



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Et-Takrîb li Haddî'l-Mantık, İbn Hazm, tahkîk: İhsan Abbas,
Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, (t.y.), 224 s.

İslâm düşüncesinde, Aristoteles Mantiğı, Muallim-i Sâni ünvanıyla meşhur Fârâbî (ö. 950) tarafından Arapçada yeniden yorumlanmakla birlikte aynı zamanda "ilimler tasnifi"nde, bu ilmin ismine, "dil ilimleri"nden sonra yer verilmekle onun önem ve değerine işaret edilmektedir.¹ Bilhassa Fârâbî'nin ve daha sonra aynı geleceğin takipçisi olarak İbn Sina (ö. 1038)'nın, Mantık ilminin Müslümanlar arasında bilinmesine ve onun, çeşitli ilimlerde metot olarak kullanılmasına katkı sağladığının söylemek mümkündür. Ancak felsefî düşünce çevreleri, Mantık ilminin bilinmesinden ve kullanılmasından yana bir tavır sergilerken, dinî ilimlerle uğraşan bir kısım Müslümanlar ise bu ilmin öğrenilmesine ve dinî ilimlerde metot olarak kullanılmasına karşı çıktılar. Bu olumsuz tavrın arka planında, gerek mantığın kökeninin ve dilinin yabancı olması gerekse de din ilimlerinin kendi düşünce ve dil yapısından hareketle bir metodun tesis edilmesiyle, meselelerin daha anlaşılır hale getirilebileceği kanısı yer almaktaydı.

¹ Fârâbî, İhsâu'l-Ulûm, Çeviren: Ahmet Ateş, Maarif Basımevi, İstanbul, 1955, s. 61.

İşte din ilimleri üzerine çalışan ilim adamlarının Mantık eleştirilerine cevap veren İbn Hazm (ö. 1064), İslam düşünce tarihinde ilk defa bu ilmin, dinî meşruiyetini, akli ve şer'î delillerle temellendirerek savunandır. Ona göre Mantık, hususen Fıkıh ve Kelam olmak üzere bütün şer'î ilimleri tahsil etmekte öncelikle okutulması elzem bir ilimdir. Her ne kadar İbn Hazm, bu meşruiyet ve gerekliliği dile getirmekte Gazali (ö. 1111)'den daha erken davranmış olmasına rağmen hak ettiği şöhreti Gazali kadar sağlayamamıştır. Onun daha çok Dinler Tarihi, Fıkıh, Kelam, Dil İlimleri ve Edebiyat sahalarındaki eserleri şöhret bulmuştur. Aslında onun, tanıtımını yapacağımız et-Takrîb adlı eseri, hem Mantığın, Fıkıh ve Kelam alanlarında metot olarak kullanımının meşruiyetinden bahsetmiş olması hem de bizzat bu konulardaki meseleleri çeşitli akıl yürütmelerle örneklendirerek Mantık ilke ve kurallarının tatbikini göstermesi bakımından önemlidir.

Şu bir gerçektir ki İbn Hazm, et-Takrîb adlı eserinde Aristoteles'e nispet edilen mantığın özetini sunmaktadır. Fakat o bunu yaparken Aristoteles'in mantığı anlamlandırdığı biçimiyle yetinmemiştir. Açıkçası onun, eserin temel yapısını Kur'an ve Hadislerle sunması bunun, önemli bir belirtidir. Çünkü İbn Hazm, Aristoteles'in mantığının dille çok sıkı bir ilişkisi olduğunu kavramaktadır. Müslüman bir düşünür olarak onun bu temayülü doğaldır.² Daha açık bir deyişle Müslümanların, dinî metnin doğru anlaşılması hususundaki hassasiyetleri, diğer ilimlere karşın dil, söz ve anlamla ilgili ilimlerin ve teorilerin gelişimini hızlandırmıştır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın Mantık anlayışı, Aristoteles Mantığında olduğu gibi dille yakın ilişkilidir.

İbn Hazm'ın et-Takrîb adlı eserinin tahkikini İhsan Abbas yapmıştır. Muhakkikin eserin tanıtımı için hazırladığı önsöz, yedi kısımdan müteşekkildir: (1) kitabın ismi (2) kitabın yazılış tarihi (3) kitabın telifine sevk eden vesileler (4) kitabın öncülleri (5) İbn Hazm'ın et-Takrîb'deki metodu (6) kitabın kıymeti (7) et-Takrîb'in tahkikinde takip edilen metot.

² Roger Arnaldez, "İbn Hazm Maddesi", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, Volume III, Leiden, s. 793.

İbn Hazm bu eserinde, mantık konularını, mukaddime ve her biri en az on babdan oluşan toplam 6 bölüm içerisinde mütalaa etmektedir. Konular ise Aristoteles'in *Organon* adlı eserindeki sıraya göre hazırlanmış olmakla birlikte, ondan farklı olarak bazı bölümler tek başlık altında toplanmaktadır.

Eserin mukaddimesinde İbn Hazm, Mantık ilmine yöneltilen eleştirilere cevap vermekle birlikte aynı zamanda bu ilmin dinî ilimler arasında sayılması gerektiğine dair tezini ileri sürmektedir. Mantığın İslam geleneğindeki mevcudiyetini inkâr ve dinî meşruiyetini de iptal etmeyi kastedenlere karşı o, gerçekte Mantık bilgisinin, her akıl sahibinde teorik olarak mevcut olduğu düşüncesinden hareketle, bu ilmin öğrenilmesinin gerektiğini savunmaktadır. Ona göre zeki akıllar, Allah'ın kendilerine tanıdığı bu imkân sayesinde anlama genişliğine ulaşarak bu ilmin faydasını idrak ederler. Cahil ise bu meselede kör gibidir, görüş kabiliyetinden yoksundur. Dolayısıyla böylelere mantığın faydasını tembihte bulunmaya gerek yoktur. Aslında diğer ilimler içinde durum aynıdır.³

Bu noktada İbn Hazm, mantık aleyhtarlarının "Selef mantık ilmi hakkında söz söylemiş mi?" sorusuna cevap vermektedir. Ona göre mantık ilmi hakkında konuşmayan selef-i salihîn, nahiv meselelerinden de bahsetmemektedir. Ne zaman ki insanlar içerisinde Arap lisanının, değişmeleri mananın da değişmesini gerektiren hareketlerin hallerinden ibaret iğrab bilgisinden yoksun kimseler çoğaldı, nahiv ilmi işte o vakit tedvin edilmeye başlanmıştır. İbn Hazm, ulemanın nahiv ilmini tedvin etmeleriyle büyük bir müşkülü ortadan kaldırdıklarını, Allah (c.c.)'in kelamının ve Nebîsi (sav)'nin sözlerinin anlaşılmasına/fehmedilmesine yardımcı olduklarını ifade etmektedir. Her kim de bu ilimden cahil kalmışsa, o, kelimullahı anlamakta/fehmetmekte eksik kalır. İşte bundan dolayı nahvin tedvini, o ulemanın güzel fiiliyatındandır ve kendilerine mükâfâtı gerektiren bir iştir. Bu ulemanın lügat ve fıkıh hakkındaki teliflerinde de durum aynıdır. Gerçekte selef, nübüvveti bizzat

³ İbn Hazm, et-Takrîb, 3.

müşahede etmeleri ve Allah'ın kendilerine bahsettiği fazilette liyakat göstermeleri vesilesiyle bu ilimleri tedvinden müstağni olmuşlardır. Seleften sonra gelenler ise bu ilimlere muhtaçtır. Her kim de bu ilimlere muttali olmaz ise ve bu kitapları okumaz ise gerçekte onun akıl sahibi olmayanlara nispet edilmesine ramak kalmış demektir. İbn Hazm aynı şekilde, mantık ilminden cahil olan kimseye, dinî ilimlerin yapısının gizli kalacağını ve onun *hakla batıl arasını ayırt etme* imkânına engel olan karmaşadan asla kurtulamayacağını ve dini taklit etmekten başka bir şey bilemeyeceğini, taklidin ise zemmedilen bir iş olduğu söylemektedir. Buna göre İbn Hazm, Mantık ilminin öğrenilmesinin gerekliliğine dair bahsettiği sebepler yüzünden, *et-Takrîb li haddi'l-Mantık* adını verdiği eserini telif ettiğini açıklamaktadır.⁴

İbn Hazm, mukaddimede, ayrıca mantık ilminin kullandığı dilin anlaşılmasına yönelik görüşlerine de yer vermektedir. Bunun için o, ilk olarak akıl sahibi olması hasebiyle mantıkî düşünmeye kabiliyeti olan insan ile mantığa mevzu olan varlıkları, beyanî, ontolojik ve epistemolojik bakımdan değerlendirmektedir. Bu minvalde (a) beyan açısından eşyanın (varlığın) mertebelerine ve (b) nazar meselesinde insanların dört gruba ayrıldığına ve bu grupların nazarî isabet noktasında mukayeselerine değinilmektedir. Böylece İbn Hazm, daha önceki Mantık eserlerinde, kendisinin tespit ettiği tercümedeki muğlaklık nedenlerine ve bunların giderilmesine yönelik girişimleri ele almaktadır. Bu yüzden o, *et-Takrîb* adlı eserini hem avamın anlayışına yeterli, hem de havasın okuma zevkine hitap eden bir üslupla, kapalı lafızlardan arî, meşhur söylemlerle anlaşılır bir dille kaleme aldığını ifade etmektedir.⁵

Adeta mukaddimeyi Mantık ilminin önemi, değeri ve karşıt görüşlerin çürütülmesine yönelik bir reddiyeye dönüştüren İbn Hazm, Mantık kitaplarının kıymetini söz konusu etmektedir. Kitapların en kıymetlisi olan Kelâmullah'ı anlamada, Mantık'tan istifade etmeyerek ondan yoksun kalanlara, Allah'ın tehdidini hatırlatmak-

⁴ İbn Hazm, *et-Takrîb*, s. 3-4.

⁵ İbn Hazm, *et-Takrîb*, 4-5.

tadır.⁶ Aklın mertebelerinin muhtelif olduğuna dikkat çeken İbn Hazm, özellikle dînî metinlerle meşgul olan kimseler için metni anlamada, kendi hevâ ve heveslerine uymaktan onları koruyacak ve mantıkî düşünme metoduna ehil kılacak olan Mantık ilminin değerini, hizmet ettiği gayenin yüceliğine nispetle belirlemektedir. İbn Hazm, metnin manasını anlamayı hedefleyen her okuyucunun, doğruyu yanlışından, hakkı batıldan, hidayeti delaletten ayırt etmekte, bir usulden ibaret olan Mantık ilmini, hiç değilse bu kitabın içerdiği konularıyla bilmesi gerektiğini ısrarla söylemektedir. Mukaddimesinin sonunda o, hem tıp, hendese, nücûm gibi ilimlerde hem nahiv, haber, lügat, şiir, belagat, aruz vb ilimlerde hem de dînî ilimlerde, Mantık ilminin metot olarak kullanımını gerekli görmektedir.⁷

Birinci Bölüme, “Mantığa Giriş veya İsağuci” başlığını veren İbn Hazm; burada manaya delaleti bakımından sesler ve bu delaletin kasdî olup olmamasına göre seslerin kısımlarından bahsetmektedir. Daha sonra İbn Hazm, külliyât-ı hamse konusunu Mantık açısından olduğu kadar, meseleyi ontolojik bakımdan din diliyle ele almaktadır. Nitekim Mantık hakkında ileride gelecek olan diğer bütün konular için bu kısmın bir anahtar niteliğinde olduğu kanaatinde. İncelediğimizde, onun, bu bölümde Hâlık ve mahlûkun ontolojik açıdan değerlendirdiğini, araz-cevher kavramlarını izah ettiğini ve mantığın bunların doğru kavranmasındaki rolünü dile getirdiğini görmekteyiz. Hemen akabinde o, mantığın tanım kuramını yani hadleri ve resimleri izah ederken, meseleyi Kelam’ın da konusu olan Allah’ın tarifinin imkânsızlığına getirmektedir. Buna göre o, Allah’ın haddinin ve resminin imkânsızlığını ve yaratılmışların ise tanımının mümkün olduğunu, tanım kuramı bağlamında delillendirmektedir. Ayrıca ona göre, Kelamullah’ın beyan ettiği tevhid, gerçek anlamda burhana dayalı ifadelerle açıklandığı için, bu ifadeler, ancak mantık aracılığıyla doğru bir biçimde kavranılabilir. Bundan sonra geriye kalan bablarda sırasıyla beş

⁶ Bakara, 2/26: “(Allah) onunla bir çoklarını saptırır, bir çoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır”.

⁷ İbn Hazm, et-Takrîb, 10.

tümel yani cins, nevi, fasl, hassa ve arazı oldukça izahatlı bir biçimde sunulmakta ve bunlar arasındaki münasebetler ve derecelenmeleri izah edilmektedir.

İkinci Bölümde, “Esmâü'l-Müfred” yani *Kategoriler* başlığını taşıyan bu bölümün başında iki mukaddime bulunmaktadır. Birisi isimlerin nevilerinden bahseder. İbn Hazm bu bölümde kavramlarla ilgili olarak müfred yani tekil isimlerin nevilerini ele almaktadır. Ayrıca burada müfred isimlerin; mütevatı’ (müttefik), muhtelif (ayrık), müşterek (eşşesli), müteradif (eşanlımlı), müştak isimler olarak beş kısma ayrılması anlatılmaktadır. Buna ilave olarak topluluk ve şahıs adlarına, had, resm, varlıklarla ilgili durumlar, vad’ ve haml konularına yer verilmektedir.⁸

İkinci mukaddime de ise kelimeler ve kelimelerin manasının kısımları incelenmektedir. Kelam; müfred ve mürekkep olmak üzere iki kısımdır. Müfred kelam, muhataba kendisinden başka bir manayı ifade etmezken, Mürekkep kelam, sahih bir haberi açıklamaktadır. Akabinde İbn Hazm, haberi sıdk (doğru) ve kizb (yanlış) açısından değerlendirmektedir. Ayrıca mürekkep kelam ise beş kısımdan müteşekkil olup, bunlar; haber, istihbar yani istifham, nidâ, râğbet ve emirdir. Daha sonra On Makûlât, sırasıyla cevher, kemiyet, keyfiyet, izafet, zaman, mekan, nasbe, mülk, fail, münfail konuları gelmektedir. Bu bölümde son olarak gayr, misil, hilaf, zıt, münâfi, mukabele, adem, icab-selb kavramları, bir de hareket ve onun kısımları açıklanmaktadır.⁹

Üçüncü Bölüm, yani “Kitabu'l-Ahbar” adını taşıyan bu bölüm, Aristoteles’in *Peri Hermeneias*’ına tekabül etmektedir. Bu bölümde İbn Hazm öncelikle isim ve onun tarifi, isim müsemma arasındaki ilişki, kelime ve kavil arasındaki farktan bahsetmektedir. Devamında ise olumlu ve olumsuz kaziyyelere ve şarta bağlı ve şarta bağlı olmayan kısımlarına değinilmektedir.¹⁰

⁸ İbn Hazm, et-Takrîb, 36.

⁹ İbn Hazm, et-Takrîb, 36-78.

¹⁰ İbn Hazm, et-Takrîb, 79-104.

Dördüncü Bölüm ise “Kitabu’l-Burhan” başlığı altında; *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topika* ve *Sofistik* delilleri birlikte ele alınmaktadır. İbn Hazm, Mantık’ta kullandığımız “bilinenlerden hareketle bilinmeyenleri elde etmek” diye tabir ettiği kıyasa, “Burhan” demektir. Fıkıhçıların terminolojisindeki kıyası yani aralarındaki benzerlikten dolayı birindeki hükmün diğerine de verilmesini geçerli saymayı ise “Kıyas/Analoji” olarak adlandırmaktadır. İbn Hazm dini konularda analojinin hiçbir surette kullanılmaması gerektiğini savunur. Çünkü ona göre dünyada birbirine her yönden benzeyen diğer bir ifadeyle, birbirinin aynı olan iki şey asla bulunamaz. İbn Hazm Kıyas bahsinde, kıyası meydana getiren öncüllerin hallerinden bahsetmektedir. Ayrıca önermelerin döndürülmesine ve kıyasın şartlarına değinilmektedir. Devamında ise kıyasın bölümleri; iktiranî (yüklemlî kıyas) ve şartî (şartlı kıyas) olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Aynı şekilde şartlı kıyasın da bitişik şartlı ve ayrık şartlı kıyas diye ikiye ayrılır.¹¹

Bu bölümde İbn Hazm, yine Mantık konularını izah ederken yer yer Fıkıh ve Kelam meselelerine telmihte bulunmakta ve bunlarla ilgili lafız ve cümleler kullandığı gibi, direkt olarak ayet ve hadislerden nakil ve iktibaslar da yapmaktadır. Sözelimi konuyu akla yakınlaştırmak için “bu meseleye şerî bir misal getirelim”¹² denilip mantıkî bir mesele, şerî bir misalle açıklanmaktadır. Hatta bazı meselelerdeki fikhî hüküm de zikredilmektedir. Meselâ burhan bahsinin üçüncü babı olan “nisbî sıfatları barındıran burhan neveleri” konusunun sonunda İbn Hazm, konuya getirdiği şerî örnekte, kıyası kullanarak yaptığı mantıkî analiz neticesinde Hz. Ali’yi Hz. Peygamber’den daha faziletli saymayı mantıken kizb ve fıkhen de küfür olmakla nitelendirmektedir.¹³

Beşinci Bölüm, “Belâgat”la ilgilidir. Bu kısmın, Aristoteles’in (Hitabet) *Retorik* kitabına tekabül ettiğiinden bahsedilmektedir.¹⁴ As-

¹¹ İbn Hazm, et-Takrîb, 105-203.

¹² İbn Hazm, *Et-Takrîb li-Haddil Mantık vel Medhal ileyh*, s. 134.

¹³ İbn Hazm, Et-Takrib, s. 134.

¹⁴ İbrahim Çapak, “İbn Hazm’ın Mantık Anlayışı”, *İslam Araştırmaları*, Sayı 8, Temmuz-Aralık 2007, s. 24.

İnnda İbn Hazm, bölümün girişinde, Aristoteles'in bu konu hakkında çok meşhur bir eserinin olduğunu bildiğini, fakat eserin içeriğinden haberdar olmadığını belirtmektedir.¹⁵ Dolayısıyla o bu bölümü "Hitabet" değil, "Belâgat" diye adlandırmaktadır. Dahası bu bölüm aslında ehl-i lügatin belâgat meselelerinden de bahsetmemektedir. İbn Hazm da bunu açıkça dile getirmekte ve hatta avamın bu işi havasın idrak ettiği kadar anlayamayacağını savunmaktadır. Çünkü avamın, havasta olduğu gibi, üzerinde söz birliğine vardıkları bir konuşma dizgileri ve anlam metotları yoktur. Avam sözden manayı ancak küllî bir biçimde algılamaktadır. Belîğ olmayan kişiler, sözdeki fazla manayı kavramaktan, ziyadenin maksadına erişmekten veya hazfın hikmetini idrak etmekten yoksundur. Bu yüzden İbn Hazm bu meselede sözü uzatmaya gerek duymadığını vurgulamakta ve ehl-i belâgat için ise burada kaydedtiği miktarın yeterli olacağını ileri sürmektedir. Lakin şunu önemle vurgulamak gerekmektedir ki, İbn Hazm, muhtasar olmasına rağmen gerek bu bölüm de gerekse de bundan sonra gelecek olan Şiir' de en az diğerleri kadar bilgilendirici kılmayı başarmıştır.

Nitekim İbn Hazm belâgat konusunda iki temayülün olduğuna işaret etmektedir. Birincisi; umum indinde ma'hud (tedavülde olan) lafızlara meyleden kısımdır. Bu Amr bin Bahr el-Câhız'ın belâgat üslubudur. İkincisi ise; umum indinde ma'hud olmayan lafızlara meyleden kısımdır. Bu ise Hasan el-Basrî (642-728 veya 737) ve Sehl bin Hârûn'un usulleridir. Birde bu ikisi arasında meydana gelen, her iki görüşü birleştiren yaklaşım vardır. O da *Kelîle ve Dimne'nin* mütercimi İbn Mukaffâ (106/724 veya 102/720)'nın belâgat yaklaşımıdır. Buna ilaveten İbn Derrac'ın da bir nevi belâgat anlayışı olduğuna, Sehl bin Harun'la aynı görüşte olan Hatemî ve Bediuzzaman hariç müteahhir ulemanın belâgattan çok uzak olduğuna salefe ve tezyide yakın olduğuna değinmektedir.¹⁶ İbn Hazm insanoğlunun belâgat anlayışlarını bu kısımlar altında incelenebileceğini, buna karşın Kur'an nazımının ise benzer bir değerlendirmeye imkân tanımadığını ifade etmektedir. Açıkça-

¹⁵ İbn Hazm, Et-Takrib, s. 204.

¹⁶ İbn Hazm, Et-Takrib, s. 204-205

sı ona göre belâgat, öncelikle et-Takrîb eserinde bahsettiği ilimlerin tamamından bir pay almak, sonra Kur'an, Hadis, Haberler bir de Amr bin Bahr el-Cahuz'un kitaplarıyla çokça meşgul olmak suretiyle tabiat halini alır ve kişi ancak bu yolla belîğ olur. Ve de ilimlerde ihtisaslaşmayana da bu meziyetin bir faydası yoktur.¹⁷

Altıncı Bölümde ise “Şiir” yani *Poetika* yer almaktadır. Şunu hemen belirtmek gerekir ki; içerik olarak tekabül etmese de, et-Takrîb'in bu bölümü Aristoteles'in *Poetika*'sına başlık olarak karşılık gelmektedir. İbn Hazm bu bölümü de çok kısa tutmakta ve “Belagat” bölümünde yaptığı gibi, Şiir'in kısımlarından bahsetmektedir. Ona göre şiir, sanat, tab' ve berâat olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Sanaat; istiareleri, kinayeleri, teşbihleri ihtiva eden teliflerdir. İbn Hazm bu işin ustalarının, mutekaddimundan Züheyr b. Ebî Sülemî, muhaddislerden Habib b. Evs olduğunu söylemektedir. Tab'; özlü manaları, çok kısa, ammî lafızlarla zorlanmaksızın dile getirmektir. Mutekaddimundan Cerir ve Muhaddislerden el-Hasen bu işin ustasıdır. Beraat; ise, tutarlı teşbihlerle, latif manaları süsleyerek, insanların pek bilmediği şeyleri ifade etmekteki zarif ve derin tasarruflardır. Mutekaddimundan İmru'l-Kays ve Muteahhirundan Ali b. Abbas er-Rûmî bu işin ustalarıdır. Buna ilave olarak İbn Hazm Şiir ilminde derinleşmek isteyenlere, Kuddame b. Ca'fer ve Ebî Ali Hâtemî'nin şiir hakkındaki kitaplarının yeterli olacağını belirtmektedir. Fakat İbn Hazm, şairliğin çalışmakla kazanılan bir haslet olmadığını, bu kitapların ise sadece şiiri anlamakta yarar sağlayacağını hatırlatmaktadır.¹⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Mantık konularının izahına tahsis edilen, İbn Hazm'ın bu eserinden, onun bu konudaki görüşlerinin ne olduğunu çıkarmak mümkün olduğu kadar, kullandığı telmih, iktibas ve şer'î misaller üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, onun fikhî, kelâmî ve itikadî tercih, görüş ve inancı hakkında da çıkarım yapmak mümkündür. Çünkü mukaddimelerin mevdu ve mahmülünde dine racî lafızlar kullandığı her kıyas yani her akıl yürütme elbette bir sonuçla neticelenecektir ve bu netice muhal olmasına

¹⁷ İbn Hazm, Et-Takrib, s. 205.

¹⁸ İbn Hazm, Et-Takrib, 206-207.

göre neticenin hükmü de muhal, makbul olmasına göre hükmü de makbul olacaktır. Dolayısıyla fıkhî veya itikâdî bir nitelikte getirilen her örnek bize İbn Hazm'ın o meseledeki şer'î tercihini de göstermiş olacaktır.

Osman KURT

(SDÜ, SBE, Mantık ABD Y.L..)



Kent Dindarlığı Üzerine Düşünceler

Kent Dindarlığı, Mehmet Altan, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.

Ülkemizin yakın geçmişinde önemli izleri bulunan ve günümüzde halen devam edegelen din-siyaset arasındaki gerilimli ilişkinin farklı açılardan yorumlanması ve bu yorumların Türk toplumunun inanç ve yaşam ilişkisi bağlamında gündelik hayatına olan etkisi, yeni tartışma konularıyla gündemdeki yerini muhafaza etme gücünü daima taze tutmaktadır. Mehmet Altan'ın birkaç yıl önce çeşitli yazılarında dile getirdiği ve bu yılın başlarında kitaplaştırarak daha somut olarak ortaya koyduğu "Kent Dindarı"/"Kent Dindarlığı" kavramı söz ettiğimiz gerilimin aşılmasına veya yumuşatılmasına yönelik olarak atılmış bir adım olarak değerlendirilmektedir. 7 bölümden oluşan kitap bir bütün olarak dikkate alındığında 'kent dindarlığı' kavramı, pek çok açıdan tartışmaya değer bir konumdur. Bu bağlamda kent dindarını çevreleyen siyasi, ekonomik, tarihsel ve kültürel argümanların tamamı hakkında yüzeysel değerlendirmeler yapmaktansa biz, kavramın tutarlılığı ve bu bağlamda işlevselliğinin var olabilmesi için daha temel sorulara muhatap kılınmasının daha anlamlı olduğunu düşünmekteyiz. Bu temel yaklaşım kitabın ve kavramın bütünselliğinin ardına gönderme yaparken mütevazı sorularla kavramın amaçsal boyutunu ve bu bağlamda imkânı konusunu kısaca tar-

tışmayı hedeflemektedir.

Altan'ın en genel şekliyle tanımladığı Kent Dindarlığı; kişinin dindarlığını deklare etmeye ihtiyaç duymayacak kadar içselleştirdiği, kendiyile özdeşleşmiş bir inancın davranış biçimidir. (Altan, 59) Bu davranış biçimini benimseyen insan her fırsatta kimliğini dindarlığıyla özdeşleştirerek ortaya koyup belirleme eğiliminde olmayan insandır. Müslüman olması onun çevresiyle bir çıkar ilişkisini dikkate alarak ilişkilendirmesi gereken bir yönünü değil bundan daha derinlerde, bireysel ve başka bir açıdan mistik, deruni bir yönüne işaret etmektedir. Buna karşılık günümüz kentlerinde yaşayan 'kentlileşememiş' Müslümanlar dinin kendilerinden ne istediğini tam olarak anlayamadıkları için manipüle edilmeye müsait olan inançlarının güdümündeki davranışları, var olma çabalarına yön vermekte ve bu eğilim çeşitli siyasi hedefler açısından kullanılabilir. Altan'a göre; farklı sosyolojik sebeplerle kentlere akan ve oy çokluğu sebebiyle oldukça önemli siyasi bir kavşakta duran köylü Müslümanlar dindarlık algılayışlarındaki karakteristik özellikleri kentlere taşıyarak başka bir anlamda onu kullanarak var olabilmek için çalışırlar. İçindeki felsefi derinlikten bihaber olarak inancına bakan ve onu sadece hayat karşısında eksikliği giderecek, bir araç olarak kullanan Müslümanların elinde din yozlaştırılıp, siyasileştirilmeye mahkûmdur. (Altan, 57)

Kent dindarlığının nasıl ve neye karşı olması gerektiğini kısaca özetlemeye çalıştığımız bu yaklaşımın ardında duran realite, birlikte yaşayabilme imkânından yoksun olduğumuz gerçekliğine imada bulunmaktadır. Ötekini anlayamayan ve bu sebeple birbirinin yaşam hakkına da saygı duymayan insanların sosyolojik zorunluluk sebebiyle paylaşmaya çalıştıkları ortak mekânlar olan günümüz kentlerin bu temel sorununa getirilen güncel çözüm veya çözümler, öncelikle İslam-şehir birlikteliğinin uyum içerisinde olduğu dönemlere gönderme yapmaktadır. Bu yaklaşım dikkate alınarak, İslam dinin başlangıcı itibariyle şehirli bir din olduğu ve peygamberin şehirli bir İslam modeli uyguladığı yönünde, İslam tarihinin başlangıç noktasına yapılan atıflar, İbn Haldun ve Farabi

gibi İslam düşünürlerinin ortaya koymuş oldukları ideal şehir tasavvurlarıyla desteklenip, günümüz kentlerine taşınmak istenmektedir. Oysa asıl üzerinde durulması gereken sorun; geçmişte var olmuş ve İslam kültürünün temel karakteristiklerini yansıtan şehirler ile günümüz modern kentlerinin ne derece birbirine benzediğidir.

Şehrin sadece insan yığınlarından oluşan yerleşim yerleri olmadığı sosyolojik olarak bilinen bir gerçektir. Modernizmin öncelendiği zorunluluklar sebebiyle oluşturulan kentler ile İslam kültürünün oluşturduğu, ötekine ve eserlerine estetik bir ahenk içinde bakan İslam şehirleri, varoluş amaçları açısından çok farklı beklentileri hedeflemektedir. Bireysel çıkar ilişkilerini önceleyen modern kentlerin aksine İslam şehir kültürü, yaratıcının alem tasavvurunda var olan 'düzen ve ahenk' tasarımını, hayatlarının tüm unsurlarına yansıtmayı hedeflemiştir. İslam şehirlerinin oluşumunda temel karakter olan bu yaklaşım, İslam toplumunun mimarisine, düşünce dünyasına ve edebiyatına derinden etki etmiş ve bu düzen içerisinde tasarlanan hayat gerilime meydan vermeyecek şekilde konumlandırılmıştır. En basit ifadesiyle kent dindarı "dindarlığını deklare etmeye ihtiyaç duymayacak kadar içselleştirdiği, kendisiyle özdeşleşmiş inancını kimliğinden ayırt edebilen bir dindar iken buna karşılık İslam geleneğindeki şehirli Müslüman, mekan anlayışı tamamen dini bir dünya görüşü içerisinde olduğu için, bunu görmek ve göstermekten asla geri durmayan ve Müslüman olduğunun belirli emarelerini üzerinde taşıyan bir dindardır. Bu bağlamda günümüz kentlerinde var olan ekonomik, toplumsal ve siyasi sorunlar kentli-köylü arasındaki dindarlık ayırımından çok modern kentin beklentilerinin neler olduğu meselesi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Altan'ın Şeyh Galip'ten Taliban'a İslam medeniyetinin nasıl bir değişim içinde olduğunu sorgulaması konumuz açısından dikkat çekici bir örnektir. Altan kitabında Şeyh Galip'i derin bir kültürün çok önemli bir ferdi olarak tanımlarken, Taliban sınır tanımaz bir vahşeti temsil etmektedir. Bu iki ayrı uç tanımlanırken öncelikle

sorulması gereken “ikisi de Müslüman ise aralarındaki farkın ne olduğu”(Altan, 9) sorusu değil “ikisinin beslendiği şehir veya kent kültürünün arasındaki farkın ne olduğudur? Zira bu iki kutbun dindarlık algısını kanalize eden karşı karşıya oldukları kültürel ve ahlaki ortamdır. Şeyh Galip kendi dini düşüncesiyle bezenmiş ve kuşatılmış bir toplumsal hayatın ferdi iken Taliban, kendisine dayatılmaya çalışılanın karşısında nerede durması gerektiğini bilmeyen bir konumda yer almaktadır. Elbette söylemek istediğimiz bu siyasi ve ideolojik tavrın doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Asıl önemsememiz gereken birincil soru; Taliban ve dini istismar eden siyasi yapılanmaların oluşmasına sebep olan şeyin ne olduğudur.

Dünya gündeminde İslam dininin terörist bir ideoloji olarak algılanmasına sebep olan Taliban ve benzeri siyasi yapılanmaları toplumsal huzursuzluğun birincil kaynağı olarak düşünmek ve bunun sebebinin onların köylü olup ötekiyle yaşamayı bilmemeleri veya dini siyasi ideolojilerini sürdürebilmek için kullanmalarına bağlamak, en iyimser yaklaşımla sorunun kaynağından uzak durmaya çalışmak anlamına gelmektedir. Daha eleştirel bir yaklaşımla ise; aynı soruna karşı ortaya konan çözümün, Kent dindarı kavramsallaştırmasıyla İslam kültürünün geçmişine ve derinliklerine bağlamaya çalışmak, yukarıda kısaca işaret etmeye çalıştığımız zemin problemi yüzünden realiteden uzaklaşılmasının yanı sıra dindarlık kavramına yüklenen anlam açısından beklentinin hangi sebeplere dayandığı sorusuna kapı aralamaktadır. Bir başka deyişle sorun; kırsaldan kente gelmiş olsun veya olması halen modern kentlerde yaşayan Müslümanlardan beklenen dindarlığın (kent dindarlığının) hangi sebeplerle önemsenmiş/siyasileştirilmiş olabileceğidir.

Kapitalizmin temel paradigmasında olduğu gibi kendi değer yargılarını üreten ve bunları zorlamayla çemberin içindekilere dayatan modern kent kültürü, beklentilerini meşruiyet problemi olmadığı için farklı araçlar kullanarak karşılamaya çalışmaktadır. Tek amaç kent kültürünün var olabilmesi ve bu çemberin içinde

yaşayanların bu kültüre ayak uydurabilmesi ise, yeni bir dindarlık tanımı, önemsenmesi gereken bir hedefe işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında yeni dindarlık tanımı (kent dindarlığı) eskiden kaybedilmiş olan dindarlığın yeniden geri getirilmeye çalışılması değil, zemin kayması sebebiyle kent kültürüne bir türlü ayak uyduramayan Müslümanların söz konusu konjoktüre adaptasyonunu sağlamaya yönelik bir adım olarak karşımıza çıkmaktadır. Basit bir örnekle ifade etmek gerekirse; “Doğru olanı eylemeliyim” ahlaki prensibi toplumun tüm fertleri tarafından aynı zeminde ve aynı amaç doğrultusunda tercih edildiğinde bir anlam ifade edebilir. Eğer farklı bireysel veya sınıfsal menfaatlerin öncelenmesi için, ne için eylendiği bilinemeyen doğru, dindarlık adı altında tercih ettirilmeye çalışılıyorsa, istismar farklı bir açıdan karşımızda duruyor demektir.

Dindarlığı, siyasi hedeflerini gerçekleştirmek için kullanan yaklaşımları, eleştirerek ortaya konulan ‘kent dindarlığı’nın, eleştirdiği bu istismarcılıktan teknik olarak bir farkının olup olmadığına değeri bir sorgulamayı ifade etmektedir. Beklentinin adının niçin sadece ‘dindarlık’ değil de ‘kent dindarlığı’ olduğuna baktığımızda, bize işaret ettikleri anlaşılabilir bir ayrışmadır. Sadece dindarlık kent için yeterli olmayan ve içinde barındırmak istemediğidir.

Sonuç olarak, geçmiş ve günümüz arasında ortak bir noktada buluşturulmaya çalışan dindarlık anlayışının zemin farklılığı sebebiyle hatalı bir kurgulama olması ve bu temel hatanın gölgesinde farklı beklentileri olan kültürel yaklaşımların zorlanarak birbirine benzeştirme çabasının anakronizme düşmek olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz. Yeni bir kurguyla ortaya konulan ‘kent dindarlığı’ çözümlemesi mevcut kent kültürü içerisinde askıda duran ve toplumun tüm kesimleri tarafından kabul görmeyi bekleyen bir teori izlenimini vermektedir.

Hasan ATSIZ

(Yrd. Doç. Dr., OMÜ. İlahiyat Fak.)

