

KUR'AN'IN SOSYAL YAPTIRIMSALLIĞI

OSMAN EYÜPOĞLU*
MUSTAFA CORA**
MURAT YILDIZ***

The Social Normativity of The Qur'an

Abstract: In this essay, it is analyzed how was, is and will be the normativity of the Qur'an concerning social relations in the past, present and the future. By doing this, it is seen that the Qur'an seems a holy book which has a psychological normativity in terms of faith and worship dimensions and sociological normativity in terms of ethical and juridical dimensions. In the end of our essay, it seems to us that it is quite possible to argue that the Qur'an besieged the past with its all dimensions, besieges the present with faith, worship and ethical dimensions and will besiege the future (within the context of intercultural relations) with ethical dimension and a sincerely belief phenomenon.

Key Words: Sociology of religion, social change, Qur'anic interpretation, the social normativity, the normativity of the Qur'an, ethical and legal dimensions of the Qur'an.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD
[eyupoglu@omu.edu.tr].

** Dr., Samsun İl Millî Eğitim Müdürü [mcora@meb.gov.tr].

*** Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı ABD
[mrt.my68@hotmail.com].

Öz: Bu çalışmada, Kur'an'ın toplumsal ilişkilerdeki yaptırımsallık biçimlerinin geçmişte, günümüzde nasıl olduğu ve gelecekte nasıl olabileceği irdelenmeye çalışılmıştır. İnanç ve ibadet boyutuyla Kur'an daha çok psikolojik yaptırımsallığa, hukuki ve ahlaki boyutuyla ise daha çok sosyolojik yaptırımsallığa sahip bir kutsal kitap görünümündedir. Kur'an'ın, geçmişi tüm boyutlarıyla, günümüzü inanç, ibadet ve ahlaki boyutuyla, geleceği (kültürler arası diyalog ortamını) ise ahlaki boyutu ve gönülden inanma olgusuyla kuşatan/kuşatacak olan kutsal bir kitap olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, sosyal değişme, Kur'an yorumu, sosyal yaptırımsallık, Kur'an'ın yaptırımsallığı, Kur'an'ın hukuki boyutu, Kur'an'ın ahlaki boyutu.



1. Giriş

Bir kutsal kitaba inanmak, şüphesiz bir dizi sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. İnanan kişi bu sorumlulukları korku, ümit veya korku-ümit karışımı bir psikolojiyle yerine getirmeye çalışmaktadır. Şüphe yok ki, ister korku, ister ümit veya bu ikisinin karışımı sonucu olsun, inananın hayata geçirdiği inancı ona büyük haz verecektir. Kısaca, herhangi bir dinin ve bu dine inanacak bir topluluğun daima varolacağı bir vakia olarak görülebilir. Bu durumun tartışılabilir bir yanı gözükmemektedir. Ancak, birbirlerini etkileyen bir değişimler yumağı olan hayatta dinin, **değişime direnen**, **değiştiren** ve **değişimden etkilenen** roller üstlendiği de benzer şekilde bir vakiadır. Çalışmamızın henüz bu aşamasında söz konusu rollerin, dini inancın davranışlara aktarılmasını sağlayan **korku**, **ümit** ve **korku-ümit karışımı** biçimindeki temel psikolojik amillerle yakın görülebilecek bir ilişkisi olduğunu ifade edebiliriz. Bu üç temel psikolojik amilin her birinde, derecelerinin farklı olabileceği ileri sürülse de, belli bir dinsel kaygının taşındığı açıktır. Bu nedenle dinlerin toplumsal hayatta bir şekilde varolabilmeleri, sözü edilen rollerden sadece biriyle açıklanamaz. Başka bir ifadeyle, inananı dinsel davranışa iten temel psikolojik amillerle, dinin toplumsal hayatta üstlendiği roller arasındaki ilişkiyi, neden-sonuç veya önceki-sonraki biçimindeki bir etkileşimle değil de, yan yana veya iç içe bir etkileşimle açıklamak daha anlaşılabilir görünmektedir. Buna göre dinler veya en azından çalışma konumuz açısından

İslam dini, korku, ümit ve bu ikisinin karışımı biçimindeki temel psikolojik amiller üzerine kurulu olan algılanma biçimlerine göre toplumsal hayatta yer alacaktır. Bu yer alış biçiminin, geçmişte, şimdide ve gelecekte farklılık arz etse de, bizzat *yer alış* olarak değişmeyeceği görünmektedir. Söz konusu bu yer alış biçiminin geçmişte ve şimdide nasıl olduğunu biliyoruz, ancak gelecekte nasıl olacağı konusunda ancak kısmi bir tahmin yürütebiliriz.

2. Geçmişteki Sosyal Yaptırimsallığı Açısından Kur'an

Hız. Peygamber'in yeri geldikçe bir siyasi lider, bir askeri önder veya hukuki bir amir olduğunu biliyoruz. Bu durum ile Kur'an'daki inanca, ibadete, ahlaka ve muamelata ilişkin ayetler arasında tam bir uyum söz konusudur. Bilen ve bildikçe de doğal-sosyal çevresine daha çok hâkim olan ve hâkim oldukça da daha çok özgürleşen bir insan anlayışı açısından o döneme baktığımızda, genellikle korkuya dayalı bir inancın veya itaat hâkim olduğu bir toplumsal yapı akla gelse de, gerçekte, her toplumsal yapıda az veya çok diğer temel psikolojik amillerin de yer aldığını ifade etmek gerekmektedir.¹ Örneğin, Allah'tan ancak âlimlerin korkacağını ifade eden ayetin bağlamı, bir önceki ayette Allah'ın insanoğluna yaptığı iyilikler[in değerini bilmek] olarak açıklanmaktadır.² Ayrıca hadislerde de genellikle korku-ümit arası bir psikolojik tavır alış tavsiye edilmiştir.³ Bu nedenle önceki kültürleri korku üzerine, sonrakileri de ümit üzerine kurulu kültürler olarak görmek yanıltıcı olabilir. Ancak genel bir vurgu olarak, gelişmiş veya bireysel özgürlük oranını yükseltmiş eski veya yeni kültürlerde ümit amilinin ağır basacağı rahatlıkla söylenebilir.⁴ Nitekim

¹ Buna rağmen bu türden ayırımlara gitmeye çalışmamız, irdelenen konunun daha net ortaya konabilmesini sağlamak gibi pratik bir nedenden kaynaklanmaktadır.

² *Kur'an, Fatır(35)/27-28*. Bu ayetin bağlamına uygun bir tefsir örneği olarak bak., Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, Cilt: 7, ss.301-302.

³ Birkaç örnek olarak bak., *Hadis Ansiklopedisi*, (haz., İbrahim Canan), Akçağ Y., İstanbul, tarih yok, Cilt: 5, ss.316-322.

⁴ Bir televizyon programında, B. Lewis'nin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'den, Cumhuriyet Türkiye'si üzerine yaptığı başarılı çalışmalar nedeniyle 100 dolayındaki Cumhuriyet altınından oluşan ödülünü alırken, bir vesile ile Doğu İslâm dünyası ile Ba-

meşhur Cibril hadisini (Buhâri, İman, 37; Tirmizi, İman, 4) Hz. Peygamber'in korkuya değil; samimi inanca dayalı bir imanı övdüğü bağlamında anlamak mümkündür. Bu durumda İslam'ın/Kur'an'ın inananlardan itaat ve özdeşleşme düzeyinde değil de; benimseme düzeyinde tutum değişimi talep ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bizden önceki bir kültür olarak Kur'an'ın nazil olduğu dönemin salt itaate dayalı bir sosyal hiyerarşiye sahip olduğu ileri sürülemez.

Buna göre, gerçekte söz konusu korku-ümit amillerinin oranları, hem herhangi bir sosyo-kültürel yapının kendi içinde, hem de sosyo-kültürel yapılar arasında farklılık arz edebilir. Bu durumun tartışılabilir bir yanı bulunmamaktadır. Fakat insanlığı değişime iten *hayatı daha rahat ve güvenilir kılmak*⁵ biçimindeki temel değişim güdüsü açısından bakıldığında, daima ve sadece ümit amilinin hâkim olduğu bir toplumsal yapının hararetle arzulanmasını dikkate almak kaçınılmaz olmaktadır. Bu nedenle insanlığın, ümit amilinin daha güçlü olduğu bir toplumsal yapılanmaya doğru eğilim göstereceği hem beklenebilir, hem de buna uygun önlemler alınabilir. Başka bir ifadeyle, korku amilinin daha çok başkalarına bağımlılığı, ümit amilinin ise genellikle başkalarından olabildiğince bağımsızlığı çağrıştırdığı dikkate alınırsa, arzulanan evrensel insani değerlerin hâkim olduğu bir toplumsal yapılanma sürecine tüm sosyal bireylerin teker teker katılımlarını sağlamanın en köklü çözümü, ümit amilini bir şekilde güçlendirmeye mümkün olabilir.

İnsanlığın *hayatı daha kolay ve güvenilir kılmak* adına elde ettiği kazanımların, belli kültürel birikimlere bağlı olduğunu anlamak zor değildir.

tıy şu açıdan karşılaştırması bu bağlamda bir örnek olarak görülebilir: Batıda iyi niyet [veya bir bakıma ümit] hâkim, Doğuda ise temkinli [veya bir bakıma çekingen, korkulu] olmak. İyi niyet atılıma teşvik ederken, temkinli olmak ise yerinde durmayı yeğler. Bu yaklaşım tarzı ile Mardin'in, geri kalmışlığın aydın kesimin görevini yapmamasından kaynaklandığı bağlamında dile getirdiği *daemonik aydın* ifadesi arasında paralellik kurulabilir. Bak., Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 2. Basım, İstanbul: İletişim Y., 1992, ss.255-264,284-286.

⁵ Temel değişim güdüsü konusunda ilgili bir çalışma örneği olarak şuna bakılabilir: Osman Eyüpoğlu, "Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28, ss.113-129.

Bu durum, her bir yeniliğin önceki gelenekten bir şekilde beslendiği anlamına gelmektedir. Şu halde, daha çok korku amilinin hâkim olduğu önceki bir kültürde de, ümit amiline ilişkin ipuçlarının mutlaka olacağı söylenebilir. İşte bu ipuçları sonraki kültürün hâkim zihniyetinin temeli olabilir. Bunun tersi de söz konusu edilebilir. Yeni ve öncesine göre daha şanslı görebileceğimiz bir sosyo-kültürel yapıda ümit amilinin hâkim olması, korku amilinin bu yapıda tamamen pasifleşmesi anlamına asla gelmemektedir. Hayatı daha kolay ve güvenilir kılmak amacına hizmet etmesi beklenen bilimsel dünyamızdaki tüm şaşkıncı gelişmelere rağmen, toplumsal dünyamızın birçok kesiminin ilkel çağların olanaksızlıklarını yaşaması bu bağlamda ele alınabilir. Dolayısıyla, insanoglunun itaat açısından dikey hiyerarşik bir yapıdan yatay hiyerarşik bir yapıya (bir şeyi korkusundan dolayı değil de; daha çok doğruluğuna inandığı için yapmaya) doğru eğilimli olduğu; daha doğrusu eğilim göstermesinin arzulandığı söylenebilir. Hem geleneksel toplumdaki modern topluma geçişi hem de geleneksel ve modern toplumun içindeki kimi değişimleri bu bağlamda ele almak mümkün görünmektedir. Bu duruma Kur'an'ın dinsel kaygı içeren en temel iki okunuş biçimi⁶ bağlamında bir örnek verebiliriz.

Bilindiği gibi Kur'an'ın en temeldeki okunuş biçimi geleneksel veya literal olarak nitelendirilmektedir. Bu okuma biçimine göre, Kur'an'da, inanca, ibadete, ahlaka, muamelata, doğal ve tarihi olaylara ilişkin olarak

⁶ Bu temel iki nitelendirme bağlamında bir-iki örnek olarak H. Karaman, M. Paçacı ve M. S. Aydın'ı verebiliriz. Kendi yaklaşımını gelenekçi olarak niteleyen Karaman, karşısında yer alan yaklaşımı modernist olarak nitelerken, Paçacı ise kendi yaklaşımını tarihselci, karşısında yer alan yaklaşımı ise evrenselci olarak nitelendirmektedir. Aydın ise kendi yaklaşımını tarihselci perspektifi [veya bir bakıma modernist], karşısında yer alan yaklaşımı ise fundamentalist [veya bir bakıma geleneksel] olarak nitelendirmektedir. Sırasıyla bak., Hayrettin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 5, Sayı: 4, 1991, ss.284,288; Mehmet Paçacı, "Kur'an Ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, (haz., Muhammed Abay), Bayrak Y., İstanbul, 2000, ss.28-29[17-29]; Mehmet S. Aydın, "Değişme ve Endişe", *Zaman*, 28 Ocak 2002, s.12; Mehmet S. Aydın, "İslâm'ı Konuşurken", *Zaman*, 14 Ocak 2002, s.12; Mehmet S. Aydın ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", *Din-Devlet ve Toplum*, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 2000, s.52.

yer alan ayetlerin zahiri anlamlarının inanılabilirlik ve yaşantıya aktarılabilirlik açısından sorunlu bir tarafı yoktur.⁷ Bu okuma biçiminin karşısında yer alan kültürel okuma biçimine göre ise, Kur'an bir bilim,⁸ bir tarih⁹ ve özellikle bir hukuk kitabı¹⁰ değildir. O özellikle bir inanç, ibadet, fonksiyonel akıl¹¹ ve (en önemlisi) ahlak¹² kitabıdır. Bu iki okuma biçimi ara-

⁷ Hukuki ayetler bağlamında bir-iki örnek olarak bak., Lütfullah Cebeci, "Kur'an'ın Ahkâmı Kıyamete Kadar Geçerlidir", **1. Kur'an Sempozyumu**, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994, s.270; Karaman, s.285. Tabiat olgularına ilişkin ayetler bağlamında bir örnek olarak bak., Celal Kırcı, "Kur'an ve Tabii Bilimler", **Kur'an Mesajı**, Yıl: 2, Sayı: 16-18, 1999, (ss.72-94); Süleyman Ateş, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, Cilt: 1, ss.48-49. Kıssalara ilişkin ayetler bağlamında bir örnek olarak bak., İdris Şengül, "Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri", **Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu)**, Fecr Y., Ankara, 1998, (ss.169-184).

⁸ Kur'an'ın bir bilim kitabı olarak algılanmaması gerektiği bağlamında bir değerlendirme örneği olarak bak., Ömer Özsoy ve İlhami Güler, **Konularına Göre Kur'an**, 5. Basım, Fecr Y., Ankara, 2001, ss.XIX,XXI. Güler ve Özsoy'a katılmadığını ifade eden Kırcı için bak., Kırcı, s.88.

⁹ Kur'an'ın bir tarih kitabı olmadığına ilişkin bir örnek olarak bak., Süleyman Ateş ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.84-85.

¹⁰ Kur'an'ın bir hukuk kitabı olmadığı, Kur'an'da yer alan hukuki ayetlerin o gününü sosyo-kültürel koşullarının bir yansıması olduğu bağlamında bir-iki örnek olarak bak., Ateş ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", s.86; Aydın Mehmet S. ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", s.54; Yunus Vehbi Yavuz ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.68-71; Cengiz Çandar, "Değişim Sürecinde İslâm", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: 7, Sayı: 1, 1993-94, s.102. Burada şuna işaret etmekte yarar vardır: Kur'an'ın hukuk kitabı olmamasından kastedilen daha çok onun bizzat bir hukuk metni (kanun, tüzük, yönetmelik... vs.) olmamasıdır. Kur'an bu manada bir hukuk metni değil ama o hukuk metinlerine en azından ahlaki bağlamda sürekli kaynaklık eder.

¹¹ Fonksiyonel akıl veya akıl-vahiy ilişkisi bağlamında bir örnek olarak bak., bu çalışmanın "Akıl-Kur'an ilişkisi bağlamında Atay'ın..." biçiminde başlayan 29. dipnotu ve **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.269-270.

¹² Ahlak bağlamında birkaç vurgu için bak., Mehmet S. Aydın, **Tanrı-Ahlâk İlişkisi**, TDV Y., Ankara, 1991, s.218; Aydın Mehmet S. ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", ss.50-54; Süleyman Ateş ve diğerleri, "Komisyon Raporları Üzerine Konuşmalar", **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.203-204; Ateş ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", ss.85-86; Hayri Kırbaoğlu ve diğerleri, "Dünyada ve Türkiye'de Laiklik", **İslâm ve Laiklik**, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, s.157; Mehmet S.

sındaki en temel fark hukuki ayetlerin algılanması noktasında oluşmaktadır. Aslında literal okuyucuların da, günümüzde Kur'an'ın hukuki boyutuyla uygulanma pratiğinin pek mümkün olamayacağını kabul ettiği söylenebilir. Bu durumda onların asıl endişeleri, Kur'an'ın daha çok hukuki boyutuna uygulanan okuma biçiminin inanç, ibadet ve ahlak boyutlarına da uygulanmayacağını güvencesi noktasında yoğunlaşmaktadır.¹³ Bu duruma kimi kültürel okuyucuların da işaret ettiği söylenebilir.¹⁴

Sözü edilen iki temel okuma biçimi açısından burada asıl vurgulanması gereken husus, kültürel okumanın öncelikle ve özellikle literal anlamdan hareket etmeye çalışmasıdır. Bu konuda en çok Hz. Ömer'in zahiri anlamı askıya alan kimi uygulamaları örnek hareket noktası olarak verilmeye çalışılır. Literal anlamdan hareketle daha çok hukuki ayetlerin zahiri anlamlarının aşılabileceğini ifade etmeye çalışanlardan Hatiboğlu'yu dikkat çekici bir örnek olarak verebiliriz. Hatiboğlu'nun dikkat çekici bulunmasının nedeni, Garaudy gibi Batı kültürü içinden yetişen düşünürlerin yaklaşım biçimlerinden hareketle değil de, Hz. Ömer, Razi, Muaviye gibi bizzat İslam kültürü içinden yetişmiş ilk neslin önemli isimlerinden hareketle [bir bakıma literal okuma içindeki kimi ipuçlarından

Hatiboğlu ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.75-76,116-117; Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, (çev., Ahmet Zeki Ünal), Fecr Y., Ankara, 1989, s.290; Halis Albayrak, "Kur'an'ı Anlamak-Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", *1. Kur'an Haftası*, (haz., Hüseyin Nazhaydın, Hayrullah Terkan), Fecr Y., Ankara, 1995, s.173.

¹³ Bu konuda değerlendirilebilecek birkaç örnek olarak bak., Mehmet S. Aydın ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, s.67; Hayrettin Karaman ve diğerleri, "Maddelerin Müzakere ve Oylanması", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.226-227; Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihsellik*, Beyan Y., İstanbul, 2001, ss.17,285; Fethi Ahmet Polat, "Modern ve Post-modern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar", *Marife*, Yıl: 1, Sayı: 2, ss.21-22; Fevzi Zülaloğlu, *Temel Kaynağımız Kur'an*, Ekin Y., İstanbul, 2002, s.68; *İslâm ve Laiklik*, ss.206,226,262,280.

¹⁴ Bak., Cemal Sofuoğlu ve diğerleri, "Din-Devlet, Din-Dünya İlişkileri", *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998, ss.39-40; Hatiboğlu ve diğerleri, ss.118-119.

hareketle] zahiri anlamların aşılmasının daha benimsenebilir bir yol olduğunu ifade etmeye çalışmasıdır.¹⁵ Hatiboğlu'nun bu bağlamda verdiği örneklere bakıldığında, **Kur'an'ın literal okunuş biçiminin hâkim olduğu ilk dönemlerde de, kültürel okumanın kimi önemli ipuçlarının zaten var olduğu** anlaşılmaktadır. Sonradan yapılan şeyin, söz konusu ipuçlarının daha da ön plana çıkarılarak geliştirilmesi olduğu söylenebilir.

Buraya kadar ifade edilenlerden, literal anlamın potansiyel olarak kültürel anlamı ihtiva ettiği, kültürel okumanın da kendini aslında ilk aşamada literal anlamdan hareket etmek zorunda hissettiği rahatlıkla anlaşılabilir. Bu durum, kültürlerin kronolojik sıralanışlarının iyi-kötü, güzel-çirkin biçiminde bir değerlendirme için kesinlikle yeterli olmayacağı, başka bir ifadeyle, sadece öncedir diye bir kültürün kötülenemeyeceği veya sadece sonrakidir diye de övülemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu durum aynı zamanda, Kur'an'ın özellikle hukuki açıdan indiği dönemin sosyo-kültürel koşullarını dikkate almasının doğallığı¹⁶ anlamına da gelmektedir. Kur'an'ın indiği toplumun dilini kullanma gerekçesini açıklama biçimi¹⁷ bu bağlamda yeterli bir örnek olarak görülebilir. Hz. Peygamber'in neden hem bir siyasi lider hem de bir dini lider olduğu sorusu işte tam bu aşamada en güzel şekilde anlaşılabilir. Yine tam bu aşamada, neden daha sonraki dönemlerde dini liderle siyasi lider ayırımına gidilmek zorunda kalındığı¹⁸ veya diğer bir ifadeyle dinin siyasi-hukuki (kısaca muamelat) boyutunun tamamen sonraki kültürel anlayışla şekillendirildiği sorusu da daha rahat kavranabilir.

48

OMÜİFD

¹⁵ Bak., Mehmet S. Hatiboğlu, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1, 1986, ss.24-25; Hatiboğlu ve diğerleri, s.119.

¹⁶ Kur'an'ın sosyo-kültürel koşulları dikkate alışı bağlamında bir örnek olarak şu çalışmaya bakılabilir: Osman Eyüpoğlu ve Mehmet Okuyan, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alış: Ma'rûf Kavramı Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2008, Sayı: 26-27, ss.175-213.

¹⁷ "Biz bu Kur'an'ı anlayasınız diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik" (*Kur'an*, Yusuf(12)/2). Bu ayet dil-kültür ilişkisi açısından dikkate alındığında, özellikle hukuki ayetlerin kültürel okunuşu konusunda sergilenen çabalar daha rahat anlaşılabilir.

¹⁸ Bu bağlamda bir çalışma örneği olarak bak., Ünver Günay ve diğerleri, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Y., Ankara, 1997.

Gelinen bu noktada, “dinde zorlama yoktur”¹⁹ ayetinin ve benzer şekilde Hz. Peygamber’in hurmaların aşılması bağlamında dile getirildiği “dünya işlerini siz benden daha iyi bilirsiniz”²⁰ biçimindeki sözünün veya buna benzer diğer örneklerin laik bir yapılanmanın dinsel meşruiyeti açısından basamak olarak kullanılmaya çalışılması veya kısaca literal anlamın kimi kültürel okumalara imkân tanınması ile “Allah ve Rasûlünün hüküm verdiği bir meselede inanan kadın ve erkeğin [inandık ve tasdik ettik demekten başka] tercih hakkı yoktur”²¹ biçimindeki ifadeleri nedeniyle bu imkânı tanımaması arasındaki potansiyel çatışma görünümünü en cazip bir açıklamaya kavuşturmanın yolunun, kültürlerin birbirlerinin tamamlayıcısı ve devamı olduğuna ilişkin kabulden (hatta bir bakıma tespitten) geçtiğini söylemekten kendimizi alamamaktayız.²² Buna göre, literal anlamın kendi dönemine olan tam hâkimiyetinin gerekliliği ile kültürel okumanın bu hâkimiyetin hukuki-siyasi boyutunu süresiz askıya almasının gerekliliği arasında adeta bir değer farkı bulunmamış olmaktadır. Benzer bir ifadeyle, Kur’an’ın indiği toplumu inanç, ibadet,

¹⁹ *Kur’an*, Bakara(2)/256.

²⁰ Sözü edilen ayet ve hadisin değinilen bağlamda bir irdeleniş örneği olarak bak., Sofuoğlu ve diğerleri, s.39.

²¹ *Kur’an*, Ahzab(33)/36). Bu ayetinin söz konusu imkânı tanımayacağı bağlamında dile getirilişine bir örnek olarak bak., İbrahim Canan ve diğerleri, “*Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu*”, *Din-Devlet ve Toplum*, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 2000, s.37.

²² Bu bağlamda bir çalışma örneği olarak bak., Abdullah Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Vadi Y., Ankara, 1993, ss.114,138. Kur’an’ın, kadınlara tanıdığı toplumsal statünün yetersizliğinden yakınıldığı ve çare olarak kültürel okuma biçiminin önerildiği bilinmektedir (bak., Aydın Mehmet S. ve diğerleri, “*Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu*”, ss.23,48-50,54). Ancak öte yandan Kur’an’ın, kadınların mevcut statüsünü temel insan hakları açısından belli bir derecede yükselttiği de bir vakıdır. Bu açıdan Kur’an, kendinden önceki geleceği bir derece ileriye taşımakla, kendinden sonraki geleceğe de bu imkânı sunan bir görünüm arz etmektedir. Kur’an’ın, kölelik kurumunu somut olarak kaldırmamasına rağmen, köle edinmenin şartlarını zorlaştırması veya kölenin özgürleşmesinin (özgürleştirilmesinin) şartlarını kolaylaştırması, sınırsız çok eşliliği ve tamamen erkeğin isteğine bağlı boşama yetkisini sınırlandırması, önceki şeriatların ağır olan bazı hükümlerini hafifletmesi bu bağlamda ele alınabilir. Sözü edilen konulara ilişkin bir değerlendirme örneği olarak sırasıyla bak., Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, Cilt: 8, ss.419-420; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, Cilt: 2, ss.198-202; Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt: 1, ss.291-292.

ahlak ve muamelat (siyaset, toplumbilim, bilimsel paradigma, ekonomi, hukuk ve kültür) açısından, kısaca her açıdan kuşatmışlığının doğallığı ile günümüzde ise sadece inanç, ibadet, ahlak ve fonksiyonel akıl açısından kuşattığının ileri sürülmesinin doğallığı arasında fark olmadığı söylenebilir. Bu noktada Kur'an'ın günümüzdeki sosyal yaptırımsallığı hususuna kısaca değinerek, gelecekteki sosyal yaptırımsallığı konusuna geçebiliriz.

3. Günümüzdeki Sosyal Yaptırımsallığı Açısından Kur'an

Yukarıda değinilenlerden de anlaşılabilceği üzere Kur'an şimdimizi veya günümüzü, ihtiva ettiği hukuki, doğal ve tarihsel olaylara ilişkin ayetlerin zahiri anlamlarıyla değil, inanca, ibadete, fonksiyonel akla ve özellikle evrensel nitelikli ahlaki ilkelere ilişkin ayetlerin hem zahiri hem de bâtinî anlamlarıyla kuşatan kutsal bir kitap olmaktadır. Muamelata ilişkin yapılanmalar konusunda her toplumu mevcut kültürel birikimiyle baş başa bırakmaktadır. "İslâm'ın ilk dönemlerinde vahiy-hayat ilişkisi çok daha somut bir biçimde kurulmuş, fonksiyonel akla önem verilmiş, hatta bazı nassların açık ifadelerine rağmen, dinin ana maksatları ve zaruretler dikkate alınarak, hükümlerin farklı yorumları yapılabilmiş ve uygulamalara gidilebilmiştir. Bu çerçevede günümüz Müslümanları da İslâm dünyasının gündelik problemlerini çözüme kavuşturma yetkisine sahiptirler"; "İslâm'ın demokratik hukuk devletinin evrensel ve temel değer ve ilkeleri dışında, siyasi rejimin ayrıntılarının düzenlenmesini topluma bıraktığı görüşüdeyiz" biçimindeki iki sonuç bildiri maddesi²³ bu bağlamda güzel bir örnek olarak görülebilir. Bu vurguların bir derece ileri aşamasında, Kur'an'ın, evrensel ahlaki davranışları en cazip bir üslupla tavsiye eden birçok örnek model içinden sadece bir tanesi; Müslü-

²³ *İslâm ve Laiklik*, ss.269-271 (altı çizili vurgu bize aittir). Bu maddelerin özellikle ilki, yenilikçilere göre bir devrim, gelenekçilere göre ise İslâm'ın çağa uydurulmasının bir göstergesi, ilahiyatçı olmayan kimi akademisyenler açısından, ilahiyatçıların aydın niteliğini hak ettiklerinin somut bir örneği, yine ilahiyatçı olmayan kimi akademisyen veya düşünürler açısından ise, ilahiyatçıların din algılamalarını yeniden gözden geçirmeleri gerektiğinin bir kanıtı olmaktadır. Bu tartışmalar ve kimi bireysel değerlendirmeler için bak., *İslâm ve Laiklik*, ss.225-228,234,260,262,275,280-281.

man'ın ise, başka örnek modellerin olmasına rağmen Kur'an'la da yetinilebileceğinin bilincinde olan inançlı bir birey olduğu söylenebilir.²⁴

Kur'an'ın günümüzdeki sosyal yaptırimsallığı, onun bir inanç, ibadet,²⁵ fonksiyonel akıl ve özellikle ahlak kitabı²⁶ olması bağlamında ele alınmaya çalışılmaktadır denebilir. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan hukuki ayetler, o günün sosyo-kültürel koşullarının doğal bir yansıması olarak görülmeye çalışılmaktadır. Benzer şekilde tabiat olgularına ilişkin ayetler de, o günün sağduyusal bilgilerinin nasihat amaçlı kullanılması

²⁴ Bu bağlamda Mardin'e göre, Türkiye'de işportada satılan küçük din risalelerinin, fazilet, temizlik ve ilim tahsiline değil de, Hasluck'un işaret ettiği örneğin dört kadınla evlilik gibi primitif zihniyete ağırlık vermeleri ile otokratik devlet geleneğinin birleşmesi sonucu daemona [olabildiğince özgür bir eleştirel düşünceye sahip olma durumuna] açık kapı bulunamayan bir yapı ortaya çıkmaktadır. Mardin, bu primitif zihniyetten kurtarıcı bir yaklaşım olarak daemonek yaklaşımı önerir. Bunun için, bir çocuğa tüm sorununun Müslüman olduğunu anlatan bir din dersi kitabı yazarının otokratikliği ile dinimizi "esasen her din fazileti emreder, fakat İslâm dini insanların bugünkü yaşayışlarına göre en uygun, en sade bir din olduğu için herkes tarafından sevilir" gibi ifadelerle ılımlı ve gerçekçi bir şekilde ortaya koyan bakış açısının kritikliği arasındaki ayırma vurgu yapar. Mardin, ss.245-246,249-250.

²⁵ Kur'an'ın şifresini çözdüğünü iddia eden Ö. Çelakıl ile S. Ateş'in 04.02.2003 Salı günü saat 01.30 sularında Fatih Altaylı'nın sunduğu "Teke Tek" programına konuk olduğu bir televizyon tartışmasında Ateş, Kur'an'ın matematiksel hesaplara konu olabilecek bir kitap olmadığını, bir bakıma Kur'an'da bilimsel mucize denebilecek ifadelerin olmadığını Kur'an'ın bir ibadet kitabı olduğunu ifade etmeye çalışıyordu. Ateş, şifre çözümü iddiasına sıcak bakılabileceğini savunan Altaylı'ya, "namaz kıyor musun?" biçiminde bir soru yönelmişti. Altaylı "hayır" deyince Ateş, "İşte Kur'an namaz kılmaktır [şifre aramak değil]" şeklinde bir açıklama yapmıştı. Hâlbuki Ateş'in tefsirinde, Kur'an'ın tabiat olgularına ilişkin birtakım ayetlerini bir mucize olarak değerlendirdiğini biliyoruz. Ateş sözü edilen televizyon programında bu tür ayetleri bir tevafuk (uygun düşme) olarak yorumlamıştı. Ateş'in tefsirinde Kur'an mucizesi olarak nitelediği kimi tabiat olgularına ilişkin ayetlerden karşılaştırmalı bir örnek olarak bak., Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, Cilt: 10, s.184; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, Cilt: 6, ss.95-96. Öğrencisi olma şansına da sahip olduğumuz hocamızın bu durumunu, bilimsel kavrayış düzeyini geliştirmesinin bir sonucu olarak değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

²⁶ Kırbaçoğlu'nun, "dinin bütün taleplerinin toplumsal alanda olduğunu görürsünüz. İbadet, namaz, oruç, o toplumsal alanda dinin ahlaki değerlerini hâkim kılabilmek için birer dinamo görevi görüyor[...] bu toplumun ahlaki hassasiyetini nasıl sağlayacağız? Bugün mutlaka her dindar olan ahlaklıdır diyemeyiz. Ama ahlak en güçlü desteği dinlerde bulur" biçimindeki vurguları bu bağlamda bir örnek olarak değerlendirilebilir. Kırbaçoğlu ve diğerleri, s.157. Benzer vurgular için karşı., Aydın Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s.220.

bağlamında ele alınmaktadır. Burada Ateş örneğinde en dikkat çekici yaklaşım tarzı, Kur'an'daki kıssaların tarihsel gerçeklik taşımak zorunda olmadıklarının, sadece Araplar arasında bilinen ve doğruluğuna inanılan kimi söylentilerin Allah'ın varlığına ve birliğine inanılması bağlamında nasihat amaçlı olarak kullanıldıklarının dile getirilmeye çalışılmasıdır.²⁷

Kur'an'ın olabildiğince vicdani bir nesneye indirgenmesini çağırıştıran bu yaklaşımların temelinde, hâkim bilimsel paradigmaya ve yine hâkim siyasi-hukuki-kültürel yapılanmaya bir şekilde uyum arayışının yattığını görmek zor değildir. Ancak benzer şekilde tüm bunlar değişime salt uyum için ortaya atılan düşünceler de değildir. Ciddi bir Kur'an kaygısının gözetilmeye çalışıldığını görmek kolaylıkla mümkündür.²⁸ Kısaca,

²⁷ Aydın'ın da, "vahyin geldiği dönemde bazı şeylerin tashihi yapılmadan aynen anlatıldığına dair kanaatler var[...] onu bir bakıma bir merdiven, bir basamak olarak kullanıyorlar[...] bu, kelami bakımdan çok sıkıntılar doğuruyor biliyorum. Ama en azından[...] Ateş'in böyle bir tefsirini, böyle bir cümlesini hatırlıyorum" (Aydın Mehmet S. ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyyet Konusu", s.67) biçiminde işaret ettiği bu yaklaşım konusunda Ateş'ten bir örnek olarak bak., Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt: 1, ss.47-48. Ateş'in yaklaşımı Halefullah'ın benzer yaklaşımı ile karşılaştırılabilir: Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî*, (çev., Şaban Karataş), Ankara Okulu Y., Ankara, 2002. Kur'an kıssalarına Tevrat kıssalarına uygulanan yaklaşımın bir eleştirisi için bak., Şinasi Gündüz, "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları", *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu)*, Fecr Y., Ankara, 1998, ss.44-45,54-55. Kur'an kıssalarının otantikliğini savunan bir çalışma için bak., İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Y., İzmir, 1994.

²⁸ Bu bağlamda Aydın'ın, "Sözgelimi, Fazlur Rahman ile Mevdudi arasındaki farklılıklar, benzerliklerle mukayese edilemeyecek kadar büyük ve önemli. Ben onların bir 'endişede bulduklarını' anlatmaya, bir 'dertli bilinç'ten söz etmeye çalışıyorum" biçimindeki ifadeleri, literal okuma ile kültürel okumanın taşıdıkları dinsel kaygı ve hedef açısından aynı yolun yolcusu olduklarını gösteren bir yorum olarak değerlendirilebilir. Bak., Mehmet S. Aydın, "Değişme ve Endişe", *Zaman*, 28 Ocak 2002, s.12. Benzer şekilde Aydın'ın, "Beni kimse aforoz etmezse, ben vahyin dışındaki konularda Peygamberimizin de büyük ölçüde, o kültürün şartları içinde ve o günün ihtiyaçları muvacehesinde hareket ettiğini düşünüyorum" biçimindeki yaklaşımına yöneltilen literal eleştiriler sonucu, tutumunun aslında literal anlamdan ödünç alınan bir içtihat olarak görülmesi gerektiğini, "Türkiye'de benim gibi düşünönlere lütfedip müsamahayla bakmak lazım; onlar hata yapıyorlarsa, isterseniz yarım sevap verin" şeklinde ifade etmeye çalışması da bu bağlamda ele alınabilir. Aydın Mehmet S. ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", ss.54,62. Bir diğer örnek, Güler'in sosyolojik-antropolojik okumaların tenzili inkâr etmemeleri nedeniyle insanı dinden çıkarmadığına dair Ebu Hanife'ye atfetmeye çalıştığı

Kur'an günümüzü, hukuki ayetlerden oluşan boyutuyla değil de, inanç veya tevhit, ibadet, fonksiyonel akıl²⁹ ve özellikle evrensel nitelikli ahlak ilkelerini içeren ayetlerden³⁰ oluşan boyutuyla kuşatmış olmaktadır. Bu aşamada Kur'an'ın gelecekteki sosyal yaptırimsallığı konusu da kısmen belli olmuş sayılabilir.

4. Gelecekteki Sosyal Yaptırimsallığı Açısından Kur'an

Kur'an'ın, günümüzde bir bakıma sadece hukuki boyutunun kültürel okunmakla adeta süresiz aşılması olgusu ile özellikle hukuki alanda dinin devletle asla mücadele etmemesi gerektiğini, bunun Katoliklik gibi güçlü bir kilisenin merkezi olan Roma'da bile gerçekleştirilemediğini, dolayısıyla Türkiye'de de bu tür bir sevdadan mutlaka vazgeçilmesi gerektiğini ifade eden Başgil'in şu vurgularının karşılaştırılması sonucu, Kur'an'ın geleceği hangi açılardan kuşatabileceği konusunda bir şeyler söylenebilir:

“Binaenaleyh makul olan, dini usul ve hukuku Müslüman ferдин takip ve takdirine bırakmak ve bu usul ve hukukun devlet hukuku ile mü-

bir fetvaya sığınma görünümü verilebilir. Bak., Bak., İlhami Güler, “Cevaplar (Kutsallık ve Dini Metinlerin Doğmalaştırılması)”, 1. Kur'an Sempozyumu, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994, s.340.

²⁹ Akıl-Kur'an ilişkisi bağlamında Atay'ın, “İslâm dininin iki temel kaynağı vardır: Akıl ve Kur'an. Kur'an akla ters değildir, çünkü ona dayanmaktadır. [...] Zira, şimdi nasıl yapılması gerekiyorsa öyle yapılmasına Kur'an ve İslâm'ın orijinal kültürü izin değil, özellikle emir vermektedir” biçimindeki vurguları, benzer şekilde Ateş'in, “Vahiy veren de, alan da akıldır[...] Saf akıldan taşan bu [vahye ait] bilgilerin, akla ters olması, akli dışlaması mümkün değildir. Dışlar gibi görünüyorsa, o aslında yorumdan ileri gelir. Tarihi süreç içerisinde onun saptırılmasından kaynaklanmaktadır” şeklindeki ifadeleri yeterince dikkat çekici görülebilir. Sırasıyla bak., Hüseyin Atay, “Soruşturma”, *İslâmiyât*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998, ss.256,260; Ateş ve diğerleri, “İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu”, s.84.

³⁰ Ateş'in, Kur'an'ın ahlaki boyutunu vurgulama bağlamında, “fakat zaman gelir ki mesela insanlar[...] ‘Ben kız kardeşimle haklarımı eşit olarak paylaşmamak istiyorum’ derse onda da Allah'ın huzurunda günah yoktur. Çünkü bu din değil aslında[...] Ama faraza ‘benim canın el âlemin namusuna hıyanet etmek istiyor’, ‘yalan söylemek istiyor’ derse, hayır bunları değiştiremezsiniz. Bu hükümler her zaman insana lazımdır. Bu dinin, dağın başında da, yatak odasında da, toplumun içinde de, yalnız başına da, her zaman insana lazım olacak bir takım kuralları var, bunlar değişmez” biçiminde dile getirdiği ifadeleri bu konuda dikkat çekici bir örnek olarak görülebilir. Ateş ve diğerleri, “İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hâkimiyet Konusu”, s.86.

cadeleye girmesine meydan vermemektir. Müslümanlık içkiyi, faizi, kumarı ve fuhşu men eder. Müslüman ferdine düşen, dine imtisal ederek, bu gibi menhiyattan kendini çekmektir. Devlet kanunlarının bunlara müsaade etmiş olması buna bir mani teşkil etmez. İş bu kadarla kalmaz da, ilhamını dinden alsın ve menhiyata müsaade etmesin, derse; dini devletle mücadeleye sevk etmiş olur ki, bu mücadelede muhakkak surette din kaybeder. Daha açık olmak için, biz, bugünkü gidişi ve tarihi tekâmülü göz önünde tutarak, diyanetin dindarlar muhitine ve mabed harimine çekilmesine taraftarız. Bizce bugün din için selamet bundadır.”³¹

Bu açıklamalardan anlaşılabilirdiğine göre, Kur’an’ın geleceği kuşatması, tarihi tekâmül ve bugünkü gidişatın yarın nasıl olacağını ne derece doğru tahmin edilebileceğine bağlı olmaktadır. Çalışmanın başında değindiğimiz temel üç psikolojik amilden ümit ile en temel değişim güdüsü olarak nitelediğimiz *hayatı daha rahat ve güvenilir kılmak* amacı arasındaki ilişki sonucu insanlığın, ümit amilinin daha güçlü olduğu bir toplumsal yapılanmaya doğru eğilim göstereceğinin hem beklenebileceğini hem de buna uygun önlemler alınabileceğini ifade etmeye çalışmıştık. Aydınlanmacı veya aydınlanmanın vadettiği dünyayı kuramaması üzerine inşa edilen postmodernist³² bir zihniyete sahip olmakla bu tür bir tahmin yürütmek arasında en azından doğrudan bir ilişki söz konusu değildir. İnsanlığın *hayatı daha rahat ve güvenilir kılma* konusunda aldığı yolun, alabileceği yola oranla çok az olması biçimindeki ciddi olumsuzluklara rağmen, kısaca her şeye rağmen biz yine de *insanlığın, ümit amilinin daha güçlü olduğu bir toplumsal yapılanmaya doğru eğilim göstereceğini* ifade etmekten kendimizi alamamaktayız. Çünkü böyle bir hedef en azından evrensel bir değer taşımaktadır. Yüce bir amaç taşımamanın da insana yakıştırılmayacağı ortadadır. Buna göre, Kur’an’ın gelecekteki sosyal yaptırımsallığının en temel bağlamını, evrensel ahlak ve insan hakları ilkelerinin belirleyeceğini söyleyebiliriz.

³¹ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1998, ss.157-158. Bu yaklaşımı biraz da 1950-60’ların Türkiye’indeki şartları dikkate alarak okumak gerekmektedir.

³² Bu bağlamda bir irdeleme örneği olarak bak., Ernest Wolf-Gazo, “Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi”, (çev., Şefik Deniz), *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 1, ss.6-7[1-16].

Bu temel evrensel ilkeler konusunda insanlığın alacağı olumlu mesafe, Kur'an'ın bir bakıma neredeyse salt ahlaki okunuşunu ön plana çıkaracağı benzetilmektedir. Öyle görünüyor ki, geleceğin dinler-kültürler arası diyalog süreçlerinde, Müslüman katılımcılar Kur'an'ın bir tek Tanrı inancı ve evrensel ahlak ilkelerini içeren kitap oluşunu vurgulamakla yetineceklerdir. İbadetler elbette ki gereksiz görülmeyecek ancak, ön plana çıkarılmalarında da bir zorunluluk hissedilmeyecektir. Kırbaçoğlu'nun, "dinin bütün taleplerinin toplumsal alanda olduğunu görürsünüz. İbadet, namaz, oruç, o toplumsal alanda dinin ahlaki değerlerini hâkim kılabilmek için birer dinamo görevi görüyor[...] bu toplumun ahlaki hassasiyetini nasıl sağlayacağız? Bugün mutlaka her dindar olan ahlaklıdır diyemeyiz. Ama ahlak en güçlü desteği dinlerde bulur" biçimindeki değindiğimiz ifadeleri ve benzer şekilde Aydın'ın din-ahlak ilişkisi bağlamında, "Tek cümle ile ahlak, doğru yolu seçmek için bize yol gösterir; Hak bir din ise bu doğruya bütün kalbimizle sarılabilmemiz için yardımcı olur"³³ şeklindeki yaklaşımı değinmeye çalıştığımız tahminin habercisi görünümündedir.

Dinler arası diyalogun yerini daha üst bir kategori olarak kültürler arası diyaloga bırakması durumunda bu tahminin bir ileri aşamasını da, Kur'an'ın sadece ahlaki boyutunun vurgulanması ile yetinilmesinin oluşturacağı söylenebilir. Çünkü bu durumda, örneğin ateist bir kültür ile diyalog için, evrensel ahlak ilkeleri³⁴ dışında ortak bir nokta bulunamamış olmaktadır. Ancak burada 1970'lerden itibaren hem Batı hem de İslam dünyasında yükselme eğilimi gösteren Fundamentalizm açısından bakıldığında; buna ayrıca Medeniyetler Çatışması teorisinin geliştirilmiş olması, çoğulcu toplum anlayışının Avrupa'da başarı yakalayamaması ve Milliyetçiliğin yükselişe geçmesi de eklendiğinde, Kur'an'ın çoğul-

³³ Aydın Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, s.220.

³⁴ Hick'in, dinsel bir çoğulculukta temel alınacak ölçüt olarak, birbirimizi etkileyebileceğimiz tek yolun, örnek olacak [ahlaki] davranışları sergilememizden geçeceğini vurgulaması, aslında hem dinler hem de kültürler arası diyalog bağlamında ele alınabilecek derecede olabildiğince salt ahlaki bağlama indirgenmiş bir vurgu olarak görülebilir. Bak., John Hick, "Hıristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", (çev., Şaban Ali Düzgün), *İslâmiyât*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2000, s.85.

cu/tümel değil; yerel/tikel okunuşunun gittikçe önem kazanacağı; dolayısıyla sosyal yaptırımsallığının evrensel ahlaki bağlamı aşır gündelik hayatı daha doğrudan kuşatacağı da öngörülebilir.

5. Değerlendirme ve Sonuç

Sadece teistlerden oluşan bir toplumun varlığını düşünmek, sadece ateistlerden oluşan bir toplumun varlığını düşünmekten daha cazip gelmektedir. Hâlbuki her toplumsal bireyin en azından potansiyel olarak inançla inançsızlık veya bir dini inançla diğer bir dini inanç arasında mekik dokuyabilir bir eğilimde olduğu³⁵ dikkate alındığında, dinsiz-mabetsiz bir toplumun olamayacağını ifade etmek daha uygun düşmektedir. Ancak şüphe yok ki her toplumun, sahip olduğu dini hayatı, değişimlere bir şekilde uyum sağlama istidadına borçlu olduğunu unutmamak gerekir. Toplumsal hayatın değiştirmesi veya değişime bir şekilde uyum sağlanması sürecinden din de nasibini almaktadır. Çünkü din de, öyle veya böyle sosyo-kültürel hayatla yakından ilişkili bağlara sahiptir. Var mıdır, yok mudur tartışmalarına değinme gereği duymadan, basit bir ifadeyle, nesh kavramını literal okumanın değişime uyum çabası bağlamında da değerlendirmek mümkün gözükmektedir.³⁶ Bu uyumun biçiminin daha ileri bir aşaması olarak Mecellenin, “Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz” biçimindeki 39. meşhur ilkesi³⁷ verilebilir.

56

OMÜİFD

³⁵ Kişinin, sabah evinden mümin çıkıp akşam evine kâfir olarak, sabah evinden kâfir çıkıp akşam evine mümin olarak dönebileceğini ifade eden meşhur hadisi bu bağlamda hatırlayabiliriz.

³⁶ Kur’an’da neshin var olmadığını savunan Ateş’in yaklaşım biçimini bile, sözünü ettiği-
miz değişime uyum bağlamında değerlendirmek kolaylıkla mümkündür: “*Nereye dönerseniz Allah’ın vechi (zâtı) oradadır*” [Bakara(2)/115] ayeti, ‘Yüzünü Mescidi Haram tarafına çevir’ [Bakara(2)/144] ayetiyle neshedilmiştir. Fakat birinci ayetin hükmü tamamen ortadan kaldırılmış değil, *tahtikini gerekli kılan şartların doğmasına ertelenmiştir*. Kiblenin bilinmediği şartlar doğunca ‘Nereye dönerseniz Allah’ın vechi oradadır’ ayetinin hükmü uyarınca herhangi bir tarafa dönülüp namaz kılınabilir. Demek ki mensuh (hükmü yürürlükten kaldırılmış) ayetler, bir bakıma münse’ (ertelenmiş)dirler. *Onların hükümleri, gerekli şartlara ertelenmiştir*”. Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt: 1, s.214. Ayetin dışındaki italik vurgular bize aittir.

³⁷ Mustafa Kemal Atatürk’ün bu maddeye laik bir yapılanmaya geçişte önemli bir köprü işlevi yüklediğini burada hatırlamak anlamlı görünmektedir: “İşte o mecellenin kavaidi külliyesindeki ‘ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz’ [biçimindeki

“Mevridi nasta içtihadada mesağ yoktur” [dinin anlamı açık hükümlerinde yoruma gerek yoktur] biçimindeki 14. ilkesi³⁸ dikkate alındığında aslında Mecellede literal okumanın hâkim olduğu görülebilir. Böyle de olsa, gerçekte her kültür değişime bir şekilde uyum sağlama istidadına sahiptir. Daima belli bir kültür içinde anlam kazanması dolayısıyla Kur’an, en olumsuz şartlarda bile, en azından ihtiva ettiği evrensel nitelikli ahlak ilkeleri aracılığıyla değişime uyum sağlama potansiyeline kesinlikle sahiptir. Bu uyumun biçimini, literal okuma ile kültürel okuma arasında mekik dokuması belirlemiş olmaktadır. Kültürel okumanın en yoğun olduğu durumlarda bile literal anlama din duygusal bir bağlılığın beslenmesi³⁹ işaret edilen bu mekik dokuma bağlamında ele alınabilir.

Buna göre kısaca Kur’an bir bakıma, literal anlamı veya okunuşuyla toplumun tüm kurumlarını, kültürel anlamı veya okunuşuyla da daha çok bu kurumlara işlerlik kazandıran bireylerin vicdanlarını kuşatmış olmaktadır. Toplumsal kuralların olabildiğince dini veya olabildiğince beşeri nitelikli olmaları açısından bakıldığında, her iki durumda da Kur’an’ın toplumsal hayatla bağını bir şekilde sürdürmeyi başaracak bir potansiyele sahip olduğu görülmektedir. Az önce de işaret ettiğimiz baş-

39.] kaidei fıkhiyesi, siyaseti adliyemizde üssül esasımızdır”. *Atatürk’ün Söylev ve De-meçleri*, 4.b., (haz., Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, Cilt: 1, s.239. Atatürk bu ifadesini 01.03.1922’de dile getirmiştir.

³⁸ Mecellenin sözü edilen 14 ve 39. maddeleri için bak., Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 2.b., Hikmet Y., İstanbul, 1979, ss.20,22.

³⁹ Literal anlama beslenen din duygusal bağlılık veya kutsalın asli niteliklerinden olan bambaşkalık konusunda, Karaman’ın, Türkçe ezan-namaz tartışmalarının medyatik bir boyut kazandığı dönemlerden birinde, bir televizyon programında, inananın, Kur’an’ın anlamını dinlemekten daha çok Arapçasını dinlemekten haz aldığını vurgulamasını verebiliriz. Benzer şekilde genel bir örnek olarak da, yabancı bir televizyon dizisinde, Kili-sede İncil’in Almancasını dinleyen bir bayanın, arkadaşına, İncil’i Latincesinden dinle-menin daha haz verici olduğunu, çünkü o zaman anlaşılmadığını söylemesindeki bam-başkalık duygusunu verebiliriz. Karaman’ın işaret edilen yaklaşımı, M. Enes Ergene, *Türkçe İbadet*, Feza Gazetecilik Y., İstanbul, 2001, ss.57-61 ile karşılaştırılabilir. Ateş’in de literal anlamın üslubuna, “Kur’an’ın üslubu, bambaşka bir mucizedir. En soyut olay-ları dahi canlandırarak anlatan Kur’an, insanın bütün duyularına birden hitabeder. An-lattığı şeyler, bütün duyulardan geçerek ruha girer...” biçiminde işaret edişini bu bağ-lamda ele alabiliriz. Bak., Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Cilt: 1, s.49.

ka bir ifadeyle Kur'an, toplumsal hayata ilişkin kuralların salt beşerilikle nitelendirilmeleri durumunda bile, söz konusu hayatta ahlaki ilkeleri ile yer edinmiş olmaktadır.

Ancak aşağıdaki örneklere bağlı irdelemelerden de daha rahat anlaşılacağı üzere, gerçekte dinler gönülden inanma ihtiyacı/olgusu aracılığıyla da evrenselliklerini sağladılar. Yani bir bakıma din/Kur'an ahlaki boyutu sayesinde toplumla bağlantısını sağlarken, kutsalın yukarıda (39. dipnotta ve bu dipnotta ait gövde metinde) değindiğimiz asli niteliği olan "bambaşkalık" nedeniyle literal anlama koşulsuz din duygusal bağlılık veya kısaca gönülden inanma olgusu sayesinde de tüm bireylerle ilişkisini kurmaktadır.

Bu hususu daha anlaşılır kılabilmek için her beşeri olay/olgunun mutlaka dini bir yönü de olduğunu; benzer şekilde her dini olay/olgunun da kesinlikle beşeri bir tarafı bulunduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, toplumsal hayatın düzenlenmesine ilişkin tamamen beşeri her olay bir şekilde dine bağlanabilir. Yani kısaca, iyi niyetle gerçekleştirilecek her beşeri eylemin dinsel bir yönü; salt dini olayların da beşeri bir tarafı mutlaka mevcuttur. Bu durumu görmek için dini algılama biçimimizin yeterince geniş bir ufka (**ıçtimai muhayyile**)ye sahip olması gerekmektedir. Örneğin, Samsun kent merkezi Türkiye'de kırmızı ışık ihlalinin yaşanmasında birinci il seçilse, kısa zamanda valilikten her birime bir yazı gelir ve halkın trafik kurallarına uymasının sağlanmasında etkinlik yapmaları istenir. İlgili birimlerden müftülükler de vaaz hocalarından trafik kurallarına uymanın dini önemi hakkında bir konu hazırlamalarını ister. Hocalar muhtemelen kürsüden şöyle seslenecektir:

Salt Beşeri Hususların Diniliği:

Muhterem cemaat, Kitab'a uygun davranalım! Çünkü Kitap (Kur'an ve Sünnet) birbirimizin hakkına-hukukuna riayet etmemizi emrediyor. O zaman değerli kardeşim, trafikte bize kırmızı ışık yanarken duralım ve kendisine yeşil ışık yananın hakkına saygı duyalım. Aksi takdirde kul hakkı yemiş oluruz ki bu en büyük günahlardandır. Rabbimiz kul hak-

kıyla bana gelmeyin buyuruyor. Kırmızı ışıktaki geçmek de bir hak ihlali olduğu için, kırmızı ışıktaki durmak en büyük farzlardan olmaktadır. Çünkü bu farz en büyük günahı yani kul hakkı yememizi engellemektedir. Dikkat edin muhterem cemaat! Kırmızı ışık ihlali yapana sadece dünyada para cezası yazılmıyor; bir kul hakkı ihlali olduğu için Ahirette de en büyük günahlardan sayılacaktır. Yani bir bakıma kırmızı ışıktaki geçtin demek, Ahirette kırmızı ateşe girdin demektir!

Yine valilikten Ramazan ayında sosyal dayanışma bilincinin kuvvetlendirilmesi konusunda birimlere etkinlik yapmaları çağrısını içeren bir yazı gelse, müftülükler de vaaz hocalarından buna uygun bir konu işlemlerini talep edecektir ve hocalar da kürsüden muhtemelen şöyle hitap edeceklerdir:

Salt Dini Hususların Beşeriliği:

Muhterem cemaat, Kitab'a uygun davranalım! Çünkü Kitap (Kur'an ve Sünnet) komşusu açken tok yatan bizden/insan değildir diyor. Ramazan ayında aç duruyoruz, açken açın halinden anlamıyorsak bizdeki insanlık hepten ölmüş demektir. Ramazanda çevremizdeki fakirlerle, hastalarla, borçlularla, kısaca her derdi olanın derdiyle öyle bir ilgilenelim ki, bir dahaki Ramazana kadar çevremizde dertli bir insan kalmamasın. Allah da gelecek Ramazana kadar bize rahmetiyle muamele etsin. Gelecek Ramazanda da aynı ameli salihe devam edelim, sonraki Ramazana kadar kendimizi Allah'ın koruması altında hissedelim ve bu böylece kıyamete kadar devam etsin inşallah. Cennetinizi bugün satın alın ve namazdan sonraki sergiye cömert davranın. Çünkü yapacağınız yardımlar sayesinde Samsun fakiriyle-zenginiyle bir bütün olacak ve Türkiye'ye, hatta inşallah dünyaya örnek olacaktır.

Gündelik hayattan alınan bu somut örnekler bize din-dünya arasında a) çatışmacı; b) bağımsız; c) tamamlamacı şeklinde muhtemel üç ilişki türünden söz edilebileceğini ve bunların realiteye en yakınunun tamamlamacı ilişki olacağını göstermektedir.

Bu açıdan bakıldığında insanlığın menfaatine olan her beşeri hususun aynı zamanda dini bir yöne de sahip olduğu; her dini hususun da

beşeri menfaat ihtiva ettiği görülmektedir. Şu kadar var ki, dini bir emri ihdas eden otorite ile beşeri bir uygulamayı ihdas eden otorite arasındaki farkı dikkatten kaçırmamak gerekir. Örneğin bir meşrubat türü olarak kahvenin icadı belli bir süre sonra kahve fabrikaları, kahve reklamları, kahvehaneler... gibi maddi bir kültür yanında, “bir kahvenin kırk yıl hatırı var” özdeyişinin de işaret ettiği üzere manevi bir kültürün de kaynağı haline geldi. **Kahve sosyolojisi**⁴⁰ yaparak ifade edecek olursak, **a)** kahve dün yoktu; **b)** bugün var (biz keşfettik); **c)** yarın yerini başka bir şeye terk edebilir; daha sonra tekrar hayatımıza girebilir. Ancak **oruç sosyolojisi**⁴¹ açısından bakıldığında ise tek bir Müslüman kalıncaya kadar o mevcut biçimini koruyarak hep var olacaktır. Ancak ona bağlılığın dereceleri ise beşeridir. Yani oruç, ona bağlılığın derecesinin değişkenliği ve kültüreliliği açısından kahve sosyolojisine benzetilebilir:

“Mübarek Ramazan ayında bir gün teravihten sonra üçü imam 8-10 arkadaş köydeki evimizde sohbet ediyorduk. Sohbet bir ara Oruç ibadetinin önemine (hikmetlerine; bireysel ve toplumsal yararlarına) yoğunlaşmış ve 70 yaşlarındaki annem de bize kulak misafiri olmuştu. O ara annemin kemik erimesi hastalığı aklıma geldi ve “annem bu sohbetten olumlu anlamda etkilenmiştir ve zaten ibadetlerine de hassas; ona, ‘anne sen oruç tutma, ilaç kullanacaksın’ nasıl diyeceğiz” diye düşündüm. Sonra, “anne sen hastasın, ilaçlarını düzenli kullanabilmen için oruç tutmayacaksın, fidye vereceksin” dediğimde, annem bana, “oğlum, sakallı-yaşlı bir hocaya da soralım, öyle karar veririz” dedi. Anlaşılan annem, 1) ya oruç tutmayı bırakmamak için bahane arar gibiydi; 2) ya da ben genç ve sakalsız olduğum için onun gözündeki hoca tipine uymuyordum ve bu nedenle benim fetvama gönüllü yatmamıştı”.

Burada **a)** oruç ibadetinin anlattığım hikmetlerini annem dün belki bilmiyordu; **b)** bugün öğrendi; oruca olan bağlılığı arttı; **c)** bu hikmetler (oruçun bireysel ve toplumsal yararları) yarın artarak devam etse, anne-

⁴⁰ Kahve sosyolojisi örneğini Antony Giddens, *Sosyoloji*, (haz., Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ayraç Yay., Ankara, 2000, s.4.

⁴¹ Oruç sosyolojisi tabirini Giddens’tan esinlenerek biz ihdas ettik.

min oruca bağlılığı da artarak devam eder. Ama bu hikmetler azalsa veya ortadan kalksa bile annemin oruca bağlılığı azalıp yok olmaz; bu bağlılık, inancı kuvvetinde daima devam eder. Yani burada oruca bağlılık kahve kültürüne bağlılığa benzememektedir. Kahve beşeri bir ürün olduğu için kolaylıkla terk edilebilir. Din ise ilahi kaynaklı olduğu için sadece ona bağlılığın derecesi değişebilir; inanç ve içten gelen bir sevgi olarak o sürekli vardır. Sadece irtidat (dinden dönme) durumunda tamamen terk edilebilir.

Sosyolojik düşünce (içtimai muhayyile) açısından kahve ve oruç sosyolojisi örneklerinin kuramsal üç sonucunu şu şekilde ifade edebiliriz:

a) *Beşeri dünyamızı biz kuruyoruz; sürekli düzenleme hakkına sahibiz ve buna muhtacız da.*

Zira Allah insanı kendi beşeri dünyasını kurabilecek; kurallar koyup uygulayabilecek kabiliyette yaratmıştır: “Nefse ve onu şekillendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını (isyanını ve itaatini) ilham edene ant olsun ki, (Allah'tan başkasına tapmayarak) nefsini yücelten iflah olmuş, (yaratıklara taparak) onu alçaltan da ziyana uğramıştır”⁴² Dolayısıyla bu beşeri dünyada karşılaştığımız sıkıntıların tek müsebbibi de biziz: “İnsanların kendi yapıp-etmeleri sebebiyle karada ve denizde [her yerde] fesat [sosyal ve ekolojik dengesizlikler] ortaya çıkmıştır. Vazgeçsinler diye Allah, yaptıklarının bazı [kötü] neticelerini [dünyada] onlara tattıracaktır”⁴³. Kendi beşeri dünyasını kurabileceği noktasında din insanın iyi niyetine güvenmektedir: “Amellerin değerini taşınan niyet belirler”⁴⁴.

b) *Toplumsal hayatta kaydettiğimiz ilerlemelerimiz düz çizgisel değil, döngüsel bir nitelik arz eder.*

Sosyal, ekonomik, teknolojik, politik... vs. her alanda yaptığımız beşeri icatlarımıza/ürünlerimize bugün verdiğimiz değeri yarın değiştirebilir; öbür gün tekrar eski değerimize geri dönebiliriz. Bu durum onlara insani açıdan duyduğumuz ihtiyaca göre sürekli değişebilir. TBMM'nde bizi

⁴² *Kur'an, Şems(91)/7-10.*

⁴³ *Kur'an, Rum(30)/41.*

⁴⁴ *Buhâri, Bed'ül-Vahiy, 1.*

temsil eden vekil sayısını 550'den 750'ye çıkarabilir veya 550'den 350'ye indirebiliriz. Çünkü bu hurma dikme işi gibi beşeri bir meseledir; namazın rekât sayıları gibi salt dini bir mesele değildir...

c) *Bir din olayı tüm dünyevi hikmetlerinden bağımsız olarak, öncelikle bir gönül işidir. Yani din olayını biz icat etmedik, o ilk insanla beraber var olmaya başlamıştı. Bu açıdan din tamamen ilahi niteliklidir. Ama onu algılama ve ona bağlılık derecemiz/biçimimiz beşeridir; kültürden kültüre, beşerden beşere değişiklik arz eder.*

Yukarıda anlatılan olayda annem ibadetlerini sırf Allah rızası için yapan (mütedeyyin) bir vatandaşdır. Sırf Allah rızası için bir şey yapmak demek din işinin *öncelikle gönül işi* olduğunu göstermektedir. Zira dinde "istefdi kalbeke ve in eftâke'l-müftûn; müftüler sana fetva verse de sen kalbine danış" ilkesi geçerlidir. Bir şey *öncelikle* gönül işi ise ve kişinin kendine veya başkalarına şiddet içermiyorsa ona sadece saygı duyulmalıdır. Ama annemin tutumunda kendi sağlığına zarar verme ihtimali bulunduğundan "kendine şiddet" söz konusu olmaktadır. Burada annemin sağlığını tehlikeye atması şiddetine nasıl engel olmalıyız? Zorla mı? Cevap elbette hayır olacaktır. Önce ona anlatılmalı ki din insan sağlığına önem vermektedir ve kişinin ibadete gücünün yetmediği durumlarda başka kolaylıklar vardır. Örneğin oruç eğer hiç tutulamayacaksa fidye verilir. Bunları ben zaten anlatmıştım ama bunlar annemin sadece aklına yattı; gönlüne yatmamıştı. Bunların annemin gönlüne de yatmasını sağlayacak bir unsur daha vardı; onun gözündeki din adamı tipi/imaı/biçimi... Eğer bunları onun gözündeki din adamı tipi söyleseydi, onlar hem aklına hem de gönlüne yatmış olacaktı. Burada annemin dini veya din adamını *algılama biçimi* onun yetişme tarzına; kültürüne bağlı olmaktadır. Yani sırf dini bir olayın beşeri/kültürel yönü de bulunmaktadır. Ancak dine gönülden bağlılık ise büyük oranda fitridir:

Dinde daima kültürel ortamdan da kısmen etkilenen ve gönül işi dediğimiz bir kısım vardır ki, bu taraf daha çok kişiye özeldir ve oraya asla müdahale edilmez, edilse de işe yaramaz, zorla bastırılmakla sönmez. O tarafı ancak sevdirek (ikna ederek) değiştirebiliriz, ikna edemi-

yorsak saygı duyup sabretmeliyiz, değişse de değişmese de neticeyi kabullenmeliyiz. Çünkü dinin gönül kısmı sırlı, gizemli, hikmetli olduğuna inanılan yönüdür. Onun değiştirilmesi o kadar zordur ki, belki de bu nedenle biz “hidayet [gönülden bir şeye bağlanmak] Allah’tandır” demektediriz. Annemin oruca bağlılığının altında yatan esas sebep bu gönül işi yani Allah’ın rızasını gözetme hassasiyetidir. Burada din olayının bizzat ilahi kaynaklı oluşunu görmekteyiz.

Ama annemin benim fetvamı yeterli görmemesi ise, dini ve din adamı tipini algılama olayının tamamen beşeri bir hadise olduğunu göstermektedir. Zira annemin gözündeki din adamı tipi, sakallı, yaşlı ve cübbeli bir tiptir; namaz kıldıran bir imamın kıyafeti gibi. Nitekim günümüz imamlarının genç de olsa çoğunun hafif sakallı olduğunu görmekteyiz. Burada halkın (annemin) gözündeki din adamı tipi beklentisi imamları etkilemiştir. Ben anneme gözündeki imam tipinin söyleyeceği fetvayı ifade etmiştim. Ama sözde o imama benzemiş olmam yetmiyor. Görünüşte de benzerlik gerekiyor. *Görünüş (kılık kıyafet) benzerliği dini bir gereklilik değildir.* Daha çok sosyal çevrenin anneme öğrettiği din adamı tipidir. Annem benden duyduğu fetvaların onun itibar ettiği hocalar tarafından da birkaç kez (tahminime göre 3-5 kez) teyit edildiğine şahit olsa eğer, o zaman Nasrettin Hoca misali, kerametinin sarıkta olmadığını daha rahat anlayacaktır. Burada annemin din adamı tipi algılamasının ilahi kaynaklı değil, daha çok beşeri kaynaklı bir hadise olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buraya kadar söylenenleri Kur’an’ın sosyal yaptırimsallığı meselesiyle irtibatlandırarak olursak, Kur’an’ın veya dinin inananları üzerindeki etkisi geçmiş, hâlihazır ve gelecekte de mutlaka devam edecektir. *Geçmişle gelecek arasındaki köprüyü gönülden inanma olgusunun adeta sorgulanamazlığı hususu ve dinin ahlaki boyutu inşa etmiş olmaktadır.* Laik bir ortamla veya ateist bir kültürle diyaloga girildiğinde dahi bu iki husus (dine gönülden inanma ve dinin ahlaki boyutu) evrenselliğini devam ettirecektir. Bu durumda Kur’an gelecekteki sosyal yaptırimsallığını yukarıda daha çok ahlaki ilkeleri aracılığıyla devam ettireceğini belirtmişsek de, ahlaka bir de ‘dine gönülden inanma’ olgusunu eklememiz gerekmektedir.

Bu durumda gönülden inanan bir birey için din hayatın her anına her zamanda müdahale eden bir mekanizma olacaktır ve onun hiçbir lâfzî talebi süresiz askıya alınmaz. Buna göre örneğin el kesme cezası bile İbn Haldun'un toplumsal değişimin döngüseliği ilkesine göre okunur: Bu ceza bugün icra edilmiyorsa bile yarının gerektireceği değişimler onu tekrar güncel kılabilir, hatta gelecekteki sosyal durumlar ondan daha ağır cezayı da zorunlu kılabilir. Burada Batıya özgü düz çizgisel bir değişim anlayışı kullanılmadığı için hiçbir beşer 'ben atalarımın hukukuna asla geri dönmem' diyemez. Diğer bir örnek olarak dinin bir yol inşaatına, kaldırımın ne kadar ende ve yükseklikte olacağına bile müdahale edeceği söylenebilir. Bu husus tam beşeri bir husus olsa da, insanların yoldan en iyi yararlanmaları yani insana hizmet noktasında din bu konuya da karışır: Çünkü din evrensel bir ahlaki ilke olarak "yessirû ve lâ tüassirû; kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız" tavsiyesinin her işte gözetilmesini talep eder.

64

OMÜİFD

Son söz olarak, değişime uyum adına ahlaki boyutunun adeta aşırı vurgulanmasının doğurabileceği kelâmî sıkıntılarının⁴⁵ önemi bir yana, Kur'an'ın, toplumsal hayata en doğrudan (geçmişteki) müdahalesini hukuki boyutuyla, en dolaylı (gelecekteki) müdahalesini de ahlaki boyutu ve gönülden inanma olgusuyla yapan/yapacak olan kutsal bir kitap olduğu görülmektedir. Tüm bu anlatılanlar bize, din ile toplumsal hayat arasında gerçekte tamamlamacı bir ilişki olduğunu; başka bir ifadeyle, iyi/ahlaki niyetle kuracağımız her beşeri dünyanın, temelinde taşınan bu iyi/ahlaki niyet nedeniyle Allah tarafından da zaten onaylanmış olacağını göstermektedir. Evrensel ahlaki ilkeler denince bunların ilk akla geleni öncelikle dürüstlüktür ki Kur'an'a göre imanın hemen peşinden zikredilir; "innellezîne kâlû Rabbune'llâhu sümme'stekâmû...: Rabbimiz Allah'tır deyip istikamet/doğruluk üzere hareket edenlere korku ve hüznün yoktur" (Fussilet, 30; Ahkâf, 13). Bu ilkeleri misafirperverlik, cömertlik, anne-babaya saygı, yoldan bir diken kaldırmak, selam vermek... kısaca kendine istediğini başkalarına da istercesine dürüst yaşamaya gayret

⁴⁵ Bu konuda ele alınabilecek birkaç örnek olarak bak., bu çalışmanın "Bu konuda değerlendirilebilecek birkaç örnek..." biçiminde başlayan 13. ve "Aydın'ın da, "vahyin geldiği dönemde..." biçiminde başlayan 27. dipnotu.

etmek olarak ifade edebiliriz. Kur'an en olumsuz koşullarda bile bu ahla-ki yönüyle sürekli hayatın içinde yer alacaktır. **Kısaca**, en olumsuz koşul-larda bile Kur'an ahlaki boyutu sayesinde toplumlarla; gönülden inanma olgusu sayesinde de tüm bireylerle ilişkisini sonsuza dek kuracaktır.

KUR'AN'IN SOSYAL YAPTIRIMSALLIĞI

İLAHİ YÖN: Toplumsal hayatınızı kolaylaştırıcı düzenlemeler yapınız (yessirû) ...	BEŞERİ YÖN: Trafikte kırmızı ışıkta durunuz, yeşilde geçiniz...
---	---

TOPLUM

Kaynakça

- Albayrak, Halis, "Kur'an'ı Anlamak-Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak", 1. Kur'an Haftası, (haz., Hüseyin Nazlıyıldın, Hayrullah Terkan), Fecr Y., Ankara, 1995.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 4.b., (haz., Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, Cilt: 1.
- Atay, Hüseyin, "Soruşturma", İslâmîyât, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998.
- Ateş, Süleyman ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", İslâm ve Laiklik, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Ateş, Süleyman ve diğerleri, "Komisyon Raporları Üzerine Konuşmalar", İslâm ve Laiklik, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1990, Cilt: 1 (1988); Cilt: 2 (1989); Cilt: 6 (1990); Cilt: 7 (1990); Cilt: 8 (1990); Cilt: 10 (1991);.
- Aydın, Mehmet S. ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", Din-Devlet ve Toplum, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 2000.
- Aydın, Mehmet S. ve diğerleri, "İslâm'da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu", İslâm ve Laiklik, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Aydın, Mehmet S., "Değişme ve Endişe", Zaman, 28 Ocak 2002.
- Aydın, Mehmet S., "İslâm'ı Konuşurken", Zaman, 14 Ocak 2002.
- Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Y., Ankara, 1991.
- Başgöl, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1998.
- Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, 2.b., Hikmet Y., İstanbul, 1979.
- Canan, İbrahim ve diğerleri, "Akıl-Vahiy İlişkisi Komisyonu", Din-Devlet ve Toplum, (haz., yok), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 2000.
- Cebeci, Lütfullah, "Kur'an'ın Ahkamı Kıyamete Kadar Geçerlidir", 1. Kur'an Sempozyumu, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994.
- Çandar, Cengiz, "Değişim Sürecinde İslâm", İslâmî Araştırmalar, Cilt: 7, Sayı: 1, 1993-94.
- Ergene, M. Enes, *Türkçe İbadet*, Feza Gazetecilik Y., İstanbul, 2001.
- Eyüpoğlu, Osman ve Okuyan, Mehmet, "Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Koşulları Dikkate Alışı: Ma'rûf Kavramı Örneği", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 2008, Sayı: 26-27.

- Eyüpoğlu, Osman, “Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 28.
- Garaudy, Roger, *20. Yüzyıl Biyografisi*, (çev., Ahmet Zeki Ünal), Fecr Y., Ankara, 1989.
- Giddens, Antony, *Sosyoloji*, (haz., Hüseyin Özel, Cemal Güzel), Ayraç Yay., Ankara, 2000.
- Güler, İlhami, “Cevaplar (Kutsallık ve Dini Metinlerin Dogmatlaştırılması)”, *1. Kur’an Sempozyumu*, (haz., Mehmet Akif Ersin, Düccane Cündioğlu), Bilgi Vakfı Y., Ankara, 1994.
- Günay, Ünver ve diğerleri, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Y., Ankara, 1997.
- Gündüz, Şinasi, “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit Mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları”, *Kur’an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu)*, Fecr Y., Ankara, 1998.
- Hadis Ansiklopedisi*, (haz., İbrahim Canan), Cilt: 5, Akçağ Y., İstanbul, tarih yok.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Kur’an’da Anlatım Sanatı el-Fennu’l-Kasası*, (çev., Şaban Karataş), Ankara Okulu Y., Ankara, 2002.
- Hatiboğlu, Mehmet S. ve diğerleri, “İslâm’da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Hatiboğlu, Mehmet S., “İslâm’ın Aktüel Değeri Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, Sayı: 1, 1986.
- Hick, John, “Hıristiyanların İsa’yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm’ın Anlayışıyla Karşılaştırılması”, (çev., Şaban Ali Düzgün), *İslâmîyât*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2000.
- İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri, “Maddelerin Müzakere ve Oylanması”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Karaman, Hayrettin, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 5, Sayı: 4, 1991.
- Kırbaşoğlu, Hayri ve diğerleri, “Dünyada ve Türkiye’de Laiklik”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Kırca, Celal, “Kur’an ve Tabii Bilimler”, *Kur’an Mesajı*, Yıl: 2, Sayı: 16-18, 1999.
- Kotan, Şevket, *Kur’an ve Tarihsellik*, Beyan Y., İstanbul, 2001.
- Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek*, Vadi Y., Ankara, 1993.
- Mardin, Şerif, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 2. Basım, İstanbul: İletişim Y., 1992.
- Özsoy, Ömer ve Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur’an*, 5. Basım, Fecr Y., Ankara, 2001.
- Paçacı, Mehmet, “Kur’an Ve Tarihsellik Tartışması”, *Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, (haz., Muhammed Abay), Bayrak Y., İstanbul, 2000.
- Polat, Fethi Ahmet, “Modern ve Postmodern Düşüncede Kur’an’a Yaklaşımlar”, *Marife*, Yıl: 1, Sayı: 2.
- Sofuoğlu, Cemal ve diğerleri, “Din-Devlet, Din-Dünya İlişkileri”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Şengül, İdris, “Kur’an Kıssalarının Tarihi Değeri”, *Kur’an Kıssalarının Anlam ve Değeri (IV. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu)*, Fecr Y., Ankara, 1998.
- Şengül, İdris, *Kur’an Kıssaları Üzerine*, Işık Y., İzmir, 1994.
- Wolf-Gazo, Ernest, “Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi”, (çev., Şefik Deniz), *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 6, Sayı: 1.
- Yavuz, Yunus Vehbi ve diğerleri, “İslâm’da Akıl-Vahiy İlişkisi ve Hakimiyet Konusu”, *İslâm ve Laiklik*, (haz., Mehmet Gündem), Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Y., İstanbul, 1998.
- Zülaloğlu, Fevzi, *Temel Kaynağımız Kur’an*, Ekin Y., İstanbul, 2002.