazca fikirler, İmam'ın teolojik vukufuna boyun eğdiGeleceğin bilgisi Allah'a mahsustur ve sadece peygamberler gaybdan haber vereilir.

Mahalde, takip eden sayfalarda yapmam gereken şey, gaybdan haber vermek değ bilinenlere dayalı olarak tahminlerde bulunmaktır. Allah Teâlâ, ister bazı doğ âfetler, ister dünyanın sonunu getirecek bir dizi savaşlar, isterse de bir biyolck savaş laboratuvarındaki deney kabının dikkatsizce yere düşürülmesi sonucolsun, tarihin seyrini değiştirmeye kâdirdir. Zamanın (*dehr*) hiçbir zahmete düşeksizin Yaratıcısı olarak, bir yaprağı yere düşürdüğü kolaylıkta, tarihi de sona direbilir. Bunu önümüzdeki birkaç ay içinde yaparsa, bana ait öngörülerin hiçb değeri olmayacaktır. Dolayısıyla, bu çerçevede benim tüm yaptığım, İslâm muhtemel geleceğinde, yani önümüzdeki birkaç yıl veya onyılda –herhangi bi âfetle kesilmemesi şartıyla– devam edecek gibi görünen günümüz trendlerini özönünde bulundurarak *şimdi* hakkında konuşmaktan ibarettir.

Bu trendler üzerine tefekkür etmek neden faydalıdır? Çünkü, herşeyden önce kabı etmek gerekir ki, Müslüman söylemlerinin hemen hepsi yirminci yüzyılın, esasıda son üç yüzyılın, Müslümanlara yönelik meydan okumalarına ekseriya kötüve başarısız bir şekilde cevap vermiştir. Batının zaferiyle yüzyüze gelmiş olmanız, bizim hangi değişimlerin kaçınılmaz ve hangilerinin direnç gösterilebilir olduunu hesap edemediğimizi göstermektedir.

Sözgelimi, ondokuzuncu yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu, Rusya'y karşı bir dizi savaşı feci şekilde kaybetti. Bunda esas neden, Büyük Petro'nn Batılılaştırıcı misyonu ve teknokratik reformları sayesinde kurulmuş olan Rus ordusunun üstün disiplini ve sahip olduğu teçhizattı. Buna karşılık, ulemanın üyük bölümüyle birlikte Yeniçeri Ocakları, o dönemde her türlü değişime direnç göstermekteydiler. Onlar, savaşın imanla kazanılacağına ve askerlerin ateşli silahlarla saf durumuna geçmelerinin *fütüvvet* erdemini -şövalyemsi, neredey-

se Samuray tarzı bireysel Müslüman savaşçı kodu- zayıflatacağına inanıyorlardı. Hasmı, gözlerinin içine bakarak bir kılıç darbesiyle yahut en fazla pek de güvenilir olmayan bir eski çakmaklı tüfekle öldürmek, yiğitliğin gereğiydi onlara göre. Uzak bir mesafeden ateş ederek vurmak ise, bir tür korkaklıktı. Böylece, Osmanlı ordusu daha iyi donanıma sahip Hıristiyan düşmanlarına karşı, yenilgi üstüne yenilgi almaya mahkûm oldu.

Kitap basımı üstüne yaşanan münakaşalar, bundan daha az sancılı değildi. Onsekizinci yüzyıla kadar ekser ulema, kitap basımının *haram* olduğuna inanıyordu. Bir metin, özellikle de dinle ilgili olanı, ihtiram ve huşu uyandıran kutsal bir şeydi; bu bakımdan, kitapların geleneksel hat ve cilt zanaatkârlarınca yavaş yavaş ve aşkla yapılmaları gerekiyordu. Birbirinin aynısı olan çok sayıda kitabın aynı anda elde edilebilirliği, âlimlerin düşüncesine göre, hem İslâmî öğrenimi ucuzlatır, hem de öğrencileri fikirlere vukuf ve metinleri hıfzetme konusunda tembelleştirirdi. Dahası, zaman zaman, sayfaların kalıpla basılma sürecinde tüm varoluşun Kaynağı'nın ismini ihtiva eden metinlere saygısızlık yapıldığı da öne sürüldü.

Tüm bunların değişmesi için, Macar muhtedi İbrahim Müteferrika'yı beklemek gerekti. Müteferrika, Halife-Sultan'dan seküler ve bilimsel kitapları basmak için izin aldı ve 1720'de İstanbul'da İslâm'ın ilk matbaasını kurdu. Müteferrika asla asıl yüzünü gizleyen dünyevîleştirici bir tahripkâr değildi; geçmişini ve dinî inançlarını *Risale-i İslâmiyye* adlı bir kitapta tanımlamış gerçekten samimi bir muhtedi idi. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nun teknik ve idarî geri kalmışlığıyla da çok ilgilendi. Bu sebepten dolayı, 1731'de kendisinin yayınladığı *Usûli'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem* (Milletlerin Düzeninde Hikmet İlkeleri) başlığını taşıyan bir eser yazdı. Bu manifestoda, Avrupa'da geçerlikte olan hükûmetleri ve askerî sistemleri tanımladı ve Osmanlı elitini bağımsız Müslüman devletlerin ancak Avrupa'nın askerî teknolojisiyle beraber, idarî ve bilimsel araştırma yöntemlerini seçici bir üslupla uyarlaması halinde yaşayabileceklerini söyleyerek uyardı.

Müteferrika'nın Avrupa medeniyetinin yükselişine ilişkin uyarıları, yavaş yavaş dikkate alındı ve Osmanlı devleti ihtilaflı bir konu olan kendini modernleştirme işine teşebbüs etti. Elbette bu işe İslâmî kimliğin temellerini muhafaza gayretiyle birlikte girişildi. İşte böylece, bugün Müslüman gündeminin merkezinde yer alan zorlu intibak süreci de başlamış oldu.

Bu Macar'ın öyküsü bize şunu hatırlatıyor: Çağın küresel trendlerinin bilincinde olmadıkça ve çağın teknoloji ve araçlarıyla uzlaşmış hale gelmedikçe, biz Müslümanlar kaybedenler olmaya devam edeceğiz. Şiddetli bir muhafazakârlığın ge-

tirdiği manevî avantajlar, mağlubiyet ve marjinallik tecrübesinin sebep olduğu manevî çöküntüyle çok kolay bozulur. Bugün merkezî İslâm ülkelerinde yaşayan Müslümanlar, kısa vadeli siyasî meselelerle sonsuz büyülenmişlik içinde, aynı çöküntüyü yaşamaya devam etmekte gibi gözüküyor. Ki, basitçe geçici tezahürler hükmündeki bu meselelerle iştigal, daha büyük eğilimlerin ciddi biçimde gözardı edilmesi suretinde gerçekleşiyor.

Müslümanların bu noktadaki ihmali, bazen utandırıcı da olmaktadır. Şunu sormalıyız: İslâm dünyasının çekirdek bölgesindeki dinî uyanış hareketlerine liderlik yapanların kaçı, moderniteyi temellendiren fikirleri gerçekten doğru olarak bilmektedir? Hatta, kaçı zamanımızın temel entellektüel sistemlerinin ismini bilmektedir? Yapısalcılık, post-modernizm, analitik felsefe, eleştirel teori, ve diğerleri, onlar için kapalı kitaplardır. Onlar, bunun yerine, 'Uluslararası Siyonist Mason Entrikası' veya 'Yeni Haçlı İstilası' ya da buna benzer kuruntuları mırıldanıyorlar. Eğer birçok İslâmî hareketin niçin başarısız olduğunu anlamak istiyorsak, belki de modern dünyayı entellektüel olarak kavrayamayan bu liderler hakkında bilgilenmekle işe başlamalıyız. Zira, sözünü ettiğim entellektüel kavrayış, İslâmî idarenin önündeki engellerin başarıyla aşılmasının ön şartıdır. Modernite ideolojilerinin isimlerini dahi bilmeyen bir İslâmî hareket liderinin bunların üstesinden gelebileceğini ummak, doğrusu hiç de gerçekçi değildir.

Bu türden sathî yaklaşımlar, geride bıraktığımız yirminci yüzyılın ideoloji-dışı akımlarını kuşatmış olduğu gibi, muhtemelen yeni binyılda da görülecektir. Bunun önüne geçilebilmesi için, İbrahim Müteferrika'nın üç yüzyıl önce yaptığı gibi, Avrupa Müslümanları, diğer Müslümanların yeni küresel gerçeklere uyanık olmalarını sağlama görevini omuzlamalıdır; zira, sözkonusu küresel gerçekler, geleneksel söylemlerin bundan böyle işlevselliğini kaybedeceği bir dünyaya şekil vermektedirler. Bu gerçeklerden herhangi bir etkilenmeye maruz kalmaksızın uzak durulabileceğini düşünmek ise, intihar etmekten farksızdır. Çünkü, tüm zamanı hızlandıran, ivmelendiren ve tek-kültürlüleştiren bir süreçle bağlantılı olarak, giderek *tek* bir dünyada yaşıyoruz. Bugün baktığımızda, Dünya Bankası merkezlerinde bir cami bulunurken, MacDonalds'ın da Mekke'de bir şubesi var. Doğrusu, geleneksel topraklarında yaşayan Müslümanlar kendilerini kendi inanç ve düşünceleri itibarıyla emin hissediyor olabilirler, ama ya gençlerin durumu? Bir Amerikan üniversitesinde okuyan genç Müslüman öğrencinin hali nedir? Bu öğrenci, modern Batıda ve dolayısıyla modern küresel sistemde derin etkiye sahip ideolojileri, post-modernizmi ve post-yapısalcılığı öğreniyor. Sonra, doğal olarak, bunların İslâmî hareket liderleri tarafından çürütülmesini talep ediyor. Çürü-

temediklerinde, kafası karışıyor, ve zamanlar üstü bir hakikat olarak İslâm'a olan itimadı sarsılıyor. Bu şartlar altında, ancak nisbeten az zeki olanların Müslüman olarak kalması kaçınılmazdır. Bazı İslâmî hareketlerin içinde acı verici bir şekilde hâlâ mevcut olan kopuş sürecinin işaret ettiği de budur.

İşte, bu sebepledir ki etrafımızda bize rağmen büyük bir hızla güçlenmekte olan küresel süreçleri anlamak, dinî bir yükümlülük, bir *farizadır*.

Çağımızın önde gelen bütün trendlerinin İslâmî bir analizini sunmak bu bölümün amacını aşar. Dolayısıyla, burada asıl odağımızda, sadece birkaç temsilî mesele olacaktır. Bu, basitçe, onların kolayca çözümlenebilir oluşlarından dolayı değil; ümmetin önümüzdeki birkaç on yılda hazırlanması gereken meydan okumaların tabiatını ortaya koymak içindir. Ele alacağımız üç mesele, demografi, dinî değişim, ve çevre olacaktır.

Demografi, en önce dikkat edilmesi gereken meseledir; zira en değiştirilemez olanı odur. Bu konudaki güzel taraf, nüfus değişimlerinin kolaylıkla tahmin edilebilmesi, ve istatistiksel verilerin -en azından son birkaç yüzyıl için- bolluğudur. Üstelik, geleceğe yönelik tahminler, salgın hastalık, nükleer veya biyolojik savaş gibi âfetlerin vuku bulması haricinde, büyük ölçüde güvenilirdir.

Şimdi, dünya geneli için sunulan bazı tablolar üzerinde durabiliriz. 1880'de dünya nüfusunun yüzde 13.7'si Müslümandı. 1980'de bu oran yüzde 16.9'a yükseldi ve binyılın sonunda hemen hemen yüzde 21 civarındadır. Diğer dinlerin yüzdelik oranları ise hayli durağandır. Yalnızca, belki de sürpriz bir şekilde, ateistlerin toplam sayısında 1970'ten beri yavaş bir düşüş tecrübe edilmiştir.

Bu rakamlar, üzerinde düşünmeyi gerçekten hak ediyor. Yirminci yüzyıl boyunca dünyadaki Müslümanların toplam oranı, çok şaşırtıcı bir şekilde, deyiş yerindeyse zıplamıştır. Bu, kısmen ihtida edenler sayesinde ise de, önemli ölçüde doğal artış dolayısıyla meydana gelmiştir. Dahası, modern Müslüman dünyadaki demografik çoğalma, bu zıplamanın devam edeceği anlamına da geliyor. Meşhur *Clash of Civilizations* (Medeniyetler Çatışması)'nda Samuel Huntington, dünyadaki Hıristiyanların oranının artık azalmaya durduğunu ve 2025 yılı itibarıyla dünya nüfusunun muhtemelen yaklaşık bir çeyreğini (yüzde 25) teşkil edeceğini tahmin etmektedir. Bununla birlikte, Huntington'ın yine aynı yıl itibarıyla Müslümanlar için yaptığı tahmin, dünya nüfusunun yüzde 30'u civarındadır.[1]

Bunun neden böyle olduğunu görmek, pek zor değil. Amerika ve Avrupa, gitgide yaşlanan nüfuslara sahiptir. Aslında, yeni binyılın en büyük ahlâkî meselelerinden biri, yaşlıların hizmetine sunulan imkânlarla ilgili olacaktır. Bugün itiba-

1. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations* (Londra, 1997), s. 65-6.

nyla tıbbî gelişmeler yetmiş-seksen yaş arasında bir ortalama ömür sağlamaktadır, ancak aktif ömrün o denli arttığı söylenemez. Yüzyılın başında bir Batılı ölümünü bekleyen bir hasta olarak ortalama iki yıl harcıyorken, bugün bu süre yedi yıla çıkmıştır. İvan İllich'in gösterdiği gibi, tıp hayatı uzatır, ama uzatılmış hayat hareketlilik açısından öncekiyle kıyas kabul etmez derecede yavaş ve durağandır. Dahası, bu şartlar altında sıhhatî pamuk ipliğine bağlı yaşlı nüfuslar ortalığı kaplar. Ayrıca, bunların sağlık giderleri de sürekli artış gösteren sosyo-ekonomik bir yük olur. Yakınlarda İngiliz Sağlık Bakanlığı, Ulusal Sağlık Hizmeti'nde mevcut bulunan Alzheimer hastalığıyla ilgili yeni bir ilacın reçetesini duyurduğunda, sadece seçkin bir hasta grubu bu reçetenin maliyetini karşılayabilecek durumda idi.

Batının nüfusu had safhada ağır iken, İslâm'ınki tam tersidir. Bugün meselâ Libya'nın nüfusunun yarısından çoğu, yirmi yaşın altındadır ve İslâm coğrafyasının başka her yeri buna benzer durumdadır. Bu genç nüfuslar çoğalacak ve yeni binyılda Müslümanların yüzde artışını daimî hale getirecektir.

Şimdi, Huntington'ın örneklerine geçelim: 1965 ile 1990 arasında Mağrib'de nüfus 29.8 milyondan 59 milyona yükseldi. Aynı dönem içinde Mısırlıların sayısı 29.4 milyondan 52.4 milyona ulaştı. 1970 ile 1993 arasında Orta Asya'daki nüfus, yıllık olarak Tacikistan'da yüzde 2.9, Özbekistan'da yüzde 2.6, Türkmenistan'da yüzde 2.5 ve Kırgızistan'da yüzde 1.9 oranında arttı. 1970'lerde Sovyetler Birliği'ndeki demografik denge, Ruslar sadece yüzde 6.5 artarken Müslümanların yüzde 24 oranında artmasıyla, keskin bir şekilde değişti. Kesine yakın olarak söyleyebiliriz ki, Rus imparatorluğunun çökmesinin esas sebeplerinden biri de buydu. Moskova, sayılarının artışından ötürü tüm sistemi ele geçirecek kadar kendilerine güven duymalarından korktuğu için, Müslüman bölgelerden çekilmek zorunda kaldı. Hatta, Rusya'nın kendi topraklarında bile Müslümanlar (Tatarlar, Başkırlar ve Çuvaşların yanısıra, Orta Asyalı ve Kafkasyalı göçmenler) çok görünür durumdalar. Gerek Moskova'nın, gerek St. Petersburg'un nüfusunun yüzde 10'unu onlar teşkil ediyor.

Bu durum Müslüman anavatanlarındaki nüfus artışının Müslüman azınlık bölgelerinde de önemli bir etkide bulunacağını aklımıza getiriyor. Tanzanya ve Makedonya gibi bazı ülkelerde Müslümanlar, yirmi yıl içinde çoğunluk durumuna gelirler. Birleşik Devletler'deki Müslüman nüfusu, büyük oranda göç yoluyla 1972 ile 1990 arasında altı kat arttı. İlticanın bastırıldığı ülkelerde dahi bu artış devam ediyor. Geçen yıl Avrupa Birliği ülkelerinde doğan bebeklerin yüzde 7'si Müslümandı. Brüksel'de bu oran, şaşırtıcı bir şekilde yüzde 57 idi. 1992'de Ro-

ma'da en popüler bebek ismi, Giovanni ya da Luigi değil, Muhammed idi. İslâm, şimdiden hemen her Avrupa devletinde ikinci din durumundadır. Bosna ve Arnavutluk gibi çoğunluk dininin İslâm olduğu Avrupa ülkelerini de bu fotoğrafa dahil etmeyi unutmayalım. Eğer böyle devam ederse, 2020 yılında Avrupa uyruklu insanların yüzde 10'u Müslüman olacak.

Bu küresel dönüşümün anlamı nedir? Bunun hakikaten dinî olarak dikkat edilmesi gereken icapları nelerdir? Eğer bu icaplar yerine getirilmezse, Ebû Davud tarafından aktarılan şu meşhur hadisin sınırları içine mi gireceğiz: "Müslümanların sayı olarak pek çok, ama sel boyunca akıntıya kapılan bir köpük ya da gemi enkazı gibi olacağı bir gün gelecek."

Son zamanlarda askerî zaferlerin rakamlara ve teknolojiye çok daha fazla bağımlı hale geldiği bir gerçektir. İki yüzyıl öncesine göre teknoloji karşısında asker sayısı dahi önemini epeyce yitirmiştir. Napoleon "Tanrı büyük taburların yanındadır" diyebilirdi; oysa şimdilerde, muazzam sayıda asker, düğmesine basılacak silahlarla imha edilebilir. Artık gerçek budur. Körfez'deki petrol kaynakları üzerine yakınlarda vuku bulan savaş sırasında Saddam Hüseyin'in ümitsiz ve saçma savunması da bu gerçeği göstermiştir.

Bununla birlikte, Müslüman sayısındaki hızlı artış, önemli icapları beraberinde getirmektedir. Bunu derken, elbette, Birleşmiş Milletler'in (Müslüman nüfusun artışından duyduğu siyasî kaygıyla) 1994 Nüfus Konferansı'nın yapılacağı yer olarak, dünyanın en kalabalık Müslüman şehri olan Kahire'yi seçmiş olmasını doğru bulduğumu söylemiş olmuyorum. Çünkü, sayılarda henüz emniyeti bozacak bir durum yok. Fakat, salt sayılardan daha önemli olan şey, nüfus profillerinin psikodinamiğidir. Yaşlı nüfuslar kendi düşünce ve hislerini tahlile yönelip esnek bir mizaca sahip olabilirlerken, genç nüfuslar daha enerjik olup ulusal siyasette atılganlığı teşvik ederler.

Yeni binyıl, orantısız bir şekilde genç ve giderek artan oranda kentli nüfusa sahip bir Müslüman dünya üzerine doğuyor. Tarihsel olarak bu tür şartlar, hep istikrarsızlık, karışıklık ve reform üretmiştir. Meselâ, Avrupa'daki Protestan reformunun bir açıklaması, 16. yüzyıl Almanya'sında tarım ve siyaset alanında yapılan düzenlemeler sonucunda genç insanların çoğunluğu teşkil etmiş olmalarına dayanır. Yine, 1930'larda Orta Avrupa'da faşizmin yükselişi, kısmen genç insanların sayısının artışıyla ilgiliydi. İslâm tarihinin sınırları içinde düşünülünce de, 16 ve 17. yüzyıllardaki Celalî isyanları buna örnek olarak gösterilebilir. Bu isyanlara, büyük Osmanlı fetihlerinin bitmesi ve dolayısıyla orduda istihdam edilebilecek yaştaki genç nüfusun işsiz kalması neden olmuştu. Anadolu'nun büyük bir kıs-

mını harap eden çeşitli sekter veya sosyal protesto hareketlerinin ardında böylesi bir neden vardı.

Yakın geçmişteki İslâmî ihya hareketleri de, samimi olmak gerekirse, böyle bir zeminde oluştu. Huntington'ın işaret ettiği gibi, 1970'lerde genç nüfus bakımından en yüksek oranın yakalandığı Müslüman ülkelerden biri İran'dı ve devrim 1979'da meydana geldi. Diğer ülkelerde bu orana daha sonra ulaşıldı: Meselâ, Cezayir'de bu tarih, FİS'in en çok destek aldığı 1989 yılına tekabül eder.

Önümüzdeki binyılda bu genç nüfus patlaması, birçok Müslüman toplumda devam edecek. Yirmili yıllarının başlarında olan insanların sayısı Mısır, Fas, Suriye, Tunus ve başka bazı ülkelerde artacak. 1990'a kıyasla, 2010 yılında çoğu Arap ülkesinde iş piyasasına girenler yüzde 50 civarında artacak. Hâlihazırda vahim boyutta olan işsizlik problemi, tahammül sınırının ötesine geçecek.

Bu hızlı artış, haliyle, bazı devletlerin idaresini zorlaştırabilecek. Kahire ve Cezayir'deki zor durumdaki rejimler, daha şimdiden, ahlâkî ve dinî boyutlarının yanısıra açık bir biçimde demografik boyutu da olan başkaldırılarla yüzyüze gelmeye başladılar bile. Dolayısıyla, önümüzdeki binyılın olası fotoğraflarından biri şudur: Batıda istikrarlı, kendini tahlil eden bir siyaset kültürüne sahip yaşlı ve durağan nüfuslar; İslâm dünyasında ise patlayan bir nüfus, ve radikaller tarafından çepeçevre kuşatılmış yerleşik rejimler.

Üzerinde düşünülmesi gereken ikinci konu, zor durumdaki rejimlerin yaşayıp yaşayamayacağıdır. Birçok siyaset bilimcisinin İslâm dünyasına yönelik bir ilgiyle üzerinde çalıştığı halde, bunu yorumlamak ziyadesiyle zordur. Modern dönemden önce, köylü ayaklanmaları iyi bir başarı şansı yakalamıştı, çünkü insan gücü hükümdarın ordusuna karşı başarılı olabiliyordu. Oysa bugün, teknolojideki gelişmeler, askerî kitlelerin memnuniyetsizliğine rağmen rejimlerin ilânihaye hayatta kalmasını mümkün kılabiliyor. Bundan böyle, bir diktatör sadece yeterli yatırım yaparak, usta işi sızmaları veya en kalabalık ayaklanmaları bile savuşturabilir. Bu amaçla kullanılan teknolojiler giderek ucuzluyor ve çoğu kez Batının Üçüncü Dünyadaki gözde müşterilerine krediyle satılıyor. Benzer şekilde, sorguya çekme ve işkence teknikleri de giderek inceliyor; üstelik, dünyanın farklı yerlerindeki yeraltı hareketlerine karşı etkili bir silah olduğu çoktan kanıtlanmış durumda.

Bu konuda Uluslararası Af Örgütü'nün 1996 yılına ait yıllık raporundan birkaç örnek verebiliriz. Bu rapor, Ocak 1995'te Amerikan hükûmetinin Suudi Arabistan'a 'taser' silahları da dahil bir dizi güvenlik teçhizatının ihracatı için ruhsat verdiğini belgelemektedir. Bu silahlar, fırlatıldıktan sonra, kurbana beş metre ka-

la 40-50,000 voltluk şok etkisi gösterebilmektedir. Bu tip silahlar, İngiltere dahil, birçok ülkede yasaklanmıştır.

Af Örgütü tarafından rapora dökülen bir başka örnek, bir İngiliz şirketi tarafından 1990'da Dubai'de özel bir polis merkezine kurulmuş tam teçhizatlı bir işkence odasıdır. Birleşik Arap Emirlikleri'nde bu oda 'Eğlence Evi' olarak biliniyor. Af Örgütü'nün tanımlamasına göre, bu oda korkunç derecede yüksek ses üretebilen bir tertibata sahip olup özel olarak inşa edilmiştir. Bir gürültü jeneratörüne senkronize biçimde eşlik eden parlak ışıklar, ciddi rahatsızlıklara sebep olabilen frekansta kullanılacak şekilde düzenlenmiştir. Bunlar artık zor durumdaki rejimlere arzedilmekte olan çok gelişmiş işkence teçhizatına dair sadece iki örnektir. Bu listeye çok rahatlıkla hızlı bir şekilde geliştirilen iletişim gözetimi teknikleri de eklenebilir.

Siyasi analizciler, teknoloji ilerledikçe rejimlerin, büyüklüğü ne olursa olsun, kendi aleyhlerine olan hareketleri -silahlı kuvvetlerin içine sızmadıkları müddetçe- bastırabileceklerine inanmaktadırlar. Hatırlanacak olursa, İran'da Şah'ın düşmesinde asıl rolü, Şah'ın aleyhine dönen ordu oynamıştı; yoksa bu, sokaktaki aleyhtarların işi değildi. Buna karşılık, Cezayir'de devrim bastırıldı, zira radikaller ordunun içinden destek sağlamadan da modern devletin üstesinden gelebileceklerine inanmışlardı. Ama yanıldılar.

Bu şekilde yönetilen toplumlar artık, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, çok ciddi travmalar ve kültürel çarpıklıklar yaşıyorlar. Bu duruma uygun olarak belki de patlamaya hazır 'düdüklü tencere kültürleri' terimini kullanmak gerekiyor. İnsan ruhunun bu türden tazyiklere maruz kalmasının sonuçları oldukça ikaz edicidir ve Müslüman dünyada şimdiden on yıl önce bile düşünülemeyecek uç davranışların tezahürleri görülebilmektedir.

İlerleyen bölümlerde dinsel 'aşırılık' veya geleneksel İslâm'da adlandırıldığı şekliyle *gulûv* (taşkınlık) problemine ilişkin bir tahlil sunmaya çalışacağım. Fakat bu kitabın merkezî teması, İslâm'ın yeni binyılda –aşırılık çıkmaz sokağına girmemek şartıyla– başarı, hatta galibiyet noktasında iyi bir yerde durduğu olduğundan, burada probleme dair bir ön değerlendirmeye teşebbüs edilmelidir.

İslâm'ın erken dönemlerinde Haricîlik olarak bilinen bir hareket, hatırlanacağı üzere, İslâm toplumuna dair ütopik ve arınmacı bir vizyon uğruna çarpışıyordu. Böylesi hareketler, ne yazık ki, yeniden sosyal ve siyasî dünyamızın bir parçasıdır. Birçok ortodoks Müslüman, bu hareketlerin günümüzdeki izdüşümlerini marjinal ve saded harici şeyler olarak başından defetmeyi istese de, onların beslendikleri şartlar ortadan kaldırılıncaya dek büyümeye devam edecekleri yönün-

de meş'um işaretler bulunmaktadır. Herşeyden önce, anaakım İslâmî hareketlerin iktidara erişmede başarısız olduklarını görmekteyiz. Bu şartlar altında, hayal kırıklığı içindeki gençler, daha radikal alternatiflere kayıyorlar. Müslüman toplumun ve Müslüman bilincinin giderek daha fazla yaşayacağı bir kutuplaşmanın önümüzdeki yüzyıla damgasını vuracağı, dürüst olmak gerekirse, yeterince açıktır.

Tüm totaliter dinî hareketler gibi, Haricîlik de ironik bir şekilde pratikte bölünüp farklılaşmasına rağmen, tanımlayıcı tek bir özelliğe sahiptir: *tekfir*. Tekfir, bir Müslümanın başka Müslümanların hududu aştığını, ve dolayısıyla öldürülmeyi hak ettiklerini beyan etmesi diye tanımlanabilir. Bu eğilime, İmam Gazâlî gibi yüksek klasik İslâm ulema şiddetle hücum etmişlerdir. Gazâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* (İslâm'ı Zındıklardan Tefrikin Kesin Ölçüsü) adlı eserinde, *lâ ilâhe illallah, Muhammedün resulullah* dediği müddetçe, bir kimsenin İslâm'ın dışına çıktığını beyan etmekten daha zor ve daha karmaşık birşey olmadığını belirtir. Ve bugün, hâlâ daha birçok ülkede Sünnî okul çocukları İmâm Lakkânî'nin *Cevheretu'l-Tevhid* (Tevhid'in Cevherleri) adlı eserindeki itikada dair mısraları ezberlerler:

iz câizun gufrânu gayril küfri
fe lâ nükeffîr mü'minen bi'l-vizri

Küfürden gayrısının affı mümkün olduğuna göre,
Bir mü'mine bir günahından ötürü kâfir diyemeyiz.

ve men yemut ve lem yetüb min zenbihi
fe emruhu müfevvedun li rabbihi

Kim günahları için tevbe etmeden ölürse,
Onun işi Rabbine kalmıştır.

Yine, fıkıh alanındaki farklılıkların meşruiyeti, *içtihad* anlayışında kök bulur. Maneviyattaki farklılıklar ise, sûfîlerin *"et-turûk ilallah bi adedi enfâsi'l-halâik"* (yaratılmışların nefesleri sayısınca Allah'a giden yol vardır) şeklindeki sözlerinde net bir şekilde ifade edilir. Saragossalı büyük sûfî şair İbn el-Benna'nın ifade ettiği gibi;

ibâretunâ şettâ ve husnüke vâhid,
Ve küllün ilâ zâke'l-cemal yuşîru

İfadelerimiz farklı, ama Senin hüsnün bir,
Ve hepsi o aynı Cemal'e işaret ediyor.

Çeşitlilik, her zaman İslâmî kültürlerin bir karakteristiği olmuştur. Halbuki, Ortaçağ Hıristiyan kültürleri, bu çeşitliliği bastırmaya gayret etmişlerdi. Bununla birlikte, günümüzde Müslümanlar arasında İslâm'ın totaliter biçimlerine taraftar olma yönünde artan bir eğilim mevcuttur. Genç eylemci "Benimle hemfikir olmayan herkes günahkardır ve cehenneme gidecek" diye bağırıyor.

Bu zihniyet, hiç şüphesiz Hâricîlerin *tekfir*ini hatıra getiriyor. Fakat, bu zihniyetin modern ümmet içinde niçin geliştiğini anlamak için biz, salt şeklî tarihi değil, içinde bulunduğumuz durumun psikolojik tarihini de anlamak durumundayız. Dinî hareketler, sadece doktrinler ve kutsal metinlerden ibaret değildir. Aynı zamanda insan topluluklarının umutları ve korkularının da ifadesidir. Emniyetli zamanlarda teolojiler, yayılma eğiliminde olur. Bu, İslâm için de böyledir. Oysa, ortamın tehdide daha yakın olduğu dönemlerde ya da mü'min topluluklar böyle hissettiğinde, genel olarak dışlayıcılık tavrı sergilerler. Doğrusu, ümmet kendini daha önce belki de hiç bu kadar tehdit altında hissetmemişti.

Avrupa'nın Müslüman gettolarında dahi *tekfîr* olgusu muntazaman büyüyor. İç şehirlerimizde yalnızca kendilerinin cennete gideceğine inanan hiziplerimiz var. Kendilerini Müslüman olarak niteleyen insanların yüzde 99'u, başkalarının ilâhî ahlâka bağlılığına yönelik bu nahoş küçümsemeleriyle aslında pek de iyi Müslüman olmadıklarını kanıtlıyorlar.

Bu psikolojik hali, o halin evrensel olarak da varolduğunu bildiğimizde, sanırım daha kolay anlayabiliriz. Sözkonusu hizipçi dışlayıcılık eğilimi, sadece İslâmiyette değil, Hıristiyanlık, Musevilik, Hinduizm ve Budizm'de de bariz bir şekilde mevcuttur. Meselâ, Hıristiyanlık için, David Koresh'in önderi olduğu Davidyenler Kolundan öteye bakmaya gerek yok. Bu kola mensup 89 kişi, üç yıl önce Teksas'taki çiftliklerine Amerikan askerlerinin saldırısı sonucu ölmüşlerdi. Davidyenler, hakikî Hıristiyanların sadece kendileri olduğuna ve kendilerinden başka herkesin cehennemde yanacağına inanıyorlardı.

Bunun İslâmî tezahürlerine bakarsak; rejimlerin baskıcı oluşlarının, dışlayıcılığı ortadan kaldırmak bir yana, daha da teşvik ettiği söylenebilir. Nitekim, dışlayıcılığın yüzyılın sonunu geride bırakırken nisbî bir oranda gelişeceğini öngörmek

akla yatkın gözüküyor. Sözkonusu dışlayıcılık, kurulu rejimleri zayıflatmak yerine daha da kuvvetlendiren sinir bozucu saldırılarda, turistleri vurarak yahut küçük hedefleri infilâk ettirmek suretiyle İslâm'ın adını kirletmeye devam edecek. Bölücü İslâmî hareketler kadar tahripkâr bir düzeyde, bu eğilim, belki de mevcut rejimlerin toplumda dini daha da baskı altına alıp marjinalleştirmesi için bir bahane teşkil edecek.

Dolayısıyla, neo-Harici sapkınlık tehdidi, gerçek bir tehdittir ve bunu daha sonraki bir bölümde ayrıntılı biçimde ele alacağım. Bununla birlikte, bu tehdit çok daha endişe verici bir dönüşümün gerisinde kalacak: *doğal çevre* meselesi. Bir önceki meseleyle aşikâr biçimde bağlantısız bir mesele olarak doğal çevrenin bozulması, günümüzün büyük İslâmî meselelerinden biridir ve hatta en önemlisi olduğu dahi tartışılabilir. Kur'ân, Kıyamet'in habercileri olarak göklerin ve denizlerin şiddetle sarsılarak birbirine katılacaklarından bahseder. Ve bunda, insan hayatını çok uzun zamandır çok güzel bir surette taşımış olan ekosistemin halihazırdaki çöküşüyle bağlantılı olarak, şiirsel düzlemde binyıla ait birşeyler kesinlikle vardır.

Bu noktada, bir sorular kümesi bizi bekliyor. Açık olan şu ki, ikinci binyılı arkamızda bırakırken üzerinde yaşadığımız gezegen, birinci binyıla kıyasla sefalet dolu, fakir bir fiziksel durum içindedir. Kâh fiziksel düzen üzerinde insan hâkimiyetine ilişkin Aydınlanma fantezileri, kâh belirli tipteki bir Protestan kapitalist ahlâkı yoluyla pratiğe dökülen materyalizm, Dünya Ananın ekip ruhuyla tecavüze uğramasına önderlik etmiştir. Gezegenin yüzünün her tarafında yara izi var. Binlerce ton zehirli atık, bugün okyanuslarda dolaşıyor veya stratosferde gezinip duruyor. Her gün, bilinen bir düzine tür daha yok oluyor. Kendimizin ve bazı evcil hayvanların dışındaki her hayat biçimi, modernitenin kurban ateşinde bir bir imha ediliyor. BSE, yani Deli Dana hastalığı, geride daha nelerin olabileceğine dair bir ipucudur: İngiliz hükûmeti sözcüleri, 30.000 civarında İngilizin, hastalıklı sığır eti yemeleri nedeniyle Creuzfeld-Jakob hastalığına yakalanabileceğini itiraf etmişlerdir. Teknoloji ilerledikçe benzer bilimsel hataların insan türünü yeryüzünden silmeyeceğinin bir garantisi olmadığını reddedersek, aptallık etmiş oluruz. Tüm zamanlarda olduğu gibi, ilerleme çok büyük bir kumardır.

Fakat, çok daha acil ve inkâr edilemez olan çevre meselelerinden biri, yeni binyıla da taşıdığımız küresel ısınmadır. Bir yüzyıl boyunca sera gazlarını gökyüzüne pompaladık ve bu faaliyetin karşılığının ödenmek zorunda olduğu gerçeğini daha yeni yeni farkediyoruz. Müslümanların bu meseleye –Batıdan çok daha fazla İslâm ülkelerini etkileyecek olmasından dolayı değil ama– büyük bir dikkat-

le odaklanmaya ihtiyaçları var. Müslüman dünyada, rahatsız edici bir şekilde, çok az kişi bu sorunla ilgili görünüyor.

Yıllardır, hükûmet tarafından atanmış uzmanlar, küresel ısınma problemiyle alay ettiler. Ne var ki 1992'deki Rio Yeryüzü Zirvesi, bilimsel gerçeklerin artık hiçbir iddianın karşı koyamayacağı kadar net olduğu muzdarip bir dünya manzarasını karşımıza çıkardı. Dünyamız pişiyor. Atmosferdeki endüstri gazları, gezegenimizi bir gaz odasına ve fırına çeviriyor.

İngiltere'de küresel ısınma artık sıradan vatandaşlar tarafından da farkediliyor. Sıcaklık kayıtları, üç yüzyıl öncesine kadar gidiyor, ama en sıcak on yıl 1945'ten sonra meydana gelmiş ve bunların içinde de en sıcak üç yıl geçen on yıl içindeki 1989, 1990 ve 1995 yıllarıdır. Yağış durumu da, bundan daha intizamlı değildir, öyle ki 1997 yılında son iki yüzyılın en kurak Ocak ayı yaşanmıştır. Okyanus fırtınaları çok şiddetli hale gelmiştir, ki bu yüzden, Kuzey Denizi petrol endüstrisi, artık tankerler için aşırı derecede zahmetli olduğu için, boruları su altına döşemeye zorlanıyor.

Gelgelelim, şaşırtıcı bir şekilde, ortalıkta yeteri kadar kesin bir tablo gözükmüyor. 1990 ile 2050 arasında dünya ısısındaki ortalama yükselişin 1.5 derece olacağı tahmin edilmektedir. Bu sıcaklık, dört binyıl önce son buzul çağını sona erdiren sıcaklıktan sadece yarım derece daha düşük. Araştırmalar, kutuptaki buz zirvelerinin daha şimdiden erimeye başladığını ve bunun deniz seviyesinde yılda 5 milimetrelik bir artışa neden olduğunu göstermektedir. Kuzey Norfolk sahili gibi yerlerde denizi körfezde tutmak için, Avrupa Birliği yeni somut önlemlere milyonlarca sterlin harcıyor. Gelgelelim, en incelikli önlemlerin bile hınçlı bir tabiat karşısında ne zamana kadar durumu koruyabileceği cidden tartışmalıdır.

Gerçi Batı için kötü haberler iyi olanları sıfıra indiriyorsa da, yükselen sıcaklıkların belki çoğu insan için hoş olabileceğini de belirtmek gerek. 30 yıl içinde güney İngiltere'nin bazı bölgelerinde narenciye yetiştirmek mümkün olabilecek. Zaten çiftçilerin satın aldığı tohum çeşitleri, yazın daha sıcak kışların ise daha kurak olacağının hâlihazırda bilindiğine işaret ediyor. Buna, şimdilik meydanda tehditkâr bir büyük âfetin gözükmediğini de ekleyelim.

İslâmî dünya için ise manzara, daha tehlikeli boyutlardadır. Rio Zirvesi'nde birçok İslâmî ülke, bu meseleye kayıtsız kaldı. Hatta, çevresel kontroller aleyhine en fazla kampanya yapmış ülkeler, çoklukla Müslüman olanlardı: Körfez ülkeleri, Brunei, Kazakistan ve diğerleri. Bunun altında yatan sebep de, bu ülkelerin ekonomilerinin büyük oranda petrol ve gaza bağımlı olmasıydı. Açıkçası, Batının yollarında kullanılan enerjilerin ithalatında meydana gelebilecek azalmalar,

yahut gelgit ya da rüzgâr güçleri gibi tedarik edilmesi kolay olan kaynaklardan elektrik üretmeye geçiş, bu ülkelere anında kaybettirecek bir etkiye sahiptir.

Kısmen bu tür kısa vadeli kör yaklaşımlar nedeniyle, Müslüman çevreler, yeni binyıl için önceden hissedilen bu büyük iklimsel âfetten henüz pek haberdar görünmüyorlar. İsterseniz şimdi bu âfetin çoktan vuku bulmuş olan bazı ön habercilerine bir göz atalım. Yüzde 90 Müslüman nüfusa sahip olan Çad, Mali ve Nijer gibi Afrika ülkelerinde yağış miktarı, son on yılda yüzde 10 azaldı. Büyük Sahra Çölü, kum tepelerinin çölün güney kısmında bulunan kenar otlakları ve ekilebilir toprakları içine alıp istila etmesiyle daha da genişliyor. İklim başka yönlerden de kötüleşiyor: 1980'lerin sonunda Sudan'ı harap eden feci kuraklık, yerini ondan da feci sellere bıraktı.

Herhangi bir iklim haritası, bugün birçok Müslüman ülkedeki tarımın en iyi ihtimalle çok marjinal bir iş olduğunu gösterecektir. Cezayir'de yağış miktarında yüzde 15'lik muhtemel bir düşüşün geriye kalan tarım alanlarının çoğunun yok olmasına sebep olacağı hesap edilmektedir; ki bu, şehirlere yeni bir göç dalgası demektir. Benzer bir durum, hâfızalarda hâlâ tazedir, çok kötü bir kuraklığın 1995'te sona erdiği Fas için söz konusudur. Keza, Yemen küresel ısınmanın bir başka sonucu olarak, Hint Okyanusu'ndaki Muson rüzgârlarında meydana gelen değişimden olumsuz etkilenmiştir. Bangladeş'teki sorun ise, bir kıtlık değil, tam tersine aşırı su fazlalığıdır. Seller artık her üç veya dört yılda bir oluyor ve normal karşılanır hale geldi. Bu, sadece düzeni bozulmuş Muson rüzgârlarından dolayı değil, toprağı suya karşı dirençli kılan Himalaya'daki ormanların geniş ölçekli bir kıyıma maruz kalmasından da dolayıdır.

Oxford Üniversitesi'nden Norman Myers, 'deniz seviyesindeki yükseliş ve tarımdaki değişimlerin 2050 yılı itibarıyla 150 milyon mülteciye neden olacağını' tahmin etmektedir. "Bu rakam 15 milyon Bangladeşli ve 14 milyon Mısırlıyı içerir."

Kaldı ki, bu rakamlara iklim değişiminin ikincil sonuçlarının ürettiği göçmenler dahil değildir. Böylesine devasa insan dalgalanmaları, hükûmetlerin istikrarsızlaşması ve savaşların meydana gelmesi yönünde iş görecektir. Bilindiği gibi, modern ulus-devlet göçü kolaylaştıran bir yapı değildir: Bangladeşliler, 1948'den önce Hindistan'ın diğer kısımlarına göç edebilmişlerdi, ama bölünmeyle birlikte kendi sınırları içine sıkışıp kaldılar. Öte yandan, salgın hastalıklar da yayılacak gibi görünüyor. Deniz seviyesinin yükselmesi ise, Maldiv yahut Komor Adaları gibi Müslüman ada devletlerinin dalgaların altında tamamen kaybolmasına sebep olacak. Bu da, haliyle, buralardaki nüfusun yerleşim için başka yerler aramalarına yol açacak.

Bu noktada, yine, bu tahminlerin kıyamet senaryoları olmadığını hatırlatmalıyım. Bunlar, tamamen anaakım bilimin öngörüleridir ve Avrupa Birliği ve İngiltere Çevre Dairesi raporlarında zikredilmiştir. Bu arada, atmosfere yükselen gaz oranını sınırlamak üzere ürkek önlemlerin alınmaya başlandığı da doğrudur. Buna rağmen, bundan böyle gökyüzüne hiç gaz bırakılmasa bile şu anda atmosferde dolaşımda olan gazlar, sıcaklığın en azından bir yüzyıl daha yükselmeye devam etmesini sağlayacak boyuttadır.

Bu giriş bölümünü, sözünü ettiğim ekolojik denge ve sonuçlarıyla alâkalı bazı düşüncelerle kapatabiliriz.

Herşeyden önce, biri diğerinden ağır olan bu gelişmeleri biz bir iyimserlik nedeni olarak mı, yoksa bir korku nedeni olarak mı düşünmeliyiz? Biz, Mübarek Peygamber'in (a.s.) iyimserliği sevdiğini ve 'Allah'ın ilâhî takdirine emniyet içinde dayanma' diye anlaşılabilecek *tevekkül*ü öğrettiğini biliyoruz. Ve dahası, o, bir kimsenin devesini sıkı sıkıya bağladıktan sonra Rabbine tevekkül etmesi gerektiğini de öğretmiştir. Önümüzdeki birkaç onyılda biz develerimizi nereye bağlamalıyız?

Bu noktada, söylenecek çok şey var. Belki en önemlisi, bilgili bir liderler grubunun yetişmesi meselesidir. Daha önce bahsettim; Müslüman liderlerin çoğu, zeki gençlere bugünün meydan okumalarına karşı ihtiyaç duydukları yardım noktasında rehberlik edemiyor. Ortalama bir Müslüman aktivistten post-modernist yanlışları açıklamasını istediğinizde, özellikle de Vehhâbî itikadına sahipse, size pek fazla yardım edemeyecektir. Kafalarımızı toprağa gömmüşüz. Böylesi hiziplerin gözardığı ettiği şey, entellektüel trendlerden ibaret de değildir. Dikkatimizi hiç vermediğimiz çevre de, kendisiyle alâkalı günahlarımız için vukuu yakınlaşan bir Hesap Günüdür. Hal böyle iken, bizim aktivistlerimiz, ülkelerinde belki de içlerine doyasıya çekebilecekleri son nefeslerini alırlarken, ibadet sırasında elleri doğru şekilde bağlama veyahut sakalın olması gereken uzunluğu üstüne rakip söylemlerini dillendiriyor olacaklar. Onların öncelikleri, saçmalıkları kadar sarsılmazdır!

Bütün bunların değişmesi gerekiyor. İslâm dünyasını ziyaret eden herhangi bir kimse, gençler arasında İslâm'a yönelik çok büyük bir şevk olduğunu belirtecek, ama liderliğe yönelik ilgi açısından böyle birşeyi asla söyleyemeyecektir. Geleneksel ulema, ihtiyaç duyduğumuz nezaket ve ılımlılığa sahip, ama onlar da dinamizmden yoksunlar. Radikal grup liderleri ise, bencil dışlayıcılık, hoşgörüsüzlük ve tekfir tuzağına düşmüşlerdir. Öte yandan, anaakımı ihyacı liderler, dostça söylemek gerekirse, çok zaman ilgisizler. Hem kütle halinde hareket etmeleri,

hem de tehlikeli bir 'ideolojik' İslâm görüşünün tuzağına düşmüş olmaları yüzünden, bugünün dünyasının karmaşıklığını anlamaktan epeyce uzaktalar. Parlak gençlerimiz, bu durumu yakında yeterince göreceklerdir.

Bu sebeple, geleneksel şer'î disiplinleri ve bugünün dünyasının kültürel ve entellektüel dilini genç erkek ve kadınlara öğretmek üzere kurumlaşmaya ihtiyaç hissedilecektir. Aslında, buna benzer birşey geçmişte yapılmıştı: Gazâlî'nin şöhret kazandırdığı Bağdat'taki Nizamiye Medresesi, sadece fıkıh bilgisini değil, aynı zamanda Yunan geleneğinin felsefî teolojisini de teşvik etmiş ve liderlerini bu şekilde zamanın rakip ideolojilerinin üstesinden gelebilecekleri uygun silahlarla teçhiz etmişti. Bizim yeni binyıl için Gazâlî gibi bir *müceddide* ihtiyacımız var: seküler düşünceye karşı kendisine çit örmeye çalışmayacak, ama onu anlayabilecek ve onunla başa çıkabilecek, dengeli, hoşgörülü ve manen şuurlu bir yüksek istidada sahip bir müceddide. Özelde, ancak böyle bir kişi, reddedilmez bir şekilde modern şartlarda konuşulan maneviyat, sanat ve çevre meselelerine vurgu yapabilir.

Batılı Müslüman düşünürler, Batılıları neyin harekete geçirdiğini ve etkilediğini bildiklerinden, İslâmî söylemin bu meselelere odaklanmada başarılı olması ve ifrat şeytanından dualarla kurtulması durumunda, dinin yeşermeye duracağını, hatta önümüzdeki yüzyılın dinî dramasında tekrar sahnenin tam ortasını işgal edeceğini söylemektedirler. Geleceği yalnızca Allah doğru olarak bilir. Fakat açıkça görülüyor ki, ârızî bir sembol olmakla beraber elverişli bir binyılın kavşak noktasındayız. Yeni binyıl, ya entellektüel ve manevî açıdan zengin geleneğiyle İslâm'ın nihaî çöküşüne işaret eden bir sınır olacak ve böylece İslâm aşırı nüfuslu ve az beslenen bir kaos bölgesine başkanlık edecek; ya da Müslümanlar anlamsız tarafgirlikler çıkmaz sokağını sorgulayıp terkederek ahlâkî ve manevî yol göstericiler olarak kendi doğal dünyalarının rolünü oynamaya başlayacak ve böylece yeni binyıla damgalarını vuracaklardır.

Biz bugün geleneksel Ümmetin doğu ve güney istikametindeki çözülüşüne baktıkça, böyle bir çözülme ve çöküş ihtimalinin inanılır olup olmadığını kendimize sormalıyız. Ancak, unutulmamalıdır ki, biz geleceğin hemen hemen hiçbir ön şartı olmayan bir çerçevede görüşüp anlaşmaya konu olabileceği bir zamanda yaşıyoruz. Eskiden müfrit Hıristiyanlık, milliyetçilik ve komünizm gibi İslâm'a mani olmuş ve baskı yapmış ideolojiler giderek soluyorlar. Zalim, kapalı ve ihtiraslı faşist asker gruplar, bugün yirminci yüzyıl tarihinin orta dönemlerine ait metruk çöplüğün bir parçası haline gelmiş durumda. Diğer yandan, Cambridgeli antropolog Ernest Gellner'in İslâm'ı 'son din' olarak tanımladığına şahit olduk.

Bu ifade, ikinci bölümde İslâm'ın postmoderniteye cevabı bağlamında açıklamaya girişeceğim sıradışı sonuçlara sahip bir iddiadır.

Eğer miras almış veya tercih etmiş olduğumuz temel iddialara inanmak için kendimize yeterince güvenimiz varsa, iyimser olmak için de yeterince nedenimiz var demektir. Müslümanlar, eğer sinirlerine hâkim olabilir ve rakiplerince onların haritanın dışına itilmesine yol açan sekülerleşme sürecinin yanısıra tepkisel Hariciliğin çıkmaz sokaklarından kaçınabilirlerse, işte o zaman, gerçekten dünyanın hakemi ve Allah'ın halifesi olma niteliklerini yeniden keşfedebilirler. Aksi halde, modernlik söyleminde şimdilerde yaşanan kriz ortada iken, ümmetin o zamanüstü ve meydan okuyucu sözü, yeryüzündeki başarısızlığın şaşkınlığı olmaksızın bir kez daha ikrar edebileceğini umut etmek boşunadır: *ve kelimetullâhi hiye'l-ulyâ* "ve, Allah'ın sözü en yücedir".

II
Modernitenin Sonuna Olan İnanç

"Yıkılmış minarelerden arda kalanlar, çer çöptür."
(Philip Larkin)

Bu bölüm, tarihle ilgilidir. Bu bölümde, tarihsel süreklilikte yaşanan kırılmanın en temel boyutunu, üstesinden geliyor göründüğümüz bir kusur olarak çağdaş bilgi krizini ele alacağım. Müslümanlar için 2000 yılı, binyılcı çağrışımlar taşımayan öylesine bir tarih olabilir; fakat, biz bu tarihin Batının –geniş anlamda– rasyonalizm geleneğine öncülük etmiş Mihver Çağ ve Sokratik devrimle başlamış olan *entellektüel* tarihine ilişkin tek büyük akışı çok ciddi biçimde kesintiye uğrattığını teyid edebiliriz. Kendisinden çok farklı ve vahye dayalı Sâmî epistemolojisinin müdahil olduğu dönemde onunla çekişen bu gelenek, dinden ziyade Alman idealizminin muhtelif biçimlerinin meydan okumalarına maruz kaldıktan sonra, Aydınlanma ışığı suretindeki başdöndürücü zirvesine ulaştı. Fakat, milenyumla birlikte bir kapanış, (ya da bir entellektüel tarihçinin söyleyebildiği üzere) bir değerden düşme noktasına varan Aydınlanmacı keşif yolculuğu kayaya oturmuş gibi gözüküyor. Batı aklının eski büyük anlatısı, çözülmüş veya sır perdesi aralanmış bir entrika olmaksızın, ve şu veya bu düzeyde aptalca ve saptırıcı olduğu ortaya çıkmış kendi yolunda ona yardımcı olmuş merkezî karakterleriyle birlikte, bir tür kapanışı tecrübe etmiştir. Post-modernist guru Jean-Franço-

is Lyotard'ın 'bir durgunlaşma dönemi' olarak tanımladığı[1], bayağılığın ve sathîliğin hakim olduğu bir tarzda, Batı yeni binyıla *tabula rasa*, yani boş bir levha olarak giriyor: ne İbrahim'in, ne Aquinas'ın, ne de Hume'un eşliğinde!

Bu çöküşün tazammunları geniş menzillidir, ve İslâm dünyası için şimdiye kadar ihmal edilmiş keskin sorular ortaya çıkarmaktadır. Alman filozof Gadamer, insanın bütün zihinsel yapılarının tabiatı itibarıyla nasıl da diyalojik olduğunu belirttikten sonra, İslâm'ın kendisini kavrayışının da tarihsel olarak esasen iki alternatif paradigmayla şekillendiğini söyler: her ikisi de İslâm'ın Yakın Doğudaki varlığından evvel olan Hıristiyan enkarnasyonizmi ve Yunan entellektüelizmi. Bu iki model İslâmî meskûn bölgenin fiziksel hudutları içerisinde ve ötesinde istikrarlı ve tepkisel Ötekiler olarak varolmuşlarsa, bu takdirde, yaşadıkları çağdaş çöküş bizzât İslâm için önemli yansımaları bünyesinde barındıracaktır. Hişam Cuayyıt'ın deyişiyle, dünyanın 'süperego'su haline gelmiş olan Batı, ve onun 'gezegen çapındaki mesihî teşebbüsünde karşılaştığı kriz, onun şimdiye kadar değiştirdiği tüm şeyleri de dönüştürmelidir. Bu bölümün ilerleyen sayfalarında, bu çerçevede ortaya çıkan sorulardan bazılarını, yeterince cevaplandıramasak bile, en azından soracağız. Bununla birlikte, ilk olarak, modern müşkilimize sebebiyet vermiş olan, ve zaferi tam da bir çağın kapanışına denk gelmiş bulunan süreçleri kısaca tarif edelim.

İkinci binyıl, esasen, bilgiye yönelik Sâmî ve Helenik yaklaşımlar arasındaki farkların üstesinden gelmeyi hedefleyen yenilenmiş girişimlerle başlamıştı. İslâmî dünyada, İbn Sina gibi yüksek bir şahsiyet vardı, ve Bâkıllânî ve Gazâlî gibi simaların Aristo mantığı ile metafiziğini anaakım ilâhiyat söylemine dahil edişleri sözkonusuydu. Yahudilikte Saadya Feyyumî, kendisi tepkisel biçimde Helenizm tarafından bilgilendirilmiş olan Mu'tezile rasyonalizmini Karaîtler aleyhine rabbinik argümanın içerisine ithal etmişti. Ve son olarak Hıristiyan âleminde, Anselm (sonradan Aquinas'ı ve Scotus'u netice verecek olan *zincirleme* reaksiyonu başlatan) rasyonelleşmiş Eflâtunculuğun anahtar unsuruydu; ki, Thomas ve Scotus, Arap felsefesine, ve dolayısıyla yine bir Semitik-Helenistik senteze çok şey borçludurlar.

İslâm, Yahudi ve Hıristiyan düşüncesi, ekseriya simbiyotik bir yakınlıkla birlikte, ikinci binyılın ortalarına kadar geldiler. Her ikisi de Batının büyüyen rasyonalizmine karşı artan bir zıtlık içerisinde kendi hukukî-mistik sentezlerinin izinden giden Yahudilik ve İslâm'la Rönesans'ta başlayan çatallanma, ancak onyedinci yüzyılın sonlarına doğru kesinleşti. Bu zamandan önce, Pico della Mirando-

---

1. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester, 1997), 71.

la ve Marsilio Ficino gibi anahtar Rönesans simaları, skolastik geçmişle alâkalarını kesmelerine rağmen, yine de insicamsız-olmayan ve sezgisel bir epistemolojiyi sürdürmüş, ve Yahudilik (sonradan Kabbalistler) ve İslâm (Şehrezûrî, Molla Sadra ve Mir Damad'ın yeni-Eflatunculuğu gibi) içindeki gelişmelere yakın biçimde paralellik arzetmişlerdir.

Bununla birlikte, onyedinci yüzyıldan itibaren, Hıristiyan âlemi, şimdiye kadar tam olarak araştırması yapılmamış olan bir istikamet takip etti. Montaigne'i dehşete düşürmesi bir yana, İslâmî veya Yahudi karşılığı da bulunmayan Reform-sonrası kargaşayla başlayan Avrupa'nın dinde emniyet krizinin de aralarında yer aldığı birkaç sebepten dolayı, Descartes ve Port-Royal mantıkçıları gibi kimseler, felsefeyi dinin hizmetçisi olarak görmüş geleneksel skolastik epistemolojiler pahasına, ağırlığı Helenik rasyonalizm lehine kaydırma ihtiyacı hissettiler.

Bu noktada, Batı düşüncesinin sonraki tarihine ilişkin bir detaylandırma gereksizdir. Ancak, *Oriental Enlightenment* (Doğu Aydınlanması) adlı yeni kitabında bu konuda detaylı bir döküm yapmış olan J. J. Clarke'ı hariç tutarsak, Aydınlanma düşüncesinin yeterince belirtilmemiş bir boyutuna dikkat çekmek yardımcı olabilir. Bu, Aydınlanmanın Batılı olmayan düşünce sistemlerine olan borcudur. İkinci binyılın ilk yarısında, Avrupa İslâm'dan ve İslâm'ın aracılığıyla Yunanistan'dan çok şey almıştır. Rönesans-sonrası Avrupa'da ise (Pascal ve Malebranche ve belki Leibniz gibi birkaç düşünür, İslâmî mirastan ilham almaya devam etmişse de), daha çok uzak Doğudan ithal edilen fikirler cazip hale gelmiştir: keşif amaçlı seyahatler, Cizvit misyonu, ve Şarkiyatçılığın doğuşunun mümkün kıldığı bir süreç.

Clarke, onsekizinci yüzyıl Avrupasında zihinleri büyük ölçüde Çin'in işgal ettiğine işaret eder. Diderot ve Voltaire, çökmekte olan ve kutsal değerleri satan bir Hıristiyan âlemini dövecek bir değnek olarak adaletli, istikrarlı ve meritokratik Çin imparatorluğu imgesini kullandılar. Voltaire, *Ahlâk Üstüne Deneme*'sinde (*Essai sur les Moeurs*, 1756) Çin'in ahlâk felsefesinin tabiatı gereği üstün olduğunu savunmuş ve Çin tecrübesini rasyonel deizmin bir teyidi olarak övmüştür.

Eğer ondokuzuncu yüzyıl Çinliseverlik çağı idiyse, ondokuzuncu yüzyıl da, çok daha dönüştürücü bir şekilde, Avrupa'nın Hindistan'ı keşfine tanık oldu. Çin'le etkileşimi, Avrupa'nın ahlâk felsefesini derin bir şekilde değiştirmişti; Hindistan'ın etkisi ise, Batının *metafizik* ve *epistemoloji* seyrini değiştirmek oldu. Doğu Hindistan Şirketi tarafından vazifelendirilen William Jones'un Upanişadlar tercümeleri, bu noktada harekete geçirici bir etkide bulundu. R. Schwab'ın sözleriyle:

> Kalküta'daki Hintli hocaların yayınları, bazı genç Almanlar arasında şevke getirici türden müthiş bir yoğunlaşmaya yol açtı. Felsefede –Schopenhauer ve Schleiermacher'i hariç tutarsak– Schelling, Fichte ve Hegel böyle bir süreçte doğdular. Şiirde ise Goethe, Schiller, Novalis, Tieck ve Brentano'yu bu çerçevede zikredebiliriz.[2]

Bu bağlamda, Upanişadların Almanya'da felsefeyi yeniden ihya etmiş olduğu söylenebilir. Shankara ve Ramanuja'nın tefsir zenginliklerine erişilememesine rağmen, Alman Romantikleri duyu-algı sistemi içinde algılanan fenomenal evrenin bir anlamda yanılsamaya yol açıcı olduğu, dolayısıyla bilgenin asıl görevinin kendi hakiki benine ait kimliği Brahman'la gerçekleştirmek olması gerektiği fikrinin anahtar idealist temasını teşkil ettiği Veda metafiziğine ilişkin belli bir kavrayışa sahiptiler. Almanlar bunu kendi *Geist* (Ruh) fikirlerine dönüştürmüşlerdir.[3]

Schwab ve Clarke gibi kültür tarihçileri tarafından geliştirilmiş olan, Alman idealistlerinin Veda düşüncesine derinden borçlu olduklarına dair bu tez, salt düşünce düzeyinde, iddiaları örneklendirecek başka araştırmalar yapılana kadar, nihaî anlamda kanıtlanmış olarak görülemez. Zira, idealistlerin, tamamen bağımsız bir soykütüğüne sahip Upanişadlarla, kendi düşünceleriyle enteresan bir paralellik arzettiği için öylesine bakmış olmaları çok muhtemeldir. Yine de bu, etkisi açısından incelenmesi gereken bir konu gibi gözüküyor.

Eğer bu böyleyse, Avrupa'nın ikinci binyıldaki zihinsel tarihini birkaç evreye bölebiliriz: üç asırlık Arap etkisi, iki asırlık doğrudan Yunan etkisi, takip eden iki asırda mayalanma, sonrasında bir asırlık orta derecede Çinliseverlik, ve daha sonra da Brahman ontolojisinin ondokuzuncu yüzyılda zihinleri meşgul etmesi.

Bu tablodan hareketle, yirminci yüzyıl düşüncesinin epistemolojik krizine bir ipucu arayabiliriz. Batının entellektüel geleneği, geleneksel olarak yabancı korkusuyla malûl olmakla birlikte, meselâ İslâm, Hint veya Çin kültürlerine göre çok daha büyük ölçüde, dışsal döllenmeye bağımlılık göstermiştir. Kendi bütünleyici kapasitelerini kullanamayıp zayıflayan İslâm, Hint ve Çin kültürlerinin bugün kendilerini sürdüremez bir durumda bulunuyor oluşlarının ardında, belki de onların işte bu noktadaki yetersizlikleri yatıyor.

Bu yüzdendir ki, yirminci yüzyıl ideologları, hem Batıda hem de İslâm dünyası ve başka yerlerdeki diasporalarında, temel olarak Varlık'tan uzaklaşıp insan konusuna yaklaşan bilgi tanımlarına yönelmişlerdir. Ara sıra, bu bilgi tanımları-

---

2. J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought* içinde (Londra, 1997), 58.
3. Clarke, 61.

nın konusu *kollektif* insan oldu. Sözgelimi, Marksizm, ve sonra onun uslu varisi Frankfurt Okulu, beşerî toplumların teleolojinin nesnel ve ölçülebilir tabiatına vurguda bulunmuştur. Bununla birlikte, şimdilerde, 'araçsal aklın eleştirisi'ni geliştiren Adorno ve Habermas gibi kişilerce temsil edilen geç dönem Frankfurt Okulu, Rusya ve Almanya'nın güçlü modernist felsefî ve sosyolojik ayaklar üzerine kurulmuş olan distopik** totaliterliğinin peşinden sürüklendi. Rasyonalitenin kendisi ateş altında kaldı, ve özelde Adorno rasyonalitenin bu şartlarda klasik şüphecilikle değil de hakikati tarih ve toplumun aktüelliği içine yerleştiren ve metafizik ile geleneksel analitik düşünceyi hor gören bir 'eleştirel teori'yle yer değiştirmesi gerektiğini savundu.

Şimdilerde, Alman entellektüelleri arasında olduğu kadar Anglo-Saksonlar arasında da gitgide popüler hale gelen eleştirel teorinin yükselişi, faydasız muhtevasının kendisini daha etkili bir ekol olarak postmodernizm lehine zorda bırakmış olduğu Fransız felsefe geleneğinin dağılışıyla paralellik arzetmektedir. Eleştirel teori ve onun müttefiki olan sistemler, bir şeyin içkin anlamını görmeye uğraşmak bir tarafa, aynı anda hem böyle bir anlamın olmayışını, hem de aşırı derecede çok oluşunu överler. Öte yandan, eleştirel teorinin Semitik, Marksist ya da Hegelci türlerine ait meta-anlatılar, doğrulanamadıkları için reddedilirler. Bu şartlar altında, Frankfurt Okulu, mücadelesini, esas olarak mevcut dünya için uygun bir alternatifin nasıl tespit edileceği üzerine teksif etmiştir; postmodernistler ise tüm alternatifleri eşit derecede geçerli görür ve eklerler: "Hermenötik gerçek, nesnel gerçeğin yerini alacaktır." Anlattıklarına göre, akıl asla tarafsız olamaz, kaçınılamaz bir şekilde cinsiyetle alâkalı, etno-sentrik ve de zamanla kayıtlıdır. Sosyal gerçeklikleri saf bir şekilde tasvir eden şey, estetiğe ve entellektüel değerlere ilişkin yargılardır; bu yüzdendir ki, Friedrich Nietzsche'nin yeni bir *Toplu Eserleri*'nin, onun bir keresinde ağzından kaçırdığı "Ben şemsiyemi unuttum" cümlesini içermesinde bir problem yoktur.[4] Lyotard'ın "Postmodernite, modernitenin *önünden yürür*" şeklindeki beyanı ise, Aydınlanma rasyonalizminin karanlığa gömüldüğüne işaret etmektedir: gerçekliğe dair doğrusal ve söylemsel kuruntular, basitçe tercihe bağlıdır, onlar temelsiz birer safsatadır. Buna karşın, ilk insanın sezgisi doğru kabul edilerek övülür, *zira* onun kesinlikle öznel olduğu düşünülür.[5]

** Distopik: Ütopik olanın zıddı. Ütopia, cennet-misali aydınlık bir gelecek tasavvuru içerirken, dystopia'nın sunduğu gelecek tasviri cehennem-misali ve karanlıktır–çn.

4. A. K. M. Adam, *What is Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis, 1995), 10.

5. Lyotard, 12.

Tüm söylemlerin bu radikal eşitliği, çağdaş ortamın öylesine önde gelen bir özelliği olan kültürün küreselleşmesi hakkındaki öfkemizi yatıştırır. "Seçmecilik, çağdaş kültürün sıfır derecesidir" der Lyotard:

> Bir kimse reggae dinler, bir kovboy filmi izler, öğle yemeğini McDonalds'tan, akşam yemeğini yerel mutfağından yer, Tokyo'da bir Paris parfümü sürer ve Hong-Kong'da geleneksel giysiler giyer.[6]

Aşkın anlamın yitirilmesinin ve kitle iletişim araçlarının rating ölçümlerinin dikte ettiği edebiyat ve sanatta bayağılaşma olgusu (kitsch) için üzülmeye gerek yoktur; Lyotard'ın dediği gibi, bu, geçmiş kuşakların üzülebileceği birşeydir. Zira, soru artık "Güzel nedir?" değil, "Neye sanat denilebilir?"dir[7] ve bu soru, sonsuz bir cevaplar kümesine müstehak olabilir. Öte yandan, küresel basmakalıplığın bayağılığı, herhangi bir şeye dair bir şaheserin yapılabilmesine imkân veren kişisel hermenötik seçeneklerin meşruiyetiyle frenlenir; ve böylece bu bayağılık katlanılabilir sınırlara çekilir. Bu yüzden, Yale'deki İngiliz edebiyatı öğrencileri, bir okuma parçası seti olarak New Haven telefon rehberini talep edebilir ve fakülte de bunu onaylar. Anlamın yokluğu, veya zorluğun varlığı, gözlemcinin hatasıdır, asla gözlemlenenin değil.

Bu noktada, varlıklarını aşikâr biçimde ortaya koyan teoloji ve ahlâkın icaplarından vazgeçerek 'akıldan firar etmiş' olan Aydınlanma-sonrasının epistemolojik açıdan çöktüğünü söyleyebiliriz. Gadamer'in 'Aydınlanmanın bizatihî önyargıya yönelik önyargısı' diye tanımladığı şey, önyargıyı özgürleştirici bularak öven Derrida ve Lyotard gibi yazarlar tarafından bertaraf edilmiştir; çünkü estetiğin ve yerel anlamın sonsuz cilvelenişi olmazsa, hayat çorak veya yavan olur. Doğrusal analiz yerine, mizah ve hiciv, tüm meta-anlatıları yıkmak için yeterlidir; bu yüzdendir ki, Salman Rüşdi Rabelais-vari bir yergiye yönelmiştir. Ki, Rüşdi örneği diğerleri içinde en manidarı, ve aynı zamanda en keskini, ve hatta en tehlikelisidir; zira, onun saçmalığa indirgemek için yapısını bozmaya kalkıştığı meta-anlatı, dalgalara karşı duran bir kaya gibi özcü, küllileştirici söz-merkezciliği sürdürmede en dirençli olanıdır.

Müslüman düşünürler için postmodernizmin önemi, İngiltere'den Ekber Ahmed'in de dahil olduğu çok sayıdaki yazar tarafından keşfedilmiştir. Postmodernizmin taktik avantajları, onun oryantalizme yönelik ölümcül sonuçlarına işaret eden Seyyid Hüseyin Nasr tarafından ortaya konulmuştur. Yakın zamana kadar, İslâmî düşünce hakkındaki Batı ilmi, bir argüman eğer Avrupa'da sona eren bir

6. Lyotard, 76.
7. Lyotard, 75.

teleolojiye sahipse önemlidir varsayımı üzerinden yürümüştü. Fakat, Aydınlanmanın çöküşü Avrupa-merkezciliğin son bulmasını gerektirir. Postmodernizmin diyalojik, farklı güzelliklere açık 'çoğul kaynak ütopyası,' yeni binyılda Doğuyu araştıran bir Batılı araştırmacının zorunlu olarak 'bagajı boş' bir derlemeci olmasını talep eder–ki bu derlemecinin Avrupa-merkezci bilgi arayışı, geçmişte onu *hayret* halinden alıkoymuş ve Hakikat *içinde* fani olmaya değil, tüm hakikat iddialarının*dan ötede* bir fena durağına götürmüştür. İslâm'a dair akademik söylem bundan böyle değer yargılarını dışarıda bırakmak veya, ironik bir şekilde, onları tanımak, veyahut en az Oryantalistinki kadar geçerli, hatta daha da geçerli bir biçimde geleneğin özgün kendine has yorumunu sunmak zorundadır; çünkü, bu yorumların sosyal süreçler üzerinde bir etkisi vardır. Bu bakışa göre, Descartes 'yeryüzünde bâtıl bir metinsel üstünlüğün araçlarını imal etmiş' bir emperyalisti. Günümüz düşünce dünyasında, Richard Rorty'nin deyimiyle 'başka bütün kültürleri yutan bir tür doymaz canavar' olarak Batıya teessüflerini dile getiren güçlü bir Avrupamerkezcilik-karşıtı eğilim el'an mevcuttur.

Bu yüzden postmodernizm, hem oryantalizmin hem de İslâmofobik (İslâm korkusuna dayalı) söylemin entelektüel temelinin vukuu yakın olan sonunu vaad etmektedir. Yine de, meta-anlatılardan kaçışın gündeme getirdiği haklar söylemleri arasındaki ihtilaflar, meselâ İslâm ile aşırı feminist düşünce arasındaki çatışmalar keskin olacaktır; fakat bu tartışmalar Rorty'nin 'gökyüzü orakları' olarak tanımladığı daha yüksek bir epistemolojinin her meselenin üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallandırılmasıyla çözülemez. Bu tartışmaların çözümlenebilmesi için, azınlık görüşleri bir nebze zedelenebilecek olsa da, hak arayışına imkân veren bir konsensüs ortamının yerleşik hale getirilmesi zorunludur. Birleşmiş Milletler çerçevesinde hakların nasıl tanzim edilmesi gerektiğiyle ilgilenen uluslararası ahlâkçıların yaklaşımı da budur: Onların üstüne basa basa belirttikleri üzere, bundan böyle Birleşmiş Milletlerin ahlâkî ölçüler manzumesi Avrupa-merkezci olamaz, küresel ölçekte bir konsensüs aranması gerekir.

Nitekim, İslâm'a yönelik Batı talimatçılığının çöküşü, ilgi çekici ve bazı pratik açılardan umut veren icapları içermektedir. Hâlihazırda, genelde Şark Araştırmalarının, özelde Orta Doğu Araştırmalarının, başka disiplinlerin çoğuna göre genel entellektüel trendlerden ayrı tutulmaya devam ettiği; açıkçası, şimdiye kadarki birikimlerin büyük kısmının, yani Bernard Lewis tipi yargılamacı yaklaşımın varlığını sürdürmeye devam ettiği bir gerçek olmakla birlikte, John Renard gibi yeni 'çok-kültürlü' oryantalistler kuşağına mensup kimseler eski Avrupa-merkezcilikleri kategorik olarak reddetmektedirler.

Fakat, önümüzdeki yıllarda Batıda yapılan İslâmî araştırmaların saygın ve değerden-bağımsız olmasına teşebbüs edilecekse, kimsenin rahatsızlık duymayacağı bir dönüşümün yaşanması şarttır; ki bu dönüşüm, basit bir hoşgörü ve saygının ötesinde sahici bir medeniyetler diyalogunu sağlayacak, ve kuşkusuz son derece problem yüklü olacak, bir entellektüel yatak değişimi demektir. Bizim binyılımızın ilk yarısında Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar temelde aynı dili konuşuyorlardı: Semitik vahiy, Yunan düşüncesi kategorilerinde ifade ediliyordu. İbni Rüşd'ün manastır Latincesine akıcı bir üslupta tercüme edilebilmesini sağlayan faktör de buydu. Ancak, onyedinci yüzyılı takiben, İslâm ve Batı farklı yollar takip ettiler. Ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın önemli bir kısmında ise, iki dünyanın geçmişten aktardığı hısımlık, Müslüman düşüncesinin ciddî hiçbir şey sunamadığı fikrinde olan Avrupalı emperyal anlayışlar tarafından daha da kamufle edildi–sadece İsviçre gibi sırtında emperyal bir yük taşımayan ülkeler bunun istisnasıdır. Bugüne geldiğimizde ise, tarih ve postmodernizm, emperyalizmi bir kenara atmıştır; ama onunla birlikte diyalogun kognitif temelleri de gitmiştir. Dolayısıyla Batıdaki hâkim düşünce okulu bugün bir din ile nasıl konuşacağını bilmez durumdadır.

Postmodernizm, tam da bu sebepten dolayı, yeni küresel binyıla girerken, kültürlerin sahici bir diyalog imkânından mahrum olmalarına neden olacak gibi gözüküyor. Bu şartlar altında, Hıristiyanlık ve diğer geleneklerin gerçekçi olmayan konumları reddetmeleri ölçüsünde, kültürlerarası diyalog ihtimali devam edecektir; ve Hans Küng'ün çokça işaret ettiği gibi, günümüze rengini veren inkâr ruhuna karşı gelebilmek için, özellikle tanrılı dinler (teizmler) arasında bir ortak cephenin inşası acil bir ihtiyaçtır. Bununla birlikte, Ferid Esack'ın iddia ettiği gibi, diyalog, liberalleşmiş ve izafileşen gelenekler arasında daha başarılı olmayacak; bilakis, en başarılı diyalog kutsal metinleri referans alan muhafazakâr mü'minler arasında olacaktır. 1994'teki Kahire Nüfus Konferansında en başarılı kültürlerarası işbirliği, dindar liberaller arasında değil, bilakis en muhafazakâr iki katılımcı grubu, Müslümanlar ve Vatikan temsilcileri arasındaydı. Günümüzün ahlâkî göreceliliği aşırılaşmaya devam ederse, ki öyle görünüyor, farklı inançların gelenekselcileri arasındaki böylesi işbirliğinin daha da yaygınlaşacağı öngörülebilir.

Sonuç olarak, diyalog, Müslüman ve Hıristiyanları aynı cephede birbirine destek olmaya zorlayacak ortak çağdaş bir tehdidin varlığıyla kolaylaştığı ölçüde, postmodernizmin, yahut daha da anlamlı biçimde, rasyonalizmin düşünce planında ciddî bir kabulü sözkonusu olmayacaktır. İlâhiyatlarını Aydınlanma projesiyle birleştirmiş olan Hıristiyan düşünürlerin, ve daha az bir oranda aynı şeyi

yapmış Moses Mendelsohn gibi Yahudi düşünürlerin, üzerinde durabilecekleri bir zemin bulamamaları buna işaret etmektedir. Bu çerçevede Bultman, Rahner ve von Balthasar, epistemolojisiz kalmış olmalarının yanısıra, en azından onsekizinci yüzyıldaki kadar yoğun bir şekilde Aydınlanma projesini savunmak zorundadırlar. Lyotard'ın tabirini hatırlarsak, çağdaş seküler düşünürler sathî düşünen kadimler olurken, ilâhiyatçılar 'modernler' olmuşlardır.

Enes Karic ve Necip El-Attas gibi bazı Müslüman düşünürler, bu durumu Gazâlî'nin Yunan projesi hakkındaki şüpheciliğinin teyidi olarak alırlar, ki bu şüphecilik inşası ciddî bir değere sahiptir. Gazâlî'nin kendisi, güya temel hakikatlerin bizim onları tasdik edeceğimiz süreçlerle olabildiğine bütünleşmiş olduğu bir zemin üzerinde aklîleştirici tüm hakikat iddialarının doğrulanamaz konumlarına işaret etmişti. Selçuklu entellektüelleri ve onları takip eden Osmanlı ve Moğol düşüncesi için bir kural koyucu haline gelen Gazâlî, zaman zaman İbrahim Medkur gibi Müslümanlarca dahi hâlâ daha Descartes'ın habercisi olarak gösterilir. Oysa, ben bilinci üzerinde yükselen Kartezyen itikad Gazâlî'de yoktur; onun insan bilincinin anlaşılması zor karakteri üzerine geniş hacimli yazılarına bakıldığında, vâkıanın böyle olduğu kolaylıkla görülür. Gazâlî'nin manevî deneycilik, yani *zevk* olarak tanımlanabilecek tercihi, ilk ilkelerden çıkartılan Kartezyen olgusal türevleriyle hiçbir ortak noktaya sahip değildir. Buna karşılık, Gazâlî'yi okuyup okumadığı konusunda bir bilgiye sahip olmadığımız Leibnitz'de, Gazâlî'yi hatırlatan ifadeler vardır.

Gazâlî, basitçe ifade edersek, Ortaçağ İslâmının bilimler düzeni içinde Yunan akılcılığını hazmedebilme ve kendine mal edebilme yeteneği noktasında en sık alıntılanan örnektir. Gazâlî, bunu, ilâhiyat paradigmasından kopma ve dolayısıyla tüm epistemoloji projesini tehlikeye atma ihtimalini sıfıra indirerek yapmıştır. Bu, genel bir karşılaştırmayla şu şekilde tasvir edilebilir: Müslüman düşünürler Varlıktan *yola çıkmışlarken*, Hıristiyan düşünürler işe Akılla başlamışlardı. Üstelik, bu Varlık, örneğin Yuhanna ed-Dımeşkî'nin düşüncesinde olduğu şekilde, saf biçimde akılla kavranabilen bir evren ile onun ardında bir tabiatüstü âlem şeklinde çatallanıyor değildi–halbuki, Duns Scotus tarafından sorgulanmış olmakla birlikte, Aquinas'ta satır aralarında yer alan düşünce budur. Tegayyurden, değişip başkalaşmaktan mutlak surette münezzeh bir varlık fikri kelam düşünürleri için temel bir esastı; ve Eş'ârîlerin yeniden yeniye yaratılan bir varlık üzerine vurgusu, *vücud*dan ziyade *mevcud*a dairdi.

Sonuçta, birçok Batılı düşünürden farklı olarak, Müslümanlar Tanrı ve dünyanın farklı varlık düzenleri olduğu görüşünü kabul etmenin gerektirdiği çok sayı-

da soruna duçar olmama eğilimi gösterdiler. Benzer şekilde, Müslümanların dördüncü yüzyıl sonlarında oturmuş hale gelen epistemolojileri, varlıktan uzaklaşan rasyonalist teşebbüslere karşı son derece şüpheciydi; demek oluyor ki, bu farkın hem ayırdında idiler, hem de bu noktada belli sonuçlara varmışlardı. İslâm tarihinin ikinci yarısında, 'rasyonalizm'i teşvik eden felsefî eğilimin karşısına, bazen teosofik bir yaklaşım olarak tanımlanan *felsefe* yaklaşımı çıktı. Bu çerçevede iyi bir örnek, Şemseddin Şehrezûrî'nin (1288'den sonra vefat etti) etkili bir çalışma olan *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*'sidir. Şehrezûrî, yardım görmeyen akıl hiçbir şey bilemez şeklindeki Aristocu faraziyeyi hemencecik elden çıkarmış; ve sonrasında, ruhun faaliyeti yoluyla varoluşa ve Varlığın mahiyetine dair fitrî bilginin doğrudan keşfini savunan bir teori geliştirmiştir. Hüseyin Ziyaî'nin belirttiği gibi, "Bilen bir öznenin derunî istidadıyla keşfedilmiş ya da 'görülmüş' bilgi, müteakip tüm felsefî inşa için bir temel olarak işgörür."[8]

Tahkik yolu olarak *taklid* üzerine ısrar eden bu bariz fideizm (fideizm, yani vefacılık diyorum; zira mistisizm terimi de birçok soruya davetiye çıkarır), tüm İslâmî bilgi teorilerinin temelidir. Bu, Şehrezûrî'nin kurduğu bir formüldür, ama örneğin Şehristânî'de olduğu gibi geç dönem kelamda zımnen, Şehrezûrî, Molla Sadrâ, Şeyh Galib, ve onsekizinci yüzyıl Müslüman işrâkîlerinde ise bariz olarak vardır. Mu'tezile'nin aklın asıl olmasına (*asaletü'l-akl*) ilişkin fikirlerinin çöküşü, ve sonunda Aristocu Arap felsefecilerin kendi dindaşları arasında olandan çok daha büyük bir etkiye Avrupa'da sahip olmuş olmaları, bu formülün başarısını bir derece açıklayabilir. Ayrıca, bu formül, dikkatleri İşrâkî düşüncede sözgelimi İbn Sina'dan çok daha fazla zikredilen vahiy üzerine, Kur'ân ve hadis üzerine toplama gibi bir marifete de sahipti. Gazâlîci bakışın bu detaylı ve tatminkâr çalışması sayesinde, hukuk, ilâhiyat ve manevî söylem arasında (bu üçlü içinde sonuncunun içine sıkı biçimde yerleşmiş bir epistemolojiyle birlikte) istikrarlı bir ilişki, şimdiki yüzyıla kadar İslâmî dünya ölçeğinde gayet başarılı bir şekilde korundu.

Bilgiye dair bu klasik anlayış, bugünün dünyasında, keza Allah'ın izni ve inayetiyle yeni binyılda, İslâm'ın süregelen ve birçok modern izleyiciyi hayrette bırakan gücüne paralel olarak geliştirilmelidir. Gadamer'in hermenötik projesi tarafından ve postmodernistler tarafından teşvik edilmiş olan Batı metafiziği ve epistemolojisinin çöküşü olgusu, Gazâlî'nin de tamamen öngörülebilir olarak mütalaa etmiş olduğu üzere, Batı düşüncesinde bir boşluğa yol açmıştır. Olgusal insanoğlu, kendisini ancak bir olgu olarak bilebilir; anlamın ve meta-anlatının tek kay-

---

8. Hüseyin Ziyâî, 'The Illuminationist Tradition," S. H. Nasr ve O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* içinde (Tahran, 1375 solar), 476.

nağı olan öz, yalnızca geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle *akl*ın ulaşabileceği birşeydir; yoksa basit bir muhakeme makinesi olarak akıl ona ulaşamaz. Salt beynin söyleyecek hiçbir şeyi yoktur ve, bir çocuğun yaptığı gibi, farkları ve başkalıkları kaydetmekten başka birşey yapamaz. Bununla birlikte, tecrübeyle kavranabilen ve sonsuz derecede objektif olan daha yüksek bir meleke vardır ki, en sonunda Niyâzî'nin terennüm ettiği haşyete yol açar:

Vechini görsem dağılır aklım,
Zülfün ona çün mukteda düştü.

Anlamlı bütün nazarî davaların kaynağı, el-Hakk'a yönelik dönüştürücü sevgidir. Yalnızca o Kaynak, hakikati sonuç verir; O olmadan, güneş sistemi güneşsiz kalır ve hiçbir şey görülemez. Böyle bir karanlıkta, alâmetleri göremeyeceğimiz gibi, yekdiğerimizin insanlığını tanıyamayız; yüzlerdeki nur, başka herşeyden daha fazla, varlığın ontolojik zeminini anlatır.

III
Temel İlke Olarak Sünnet

Nigra sum, sed formosa...
(*Neşideler Neşidesi*'nden)

Çağdaş Batı sanatı, biz Müslümanların pek fazla zaman ayırdığı bir konu değildir. Aramızda gözü açık olanlar, bu sanatın açık bir biçimde Batılı Hıristiyan dünya görüşünün çöküşünü temsil ettiğinin bilincindedirler. Ki, bu dünya görüşünün yerini, ilkin, Rönesans'ın beşer-üstü insan fantazileri, yaratılmış insanın kendine yeter olduğunu düşündürten o saçma çıplak tasvirler almış; ve sonra, iki dünya savaşı Batılı seçkinleri insanın kendi elleriyle bir yeryüzü cenneti yaratmasının mümkün olmadığına ikna ettiğinde, modern dönemin tuhaf sanat ürünleri boy göstermeye başlamıştır. Bugün, en iyi bilinen İngiliz sanatçılarından biri, çürümeyi engelleyen formaldehit adlı kimyasal sıvı içinde yüzen bir koyun sergilemesiyle meşhur Damien Hurst'tür. En az onun kadar ünlü iki sanatçı da, çok büyük tuvalleri kendi idrarlarıyla boyayan, gri Marks and Spencers kostümlü iki orta yaşlı eşcinsel, Gilbert ve George'dur. Unutmadan, İngiliz sanat dünyasında en prestijli ödül olan Turner Ödülü'nü 1998'de fil dışkısıyla boyanmış bir heykelin kazandığını da belirtelim. Şu halde, biz Müslümanların modern Batı sanatını özellikle uzlaşılmaz bulmamızın ve ona tefekkür dünyamızda yer vermeyişimizin sebebi belki şöyle izah edilebilir: Eğer sanat bir medeniyetin belli bir şekil alması ise, Tate Gallery'nin koridorlarında gezinmek ve rahatsız edici tasvirlerle yüzyüze gelmek, o medeniyetin kendisi hakkında daha baştan olum-

suz fikirleri zihne davet ediyor. Oysa Hıristiyanlık, kültürel elit tarafından ciddiye alındığı dönemlerde, heykel sevgisinin içerdiği tehlikelere rağmen, Müslümanların güzel diye kabullenebileceği önemli eserler de üretmiştir. Ne var ki, sözde-Aydınlanma zaman içinde Hıristiyanlığı takatsiz bıraktı. Ve şimdi, Aydınlanmanın kendisi de devrini tamamlamış ve postmodernite Batılı ruhu esir almış, hatta dağıtmıştır. Ki o ruh, en zeki ve en saygın sanatsal temsilcilerinin örneklendirdiği gibi, bugün insan dışkılarıyla ilgilenmeye başlamış bulunuyor. Ruhtan akla, bedene–ve şimdi de, atık ve dışkılara: bakışımızı başka yere çevirmemizi gerektiren can sıkıcı bir gelişme. Ama, sırf çöküşün ne kadar istikrarlı gittiğini gözlemek için dahi sanat galerilerini gezmek, insana çok şey öğretiyor. Biz, aslında bizim dünya görüşümüz ile Batılı seçkinlerinki arasında bazı otantik bağların mevcut olmasını ziyadesiyle arzu ederdik, ama böyle bir bağ artık mümkün gözükmüyor. Ve bu, kesinlikle biz ifrat ettiğimiz için değil. Köprüyü yıkan, biz değiliz. Biz, tarihinin yüzde 99'luk diliminde türümüz tarafından genel kabul görmüş normları elimizde tutmaktan öte birşey yapmıyoruz. İfrat eden, aşırılığa giden, acayip bir şekilde büyümüş olan, ve çıldırmak üzere imiş gibi görünen Batıdır.

Yine de, bu iğrenç görsel kakofoni ortasında, nadiren de olsa, derinlikli içebakışlar görülmekte; ve bazen bunlar, neredeyse ilham kaynaklı denebilecek bir yoğunlukta da olabilmektedir. Bununla birlikte, kuşkusuz, yirminci yüzyılın Batılı sanatçılarının neredeyse tamamı, dinsel bir dünya görüşünün tahripçileri olarak, ve kaotik, biçimsiz, çirkin halefin tasvircileri olarak, kendi kültürel durumlarının çok iyi farkında olagelmişlerdir. Bununla birlikte, sadece çok azı, alternatiflerin de tatminkâr bir ikna gücüne sahip olabileceğini kabul etmiştir. Ve o çok azın da az bir kısmı, Avrupa kültürüne musallat olan ırkçılık illetinden ve İslâm fobisinden yakalarını kurtarabilmiş olanlar, İslâm'ın güzelliğini ve derinliğini kabul ve teslim etmişlerdir.

Rus sanatçı Kazimir Maleviç, işte böyle biridir. Maleviç dinsel, mistik, ateistik, veya estetik binlerce rakip hareketin yanyana bulunduğu bir zamanda, Rus Devrimi zamanında yaşamıştır. 1920'lerin ilk yarısına denk düşen bu dönemde, Jozef Stalin'in şeytanî gücünü harabelerden günyüzüne çıkartacak gelişmeler yaşanmaktaydı. Kısa ama çok sert geçen; ülkenin geçmişten miras kalan hiyerarşilerinin, hem dinsel hem de çarlıkla ilgili hiyerarşilerin, daha adil olmakla kalmayıp aynı zamanda manen daha basiretli bir bakışa yol açmak için ortadan kaldırılmakta olduğu bir devir yaşanıyordu.

Bunun tezahürlerinden biri, solun genç sanatçılarının tüm temsilî resim biçimlerinin yetkililer tarafından ortadan kaldırılmasını talep etmiş olmalarıdır. Bu sa-

natçıların haklı olarak belirttikleri üzere, mecaz yüklü figüratif sanat, özünde baskıcıdır. Yaşlılığa karşı gençliğe, fakirliğe karşı zenginliğe ayrıcalık verir. Bu dinsel tarzlarında ise, ilâhî olan'a cinsiyet ve ırk izafe eder. Solun genç sanatçılarının devrimci sloganı, bu yüzden, şöyledir:

Bir Beyaz Ordu subayını
Yakaladığında
Onu patakla
Ve Rafael'e gelince
Müze duvarlarını
hedef yapmanın zamanıdır
Bırak büyük silahların namluları
Geçmişin paçavralarını vursun!

İlginçtir, bizzat Bolşevikler bundan dehşete kapıldılar. Çünkü, temsilî sanat onların tüm kitle propagandalarının temelini sağlıyordu. Bu yüzden, uygun bir zamanda, Stalin ve takipçileri yeni sosyalist şafağı dört gözle bekleyen kasları gelişmiş köylü erkek ve kadınlar imgesini kullanarak kaba Sosyalist Realizm üslubunu himaye ve takviye etmişlerdir. Böylece, Rönesans'ın beşer-üstü insancılığı ve insanı tanrılaştırması, daha büyük bir özgürlük arzusu bir kenara itilerek Rusya'da yeniden restore edilmiştir.

Bu heyecanın en üst düzeyde olduğu ara dönemde; yani *eski* Kış Sarayı ve Kazan Katedrali'yle parçalanmakta ve *yeni* Sovyet devâsâcılığı biçiminde henüz zaferine ulaşmamış halde iken, Avrupa kültüründe İslâm nuruna müsaade edilen kısa ama dikkati çeken bir zaman dilimi yaşandı–Avrupa kültürünü çatırdatan bir zaman dilimi...

Şüphesiz, Rusya'nın büyük kısmı Müslüman medeniyetlerin harabeleri üzerine inşa edilmiştir. Ruslar, Sırplar da dahil diğer bütün Avrupalı halklardan daha fazla, kendilerini İslâm'a karşı kutsal savaşçılar olarak görmüşlerdir. Onaltıncı yüzyılın başlarında, bugün Ukrayna denen yerin hemen hemen tamamı Müslümandı, ve Moskova'nın güneyindeki muhteşem başkentleriyle birlikte Kasımov emirleri tarafından yönetiliyordu. Yeryüzünün en yoğun nüfuslu ve en zengin bölgelerinden biri olan Kırım, Osmanlı hilâfetiyle ittifak halinde olan Müslüman bir devletti. Keza, İran ile Avrupa arasındaki ipek ve halı ticaretiyle zenginleşen Karadeniz ile Hazar Denizi arasında kalan bozkır bölgesi, yüzyıllarca Müslüman olarak kaldı. Volga Nehri'nin kıyılarını süsleyen Müslüman şehirleri de, Mosko-

va'nın doğusunda en yüksek noktaya ulaşmışlardı. Meselâ başkent Kazan, Moskova'nın kendisinden belki yirmi kat daha büyük bir şehirdi. 1555'te Korkunç İvan Avrupalı Müslüman imparatorluklar arasındaki ayrılıklardan yararlanarak Kazan'ı işgal etti ve sömürdü. Kul Şerif'in görkemli Beyaz Cami'si sekiz minaresiyle birlikte yıkıldı ve taşları Moskova'daki St. Basil Katedrali'nin yapımında kullanıldı. Kazan hanlarının Hıristiyanlığın yaşanmasına her zaman izin vermelerine rağmen, Rus istilacılar İslâm'ı yasakladılar ve oradaki nüfusu zorla vaftiz edip adlarını değiştirdiler. Kazaklar, Müslüman kırsal alanlarında zayıflayıp çaptan düşmeye terkedildi. Soğuk kuzeyin genç erkekleri, Müslüman kadınları yakalayıp köleleştirdiler ve bu gençler arasından yeni bir Haçlı fanatik tipi türedi; ki, *Ve Sessiz Akardı Don* romanında Şolokhov bu süreçten bahsetmektedir. Kendilerinden daha medenî durumdaki İslâm dünyasıyla yüzleşme duygusu o kadar güçlüydü ki, davulların esir edilmiş Müslümanların derisinden yapılması, onsekizinci yüzyıla kadar Rus ordusunda yaygın bir uygulamaydı.

Rus kültürünün temelinde, bu nefret mirası yatmaktadır. Korkunç İvan'ın mezaliminden önce, Avrupa toprağının yaklaşık yarısı Müslümandı. Ve Rus çarları kendilerini, yaşayan Müslümanların üzerinde sallanan ve onlara diz çöktürecek bir balyoz, başka bir deyişle, etnik temizleyici olarak gördüler.

Hemen öncesi ve sonrasındaki yıllarıyla Rus Devrimi, geleneksel Rus zihniyetinin her türlü varsayımına meydan okudu: en temel faraziyesi, yani İslâm'ın aşağılığı varsayımı dahil. Entellektüeller ve şairler, Müslüman kültürüne saygı duymaya başladılar. St. Petersburg'un aşırı derecede süslü rokoko tarzı debdebesinden bezmiş ve bıkmış olan mimarlar, gözlerini Müslüman Buhara ve Semerkant'ın mimarisine çevirdiler. Burada, insan ve tabiatın âhenginin, beşer-üstücü olmayan ama tefekküre sevkedici bir güzellik sunumunun mevcut olduğunu düşündüler. Semerkant'taki Cuma Camiinin ve Zinde Şah türbelerinin mavi çinileri, türbesi, Avrupa sanatının yaptığı şekilde, göklere meydan okuyan bir yumruk gibi yükselmiyordu. Aksine, cennetteki huzurun yeryüzüne inmesini niyaz eder gibi bir duruşu vardı. Melnikov gibi Rus mimarları, Özbek temalarını kendi ev mimarilerine taşıdılar. Bunlar arasında görülmeye değer bir örnek, Melnikov'un 1925'te Paris Uluslararası Fuarı'nda yer alan Sovyet pavyonu için yaptığı projedir. Bu proje, Orta Asya'daki İslâmî türbe burçlarının tasarımından çok şey almıştır. Bu tip eserler sayesinde, Le Corbusier gibi Batılı mimarlar da İslâmî temaları kendi tasarımlarına dahil ettiler.

Bu etki, görsel sanatlarda da göze çarpar. Elbette o dönemde şirazesi bozulmuş başka hareketler de vardı: Akmeizm, Kübizm, Yapısalcılık ve diğerleri gibi.

Fakat bazı sanatçılar, gözleri hâlâ daha maneviyat odağından bakanlar arasında, İslâmî güzellik anlayışının cazibesi karşı konulmaz derecede parlak olduğunu isbatladı. Mimar Andrei Burov'un kendi kuşağı açısından itiraf ettiği gibi: "Güçlü bir Muhammedî etki vardı; ve mimaride de ortodoks bir Muhammedîlik sözkonusuydu."

Kazimir Maleviç'in içeri adımını attığı nokta da, işte burasıdır. Maleviç, Avrupaî temsilî resmin muazzam manzaralar karşısında sarkık pembe kollarıyla kaba ve iğrenç bir büyücüye benzediğini düşünen bir mütefekkir ve bir mistikti.

Maleviç'in en büyük eseri, *Siyah Kare* adlı tablosudur. Bu, beyaz bir çerçevenin içinde tamamen siyaha boyalı bir karedir. Maleviç, bunu 'modernitenin mutlak sembolü' olarak adlandırdı. Ki onun beklediği modernite, ondokuzuncu yüzyıl Batı materyalizminin pıhtılaşmış çöküşüne zıt olarak, saf ve manevî olacaktı.

Maleviç bir Siyah Kare imgesini tercih etti, çünkü bu imge görünen dünyanın an be an başkalaşmasını kaydetmeye dayalı Batı geleneğinin topyekün tersine çevrimiydi. O, daha sonraları, Siyah Kare'yi resmederken yaşadığı 'içindeki kara geceleri' ve o esnada 'korkuya sınır komşusu olan bir ürkeklik' hissettiğini yazdı; ama bitirmeye yaklaştığında 'hisler hariç hiçbir şeyin gerçek olmadığı, salt hislerin hayata temel teşkil ettiği bir çöl cazibesine kapılmanın verdiği saadetli bir duygulanım' tecrübe ettiğini belirtti.

Yeryüzünde bu ne anlama gelebilir? İslâm'ı iyi bilen çağdaş İngiliz yazar Bruce Chatwin, bunu şöyle yorumlamıştır:

> "Bu, iyi bir Marksist'in değil, Meister Eckhart'ın –ve hatta, Muhammed'in– dilidir. Maleviç'in Siyah Kare'si, onun 'modernitenin mutlak sembolü,' bütün insanların Allah'ın huzurunda eşit olduğu çorak bir vadideki mukaddes bir yerin resmine, Mekke'deki kara örtülü Kâbe tablosuna denktir."[1]

Maleviç'in başarısını sanırım şimdi daha iyi anlayabiliriz. Müslümanlar için yirminci yüzyıl sanatının belki de en önemli eseri olan bu tabloda, kültürlü bir Rus, katılaştırılmış gerçekliğin kabuğunu yarıp geçmiş ve hakikatin tabiatına nüfuz etmiştir. Sadelik güzelliktir. Ve bu, derin, damla damla içe akan bir huşû ve zahirî duyulardan ziyade sahici bir histir.

Kültürel bir kargaşanın yaşandığı ve ortamın her açıdan alevlendirilmeye çalışıldığı bir dönemde, Maleviç saf güzellik ilkesine ulaşmıştır. Sadece Hakikî olan hakikîdir; tezahür ve çeşitlenmeler vehimdir. İkisi arasındaki çizgi ise, bıçak ağzı gibi keskindir: "De ki: Hak geldi, bâtıl zail oldu; bâtıl her zaman zail olucudur."

---

1. Bruce Chatwin, *What am I doing here?* Londra, 1990, ss. 163-4.

Peygamber'in (s.a.v.) Kâbe'yi hükmü altına almasından az sonra toprağa karışacak olan 360 putun her birine asâsıyla işaret ederken okuduğu âyet, buydu.

Maleviç öldü, ve Sosyalist Realizm galip geldi. Ama Avrupa tarihinde bir saniyeliğine de olsa, hakikat parıldamıştı.

İslâm dininin merkezi Kâbe'dir. İlâhî cemal ve celâlin içiçe geçen cilveleriyle Kâbe, 'insanoğlunun bir sığınma ve selâmet yeri'dir. Halil İbrahim Aleyhisselam'ın "Rabbim, bu toprağı mübarek bir yer yap!" duasıyla korunmuş bir şehirdedir.

Kâbe'nin birçok anlamı vardır. Bunlardan biri, Haccın sırrına en çok yaklaşılan bir nokta olan Hacerü'l-Esved'le (Kara Taş) alâkalıdır.

> "Ali b. Ebi Talib'in rivayet ettiğine göre, Allah insanlardan Misakı aldığında, onu yazıyla kaydetti ve bu kaydı Hacerü'l-Esved'e nakşetti. Ve bu yüzden, Beytü'l-Kadim'i tavaf ederken Hacerü'l-Esved'e dokunan kimseler meâlen şunu söylerler: 'Allahım! Bu, Sana imanımız, Sana verdiğimiz sözü edamız, ve Senin kaydının hakikatini ilânımızdır."[2]

Dolayısıyla Kâbe, kendisi adına bir değer taşımazken –sonuçta taş ve harçtan yapılmış bir küptür– insanlığın temel cevherinin seyahatini, haccını temsil eder ve hatırlatır:

> "Kıyamet gününde, 'Biz bundan habersizdik' demeyesiniz diye Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' Onlar da: 'Evet, buna şahit olduk' dediler." (7:171)

Dolayısıyla, bu Evi ziyaret ettiğimiz vakit, verdiğimiz büyük sözü, Misak-ı Azîmimizi hatırlamaya davet ediliyoruz. Gaflet zamanlarından sonra, varlığımızın ve bütün mânâların kaynağı olarak Yaratıcımızı tekrar tasdik edip kendimizi O'na teslim ediyoruz. Hacerü'l-Esved, İmam Tirmizî'nin aktardığı bir hadise göre, Cennet'ten bir yakuttur–*yâkûtun min yavâkîtu'l-cenne.*

Hacda onu ziyaret edenlerin ve namazda ona yönelenlerin tasavvurlarında, Kâbe arzdaki muhtelif tüm eşyanın kökenine ait bir merkez ve temel nokta olarak yer alır. O, pusulanın dört esas yönüne uyan bir yapıdır. Karalığı ise, gece gökyüzünün ve semânın karalığını hatırlatır ve katışıksız bir biçimde Yaratıcının huzurunda olduğumuz gerçeğini hissettirir. Allah bize göklerde ve yerde bizim için ibretler olduğunu bildirmiştir. Bu çerçevede astronomideki en son bulgular sarmal galaksilerin karadelikler etrafında dönmekte olduğunu teyid ediyor. Öyle ki, kuantum mekaniğinin açıklayamadığı, zaman ve mekânın bir noktadan son-

---

2. İmam Abdullah Haddad, *Sebîl el-İddikar.*

ra kaybolduğu o bilinmeyen sarmalına, bir anlamda manevî girdaba bizi çağıran, azametli fezaya yazılmış güçlü bir semboldür karadelikler.

Samimî Müslümanların her akıllarına düştüğünde kalplerinde duydukları Kâbe hasreti, basit bir bina özlemi değildir. Zaten, kendisi için, kendisi adına bakıldığında, Kâbe kâinattaki diğer şeylerden daha üstün bir cüz değildir. Bu nedenledir ki, Kâbe hasreti, bizim ruhlar âleminde Yaratıcımızın huzurunda olduğumuz o zaman-dışı mükemmel 'zaman'a ulaşma özleminin bir ifadesidir.

Bu hasret, İslâm'da merkezî bir duygudur. Kalpten gelmektedir: Kalp Kâbe'nin ihtişamını bilir, akıl kavrayamaz–akıl için, neticede 12 metre yükseklikte küp şeklinde bir yapıdan ibarettir. Bu bakımdan, Celâleddin Rumî şöyle der:

"Akıl açıklar: 'Altı yön sınırlardır ve başka yol yoktur.'
Muhabbet de der ki: 'Bir yol var, ve ben oradan defalarca geçtim.'"

Ve sonra der ki:

"Akıl hac için bir deve buluncaya kadar, muhabbet Kâbe'yi çoktan tavaf etmiştir."

İslâm dininin, esasında fıtratın bir parçası olan aslî duygusu, sevgidir, *muhabbet*tir, sevgiliye geri dönmeye yönelik ızdıraplı bir arzudur. "İman edenler," Kur'ân'ın üzerinde ısrarla durduğu gibi, "Allah için sevgice daha kuvvetlidirler" (2:165). Birşeyin aslını bilmek, onu sevmektir.

Kâbe, arzî bir sembol ve hatırlatıcı olmaktan öte birşey değilken, tazelenmesine vesile olduğu geri dönüş, hakikî özümüzü yeniden kuşanma özlemi, İslâm'ın parlak ve incelikli şiirsel geleneğinde en yaygın temadır. Ali Şir Nevâî, Kâbe'ye yönelerek yaptığı ibadetle mânâ kapılarının açılması için dua eder:

Bi-hamdik feth-i ebvâb-i ma'ânî
Nasîb et gönlüme feth olmak ânı

Hacı Bayram Veli ise Sevgili'ye doğru giden yükselişini şöyle tanımlar:

Yan ey gönül yan, yan ey gönül yan;
Yanmadan oldu derdine derman;
Pervâne gibi, pervâne gibi
Şem'ine aşkın yandı bu gönlüm...

İslâm, bu bakımdan, *Elestü bi-rabbikum* dinidir: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Önceki dinlerin mensupları daha küçük, yerel, etnik ahitleri takip ederlerken, biz Büyük Ahid'e, Misak-ı Azîm'e uyarız. Kâbe, kendimizi doğrudan doğruya tüm tecellîlerin menşeine, huzur-u ilâhîye yönelterek, zaman ve mekân içinde kendimizi bulma yolumuzu temsil eder.

Bundaki ilâhî hikmeti düşünmeye gerçekten ihtiyacımız var. İslâm, medeniyetin olmadığı bir zaman ve mekânda ortaya çıktı. Eğer bir Kureyşli Arap beşyüz mil kuzeye, güneye, doğuya yahut batıya gitmiş olsaydı, orada gelişmiş bir kültür bulacaktı. Buna karşılık, Arabistan başlangıçtaki sadeliği taşıyan bir cep gibiydi. Ve Allah subhanehu ve teâlâ, nihaî mesajı için, O'nunla yapılmış önceki tüm ahitleri son noktasına ulaştıracak ve yeryüzü milletlerini yenilenmiş Büyük Misak etrafında toplayacak bu yalıtılmış yeri tercih etti.

Bundan öğrenilecek derin bir hikmet, İslâm'ın sadeliği gerçeğidir. Bizim öğretimiz, bundan daha açık sözlü olamazdı. İslâm en saf, ulvî, tavizsiz tevhid dinidir; Allah'a dair gelmiş geçmiş en berrak fikri ortaya koymaktadır. Bir ibadet sistemi ki, hiçbir âlet edevat veya eşya gerektirmez: haçlar yok, günah çıkartma odaları yok, papazlar ya da putlar yok. Sadece kul ve Rabbi... Hac ve umre, giysilerin en basiti olan ihramı giydiğimizde ve şimdiye kadarki en saf binanın etrafında bizi sembolik merkeze tekrar bağlayan ibadeti yaptığımızda, bizi kadim bir zamana geri döndürür. Ramazan orucu da zamansızdır: bizi bütün dinsel bağlanma biçimlerinin en eskilerinden biriyle temasa geçirir ve bir süreklilik sağlar. Aslında, bazı alimler, orucun en eski dinî emir olduğunu da ifade etmektedirler. insanlığın büyükbabası ve büyükannesi, cennette, sadece tek bir şeyin talimini yapıyordu: belirli bir ağacın meyvesini yemekten sakınmak.

İnsan, İslâm'ın koruyucu dairesine adım atınca kadim sadeliğe ve insan olmanın şerefine tekrar kavuşur. İslâm, bizim *halife*, yeryüzünde Allah'ın vekili statüsünü tekrar iddia edebilmemize imkân verir.

Ama bu, sadece şeklî ibadetlerle sınırlı değildir. Zaten, bir görüşe göre ibadet edip sonra da başka bir görüşe göre yaşamak, kaçınılmaz olarak ruhta çatışmayı kışkırtır. Bugün bazı dinler, müntesiplerinin tam anlamıyla bir akıntıda, ibadet mekânının dışındaki yirminci yüzyıl hayat tarzı içinde yaşamasına izin veriyor. Fakat, İslâm bunun saçma olduğunu bilir. Namaz sırasında ilâhî huzurda oluşa odaklanma, bizim eşyaya bakışımızı değiştirir ve dönüştürür. Namazın sonunda Kâbe'den başka yere dönmeden önce, kulaklarımızda hâlâ çınlayan içimizdeki o sözü sağa ve sola söyleriz: *es-selâmu aleyküm*. Zarif ve kadim kutsal merkezle kurduğumuz bağlantı, diğer vakitlerde bize değişmiş bir tavır kazandırır. Kitab,

"Namaz, fahşâ ve münkerden [aşırılıklardan ve çirkin şeylerden] alıkoyar" buyurur. Yani, namaz güzel bir şekilde, *huzûr* halinde –zihin ve ruhun huzur-u ilâhîde olduğumuz bilincini kavradığı bir halde– kılınırsa, sair davranışlarımız safileşecektir. Bayağı tavırlar, kaba dil, başkalarına şefkatten mahrumiyet gibi şeyler, bizim namazı doğru kılmadığımızın, mânâların kaynağına tam olarak odaklanmadığımızın kesin delilleridir.

Bu demektir ki, İslâm ibadet hayatımız ile hayat tarzımızdaki başka herhangi birşey arasında bir ayrıma gitmez. Ve yine bu, Müslüman toplum adına girişilen tüm reformların başlangıç noktasının, bizi hepimizin ittifak ettiği gayeye yönelten namazın tesisi olması gerektiği anlamına gelir. Elbette, bu sadece camide görünmekle olmaz. İbadette yapılması gereken hareketleri dikkatimizi yoğunlaştırmadan uygulamak mümkün, fakat değersizdir. Bir hadisin bildirdiğine göre, "Âbidin ibadeti, ancak ettiği ibadetin şuurundaysa muteberdir." Ve, Hasan Basri "Kalbin katılmadığı her ibadet, cezaya mükâfattan daha yakındır" demiştir.

Mekanik ibadet, bizim başka bütün manevî ve toplumsal güçlüklerimize işaret eden ve aynı zamanda bunları besleyen genel bir problemdir. *Allahu ekber* deriz, ama hemencecik *Allahu ekber*'in ne demek olduğunu bilmediğimizi gösteririz. Namazın sonunda selâm verdikten birkaç dakika sonra, girmiş olduğumuz yarı uyku halinden uyanarak, kendimizi bir tür otomatiğe bağlarız.

Bu, güzel değil. Bedeni hareket ettirmenin ve dilimizi damağımız etrafında beceriyle dolaştırmanın bize hiçbir faydası yoktur. *Salât* kelimesi esas olarak bir bağlantıya işaret eder. Eğer düğmesini açmayacaksak, bir lambamızın olması anlamsızdır. Ve elektrik, ancak *huşû*dan, dikkat yüklü bir tevazudan gelir; yani Kutsal Kâbe'nin harikulâde amblemi olduğu ilâhî cemal ve celâlin, Rabbimizin azamet ve kibriyasının ve bizim O'na yakınlığımızın şuurundan!

Namaz fiili, bizi yuvamıza götürür: yeryüzüne. Âdem aleyhisselâmın isminin 'arzî,' 'topraktan' anlamına gelen *edim* kelimesinden türetildiği söylenir. Ve Allah buyurur ki, "onu topraktan yarattım." Alnımızı secdeye koyarak, bizi insanlıktan uzaklaştıran modernite tarafından örülmüş ümitsiz fantezilerden kaçar ve fani canlarımıza sonradan hayat verildiğini bir kez daha hatırlarız. "Biz insanı topraktan yarattık, ve dönüşünüz tekrar onadır, sonra tekrar sizi ondan çıkaracağız." İnsanın yeryüzüyle üç ilişkisi–ki, hiçbirinden kaçamayız.

"Kulun Rabbine en yakın olduğu hal, secde halidir." Bu, bir hadistir. Biz hakikaten Allah'ın yeryüzündeki vekil ve temsilcileri, yani *halife*leriyiz. Ama ne zaman? Firavunî kibir ve muhalefet sembolü başlarımız kararlılıkla eğildiğinde; kalp baştan daha yukarıda olduğunda.

Namazın biçimi, bu gezegendeki hiçbir ümmetin kâinat ile Müslümanlar olarak bizlerden daha içtenlikli bir ilişkiye sahip olmayacağına işarettir. Bu yüzdendir ki, biz kâinatı, vahyin bize okumayı öğrettiği şekilde bir 'âyetler âlemi' olarak bilir ve idrak ederiz:

> "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için gerçekten açık âyetler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin bir şekilde düşünürler." (3:190-191)

Namaz, bir *zikr* biçimidir. Allah, efendimiz Musa aleyhisselâm'a şöyle buyurmuştur: "Ve zikrim için namaz kıl" (20:14). Ve Allah'ı anmak, Elest Bezmi'nde, yani Misak-ı Azîm ve "Ben Sizin Rabbiniz Değil miyim" Meclisinde bahsi geçen, insanlığın geldiği ve yeniden yöneleceği ilâhî kaynağı hatırlamaktır. Dolayısıyla, saf güzellik olan Kâbe'ye bedenen yöneliş, ilk yuvamızın tasdikini, hepimizin bağlı olduğu o ahde sadakatimizin teyidini temsil eder ve hatırlatır. O halde, namaz tam insanlığımızın beyanıdır.

Namazın güzelliği, asaleti ve ezelî huzuru, bundandır. Onunla, ondaki tesbih, rükû ve secdeyle, Rabbimizin celâl ve izzetini tasdik ederiz. Onunla, O'na verdiğimiz sözü de tasdik etmiş oluruz. Ve yine onunla, sadece Efendimiz Muhammed sallallâhu aleyhi vesellemin bize öğrettiği bir ibadet olmasından dolayı bunu yapıyor olduğumuzu da ilan ve ikrar etmiş oluruz. Nitekim, bu yüzden namaz, sünnetin en yüksek noktası haline gelmiştir. O, dinin direğidir–"kim onu yıkarsa, dinini de yıkmış olur." Namaz olmadan, bizim asıl kaynağımızı ve kökenimizi hatırlamamızın ne bir mânâsı, ne de alâmeti vardır.

Namaz, kuşkusuz, Mirac Gecesi'nde insanlığa hediye edilmiştir. Bu gece, Resûlullah'ın risalet hayatında doruk noktasıdır: şerefinin en üst noktaya ulaştığı o gecede, Peygamber Rabbinin en büyük âyetlerini müşahede etmek üzere O'nun huzuruna yükselmiştir. Bizim için o gece, aksi halde zihinlerin sadece hasretini çekeceği birşey olarak kalacak olan gerçekliğe dair, Allah'ın lutfettiği tüm ifşaatı tasvir eder.

O gece huzur-u ilâhîde Peygamber'den (s.a.v.) bir tercihte bulunması istenmişti. Ona şarap ve süt sunulmuş, o ise sütü tercih etmişti. Cebrâil aleyhisselam, bunun üzerine der ki, "*hudiyte li'l-fitra* = "sana fıtrat –insanın ilk, saf, doğal tabiatı– kılavuzluk etti".

Bu olağanüstü olay, dikkatle üzerinde düşünmeyi hak ediyor. Onun nebevî kariyerinin zirvesinde, ve dolayısıyla insanlığın Allah'a ilişkin tarihinin zirvesinde, *fitrat* hakkında bir ders verilir; ve bize fıtratın Sünnet'in parçası, ve gerçekte, özü olduğu gösterilir.

Şarap ile süt arasındaki tercih, kokuşmuşluk ve saflık arasında bir tercihtir. Süt, Kur'ân'da *halisen* diye tarif edilir. Şarap ise, üretildiği süreç gözönüne alınırsa, tabiî olandan uzaklaşmadır; kökü doğal olsa da, bozulmuş bir içecektir. Çok ilginçtir, modern dünyada tüketiciler, bozulmuş besinleri yeme konusunda isteksiz olmalarına rağmen, bozulmuş ve çürümüş içecekleri içmekten çok ama çok hoşnutturlar. Doğrusu, şarabın mayalanması, bir bozulma sürecinden başka birşey değildir. Şarap şişelerinde nadiren son kullanma tarihi yazılıdır.

Dolayısıyla: *hudiyte li'l-fitra*. Mirac'da Hz. Peygamber'e, fıtratın onun özelliklerinden biri olduğu melek tarafından söylenir. Ve açarsak, bu, hepimizin içinde yer almaya çalışmamız gereken nebevî sünnetin doğası haline gelir.

Bu İslâm okumasını şimdi biraz daha açık hale getirmeye çalışalım. Resûlullah (s.a.v.), kadim çöl sadeliğini taşıyan bir şehirde, Mekke'de doğar. Sonra, kadim tarımsal, köylü sadeliğine sahip bir şehre, Medine'ye hicret eder. Onun dininin içerdiği, namazda doruk noktasına ulaşan ibadetler, bize bu saflıktan ve kadim insaniyetten birşeyler teneffüs ettirir. Bunlar, bizim zamanımızda olmayan şeylerdir; ve bize, zamanımızın alışkanlıklarının ne kadar fakirleşip bayağılaştığını farkettirirler.

Modern dünya, fıtrattan uzaklaşma hususunda bir panik içindedir. Denizler, hava ve nehirler, insanın hırsının ve saflığa duyduğu nefretin bir sonucu olarak, endüstri atıklarıyla kirleniyor. Alzheimer hastalığı, astım, AIDS ve erkek kısırlığı, insan türüne ait çöküşün gittikçe büyüyen işaretleridir. Rio Konferansı'nda tabiatı kirleten atıklar ve bunlara sebep olan üretim biçimlerinde bir azalmaya gidilmesi hususunda ısrarlı bir yaklaşım sergilendi. Ne var ki, unutulmuş bir fazilet olan *zühd*ün insanlar nezdinde nasıl tekrar cazip hale getirileceği konusunun izahı noktasında tam bir başarısızlık yaşandı. Zira, insanların intisap ettiği dinlerin onlar için cazibelerini kaybetmiş olduğu, bu yüzden de insanların kendi zevklerine ve bizzat kendilerine tapınmakta oldukları farkedilemedi. Sıradan insanlar, aslında, organik ürün almakla, bitki özlü şampuan kullanmakla ve sakınabildikleri her yerde sentetik ürünlerden kaçınmakla huzursuzluklarını gösteriyorlar. Ama herşeye rağmen bu, biçime geri dönüştür, muhtevaya değil. Eğer bir kimse 'doğal yaşam tarzı'nı belirli bir asla ve bir mukadderata sahip olarak kavramıyorsa; yani doğal yaşam tarzını ibadet hayatı ve Hak Olanın teyidi noktasında insanlığı desteklemek için yaratılmış olan kâinatın anlamlı bir tasdiki olarak değil de salt bir tarz olarak uyguluyorsa, o kimseye doğal bir yaşam tarzı tavsiye etmek saçmadır. Müslümanlar olarak biz, doğal yaşam tarzını onaylarız; ama basit bir tavır olarak değil. Büyük Misak'a bağlılık, bizden, türümüzün yaratılış kurallarına uygun biçimde yaşamamızı talep eder. Şah Veliyyullah Dehlevî, Allah'ın her tür

için bir şeriat tayin ettiğini ifade etmiştir; nitekim, her bir tür, modern insanın tazyikine maruz kalmadığı müddetçe, bu şeriata bağlıdır. Fakat insan, genlerindeki, hormonlarındaki, cinsiyetindeki mesajı ve özünün iç hasretini unutma ve bozma noktasında gayet yeteneklidir. İşte bu işlevsizlik, *küfr*ün, yani doğru fıtratlarımızı kendimizden saklama sürecinin özüdür.

Doğal halimize, fıtratımızdaki esaslara yeniden kavuşmaya giden yol, sadece Sünnet biçiminde açıktır. Bugün sadece Müslümanlar, dinlerinin kurucusunun yaptığı şekilde ibadet ediyorlar. Peygamberin Medinesi temel ilkelere bağlı bir şehirdi. Ve biz onun nurlu sakinlerinin örneklediği yaşam kalıplarını takip edersek, özümüzü gerçek anlamda yeniden düzeltebiliriz. O halde, Sünnet modernliğin zehirli denizinde bizim güvenli bir şekilde yol almamızı sağlayacak bir cankurtaran sandalıdır. Elbette bunun için, böyle bir kirlenme meydana gelmeden önceki zamanlarda feda edilmiş sünnet ilkelerini yeniden ihya etmemiz gerekiyor.

Şimdi Hz. Peygamberin hayat tarzını hatırlayalım. Ama ondan da önce belirtmek gerekir ki, aslında bizim için cazip olan tek bir 'yaşam tarzı tercihi' varken, bugün biz 'yaşam tarzı tercihleri'nin olduğu bir zamanda yaşıyoruz. Modernite, taklit etmemiz için bize bir ideal tipler yelpazesi sunuyor: Madonna, Monica Lewinsky, Başkan Yeltsin, yahut Michael Jackson'a benzeyebiliriz. Önümüzde alternatifler barındıran uzun bir menü var. Fakat, Resûlullah'ın (s.a.v.) o ışık saçan insaniyetini ortaya koyduğumuzda, hiçbir rekabet ve tartışma sözkonusu olmayacaktır. Çünkü Peygamber, Âdemî mükemmelliğiyle insaniyeti şahsında toplamıştır. Onda ve onun hayat tarzında, insanlık durumunun olası en yüksek noktaları gerçekleşmiş ve ifşa edilmiştir. Ve bu, güzelliğin ta kendisidir: onun ünvanlarından biri olan *cemil*, yani güzel kelimesi, aynı zamanda bir erdeme atıfta bulunur. *İhsan*, yani Allah'la uyum nebevî hali, *hüsn*ün, yani güzelliğin açığa çıkartılması anlamına gelir.

Burada, o Nebevî güzelliği olabildiğince toplu biçimde hatırlayalım. İmâm Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-din* adlı eserinin 19. kitabındaki bir pasajda şöyle anlatılır:

> "Resûlullah (s.a.v.) insanların en halimi, en cesaretlisi, en âdili, en iffetlisi idi. Mübarek eli cariyesi veya nikâhlısı veyahut mahremi olmayan herhangi bir kadının eline hiç değmemiştir. Hz. Peygamber insanların en cömertiydi. Onun yanında hiçbir dinar ve hiçbir dirhem akşamlamazdı. Eğer elinde fazla bir mal olsa ve verecek bir kimseyi bulamazsa ve gece de gelirse, onu muhtaç olan kimseye vermedikçe evine gelmezdi. Allah'ın ona vermiş olduğu nimetlerden [...] sadece en basit ve kolay olanları, hurma ve arpayı alırdı. Diğerlerini Allah yolunda harcardı. Kendisinden herhangi birşey istenildiği zaman muhakkak verirdi. Ayakkabılarını kendisi onarır, elbisesini yamardı. Hanımlarına yardım

ederdi. Onlarla beraber yemeklik et doğrardı. Hayâca insanların en ilerisi idi. Mübarek gözünü hiç kimsenin yüzünde durdurmazdı. Gerek hür insanların, gerek kölelerin davetine icabet ederdi. Bir yudum süt veya bir tavşanın budu olsa dahi hediyeyi kabul eder ve karşılık verirdi. Ve hediyeyi yerdi, fakat sadaka yemezdi. Bir cariyenin veya fakir bir kimsenin davetine icabet etmekten geri kalmazdı. Rabbinin ahkâmı için kızardı. Fakat asla nefsi için kızmazdı. Hakkı, nefsine ve ashabına zarar getirse dahi yerine getirirdi.

Resûlullah'ın açlıktan dolayı karnının üzerine taş bağladığı olurdu. Neyi hazır bulursa onu yer, bulduğunu geri çevirmez, helâl olanı yemekten sakınmazdı. Eğer ekmeksiz bir hurmayı görürse yerdi. Bir et bulduğunda yerdi. Buğday veya arpa ekmeğini bulduğunda yerdi. Ekmeksiz süt bulduğu zaman, onunla iktifa eder, memnun olurdu.

Arka arkaya üç gün hiçbir zaman buğday ekmeğinden doya doya yemiş değildi. Bu durumu Allah'a kavuşuncaya kadar devam etmiştir. Bu durum, fakirliğinden veya cimriliğinden değildi, başkalarını nefsine tercih etmesinden ileri gelmekteydi.

Velime davetine icabet eder, hastaları ziyaret eder ve cenazelerde bulunurdu. Düşmanlarının arasında herhangi bir koruma olmadan tek başına gezerdi. Tevazu bakımından insanların en ilerisi idi. Kibirli olmaksızın, insanların en vakarlısıydı. Sözü uzatmaksızın insanların en beliği, güleryüzlülük yönünden insanların en güzeliydi.

Dünya işlerinden onu korkutup ürkütecek hiçbir şey yoktu. Bulduğunu giyerdi. Bazen Yemen'de imâl edilen bir kürk giyerdi. Bazen de yünden yapılmış bir gömlek giyerdi. Mübahlardan neyi görürse onu giyerdi. Eline geçen bineğe binerdi. Bazen ata, bazen deveye, bazen kızıl bir katıra, bazen merkebe binerdi. Bazen yaya, yalınayak, abasız, sarıksız ve kalensüvesiz yürürdü. Medine'nin en uzak yerlerinde olsa dahi hastaları ziyaret ederdi. Güzel kokuları sever, kötü olanları sevmezdi.

Akrabalarına sıla-i rahim yapar, fakat onlardan daha üstün olan kimseye onları tercih etmezdi. Hiçkimseye cefa vermezdi. Özür dileyenin özrünü kabul ederdi. Şaka yapar, fakat hakikat olmayan birşeyi söylemezdi. Kahkahasız gülerdi. Mübah oyunları görür, yasaklamazdı. Zevcesiyle yarışırdı. Yanında sesler yükseldiği halde sabrederdi. Sağılır bir koyun beslerdi. Kendisi ve aile efradı onun sütünden yararlanırlardı. Arkadaşlarının bostanlarına giderdi. Fakirliğinden ve kötürümlüğünden dolayı hiçbir fakiri hakir görmezdi. Hiçbir krala krallığından dolayı itibar etmezdi. Fakiri ve kralı eşit bir şekilde Allah'ın varlığına davet ederdi.

Cehalet içinde kıvranan bir memlekette fakr u zaruret içerisinde koyun çobanlığı yapmış ve çölde annesiz ve babasız yetim olarak yetişmiş bulunuyordu. Bütün bunlara rağmen, Cenab-ı Hak ona ahlâkların en güzellerini, övülen yol-

> ları, geçmiş ve geleceğin haberlerini öğretti. Ahirette kurtuluş ve zafere vesile olan yolları gösterdi. Dünyada başkasının gıpta etmesine vesile olan ve kurtuluş yolu olan şeyleri öğretti. Vacib olanın gerekliliğini, gereksiz olanın ise terkini öğretti. Allah bizi bütün işlerimizde ona uymaya muvaffak kılsın! Âmin yâ rabbe'l-âlemîn."

İmam Gazâlî'nin çizdiği bu hareketli portre, bizim model alacağımız rolü, mutlak hüsn biçiminde yaşanan insan idealimizi resmediyor. Onunkisi tam bir bütünlük içinde yaşanmış bir hayattı. Onun bilmediği ve tezahür ettirmediği bir güzel ahlâk boyutu yoktu. Ayrıca, onun mükemmelliği, spesifik olarak erkek tabiatının mükemmelliğini de kuşatıyordu. Büyük bir savaşçıydı. İmam ed-Dârimî'nin Hz. Ali'den rivayet ettiği sahih bir hadise göre:

> "Bedir gününde ben de vardım. Aramızda düşmana en yakın olan Peygamber'e sığınmaya çalışıyorduk. O gün savaşanlar arasında en güçlümüz o idi."

Ashabdan biri onu kırmızı sarığıyla ve kılıcı elinde ata binerken görmüş ve daha sonra bunu "Hayatımda gördüğüm en güzel manzaraydı" diye tanımlamıştı.

O, yirmiüç yılda, Arabistan'ın tartışmasız tek hâkimi oldu. Üstün melekeleri, karizması ve insanları cezbeden karakteriyle, Arap kabilelerini tarihte ilk kez biraraya getirdi. İnsanları putperestlik kuyusundan çıkarıp dinin en halis biçimine kavuşturdu. Onlara ilk kez bir hukuk kazandırdı. Medine'deki mescidinde takva ve manevî verimliliği sonuç veren ibadeti emretti. Ki bu, sonradan gelen sayısız mü'min ve velîler için bir ilham ve emsal teşkil etti. Kâbe'den bahsederken, onun güzelliğinden söz etti, zaten onun yaptığı herşey de güzeldi.

O, bütün bunlarda başarısını yalnızca Allah'a atfetti. İmam Gazâlî'nin kayıtlarında yer aldığı gibi, o, insanların en mütevazisiydi. Sabırlı, nazik, hürmetkâr ve zarifti. İnsanların zahirî kılık kıyafetine hiç önem vermezdi. Sadece, onların ruhlarını dikkate alır ve ona göre cevap verirdi. Daima affedici oldu. Yeryüzünün en kaba insanları olan orta Arabistan'ın basit bedevilerine dahi hoşgörülü oldu. İçlerinden bir kimse, Peygamberimizin yakasını iz bırakacak şekilde şiddetle çekiştirerek para istediği zaman, ona sadece gülümsedi ve istediğinin verilmesi için emir verdi.

Bütün bunlar onun tarafsızlığıyla meydana geldi. Benlik damarı ondan uzak olduğu gibi, şaşkınlık yahut ümitsizlik de ona yakın değildi. Daima, hakikatın hakkı için baktı ve gördü. Uhdesindeki nübüvvet makamının farkındaydı, ama bununla kibirlenmezdi. Ve şöyle derdi: "Mahşer Günü diriltilecek ilk insan benim–ve bununla övünmem." O, kendi kıymetini biliyordu, ama Rabbini bilmesi dolayısıyla biliyordu. Bu yüzden hiç kibirlenmedi.

Onun sünneti dünyada ondan kaçınmayı değil, onu yaşamayı gerektirir. Hira Dağı'ndaki çok ağır vahiy tecrübesinden sonra, Kâbe'ye yönelerek, Mekke toplumuna geri döndü. Uzun geçen gecelerde, yakın çevresindekileri taklit etmekten menettiği çok uzun ve zahmetli teheccüd ibadetini eda ederek yalnız Rabbiyle hemhal olduğu zamanlar geçirdi. Diğerlerinin tutmasına izin vermediği halde, [Ramazan ayı dışında da] ihtimamlı bir şekilde oruç tuttu. Bu dünyada olmasına rağmen ondan ayrıydı ve sonunda kendi dünyasını hükmü altına aldı. En mükemmel şekilde bir *halife*ydi: enaniyetsiz, dolayısıyla da yalnızca Allah için ve Allah tarafında konuşan, hareket eden ve hükmeden bir insandı.

İşte bu yüzden, sünneti yaşamak, zâhirde olduğu kadar bâtında da bir kemâle ulaşmaya çalışmak anlamına gelir. Sünnet, fıtratını bozmamış olanlar için, türümüzün normal yaşam tarzı gibi kolayca ve tabiî olarak gelmek zorundadır. "Aranızda hiç kimse iman sahibi değildir" der Hz. Peygamber, "tâ ki arzularınızı, kişisel tercihlerinizi, *heva*nızı benim size getirdiklerime tâbi kılana dek!"

Bugün Müslüman topluluklar arasında bu dersi almamış çok insan var. Bir kimsenin Sünnet'e bağlı olmadan manevî kemâle ulaşabileceğini tahayyül eden bazı sapkın ahmaklar var. 'İslâmsız ihsan' olabileceği ifadesi, İslâm'ın zuhurundan bu yana tüm Müslümanlar ve sûfîler tarafından reddedilmiştir. Sözgelimi, İmam Celâleddin Rûmî bu çerçevede şöyle der:

"Yaşadığım müddetçe Kur'ân'ın kuluyum ben
Muhammed-i Muhtar'ın yolunun tozuyum ben.
Birisi benden bundan başka bir söz naklederse,
Ondan da, o sözden de bîzârım ben."

Diğer taraftan, Peygamber'in bâtınî kemâlinden de birşeyler paylaşmaya çalışmadıkça, salt zahir'i icra etmekle sünnete uyuyor olduğumuzu iddia edemeyiz. Birçok Müslüman var ki, vücut dili ve tavırları, bu derunî cehaletlerini ifşa etmektedir. İbadet etmek, oruç tutmak, helâl rızık yemek ve sünnetin zâhirî başka boyutlarını yerine getirmek, bâtınî hayatlarımız üzerine çalışmadıkça, sadece orantısız ve kısmî bir Müslüman tipi üretecektir. Nefsi, ben'i, bir kedinin fareyi gözlediği gibi gözlemeye ihtiyacımız var. Sürterek parlatmalıyız nefsimizi; ancak bu sayede nurlanabiliriz.

Sahabe, çoğu dininde mutaassıp milyonlarca Budist, Yahudi ve Mecusî erkek ve kadının, hem de onlarla konuşmadan, ihtida etmelerine sebep oldu. Kur'ân, tercüme edilmiş değildi ve sadece çok az kimse yerel dilleri öğrendi. Fakat, Ashâ-

bın hallerindeki parlak nur ve zerafet, asalet ve muvazeneleriyle birlikte sünnetin tabiî güzelliği, görenlerin kalplerini kazanmaya yetti.

Günümüzde Sünnetin zâhirî yönlerini takip eden, buna rağmen kalplerinde sünnete yönelik bir meyil taşımayan, dolayısıyla aslında Sünnetle uyuşmayan Müslümanlara rastlamak mümkündür. "Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi" (3:159). Biz Kur'ân'daki bu âyeti, es geçmişiz. Eğer flak ceketleri, Doc Marten çizmeleri ve saldırgan davranışlarıyla bizim bazı aktivistlerimiz yedinci yüzyıla gidebilecek durumda olsalar, karşılaştıkları Hıristiyan, Budist veya diğerlerinin onları etkileyici bulması sözkonusu olamazdı. Sahabe yaşasaydı, hilm değil de öfke ve saldırganlık izi taşıyan bir marjinalleşme duygusuyla malûl bu durumu, bir dinî başarısızlık olarak görürlerdi. Açıkçası, merhamet yüklü bir hoşgörü olarak hilm, yokluğu halinde Hz. Peygamberin (s.a.v.) o kadar kalbi kazanmasının imkânsız olduğu bir vasfıydı.

O halde, sonuç çok basittir. İslâm çok basittir. İslâm bizi yeniden tabiata ve Allah'a bağlayan dindir. İnsan fıtratını bastırmaz, över. Bütün ilâhî İsimlerin aynaları olarak Âdemî potansiyemizin ihtişamını bize gösterir.

Aramızda bazılarının kızgın, cahil ve kalplerinde şaşkınlık taşıyor olması, fıtrattan, hüsünden ve *evliya*dan uzak yaşamaları nedeniyledir. Sünnet, bu değildir. Sünnet, benlik davasından uzaklaşma halidir, dünyanın durumunu kararttığı gözlenen kendine güvenden uzak durma halidir. Allah'ın izni olmadan bir yaprak bile düşmez. Son tahlilde, herşey iyidir. Kâinat ve tarih, iyi ellerdedir.

Resûlullah'ın itikadı böyle idi. Bizim itikadımız da böyle olmalıdır. Aramızda, bir yandan ahlâkî çöküntüye, bir yandan da paniğe, anlamsızlığa ve ifratın çirkin biçimlerine yol açan çok fazla hüzün ve keder var. Kaldı ki, ifratın Kâbe'nin bizi davet ettiği huzur ve güzellikle hiçbir ilgisi yoktur. İslâm, hikmet ve dengeyi emreder. Orta yoldur. Ve hangi halde olursak olsalım bizim için her zaman erişilebilir olduğu gibi, uygulanabilir bir konumdadır da. Bugünün dünyasında biz talihli bir ümmetiz. Talihliyiz, çünkü Batılılardan ayrı olarak, halâ güzelliğe odaklanmış haldeyiz. Başka bir deyişle, herşeye rağmen, ne olduğumuzu yahut ne olmamız gerektiğini biliyoruz.

IV
Ailenin Çöküşü

Abdulvedûd Şelebi, ancak 'tefessüh' bir ilke olarak kamusal müzakere zemininde kendisinden asla söz edilemez hale geldiğindedir ki, o toplumun gerçekten çökeceğine dikkat çeker. Önceki Müslüman ve Hıristiyan kuşaklar, fazilet ve kudsiyetin geçmişteki altın çağlarına kıyasladıklarında, kendilerini değersiz görür ve bundan ıztırap duyarlardı. Ama, insanların kendilerinden memnun oldukları zamanımızda, ahlâkî bozulma veya tefessüh fikrini ağza almak, Spenglerci bakışta dahi, insanın gerici bir romantizm ile suçlanması için yeterli görünüyor. Zira, tefessüh fikrinin kendisi, oldukça hatalı bir şekilde, bir tefessüh olarak algılanmaktadır.

Eleştirel ama şefkatli bir gözle Batıya bakan Müslümanlar, eski zamanlardaki nefis muhasebesinin günümüzde yapılmayışından dolayı epey rahatsızdırlar. Belirtilmesi gereken şu ki, hâkim kültürün artık geçmiş ahlâkî ve kültürel mükemmelliğe atıfta bulunarak kendini beğenmişlikten vazgeçme gibi bir tavrı yoktur. Günümüzde, mevcut olana uyumun talep ettiği paradigma, daha ziyade, tabiatında hep değişim olan liberal konsensüs paradigmasıdır. Buna göre, ihtiras duygusuyla tersyüz edilmiş şu dünyada model olarak iş görecek olan, gelecektir; geçmiş asla değil! Aslında son derece saldırgan ('kutsala saygısız') olan bu söylem, güya özerk halk rızasınca üretildiği varsayılan kuşatıcı liberalizme karşı koyan

toplumlarda değil, halkın rızasının gerçekte çoğunlukta medyaya hükmeden ve gitgide acayipleşen eşi görülmemiş biçimlerde kamuoyuna şekil veren küçük, kişisel olarak ahlâksız ve aynı zamanda ideolojik bir dürtüyle hareket eden elitler tarafından belirlendiği modern toplumlarda varlığını sürdürebilir.

Ailenin konumu üzerindeki münakaşa, göbeği yağ bağlamasına karşın 'çökmüş' olan Kuzey ile gitgide daha da yoksullaşan Güney arasında mevcut olan bir ideolojik çarpışmanın tam ortasında yer almaktadır. Yine, Avrupalı Müslüman topluluğu da, bu çarpışmanın ortasında, kendisini tanımlamaya ve hayatiyetini sürdürmeye çalışıyor. Her iki taraf için de son derece hayatî olan bu kültür çatışması, kaçınılmaz bir şekilde gündemi en üst noktada işgal etmektedir. Öyle ki, her televizyonu açıp arkamıza yaslandığımızda, Üçüncü Dünya'nın katı bir şekilde aile-merkezli oluşunun hastalıkları ve halklarının liberal demokrasinin sosyal öğretilerine uyum göstermedeki isteksizlikleri hakkındaki sonu gelmez propagandalarla diri tutulan Kuzeyli önyargı ve şüpheye şahit olmak zorunda kalıyoruz. Ortalama bir Batılıya göre, bu tek yönlü polemik, tatminkâr ve tartışma götürmez gözüküyor. Ama aslında bu polemik, Batılıların kendi toplumlarında var olan sorunları hafif görmelerine yarayan üstünlük varsayımlarından kaynaklanıyor. Kamuoyu da, en mutedil (ama kendinin haklılığını iddia eder) bir biçimde ifade edildiği şekliyle, Filistinliler, Bosnalılar ya da Zapatistalar işledikleri günahların keffaretini ödüyorlar düşüncesiyle şekillendiriliyor. Aslında, modern Batıya ait sosyal öğretilerin, girmekte olduğumuz binyılda yeni emperyal ideolojilere dönüşmekte olduğu fikrine katılmamak mümkün değildir–polemikçilerin ortodoks feminizm ve eşcinselliği, Üçüncü Dünyayı pataklamaya elverişli bir değnek olarak kullanmaya kalkışması, bunun bir delilidir. Bir yüzyıl önce, Avrupalı, herkesin işine teolojik dogma ve ticaret adına burnunu sokuyordu. Şimdi ise bunu sosyal dogma ve ticaret adına yapıyor. Demek ki, bu horgörünün altında yatan tutum, özü itibarıyla değişmeden kalmıştır.

Öte yandan, Batıda yaşayan Müslümanların bu meselede tuhaf bir üstünlük noktasına tünemelerine karşın, birçok İslâm ilahiyatçısı Müslüman dünyadaki 'Batılılaşma süreci'ni ve bu sürecin aile hayatı ve hakikat üzerindeki olumsuz etkilerini kaleme almışlardır. Bunlardan bazıları, bu sürecin şampiyonluğunu kültürel formasyonu eski emperyal güçlerin başarısı çerçevesinde şekillenmiş olan–eski moda seküler seçkinlerin yaptığını da belirtmişlerdir. Gerçek şu ki, ortalama bir laik Suriyeli veya Türk'ün aile hayatı biçimi, yakışıksız talepleri ters yönde olsa da, modern bir Avrupalınınki gibi değildir. Giyim kuşamları, mobilyaları, evlilik an'aneleri ve hayata dair çoğu ayrıntılar, Batı varlığının bugünkü gerçeklerin-

den daha çok, 1940'lı ve 50'li yılları hatırlatır. Ve dolayısıyla ailedeki değişimlere ilişkin anaakım Müslüman tartışması, esas olarak, 'kurtarılmış' Batının anayurtlarında yaşayan bizlerin durumuyla çok az noktada ortaktır.

Batılı Müslümanlar olarak kendi durumumuzu teorileştirmeye giriştiğimizde hemen karşımıza çıkan ironi, çoğumuzun benimsemeye çalıştığı kültürün artık hayatta olmadığıdır. 1950'ler ve 60'lara kadar Avrupa aile değerleri, farkedilir derecede, aileyi merkeze alan –İbrahimî toprakta boy vermiş– büyük bir dinî gelenekten besleniyordu. Yani, İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki öğretiye ilişkin tartışmalar keskin kalsa da, Müslüman ve Hıristiyanların ahlâkî ve sosyal kabulleri, birçok bakımdan birbirine destek olacak şekilde verimli ve benzerdi.

Bugün bu örtüşme, büyük ölçüde kayboldu. Dahası, Kiliseler, yıllanmış mercan kayaları gibi kendilerini özgürlükçü kum fırtınasıyla temizlenmiş ve yeniden şekillenmiş buldukça, mutlak ahlâkî hakikatlerle uyumlu ve inandırıcı bir ses olmayı iddia edemiyorlar artık. Bu cümleden olarak, Britanya Katoliklerinin genelde açık zihinli sözcüsü Kardinal Hume, yakınlarda eşcinselliği mazur gösteren bir yorumda bulunmuş; bir Anglikan piskoposu da, bedenini sıkıca saran kot pantolonu ve deri ceketiyle, bir başka erkekle olan ilişkisini açıkça ilan etmiştir. Yine, kendi cemaatlerinin ailevî değerlerini temsil etmekten çok uzakta olarak, Londra'daki 900 rahipten 200'ü eşcinsel eğilimlerini açıklamışlardır. Sodom'un erdemlerini belagatle terennüm eden Hıristiyan ve Yahudi örgüt ve kişilerinin sayısının gün geçtikçe arttığı gözlenmekte, ve bu, laikçiler tarafından sevinçle karşılanmaktadır; zira geleneğin zayıflamış sesinin en sonunda tamamen kesileceğini ümit ediyorlar. Avrupa'nın geri kalanının durumu da, doğrusu bundan pek farklı değil.

Bütün bunlar, sınıf, ırk ve iktisat açısından Avrupa'nın büyük kısmında şimdiye kadar marjinal kalmış Müslüman topluluğunun, bundan böyle, potansiyel olarak çok daha şiddetli bir yabancılaşmaya maruz kalacağı anlamına gelmektedir. Daha önceki Avrupalı nesiller tarafından meşru olarak kabul edilen değerlerin biricik savunucuları olan azınlık vatandaşlar olarak bizler, bugün iki arada bir deredeyiz. Ve bu şartlar altında paniğe kapılmak, kendi hususî âlemimiz dışındaki dünyayı kötü ve şer diye şiddetle itham edip hiziplere ve kültlere bölünmek şeklinde bir tavır, çoğumuzu kuşatacak gibi gözüküyor. Şimdiden bu tür hareketler kampüslerde epeyce yol almış durumdadır. Fakat, böylesi verimsiz ve adî şaşırtmalara direnmemiz gerekmektedir; ve eğer imanımız gerçekten bizim ve bizi kötüleyenlerin inanmak istediği derecede güçlü ise, şimdi post-modern olduğu kadar post-Hıristiyan bir mahiyet arzeden bir Avrupa'yla ilişkimizde çok daha olgun ve verimli bir kavrayış lehine kolaylıkla direnebiliriz.

Fakat böyle bir duruşun gün yüzü görmesini sağlayacak bir strateji, Müslüman gelenekselciliğinin rahatlatan özcü 'meta-anlatı' türüne müracaat edilmeyen bir zemine oturtulmalıdır. Çünkü, bu tür bir meta-anlatı, kültürel kimliği tanımlama yetkisini kendi elinde tutarak, nesnel hakikatten ziyade kendi konumu üzerine vurguda bulunur. Böylesi yanlışlar, yirminci yüzyılın çatışan özcülükleri şeklinde, özelde milliyetçilik ve faşizm biçiminde ortaya çıkmıştı; ki bu, manevî gerçekliklere karşı duyarlılıklarının sahte manevî otantisite arayışına boyun eğdiği, hatta yerini ona bıraktığı Müslüman aktivistler arasında da maalesef çok sık görülen bir yanlıştır. 1970'lere kadar Müslüman Kardeşlere ve neo-Osmanlı ihyâcılara ilham veren Müslüman medeniyeti anlatısı, Selefin bölünmemiş bir şeriat ekolü takip ettiği şeklindeki problemli tez üzerinden, aniden 'Selef'e dair ütopik anlatıya yol vermiştir. Gelgelelim, hem Müslüman Kardeşler hem de neo-Osmanlı ihyâcılar arasında, hakikî imanda olması gerektiği üzere, kimin daha arınmış olduğuna dair kronik bir obsesyon yerine şefkat ve diğergâmlıktan beslenen bir ahlâkı husule getiren sıcakkanlı ve sorumluluk duygusu yüklü bir imana rastlamıyoruz.

Bunun anlamı şudur: Avrupa'da yaşayan Müslümanlar bazı Müslüman ülkelerde meydana gelen İslâm'ın fakirleştirici ve dışlayıcı bir tarzda 'ideolojileştirilmesi' olgusuna karşı koyamadıkları ve Rabb-ı Rahîm'in sonsuz şefkatinden ilham alıp beşerin refahına yönelik samimî ve duyarlı bir ilgiden beslenen bir iman imajına kavuşulmadığı müddetçe, bu meseleye ve günümüzün bunun gibi başkaca kapsamlı meselelerine çözüm yolunda bir katkıda bulunmada başarısız olmaya devam edeceğiz. Dışlayıcı insanların "İnançsızların ne düşündüğünden bize ne?" diyerek omuz silkmesi çözüm değildir. Çünkü Kur'ân, Müslümanları başkalarına örnek olmaya çağırmaktadır. Biz, kültürel gettolarda saklanır ve sınırı aşmalarından ince bir zevk duyduğumuz kimselere yıpratıcı ve küstah bir şekilde davranırsak, ne örnek olabilir, ne de Allah'ın bize gönderdiği mesajı başarılı bir şekilde aktarabiliriz. İşte bu yüzden, Batı toplumunun gerçek ikilemlerini anlamada zor olan yolu seçmek zorundayız; ve bizi bekleyen daha da zor bir iş, gerçekten yardımı olabilecek çareleri nazikçe sunabilmemizdir.

Sözünü ettiğim tarafı tutmanın zamanı ise, şimdidir. Son yıllarda Britanya'da bazı dindar şahsiyetler, ailenin ilerleyen çöküşü trajedisine ilişkin düşüncelerini, çok kere kederli ve genelde ikna edici bir şekilde ifade etmişlerdir. Sözgelimi, Liverpool Piskoposu ile Hahambaşısı, bu süreci genel istatistiklerle özetlemişlerdir: Bugün İngiliz çocuklarının yüzde 34'ü evlilik dışı doğuyor, benzer oranda yetişkin ise boşanmanın üzücü sonuçlarını yaşıyor. Yirmi yıl içinde, ulus çapında çocukların ancak yarısından daha azı, anne ve babanın beraber yaşadığı ailelerde

büyütülecek. Birbiri ardınca gelen sosyal felâketlere dair birkaç tartışmalı hususa gelince: ABD'de mahkûmların yarısından çoğunun parçalanmış aileden geldikleri ve erkek ve kadınların orta ve ileri yaşlarda dahi anne-babalarının boşanmasından derin psikolojik zarar gördükleri biliniyor. Görülen o ki, Piskopos ve Hahambaşı, çocuklar ve yetişkinlerin aile sığınağına geçmişte asla bu kadar ihtiyaç duymadıkları hızla-değişen bir dünyada, ailenin günahların en temeli olan bencillikle yıkılmış olmasının yasını tutuyorlar. Kimse bir feragatte bulunmak istemiyor. Kişisel özgürlük putuna boyun eğerek, hepimiz, haklarımız için yaygara koparıp görevlerimizi es geçiyoruz. Bu ders, asap bozucu ama açıktır: Müşterek sosyal ilerlemenin anahtarı olarak Adam Smith'in rekabete dayalı bireysel menfaate taraftarlığını kutsallaştıran Thatcher-Reagan benmerkezciliği, tüm teşebbüsü tehlikeye atacağından dolayı, birçok zayiata sahip çıkıyor. Açgözlülük, zengin insanlar ve mutlu Finans Bakanları meydana getiriyor, ama artık bunun uzun vadeli maliyetini ödeme zamanına gelindiği de gözleniyor. Çok büyük sosyal ve ekonomik faturalar, ekstra polis kuvvetine, hapishanelere, sosyal işçilere ve ardı arkası kesilmez sosyal güvenlik kontrollerine kadar uzanan geniş bir yekün tutuyor. Sosyalist devrimin başarısızlığı çoktan görüldü; öyle görünüyor ki, kapitalizm de en sonunda kendi çelişkileri içinde boğulacak.

Öykü, buraya kadar açık ve net. Bu olanlara açgözlülüğün sebep olduğundan, sadece dindar insanlar değil, başkalarının da kuşkusu bulunmuyor. Ne var ki, değergamlığa geri dönülmesi için yapılan ikazlar, geçmiş çağlarda çok sık işitilmiş olmakla birlikte, görünür alanda pek de etkili olamamıştır; zira insanları ikna edebilecek derece yeterli çözüm ileri sürülmemiştir. Eğer dinler insan günahkârlığına ait kötü sonuçların üstesinden gelme kapasitesine hakikaten sahiplerse, o zaman, 'iyi olma' yönünde basit yakarışların çok da etkili olmadığını ve ıslah için tatbik edilebilir bir paradigmanın da bu yakarışlara eşlik etmesi gerektiğini kabul etmek zorundadırlar. Ne piskopos, ne de haham, bu noktada tatbik edilebilir durumda somut birşeyler öneriyorlar. Kimbilir, belki de bu yüzden, siyasetçiler ve liberal medya tarafından hoşgörülüp el üstünde tutuluyorlar. Fakat rolleri, 'milletlere bir lütuf' olarak, somut bir sosyal ve ahlâkî program içinde belirlenen Müslümanlar olarak bizler biliyoruz ki, toplumun mevcut kötü durumu asla vaaz vermekle ıslah edilemez. Yapısal değişimler de gerekir; ve, böylesine ağır bir problemin çözümünün sancılı olacağı da aşikârdır.

• • •

En az ailenin çöküşünün nedenleri kadar aşikâr başka birşey de, kurulu düzen ideologlarının bu çöküş nedenlerini tanımayı reddetme gerekçeleridir. En göze ba-

tan örnek, politikacılardır: Geçen dönemde ABD Başkanının cinsellikle bağlantılı kötü davranışlarından açığa çıkanlar, dürüstçe söylersek, can sıkıcı olaylar serisinin sonuncusudur. Ki bu, siyaset kurumunun, ahlâkî bir hayata katkı noktasında büyük bir yetersizlik içinde olduğunu gösteren son olaydır. Oval Ofiste ve diğer bakan ve parlamenter ofislerinde nefsin isteklerine yenik düşülmesi, bize yeterli ipuçlarını vermektedir. Başkan'ın, düğmelerle ilgilenmeyi aşırı seviyor olması bir tarafa, masasının önünde her sıkıcı mektup yazma anına farklı tatlar eklemesinden anlaşılan o ki, karşı cinslerin anarşik bir halde birarada bulunmaları, mevcut ahlâkî gerilemenin arka planını gayet net açıklıyor. Kaldı ki, parlamento üyelerinin ahlâk dışı ilişkileri, ikinci eş olarak kullandıkları sekreterlerle de sınırlı değildir. Açıkçası, Batıda çok-eşlilik, Müslüman topraklarda görüldüğü üzere az rastlanır bir istisna değil, kuraldır. Sadece sapkın bir ahmaklık –yahut göz yumma– şu gerçeği gözardı edebilir: Eğer bir politikacı, iktidarın üretiyor olduğu gözüken erotizmden dolayı mahkemelik oluyorsa, demek ki karşı cinsten birisiyle geç saatlere kadar çalışıldığında, bir büyük yangın ihtimalden daha fazla birşeydir. Çocuklar ve eşler ne kadar acı çekerlerse çeksinler, isterse intihara kadar varan travmalar yaşasınlar, bu şartlar altında sistem bir koruma sunmamaktadır. Demek ki, bireysel hakların aile haklarından önce geldiği gibi felâkete götürücü bir anlayış kaçınılmaz bir şekilde hem bireyin, hem de ailenin çökmesi sonucunu doğurmaktadır.

Fakat, siyaset bir çevrenin adı çıkmış örneğidir yalnızca. Cinsel tacizler üzerine günümüzdeki şiddetli tartışmalardan anlıyoruz ki, bundan böyle özel arzuların tecavüz edemeyeceği bir kamusal alandan pek söz edilemez. Erkek ve kadınların gelişigüzel birbirine karıştırıldığı ve ayartma ve sadakatsizlik yönünde radikal bir şekilde artmış fırsatın bu derece herkese açık olduğu bir toplum, daha önce asla var olmamıştı. Bu, artık en ahlâk karşıtı gazetecilerin, siyasetçilerin ya da sosyal stratejistlerin dahi görmek zorunda olduğu bir durumdur.

Tom Wolfe'un popüler romanı *Bonfire of the Vanities*'de genç bir iktisatçı, karısının ve kızının hayatını karartma pahasına evli birisiyle gayrimeşru bir ilişkiye girer. Zira, basitçe söylersek, New York 'şehvet içinde boğulan' bir şehirse, o da bu şehrin çocuğudur. Onun düşüşüne sebep olan şey, sadece farklı cinsiyetlerin alışıldık biçimde birbirine karıştırılması değildir. Gözlerinin gezindiği her yerde, kendisine çengel atan ve cazip bir şekilde sorumluluktan muaf bir cinselliğe çağıran reklâmları, pornografiyi, haber öykülerini ve vücudu gittikçe daha da öne çıkaran moda gösterilerini görür. Wolf'un zina yapan erkek tipi, aslında sıradan biridir, yani doğuştan kötü biri değildir; sadece, insanların çoğunun sorumlu bir şekilde davranamayacağı bir dünyada yaşamaktadır.

New York, henüz Londra değildir–ama Atlantik her an daha da daralıyor, ve kamusal alanın erotikleşmesi, kültürümüzün bir parçası haline gelmiştir. Orta yaşlı erkekler ile kadınlar bir kez baştan çıkınca, gayrimeşrû sağlıksız ilişkiler kurmak artık bir an meselesidir. Ve her adımda kaçırılanları acı verici bir şekilde hatırlatan bedenler çoğaldıkça, sadakat az bulunur bir erdeme dönüşmektedir. Artık, insanların flörtle yetinecek kadar aptal olmaları, yahut her zaman bir azınlık olmuş ve öyle kalacak güçlü bir ahlâka sahip insan kategorisine ait olmaları haricinde, bu durumda bir değişimin görülmesi ihtimali çok zayıftır.

Yeterince aşikâr olduğu halde, radikal bir nitelik de taşıyan bu teşhisten sonra sorulması gereken soru şu: Acaba çare var mı? İslâm, bu sorunun çaresi olarak, Batıda tasavvur dahi edilemeyecek bir suçu kabul eder ve büyük bir günah olarak görür: *halvet*, yani caiz olmayan biraradalık. Ahlâkî hastalıkların daima belirli başlangıçları vardır; İslâm bu tip başlangıçların ortaya çıkabileceği sosyal dölyatağını kurutmaya çalışır. Nitekim, konu eğitime gelince bizim taraf olduğumuz tercih, erkek ve kızların ayrı ayrı eğitilmesidir. Üstelik, erkek ve kızların beraberce eğitilmesi, sadece bizim karşı olduğumuz birşey de değildir. İskoçya'da bir özel okul müdürü de bu konuda ümitsizlik içindedir ve yakın zamanlarda çözüm olarak okulunda erkek ve kız öğrencilerin birbirlerine altı inç'ten, yani onbeş santimden daha fazla yaklaşmamaları kuralını getirmiştir; zira 'hatanın başlangıcı çevredir.' Fakat okullar başka yerlere göre temiz kabul edilebilecek bir başlangıç noktasıdır. İşyerlerinde, kadının ilerlemesine engel olunmadan, gayrimeşru biraradalığa ilişkin tüm olasılıklar ortadan kaldırılarak eş hakları garanti altına alınmalıdır. Bu noktada, karşı cinsten asistan istihdam etmede ısrarlı olan siyasetçiler ve işadamları, gerekçelerini açıklamalıdırlar. Kadını metalaştıran ve evlilikte sadakatsizliği kışkırtmaya yönelik pornografi ve pornografi-içeren reklâmlar, müsamaha gösterilmeden sansür edilmelidir. Ki, hemcinslerinin kötü resmedilmesine çok haklı olarak itiraz eden feministlerin de, olması gerektiği konusunda hemfikir olduğu sansürün işlevi budur.

Bizim Diyonizyak Avrupamızın trajedisi, hiç kuşkusuz, kısır gündeme sıkışıp kalmış gazeteci ve siyasetçiler tarafından bu tedavinin hor görülerek bir kenara itilmesinden sonra başlar. Zira, seks dürtüsünün dışavurumu, bunlar tarafından, tek başına bir değer olarak kabul edilir. İslâm'ın cinsiyetleri ayrı görerek bir ayrım ima ettiğini düşünüp bunun özelde işyerinde cinsel hazzı azaltmasına üzüldüklerinden, aynı liberal çevreler, modern ilişkilerin yüzeysellik ve kırılganlığından şikayet etseler bile, problemin kökünü barındıran kamusal çevreyi himaye ve tahkim etmeye devam edeceklerdir. Fakat İslâm özü itibarıyla geniş bir vizyona

sahiptir, ve bu, bizim ümitle beklememizi gerektiren bir vizyondur. Ailenin çöküşü süreci, iktisadî ve insanî sonuçları itibarıyla çok radikal bir şekilde gelişiyor. Bu çöküşe sebebiyet veren unsurların tesbit edileceği ve radikal çözümlerin düşünüleceği bir zaman, hiç kuşkusuz, eninde sonunda gelecektir. Sonra da, büyük bir ihtimalle, bugün alay konusu edilen mâkuliyet yüklü Müslüman muhafazakârlığı lâyık olduğu mevkiye erişecektir.

• • •

Newton'un gözlemlediği gibi, tabiat boşluk kabul etmez; ve bu ilke, psikolojinin bir bilim statüsüne yükselmesine yardımcı olabilir. Seküler zihniyet farkedemeyecek kadar şaşkın durumda olabilir, ama dindar insanlar Yeni Sosyal Öğretilerin hızlı bir şekilde yeni bir din görünümü kazandığını görüyorlar. Yirminci yüzyılın büyük özgürlük akımları, çok zaman, insandaki dinî meyillerin kendi dünya hayatlarına uydurulmuş bir halde yüceltilmesini isterler. Bunun sebebi, dünyevî bağlardan ve benlik deli gömleğinden kurtulmaya duyulan iç hasrettir. Serbestlik taraftarlarının kişisel özgürlüğün sınırlamalarına karşı adresi değiştirilmiş dinî meyillere sarılmaları, işte bu iç hasret sebebiyledir.

Bu anlamda, siyaseten-doğru Batı, yoğun bir şekilde dindar bir toplumdur. Onun da kendi dogmaları, ilahiyatçıları, azizleri, şehitleri ve misyonerleri, ve, Amerikan kampüslerine yeni konuşma kodlarının gelişiyle birlikte, küfrün bastırılmasına yönelik iyi-geliştirilmiş bir teorileri vardır.

Bazıları, tüm bunların gerekli olduğunu, ve insanoğlunun belirliliklere ve sebeplere ihtiyacı olduğunu, kendisini birarada tutan bir ortodoksi olmadan Batının hemen çözülerek kanunsuzluğa düşeceğini düşünmektedirler. Ama sorun şurada; kanunlar, okul müfredatı ve televizyon rehberlerinde kutsanan yeni öğretiler ne sahici bir yeni din oluşturuyor, ne de böyle bir dinin yerine sürdürülebilir bir ikame işlevi görüyorlar. Zira bir Müslüman, Hıristiyan, Budist ya da Eskimo için dinî ahlâk, kişisel tatmin görevlerin şerefli bir şekilde ifasıyla elde edilir düşüncesiyle toplumu birarada tutar. Buna karşılık, tamamen zıt bir biçimde, Batının yeni dini, sözkonusu tatminin haklardan zevk alabilme yeteneğiyle elde edilebileceğini öğretir.

Bu ters çevrimin aşırılaşması ve bu aşırılığın etkisinde kalan bir toplumun belalar içinde yüzmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Conor Cruise O'Brien'ın izah ettiği gibi, seküler sosyal ilaçlardaki sıkıntı, uygulandıkça hastayı daha da hasta etmesidir. Batıda bugün bunu ifade etmek, yani yeni aristokrasilerin bize parlak ve özgürleştirici bir ütopya getirmek şöyle dursun sosyal hastalıklarımızı daha da kötüleştirdiğini söylemek, küfür kabul edilmektedir. Ama, durum budur. Gelgelelim,

bu sahte din, böylesi bir yıkıma öncülük etmiş anlayışların toplumun kibar kesiminde eleştiri konusu edilmemesini sağlayacak kadar güçlüdür hâlâ. Böylesi bir kibarlığı umursamayan yegâne halk olarak, belki de sadece Müslümanlar kalmıştır.

Bu yüzyılın en karakteristik özgürlükçü hareketlerinden biri, feminizm olmuştur. Bazıları ihtiyatlı ve mâkul, bazıları ise büyücülük ve lezbiyenliğin tasavvuru zorlayan sınırlarında dolaşan olabildiğine çok sayıda eğilime bölünmüş bulunan feminizm, hakkında çok az genellemenin yapılabileceği bir harekettir. Ama belki başlangıç için iyi bir nokta, gerek Viktoryen feminist-öncesi ve gerek geç 20. yüzyıl feminist değerlerden dolayı en ziyade mağdur olan kesimin, öyle niyet edilmediği halde, kadınlar olduğu gözlemidir. İktisadî ve hukukî varlıklar olarak kocalarından bağımsız olmalarının dahi reddedildiği geleneksel Hıristiyan kültürlerde kadınların maruz kaldığı mağduriyetler, onlar tarafından belki de itiraz edilmeden kabul edilmişti. Ama gerçek adaletsizlik ve ızdırap, asıl, sosyal desteğin kesildiği, kendilerini bağımsız bir varlık olarak isbat etmek zorunda kalan bugünün kadınları için oldu. Bununla birlikte, kadınların oy kullanma hakkını savunan feminizmin, bir yönüyle gerçek bir adalet arayışı olduğunu da belirtmek gerekir. Hatta, bu arayışın Batılı toplumu Hıristiyan geleneğinden uzaklaştırıp İslâmî standarda yakınlaştırdığı da söylenebilir. Zira İslâm'da kadın, daima malını, soyadını, miras haklarını ve dava açma hakkını elinde bulundurarak evlilik sonrasında bile kanun önünde müstakil bir kabul gören özerk bir kişidir.

Müslümanları üzen şey, daha ziyade, son otuz yılın yeni feminizmi; Friedan, Greer ve Daly'nin militanca ideolojileştirilmiş dünya görüşüdür. Bu düşünürler, sadece toplumdaki yapısal haksızlıklara değil, erkek ve kadın kimliğinin en temel kabullerine de saldırarak, yeni bir evre başlattılar. "Annelik içgüdüsü miti yok edilene kadar, kadınlar boyun eğmeye devam edecekler" diyen Simone de Beauvoir'ı, başka feministler de, benzer sözler söyleyerek takip ettiler. Bu görüşe göre, dişiliğin kadınlıkla ve erilliğin de erkeklikle bağlantılı olduğu geleneksel yaklaşım, hem biyolojik hem de ahlâkî açıdan saçmaydı; dolayısıyla 'ataerkilliğin' geleneksel büyük binasının sacayağı olan bu yaklaşıma saldırılmalıydı.

Bu noktada, Müslüman imanına mensup insanların gemiye atlamaları gerekir. Kur'ân ve bizim tüm ilâhiyat geleneğimiz, iki cinsin kâinatın kalıtsal kutupluluğunun bir parçası olduğu bilinci içerisinde kök salmıştır. Bizim inancımız odur ki, kâinattaki herşey çiftiyle yaratılmıştır; ve dünyada hareketi meydana getiren ve dünyaya değer kazandıran da, bu almaşık ilkeler arasındaki manyetik ilişkidir. On bin şeyin *Yin* ve *Yang*'a bölündüğünü düşünen kadim Çinliler gibi, olgu-

ları vahyin cinsiyet ayrımını gözeten Arapçasıyla isimlendiren Müslümanlar da, cinsiyetin bir âdet değil bir ilke; basit bir biyoloji değil, aynı zamanda metafizik olduğunu bilirler.

İslâm'ın konumu bu yüzden nüanslar içerir. Metafiziksel açıdan, erkeklik ve dişilik ilkesi eşittir. Olguların görünür olması, onların etkileşimleri sayesindedir: nitekim, bütün yaratılış bir anlamda döllenmedir. Fakat Murata'nın gösterdiği gibi, yeryüzü toplumunda sözkonusu ilkeler arasında basit bir *tenasüp* kurmaya çalışmak, sonu illâ ki adalete varan bir sonuç üretmez. İlâhî isimlerin farklı tecellileri vardır; ve insandaki cinsiyet farklılaşması, basit bir genetik uygunluktan öte, belli amaçlar için yaratılmıştır. Hem kadın hem de erkek, Allah'ın yeryüzündeki *halife*leridir; ama onların 'vekalet'leri, ilâhî kemalin birbirini tamamlayıcı yönlerini tezahür ettirme bakımından ana noktalarda farklılaşır.

İnsan fıtratını bastırmaktansa terbiye eden İslâmî bilinç sayesinde, kadınlar ve erkekler farklı faaliyet alanlarında istidatlarını geliştirirler. Liberallerin feryat figan etmesine sebebiyet veren de budur: Onlar için bu, klasik bir küfür halidir. Fakat liberallerin referans aldıkları ilkel biyolojik ve faydacı terimler içinde dahi, meseleyi salt yapılan işle işgili kimliği çerçevesinde değerlendirmek hayli sorunludur. Günümüz toplumu, mutlak eşitlik aramaları yönünde kadınların beyinlerini yıkayabilirse de, onların bebek sahibi oldukları, hatta –bu güruh için daha da skandal niteliğinde bir durum olarak– çocuk yetiştirmekten zevk alma eğilimine sahip oldukları gerçeğini daha fazla gözardı edemez. Çocukları küçükken iş hayatlarını yarıda bırakabilecek kadar cesur kadınlar, toplumun kendilerine yönelik küfür ve sapkınlık suçlamalarına ve vergi otoritelerinin zulmüne giderek daha fazla tahammül etmek zorundalar. Yine de, bu cesur kadınlar, seküler zihne çok çirkin gözüken inançlarında ısrar ederek, annelerin çocuklarını çocuk bakıcılardan daha iyi yetiştireceğini, anne sütünün işlenmiş katkılı sütten daha faydalı olduğunu, ve hatta –ki bu, seküler zihin için tam bir dalâlettir– bir çocuk yetiştirmenin sigortacılıktan ya da otobüs şoförlüğünden daha tatmin edici olabileceğini düşünmektedirler.

Bugün, kadınların mutlak kadın-erkek eşitliğini talep eden feminist ortodoksiye karşı geldiğine ve çocuk bakmanın birçok eğitimli kadının zihninde medyada sunulan kadar da kötü algılanmadığına dair görünür işaretler sözkonusudur. Fakat başka bir skandal daha var ki, o da, babaları 'anneleştirme' ve ev erkeğine dönüştürme kampanyasıdır; ama hemen ekleyelim, bu kampanya büyük oranda başarısız olmuştur. Tüm bu yanlışlar ve başarısızlıklar sonucunda, bugün birçok ev, evden çok yatakhaneye dönüşmüş durumdadır. Öğün vakitleri rastgeledir,

öğünler ise konserve türü hazır yemeklere kaymıştır; anne-babalar, enerjilerini tükettiklerinden, çocuklarıyla 'nitelikli zaman' harcayamaz hale gelmişler, dahası eve ve birbirlerine aidiyet hisleri de hazin bir şekilde zayıflamıştır. Çocuklar da, evi terkettiklerinde, artık eskisi gibi kendilerini pek birşeyleri terketmiş gibi hissetmiyorlar.

Böylesine kasvetli bir bağlamda, çözülme neredeyse mantıksal sonuçtur. İki eşin de çalıştığı ailelerde stres, normal insanların çoğunun üstesinden gelebileceğinden fazladır. Yüksek gelir ve (bazıları için) işten zevk alma, artan yorgunluk ve mücadele için yetersiz telâfilerdir. Kadının evi sıcak bir yuvaya dönüştürme kabiliyetinin törpülenmesiyle, hem koca hem de çocukların içinde bulunduğu ortam güvensizleşmiştir. Görevlerin üstüste gelmesi, sonsuz genişlikte bir tartışma alanına neden olmaktadır. Ve çözülme meydana geldiğinde en çok acı çekenler, her zaman olduğu gibi, kadınlar olmaktadır. Yaşlanan yalnız bir ebeveyn olarak kadın, toplumun kendisiyle çok az ilgilendiğini bizzat yaşar. Bu kadın tipinden, neredeyse 'devletin kadınları' diye yeni bir sınıf oluşmuştur.

Talihe bakın ki, devlet çok-eşli olmaya katlanabilmektedir! Modern Avrupa'nın sosyal yönden çözülüşü, vergi gelirlerinde müthiş bir artışı beraberinde getirmiştir. Sözkonusu sosyal çöküşün oranı vergi gelirlerindeki yıllık artışı geçmedikçe, siyasetçilerin endişe edeceği pek birşey yoktur. Ne var ki, milyonlarca parçalanmış ailenin kaderi çok acınası bir kaderdir. Kadınların besleyip büyütme, terbiye etme istidatlarının bastırılmaktan ziyade övüldüğü geleneksel tek gelirli ailelerin durumu, liberallerin tahmin ettiğinden çok daha ahlâklı görünüyor.

Ancak sosyal yapıyı kemirmekte olan güveler, yalnızca feministler değildir. Daha radikal oldukları söylenebilecek başkaları vardır. Bunların en uç örneği ise eşcinselliği savunanlardır. Merak uyandırıcı ama daima iğrenç ideolojileri topluma öyle bir dogma dayatıyor ki, aile açısından sonucunun ölümcül olduğu çoktan ortaya çıkmıştır.

Feminizm karşısında olduğu gibi eşcinsellik karşısındaki teolojik konumumuz da, yaratılışın 'ikili' mahiyetine ilişkin anlayışımızla alâkalıdır. İnsanın çift cinsiyetli oluşu, ilâhî olarak murad edilmiş kâinattaki kutupluluğun canlı sembolüdür. Dişi ve erkek, birbirini tamamlayıcı ilkelerdir; amaç, bu iki cinsin kutsal, mistik ve doğurgan bir tarzda yeniden bütünleşmesidir. İşte bu sebeple, hemcinsler arasındaki cinsellik, fıtrî düzene yapılabilecek en aşırı saldırıdır. Biyolojik açıdan kısır oluşu, metafizik noksanlığının en büyük alâmetidir. Kâinatın temelindeki, Yaratıcının dünyanın atkı ve örgü ipleri olarak kullandığı dualiteye saygı noktasında eşcinselliğin sergilediği metafiziksel hata affedilir gibi değildir.

Bununla birlikte, eşcinsel eğilimin pek anlaşılamadığı da doğrudur. En başta, sözkonusu eğilim, Darwinizmin tekrar üretme niteliği olmayan özelliklerin zaman içinde sistematik olarak eleneceği tezine karşı kesin bir argüman gibi görünmektedir. Öte yandan, bu eğilim bazı kültürlerde son derece nadir görülür: Wilfred Thesiger, Arap bedevîlerle uzun seyahatleri sırasında eşcinsel ilişkinin en küçük bir belirtisine dahi rastlamadığını söyler. Modern kent kültürüne sahip başka toplumlarda ise, bu ilişki türü çok yaygındır. Bu durumun sebeplerini izaha çalışan birçok teori var ki, bazı araştırmacılar aşırı nüfuslu topluluklarda bu eğilimin Tabiat'ın nüfusu kontrol altında tutmaya yönelik kendi tekniğiyle alâkalı olduğu tahmininde bulunmuşlardır. Gelgelelim, bize aktarıldığı kadarıyla, deney fareleri parlak ışık, gürültülü ses ve aşırı kalabalık ortamları hariç, inatla eşcinsel ilişkiden kaçınıyorlar. Başka bazı araştırmacılar ise, bu meselede, doğum kontrol hapı kullananların su kaynaklarına karışmasına neden oldukları binlerce ton kadınlık hormonunun yol açtığı 'hormon kirlenmesi'nin etkisini öne sürmekteler. Ama henüz iddialarını kanıtlayacak bir delilleri bulunmuyor.

Bazı yeni araştırmalarda ise, öne sürülen o ki, eşcinsel eğilimler her zaman için sonradan kazanılmaz, bazen de insanlar kromozomlarındaki tanımlanabilir düzensizlik sebebiyle bu eğilimle doğarlar. Ahlâk ilâhiyatı açısından bunun imaları gayet nettir: Kur'ân, insanın sadece kendi cüz'î iradesiyle yaptığı amellerden dolayı sorumlu olacağını vurgular; o halde, doğuştan gelen ölçülebilir bir karakter olarak eşcinsellik günah olamaz.

Elbette, buradan, eşcinsel eğilime göre amel etmenin hak verilebilir bir davranış olduğu sonucu da çıkmaz. Benzer araştırmalar göstermiştir ki, kundakçılık ve suça ait başka tür davranışlar da dahil olmak üzere, birçok insan eğilimi, bazen genetik bozukluktan kaynaklanabilmektedir. Ama buradan hareketle hiç kimse, nedeni genetik bozukluk dahi olsa, bu tür davranışların ahlâka uygun olduğu sonucuna ulaşamaz. Bunun yerine, bizim öğrendiğimiz şudur: Allah insanlara farklı fizikî ve aklî lütuflarda bulunduğu gibi, kendimizi yenilememiz ve disiplin altına almamız için içimize üstesinden gelmeye çabalamak zorunda olduğumuz ahlâkî eğilimler aşılayarak, aramızdan bazılarını sınar da. Takıntılı bir şekilde ev yakma arzusu taşıyan zihnen hasta birinin üstesinden gelmesi gereken özel bir maniayla karşı karşıya olması gibi, güçlü bir eşcinsel eğilime sahip bir erkek ya da kadın da, aslında benzer bir zorlukla yüz yüzedir.

Bir mü'min için, eşcinsel eylemlerin metafiziksel olduğu kadar ahlâkî açıdan bir suç olduğu, tartışma götürmez bir konudur. Gebelikle sonuçlanan kadın-erkek cinselliği, yeni yaşama, çocuklara, torunlara ve bitmez tükenmez bir soya yol

açan muazzam bir birleşmedir. Sonsuzluğa açılan bir kapıdır. Buna mutlak derecede zıt olarak eşcinsellik ise, hiçbir ürün vermez. Her zaman olduğu gibi, en uç noktada günahlar bir erdem tersyüz edildiğinde gelir.

Kuşkusuz, bunların hiçbiri, seküler zihniyet sahiplerini ilgilendirmez. Çünkü onlar varoluştan herhangi bir anlam çıkarmadıkları için, maksimum zevk ve hazzın niçin insanın hedefi olmaması gerektiğini düşünemezler. Yeryüzünde ruhlarımızı temiz tutmak ve ilâhî huzurun başka şeyle karşılaştırılamayacak mutluluğunu tecrübe etmek için bulunuyor olduğumuz ifadesi, aynı dünyayı paylaştığımız çoğu insana tamamen yabancıdır. Lâkin, erkek-seviciliğe karşı, burada izah edebileceğimiz tamamen seküler bir iddia da sözkonusudur.

Buna göre, eşcinsellik evlilik kurumuna yönelik radikal bir meydan okumayı temsil eder. Eşcinselliğin propagandacıları, inkâr etme ihtiyacı hissetmeden, türümüzün en hayatî ilkesine saldırmaktadırlar. Ki bu ilke, bizim besbelli temel düzenleniş biçimimiz ve de çocuk yetiştirmenin tabiî bağlamı olan kadın-erkek birliğidir. İçinde bulunduğumuz çağ gibi zamanlarda tabiatın belirleyici rolü gözardı edilip insanoğlunun binyıllardır yaşamış olduğu hayat tarzlarına anormal derecede aykırı başka tarzlara kayıldığında, toplumun asla güç yetiremeyeceği şey, kadın-erkek birliğinin sadece izafî bir değer yüklenmesidir. Alternatifler ne kadar üretken ise, normun kutsallığı o denli azalır. Eşcinselliği savunan lobinin her başarısı, toplumun aksi durumda yaşamını sürdüremeyeceği fıtrata uygunluğa vurulmuş bir darbedir.

Eşcinsellik aleyhindeki kampanyanın evrensel olarak çok büyük oranda yayılması, aileyi koruma çabasıyla alâkalı bu çerçeve içindedir. Rahipleri 'yoldan çıkaran' ve yasal eşcinsel ilişki yaşının düşürülmesini talep eden çılgın fanatikler, fıtratın en azılı düşmanları arasındadır. İnsan ırkının tüm farklılıkları açısından temel ilke olan o fıtrat ki, kendisini, yeni neslin beslenip büyütülmesinin tabiî bağlamı olarak evlilikte mütemadiyen gösterir. Bedeni doğrulayan fıtrî insan anlayışıyla İslâm, fıtrata zıt olan birşeyin insana ve Allah'a da zıt olduğu noktasındaki ısrarında tavizsizdir. Bu bilincin yürürlükteki kanunlara da yansıtılmasına ihtiyaç var. Zira, çok uzun zamandır, insanı tatmin etmeye yönelik olarak, 'hayat tarzı seçenekleri'nden bir seçenek denilerek ailenin önemi azaltılmaya çalışılıyor.

Bilindiği üzere, fıtratın tersyüz edilmesi, bireysel ve sosyal açıdan kesin bir çürümeye yol açar. 1997 yılında üç Amerikalı akademisyen, eşcinsel ilişkilerin HIV virüsüyle özellikle alâkalı olduğunda ısrar ettikleri için işten atıldı. Bu akademisyenlerin iddiaları, bir milyonun üzerinde Amerikalının hayatını karartan bu musibetin gerçek tabiatı, yani insan fıtratına yönelik bu modern saldırının asıl tabi-

atı hakkında bir fikir veriyordu. Sayesinde düşman bir mikrobik dünyadan korunduğumuz insanın bağışıklık sisteminin özü olan antikorlar, kendi bedenlerimize yaptığımız saldırılarla başa çıkamaz. İslâm, bu konuda gayet açıktır. İmam Mâlik tarafından rivayet edilen bir hadis, bize bu insan tercihinin sonuçları hakkında fikir verir: "Bir toplumda ahlâksızlık halk arasında aşikâr hale gelmedikçe, onların atalarına mâlûm olmayan şiddetli ızdırap ve musibetler meydana gelmez." Bununla birlikte, AIDS'in ilâhî bir ceza olduğu görüşü, çok kaba bir yaklaşımdır. AIDS, sadece, ilâhî kanunu, *nâmus*'u gözardı ettiğimizde başımıza gelebilecekleri hatırlatan bir nümunedir. Bilmemiz gereken şey, ilâhî kanunun, yani âdetullahın türümüzün ilkeye dayalı bir uyum içinde yaşamasını mümkün kıldığı ve bizi koruma amaçlı olarak var olduğudur.

Müslümanlar bazen Batıda aile değerlerinin çöküşünün genel olarak insanlığın menfaatine bir işlev göreceğini düşünüyorlar. Dediklerine bakılırsa, bu çöküş tercih edilmiş ve hak edilmiş bir sonuçtur, ve sözkonusu toplumun kendi içinde çöküşü, ahlâkî açıdan güçlü olan İslâm'a dünyanın hâkim medeniyeti olarak eski konumunu tekrar kazanması için yer açacaktır. Bu tezdeki sorun, çöküşün diğer medeniyetleri de kapsayabileceğinin düşünülmemesidir. Teknoloji ve refah, artan orandaki zayiatla başa çıkabilecek sosyal güvenlik sistemlerinin vücuda getirilmesine izin verir. Ama burada kesin bir ironi mevcut: Yeni Dünya Düzeni'ne liderlik eden bir devletin Central Park'ında geceyarısından sonra asayiş sağlanamamaktadır. Salakça bir iyimserlik içinde ya da mutlak totaliterizm peşinde değilsek, ki olamayız, Batıdaki sosyal gidişat hususunda her halükârda endişe etmeliyiz. Batılı ailenin sağlığına kavuşması, Müslümanların ilgilenmesi gereken acil bir meseledir, ve arkadaş ve komşularımızın inançları, gerçekliğin örsünde paramparça olup da bizi dinleyemeyecek kadar perişan olmadan önce, görüşlerimizi onlara ifade etmek zorundayız.

V

İslâm, Irigaray ve Cinsiyetin Yeniden Tanzimi

Peygamber dedi ki, kadınlar akıl adamları ve kalp sahiplerine hükmederler.
Ama cahil insanlar kadına hükmederler, çünkü onlar hayvanî bir vahşilikle zincirlidirler.
Şefkatsiz, nezaketsiz ve sevgisiz olduklarından, hayvanîlik tabiatlarına hükmeder.
Sevgi ve şefkat insanî vasıflardır, öfke ve şehvet ise hayvanlara aittir.
Kadın Allah'ın aydınlığıdır, o senin sevgilin değildir. O bir yaratıcıdır–onun yaratılmış olmadığını söyleyebilirsin.

(Hz. Mevlânâ)

1969 feminist hareketi, dölyatağından başka birşey değildi. 1997 feminist hareketinin ise dölyatağı yoktur.

(Germaine Greer)

Erkekler bundan böyle kadınlar hakkında görüş bildirebilir mi? Bizim söylemimiz, Lacan'ın dişi sıfır rakamı gibi, her zaman temelsiz bir biçimde erkeği mi özneleştirecek? Andrea Dworkin ve başka birçoklarının bu soruya cevabı olumludur. Şu halde, ilahiyatçılara düşen görev, böyle bir 'bakış açısı daralması'na en az Dworkin kadar yüksek sesle karşı çıkmaktır. Hiç kimse, ahlâkî düşünce ve davranış bakımından diğer cinsi tek taraflı eğitme gibi bir hak iddia etmemelidir. Bunun ötesinde ve en az bunun kadar ciddi başka bir şey de, bizim biyolojik bulgularla desteklenen yürürlükteki akademik feminizmin diyaloji-karşıtı veçhesine itiraz etmemiz gerektiğidir. Zira, akademik feminizm hakikî 'kadın düşüncesi'nin kategorik olarak erkek düşüncesinden farklı olduğundan hareketle, erkeklerin kadınlar hakkında söyleyecekleri birşeyleri olmadığını iddia etmek-

tedir. Bu bakışa göre, kadın-erkek farkı sadece cinslerin kendilerine özgü meselelere yönelmelerini sonuç vermez, aynı zamanda temelde kavramları ele alış *tarz*larını da etkiler. Söylediklerine bakılırsa, bilgiler cinsiyet-bağımlıdır; "neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar vermek, cinsiyet farkına göre değişir."

Jean Curthoys, yeni kitabı *Feminist Amnesia*'da (Feminist Unutkanlık) bu görüşe tepki olarak detaylı yorumlarda bulunur.[1] Curthoys, basit eşitlikten çok, kadın-erkek kimliklerinin teminat altına alınması üzerine oturtulmuş olan 60'ların ve 70'lerin radikal feminist teorisinin çöküşüne matem tutarak, bir tür Friedan'cı köktenciliğe başvurur. Ona göre, geleneksel akademik feminizm, bugün erkek ve dişi arasında topyekün bir epistemik süreksizliği tespit etmek amacıyla günümüz biyolojisini kaynak olarak kullanmaktadır. Böylece, bilim ve gerçeklik hakkındaki tüm sonuçlar, cinsiyetin ahlâkî ve zihnî derinliği üzerine bütün diyalog ihtimalleri dışarıda bırakılarak, bu epistemik süreksizliğe uygun olarak iki kola ayrılacaktır. Böylesi bir yüzeysel ayrım ve tasnif, Curthoys'un da belirttiği gibi, hoşgörülemez birşeydir.

Curthoys'un şikâyetinde belirli bir haklılık payı olduğu açıktır. Ama onun savunduğu radikal feminist teorinin de, muhalifleri kadar aşırı gittiği de açıktır. Biyologlar ve felsefeciler, artık erkek ve kadınların gerçekten farklı düşündüklerini, ama birbirlerinin söyledikleri hakkında yargıda bulunamayacak *kadar* da farklı düşünmediklerini öne süren bir orta konumda birleşiyorlar. Bu çıkarımı kaçınılamaz kılan, sadece pratik tazammunları değildir (meselâ, kadın-erkek için iki ayrı ansiklopediyi hoşgörebilir miydik?). Daha önemlisi, 'erkek doğrusallığı'nın baskıcı bir ürünü ve aracı olarak gösterilen rasyonalitenin, feminist kopuşun önemli bir gerekçesi olduğu iddiasıdır ve bunun sorgulanması gerekir. Bu noktada, gerçeklik hakkında içsel bakımdan doğruluk değeri taşıyan hakikatler çıkarma girişimlerine şüpheyle yaklaşan kadın söylemi, öte yandan, postmodernizm projesine en üstün şekilde cevap vermeye hazırdır; halbuki erkekler geç modernitenin rasyonelleştirici oyunları arasında zayıf düşmüştür. Bu erkek geriliği tezi, birçoklarının merakını celbetmiş, hatta hoşuna gitmiştir; ama yine de ikna edici bir delilden hâlâ daha mahrumdur. Mâturîdîlerin ısrar ettiği gibi, aklîlik ve ahlâkîlik akıl tarafından temellendirilmenin ötesinde, yine onun tarafından kontrol edilir. Semerkant'tan gelen bu kadim iddia, şimdi bir 'doğrusal erkek nesnelleştirmesi' midir? Hayır, hiç kuşkusuz bu *sadece* bir nesnelleştirmedir: Kadınların kategorik olarak gerçekliğe yaklaşımlarının daha dolaşık, vurgulu ve fevrî olduğunu iddia etmek, onların gerçekler üzerine oturan tartışmalarda daha az yetenekli oldukla-

---

1. Jean Curthoys, *Feminist Amnesia: The Wake of Women's Liberation* (Londra, 1997).

n anlamına gelebilir. Böyle bir çıkarım –özellikle belli bir 'kalıplaşmış erkek tipi'yle özdeşleştirildiğinde– feministler tarafından bütünüyle reddedilir. Bunun yanında, *etik* tepkilerin erkek-kadın arasında önemli ölçüde farklılaşacağı, Prof. Carol Gilligan'ın belirttiği gibi, kesine yakın olarak doğrudur.[2] Ona göre, "kadınlar ahlâkî kararlarını haklar çerçevesinde almaktan ziyade, ilişkiler çerçevesinde alırlar." Kadınların "ahlâkî karar alma süreçleri, bağlam-odaklı olarak şekillenir." Bu, tartışma götürmez. Ancak, yaşanan gerçekliğin gürültüsü ortasındaki değer yargıları birşeydir, dünyanın tabiatı hakkında koskocaman genellemeler başka birşey. Ve ikinci alanda ne vahiy ne de akıl, erkek ve kadının illâ ki farklı düşünme tarzları olduğu sonucuna ulaşır.

O halde, kasdî veya hatta irade dışı bir erkek söylemi kaçınılamaz ve tabiatında yanlış değilse de, ilerleyen sayfalarda yapılan, erkek-merkezli bir savunma değildir. Bu yaklaşım, olgulara ilişkindir; yoksa, özel bir 'cinsiyetleşmiş' bir dil oyunu içerisinde kendi kendini isbata kalkışan bir görüş değil...

İkinci bir nokta, cinsiyet-odaklı yaklaşımların bütün problemi maneviyatla ilişkilendirmesidir. İngiliz din felsefecisi John Hick, feminist bir tez öne sürerek, "Ataerkil kültürlerin etkisinden dolayı, birçok kadın kökleşmiş bir aşağılık kompleksiyle mâlûl 'zayıf' benliklere sahiptir ve önemsiz işlere yönlendirilirler" demişti. Bu bakımdan, Hick kadınların ruhanî kişiler olma noktasında büyük zorluklarla karşılaştıklarını, çünkü manevî ve ruhanî gayretin ancak âhenkli ve kendine güvenen bir kişilikle mümkün olabileceğini öne sürer. Bu görüşe göre, kadınlar maneviyat yolunda iki basamak atlamak zorunda kalırlarken, erkekler için sadece bir basamak yeterli olmaktadır.

Biraz derin düşününce, bu iddianın iki keskin probleme kapı araladığını görebiliriz. Birincisi, bu iddia, üstünde düşünülmediği belli olan geleneksel kalıplaşmış kadın tipini sığ ve kolaylıkla şaşırtılabilir bir durumda konumlandırır. Halbuki, sözgelimi Mekke'deki namaza ya da Bosna'daki mevlide katılan kadınlar gözlemlendiğinde, burada kadınların ibadet ederken sergilediği tavırların erkeklerin davranışına göre zorunlu olarak daha az ölçülü, şuurlu ya da müstakim olduğu söylenemez. Üstelik, sosyal hayatın seküler şartları içinde imana daha ciddiyetle sahip çıkanlar, erkeklerden ziyade kadınlardır. İkinci olarak, Hick'in iddiası, (iradeyi maneviyatın ön şartı olan dünyadan çekilme tutkusuna üstün tutarak) manevî ve ruhanî yükselişin öncelikle mekanik ve söylemsel bir prosedür olduğunu ima eder. Manevî hayat meselesini ispat olunmuş farzeden bir bakıştır bu. Hick'in bu bakışı Hıristiyanlık ve Hinduizmin bazı biçimlerinde değerli bulunabilir, ama

2. Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge MA, 1982).

sürekli hesap yapan bir iradeyi *kasten* arka plana iten başka birçok manevî ilerleme biçimi için pek de değerli değildir. Meselâ, bunlar arasından aşka dayalı mistisizmde karakteristik olarak erkek olan nedir? Aklın bir hapishane olduğu hususunda ve, zikir tipleriyle ilgili değişik pratikler vasıtasıyla Allah'ı hissedip irade devreye girmeden muhabbetullaha ulaşma noktasında ısrar, 'erkek' maneviyatında da son derece olağandır. Mevlânâ'nın dediği gibi:

Aşkın feryat eden fırtınası içinde, akıl bir sivrisinektir.
Akıllar o fırtınada gezecek yer nasıl bulabilir?

Ve yine:

Aşıklar arasında akıl adamı olarak kalma, bilhassa o güzel yüzlü Sevgili'ye aşık isen.
Akıl adamları aşıklardan uzak kalsın, pislik kokusu da doğu rüzgârından!
Eğer akıl adamı gelirse ona yolun kapalı olduğunu söyle,
ama aşık gelirse onu yüzer hoşgeldinlerle buyur et!
Akıl düşünmüş ve neticeye ulaşıncaya kadar, aşk yedinci semâya uçmuştur.
Akıl hac için bir deve buluncaya kadar, aşk Kâbe'yi tavaf etmiştir.
Aşk geldi ve eliyle ağzımı kapattı. Ve dedi ki: "Şiiri bırak da yıldızlara yüksel!"

Belki modern bir Protestan ilahiyatçının bunlarla problemi olacaktır ama, çoğu geleneksel din Allah'a giden yolun akıldan değil, kalpten geçtiğini kabul eder. Hatta Protestanlıkta bile, (Schleiermacher'den Bonhoeffer'a uzanan Prusya geleneği, muntazaman, hissî olan'ı epistemolojiyle uzlaştırmaya gayret etmiştir. Dolayısıyla, Hick'in (güya) kadınların erkeklerden daha az akıllı olmasından ötürü 'ataerkilliğin' Allah'a açılan kapıyı geleneksel kadınların yüzüne kapadığı şeklindeki düşüncesi, kesinlikle ikna edici olmaktan uzaktır. Hick, basitçe, kendi kültürel ve mezhebî sınırlamalarının kurbanıdır.

Bu giriş mahiyetindeki noktaları akılda tutarak, şimdi asıl meseleye geçelim. Din alanında çalışmalar yapan Rosemary Ruether gibi modern kadın yazarlar, 'dinde cinsiyet' üzerine yapılacak konuşmaların, en baştan, yani arketiplerden başlatılması gerektiğinde ısrar ederler. Bu düşüncenin akla getirdiği soru şudur: Tanrıya dair imgeler, erkek ve kadının dünyadaki yeri hakkında bize ne söyler?

Sexism and God-Talk adlı kitabında Ruether, Tanrının erkek oluşuna işaret eden Hıristiyan mecazlarının düz kelime anlamları üzerinden yorumlanış tarzlarına itiraz eder. Ona göre, On Emir'deki putperestlik yasağı, "sözsel [lafzî] resim-

leri de içeriyor olmalıdır. Peder kelimesi, kadın değil de erkek anlamına gelecek ve kadınlar değil de erkekler tarafından temsil edilecek şekilde zahirî anlamıyla alınırsa, bu kelime putperestçe olur." Ruether, Hıristiyan öğretinin Tanrı hakkında tüm dillerin mukayeseye konu olabileceği fikrini teyid eder. Ama yine de, ona göre, Nihaî Hakikat için erkek terimlerinin kullanımı ve karakteristik olarak Tanrı'nın şahsiyeti üzerine Hıristiyan vurgusu, muntazaman, bu tür bir putperestliği netice vermiştir. Ruether'in bu noktada önerdiği çözüm, kapsamlı dil kullanımıdır. Böylece, Tanrıya bazen 'İlâhe' bazen de 'O' (She) diye de atıf yapılabilir. Ruether, kuşkusuz saçma bir şekilde, 'özerkliği ve cüz'î iradeyi kullanmayı bir günah derekesine düşüren,' onun adlandırdığı şekliyle, bir manevî çocuksuluk erdemini teşvik edeceğini varsayarak, 'ebeveyn Tanrı' düşüncesine de itiraz eder.

Kendisinin geleneği düzeltme yeteneği noktasındaki prometheus-vari güvenine rağmen Ruether, eski bir Katolik ilahiyatçı olan ve şimdilerde, başka birkaç etkili feminist gibi, kendisini 'cadı' olarak tarif eden Mary Daly'nin üstünlüğünü kabule mecbur olmuştur. Daly, *Beyond God the Father* (Baba Tanrı'nın Ötesinde) adlı kitabında, geleneksel dilin mecazî olasılıklarını dahi reddeder. Baba Tanrı demenin, babalara Tanrı demek anlamına geldiğinde ısrar eder. Nitekim, Teslis'i 'ezelî bir erkek eşcinsel zevk âlemi' olarak görür. Dünyanın doğurgan matriksi olarak Tanrı, ona göre, aslında paradigmatik olarak dişidir. Dahası, cennetin aynası olarak dünyanın kendisi de, 'meyve verdiği' için, dişidir. Erkek unsuru ise, yabancı kuvvettir; yıkıcılık, saldırganlık ve günaha açılan kapıdır. Daly, görünen o ki, Tanrı'nın dişi, 'boynuzlu' şeytanın ise erkek olduğu neredeyse dualistik bir anlayışla meseleye yaklaşmaktadır. Bu cinsiyet Maniheizmi, Augustine'in erkek-merkezli bakış açısının garip bir tersine çevrimi olarak görülebilir. Herşeye rağmen, Daly'nin binlerce satış yapan kitaplarının muazzam derecede etkili olduğunu da belirtmek gerekir.

Kuşkusuz, ilâhî olanla ilgili her ifade, erkek-merkezli değil. Fransız feminist Luce Irigaray, bunun genellikle Batıda gözlemlendiğini ve Batıda 'her konu ve söylemin muhafızı olan Tanrı'nın cinsiyetinin her zaman ataerkil ve erkeksi' olduğunu belirtir. Ortodoksluk bile, kutsal'a mecazî cinsiyet atfında daha aporetiktir. Venedik'te Tintoretto'yla yaptığı çalışmalar neticesinde bakışını anavatanı Girit'in zamansız ikon-resminden, kas gücüne dayalı Karşı-Reformasyon'un Toledo'suna kaydıran El Greco'nun resimleri, perspektif, ifade ve biçime verdiği önemle, adım adım bir somutlaştırma sürecini yansıtır. Onun geç dönem 'Katolik' İsa resimleri, ilâhî olmaktan ziyade insanîdir; ve bu yüzden de daha insansı ve otantik olarak erkektir.

Bu bakımdan, bizim geleneğimiz, belki öteki bütün geleneklerden daha fazla, Batılı bir gelenek değildir.

İslâm ilahiyatında harikulâde bir şekilde cinsiyetleşmiş bir Ulûhiyet imgesi yoktur. İlâhî olan'ı bir bedende vücut bulma suretiyle ifşa eden Hıristiyan ve Yahudi ilahiyatı, onu bir cinsiyet içine yerleştirir; ve kaçınılmaz bir şekilde diğer cinsiyet üzerinde de hükümde bulunur. İlâhî olan'ın bir kitap içinde belirtildiği İslâm ilahiyatı ise, cinsiyet hakkında bir hüküm vermez; çünkü kitaplar cinsiyet-dışıdır. İlâhî olan, ilâhî olarak kalır, yani cinsiyetsizdir–yeryüzünde tam anlamıyla kurtarıcı bir biçimde ifade edildiğinde bile.

Bu öğretinin kaynağı, mü'minler için sorunsuzdur. Seküler tarihçiler, erken İslam'ın ahitsel olarak tanımlanmamış olduğunun teyidi olarak, bunu farklı bir surette görebilirler. İlâhî olan'a dair erkek-biçimli görüşler, 'Tanrı'nın gelini' olarak İsrail imgesi sebebiyle, komşu beldedeki tanrıçaya-tapınma olgusuna muhalefet içinde bir cemaat suretini almış bulunan Yahudilikte kaçınılmazdı. Bu, Hıristiyan kilisesinde 'Yeni İsrail' ve 'İsa'nın gelini' olarak devam etti; tâ ki Kilise Babaları geç antik dönemin ilâhe kültüne ve cennetten yeryüzüne Düşüş'ten sorumlu tutulan 'kadın'a savaş açana dek. Fakat İslâm'ın mü'min topluluğu, *ümmet* teriminin ilginç anacıl tınılarına rağmen, kendisini asla feminen bir varlık olarak görmedi. Kurtuluşun tarihine dair İslâmî anlayış, Allah'ın erkek olarak resmedilmesini gerektirmedi.

Bir ilahiyatçının duruş noktasından bakıldığında; denilebilir ki, İslâm Ruether'in tarif ettiği zorluğu Tanrı'nın aşkınlığı (*tenzih*) vurgusuyla önler. Hıristiyan yorumcuların serzenişte bulundukları Müslüman Tanrı'nın soyut oluşu da, aslında cinsiyet-tarafsız bir Tanrı imajına izin verir. Bununla birlikte, Allah cinsiyetsiz olmadığı gibi, erkeği üstün tutuyor da değildir; O, basitçe, cinsiyet-*üstü*dür. Bu alanda genelde Hıristiyanlıkta olduğundan daha az sorunu olan Yahudiler bile, bu kadar yüksek bir yoruma sahip değillerdir. Dindar Yahudiler tarafından her sabah ve her akşam okunan Sekizinci Takdis Duasındaki şu sözler buna delildir: "Ey Babamız, bizi senin Şeriatına döndür." Ve Tesniye, 8:6: "Bir adamın oğlunu terbiye etmesi gibi, Rabbin Allah da seni terbiye eder."

Allah'a 'Baba' yakıştırması yapan böylesi atıflar, Eski Ahit'te Yeni Ahit'ten daha azdır, ama yine de epey vardır ve cinsiyete duyarlı liberal ilahiyatçılar için yoldaki diken gibidir. Yüzümüzü Kur'ân'a çevirdiğimizde ise, mecazdan sıyrılmış bir Uluhiyet imgesini buluruz. Tanrı sadece *Allah*, yani el-İlah'tır, tek ilahtır; asla Baba değil. Allah'a müzekker zamirle atıf yapılır: Allah O'dur (*hüve*); üstelik dilbilimci ve tefsirciler bunun kinayeli bile olmadığında mutabıktırlar. Arapça'da

cinsiyetsiz, nötr kelime yoktur; ve müzekker zamir, Arapça'da cins isimler için de kullanılır. Herhangi bir şekilde erkek üstünlüğü ima edilmez.

Çağdaş Ürdünlü ilahiyatçı Hasan es-Sakkaf İslâm ilahiyatının daima çağların önünden gittiğini vurgular: Allah ne hakikaten, ne de mecazî olarak cinsiyetleşmiş değildir. Kur'ân birçok düzeyde Kitab-ı Mukaddes'teki görüşleri sürdürür, ama aralarında çarpıcı bir farklılaşma da sözkonusudur. Kur'ân'da Tanrı'nın tasvir edilişi, yeni ve iki-kutuplu bir kayıta, Doksan Dokuz İsme, yani Esmâü'l-Hüsnâ'ya kaymıştır.

Cinsiyet meselesi üzerine kafa yormuş bulunan Müslüman kadınlar, sanırım iyi bir nedenle, bu çarpıcı noktayı yakalamışlardır. Örnek olarak, Müslüman kadın yazar Sertaz Aziz şöyle der:

> "Benim Allah hakkındaki ilk fikirlerimin İslam'la şekillenmesinden dolayı gerçekten çok memnunum. Çünkü, Kadîr-i Külli Şey'i cinsiyet ya da ırktan, bu sayede de ataerkillikten bütünüyle uzak surette kavrayabildim... Biz cinsel kimlikten tamamen yukarıda olan bir ilâh fikrinden yola çıkıyoruz. Dolayısıyla da, ataerkillik tarafından oluşturulan değer sisteminin bütünüyle dışında kalıyoruz."[3]

Bu pasaj, diyalog çerçevesinde kadın meselelerine değinen modern Katolik yazar Maura O'Neill tarafından alıntılanmıştır. Ki, haklı olarak şu sonuca varır O'Neill: "Müslümanlar, cinsiyet rollerinin inşasında, bilinçli ya da bilinçsiz bir araç olarak bir erkek Tanrı kullanmazlar."[4]

Kuşkusuz, bütün bunlar, cinsiyetin Müslüman metafiziğinde olmadığı anlamına gelmez. Kelâm alimleri, yetkin aşkıncılar [transcendentalists] olarak, cinsiyeti fiziksel-olmayan dünyadan kovmuşlardı. Ancak mistikler, içkinciler [immanentists] olarak, cinsiyeti hemen herşeyin içinde okurlar. Hıristiyanlıkta, üçlü Uluhiyette bir ilişkisellik ve erkek vurgusu sözkonusu iken; İslâm'da ilişkisellik Uluhiyet cihetinde yoktur, ama Esmaü'l-Hüsnâ'da çokça vardır. Kant'ın tabirlerini kullanırsak, numenal Tanrı nötrdür; ama buna karşılık, fenomenal Tanrı, bir değil iki cinsiyet üzerinden tecelli eder. İslâmî düşüncede bu geleneğin öncü iki modern alimi, her ikisi de tasavvufun dinamik kozmolojisi ile Taocu dünya görüşü arasındaki paralellikleri çalışmış olan Izutsu ve Murata'dır: Her ikisi de, varlığı, nihaî olarak Bir'de karar kılan zıtlar arasında dinamik bir karşılıklı-oyun olarak görür.[5]

---

3. Maura O'Neill, *Women Speaking, Women Listening: Women in Interreligious Dialogue* (Maryknoll, 1990)'dan alıntı, 31.
4. aynı yer.
5. T. Izutsu, *Sufism and Taoism* (Berkeley ve Los Angeles, 1984); S. Murata, *The Tao of Islam* (Albany NY, 1992).

Sufî metafizikçiler, celâlî isimler ve cemalî isimler olarak adlandırılan İlâhî İsimler arasında çoktandır geçerli olan bir ayrım yapıyorlardı. Celâlî isimler el-Kavî, el-Cebbar, el-Hakem gibi isimleri içerir; ve bunlar daha çok erkeğe ait görülürler. Cemalî isimler, er-Rahmân, el-Halîm, el-Vedûd ve başka bazı isimleri içerir ki, bunlar da arketipsel olarak dişi görülürler. Buradaki kritik mesele, her iki kümenin de birbirinden üstün görülemeyeceğidir; çünkü hepsi de eşit derecede Allah'ın isimleridir. Vâkıa, Kur'ân'daki esmâ-i ilâhiyeden bariz bir şekilde en çok göze çarpanı, er-Rahmân'dır. Ve bu ismin açık bir şekilde müennes tınıları, bizzat Peygamber (a.s.m.) tarafından ifade edilmiştir. Onun öğrettiği *rahmet* (merhamet yüklü şefkat), dölyatağı anlamına gelen *rahim* kelimesinden türemiştir.[6] Dolayısıyla, farklı unsurları ihtiva eden varlığa şekil verilmesini sağlayan kozmik matriks (tüm temel ilkelere dayalı sistemlerde olduğu gibi), bariz bir şekilde dişildir; Allah *an sich*, cinsiyet ya da başkaca özellikler açısından bundan hariç kalsa da, bu böyledir.

Bunu destekleyen ilave bir teyid, meşhur bir hadisten gelir. Buhârî tarafından bizim için korunmuş bu hadis, Mekke'nin Müslümanlar tarafından fethi sırasında bir kadının sıcak güneşin altında çocuğunu aramakta iken nasıl oradan oraya koşuşturduğunu tasvir eder. Kadın sonra çocuğunu bulmuş ve "Yavrum, yavrum!" diyerek sinesine bastırmıştır. Peygamber'e eşlik edenler de bunu görmüş ve gözyaşlarını tutamamışlardır. Peygamber onların şefkatini görmekten memnun kalmış ve şöyle buyurmuştur: "Bu kadının çocuğuna gösterdiği şefkate mi şaşırıyorsunuz? Ruhumu elinde tutan Allah'a andolsun ki, ahirette Allah O'na iman eden kullarına bu kadının oğluna gösterdiğinden daha fazla rahmet edecektir."[7]

Ve yine: "Semayı ve arzı yarattığı gün Allah yüz rahmet yarattı; ki her biri cennet ile yeryüzü arasındaki mesafe kadar büyüktür. Ve bir rahmeti de annenin çocuğuna merhameti olarak yeryüzüne indirmiştir."[8]

Bu apaçık rahmeti fenomenal ilâhî olanın 'anacıl' boyutuyla özdeşleştirerek resmeden gelişmiş tasavvuf geleneği, alışıldığı şekliyle, Allah'ın bütün yaratıcı veçhesini 'dişil' olarak, ve de merhametli olarak tanımlar. Bizzat Yaratılış, Rahman'ın nefesidir (*nefesü'r-Rahmân*). Yine, ikincil sebepleri reddederek ilâhî kudreti tenzihte ısrarlı olan Eş'arî vesileciliği de, sırf vücuda getirilmiş olması gerçeğinden hareketle, bizzat zuhurat dünyasını cinsiyetleştirerek mistik bir düzleme kayar. Zaten, Kur'ân'da da "Biz herşeyi çiftiyle yarattık" buyurulur.

---

6. Buhârî, Edeb, 13.
7. Buhârî, Edeb, 18.
8. Müslim, Tevbe, 21.

Tanrı'nın bu 'dişi' veçhesi, öte yandan, büyük mistik şairlerin çoğunun Tanrı'ya *Leylâ* –ilâhî sevgili– diye atıfta bulunmalarına yol açmıştır. Arapça isim olan Leylâ 'gece' anlamına gelir. Leylâ, örtülü, gizli olan ve bilinmeyen o Allah'tır ki, yaşamı vücuda getirir ve güzelliği bir kez kendini açığa vurduğunda âşığın gözlerini kamaştırır. Bu geleneğin bir dalını oluşturan şairler, maneviyat yolcusunun Sevgilide yok olmak üzere aradan 'örtü'yü –bu çağrışım, yoldan çıkma ve günah içindir– kaldırarak vecd haline geçmesi için, dürüst konuşmak gerekirse, erotik bir dil kullanırlar. Türk edebiyatında bu Âşık Paşa'nın lirik *Garipnâme*'siyle başlar ve Akşemseddin'in oğlu Hamdi'nin *Leyla ve Mecnun* dramasında zirveye çıkar. Ve mistik Arap şairlerinin en büyüğü olan 'sultânu'l-âşıkîn' Kahireli İbnu'l-Fârız, şunları terennüm eder:

Beni ayıplasa da, o Sevgiliye selâmımı ilet–Sevgiliden gelen haberler,
bana şarap gibidir.
Ruhumu feda ettim ben aşka, ruhum O'na feda olsun! Kıyametten önce,
benim kıyametimin vakti geldi!...[9]

Burada, insan Hıristiyan düğün mistisizmini hatırlıyor, ama aslında tam tersi. Düğün mistisizminde Avila'lı St. Teresa, kendini İsa'ya teslim etmek için duyusal imgeleri kullanır. Ancak yine, İsa, Oğul Tanrı olarak, erkektir. İslâm mistisizminde ise ilâhî sevgili genelde belirsiz, yahut açıkça 'kadın' olarak tasvir edilir.

Sonuç olarak, kelâm cinsiyeti kaldırır; ama maneviyat, onu coşkun bir şekilde bir metafor, bir mecaz konumuna yerleştirir ve bu münasebetle *iman* ile *ihsan* arasında mevcut olan ayrımın boyutlarını aydınlatır. İman ve ihsandan sonra Cebrail hadisinde ifade edilen bu üçlünün sonuncusu olan ve dinin haricî biçimlerini ihtiva eden *İslâm* ise, cinsiyeti varlığın temel bir niteliği olarak tarif eder ve onaylar; ve bu, İslâm hukukunun ve Müslüman hayat düsturlarının birçok şartında ifadesini bulur.

Büyük Misak'ın (Mîsâk-ı Azîm) yeniden tanzimi hükmünde olan İslâm tarafından emredilmiş hayat modeli, başlangıçtan beri varolan temel ilkelere dayanır; ve dolayısıyla, hayatı seven ve insanın hormonal ve genetik boyutlarını tasdik eden bir modeldir. Vücut, akıl ve ruh yaratılmış aynı olgunun boyutlarıdır ve aralarındaki ilişkilerden ötürü hepsi de cinsiyetle alâkalıdır. İnsan tabiatı bir bütünlük içinde algılandığı müddetçe, bir mahlûk olarak insanın ruhanî özünün belli bir cinsiyete sahip olmasında problem yoktur–zaten, İslâm her bir cinsin istidadını en

9. Ömer ibn el-Fârız, *Dîvân* (Kahire, 1984), 205.

üst derecede tasdik eder. Bizatihî Peygamber (a.s.m.) de, ancak bu ışık altında anlaşılabilir: O'nun erkekliği, onun bütünlüğüne ve dolayısıyla onun kudsiyetine işaret eder. Onun kadınlığı kutsaması, çok eşliliği, Hz. Süleyman'ın erkekliğini ya da diğer İbranî peygamberlerin, veya hatta Krişna'nın erkekliğini hatırlatır. O, hayatı bir bütün olarak yaşayarak, ilâhî olarak tayin edilen doğurganlık hakikatini tamamen benimsemiş ve kutsamıştır. Halbuki, O'nun yükümlülükleri sıradan Müslümanlara göre çok daha ağırdı. *Hasâis,* yani Şâri' Teâlâ'nın sadece ona has kıldığı ve Suyûtî'nin *Hasâisu'l-Kübrâ* kitabında sıralanan, Hz. Peygamberin ifa etmesi gerekirken kendisine tâbi olanların muaf tutulduğu meşakkatler ona yüklenmiştir. Teheccüd ibadeti onun için zorunlu iken, diğer Müslümanlar için sadece tercihe bağlı idi. O gerektiğinde yirmidört saat boyunca ya da daha uzun süreler için oruç tutmakla mükellefti (deyiş yerindeyse, sürekli oruç–*savmu'l-visâl*); bununla birlikte, sıradan mü'minler sadece fecir vaktinden akşam karanlığına kadar oruç tutmakla mükellef idiler. İşte, bu *hasâis* çok zorluydu; yine de bunlar arasına geniş birçok-eşliliğin dahil edildiğini görüyoruz. Onun hanımlarından birkaçı yaşlıydı; Sevde, Ümmü Habibe, Meymune için bu böyledir, ve onlarla evlilikleri merhamet ve siyasî hikmet gibi sebeplere binaen gerçekleşmişti; ama diğer hanımları gençti. İftihar vesilesi olan çok-eşliliğiyle Kutlu Peygamber, bedene karşı yürütülen Hıristiyan savaşının sonuna işaret ediyor, ve söylem olarak da cinselliğin İbranî peygamberlerin beyan etmiş olduğu kutsal değerini yeniden teyid etmiş oluyordu.

Bundan ayrı tutulamaz başka birşey de, onun savaş alanındaki yiğitliği idi. Onun yiğitlik noktasında kendini manen hiçe sayan tarzının Avrupa'da bir dengi yoktur: ne Tapınak Şövalyeleri, ne de Calatrava Şövalyeleri. Onun yiğitliği, daha çok, Krişna'nın savaşçı kutsallığını, ya da Ortaçağ Japon *buşhido*'sunu çağrıştırır. Samuray ahlâkı, sessizlik, askerî mükemmellik ve bir sevgiliye âşık olmayı eşit derecede ve bilgece kaynaştırır: birçok Avrupalıya Sünnetin en yabancı ve anlaşılmaz gelen boyutunu aydınlatan, erkekliğin harikulâde bir ifadesi...

Ve bu, bizi başka bir soruya götürür. Feministler, eski Hıristiyan bekârlığının (evlenmeme yemininin) ve kadınların 'şeytanın geçidi' olduğu inancının, ten korkusundan ileri geldiğine işaret ederler. Bu, kuşkusuz, "Evlilik benim sünnetimdir ve benim sünnetimi terkeden benden değildir" hususunu ısrarla vurgulayan bir hadis varken İslâmî kültürün sahiplenebileceği birşey olamaz; ki bu hadis, Kilise Pederlerinin bakire mükemmelliğini tercih etmelerinden dolayı problemli buldukları işlevsel kadınlığı yücelten bir evlilik tanımı taşır. Bununla birlikte, bekârlık taraftarlığının, "Evlenen bir kimse dünyaya meyletmiştir" diyen Ebu

Süleyman ed-Dârânî'yle birlikte, ikinci ve üçüncü kuşak Müslüman zahidler arasında geliştiği de doğrudur. Yine de, bu tür bir hassasiyet, Tor Andrae'nin gösterdiği gibi, bekârlık gayretinin Hıristiyan manastır etkisinden kaynaklandığı eski zahid çevrede vardı, ve sonradan normatif tasavvuf dalgasıyla etkisizleştirildi. Nitekim, yüksek Ortaçağ İslâmı'nda, kutsallık ve bekârlığın birlikteliği tahayyül edilemezdi, ve Allah'ı arzulayan çok az kimse bekâr kalmayı tercih etmişti: İbn Teymiyye, istisnaların istisnasıydı.

Değerlerin bu evrimi, yine erken Hıristiyanlıktaki durumla da paralellik arzeder. Bu noktada akademik çevrede ilk Hıristiyanların kadının konumunu yükselttiği ya da düşürdüğü üzerine hararetle yapılan bir tartışmadan söz edilebilir. Peter Brown ve birçok feminist, bu tartışmada ikinci görüşü savunur. Ben Witherington'ın gözlemine göre, Luka İncili ile Resullerin İşleri gibi geç dönem Yeni Ahit metinleri kadınlar için iyileştirilmiş bir rolün savunuculuğunu yapar ve ilk Hıristiyanların tavırlarını biçimlendirmiş olan rabbinik (ve bu bakımdan, peygamber-sonrası) normlardan bir kopuşu ifade eder. Bununla birlikte, İsa vahye ve özelde merhamet yüklü bir kalıp içerisinde onun yorumlarına sadık bir Yahudi peygamber olduğuna göre, Pavlus'un mektuplarını tefsir eden bazı yazarların eski zaman dinlerinden ithal ettikleri kadim Helenik kadın düşmanlığının ağırlığı altında alabora olan ilk İsa cemaatinde içtenlik yüklü kadın-taraftarı olasılıkların mevcut olduğunu farzetmek akla uygundur–nitekim, Foucault, *History of Sexuality* (Cinselliğin Tarihi) başlıklı eserinin ikinci cildinde buna işaret etmiştir.

Benzer bir aşınmanın, İslâm sosyal tarihinde yaşandığı da söylenebilir. Ne var ki, kritik bir şekilde, bu çok daha az bir oranda olmuştur ve gerisindeki bir dizi nedeni, dikkatli bir bakışla izah etmek gerekir.

Evvelâ, yukarıda da belirtilen, Kutsal Metinlerde Uluhiyete erkek cinsiyeti izafe edilmesini red olgusu, tartışmasız bir şekilde temelinde kadın-korkusu olan geleneği sarstı. Yaratılıştaki tüm çift-kutupluluklarının arketipleri olarak Esmaü'l-Hüsna öğretisi, teomorfizmin erkekler lehine tek bir cinsiyete sahip olması gerektiği düşüncesini önledi. Aksine, teomorfizmin doğru tanımlanması, cinsiyetin de doğru tanımlanması anlamına geldiği tam olarak anlaşıldı.

İkinci olarak, 'kadın' kelimesi birçok Kilise Pederi tarafından güçlü bir arzu (özellikle de cinsel arzu) anlamında bir metafor olarak kullanılıyordu; ve eski Hıristiyanlığın evlilikten daha yüksek bir davet olarak sürekli bekârlığı tercih etmesi, kadınlara karşı özel bir tavır takınılmasını gerektirmişti. Burada model olarak alınan kişi, kuşkusuz, Kilise muhayyilesinde tasvir edilip yorumlandığı şekliyle, İsa'nın kendisiydi. İslâm ise, bunun tam zıddı olarak, Semitik nübüvvet çizgisi-

nin aslî, ve aynı zamanda Süleyman-vari, çok-eşli, yiğit peygamber modelinin bir versiyonunu muhafaza etti. Geoffrey Parrinder'ın işaret ettiği gibi, cinsiyeti olumlayan dinler dişilik ilkesinin yüksek statüsünü de onaylamaya eğilimlidirler; ve başlangıcından itibaren İslâm, kadın bedeni ve ruhunun hiçbir surette manevî hayat açısından onur kırıcı olmadığını vurgulamıştır. Peygamber (a.s.m.), gecenin büyük kısmında küçücük odasında ibadet ederdi; ve secdeye giderken kendine yer açmak için genç eşi Âişe'nin ayaklarını kenara çekerdi. Süryanî bir keşişin ısısız hücresindeki ibadetlerinde asla yeri olmayacak bir durum!

Öte yandan, İslâm'ın arketipsel kalıpları, kendine özgü bir biçimde, mevcut arınmışlık düsturlarının tashihine de önayak olur. Genelde feministler bu kalıpları kadın düşmanlığının işareti olarak görürler. Sözkonusu işaretler, Rus Ortodoksların âdetli kadınları şarap ve ekmek yeme ayinine kabulde gösterdikleri tereddütte olduğu gibi, Hıristiyanlığın dallarında da vardır. Yahudilikte bu konu, çok daha tafsilatlıdır. Öyle ki, âdet gören kadın ayın sadece yarısında cinsel olarak hazırdır. Arınmış sayılmaları için özel hamamlar şarttır.

Bu, çok eski ve yaygın olarak gözlenen bir tabuyu yansıtır ve ona karşılık gelir. Meselâ, bazı ilkel toplumlarda kadınlar âdet vakitlerinde kocalarının evinden uzaklaştırılırlar. Etiyopya'daki Galla kabileleri, âdet gören kadınlar için özel kulübeler yaparlar. Bugün bile, kadınların davranışlarına ciddi engeller bazı yasalarda onaylanır: Örneğin, modern Fransız hukuku bile, âdet-öncesi aşırı gerilimi geçici bir cinnet biçimi olarak tanımlar.

İslâm, bu konuda kadim ve Sâmî uygulamayı korumuştur, ama çok daha hafif surette ve yargılayıcı olmayan bir biçimde. Bu hususta Kur'ân'ın ikinci suresinin 220. âyetinde şöyle buyurulur:

> "Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın."

Burada kastedilen şey, sünnette vuzuha kavuşturulur. Bir hadis rivayetine göre:

> Âişe yataktan aniden sıçrayıp yerini terketmeden önce, bir örtünün altında Resûlullah'la birlikte yatıyordu. Resûlullah, 'Sorun nedir? Ay halinde misin?' diye sordu. O da 'Evet' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Beline kadar sıkıca bir altlık giy ve yatağa dön' buyurdu.

Bu hadiste kadınların tabiatında olan sözünü ettiğimiz rahatsızlığın yansımaları vardır, ama çok daha hafifletilmiş haldedirler. İslâm'ın tabiîliği, sürekli olarak şunu savunur: Kudsiyet, insan içgüdülerinin bastırılmasından değil, onların bir

nizam altında teyidinden hâsıl olur. Bu sebepten, kadınlara her ayın birkaç gününde namaz ve oruç gibi ibadetlerden geri durma izni verilir. Bazı feministler bunu kadın maneviyatının bir noksanlığı olarak görürler; Müslüman kadın ilahiyatçılar ise bunu saygı yüklü bir tanıma olarak anlarlar; Rukiye Maksud gibi başka bazıları ise, onu zor bir zamanda dinî görevlerden azad olup ferahlama olarak yorumlarlar. Ancak, unutmamak gerekir ki, bu muafiyetin anlamı, ya şüpheci ya da aşırı şefkatli tefsirler sebebiyle, bütüncül bir yorumdan uzaklaşılarak kolaylıkla yapıbozumuna uğrayabilir.

Müslümanların vurguladığı şey, İslâm'ın kadınlara erkeklerin de eşit derecede yükümlü olduğu imanın temel gereklerini yerine getirdikleri ölçüde değer verdiğidir: Her ay birkaç günlük tatil, bu temel ilkeyi iptal etmeyen pragmatik ve kerem yüklü bir muafiyet olarak değerlendirilir. Nitekim, İslâm'ın beş temel şartı cinsiyetle sınırlanmış değildir. Benzer şekilde, İslâm kadın erişimine kapalı kutsal alanlar kurmaz. Kadınlar Kutsal Kâbe'ye girebilirler ve girerler. Halbuki, Kudüs'teki Tapınağın İç Avlusu, Romalılar tarafından yıkılmadan önce, kadınlara yasaktı–şayet girme teşebbüsünde bulunurlarsa, cezası ölümdü. Ancak, Müslüman himayesi altında kadınlara da açıldı. Bu bakımdan, hâlâ daha Semavî Şehri sembolize eden ve Mirac'ın arzî noktasına işaret eden Kubbetü's-Sahrâ, bu altın yapı, Cumaları yalnız kadınlara tahsis edilir, tâ ki erkekler yakındaki Mescid-i Aksâ'da ibadet etsinler. Başka yerlerde olduğu gibi, bu mekânda da, kadınlar ve erkekler cemaatle yapılan ibadet esnasında birbirlerinden ayrılırlar. Bunun sebebi yine pragmatik bir nedendir: genellikle fiziksel temas da gerektiren ibadet sırasında erkekler ile kadınların birbirine karışmasının hemencecik zihni ve ilgiyi başka tarafa çekmesi ihtimali.

Kadınlar kutsal yerlere girebilir; ama liderlik ayrıcalığında durum ne peki? Eğer kadınlar Yahudilikte Tevrat'a yaklaşamıyor ve Hıristiyanlıkta ekmek ve şarap ayinini yönetemiyorlarsa, İslâm'daki muafiyetler de kadınları benzer şekilde sınırlamış olmuyor mu?

Burada İslâm, kadınların kutsal mekânlara girebilmesini, onların içerisinde çınlayan Kelâmullah'ın kendisine doğru genişletir. İslâm şeriatı için, Kitab'da yer alan sözler, kadının dokunmasına ve tilâvet etmesine açıktır. Sembolik açıdan, ilk Kur'ân metnine nezaret görevi, bir erkeğe değil, Peygamber'in hanımı Hafsâ'ya havale edilmiştir.

İbadetlerin topluluk olarak yapılmasıyla ilgili olarak ise, kadınların din adamı olarak atanma ve kutsanmaları tartışmalarının İslâm'da bir karşılığı yoktur. Bunun doğrudan bir sebebi, İslâm erkek ya da kadın hiç kimseyi din adamlığına ata-

mamasıdır. Bizim başlangıçtaki *Elest*'imizin hatırası ve ruhlar âleminde verdiğimiz büyük sözü, Misak-ı Azîm'i teyidimiz, hepimiz üzerine başka dinlerde din adamlarına verilen rütbeleri zaten tevdi etmiştir. Ve bu rütbeler, bizim Misak-ı Azîm'i teyid ve tasdikimiz ölçüsünde geçerlidir.

İmam aracı konumunda değildir; ama manevî lider, müridleri için dua ederek ve zikir teknikleri önererek bunu yapabilir. Modern Vehhabî aktivizminin kaçınamadığı kadın-karşıtı huşunetin bir tezahürü olarak, böylesi aktivistlerin nezdinde sûfî şeyhi hürmete lâyık bir sima değil, tam aksine defterinin dürülmesi gereken bir simadır. Tasavvuf ve İslâmî maneviyatın başka birkaç biçimi, sık sık dinin tam anlamıyla zahirî biçimlerinde bulunmayan tarzlara kadınların da intibakını sağlamıştır: meselâ, müridlerinin formasyon kazanmasında ve irşadında olabildiğine etkili bir kişi olan, ve çok zaman birey ve toplum için cami imamından daha önemli bir işlev gören sûfî şeyhi, her iki cinsten de olabilir. Çağdaş Lübnanlı kadın evliya Fâtıma el-Yeşrûtiyye, göze çarpan ve etkili bir örnektir, ama başka birçokları da vardır. Camilerin aslen bir erkek mekânı haline gelmiş olduğu bu Müslüman toplumlarında, bir peygamber ya da evliya türbesi, kadınlar için onların –Irigaray'ın diyebileceği gibi, düz bir çizgide değil, ancak kapalı dairelerde gelişen– duygusal maneviyatına karşılık verecek kadınlara mahsus bir kutsal mekân ihtiyacını karşılar. Filistinli kadınlar için bazı Peygamber türbelerinin önemi, bu çerçevede çok kere belirtilmiştir. Kadının kamusal alanda görünürlüğüne yönelik öfkesiyle tanınan Vehhabîlik, bir paradigma olarak değil de bir istisna olarak kabul ettiği Medine'deki türbe haricinde, bu tür zeminleri bastırmaya uğraşır.

Tüm bunlara rağmen, olası bir kadınların imamlığı meselesi, kadınların çok azı bu muallak konuma talip olsa da, son yıllarda birkaç toplulukta tartışma konusu yapılmıştır. Bir cami imamı, bir rahip gibi aracı otorite iddiasında bulunamaz: o, ilâhî otoriteyi paylaşmaz, ancak zamanı belirlemek, ibadet edenlerin hareketlerini koordine etmek ve cemaatin birliğini temsil etmek için vardır. Bazı kültürlerde papazların danışmanlık yapması gibi, imam da ekstra bir işlev görebiliyorsa da, bu, dinî esaslara ait bir şart değildir. Sünnî İslâm'ın dört mezhebi de, eğer cemaat içinde erkek varsa, imamın erkek olması gerektiğini beyan eder. Yok, eğer sadece kadınlar varsa, o zaman birçok klasik âlim kadınların imamlığına cevaz verir ve günümüzde de genel olarak bu yaklaşım hâkimdir. Sonuç olarak, kadınlar ibadette erkeklere liderlik edemezler. Aslında Kur'ân'da veya hadislerde bunu açıkça ortaya koyan bir ifade yoktur: bu, daha çok bu noktadaki Ortaçağ konsensüsünün bir ürünüdür. Ve çok az kişi, bu konsensüsü sorgulama çabasında bulunmuştur. Bunlar arasında en meşhuru İbn Arabî'dir ki, kadınların ibadet-

te erkeklere imamlık etme hakkı olduğunu savunur.[10] Pratikte, Müslüman dünyadaki kadın aktivistler de, bu meseleyle pek ilgili gözükmemektedirler. Bunun sebebi, imamlıkta içkin bir prestij ve otoritenin bulunmamasıdır. Bir kimse, bir cami imamı olmadan da dinî bir lider olabilir. Buna örnek olarak, meselâ modern Mısır'da meşhur ilahiyatçılardan Bint eş-Şâti', yahut Ümmü Hani, Âişe el-Be'uniyye ve Kerime el-Merveziyye gibi birçok Ortaçağlı selefi verilebilir.

Buraya kadarki tartışma, metafizik alandan aşağıya inerek şeriata dair hususlara temas etmiştir. Teolojik olarak, gördüğümüz gibi, İslâm pratik sosyal yapılarında bir ayrıma gitmesine rağmen, erkek ve dişi ilkelerinin eşitliğini teyid etme eğilimindedir. Bu paradoksu anlamak, İslâm'ın rolleri yukarıdan değil, aşağıdan kuran cinsiyet felsefesinin özünü anlamaya bağlıdır.

Kadınların işlevleri, Müslüman dünyada ve Müslüman tarihinde çok değişkenlik gösterir. Köylü topluluklarında kadınlar ev dışında çalışırlardı; halbuki, kent elitleri arasında kadınlık, çok daha yoğun olarak evde yaşanır. Diğer taraftan, kamusal alan bütünüyle cinsiyet-dışıdır. Ve bu, beyaz rengin erkekliğe, siyahın (yani mahremiyetin, Kâbe'nin, dolayısıyla semavî Leylâ'nın) dişiliğe işaret ettiği erkek ve kadınların yarı-monastik kıyafetiyle simgelenir. Evin özel alanında bu simgeler bir kenara bırakılır ve, kamusal alan ne kadar vakur ve kutuplaşmış ise, ev tam aksine o kadar renkli bir hal alır. Cinsiyeti kutsal işaret olarak tanımayı reddeden ama rastgele erotik sinyaller göndermekten zevk alan modernite, kamusal alanı renklendirerek ve kaba bir şekilde 'yargılayıcı' bulduğu cinsiyet ayrımının tüm bakiyelerine savaş açarak, kamusal alanı 'evcil'leştirir.

Müslümanlar için, yeni feminizmdeki manidar bir gelişme, yenilenmiş müstakillik arzusudur. Boşanma yükünün her zaman kadının üzerinde olduğu eşitlikçi sosyal sözleşmeler krizi üzerine fikir yürüterek, Daly ve birçokları erkeklerle teması reddederler ve bir kızkardeşlik irfanı adına kale gibi 'kadın alanları' oluşturulmasını savunurlar. Bu, Müslümanların faydasına değildir. Her iki cinse de şüphe yönelten bu yorum, Kur'ânî açıdan din-dışıdır. Allah, varlığını bildiren bir âyet olarak, "size kaynaşmanız için, kendisiyle huzur bulacağınız, aranızda sevgi ve merhamet peyda ettiği kendi cinsinizden eşler yaratmıştır" (30:21). Bununla birlikte, feminist müstakillik talebi es geçilmemelidir; hatta bu talep bir bakıma İslâm'ın bu konudaki yaklaşımıyla buluşturulabilir.

Cinsel Farklılığın Etiği[11] adlı kitabında Irigaray, belli bir düzeyde cinsel eşitliğe sebep olan ve cinsiyet farkını nötralize eden erkekler tarafından kurulmuş tek-

10. Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futuhati'l-Mekkiyye* (Kahire, 1293 H.), I, 562-3.
11. Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle* (Paris, 1984).

nolojik işyerini suçlar. Rekabet edebilmek için, kadınlar başarı-odaklı erkeğin 'kariyer vizyonu'nu benimsemek, dolayısıyla bir kadını kadın yapan özelliklerinden vazgeçmek zorundadırlar. Ki bunu çıkar üzerine kurulu, kadın-karşıtı, hatta cinsiyet-karşıtı kamusal ticaret alanı adına yapmalıdırlar. Irigaray, ayrıca 'son yıllardaki cinsel özgürlüklerin yeni bir cinsiyet etiği tesis edemediği'ni ve kadınların bundan birinci derecede zarar gördüğünü ekler. Gelgelelim, bu soruna karşı asi feminizm, çözümü "bir sığınak ya da kendilerine ait bir bölge teşkil edilmesinde aramaz. Peki, böylesi bir kadın sığınağını ya da cinsiyet farklarını gözeten bir bölgeyi biz nasıl teşkil edebiliriz?" Bu sorunun çözümünde İslâm'ın çok önemli katkıları olabilir, ama Irigaray hayal kırıcı ve kesinlikle beyhude bir çözüm önerir. Ve Levinas gibi, o da aşkta bir devrim, uzlaşma içinde kök salan 'sosyal ve kültürel farklılıktan hasıl olacak bir doğurganlık,' yeni bir beden dili, ve erkekler tarafından dişiliğin ayrı tabiatına değer verilmesi talebinde bulunur.

Irigaray'ın cinsiyet farklılığı üzerine yeni moleküler genetik araştırmalarıyla da desteklenen erkek mizacının değişebilme kabiliyeti hususundaki kötümserliği, bir hüsnükuruntudan ibarettir ve erkekler ile kadınlar arasında sahici bir müştereklik sağlama gibi bir katkıda bulunmaz. Bununla birlikte, Irigaray'ın teşhisini onun da açıkça hasretini çektiği daha ahlâkî ve daha manevî bir çözüm çerçevesine yerleştirebiliriz. "Bizim toplumlarımız" der Irigaray, "erkekler-kendi-arasında (*l'entre-hommes*) üzerine kuruludur. Bu düzende, kadınlar etrafa saçılmış ve sürülmüş atomlar olarak kalıyorlar." Fakat dikkate alınmak için haykıran rakip bir kültürel ekonomi mevcuttur.

Geleneksel olarak, İslâmî kamusal alan, aslen beyazla simgelenen erkekler tarafından '*l'entre-hommes*' oluşturulur ve öznelleştirilir. Var oldukları zaman zarfında dahi bir tür yokluklarını ima eden siyah renkle simgelenen kadınlar ise, kamusal alanda saygın bir misafir konumundadırlar. Diğer taraftan, temel ilkeler ve özellikle şeriata uygun akrabalık modelleri üzerinde yerleşik İslâm toplumu, kadınları 'etrafa saçılmış ve sürülmüş atomlar' konumuna indirgemeyi kesinlikle reddeder. Bundan dolayı, kadınlar için paralel bir *entre-femmes* alanı oluşturur. Bu kez erkeklerin misafir konumunda olduğu ve erkekler alanıyla tarifi yapılmış formel yollarla kesişen bu alternatif alan, kadınlar için modern ve postmodern ortamlarda bulunmayan bir sosyal ortam husule getirir. Ki, bu alan, Irigaray'ın rüyasını gördüğü akademize edilmiş ütopyadan çok daha insanî ve daha kadınsıdır.

Irigaray, bazı İtalyan feministleri arasında da gündeme gelen yeni bir yapılanma tavsiye eder; bu yapılanmanın amacı, değiştirilemez şekilde, erkeğe ait ve yıpratıcı kamusal alandan rahat ve gevşek bir kadın alanına çekilmektir. Kadın

için bu, bizim için tarihsel boyutu hâlâ sır olan 'yaşanılabilir mümkün bir gelecek öngören başka bir kültüre işaret eder.' Irigaray, genel olarak kadın grupları arasında hâlihazırda görülen iktidar mücadelesi ve olumsuz tecrübelerin, geniş ve istikrarlı bir kadın dayanışmasının neredeyse imkânsız olduğuna işaret ettiğini kabul eder. Fakat kadınların kamusal alana rastgele dahil olması ve bunun neticesinde gelen çatışma, marjinalleşme, çocukların gözardı edilmesi ve giderek çoğalan boşanma oranları, bazı yerel ve formel-olmayan kadın alanlarının parçalayıcı modernitenin reddettiği kadın kimliğinin yeniden oluşturulmasına katkıda bulunabileceğini hatıra getirmektedir.

İslâmî kadınlar-kendi-arasındalık, birkaç antropolog tarafından keşfedilmiştir. Afgan mülteci kadınlarla ilgili çalışmasında Chantal Lobato, mülteci kadınların yaşamlarındaki sıcaklık ve dayanışmayı överek, klişeleşmiş Batılı kalıpları öfkeli bir şekilde reddeder. Onun belirttiği gibi, büyük oranda bizzat kadınlar tarafından inşa edilmiş anlam ve gelenek sistemleriyle sözkonusu kadın alanları, evlilik gibi kurumlar sayesinde erkek dünyasıyla buluşur. Üstelik bu buluşma, kritik bir şekilde, her iki cinsiyet tarafından da belirlenmez. Irigaray, tüm söylemlerin belirli bir cinsiyet vurgusu taşıdığını iddia eder, oysa İslâm için bunun geçerli olmadığını söyler. İslâm'da aslında üç tür söylem vardır: erkek, dişi, ve ilâhî. Tevhid, gördüğümüz gibi, Allah'a veya O'nun kelâmına belirli bir cinsiyet atfetmeyi reddeder; ve bir metin olarak Kur'ân, bu bakımdan, tarafsız bir dokümandır. Hem kadınlar hem de erkekler, Kur'ân'ı okuyabildikleri gibi, onu kendi cinslerine özgü biçimlerde ifade edip içselleştirirler. Bu sıfatla Kur'ân, gerek kadınlar gerekse erkekler tarafından eşit oranda sahiplenilen iki anlam dünyası arasında, bir berzah, bir ara zemin, bir geçiş zemini sağlar. Irigaray'ın teorik modelinde ihmal edilen bu bağlantı, aslında karşı cinsler arasında sahici ve istikrarlı bir sosyalliği mümkün kılacak olan faktördür.

Bu iddiaları destekleyen delilleriyle bu ilahiyatın, ve antropolojinin önerdiği şey, normatif İslâm toplumunun birbirine yardımcı olacak şekilde hem ataerkil hem de anaerkil olduğudur. Kamusal alan, öncelikle, bu alanı özel alandan daha değerli görebilecek erkeklere ait bir alandır; buna karşılık, özel alan da kamusal alanı ahlâkî ve manevî açıdan tartışmaya açık görebilecek kadınlar tarafından değerli bulunur. Dolayısıyla, Müslüman âdetlerinin bir özelliği, erkekler ve kadınlar arasında bir tür dönüşlü şakalaşmadır. Erkekler sık sık kadınlara karşı önemsizleştirici bir dil benimserler; ama kadınlar da, Müslüman kadınların sohbetine kulak misafiri olan birinin bileceği gibi, erkekleri ve onların düşüncelerini daha da eğlenceli bir ilgisizlikle karşılar, ciddiye almazlar. Kadınlar "Erkekler mi, *onlar* ne

bilir ki?" demekte haklıdırlar. Ve ataerkil yaklaşım da, erkek bakış açısına göre, aynı derecede doğrudur. Kadını alçaltıyor gibi gözüken hadis söyleminin boyutları, bu bakış açısının benimsenmesiyle, hem teyid olunabilir, hem de izafileştirilebilir.

Müslüman kültürlerdeki birbirine yardımcı olan ataerkillik ve anaerkilliğin son bir veçhesi, annelerin konumuyla ilgilidir. Irigaray'ın çalışmasındaki bir zaaf, onun yaşlılara karşı üzücü kayıtsızlığıdır. Birçok feminist gibi o da, sadece *görünüşte olanlar*la ilgilidir. Dişi vücudunun üreme ve besleme *telos*unu kabul etse de, sonu ihtiyarlığa varan doğal gidişatı değerlendirirken gözle görülür oranda başarısızdır.

Yaşlı annelere hürmet, annelere yumuşaklık ve sadakat, onların gösterdikleri şefkate misliyle karşılık verecek bir şefkatin neredeyse kutsal bir davranış olarak görüldüğü nebevî vizyonun tekerrür eden özelliğidir. İbn Ömer şöyle rivayet ediyor: "Resûlullah'a (a.s.m.) bir adam geldi ve dedi ki: 'Ben büyük bir günah işledim. Tevbe için yapabileceğim birşey var mı?' Hz. Peygamber de 'Annen hayatta mı?' diye sordu. Adam hayatta olmadığını söyleyince Hz. Peygamber tekrar 'Peki bir teyzen var mı?' diye sordu. Adam olduğunu ifade edince Hz. Peygamber ona şöyle buyurdu: 'O zaman ona şefkat et ve kendini ona vakfet.'" (Tirmizî). Bu konuda başka birçok hadis daha vardır: "Kim annesinin iki gözü arasından öperse, ateşten bir korunma kazanır" (Beyhakî); "Doğrusu, Allah annenize itaatsizliği yasaklamıştır" (Buhârî ve Müslim).

Nitekim, İslâmî kültürler üzerine çalışan antropologlar, sürekli olarak, hanımların kocalarına karşı, kocaların ise annelerine karşı vazifeşinas olmalarını gerektiren ikili bir hiyerarşi bulunduğunu ifade ederler. Modernite, bu iki bağı da zayıflatır: ilkini hiddetle, ikincisini dalgınlıkla. Ve sonuç, dürüstçe söylersek, gençleri yaşlılar üzerinde öncelikli hale getiren, ve toplumun onuru ve toplum hâfızasının hazinesi haline gelmiş yaşlılara karşı insafsız ayrım biçimleri dayatan orantısız bir yeni hiyerarşi olmuştur. Tıbbî ilerlemeler erkeklerin ve kadınların ortalama ömrünü uzattıkça, modern toplumlar gün be gün daha fazla sayıda kadını denetim altındaki ama ibadetsiz kadın manastırlarında mecburî inzivaya tâbi kılmaktadır. Hatırlanacak olursa, 1998'de *Chicago Tribune*, Amerikalı yaşlı insanlara ait evlerin yüzde 60'ına tek bir ziyaretçinin uğramadığını ortaya koymuştu. Ki, ortalama durum bu olmakla birlikte, kadınlar arasındaki yüzde daha da yüksek olsa gerektir. Bu bakımdan, ironi şurada: Batıda genç ve orta yaşlı kadınlar, (şimdilik, dinî ufuk hariç) şimdiye kadar olduğundan daha geniş ufuklara sahiptirler; ama hepsi tek başlarına, televizyon ekranına bakarak, hâfızaların-

daki olayları tekrar tekrar sohbet konusu ederek, ve çok nadir ziyaret eden akrabalardan gelen ve yılların akıp geçtiğini hatırlatan tebrik kartlarıyla oynayarak, evde hapis kalarak geçirecekleri ölümden önceki son on yılın korkusunu şimdiden yaşıyor olmalıdır. Halbuki, en Batılılaşmış Müslüman toplumlarda dahi, yaşlıların aslında konforlu toplama kamplarında soyutlanmış halde tutulmalarına iyi gözle bakılmaz.

Şeriat söyleminin diğer veçhelerini de açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Ancak, burada bizim vazifemiz fıkhın ayrıntılı kurallarını gözden geçirmek; ve, tek tek örnekler üzerinde, cinsiyet eşitliğinin, bu kavramın anlamlı olduğu yerlerde dahi, yürürlükteki roller ve haklar orantısı tarafından tesis olunmaktan ziyade çökertilebileceği İslâmî vaziyeti açıklamak değildir. Böyle bir proje, Hayfa Cevad'ın yakınlarda giriştiği türden ayrı bir çalışma gerektirir; dolayısıyla biz şimdi temsil kabilinden birkaç meseleyi gözden geçirmekle yetinmek durumundayız.

Müslüman topluluklarının günümüzde belki de en aşikâr özelliği, kadınların geleneksel giyim tarzıdır. Ne var ki, şeriatın ve Müslümanların insanî izzet anlayışının erkekler için de bir giyim tarzı talep ettiği çoklukla unutulur: Bütünüyle geleneksel Müslüman toplumlarda, erkekler halk içinde başlarını daima örter ve sadece el ve ayaklarını gösteren uzun düz giysiler giyerler. Gerçi fıkıhta erkeklerin avretleri, daha dar tanımlanmıştır: Erkekler asgari düzeyde göbeklerinden dizlerine kadar örtünmek zorundadırlar. Kadınlar ise, hadisle sabit olduğu üzere, yüz, el ve ayakları haricinde bütün bedenlerini örtmek zorundadırlar.

Diğer taraftan, *hicab* (örtünme) olarak bilinen kadın giyim düsturu, çok değişik yorumlara imkân veren bir konudur. Müslüman topraklarında misyonerlik yapan bazı Batılı feministler için hicab, ataerkilliğin ve kadının kuzu gibi boyun eğişinin bir sembolüdür. Müslüman kadınlar için ise, tam tersine, kimliklerinin bir beyanıdır: 1970'lerde gerçekte seküler olan birçok kadın, Şah'a karşı olduğunu göstermek için, saldırgan bir muhalefet bayrağı olarak, tesettüre bürünmüştü. Franz Fanon benzer bir olguyu 1950'lerde Fransız idaresini protesto eden Cezayirli kadınlar arasında gözlemlemiştir. Diğer taraftan, Mısırlı düşünür Safinaz Kâzım gibi bazı kadınlar, örtünme konusuna, feminist-benzeri bir ifadeyle yeni bir yorum getirmişlerdir. Gerçek şu ki, halk içinde cazibesini teşhir eden bir kadın, 'görsel hırsızlık' olarak tanımlanabilecek nâhoşluktan incinebilir bir konumdadır. Ve böyle bir durumda, onun tanımadığı erkekler, rızası olmadığı halde kendisinden görsel olarak haz alabilirler. İşte kadın, örtünerek kendisini fiziksel bir varlık olarak sadece ailesine ve kadınlar meclisine gösterme iktidarını kazanır. Özellikle modernitenin fırtınalı ikliminde kullanışlı bir tür 'manevî yağmurluk' olarak hi-

caba ilişkin bu görüş, gelenek ve gayeden değil, erkeklerin görsel tecavüzünden ve gereksiz gösterişten özgürleşmiş bir İslâmî kadın vizyonuna izin verir. Kadının ataerkil kalıplar içinde bir süs niyetine açılmasına, yani kadının erkek nazarında pasif bir nesne konumuna indirgenmesine yönelik feminist itirazın, eğer sağduyuyla bakılırsa, hicab karşısında geçersiz olduğu görülür.

Cinsiyet rollerinin şeriat tarafından beslenmesi hususunda bir başka tartışma, çok kadınla evlilik kurumu etrafında döner. Bu kurum, kuşkusuz, biyolojik açıdan mantığına karşı çıkılamayacak şekilde, başlangıçtan beri mevcut olan bir kurumdur: Dawkins ve başkalarının gözlemlemiş olduğu üzere, en fazla dişiye sahip olmak, erkeğin genetik ilgisi içindedir; halbuki kadın açısından en fazla erkeğe sahip olmak asla vâki değildir. Stephen Pinker, kitabı *How the Mind Works* (Zihin Nasıl Çalışır)'da açık bir şekilde şunu belirtir: "Erkeğin tekrar-üreme başarısı ne kadar dişiyle çiftleştiğine bağlıdır, ama dişinin tekrar-üreme başarısı ne kadar erkekle çiftleştiğine bağlı değildir."[12]

İslâm'ın tabiîliği, onun fıtrat ve tabiî nizama hakikî aidiyetimiz üzerindeki ısrarı, bu yaratılış ilkesinin şeriatın ahlâkî çerçevesi içinde korunmasını garanti altına almıştır. İslâm özelinde çok-eşlilik, Tevrat'a inanan bir kabile toplumuna kadar geriye götürülebilecek şekilde, Sâmîlerden tevarüs edilen bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. Ki sözkonusu toplumda sık sık savaşlar olduğundan, dul kalanları koruyacak ve tekrar topluma kazandıracak bir güvenlik sistemine ihtiyaç duyuluyordu. Bununla birlikte, konuya daha evrensel açıdan bakacak olursak, klasik Hinduizm erkeğin dört eşli olmasına izin verirken; yalnızca Mormonlar değil, başka birçok Hıristiyan da, otantik biçimde Kitab-ı Mukaddes'e uygun bir hayat tarzının parçası olarak, bugün çok-eşliliğin bir kurum olarak yeniden toplumda yer almasını talep etmektedir.[13]

Neredeyse bir kaide teşkil eden Batılı evlilik ve ilişki kanunlarının başarısızlığıyla yüzyüze geldikçe, giderek artan sayıda çağdaş düşünür, başlangıçtan beri varolan bu kurumun rehberliğini dikkate almaktadır. Bryn Mawr'da antropoloji profesörü olan Phillip Kilbride, son kitabı *Plural Marriage for Our Times: A Reinvented Option* (Zamanımız İçin Çok-Eşli Evlilik: Tekrar Keşfedilmiş Seçenek)'le çok büyük bir ilgi topladı. Bunun yanısıra, Audrey Chapman *Man-Sharing: Dilemma or Choice* (Erkek Paylaşımı: İkilem mi, Tercih mi) başlığını taşıyan çalışmasıyla çok daha büyük bir rağbet görürken; 1996'da kadın hakları savunucusu Adriana Blake, *Women Can Win the Marriage Lottery: Share Your Man with*

12. Stephen Pinker, *How the Mind Works* (Londra, 1997).
13. Bkz., örneğin, http://www.familyman.u-net.com/polygamy.html

Another Wife (Kadınlar Evlilik Piyangosunu Kazanabilirler: Erkeğini Bir Başka Kadınla Paylaş) adlı bir kitap yayınlamıştır.

Bu çalışmalar, kendilerine mahsus farklı pencerelerinden, çok-eşliliğe dair üç büyük ahlâkî tartışmayı gündeme getiriyorlar. İlk olarak, kökenlerinin ima ettiği üzere bu kurum, şu anda yeryüzünde üzücü bir şekilde çok sayıda olan, savaş-sonrası toplumun mahrum ve mağdur kadınlarının yeniden yuva kurmalarına imkân sağlar. İkinci olarak, çok-eşlilik kadının yararına da işgörebilir: Meselâ, böyle bir ailede kadınlardan biri işe gidebilirken, diğeri çocuklara bakabilir. Hem böylece modern ilişkiler içinde yakayı bırakmayan bir mânia olarak işin çocukla, çocuğun işle aldatılmasının önüne geçilebilir. Bu da, çok-eşliliğin, dürüst konuşursak, kadınlar için özgürleştirici bir seçenek olduğunu göstermektedir. Ayrıca çok-eşliliğin çocuklara yararı da sözkonusudur; ve bu faydalar, Carmon Hardy'nin son çalışmasında geniş bir şekilde ifade edilmiştir. Örneğin, bu araştırmada yeni binyıla girerken Mormon çok-eşlilerinin çocukları arasında çok düşük bir suç oranı ve üst düzeyde aile bağı görülmüştür.[14] Üçüncü olarak, çok-eşlilik gerçekçidir; ve Müslüman bakış açısına göre biz, bunu şeriatın genel gerçekçiliği içinde yer alan temel bir iddia olarak teşhis edebiliriz. Müslümanlar şuna işaret ederler: Modern Batı toplumları Müslüman toplumlara göre çok daha fazla çok-eşli uygulamaları bünyesinde barındırmaktadır; tek farkla ki, Batıda ikinci ilişkiler herhangi bir yasal çerçeve içine oturtulmaz. Sözgelimi, İngiltere tahtının şimdiki varisi çok-eşliliği tecrübe etmiştir; ve geleneksel Müslümanlara hiçbir şey, Diana'nın boşanmak zorunda kalması ve bunun anayasal bir krize sebep olmasından daha saçma gelmez.

Hakikî tek-tanrıcılık, her zaman olduğu gibi, gerçekçiliği icap ettirir. Erkekler biyolojik olarak birden fazla kadından hoşlanacak şekilde yaratılmışlardır; ve birtakım radikal genetik mühendislik müdahaleleri olmadıkça, bu böyle olmaya devam edecektir. Modern Batıda bir erkek aynı anda iki kadınla beraber olduğunda hukuk, iki kadından birini, meşru haklarından ve sosyal konumundan yoksun bırakabilir. Buna karşılık, şeriatta iki kadın da yasal eşler olarak pekâlâ kabul görebilir. Müslümanlar Batıda günümüzdeki mevcut düzenlemeyi bir saçmalık olarak görürler. Zira, bu düzenlemede homoseksüel, lezbiyen ve diğerleri de dahil olmak üzere tüm türlerin rızaya dayalı ilişkileri, izinden de öte, militanca savunulurken; yine rızaya dayalı surette, bir erkeğin iki hanımla evliliği ahlâka aykırı olarak görülmektedir. Acaba bu Viktoryen ahlâktan geriye kalan en son şey mi-

14. B. Carmon Hardy, *Solemn Covenant: The Mormon Polygamous Passage* (Urbana and Chicago, 1992), Bölüm 3.

dir? Aslında, modern Batı hukukunda son derece kabul edilebilir bir fikirdir bu. Çünkü, Batı toplumlarında insanlar hâlihazırda 'günah içinde' yaşamakta ve inatla da birlikteliklerini yasallaştırmaktan uzak durmaktadırlar. Durum o kadar saçma ki, daha fazla yorum yapmak bile anlamsız.

Şeriatın, mevzuyu tasvir bakımından burada zikredilmeyi hak eden, Müslüman toplumlarca da önemli ölçüde unutulmuş başka veçheleri vardır. İki cinsiyet evreni arasındaki kesişmeler, Şâri' Teâlâ tarafından bazen kadınların bazen de erkeklerin hakları olarak düzenlenir. Birinci kategori, şimdiki Müslüman toplumlarca daha sıklıkla ihmal edilir. Çoğunlukla fakihlerin metinlere dair yaptığı yorumlar, çok-seslidir. Meselâ, gündelik ev işleri, dahilî toplumsallığın bir boyutu gibi gözükür, ama tamamen kadına ait bir alan olarak tanımlanmamıştır; çünkü Şâfiîlik de dahil olmak üzere bazı mezheplerce gündelik ev işleri, kadından çok erkeğin sorumluluğu olarak görülür. Kutlu Peygamberin vefatından sonra Hz. Âişe'ye Peygamberimizin evde ibadet etmediği vakitlerde neler yapıyor olduğu sorulduğunda şöyle cevap vermişti: "Ailesine hizmet etti, yerleri süpürdü ve elbiselerini dikti."[15] Şâfiî fakihleri, bu temel üzerinde, kadınların ev işi yapmama haklarını savunurlar. Örneğin, ondördüncü yüzyılın Suriyeli fakihlerinden İbnü'n-Nakîb şunda ısrar eder: "Kadın ekmek pişirerek, un öğüterek, yemek yaparak, çamaşır yıkayarak ya da başka şeyler yaparak kocasına hizmet etmekle vazifelendirilmemiştir; zira evlilik akdi, kadın tarafında, sadece kocanın cinsel yönden kendisinden zevk almasına izin vermesini gerektirir, bundan başka da bir mecburiyeti yoktur."[16]

Bunun aksine, Hanefî mezhebinde bu işler kadının görevi olarak kabul edilir. Muhtelif kural ve yaklaşımlar, gövdesi değişmeyip olduğu gibi kalan fıkıh hakkında bir genellemeye gitmenin zorluğunu yeterince hatırlatan başka bir nokta. (Burada detayına inemeyeceğim önemli başka bir alan, çocuklara nezaret etme hukukudur: Hanefîler, yedi yaşına gelince erkek çocukların dul anneden ayrılmasını, kızların ise âdet görene kadar onunla kalmasını tercih ederler. Mâlikîlerde ise, erkek çocuk cinsel olgunluğa -ihtilam- erişinceye kadar, kızlar ise zifaf gecesine kadar anneleriyle kalır).

Cinsiyete ilişkin İslâm ilahiyatı, bu bakımdan, çeşitlilik arzeden bir kanun kodu, bölgesel farklılık, ve en az fiziksel olana olduğu kadar metafiziksel olana da âşinalık talep eden bir bağlantılar ağıyla mücadele eder. Bu karmaşıklık bizi İslâm'ın kadınlara karşı tutumu hakkında kolaycı genellemelere gitmememiz husu-

15. Buhârî, Ezân, 44.
16. İbnü'n-Nakîb el-Mısrî, *Umdetü's-Sâlik*.

sunda uyarmalıdır. Genelde Batıda gazeteciler, feministler ve kültürlü insanlar bu hususta oldukça derin olumsuz yargılara sahiptirler. Bu yargılara büyük oranda mevcut Müslüman toplumları gözlemlemeleri sonucunda ulaşmışlardır, ve doğrusu modern İslâm dünyasının kadınlara karşı tutumuyla daima takdire şâyân olduğunu öne sürmek hem nafile bir çabadır, hem de doğru değildir. Araba sürmelerine dahi izin verilmeyen Suudi Arabistan gibi ülkelerdeki kadınlar, besbelli, ilâhî murada uygun biçimde kadına koruma sağlanmasının çok uzağında, erkeğin nefsinden kaynaklanan bir zulmün kurbanlarıdır. Bu cihetle, kızgınlıkla hareket eden ve insan-biçimli, dolayısıyla hem dişi hem erkek özellikli bir Tanrı'ya kendilerini adamış olan kişilerce bugün birkaç ülkede başlatılmış olan 'İslâmîleşme' tipleri, ne geleneksel fıkıh söylemiyle, ne de adalet üzerine vahyî ısrarla ortak bir noktaya sahip görünüyor. Bu dengesizlik, dişilik ilkesini bir hakikat olarak tespit eden ve de cinsiyet şövenizmine temel teşkil eden enaniyetin önünü tıkayıp en sonunda onu fesheden sûfî yaklaşım pratikteki din tarafından hazmedilmediği sürece devam edecektir. Birçok Müslüman kadın düşünürün yapıyor olduğu gibi biz de, (nass'ta, klasik tefsirlerde, ve maneviyatta belirli olan) din ethosunun gerektirdiği beklentiler ile klasik-sonrası Müslüman toplumların hâlihazırdaki bütünlük arzetmeyen yapıları arasında bir ayrım gözetmeliyiz. Zira, günümüzde Hıristiyan, Yahudi, Hindu ve Çin kültürleri çok daha fazla yenilenme ihtiyacında olsa da, Müslüman toplumların da bu noktadaki konumu çok parlak değildir.

Buraya kadar anlaşılmış olmalı ki, biz vahiyle ne 'maço' şövenizmi, ne de mucizevî biçimde geç yirminci yüzyıl feminizmini önceden haber vermesinden ötürü övünüyoruz. Son tahlilde, Fiorenza'nın hatırlattığı gibi, feminizmin sağlam bir akidesi yoktur; üstelik belli bazı biçimleriyle insanları şuurdan uzaklaştırdığı gibi kadınlara ve topluma da açık bir şekilde zarar vermektedir. Bununla birlikte, feminizmin bazı biçimleri şeriatla ve bizim cinsiyet üzerine kurulu kozmolojilerimizle çarpıcı benzerlikler gösterebilmektedir. Biz insanlığa (ilâhî olanın tamamen cinsiyet-bağımsız olduğu, ve de meşru bir kanunun ve aile değerlerinin ihsan edildiği) bir ilahiyat önererek, ya cinsiyetçilik ya feminizm diyalektiğini bertaraf eden, nüans yüklü bir anlayışı savunuyoruz. Ki sözkonusu kanun ve değerler, Irigaray'ın vurguladığı gibi, cinslerin 'eşit değil, farklı olduğunu kabul eden' ve dişi ve erkeğin ayrı ayrı hususiyetlerini bastırmaktansa onaylayan farklı rolleri doğal bir şekilde kabul eder ve böyle bir anlayışta kökleşir.

Biyoloji bizim kaderimizdir, ama çok farklı ihtimallere izin veren bir kaderdir bu. Sözgelimi, kadın söylemi eve belirli bir değer verir, ama İslâm tarihinde Müslüman kadınların âlim olmak adına evlerini terkettikleri dönemler olmuştur. Şar-

kiyatçı Ignaz Goldziher'in belirttiği üzere, bir yüzyıl önce Ortaçağ hadis âlimlerinin muhtemelen yüzde 15'i, camilerde hocalık yapan ve katkıları dolayısıyla evrensel olarak takdir gören kadınlardı. Öyle ki, Kahire'deki Saklatuniye Medresesi gibi üniversite düzeyindeki okullar, eğitim kadrosu da tamamen onlardan oluşmak suretiyle bütünüyle kadınlar tarafından kurulmuştu. Müslüman hanım akademisyenlere ilişkin olarak Ruth Roded tarafından yapılan en son çalışma, araştırmacı için sıradışı müşkil bir durumu vuzuha kavuşturmuştur:

> "Eğer Amerikalı ve Avrupalı tarihçiler, geleneksel kaynaklarda yer almamalarından dolayı kadın tarihini yeniden inşa etme ihtiyacı hissediyorlarsa, daha yeni yeni araştırılmaya başlanan çok zengin bir malzeme kaynağının mevcut olduğunu bilmeliler. Binlerce Müslüman kadın âlimin yaşam öyküsünü okurken, insan, Müslüman kadınların marjinal, tecrit edilmiş ve sınırlandırılmış olduğu görüşüyle çelişen bu açık deliller karşısında şaşırıp kalıyor."

Basmakalıp yargılar, insan mizacının esnek olmayan cüzüdür gerçekten. Roded'ın dökümünü yaptığı gibi, birçok klasik İslâmî medresede bayan hocaların oranı modern Batılı üniversitelerden daha yüksekti.[17] Müminlerin annesi Âişe, İslâm'ın merkezî mescidinde hadis öğretmiş; canlılığı, zekası, ihlası ve mütevaziliği ile kendisinden sonrakiler için her zaman vazgeçilmez bir örnek olmuştu.

Bilmemiz gerekir ki, geçmiş ideal örnekleri yeniden dünyalarımıza sokmadıkça, Müslüman toplumlarındaki kutuplaşma devam edecektir. Bu toplumların Batılılaşmış sınıflarının geleneksel üslupları reddediyor oluşları da bir vakıadır. Gerekçeleri ise, basitçe söylersek, bu üslupların Batılı olmaması ve seçkinliğe dayalı imajlarını tatmin etmemesidir. Bu şartlar altında, sözgelimi, zahirî anlama takılıp kalmış Vehhabîler, otantik tasavvufun kadına verdiği yüksek itibarı ve nefsi terbiye etme taleplerini reddetmeye devam edecekler gibi görünüyor. Yine aynı grup, fıkhın bazı boyutlarının içtihad temelinde vakti çoktan gelmiş dönüşümleri için yapılan meşru çağrılara karşı koyuyorlar. Bunun sebebi, fıkıh alanında derin bir vukufiyetleri olduğundan değil, tam tersine, gerek hatalı tefsir usulleri gerekse yapılan çağrıların Batılı etki ve taleplerle bağlantılı olmasından dolayıdır. Geleneğin telkinleriyle hareket eden orta yolun insaflı yolcularının, hızla kutuplaşan toplumlarımızda öncelikleri kavrayıp kavrayamayacağı ve gündemi şekillendirmek için sünnetin benlikten uzak ve kerem yüklü Müslüman tanımına tâbi olup olmayacakları, bir gözlem konusu olmaya devam etmektedir. Hiç kuşku yok ki, benlikten sıyrılmadıkça yeryüzünde adalet ve şefkatin günyüzü göremeyeceğine

---

17. Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collection* (Londra, 1994), ss. viii, 11.

dair sûfî içgörüsünün, akıllılar arasında nihaî kıstas olacağı bir zaman gelecektir. Açıktır ki, İslâmî gelenek, rol yokluğunun giderek daha fazla tahribi gözlenen kural yokluğuna önderlik ettiği yeni toplum üzerine tefekkür etmek ve birçok sorumluluk sahibi zihni karıştırmaya devam edegelen bir tartışmayı gerek kendisinin, gerek Batının aşmasına imkân sağlamak suretiyle, gerçekten bir köklü çözüm imkânı sunmaktadır.

VI
Geçmişe Duyulan Özlem Olarak Hidayet: Büyük Misakın Uzantısı

İslâm dini, Hıristiyanlık ve Budizm ile birlikte, teorisi ve tarihsel alışkanlığı itibarıyla, dünyanın en önde gelen tebliğci dinlerinden biridir. Şayet "Kalk ve uyar!" Kur'ânî emri olmasa idi, büyük dünya dinlerinin en yenisi, Arap yarımadasında kendini çevreleyen coşkulu Hıristiyanlığa tedricen yaklaştıkça solup gitmesi mukadder olan, pek tanınmamış az sayıda Arap muvahhidinin oluşturduğu bir dinî grup olarak kalabilecekti. Ama bunun yerine, İslâm, tarihi ekonomiye ve topluma dair bir anlatıya indirgeme niyetindeki tarihçilerin hâlâ çözemediği bir tarzda, Mekke gibi ücra bir yerden çıkıp karşılaştığı daha müreffeh ve ileri medeniyetlerdeki siyasî düzeni ezip geçmiş; ve, daha da dikkat çekici bir surette, alışılmış kültür edinme kanunları ile normalde fâtihlerini asimile etmiş olması beklenecek daha derinlere kök salmış bir dinî düzeni dönüştürebilecek kadar güçlü bir tebliğ hareketi vücuda getirmiştir. Kurucusunun vefatından ondört yüzyıl sonra, Peygamberin misyonu, birbirinden epeyce farklı toplumlarda insanları kendine cezbetmeye devam ediyor. Bu bakımdan, İslâm'ın insanları kendine döndürmesinin gerçek niteliği, dünya tarihinin çok önemli sabitelerinden biri olmakla birlikte, hâlâ daha, hakkıyla anlaşılmış olmaktan hayli uzaktır.

Okumakta olduğunuz bölüm, bu karmaşık ve esnek dinamiği anlamlandırmak amacıyla, üç araştırma alanı boyunca ilerleyecektir. İlk önce, sosyologların 'dönme' adını verdikleri olgunun İslâmî kitâbî ve teolojik bağlamda ne anlama geldiği konusunda giriş mahiyetinde birkaç mütalaa sunulacaktır. İkinci olarak, İslâm tarihindeki en göze çarpan ihtida olayları, geçerli ilmî yorumların bir hülasası ile birlikte özetlenecektir. Son olarak, İslâm'a dönmenin, daha genel olarak bir dinden diğerine dönme olgusunun yerleşik teorik modellerinin içinde test edileceği bir örnek alan olarak internetteki yeni 'siber-hidayet' fenomeni hakkında henüz tam kemale ermemiş mülahazalar ortaya koyacağım.

İlki, elbette ki, teolojiye gelir. İslâm, başlangıç anından itibaren, mü'minlerin saflarını çoğaltmaya gayret etmiştir; onun kurucu vesikası, aynı zamanda bir emirler manzumesi olan bir Allah kelamıdır. Mekke'nin ve çevresindeki kabilelerin taşkın putperestliğini kınayan Kur'ân'ın yaptığı ıslahat, Nâsıralı İsa'nın altı asır önce yapmış olduğu ıslahattan daha keskindir. Zira, İsa'nın Yahudi muhatapları tek-tanrılı idiler ve dolayısıyla bütünüyle kınanacak durumda değildiler, oysa Hz. Muhammed'in tebliğini dinleyen topluluğun sahip olduğu her tür nitelikten arındırılması gerektiği açıktı. Bundan dolayı Kur'ân onun dolaysız tarihî bağlamında sunulan dinî görüşlerin elekten geçirilmesini veya en üst seviyeye çıkarılmasını tavsiye etmiyor; kayıtsız şartsız, onları reddediyordu. Bu bakımdan, başlangıçtaki İslâmî ethos ısrarla polemik yüklü ve ihtida-yönelimlidir. Hz. Peygamberin nübüvvetinin şahikası niteliğindeki Rahmet Dağındaki hutbe, Büyük Komisyonun* İslâmî muadili ile sona ermiştir: "Burada hazır bulunanlar, bu hakikatleri, burada bulunmayanlara iletsinler."[1]

Başlangıçtaki bu *sitz im leben*e rağmen, elimizdeki kaynaklar Hz. Peygamberin davetini kâfir Araplarla sınırlı tuttuğu kanaatinde değildir. Müslüman hafızası ile hatırlanırsa, Hz. Muhammed yalnızca 'İsmail oğullarının kayıp koyunlarına' gönderilmemiş; bir hadis-i şerifin beyan buyurduğu gibi, 'bütün insanlığa gönderilmiştir.' Gerçekte, Ortaçağların kelâm mütefekkirleri, sözbirliği halinde, İslâm'ın Allah tarafından murad edilmiş evrensel tek din olduğu kanaatini dile getirmişlerdir. Hz. İsa, bu klasik Müslüman görüşünde, görevinin sadece Yahudilere mahsus olduğuna inanıyordu; öyle ki Hıristiyanlığın Yahudi olmayanlara yönelik daha sonraki tebliğ faaliyeti, Allah'ın takdiri ile şirk ortamını İslâm'a hazırlık için

---

* Yazar, 'Büyük Komisyon' ile, Hz. İsa'nın havarilerine verdiği Son Akşam Yemeği'ni ve bu yemekte söylediklerini kasdediyor, ve bu sözleri, Hz. Peygamberin Veda Haccında irad ettiği Veda Hutbesi'ndeki sözleriyle mukayese ediyor olmalıdır.(çn.)

1- Buhârî, Hacc, 132.

kırmış olan bir *preparatio evangelii* (büyük müjdeye hazırlık)'tan ibaretti. Kur'ân, bazı modern tarihçilerin önerdikleri gibi hususî bir Arap kurtuluş tarihi inşa etmenin çok uzağında, göze çarpacak biçimde, Araplarla ilgilenmemektedir; hiçbir zaman onları münhasıran önemli bir geçmişin veya mukadderatın taşıyıcıları olarak övmemiştir. Rabbinik Yahudiliğin dinin kuruluş ortamına ulaşabilmesi en kolay olan bir tek-tanrıcılık olmasına rağmen, İslâm kardeş bir Sâmî halkı için Yahudiliğin yeniden yazılması niteliğinde değildir. Eğer Hz. Peygamberin misyonunun niteliğini yeniden inşa etme teşebbüsleri tam anlamıyla güvenilir ise (ki, modern tarihçilerin en radikalleri dışında herkes bunun böyle olduğunu kabul ediyor), o takdirde, İslâmî yayılmanın taşıdığı iştiyak itibarıyla tâ ilk zamanından itibaren kesin biçimde evrensel olduğunu gösterecek çok sayıda delil mevcut demektir. Hz. Peygamberin en yakınındaki tilmizlerinden ve sahabilerinden birkaçı, köken itibarıyla Arap değildi: hadisler, Suheyb-i Rûmî'nin, Selman-ı Fârisî'nin ve İslâm'ın ilk müezzini Bilâl-i Habeşî'nin isimlerini bize kadar ulaştırmıştır.

Bu yayılış bağlamına rağmen, Kur'ânî lügatçe ihtida için hiçbir terim ihtiva etmemektedir. Bu, Arapça *islâm* kelimesinin kendisinin bu kavramı bütünüyle içine alıyor olmasından dolayıdır. Kelime 'güvenlik', 'kurtuluş' ve 'barış'ı ifade eden bir kökün etken biçiminin isim-fiilidir. Böyle olunca, İslâm'a girmek –aktif ortaç ile, Müslüman olmak– kişinin kendisini Allah'ın kurtarıcı eyleminin sınırları içerisine dahil etmesidir. İnsanlığın Yaratıcısı, Vedûd bir Rab olarak Allah, öteki dünyada bütün insanlık için felâhı dilemektedir. Kur'ân şunu tavsiye eder: "Ey iman edenler! Hepiniz islâm'a [*silm*] girin!" (2:208) ve "Allah kimin için hidayet dilerse, onun kalbini islâm'a açar." (6:125). Kur'ân'ın müstakim bir hayata dönme nosyonu, ani bir kırılmayı değil, bilakis, Müslümanın hayat boyu sürecek bir Allah'a dönme sürecini hak edip bu yolda mücahede etme gibi dinamik bir hal üzere yaşamasını ima eder. Kendisinden kurtuluş teminatı alınacak bir 'Mesih'in İslâmî muadili yoktur, çünkü İslâmî kurtuluş öğretisi yapılan bir kötülüğü kefaretle ödeyen bir kurtarıcının fedâkârlığı üzere dönmez, bilakis imanlı bir kalbin kendini kötülüklerden arındırıp Allah'ın inayetini doğrudan doğruya yaşayıp hissetme mücadelesini eksenine yerleştirir. Bundan ötürü, İslâm'a dönüş anlatılarının az sayıdaki ortak özelliğinden biri, bunun sonucu olan açık-uçluluk varsayımı ile birlikte, tedricîliktir. Bir yeni muhtediye söylenen geleneksel sözler şunlardır: "Muharebeyi kazandın, artık şimdi mücahede etmelisin." Hıristiyanlıkla kıyaslanırsa, 'yeniden doğma' şeklinde veya kullanılan bir maddenin etkisinde gerçekleşen psikotropik türden bir dönüş, İslâm'a dönüşün mutad yollarından biri değildir; zira, modern muhtedilerin çok büyük kısmı, aklî delilin aslî bir rol oynuyor

olduğunun hissedildiği yavaş bir özümseme ve benzeşme süreci yaşadıklarını belirtiyorlar.[2]

Kur'ânî kurtuluş öğretisinin bu özgün Müslüman 'dönüş' tabirini, yani *islâm*'ı destekleyen daha ileri bir veçhesinin daha anlaşılması gerekiyor. *İslâm* olma süreci, beşerî kurtuluş tarihini sahası gök ve ruh olan bir Allah ile hükmünü yeryüzü üzerinde ve tende icra eden bir şeytan arasındaki muazzam bir yüzleşme olarak anlamadığı için, geleneksel olarak, Augustinyen *conversio* (dönüş)'ten daha az dramatik ve daha az etkileyicidir. İslâm'da aslî günah kavramı yoktur; ve İslâm'ın antropolojisi genelde Rabbinik Yahudiliğin antropolojisine, Latin Pederlerinin Hıristiyanlığına, ve dolayısıyla Thomas Aquinas'ın, Martin Luther'in ve Batılı geleneğin büyük kısmınınkine nisbetle çok daha yakındır. İslâm'ın, tam aksine, Matthew Fox'ın 'aslî hayır'[3] adını verdiği şeye yakın bir akidesi vardır ve yaratılışın Allah'tan bütünüyle ayrılma olduğu inancını reddeder. Fıtratı itibarıyla bizatihî rahmetle donatılan insan, mahluklar içinde en yüksek mevkiyi işgal etmektedir. Öyle ki, bir hadis-i şerife göre, her çocuk gerçek fıtrat üzere doğar, ama anne babası onu bir Yahudi, bir Hıristiyan veya bir Mecusî yapar. Bu doktrin Kur'ân'da A'râf sûresinin 172. âyetinde teyid edilmiştir. Bu âyet-i kerime bütün ruhların, dünyaya neşredilmeden önce, Allah'ın huzurunda şehadete davet edildikleri Büyük Misaktan söz etmektedir. Âyet şöyle bir zamandan bahseder:

> "Ve hatırla ki: Rabbin, Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini aldı. 'Ben, Rabbiniz değil miyim?' diye onları kendi nefislerine karşı şahit tuttu. Onlar: 'Evet, Sen bizim Rabbimizsin. Biz buna şahidiz' dediler. [Bunu, böylece hatırlatıyoruz ki] Kıyamet Günü'nde, 'Doğrusu, bizim bundan haberimiz yoktu!' demeyesiniz."

Mevlânâ, Allah'a dönmekten anladığı mânâyı tasvir ederken, bu gelenek içerisinde bütünüyle teamüle uygun konuşmaktadır:

> "Bu [hayat]tan önce, meleklerle aynı bardaklardan içerken, ruhlar küreler üzerindeydi.
> Ruhum onun ellerini çırpıyor, zira Senin sanatın onu aynı yere itiyor."

---

2. Bu, çağımızdaki iki dikkatli çalışma tarafından kaydedilmektedir: Larry Poston, *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam* (New York, 1992); ve Ali Köse, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts* (Londra and New York, 1996). İhtidadaki tedricî bir sürecin yaygınlığı Lisbeth Rocher ve Fatıma Şarkâvî tarafından da söylenmiştir, *D'Une foi l'autre: les conversions a l'Islam en occident*, (Paris, 1986), 21; ve ayrıca Marcia Hermansen, "Roads to Mecca: conversion narratives of European and Euro-American Muslims," *The Muslim World* 89 (1999), 79-80.

3. Matthew Fox, *Original Blessing: A Premier in Creation Spirituality* (Santa Fe, 1983).

Fıtratın yol göstericiliği ve ruhun esas itibarıyla günahsızlığı kanaatinde olan İslâm, insanlığa Allah'a yönelik ve O'na dair bu ilk şehadetini hatırlatmaktan öte birşey yapmamaktadır. İhtida, *İslâm'a giriş*, bir hatırlamadır (*zikir*); zaten var olanı inkâr etme değil, içeriye geri dönme ve teyid etmedir. Bu sebeple, bugünkü yeni Müslümanların büyük çoğunluğu kendilerini 'dönenler' (converts) diye değil 'aslına dönenler' (reverts) diye tanımlıyorlar. 'Farkına varanlar=kabul edenler' (recognisers) belki daha da sahih bir karşılık olabilirdi. İhtida edenler için İspanyolca'daki alışılmış deyim, *reconocerse musulmán*; yani, kendini Müslüman kabul eden, Müslüman olduğunun farkına varandır.

* * *

İnsan fıtratı ve dinî hayata ilişkin bu açıkça iyimser sade görüşle motive olan ilk Müslümanlar, muzaffer fâtihler olarak kadim dünyaya serpildiler. Bunu din tarihinin insanı en ziyade hayrete düşürücü hadiselerinden biri takip etti; kilise pederlerinin ülkelerinin büyük bir kısmı, tek-tanrılı dinlerin herhangi birinin kariyerinde kaydedilen yegâne topluca din değiştirme olayını tecrübe ettiler. Hıristiyanlığın asırlar önce yavaş yavaş kök salmış olduğu İskenderiye, Antakya ve Kudüs gibi büyük patriklik merkezleri tedricen ama kalıcı biçimde yeni dine yöneldiler. Bu süreci kaydeden büyük bir tarihçinin dediği gibi: "600 yılında Nâsıralı İsa'ya Allah'ın Oğlu olarak iman etmiş bulunan erkek ve kadınların torunlarının hemen hepsi artık Allah'a ve O'nun Resûlü olarak Muhammed'e olan imanlarını ikrar ediyorlardı."[4]

Gazze şehri, tipik bir durumu aksettirir. Bu kentin Hıristiyanlaşması çok yavaş ilerlemişti, ama Arap fatihler oraya ulaştığında:

> "Gazzeliler yeni dine dönme çağrısına iştiyakla karşılık verdiler [...], ve, mahallî tarihçilerin söylediğine bakılırsa, şehrin merkezindeki büyük kilisenin camiye çevrilmesini istediler. [...] Araplar geldiğinde Hıristiyanların hepsi İslâm'a dönmeye karar vermiş değillerdi; onlara, Gazze şehir merkezine yakın yerdeki aynı site içerisinde bulunan Porphhyry kilisesinde (442'de inşa edilmiştir) ibadet etme hakkı verildi."[5]

Bu süreçle ilgili olarak ortaya konulan keskin biçimde müzakere edilmiş açıklamalar arasında hakemlik yapma teşebbüsüne girişmeye yerimiz müsait değil. Yine de, aşağıdaki genel kabul görmüş bulgular hatırlanmalıdır. İlk olarak, Sir

---

4. Richard Bulliet, "Process and Status in Conversion and Continuity," Michael Gervers ve Ramzi Jibran Bikhazi (ed.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* (Toronto, 1990), 2.
5. Gerald Butt, *Life at the Crossroads: A History of Gaza* (Lefkoşe, 1995), 78-9.

Thomas Arnold'un eseri *The Preaching of Islam*'ın[6] 1896'da yayınlanmasından beri Hıristiyanlıktan İslâm'a dönmelerin hemen hepsinin zorlamayla değil, gönüllü olduğu kabul edilmektedir. Bundan dolayı, Müslüman İspanya'yı inceleyen modern bir tarihçi "Hıristiyanların Müslüman fâtihlerce din değiştirmeye zorlanmadıkları ve işkenceye maruz bırakılmadıkları konusunda tarihçiler âdeta ittifak halindedirler." kaydını düşmektedir.[7] İkinci olarak, D. C. Dennett'in *Conversion and Poll Tax in Early Islam*'ın[8] 1950'de yayınlanmasından beri de, tarihçiler ihtidaların çok büyük bir kısmının halifelerin gayrimüslim teb'alarından toplanan ayırımcı vergiden kaçmak için vuku bulduğu yolundaki daha önceki görüşlerinden vazgeçtiler. Vergilendirme oranlarının çok yüksek olmadığı ve birçok olayda ihtidaya engel teşkil etmediği anlaşılıyordu. Üçüncü olarak, Richard Bulliet'in 1979'da yayınlanan *Conversion to Islam in the Medieval Period* adlı monografisi birçok ihtidanın fetihten hemen sonra değil, onu takip eden, Bulliet'in 'İhtidalar Çağı'[9] adını verdiği üç veya dört yüzyıl içinde gerçekleştiğini göstermiştir. Bu bakımdan, bugün, Mısır ve Kuzey Afrika'nın dokuzuncu yüzyıl ortalarında sakinlerinin çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkeler haline geldiklerine, İran'ın ise biraz daha önce Müslümanlaştığına, öte yandan, onikinci yüzyılın başında İber yarımadası nüfusunun en azından beşte dördünü Müslümanların oluşturduğuna inanıyoruz. Bu üç keşif, 1979'da Levtzion'un 'askerî fethi illâ da yaygın bir ihtidanın takip etmediği,' bilakis İslâm'a dönüşün bir asır veya daha sonra[10] gerçekleştiği yönündeki genellemesini destekliyor. Müslüman hanedanlar tarafından Ortaçağların sonlarında fethedilen Kuzey Hindistan, Anadolu ve Balkanlar gibi topraklardaki İslâmlaşma süreci ile ilgili çalışmalar da bu genellemeyi teyid etmektedir.

Levtzion ile Bulliet, ve genel olarak bu araştırma alanı, Müslüman yönetimlerin, meşruiyet iddialarını gösterişli bir biçimde dine dayandırmış oldukları halde, idareleri altındaki azınlıkların İslâm'a girmesi yönünde neredeyse hiçbir aktif çaba

---

6. Sir Thomas Arnold, *The Preaching of Islam: a History of the Propagation of the Muslim Faith* (Westminster, 1896). Bu tezin daha önceki, fakat daha az yaygınlıkla dile getirilen ifadesi, Anglo-Müslüman muhtedi Abdullah Quilliam tarafından onun (ed.) *The Religion of the Sword: An Enquiry into the Tenets and History of Judaism, Christianity and Islam, with a view of considering which Religion has been the most Tolerant* (c. 1, Liverpool, 1891) adlı eserinde verilmiştir.
7. J. McWilliam, "The Context of Spanish Adoptionism," Gerves ve Bikhazi'de, a.g.e., 76.
8. Cambridge (Massachusetts), 1950.
9. Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: an essay in quantitative history* (Cambridge, Mass., 1979).
10. Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam* (New York, 1979), s. 9.

sarfetmediklerini kaydeder. İslâm'a dönüş, iddia edildiği şekilde tipik bir biçimde resmî baskının veya yerli Hıristiyan kurumlarının ya da diğer kurumların çökmesinin bir sonucu değil, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında artan sosyal etkileşimin bir neticesidir. Kısmen Arap kabile mensuplarının İslâm'ın nüfuzunu sağlamlaştırma arzusunun sonucu olarak, ilk fâtihler kendilerini askerî konak yerlerinden uzak tutmuşlardı; ve ancak bu yerler civardaki yerli göçmenleri sürekli biçimde buralara göçmeye cezbedebilen büyük şehir merkezlerine dönüşmelerinden sonradır ki, fâtihler ile fethedilenler arasında yaygın temaslar vuku buldu. Bu nedenle, ihtida süreci yavaş başladı, ve yeni muhtedilerin kendisi aydınlatılmamış kitlelerle temasın kilit noktası haline geldikçe, mütemadiyen hız ve ivme kazandı.

İhtidalar çağının onbirinci veya onikinci yüzyılda kapanmasıyla, geri kalan ihtida etmemiş halkların İslâmlaşması çok daha yavaş ilerledi; ve bu ihtidalar da, genellikle, örtüşen iki sosyal grubun eseriydi. Bu gruplardan ilkini, dünyanın hakim medeniyetine mensup olmalarının müşterilerinin nazarında inançlarına ve hayat tarzlarına büyük bir prestij kazandırdığı seyyah tüccarlar oluşturuyordu. İkinci grup ise, kerametler ve şifalar sunarak, yerel dillerde eser yazıp şiir ve ilahiler terennüm etme iştiyakı göstererek, tedrîcî geçiş süreçlerine müsaade etme yönünde sürekli bir temayül sergileyerek, ilâhî olana karşı cezbeli bir aşk ilişkisini anlatıp savunarak imansızları cezbeden gezgin sûfî mistik ve velîlerinden müteşekkildi. Bosna'nın, Keşmir'in, Endonezya'nın ve Batı Afrika bölgelerinin ihtida etmesi büyük ölçüde İslâm'ın bu tabiatı itibarıyla devingen ve diyalojik takva biçimlerini besleme kabiliyeti ile mümkün olmuştur.

Bulliet modelinin ancak düzensiz olarak geçerli olduğu Hint alt-kıtasında İslâmlaşma vesilesi, özelde, sûfî mistikler idi. Hindistan'a yönelen İslâm akınlarını takip eden ilk üç yüzyıl pek az ihtidaya şahit olmuştur, ve Orta Doğulu ivmesi gerçekte hiçbir zaman güç kazanmamıştır. Bu, belki de İslâm ile Hinduizm arasındaki büyük kavramsal gedikten ötürüdür, belki de Hindu toplumunun keskin hatlarla tabakalaşmış ve sınıflara ayrışmış olmasından dolayıdır. Ki bu, nihâi siyasî iktidarın artık Hinduların ellerinde olmadığı zamanlarda bile, kendi âhengini ve dinî güvenirliğini koruma imkânını Hindistan'a vermiştir. Bununla birlikte, Richard Eaton ve diğerlerinin Hindistan'da Hinduların ihtidasının Müslümanların hükümranlığı altındaki alanlardan ziyade, Müslüman yönetiminin sınırları ötesindeki bölgelerde daha yaygın olduğunu gösteren araştırmaları sonucu, Arnold ve Dennett'in tezleri Hindistan deneyimi ile büyük ölçüde teyid edilmiştir.[11] Müs-

11. Richard M. Eaton, "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India," *Approaches to Islam in Religious Studies* içinde, ed. Richard C. Martin (Tucson, 1985), 106-23.

lüman siyasî egemenliğinin genişlemesi ve Müslüman dinine olan iltihakın gelişmesinin (burada genellikle aşağı kastlar arasında) birbirinden büyük ölçüde ayrı süreçler oldukları görülüyor. İhtidanın alışıldık kıvılcımı uzaktaki sultanların siyasetleri değil, Müslüman tebliğciler ile temas kurulması idi.

Uzak Doğuda, silahlı İslâm istilasına bağlı olmayan İslâmlaşma olgusunun, sözkonusu tezin daha ileri bir teyidini sunduğu ortaya çıkıyor. Hindu Hindistanı'nın sosyal, siyasal ve dinsel bakımdan birbirine sıkıca kenetlenmiş topluluklarını İslâm ile ancak nice yüzyıllar devam eden bir süreç sonucu müşerref olmuşlardır, öyle ki bugün bile Müslümanlar yarımadanın ancak yaklaşık üçte birini oluşturmaktadır. Cava, Malaya ve Sumatra ise, bunun aksine, büyük ölçüde Hint kültürel yörüngesinde oldukları halde, daha az direnç göstermişlerdir, öyle ki bugün Endonezya nüfusunun yüzde 90'dan fazlası Müslümandır. Öyle görünüyor ki, bunun sebebi, deniz ticaret yollarının Müslümanların hakimiyetinde olduğu nazara alınırsa, bölgenin hepsi de nüfuslanmış birkaç bin adaya bölünmüş olmasının Müslümanların bu adalara ulaşmasını kolaylaştırmış olmasıdır.[12] Bu sayede Müslümanların adalar halkıyla temas kurma imkânları artmıştır.

Bu bakımdan, bütün İslâm'a dönüş bölgelerinde, farklı bir model sezilmektedir. Birincisi, münhasıran dini yayma amaçlı misyoner kurumlarının olmayışıdır: Sûfî tarikatlar sık sık kültürel aracılar olarak hareket edebilmişlerse de, esas hedefleri kâfirlere karşı bir misyonla gitmek olan yapılar olarak kurulmamışlardı. İkincisi, ihtidaların ezici bir çoğunluğunun gönüllü olduğu görülüyor. Üçüncüsü, İslâmlaşmanın tedricî olma eğiliminde olduğu; bu sürecin ya Müslümanlarla temasa geçme yoluyla ya da kısmen İslâmîleşmiş unsurlarla karşılaşılması sonucu olarak gerçekleştiği, ve bu bakımdan A.D. Nock'ın 'yapışma' adını verdiği bir sürecin yaşandığı anlaşılıyor.[13]

Ancak, karşılaşma ve yapışma modelleri birer sosyal çerçeve olarak ikna edici olsalar dahi, tek tek kişilerin İslâm'a girişlerindeki kesin sâiki ortaya çıkaramadıkları açıktır. Müslümanların öteki insanlar ile sosyal etkileşimi gerçeği, bizatihî bu ölçekte bir ihtida hareketinin açıklamasını teşkil edememektedir. Bu muamma, Müslüman olma tercihini potansiyel muhtedi adayları için pek cazibedar kılmayan bir dizi caydırıcı unsurun varlığı da gözönüne alınınca, daha da zor hale gelmektedir.

Bu caydırıcılardan biri, ihtida sonucu ortaya çıkabilecek sosyal dezavantajlar biçiminde cereyan etmiştir. Ortaçağdaki Şam veya Bağdat gibi büyümekte olan bir

---

12. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, (Şikago ve Londra, 1974), II, 542-51.
13. A. D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933), 7.

kente gelen ihtiraslı bir göçmen İslâm'ı sosyal hareketlilik hatırına benimsemeye imrenebilirken, Modernçağ öncesi Hıristiyan veya Hindu gruplarının, tipik olarak, dinden dönmeyi hemen toplum dışına itilme statüsünü icap ettiren bir hıyanet hareketi olarak addetmesi gerçeği gözönüne alındığında, muhtedi adayı içinde bulunduğu topluluktan gelecek şiddetli bir dışlanma bekleyebilir. İslâm hukuku, bunu sembolize edercesine, İslâm'a ihtida edenlere, inanmayan ebeveynlerinden miras alma hakkını vermeyerek, daha da ağır bir engel ortaya koymuştur. Ortaçağ muhtedilerinin çoğu için, bir topluluğa katılmak yolu ile gelen avantajlar, bir ayrım ile ortaya çıkan problemler karşısında çoğu kez güçlükle dengeleniyordu.

İkinci muamma ise, İslâm'ın dinî beklentilerinin çok şeyler isteyen niteliği ile ortaya çıkmaktadır. Küfür içinde kalacak olsa devam edecek olan derin cehaletine rağmen ihtidayı düşünen bir sekizinci yüzyıl Suriye köylüsü veya tüccarı, bu adımın acılı bir sünnet olma merasimini getireceğini biliyor olmalıydı. St. Paul, bu eski İbrahimî âdetin 'İsa'nın şahsında' artık tüm inananlar için bir zorunluluk olmaktan çıktığını ilan ederek, bu köylünün dedelerinin Hıristiyanlığa dönüşünü kolaylaştırmıştı. Ama İslâm bu tavizi vermedi.

Muhtedi adayına teklif edilen başka bir potansiyel gözdağı, dinin ibadet sistemi idi. İslâm, biri güneşin doğuşundan epeyce önce olmak üzere günde beş vakit namaz öngörüyordu. Yine İslâm, sıcak iklimlerde külfetli bir ödev olan Ramazan orucunu emrediyordu. Yine bu din, yıllık gelirin onda birini, servetin de kırkta birini fakirlere vermeyi vacip kılıyordu. Yine İslâm, pahalı, sıkıntılı, ve Ortaçağlarda aynı zamanda tehlikeli bir görev olan haccı emrediyordu. Bu din, Hıristiyanların aşinası olmadığı, en çok bilineni de domuz etinin haramlığı olan, yeme-içmeyle ilgili bir dizi yasak da getiriyordu. Ayrıca bu din, İslâm hukukunun gayrimüslimler için izin verdiği alkol tüketimini Müslümanlar için yasaklamaktaydı.

Öyleyse, İslâm'ın başarısı gibi çarpıcı bir hakikati ne ile izah edebiliriz? Şu problemi de tekrar ifade edersek, gayrimüslimler nadiren İslâm'a dönme yönünde resmî bir baskıya maruz kalmışlardı. Onlar kendi ibadet ve eğitim yerlerini kendi ellerinde tuttular ve daha geniş olan İslâm dünyasında modüler cemaatler olarak varlıklarını sürdürdüler. İslâm'a dönme aile ve köyün âdet ve söylemlerinin terk edilmesini icap ettiriyor, sade ve hemen hemen münzevî itidal ile kendini belli eden camideki ibadet eksenli, yeni ve müşkülpesent bir cemaat hayatı tipinin kabulünü gerektiriyordu. Bulliet'in yaptığı gibi bu ihtidanın Müslümanlarla yaşanan sosyal temasın yaygınlaşması ile birlikte cereyan ettiğini söylemek, insanların, özelde Hıristiyanların *niçin* böylesine kolay bir biçimde İslâm'a döndüklerini açıklamamaktadır.

İslâm'ın başarısı gibi merak uyandıran bir gerçeği ele alırken, bizzat İslâm'ın niteliğini ve kökenlerini hatırlamamız faydalı olabilir. Daha önce de kaydedildiği üzere, Kur'ân kenara itilmiş ve zulme uğrayan bir zümre lehine, çok-tanrılı bir dünyaya karşı, ve aynı zamanda onun ardındaki Yahudi-Hıristiyan âlemine karşı bir argüman olarak ortaya çıktı. Bir kutsal metinler manzumesi olarak Kur'ân ve onu tamamlayıcı nitelikteki hadis külliyatı, bilinçli bir biçimde, belirli bir insan psikolojisine hitap eden bir ihtida söylemi oluştururlar. Kur'ân, ilk Müslümanları, kenara itilmişlik hallerinin uzun sürmeyeceği yolunda teminatlar vererek teselli eder: "Fakat Biz istiyorduk ki, yeryüzünde hor ve güçsüz görülen kimselerden yana çıkalım, onların dinde öncüler olmasını sağlayalım, onları [Firavun'un şeref ve itibarına] varis kılalım." (28:5).

Kur'ânî söylemin ve siyerin bu 'kurtarıcı' eğilimi dikkate alındığında, İslâm'ın tarihsel olarak kenara itilmiş toplulukları cezbetmiş olması gerçeği şaşırtıcı değildir. Bugün Birleşik Devletler'de zenci muhtedilerin sayısı, beyaz dindaşlarından yirmi kat daha fazladır. Ortaçağların ilk dönemlerinde, Bizans'ın Rumca konuşan rahip sınıfına ve siyasî seçkinlerine çoğunlukla keskin biçimde yabancılaşmış olan Yakın Doğu halkları, muhtemelen benzer bir biçimde mukabele etmişlerdir. Hıristiyan teb'a, devlet tarafından baskıya uğramamış olsa da, marjinalleşmişti ve belki de devletin kendi dininden yardım istemişlerdi, ki bu da, artık şimdi yetki sahibi de olsa, bir teselli ve vaad söylemi suretinde ortaya çıkmıştır.

Bunlarla birlikte, bir de meydan okuma unsuru işe karışmış olabilirdi. Bu yakınlarda Hindistan'daki aşağı sınıflar arasındaki ihtidalar en azından bir sosyolog tarafından bir 'protesto stratejisi' olarak anlaşılmıştır.[14] Protesto ihtidaları, Irwin Scheiner'in *Christian Converts and Social Protest in Meiji Japan* adlı kitabında bıkıp usanmadan topladığı delillerle belgelediği üzere, din sosyologlarınca kabul görmüş bir fenomendir. Scheiner Meiji Restorasyonunun bir sonucu olarak sosyal statüsünü kaybetmiş bulunan bir samurayın, bir protesto alâmeti olarak Protestanlığı nasıl benimsediğini izah eder.[15]

Öyleyse, bu çıkarımlar makul gözükmektedir. İslâm'ı kabul etme kararının zorlu niteliğine rağmen, özelde Hıristiyanlar ve daha sonra Hindistan'daki kenara itilmiş Hindular, İslâm'ı büyük topluluklar halinde kabul etmişlerdir. Bu, bir tür kurtarma teolojisi olarak ortaya çıkmış olan, ve, hükümdar bir Müslüman olsun veya olmasın, sosyal itilmişliğe karşı erişilebilir bir araç temin eden

---

14. Abdul Malik Mujahid, *Conversion to Islam: Untouchables Strategy for Protest in India.* (Chambersburg, 1989).

15. Irwin Scheiner, *Christian Converts and Social Protest in Meiji Japan* (Berkeley, 1970).

Kur'ânî mesajın niteliği sayesinde mümkün olabilmiştir. Elbette ki buna biz, dinin kendi cazibesini ekleyebiliriz: onun, Hıristiyanî bilgilerle ve teslisçi ihtilaflarla, ya da Vedanta metafiziğine girerek kafası karışmış bulunan nice kimseyi cezbeden sade tevhidi... İşte bundan dolayı, Lamartine'in İslâm'ı "Pratik ve tefekkürî bir deizm. Ona inanmış olan kimseleri, yani mucizelerle dolu bir dogmatik sistemden daha sade bir akide türüne dönen bir kimseyi başka bir dine döndürmek mümkün olamaz."[16] diye takdir etmiş olması bundandı. Dünyanın en eski veya en köklü Hıristiyan cemaatlerinin, İslâm'ı, bu dini onlara anlatanların güçlü ve etkileyici bir dinî karizmaları olduğunu görmeden hemencecik kabul etmedikleri de açıktır.

• • •

Bu klasik ihtida modellerinin günümüzde geniş bir uygulama alanının bulunup bulunmadığı hususu, açık olmaktan çok uzak bir husustur. Bu dinin sayısal bir artış gösterdiği gerçeği şüphe götürmez: Müslüman nüfusun dünya nüfusu içindeki oranının 1990 yılında yüzde 12.4, yirminci yüzyılın sonunda ise yaklaşık yüzde 20 civarında olduğunu gördük. Bu oran 2025'te tahminen yüzde 30 civarında olacaktır. Bununla beraber, bu oran çok büyük bir ölçüde, Müslümanların yaşadıkları Üçüncü Dünya topluluklarındaki fitrî artışın bir sonucudur. Modern İslâm'ın tebliğ amaçlı olarak nerelere ulaşabildiğini ve bu tebliğin mahiyetini ortaya çıkaracak güvenilir istatistikler bulunmamaktadır. Bununla birlikte, bugün Batının geleneksel Hıristiyan ülkelerinin İslâmlaşma modelleri yaşadıklarında şüphe yoktur. Bunun demografik bakımdan en çok öne çıkan örneği, boksör Muhammed Ali, caz müziği sanatçısı John Coltrane ve aktivist Malcolm X gibi meşhur muhtedilerce tezahür ettirilen ve güçlendirilen, nüfusu bölgede dört milyonu bulan Afrikalı-Amerikan Müslüman cemaatidir. Onların ihtidası, pekâlâ, beyaz Hıristiyanlarca asırlardır sürdürülen kötü muameleye karşı bir protesto hareketi olarak yorumlanabilir. Bu süreç rap müziği gibi popüler zenci kültürü formları içine Müslüman temalarının yayılışı ile, keza kendi cami cemaatlerine halılar yerine sandalyeler üzerine oturma izni vermek suretiyle bir Hıristiyan kimliğinden bir Müslüman kimliğine atlama taşı olma fonksiyonu icra eden Nation of Islam gibi iki tarafı da birleştirmeye çalışan cereyanların yükselişi ile kolaylaştırılmıştır.[17] Anlaşıldığı kadarıyla, günümüz Amerikasındaki dinî manzaradaki bu

16. Hisham Djaït, *Europe and Islam: Cultures and Modernity*'de sözü edilmiş (Berkeley ve Londra, 1985), 31.
17. Nuri Tınaz, "The Nation of Islam: Historical Evolution and Transformation of the Movement," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 16/ii (1996), 193-209.

mühim dönüşümün, daha önce özetlenen iki ihtida teorisini, yani sosyal bakımdan itilmişliğin protestosu ve tedricî yapışma teorilerini geçerli kıldığı görülüyor.

Yorumlanması daha güç olanı, çok daha küçük, ama kalıcı bir surette daha imtiyazlı etnik gruplar arasında yaşanan ihtidalardır. Burada bile İslâm'ın farkına varılan 'fakirlere yönelik öncelikli tercihi'nin 1981'de İslâm'a giren Fransız Komünist Partisi eski başkanı Roger Garaudy'nin[18] veya İslâm'ı Üçüncü Dünyacılığın ve sömürgecilik karşıtı tavrın bir parçası olarak gören bale koreografı Maurice Béjart'ın[19] durumlarında olduğu üzere İslâm'ı kabul etme saiklerinde düzenli olarak tasavvur edilmesine rağmen, günümüz Amerikasında İslâm'ı kabul etmelerin belki de yüzde beşi, beyaz çoğunluk içinde cereyan etmektedir. Bununla birlikte, ayrıcalıklı bir maziden gelen her muhtedinin protesto jesti yapmaya açıktan ilgi gösterdiği de söylenemez. Kısmen bu sebepten dolayı, bu hareket, geçtiğimiz yıllarda birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir.[20] Beyaz muhtedilerin sayısı kayda değer değildir (İngiltere'de belki elli bin, Fransa'da ise yüz bin). Ne var ki, bir bütün olarak dünyanın, Batının imajı dahilinde gitgide yeniden şekillenmesi ölçüsünde, bu fenomenin İslâm'a dönüşün gelecekteki istikametini ve argümanlarını daha küresel bir düzeyde ortaya koyabilmesi de pekâlâ mümkündür.

Bu muhtedilerin göze en çok görülen faaliyet alanları internettir. İnsan yapısı eserler arasında en karmaşığı olan bu araç, İslâm dahil yerleşik dinlerin genellikle savunma konumunda kaldığı şekilsiz bir Babil Kulesidir. Bununla birlikte, internetin, bize, geleneksel İslâmlaşma teorilerini ele alabileceğimiz elverişli bir zemin sağlayan tebliğci bir savunmayı mümkün kılarak, Müslümanlarla diğerleri arasında yeni bir temas noktası olarak hizmet etmekte olduğuna dair işaretler vardır.

Günümüzde internet, Batıdaki dağınık Müslüman cemaatleri arasında, ev sahibi toplulukların değerleri ile olan bildik kültürlenme sürecini geciktirici bir niteliğe sahiptir. Web siteleri Amerika veya Avustralya'nın en ücra köşelerindeki tecrit edilmiş Müslümanlara kitap ve namaz tesbihlerini sipariş verme, müstakbel eşlerin yerlerini tespit etme, vaazları gerçek zamanlı ses cihazı hatları ile dinleme ve ilgi duydukları meseleleri çok sayıdaki Müslümanla tartışabilme imkânını ver-

---

18. Rocher and Şarkâvî, 16-7; R. Garaudy, *Mon tour du siecle en solitaire: Memories* (Paris, 1989).
19. Rocher and Şarkâvî, 127.
20. Yukarıdaki 2 no'lu dipnota bakınız. Ayrıca, Müslüman topluluğu içinde üretilen kayda değer bir literatür de bulunmaktadır. Salim Ahmad ve diğerlerinin, *Into the Light*'ı ile (Londra, tarihsiz) yazar belirtilmeden kaleme alınmış *Islam Our Choice* (Londra, 1983 ve birçok tıpkıbasım) gibi yayınlar bunun bir örneğidir.

mektedir. Bir zamanlar kültürün yayılışında sabit bir faktör olan coğrafyanın bu topyekûn ilgası, göçmen ve azınlık gruplarının asimilasyonuna ilişkin geleneksel sosyolojik teorilerin doğruluğunu ciddi biçimde sorguluyor. Fenomenin ölçeği şu anda bile kayda değer niteliktedir: Kuzey Amerika İslâmî Cemiyetinin [ISNA] web sayfası (www.islamicity.org) Şubat 1999'a kadar devam eden iki yıllık süre içinde neredeyse yirmi milyon 'hit' kaydetti ve yeni yüzyılın ikinci on yılına gelindiğinde bunu bir milyar hedefine çıkarmayı amaçlamaktadır.

Aynı şekilde mesafenin de bertaraf edilmesi, ihtida sürecine çok mühim bir etkide bulunmaya başlamaktadır. Idaho'daki bir çiftçinin Hıristiyanlık dışındaki dinlere ilişkin bilgisi artık ilçesindeki kütüphanede bulunan kitap varlığı ile sınırlı değildir. Bir davayı savunanlarla kişisel temas sayesinde, hiçbir engele takılmaksızın ve utanıp sıkılmaksızın, bir küçük sörf ile, bilgisayar ortamına aktarılmış Kur'ân ve hadis indekslerine isim vermeksizin girebilmekte, Hıristiyanlık aleyhindeki polemik yüklü literatürü okuyabilmekte ve sabırla, teknik bakımdan literatür Müslümanlarının çoğunluğunun inandığı biçimiyle, dinin makul derecede sahih bir tasvirini elde edebilmektedir.

Kaçınılmaz olarak, yeni bir fenomen kendi varlığını şu biçimde göstermiştir: internet muhtedisi veya 'siber-muhtedi.' Beşikten Müslümanlar tarafından kurulan birçok İslâmî web sitesi de bu fert için İslâm'ı öğrenmede materyal tedarik eder. Meselâ, Belfast İslâm Merkezinin web sayfası yeni Müslümanlar için kısa bir ibadet kılavuzu ihtiva etmektedir.[21] 'Basmakalıp söz ve yargıları' parçalayan ve İslâm hakkında daha çok şeyler bilmek isteyen, dinî konularda kafa yoran web sörfçülerine ücretsiz telefon numaraları veren bir 'Gayrimüslim Sayfası' bulunmaktadır.[22] Bir İngiliz sitesi "Biz gerek erkeklerden, gerek kadınlardan, çok değişik dinî ve sosyal geçmişleri olan birçok insanı İslâm'a döndürdük." iftiharı ile, videolarını çok sayıda kişiye ulaştırıyor.[23] Amerika'da kendini, "Web sayfaları ile, elektronik posta ile, sanal sohbet ile, mesaj ilan tahtaları ile ve haber grupları ile İslâm'ı yaymayı hedefleyen bir online cemaatidir [...] Müslümanlar siber âlem kullanıcıları arasında İslâm'ı yaymada aktif olmalıdırlar."[24] ifadeleri ile tanıtan bir Online İslâmî Tanıtım Ekibi bulunmaktadır. Hıristiyan-karşıtı bir site, Amerikan evangelisti Jimmy Swaggart ile tartışan bir Müslümanın video filmini içermektedir.[25] Bir başkası İslâm'a dönen eski bir Uniat Katolik papazınca hazır-

21. ireland.iol.ie/~afifi/Articles/articles.htm
22. www.geocities.com/Athens/6810/nmp.html
23. home.virtual-pc.com/wipecrc/wipeinfo.htm
24. members.aol.com/IslamTeam
25. www.users.globalnet.co.uk/~iidc/iidc_frames.html

lanan, Kitab-ı Mukaddes hakkındaki bir kitabın metnini sunmaktadır.[26] Brezilya'daki bir site, benzer bir materyali Portekizce olarak sunmaktadır.[27] Edmonton İslâmî Kaynaklar Sayfası 'muhtedi meselelerinin' bir seçkisini müzakere etmekte ve 'Noel'e İslâmî bir Alternatif' hususunda tavsiyelerde bulunmaktadır.[28]

Göçmen gruplarca işletilen bu sitelere ilave olarak, bizzat muhtedilerce işletilen web siteleri de mevcuttur. Bunlardan bazıları içe kapanıktır ve açık bir tebliğci yönelimden mahrumdur. Sözgelimi, çeşitli ülkelerde birkaç bin muhtedisinin bulunduğunu öne süren İngiliz temelli bir organizasyon olan Murâbıtûn Dünya Hareketince işletilen altı site, açılıma pek ilgi duymayan özelliği ile, münhasıran grup mensuplarına yönelik müzakere platformudur.[29] Yine, hanım muhtediler için ve hanım muhtediler tarafından işletilen ve İslâm'a yeni girenler için müzakereler ve yol gösterici dinî bilgilerle sınırlı olan bir anasayfa mevcuttur.[30]

Bununla birlikte, muhtedi web sayfalarının çoğu, niyetleri itibarıyla hidayete vesile olmaya dönüktür. Bazıları bir alanda uzmanlaşmıştır. Porto Rikolularca idare edilen, tanımı gereği bir muhtedi sayfası olan Hispanik Müslümanlar Sayfası[31] veya Singapur Müslüman Muhtedileri Cemiyeti gibi.[32] İspanyol web sayfalarının çoğunun, İspanya'daki İslâmî teşkilatlara [Reconquista döneminde Hıristiyanlığa girmeye zorlanan] Moriskoların son torunlarının hakim olduğu gözönünde tutulursa, pek şaşırtıcı olmayacak biçimde, muhtediler tarafından idare edildiği görülüyor. Bundan ötürü, kendisi de bir muhtedi olan Madridli bir beyin cerrahı ve devletçe resmen tanınan İslâmî Direktörlüğün genel sekreteri, bu kuruluşun çok sofistike web dergisinin idaresini yürütüyor.[33] Bu sitedeki bir sayfa Katalanya'da İslâm konusundaki materyallere ayrılmıştır.[34] İhtida yalnızca bir kaynak değildir, aynı zamanda hayli motive olmuş neo-Müslümanlar için şevk verici bir unsurdur da.

Kendilerini dinin geçmişteki tebliğci deneyimi ile ilişkili gören muhtedi sitelerinin tekerrür eden bir özelliği, geleneksel İslâm'ın Batıdaki beşikten Müslümanların çoğunun ihmal ettikleri bir veçhesi olan tasavvufa ilgi duyuyor olmalarıdır. Bu siteler sıralanamayacak kadar çoktur, ancak örnek vermek için kaydedecek olursak, İtalya'daki *Giardino della Cognoscenza* sitesinin ismini vermek gerekir.

26. www.mosque.com/goodialg.html
27. AvSete.fst.com.br/~sbmrjbr/alah.wav
28. syed.afternet.com/index2.htm£convert
29. www.geocities .com/Athens/Delphi/6588/index.html
30. members.aol.com/Samiyha/muslimah.html
31. menbers.aol.com/Samiyha/hispmuslim.html
32. www.darul-arqam.org.sg/info/aboutus.html
33. www.verdeislam.com
34. www.webislam.com/tx_97_04.htm

Bu site geleneksel olarak ihtida-yönelimli Nakşibendî tarikatına mensup muhtedilerce işletilmektedir ve, aşikâr bir biçimde, gayrimüslim 'arayış insanları'nı cezbetmek için tasarlanmıştır.[35] Sanal ziyaretçiler, Nakşibendî tarikatı hakkında daha fazla şeyler keşfetmeye, onun dergâhlarını ziyaret etmeye davet edilmekte ve bunlardan onlarcasının adresleri verilmektedir.[36] Site, onyedinci yüzyıl İstanbul'unda ortaya çıkmış olan, fakat şu an Batıda birkaç bin muhtedisinin olduğunu öne süren Cerrahî tarikatına mensup muhtedilerce işletilen başka bir İtalyan sitesine de link vermektedir. Cerrahî sitesi, Cerrahîlerin İtalya'daki ruhânî liderinin bir portresini ve kısa bir biyografisini sunmaktadır: ziyaretçiye, onun bir ressam olduğu ve Milano Üniversitesinde psikoloji dersleri verdiği, gösterilenin onun fotoğrafı olduğu bildirilmekte ve ziyaretçi bu zâtın manevi hayattaki vecizeleri üzerinde tefekküre davet edilmektedir.[37] Beynelmilel 'arayış insanı' daha sonra Amerika Cerrâhî Tarikatının sitesine yöneltilir. Yeni Dünyadaki bu site tarikatta geleneksel olan insanî ve yardım amaçlı çalışmaların detaylarını verir ve Bosna, Almanya, Yunanistan, Fransa, Avusturya, Kanada, İspanya, Meksika, Arjantin ve Brezilya'daki diğer Cerrahî dergâhlarının adreslerini sıralar.[38] Aynı şekilde, Şah Maksîdî web sitesini gezen bir ziyaretçiye tarikatın ABD'deki 34 dergâhının adresleri verilmektedir.[39]

Bu siber-tarikat fenomeni, üyeleri geniş biçimde dağılmış olan ama elektronik olarak birbirleriyle ilişkiyi sürdürebilen sûfî tarikat, İslâm mistisizminin en kayda değer gelişmelerinden biri olarak görülmelidir. Siber-tarikatlar birbirinden çok uzak düşmüş grup mensupları arasında bir cemaat anlayışını teşvik eder, grup liderinin öğretilerini yayar ve aynı zamanda yeni müridler arama gibi bir sûfî geleneği de geliştirir. Bundan dolayı, Batılı arayış insanı Doğuya yapacağı keşif gezilerinden vazgeçebilir, sadece Batı ülkelerinde aktif olan otuz kadar sûfî tarikatının web sitelerinin hemen hepsini tıklayabilir. Manevî bir rehberi ziyaret etmeye muvaffak olamayan müstakbel üyeler, artık onun söylemlerini elektronik olarak takip edebilir, kitaplarını satın alabilir ve camilerdeki, dergâhlardaki ve konferans merkezlerindeki mühim toplantıları izleyebilirler.

Bu bol ve bereketli sûfî tebliğ faaliyetinin kenarında, kendilerini Müslüman olarak telakki etmeyen, ama sûfî öğretinin unsurlarını New Age inanç ve uygulamaları ile sarıp sarmalayan başka siber-tarikatlar da bulunmaktadır. Bu grupla-

35. www.geocities.com/Athens/Delphi/5291
36. www.naqshbandi.org
37. www.geocities.com/Athens/4044
38. www.cco.caltech.edu/~kzehra/joa/who.html
39. mto.shahmaghsoudi.org/cntrs_america.html

nın patron azizi, şu anda Amerika'da en çok satan şair olan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'den başka biri değildir. Tarihteki Rûmî onüçüncü yüzyılın dinine sımsıkı bağlı bir Müslüman alimiydi, ne var ki onun seçmeci, bağdaştırmacı, bütün dinleri de memnun etmeye çalışan New Age'ci kisvesinde, Mevlânâ Rûmî, internetin liberal gurularından birine dönüştürülmüştür. Bu yolla, Batılı manevî arayışçı 'Rûmî'den esinlenen flüt müziği'ni dinleyebileceği bir sayfaya girebilir veya onun şiirini takdir edenlerin oluşturduğu bir tartışma grubuna katılabilir, veyahut Rûmî'den mülhem dijital sanat eserlerini görebilir.[40] İlhamının çoğunu Mevlânâ'dan alan gayrimüslim 'Batının Sûfî Tarikatı,' arayış insanlarını 'Elektronik Sûfî Dersi'ne katılmaya davet etmektedir. Bu derste, bu insanlar, kim olduklarını kimse bilmeksizin, mevcut aidiyetlerini sorgulamaktan ziyade onları tamamlamak için tasarlanan dinî teknikleri öğrenebilirler.[41]

Bazı tarikatların hem Müslüman hem de gayrimüslim üyeleri vardır. Bunların en başarılı olanlarından biri, Philadelphia Bawa Muhaiyadeen Kardeşlik Cemiyetidir. Sri Lankalı bir Tamil azizi ve münzevisi tarafından kurulmuş olan bu hareket, kısmen internet sayesinde, kurucusunun 1986'da ölümünden sonra da varlığını sürdürmüştür. Bu grubun huzur yüklü ve estetik bakımdan mükemmel olan web sayfasının misafirleri; sûfî geleneği içinde, müreffeh bir Philadelphia banliyösündeki Kardeşlik Mescidini ziyaret edecek olanların, şüphesiz yeni üyeleri cezbetmek için ideal bir fırsat olarak, sırf bitkilerden yapılmış ücretsiz yemekler yeme imkânları olduğunu öğrenmektedirler.[42]

Böylesi teknikler ile, Batılı 'arayış insanı'nı evvelemirde İslâm'ı kabul etmek gibi en son düşünülecek bir fikri gönlünden geçirmeksizin bir sûfî grupla özdeşleştirmeye fırsat veren bir süreklilik kurulmaktadır. Bu, dinin mahallî kültürü, belirli ibadet biçimleri ve inançların benimsenmesi ile ilgili daha büyük bir aşinalığa; ve çoğu kez, vakt-i merhunu geldiğinde, resmen ihtida etmeye zemin hazırlar. Zenci Müslümanların durumunda olduğu gibi, bu model tamıtamına Nock'ın yapışma tezi kategorisinde yer almaktadır. Bu durumda, yeni ibadet sistemleri, daha sonra eski dinle yaşanan kesin bir kırılma ile onun yerini alan uygulamalar olmaktan ziyade, ilk etapta yardımcı bir unsur olarak kabul edilmektedir.

Bu çok kompleks manzara özetlenecek olursa: webde İslâm'a dönme esas itibarıyla iki temel zeminde cereyan etmektedir: ilki, Hıristiyanlığa karşı çoğunlukla yıpratıcı bir yaklaşım benimsemek suretiyle muhtedi kazanmayı amaçlayan

40. www.egnet.co.uk/clients/music/tbh14m40.way; www.Ressouli.com/Rumi.htm; www.onelist.com/subscribe.cg/sunlight
41. www.sufiorder.org/eclass.html
42. www.bmf.org

göçmen Müslüman organizasyonlarca işletilen siteler, ikincisi ise muhtedilerce işletilen sitelerdir. Bu ikinci tür, tipik olarak tasavvufa yönelimlidir ve müstakbel müridlere öğretmenin karizmasını göstermek için teknolojinin kullanımı dahil, ciddi, tehlikesiz ve tedricî basamaklar aracılığıyla, arayış insanlarını yeni dine alıştırmaktadır.

Bu makalede, tâbi olunan bu süreçlere herhangi bir biçimde akademik bir düzen atfetmeye çalışmak ve Bulliet ve diğerleri tarafından tanımlandığı biçimiyle geleneksel İslâmlaşma süreçlerinin bu yeni araçta hâlâ işleyip işlemediğini, işliyorsa nasıl işlediğini ayırt etmek için, niteliği çok sade olan prototipik bir deney yapılmaya çalışılmıştır. Bu, mümkün olduğu kadar çok çeşit ve sayıdaki web sitelerinden yüz muhtedinin ihtida öykülerini toplamak suretiyle yapılmıştır. Böyle bir yaklaşım kesin sonuçlar vermez, zira kendi yaşadıklarını dünyaya coşkulu bir biçimde tasvir eden muhtedi illa da normatif olmak zorunda değildir. Bir mülakatçı veya anketçinin bulunmaması, genelde ihtida sürecinin mühim veçheleri olarak telakki edilen, ana babanın boşanması veya alkolizm gibi faktörlerin tutarsız bir biçimde nakledilmesine yol açabilmektedir. Bundan öte, web siteleri, kendi akidevî çizgileri ile çelişen bazı ihtida tiplerine ilişkin bilgileri gizleyebilmektedir. Ama, buna rağmen, İslâm'a dönmeye ilişkin geleneksel teorilere biraz ışık tutan bazı ihtiyatlı çıkarımlara ulaşılabilir.

Kalplerini internete açmayı tercih etmiş olan bu yüz muhtedi, oldukça heterojen bir grup oluşturmaktadır. Bunların dörtte üçü oldukça geniş bir sosyo-ekonomik sınıflar yelpazesi içinde yer alan Amerikalılardır. Bunların tamıtamına ellisi, Batılı muhtedilerin dörtte üçünün kadınlar olduğu şeklindeki genellikle belirtilen görüşü teyin eder şekilde, kadındır.[43] Muhtedilerin yaş dağılımı, genel nüfustan manidar bir farklılık arzetmemektedir. Deneklerin seksen ilâ doksan kadarı 1993'ten sonra ihtida etmişlerdir. Bunlardan sadece ikisi, ihtidalarını Müslüman bir ülkedeki deneyimlerine bağlamışlardır. Beşi daha önce bir Hıristiyan misyoneriydi. Altısı, liberal ilahiyattan ve mahallî dua ve ibadet usulünden memnun olmayan muhafazakâr Katoliklerdi. Onbeşi Teslis inancı üzerindeki şüphelerden dolayı Hıristiyanlığı zaten terketmiş olan insanlardı. Üçü daha önce Yahudi idi, diğer dördü de Yahudiliğe dönmeyi düşündüklerini kaydetmişlerdi. Üçü Çinli idi, sekiz kadarı Afrika asıllı Amerikalı idi, üçü de Amerikan yerlisiydi. Yedisi veya

43. Lucy Berrington, "Secure in Sisterhood," *The Times*, 9 Kasım 1993. Kadın muhtediler için bkz., Carol N. Anway, *Daughters of Another Path: Experiences of American Vomen Choosing Islam* (Lee Hills, 1995); Harfiyah Ball, *Why British Women Embrace Islam* (Leicester, 1987); Laleh Bakhtiar, *Sufi Women of America: Angels in the Making* (Chicago, 1996).

belki de daha fazlası, bir Müslümanla evlendikten sonra Müslüman olmuştur. Altısı bir rüyadaki veya mânâ alemindeki deneyimlerini takiben Müslüman olduklarını haber vermişlerdir. Yirmidokuzu, ihtida süreçlerinde Kur'ân'ı okumanın bir katalizör rolü gördüğünü kaydetmiştir.

Daha çok tekerrür eden temalardan biri, olayı yaşayanın kendisi için 'bir cevizli pasta dilimi yemek kadar kolay,' nazik ve berrak, oysa ailesi, tanıdıkları ve daha geniş dairede Batı cemiyeti için ciddi ve problemli görülen bir adımı atmış olma duygusudur. Özellikle ABD'de İslâm'a dönüş sosyal olarak kabul edilebilir bir hadise değildir. 1979'daki İran rehine krizinden beri, Müslümanlara yönelik olumsuz telakkiler sürekli olarak artmaktadır. Öyle ki, bu yakındaki bir Roper kamuoyu araştırmasına göre, ABD'de ankete cevap verenlerin yarıdan fazlası İslâm'ı 'kalıtsal biçimde Amerikan karşıtı' olarak vasıflandırırken, 1997'de Amerikan İslâmî İlişkiler Konseyi ayrımcılık vak'alarında yüzde 60'lık bir artışı kayıtlara geçirmiştir.[44] İslâmî bir kimliğe eşlik eden herkes tarafından ayıplanma duygusunun, sürekli olarak uğradıkları düşmanlığı ve taciz biçimlerini bize aktaran Amerikan muhtedilerinin büyük bir çoğunluğunun en merkezî endişesi olduğu görülüyor. Küçük bir İncil Kuşağı kasabasındaki bir Baptist papazının kızının beyanlarından alıntılanan bir örnek, problemin niteliğini gösteriyor:

> "Bir öğle sonrası evime döndüğümde, pencerelerinden birinin kırıldığını ve arabalarımdan birinin yanında sprey boya ile yazılmış TERÖRİST AŞIĞI yazısını gördüm. Polisin bana hiç faydası yoktu. Aynı gece internette Müslümanlarla sohbet ederken dışarıda silah sesleri duydum. Geri dönmüşler ve evimde sağlam kalmış öteki pencerelerimin hemen hepsini halletmişler ve dışarıdaki evcil hayvanlarımı öldürmüşlerdi."[45]

Aynı muhtedi o güne kadar kendisine nazik davranmış olan komşuların başka bir dizi tacizini takiben kendisini hastanelik eden bedensel bir saldırıyı tasvir etmeye devam ediyor. Bununla birlikte o, 'internette bulabildiği herşeyi okumakla ve webdeki gerçek arkadaşları ve ailesi vasıtasıyla elde edebildiği bu mütevazi bilgi sayesinde', en yakın camiden ikiyüz kilometre uzakta oturuyor olmasına rağmen, olup bitenlerden fütur getirmediğini söylüyor.

Diğer muhtediler de ailelerin ve yerel cemaatlerin sergilediği aşırı reddetme sahnelerini kaydediyorlar. Örnekler, muhtedi çocuklara cin çarptığına inanan misyoner tipli ebeveynlerin ve İslâm'a dönmenin bir suç olduğuna inanarak polisi arayan diğer ana babaların öykülerini içeriyor.

---

44. www.usnews.com/usnews.com/usnews/issue/980720/20isla.htm
45. www.algonet.se/~ulwur/reverts/amira.htm

İslâm'a yönelik bu hasmâne tavır gözönüne alındığında, geleneksel yapışma ve benzeşme teorileri problemli görünüyor. Ancak, ironik bir biçimde, aynı tavrın ihtida sürecinde önde gelen bir faktörü arzettiği gözleniyor. Kelime-i şehadetle İslâm'a girenler, başlangıçtaki arzularının İslâm hakkında birşeyler öğrenmek, duydukları aşırı nefretle Müslümanları Hıristiyanlığa ve/veya Yahudiliğe veyahut feminizme döndürmek olduğunu ifade etmektedirler. Örneğin, eski bir Katolik seminercisi, kaydettiğine göre, şöyle düşünüyordu:

> "Bu Müslüman kavimlerin kökü kurutulmalıydı [...] Bu görevimi Müslümanları Hıristiyan inancına döndürmekle yapabileceğimi biliyordum [...] Ne var ki, Müslümanlarla iki yıl kadar süren tartışmalardan ve bütün Kutsal Kitaplardaki konuları araştırdıktan sonra İslâm'ı kabul ettim."[46]

Diğer bir Amerikalı ergenlik yıllarını köktendinci radyo istasyonlarındaki 'kehanet uzmanlarını' dinleyerek geçirmiş. İşte hatırladıkları:

> "Onların çeşitli komplo teorileri ile karışık paranoyakça kabulleri, İsrail'in ve dinî Siyonizm'in desteklenmesi ve 'İslâmî tehdit' hakkında ateşli vaazlar vermeleri, bende [İslâm'a yönelik] tuhaf bir cazibe uyandırdı."

Onun tecessüsü şu biçimde devam etmişti:

> "Ben AOL'daki dosyaları ve Usenet haber gruplarını ziyaret etmeye başladım. Oralarda İslâm'a ilişkin tartışmaların çok merak uyandırıcı olduğunu gördüm. Müslümanların, medyanın televangelistlerinin tasvir etmeye çalıştıkları gibi kana susamış barbar teröristler olmadıklarını öğrendim."[47]

Onun basmakalıp kanaatleri tamamıyla yıkılmış, yakındaki bir mescitle irtibata geçmiş ve İslâm'a kabul edilmişti.

Eski bir Fransisken papazı aşağıdaki hikâyeyi anlatıyor:

> "Bir gece televizyon seyrediyordum, tabiî ki yayıncılar Müslümanlar hususundaki tek yanlı yarım-yamalak haberlerini sürdürüyorlardı. İslâm'ı kendi kendime araştırmaya ve kendi hükümlerimi çıkarmaya karar verdim. Bulduğum şey, şeytanî medyanın kustuğu negatif imajların tam tersiydi. Ben, sevgide ve manevî hakikatte derin ve Allah şuuru metanetli bir din buldum."[48]

Toplam yüz kayıttan sekizi, İslâm'a ilişkin olumsuz medya imajlarının ihtidalarına zemin hazırlayan tecessüsü ateşlediğini kaydetmektedirler. Bu, Paris'teki

---

46. www.algonet.se/~ulwur/reverts/jim.htm
47. www.usc.edu/dept/MSA/newmuslims/yahiye.html
48. www.cadvision.com/ybernier/david.htm

Puits d'Hermitage mescidinde resmî ihtida sorumlusu olan Mustafa Tougui'nin tecrübelerine uyuyor. O, öğrenim görmüş Fransız muhtedilerinin çoğunun mütecessis araştırmalarına, medyanın İslâm'ı menfi biçimde tasvir etmesinden kaynaklanan tecessüs ile başladıklarına inanmaktadır.[49]

Bu reaktif muhtedilerin birçoğu, başlıca bilgi kaynağı olarak, internet erişimini zikrediyorlar. Bunlardan biri nasıl bir mukayeseli dinler web sitesi kurduğunu ve bunun sonucu olarak nasıl Müslüman olduğunu naklediyor.[50] İsveçli bir mühendis, Kur'ân'ı okuduktan sonra dinin hikmetini kabul ettiğini, ama yine de hâlâ Allah'a inanamadığını naklediyor. Daha sonra o, yöredeki güzel bir yerin fotoğrafını çekerken klasik 'kozmik şuur' tipi bir deneyimi yaşamış:

> "Akla hayret veren bir hissiyatla büyülenmiştim. Allah'ın, kâinat denilen muazzam vites kutusu içinde kendimi, bir vitesteki bir dişli veya ondan birazcık daha büyük bir parçaymışım gibi hissettim. Bu, harikulâde bir şeydi. Daha önce kendimi hiç böyle, bütünüyle rahatlamış ama enerji ile dopdolu, ve hepsinden öte, gözümü nereye çevirsem bütünüyle Allah'ın varlığının şuuru ile dolu halde hissetmemiştim.
>
> Bu coşkulu halde ne kadar kaldığımı bilmiyorum, ama nihayetinde bitti ve ben zahiren etkilenmemiş görünerek evimin yolunu tuttum. Ne var ki, yaşamış olduğum şey zihnimde silinmez işaret taşları bıraktı. O günlerde Microsoft firması Windows 95'i piyasaya sürmüştü [...] Paketin bir parçası Microsoft Network online hizmeti idi. [...] Çok geçmeden İslâm tartışma gruplarının, netin en ilginç parçası olduğunu öğrendim."[51]

Daha sonra bu denek tartışma grubunda Amerikalı muhtedi bir kadınla tanıştığını, bu kadının, altı ay içinde kendisinin hidayetine vesile olduğunu belirtiyor. Amerikalı bir kadın şunları naklediyor:

> "1995 yazında, internete girmeye başladım. Onda İslâm hakkında çok faydalı şeyler vardı. Sadece buradaki world wide web'de postalanan şeyleri okumakla elde ettiğim bilgi, sonunda beni İslâm'a teslim olmanın eşiğine getirdi."[52]

Bu örnekler çoğaltılabilir. Ne var ki onlar, ihtidaların aslında güçlü Müslüman aleyhtarı hissiyatın geçerli olduğu dönemlerde hız kazandığı ve internetin de bu süreci kolaylaştıran bir unsur olduğu gibi tuhaf bir çıkarımı ima ederler. Bunu ispatlamak için daha başka araştırmalara ihtiyaç duyuluyor olsa da, meselâ cami

---

49. Adam Le Bor, *A Heart Turned East* (Londra, 1996).
50. www.algonet.se/~ulwur/reverts/sara.htm
51. www.usc.edu/dept/MSA/newmuslims/karlsson.html
52. www.algonet.se/(kavislicizgi)ulwur/reverts/tavis.htm

yakma hadiseleri ile webdeki ihtida şehadetlerini birbirleri ile ilişkilendirmek mantıklı bir hipotez olarak kabul edilebilir. Bunun, İhtidalar Çağını yazarken "başarı İslâm'ın reklamıdır" şeklinde görüş belirten Levtzion'un[53] düşüncesine meydan okuduğu elbette aşikârdır. Daha genel olarak, bu vâkıa, modern siyaseten-doğru kültürdeki zulme uğramış topluluklarla dayanışmayı ifade etme ve 'basmakalıp söz ve yargılara meydan okuma' yönündeki güçlü eğilime yaklaşmak suretiyle, sürüp giden eski protesto jesti temasını sürdüren ve uyarlayan bir ihtida stili için internetin gelişmeye açık bir zemin ve mecra teşkil ettiği sonucuna varmamıza imkân vermektedir.

Tamamına dikkat edildiğinde, ihtida olgusu, girift niteliği ile, sosyal teorilerin ortaya attığı basit tahlilleri boşa çıkarmaktadır. İlahiyatçıların (en azından bir Kadîr-i Rahîme inananların), kuşkusuz, dinlerin nasıl yayıldığı hususunda çok farklı görüşleri olabilir; ve bunlar da saygıyla dinlenmelidir. İhtida, ferdin kalbine ve kollektif insanî kimliklere temas ediyor, o yüzden basit rakam kalabalıklarına indirgenmemelidir. İster Müslüman ister Hıristiyan olsun, birçok ilahiyatçı, bu konuyu Auden'in emri ile kapatmamdan mutlu olacaklardır:

Ne istatistikçilerle düşüp kalk,
Ne de bir sosyal bilim ile uğraş.

53. Levtzion, 12.

VII
Dindar Ötekiyi Tasvip Etmek

Dindar ötekinin, diğer bir deyişle, başka bir dinin dinine sadık bir mensubunun nasıl tasvip göreceği hususunun modern teolojik sorular arasında en acil cevap isteyen ama en zor sorulardan birini teşkil ettiği genel olarak ifade edilmektedir. Mukayeseli din alanındaki gelişmeler, medyanın başı çektiği globalleşmeyi sağlayan güçler, beşerî ilişkilerin din ve mezhep temelinde olmaktan ziyade pragmatik temellerde gelişmesini sağlayan bir dizi siyasî ve ekonomik baskı unsuru; bütün bunlar, her dinin kendisinin üstünlüğü ve ona inanmayanların da kesinkes yetersizliği hususundaki geleneksel cesaretine keskin zorluklar çıkarmak üzere birleşmiş gibidirler. Bazı 'çoğulcu' düşünürlere göre, dinsel üstünlüğe ilişkin zamanla eskimiş özgüven, geçmişteki hoşgörüsüzlükle birlikteliği nazara alınırsa, yalnızca ahlâken şüpheli olmakla kalmaz; onlar, doğrulanabilir nitelikte de değillerdir, zira bütünüyle içsel ve dolayısıyla izafî iddialar temelinde kutsala imtiyazlı bir erişim sağladıklarını varsaymaktadırlar.

Bu bölümde biz, İslâmî düşünceyi yeniden biçimlendirme yönündeki son girişimlerin tutarlılık ve değerini kıyaslamalı hatlar boyunca inceleyeceğiz. Tartışmanın pratik önemi aşikârdır. Azınlık hukuku alanındaki klasik Müslüman hükümlerini yeniden diriltme önerileri 'İslâmlaşma' stratejilerine maruz kalan devletlerin gayrimüslim vatandaşları arasında endişeye yol açmıştır. Bu endişeyi taşıyanlar,

klasik hükümleri savunanların serdettiği, geleneksel düzenlemelerin 'liberal bir devlet çatısı altında bulunan hürriyetten daha fazla hürriyet vaad ettiği' görüşünü hiçbir surette paylaşmıyorlar.[1] Böylesi kanunların Kur'ân'ın sunduğu adil bir Allah anlayışı ile bağdaşabilirliğine dair argüman bir başka yerde geliştirilmelidir; ancak, bu sayfalarda, ilgili Müslüman teolojilerinin ortaya konulmuş bu yasal icaplardan ayrılabilmeleri ve diyalog ve karşılıklı güveni engelleyici olmaktan ziyade güçlendirici bir biçimde yorumlanabilmeleri gerektiğini öne sürüyorum. Eğer bu ispat edilebilirse, yeni teolojik 'çoğulculuk' yönündeki mücadele gücünü büyük ölçüde yitirmelidir.

Bu argümanı biçimlendiren Müslüman necat anlayışı, birçok ayırıcı söylem kayıtları içinde işler. Bundan sonra yapılması gereken şey de, öyle görülüyor ki, tartışmayı, Eş'arîlik ve Maturîdîlik olmak üzere iki önemli biçimi ile anaakım Sünnîliğin şeklî, zâhirî kelamının sınırları içinde tutmak olacaktır. İslâm mistisizmi ise, normatif bakımdan kelamdan daha az İslâmî oluşundan dolayı değil; ancak, sûfî söylemin büyük bir kısmının hedefi tipik olarak sabit itikadî konumların haritasını çıkarmaktan ziyade dönüştürücü duygusal halleri yorumlamak veya uyandırmak olan şiirsel ehliyetin kinayeli ve abartılı nitelikleriyle birlikte, formel açıdan bir kalıba sokulamamasının getirdiği güçlüklerden dolayı, bu tartışmanın dışında tutulmuştur.[2] Açıkça görülüyor ki, tefsire açık sistematik bir teoloji ile kitabî ve aklî düzenin şeklî ve hemen erişilebilir tefsir edici prensipleri üzerinde işleyen bir gelişme olarak kelam, bu meselenin müzakeresi için mistiklerin ilhama dayalı içgörülerinin yaptığından daha ziyade işgören bir çerçeve temin eder. Dahası, şeriatla etkileşim içinde olan ve gayrimüslimlerle ilişkiler alanındaki hükümleri sayesinde anında ulaşılabilir ahlâkî ve teolojik zemin temin eden, tasavvuftan ziyade, *kelam*dır.

---

1. Muhammad Legenhausen, "Islam and Religious Pluralism," *Al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture*, 14/iii (1997), ss. 115-154, bkz. s. 148

2. Geleneksel İslâmî terminolojide, bu bir anlamda *fasl*dan ziyade *vasl*a, *nahv*dan ziyade *mahva*, veya *ibâre*den ziyade *işaret* metoduna olan arzudur. Kur'ânî nesihçiliğe yönelik sûfî yaklaşımlara dair bir mütalaa, onu bir 'çoğulcu' biçiminde niteleyen yaygın okumaların kendisinin pek de mutedil olmayan beyanlarının incelenmesiyle tadil edilmesinin gerektiği Endülüslü mutasavvıf İbn Arabî (vefatı 1240) gibi mütefekkirler üzerinde yoğunlaşacaktır. Sözgelimi, onun eserlerinin ikisinde Hıristiyanlar *müşrikler* biçiminde tavsif edilir; bkz. Muhyiddîn İbn Arabî, *Muhâdarât el-ebrâr ve musâmerât el-ahyâr fi'l-edebiyât ve'n-nevâdir ve'l-ahbâr* (Kahire, 1324/1906), II, 284; ve onun Roger Deladriere tarafından *Ibn 'Arabî: La Profession de Foi (Tadhkirat al-khawâçç wa 'aqidat ahl al-ikhtiçaç)* ismiyle tercüme edilen *Tezkiretu'l-Havass* adlı eseri (Paris, 1978), 274. Mevlânâ'nın şiirleri içinde de 'çoğulcu' veya 'evrenselci' görüşler bulunduğu yorumu yapılmıştır. Bu şahsiyetlerin 'çoğulcu' olarak anlaşılmasına karşı geliştirilen argümanlar için bkz., *Legenhausen*, ss. 134-8.

Ancak nispeten az sayıdaki yirminci yüzyıl kelamcısı tam bir teolojik çoğulculuğu ileri sürmüşlerdir. Bu yazarlar, dini modern eşitlik aksiyomu ile barıştırma kaygısıyla, karakteristik biçimde, Kur'ân'ın söyleminden bir teolojik çoğulculuğun tohumlarını çıkarmak için karmaşık hermenötik bağlamsallaştırma (contextualisation) ve yapısökümü (deconstruction) stratejilerini devreye sokmaktadırlar. Güney Afrikalı düşünür Ferid Esack, Reşid Rızâ'nın genel olarak tefsir geleneğinde 'müslüman'ın bir şubesi biçiminde anlaşılan Kur'ânî 'mü'min' kavramını Allah'a inanan herkesi içine alacak biçimde tekrar tanımlama projesini ihya etmesi ile, bu konudaki en son vak'adır.[3] Benzer bir tarzda, Mahmud Eyyub'un yakınlarda kaleme aldığı bir makalesi, İslâm'dan önceki dinlerin İslâm'ın gelmesiyle neshollduğu hususundaki klasik akidede ısrar eden el-Ezher şeyhi Muhammed Seyyid Tantâvî ve meşhur Mısırlı televizyon vaizi Muhammed eş-Şa'râvî de dahil, günümüz ilahiyatçılarını sıralar ve eleştirir. Eyyub'un kendi davası için biraraya getirmeyi başarabildiği en önemli muhalifler, geleneğe çok karşı olmaları ile bilinen devrimci İran mollası Seyyid Mahmud Talagânî ile Pakistanlı modernist entellektüel Fazlurrahman'dır. Bu iki adam, Yahudilik ve Hıristiyanlığın ayrıntılı formülasyonlarının İslâm'ın ortaya çıkışından sonra bile necat vesilesi olabilecekleri kanaatini öne sürmeleri ile, Sünnî ve Şiî alimlerinin icmâından açıktan açığa kopmuşlardır. Eyyub da, onların iddiasını, güya bu görüşü destekleyen Kur'ân âyetlerinin kelime anlamını teyid eden yeni ve vazgeçilmez bir girişim diyerek övmektedir.[4]

Esack ve Eyyub gibi düşünürlerce ortaya atılan çoğulcu tezin arkasındaki sâikten kimse şüphe etmemeli. Bununla birlikte, bu tezin, belli bazı sorulara, henüz pek izleri sürülebilir durumda olmayan başka bazı soruları ortaya çıkarma pahasına, bir cevap sunduğu aşikârdır. Bu müstakbel sorulardan biri, çelişmezlik

---

3. Bu hususta Sünnî icmâ Ebu Hâmid el-Gazâlî tarafından kaydedilmektedir, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Kahire, 1972), 209: 'Yahudiler, Hıristiyanlar, ve ister Mecusîler ister puta tapanlar veya diğerleri olsun, bütün dinlerin bağlıları, Kur'ân'da tayin ve tespit edildiği ve Müslüman ümmetinin ittifak ettiği üzere, kâfir kabul edilirler.' Esack'ın, Müslüman teolojisinde Kopernik devrimi mesabesindeki önerileri onun *Qur'an, Liberation and Pluralism* (Oxford, 1997) adlı eserinde ortaya atılmaktadır.

4. En dikkate değer olanı 2:62: "Kuşkusuz [bu ilâhî kelama] iman edenler ile Yahudi inancının takipçilerinden, Hıristiyanlardan ve Sâbiîlerden Allah'a ve Âhiret Gününe inanmış, doğru ve yararlı işler yapmış olanların tümü Rablerinden hak ettikleri mükâfatları alacaklardır; ve onlar ne korkacak, ne de üzüleceklerdir." Klasik tefsirler bununla diğer dinlerin İslâm'a dönmüş olan bağlılarının murad edildiği kanaatindedirler; Eyyub buna yakınlarda "Nearest in Amity: Christians in the Qur'an and contemporary exegetical tradition," adlı çalışmasında itiraz etmektedir; *Islam and Christian-Muslim Relations* 8/ii (Temmuz 1997) içinde, 145-64.

(noncontradiction) kanunu ile ve Gavin D'Costa'nın 'aşkın bilinemezcilik' (transcendental agnosticism) adını taktığı şeye mağlup olma riski ile ilintilidir.[5] Bu problem kelam geleneği tarafından zaten kabul edilmiş durumdadır: Onikinci yüzyılda bir kelamcı, her dinin hak olması gerektiği iddiasına, bunun âlemin hem yaratılmış hem de ezelî olduğuna, Yaratıcı bir Allah'ın hem varlığına hem de yokluğuna, hem tevhide hem de şirke, ilâhî hükümlerin hem gerçekliğine hem de gerçek olmadığına aynı anda inanmanın sahih olmasını gerektireceğini; bunun ise mümkün olmadığını söyleyerek cevap verebiliyordu.[6]

Çelişmezlik argümanı Hıristiyanî bağlamda ayrıntılı gelişmenin konusu olageldiğinden ve İslâmî Allah inancı için de eşit derecede geçerli olduğundan, burada daha fazla izi sürülmeyecektir. Bununla birlikte, Müslüman kutsal metinlerinin geleneğe-özgü bir tahlil gerektiren çoğulcu yorumlamalarında daha epey zorluk vardır. Bunlardan biri, Kitaba doğrudan muhatap olan ilk Müslüman topluluğunun kendi anlayışları ile ilgilidir. Biz, Hz. Peygamberin Ashâbının da çoğulcu olduklarına (ki bu, doğrulanmamış ve tarihsel açıdan imkânsız birşeydir); veya onların bütünüyle yanlış üzere olduğuna (bu da, itikâdî bakımdan çürüktür) mı inanacağız? Onların görüşlerinin, dinî bakımdan ancak kendi bağlamları içinde geçerli olduğunu savunan üçüncü bir ihtimalin ise, kalıtsal belirsizlik ve bağlamsal izafiyet varsayımları lehine –ki bu, Eş'arî öznelliğinin bizzat vahye de teşmili anlamına gelen açık bir postmodern harekettir– metinlerin 'dopdolu oluşunun' teminatının amansız bir biçimde reddi, veya en azından, kökten küçültülmesi gibi bundan daha az radikal olmayan bir sonucu vardır. Her hâlükârda, çoğulcular, davalarını sağlama almak için, bazı Kur'ân âyetlerinin neshedildiğine, sahih hadis söyleminin merkezîliğine, ve âlimlerin icmâının Allah'ın iradesinin çağlar-üstü (transhistorical) bir ifadesi olduğuna inanma gibi özellikler dahil birleştirici bir tefsir şablonu ile yüzyıllardır metinleri kaplayan temel metodolojik prensiplerden vazgeçmiş olsalar gerektir. Esack ve diğerleri, bunların yerine, bazı metinleri, başka bazı metinleri kronoloji temelinde değil de geç yirminci yüzyıl seküler ethos'u tarafından şekillendirilen vicdanlara sadakat temelinde kullanmak suretiyle tıkayacak yeni bir tefsir dönüşümü önermektedirler.

İslâm'ın, tefsirlerin yetkililerce kontrolünü şart koşan bir sistemi olmadığı nazara alındığında, dinin 'bulunacağı' bir metodun bu yeniden-işlemesinin tazammunları, aşikâr biçimde geniş kapsamlıdır. Ötekinin, yani diğer dinlerin mensuplarının

---

5. G. D'Costa, "John Hick's Transcendental Agnosticism," H. Hewitt (ed.), *John Hick's Philosophy of Religion* (Londra, 1990) içinde, 130-47.

6. Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fî usuli'l-i'tikad*, ed. Claude Salama (Şam, 1990), s. 22.

daha nazikâne bir değerlendirmesini güvence altına almak için Esack ve Eyyub'un yaptığı şekilde icmâı sorgulamak, hadisi görmezden gelmek ve Kur'ânî tefsirin temel prensiplerini sulandırmak, zımnen, Hıristiyanlıktaki [İslâm'dakilerle] mukayese edilebilir hareketlerin kritiğini yapan Graham Leonard'ın 'sübjektivizmin istibdadı' diye vasıflandırdığı bir akıbet olan postmodern izafiliğe ve sekteryan çöküşe giden bir çözülme ihtimaline yol açmak suretiyle, imanın başka her veçhesi için bir yorum gerekçesi araştırmak demektir. Genel olarak İslâmî liberalizmin günümüzdeki zayıflığını yansıtır biçimde, bu seçeneği vaad edici veya 'özgürleştirici' (liberative) bulan Müslüman düşünürlerin sayısı hâlâ daha çok düşüktür.[7]

Bütün ilgili pasajları yanyana koyan ve dinen elzem bir teminat olarak, onların gelenek tarafından kabul edilişinin asla yanlış yöne sevkedici olmadığı teminatını veren İslâmî kutsal metinler kütlesinin dürüst bir değerlendirmesinin, vahye dair klasik Sünnî okuma biçiminin İslâm'dan önceki dinlerin İslâm tarafından neshedildiği yönündeki tezini teyid edeceği aşikârdır. Kemikleşmiş Arap putperestliğine karşı, ve daha sonra, Medine'ye hicreti takiben, Yahudilik ve Hıristiyanlığın mahallî temsilcilerine karşı polemik yüklü orijinal bir bağlamda kökleşen Kur'ân ve hadis, bütün bu inançlara karşı argümanlar ortaya koymaktadır. Şimdi, İslâmî neshedici söylemin temellerini ve birçok parametrelerini arzeden bu argümanların üslub ve mizacının kısa bir dökümüne geçebiliriz.

Kur'ân'ın Arap putperestliğini yermesi özellikle belirgindir. Bu atalar dini, fakiri ezen, ferdin kalbini hayatiyetini sürdürmekten mahrum eden ve Allah'ı yarımadadaki kabile ilahlarının müphem bir teftişinden gayrı hiçbir şeye müdahalesi olmayan bir gök tanrısı derekesine indiren müthiş bir putperestlik olarak tasvir edilmektedir. Kur'ân, bunun bir *şirk*, yani, gerçek kudret ve iradeyi putlara verip onları Allah'a eş koşma ve 'yakıtı insanlarla taşlar olan' ebedî cehennem ateşine insanı sürükleyebilecek bir hata olduğunda ısrar eder. En kararlı Hickçi müfessirin bile bir dini, 'Gerçek Olana özgürleştirici bir açıklık' gibi devamlı negatif ifadelerle tasvir edilmiş bir dini tarif edemeyeceği aşikârdır; John Hick'in Kantçı terminolojisini kullanırsak, Kur'ân, bilinmeyenin görüngüsel temsillerinin eşit derecede geçerli olmaktan çok uzak olduklarını net bir biçimde açıklar.

Kuşkusuz, Yahudilik ve Hıristiyanlığa gelince, durum açık ve kesin olmaktan epeyce uzaktır. Kur'ân baştan sona (meselâ 2:136) her ikisinin de Allah'ın ger-

---

7. Biz bu listeye, geleneksel 'zamanlar üstü' vahiy ve değişmezliği görüşlerini didiklemek için Derrida'yı kullanan çok meşhur postmodern Müslüman ilahiyatçısı Cezayirli mütefekkir Muhammed Arkoun'u da ilave edebiliriz; bkz., Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity* (Boulder, 1997), 143-174.

çek sözcüleri tarafından kurulmuş olduğu ve dolayısıyla, başlangıç noktaları itibarıyla inayet ve necat vesileleri oldukları görüşünü benimser. Keza, Allah'ın insanlığa olan irşadının Kitab-ı Mukaddes'in nübüvvet silsilesi ile bitmediğini, İbranî soyundan gelmeyen nebîlerin örnek hayatlarını hatırlatarak, defalarca ima eder.[8] 'Her kavme bir irşad edici gönderildiğini' (13:7), ve 'içlerinden bir korkutucu gelmeyen hiçbir kavmin bulunmadığını' (35:24) ilan eder, ve aynı şekilde, "Gerçek şu ki, Biz her toplumun içinden, 'Allah'a kulluk edin ve tâğuttan sakının' mesajıyla gönderdiğimiz bir elçi çıkardık" (16:36) buyurur. Bir hadis-i şerif ise, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberlerin sayısının yüzyirmidört binden az olmadığını haber verir.[9]

İnsanın necat bulması yönündeki bu geniş ilâhî strateji anlayışının, veya daha kesin biçimde ifade edilirse, içinde bir aslî günah doktrini bulunmayan, [Hıristiyanlığınkine kıyasla] daha az dramatik Kur'ânî necat anlayışının 'ektiğini biçme' veya 'kurtuluşa erme (*felâh*) olarak anladığı şeyin aşikâr ve hayatî tazammunları vardır. Klasik tefsirlerde teyid olunan ve özenle izahı yapılan Kur'ânî perspektife göre, dinlerin hususî veya çeşitli oluşunun bir utanç olmadığı; gerçekte, günümüzdeki çeşitli inançların kendisinin kalıntıları ve şubeleri olduğu tek bir dinin (*ed-dîn*) mevcut olduğu ortaya çıkıyor. Ve, Kitabı teşkil eden ilâhî kelamla bize gelen inayet-i ilâhî, birinin insanlık adına kendini feda etmesi sayesinde insanlığın necatı yoluyla işlemediğinden, daha önce de kitaplar 'inzal buyurulmuş' olduğundan dolayı, insanlıkla Allah arasında yeni bir ilişki tipi öngörülmediği gibi, yeni ilâhî inisiyatif de daha önce gelenin yerini alma bakımından mutlak veya kategorik surette yorumlanmamıştır. O halde, İslâm'a göre, Kur'ân öncesi tarih mahzâ bir tarih-öncesi değildir. İnsanlık, tam bir 'felah' fırsatını kazanmak için Hz. Muhammed'i beklemek zorunda değildi.

Kur'ân'ın sıkça belirttiği, Müslümanların Kitap Ehline "Biz, bize indirilene ve size indirilene iman ediyoruz; bizim Rabbimiz ve sizin Rabbiniz birdir." (29:46) demelerini gerektiren karşılıklı saygının savunulmasına izin veren şey, işte bu kanaat; yani, Allah'ın tarihi ve dünya haritasını O'na dönüşe kılavuzluk eden eşit derecede güvenilir işaretlerle cömertçe doldurduğu kanaatidir. Esack ve diğerlerinin doğru bir tespitle işaret ettikleri gibi, bu noktada tam bir çoğulculuğa meylettiği görülen Kur'ân âyetleri vardır. Özellikle Müslümanların diğer dinlerin bağlıları ile her karşılaştıklarında öne çıkardıkları bir klişe haline gelen 5:44-8 âyetleri,

8. Hûd ve Salih gibi; bkz. Kur'ân, 7:65-79.

9. Ali ibn Ebu Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbai'l-fevâid* (Kahire, 1352 H.), 1, 159; 3, 115. Bu şahsiyet normatif kelam geleneği tarafından kabul edilmiş biriydi; bkz., Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn* (İstanbul, 1928), 157.

Yahudi peygamberlere ve Hz. İsa'ya verilen kitapları 'hidayet ve nur dolu' olmakla tavsif ederek övmesiyle, Hz. Muhammed'e de İlâhî Hüküm bütün dinî farklılıklara kesin bir tavzih ve açıklama getirinceye kadar bu kitapların bağlıları arasında Allah'ın indirdiğini esas alarak hakemlik yapmayı emretmesiyle, modern öncesi dinî bir vesika için kesinlikle çok kayda değerdir.

Gerçekçi bir biçimde yorumlandığında, bu âyetin iki hedefinin olduğu görülür: ilki, Hz. Muhammed'in onlara muzaffer biçimde varis olduğunu ilan etmek için Yahudi-Hıristiyan peygamberlik silsilesini teyid etmek, ve ikincisi, onun dinini ed-Din'in daha önceki versiyonlarının süregelen savunucuları üzerinde bir '*müheymin*' (koruyucu) yapmaktır. İslâm'ın tarihsel olarak kendisini *zimmet ehli* olan, yani daha sonraki ve daha evrensel vahyin koruyucuları ile aralarında bir dinsel dokunulmazlık antlaşması yapan Yahudi ve Hıristiyanların muhafızı olarak görmesinin ardındaki saik, işte bu emirdir. Tarihteki Müslüman topluluklarının çoğunluğunun, Hz. Peygamberin "Kim zimmet ehlinden birine eziyet ederse, Hesap Gününde beni kendisine hasım olarak bulacaktır"[10] ikazına uyarak, kendi tek-tanrılı azınlıklarına karşı hoşgörülü oldukları, iyi bilinen bir husustur. Bu tavır, kalıntıları yirminci yüzyıla kadar sürüp gelen babacan gözeticilik görevinin Kur'ân tarafından savunulmasından kaynaklanmaktadır. Aynaroz Dağının son Türk valisinin 1912 yılında istilacı Yunan orduları tarafından tutuklu vaziyette bekletilirken bir Fransız gazetecisi ile konuşurken dile getirdiği görüşler konumuzu örnekler niteliktedir.

> "Etrafınıza bir bakın. Binlerce rahibe bakın; manastırlarını ziyaret edip, onlara kendiniz sorun. Gerçekten şikâyet edebilecekleri neleri var? Onların idarelerine dokunduk mu? Onların özel mülkiyetlerine zarar verdik mi? Haclarını yasakladık mı? Onların dünyevî anayasalarının bir başlığını bile değiştirdik mi? ... Sana soruyorum, hangi ırk, hangi fatih bu insanlara daha büyük bir insanlıkla, daha büyük bir itidalle, daha büyük bir dinsel hoşgörüyle muamele etmiştir? Onlar bizim kanunlarımızın himayesinde, Bizans İmparatorlarının himayesinde olduklarından daha az hür değil, bilakis daha fazla hür idiler. Onlar, himayemizde, sizin Fransa'da rahiplere dayattığınız zorlukların yüzde birine bile maruz kalmamışlardır... Heyhat, Mösyö! Onlar bizi özlemle arayacaklar. Yunanlılar, Ruslar, Sırplar, Romanyalılar, Bulgarlar; bütün bu rahipler birbirine karşı zehir gibi kinliler. Onlar birbirine, İslâm'a olan gönülsüzlükleri sayesinde bağlılar. Artık biz orada değilken, birbirlerini dilim dilim parçalayacaklar."[11]

---

10. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İbn Hacer el-Askalânî'de zikredilmiş, *İtrafu'l-Musnidu'l-Mu'teli* (Beyrut ve Şam, 1414/1993), no. 12440.

11. John Julius Norwich, Reresby Sitwell and A. Costa, *Mount Athos* (Londra, 1966), s. 84.

Bunun daha yakın somut bir örneği, Kutsal Kabir Kilisesinin dışındaki bankta, rakip ziyaretçi gruplar arasında kavga çıkması halinde yardım için karakola telefon etmeye hazır halde nargilesini fokurdatan uyur uyanık Ürdünlü polis memuru görüntüsüdür. Bu güne kadar, bu kilisenin anahtarı, müşterek bir anlaşma uyarınca, bir Müslümana verilmiştir. Bu ise, bir tevazu gösterisini değil, itimadı, geleneksel İslâmî anlayışı kusursuz bir biçimde sembolize eden bir vâkıadır.

İslâm toplumunun yönetimi altındaki gayrimüslim topluluklara karşı tekrar be tekrar gösterdiği bu tür bir müsamaha kapasitesi, daha önceki şeriatların İslâm tarafından meselâ klasik Hıristiyan görüşüne göre Yahudiliğin Hıristiyanlık tarafından neshedilişine nazaran çok daha az radikal bir biçimde yürürlükten kaldırıldığı yönündeki Müslüman inancının samimiyetine dair, tarihin zorlu laboratuvarında ortaya çıkarılan ampirik bir delil olarak alınabilir. Ancak, Yahudilerin ve Hıristiyanların Ortaçağ Müslüman şehirlerinde güvenle yerleşmesi, gönül rahatlığıyla, İslâmî geleneğin Cennette de benzer düzenlemelerin cari olacağını umduğunun bir işareti şeklinde yorumlanamaz. Zimmet kurallarının mantığı, ne çoğulcu bir kurtulma (necat) itikadının mantığıdır, ne de insan hakları ve mükemmel bir dinsel kayıtsızlık gibi evrensel kavramlara dayanan modern seküler tarafsızlık mantığı. İlk halifeler zamanına dayanan sarfiyatı kısıtlamaya ilişkin kanunlar ve başka bazı kanunlar, Hıristiyan ve Yahudilere belirli kısıtlamalar getirmiştir. İslâm'ın tarihsel hukukî uygulamasının inancın Hıristiyan ve Yahudi versiyonlarının, son tahlilde vahye dayalı olsalar ve dolayısıyla bazı uzlaşma biçimlerini hak ediyor olsalar dahi, artık tamam olmadıkları yönündeki teolojik hükmün bir takdiri olarak değilse bile teyidi olarak ele alınabileceğini gösteren başka bir dizi delil de vardır.

Bu delil, çoğulcuların sözünü ettiği barış yanlısı kanıt-metinleri tadil edip yeni bir bağlamda ele alan bir dizi âyet ve hadis tarafından, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair hükümlerinin arkaplanına karşı formüle edilen bir Yahudilik ve Hıristiyanlığın eleştirisini geliştirmek suretiyle sunulmaktadır. Bu âyetler Hz. Peygamberin Medine'deki peygamberlik döneminin son safhalarında nazil olmuştur; bundan ötürü de, İslâmî gelenek tarafından, epeyce anlaşılır bir biçimde, daha önceki âyetlerde söylenmemiş hususların açıklığa kavuşturulması olarak anlaşılmıştır.[12] Bu âyetlerden, ilk olarak, öncelikle Yahudilikle ilgili olanlarını ele alalım.

---

12. Francis Peters, "*Alius* or *Alter*: the qur'anic definition of Christians and Christianity," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 8/ii (1997), 165-76. Peters 'Kur'ân'ın Hıristiyanlık üzerine bir meditasyon halinden Hıristiyanlık ile cedel haline nasıl dönmeye başladığının' vesikalarını verir. (s. 165)

Peygamber şehri Medine'deki Yahudilerin tatbik ettiği Yahudilik kolu olan rabbinik Yahudilik, peygamberlerin dinine Halakha'daki* karmaşıklıkları bulaştırmaları yüzünden kınanmaktadır. Bazen bu, 'baş eğmez' seçilmiş halka karşı şikâyetlerle birlikte yapılır; tâ ki, Şeriatın unsurları İsrail oğullarının itaatsizliğine karşı ilâhî bir ceza olarak okunanabilsin (4:160). En keskin tenkit, meşhur bir âyetle gelir (9:30). Bu âyette 'Yahudiler,' Hıristiyanlarınkine eşit bir hata olarak, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna inanmalarından ötürü azarlanırlar. Bununla birlikte, Üzeyr'in kim olduğu, gelenek için ziyadesiyle problemli idi. Bazıları onun, kimi tefsircilerin Tevrat'a 'bâtıl fikirleri sokmakla'[13] suçladığı Ezra olduğunu söylerler. Ancak, yakın bir zaman önce Gordon Newby Üzeyr ile kastolunanın, Yakın Doğulu Yahudi geleneklerinde Metatron'un aynısı olduğu kabul edilmiş bulunan İdris peygamber olduğunu ima etmiştir. Bu durumda, buradaki Kur'ânî tenkit, sert tek-tanrılı akideden bu yaratıcı-meleğe (Metatron'a) ihtiram veya ibadet edilmesini icap ettiren açık bir taviz verilmesine karşı geliştirilen Karait Yahudi ve rabbinik Yahudi polemikleri ile paralellik arzediyor.[14] Eğer Newby'nin yaptığı bu tanımlama doğru ise, bundan çıkarılması gereken sonuç, Kur'ân'ın burada bir Yahudi tarafını bir diğerine karşı tuttuğudur. Yani burada Kur'ân bir bütün olarak dini itham etmekten ziyade, yerel bir sapmayı kınamaktadır. Aynı ışık altında ikna edici şekilde yorumlanabilecek başka âyetler de vardır.

Öyleyse, tüm bunlardan sonra, bazı Yahudilere yönelik net bir Kur'ânî yaklaşımın varlığına rağmen, Kur'ân'ın Yahudiliği bir bütün olarak kınamadığı, yalnızca onun daha sonraki evrimi esnasında yaşadığı, neticede İslâm tarafından neshedilmesini haklı çıkaran bir dizi hatasına işaret ettiği görülür. Kur'ân'ın, Yahudilerin İsa'yı çarmıha germedeki sorumluluklarını ve hatta bizzat çarmıha germe hadisesini[15] açıkça inkâr etmesi, Avrupalı tarzı bir Yahudî karşıtlığının bundan sonra İslâm topraklarında hiçbir zaman sağlam bir yer tutmamasını sağlamıştır; gerçekten, Ortaçağ Akdeniz dünyası, Samuel Goitein'in İslâm ile Yahudilik arasında 'üretken bir simbiyoz' diye tanımladığı şeye şahit olacaktır.[16] Gaonim'in, Maimo-

---

* Halakha: Hahamlar ekseninde oluşmuş rabbinik Yahudilik geleneğinde, hahamların kutsal metinlere dair yorumlarını içeren kadim Midraş tefsirinin şer'î hükümler ile ilgili kısmı–Ed.

13. H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism* (Princeton, 1992), 50-74. Bu yazarın gösterdiği üzere, birçok Müslüman bu özdeşleştirmeyi kabul etmemiştir.
14. Gordon Newby, *The Jews of Arabia* (New York, 1988), 60-1. Bağıntı, yedinci yüzyıl Arabistan Yahudiliğinin biliyor olduğu Merkava metinleridir.
15. Kur'ân, 4:157: "Onlar onu öldürmediler, ve çarmıha da germediler; ne var ki, onlar onu başka birine benzettiler" (*şübbihe lehum*–bu deyim, çeşitli biçimlerde anlaşılmış ve tercüme edilmiştir; ancak, istisna tutma kesindir).
16. Goitein, *Jews and Arabs* (New York, 1955), 130: "Yahudilik, hiçbir zaman Ortaçağ Arap İs-

nides'in ve İstanbul hahamlarının ve zengin Sephardik tecrübenin dünyaları, son tahlilde, Kur'ânî bir anti-semitizmin bulunmayışı sayesinde mümkün olmuştur.

Geleneksel İslâm'ın Hıristiyanlığın hükmünü neshetme iddiası ise, daha da büyük bir kompleksliğe sahiptir. Tekrar edelim ki, (birçok Müslümanın düşündüğünün aksine), bölgesel tarikatlara yönelik olan bazı İslâmî kitâbî eleştirilerin bütünüyle şahıs ve durumlara has niteliğini kabul ederek ve anaakım Kalkedoniyen kiliselerin inandıkları doktrinlerle ilintili âyetlerin mefhumuna sadık kalarak, yerel polemikler ile genel polemikleri birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. İkinci kategoride, biz, Kur'ân ve hadisten alınan aşağıdaki âyetlerde olduğu gibi, hiç de reddedilmeyecek bir biçimde, İsa'ya ilahlık statüsü vermenin aleyhine bir argümanı görebiliyoruz:

> "Ey İncil'in takipçileri! Dininiz[in temeli olan hakikat]in sınırlarını aşmayın ve Allah hakkında yalnız hakikati söyleyin! Meryem oğlu İsa Mesih sadece Allah'ın Elçisi –O'nun Meryem'e ulaştırdığı vaadi[nin tahakkuku– ve O'nun yarattığı bir can idi. O halde Allah'a ve peygamberlerine inanın ve '[Tanrı bir] üçlüdür' demeyin." (4:171)
>
> "Ve [İsa'nın her zaman söylediği gerçek şudur:] 'Şüphesiz, benim Rabbim de, sizin Rabbiniz de Allah'tır; öyleyse [yalnızca] O'na kulluk edin: dosdoğru yol [yalnızca] budur!' Hal böyle iken [Kitab-ı Mukaddes'e bağlı olduklarını iddia eden] hizipler yine de aralarında [İsa'nın hali hakkında] çekişip duruyorlar!"[17] (19:36-7)
>
> "Kıyamet Gününde, Allah Hıristiyanlara neye ibadet ettiklerini soracaktır. 'Allah'ın oğlu İsa'ya' diye cevap verdiklerinde, kavgacı bir sürü gibi birbirlerine çarparak, yata yuvarlana Cehenneme sürüleceklerdir."[18]
>
> "Beni, Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'yı yücelttikleri gibi yüceltmeyin; zira ben ancak Allah'ın bir kuluyum; öyleyse, 'abduhu ve resuluhu' deyin."[19]

---

lâm medeniyeti ile olduğu kadar yakın ve verimli bir simbiyoz ile karşılaşmamıştır." Bu görüş ve ifade ediliş tarzı bir çekişmeyi alevlendirmiştir. Bunun için bkz., Steven M. Wasserstrom, "Recent Works on the 'Creative Symbiosis' of Judaism and Islam," *Religious Studies Review*, 16 (1991), 43-7.

17. Bundan ötürü, tipik olarak Beydavî'nin bu âyete ilişkin tefsirinde, konu üzerindeki Nesturîler, Yâkubîler ve Melkitler ile 'onun Allah'ın kulu ve resulü olduğu kanaatinde olan' muvahhidler arasındaki kristolojik noktaları sıralayarak karşılaştırılmaktadır. (Abdullah el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, İstanbul, 1329 H., 406.)

18. Müslim, İman, 81. Sünnette, Hıristiyanlığın kristolojik polemikler yüzünden bölünmesinin kınanması âşina olunan bir hususturr; ancak bu, Hz. Peygamberin Müslümanların yaşayacakları çekişmeleri önceden haber veren ve bunları tenkit eden bir hadis-i şerifi ile tadil edilir: "Yahudiler yetmişbir veya yetmişiki fırkaya bölündüler, Hıristiyanlar da öyle; benim ümmetim ise yetmişüç fırkaya bölünecektir."

19. Buhârî, Ehâdîsu'l-enbiyâ, 48.

İslâmî vahiy, Yahudiliğe yönelik muamelesinde olduğu gibi, tarih içinde evrim geçiren Hıristiyanlığa karşı da, en son ilâhî müdahaleyi haklı çıkarmak üzere argümanlar ortaya koyar. İslâm'ın açıktan açığa kategorik bir yenilik iddia etmediği gözönüne alınırsa, onun gerçek meşruiyeti, geleceğe dönük haberlerinde bozulmalara işaret edip etmediğine bakarak sorgulanabilir. Bu bakımdan da, Kur'ân'da meselâ asıl vahyin İncil metinlerinde güvenilir biçimde korunamadığı üzerinde sıklıkla tekrarlanan bir ısrar bulunmaktadır.[20] Yine bu bakımdan, çok daha çarpıcı olanı, Kur'ân'ın Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini, niyetinin historiografik açıdan olmaktan ziyade retorik açısından olduğu aşikâr bir red ile reddetmesidir. Müslüman tefsirlerinde, Hıristiyanlığın hatalı bir biçimde kendi peygamberinde hem yegânelik hem de ilâhîlik[21] bulunduğunu iddia ettiği, ve bunun bir alameti olarak Haçı benimsediği belirtilir. Haç, Cennet ve yeryüzünün orijinal kesişmesinin bir işaretidir ve dolayısıyla Kur'ân'ın sonsuz Kerîm bir Rabbin çok sayıda mükemmel müdahaleler gerçekleştirmiş olduğu hususundaki ısrarına karşı çıkar. Bu doktrini reddetmek için, bizzat sembol de silinmiştir.

Böyle olunca, İslâm, ontolojik olarak Hz. İsa'yı nebîlerin sonuncusu olma mertebesinden indirir,[22] ama onun mesihliğini inkâr etmez; ve bu ilk bakışta bir pa-

---

20. Meselâ, Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 3. Orada Huzeyfe, Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarının düştüğü âkıbete düşmesin diye, Kur'ân metninin muhafazası konusunda Halife Osman'ı uyarır.

21. İslâm, Hz. İsa'nın hayatı ve mesajı hakkındaki orijinal Ebionite [Hz. Musa'ya gelen şeriatı benimseyen ve Pavlus'un havariliğini reddeden, ilk Hıristiyan görüşlerinden biri] yorumu teyid eder, ve bazı tarihî bağlar da ortaya koyar: "Hz. Muhammed'in Yahudi Hıristiyanlığına dolaylı bağımlılığı hakkında şüphe yoktur. Bunun sonucu gerçekten dünya tarihi ölçeğinde bir paradokstur; Yahudi Hıristiyanlığı Hıristiyan Kilisesi içinde kaybolurken, İslâm'da bilakis korunmuş ve günümüze kadar gelmiştir." Hans-Joachim Schoeps; P.-A. Bernheim, *James, Brother of Jesus* (Londra, 1997) içinde, 269. Bernheim'ın Pavlus'un İsa'nın tanrı olarak insanda bedenlenmesi fikrini reddeden havari kilisesinin Kudüs'teki James tarafından idare edildiği ve *halakha*'nın bir biçimini uygulamayı sürdürdüğü tezi, seküler tarihçiye olsa olsa (delilden bütünüyle mahrum olduğu halde) doğrudan bir etkide bulunma ihtimalini ima etmekte iken, Müslüman ilahiyatçıya da Kur'ânî kristolojinin teyidini arzeder.

22. Kur'ân'ın İsa'yı Allah'ın bir *kelime*si (4:171) olarak tavsifi, onu yaratılmamış bir logos olarak değil, 'ol der ve olur' (3:59) bir ilâhî kelam olarak tanımlar. Bütün mümkin fenomenler, bu bakımdan, ilâhî tecelliyi ortaya koyan 'sözler'dir: "Nereye dönerseniz dönünüz, orada Allah'ın Vechi vardır" (2:110), zira O "kişiye şah damarından daha yakındır" (50:16). Kur'ân'ın nazarları sık sık kâinattaki ilâhî 'âyetler'e çevirerek ifade ettiği mahlukata olan ilâhî yakınlık dolayısıyla, bir 'beşer biçiminde tecessüm' gerekli değildir, ve aslında insanın tamamen müteâl olan Allah ile çaresiz bir yabancılaşma yaşamış olduğunu ima edecektir. Böyle bir telakkinin İslâm'a yabancılığı ise, Allah'a adanmış İslâm şiirlerine dair herhangi bir inceleme ile açığa çıkacaktır.

radoks gibi gözükebilir. Bu noktada, Kur'ân'ın ve peygamber olarak kendi vazifesinin nihaîliğini ve ahir zaman peygamberi olma misyonunu ilan etmiş olan taşıyıcısının, bütün en ileri tazammunları ile birlikte, Hz. İsa'ya neden mesihlik statüsü tanımaya izin vermiş olması gerektiği hususunda bir soru gündeme geliyor.

Selef bu paradoksa, nebevî çevrimin 'mühürlenmesi' çerçevesinde çözüm aramaya çalışmışlardı. Hz. İsa, Yahudi dönemini kapattığı için Mesîh idi. Ne var ki, Hz. Muhammed ahir zaman nebîsidir (*el-Akîb*) ve Nebîlerin Hâtemidir (*Hâtemi'l-mürselîn*). Zira o, daha da göz kamaştırıcı ve çok daha yaygın bir hikâyeyi hitama erdirir. Hz. İsa, Hz. Musa'nın yolunun kontrpuanı ve hâtemidir; oysa Hz. Muhammed, Hz. İbrahim'in öncüsü ve arketipi olduğu daha geniş bir geleneğin zirve noktasını teşkil eder. Bundan dolayı, İslâm'daki temel ibadetler, ekseriya, hem İbrahimî, hem de ahir zamanla ilgili bir önem yüklüdürler. Müslümanların günde beş vakit eda ettikleri namaz, Hz. Muhammed'i Hz. İbrahim'e bağlayan bir teşehhüd duası ile biter. Hac, İbrahimî hadiselerin hatıralarının bir kutlanmasıdır: hacıların su içtiği kuyunun Hz. İsmail'in kazmış olduğu kuyu olduğu söylenir; iki tepe arasında eda edilen sa'y ibadeti Hacer'in su arayışını hatırlattığı gibi, aynı zamanda Haşirdeki susuzluğu da hatıra getirir; hacılar, Müslüman kollektif hâfızasına göre, Hz. İbrahim'den oğlu İsmail'i kurban etmesinin istendiği yeri ziyaret ederler, ve Arafat'ta hacıların 'kefenleri içinde' vakfe yapmaları açıktan açığa Haşri andırır.[23] İbrahim, Kur'ân'ın işaret buyurduğu gibi, 'ne Yahudi, ne de Hıristiyan idi'; Allah'a olması gereken tarzda teslim olma anlamında (3:67) bir *Müslüman*dı; ki, bu tarzın yeniden kazanılması, Hz. Peygamberin hayatının kesin bir amacı ve niteliği olarak tezahür ediyor.

İbrahimî arketip, İslâm'ın neshedici teolojisinin daha ileri bir veçhesi demek olan kendi evrenselliğine dair anlayışını da desteklemektedir. Hz. İshak, aynen, torunu olan Nâsıralı İsa gibi, tam anlamıyla bir Yahudi idi. Arapların pîri olan Hz. İsmail ise yarı-Mısırlı idi. Tekvin, "Ben onu büyük bir kavim haline getireceğim" vaadini Allah'a isnad eder (17:20); ve misâkın Hz. İshak vasıtasıyla inkişafını nakletmek amacıyla, onun öyküsünü suskunluk içinde bırakır. Sâmî miras ile Mısır'ınki arasında ilişki kurmakla, İslâm, Yahudilik dışındaki âlemin merkezine doğru olan yayılışının ve ona olan aidiyetinin geçerliliğini ilan eder.

Böyle olunca, Sâmî vahyin İsmailî bir veçhesi olarak İslâm, emelleri itibarıyla evrenseldir. Bir hadis-i şerifte "Önceki peygamberler sadece kendi kavimlerine

---

23. Müslüman eskatolojisinin İbrahimî titreşimlerinin dikkatli bir keşfi, Charles-André Gilis tarafından sunulmaktadır, *La Doctrine initiatique du pelerinage a la maison d'Allâh* (Paris, 1982).

gönderilmiş iken, ben bütün insanlığa gönderildim."[24] buyurulmaktadır. Buna göre, Müslümanlar, bir ahir zaman ümmeti, ilk olacak sonuncular halini almaktadır. Bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber, Matta İncili'ndeki Üzüm Bağı[25] Meselini stratejik biçimde kendine uyarlayarak şöyle buyurur:

> "Müslümanlar ile Yahudiler ve Hıristiyanların meseli, birkaç kişiyi akşama kadar çalıştırmak için tutan bir adamın meseli gibidir. Ama işçiler 'Bizim senin ücretine ihtiyacımız yok' diyerek gün ortasına kadar çalışırlar. Bu sebeple adam, 'Bugünkü işin kalanını tamamlayın, vaad ettiğimin tamamını size vereyim' diyerek başkalarını tutar. Ve, onlar da ikindi namazı vaktine kadar çalışırlar ve şöyle derler '[Yalnızca] bizim çalıştığımız senin olsun.' Bunun üzerine adam daha başka bir grubu ücretli olarak tutar, onlar da vakit doluncaya, güneş batıncaya kadar çalışırlar, ve kendi çalıştıklarının karşılığı ile beraber, diğer iki grubun ücretini de alırlar."[26]

Bir diğer Ahd-i Cedid imgesi, *angularis fundamentuma*[27] dair olanı da, eşit derecede özen sarfedilerek, ona uyarlanmış durumdadır:

> "Benden önce gelen nebîler ile benim meselim, çok nefis ve güzel bir ev inşa eden ama bir köşede bir tuğlalık boşluk bırakan bir adamın meseli gibidir. İnsanlar onun çevresinde dolanır da haline şaşarak şöyle derler: 'Bu bir tuğla da yerine konsaydı ya!' İşte ben o tuğlayım; ve ben nebîlerin sonuncusuyum."[28]

Üçüncü bir hadis metninde, Hz. Resûlullah Müslümanların ibadet günü olarak, tarihte en son geldikleri halde Hesap Gününde ilk önde olacaklarının bir alameti olmak üzere, Cumartesi ve Pazar'dan önce gelen Cuma'nın seçildiğini açığa vurmaktadır.[29]

Öyleyse, İslam'ın kurucu belgelerinin neshedici bir kurtuluş tarihi murad ettiği sonucuna ulaşmamız gerekmektedir. Aynen Jane McAuliffe'in Kur'ânî verileri çok yorucu bir çalışma ile incelemesinden sonra ulaştığı, "Muhammed'in ortaya çıkışından sonra Kitab-ı Mukaddes Hıristiyanlığı kesinlikle sahih bir 'kurtuluş yolu' olarak kalamaz"[30] hükmü gibi. Dürüst bir biçimde yorumlanırsa, âyetlerin, di-

---

24. Buhârî, Teyemmüm, 1.
25. Matta, 20:1-16.
26. Buhârî, Mevâkîtu's-salât, 17.
27. Markus, 12:10: "Şu kitâbeyi okumadınız mı: 'Tam da inşaatçıların reddettiği taş, köşenin başı olmuştur.'" Ki bu, Şerîr Kocalar kinayesine yaklaşmaktadır.
28. Buhârî, Menâkıb, 18.
29. Buhârî, Cumua, 1.
30. Jane McAuliffe, *Qur'anic Christians: an analysis of classical and modern exegesis* (Cambridge, 1991), 290.

ğer ümmetlere hoşgörüyle yaklaşılmasını öngörürken, Allah'ın yeni mîsakının İbrahimî çizginin nihaî biçiminin muhafızları olarak İslâm ümmeti ile birlikte olduğunu vurguladıkları görülür.

Bu algılama, Müslüman mîsak kavramı içinde zımnen mevcuttur. Kur'ân'ın, bu yakınlarda yapılan bir çalışmanın gözlemlediği üzere, mîsak üzerinde Kitab-ı Mukaddes kadar çok durmadığı bir vâkıadır. Bu, belki de Müslümanların Kitabının 'tek bir kavme yönelik ve sadece bu kavimle meşgul olmayıp, bilakis bütün insanlara yönelik ve onlarla meşgul olduğu; ve bu nedenle, tarihsel bir mîsak anlayışının onun ana çalışma zemininde bulunmadığı' içindir.[31] Bununla birlikte, bir Kur'ân âyeti (7:172) Allah ile her insan ruhu arasında, âlemin yaratılışından önce akdedilen aslî bir mîsaktan söz eder. Müslüman tefekküründe İslâm insanlığın hususî bir kısmına has değildir, bilakis bu aslî anlaşmanın ahir zamanda yeniden tesisinin adıdır, bunun 'işaretleri'nden biri ise 'bütün insanlık için' emrolunan hacdır (2:125).

> "Allah Mîsakı insanlardan aldığında, onu Haceru'l-Esved'e yazarak kaydetti; ki, Beyt-i Şerîf'in etrafında tavaf ederken Haceru'l-Esved'e dokunanların söylediği, 'Ey Allahım! Bu Sana olan imanımızdır, Sana olan ahdimizin ifasıdır' mânâsında sözler söylemesinin anlamı budur."[32]

Kelamcılar, bu ilk mîsak ilişkisinin Hz. Peygamberin ahir zamanda yeniden tesis ettiği tezini teyid ederek, Allah ile Âdem ailesinin bireysel dalları arasındaki daha sonraki anlaşmaların süregiden geçerliliği tezine pek aldırmamışlardır.

Başlangıçta İslâm'ın evrensel tarihteki yerine dair bu kitabî vizyonla beslenmiş olan Müslüman vicdanı, Hz. Peygamberin vefatından nesiller sonra da dinin başarısındaki ihtişam ile şekillenmiştir. İslâm, Yahudiliğin modasının geçtiğini, mahzâ kendi başarısını öne çıkarmakla iddia edebilirdi: Freud'un alaycı biçimde işaret ettiği gibi, "Allah ona, seçkin insanlarına Yahova'nın gösterdiğinden çok daha fazla rahmet ve iltifat göstermiştir."[33] Hıristiyanlığa ilişkin olarak da, Antakya, İskenderiye ve bu dine ait diğer büyük şehirlerin Müslüman dünyası içinde emilmesine, Hıristiyanlığı modası geçmiş saymayan bir Allah tarafından kesinlikle izin verilemeyeceği zannediliyordu; ne ki, Müslüman hakimiyeti gerçeği, kalıntı bir Hıristiyanlık olarak telakki edilen şeye karşı iddia geliştirenler tarafın-

---

31. David Burrell and Elena Malits, *Original Peace: Restoring God's Creation* (Mahweh, New Jersey, 1997), 9.
32. Abdallah ibn Alawi al-Haddad, *The Lives of Man* (terc. M. Al-Badawi), (Londra, 1411/1991), 7.
33. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, (Londra, 1974), 92.

dan sıklıkla dile getirilmiştir.[34] Hepsinden daha etkileyici olanı, İslâm bizzat Kudüs'te, dün Haçlılarla, bugün de siyonizmle çekişen, ama buna rağmen, Müslüman tarihinin büyük bir bölümü boyunca -eski dinleri neshedişinin somut ve neredeyse kutsal bir argümanı olarak- egemen olan bir güç olarak duruma hakim vaziyettedir. Müslümanlar Hz. Süleyman'ın anıtsal kutsal mekânında inşa edilmiş olan Kubbetü's-Sahrâ'nın, Markus İncili tarafından haber verilen 'bütün kavimlerin dua mekânı' Üçüncü Mabed olduğunu ileri sürebilirler. Mekke İslâm'ın İbrahimî söylemi ihya edişini gösterirken, Kudüs İslâm'ın Musevî zinciri kendi içerisinde kabul edişinin ve bütün dünyayı kucaklama gibi tutkulu iddiası içerisinde onu kendi bünyesine katışının bir işareti olarak gözükmektedir.[35] Bu iddialar, Kubbetü's-Sahrâ'nın İslâm âlemini olduğu gibi Doğu ile Batıyı da birbirine bağlayan evrensel mimarî karakteri ile latif bir biçimde sembolize edilir:

> "Kubbetü's-Sahra, aslında, Doğunun ve Batının *Sposalizio*'su veya *Nuptials*'idir; ve dünyada hiçbir yerde, hatta Venedik'teki St. Mark's'ta bile, Doğu ile Batı bu kadar ayrılmaz halde ve yekvücut değildir. O, bugüne kadar gördüğüm en kutsal ve mübarek binadır."[36]

Kudüs'ün İslâmî anıtları, St. Peter'in Basilica'sının ve bir zamanlar putperestliğin başkenti olan Roma'da Hıristiyan galebesini sembolize eden diğer işaretlerinin sergilediğinden daha çok daha açık bir neshedicilik kinayesine sahiptir.

Ortaçağ İslâmının kutsal metinleri inceleyen ve tarihin zaferci bir yorumlanması ile bilgilenmiş bulunan fakîh ve kelamcıları, dinin İslâm'dan önceki versiyonlarının artık geçersiz (*bâtıl*) kılındığı yolunda mutakabat halindedirler. Meselâ, Eş'arî kelamının devlerinden biri olan Şehristânî (öl. 1153), lâfı hiç evirip çevirmeden 'bu şeriatın, başka bütün şeriatları neshettiğini' söylemiştir.[37] Bugün bile, klasik Sünnî ortodoksinin kalesi olan Kahire'deki el-Ezher Üniversitesindeki öğrenciler, İbrahim el-Lakkânî'nin (öl. 1631) şu sözlerle şiirleştirdiği kanaatini ezberlemek zorundadırlar:

---

34. Meselâ, Müslüman zaferinin gizemi St Gregory Palamas'ı büyük ölçüde meşgul etmiştir. Bkz., Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley ve Los Angeles, 1971), 426-7.

35. Bu konuda mebzul miktarda literatür bulunmaktadır. Bazı karakteristik Müslüman tefekkürleri için, meselâ bkz., Abd al-Wâhid Pallavicini, "Vers La Terre Sainte," *Les Cahiers de l'Institut des Hautes Études Islamiques* 2 (1996), 45-50; S. Abdallah Schleifer, "The Virtues of Jerusalem," *Islamica* IV (1998), 3-10.

36. Sachaverell Sitwell, *Arabaseque and Honeycomb* (Londra 1957), 134.

37. Muhammed eş-Şehristânî, *Nihâyeti'l-İkdâm fî ilmi'l-kelâm*, ed. A. Guillaume (Londra 1934), s. 446.

"İslâm'ın diğer dinleri neshetmesi kaçınılmaz olarak gerçekleşmiştir; Allah bunu inkâr edenleri zelîl etsin."[38]

Onun şârihi olan el-Beycûrî, izah gerekmeyecek kadar açık olan bu konuda şu sözleri ilave eder:

"Bu hususta çok hadis-i şerif vardır, bunlar *tevatür* derecesine çıkmışlardır ve Hz. Peygamberin (s.a.v.) dininin, diğer dinleri neshetmesi vâkıasının gerçekleşmiş olduğu anlamına gelirler. Bu gerçeğin vahiyle tesbit edildiği hususunda bütün Müslümanların icmaı vardır."[39]

İslâmî görüşü temsil konumundaki başka bir şahsiyet onüçüncü yüzyılda Suriye'de yetişen fakih en-Nevevî şu ısrarda bile bulunmuştur:

"İslâm'ın yanında başka bir dine de bağlı olanın kâfir olduğuna inanmayan veya böyle bir kişinin kâfir olduğundan şüphe eden ya da onların gittiği yolu sahih addeden kimse de, İslâm'ı zahiren uygulasa ve ona inansa bile, kâfir olur."[40]

Günümüz kelamcısı Nuh Keller, bu hükümden söz ettikten sonra, şunları ilave eder:

"Bu, yalnızca Nevevî'nin temsil ettiği Şâfiî fıkıh mezhebinin bir tavrı değil, aynı zamanda diğer üç Sünnî mezhebin de kaynaklarda kaydı geçmiş tavrıdır: Hanefî (İbni Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3. 287) Mâlikî (ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 4. 435) ve Hanbelî (el-Buhutî, *Keşşâf el-Kınâ'*, 6. 170). [...] Kudsî Şeriatın alimleri İslâm'ın diğer bütün dinleri neshettiği hususunda görüş birliği halindedirler. Çünkü bu, bizzat İslâm'ın tavrıdır."[41]

Bununla birlikte, İslâm'ın daha önceki dinlere galebe ettiğine dair bu müstakim imaj, mantıkî olarak, onlara bağlı olanların hepten kınanmalarını gerektirmez. Keller "Herhangi bir Yahudi veya Hıristiyan beni duyar da bana indirilene inanmadan ölürse, cehennem ehli arasında olacaktır."[42] görüşünü dile getiren bir hadis-i şerifi zikreder.

Bu rivayet, gayrimüslimlerin âkıbetini öğreten geleneksel kelamın en önemli noktasına işaret eder. Felahı yalnızca Müslümanlara has kılma teodisesi, cehen-

---

38. İbrahim el-Lakkânî, *Cevheretu't-Tevhîd*, İbrahim el-Beycûrî'nin bir şerhi ile, *Tuhfetu'l-Mürîd* (Beyrut, 1403/1983), 137.
39. el-Beycûrî, *Tuhfe*, 137.
40. Yahyâ en-Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn* (Beyrut, 1412/1991), X, 70, Nuh Keller *Tariqa Notes*'da belirtilmektedir (baskı yeri belirtilmemiş, 1996), 25.
41. Keller, 25.
42. Müslim, Sahîh; Keller'den naklen, 24.

nemlik olmanın, bilmediği için tanımamış olmanın değil, bile bile reddetmenin sonucu olduğu görüşü ile çözülür. (İlâhî inayetin bir kurban vererek takdis ettiği kalıtsal kusur anlamında) bir aslî günah inancının bulunmayışı, ve bunun sonucu olarak, korunduğunda felaha erişmek için yeterli bir hal olan[43] "Her doğan aslî fıtrat üzere doğar"[44] hadîs-i şerifinin ifade ettiği teminat nazara alınırsa, İslâm, aksi ispat edilmedikçe bütün insanların masum olduğunu ve bu kudsiyetin Âdem'in yeryüzüne indirilmesinden sonra bile bizim fıtrî halimiz olduğunu, ve Âdem'den sonra da Cennetin normatif bir istikamet olduğunu kabul eder.[45] İnsanın bu özelliğinden haberdar olmaktan hareketle, ilk kelam alimlerinin hemen tamamı, aklı moral bilginin özerk kaynağı addetmiş ve insanların beyinlerinin özgün bir vahyin yokluğunda bile Allah'ı ve moral hukukun küllî kaidelerini bilebilmek için kâinattaki genel ilhamlar üzerinde tefekkür edebilme kapasitesini kabul etmişlerdir. Sadece sezgi, dikkatli bir tecrübe ve gözlem, bir uzmana danışmadan bile besleyici ve zehirli gıdaları birbirinden ayırt etmemize yardım etmektedir. Aynen öyle de, insanlar herhangi bir vahyin yardımı olmaksızın erdemle kötülüğü birbirinden ayırabilirler.[46] Gerçekte, Mâturidiler'e göre, kendilerine vahiy ulaşmayanlar dahi bu bakımdan mükelleftirler ve Allah, vahyedilmiş ayrıntılı bir şeriatı yaşamalarını irade etmemiş olsa bile, onları Kendine olan mukabelelerine göre muhakeme edecektir.[47] Çünkü onlar, 'aynen Müslümanların bulunduğu kategoride yer alırlar; fakat, [İslâmî] nübüvveti ve şeriatın hükümlerini bilememelerinden dolayı mazurdurlar.'[48] Onlar, cennet ve cehennemin kendileri için anlamlı gelecekler olduğu işlevsel bir dinî topluluk olarak sınıflandırılabilirler.

Müteahhir Eş'arî ulemasının 'yüksek' vahiy görüşüne olan bağlılığı, onları, kendisine vahiy ulaşmayanların Allah'ı ve moral hukuku bilme yükümlülüğü altında olabilecekleri görüşünü kabulden alıkoymuştur. Buna rağmen, pek çok Eş'arî, onların yine de bunu yapabilecekleri kanaatini dile getirmişlerdir. Allah'ın birliğini ve adaletini akıl yoluyla kavrayabilen, ancak vahyedilmiş şeriattan bihaber olan insanlar 'Müslüman statüsüne sahiptirler' ve öbür âlemde necat ehli ola-

43. Müslim, Buhârî, Vudû, 75.
44. Müslim, Kader, 25.
45. Çünkü Hz. Âdem'in tevbekâr 'dönüşü' kabul buyurulmuştu; Kur'ân 2:37.
46. Nesefî, 473.
47. Kevin Reinhart, *Before Revelation: the boundaries of Muslim moral thought* (Albany, 1995), 45, 48, 59. Daha sonraki Eş'arî görüşü daha da karamsar idi; meselâ Gazâlî böylesine ağır bir görevde, cibillî olarak güvenilmez olan ve ihtirasları bulunan insan aklına güvenilip dayanılmasına müsaade etmeyecektir (s. 74). Mâturîdîler dünyanın gösterge olduğu hususundaki önceki ve açıkça Kur'ân'a daha yakın görünen inancı savunmaktadırlar.
48. Bağdâdî, *Usûl*, 262.

bilirler. Aklen bu çıkarımı yapmamış oldukları için küfür üzere ölmüş olanlar ise, tıpkı büluğ çağından önce vefat etmiş çocuklar için sözkonusu olduğu üzere, Allah'ın onları 'bir mükâfat olarak değil, mahzâ lütuf ve rahmeti ile' cennete kabul etmesi mümkün olmakla birlikte, ne mükâfat, ne de mücazat beklememelidirler.[49]

Kelam, vahyin yokluğunda teolojinin mümkün (Eş'arîlik) veya hatta gerekli (Mâturidîlik) olduğu kanaatinde ise de, Allah'ın kulları zamanlarının peygamberini tanıma görevinden muaf tutulmamışlardır. Hz. Peygamberin dininin biçimi, kullarının ihtiyaçlarına göre Allah tarafından kesilip biçilmiştir, ve ona, bunun kabulünü gerektiren mucizeler ihsan edilmiştir. Bunlar, çakıl taşlarının elinde Allah'ı tesbih etmesi, ayın ikiye bölünmesi ve parmaklarından su akması dahil, Hz. Muhammed'in diğer mucizeleridir[50] 've kim onun mucizeler gösterirken sihir ve hileye başvurduğunu iddia ederse, aynı suçlamayı Musa'ya karşı yapandan daha iyi durumda değildir.'[51] Bununla birlikte, bahsi geçen hadis-i şerifin ve kelam icmâının ısrarla üzerinde durduğu üzere, zamanın peygamberine yalnızca sağlam nakil durumunda itaat edilecektir. Bu bakımdan, Eş'arîler ve Maturidîler, kendi hataları olmaksızın bilmiyor olanların da kurtuluş ehli olmaya aday olduklarını açıklığa kavuşturmuşlardır.

Yine de, ister Mâturidî isterse Eş'arî kanaati paylaşsınlar, Sünnî kelamcılar için problem, yeni bir dinin iletildiği söylenilebilecek bir noktanın nasıl tanımlanacağı konusunda sürüp gitmektedir. Bizans teologları, Müslümanların içi boş bir bakır çembere[52] ibadet ettiklerine samimâne inandıklarından dolayı Allah'ı fâsıkâne bir biçimde redden ötürü suçlu muydular; yahut, bir kutsal için mücadele ettiklerini sanan Latin seçkinleri, *Kahramanlık Şarkıları*nın (*Chansons de Geste*) kaba birçok-tanrılılık diye nitelediği bir dini reddetmelerinden dolayı kınanmalı mı?[53] Birçok görüş dile getirmeye çalışmışsa da, İslâm teolojisi, hiçbir zaman net bir kriter ortaya koymamıştır. Sözü geçer bir görüş, fıtrî bilgi konusundaki Eş'arî pesimizmine rağmen, Kur'ân-öncesi toplulukların yeni vahiy kendilerine yetersiz bir bi-

---

49. a.g.e., 263.
50. a.g.e., 161.
51. a.g.e., 162.
52. Daniel J. Sahas, "'Holosphyros?' A Byzantine Perception of 'The God of Muhammad'," ss. 109-125, Yvonne Haddad and Wadi Z. Haddad (ed.), *Christian-Muslim Encounters* (Gainesville, Florida, 1995) içinde. İslâm topraklarının yakınlığına ve Müslüman seyyah ve tüccarlarının varlığına rağmen, onikinci yüzyılda bile, Rum Kilisesindeki Müslümanlığa ait bilgileri tahsil eden ilmihal öğrencileri, Muhammed'in ibadet ettiği 'delik çember'den vazgeçmenin bir formülünü telaffuz etmek zorundaydılar!
53. Norman Daniels, *Heroes and Saracens: an interpretation of the Chansons de Geste* (Edinburgh, tarihsiz).

çimde iletildiği takdirde İslâm'ı red şıkkını seçmiş olsalar bile necat ehli olabileceklerine kâil olan inancını netleştirmiş bulunan Gazâlî'den gelmiştir. Gazâlî'nin önemi, aşağıdaki alıntıyı yapmamızı haklı çıkarmaktadır:

> "'Cehennemin bir cüz'ünün [azabının]' onlara dokunması için, ya hafifçe –bir an için yahut kısa bir müddet için– ya da daha uzunca bir dönem hemen hepsi Cehennem ateşine maruz kalacak olsa bile, Allah'ın rahmeti daha önceki topluluklardan birçoğunu kuşatmaktadır.[54] Bundan da öte, ben Bizans'ın [Rum] Hıristiyanlarının ve bugünün Türklerinin hemen hepsinin, inşaallah rahmete dahil olacakları kanaatindeyim. Bunlarla ben, Bizans'ın ve Türk topraklarının, [İslâm'ın] davetinin henüz ulaşamadığı daha ücra yerlerini kastediyorum. Bu insanlar üç kategori içinde değerlendirilir:
>
> [İlk] kategori, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ismini hiçbir zaman duymamış olanlardır, ve bunlar mazurdurlar.
>
> [İkinci] kategori, onun adını duymuş olup vasıflarını, ve üzerinde tezahür eden mucizeleri bilenlerdir. Bu insanlar İslâm topraklarına komşu olan bölgelerde yaşamakta ve Müslümanlarla düşüp kalkmaktadırlar. İşte, bunlar kâfirler ve mülhidlerdir.
>
> Bu iki mertebe arasında üçüncü bir kategori de bulunmaktadır. Bunlar Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ismi kendilerine ulaşmış, ne var ki onun sıfatlarını ve mahiyetini işitmemiş olan insanlardır. Bilakis, onlar çocukluklarından beri Hz. Peygamberi (s.a.v.) peygamberlik iddiasında bulunmuş Muhammed adında aldatan bir yalancı olarak işitmişlerdir. Tıpkı bizim çocuklarımızın, Allah'ın kendisini göndermiş olduğunu söyleyip hilekârca peygamberlik iddiasında bulunan el-Mukannâ[55] adındaki yalancıyı duydukları gibi. Benim düşünceme göre, [üçüncü kategoride yer alan] bu insanlar, birinci kategoriye dahil edileceklerdir. Zira, onlar, onun ismini duymuş olsalar da, sahip olduğu vasıfları zıt bir biçimde işitmişlerdir. Bu da kendilerinde, araştırma yönünde hiçbir sâik uyandırmıyordu."[56]

---

54. Gazali, Allah'ın Âdem'e her bin kişiden dokuzyüz doksandokuzunu ihtiva eden Cehennem ehlini (*ba's en-nâr*) getirmesini nasıl emrettiğini anlatan meşhur bir hadis-i şerife imada bulunur. (Buhârî, Rikak, 46; bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri şerhi Sahîhi'l-Buhârî* [Kahire, 1959], VII, 196.)

55. Bu okuyuş Dünya'nın baskısındaki 'el-Mukaffa' ismine tercih edilir gibi görünüyor. Tarihteki el-Mukanna, (öl. M.S. 783) Allah'ın tecessüm etmiş bir hali olduğunu öne sürmüş ve Orta Asya'da kanlı bir isyan çıkartmıştır; bölge halkının onun aptalca fiillerine dair hatıraları ihtimal ki Gazâlî zamanına kadar sürüp gitmiştir. Bkz. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyn el-firâk* (Kahire, 1328/1910), 257-8.

56. Ebu Hamid el-Gazâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve-z'zendeka*, ed. Süleyman Dünya (Kahire, 1381/1961), 206.

Onsekizinci yüzyıl Hindistanı'nın en mümtaz kelamcısı Şâh Veliyyullah Dehlevî de, vahyin yeterli bir biçimde ulaştırılmadığı kimselerin de necat ehli olabileceklerini bildirmiştir. O, el-A'râf (ruhların nihayetinde cennet saadetine geçecekleri, cennet ile cehennem arasında bir yer olarak görülen sözümona 'Tepelikler')[57] diye bilinen bir Kur'ânî âhiret tasvirini ele alırken, biyografisini yazanın ifadeleri ile, şunları söylemektedir:

> "A'râf'ın sâkinleri arasında, Allah'ın mesajını alamamış kimseler, ve O'na ne iman etmiş ne de ortak koşmuş olan dağ başlarında yaşamış olan kimseler ile aynen hayvanlar gibi sadece bedenî ihtiyaçlarının tatminine önem veren kimseler bulunacaktır. Ve, Allah'ın mesajını almış olsalar da, cehaletleri nedeniyle ondan bir fayda temin edememiş olanlar da böyledir. Onlar, kendilerini derin bir tefekkürden alıkoyan şartlar altında büyümüş ve yetişmişlerdir. Onların ancak şöyle bir bilgiyi anlama yetenekleri vardır: Müslümanlar şunu ve şunu yiyen ve şunu ve şunu da yasak telakki eden insanlardır [...]. Bu insanlar aynen dört ayaklı hayvanlar gibi oldukları ve Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadıkları için, [İslâm'ı reddetmekle] kınanmayacak ve sorumlu da olmayacaklardır."[58]

Gazâlî ve Dehlevî'nin, Bağdâdî ve diğerlerince Kur'ânî vahiy mukabilinde geliştirdikleri kelam geleneği içinde bulunduğu kesin olan öğretisi, açıkça 'daha kapsamlı bir ümit' beklentisi içindedir. Hz. Muhammed'in ümmetine mensup olmanın saadeti güçlü bir iman ve hayatın kudsiyeti için en büyük fırsatlar tevcih ederken, kelamcılar şunu da kabule hazır gözüküyorlar: Allah'ın rahmeti, İslâm'ın sınırlarının ötesine de şamildir; o kadar ki, Müslümanlık-öncesi inançların İslâm'ın öğretilerinden bihaber olan topluluklarca bağlı olunan günümüzdeki formları da, tek-tanrılı fikirleri ve ilâhî adalet prensibini otantik bir biçimde koruduğu ölçüde, Allah'ın rahmetinden mahrum kalmayabilirler. Bu tür toplulukların durumu sözkonusu olduğunda, eski dinlerin neshedilmesi kavramı teorik olmaktan öte pek bir anlam ifade etmemektedir. Kelamcılar, kurucularının öğretile-

---

57. Selef A'râf âyeti (7:46-7) üzerinde herhangi bir mutabakata varamamışlardır. Ne var ki bir 'ara yer' fikri meşru bir yorumlama olarak kabul edilmiş ve bu, sahabi Huzeyfe b. el-Yemân'a atfedilmiştir. Bkz. meselâ, İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, Şâkir ve Şâkir (ed.), C. XII (Kahire, 1957), 452: "Bazıları, onların Hz. Âdem'in oğullarından iyi ve kötü fiilleri müsavi olan, dolayısıyla Allah'ın âkıbetleri hakkında karar vereceği ana kadar bu mekânda kalacak olan, ve sonra da lütuf ve rahmetiyle Allah'ın kendilerini cennetine idhal edeceği kimseler olduğunu söylerler." Bu görüş, hiçbir zaman kesin addedilmemiş olsa da, daha sonraki tefsir geleneğine tâbi olanların hemen hepsi tarafından kabul görmüştür.

58. G. N. Jalbani, *Teachings of Shah Waliyullah* (Lahor, 1967), 158.

rinin sahih bir biçimde sürüp sürmediğini tespit etme girişimi ile, böylesi din biçimlerine çalışmaları ve hangilerinin diğerlerine göre daha otantik olarak devam ettiğine iyi karar vermeleri gerekirken, İslâm'ın varlığının onların bağlılarının fert fert nihaî akıbetine dair geniş değerlendirmelere izin verdiğini farzetmek mevkiinde değildirler. Bir kişinin kendi kültürel zemininde mevcut olan dinî seçeneklere mukabele etme niteliğini değerlendirmedeki kriterleri ancak Allah'ın bildiği görüşünü savunanlar için, ihtiyatlı bir bilinemezcilik, bu noktada olmazsa olmaz gibi görünüyor.

Gördüğümüz üzere, Kur'ân nihaî hükmü Allah'ın ellerine veriyor; ahirette dinler arası ihtilaflara ışık tutması beklenen O'dur (5:48). Bir hadis-i şerif, bu aydınlatmanın, her peygamberin ümmeti için şefaat etme fiilinden sonra olacağını haber vermektedir. Öyle ki, 'bilmiyorduk' gerekçesiyle uygulanmasının durdurulması mümkün olmayan menfi bir ilâhî hüküm, her ümmetin şefaatçisi tarafından yapılacak yakarışın ardından, yumuşatılabilecek veya bir kenara konulacaktır. İşte bu sebeple, Hz. Musa günahkâr Yahudiler için şefaat edecek, Hz. Mesîh de hatalı Hıristiyanların affı için yalvaracaktır. Bundan öte, birçok hadis-i şerif, selefi, Rahmet Peygamberi ve Büyük Mîsakı aslına uygun olarak devam ettirmiş biri olarak yalnızca Hz. Muhammed tarafından kullanılacak bir hak olan Büyük Şefaatin, dinin önceki versiyonlarının bağlıları için bir yakarışa izin verecek biçimde, Müslüman aidiyetinin sınırlarını aşacağı kanaatine varmaya sevketmiştir.[59] Bu, bir tür postmortem evangelizasyon (öldükten sonra imana döndürme) olarak anlaşılmamalıdır; bu, Allah'ın rahmetinin Hz. Resûlullah kanalıyla tecelli etmesinden öte birşey değildir.

Bu tartışmalar ne tür bir kurtuluş itikadı ortaya çıkarır? Yukarıdaki paragraflarda kısaca açıklanan teolojik anlayışın, yerleşik modern anlamda 'herkesi içine alıcı' olarak yaftalanamayacağı açıktır. İslâm'ın, tarihte aynı derecede necata erdirici çok sayıda müdahalelerin bulunduğu teminatını vermesi nazara alınırsa, eğer 'Müslüman' terimini ismî mânâda kabul edeceksek, gayrimüslimleri 'adı konulmamış Müslümanlar' sayma gibi himaye edici bir uygulamaya girmeye ihtiyaç yoktur. Hz. Peygamber nihaî olarak onların necatına vesile olabilecek olmasına rağmen, onların Allah'a olan teslimiyetleri, onu hayatları içinde uyguladıkları ölçüde, ontolojik olarak, yani 'anonim surette' Hz. Muhammed'in şahsından değil; epistemolojik olarak, yani fıtrî teolojiden ve detaylı emir ve yasakları neshedilmiş veya unutulmuş, ama tevhid ve ilâhî adalet gibi genel öğretileri, Allah'ın

59. el-Murtedâ ez-Zebidî, *İthâfu's-sadâi'l-muttakîn şerhu İhyâu ulûmi'd-dîn* (Kahire, 1311 H.), 10, 494-5.

varlığını ve sıfatlarını kâinattaki düzenden çıkarsamayı başlatmaya veya güçlendirmeye yetecek kadar, dinlerininin kuruculardan nakledilegelen kalıntı öğretilerden doğacaktır. Onlar Müslüman değillerdir; ne ki, kelamcıların işaret ettiği gibi, aynı kategori içinde olduklarına hükmedilir. Bundan dolayı, kelam girift koruyucu rahmet veya postmortem ihtida teorileri geliştirmeye hiçbir zaman ihtiyaç duymamıştır. Şefaat akidesi, fıtrî akıl yürütme kuvveleri konusunda Mâturidî iyimserliği, tarihi ve de coğrafyayı kategorik olarak farklı parçalara bölme eğilimindeki tek bir vahiy yerine detayları her nebevî kıssada yeniden ayarlanan çevrimsel bir vahiy süreci üzerindeki ısrar, ötekinin felahı meselesini nisbeten kolay hale getirmektedir.

Kategorik olmayan bu nesh modeli, daha önceki mesajların neshedildiği yolundaki Müslüman kitâbî teminatını koruyor bile olsa, neshe inanan teolojilerin çoğulcuların çoğunca sözünü ettiği tehlikelerinden birinin, yani böbürlenme günahının önüne geçmeye hizmet edebilir. Gazâlîci perspektif, kendilerine vahiy ulaşmayanların omuzlarındaki sorumluluk yükünün çoğunu onlardan alıp, *bien-pensant* [düzgün-düşünen] bir Müslümanın necat ehli olma bakımından gayrimüslim bir komşusunun gerisinde kalabileceği gibi kibir kıran bir ihtimali de ortaya çıkararak, Müslümanların omuzlarına tevdi ediyor. Böyle olunca, eski dinlerin neshinin, ağır bir sorumluluk altında titreme şuuruna ulaşma yönünde bir teşvik olmaktan ziyade, yalnızca bir zafercilik sebebi olarak yorumlandığında, diyalog için menfi tazammunları vardır.

Şu halde, bir kimsenin ait olduğu cemaati necat tarihi içinde merkezî bir yere oturtmasının kaçınılmaz olarak mü'minleri aşırı gurura, ihtilafa ve cepheleşmeye götüreceğini ileri sürmenin olsa olsa bir hata olduğuna hükmedebiliriz. Bu, Batılı Hıristiyanlığın birçok biçimlerince yapılan pek mutlak eşsizlik iddiaları için açık bir biçimde böyle olduğu gibi, daha az sarih biçimde olmakla birlikte, diğer dinsel topluluklar için de geçerlidir. Meselâ, kitâbî olarak kesin olmayan bir nesh akidesini pratikte asırlar boyu sürdürmüş bulunan ve bugün de ötekiye otantik bir itimat inancını kolayca destekleyebilecek olan dinî bir birlikte yaşama seviyesini ekseriya desteklemiş olan İslâm gibi... Çeşitli inançların birbirine geçmiş olduğu bir dünyada yaşamanın talepleri acil bir cevap istemektedir; ancak, dinlerin kendi anlayışlarının temel veçhelerinden –bu anlayış, ötekinin şeytanîleştirilmesini ve Maniheist bir tarih ve dünya görüşünün benimsenmesini icap ettirmediği sürece– vazgeçmemeleri zarureti de aynı derecede aciliyet taşımaktadır.

VIII
Müslüman ve İngiliz?[1]

–Uyan, ey Sonsuzluk Kayasında Uyuyan! Britanya uyan!
(William Blake)

Mallarmé'yi tam anlamıyla, Fransız olmayanların anlayabildiği söylenir, zira onlar onu daha yavaş okurlar. Bu bölümün konusu olan İslâm'a dönenler, yani muhtediler, belki kendilerinin de İslâmî nakilleri okuma noktasında aynı müphem avantaja sahip olduklarını iddia edebilirler. Onları, buna bağlı olan çeşitli sorular bekler: Yeniliğin getirdiği görüş açıklığı, Müslüman terbiyesiyle büyümüş olmamaktan daha önemli olabilir mi? İslâm'ı sonradan benimsemiş olma, kültürel açıdan, Müslüman bir kavmin oğulları olmaktan daha verimli bir hal midir? İslâm kültürü, başlangıçtaki Arap çağından sonraki dinamizmini, kendi etnik dehaları ile önce Farslılar, daha sonra ise bariz bir biçimde Türkler olmak üzere, muhtedilerin enerjisine mi borçludur; eğer öyleyse, Batıda muhtedilerin zuhuru, yaşlı ve yorgun İslâm ümmetinin talihinin daha kapsamlı bir dirilişinin habercisi olabilir mi?

Bu ilginç sorgulara daha sonraki bir tarihte döneceğimi ümit ediyorum. Burada ben, kendimi, benim gibi İslâm cankurtaran sandalına güçlükle tırmanarak binmiş İngilizlerde kendini olabildiğine keskin biçimde gösteren bir hususla sınır-

---

1. Islamic Foundation'da İngiliz muhtediler konusundaki bir konferansta yapılan bir konuşmaya dayanmaktadır, Leicester, 17 Eylül 1997.

lı tutacağım. Bu bölümde gündeme getirmeyi arzu ettiğim daha çetin bir soru şu: bir İngiliz Müslüman *nedir*? Bu sorgu *aidiyet* ile ilgili iki problemi gündeme getiriyor. İslâm'a intisap etmiş bir *İngiliz* olmak ne anlama gelir? Ve, Britanya'ya mensup olan bir *Müslüman* olmak ne anlama gelmektedir? İkisinin örtüşme bölgesinin haritasını, bir anlam taşıyacak ve her iki terimin koordinatlarına göre meşru olacak tarzda nasıl çizebiliriz?

Açıkçası, ilk tanımdan dolayı, 1.5 milyona ulaşan İngiliz Müslüman nüfusu üç gruba ayrılır. Birincisi ve en az sorunsal olanı, kültürel oluşum itibarıyla İngiliz olmayan, ancak bu ülkeye göç etmiş bulunan erkek ve kadınlardır. Bu deneme onların, muhtediler tarafından ele alınandan epeyce farklılık arzeden, onlara özgü kendini-tanımlama mücadelelerine esas itibarıyla değinmeyecektir.

İkinci grubun içinde, birinci grubun çocukları, bazen de torunları vardır. Bu gruptakiler, genellikle iki dünya arasında parçalanmış insanlar olarak görülürler; oysa gerçekte, İngiliz dünyası onların kalplerini, onların çoğunun kabul ettiğinden daha derin bir biçimde şekillendirmiştir. Modern okul düzeni, gerçeklerin oldukça sade telkinlerine aykırı biçimde, çocuğu eğitme ve bir kültür aşılama işini anne babalardan ziyade okul öğretmenlerine yükleyen bir kültür için dizayn edilmiştir. Bu ülkeye göç etmiş olan Müslümanlar, bu göç işi tam da İngiliz eğitiminin anne babalık işine de giriyor olduğu bir zamanda gerçekleştirmişlerdir; neredeyse hiçbir Müslüman ebeveyn bu gerçeğin farkına varmıyor, oysa bu ülkedeki Müslüman çocukların daima üçüncü bir ebeveyni vardır: Eğitim Bakanlığı. İngilizliği öfkeyle reddetme iddiasında olan ikinci nesil Müslümanlar bile, aslında bu red davasını Batılı muhalefet tarzlarından derinden derine etkilenmiş olan radikalizm tiplerine göre yapıyorlar. Çok farkedilecek biçimde, radikalizmlerini esas itibarıyla manevî bir temelin üzerine değil, çevrelerindeki baskıcı düzenin sosyal ve siyasal reddi üzerine kuruyorlar. Oturmamış ve endişeli mizaçları yakınlarda ihtida etmiş birine hiçbir zaman cana yakın gelmemektedir. Aralarındaki kültürel mesafeye rağmen, birinci göçmenler kuşağının Allah-merkezli dinini bu kuşağın çocuğu veya torunu olan gençlerin problemli, kimlik arayışı içindeki İslâm'ına tercih eden muhtediler, kendilerini birinci kuşağın yanında diğerine nisbetle daha rahat hissediyorlar.

Üçüncü grup ise, bu üç grubun en küçüğü olan 'İslâm'a dönenler' veya daha yerinde bir deyimle 'aslına dönenler' topluluğudur. Bu grup epeyce farklıdır, ve hakkında anlamlı genellemelerin yapılabilmesi hiç de kolay değildir. Tanım gereği, İslâm'ın hidayet verdiği bir İngiliz, bir biçimde sıra dışı biridir: belki de İngiliz'in meziyetlerinden biri, bu sıradışıların burada daima kabul görmüş olması, ve-

ya en azından, onlara şu veya bu düzeyde hoşgörüyle bakılmış olmasıdır. Ne var ki, bir bütün olarak şablon, kafa karıştırıcıdır. Budist, veya evanjelik Hıristiyan, veya Marksist olan İngilizlere dair bazı sosyolojik genellemeler ileri sürülebilir. Ne var ki, bu satırların yazarının yeni Müslümanlarla ilgili tecrübesi, insanların İslâm'ın hakikatine uyanma yollarının neler olduğuna ışık tutabilecek, ayırt edilebilir şablonların bulunmadığı sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu, şablonları sezememe hali, ancak acınacak bir hal olarak tasvir edilebilir; zira, bu şablonların farkına varsaydık, tebliğ gayesiyle onlardan hemen yararlanılabilecekti. En çok söyleyebileceğimiz şey, Biritanya'da İslâm'a dönenlerin bariz bir çoğunluğunun Protestan veya Yahudi bir mazisi olanlardan ziyade Katolikler arasından çıktığıdır. Bu grup içerisinde, benim tecrübelerime göre İslâm'ı seçen yegâne din adamları sınıfı Cizvitlerdir; diğer Hıristiyan tarikatlarının mensubu olup da İslâm'a dönmüş bir tek kişi görmedim.

Bu çok genel ve çok da faydalı olmayan gözlemden başka birkaç şablon sezilebilir, ve bizim hiçbir zaman koordine bir durumda olamamış İslâm'ı yayma gayretlerimiz buna göre ağır aksak bir yol alabilir.

Ne var ki, süreçler ne olursa olsun, ve, önceki bölümde belirttiğim gibi, herhangi bir sosyolojik şablon bulma çabalarını aşan ve onları anlamsız kılan ilâhî takdirin geleneksel istimdatlarını kabul etmede ne kadar hikmetli olabilirsek olalım, İngiliz Müslümanları arasındaki bu üçüncü grup kendini tanımlama noktasında bazı keskin problemlerle yüzleşiyor. İngiliz olan Mısırlı, Endonezyalı veya Hintli Müslümanlar da, belki iki veya üç nesil sonra, yavaş yavaş aynı durumu yaşayacaklar. Kimlik problemleri keskin olabilir: özellikle, ebeveynlerin ümit ve beklentilerine karşı sancılı meydan okumalar zuhur edebilir. Ne var ki, bu süreç, bir muhtediyi tipik biçimde karşılayan ani sarsıntıya kıyasla daha yumuşaktır. Muhtedi için, bu evrenin işaret taşları yavaş yavaş ayarlanmamıştır, tam aksine, işaret taşlarının hepsi bir anda kurulur.

Birçok yeni Müslümanın ilk ve kesinlikle anlaşılabilir tepkisi, bir mutlakçı haline gelmektir. Müttaki Müslümanlar arasında olup biten herşey meleksi gözükür ona; iman dairesi dışındaki herşey ise şeytanî. Bu manzaranın cazibesi, basitliğinde yatar. Muhtedinin üzerinden baktığı yeni ve yeniden-düzenlenmiş görüş açısı, onlara karşı biz, kötüye karşı iyi gibi tatmin edici siyah-beyaz terimler içinde görülür.

Bu sabit zihnî tavır bazen 'convertitis,' yani 'muhtedi hastalığı' biçiminde adlandırılır. Bu, kendine yakalananları epeyce uğraştıran yaygın bir hastalıktır. Allah'tan ki, bu hastalık, hemen hemen daima, vakti geldiğinde zail olup gidiyor.

Bu durumun yegâne istisnaları, kadim Mani dininin dünyayı iyi-kötü diye keskin hatlarla bölmesini andıran mutlakçı bir dünya bölümlemesinin sebep olduğu heyecan dalgasının İslâmî takvanın elzem bir parçası olduğunu, hatta biraz manevî önemi de bulunduğunu tasavvur eden zayıf ruhlardır. Böylesi insanlar bir hizipten diğerine dönmelerinden hasıl olan ilk heyecanı yeniden elde etme çabasıyla daima her yeni şeye iştirak ederek hizipten hizibe dolaşmaya mahkumdurlar.

Bununla birlikte, yeni Müslümanların hemen hepsi çok geçmeden bu safhayı da aşar ve işi sonuna kadar götürürler. İnsanların çoğunluğu İslâm'a gerçek manevî veya entellektüel gerekçelerle gelirler ve İslâm içre oldukları sürece arayışlarını devam ettirirler. Hatırlanmalı ki, Müslüman olmak saadete atılan bir adımdır yalnızca. İslâm'ı bir kimliğe ihtiyaçları olduğundan dolayı benimsemiş olan fertler ise, umutsuzca ihtiyaç duydukları özel ve üstün insan olma duygusunu onlara verecek mükemmel bir grubu sürekli arayarak, itizal ve hizip aynaları yüklü koridorlarda dolaşmaya mahkumdurlar.

Ancak, ameller niyetlere göredir. Yüz yıl önce, Anglo-Müslüman hareketinin kurucusu Liverpool'lu İmam Abdullah Quilliam Allah'a ve O'nun Resûlüne yönelen İngilizlerin Allah'ın lütfu ile hakka hidayet edileceklerini yazıyordu. Başka herhangi bir gerekçeyle İslâm'a yönelenler ise ciddi manevî problemler içindedirler. Nasıl namaz ibadeti baştaki niyet doğru değilse sahih olmuyorsa, benzer biçimde, İslâm da, ona iman ile Allah'ın hoşnutluğunu kazanmayı samimi biçimde istemedikçe, bize bir fayda vermeyecektir. Eğer hadiseler istediğimiz gibi seyretmiyorsa, eğer namazlarımızdan, dualarımızdan zevk alamıyorsak, eğer Ramazan bizim için sadece aç kalmaktan ibaret ise, eğer bizi yetiştirecek doğru camiyi ve doğru arkadaşı bulamadığımız açıksa, o takdirde niyetlerimizi ölçüp tartmakla işe başlarsak çok iyi bir iş yapmış oluruz. Biz, kalplerimizi sadece ve ihlaslı bir biçimde Allah'a döndürmek için mi Müslüman olduk? Diğer sebepler: baskı görenlerle dayanışma, bildiğimiz Müslümanlara duyulan hayranlık, bir gruba katılma arzusu, bir kadının aşkı; bunların hiçbiri Allah'ın lütuf ve hidayetini hak eden Müslümanlar olarak hayatlarımızın yeterli temelleri olamazlar. İmam el-Kuşeyrî, mânâ yolunun taliplerinin 'istedikleri hedefe varmaktan, ancak temelleri ihmal ettikleri takdirde mahrum edileceklerini' söylemektedir. Bundan dolayı, bizim, nebevî sünnetin izinde imanımıza dikkat etmeye, ve eğer gerekiyorsa, onu yenilemeye ihtiyacımız var. Meşhur bir hadis-i şerif "İmanınızı yenileyiniz." buyurur.

Öyleyse, biz neyiz? İstatistik açıdan, belki elli bin insan. Fakat bir kere geri dönülemeyecek bir yola girdiğimizde ve içimizde İslâm'ı hissettiğimizde ve kitap-

ları okumaktan ziyade bizatihî tecrübe ederek İslâm'ın bir itidal, vakar, temkin ve ödüllendirici maneviyat yolu olduğunu kavramaya başladığımızda, bizim kendi kendimizi tanımlamamız tam olarak ne olur? Müslüman olmayan aile ve arkadaşlarla karşılaştığımızda, kendimizi nereye oturtacağız? İslâm'ı büyük bir sır olarak mı addedelim? İnsanların İslâm'dan söz etme konusunda bu kadar kaba olamayacaklarını ümit etmemiz ihtiyatlı bir sıradışılık mı? Veyahut, tam tersine, İslâm'ı üstümüze giydiğimiz bir elbise gibi kabul ederek, Haşirde aleyhimize bir davada bulunmasınlar diye, görevimizin konuşmaları ulvî konulara çekme fırsatını mütemadiyen kollayarak insanları İslâm'la yüzleştirmek olduğuna mı inanalım?

Daha genel olarak, dindaşlarımızdan bazılarının nefes kesen tahminlerinin rağmına, gün geçtikçe daha güçlü ve daha müreffeh olmaya devam eden şu geniş küfür âlemine dair bizim görüşümüz ne? Bunun ne kadarını tasdik etmeli, ne kadarını ise açıktan açığa veya gizlice reddetmeliyiz?

Şüphesiz ki biz, cemiyetin ana mecrasından çekilerek ve yalnızca Müslümanlarla düşüp kalkarak kolay bir yolu seçip bu sorularla meşgul olmaktan kendimizi kurtarabiliriz. Ne var ki, bu o kadar kolay değildir. Biz istihdam olunmaya muhtacız, zira bu Allah'ı hoşnut etmektir; ve yakınlarımızla güzel ilişkileri sürdürmeye ihtiyacımız var, çünkü bu Sünnette de emredilmektedir. Kur'ân, ebeveynleri iman etmemiş olan muhtedilere, "*Ve sâhibhumâ fi'd-dünyâ ma'rûfen*" ("Onların her ikisiyle de dünya hayatında güzel ilişkiler içinde ol!")* buyurur. Ve, Sünnet, gayrimüslim ana babaların Müslüman çocukları üzerinde manidar hakları bulunduğunu açıklar.

Ama bundan bile daha manidar olanı, camilerin kapıları dışındaki gerçek dünyadan bize âriz olan problemleri çözebilmek için gayrimüslim cemiyetle düzenli biçimde meşgul olmak zorunda oluşumuzdur. Ne var ki, bunun için, fiilî bir tebliğ yapılmak zorunda değildir. İnsanlar, genel olarak, İslâm'ın sözünü Speakers Corner'da bazı demagogların bağırtısıyla veya bir pikaptaki gezgin dağıtıcı tarafından ellerine zorla tutuşturulan, öfkeyle kaleme alınmış küçük bir broşürü okumakla duymazlar. Onlar, tanıdıkları Müslümanlara dair kişisel tecrübeleri vasıtasıyla hidayete ererler. Bu çok büyük bir oranda işyerinde cereyan eder. Diğer sosyal zeminler bize kapalıdır: birahaneler, plajlar, partiler... Fakat işyeri, Müslümanlar olarak farkedilecek ve değerlendirilecek olduğumuz asıl ortamdır.

Bu, bizim hiç de alışık olmadığımız yeni birşey değildir. İslâm hep önemli ölçüde işle ilgili sosyal etkileşimler vasıtasıyla yayılmıştır. Dünyanın yarısını fethetmiş olan ilk Müslümanlar İskenderiye'nin, Kurtuba'nın veya Fez'in meydanların-

* Bkz. Lokman Sûresi, 31:15–Çev.

da, Hıristiyanlar oralara koşup gelsin de mesajlarını duysun ümidiyle geçici vaaz kürsüleri kurmuş değillerdi. Onlar Hıristiyanlarla iş yaptılar; ve, asaletleri ve davranışlarındaki dürüstlük Hıristiyanların gönlünü fethetti. İşte Müslümanlar tarafından, özelde sûfîler tarafından çağlar boyu takip edilen model budur; bugün de, yapabildiğimiz kadarıyla, işyerlerimizdeki gayrimüslimlerle müstakim ve vakarlı etkileşimler kurarak muhafaza etmemiz gereken örnek budur.

Şayet bu husus açık ise, benim başlangıçtaki sorum bir cevap istiyor. Bir İngiliz Müslüman *nedir*? O ne tür bir yaratıktır? Diğer İngiliz kimlikleri konusunda insanlar arasında bir konsensüs mevcuttur: İngiliz Anglikan, İngiliz Yahudisi, İngiliz Asyalı Müslüman veya Hindu–bütün bunlar kabul edilmiş kategorilerdir ve çoğunlukla bu gruplar arasındaki etkileşimlere beklenen tepkiyi verecek belirli bir cemaat anlayışı mevcuttur. Buna karşılık, Anglo-Müslüman, genel kabul görmüş bir tip değildir.

Benim kendi inancım odur ki, Anglo-Müslüman hareketinin gelecekteki başarısını, büyük ölçüde, bizim bu kimlik meselesini cevaplama becerimiz tayin edecektir. Bu, esas itibarıyla muhtedileri ilgilendiren bir meseledir, ancak bu sorunun birçok boyutu burada yaşayan, kendilerine ve bu kültüre, tam olarak ne olduklarına dair soracak soruları bulunan ikinci nesil göçmen Müslümanlar için de geçerlidir.

Bir cevap çerçevesi belirlemek için, biraz geriye adım atmak ve sadece küçük bir parçasını oluşturduğumuz İslâm tarihinin daha geniş bir tasvirini gözönüne almak faydalı olacaktır. İslâm'ın genel olarak ticarî fırsatların tebliğ vesileleri olarak kullanılması yoluyla yayılmış olduğundan daha önce söz etmiştim. Bu tablo, din tarihindeki en harikulâde başarı öykülerinden birini oluşturur. Müslüman dünyasının İslâmlaşma yöntemi ile, meselâ, Kuzey ve Güney Amerika'nın Hıristiyanlaşma metodunu karşılaştırın. İslâmlaşma süreci, sûfîlerin ve tüccarların elinde kayda değer bir nezaketle işlemiştir. Hıristiyanlaşma süreci ise, Amerikan yerlilerinin kitle halinde imhası, bu kıyımdan arta kalan ve de kıyımdan haberi olmayan insanların vaftiz edilmesi, ve herhangi bir sapma işaretinin Engizisyon tarafından meş'um biçimde ayıklanması usulünü kullanmıştır. Bundan daha aşırı bir tezadın bulunması imkânsızdır.

Belki de bu tezattan daha az harikulâde olmayan bir husus, bu tezadın tabiî sonucudur: Hıristiyanlaşma Avrupalılaşmayı getirmiştir. İslâmlaşma ise Araplaşmayı getirmemiştir. Püritenlerin veya Conquistadorların Yeni Dünyada inşa ettikleri kiliseler Avrupa'dakilerin kasıtlı birer kopyası idiler. İslâm'ın gönülleri tedricen kazandığı bölgelerde inşa edilen camiler ise birbirinden sonsuz derecede fark-

lıdır, mahallî hususiyetleri yansıtır ve aslında *tebrik eder.* Hıristiyanlık tarihsel açıdan evrensel bir metropoliten kültür dayatmaya çabalamış evrensel bir dindir. İslâm ise her bölgeye özgü yerel kültürleri mütemadiyen beslemiş olan evrensel bir dindir. Mexico City'deki bir kilise, Salamanca'daki bir kiliseyi insana anımsatır. Nijerya'daki, İstanbul'daki, veya Cakarta'daki bir cami ise, temel veçheler bakımından yerli bölgesel mirasın tevhid akidesiyle anılmış ve yüceltilmiş kalıplarını insana anımsatır.

Aynı derecede kayda değer olan bir başka husus ise, Müslüman halaskârların yerel, İslâm-öncesi geleneğin vahyin hakikatleri ile mutlak surette çatışmayan veçhelerine intibak etme kabiliyetleridir. Müslümanlar yeni ülkelere girerken Kur'ân'ın kerem yüklü Evrensel Risalet akidesi ile mücehhez idiler; zira, Kur'ân 'her kavme bir irşad edici gönderildiğini' belirtmektedir. Bu durum, necat bulmayı, tarihteki ilâhî bir müdahaleye, Mesih'in Çarmıhtaki kurtarıcı fedakârlığına bağlayan klasik Hıristiyan görüşü ile taban tabana çelişir. Klasik Hıristiyanlıkta, Hıristiyanlık dışındaki dinler şeytanî olarak ve aslî günah işareti altında görülürler. Oysa klasik İslâm, gayrimüslim halkların inanç ve kültürlerinde otantik bir ilâhî mesajın en azından kırıntılarını daima görebilmiştir ve görmeye de istekli olmuştur. Eğer Allah bize her kavmin ilâhî irşad aldığı teminatını veriyorsa, başkasına biraz lütufla bakabiliriz. Bundan dolayı, biz meselâ Hindistan'da Seyyid Sultan gibi popüler Müslüman şairlerin Krişna'dan bir peygamber olarak söz eden şiirler yazdıklarını görürüz. Böyle bir peygamberin mevcudiyetine dair nihaî bir teolojik delil yoktur, ama böyle bir kabul yine de Kur'ân'a karşı bir ihlal teşkil etmemektedir.

Hindistan'da bulunmamış Müslüman ulema arasında bile, enteresan biçimde Hinduizme dair müsbet değerlendirmeler buluyoruz. Örneğin, Bağdatlı büyük kelâmcı eş-Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserinde Hint dinine oldukça sofistike bir kelâmî reaksiyon geliştirebilmek için Hindistan hakkında güvenilir bilgilere ulaşmıştır. Şehristânî Hinduizmin daha yüksek biçimlerinin çok-tanrılı olmadığını kabul etmektedir. Kendisi, Hindularda bir nübüvvet nosyonu bulunmamakla birlikte, *ashâbu'r-rûhâniyyât,* yani insanoğlunu Gerçek'i sevmeye ve erdemleri yaşamaya çağıran yarı-ilâhî varlıklar adını verdikleri bir [inançları] bulunduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede Vişnu ve Şiva'nın adını örnek olarak anmakta, ve onlardan müsbet biçimde söz etmektedir. Şehristânî, Hinduların özellikle gök cisimlerine; güneşe, aya ve gezegenlere duydukları büyük saygıya vurguda bulunur. Onun bu uygulamalar üzerinde yoğunlaşmasının nedeni, onların Hinduizmi kabul edilebilir bir biçimde bir Kur'ânî paradigma içerisine yerleştirme imkânı ve-

riyor gözükmesidir. Kur'ân, Sâbiîler olarak bilinen, ikinci yüzyılda Mezopotamya'da yaşamış olan, değişik yıldızlara tapan, ama yine de müphem biçimde tektanrılı mezheplerden oluşan bir topluluktan epeyce müsbet bir şekilde söz eder. İslâm hukukunda, Sâbiîlere hoşgörü ile bakılır. Ancak Yahudî ve Hıristiyanlar kadar imtiyazlı değil, ki bu tutumun İslâm şeriatına yansıyan bir hükmü, onların kadınları ile evlenilemeyeceği ve kestiklerinin yenmeyeceğidir.

Şehristânî birçok Hinduyu açıktan açığa bu kategori içinde kabul eder. Onlar bir Allah'a inanan insanlar olarak hoşgörülebilirler; kendileri, İslâm'la münasip bir şekilde tanıştırılacak, ama eğer reddedecek olurlarsa, yalnızca Allah tarafından cezalandırılacaklardır.

Başka bir örneği Çin'deki büyük Müslüman destanı bize sunar. Müslüman topluluklarının ancak kendilerini bir kenara çekilmiş azınlıklar haline getirdikleri ve çoğunluk cemaatleri ile etkileşimi reddettikleri takdirde gelişebileceklerine inananlar, Çin tarihine bakarlarsa iyi ederler. Ming hanedanı döneminde Çin'in yüksek rütbeli devlet memurlarından birçoğu aslında Müslümandı. Meselâ, 1660'da vefat eden Wang Dai-Yu, Çin'in dört dinine, İslâm, Budizm, Taoizm ve Konfüçyanizm'e dair mükemmel bilgisinden dolayı 'Dört Dinin Üstadı' ünvanını almış olan bir İslâm alimiydi. Ming İmparatorluğunun deniz kuvvetlerindeki önde gelen birçok amiral, dinini yaşayan Müslümanlardı.

Çin'de camiler, putların bulunmadığı bir namaz salonu ve kaligrafilerinin Kur'ân hattı olması dışında, Çin'in geleneksel bahçe-tapınaklarına çok benzemektedir. Bu camilerden çok güzel olanlarından birine girdiğinizde, bir tablete hakkedilmiş Çince şu sözleri görürsünüz:

> "Bilgelerin zihin yapısı ve hakikatleri aynıdır. Dünyanın bütün bölgelerinde, bu zihin ve hakikat birliğine sahip olan bilgeler ortaya çıkar. Batının Büyük Bilgesi olan Hz. Muhammed Arabistan'da, Çin'in bilgesi olan Konfüçyüs'ten uzun zaman sonra yaşamıştır. Asırlar ve ülkeler onları ayırmış olsa da, ellerinde aynı zihin ve aynı Hakikat vardı."

Hindistan ve Çin'den verdiğimiz bu örneklerde, İslâm'ın kendisinin nihaî ve dolayısıyla evrensel bir Allah mesajı olduğu beyanının pratik bir doğrulamasını görürüz. Bir hadis-i şeriften şunu öğreniyoruz: "Diğer nebîler yalnızca kendi kavimlerine gönderildi, oysa ben bütün insanlığa gönderildim." Bu, Kur'ânî dünya görüşü diğer dinleri bütünüyle yeterli kurtuluş yolları olarak kabul ediyor demek değildir. Aslında, açıktan açığa bunu kabul etmez. Ne var ki, o Müslümana, yeni dünyalar ile karşı karşıya geldikçe, gayrimüslim kültürlerdeki harmanlardan, tabiî ki kötü taneleri reddedip diğerlerini muhafaza ederek, buğday devşirme izni

vermektedir. İslâm hukukunda da, bizden önce gelenlerin şerîatlarının (*şerâ'i men kablenâ*), İslâm'ın vahyedilmiş bir kaynağı tarafından açıkça neshedilmemiş ise, belirli şartlar altında geçerli hukukî teâmül olarak kabul edilebilecekleri hükmünü görüyoruz. Yine İslâm hukuku, *örf*ün; yani mahallî âdetlere müstenid hukukun otoritesini kabul eder. Öyle ki, bir kanun veya âdet, uygulanışı ile İslâm'ın vahyedilmiş bir prensibi ihlâl edilmiyor ise, İslâmî bir kültür veya hukuka aktarılabilir. Bundan dolayıdır ki, İslâm hukukunun uygulanışının ülkeden ülkeye değişiklik arzettiğini görüyoruz. Eğer bir kadın kocasından yetersiz mehir aldığından dolayı şikâyette bulunursa, kadı onların ait oldukları kültür ve sosyal grup içinde normal kabul edileni referans alacak ve hükmünü ona göre verecektir.

Ümit ederim ki, bu tarihsel gözlemlerin hepsi şu basit noktayı açıklığa kavuşturmaya hizmet etmiştir: evrensel bir din olarak, gerçekte yegâne meşru evrensel din olarak İslâm, kendisini kabul eden halkların hususiyetlerine de yer verir. Geleneksel Müslüman dünyası, hepsi vahiyle vazedilen itikadî ve ahlâkî genel kalıplara olan umumî bir bağlılıkta birleşen bir gökkuşağı; farklı kültürlerin çeşitli büyüklük ve renklerdeki parçalarından dikilmiş olağanüstü bir elbisedir. Başka bir biçimde ifade edersek, vahiy, kültürel hayatın ayrıntıları için tam bir helyograf olmaktan ziyade, parametreler, hudutlar çizer. Mahallî düşünce manzumeleri İslâmileşir, ama apayrı kalmaya devam eder.

Bu nokta, İslâm düşüncesine veya İslâm tarihine çalışmış olan herkes için aşikârdır. Ben bunu yalnızca, bugünlerde bazı Müslümanlar şiddetle reddettikleri için tekrar ediyorum. Allah'a daha yakın olmayı arzu ettikleri için İslâm'a girenlerin, tek bir vahiyle gelen paradigmatik merkezden parıldayarak her yöne yayılan çok biçimli bir İslâm'la hiçbir problemleri yoktur. Ama, İslâm'a bir kimlik arayışı için girenler, geleneksel Müslüman kültürlerinin çeşitliliğini dayanılmaz bulacaklardır. Karışık kimlikleri bulunan insanlar, toptancı çözümlere çekilmektedir. Bugün, nice genç Müslüman, bağlılıkları hususundaki çağrıların çeşitliliğinden ve modernitenin aşırı kompleksliğinden dolayı kendilerini öylesine bir tehdit altında hissetmektedirler ki, meşru addedebilecekleri yegâne İslâm, totaliter, tekil bir İslâm'dır. Onlar için İslâm hukukunun dört mezhebinin bulunması da dayanılmaz birşeydir. Müslüman kültürlerinin meşru bir biçimde birbirinden farklılık göstermesi de, onlar için, bir tür mukaddeslere sövgü hükmündedir.

Camilerimize sık sık uğrayan ve herhangi bir ihtilaftan dolayı bağırıp çağıran bu gençler, ya İslâm tarihinin cahilidirler ya da muazzam bir hata sonucu onu reddetmektedirler. Onlar için, Allah'ın lütuf ve rahmeti, herhangi bir nedenden dolayı, ümmetin küçük bir fraksiyonu hariç herkesten çekilmiştir. Bu insanlar se-

çilmiş insanlardır; öyleyse, onlarla vuku bulacak her ihtilaf Allah'a karşı bir sövgü niteliğindedir.

Böylesi kimseleri kolayca ıslah etmeyi ümit etmiyoruz. Tarihimizden veya bizim ilmimizden alınan basit deliller bu işe kâfî gelmeyecektir. Onların ihtiyaç duyduğu şey güven hissidir; bu da, hem İslâm dünyasının hem de Batı şehirlerindeki gettoların kötüye giden durumu gözönüne alındığında, kolayca gerçekleşeceğe benzemiyor. Öyleyse bugün için yapılacak en iyi şey, onların bağırmalarını ve melodramatik, ama sürekli bedbaht faaliyetlerini görmezden gelmektir. Bizim ruhî problemlerimiz onların problemi değildir; onlarınki de hiçbir zaman bizim problemimiz olmayacaktır.

İslâm, çeşitliliği tebrik eden bir dindir ve modern kültürün sefilce küreselleşmesi ortamında bile böyle kalmayı sürdürecektir. İngiliz Müslümanları olarak kendi konumumuza dair kafa yormalı, bu hakikat üzerine yoğunlaşmalı; ve hem totaliter aşırı kanadın, hem de diğer bölgesel kültürleri –meselâ yegâne meşru İslâmî ideal kabul ettikleri Pakistan'ın kültürünü– bize ithal etmeye kalkanların protestolarını sessizce ama sebatla görmezden gelmeliyiz.

Ama şimdiye kadar, dişe dokunur herhangi bir cevap önerebilmek için, bu bölümün başında tevcih ettiğimiz soruyu yeniden ifade etmekle ve onun meşruiyetini savunmakla ziyadesiyle meşgul olduk. Artık, bizim kültürel konumumuz ve gelecekteki muhtemel durumlar konusunda zikrettiklerimin kısa bir açıklamasını yapmanın zamanı geldi.

Vurgulamaya çalıştığım gibi, İslâm'ın Britanya'daki varlığı İslâmî bir problem değildir. İslâm evrenseldir ve her yerde yaşanabilir. Bu İslâmî bir problem değildir, ama bir İngiliz problemi olabilir. Kıtalar arasında uzun soluklu bir çoğulculuk geleneğine, yalnızca Avrupa malik değildir. Ortaçağ Asya'sında veya Afrika'sında, Çin'de veya Songhai İmparatorluğunda, veyahut da Mısır'da veya başka bir yerde, genellikle kişi, kendi dininin gereklerini, bu din ne olursa olsun, barış içinde yerine getirebiliyordu. Yalnızca Avrupa'da dinî tek-biçimliliği güçlendirme hususunda sürekli bir politika vardı. Bunun sebebi, elbette ki Kilisenin teolojisinde yatar: İsa'nın fidye vererek kurtarıcı fedakârlığı içinde bir miktar dahliniz olmadıkça, aslî günahın pençesinde ve dolayısıyla şeytanın bir aracı idiniz. Ortaçağın Katoliklerinden, vaftiz edilmeyen çocukların Cehennemde ebedî azap göreceklerine inanmaları bile bekleniyordu. Bu mutlak görüş gözönüne alınırsa, Avrupa'nın sürekli olarak dinî tek-biçimlilik peşinde koşmuş olması çok doğal birşeydi.

Avrupalı dünyanın bir parçası olarak Britanya, tarihi içinde aynı totaliter şartlara duçar olmuştur. Bundan dolayı, bir Müslüman ülkede bir Hıristiyan olmak

hep mümkün olmuş ise de, 1812'ye kadar Britanya'da, parlamentodan geçmiş olan Teslis Kanununa göre, bir Müslüman olarak yaşamak kanuna aykırı idi. Buna rağmen, bundan üç asır önce VIII. Henry'nin Üstünlük Kanunu ile, İngiltere kendisini Vatikan doktrinlerine resmen bağlı olmaktan koparmıştı; ve bu zamandan itibaren bir tür dinî çeşitlilik, şiddetli baskılar altında, en azından bir ihtimal olarak da olsa vardı. Gerçekte Britanya, Ortaçağ Avrupa'sındaki dinî gereklere mutlak olarak uyma geleneğini kıran ilk büyük Avrupa ülkesidir. Bugün Britanya'da dışlamacı ve yabancı düşmanı siyasî gösterilerin Kıta Avrupası ülkelerindekilerden daha az yaygın olması belki de bu hakikat sayesindedir. Birleşik Krallıkta Ulusal Cephe çılgın bir aşırı uç partisi iken, onun muadilleri Fransa, Belçika, İtalya, Almanya ve Avusturya'nın bazı bölgelerinde düzenli olarak oyların yüzde 20'sini alıyorlar.

İngiltere Papanın boyunduruğunu attığında, Hıristiyanlığa Kilise Pederleri tarafından sokulmuş bulunan eski anlayış hatalarını sorgulama fırsatları ortaya çıktı. Ama, bu fırsatlar hakkıyla anlaşılamadı. İngiliz Reformu, Müslümanların anladığı anlamda bid'atlerin kökünü kurutmak ve Nâsıralı İsa'nın adı bilinmedik İncil yazarlarının Yunanlaştırıcı gündemleri ekseninde Kilise tarafından tahrifata uğratılmış gerçek dinine geri dönüş amacına değil; tam aksine, Ortaçağ Kilisesinin akide ve ayinlerini yeniden şekillendirme amacına yönelikti. Bundan dolayı, reformcular Havarilerin tevhid akidesine dayalı sade ibadetlerine geri dönmeye çalışmadılar; bilakis, 1549'da yayınlanan Ortak Dua Kitabında büyük ölçüde Ortaçağın teslisçi ve enkarnasyoncu [Hz. İsa'nın Tanrının oğlu olup beşer şeklinde tecessüm ettiğine inanmış] teamüllerine dayalı yeni bir mahallî ayin dili inşa ettiler.

Bununla birlikte, İngilizlerin geleneğe meydan okuma iştiyakı muazzam yansımalara sahip olmak zorundaydı. İncil metinlerinin, yirminci yüzyılın bilimince ortaya çıkarılan istikrarsızlığını anlama noktasındaki eksikliğe rağmen, ilk kez Avrupalılar, özellikle Britanyalılar, Kilise mütehakkimlerinin bid'atlerini sorguluyor ve Allah tarafından peygamberi İsa aleyhisselama indirilen dine geri dönmeye el yordamıyla teşebbüs ediyorlardı.

Reformun dedelerimiz üzerindeki bir yansıması, mistik geleneğin yeniden canlanması idi. Bunun da en aşikâr tezahürü Cambridge Eflâtuncuları idi. İngiliz mistisizmi genellikle mutedil bir türdeydi: *Cloud of Unknowing* (Bilgisizlik Bulutu) veya Norwich'li Julian'ı hatırlayın. İfratkâr riyazet ustalıkları, veya keşfiyata yahut mucizevî olaylarla haddinden fazla, takıntı derecesinde meşguliyet, İngiliz stili maneviyatın asla bir parçası olmamıştır. Cambridge Eflâtuncuları bu mutedil

mistisizmde karar kıldılar, ancak mistik ilhamın rasyonel muhakeme ile ve Kutsal Metinlerden türetilen sağlam öğreti ile elele yürümesi gereği üzerinde ısrar ettiler. Özellikle John Locke'u etkilemiş olan bu tavır, tekrar edelim ki, İngiliz stili din anlayışını açığa vurur: derin ama abartılı değil, mâkul ama akılcı değil, kitabî ama metnin zahirî anlamına harfî harfine bağlı bir yorum anlayışından yana değil.

Dinin fitrî mecrasına yönelik bu temel İngiliz yaklaşımı Ortaçağ Hıristiyan akidesinin merkezî unsuruna, yani Teslise dair ciddi sorular sorulmasına zemin hazırlıyordu. Milton, ve daha sonra bizzat John Locke'ın, Hz. İsa'nın Tanrının oğlu olup beşer şeklinde tecessüm ettiği şeklindeki görüşler için Kutsal Metinlerde ikna edici bir gerekçe bulamayarak gizliden gizliye üniteryan bir inanca ulaştıkları biliniyor. Locke'ın yakın arkadaşı Newton, şu satırları yazarken, onlardan daha da açık sözlüydü:

> "Teslis konusunda sürüp giden evrensel ateşli ihtilafa gelince... Bırakın, yapabilenler, ondan mâkul bir anlam çıkarsınlar. Bana gelince, ben hiçbir anlam çıkaramıyorum."

İç Savaş dönemi, İsa'nın öğretilerinin Kilise tarafından tahrif edildiğine dair aynı şekilde kaygıları bulunan İngilizleri harekete geçirdi; ki, Üniteryan terimi bu dönem içinde varlık sahasına çıkmıştır. Ne var ki, bu muhalefet geleneği ile yanyana ve çoğunlukla muğlak biçimlerde onunla etkileşim içinde, daha devrimsel nitelikte bir değişim cereyan etti: İslâm'ın Kutlu Peygamberine dair giderek artan bilgilenme.

Ortaçağlılar İslâm'ı görmezden gelmeyi, onun cahili olarak kalmayı tercih etmişlerdi. Onlara göre, Müslümanlar *summa culpabilis*; yani, hepsi de kınanması gereken bir bütün idiler. Britanya'nın şövalyeleri Haçlı Seferlerinin ön saflarında yer almışlardı. 1147'de belki de 150.000 Müslümanın katledildiği Müslüman Lizbon şehrinin yağmalanması olayı, büyük ölçüde Norfolk ve Suffolk'tan gelen askerlerin işiydi. Ancak, Reformasyonu mümkün kılan aynı sadelik ve dürüstlük arayışı, İngiltere'yi Ortaçağlardaki İslâm imajının sorgulanabildiği ilk Avrupa ülkesi yapmıştır.

Şu anda tesbit edemeyeceğimiz ölçüde, gerek, İslâm'a, gerek Üniteryanizme duyulan aşırı sempatinin, bu aykırı görüş sahibinin asılarak idamına, yerlerde sürüklenmesine ve vücudunun dört parçaya ayrılmasına sebep olabileceği ihtimaline binaen, İslâm hakkındaki yeni bakış açıları gizli Üniteryan hareketi içinde şekillenmiş ve pekişmiştir. Humphrey Prideaux'nun 1697'de yayınlanan ve aşağıdaki çağrıyı yapan nefret dolu kitabının başlığının ima ettiği gerçek budur: *The*

true nature of Imposture, fully displayed in the life of Mahomet ... offered to the consideration of the Deists of the present age (Günümüz Deistlerinin nazar-ı dikkatine sunulmak üzere ... Muhammed'in hayatında tam anlamıyla sergilenen Sahte Peygamberliğin gerçek mahiyeti).

Prideaux bazı radikal muhaliflerin İslâm'a sürüklenmekte olduklarını açıkça ima ediyordu, ve polemiğini bu yükseliş dalgasını geriye çevirmek için yazıyordu. Ne var ki, bu süreçle ilgili çok daha açık bir içgörü başka bir yazar, sıradışı, farklı bir insan olan Henry Stubbe'dan gelecekti.

Stubbe İslâm hakkında müsbet şeyler yazmış olan ilk Avrupalı Hıristiyandır. Gerçekten o kadar müsbet şeyler yazmaktadır ki, yazdıklarından, onun olsa olsa Hıristiyanlık mirasını çıkarıp atmış olduğu ve gizliden gizliye İslâm'ı benimsemiş bulunduğu sonucunu çıkarabiliyoruz. Henry Stubbe, Westminster ve Oxford'da eğitim gördü, Warwick'te doktor olarak çalıştı ve Kral James'in özel doktorluğunu da yaptı. Biyografisini yazan Anthony Wood onu, 'son zamanların yetiştirdiği, çağının en mümtaz kişisi' olarak tarif eder. Stubbe, sapkınlık ile suçlandıktan ve bir müddet hapis de yattıktan sonra, 1676'da vefat etmiştir.

Stubbe İç Savaşın çocuğuydu ve Fetret Devrinin manevî kaosu onu babalarından miras kalan Anglikanizmin resmî akidelerini sorgulamaya teşvik etti. Aynı zamanda, kendisi Latince, Grekçe ve İbranice'ye vakıf bir alimdi ve Kitab-ı Mukaddes'e dair yeni eleştirel bilimin eşliğinde, meseleye bütünüyle vâkıftı. Bütün bu kabiliyetleri biraraya gelince ve Oxford'da Arap dili ve edebiyatı alanında Laudian profesör olan Pococke ile dostluğu sayesinde, ondokuzuncu yüzyılın öngörüldüğü, ama onyedinci yüzyılın müsbet hayretini gizleyemediği bir kitap yazdı. Sadece kitabın başlığı bile bunun ipucunu vermektedir: "An Account of the Rise and Progress of Mahometanism, and a Vindication of Him and his Religion from the Calumnies of the Christians" (Muhammedîliğin Doğuş ve Gelişmesinin Hikâyesi; Hıristiyanların Ona ve Dinine Yönelik İsnatlarına Karşı Bir Savunma).

Bu kitap, İsa Mesih'in mesajının Kilise tarafından nasıl saptırıldığını ispatlayan bir bölümle başlamaktadır. Stubbe, İsa aleyhisselamın Hz. Musa'ya gelen şeriata sadık kalmaya devam etmiş olduğunu, ve sonraki nesillerin meselâ domuz etini yemeyi meşrulaştırmak için kendisinin adını kullanabilecekleri fikrinden dolayı dehşete kapılmış olduğunu vurgulamaktadır. Stubbe, meselâ Havariler hakkında şunları söyler:

> "Onlar İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna, ezelî tenâsüle, veya ona bağlı olan herhangi bir akideye hiçbir zaman inanmamışlardır, veya dualarını [Allah yerine] İsa'ya tevcih etmemişlerdir, veyahut Ruhu'l-Kudüs'e ya da bir uluhiyeti üç ki-

> şinin paylaşmasına [Teslise] inanmamışlardır. ... İlkel Kilise İdaresinin bütün anayasası, Hiyerarşiyle değil, Yahudi Sinagoguyla ilişkilidir. İlk kilise yöneticileri Vaizler değildi, el çabukluğu ile kendilerine iş ayarlayan sıradan kimselerdi ... Vaizin adı sanı da hiç duyulmuyordu."

Stubbe, Kilisenin ayinlerinin, özellikle de vaftizin ve de Aşâi Rabbanî [İsa'nın eti ve kanı niyetine şarap içip ekmek yeme] ayininin, Hz. İsa'nın vefatından birkaç on yıl sonra Hıristiyanlığa sokulan müşrik âdetleri olduğu sonucuna ulaşır.

Henry Stubbe, Hz. Peygambere ayırdığı dört bölümden sonraki bölümü "Arabistan'ın ve Sarakenlerin [Haçlı Seferleri devrindeki Müslümanların] kısa tarihi"ne tahsis etmiştir. Sekizinci bölüm Hz. Peygamberin savunulmasına, dokuzuncu bölüm İslâm'ın savunulmasına ilişkindir, onuncu bölüm ise cihad öğretisinin ahlâkî gerekliliğini açıklar.

Stubbe'ın yürüttüğü polemikle ilgili niyetleri açıktır: sürekli olarak, İslâm'ın Hıristiyanlıktan daha saf ve daha mâkul bir din biçimi olduğunu gösterir. Örneğin, Stubbe, Hz. Peygamberin öğretisini şu şekilde özetlemektedir:

> "Muhammedî Dinin özeti şudur; bir yandan insanların inancını, mantık ve sağduyunun buyruklarıyla çoğu kez tezat teşkil eden, anlamadıkları çok sayıda çapraşık nosyona inanma zorunluluğu ile kösteklemiyor; öte yandan, onlara müşkilatlı, pahalı ve hurafe yüklü birçok seremoni yüklemiyor. Buna karşılık, insanları hem Allah'a hem de insana karşı görevlerinin sınırları içinde tutmanın en emniyetli yöntemi olarak, onlara dinî ibadeti hakikî biçimde müşahede etmenin zevkini tattırıyor."

Birkaç sayfa ileride, Stubbe şunu da ilave eder:

> "Haydi önyargılarımızı bir kenara bırakalım: ... Onların iman esasları az ve yalındır, bu sayede onlar itizal ve dalâletten korunurlar, zira şeriatlarının izahında büyük görüş çeşitlilikleri olmasına rağmen, temel meselelerde görüş birliği içindedirler. Onların görüş ayrılıkları, Hıristiyanların yüzünü bütün dünyadaki bütün dinlere karşı kara eden, ve aralarında çok yaygın olan hayrı ve sevgiyi ihlal derecesine çıkmaz. Allah anlayışları yüce ve asildir, müstakbel duruma dair görüşleri Yahudi ve Hıristiyanlarınkine uygunluk arzeder. Dinlerinin manevî veçhesine gelince, ... göreceğiz ki, Hıristiyanlarınkine göre daha aşağıda değildir. Ve son olarak, onların dinî vecibeleri yalın biçimde vazedilmiştir. Bu sebepledir ki, onlara gereği gibi uyulur; ki, bu vecibeler kendi içlerinde de çok mâkuldürler."

Stubbe, tam bir bölümü, cihadın ahlâkî anlamını göstermek için ayırmıştır. Bu bölüm, bütün kitap içindeki belki de en manidar bölümdür, çünkü İslâm'ın kılıç-

la yayılmış olduğu yönünde çok eskiden beri devam edegelen bir Hıristiyan takıntısı bulunmaktaydı. Bu bölümde Stubbe, Hıristiyan azınlıkların Müslümanların idaresinde kendi dindaşlarının idaresinde olduğundan daha iyi korunduklarını göstermek için Osmanlı İmparatorluğuna yolculuk yapmış olan seyyahlardan uzun alıntılar yapar. O, örneğin, şunu gözlemlemektedir:

> "Açıktır ki, Muhammedîler bileklerinin gücüyle dinlerini değil, *İmparatorluk*larını yaydılar ... Hıristiyanlar ve diğer dinlerin mensupları onların himayeleri altında barış içinde geçinip gitti ... Kaba Yunanlıların bugün, kendi İmparatorlarının hakimiyeti altındakinden daha iyi yaşıyor oldukları, teyid edilmiş bir gerçektir. Onlar kendi prensleri tarafından sürekli öldürülüyor, halka zorbalıkla davranılıyordu; ama bugün, vergilerini ödedikleri takdirde bir eziyet görmeyeceklerinden emin haldedirler. Ve bugün bütün Avrupa'yı Türklere teslim olmaktan alıkoyan şey, halkın değil, prensler ve asilzadelerin menfaatidir."

İslâm'ı bu sözlerle övmüş olan Stubbe'ın kitabının neşredileceği yönünde neredeyse hiç ümidi ve beklentisi yoktu. Kendisi başka birkaç kitap yayınlamıştır, ama bu kitap 1911'e kadar müsvedde halinde gizliden gizliye süründükten sonra, o tarihte Londra'da yaşayan bir grup Osmanlı Müslümanı onu izbelerde çürüyüp gitmekten kurtarıp neşretmişlerdir.

Bununla birlikte, en azından altı müsvedde, şu veya bu derecede gizli bir surette, elden ele dolaştı. Onlardan en az üçü Saygıdeğer Rahip John Disney'in özel kütüphanesinde korundu. Disney, 19. yüzyılın başında, açıktan açığa Üniteryanizme dönmekle, yerleşik kiliseyi şoka uğratmıştı. Bazı tarihçiler Gibbon'ın da bu eserden haberdar olduğunu düşünürler. Sözgelişi, Stubbe şu mütalaada bulunur:

> "Hıristiyanlık herkes tarafından kabul edilen bir din haline geldiğinde, beraberinde, hakim olduğu her yeri istila eden genel bir barbarlık ve cehalet baskınını getirmiştir."

Gibbon ise, bundan kırk-elli yıl sonra yazdığı *Decline and Fall of the Roman Empire* (Roma İmparatorluğunun Gerilemesi ve Düşüşü) adlı eserini şöyle bitirir: "Ben barbarlık ve dinin zaferini tasvir etmiş bulunuyorum." Bizzat Gibbon'un Teslis akidesi hakkında özel bir kuşkusunun olduğu bilinmektedir.

Stubbe'ın kitabı, söylemiş olduğum üzere, cesur bir öncünün eseridir. Ama aynı zamanda, fetret devrinin dinî istikrarsızlıkları üzerine dikkate değer bir tefekkür niteliği de taşımaktadır. Stubbe, İsa Mesih'in ve Hz. Muhammed'in hayat ve öğretilerini yeniden inşa etmek için modern bilimi kullanmakla, eski akidenin müşkilatlı ve karışık noktalarını sarsan ve son derece iyi yetişmiş bir İngiliz aklı

sergilemektedir. Burada, egzotik birşey yerine, kendini dışavuran son derece İngiliz türü bir din görüyoruz. Stubbe maneviyatçıdır, ama hurafeci değildir. O, sadeliği sevmekte; Katolikliğin süslü taş metaforları veya Kral Charles'ın başdöndürücü yüksek Anglikanizmi yerine, caminin sade, Püriten duvarını beğenmektedir. O, sorumsuzluk derecesinde idealist olmaktan ziyade pragmatik olan yararlı bir ahlâk anlayışına değer verir: bu sebeple çok kadınla evliliği tavsiye eder; kanunun dayatmasıyla uygulanan tek-eşliliğin ahlâkî tehlikelerini gösterir. 'Ten' hakkındaki geleneksel Hıristiyan kınamalarını tiksintiyle karşılar. Ondan bir asır önce, İngilizler, rahiplerin ömür boyu bekâr kalmaları lehindeki argümanları reddetmiş ve manastır hayatını hem gayrifitrî hem de asalakça bularak esaslı bir biçimde çürütmüşlerdi. Stubbe'a göre, Hz. Peygamberin yaklaşımı fitrata uygundu: kadına duyulan aşk, Allah'a yönelik aşk kadar fitrî idi. Hz. Peygamber, aynen büyük İbrânî peygamberler gibi, kutsal ve lâdinî aşkın beraberce yürüyebileceğini ve aslında yürümesi de gerektiğini göstermişti.

Bir nesil önce, John Donne hem kadına hem de Allah'a yönelik tutkuların ızdırabını çekmiş, ve nihayetinde, mensup olduğu dinin bu ikisini uzlaştırmaya muvaffak olamayacağını görmüştü. Donne'un ilk şiirleri İngiliz dilinin en dokunaklı, aynı zamanda duygusal aşk şiirleri arasındadır. Daha sonra, St. Pauls Katedralinin Başrahibi olarak, Cennetten yeryüzüne indiriliş vasıtası ve aslî günahı işleyen unsur olarak tenden feragat etmesi gerektiğini anladı. Bundan dolayı, onun ızdırap verici, trajik manevî kariyeri Allah'a ibadet için tenden feragat ederek, kefene sarılı şiirler kaleme almak suretinde tecelli etti. Donne'un yüce Müslüman kalbi, ruh ve bedeni ezelden beri savaş halinde kabul eden bir teolojinin kırık diyalektiği içerisinde esir kaldı.

Stubbe, cihadı ele alırken de, özelde İngiliz pragmatizminin izlerini tasvir eder. Kendisi İslâm'ın adil savaş müessesesini bir yaklaşım olarak kabul etmenin de ötesinde, meçhul Yeni Ahid yazarlarının yavan ve sorumsuz pısırıklığı olarak kabul ettiği şeyle karşılaştırarak, onu övmektedir. Stubbe savaşı yaşamış olan; dünyada pasif ızdırap yoluyla, vurana öbür yanağını çevirme yoluyla çözülemeyecek olan bazı adaletsizliklerin bulunduğunu bilen bir nesilden gelmiş bir İngiliz beyefendisiydi. O, İç Savaşta, haklı bir insanın bazen kılıcın yükünü adil bir biçimde çekebileceği kanaatine ulaşarak, Cromwell ile birlikte Parlamentonun yanında yer almıştı. Cromwell'in hayranı olan bu adam, Hz. Peygamberin de hayranı olmuştur. Ona göre, Hz. Muhammed yabancı, egzotik bir şahsiyet değildi. Hz. Muhammed'in mutedil Allah'ın hakimiyetindeki insan hayatı vizyonu, onyedinci yüzyıldaki medenî bir İngilizin elzem ve uygun olduğunu düşündüğü şeye tamıtamına

uyuyordu. Başka bir deyişle, Stubbe'ın eserinde biz, Hz. Muhammed'in bir *İngiliz* Peygamberi olarak müdafaasını görüyoruz.

İslâmî itidal ve sağduyunun İngiliz mizacına yakın oluşu hakkında söylenebilecek daha çok şey var. Ne acıdır ki, İngiltere'de muhalefetin doğuşu, sarhoş edici zirvesine Kraliçe Victoria ve Edwardyenler döneminde ulaşan milliyetçilik ve yabancı düşmanlığının doğuşu ile aynı döneme tevafuk etmektedir. Böylesi Anglo-merkezli ve açıkça ırkçı prensiplerin zirvede olduğu bir çağda, İslâm'a duyulan sempati daha da geriye çekilen bir imkân halini almıştır. Ancak, bunun istisnaları vardı. Bunlardan, hemen hemen bütün İngiliz entellektüelleri içindeki en meşhuru, Carlyle idi. Carlyle, iki asır önceki Stubbe gibi, ne Teslis takıntıları ile ne de maddî ilerlemenin insan mutluluğunu temin etmedeki yeterliliği hususundaki modern vehimlerle aklını meşgul etmemiş hür ruhlu biri idi.

8 Mayıs 1840'da Portman Meydanındaki sıkıcı, havasız bir konferans salonunda, Londra'nın entellektüel eliti Carlyle'ın Hz. Muhammed hakkındaki konuşmasını işitiyorlardı. Onlar Carlyle'dan alışıldık türde bir hakaret ummuşlardı; ve bu yüzden, onun Hz. Peygamberi bir kahraman; fedakârlıkları kavmine fıtrî bir deizm getirmiş olan, maddeci Victoria Çağı İngiltere'sine öğretecek çok şeyleri bulunan bir kahraman ve maceracı bir şahsiyet olarak yücelttiğini gördüklerinde, hayrete düştüler. Konuşmanın en can alıcı noktası ise, şu sözlerin haykırıldığı andı:

> "Kâr ve zarardan başka fazileti olmayan Benthamcı yararcılık, Allah'ın arzını ölü bir vahşî istim makinesine indirgemektedir ... eğer bana, bu kâinatta insanla ve onun akıbeti ile ilgili daha sefil ve daha bâtıl görüşü kimin, Muhammed'in mi yoksa onların mı dile getirdiğini sorarsanız, ben 'Hayır, Muhammed değil!' diye cevap veririm."

Bu sözler zehir gibi içine işleyen John Stuart Mill aniden ayağa kalktı ve bağırdı: "Hayır!"

Carlyle "Peygamber olarak Kahraman" üzerine konferans veriyordu; ve tekrar edelim ki, burada İngilizlerin, İslâm Peygamberinin daha müsbet bir biçimde takdir edilmesine ilham veren, Britanya İmparatorluğunun oluşumunu mümkün kılmış olan güç kullanımına yönelik İngiliz realizmini görüyoruz. İslâm'a yönelik bu büyük Hıristiyan körlüğü, yalnızca tek tip bir mükemmelliğe; yani, insanlara 'vurana öbür yanağını göstermeyi' öğreten ve "Şerli birine direnmeyiniz" diyen pasifist İsa'nın mükemmelliğine inanmış olmalarıydı. Böylesi bir imaj ile beslenen zihinler için, kahraman-Peygamber, kavranılması güç bir şahsiyettir. Tabiî ki Uzak Doğuda böylesi bir zihinsel engel yoktur. Savaş sanatlarının geliştirilmesi

ve maneviyat, elele gitmiştir. Kadınlara yönelik aşk, bu ahlâk manzumesinin elzem bir parçası olarak görülüyordu. Özelde, dürüst bir kılıç silahşörü ve bir düşünür olmakla kadınlara karşı büyük bir aşk duymayı birleştiren samuray geleneği, meselâ bir Japonun, İslâm Peygamberinin özgün dehasını ve büyüklüğünü anlamada fazla zorluk çekmemesini sağlar. Oysa Hıristiyanlar için, Ortaçağların ilk dönemlerindeki, İspanya ve Filistin'deki Müslümanlardan öğrenilmiş bulunan şövalyelik etiği bunu hayal meyal ima etse de, böylesi bir model mevcut değildir. Ne var ki, Haçlı şövalyeleri için bile, bekârlık ideali çoğunlukla kabul edilmiştir: Bunun bir örneği, Kutsal savaşçılığın önemini kavramada İslâm'dan yeteri kadar etkilenmiş bir keşişler tarikatı olan, ancak İslâm'ın bekârlık noktasındaki duruşunu hiçbir zaman anlayamayan Tapınak Şövalyeleridir.

Carlyle ile birlikte, Peygamber olarak Kahraman, veya Kahraman olarak Peygamber, kendisini İngiliz aklı için güvenilir tip olarak ifşa eder. Halkı için savaşmak maksadıyla silahlanmak için pasifizmi aşmış olan Hz. Peygamberin ahlâkî yüceliği hususundaki ısrarı, daha sonraki dönemde en azından bir İngiliz yazar tarafından anlaşılmıştır: George Bernard Shaw. Shaw'a göre, aynen Carlyle'da olduğu gibi, Hamlet'in şu sorusuna verilecek doğru cevap konusunda hiçbir şüphe yoktu:

> "Mantıken, insafsız talihin sapan ve oklarından sıkıntı çekmesi mi, yoksa bela denizine karşı silahlanması ve onların karşısında durması mı daha asil bir davranıştır?"

Edmund Burke, "Kötülüğün başarılı olması için iyilerin birşeyler yapmamış olması kâfidir" demişti. Shaw, Carlyle gibi, bu prensibin İncil'in sıkıntıya tahammül etme ve adaletsizlik karşısında sessiz kalma ahlâkını sorgulamaya tâbi tutuyordu. Size, Hesketh Pearson'ın genel olarak post-Hıristiyan Shaw'a dair biyografisinden birkaç söz okuyayım:

> "Nice yıllardır (denilen tarih, 1927 idi), Shaw bir peygamber hakkında bir oyun yazmayı düşünmekteydi. Hep sempatiyle baktığı ve bundan dolayı da hatasız bir içgörü ile tasvir edebileceği bir tip olan savaşçı bir aziz tipi, onun tabiatına, başka herhangi bir tipten daha yakındı. Bütün bir insanlık tarihinde, onun taleplerine tam olarak cevap veren, Shaw'ın mükemmel kahramanı haline gelmiş bulunan tek kişi, Muhammed idi."

Günlüğüne 1913 yılında düştüğü bir notta, Shaw şunları yazmıştı: "Uzun zaman önce, Muhammed'in hayatını dramatize etmeyi arzu etmiştim. Ne var ki, Lord Chamberlain'in böyle bir oyuna izin vermeyi reddetmesine yol açan, Türk

Büyükelçiliğinden bir protesto gelme ihtimali –veya bundan duyulan endişe– beni vazgeçirdi." Shaw, bu yüzden, Pearson'ın nakline göre, bunun yerine *Saint Joan*'ı yazdı.

İngiliz savaş teorisi ve gelenekleri ile İslâm arasındaki yakınlığın istitrad kabilinden kısa özetini, son bir görüş ile kapatabiliriz belki; bu görüş ise, Kuzey İrlanda'da BBC'nin eski başkanı olan Colin Morris'e ait: "Sahte peygamber bir ahlâkçıdır; dünyaya, eşya ve hadiselerin nasıl olması gerektiğini söyler. Gerçek peygamber ise bir realisttir; dünyaya, eşya ve hadiselerin gerçekten nasıl olduklarını söyler."

Şimdi de, yukarıdaki argümanları özetlemeye gayret edelim. Evvelâ, İslâm evrensel bir dindir. Kökenleri yedinci yüzyıl Arabistan'ında olmasına rağmen dünyanın her yerinde yaşanır, ve tek başına bu, onun mucizevî ve ilâhî kaynaklı olduğunun bir işaretidir. İkincisi, Britanya Adaları birkaç yüz yıldır dinî ve ahlakî mizaçları İslâm'ınkine çok yakın olan fertlerin yurdu olagelmiştir. Bundan dolayı, bir İngiliz erkek veya kadını için, Hıristiyanlıktan İslâm'a geçmek yabancıların zannedebileceği şekilde dev bir sıçrama değildir. Bilakis, halkımızın destansı öyküsünde mantıklı bir yeni adımdan ibarettir. Evvelce fıtrî kanunlara karşı duran bir ahlâkî yasayı savunan bir Yunanlı gizem dini olarak Hıristiyanlık, aslında bizim millî mizacımıza yabancıdır. Hıristiyanlık, bizim için egzotik bir akidedir, ve şimdilerde, seküler moderniteye dair olumlu bakışı tarafından ölümcül biçimde tavizkârlığa zorlanmaktadır. İslâm, onunla aşina hale geldikçe ve gönül rızasıyla onda sükûnet buldukça anlayacağız ki, İngilizler için en uygun dindir. Onun değerleri, bizim değerlerimizdir. Onun mutedil, kendini ispatlama gereği duymayan, ama sular gibi derinden işleyen takvası; tevazu ve belirli bir ihtiyat üzerindeki ısrarı, ve sağduyu ve pragmatizme yönelik vurgusu, halkımız için en fıtrî ve en kolay dinî tercihi sunmak üzere mezcolmuş haldedir.

Söylediklerimin hiçbirinin şovenist bir mânâ kastedilerek dile getirilmediğini belirterek sözlerimi noktalamak istiyorum. İngilizlerin İslâm'a olan yakınlığının, halkımız için bir saygınlık ve şeref vesilesi olduğuna kesinlikle inanıyorum. Ancak, İslâm kabile zihniyetini ilga etmek için geldiğinden dolayı, kesinlikle kendisinden gurur duyan bir etnosantrizmi tavsiye ediyor da değilim. İslâm, bu dağınık, cahil ve trajik çağda, varoluşunun ilâhî kaynağına odaklanmış halde kalmak isteyenler için ortak bir bağ olan Hak Bir Allah'a inananların gerçek akrabalığıdır. Ancak, o cömert ve kucaklayıcıdır. O, hususiyetlerimizi, mirasımızın dehasını daha büyük ve daha kalıcı iman kardeşliği ile çatıştırmak yerine, onun içerisinde bereketlendirmemize imkân vermektedir.

IX
Bağnazlığın Sefaleti

Shakespeare'in dediği gibi, "kanın muhakemesi yoktur." Ne yazık ki, bugün Müslümanların saflarında bu fikre katılmayanların sayısı artmaktadır. Dünün küresel finans sisteminin sembolü olan Dünya Ticaret Merkezi, bugün küresel İslâm'ın Batının keyfî yollarının Doğu istikametinde değişmeye zorlanabileceğine inananları kontrol etme noktasındaki başarısızlığını gösteren bir anıt haline gelmiş durumdadır. Çoklarının yapmış olduğu gibi, 'tünemek için kümeslerine dönen tavuklar' hakkında şamata yapmak ve böylesi bir nefretin kaçınılmaz üreticisi olarak Washington'un İsrail'in etnik temizlik politikalarına ses çıkarmayışını protesto etmek kâfi değildir. Tabiî ki, Şabbir Ahtar'ın belirttiği gibi, iktidar gibi, iktidarsızlık da sürekli olarak ifsat edebilir. Ne var ki kavramak, tasvip etmek veya hatta empati duymak değildir. Bir hedefi gerçekleştirmek için masum bir can almak en aşırı seküler faydacı etiğin ayırt edici bir özelliğidir ve dinin icap ettirdiği mutlak ahlâkî sınırlamaların zıt kutbunda durmaktadır.

Fazla uzak olmayan bir zaman diliminde, 'ultra'lar' İslâm'ı yeniden diriltme gibi âlemşümûl bir girişimin içinde ancak küçük bir noktayı teşkil ediyorlardı. Ama artık onları görmezden gelme lüksüne sahip değiliz. Aşırılık gelişti ve müstakim zemin ona yol vererek her yerde yerinden oynadı ve kafa karışıklığına maruz kaldı. Ve, müfritlerin sadece kendilerine değil, aynı zamanda kendilerini hak-

ka adamış bütün Müslümanlara getirdikleri utanç, Peygamberin örnekliğinde bize emir buyurulan bu istikamet çizgisinin, bu orta yolun kuvvetten düşmesi olgusuna daha da ivme kazandırdı. Zira bu konuda medyanın tercihleri, diğer konularda da olduğu üzere, kesinlikle bizim aleyhimizedir. David Koresh Kitab-ı Mukaddes'ten mülhem kendi marjinal mesajını, Hıristiyanlığın, hatta onun Adventist kanadının imajı hiçbir surette lekelenmeksizin Ranch Apocalypse'den neşredebilir. Oysa, marjinal bir İslâmî grup Kahire'de İsveçli turistleri bombaladığında bunun çamuru hemen yeryüzünün her yerindeki 'militan Müslümanlar'a teşmil edilir.

Eğer işler bu şekilde sürüp giderse, İslâmî hareket kültürel ve manevî yenilenmeyi hedefleyen otantik tebliğ grupları teşkil etmeyi bırakacak ve varlığını olsa olsa bölük pörçük çılgın hizipler suretinde devam ettirecektir. Müzakere ve muhalefeti hoşgörme kapasitesi ile bir zamanlar öteki bütün dinleri geride bırakmış bir dinin hikâyesinin böylesine dehşetli ve onur kırıcı bir biçimde bitmesi beklentisi, şimdi gerçek bir ihtimal durumundadır. Geçtiğimiz onbeş yılın İslâmî eserler tecrübesine bir bütün olarak baktığımızda, geleneksel İslâmî kurumların ve daha eski İslâmî hareketlerin Müslümanları gerçekleştirmeye değer ama şu an için imkânsız olan 'İslâm Devleti' arz-ı mev'ûduna götürmede başarısız oldukları düşüncesinin eşliğinde, radikalleşmenin artması olgusuyla yüzyüze geliyoruz.

Eğer bu nihaî felaketin önüne geçilecekse, anaakım inisiyatifi yeniden ele almak zorundadır. Ama, eğer bu gerçekleşecekse, itidal çizgisine yönelik radikal eleştirinin bir gücü olduğunu itiraf ederek işe başlamalıdır. İslâmî hareket şu ana kadar dikkate değer biçimde başarısız olmuştur. Kendimize sormalıyız: Nâsır gibi bir kasap, beceriksiz bir asker, kendini beğenmiş bir demagog, inançlarının bâtıllığına rağmen, nasıl olmuştur da Mısır gibi çok önemli bir ülkeyi teslim alabilmiş; buna mukabil, kum gibi kaynayan milyonlarca üyesine rağmen, İhvan-ı Müslimîn altmış yıldır hep başarısız olabilmiştir? Böylesi bir kasvet ve uzayıp giden bir yetersizlik zemininde, metodolojideki hataya yönelik radikal bir eleştiri kapılara dayanmakta gecikmeyecektir.

İşte böylesi bir zeminde –belki hayret verici, ama aynı zamanda kaçınılmaz olarak– biz İslâm içindeki manevî hayatın ihyası davamızı ibraz etmeliyiz. Bu, eğer yapılacaksa, 'İslâmî diriliş'in buhran içinde olduğunu ve onun zihinsel imkânlarının çağdaş ihtiyaçları karşılamada yetersiz hale geldiğini görmek için yapılmalıdır. Buna cevap, dirilişçilerin ideolojikleşmiş neo-İslâm telakkilerini aşan ve daha klasik, daha bir yerli ve içten Müslüman diyalektiğine dönüşü gerçekleştiren kollektif bir muhasebe zemininde gerçekleşmelidir.

Hastalığın belirtisi, yegâne otantik Müslüman yorumunun, yani Allah'ın bu harekete yardımını göndermediği itirafının, İslâmî hareketin yaşadığı krizle ilişkili olarak getirilen bütün izahlar arasında bulunmayışıdır. "Onlar kendi nefislerini değiştirmedikçe. Allah bir kavmin durumunu değiştirmez"[1] mealindeki Kur'ân âyetini sıklıkla duyduğumuz doğrudur. Ama öyle görünüyor ki, bu prensip hiçbir zaman zeki biçimde kavranılmıyor. Burada, kudsî kelâmın, kollektif bir cemaî başarının bir ön şartı olarak ferdin ahlâken yeniden biçimlenmesini emrettiği kabul edilir. Bununla birlikte, böylesi bir ahlâkî reformun, faziletlerin zahirî şartları yerine getirme (ki bu nisbeten kolay bir iştir) yoluyla mı, yoksa gerçek bir kalp arınmasıyla mı kendiliğinden ortaya çıktığına dikkat etmeksizin, fıkhı kriter alarak seçilmesinden daha tehlikeli birşey de yoktur. Ayet manevî bir değişimden, özellikle mü'minlerin nefsinin dönüşümünden bahsediyor; moral bir değişimden değil. Ve Kutlu Peygamber kurallara zahiren riayet etmenin, bu riayet kalbin içtenlikle hakka meyletmesini yansıtmıyor ve ondan kaynaklanmıyorsa, pek bir değerinin olmadığını hep hatırlatmıştır. Onun ifade buyurduğu üzere, "hiç kimse amelleri ile Cennete giremeyecektir." Bu arada, nice modern dirilişçi İslâmcının temelden yargılayıcı ve amele yönelik tavrı, moral değerlerin gözle görülen tezahürlerine takılıp kalmış; vahyin maksadının ne olduğu gibi temel bir soruyu ele almayı başaramamıştır. Oysa, Allah'ın nihaî iradesinin kompleks kurallar manzumesine uyma yeteneğimizi sınamak olduğunu telkin etmek itikadî bakımdan anlamsızdır. O'nun maksadı, kendi gayretlerimiz ve O'nun inayeti ile, doğduğumuz andaki sâfiyet ve dengeye yeniden kavuşmamızdır. Kurallar, bu hedefin hayatî nitelikteki vasıtalarıdır; ve bu hedefe ulaşmamıza yardımcı olurlar. Ancak, bu hedefin yerine geçemezler.

Bu noktayı ifade etmek için, Kur'ân-ı Hakîm çarpıcı bir benzetmeyi kullanır. İbrahim sûresinde, 24 ilâ 26. âyetleri okuyalım:

> "Allah'ın güzel-doğru bir söz için nasıl bir misal verdiğini görmüyor musunuz? Kökü sapasağlam, dalları göğe doğru uzanan güzel-diri bir ağaç gibi[dir o]; ki, Rabbinin izniyle her mevsim meyvesini verip durur. Allah insanlara [işte böyle] misaller veriyor ki, [değişmeyen gerçeği] düşünüp kendilerine ders çıkarsınlar. Ve çirkin bir sözün durumu ise, kökü toprağın üstüne çıkarılmış, bütünüyle kararsız, çürük bir ağacın durumuna benzer."

Tefsir alimlerine göre, buradaki 'söz'lerde atıf, iman ve küfür 'sözleri'nedir. Önceki ağaç meseli, ahlâkî ve entellektüel başarısının gelişimi sağlam köklerle

---

1. Kur'ân, 13:11.

beslenen fıtrî bir gelişmeyi tasvir etmek için kullanılır. Sağlam kökler imanın temeline; bir kimsenin elde ettiği delillerin niteliğine, onun varlık hakikatine sıkı sıkıya sarıldığına tek başına işaret eden marifetullahtaki yakînine ve gücüne delâlet eder. Elde edilen meyveler –dinî hayatın elle tutulur faydaları– süreklidir ('her zaman için'), ve insanın kendi başarısının bir sonucu değildir; zira onlar ancak 'Rablerinin izni ile' gelebilir. İşte sağlam imânî hayat budur. Bunun zıddı yegâne alternatifinden çıkarılabilir: Küfür hakikate değil yanılsamaya dayanır, ve bundan dolayı 'hiçbir istikrarı yoktur.'[2]

Daha önce Bakara sûresinde sunulan insan tiplerinin ikili ayırımlarından bazılarını hatırlatan bu âyet, iman ile ameller arasındaki, hakikî imanın muhafaza etmesi gereken ilişkiyi; aralarında var olan hiyerarşiyi, ve beslenme ile meyve verme, alma ile verme arasındaki sürdürülebilir dengeyi veciz bir biçimde tastamam ifade etmektedir.

Günümüzdeki 'eylemci' inanç tarzlarının keyfiyetini işte bu kritere göre muhakeme etmeliyiz. Genç 'ultra,' bazen kendini sinirli düzensizliklere duçar edebilen hiddeti ile ve nisbeten dar bir alana sıkışmış konu ve meselelere yönelik saplantısı ile, Kur'ân'ın tasvir ettiği anlamda, gerçekten sıkı sıkıya kök salmış ve meyveli midir?

Bunun cevabını kendi başımdan geçen tecrübeden yola çıkarak vermeye çalışayım.

Cemâat-ı İslâmiyye adlı radikal 'İslâmî' grubun lideri olan ve Mısır'ın Asyût Üniversitesinde öğrenim gören, çok iyi tanıdığım biri vardı. Bu zatın adı Hamdi idi. Uzun bir sakalı vardı, dişlerini sürekli misvakla fırçalardı, Kıptî Hıristiyanlar aleyhinde nefret uyandıran vaazlar vererek vaktini geçirirdi. Öyle ki, onun hutbeleri sonucu Kıptîlerden bazıları dövülmüştü. Yüzlerce takipçisi vardı; vâkıa, Asyût bugün sertlik yanlısı, Vehhâbî stili eylemciliğin kalesi olmaya devam etmektedir.

Hikâyenin ibretli tarafı şu ki; tanışmamızdan beş yıl kadar sonra kader Şeyh Hamdi'yi tekrar karşıma çıkardı. Ama artık, bir Kahire caddesinde Hamdi ile karşılaştığımda, neredeyse onu tanıyamayacaktım. Sakalları gitmişti. Bir pantolon ve süeter giymişti. Daha şaşırtıcı olanı, Avustralyalı olduğunu daha sonra öğrendiğim bir kadınla konuşuyor ve utana sıkıla onunla evlenme niyetinde olduğunu bana söylüyordu. Kendisiyle konuştum. Anlaşılan o ki, Hamdi artık dinini asgarî seviyede bile yaşayan bir Müslüman değildi, namazı bırakmıştı, ve hayattan istediği Mısır'ı terkedip Avustralya'ya yerleşmek ve para kazanmaktı. Bu olayda

---

2. Bu âyetin daha ayrıntılı tahlili için bkz. Habib Ahmed Meşhur el-Haddâd, *Key to the Garden* (Quilliam Press, Londra 1990), 78-81.

fevkalâde olan şey, İslâmî eylemcilik noktasındaki tecrübelerinin Hamdi'nin kendisi üzerinde hiçbir iz bırakmamış olmasıydı–o, yeniden, 'radikal İslâm'a dönmezden önceki gibi çılgın, sıradan bir Mısırlı genç olup çıkmıştı.

'Selefî tükeniş' adını verebileceğimiz bu olgu, modern Müslüman kültürlerinden birçoğunun aşina olduğu bir hususiyettir. İslâmî radikalin sıklıkla karşılaştığı bir kader olan hapis ve işkence, bu azim ve bağlılığı uzatabilir, ama nihayetinde bu neo-Müslümanların çoğunluğu selefî zihniyet manzumesinin bir kültü andıran âlemi içindeki deneyimlerinden ötürü, görünüşe bakılırsa ne daha iyi ne daha kötü halde, yeniden sapıtırlar.

Müfrit eylemciliğin bu gelip geçiciliği, muhteviyatı kadar kuşku uyandırıcı olsa gerektir. Hakiki Müslüman inancı böylesine kırılgan olmamalıdır; Kur'ân'ın buyurduğu üzere, onun kökü 'sapasağlam biçimde' toprağa yerleşmiştir. Bu durumda, insan, selefî aşırılığın Kur'ân'ın beyanı içinde tasvir edilen iki ağaçtan birincisinden ziyade ikincisine benzediği hükmüne ulaşmak zorundadır. Hepsinden öte, Ashâbın geçici bir kararlılık ve bağlılık hali üzere olduğu bilinmiyor: bilakis, onların bağlılık ve takvaları, vefat ettikleri ana kadar, eşine rastlanmadık biçimde katışıksız kalmıştır.

Genç Müslümanları bu tip geçici, ama yırtıcı bir eylemciliğe çeken şey nedir? Müslüman toplumların bugün yaşamakta olduğu genel güvensizlik halinin önemini anlamak için, determinist sosyal teorilere abone olmaya hacet yoktur. İslâm dünyası çok tahripkâr bir geçiş döneminden geçmektedir. Avrupa'da beş yüz yılı almış olan bir ekonomik ve bilimsel değişim tarihi, İslâm dünyasında iki nesle sığışacak biçimde yaşanmaktadır. Meselâ, çok değil sadece kırkbeş yıl önce, Suudî Arabistan'ın başkenti, binlerce yıldan beri olduğu gibi, balçıktan yapılmış kulübe kümelerinden ibaretti. Bugünün Riyad'ı cam kulelerin, kola makinelerinin ve akıp giden Cadillac'ların bulunduğu devâsâ bir yüksek teknoloji kentidir. Gerçi bu uç bir örnektir; ama, modernitenin herşeyi bir derece yerinden oynatması olgusu, bir elin parmaklarını geçmeyen ücra kabile halkları müstesna, bütün Müslüman toplumlarının müşterek gerçeğidir.

Böylesi bir geçiş dönemi, hiçbir şeyin sabit kalmasına izin vermeyen merkezkaç kuvvetleriyle, insanları çok güvensiz kılmaktadır. İnsanlar, çevrelerinde kendilerine kimlik kazandıracak birşeyler arıyorlar. Bizim durumumuzda bu şey genellikle İslâm olmaktadır. İnsanlar ona, normal bir hidayet ve iman sürecinden ziyade, bu ruhî güvesizlik duygusu yüzünden yönelmekte oldukları için, sürekli bir gelenekle temas kurmakla kazanılabilecek olan ve asla bir kitaptan öğrenilemeyecek olan bazı fitrî dinî faziletlerden mahrum kalmaktadırlar.

Bunun nasıl işlediği şöylece tasavvur edilebilir. Kalabalık bir ailenin bir ferdi olan, sınırlı iş sahaları için başkalarıyla yarışmak zorunda kalan, fakirliğinden dolayı evlenemeyen, belki de hızla büyüyen bir şehre göçen bir Arap genci, kendisini hiçbir işaret taşı bulunmayan bir çölde kaybolmuş gibi hisseder. Bir sabah, bir gazete bayiinde Seyyid Kutub'un kitaplarından birini eline geçirir ve oracıkta 'yeniden dünyaya gelir.' İşte bu, onun muhtaç olduğu şeydir: ani bir kesinlik, önündeki eşya ve hadiseleri yorumlayabileceği, hayatının problem ve gerilimlerini çözebileceği bir çerçeve, daha hoş olanı, kendisini üstün ve kontrolde hissetmenin bir yolu. Bu genç bir gruba katılır, ve, yeni bulduğu kesinliği elde tutma endişesiyle, diğer bütün grupların yanlış yolda olduğu gibi alışılmış bir önermeyi kabul eder.

İslâm dinine dönüşte izlenmesi gereken yol, şüphesiz ki, bu değildir. Gerçekte bu dönüşle kastedilen, çok kudsî bir kişi veya mekânın varlığı ile ateşlenen bir entellektüel kemale erme sürecidir. Tevbe, geleneksel biçimiyle, neşeli bir dış görünüş, halinden memnuniyet ve başkalarına karşı derin bir şefkat duygusunu netice veriyordu. Buna karşılık, güvensizlik duygusunun ürünü olan modern tip tevbe, Müslümanları çoğunlukla dar kafalı, hoşgörüsüz ve dışlayıcı kılıyor. Hatta daha da göze çarpan bir olgu olarak, modern tip tevbe, zahirî yoğunluğuna rağmen, imanları aynen geldiği hızla kaybolmaya müsait kimseler ortaya çıkarıyor. Eylemcinin gerçek bir beslenmeden mahrum olan kalbi, en sonunda ölünceye kadar, aç kalmaya ve zayıflamaya devam ediyor.

* * *

Bu kargaşaya karşı nasıl bir mukabelede bulunmalıyız? İşe, İslâm'ın ne için olduğunu hatırlayarak başlamalıyız. Daha önce de kaydettiğimiz gibi, bizim dinimiz, en nihayeti, titiz bir şekilde uygulandığında cennetin pasaportu haline gelen bir kurallar listesi değildir. Bilakis, maksadı insanın kalbini arındırmak olan bir sosyal, entellektüel ve manevî teknoloji paketidir. Kur'ân'da Rabbimiz, Kıyâmet Gününde *selîm bir kalp* dışında hiçbir şeyin bize faydasının olmayacağını beyan eder.[3] Meşhur bir hadis-i şerifte ise, Peygamber sallallâhu aleyhi vesellem şöyle buyurur:

> "Muhakkak ki, insan vücudunda bir et parçası vardır. O sağlamsa bütün vücut sağlam olur. Eğer o bozuk ise bütün vücut bozuk olur. İşte o, kalptir."

İslâm'ın diğer bütün emirlerini içine alan ve tek başına onlara bir anlam veren bu buyruk düşünüldüğünde, İslâm alimleri kalbin 'halleri'ni tahlil etme ilmi-

---

3. Kur'ân, 26:89. The archtype İbrâhîmî'dir: Bkz. Kur'ân, 37:84.

ni ve onu bu sağlam hale ulaştırmanın yöntemlerini ortaya koymuşlardır. Zaman içinde bu ilim tasavvuf, İngilizce'de 'sufism' ismini almıştır–şimdilerde ona, daha kolay anlaşılsın diye, 'İslâmî psikoloji' adını verebiliriz.

Bu noktada, ayranlar kabarıyor ve iyi hazırlanmış itirazlar yükseliyor. Anaakım tasavvufun, ne geçmişte ne de şimdi bir akide sistemi veya bir düşünce okulu –bir mezhep– olmadığını anlamak hayatî önem taşıyan bir husustur. Bilakis, tasavvuf, çeşitli İslâmî mezhepler içinde işleyen bir içgörüler ve uygulamalar manzumesidir; başka bir deyişle, o bir mezhep değil, bir ilimdir. Diğer hemen hemen bütün İslâmî ilimler gibi, o da, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Ashâbı döneminde, ismiyle veya daha sonra geliştirilmiş biçimiyle bilinmiyordu. Bu, onun meşruiyetini azaltmaz. Hz. Peygamberden çok uzun yıllar sonra biçimlenen nice İslâmî ilim bulunmaktadır: örneğin, fıkıh usûlü, veya çok sayıdaki teknik hadis disiplinleri.

Bu, tabiî ki, çağımızın nice eylemcisi tarafından yararsız araçlar olarak görülen, ne var ki çoğu tarafından açıktan açığa yanlış anlaşılan iki nosyon olarak, *sünnet* ve *bid'at* kavramlarına götürür. Klasik Oryantalist teze göre, İslâm, 'verimsiz bir Sâmî dini' olduğu için, kendi gelişimi için mekanizmalar oluşturmaya muvaffak olamamıştır ve kurucusunun vefatı ile taşlaşmıştır. Fakat bu, kökleri ilk Oryantalist sentezcilerin (Muir, Le Bon, Renan, Caetani) görüşlerini şekillendirmiş olan ondokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin etnik determinizminde yatan bir zırvadan ibarettir. İslâm, gerçekte, ahirzaman için dizayn edilen bir din olarak, tarihin bu nihaî ve en 'entropik' safhasını karakterize eden hızla değişen şartlara başarıyla uyum sağlayabilir durumda olduğunu ispatlamış durumdadır.

İslâm hukukunun klasik tanımlamalarına göre, bid'at nedir? Meşhur hadis-i şerifi hepimiz biliriz:

> "Yeni başlatılan meseleler konusunda dikkatli olun, zira her yeni başlatılan şey bid'attir, her bid'at de sapkınlıktır, ve her sapkınlık da ateştedir."[4]

Bu, ilk nesil Müslümanlarınca bilinmeyen herhangi bir şeyi İslâm'a dahil etmenin reddedilmesi gerektiği anlamına mı gelir? Klasik ulema böylesi bir harfî yorumu kabul etmemektedirler.

---

4. Aslında bu hadis-i şerif *tahsîs el-âmm*'ın bir örneğidir: âmm olanın tahsîsi fıkıh usulünün sık başvurduğu bir prosedürdür. Bununla, açıkça kayıt altına alınmamış bir ifade, daha başka bir elzem prensiple çatışmayı önlemek için kayıt altına alınmaktadır. Daha başka örnekler için bkz. Ahmad ibn Nakîb el-Mısrî, *Reliance of the Traveller*, çev. Nuh Ha Mim Keller (Abu Dabi, 1991), 907-8.

Gelin, Sünnî İslâm'da herkesçe hüccet kabul edilen İmam Şâfiî'den bir tanım alalım. İmam Şâfiî şöyle yazıyor:

> "İslâm'a dahil edilen meseleler (*muhdesât*) iki türlüdür. Biri, Kur'ân'ın nassı ile, veya Sünnet ile, yahut ilk Müslümanlardan rivayet edilen bir kayıt (*eser*) ile, veyahut Müslümanların mutabakatı (*icmâ*) ile çatışan şeydir: sapkınlık bid'ati (*bid'at-ı dalâle*) budur. İkinci türü ise, zâtında güzel olan ve bu şer'î delillerden hiçbiri ile çatışmayan şeydir: bu, ayıplanmamış bid'at (*bid'at-ı gayri mezmûme*)'dir."[5]

Kabul edilen ve kabul edilmeyen bid'at biçimleri arasındaki bu temel ayırım, klasik ulemanın ezici bir çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. Meselâ, onların arasında İzzeddin b. Abdisselâm'a (ki İslâm tarihinin altı veya yedi büyük müçtehidinden biridir) göre, bid'atler şeriatın beş değer hükmü başlığı altında yer alırlar: vacip, mendub, mübah, mekruh ve haram.[6]

'Vacip bid'at' kategorisi içinde, İbn Abdisselâm şu örnekleri verir: kaybolma tehlikesi olduğu bir zamanda Kur'ân âyetlerini ve İslâm'ın kanunlarını yazı ile kayıt altına almak, Kur'ân üzerindeki ihtilafları çözmek için Arap dili gramerine çalışmak ve Mu'tezile'nin iddialarını çürütmek için felsefî teoloji (*kelâm*) geliştirmek.

İkinci kategori, 'mendub bid'at'tir. Alimler, bu başlık altında, medreseler yapmak, yararlı İslâmî konularda kitaplar yazmak ve Arap dilinde derinlemesine araştırmalar yapmak gibi faaliyetleri sıralamışlardır.

Üçüncü kategori, 'mübah' veya 'nötr bid'at'tir. Bu da unu elekle elemek ve Medine'de bilinmeyen çeşitli biçimlerde evler inşa etmektir.

Dördüncü kategori, 'mekruh bid'at'tir. Bu, mescitleri veya Kur'ân'ı aşırı süslemek gibi kusurlardır.

Beşinci kategori, 'haram bid'at'tir. Bu, gayrimeşru vergiler çıkarmayı, kadılıkları vasıfsız kimselere tevdi etmeyi ve Kur'ân ve Sünnetin bilinen prensipleri ile açıkça çelişen itizalî inanç ve uygulamaları içine alır.

Yukarıdaki bid'at tipleri sınıflaması, Ehl-i Sünnet fıkhının dört mezhebince de kabul edilmiş olmakla, şeriat literatüründe norm haline gelmiş bir sınıflamadır. Bu anlayışın İslâm düşünce tarihinde sadece iki önemli istisnası olmuştur: İbn Hazm tarafından geliştirilen Zâhirî mezhebi, ve Hanbelî mezhebinin İbn Teymiyye'nin temsil ettiği bir kolu. İbn Teymiyye, bu meselede klasik icmâya muhalif gider ve güzel olsun kötü olsun bütün bid'atlerin gayr-i İslâmî olduğunu iddia eder.

---

5. İbn Asakir, *Tabyin Kadhib al-Muftari* (Şam, 1347), 97.

6. Muhammed el-Curdânî, *el-Cevâhir el-Lu'lu'iyyeh fî Şerh el-Erbaîn en-Neveviyyeh* (Şam, 1328)'de sözü edilmiş, 220-1.

Durum buysa, neden bugün birçok Müslüman her tür yeniliğin İslâm'da kabul edilemez olduğuna inanıyor? Bir faktöre zaten değinildi: insanlara mutlakçı ve harfî yorumlamalarla teselli bulma eğilimini veren, güvensizliğin sebep olduğu zihnî kompleksler. Diğer faktör ise, liderleri her türlü gelişme ihtimalini reddetmeleri ile meşhur olan, Vehhâbîlik olarak adlandırılan iyi finanse edilmiş neo-Hanbelî mezhebin etkisinde yatmaktadır.

Her hâlükârda, İslâm'ın yeniliği kabul etme ve sindirme noktasındaki kabiliyetine dair daha sofistike ve klasik bir şuur elde ederek, Müslüman medeniyetinin yeni problemler ortaya çıktıkça onlarla uğraşacak yeni akademik disiplinleri çabucak üretmeye ne derece muktedir olduğunu anlayabiliriz.

İslâmî psikoloji, Kur'ân'da gizli ve zımnî biçimde var olmuş olsa da, ilk kez Abbâsî devletinin başlangıç dönemindeki İslâm kültüründe sistemleştirilen yeni ilimlerin bir karakteristiğidir. Kur'ân'ın 'selim bir kalb' edinmeye verdiği önem dikkate alınırsa, İslâmî psikolojinin etkisinin muazzam ve çok yaygın olduğunu görmekle şaşırmayız. İslâm'ın biçim verici nitelikteki ilk dört asrında; tefsir, hadis, gramer ve benzeri alanlarda büyük eserler ortaya konulduğu dönemde, alimler zihinlerini *selîm kalp* problemi ile de meşgul etmişlerdir. Bu, ilk kez, Tâbiîn örneğini takiben, Süfyan b. Uyeyne, Süfyan-ı Sevrî ve Abdullah b. Mübârek gibi zâhitlerin, ilgilerini açıktan açığa kalbi arındırma sanatı üzerinde yoğunlaştırdıkları dönemde görülmüştür. Onların tavsiye ettikleri metotlar sık sık oruç tutma ve gece namazı, belli aralıklarla inzivâya çekilme, ve bir de, *murâbata* ile, yani Küçük Asya'nın sınır kalelerindeki gönüllü savaşçıların yaptıkları türden bir hizmet ile meşgul olma idi.

Bu tip takvacı yönelim, bu dönemde hiçbir şekilde sistematik değildi. Feragat, ihlas, ve vahye derinden bağlılık gibi nebevî faziletler yoluyla felâhı arayan bütün Müslümanları bağrına basan gevşek bir kategori konumunda idi. Bu erkek ve kadınlar, Kıyamet Gününden duydukları endişe sebebiyle 'ağlayanlar' (el-bekkâûn) veya zâhidler (*zuhhâd*) veya sürekli ibadetle meşgul âbidler (*ubbâd*) gibi değişik lâkaplarla anılıyorlardı.

Bununla beraber, Hicrî üçüncü yüzyıla gelindiğinde, özgün bir dinî bağlılık mezhebine ait olduğu anlaşılabilecek eserler bulmaya başlıyoruz. Abbâsî şehir cemiyetinin artan lüksü ve maddeciliği, birçok Müslümanı Peygamber döneminin sadeliğinin yeniden ihyası yolunda bir seferberliğe teşvik etti. Kalbin safiyeti, başkalarına merhamet, ve sürekli Allah'ı zikretme, bu temayülün ayırt edici özellikleri idi. Bu dönemde, *muhasebe* metoduna; yani, niyet bozukluklarını ortaya çıkarmak için kendini-sınama yöntemine göndermeler yapıldığını görüyo-

ruz. Vurgulanan başka bir şey de, *riyâzet*, yani kendi kendini disiplin altına almak idi.

Yine bu zamanda, Kur'ânî psikolojinin anahatları ortaya konulmuştu. İnsan fıtratının dört parçadan: cisim, akıl, ruh ve nefisten örülü olduğu anlaşılmıştı. İlk ikisi pek yorum gerektirmiyor. (En azından modern eğitim almış kişiler tarafından) daha az bilineni ise, üçüncü ve dördüncü kategorilerdir.

Ruh insan vücudunun, o öldükten sonra da varlığını sürdüren temel özüdür. Kur'ân'ın buyurduğu üzere, ilâhî ilhamın bir parçası olmasından dolayı, onu aklen anlamak zordur:

> "Sana ruhu soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ondan çok az ilim verilmiştir."[7]

İlk İslâmî psikologlara göre, ruh bütün insan vücudunu kuşatan, fakat kalbi merkez edinen gayrimaddî bir hakikattir. O, insanın bu dünyadan olmayan ve onu Yaratıcısı ile bağlayan ve eğer bahtiyar ise ona öte dünyada Allah'ı görme imkânını veren bir parçasını temsil eder. Doğduğumuzda ruh temizdir ve katışıksızdır. Ama, biz dünyanın meşgalelerine daldıkça, Kur'ân'ın sözünü ettiği bir pas (rân; *bel râne alâ kulûbihim*) ile örtülür. Bu pas iki şeyden oluşur; günahlar ve marifetullahtan uzaklaştıran meşgaleler. Riyâzet süreci ile; yani, âbid günahtan korunduğunda ve bütünüyle Allah'ın huzuru ve hakikati üzere yoğunlaşmak için riyazet sürecine girip de bu meşgaleleri dünyasından sürgün ettiğinde, ruh tekrar hürriyetine kavuşur. Böylece kalp zinde hale gelir, felâh ve Allah'a yakınlık gerçekleşir.

Bu, çok basite benziyor. Ama, ilk Müslümanlar böylesine değerli şeylerin ancak değerleri ile mütenasip birer bedel verdikten sonra geldiklerini öğretmişlerdir. Kalbin kirli yerlerini temizlemek çok eziyet verici bir meydan okumadır. Dinin kurallarına zâhiren uymak yeterince basittir; ama bu ancak bir ilk adımdır. Daha çok gayret gerektireni ise, *mücahede*; yani nefse karşı verilen güne gün mücadeledir. Kur'ân'ın buyurduğu gibi:

> "Ama Rabbinin huzurunda korku ile duranın ve nefsini kötü arzulardan alıkoyanın varacağı yer cennettir!"[8]

Bir Sûfî buyruğu da şu şekildedir:

> "Benliğinizi mücahede bıçakları ile boğazlayınız."[9]

---

7. Kur'ân, 17:85.
8. Kur'ân, 79:40-41.
9. el-Kuşeyrî, *er-Risâle* (Kahire, tarihsiz), I, 393.

Nefis bir kere kontrol altına alındı mı, artık kalp temiz olur ve bundan kolayca ve fitrî olarak faziletler neş'et eder.

Hedefi sadece ve sadece felâh olduğundan, bu hayâtî İslâmî ilim, klasik İslâm'ın büyük alimleri tarafından insicamlı bir biçimde açıklanmıştır. Bugün Vehhâbî ya da Oryantalist gündemlerden etkilenen birçok Müslüman tasavvufun İslâm'da hep bir nebze marjinal bir varlık sürdürmüş olduğuna inanıyor olsa da, vâkıa, klasik alimlerin ezici bir çoğunluğunun tasavvufa fiilen girdikleridir.

Horasan'ın ilk Şâfiî alimleri el-Hakîm en-Nişâbûrî, İbn Furek, el-Kuşeyrî ve el-Beyhakî; hepsi de İmâm Hüccetü'l-İslâm el-Gazâlî'nin başarısı ile doruğa erişen Abbâsî dönemi İslâmının en zengin akademik geleneği içinde halkalar teşkil etmiş olan sûfîlerdi. Arap felsefesi ile İsmâiliyye'yi kesin olarak çürüten kitapları, Şâfiî fıkhına dair üç büyük ders kitabı, usûl-i fıkhın en iyi bilinen eseri ve çeşitli kelâm risaleleri dahil üçyüz kadar eserin yazarı olan Gazâlî'nin kendisi de, bize Ehl-i Sünnet tasavvufunun klasik beyannamesini, *İhyau Ulûmi'd-dîn*'i miras bırakmıştır. Bu kitap hakkında İmam Nevevî şu mütalaada bulunmaktadı:

> "Bütün İslâm kitapları kaybolup da yalnızca *İhyâ* kalsaydı, *İhyâ* onların hepsinin yerine geçebilirdi."[10]

İmam Nevevî'nin kendisi de, varlıklarını tasavvufa borçlu olduğunu kaydettiği iki kitap yazmıştır. Bunlardan biri *Bustân el-Ârifîn*, diğeri de *el-Makâsıd*'dır.[11]

Tasavvuf Mâlikîler arasında da yaygındır. Es-Sâvî, ed-Dardîr, el-Lakkânî ve Abdulvehhâb el-Bağdâdî, hepsi de tasavvufta temayüz etmiş kimselerdi. Kahireli Mâlikî fakîh Abdulvehhâb eş-Şa'rânî tasavvufu şöyle tanımlar:

> "Sûfîlerin yolu, Kur'ân ve Sünnet üzere bina edilmiştir, ve enbiyâ ile asfiyânın yaşadığı gibi yaşama esasına dayanır. Kur'ân'ın açık beyanına, Sünnete veya icmâya aykırı düşmediği müddetçe, zemmedilemez. Şayet o bu kaynakların herhangi biri ile çelişmiyorsa, onu mahkum etmek için, kişinin başkalarına dair bayağı görüşü veya onların yaptığını gösteriş olarak yorumlaması gibi hepsi de gayrimeşru bahaneler dışında hiçbir kulp kalmaz. Üzerinde bulunduğu yoldan bîhaber olan cahiller dışında hiç kimse, sûfîlerin ifadelerini inkâr etmez."[12]

Hanbelî Sûfiliği için Abdullah Ensârî, Abdulkâdir Geylânî, İbnü'l-Cevzî ve İbn Receb gibi saygın şahsiyetlere bakmak yeterlidir.

---

10. ez-Zebidî, *İthâfi's-sadâi'l-muttakîn* (Kahire, 1311), I, 27.
11. *el-Makâsıd*'ın bu yakınlarda İngilizce çevirisi yayınlandı, Sunna Books, Evanston, Ill., çev. Nuh Ha Mim Keller.
12. Şa'rânî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* (Kahire, 1374), I, 4.

Aslında Ortaçağ İslâmının neredeyse bütün büyük alimleri; es-Suyûtî, İbn Hacer el-Askalânî, el-Aynî, İbn Haldun, es-Subkî, İbn Hacer el-Heytemî; keza, Beydâvî, es-Sâvî, Ebussuûd, el-Beğavî ve İbn Kesîr[13] gibi tefsir yazarları; Taftazânî, en-Nesefî, er-Râzî gibi akâid yazarları, tasavvufu destekleyici mahiyette eserler yazmışlardır. Gerçekte, onlardan birçoğu, sûfî ilham konusunda müstakil eserler telif etmişlerdir. İslâm tarihinin, Osmanlılar ve Moğollar dahil büyük hanedanlarının alimleri, sûfî görüş açısını İslâmî ilimlerin en merkezî ve en ayrılmaz olanı kabul ederek, ondan derinlemesine dersler ve ilhamlar almışlardır.

Tasavvufun İslâmî meşruiyeti olduğunu, onun mümessili olarak temayüz edenlerin İslâm'ı İslâm dünyasının sınırlarının dışına taşımadaki coşku ve heyecanları da teyid etmektedir. Hindistan, Zenci Afrika ve Güneydoğu Asya'daki İslâmlaşma süreci büyük ölçüde gezgin sûfî hocaların elleriyle gerçekleşmiştir. Aynı şekilde, İslâmî cihad ödevi sûfî tarikatlar tarafından özel bir gayret ve coşku ile yürütülmüştür. Bütün ondokuzuncu yüzyıl cihadçıları; Osman dan Fodio (Hausa diyarı, yani Nijerya), es-Senûsî (Libya), Abdulkâdir el-Cezâirî (Cezayir), İmâm Şâmil (Dağıstan) ve Padre İsyanının liderleri (Sumatra) tasavvufu bilfiil yaşayan insanlardı ve seferberlikleri esnasında tasavvufla ilgili hayli yazı kaleme almışlardı. Böyle olunca, tasavvufun İslâm'ın sükutçu, teslimiyetçi ve gayri askerî biçimini temsil ettiği iddiasının hiçbir temeli yoktur.

Bütün bunlarla birlikte, biz bir paradoksla yüzyüzeyiz. Tasavvuf, tarihimiz boyunca Müslümanın entellektüel ve politik hayatının çok saygı duyulan bir parçası olagelmiş iken, bugünlerde niçin onun aleyhine sesler yükseliyor? Bunun iki temel sebebi var.

İlki, tekrar edelim ki, en azından 1922'den önceki Oryantalist ilim anlayışının yaygın etkisidir. O tarihte *Essai sur les origines de la lexique technique* adlı eserini yazan Massignon, tasavvuf gibi verimli ve derin etkileri bulunan birşeyin esas itibarıyla İslâm'ın 'çorak ve legalistik' toprağında gelişmiş olamayacağı görüşündeydi. Müslümanların dillerine çevrilen Oryantalist eserler, anahtar konumdaki Müslüman modernistler üzerinde etkili olmuşlardır. Bunlardan biri, Muhammed Abduh, yazdığı son eserlerde İslâm'da sûfî söylemin merkezîliğini ve hatta meşruiyetini sorgulamaya başlamıştır.

---

13. İbn Kesîr'in *Bidâye*'sinde sonraki dönemlerdeki bazı sûfîleri eleştirdiği doğrudur. Bununla beraber, talebelerine, Kutlu Nebî'nin (sav) doğum yıldönümleri münasebetiyle her yıl okumalarını istediği *Mevlid*'inde muhafazakâr ve mutedil tasavvufa olan kişisel minnettarlığını açıktan açığa ifade eder.

İkincisi, Vehhâbî davasının ortaya çıkmasıdır. Bundan yaklaşık ikiyüz yıl kadar önce Muhammed b. Abdulvehhâb Suudî kabilesi ile bir olup komşu aşiretlere saldırdığında, bunu esas itibarıyla İslâm'ın neo-Hâricî versiyonu etiketi altında yapıyordu. İbn Teymiyye'den büyük ölçüde faydalanmasına rağmen, onun hakkında bile çekinceleri vardı. Zira, bizzat İbn Teymiyye, bazı sûfî grupların aşırılıklarını eleştirmiş olsa da, anaakım tasavvufun bir koluna bağlanmış durumdaydı. Bu, oldukça açık bir husustur. Çünkü, İbn Teymiyye, altıncı yüzyılda yaşamış Bağdatlı velî Abdulkâdir Geylânî'nin anahtar niteliğindeki eseri *Fütûhu'l-Gayb*'ın bazı ıstılâhî noktalardaki bir yorumu niteliğini taşıyan *Şerhu Fütûhi'l-Gayb* adlı eserin sahibidir. Kitap boyunca İbn Teymiyye kendisini Geylânî'nin sadık bir tilmizi olarak gösterir ve ondan 'şeyhimiz' (*'şeyhunâ'*) diye söz eder. Bu Kâdirî aidiyet, Kâdirî tarikatındaki daha sonra gelen literatürde de doğrulanır ve kitaplar İbn Teymiyye'yi silsilede, yani Kâdirî öğretilerini nakletme zincirinde anahtar bir halka olarak kaydederler.[14]

Bununla birlikte, İbn Abdulvehhâb bunun çok ilerisine gitti. Orta Arabistan'ın Necid bölgesinin geniş sahralarında yetişen bu zât anaakım Müslüman ilim anlayışı ile hemen hiç temas kuramadı. Gerçekte, İbn Abdulvehhâb'ın davası ortaya çıkıp da meşhur olduğunda, günün alim ve müftüleri bu durumu şu meşhur Necd hadisine tatbik ettiler:

> "İbn Ömer Hz. Peygamberin (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet eder: 'Ey Allahım, bize Suriye'mizde saadet ver! Ey Allahım, bize Yemen'imizde saadet ver!' Hazır bulunanlar: 'Necd'imizde de, ey Allah'ın Resûlü!' dediler. Fakat o yine 'Ey Allahım, bize Suriye'mizde saadet ver! Ey Allahım, bize Yemen'imizde saadet ver!' buyurdu. Orada hazır bulunanlar yine: 'Necd'imizde de ey Allah'ın Resûlü!' dediler. İbn Ömer onun üçüncü keresinde şöyle buyurduğunu düşündüğünü belirtir: 'Orada depremler ve kavgalar (*fitne*) vardır, ve oradan şeytanın boynuzu zuhur edecektir."[15]

Manidardır ki, hemen bütün İslâm topraklarından farklı olarak, Necd, meşhur hiçbir alim yetiştirmemiştir.

Buna mukabil, Necd kaynaklı Vehhâbî davası daha gür olarak, Suudî petrol serveti patlamasından sonra duyulmaya başlandı. Kahire ve Beyrut'taki İslâmî yayınevlerinin pek çoğu, hatta hemen hepsi Vehhâbî teşkilâtları tarafından finanse edilmektedir. Böyle olduğu için de Vehhâbîler tasavvufa ilişkin geleneksel eser-

---

14. Bkz., G. Makdisi'nin *American Journal of Arabic Studies*'deki makalesi "Ibn Taymiyya: A Sufi of the Qadiriya Order," 1973.

15. Buhârî rivayet etmiştir. Çev. J. Robson, *Mişkâtü'l-Mesâbih* (Lahore, 1970), II, 1380.

lerin yayınlanmasını engelliyor ve diğer eserlerdeki Vehhâbî doktrinine aykırı kabul ettikleri pasajları çıkarıyorlar.

Vehhâbîliğin neo-Hâricî niteliği onu diğer İslâmî ifade biçimlerinin hepsine karşı hoşgörüsüz kılmaktadır. Bununla birlikte, kendine ait iç tutarlılığı bulunan bir fıkhı bulunmadığından –ki, o ortodoks mezhepleri reddetmektedir– ve yalnızca çok temel ve ilkel biçimde antropomorfik [Allah'ı insan suretinde tasavvur eden] bir akidesi bulunduğundan, bu inanca bağlı olduklarını ikrar edenler arasında bölünmeleri ve alt bölünmeleri netice veren akışkan ve amip-misâli bir temayüle sahiptir. İslâmî gruplar artık esas itibarıyla tutarlı bir mezheple ve Eş'arî veya Mâturîdî akîdesi ile birlik üzere olamamaktadır. Tam tersine, hepsi de kendi başlarına Kur'ân ve Sünnetten hüküm ve akide çıkarmaya çalışmaktadır. Sonuç, modern selefî durumu çirkinleştiren müthiş bir bölünme ve ihtilaf vaziyetidir.

Tarihimizin bu kritik döneminde, ümmetin ancak tek bir ayakta kalma ümidi vardır. Bu da, sancılı münazara ve ilim asırları boyunca üzerinde çalışılan ve sofistike klasik icma ile tesbit olunan 'orta yol'u yeniden eski haline kavuşturmaktan geçer. Tek başına bu icma, birliğin temelini sağlama hususunda isbatlanmış bir yeteneğe sahiptir. Ne var ki, onu yeniden elde edebilmemiz, ancak kalplerimizi arındırıp şefkat, hürmet, hoşgörü ve uzlaşma gibi İslâmî meziyetler ile doldurduğumuz takdirde mümkün olacaktır. Tasavvufun yeteneğini geleneksel olarak isbatladığı bu içsel reform, İslâmî hareketin birliğinin yeniden temini için bir ön şarttır. Bunun alternatifi ise, muhtemelen, sürüp gidecek olan ızdırap verici başarısızlıktır.

X

Mezhep Karşıtlığı Problemi

Ümmetin geçen bin yıllık sürede sergilediği en büyük başarı, hiç şüphesiz, kendi içindeki entellektüel uyumluluğu olmuştur. Hicretin beşinci yüzyılından neredeyse günümüze kadar, ve hanedanların giriştiği mücadelelerin dışa akseden dramatik keyfiyetine rağmen, Sünnî Müslümanlar kendi dinî hoşgörü ve kardeşlik tavırlarını hemen hemen hiç şaşmadan muhafaza etmişlerdir. Bu uzun zaman dilimi boyunca hiçbir büyük din savaşı, ayaklanma ya da zulmün onları parçalayamamış olması, çarpıcı bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Dinî hareketler tarihine bakıldığında, bunun alışılmadık bir sonuç olduğu görülür. Normal sosyolojik yaklaşım, Max Weber ve takipçileri tarafından yorumlandığı şekliyle, şöyledir: Dinler başlangıçta müntesipleri arasında bir birlik dönemi yaşarlar, sonra rakip hiyerarşilerin öncülüğünde dozu giderek artan acı bir hizipleşmenin içine sürüklenirler. Hıristiyanlık bunun en bariz örneğini sergilemiştir; ki, Marksizm gibi seküler itikadlar da dahil, başka birçok din de buna ilave edilebilir. Dış görünüşe bakılırsa İslâm'ın bu akıbetten kaçınma kabiliyeti hayret uyandırmakta ve dikkatli bir tahlil gerektirmektedir.

Elbette bunun doğrudan dinî bir açıklaması vardır. İslâm son dindir, 'son eve dönüş otobüsü'dür, ve bundan dolayı, bu son zaman diliminde ortaya çıkan

ölümcül bozulma biçimlerinden ilâhî bir surette korunmaktadır. Abdulvedûd Şelebi'nin 'manevî entropi' diye adlandırdığı, bazı hadislerin de olabildiğince desteklediği bir vâkıanın İslâm'ın zuhurundan beri yürürlükte olduğu bir gerçektir. Yine de, Cenab-ı Hak ümmeti gözardı etmemiştir. Daha önceki dinler yumuşak veya sert geçişlerle hizipleşerek başladıkları yerle alâkasız noktalara kaydılar; fakat İslâmî takva, dinin parlak günlerinde vurgulanan birlik anlayışını kalite düşerken de büyük ölçüde muhafaza etmesine imkân verecek mekanizmalarla donatılmıştı. Emîrlerin ve siyasîlerin garip tutumları ne boyutta olursa olsun, Hıristiyanlığın ve başka bazı inanç sistemlerinin de başlangıç safhasında üzerinde taşıdığı bir realite olan iman kardeşliği, ondört asırdan beri, İslâmî vahyin son ve tamamlanmış topluluğu için vazgeçilmez bir düstur olmayı sürdürüyor. Bunun, basit ve üzerinde tartışmaya mahal bırakmayan bir sebebi vardır: Allah bu dini bize Kendisinin son kelâmı olarak vermiştir, ve dolayısıyla, bu din, taşıdığı iman, ibadet ve ahlâk temelleriyle dünyanın sonuna kadar devam edecektir.

Böylesi bir açıklamanın aşikâr bir meziyeti vardır. Fakat, bu umumî kuralın istisnaları olarak tarihimizin ilk safhasında yaşanmış bazı acı hadiseleri açıklamaya hâlâ daha ihtiyacımız var. İmam Tirmizî tarafından rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabına "Benden sonra yaşayanlarınız, vüs'atli bir ihtilaf görecekler." buyurur. İlk hizipleşmeler şunlardı: Hz. Osman'a (r.a.) karşı girişilen feci isyan hareketi, Hz. Ali (r.a.) ile Talha ve daha sonra Muaviye arasında yaşanan çatışma, Hâricîlerin kanlı katliamları–bütün bunlar neredeyse başlangıç safhasında Müslümanların siyasî bünyesine uyuşmazlık bıçakları sapladılar. Ancak ümmetin alimleri arasındaki kendine özgü aklı başındalık ve birlik aşkı iledir ki –elbette Cenab-ı Hakk'ın inayetiyle– ilk hizipleşme sancılarının üstesinden gelindi; yine onlar, tarihinin yüzde doksanlık kesitinde ümmetin yüzde doksanını en azından salt dinî bir düzlemde birleştirmiş bulunan güçlü ve uyumlu bir Sünnîlik husule getirdiler.

Uzak geçmişte bizi bölen bu güçleri daha yakından incelemek, modern, gitgide bölünen durumumuzu anlamamıza büyük ölçüde yardımcı olacaktır. Sözkonusu güçler çok sayıda idi, üstelik bazıları çok garipti; fakat içlerinden yalnızca ikisi, dinî ideolojiden beslenen, ve çoğunluğun temsil ettiği akide ve ilme karşı aktif bir isyanı temsil eden kitlesel halk hareketlerine dönüştü. Bunlar, geçerli sebeplere binaen, Hâricîlik ve Şiîlik diye isimlendirildiler. Sünnî İslâm'ın aksine, ikisi de, parçalanmış gruplar ve alt-hareketler açısından hayli üretkendiler; ama yine de, İslâm'da dinî otoritenin kaynağına dair anahtar soru noktasında ümmetin çoğunluğunun temsil ettiği anaakımdan iki büyük sapmayı ifade ediyor olma ye-

teneklerinden dolayı, hepsi de kabul edilmeleri gayrıkabil muhalefet gelenekleri olarak kaldılar.

İlk halifeler arasında ahlâkî kayma olarak gördükleri şeyle yüzleşen, ve Hz. Ali'nin (r.a.) ölümünden sonra zuhur eden Ali-taraftarları (Şîa), hilafetin veraset yoluyla İmamların birinden diğerine geçmesine hak tanıyan karizmatik bir hilafet anlayışıyla daha evvelki eşitlikçi faraziyelerden ayrılan yeni bir dinî otorite teorisi geliştirdiler. Bu fikrin havarilerin Hz. İsa'ya verasetine dair mistik fikirle –ki, bu mistik veraset anlayışı Kiliseye sonraki nesiller boyu güya Hz. İsa'nın zihninden geçeni okuma gibi eşsiz bir kabiliyet bahşetmiştir– beslenmiş bulunan bazı ilk muhtedilerin Doğu Hıristiyan geçmişlerinden etkilenmiş olup olmadığı sorusunun cevabını araştırmak için burada durmamıza hacet yok. Anlaşılması gereken şey, şudur: Şiîlik, çok sayıdaki biçimiyle, ilk İslâm toplumunda yaygın biçimde hissedilen kesin dinî otorite eksikliğine bir tepki olarak gelişti. Raşid Halifeler devri sona erdiğinde, Emevî sultanları, 'emîru'l-mü'minîn'ler olarak kendilerinden beklenen hayat tarzından çok fazla dikkat çekici bir şekilde saptılar; ve bu esnada yeni yeni oluşmakta olan ve açık biçimde birbirinden farklı düşünen fıkıh mezhepleri dinî konularda müphemlikten uzak ve güçlü otorite kaynakları olarak henüz yetersiz gözükmekteydiler. Bundan dolayı, Hıristiyanlık-tarzı lâyuhtî (hata yapmayan) bir İmam fikri, dayanılmaz çekiciliğini çoğunlukla korudu.

İmâmiyyenin yükselişine dair bu yorum, Şiîliğin yayılmasındaki ikinci büyük merhaleyi açıklamaya da yardımcı olur. Beşinci asırdaki Sünnî İhyanın başarısından sonra, yani Sünnîliğin en sonunda tamamen tutarlı bir sistem haline gelmiş olduğu görüldüğünde, Şiîlik yavaş yavaş gücünü ve etkisini yitirmeye başladı. Onun İsmailîlik suretinde tezahür eden en güçlü kanadı, *Bâtınîlerin Rezaletleri* adlı kitabıyla onların gizli öğretilerini mahvedici bir güçle teşhir edip çürüten İmam-ı Gazalî'nin eliyle ağır bir savrulmaya maruz kaldı. Şiîlerin mukadderatındaki bu çözülme, ancak Cengiz Han komutasındaki Moğol istilacıların İslâm'ın merkezî topraklarını istilâ ve talan ettikleri yedinci yüzyıl ortalarından sonra durdurulabildi. Moğolların yürüttüğü şiddetli saldırılar hayal edilemez derecede gaddarca idi; meselâ, rivayete göre, Herat şehrinin yüz bin sakininden yalnızca kırkı dumanı tüten şehrin enkazları arasından sürünerek çıkıp kurtulmuş; yalnızca onlar, Herat'ta yapılan tahribatın boyutlarını müşahede etme imkânı bulmuşlardı. Bu kargaşanın ürettiği şok dalgasının peşisıra, henüz yeni ihtida etmiş Türkmen göçebeler buralara gelip yerleştiler; ki bunlar, şehirlerdeki Sünnî alimlerin öldürülmüş olması dolayısıyla; keza o günkü umumî atmosferin korku, kargaşa ve bir Mehdi'nin geleceği beklentisiyle şekillenmiş olması dolayısıyla, kolaylıkla Şiî

akidesinin ifratkâr biçimlerine yöneldiler. Bir zamanlar Sünnîliğe sadakatle bağlı bir ülke olan İran'da Şiîliğin muzafferiyet kazanması, işte bu acılı döneme dayanır.[1]

İslâm'ın ilk dönemindeki öteki büyük muhalefet hareketi, Hâricîlerinkidir. Onlara 'Hâricîler,' yani 'harice çıkanlar,' 'ayrılanlar' denmesi, Muaviye ile olan anlaşmazlığının hakem kararı ile çözümünü kabul ettiğinde Halife Hz. Ali'nin (r.a.) ordusundan ayrılmalarından dolayıdır. Hicretin 38. yılında Nehrevan savaşında İmam Ali'nin aralarından onbinlercesini öldürerek onları mağlup etmesine kadar, Kur'ân'ın "Hüküm yalnızca Allah'ındır" âyetini slogan edinerek, Hz. Ali'ye ve onun birçok önde gelen sahabenin de içinde bulunduğu ordusuna karşı şiddetle mücadele etmişlerdir.

İlk Hâricîler ortadan kaldırıldığı halde, Hâricîliğin kendisi hayatiyetini sürdürdü. Hâricîlik, kendisini formüle ettiği üzere, gerek babadan oğula tevarüs yoluyla liderliği, gerek karizmatik liderlik fikrini toptan reddederek ve mü'minler topluluğunun liderinin kim olacağına dair yegâne kriterin takva olması gerektiğini vurgulayarak, Şiîliğin tam tersi bir mahiyete büründü. Takva ise çok iptidaî bir ölçüyle değerlendiriliyordu: İlk Hâricîler kendilerini dine vakfetmede aşırı sıkılıkları ve herhangi bir Müslümanın bir büyük günah işlemesi durumunda kâfir olacağı şeklindeki sert doktrinleriyle tanındılar. Bu *tekfir* nosyonu Hûzistan'ın ücra dağlık bölgelerinde kamplaşan Hâricî gruplara Emevî otoritesini kabul etmiş bulunan Müslüman köylerine akınlar düzenleme fırsatını verdi. Bu harekatlarla, Hâricî olmayanlar, mutad biçimde katledildiler, bu da karşılık olarak Haccac b. Yusuf gibi sert Emevî komutanlarının merhametsiz misillemelerini getirdi. Fakat, davalarının muzafferiyet yönünde pek de ümit vaad etmediği apaçık ortada olduğu halde, Hâricî saldırıları devam etti. Halife Hz. Ali, Nehrevan savaşından sağ kurtulan bir Hâricî olan İbn Mülcem'in düzenlediği bir suikastla katledildi. Keza, en muteber Sünen külliyatlarından birisinin yazarı olan hadis alimi İmam en-Nesâî, benzer şekilde, 303/915 yılında Şam'da Hâricî fanatikler tarafından katledildi.

İslâm'ın dördüncü ve beşinci yüzyıllarına kadar, Hâricîlik, tıpkı Şiîlik gibi, Irak ile Orta Asya'da ve nadiren başka bazı yerlerde birçok belirsizliğe sebep oldu. Bu noktada, tarihî bir dönüm noktası ortaya çıktı. Sünnîlik kendisini alimlerin büyük çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği oldukça başarılı detaylı bir sis-

---

1. Bu noktadaki en kritik çarpışma, 873/1469'da vuku bulmuş ve İran'ın Moğol hükümdarı Sünnî Akkoyunlu hanedanının Türkmenleri tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Daha sonra, 906-7/1501'de, bu kez Akkoyunlular manidar derecede şiddet kullanarak İran'ı bir Şiî diyarına dönüştüren Safevî hükümranlığını başlatan radikal bir Şiî olan Şah İsmail tarafından mağlup edilmişlerdir. (*Cambridge History of Iran*, VI, 174-5; 189-350)

teme dönüştürmeyi başardı ve bu da düşman hareketlerin cazibesini keskin bir şekilde azalttı.

Olan şey, şuydu: İki aşırı uç olarak mutlak eşitlikçi Hâricîlik ile hiyerarşik Şiîlik arasında vasatı temsil eden Sünnî İslâm, uzunca zamandan beri, kendi otorite anlayışı üzerindeki ihtilaflarla meşguldü. Sünnîler açısından, otorite, tanım gereği, Kur'ân ve Sünnette tarif edilmişti. Fakat ashâbın ve tâbiînin göçlerini takiben İslâm dünyasının bir ucundan öbürüne enine boyuna yayılmış muhtelif şekiller ve anlatımlar taşıyan muazzam bir hadis literatürüyle yüzyüze olan Sünnet zaman zaman ciddi yorum problemleriyle karşı karşıya kaldı. Öyle ki, yüzbinlerce hadis rivayetinden oluşan bu büyük veri topluluğunun içinden sahih hadisler incelenerek çıkarıldığı ve de gruplara ayrıldığı halde, birbiriyle, hatta Kur'ân âyetleriyle çeliştiği görülen hadisler vardı. Meselâ, Hâricîlerinki gibi küçük bir hadis külliyatı teşkil ederek bunlardan doğrudan doğruya öğretiler ve kanunlar çıkarmak şeklindeki basit yaklaşımların işlemesinin mümkün olmadığı ortadaydı. Kadıların yalnızca Kur'ân'ın yahut hadis külliyatının ilgili bir sayfasını açarak bir konuda hüküm verebilmesinden dolayı, gözle görünür iç çelişkiler çok fazlaydı ve onlarla ilgili yorumlar çok karmaşıktı.

Değişik vahyedilmiş metinler arasındaki açıkça görünen ihtilafın temelinde yatan sebepler, en mükemmel fotoğrafik hafızalarla donanmış harika dimağlar arasındaki ekseriya aynı kalitede sürdürülegelmiş tartışmalarda, ilk ulema tarafından yakından ve dikkatle tetkik edilmişti. İslâmî hukuk ilminin (*usul-i fikh*) büyük kısmı İslâm'ın temel ethos'una sadakati temin edecek bir tarzda böylesi ihtilafları halledebilecek tutarlı mekanizmalar temin etmek üzere geliştirilmişti. Bütün İslâm hukuku kavramlarının en hassas ve karmaşık olanlarından biri olarak *teâruz-u edille* (delil teşkil eden metinlerin birbiriyle çelişmesi) terimine bütün İslâm hukuku talebeleri aşinadırlar.[2] İbn Kuteybe gibi ilk alimler bütün kitaplarını bu konuya hasretmeyi kendilerine vazife bildiler.

Usul alimleri başlangıç noktaları olarak vahyedilmiş metinler arasındaki ihtilafların bunların yorumuna dair ihtilaflardan öte birşey olmadığı, ve bunların Şâri' Teâlâ'nın Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından bize aktarılan mesajının zâtında var olan tutarsızlıkları yansıtıyor olamayacağı faraziyesini, kendileri için bir başlama noktası olarak kabul ettiler. İslâm'ın mesajı Hz. Peygamberin vefatından önce kâmilen nakledilmişti; arkadan gelen alimlerin vazifesi münhasıran tefsir ve yorumlama idi–tadil ve tashih etme değil!

---

2. Bkz. meselâ, İmâmu'l-Haremeyn el-Cuveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (Kahire, 1400), 1189-1252.

İslâm alimi, bu şuurla donanmış olarak, problem teşkil eden metinleri incelediğinde, ön hazırlık mahiyetinde bir dizi akademik çözümleme testleri ve metodları uygulayarak işe başlar. İlk alimler tarafından geliştirilen sisteme göre, eğer iki Kur'ân veya hadis metninin çeliştiği görülürse, alim, çelişkinin Arapça'yı yorumlama noktasındaki bir hatadan kaynaklanıp kaynaklanmadığını görmek için, ilk olarak metinleri dil açısından tahlil etmelidir. Bundan sonra, alim, metinsel, fikhî ve historiyografik bir dizi teknik temelinde, sözkonusu metinlerden birisinin *tahsis* mevzuu olup olmadığını; yani, ilgili metinlerden birinin yalnızca hususî şartlarla ilgili olup olmadığını, dolayısıyla bu metindeki hükmün diğer metinde telaffuz edilen daha genel bir düsturun belli bir olaya mahsus bir istisnasını teşkil edip etmediğini belirleme teşebbüsüne girişmelidir. Fakih, bir Kur'ân âyetinin yalnızca bir isnada dayanan hadisin (*âhad* olarak bilinen tipteki hadisin) veya birçok *isnada* dayanan hadisin (*mütevatir* yahut *meşhur* hadisin) hükmünü iptal edeceği prensibini hatırında tutarak, rivayetlerin metinsel konumunu da mutlaka gözönünde bulundurmalıdır.[3] Şayet bütün bu işlemleri uyguladıktan sonra çelişkinin hâlâ devam ettiğini görürse, metinlerden birinin diğeri tarafından neshedilmiş olması ihtimalini araştırmalıdır.

Bu *nesh* prensibi Sünnî alimlerin teâruz-u edille gibi hassas bir konu ile uğraşırken Peygamberin (s.a.v.) hayatı esnasında zaten kabul görmüş bulunan metinsel hareket tarzlarına yönelik yaklaşımlarını nasıl teessüs ettirdiklerine dair bir örnektir. Sahabiler icmâ ile biliyorlardı ki, Hz. Peygamber tebliğ yılları boyunca hakikati öğreterek onları terbiye eder, putperestliğin vahşetinden alıp tevhidin vakur ve merhametli yoluna getirirken, onun öğretisi, ilâhî bir sevkle, sahabilerin gelişim hızlarına ayak uydurmasını sağlayacak şekilde biçimlendirilmişti. Bunun en bilinen misali, içkinin kademeli olarak yasaklanışı idi; ki ilk âyetlerden birisi ile içenlerin hevesleri kırılıyor, daha sonraki bir âyetle içki kınanıyor ve nihayet içki yasaklanıyordu.[4] Bundan daha temel bir prensibe dokunan bir başka örnek, ilk ümmetin günde yalnız iki kere uygulamakla yükümlü olduğu, Miracın akabinde ise günde beş kereye çıkarılan farz namaz idi.[5] Mut'aya (geçici evlilik) İslâm'ın ilk zamanlarında cevaz verilmişti, ama sosyal şartlar ilerleyip kadına saygı artınca ve ahlâkî yapı daha da sağlamlaşınca, bilâhare yasaklandı.[6] Bunun, yeni ümmetin şartlarının köklü biçimde değiştiği döneme ve çoğu Hicreti takip eden yıllara dayanan başka birkaç misali daha vardır.

---

3. Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge, 1991), 356-65.
4. İlgili âyetler şunlardı: 2:219, 4:43 ve 5:93. Bkz. Kamali, 16-17.
5. Kamali, 150.
6. Kamali, 150; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 63'ten iktibasla.

İki tür nesh vardır: açık *(sarih)* veya dolaylı *(zımnî)*. Birincisi, daha önceki bir emrin değiştirildiğini beyan eden ifadeler içerdiği için kolayca teşhis edilebilir. Meselâ Kur'ân'daki (2:144) âyeti Müslümanların ibadetlerinde kıble olarak Kudüs yerine mukaddes Kabe'ye yönelmelerini emreder. Hadis literatüründe ise, bu açık nesh ile daha sık karşılaşılır. Meselâ, İmam Müslim tarafından rivayet edilen bir hadiste şunu görüyoruz: "Ben sizi mezarlara gitmekten men ederdim; artık şimdi, onları ziyaret edebilirsiniz."[7] İslâm'ın ilk zamanlarında bu husus üzerinde yorum yapan hadis alimleri, bunu, putlara tapmanın insanların hafızalarında hâlâ taze olduğu dönemde yeni Müslüman olan bazı insanların oralarda şirk işleyebilecekleri endişesinden dolayı mezarlık ziyaretlerinin yasaklandığı şeklinde izah ediyorlar. Maamafih, Müslümanların kalbinde tevhid akidesi pekiştikçe, bu yasaklama, artık ihtiyaç kalmadığı için kaldırıldı; ve bugün, ölüler için dua etmek ve ahireti hatırlamak üzere mezarlık ziyaretinde bulunmak Müslümanlara tavsiye edilen bir ameldir.[8]

Neshin diğer çeşidi daha incedir ve sıklıkla eski alimlerin zekâlarını son sınırına kadar zorlamıştır. Bu, öyle olduğunu açıkça beyan etmeden daha öncekilerin hükmünü iptal eden veya sağlam bir şekilde takviye eden ifadeler içerir. Alimler, bunun, aralarında Bakara sûresindeki eşinin vefatı ile dul kalan hanımların evlerinden çıkarılmadan geçimlerinin sağlanmasını emreden âyetlerin (2:240 ve 234) de bulunduğu birbirinden değişik birçok misalini vermişlerdir.[9] Ve hadis literatüründe, Hz. Peygamberin (s.a.v.) bir defasında hastalığının verdiği rahatsızlıkla oturarak namaz kıldırırken sahabilere de arkasında oturarak namaz kılmalarını emretmesi örnek olayı vardır. Bu hadis İmam Müslim tarafından rivayet edilmiştir. Yine Müslim tarafından aktarılan, Hz. Peygamberin (s.a.v.) oturarak namaz kıldırırken sahabelerin arkasında ayakta namaz kıldıklarını bildiren bir hadis mevcuttur. Buradaki gözle görülür çelişki, ikinci hadisenin birinciden sonra vuku bulduğu için birinciye nazaran öncelik sağladığını gösteren dikkatli bir kronolojik analiz ile çözümlenmiştir.[10]

Neshi tayin teknikleri, alimlerin bilinen *teâruz-u edille* durumlarının birçoğunu çözebilmesini mümkün kıldı. Bu teknikler yalnızca hadis ilimleri ile ilgili özenli, dikkatli ve detaylı bir bilgi istemekle kalmaz; aynı zamanda tarih ve siyer bilgisi gerektirdiği gibi, sorgulanan hadisin kaynağını ve yorumunu çevre-

7. Müslim, Cenâiz, 100.
8. Kamali, 154.
9. Kamali, 155.
10. Sayf ad-din Ahmed İbn Muhammad, *Al-Albani Unveiled: An Exposition of His Errors and Other Important Issues* (London, 2nd ed., 1415), 49-51.

leyen şartlar hakkında sahabilerin ve diğer alimlerin neler düşündüklerini bilmeyi de gerektirir. Bazı durumlarda, İslâm alimleri, tek bir hadis ile ilgili gerekli bilgileri ortaya çıkarmak için İslâm dünyasının bir ucundan diğerine seyahati göze alırlardı.[11]

Selef alimleri, bütün çabalara rağmen, neshin isbat edilemeyeceği durumlarda, daha ileri tahliller uygulamak gerektiğini farkettiler. Bunlar arasında bilhassa önemli olanı, metin analizi yapmaktır–hadisin isnadından ziyade, rivayet edilen metnin kendisini analize tâbi tutmak.[12] Açık *(sarih)* ifadeler dolaylı olanlara (*kinâye*) nazaran öncelikli addedilir, ve 'kesin' (*muhkem*) olan sözler, 'yorumlanmış' (*müfesser*), 'belirsiz' (*hafi*), 'problemli' (*müşkil*) gibi daha müphem kategorilerde yer alanlara göre öncelik taşırlar. Ayrıca, çelişen hadislerin ravilerinin konumuna da bakmak, daha doğrudan biçimde olayın içinde bulunan kişiye dayanan rivayete öncelik vermek açısından gerekli olabilir. Bunun meşhur bir misali, Hz. Peygamberin (s.a.v.) kendisiyle evlenirken hac kıyafeti (ihram) içinde olmadığını bize bildiren Hz. Meymune (r.a.) rivayetidir. Onun gözleriyle şahitliğinden dolayı, bu hadis, aynı konuyla ilgili olarak İbn Abbas tarafından benzer sağlamlıkta isnad ile nakledilen ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in o esnada gerçekte ihramlı olduğunu bildiren farklı rivayete nazaran öncelik kazanır.[13]

Ayrıca, meselâ "Tahrimin cevaza nisbetle önceliği vardır" kabilinden daha başka birçok kural bulunmaktadır. Buna benzer şekilde, çelişen hadisler, konu ile ilgili bütün fetvaların kıyaslanarak değerlendirildiği dikkate alınarak, bir sahabinin fetvasından yararlanarak çözülebilir. Nihaî olarak, yardım için kıyasa başvurulabilir.[14] Bunun bir misali, güneş tutulması esnasında kılınan küsuf namazına dair, birbirinden farklı sayılarda rüku ve secde bildiren farklı rivayetlerdir. Buna dair rivayetleri çok dikkatli bir nazarla tetkik eden ve ortadaki çelişkiyi yukarıda anahatlarıyla zikredilen metodların hiçbirisiyle çözemeyen alimler, sözkonusu ibadet yine de 'salât' (namaz) diye adlandırıldığı için, bir rüku ve iki secdeden ibaret normal namaz şeklinin takip edilmesi gerektiğinde kıyasa dayalı bir muhakeme yürüterek karar kıldılar. Bu mevzudaki diğer hadislerin ise, terkedilmesi gerekecektir.[15]

---

11. M. Z. Siddiqi, *Hadith Literature, its Origins, Development and Special Features* (revised ed. Cambridge, 1993), 3, 40, 126.
12. İsnadı sağlam olsa da metindeki eksiklikler hadisi bazen zayıflatır (Siddiqi, 113-6).
13. Kamali, 361.
14. Zor bir mevzu olan kıyas ile ilgili bazı detaylı açıklamalar için, bkz. Kamali, 197-228; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usuli'l-Ahkâm* (Kahire, 1332/1914), III, 261-437, IV, 1-161.
15. Kamali, 363-4.

Vahyedilmiş kaynaklardan sahih bir şeriat vücuda getirilmesi noktasında son derece hayatî önem taşıyan bu iş, yani birbiriyle ihtilaflı kaynak-metinleri çözümleme metodlarının özenle geliştirilmesi işi, öncelikle İmam Şâfiî'nin eseriydi. İmam Şâfiî, kendi devrinin fakihlerinin kafa karışıklığı ve ihtilafları ile yüzyüze gelmiş biri olarak, beşerî açıdan olası en az hata düzeyinde kalan bir fıkhın teessüsüne imkân verecek tutarlı bir metodoloji ortaya koyma azmiyle, harikulade eseri *er-Risâle*'yi yazdı. Onun fikirleri diğer ana fıkıh geleneklerine tâbi fakihler tarafından kısa zamanda kabul ve farklı şekillerde tatbik edildi; ve bunlar bugün de şeriatın formel uygulamalarına temel teşkil etmektedirler.

İmam Şâfiî'nin deliller yığınından İslâmî hükümler çıkarmada hataları asgariye indirme sistemi, *usûlü'l-fıkh* (fıkıh usulu, yahut 'fıkhın kökleri') olarak bilinegeldi. İslâm'ın diğer formel akademik disiplinleri gibi, bu da, menfi mânâda bir yenilik, yani bid'at değil; ilk Müslümanların yaşadığı dönemde zaten farkedilebilir mahiyette olan ilkelerin işlenmesiyle hâsıl olan bir keyfiyet idi. Zaman içinde, Sünnî İslâm'ın yoruma dayalı mezheplerinden her biri bu 'kökler'e (*usûl*) dayanarak kendi tarzını bir sisteme dönüştürdü ve böylelikle bazı durumlarda farklı 'dallar' (*fürû'*, yani uygulamaya dair belirli özel hükümler) sonucunu verdi. Bu farklılıkların ürettiği münazaralar zaman zaman bir hayli kuvvetli olmuştur. Yine de, bunlar, fıkıh usulü ilminin ortaya çıkarak böyle karmaşık uyuşmazlıkları sona erdirmesinden önce, yani İslâm'ın ilk iki yüzyılında meydana gelen hizip farklılıklarından oluşan büyük ayrılıklara ve hukukî anlaşmazlıklara nisbeten, hafif kalıyorlardı.

Dört imam –Ebu Hanife, Malik b. Enes, eş-Şâfiî ve İbn Hanbel– tabir caizse 'bid'atlardan sakınmak için geliştirilmiş sofistike teknikler' şeklinde özetleyebileceğimiz dört büyük mezhebin kurucuları olarak kabul edildikleri halde, onların ortaya koydukları geleneğin tam anlamıyla sistematize olmasının ancak daha sonraki nesiller arasından çıkan alimler eliyle vâki olduğuna dikkat çekmemiz kesinlikle gerekiyor. Sünnî ulema dört imamın harikulâdeliğini çabucak benimsediler; nitekim, İslâm'ın üçüncü yüzyılının son zamanlarını müteakiben, bunların dışında bir geleneğe tâbi herhangi bir alimi pek göremiyoruz. Büyük muhaddisler, bu mezheplerden birisine, özellikle de İmam Şâfiî'ninkine sadakatle tâbi olan kimselerdi. Fakat her mezhebin kendi içinde önde gelen alimler kendi mesleklerinin 'köklerini' ve 'dallarını' geliştirmeye ve artmaya devam ettiler. Bazı hallerde tarihsel şartlar bunu yalnız mümkün kılmakla kalmayıp aynı zamanda gerekli de kıldı. Meselâ, İmam Ebu Hanife'nin Kûfe ve Basra'nın ilk fıkıh okulları temeli üzerinde kurulmuş olan mezhebinde giden alimler, hizip farklılıklarının meydana

getirdiği ayrılıkların etkisiyle oluşan hadis uydurma tavrının Irak'ta yaygınlığı sebebiyle, ortalıkta dolanan bazı hadislere karşı ihtiyatlı davranıyorlardı. Bununla birlikte, daha sonraları Buhârî, Müslim ve diğerlerinin hadis külliyatları erişilebilir hale geldiğinde, daha sonraki Hanefî alimler kendi mezheplerini formüle eder ve gözden geçirir iken, bütün hadis külliyatlarını inceleyip ona göre hareket ettiler. Bu süreç, hicretin dördüncü ve beşinci yüzyıllarında öğretiler bir olgunluk ve kemâl haline ulaşıncaya kadar, iki asır boyu devam etti.[16]

Mezhepler arasındaki hüsn-ü niyet ve hoşgörü yaklaşımının herkesçe kabul görmesi de bu tarihe rastlar. Bu, fıkıh usulüne dair çalışmalar içindeki en gelişmiş ve dikkatli çalışma olarak büyük takdir toplayan, aynı zamanda Şâfiî fıkhı üzerine dört kitabın ve de *el-Mustasfâ*'nın yazarı olan İmam Gazâlî tarafından açık ve kesin bir tarzda ortaya konulmuştu. Gazalî, ihlas üzerindeki o çok iyi bilinen hassasiyeti ve gösterişe yönelik ilmî rekabetten hoşlanmayan tavrıyla, 'bir mezhebe taassupla bağlılık' dediği şeye kuvvetli ithamlar yöneltti. Bir Müslüman açısından vahye dayanan kaynakları yanlış yorumlama gibi bir hayatî tehlikeyi önlemek için kabul görmüş bir mezhebe tabi olmak zarurî olmakla birlikte, kişi kendi mezhebinin kategorik olarak diğerlerinden üstün olduğu düşüncesinin tuzağına düşmemeliydi. Osmanlıların son dönemlerindeki birkaç önemsiz istisna dışında, Sünnî İslâm'ın büyük alimleri İmam Gazâlî tarafından anahatları çizilen ethos'a bağlı kalarak birbirlerinin mezhebine açık biçimde saygı gösterdiler. Geleneksel İslâm'ın açık fikirli ve nazik alimlerinin rahle-i tedrisinden geçen herkes bu hakikati berrak biçimde görür.[17]

---

16. Niçin bugün yalnızca dört mezhebe tâbi olmak zorunda olduğumuz sorusu sıkça sorulur. Cevabı apaçıktır: teorik olarak bu rakamın dört olması için herhangi bir zorunluluk yoktur, ama tarihsel bir gerçeklik olarak yalnızca bu dördünün kendilerini takviye edebilecek yeterli miktarda detaylı literatürü vardır. Âyet ve hadislerin zahirî anlamına itibar eden Zâhirî mezhebi ile ilgili olarak İbn Haldun şöyle yazar: "İşe yaramaz kişiler bazen Zâhirî hukuk sistemini öğrenebilmek amacı ile Zâhirî öğretisine tâbi olmak ve bunların kitaplarını incelemek isterler, fakat bununla hiçbir şey elde edemezler ve Müslümanların büyük kitlesinin tasvip etmemesi ve muhalefeti ile karşılaşırlar. Böyle kitaplardan muallimler tarafından hiçbir açıklama getirilmemiş bilgileri alıp kabul ettiklerinden dolayı, sıklıkla bid'atçılar olarak addedilirler." (*Muqaddima*, tr. F. Rosenthal [Princeton, 1958], III, 6.)

17. "Büyük alimlerin en belirgin özellikleri vakar ve sükunet, diğer alimlere saygı, ümmet için şefkat ve merhamet yüklü bir endişe ve Peygambere –salat ve selam üzerine olsun– tâbi oluştur, ki onun nazarı her daim engin, hikmeti hep kusursuz, ve tahammülü her zaman fevkalâde idi." İmam Yusuf ed-Decevî (ö. 1365 H.), *Makâlât ve Fetevâ* (Kahire: Mecmau'l-Buûsi'l-İslâmiye, 1402), II, 583.

"Gerçek hakperestlik bütün imamları değerli bilmektir; kendisi *içtihad* mertebesine erişemediği için bir *müçtehid*'in mezhebine tâbi olan kimse, diğer imamların kendi tâbi olduğu müç-

Dört mezhebin bu şekilde tekâmülü, oryantalistlerin zannettiği şekilde, pozitif hukuku geliştirme ve arıtma kapasitesini azaltmış değildir. Tam aksine, sofistike mekanizmalar ehliyetli kimselerin Kur'ân ve Sünnetten şer'î hükümler istihracına imkân vermekle kalmayıp, onları bunu fiilen yapmakla yükümlü kıldı. Alimlerin birçoğuna göre, kaynakları iyice öğrenen ve gerekli bir dizi ilmî şartı yerine getiren bir uzmanın kendi mezhebinin süregelen hükümlerine tâbi olmakla yetinmesi caiz değildir; bu durumdaki bir kişi vahyedilmiş kaynaklardan hükümleri kendisi çıkarmalıdır. Böyle bir kişi, Muaz b. Cebel'in meşhur hadisinden türetilmiş bir tabirle, *müçtehid* olarak bilinir.[18]

Bir Müslümanın doğrudan Kur'ân ve Sünnete başvurarak yerleşik uzman görüşünün ötesine geçmeye teşebbüs edebilmesi için çok iyi bilinen ve hürmet edilen bir alim olması gerektiğini ancak çok az kişi inkâr edebilir. Sağlam bir yapıya sahip fıkıh mezheplerinin teessüs etmesinden önceki dönemde ilk Müslümanları muzdarip eden uyuşmazlık ve çatışmaların gösterdiği gibi, insanların kaynakları yanlış anlamaları ve bu yüzden şeriatın tahribata uğraması tehlikesi son derece aşikâr bir tehlikeydi. İslâm'dan evvel, dinlerin hepsi, dinin aslını teşkil eden temel metinlere yönelik yeterli bir ilmî ehliyetin gelişmemiş olmasından dolayı çöküşe maruz kalmışlardı, ve İslâm'ın buna benzer bir akıbete uğramamasının temini hayatî önem taşıyordu.

Büyük usul alimleri, şeriatı bid'at ve tahrif tehlikesinden korumak için kendinde içtihat hakkı gören herkeste bulunması gereken açık ve kesin şartları belirlediler.[19] Bu şartlar şunlardı: (a) salt dilbilgisi temelinde vahyi yanlış yorumlama ihtimalini asgariye indirme açısından, Arapça'ya uzmanlık düzeyinde vukufiyet; (b) derin bir Kur'ân ve Sünnet bilgisi ve her bir âyetin nâzil olduğu şartlar ile her bir hadisin söylendiği ortama dair derin bir bilginin yanısıra, Kur'ân ve hadis tefsirine dair tam bir bilgiye sahip ve yukarıda ele aldığımız bütün yorum teknikle-

---

tehidden farklı oluşlarından dolayı zarar görmez." (Şâtıbî, *I'tisam*, III, 260.) Mezheplerin birbirine olan saygısının alimler tarafından ifade edilişinin birçok nümuneleri vardır. Meselâ, müttaki bir Şam alimi olan Şeyh İbrahim es-Semedî (öl. 1662), bir zaman kendisine dört erkek evlat vermesi için Allah'a dua etti; ki her birisi bir mezhebe tâbi olsun ve bununla evine dört misli rahmet getirsinler. (Muhammed el-Emin el-Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hadi 'aşer* [Kahire, 1248], I, 48.)

18. "Allah'ın Resulü, salat ve selam üzerine olsun, Mu'az b. Cebel'i Yemen'e göndermek istediğinde ona sordu: 'Üzerinde hüküm vermen gereken bir mevzu ile karşılaşırsan nasıl hükmedeceksin?' 'Allah'ın kitabındakiyle', diye cevapladı. 'Şayet onu Allah'ın kitabında bulamazsan?' 'O zaman Allah'ın Resulünün sünnetiyle.' 'Şayet o Allah'ın Resulünün sünnetinde de yoksa?' 'O zaman kendi muhakememden çabalayarak (içtihad ederek) çıkarttığım ile' *(ectehidu re'yi)*". (Ebu Dâvud, Akdiye, 11.)

19. Kamali, 366-393, özellikle 374-7; ayrıca bkz. Âmidî, IV, 219-11.

rine vâkıf olmak; (c) ravilerin ve metnin kendisinin değerlendirilmesi gibi hadis disiplinleri üzerinde uzmanlık düzeyinde bilgi sahibi olmak; (d) ashâbın, tâbiînin ve büyük İmamların görüşlerine dair bilgi; ilaveten, üzerinde genel bir mutabakat *(icma)* sağlanmış olan durumların bilgisi ile mezcolmuş şekilde, fıkıh kitaplarında açıklanan kurallara ve akıl yürütmelere dair bilgi; (e) fıkhî mukayese *(kıyas)* ilmine, kıyasın türlerine ve şartlarına dair bilgi; (f) içinde yaşadığı topluma ve kamu yararına *(maslahat)* dair bilgi; (g) şeriatın genel amaçlarını (*makâsıd*) bilmek; (h) merhamet, nezaket ve tevazu gibi İslâmî faziletlerle mezcolmuş şekilde, yüksek seviyede bir zekâ ve kişisel takva sahibi olmak.

Bütün bu şartları yerine getiren bir alim *müctehid fi'ş-şer'* sayılır, ve otoritesi kabul olunmuş mevcut mezheplerden birine tâbi olmakla yükümlü görülmez, hatta böyle bir yükümlülüğe cevaz verilmez.[20] Bazı imamlar, önde gelen talebelerinin kendilerini sorgusuz sualsiz taklit etmelerini yasaklarken, böyle söylüyorlardı. Fakat uzmanlık seviyeleri bu baş döndürücü yüksekliklere çıkamayan çok daha fazla sayıda alim için bir *müctehid fi'l-mezheb* olabilmek mümkündür; ki bu durumdaki bir alim genel çerçevede kendi mezhebinin öğretileri ile ikna olmuştur ama o mezhep içerisindeki kabul görmüş reyden farklı bir görüş ifade etme ehliyetini haizdir. Böyle kişilere örnek olarak, Malikîler arasında Kadı İbn Abdilberr, Şâfiîler arasında İmam Nevevî, Hanefîler arasında İbn Âbidîn ve Hanbelîler arasında İbn Kudâme gösterilebilir. Bütün bu alimler kendilerini kendi mezheplerinin temel yorum esaslarına tâbi olarak gördüler, fakat aynı zamanda kendi ilim ve muhakeme kabiliyetleri içinde birçok yeni hükme ulaşma uygulamaları ile kayda geçtiler. Meselâ İmam Şâfiî'nin "Benim hükmümle çelişen bir hadis görürseniz, benim görüşüme değil, hadise tâbi olun" talimatı gibi, müçtehid imamların *içtihad*'a dair tavsiyeleri işte böylesi uzmanlara yöneliktir.[21] Bugünlerde bazı yazarlar nasıl inanmak isterlerse istesinler, böylesi tavsiyelerin muhatabının İslâmî eğitimden yoksun halk kitleleri değil, İmam'ın uzmanlaşmış talebeleri olduğu aşikârdır. İmam Şâfiî bu sözünü söyler-

---

20. Kamali, 386-8.

21. "Bir müçtehid, icmaı, veya temel ilkeleri, veya açık seçik bir metni, veya kendisi ile çelişen herhangi bir delilin olmadığı açık bir kıyas'ı (*el-kıyâsu'l-celî*) karşısına alan bir hükme ulaşırsa, onun mukallid'inin o hükmü insanlara teşmil etmesine veya o hükme göre fetva vermesine izin verilmemiştir... bununla birlikte, bu durumun oluşumunda o kimsenin hukukun prensiplerini, net kıyas'ı, açık seçik metinleri veya bu şeylere müdahalesi olabilecek herhangi bir unsuru tam kavrayıp kavrayamadığını kimse bilemez, ve bilmek açısından bu kimse usul-i fıkh öğrenip kendisini fıkıh okyanusuna daldırmakla mükelleftir.' (İmam Şihâbuddin Karafî, *el-Furûk* [Kahire, 1346], II, 109.)

ken kasaplardan, bekçilerden ve eşek güdücülerinden oluşmuş bir kalabalığa seslenmiyordu.

Diğer müçtehid kategorileri usul alimleri tarafından tanımlanmıştır; fakat bunların arasındaki farklar incedir ve temamızla bağlantılı değildir. Geride kalan kategoriler pratikte ikiye indirgenebilir: *müttebi'* ('tâbi olan'), ki bu kimse Kur'ân ve hadis metinlerinin ve bağlı olduğu mezhebin kurallarının temelinde yatan muhakemenin farkında olarak mezhebine tâbi olur,[22] ve ikinci olarak *mukallid* ('taklitçi'), ki bu kimse de mezhebinin binlerce kuralının arkasındaki detaylı muhakemeyi gerçekte bilmeden, onun alimlerine olan itimadından dolayı mezhebine uyar.

Açıkçası, mukallidin mezhebinin formel bürhanlarını elinden geldiği ölçüde öğrenmesi tavsiye edilmiştir. Fakat her Müslümanın bir alim olamayacağı da aşikârdır. Alim olma süreci çok zaman alır, ve ümmetin işlerinin düzgün işleyebilmesi için insanların çoğunun başka işleri olmak zorundadır: muhasebeciler, askerler, kasaplar vs. Bunun gibi, her birinin gerekli zekâ seviyesinde olduğunu farzetsek bile, onların büyük alimler haline gelmelerini beklemek mâkul değildir. Bizatihî Kur'ân-ı Kerîm, daha az bilen mü'minlerin ehil uzmanlara başvurmaları gerektiğini beyan eder: "*Bilmiyorsanız, zikir ehlinden sorun*" (16:43). (Ulemaya göre, 'zikir ehli'nden murad, alimlerdir.) Ve başka bir âyette Müslümanların aralarında uzmanlık taşımayanlara güvenilir şekilde yol gösterebilmek için bir grup uzman oluşturup, bunları muhafaza etmeleri emredilmektedir: "*Her kabileden bir-*

---

22. Bu, İmam Şâtıbî tarafından, hepsi burada alıntılanan taklid'e dair geleneksel duruşa ilave bir özet temini için aşağıdaki parça bağlamında izah edilmiştir: "Şeriatın hükümlerine tâbi olmakla mükellef bir kimse üç kategoriden birisine girer. [I] Bu kimse *müçtehid* olabilir, ki bu durumda kendi içtihadının fikhî sonuçlarını uygular. [II] Bu kimse gerekli bilginin kıymetini takdir edememiş tam bir mukallid olabilir. Bu durumda kendisini yönlendirecek bir rehbere ve kendisine hüküm verecek bir arabulucuya ve kendisini taklit edebileceği bir âlime mutlaka ihtiyacı vardır. Açıkçası, rehberi de gerekli bilgiye sahip olma kapasitesince takip edebilir. Bunun ispatı şudur ki, şayet bu kimse hüküm vericinin gerçekte buna muktedir olmadığını bilirse veya bundan şüphe bile etse, onun hükmünü kabul etmesi veya ona tâbi olması hoşgörülmez; gerçekte hiç kimsenin, eğitimli olsun veya olmasın, ehliyeti haiz olmadığını bildiği bir kimseyi taklid vasıtası ile takip etmeyi, hasta birisinin kendisini doktor olmadığını bildiği bir kimsenin ellerine teslim etmemesi gerektiği gibi, düşünmemesi gerekir. [III] Bu kimse müçtehidlerin seviyesine çıkamamış olabilir, ama delili ve bağlamını anlar, ve belli meselelerde bazı hükümleri diğerlerine tercih etmeye kabiliyetleri yeterlidir. Bu kimsenin durumunda, muhatabı onun tercihlerini ve bakış açısını ya kabul eder ya da etmez. Kabul edilmesi durumunda o kimse bu konuda bir müçtehid hükmüne geçer; kabul edilmemesi durumunda, bu kimse, uzmanlık taşımayan ve müçtehidlere tâbi olması zorunlu olan sıradan Müslümanlarla aynı kategoride değerlendirilmelidir." (*el-İ'tisam* [Kahire, 1913-4], III, 251-3.)

takım kişiler dinini öğrenmek üzere geride kalsın ve insanlar döndüğünde onları uyarsınlar, umulur ki kulak verirler" (9:122). Vahyi saptırmaya karşı şiddetli ikazlara maruz sıradan Müslümanların, kendi sınırlı bilgilerine ve muhakemelerine güvenmek yerine, vahyedilmiş metinleri tam olarak anlayabilecek ilmî derinliği kazanmış uzmanların tesis ettiği güvenilir rehberliğe vazifeleri gereği tâbi olmaları gerektiği aşikârdır. Bu açık vazifeyi ilk Müslümanlar iyi biliyorlardı: Halife Ömer (r.a.), Hz. Ebu Bekr (r.a.) tarafından konulmuş belli hükümleri uygularken "Ebu Bekr'in hükmünden sapmış olmaktan Allah'ın huzurunda utanç duyarım" diyordu. Ve İbn Mes'ud (r.a.), tam anlamıyla bir müçtehid olmasına rağmen, belli konularda Ömer (r.a.)'a tâbi olurdu. Şa'bî'nin belirttiğine göre: "Hz. Peygamber (s.a.v.)'in altı sahabisi insanlara fetva verirdi: İbn Mes'ud, Ömer b. el-Hattab, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, Übeyy b. Ka'b, ve Ebu Musa (el-Eş'arî). Ve bunlar arasında üç kimse diğer üç kimseden birisinin hükmü için kendi hükmünden vazgeçerdi: Abdullah (ibn Mes'ud) kendi hükmünden Ömer'in hükmü için vazgeçerdi, Ebu Musa kendi hükmünden Ali'nin hükmü için vazgeçerdi, Zeyd kendi hükmünden Übeyy b. Ka'b'ın hükmü için vazgeçerdi."

Bu temayül, yani Sünneti yorumlamada kendisine değil de bir büyük imama itimat etmenin hararetle teşvik edilmesi, aralarında ancak küçük bir yüzdesinin bu hususta bir tercih hakkının bulunduğu Avrupa ülkeleri gibi ülkelerde yaşayan Müslümanlar üzerinde özellikle bağlayıcıdır. Bu, bir kimsenin belli bir meseleyi tespit etmek için o konudaki hadislerin tamamını okumak istese de Arapça öğrenene kadar bunu yapamayacağı gibi basit bir sebebe dayanır. Çok uzun olmaları da dahil değişik sebepler yüzünden, temel hadis külliyatlarından İngilizce'ye çevrilmiş olanlarının sayısı, ondan fazla değildir. Geride çevrilmeden kalan, aralarında belli konularda büyük etkisi olan çalışmalardan İmam Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, İbn Ebi Şeybe'nin *Musannef*'i, İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, Hâkim'in *Müstedrek*'inin de bulunduğu; Buhârî, Müslim, ya da bugüne kadar tercüme edilmiş diğer külliyatlarda bulunmayan çok sayıda sahih hadisi ihtiva eden, hepsi de ciltler dolusu üçyüzün üzerinde külliyat vardır. Halihazırdaki tercümelerin tamamıyla doğru olduğunu farzetsek bile, Arapça bilmeyen kişilerce doğrudan Kur'ân ve Sünnetten şer'î hüküm çıkarmaya teşebbüs edilemeyeceği aşikârdır. Sünnetin çoğunu kesip atarak ve nazar-ı dikkate almayarak yalnızca tercüme edilmiş hadisleri kaynak olarak kullanıp şeriatı anlamaya teşebbüs etmek, ciddi saptırmalara yol açacaktır.

Buna iki misal yeterlidir. Sünnî mezhepleri, fıkhî davaların görülmesine dair kurallarında, en asgarî belirsizliğin olduğu durumlarda kadı'nın bu belirsizliklerin

varlığını ispat etmek için faal olarak çaba sarfetmesi ve böylesi belirsizlik durumlarında kadının ceza hükümlerini (*hudud*) tatbike kalkışmaması gerektiğine hükmetmişlerdir. *Kütübü Sitte*'yi okuyan bir amatör bunun kesin teyidini bulamayacaktır.[23] Fakat bu mezhep hükmü İbn Ebi Şeybe'nin *Musannef*'inde, el-Hârisî'nin *Müsned*'inde ve Müsedded b. Muserhed'in *Müsned*'inde kayıtlı bir hadise dayanarak verilmiştir. Metin şöyledir: 'Şüphe halinde hadlerin uygulanmasını engelleyin."[24] İmam es-San'anî *el-Ensâb* adlı eserinde bu hadis üzerine cereyan eden olayları şöyle anlatır: "Ömer, kendisine sarhoş halde bulunan bir adam getirildiğinde, ona seksen kamçılık had cezası uygulanmasını emretti. Ceza uygulandıktan sonra o adam dedi ki: 'Ömer, bana haksızlık yaptın! Ben bir köleyim!' [Kölelere cezanın yalnızca yarısı uygulanır.] Ömer bu durumdan dolayı büyük bir üzüntü hissetti ve Hz. Peygamberin 'Şüphe halinde hadlerin uygulanmasını engelleyin' hadisini zikretti."

Bir başka misal hac esnasında başkaları için *istiğfar* etme uygulaması ile sunulmaktadır. Bir hadise göre, "Hacı olanın günahları affedilir, hacının dua ettiği kimselerin de günahları affedilir." Bu hadis bugüne kadar İngilizce'ye tercüme edilen külliyatların hiçbirisinde yoktur; ama Taberânî'nin *el-Mu'cemu's-sağîr*'i ve Bezzâr'ın *Müsned*'i da dahil olmak üzere başka birçok külliyatta sağlam bir isnad ile aktarılmıştır.

Geçmiş zamanların büyük alimlerinin ezici çoğunluğu –kesinlikle yüzde doksandokuzun çok üzerinde bir kısmı– İslâm'ın hukukunu saptırmama yönündeki geleneksel dindarâne endişe yüzünden, bir mezhebe sadakatle bağlı kaldılar. Sıkıntılı ondördüncü asırda, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi aykırı görüşte olan bir avuç alim ortaya çıktı;[25] fakat bu kimseler bile yarım-tahsilli Müslümanların uzman yardımı almaksızın içtihada tevessül etmelerini hiçbir zaman tavsiye et-

23. Tirmizî'de (Hudud, 2) bu hadisin bir versiyonu, zayıf bir isnad olan Yezid b. Ziyad'a dayanan şekli ile mevcuddur.

24. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, XI, 70.

25. Bu yazarlar için bkz. Ahmed b. en-Nakîb el-Mısrî, terc. Nuh Keller, *Reliance of the Traveller* (Abu Dabi, 1991), 1059-60, 1057-9. İbn Kayyim'in bu konudaki yaklaşımı tutarlı değildir. Kendisinin *İ'lâmu'l-Muvakki'în* adlı eserinin bazı bölümlerinde herhangi bir Müslümanın doğrudan Kur'ân ve Sünnetten hükümler çıkarabileceğini öngördüğü gözleniyor. Fakat diğer bölümlerde daha basiretli bir tavır takınır. Meselâ, şöyle yazar: "Mezhebinin imamına bağlı kalan bir müftünün, o konuda daha doğru olduğuna inandığı başka bir mezhep gereğince hüküm vermesi hoşgörülebilir mi? [Elcevap:] Şayet bu kimse [temelde] mezhebinin imamının prensiplerine tâbi oluyor ve delil-metinleri belirliyorsa [yani, *müctehid fi'l-mezheb* ise], o durumda doğru olduğuna inandığı başka bir müçtehidin hükmüne tâbi olabilir." (*İ'lâmu'l-Muvakki'în*, IV, 237.) Bu geniş bir yaklaşım olmakla birlikte, yine de ehliyeti haiz bir yorumcuyu takip etmek yerine her seferinde basitçe *'delil*'i takip etme nosyonundan çok uzaktadır.

mediler. Ve her hâlükârda, bu yazarlar yakın zamanda yeniden canlandırılmış ve öne çıkarılmış iseler de, klasik İslâm'daki ana ilim çevrelerinde etkileri, İslâm dünyasının büyük kütüphanelerinde muhafaza edilen çalışmalarının elyazması nüshalarının azlığı olgusunun gösterdiği üzere, önemsiz idi.[26]

Yine de, geçen yüzyılın sosyal karmaşaları, İslâmî ilimlerin otoritesini terketmeyi savunan bir grup yazarı bünyesinden çıkardı. Bu kampanyanın en önde gelen şahsiyetleri Muhammed Abduh ve onun talebesi Muhammed Reşid Rıza idi.[27] Batının galebe çalması ile gözleri kamaşmış haldeki bu kimseler Müslümanların 'taklit prangaları'nı başlarından atmaları ve dört mezhebin otoritesini reddetmeleri noktasında ısrarcı oldular. Bugün bazı Arap başkentlerinde, özellikle de yerli ortodoks ilim geleneğinin zayıflatıldığı yerlerde genç Arapların evlerini ellerine geçen her hadis külliyatı ile doldurup kendilerinin bu geniş ve karmaşık literatürü İmam Şâfiî, İmam Ahmed ve diğer büyük imamlardan daha yanlış yorumlamalarının daha az muhtemel olduğu gibi zahirî bir inançla bu kitapların içlerine dalmaları olağan bir durumdur. Henüz çok yaygın olmasa da, bu sorumsuz yak-

---

26. İbn Teymiyye'nin çalışmalarının birçoğu yalnızca tek elyazmaları olarak mevcuttur; ve geride kalanların nüshalarının bile -Suyûtî ve Nevevî gibi büyük alimlerin eserlerine kıyaslayalnızca nadir olarak çoğaltılmış olduğu görülmektedir. Onun eserlerine dair C. Brockelmann tarafından verilen kadim elyazmaları listesi için bkz., *Geschichte der arabischen Litteratur* (2. baskı, Leiden, 1943-9), II, 126-7, *Supplement*, II, 119-126.

27. Abduh da, hocası ve işbirlikçisi Cemaleddin Afganî'den (1839-97) etkilenmişti. Afganî, Namık Kemal ve (bir zaman sonra) Ziya Gökalp ve Satı el-Husrî ve benzerlerini ortaya çıkaran değişimci 'Genç Osmanlı' nesli ile bağlantılı idi: bu kişiler Osmanlının askerî çöküşünün acıklı halinden ve Batılı güçlerin başarısından dolayı derinden yaralanmışlardı ve bir 'bozulmamış öz'ün muhafazası suretiyle tarihsel Müslüman kültürünün, geminin batmaması için yükünü denize atarak hafifletmek nev'inden, otantikliğinin korunduğu bir kültürel yenilenme arıyorlardı. Böylece, daha geniş anlamda ondokuzuncu yüzyılın otantisite arayışı nezdinde bilinçli veya bilinçsiz tepkiler uyandırdılar: bunlarla aynı zamanlarda, benzer şekilde Fransa ve Almanya için kendi ulusal kültürlerinin 'orijinal kaynakları' eksenli birer uyanış esasları projesi tasarlayan milliyetçi filozoflar Herder ve Le Bon'un eserleri tercüme edilerek Müslüman dünyasında geniş çapta okundu. Afganî büyük bir düşünür değildi, ama Abduh ile birlikte çıkardıkları *el-Urvetü'l-Vuskâ* adlı dergide yayınlanan makaleleri ve küçük risaleleri çok etkiliydi. Onun kendi pan-İslamik ideolojisine mi, yoksa gerçekte kendi zayıflatılmış ve tarihsellik-karşıtı İslâm yorumuna mı inandığı belirsizdir. Müslüman okuyucudan uzak bağlamlarda yazdığı yazılarında sıklıkla aşırı bir şüphecilik göstermiştir. Meselâ, Arap medeniyetinin gerilemesi hakkında Renan ile tartışmasında İslâm ile ilgili olarak, "Açıkça görülmektedir ki bu din, tesis edildiği her yerde bilimlerin gelişmesini engellemeye çalıştı ve bu komplolarında despotluktan olağanüstü hizmet gördü" diye yazmıştır. (Reply to Renan, terc. N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'* (Berkeley and Los Angeles, 1968) içinde, 183, 187. Abduh'un bu eserin Arapça tercümesinin çıkmasını engellemek için çok çaba sarfetmiş olması sürpriz değildir!

laşım, öngörülebilir bir şekilde bin seneyi aşan bir süre önce büyük imamlar tarafından halledilmiş meseleler hakkında İslâmî hareketin birliğine, güvenilirliğine ve etki gücüne ciddi biçimde zarar veren keskin kavgaları tahrik eden keskin ayrılık yüklü fikirlerin kapısını açmaktadır. Bugünlerde yaygın olarak eylemcilerin camilerde sinsice dolaşarak diğer mü'minleri -ki bu kurbanları fıkhın söz sahibi imamlarından bazılarının tâbileri olsalar bile– inandıkları şeylerin ibadetlerinde eksikliklere sebep olduğu şeklinde eleştirdiklerini görmek mümkündür. Bu hareket tarzı ile oluşturulan nâhoş, riyakârâne ortam, teslimiyeti zayıf birçok Müslümanı camiye gitmekten hepten vazgeçirtecek bir etki taşımaktadır. Şimdilerde hiç kimse, ilk alimlerin, saygın alimler tarafından ortaya konulmuş olduğu sürece Müslümanların Sünnetin farklı yorumlarına müsamaha göstermeleri gerektiği yönündeki görüşlerini hatırlamaz. Süfyan-ı Sevrî'nin dediği gibi: "Eğer bir kimseyi alimler arasında ihtilaf konusu olan birşeyi yaparken görürseniz, siz kendiniz de o şeyin yasaklanmış olduğuna inansanız bile, o kimseyi men etmemeniz gerekir."[28] Bu hareket tarzının alternatifi ise, şüphesiz ki, Müslüman toplumunu içten zehirleyecek olan bir ayrılık ve garazdır.[29]

---

28. Alimler aynı zamanda İslâm fıkhının aşağıdaki yön verici prensibini de zikrettiler: "Yanlış olan birşey *(münker)* üzerinde bütün alimler (*icma* ile) yanlışlığına hükmedinceye kadar, o şey [nesnel anlamda] yanlış olarak mahkum edilemez." (Decevî, *Fetevâ*, II, 583.) İmam ed-Decevî (II, 575) aşağıdaki hususları da belirtir: "Alimler arasındaki görüş farklılıkları bu ümmetin üzerine geniş bir rahmettir. Ömer b. Abdülaziz der ki: 'Muhammed aleyhissalâtu vesselam'ın ashâbı aralarında ihtilafa düşmemiş olsalardı da yeryüzüne bundan dolayı rahmet inmeseydi, bu durum beni memnun etmezdi.' Tâbiîn arasındaki büyük hadis ravilerinden birisi, Yahya b. Saîd der ki: 'İlim ehli, genişlik ehlidir *(ehli't-tevsî')*. Bu kimseler birbirlerinden farklı fetvalar vermeye devam ederler ve hiçbir alim diğerlerine görüşlerinden dolayı sitem etmez.' Bununla beraber, şayet, belli bir hizbin arzuladığı üzere, sıradan insanlar hükümlerini doğrudan Kur'ân ve Sünnetten çıkartsalardı, bunların fikirleri bugünkünden daha âhenksiz, ve mezheplerin sayısı da dört değil, binlerce olurdu. Böyle bir gün gelirse, bu, Müslümanların başına musibet üstüne musibet getirir–inşaallah bunu görmeye ömrümüz yetmez!"

29. Bu ilk olarak onsekizinci yüzyılda anlaşıldı. Şah Veliyyullah Dehlevî (*Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, I, 132) şunu gözlemledi: "Ümmet bugüne kadar ... ittifakla karar vermiştir ki, bu en yüksek dört mezhebe taklid ile tâbi olunabilir. Bunda, özellikle şevkin büyük ölçüde söndüğü ve ruhlara kendi ihtiraslarının içecek olarak sunulduğu, böylece bir fikri olan her kimsenin kendi fikrinden keyif aldığı günlerde açık faydalar ve avantajlar vardır." Bu bize İslâm'ın farklı fikirlerin olabilme ihtimalini ve meşruiyetini reddeden totaliter bir din olmadığını hatırlatır. "Müslüman alimler, müçtehidin şeriatın hükümlerini çıkartmak için kullanılan kendi meşru içtihadı açısından bir günaha girmiş olmayacağına dair ittifak etmişlerdir. Yalnızca Bişr el-Merisî, İbn Aliyye, Ebu Bekr el-Asamm ve kıyası inkâr eden [benzerleri], Mu'tezilîler ve İsnâ Aşeriye Şîa'sı gibi, her fıkhî mevzuda yalnızca bir tane hakiki hükmün var olduğuna ve buna ulaşmayan kimsenin günahkâr olduğuna inanır." (Âmidî, IV, 244.) Bu, şüphesiz ki,

İnsanların ilk çocukluk yıllarından itibaren 'kendilerini düşünme'ye teşvik edildikleri, Batının etkisi altındaki bir küresel kültürde, bir kimsenin kendi sınırlarını anlayabilmek için yeterli tevazuyu edinmesi bazen zor olabilir.[30] Hepimiz, bir parça, Firavun gibiyiz: Benliklerimiz, yapıları gereği, başka herhangi bir kimsenin bizden daha akıllı veya bilgili olduğu fikrine karşı direnç gösterirler. Sıradan Müslümanların, Arapça bilmeseler de, kendileri için şer'î kuralları çıkarmaya ehliyetli oldukları inancı, bu bencillik duygusunun azıtmasına bir misaldir. Kendi muhakemeleri ile gurur duyan ve kaynakların karmaşıklığı ve çok eskiye dayanan alimliğin harikulâdeliğine aşina olmayan genç insanlar için bu durum, kendilerinin İslâm'ın ana çizgisinin dışına ve Müslümanlar arasında derin ayrılıkları kışkırtacak bir kasıtsız gündemin içine sürüklenmeleri ile nihayet bulacak etkili bir tuzak olabilir. Dinin büyük alimlerinin hepsinin, hadis âlimleri dahil, bir mezhebe tâbi oldukları ve talebelerinden de bir mezhebe tâbi olmalarını istedikleri gerçeği unutulmuş gibi gözüküyor. Kendini beğenme, sağduyu ve İslâmî sorumluluğa karşı büyük bir zafer kazanmış durumdadır.

Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanlara akıllarını ve geniş değerlendirme yapabilme muhakemelerini kullanmalarını emreder; ve ilim erbabına tâbi olma meselesi bu kabiliyetin çok dikkatli biçimde yönlendirilmesi gereken bir alandır. Temel nokta, usul-i fikh ile uzun bir eğitim gerektiren diğer herhangi bir uzmanlık ilmi arasında kategorik bir fark olmadığını takdir etmektir. Şeyh Said Ramazan el-Bûtî, mezhep karşıtlığı temayülüne karşı ortodoks mukabeleyi ifade ettiği kitabı: *Mezhep Karşıtlığı: İslâm Şeriatını Tehdit Eden En Büyük Bid'a*'da fikhî hükümler çıkarma ilmini tıp ilmi ile mukayese eder. Çocuğu gerçekten hasta olan bir kimse doğru teşhis ve tedavi için tıbbî kitaplara mı bakmalı, yoksa uzman bir hekime mi gitmelidir, diye sorar. Belli ki, aklı başındalık, ikinci ihtimali gerektirir. Ve bunun gi-

---

ilâhî merhametin bir tezahürü ve İslâm'ın makuliyet ve kerem yüklü genişliğinin bir sembolüdür. "Allah size kolaylık diler, güçlük dilemez" (Kur'ân, 2:185). "Ben kolaylaştırmak için gönderildim, zorlaştırmak için değil" (Buhârî, İlim, 12). "Allah Resulü aleyhissalâtu vesselâm, iki şık arasında bir seçim yapması gerektiğinde daima kolay olanını seçerdi; yeter ki, o şık günah olmasın" (Buhârî, Menâkıb, 23). Fakat insanların bu sünnet kaidesini görmezden gelmeleriyle Dehlevî'nin zamanında hayal kırıklığı üreten süreç bugünlerde çok daha fazla zehirleyici boyutlara ulaşmıştır. Özellikle zarar veren şey, benlik duyguları çok kuvvetlendiği için insanlar kendileri dışındaki Müslümanların kendilerinden farklı fikirler taşıyabileceklerini kabullenmekte zorlandıklarından, bir münakaşa esnasında eski Müslüman hoşgörü adabı ve nezaketini bazı çevrelerin kaybetmiş olmalarıdır.

30. Muhtemelen temelde yatan bir emniyetsizlik hissinden dolayı birçok genç Müslüman eylemci kendi dinleri hakkında bilmedikleri bir husus olabileceğini itirafa tahammül edemiyorlar. Ve bu, kendisine fıkıh hakkında sorulan kırk sorunun otuz altısına "Bilmiyorum (*Lâ edrî*)" diye cevap veren İmam Malik misaline rağmen böyledir. (Âmidî, IV, 221.)

bi, gerçekte daha önemli ve potansiyel olarak daha riskli dinî konularda kaynakları kendimiz incelemeyi deneyip kendi müftülerimiz olmaya kalksaydık, hem ahmak hem de sorumsuz olurduk. Bunun yerine, bütün hayatlarını Sünneti ve fıkhın kurallarını çalışmakla geçirmiş kimselerin hata yapma riskinin bizden çok daha az olduğunu takdir etmeliyiz.

Buna başka bir misal de astronomiden eklenebilir. Kur'ân âyetlerini ve hadisleri yıldızlara benzetebiliriz. Çıplak gözle onların birçoğunu berrak biçimde göremeyiz; bu yüzden de teleskoba ihtiyacımız vardır. Eğer ahmak ya da mağrur isek, kendimiz bir teleskop imal etmeyi deneyebiliriz. Ama eğer aklı başında ve alçakgönüllü isek, bizim için İmam Malik veya İbn Hanbel tarafından imal edilmiş ve büyük gökbilimciler kuşağı tarafından nesilleri boyu arıtılmış, cilalanmış ve geliştirilmiş bir teleskobu kullanmaktan memnuniyet duyarız. Herşeyin ötesinde, bir mezhep, İslâm'ı azamî netlikte görmeyi sağlayan hassas bir araçtan öte birşey değildir. Kendi aygıtlarımızı kullanırsak, amatörce çabalarımız bizim görme kabiliyetimizi kaçınılmaz şekilde bozacaktır.

Buna üçüncü bir imaj da yerleştirilebilir. Tarihî bir bina, meselâ Saraybosna'daki Begova Camii, içinde ibadet edenlere kusurlu görünebilir. Buranın genç hayranları, binayı olduğundan daha zarif ve güzel hale getirme tutkusuyla yanarak (ve şüphesiz, daha ziyade kendi zamanlarının tercihlerine uygun olarak), yapının altını teşkil eden bodrumlara ve kömürlüklere girmenin bir yolunu bulabilirler ve kendi mimarî anlayışları çerçevesinde üstlerindeki kocaman yapıyı ayakta tutan kolonları ve kirişleri ayarlamayı deneyebilirler. Bu kimseler, şüphesiz ki, söylemleri kendilerini memnun eden birkaçı dışında ne profesyonel mimarlara fikir danışmaya, ne de bu yapıyı yüzyıllardır muhafaza edenlerin anılarının veya kitaplarının kılavuzluğuna başvurmaya zahmet edeceklerdir. Coşku ve gururları bu zahmete katlanmalarını sağlayacak zamanı kendilerine bırakmayacaktır. Bodrumlarda el yordamıyla ilerlerken, kazmalarını ve matkaplarını getirip, kör bir hevesle çalışmaya koyulacaklardır.

Sünnî İslâm'ın benzer bir tarzda ele alınmasında gerçek bir tehlike vardır. Bu büyük yapı, düşmanlarının en keskin darbelerine dayanarak yüzyıllar boyu ayakta kaldı. Bu yapı, yalnızca içten zayıflatılabilir. Hiç şüphesiz, İslâm'ın, aralarında bu gerçeği iyi bilenlerin de olduğu, zeki düşmanları vardır. O muazzam takvalarına rağmen ilk Müslümanları bölen ayrılıkların ve fitnelerin hazin manzarası ve şeriatın dört büyük imamın mezheplerinde nihaî bir sistematiğe kavuşmasının sonucu olarak Sünnîliğin kenetlenmişliği ve muhkemliği, birçok hain ve kötü niyetli kafaya değişik düşünceler yüklemiş olsa gerektir. Bu, hiçbir şekilde, bü-

yük mezheplere saldıran kimselerin İslâm düşmanlarının şuurlu âletleri oldukları gibi bir düşünceyi akla getirmemelidir. Fakat bu, ortodoks alternatif kaynaklardan mahrum kalırken bu tip insanların neden maddeten iyi desteklenir ve iyi reklam edilir halde olmaya devam edeceklerini anlama noktasında bize bir mesafe aldıracaktır. Şimdi her Müslümanın mağrur bir müçtehid olması ve taklidin bir alçakgönüllülük göstergesi ve gerekli bir faziletten ziyade bir günah olarak görülüp reddedilmesiyle birlikte, tarihimizin ilk safhalarında o kadar acılara sebep olan ayrılıkçı görüşler şüphesiz ki yeniden günyüzüne çıkacaktır. Dört mezhebin uyumluluğu yerine, herkesin kendisini doğru gördüğü acı bir ihtilaf içindeki bir milyar mezhebimiz olacak. İslâm'ın tahribi için bundan daha zekice bir entrika tasarlanamazdı...[31]

31. Nihaî bir düşünce olarak eklemem gerekirse, bu bölümdeki hiçbir şey fıkhın zamanın şartlarına göre kapsamının genişlemesi ve gelişmesine itiraz olarak anlaşılmamalıdır. Çok ciddi içtihad acilen gereklidir; bu tebliğde temel mânâda vurgulanan nokta, böyle içtihadların amatörler tarafından değil, tam ehliyeti haiz alimler tarafından yapılmasının gerektiğidir.

Bitirirken...

Şehrin ufûneti bizi öldürdü Sâbitâ
Tefrîc-i zât içün idelim iltica-yi bâğ
(Sâbit)

Şehir boğuluyor, şehrin sakinleri de öyle. Güzide dimağların pervasızlığı, anlayışsızlığa dönüşmüş, *hâb-ı gâflet* çoğu insanoğlu için şimdi ölüm ürpertisine dönüşmüş bulunan bir Alzheimer hastalığı halini almıştır. Çevresel bir kıyamet bedeline alınan taktik yaşantı, kısa süreliğine başımızı göğe erdiriyor; ama ardısıra, külleri kalıyor geriye ve boşanma, intihar, depresyon ve uyuşturucu yüklü kişisel ve sosyal kabristana düşürüyor. İlerlemeye dair sloganlarımıza rağmen, Machado'yla birlikte acı çekiyoruz: "insanlarla barış içinde, ama iç organlarımızla savaş içinde yaşayış.' Ve Nabokov gibi, 'beşiğin dipsiz bir kuyuya doğru yuvarlandığı'na kâniyiz.

Tevhidin tarihi, *historia monotheistica*, kurtuluş anlarını dinler adını verdiğimiz parlak ve erişilebilir ışığın burçlarını, yahut kadim ihtişamın katışıksız bakiyelerini belgeliyor. Ruhlar âleminde verdiğimiz Büyük Söz'ün, Misak-ı Azîm'in kâinatın ve bizatihî tarihin temasının tekrarı demek olan mirası dahilinde, Blake'in Urizen'i gibi, diğer taraftan bizi çelik zincirlerle kapana kıstıran fiziğin kanunlarında anomaliler, kuraldışılıklar gözlemliyoruz. İslâm, bütün ihtişamıyla, bizim başlangıçta bize verilen insaniyetimize, fıtratımıza yeniden erişme imkânını sağlıyor; o, barış içinde bizi yeniden türümüzün normal vaziyetine döndüren bir

hayat kalıbıyla postmodern yaşayış okyanusları boyunca selametle yol almaya bizi muktedir kılan bir cankurtaran gemisidir. Modern insan daima bekleme odasında duran, daha gerçek bir gelecek umudu taşıyan, ama asla buna tamıtamına erişemeyen *puer aeternus* olarak gözüküyor; oysa İslâm insanı, *homo Islamicus* kemale ermiş biridir, tam insanlığın daima çekirdeğinde yer almış bulunan maneviyatı bilen, makinelerin ve nefsinin getiremediği bir seyr ü sülûku tecrübe etmiş bulunan bir yetişkindir. Sosyalliğin yurdu, işte burasıdır: erkekler ve kadınlar arasındaki, çocuklar ve yaşlılar arasındaki ilişkiler için mevcut bir norm, kişisel arınma ve nefis terbiyesi arayışının yüreklendirdiği, kutlu bir hayat tecrübesine dair içtenlikli ve neşe yüklü bir vizyon.

Postmodernitenin ve bütün sahte kurtuluşların kadehinden içmiş, ve sonra İslâm'ı anlamın tamamına bizi götüren kesin bir anahtar olarak tanımış bulunan Batı demokrasilerindeki bizim gibi insanlar, yalnızca tek bir acıyı biliyorlar: yolumuzu Sünnetin saf güzelliğine açan Büyük Misak'ın varislerinin odak noktasını yitirmiş, özverili bir siyaset yerine bencil bir siyaset hatırına suiistimal edilmiş, yahut tüketim tanrısı olarak modern ve en cazibeli enkarnasyonunda maddenin nursuz ama etkili gücünün gölgesinde kalmış manzarası... Oysa, modernitenin açmazının ekstremliği, onun beşerî sefaletinin saf göstergesidir: yalnız yaşlılar, binlerce kocasız anne, çocukların düştüğü iptilâlar, evsizler, bağnaz ırkçılar, türlerimizin yapıtaşlarını yeniden edite etme tehdidinde bulunan faydacı bioetikçiler, nizamsızlık cilasının altında fokurdayan bütün zehirler... Bütün bunlar, bizi Ernest Gellner'in gerçekten zamanları aşan son din olarak tanımladığı şeye doğru daha da sürüklüyor, ve Allah'ı bütün isimleriyle öğreten tek dinin potansiyel ihtişamını ortaya seriyor.

İndeks

Abbâsî *173, 175*
ABD *65, 66, 115, 118*
Abduh, Muhammed *176, 194*
Abdulkâdir el-Cezâirî *176*
Abdulkâdir Geylânî *175, 177*
Abdullah b. Mübârek *173*
Abdullah Ensârî *175*
Abdullah Quilliam *106, 148*
Abdulvedûd Şelebi *61, 180*
Abdulvehhâb el-Bağdâdî *175*
Adorno *37*
Afganî, Cemaleddin *194*
Ahtar, Şabbir *165*
Âişe el-Be'uniyye *89*
Akmeizm *48*
Akşemseddin *83*
Hz. Ali *58, 180, 181, 182, 192*
Ali Şir Nevâî *51*
Almanya *22, 36, 37, 115, 155, 194*
Anadolu *22, 106*
Andrae, Tor *85*
Anglikanizm *157, 160*
Anselm *34*
Antakya *105, 136*
anti-semitizm *132*
Aquinas *34, 41, 104*
Arabistan *23, 52, 58, 97, 131, 152, 158, 163, 169, 177*
Arjantin *115*
Arkoun, Muhammed *127*
Arnold, Sir Thomas *105, 106*
aslî günah *104, 128, 139, 151, 154, 160*
Aşâi Rabbanî *158*
Âşık Paşa *83*
Augustine *79, 108*
Avustralya *112, 168*
Avusturya *115, 155*
Aynî *176*
Aziz, Sertaz *81*

Bağdat *31, 108, 177*
Bâkıllânî *34*

Balkanlar *106*
Bangladeş *29*
Basra *187*
Batı Afrika *107*
BBC *163*
Beauvoir, Simone de *69*
Beğavî *176*
Béjart, Maurice *112*
Belçika *155*
Belfast İslâm Merkezi *113*
Beycûrî *138*
Beydâvî *132, 176*
Beyhakî *175*
Beyrut *129, 138, 177*
Bezzâr *193*
bid'at *155, 171, 172, 187, 188, 189*
Bint eş-Şâti' *89*
Birleşik Arap Emirlikleri *24*
Birleşmiş Milletler *22, 39*
Bizans *110, 129, 140, 141*
Blake, Adriana *94*
Blake, William *145*
Bonhoeffer *78*
Bosna *22, 62, 77, 107, 115*
Brentano *36*
Brezilya *114, 115*
Britanya *63, 64, 145, 146, 154, 155, 156, 161, 163*
Brown, Peter *85*
Brunei *28*
Brüksel *21*
Budizm *26, 101, 152*
Buhârî *82, 92, 96, 102, 132, 133, 135, 139, 141, 177, 188, 192, 196*
Bulliet, Richard *105, 106*
Burke, Edmund *162*
Burov, Andrei *49*
Bustân el-Ârifîn *175*
buşhido *84*
Büyük Komisyon *102*
Büyük Misak *52, 55, 83, 101, 104, 200*
Büyük Petro *17*
Büyük Sahra Çölü *29*

Caetani *171*
Cakarta *151*
Calatrava Şövalyeleri *84*
Cambridge Eflâtunculan *155*
Carlyle *161, 162*
Cava *108*
celâlî isimler *82*
Cemâat-ı İslâmiyye *168*
cemalî isimler *82*
Cengiz Han *181*
Cerrahî tarikatı *115*
Cevad, Hayfa *93*
Chapman, Audrey *94*
Chatwin, Bruce *49*
Chicago Tribune *92*
Cizvitler *147*
Clarke, J. J. *35, 36*
Colin Morris *163*
Coltrane, John *111*
Conquistador *150*
conversio *104*
Conversion and Poll Tax in Early Islam *106*
Conversion to Islam in the Medieval Period *106*
Cromwell *160*
Cuayyıt, Hişam *34*
Curthoys, Jean *76*

Çad *29*
Çin *35, 36, 97, 152, 154*

Daly, Mary *79*
Dardîr *175*
Davidyenler *26*
Deccal *17*
Decevî *188, 195*
Decline and Fall of the Roman Empire *159*
Dennett, D. C. *106*
Derrida *38, 127*
Descartes *35, 39, 41*
Diderot *35*
Disney, John *159*
Donne, John *160*
Dubai *24*
Duns Scotus *41*
Dünya Ticaret Merkezi *165*
Dworkin, Andrea *75*

Eaton, Richard *107*
Ebu Hanife *187*
Ebu Musa (el-Eş'arî) *192*
Ebu Süleyman ed-Dârânî *84*
Ebussuûd *176*
Eckhart, Meister *49*
Edmonton İslâmî Kaynaklar Sayfası *114*
Ekber Ahmed *38*
Elest Bezmi *54*
Emevî *181, 182*
Endonezya *107, 108, 147*
enkarnasyon *34, 155, 200*
Esack, Ferid *40, 125*
Eski Ahit *80*
Esmâü'l-Hüsnâ *81*
Etiyopya *86*
Eyyub, Mahmud *125*
el-Ezher *125, 137*
Ezra *131*

Fanon, Franz *93*
Fas *23, 29*
faşizm *22, 64*
Fâtıma el-Yeşrûtiyye *88*
Fazlurrahman *125*
Feminist Amnesia *76*
feminizm *62, 69, 71, 75, 76, 89, 90, 97, 119*
Feyyumî, Saadya *34*
Fichte *36*
Ficino, Marsilio *35*
fideizm *42*
Filistin *62, 88, 162*
fıtrat *51, 54, 55, 56, 59, 60, 70, 73, 94, 104, 105, 139, 160, 174, 199*
Fodio, Osman dan *176*
Foucault *85*
Fox, Matthew *104*
Frankfurt Okulu *37*
Fransa *112, 115, 129, 155, 194*
Freud *136*
Fütûhu'l-Gayb *177*

Gadamer *34, 38, 42*
Galla kabileleri *86*
Garaudy, Roger *112*
Garipnâme *83*
Gazâlî *25, 31, 34, 41, 42, 56, 58, 125, 139, 141, 142, 144, 175, 188*
Gazze *105*
Gellner, Ernest *31, 200*
Gibbon *159*
Gilligan, Carol *77*
Goethe *36*
Goitein, Samuel *131*
Goldziher, Ignaz *98*
Gökalp, Ziya *194*

Habermas *37*
Haccac b. Yusuf *182*
Hacerü'l-Esved *50*
Hacı Bayram Veli *51*
Haçlı Seferleri *156, 158*
Hakîm en-Nişâbûrî *175*
halakha *131, 133*
Hamlet *162*
Hanbelî mezhebi *172, 173*
Hardy, Carmon *95*
Hâricîler *26, 180, 182, 183*
Hasâisu'l-Kübrâ *84*
Hasan Basri *53*
Hasan es-Sakkaf *81*
Havariler *102, 155, 157, 181*
Hegel *36, 37*
VIII. Henry *155*
Herat *181*
Herder *194*
hicab *93, 94*
Hick, John *77, 126, 127*
Hindistan *29, 35, 106, 107, 108, 110, 142, 151, 152, 176*
Hinduizm *26, 77, 94, 107, 151*
Hıristiyanlık *26, 31, 40, 46, 63, 77, 80, 81, 85, 87, 101, 103, 106, 113, 127, 130, 136, 151, 157, 158, 159, 163, 179, 181*
Hispanik Müslümanlar Sayfası *114*
History of Sexuality *85*
Hume *34, 63*
Huntington, Samuel *20*
Hurst, Damien *45*
Hûzistan *182*

Hüseyin, Saddam *22*

Idaho *113*
Illich, Ivan *21*
Irak *182, 188*
Irigaray, Luce *79, 89*

İber yarımadası *106*
İbn Abdilberr *190*
İbn Âbidîn *190*
İbn Arabî *88, 89, 124*
İbn Ebi Şeybe *192, 193*
İbn el-Benna *25*
İbn Furek *175*
İbn Hacer el-Askalânî *129, 141, 176*
İbn Hacer el-Heytemî *176*
İbn Haldun *176, 188*
İbn Hanbel *187, 197*
İbn Hazm *172*
İbn Huzeyme *192*
İbn Kayyim *193*
İbn Kesîr *176*
İbn Kudâme *190*
İbn Kuteybe *183*
İbn Mes'ud *192*
İbn Mülcem *182*
İbn Ömer *92, 177*
İbn Receb *175*
İbn Sina *34, 42*
İbn Teymiyye *85, 172, 177, 193, 194*
İbnu'l-Fârız *83*
İbnü'l-Cevzî *175*
İbnü'n-Nakîb *96*
Hz. İbrahim *34, 50, 134, 167*
İbrahim el-Lakkânî *137, 138*
İbrahim es-Semedî *189*
İbrahim Müteferrika *18, 19*
İç Savaş *156, 157, 160*
Hz. İdris *131*
ihtida *104, 105, 106, 107, 108, 114, 121*
İhvan-ı Müslimîn *166*
İhyau Ulûmi'd-dîn *175*
İmâm Şâmil *176*
İmâmiyye *181*
İmamlar *181, 190*
İncil *85, 118, 132, 133, 135, 137, 155, 162*
İngiltere *24, 28, 30, 38, 95, 112, 155, 156, 161*
internet *102, 112, 113, 116, 117, 118, 120, 121*
İran *23, 24, 47, 106, 118, 125, 182*
Hz. İsa *16, 17, 79, 80, 83, 85, 102, 105, 109, 129, 131, 132, 133, 134, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 181*
Hz. İshak *134*
İskenderiye *105, 136, 149*
Hz. İsmail *134*
İsmailîlik *181*
İsmâiliyye *175*
İspanya *106, 114, 115, 162*
İsrail *80, 119, 131, 165*
İstanbul *18, 115, 128, 132, 151*
İtalya *114, 115, 155*
İzzeddin b. Abdisselâm *172*

Jones, William *35*

Kabbalistler *35*
Kâdirî tarikatı *177*
Kahire *16, 22, 23, 40, 83, 89, 98, 124, 125, 128, 137, 141, 142, 143, 166, 168, 174, 175, 177, 183, 186, 188, 189, 190, 191*
Kalküta *36*
Kanada *115*
Kant *81, 127*
Karaîtler *34*
Karic, Enes *41*
Katalanya *114*
Katolik *63, 79, 81, 113, 117, 119, 147, 154, 160*
Kâzım, Safinaz *93*
Keller, Nuh *138, 193*
Kennedy *16*
Kerime el-Merveziyye *89*
Keşmir *107*
Kilbride, Phillip *94*
kilise *63, 80, 84, 85, 105, 130, 132, 133, 140, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 181*

Kırgızistan *21*
Kırım *47*
Kitab-ı Mukaddes *81, 94, 114, 128, 132, 135, 136, 157, 166*
Komor Adaları *29*
Konfüçyanizm *152*
Konfüçyüs *152*
Koresh, David *26, 166*
Korkunç İvan *48*
Kral Charles *160*
Kral James *157*
Kraliçe Victoria *161*
Krişna *84, 151*
Kubbetü's-Sahrâ *87, 137*
Kudüs *87, 105, 133, 137, 157, 185*
Kûfe *187*
Kuşeyrî *148, 174, 175*
Kutub, Seyyid *170*
Kuzey Afrika *106*
Kuzey Hindistan *106*
Kuzey İrlanda *163*
Kübizm *48*
Küçük Asya *173*
Küng, Hans *40*
Kütübü Sitte *193*

Lacan *75*
Lakkânî *25, 137, 138, 175*
Lamartine *111*
Le Bon *171, 194*
Le Corbusier *48*
Leibniz *35*
Leonard, Graham *127*
Lewis, Bernard *39*
Leyla ve Mecnun *83*
Liverpool *64, 106, 148*
Lizbon *156*
Lobato, Chantal *91*
Locke, John *156*
Londra *16, 20, 36, 49, 63, 67, 76, 94, 98, 104, 108, 111, 112, 120, 126, 129, 133, 136, 137, 159, 161, 168*
Lord Chamberlain *162*
Luther, Martin *104*
Lyotard, Jean-François *33, 34*

Machado *199*
Maimonides *131*
el-Makâsıd *175*
Makedonya *21*
Maksud, Rukiye *87*
Malaya *108*
Malcolm X *111*
Maldiv *29*
Malebranche *35*
Maleviç, Kazimir *46, 49*
Mali *29*
Malik b. Enes *187*
Mallarmé *145*
Marksizm *37, 179*
Massignon *176*
McAuliffe, Jane *135*
Medine *55, 56, 57, 58, 88, 127, 130, 131, 172*
Medkur, İbrahim *41*
Mehdi *181*
Meiji Restorasyonu *110*
Meksika *115*
Melnikov *48*
Mendelsohn, Moses *41*
Metatron *131*
Mevlânâ *75, 78, 104, 116, 124*
Mexico City *151*
Mezopotamya *152*
Milano Üniversitesi *115*
el-Milel ve'n-Nihâl *151*
Mill, John Stuart *161*
milliyetçilik *31, 64, 161*
Milton *156*
Ming hanedanı *152*
Mir Damad *35*
Mirandola, Pico della *34*
Mısır *16, 21, 23, 29, 89, 93, 106, 125, 134, 147, 154, 166, 168, 169*
Moğollar *176, 181*
Molla Sadra *35*
Montaigne *35*
Moskova *21, 47, 48*
Mu'tezile *34, 42, 172*
Muaviye *180, 182*
Muaz b. Cebel *189*
Muhammed Ali *111*

Muhammed b. Abdulvehhâb *177*
Muhammed eş-Şa'râvî *125*
Muhammed Seyyid Tantâvî *125*
Muir *171*
Murâbıtûn Dünya Hareketi *114*
Murata *70, 81*
Hz. Musa *54, 133, 134, 140, 143, 157*
Müslim *82, 92, 132, 138, 139, 185, 188, 192*
Müslüman Kardeşler *64*
Myers, Norman *29*

Nabokov *199*
Nakşibendî tarikatı *115*
Namık Kemal *194*
Napoleon *22*
Nâsır *166*
Nasr, Seyyid Hüseyin *38*
Nation of Islam *111*
necat *124, 125, 128, 130, 139, 141, 142, 143, 144, 151*
Necid *177*
Necip El-Attas *41*
Nehrevan savaşı *182*
Nesâî *182*
Nesefî *126, 176*
nesh *125, 126, 127, 130, 131, 132, 134, 135, 137, 138, 142, 143, 144, 153, 184, 185, 186*
Nevevî *138*
New Age *115, 116*
New York *66, 67, 104, 106, 131*
Newby, Gordon *131*
Newton *68, 156*
Nietzsche, Friedrich *37*
Nijer *29*
Nijerya *151, 176*
Nizamiye Medresesi *31*
Norfolk *28, 156*
Norwich'li Julian *155*
Novalis *36*

O'Brien, Conor Cruise *68*
O'Neill, Maura *81*
Orta Asya *21, 48, 141, 182*
Ortak Dua Kitabı *155*
Hz. Osman *180*
Osmanlı İmparatorluğu *17, 18, 159*
Osmanlılar *176, 188*

Ömer b. Abdülaziz *195*
Özbekistan *21*

Padre İsyanı *176*
Pakistan *125, 154*
Paris *38, 48, 89, 104, 112, 119, 124, 134*
Parrinder, Geoffrey *86*
Pascal *35*
Pearson, Hesketh *162*
Philadelphia Bawa Muhaiyadeen Kardeşlik Cemiyeti *116*
Pinker, Stephen *94*
Pococke *157*
Port-Royal *35*
Prideaux, Humphrey *156*
Protestan *22, 27, 78, 110, 147*
Püriten *150, 160*

rabbinik *34, 85, 131*
Rabbinik Yahudiliği *103, 104*
Ramanuja *36*
rasyonalizm *33, 34, 35, 37, 40, 42*
Râzî *176*
Reagan *65*
Reformasyon *79, 156*
Renan *171, 194*
Renard, John *39*
er-Risâle *174, 187*
Risale-i İslâmiyye *18*
Riyad *169*
Rızâ, Reşid *125*
Roded, Ruth *98*
Roma *21, 87, 137, 159*
Rorty, Richard *39*
Rönesans *34, 35, 45, 47*
Ruether, Rosemary *78*
Rusya *16, 17, 21, 37, 47*
Rüşdi, Salman *38*

Sâbiîler *125, 152*
Said Ramazan el-Bûtî *196*
Saklatuniye *98*

Salamanca *151*
San'anî *193*
Sanders, E. P. *16*
Saraybosna *197*
Satı el-Husrî *194*
Sâvî *175, 176*
Scheiner, Irwin *110*
Schelling *36*
Schiller *36*
Schleiermacher *36, 78*
Schopenhauer *36*
Scotus *34*
Selefî *169, 178*
Senûsî *176*
Seyyid Sultan *151*
Shakespeare *165*
Shankara *36*
Shaw, Bernard *162*
siber-muhtedi *113*
Singapur Müslüman Muhtedileri Cemiyeti *114*
Siyonizm *119, 137*
Smith, Adam *65*
Songhai İmparatorluğu *154*
Sovyetler Birliği *21*
St. Basil Katedrali *48*
St. Gregory Palamas, *137*
St. Paul *109*
St. Pauls Katedrali *160*
St. Peter *137*
St. Petersburg *21, 48*
St. Teresa *83*
Stalin, Jozef *46*
Stubbe, Henry *157, 158*
Subkî *176*
Sudan *29*
Suffolk *156*
Sumatra *108, 176*
Suriye *23, 62, 96, 109, 138, 177*
Suudî *169, 177*
Suyûtî *176*
Süfyan b. Uyeyne *173*
Süfyan-ı Sevrî *173, 195*
Hz. Süleyman *84, 137*
Sünnet *45, 54, 56, 59, 60, 86, 109, 132, 149, 171, 172, 175, 178, 183, 189, 192, 193, 195, 196*
Sünnîlik *180, 182*
Swaggart, Jimmy *113*

Şâfiî *96, 138, 172, 175, 187, 188, 190, 194*
Şâh Veliyyullah Dehlevî *142*
eş-Şa'rânî *175*
Şam *108, 129, 182, 189*
Şâtıbî *184, 191*
Şehrezûrî *42*
Şehristânî *42, 137, 151, 152*
Şeyh Galib *42*
Şeytan *31, 79, 104, 154, 177*
Şiîlik *180, 181, 182, 183*
Şiva *151*
Şolokhov *48*

Taberânî *193*
Tacikistan *21*
Taftazânî *176*
Talagânî, Seyyid Mahmud *125*
Talha *180*
Tanzanya *21*
Taoizm *152*
Tapınak Şövalyeleri *84, 162*
tasavvuf *82, 85, 88, 124, 171, 175, 176*
teâruz-u edille *183, 184, 185*
tekfîr *25, 26, 30, 182*
Teksas *26*
Teslis *79, 111, 117, 155, 156, 158, 159, 161*
Teslis Kanunu *155*
Tevrat *87, 94, 131*
Thatcher *65*
The Preaching of Islam *106*
The Religion of the Sword *106*
Thesiger, Wilfred *72*
Tieck *36*
Türkmenistan *21*

Ukrayna *47*
Ulusal Cephe *155*
Uluslararası Af Örgütü *23*
Upanişadlar *35, 36*
el-Urvetü'l-Vuskâ *194*

Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem *18*
Uzak Doğu *108, 161*

Übeyy b. Ka'b *192*
Ümmü Hani *89*
Üniteryanizm *156, 159*
Üstünlük Kanunu *155*
Üzeyr *131*

vaftiz *48, 150, 154, 158*
Vatikan *40, 155*
Ve Sessiz Akardı Don *48*
Veda *36*
Vedanta *111*
Vehhâbîlik *173*
Venedik *79, 137*
Vermes, Geza *16*
Victoria Çağı *161*
Vişnu *151*
Voltaire *35*

Wang Dai-Yu *152*
Washington *165*
Weber, Max *179*
Witherington, Ben *85*
Wolfe, Tom *66*
Wood, Anthony *157*

Yahudilik *34, 35, 80, 86, 87, 125, 127, 130, 131, 134*
Yahya b. Saîd *195*
Yapısalcılık *19, 48*
Yemen *29, 57, 177, 189*
Yeni Ahit *80, 85*
Yeniçeri Ocakları *17*
Yin ve Yang *69*
Yuhanna ed-Dımeşk *41*
Yunanistan *35, 115*

Zâhirî mezhebi *172, 188*
Zeyd b. Sabit *192*
Zinde Şah *48*
Ziyaî, Hüseyin *42*



POSTMODERN DÜNYADA KIBLEYİ BULMAK

T. J. WINTER (Abdülhakim Murad)

Bir Müslüman ve bir İngiliz olmanın sorumluluğunu taşıyan yazar, bu kitapta biraraya getirdiği yazılarında zengin bir İslâmî birikim ve derin bir entellektüel donanımla postmoderniteyi ve günümüz dünyasının bütün sahte kurtuluş reçetelerini teşrih masasına yatırıyor. Günümüzde hakim güç ve medeniyetin bizi getirdiği noktayı; yaşlılar, binlerce kocasız anne, çocukların düştüğü iptilâlar, evsizler, bağnaz ırkçılar, türlerimizin yapıtaşlarını yeniden oluşturma tehdidinde bulunan bioetikçilerin sembolize ettiği bütün bir sefalet manzarasını yetkin bir bakış açısıyla irdeliyor. Elinizdeki kitap, yolumuzu Sünnetin saf güzelliğine açan Büyük Misak'ın varislerinin yolunda, Allah'ı bütün isimleriyle öğreten tek dinin potansiyel ihtişamını ortaya sermeye çalışmaktadır.

ISBN 975-8861-03-4

9 789758 861033



