

***Nûh Kanunları ve Nûhîlik***

Eldar Hasanov, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, 328 s.

*Muammer İSKENDEROĞLU\**

Genel olarak her bir dinin bir taraftan mensuplarına hitap ederken ağırlıklı olarak diğer din mensuplarını dışlayıcı bir anlayışı öne çıkarıp, diğer taraftan da dışa hitap ederken diğer din mensuplarıyla ortak bir takım unsurları öne çıkarmaya çalıştığı söylenebilir. Her bir dinin dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu yorumları olmakla beraber, diğer dinlerle kıyaslandığından dışlayıcı yorumun daha belirgin olarak ortaya çıktığı Yahudîlik'te diğer din mensuplarıyla ortak zemin teşkil eden tabii hukuk ve evrensel ilkeler düşüncesi Nûh Kanunları kavramıyla ifade edilmektedir. Eldar Hasanov doktora tezi olarak hazırladığı bu çalışmada, Türkçe'de daha önce ele alınmayan Nuh Kanunları kavramını tanıtıcı, işlevleri bakımından analiz edici ve değerlendirici bir metotla kaleme alıyor. Yazar, üç temel bölümden oluşan eserin ilk bölümünde Nûh Kanunları'nın kavramsal temelini teşkil etmesi açısından, eski Yakındoğu kültüründe ve Yahudîlik'te ahit anlayışını, ikinci bölümde Nûh kanunlarının kaynağı meselesini, son bölümde de Nûh Kanunları'nın Yahudî düşüncesindeki yerini inceliyor.

Ahit düşüncesi, Yahudîliğin de içinde doğduğu eski Yakındoğu düşünce dünyasında önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle Hasanov, ilk bölüme eski Yakındoğu kültüründe ahit anlayışı ile başlıyor. Bu bağlamda yazar bu kültürün öne çıkan ahit ve kanunnamelerine örnek olarak Lagaş, Asur, Urnammu, Eşnunna, Lipid-İştar, Hammurabi ve Hitit kanunlarını tasvir edip bu kanunnamelerden bir takım örnekler sunuyor. Eski Yakındoğu'da yöneticilerin kanunnâmeleri ilahi kaynağa dayandırarak Tanrı'nın hükümleri şeklinde sunup, yapılan sözleşmeyi de Tanrı ile yapılan sözleşme olarak gördükleri için, yazara göre, ahit bağlamında bu metinlerle Yahudî kutsal metinleri arasında bir benzerlik kurmak mümkündür. Nitekim bu benzerliği kuranlar eski Yakındoğu kanunnâmelerinin Nûh ile yapılmış ahdin içeriğinden esinlenerek yapıldığını savunmaktadırlar. Bu kanunları tek tek burada

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muammeri@sakarya.edu.tr.

ele almamız mümkün olmamakla beraber, genel olarak, milattan önce üçüncü bin yıldan itibaren, bir kısmı Sümer, bir kısmı Sâmi geleneği içinde kaleme alınmaya başlanan bu kanunnâmelerin toplumsal gelişmeye paralel olarak giderek daha detaylı düzenlemeler içerdiğini söylemek mümkündür.

Yakındoğu düşüncesindeki ahit anlayışı ile ilgili bu arka plan Yahudilik'teki ahit anlayışının anlaşılmasına yardımcı olacaktır. İlk bölümün ikinci kısmında Hasanov önce ahdin Yahudî geleneğindeki önemi ve ahit kavramıyla bağlantılı terimler ile ilgili bir giriş sunuyor, ardından da Yahudî kutsal metinlerindeki ahit örneklerini ele alıyor. Bu bağlamda yazar, Tanrı'nın Âdem, Nûh, İbrâhim ve Mûsâ aracılığı ile insanoğlu ile yaptığı ahitleri inceliyor. Tevrat'ta doğrudan Âdem ile yapılmış bir ahitten bahsedilmemekle beraber, Yahudî gelenekte böyle bir ahitten bahsedildiği ve bu ahitte belirtilen hususların Nûh ile yapılan ahide de konu olduğu vurgulanıyor. Tevrat'ta ilk ahdin Nûh ile yapıldığı ve bu ahdin bütün insanlığı muhatap alması nedeniyle evrensel olduğu vurgulanmakla beraber, ahdin içeriği ile ilgili hiçbir bilgi bulunmadığı ifade ediliyor. Bu bilgi eksikliğinin Rabbânî düşünce tarafından doldurulduğu, bu bağlamda, bir takım ihtilaflar olmakla beraber genel olarak Nûh Kanunları'nı teşkil eden hükümlerin âdil hukuk düzeni oluşturulması, puta tapmama, Tanrı'ya küfretmeme, cinsel ahlâksızlıktan sakınma, adam öldürmeme, hırsızlık yapmama ve canlı hayvandan et koparıp yememe gibi hususlardan müteşekkil olduğu belirtiliyor. Hiçbir yükümlülük içermeyen ve bu nedenle de bir lütuf ahdi olduğu ifade edilen İbrâhim ile yapılan ahdin Tevrat'ta anlatılan ahitler içerisinde özgün bir yeri olduğu vurgulanıyor. Son olarak da Mûsâ ile yapılan Sînâ ahdi ele alınıyor ve Yahudî geleneğinde bu ahdin evrensel olduğu ve İsrâiloğullarının seçilmişliğinin de bu ahde dayandırıldığı belirtiliyor.

İlk bölümün son kısmında ise Hasanov, ilk olarak eski Yakındoğu ahit anlayışı ile Yahudî ahit anlayışını mahiyet, yapı ve terminoloji bakımından karşılaştırıyor. Bu bağlamda her iki ahit anlayışının da mahiyet açısından kendisini vaat ahdi ve yükümlülük ahdi olarak iki biçimde gösterdiğine; yapı bakımından ahdin taraflarını belirten başlangıç kısmı, ahdin genel hedef ve ilkelerini ortaya koyan mukaddime, şartlar ve yürürlüğe koyulan maddeler ve son olarak şartlara riayet edilmediğinde yaptırımın uygulanmasını gerekli kılan yemin bölümü olmak üzere dört bölümden oluştuğuna, kullanılan terminoloji açısından da birbiriyle anlam

bakımından benzerlik gösterdiğine dikkat çekiyor. İkinci olarak da Nûh Kanunları ile eski Yakınoğu kanunnâmelerini içerik açısından karşılaştırıyor.

Bir önceki bölümde kısmen değinilen Nûh Kanunları'nın kökeni ile ilgili tartışmalar ikinci bölümün konusunu teşkil ediyor. Bu bağlamda Hasanov, köken tartışmasını klasik Yahudî kaynakları ve gelenek dışı yorumlar açısından değerlendiriyor ve kendi hipotezini oluşturuyor. Yazar, Yahudî temel kaynakları değerlendirildiğinde Tanah ve Mişna gibi kaynaklarda Nûh Kanunları'nın açık ve sistematik bir şekilde yer almadığında ittifak olduğu, ilk defa milattan sonra ikinci asırda ortaya çıkan kaynaklarda zikredilen bu hükümlerin İbn Meymûn tarafından sistematik hale getirildiğini ifade ediyor. Kanunların içeriği hakkında da ihtilaflar olduğunu ifade eden yazar, hükümlerin ilk yedisinin genel kabul görmesi nedeniyle yedi hükümlü sistem ortaya çıktığını, ama hükümlerin sayısının otuz olduğundan hareketle otuz hükümlü sistem adıyla alternatif bir sistemin de ortaya çıktığını belirtiyor. Hasanov önce Yahudî klasik kaynaklarında bu iki sistemin içeriğinin nasıl tasvir edildiğini inceliyor. Ardından, Nûh Kanunları'nın başlangıçta Yahudî ilâhiyatında olmadığını; bu kanunların bir yaklaşıma göre bölge kavimlerinin kanunlarının etkisiyle ortaya çıktığını, bu bağlamda Hitit veya Roma hukuku etkisine vurgu yapan, dönem olarak da Makkabiler dönemi, İkinci Mâbet dönemi veya İkinci Mâbet sonrası dönemin ürünü olduğunu ileri süren görüşlere, başka bir yaklaşıma göre de Tevrat'ta İsrâiloğulları'na yönelik hükümlerin yanı sıra bütün insanlığa yönelik evrensel prensipler bütünü de bulunduğunu ve bunların zaman içinde Nûh Kanunları şeklinde pratik işlev gören somut bir gerçekliğe doğru evrildiğini ileri süren görüşlere yer veriyor. Bu farklı yaklaşımları değerlendiren Hasanov, Yahudî geleneğinde Nûh Kanunları'nın oluşumu için uygun bir fikrî temelin bulunduğunu; yabancıların da bazı erdemlere sahip olduklarını inkâr edemeyince rabbilerin bunu vahiyle ilişkilendirmeye çalıştıklarını, bu hükümlerin evrenselliğine gölge düşürmemek için de onları Atalar'a veya Mûsâ'ya değil evrensel ahit yapan Nûh'a attediklerini ve süreç içinde Nûh Kanunları'nın sistematik hale geldiğini ifade ediyor.

Nûh Kanunları'nın Yahudî düşüncesindeki yeri ve işlevi eserinin üçüncü bölümünün konusudur. Hasanov bu bağlamda önce Nûh Kanunları bağlamında hukuk düşüncesinin gelişimini inceliyor. Yahudî geleneğinde ilâhî hukukun gelişimi açısından Sînâ vahyi bir dönüm noktasıdır, çünkü İsrâiloğullarına uya-cakları hükümler en geniş bir şekilde bu vahiyle sunulmuştur. Yazara göre rabbi-

ler, Sinâ vahyi öncesinde yürürlükte olan hukukun Nûh Kanunları olup İsrâiloğullarının Tevrat'ın hükümlerinden önce bu kanunlara muhatap kılındıklarını sistemli bir bütünlük içinde savunurlar.

Hasanov'un üçüncü bölümde tartıştığı ikinci husus, Nûh Kanunları'nın tabii hukuk olup olmadığı ve Yahudî geleneğinde tabii hukuk öğretisinin bulunup bulunmadığı meselesidir. Ona göre Nûh Kanunları ile tabii hukuk öğretisi arasında bağlantı olduğu yönündeki iddialar Aydınlanma döneminde gündeme gelmeye başlamıştır. Klasik dönemde Yahudî düşüncesinde tabii hukuk öğretisinin olup olmadığı konusu ise tartışmalıdır. Tabii hukuk öğretisini savunanlar gelenekten kendilerine deliller bulmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan bu öğretinin Yahudî geleneğine yabancı olduğu iddiasını savunanlar da vardır ve onlara göre Yahudî kaynaklarda bu öğretiyi destekleyecek kanıt zor bulunur. Ayrıca Tevrat ve Talmut'ta iyi ve kötünün tamamen vahiy ile edinilecek bir bilgi olarak sunulması onlar için güçlü bir dayanaktır. Hasanov tabii hukukla ilgili bu farklı yaklaşımları temel kaynaklar, Ortaçağ Yahudî düşüncesi ve Modern Yahudî düşüncesi üzerinden tartışıp değerlendiriyor.

Yahudiliğin öteki dinlere bakışı Nûh Kanunları'yla irtibatlandırılan bir diğer husus olup üçüncü bölümün bir sonraki tartışma konusudur. Hasanov, Yahudilikte evrenselci mesajların varlığının ve bunun Nûh Kanunları'yla özdeşleştirilmesinin yeni bir durum olmadığını, bu bağlantıyı ilk kuranın bazılarına göre hukuk felsefecisi Grotius, bazılarına göre ise ilk çağın meşhur Yahudî düşünürü Filon olduğunu ifade ediyor. Yazar, Yahudî temel kaynaklarında evrenselciliğe yorumlanan bazı pasajları analiz ediyor, bu bağlamda dışlayıcı söylemlere de işaret ediyor. Ona göre seçilmişlik düşüncesi Yahudî dışlamacılığının temel kaynağı ve dayanağı olmakla beraber, evrenselciler, evrensel olan Tanrı'nın insanları hayvanlara üstün kılması gibi, bir kavmi diğerine üstün kılmasını da mümkün görür ve bunu evrenselciliğe aykırı görmez.

Hasanov, üçüncü bölümde son olarak Nûh Kanunları'nın pratiğe yansımaları olarak Nühilik hareketini ele alıyor. Yahudî geleneğine göre Sinâ vahyinden sonra İsrâiloğulları dışındaki insanlar da başıboş bırakılmamış, onların da Nûh Kanunları'na uymaları tavsiye edilmiştir. Bu kanunlara uyanlar ve bir anlamda Yahudî geleneğinde makbul olan yabancılar veya Yahudî olmayan sâlihler olarak görülen insanlar süreç içinde Nühî terimiyle ifade edilmeye başlanmışlardır. Çağdaş bir hareket olarak Nühilik ise yirminci asırda Hıristiyan dünyasında ortaya çıkıp tüm

dünyaya yayılmaya başlayan bir harekettir. Bu hareket Nûh Kanunları'nı medeniyetin doğuşundan itibaren toplumun temelini oluşturan etik değerler ve ilkeler olarak görür. Bugün Nûhîlik Amerika Birleşik Devletleri destekli bir hareket olarak hızla kurumsallaşmış yayılmaktadır. Dünyanın farklı dinleriyle diyalog kurma faaliyeti de yürüten bu hareketin Türkiye'de Harun Yahya çevresiyle irtibatlı olması burada vurgulanması gereken bir husustur.

Sonuç olarak eser, Tanrı'nın Nûh vasıtasıyla insanla ahdi bağlamında, vahiy, tabii hukuk, evrensel ahlak, dinsel dışlayıcılık ve evrenselcilik gibi birçok irtibatlı konuyu Yahudilik bağlamında okuyucunun gündemine getirse de, onu diğer dinsel gelenekler bağlamında da aynı konular üzerinde düşünmekten alıkoyamıyor. Hasanov'un, kurumsallaşmış yayılma aşamasında olduğunu ifade ettiği Nûhîlik'in Türkiye irtibatına da dikkat çekmesi, bu hareketteki gelişmeleri daha yakından takip edip anlamaya çalışmamızı da gerekli kılıyor.

### **Çağdaş İslami Akımlar**

Mehmet Ali Büyükkara, İstanbul: Klasik yayınları, 2015, 360 s.

*Muammer İSKENDEROĞLU\**

İslam'ın erken döneminin siyasi, fikri, dini hareket ve cemaatleri Türk İlahiyat eğitiminin temel derslerinden biri olmasına rağmen modern dönemin hareket ve akımları ancak yakın zamanda müfredatta kendine yer edinebilmiştir. İslam dünyasının klasik dönemindeki her türlü oluşumu kapsamlı bir şekilde sunan eserler mevcut olmasına rağmen, modern dönem söz konusu olduğunda kapsamlı bir eser eksikliğinden söz etmek mümkündür. Büyükkara'nın bu eserinin, hem üniversitelerin değişik bölümlerinde bu konuyu ders olarak gören öğrenciler, hem de bu konuya ilgi duyup bilgi edinmek isteyen genel okuyucu için önemli bir boşluğu dolduracağı söylenebilir.

İslami akımlar ile ilgili tasnif klasik dönemde büyük bir sorun olduğu gibi günümüzde de sorun olmaya devam etmektedir. Büyükkara, eserinde bu soruna dikkat çektikten sonra gelenekçilik, ıslahatçılık ve modernizm üçlü tasnifini esas almakla beraber akımlar arasında geçişkenlik olabileceğine de dikkat çekiyor. Eser İslami hareketlerin tarihi arka planının ele alındığı giriş bölümünden sonra bu

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muammeri@sakarya.edu.tr.

üçlü tasnifteki her bir gruba karşılık gelen üç temel bölüm ve sonrasında yazarın konu ile irtibatlı daha önce yayımladığı iki ek makalesinden oluşuyor.

“İhya Hareketlerinin Doğuşu/ Tarihi Arkaplan” başlıklı giriş bölümünde Büyükkara, ilk olarak ihya hareketlerini hazırlayıcı nedenleri, bu hareketlerin ele aldığı temel meseleleri ve bu hareketlerin müşterek ve farklı yönlerini ele alıyor, ardından ilk ihyacı/İslamcı şahsiyetleri kısaca tanıtıyor, son olarak da Osmanlı İslamcılığı ve Cumhuriyet dönemine yansımalarına kısaca değiniyor.

Büyükkara, eserin “Gelenekçilik” başlıklı ilk bölümünde önce gelenekçiliğin temel özelliklerini sıralıyor, ardından da değişik akım ve cemaatleri Selefiye gelenekçiliği, Medrese gelenekçiliği ve Tarikat gelenekçiliği alt başlıkları altına yerleştirerek ele alıyor. Yazar’a göre, gelenekler sabit ve donuk görünseler de, özlerini değiştirmeden süreç içinde evrilip yaşanan zamana intibak edebilen bir esnekliğe sahiptirler ve bu özellik onların sürekliliğinin ve modern zamanlarda da var olabilmesinin sebebidir. Yazar, Selefiye gelenekçiliği bağlamında Vehhâbilik ile başlayıp Suudî Selefiye ve Cihadî Selefiye ayrışmasıyla devam ediyor, bu çerçevede Cihadî Selefilik’in aşırılığa savrulmasına örnek olarak el-Kâide ve İşid gibi grupları ele alıyor, ardından bu ayrışmanın sonucu ortaya çıkan yeni bir oluşum olarak Siyasî Selefilik’i inceliyor, son olarak da Mısır ve Pakistan merkezli diğer selefi organizasyonları tasvir ediyor. Bu noktada Büyükkara’nın Selefiye’nin değişik eğilimlerinin Türkiye’deki yansımalarına atf dahi yapmaması, Ek 1’de “Türkiye’deki Radikal Dini-Siyasi Hareketler” başlıklı makalesinde de zikrettiği grupların Selefilik ile bağlantısına değinmemesi büyük bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda bu bağlantıları kurmak dikkatli ve derin analiz yapma kabiliyetine sahip okuyucuya düşmektedir. Bu eksiklik ilk bölümde ikinci olarak ele alınan Medrese gelenekçiliği alt başlığında da karşımıza çıkıyor. Yazar bu bağlamda da Hint alt kıtası medrese gelenekçiliğinin temsilcisi olan cemaatlerle başlıyor, Afgan ve Pakistan’daki Taliban hareketiyle devam ediyor, İslam dünyasının diğer bölgelerindeki Sünnî medreselere değiniyor, son olarak Şii medrese geleneğini inceliyor, ama Türkiye’deki medrese geleneği ile ilgili bir tasvir ve değerlendirme sunmuyor. Yazar, ilk bölümün son kısmında Tarikat gelenekçiliğini temsil etmesi açısından Hint alt kıtasından Barelviye cemaatine ilaveten Türkiye’den de Hâlidîye Nakşîliğini ele alarak, eserin Türkiye bağlantısıyla ilgili eksikliğini kısmen gidermiş oluyor.

“İslahatçılık” başlıklı ikinci bölümde ise Büyükkara, önce İslahatçı akımın temel özelliklerini sıralıyor, ardından da değişik akım ve cemaatleri Kültürel İsla-

hatçılık ve Siyasal ıslahatçılık alt başlıkları altına yerleştirerek inceliyor. İslahatçı akımın temel özellikleri bağlamında, faydacılık ve fırsatçılıklarına, teoriden ziyade pratiğe dönük çalışma yapmaya meyyal oluşlarına, dinî ve ilmî meselelerden ziyade siyaset, ekonomi, eğitim-öğretim, basın-yayın odaklı faaliyet yapmalarına, gelenekçi cemaatlere kıyasla daha disiplinli, hiyerarşik ve resmi bir yapıya sahip olmalarına, kadınların katılımına daha açık olmalarına ve son olarak liderlik için dinî tahsilin önem arz etmemesine yapılan vurgu dikkat çekicidir. Yazar, Kültürel ıslahatçı oluşumlar bağlamında Türkiye’den Nurculuk ve Süleymancılık, Hint alt kıtasından Netvetü’l-Ulemâ ve Medresetü’l-İslâh, Endonezya’dan ise Muhammediye hareketini ele alıyor. Ardından Siyasal ıslahatçı oluşumlar bağlamında da önce değişik aşamalarıyla Mısır ve diğer Arap ve Afrika ülkelerde İhvân-ı Müslimîn’i, ardından İhvân’ın Hint alt kıtasındaki muadili olan Cemaat-i İslâmî’yi, sonrasında da Kudüs merkezli Hizbü’t-Tahrir, Lübnan merkezli Hizbullah’ı ve Yemen merkezli Hûsî hareketi Ensârullah gibi diğer hareketleri inceliyor. Bu bağlamda Büyükkara’nın, Seyyid Kutup’un fikirlerinin İhvân içinde nasıl bir radikalleşmeye ve ardından da İhvân’dan kopuşlarla şiddet yanlısı değişik grupların ortaya çıkmasına neden olduğuna ve onun Cihadî Selefilîğe belirgin katkısına vurgu yapması, Kutup’un Türkiye’deki imajı göz önüne alındığında, altı çizilmesi gereken bir husustur.

Büyükkara “Modernizm” başlıklı son bölümde önce modernizmin temel özelliklerini ve onun diğer yenilikçi hareketlerden ve ıslahatçılıktan farkını ortaya koyuyor. Bu bağlamda yazar, İslam modernizminin diğer akımlardan geleneği sorgulama, akli ön planda tutma, teorik ve kültürel yönü baskın olma ve öncülerinin akademik ilahiyat eğitim almış, sosyal bilimler ve felsefe birikimleri yüksek kişilerden oluşması bakımından farklılaştığına vurgu yapıyor. Bu birikim, onlara göre, kendilerini İslam’ı, yaşadığımız çağı ve Batı’yı daha iyi anlama ve İslam dünyasının problemlerine daha tutarlı çözümler sunma konusunda diğer akım temsilcilerinden daha avantajlı kılmaktadır. Bu genel değerlendirmenin ardından, modernistlerin tek ölçüt olarak Kur’an’ı kabul etmekle beraber, bu ana kaynağa farklı yaklaşım sergilemeleri nedeniyle, Büyükkara onları Metinselci modernizm ve Tarihselci modernizm temsilcileri olarak tasnif ediyor.

Kur’an İslamcılığı, Kur’an’a Dönüşçülük ve Kur’anîyye gibi isimlerle de adlandırılan ilk yaklaşım bağlamında yazar, Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali öncülüğünde ortaya çıkan Hindistan Ehl-i Kur’an ekolünü, ardından genellikle Muhammed Abduh ile başlatılan Mısır Kur’ancılığını, son olarak da Türkiye bağla-

mında kendilerine ‘mealçiler’ denen grupla başlayan Kur’ancılığın serüvenini kısaca tasvir ediyor. Bu bağlamda yazarın Hüseyin Atay gibi bir akademisyene atıf yapıp, son dönemlerle birçok tartışmanın merkezinde yer alan Kur’ancı cemaat ve benzeri oluşumlara atıf yapmaması bir eksiklik olarak görülebilir.

Kur’ancılığı “Kur’an’ın indiği tarihsel şartları” görmezden gelerek Kur’an’ı güncelleştirmeye çalışması nedeniyle eleştiren yaklaşım ise tarihselci yaklaşımdır. Bu yaklaşım savunucularına göre, hükümler tarihsel sebepler ve şartlar bağlamında anlaşılıp çağımıza uygun bir şekilde türetilmelidir. Metin ve onun literal anlamı esas alınarak yapılan evrenselci yorumlar, metinselci modernistleri, kölelik, kadının dövülmesi ve mirasın cinsler arasında eşitsiz paylaşımı gibi birçok hususu mahcup bir tavırla makul olmayan bir tarzda savunmaya veya bu mümkün olmadığında da inkâr itmiştir. Hâlbuki tarihselci yaklaşım savunucuları bu gibi açmazlara muhatap değillerdir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi olan Fazlur Rahman’a göre Kur’an’ın evrensel olması ve her çağa hitap etmesi onun tekil hükümleri vasıtasıyla değil; tevhid, adalet, hürriyet, eşitlik ve şura gibi “Kur’an’ın evrensel ilkeleri” vasıtasıyladır. Büyükkara, bu bağlamda Fazlur Rahman’a ilaveten Câbirî, Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Hasan Hanefî, Suruş ve Mahmud Muhammed Tâhâ gibi modernistlerin bazı görüşlerine kısaca değiniyor.

Büyükkara, yukarıda ele alınan iki farklı modernist eğilimden özellikle tarihselci yaklaşımı benimseyenlerin, metinselcilerin Kur’an dışındaki dini kaynaklara olumsuz yaklaşımlarının İslam modernizmini zayıflattığına ve bu durumun kendilerini de yaraladığına dikkat çekerek, kendilerine progresif Müslümanlık (ilerici/yenilikçi) gibi isimler verdiklerini, bununla da kendilerinin gelenekten kopmamaya çalışmakla birlikte bir anlamda “tenkitçi gelenekçilik” savunuculuğunu yaptıklarını anlatmaya çalıştıklarını ifade ediyor. Bununla birlikte bu progresiflik çok farklı şekillere yorumlanmıştır. Bu bağlamda yazar, Güney Afrikalı Farid Esack’tan Suriye asıllı Bessâm Tîbî’ye, Faslı Fatema Mernissi’den Amerikalı Amina Wadud’a kadar birçok kişi ve bu kişiler etrafında gelişen kuruluşlar çevrelerinin modernist yorumlarından örnekler sunuyor. Bu kişi ve kuruluşların siyasi duruş olarak da liberal görüntü, anti-emperyalist görüntü ve son olarak da devletçi ve laikçi sağ görüntü olmak üzere üç farklı siyasal görüntü sergilediklerini ifade ediyor. Bu tasvirlerin ardından Büyükkara, bütün bu eğilim ve görüntüleriyle İslam modernizmine yöneltilen eleştirileri maddeler halinde kısaca özetliyor. Yazar ciddiyetten uzak görünen bu eleştirilere katılıp katılmadığını belli etmiyor. Sonrasında da yazar, bir anlamda Modernizm akımına karşıt çağdaş bir akım



olarak ortaya çıkan Gelenekselcilik akımını ele alıyor. Ona göre, bu akıma ismini veren geleneğin artık örf ve adetlerle alakası kalmamıştır. Bu gelenek kadimdir, kutsaldır ve Doğu'dandır. Bu bağlamda Büyükkara, akımın kurucu ismi R. Guenon'a, onu 'ezeli hikmet' kavramıyla karşılayan F. Schuon'a ve akımın T. Burckhardt, M. Lings, S. H. Nasr ve W. Chittick gibi temsilcilerine atıfla gelenekselciliğin genel bir tasvirini sunuyor.

Büyükkara, ekler bölümünde eserine eklediği ilk makalesinde Türkiye'deki radikal dini-siyasi hareketleri tasvir ediyor. Tartışmalı bir kavram olan radikalizmi 'yönetimde, politikada, toplumsal değerlerde, hatta ekonomide geniş kapsamlı ve hızlı bir köklü değişimi/dönüşümü planlayan ideolojileri sıfatlayan bir terim' olarak tanımlayan yazar, önce Türkiye'deki radikal hareketlerin arka planını veriyor, bu bağlamda Mevdûdî ve Seyyid Kutup gibi şahsiyetlerin çeviri faaliyetleri ile Türkçe'ye kazandırılan eserlerinin bu hareketlerin oluşumundaki rolüne ve onlara yönelik yerli tepkilere dikkat çekiyor. Ardından da belli başlı radikal dini ekol ve hareketleri tasvir ediyor. Eserin ana okuyucusu olan İlahiyat öğrencilerini çoğunun bir şekilde içinde bulunduğu bu hareketleri bu bakış açısıyla okuması özellikle önemlidir. Büyükkara'nın ekteki ikinci makalesi ise dini grup yapılarında dine ilişkin muhtemel anlama ve temsil sorunlarını ele alıyor. Bu bağlamda, grup olmanın doğal niteliğinden, grup liderinden, grup içi eğitimden ve grup gerilemesinden kaynaklanabilecek sorunları ve bunların doğuracağı olumsuz sonuçları tasvir ediyor.

Büyükkara'nın eseri, konuyla ilgili ilklere birisi olması açısından önemli bir boşluğu doldurmakla beraber, gerek Türkiye bağlantısı ile ilgili, gerekse İslam dünyasının diğer bölgelerindeki dini, felsefi hatta din dışı akımlarla ilgili eksikliklerin sonraki neşirlerde giderilmesi durumunda, adeta klasik Milet ve Nihal türünün modern versiyonu olan daha da değerli bir başyapıtı dönüşeceğini söylemek mümkündür. Okuyucu bu haliyle eserde adeta 'İslami akımlar' başlığı altında İslam toplumunun ancak küçük bir kesimini temsil edebilen aykırı guruplarla karşılaşmaktadır. Büyükkara'nın da girişte belirttiği gibi bu akımların tasnifi her zaman tartışmaya açık bir husustur. Bu bağlamda İslahatçılık içten ve samimi bir yenilenme olarak görülürken, Modernizmin "dıştan tahrip" amacındaki oryantlizmin üstü kapalı "içten tahrip" formu olarak görülmesi hem yazarın, hem de İlahiyat camiasının ve de okuyucunun üzerinde ciddi bir şekilde zihin yorması gereken bir husustur. Yazarın modernist olarak sunduğu Kâsım Emin'in kadının özgürlüğü hakkında bir asır önceki modernist görüşleri veya Ali Abdurrâzık'ın

din ve siyaseti ayıran bir asır önceki modernist görüşleri bugünün ıslahçıları hatta gelenekçilerinin görüşlerinin yanında çok masumane kalmışlardır. Bu durumda ya onların zamanlarının önüne geçen ufku geniş samimi müçtehitler olarak görülmesi, ya da bugünkü benzer hatta daha ileri fikirler savunan ıslahatçı ve gelenekçilerin de “içten tahrip” ekibine dâhil edilmesi gerekmektedir.

### ***Kur'an ve Çağımız***

Mustafa Aydın v.dğr., İstanbul: Pınar Yayınları, 2010, 152 s.

*Tamer YILDIRIM\**

Kuran kitaplığı olarak adlandırılan seri içinde çıkarılan kitap dört farklı yazarın beş yazısından oluşmaktadır.

Kitabın ilk makalesi Mustafa Aydın'ın yazdığı “İslam'ın Etkinlik Dili” adını taşımaktadır. Yazar burada İslam'ı modern kültüre indirgemeden etkin kılmanın dil açısından yolunun nasıl olacağını ele almaktadır. Yazarın değerlendirmesine göre dini dilin mantıksal ve kurgusalılığına karşılık din dili sembolik bir dildir. Bu sebeple din dilinin sorunu, sembolik dünyanın çözülüşü ve işaretel hale gelişi ile yakından ilgilidir. Zaten dinin dayandığı vahiy sembolik bir sistemdir (s. 18). Bundan dolayı da İslam dili, bir Kur'an dilidir. Bu dil Kur'anî lafızlar ve bunların anlamlarıyla örülmüş bir anlayış ve algılayış dilidir. Mantıksal olmaktan çok sembolik olan bu dil, aynı zamanda bir gerçekleştirime bağlıdır (s. 30). Yazar Kur'anî ifade olarak değerlendirdiği kavramların karşılanmasında indirgemecilik yapıldığını ve bunu doğru bulmadığını belirtmektedir. Mesela Marksizm'in güncel olduğu dönemlerde müstez'af ve müstekbir gibi Kur'anî lafızlar sömürülenler ve sömürenler olarak karşılanmıştır (s. 29). Burada şöyle bazı sorular sorulabilir. Sömürülenler ve sömürenler sadece Marksizm'e ait bir söylem midir? Dilin ilerlemesi ve değişmesi sonucunda insanların daha kolay anlayabileceği kavramları kullanmaktan uzak durmak ne kadar doğru bir davranış olacaktır? Tabi ki yerleşmiş kelime ve kavramların kullanılması arzu edilir ama aynı zamanda anlaşılması unsurunu da göz ardı edemeyiz. Bugün halkın kullandığı ve anladığı dil çok değil elli yıl öncesinden oldukça farklıdır. Dolayısıyla kavramların bugünkü karşılığının veya anlaşılabilirlik şeklinin kullanılmasında bir sakınca olmasa gerek. Ayrıca yazarın yazıda kullandığı özellikle “İslam dili” ile neyi kastettiği tam anlaşılama-

\*\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tameryildir@hotmail.com.

maktadır. Kuran dili dediğimiz şeyde işaretel olarak ele alındığında Arapça'dır. Bir diğer husus ise dipnot olmayan yazıda yararlanılan kaynakların bazılarının adının yazı sonunda verilmesi pek bir anlam ifade etmemektedir.

Kitabın ikinci yazısı William C. Chittick'in yazdığı belirtilen fakat kaynağı ve rilmeyen "İslami Birikimin İhyası ve Önündeki Engeller" adını taşımaktadır. Chittick'e göre Müslüman entelektüellerinin birçoğunun düşüncesi İslam'ın prensipleri ve anlayışı tarafından değil, dilin yapısında ve lisede öğrenilip daha sonra üniversite eğitimi ile pekiştirilen düşünme alışkanlıkları tarafından belirlenmektedir. Böyle insanlar bir Müslüman gibi davranmalarına karşın, bir doktor, bir mühendis, sosyolog ve siyaset bilimci gibi düşünürler (s. 42) diyerek olayın olumsuz bir nitelik taşıdığını belirtir. Fakat kişinin böyle bir durumdan kurtulması ne kadar mümkündür? Yani yaşadığımız dünyada bunu ötelemenin imkânı nedir? Bu sorunun cevabı tam olarak sunulmamaktadır.

Eserin üçüncü yazısı Abdullah Yıldız'ın yazdığı "Ekolojik ve Sosyal Fesad" adını taşımaktadır. Kur'an'da kullanılan fesad kavramı ve bunun Aydınlanma ve Modernizmdeki yansımaları ele alınmaktadır.

Kitabın son iki yazısı olan "İslami Alternatif " ve "Çağımızın Kavgası" adlı kaynağı verilmeyen yazılar ise Roger Garaudy'ye ait ve bunlar hacim olarak kitabın yarısını oluşturmaktadır. Bu makalelerde yazar çok farklı konulara değinmektedir.

Bunlara kısaca değinecek olursak; Garaudy'ye göre Batı uygarlığının yok edici başarısızlığın temel nedeni, beş yüzyıldan fazla bir zamandır, bu uygarlığın sadece tanrı tanımazlığı değil aynı zamanda çok tanrıcılığıdır: Büyüme, şiddet, seks, para ve milliyetçiliğin amaçları, diğer bir ifadeyle sahte tanrıları olmasıdır. Hıristiyan inancı yaşanmıştır ve bazen de takdir edilecek şekilde, bilinçli olacak fert düzeyinde gerçekleşmiştir. Ancak, son beş yüz yıldır iktisadi, siyasi ve kültürel ilişkileri düzenlemeye yardımcı olacak bir motor vasıta olmaktan da çıkmıştır (s. 80).

Garaudy'nin değerlendirmesine göre Kur'an'ın %14'ü hukuk, %7'si de ceza kanunuyla ilgilidir. Hâlbuki neredeyse bütün Kur'an iman, ahlak ve doğru yol ile diğer bir ifadeyle Allah'ın rızasını kazanmak için ardından koşulacak gayelerle ilgilidir. Bir kimse Kur'an'ın yarısından daha azını oluşturan Kur'an'ın talimatlarını, özellikle ceza talimatlarını yaşamaya geçirmeye başlamakla, bu talimatları, dünya çapında bir hayat görüşünü ve insan davranışını düzenleyen tüm Kur'anî

bağlamdan koparmakla, “şeriat”ı uyguluyor olduğunu iddia edebilir mi? Bugün, niçin bu şeriat veya Allah’ın nizamı ışıklarını tüm dünyaya saçmıyor? Niçin Müslüman halklar sömürgecilikten kurtuldukları halde tarihin aktif ve yaratıcı özneleri değil de nesnelere konumunda kalıyorlar? Niçin tarihi bir girişimcilik örneği oluşturamıyorlar? Çünkü bu hukuk, bu şeriat tarihinin ilk asırlarından bu yana aralıksız olarak yaşadığı gelişim içinde tahrif edildi. Çünkü Kur’an ölümlerinin gözleriyle okunuyor. Oysa şeriat sadece kanunlar bütünü değil aynı zamanda bir hayat tarzıdır. O, hayatın dâhili ve harici her yönünü denetleyen, talepler içeren bir nizamdır. Birisini bir ölçü hakkında, bir sözleşme veya mukavele üzerinde dolandırmak bir kimsenin kendi işinde başkalarıyla şahsi ve iş ilişkilerinde hile yapması, bir siyasi liderin halka yalan söylemesi mümkündür. Fakat bütün işlerinde “her şeyi işiten ve bilen” Allah’ın gözetimi altında amel ettiği bilincinde olan birisinin hile yapması mümkün değildir. Şeriatı uygulamak her şeyden önce bazılarında zenginliğin birikmesiyle, yardım eli uzatmadığımız fakir insanların bir arada var olmadığı bir toplum kurmak demektir. Şeriatı uygulamak, herkese haysiyet ve vazife duygusu kazandıracak siyasi bir düzen ve eğitim sistemi kurmadan önce cezalandırma işlemiyle başlamak zorunda olmak demek değildir. Şeriatı uygulamak ya da Müslüman olmak bir kimsenin, hayatının her saniyesini Allah’tan gizli saklısı olmaksızın yaşamasıdır. Kur’an’ın yalnızca bir bölümünü şeriat olarak nitelendirmek edepsizlik ve suiistimal olacaktır. Birçok şeriat okulunun muhafazakârlığı İslam dünyasının gerilemesinin önde gelen sebebidir. Bir kimse, mesela hırsızlık suçu ve elin kesilmesi (Maide suresi 5/38) ayetinin literal uygulamasını şeriatın karakteristik bir örneği olarak nitelendirebilir mi? Ceza kanunu yalnızca, hırsızlığın gerçekleşmeyeceği böylece cezalandırmanın olmayacağı bir sosyal adalet bağlamında düşünülebilir. Halife Ömer İbn Hattab, Suriye’ye girişte, ganimet paylaşımını ilgilendiren Kur’an ayetini (Fetih suresi 48/20) uygulamayı reddettiğinde kötü bir Müslüman mı oldu? Böyle amel etmekle, Kur’an’ın zahirine karşı olmakla, o, aksine Kur’an’ın ruhuna inançla bağlı kaldı. Hayber savaşından sonraki ganimet paylaşımı zayıf bir Müslüman topluluğun güçlenmesine vesile oldu. Suriye’de benzer şekilde hareket etmek, aksine İslam’a çok büyük bir zarar verirdi. Çünkü halkın malı-mülkü yağmalansaydı, yağmacı olarak görülecek olanlarla halka karşı karşıya getirilmiş olacaktı ve İslam’ın büyümesi engellenekti. Çünkü Hz. Ömer askerlerine Suriye’nin zengin topraklarını dağıtmakla, İslami bir topluluğun bütün prensipleriyle zıtlık teşkil edecek bir çeşit askeri feodalizm

uygulamış olacaktı (s. 88-92). Yani zaman ilerlerken hukukun taşlaşması gibi bir durum söz konusu olamaz.

Garaudy'ye göre İslam, dinlerden bir din değildir. Hz. Muhammed asla yeni bir din kurmuş olduğu iddiasında bulunmadı, bilakis insanlara, ilk insandan beri hep var olan ilk dini hatırlattı (Ali İmran suresi 3/30). O hem ilk din hem de son mesajdır. Mevcudiyetin her seviyesinde takdir edildiği gibi insanoğlunun aşkın boyutunu bildirir. Dolayısıyla İslam, prensipleri itibarıyla bütün dinlerin en evrenselidir (Şura suresi 42/13). Aynı mesaj herkese açıklanmıştır: yani Bir olan Allah'ın kanununa itaat (s. 96).

Garaudy ayrıca iktisadi konulara da girmekte ve Fransız komünist partisinin eski genel sekreteri olarak Sosyalist diyebileceğimiz görüşlerden vazgeçmediğini göstermektedir. Garaudy'ye göre, iktisada ve siyasete ilişkin sorunlar, en nihayetinde gaye sorusuna, yani dini bir soruya dayanırlar. Peki, niçin müesses dinler buna bir cevap vermiyor? Ne hükmedenlerin tahakküm kilisesi olan Katolik kilise, ne de hükmedilenlerin tahakküm dini olan İslam. Çünkü her ikisi de iktidar ve servetle müttefik olmuştur ve bunların fikri dayanaklarını tartışma konusu yapmamaktadırlar. Yüzyıllar boyunca her ikisi de Allah'ın insanı, dünyayı ve onları yönetmesi gereken kralları yaratıp bir kenara bırakmış harici ve aşkın bir kuvvet olarak sunulduğu bir tahakküm ilahiyatı geliştirmiş ve yaymıştır. Bütün hayatı müesses nizamı sorgulamaya açmakla geçmiş Hz. İsa'nın ölümünde sadece birkaç yıl sonra, aziz Pavlus şöyle yazabilmişti: "Her türlü otorite Allah tarafından tesis edilmiştir; öyle ise otoriteye isyan etmek, Allah'a isyan etmektir." Aynı durum Muhammed peygamberin ölümünden sonra, Emevi hükümdarları iktidar ve serveti suiistimal ettiğinde ve peygamberin ya da "Raşid halifeler" in Medine'deki cemaatine bizzat iştirak etmiş muttaki Müslümanlar dinin böyle tefessüh etmesine karşı seslerini yükselttiğinde, iktidarın muhaliflere verdiği cevapla tekrarlanmıştır: "Böyle bir hükümdara sahip olmanızın sebebi, Allah'ın böyle istemiş olmasıdır. O halde ona itaat etmelisiniz." (s. 105-106).

Garaudy buna karşı çağdaş dönemde güçlenmeye başlayan kurtuluş teolojisini öne sürmektedir. Garaudy'ye göre tahakküm ilahiyatının bin yıllık egemenliğine rağmen, milyonlarca Hıristiyan Hz. İsa'nın öncelikle fakirleri muhatap almış kurtarıcı mesajını çağdaş kurtuluş ilahiyatları tarzında hayata geçirebilmiştir. Fakat emperyal Roma geleneğinin ağırlığı bu parantezi kapattı ve kurtuluş ilahiyatlarına karşı, tahakküm ilahiyatının geleneksel entegrizmini yeniden kurdu.

Kudret ve servet putlarını lafzen mahkûm edip, uygulamada onlarla pekâlâ anlaşılan bir Kilise, resmi olarak Vatikan'ın tanıdığı kanlı askeri diktatörlüğün iktidarları kadar suçludur. Geçmiş yüzyıllardan bu günlere kadar, İslam'da da iktidarla suç ortaklığı kuruldu. Emevilerin gayrı meşru diktatörlüğünden bugünün daha da gayrı meşru Suudi derebeylerine, -kendini “ mukaddes beldelerin koruyucusu” (hadimü'l-haremeyn) ilan edip bu beldelelere Amerika yönetimindeki sömürgeciler koalisyonunu çağırarak, bu işgal için bir de para ödeyen Suudi Aristokrasisine kadar. Kendisini Müslüman ilan eden ve fakat Amerikan bankalarına milyarlar akıtarak yani Kur'an'ın kesinlikle yasakladığı ribaya, emek harcanmamış kazançla bel bağlayan bir devletin karakteristik siyaseti. İki tahakküm ilahiyatı arasındaki benzerlik çok çarpıcıdır: ihanet, katı bir şekilciliğin arkasında saklanmak istenir. Kraliyet düzeninin en tehlikeli sahtekârları en büyük hırsızlar, Kur'an'a müracaatla küçük hırsızın elini keser. Toplumun bir kutbunda servetin, ötekisinde ise sefaletin birikmesine karşı kesin bir red ve dünyanın bütünlüğü her iki vahyin de merkezinde değil midir? Her iki vahiy de bu kutuplaşmayı, dünyada tıpkı onu yaratan Allah gibi bir olsun diye reddetmiyor mu? Bütün bunlar çağımızın temel gerçek ve dramını çevrelemektedir: din savaşlarının en vahşisini yaşamaktayız. Katolikler ve Protestanlar, Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında değildir bu savaş. Adını söylemeye cüret edemeyen, ama bugün uluslararası ilişkilerde olduğu kadar fertler arasındaki münasebetlerde de hükümler olan ve tüm putları kendi himayesinde toplayan pazar tek Tanrıçılığı ile iman arasındadır. Ne tek bir hikmet öğretisi, ne tek bir din bulunabilir ki dünyanın bu bölünmüşlüğü, dünya nüfusunun beşte üçünün insanca yaşama hakkından mahrum tutulmasını kabul edebilsin. Kitab-ı Mukaddes'in “Allah'ın suretinde yaratılmış insan”ı bu mudur? Kur'an'daki “Allah'ın ruhundan üflediği “insan” bu mudur? Aynı müsammayı ve aynı yolu ifade etmek için Allah ismini değil, fakat Bir ve Bütün tabirlerini kullanan bütün hikmet öğretilerinin hedeflemiş olduğu insan bu mudur? Hayatın yasası Bir'in ahengini gerçekleştirmektedir. Ölçek olarak bin yıllar alındığında, “Batı bir arızadır.” Hegemonik, emperyalist bir bütünlük, bir tahakküm bütünlüğü değil, dünya üzerindeki her çocuk, kendisinde taşıdığı kuvveleri hakkıyla gerçekleştirebilmek üzere mevcut bütün ekonomik, siyasi ve iktisadi imkânlardan faydalanabilsin diye -her halkın kendi emek, kültür ve iman katkısını yaptığı ahenktar bir bütünlük. Kendileri için hayat, ancak bir anlam taşıyorsa hayat olan bütün iman insanların bugün hedeflemesi ve hep birlikte ulaşması gereken gaye budur. Cevaplanması gereken soru aynı zamanda ekonomik, siyasi ve dindir; bu

veçheleri birbirinden bağımsız olarak ele alınamaz. Çağımızın kavgası işte budur (s. 106-111).

Sorunlar çözümlenebilir. Bugün en büyük problem üçüncü Dünya ülkeleri ve bunların ekonomik durumudur. Fakat Garaudy'ye göre üçüncü dünyanın borçlarının iptali sağlanabilir. Bu borç ne tarihi bir mesnede sahiptir ne de en ufak bir hakkaniyete. Her şeyden önce şu sorulmalıdır: Kim borçlu? Hakikatte Batı'nın üçüncü dünyaya tüyler ürpertici bir borcu vardır. Peru'da yağmaladıkları yüzlerce ton altın ve gümüşü kim geri ödemiştir? Manchester'ın servetine servet katan pamuğu Hindistan'a kim geri ödemiştir? Sömürgecilerin ve çok uluslu şirketlerin bin bir tehdit ve hile ile el koyduğu petrolü Irak, İran ve tüm diğer petrol ülkelerine kim geri ödemiştir? (s. 145). Dolayısıyla konu bu bağlamda düşünüldüğü ve değerlendirildiğinde Batı para almak değil para vermek zorundadır.

Ayrıca Garaudy güncel problemlere de değinmektedir. Ona göre israf ekonomisinin bugün tipik hale gelmiş bir örneği, elektronik hırdavatın kapışılmasında gözlemlenebilir. Acaba dört yüz uluslararası televizyon kanalını aynı koltuktan seyrebilmek insani bir ilerleme mi sayılmalıdır? Ya da çocuklarımıza karmaşık bir "interaktif" oyuncak hediye edebilmek? Bu fevkalade oyuncak sayesinde çocuğumuz kolektif bir savaş ya da kolektif bir tecavüze katılarak oynayabilecektir. Dünyanın çivilerinin ait oldukları yere geri döndürülmesi için, öncelikle pazara hakiki işlevini tekrar kazandırmak gerekir; insanın sahiden talep ettiği maddi ve manevi ihtiyaçların arz ve tatmin mekânı. İlk ıslah ameliyesi, insanın sahici bir Rönesans'ının ilk adımı olarak üretim aygıtımızın bütününe kapsayan bir yön değiştirme zorunludur. Aşağılık bir mevki kazandıran silah sanayiidir. Sanki hayat için yapılan araştırma, ölüm sanayilerinin bir yan ürünüymüş gibi gözükmektedir. Ruha karşı savaşı hedeflediği için en az silahlanma kadar zararlı olan başka faaliyetler de mevcuttur. Özellikle de ihtiyaç üretiminde uğursuz fakat belirgin bir rol oynayan reklam. Reklamın her konuda başlıca müteharrik olarak işlev gördüğü bir toplum içinde olup bitmektedir; "iyi, mümkün olan en güçlü arzulara sahip olmak ve onları tatmin için gereken vasıtaları bulmaktır." (s. 151).

Oysa sahiden insani olacak bir ilerlemenin ilk merhaleleri şöyle gerçekleşebilir: üçüncü dünya ile ilişkilerimizi yeniden düzenleyecek bir adım adım değişim siyaseti izleyerek, dünyanın ahenktar bütünlüğünü sağlamaya kesin bir kararlılıkla yönelmek; dünyanın ölümcül ikiliğini muhafaza eden ve daha da vahim hale getiren bir süper güç yararına tesis edilmiş emperyal bir bütünlüğün reddi; tavır-

larımızı, halimizi ve hissiyatımızı değiştirmek: Bir'e teslim olunması ve yaratıcı ruhun gelişmesi, önce üretimimizin yeniden biçimlenmesi ve çalışma saatlerinin üretkenliğe indekslenmesi sonuçlarını doğuracaktır. Bütün hikmet öğretilerinin Kilise Babalarının şu veciz sözünde ifadesini bulan kadim arzusunu gerçekleştirmeye bu şekilde başlayabiliriz: Tanrı insan oldu ki insan da Tanrı olabilsin (s. 152).

Garaudy'nin bütün manevi oluşumlara ya da dini düşüncelere bir haklılık ve hakikat payı vererek konuları açıklama tarzı buraya alınan metinlerde kendini çok açık bir şekilde göstermektedir. Fakat bundan daha önemli bir eleştirisi ise şu olmalıdır ki, bu seçki yer alan metinlerin bütünlük olarak birbirleriyle ilişkilerinin olmamasıdır. Yani farklı bakış açısına sahip insanların farklı konuları ele alıp değerlendirdiği bir eser karşımıza çıkmaktadır. Bu da kitabın her bölümünü okurken farklı bir üsluba aşına olmayı ve değerlendirmelerimizde farklı tavır almayı gerektirmektedir.

### ***Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan***

Cağfer Karadaş, Bursa: Emin Yayınları, 2011, 199 s.

*İdris CANKILIÇ* \*

İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden beri, yaratıcı, evren, insan ve bunlarla ilgili birçok kavram insanların merak ettikleri ve meşgul oldukları konulardandır. Kelâm ilmi bu konuları, aklın rehberliğinde, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde, ele almakta ve bu doğrultuda bilgi vermektedir.

Cağfer Karadaş'ın hazırladığı *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* adlı kitap yaratıcı, evren, insan ve bunlarla ilgili konu ve kavramları, kelâm perspektifinden ele almıştır. Yazar, kitapta başta tefsir, fıkıh, felsefe ve tarih olmak üzere birçok bilim dalından nakiller yaparak, konuları farklı cihetlerden ele almaya özen göstermiştir. Özellikle felsefecilerin görüşleri ile kıyaslamalar yapılarak, kavramlar izah edilmiştir. Bu yazıda, yazarın kitabından edinilen bilgiler ve tespitler doğrultusunda, kitabın içeriği hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

---

\* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi,  
idriscan33@hotmail.com



Kitap, varlık konusunun ele alındığı *Giriş* ile evrenin konu edinildiği birinci bölüm ve insanın konu edinildiği ikinci bölümden oluşmaktadır. Kitabın sonuna, kelam ilminin evren anlayışı ile doğrudan ilgisi bulunan “kelam atomculuğunun kaynağı” konulu bir makale ek olarak konulmuştur.

*Giriş*: Yazar giriş kısmında, özellikle varlık ve varlıkla ilgili olan vücut, mevcut, yokluk, kadîm, hâdis, şey gibi kavramlar ile varlığın çeşitli şekillerde yapılan tasnifleri ele almıştır. Varlık, soyut ve kapsamlı bir kavram olması nedeniyle, tam bir tanımının yapılması zordur. İlk dönem Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılarda felsefi anlamda mutlak bir vücut, mevcut tartışması söz konusu değildi. O dönem, felsefe ile fazla bir temasa geçilmemişti. Onların asıl amacı âlemin geçiciliği temelinde, Allah'ın ve sıfatlarının mevcudiyetinin kadîmliğini ispat etmektir. Vücut, mevcut kavramları geniş anlamda Gazzâlî'den sonra kelâmcılar arasında tartışma konusu olmaya başlamıştır. O dönemdeki tartışmalar, “Allah'ın mevcudiyetinden ziyade, Allah nasıl bir mevcuttur? Allah'ı diğer mevcutlardan ayıran özellikler nelerdir? Allah ile diğer mevcutlar arasında ne tür ilişki vardır? Kadîm ile hâdis arasındaki benzerlik ve farklılıklar nelerdir? İlahî sıfatlar mevcut mudur?” tarzında idi. Burada, kilit diyebileceğimiz kelime, mevcut kavramıdır. Çünkü bu kavram zihinde soyut olanı değil, zihnin dışında varlığı ve gerçekliği bulunanı ifade etmektedir. Ve kelâmcılar da özellikle zihnin dışında gerçekliği olanla ilgilenmekteydiler. Öte yandan Gazzâlî'den önce varlık, genellikle kadîm ve hâdis şeklinde tasnif edilmekteydi.

Yazar, bu kavramların erken dönemlerde Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılara göre, ne anlam ifade ettiklerini izah etmiş ve aralarındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmiştir. Mesela: Bakillânî, varlık tasnifi hususunda kadîm ve hâdis şeklinde düşünürken, Gazzâlî varlığı, yer kaplayan (mütehayyiz), yer kaplamayan (gayr-ı mütehayyiz), olarak tasnif etmiştir. Mu'tezile kelâmcıları ise mevcudu, kendi zihin dünyalarına göre başka bir şekilde tasnif etmişlerdir. Onlara göre mevcudun zıddı ma'dumdur. Mevcut, varolan olduğuna göre ma'dum da yokolandır. Ancak buradaki yokolan (ma'dum), mahza yokluk (adem-i mahz) olarak değil, sabit gerçeklikler olarak görülür. Böylece onlar, mevcut dışında sabit adı altında ma'dumun subutundan söz etmişlerdir.

Birinci Bölüm: Evren kelimesine mukabil Arapçada, âlem kelimesi kullanılır. Kelâm ilminde terim olarak kullanılan âlem, “Allahın dışındaki her şey” diye tarif edilir. Tarifteki ‘şey’ mevcut/varolan anlamına gelmektedir. Kelâm âlimleri mev-

cludu (varolan) temelde iki kategoriye ayırırlar. Birincisi: öncesi ve sonrası bulunmayan anlamında kadîm, ikincisi: öncesi ve sonrası bulunan anlamında hâdistir.

Yazara göre, Allah kadîm varlığı, onun dışındaki varolanların tamamını ifade eden ve sonradan varolan/yaratılan âlem ise varlığın hâdis tarafını temsil etmektedir. Allah'tan gayrı zihin dışında gerçekliği bulunan her mevcut, âlem kategorisine dâhildir. Bir diğer ifadeyle, âlemin sınırları Allah'ın dışındaki her mevcudu içine alacak şekildedir. Yazar, evrende bulunan galaksi, yıldız, gezegen, insan, cin, melek, şeytan, hayvan, bitki, toprak gibi canlı cansız bütün varlıkların âlem kategorisine dâhil olup, hâdis varlıklar olduklarını belirtmiş ve izah etmiştir.

Evrenin yaratılışı konusu, kelâmcılar arasında farklı yorumlanmıştır. İlk yaratılış ve yaratılışın süreç içinde devamı noktasında da muhtelif fikirler ortaya atılmıştır. Evrenin, sonradan Allah'ın iradesi ve kudretiyle yaratıldığı noktasında, kelâmcılar ittifak etseler de, bu yaratmanın tek seferde mi? Yoksa bir süreç dâhilinde mi? olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Yazar bu konuda kelâmcıların görüşlerini ve ileri sürdükleri tezleri aktararak bazı tespitlerde bulunmuştur.

Evrenin başlangıcı hususunu da ele alan yazar, aşağıda belirtildiği gibi, eskiden beri temel iki farklı görüş doğrultusunda şekillenen fikirleri izah etmiştir. Birincisi, çoğunlukla felsefecilerin savunduğu, başlangıç fikrini kabul etmeyerek, illet-ma'lul/sebep-sonuç ilişkisi şeklinde her olgu ve olayın ezeli ve ebedi/sonsuz olduğunun savunulduğu görüştür. İkincisi ise, kelâmcıların savunduğu, evrenin ve içinde bulunan her olgu ve olayın bir başlangıcının bulunduğunun kabul edildiği görüştür. Kelâmcılar bu görüş doğrultusunda ileri sürdükleri tezlerine, temel ve dayanak olarak öncelikle Kur'an naslarını esas alırlar. Ve bu naslar doğrultusunda görüş oluşturma yoluna giderler.

Yazar, evreni oluşturan unsurlar üzerine de durmuş ve ilgili terimleri izah etmiştir. Kelâmcıların evren tasavvuruna göre âlem, cevher ve arzardan oluşmuş (yaratılmış) ve hâdistir. 'Cevher-i ferd', fikrinin kabul edilmesindeki temel amaç ve kaygı, yoktan yaratma düşüncesine uygun bir âlem tasavvuru oluşturmaktır. Kelâmcıların, 'cevher-i ferd' veya bölünmeyen en küçük yapı taşı anlamına gelen 'cüz ellezî lâ yetecezzâ' kalıbıyla ifade ettikleri cevher "görünüşte bulunan araz kabul eden mütehayyiz ve ma'kul bir varlıktır." Cevherlerin birleşmesiyle cisim meydana gelmektedir. Araz ise, "bir zaman diliminde ortaya çıkan ve aynı zaman diliminde yok olan ve cevherin niteliği konumunda olup onunla kaim olan, boş-

lukta kendi başına yer tutmayan manadır.” Yazar, bu şekilde cevher, araz ve cisim gibi kavramların tanımları ve mahiyetleri üzerine durduktan sonra kelâmcılar ve felsefecilerin konuyla ilgili görüşlerini karşılaştırmıştır.

Ayrıca kitabın bu bölümünde, evrenin sürekliliği için Allah’ın cevher ve arazlara müdahalesi, halk-ı cedid, kelâmcılar ile felsefeciler arasında temel sorunlardan biri olan süreklilik bağlamında sebep-sonuç ilişkisinin nasıl gerçekleştiği, bir diğer değişle kesintisiz sürekliliğin kaynağının ne olduğu meselesi üzerine ayrıntılı durulmuştur. Burada felsefecilerin ve kelâmcıların yaklaşımları ele alınarak bir karşılaştırma yapılmıştır. Ve kelamcılarının görüşlerinin temel esası olan, Allah’ın kâinata sürekli müdahalesi, akli olarak naslar bağlamında temellendirilmiştir.

İkinci Bölüm: Bu bölümde insanı ele alan yazar, kelâmcıların görüşlerine dayanarak insanı, “ben’ diye işaret edilen, beş duyu ile kavranabilen ve ruh ile desteklenmiş bulunan beden” şeklinde tanımlamıştır. Nitekim yazara göre, insan ‘ben yemek yedim, su içtim, içeri girdim, dışarı çıktım’ derken ruh ile beraber bulunan ve duyu ile kavranabilen bedene işaret etmekte veya bedenini kastetmektedir. Yazar, ruh ile desteklenmiş bu bedenin görünen tarafı mı? Yoksa onun gerisinde bulunan soyut ya da somut başka bir gerçeklik midir? Diyerek burada iki temel sorunun üzerine durmuştur. Bazı kelamcılar bedeni öne çıkartırken, bazıları da bedenin gerisine dikkat çekmekte ve insanlık diye bir olgudan bahsetmektedirler.

Yazar, felsefecilerin ve kelâmcıların tasniflerinin temel dayanak noktalarını ve unsurlarını izah etmiştir. Kelâmcıların, özellikle naslardan hareket ederek insanın yaratılmışlar ve canlılar katagorisindeki yerini, konumlandırmalarını izah etmiştir. İnsanın yaratılışı hususunda da yazar, Kur’an ayetlerinin tahlillerini yaparak bazı önemli hususlara dikkat çekmiştir. Mesela, ayetlerde belirtildiği gibi Yüce Allah insanı ilk yarattığında, önce bedenini düzenlemiş sonra ona ruh üflemiştir. Öyleyse insanın yaratılış süreci, önce bedenin yaratılması sonra ruhun yaratılması ile tamamlanmıştır. Kendi türünden üreme ile devamı sağlanan insan neslinin, sonraki yaratılışı benzer şekilde, yani ana rahminde, önce bedenin oluşması akabinde bir melek vasıtasıyla ruhun üflenmesiyle gerçekleşir.

İnsan temelde iki unsurdan oluşmaktadır. Beş duyu ile algılanan unsuruna cessed/beden, bu algı dışında kalan unsuruna da ruh denilmektedir. Yazar cessed/bedenden bahsettikten sonra ruhu detaylı olarak ele almıştır. Ruhun mahiyeti, yaratılmışlığı gibi konularda öne çıkan bazı kelâmcı, felsefeci ve mutasavvif âlimlerin görüşlerini kıyaslamalı olarak izah etmiştir. Bu bağlamda “Ruh nedir? Yani

ruh cisim midir, cevher midir?, yoksa ilahi bir kuvvet midir?. Ruh, nefis ve hayat arasında ne gibi bir irtibat vardır?” gibi sorulara cevap vermeye çalışmıştır.

Yazar ayrıca, insanın ahiret hayatı ile ilgili görüşler üzerine de durmuştur. Bazı kelâmcılar ruh-beden bütünlüğünü dikkate alarak bedenın ölümü ile birlikte ruhun da öleceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre, yeni bir hayat ancak yeniden diriliş ile birlikte gerçekleşecektir. Bu konuda yazar, Mu'tezile içerisinde şu iki görüşün ortaya çıkmış olduğunu belirtmiştir. A) kabir hayatının olmasını mümkün, caiz görenler, b) kabir hayatını kesin görenler. Buna göre ölüm ile birlikte bedenden ayrılan ruh, tekrar cesede iade edilecek ve böylece kabirde kısa süreliğine bir dirilme gerçekleşecektir. İşte bu kabir ni'meti ve azabı, bu dirilme esnasında vuku bulacaktır. Çünkü Mu'tezile ye göre sürekli bir kabir hayatı yoktur. Yazar, İbn Hazm ile Gazzâlî'nin tercih ettiği, ölümle birlikte ruhların bağımsızlık kazanmasını öngören, görüşü de izah etmiştir. Yazar, bu konuda öne çıkan birçok kelâmcı ve felsefecinin görüşlerini, ihtilaf ve ittifak ettikleri noktaları kıyaslayarak aktarmıştır. Bu bölümün son kısmında ise yeniden diriliş ve insanın ahiret hayatının merhaleleri ele alınarak, Mu'tezile, Eş'ari, Maturidî ve Ehl-i Hadisin görüşleri aktarılmıştır.

Kitabın *Ek* bölümü: Bu bölümde yazar, tam açıklığa kavuşmayan Kelâm atomculuğunun kaynağı, konusunu ele almıştır. Atom fikrinin kelâmda yer alması, kelâmcıların “bir âlem tasavvuru oluşturma” düşüncesinin bir sonucu olduğunu belirten yazar, kelâmcıların konuyla ilgili düşüncelerini etraflıca değerlendirmiştir. İslâmiyet'in birçok farklı toplumlara ulaşmasının neticesi olarak yeni kültür ve düşüncelerle karşılaşılması, İslâm düşünürlerini, karşılaşılan o kültür ve düşünceler karşısında yeni fikirler ve düşünceler geliştirmeye sevk etmiştir. Yani kendilerini daha kolay ve etkin ifade edebilecekleri tez ve karşıdan gelen fikirleri de aynı kolaylıkla ve etkinlikle karşılayabilecekleri antitez geliştirmeleri gerekmişti. Bu nedenle, kelâmcılar İslâm vahyini temel referans alarak, yabancı kültür ve dinler karşısında kendi dinlerini bir tanımlama ve tanııtma faaliyeti, içerisine girmişlerdir. Vahyin referans alınmasıyla yapılan bu faaliyetlerde, merkeze Allah tasavvurunun Allah tasavvuruna göre şekillendirilmiş ve Allah'ın ezellilik sıfatının aksine, âlemin sonradan olma (hâdis) ve yaratılmış olma (mahlûk) özelliklerinin ön plana çıkartılmış olduğunu izah etmiştir.

Kelâm atomculuğunda “cüz ellezî lâ yetecezzâ” (parçalanamayan en küçük parça) ve cevher isimleri verilen atom düşüncesinin, nereden geldiği temel sorunlardan biridir. Yazar kitabın bu kısmında, kelâm atomculuğunun ilk çıkışını ve sebeplerini irdeledikten sonra kelâm atomculuğunun ilk kaynağı olarak ileri sürülen üç görüşü ele almıştır. Bunlar;

- 1) İslam’ın temel kaynaklarından elde edilmiştir.
- 2) Yunan düşüncesinden gelmiştir
- 3) Hint düşüncesinden alınmıştır.

Yazar bu görüşleri tek tek irdeledikten sonra, daha tutarlı ve gerçekçi olduğunu düşündüğü dördüncü bir görüşü öne sürmüştür. Yazara göre, kelâm atomculuğu doğduğu bölge kültüründen yararlanılarak bizzat Müslüman düşünürler tarafından oluşturulmuştur. Zira bölgede Hint veya Yunan kaynaklı bir atomculuk fikrinin bulunması kuvvetle muhtemeldir. Kelamcılar da bu fikri İslam’ın kadim ve yaratıcı Allah anlayışı ile uzlaşacak şekilde düzenlemesine gitmişlerdir. Böylece yaratılmış ve sonradan olma evren tasavvurunu ortaya koymuşlardır.

Sonuç olarak, kitapta ele alınan her konu ile ilgili, ayrıntılı bilgiler verilmeye çalışılmıştır. İzahatlarda ne, neden, nasıl gibi akla gelebilecek sorulara tatmin edici cevaplar ortaya konulmuştur. Özellikle evren ve insan ile ilgili, felsefecilerin ve kelimcilerin görüşleri kıyaslamalar yapılarak ele alındığından, konuyla ilgili araştırma yapanlar için ciddi başvuru eseri olma niteliğindedir.

### ***Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar***

Kenan Gürsoy, İstanbul: Sufi Kitap, 2008, 206 s.

*Ayşe Şeyma HASKUL* \*

Kitap genel olarak ahlâk ve etiğin günümüz hayatı gözönünde bulundurularak farklı açılardan ele alınmasını anlatmaktadır. Bu minvalde Birinci Bölüm : “Etik Açından Ahlâkın Temellendirilmesi: Kişilik, Özgürlük, Sorumluluk, Değer” (s.15-54) adını taşımakta ve diyalogta ahlâk ve etik ayrımı yapılmaktadır. Ahlâkın “kişi olmak” olduğunu vurgulayan yazar, erdemli olmaktan bahsederken, bunun önce bir hâl olduğunu belirtir, ancak bu hâlin bir oluşa dönüştüğünü, bir fotoğraf

---

\* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencisi, aseymahaskul@gmail.com.

karesi gibi sabit ve değişmez kalmadığını ifade eder. İlâveten, bir toplumda değer yargılarına aykırıymış gibi hareket edenlerin aslında birer ahlâk kahramanı olduğunu ve buna idama mahkûm edilen Sokrates'in örnek olarak verilebileceğini belirtir. Bunun tersi durumundaki insanlar ise "konformist" veyahut "riyakâr" olarak görülür.

Yazara göre etik, "aşkın ve içkin öge olarak" iki unsurla açıklanır ve dikkatleri özne olan kişiye yöneltir. Ancak kişi özne olarak ne kadar önemliyse, ahlâk meselesinde olayın pratiğe dökümü olan nesne de o kadar önemlidir. Çünkü insan "statik" değildir; belli konularda nasıl davranıp davranılmayacağı olaylar karşısında şekillenir. Yani nesnel bir şekilde gelişen olaylar da, kişi kadar ahlâkın konusudur. Bu hususta yazar, aşkın ve içkin ögeyle ilgili bilgi verirken kişinin kendisi olan içkin ögeyi daha geniş bir şekilde ele almaktadır.

Yazar, iradenin akıldan bağımsız olup olmadığını tartışarak iradenin akıldan bağımsız olmadığını ifade eder. Akıl; düşünme, kavrama, anlama yetisi iken, iradeyi "dilek, istek, buyruk" olarak tanımlamaktadır. İrade daha çok bizim istegimizle şekillenirken, akıl mevcut durumu kavrama yetisidir. Etik anlamda; irade ahlâki bir hareket açısından öznenin yani kişinin belirlediği bir durumken, akıl buna objektif açıdan bakar. İrade aklın kemâle ermesi ile oluşur. Ayrıca yazara göre ahlâki alan ve değerler alanı, olana değil olması gerekene işaret eder. Yani "yaparım, yapabilirim" değil, "yapmalıyım" şeklinde düşünmelidir ve kişi eğer bunu içten kabul etmiyorsa, orada ahlâkîlik alanı yoktur. Bu esas noktayı oluşturur. İlâveten ahlâki alanın bir gerilim alanı olduğundan bahsedilir. Çünkü etik alan felsefede en kolay ve en zor alandır denilir. En kolay alandır ve en zor alandır; çünkü hergün içinde yaşadığımız o yerde cereyan eder.

Ahlâkın etik açıdan bakıldığında evrenselliği hedeflemesi gerekir. Bu daha çok Kant'çı bir yaklaşımdır; ancak yazarın da benimsediği bir tutumdur ve bu yüzden diyalogta evrenselliğe vurgu fazlaca yer almıştır.

İkinci Bölüm: "Tasavvuf ve Ahlâk İlişkinin İnsan ve Bağlanma Kavramları Üzerinden Konumlandırılması" (s.57-87) adını taşımaktadır. Bu bölümde tasavvuf ve ahlâk ilişkisinin yanı sıra felsefe ve tasavvufun keşiştiği ve zıtladığı alanlar ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Mesela; filozofun genel kanaatinin hikmete sahip olmak değil; hikmete doğru yöneliş olduğu ifade edilir. Tasavvuftan anladığımız rol model "ulaştım" iken; felsefe bir yolda olma sürecini önceler. Yazar da

bunu tasavvufla ilintilendirir ve bu noktada bir kez daha kişiye vurgu yapar. Çünkü etiği ve ahlâkı kişinin kendisinden başlatırken, tasavvufî tefekkürün başladığı yeri de yine insanın kendisine dayandırır.

Mistisizm ve tasavvuf kavramları ele alındığında ise yazar mistisizm kelimesinden çok tasavvuf kelimesini kullanmanın daha doğru olduğunu söyler. Tasavvufun “dünya içinde oluş ile âlâkalı” olduğunu belirtir. Yani bu durum dünyadan el etek çekip asetik bir hayat yaşamak ve sadece birtakım içsel deneyimler şeklinde bir hayat sürmek değildir. Tasavvuf kendini bu dünyada estetik olarak da açacaktır. Bu; şiir, musikî, edebiyat ve özellikle de ahlâk olarak ortaya çıkar. Yani yazar tasavvuf ve estetik arasında bir paralellik kurmaktadır.

Yazara göre İslâm düşüncesinde esas olan; Allah indinde dinin İslâm olduğu ya da İslâm'ın Allah indinde tek din olduğudur. Çünkü bu müslümanın kendisini dayandırdığı asıl noktadır. Bunun asıl gerçekleştiği yer kalû belâ'dır. Çünkü insan burada özne konumundadır. İnsan, kalû belâda Allah'a verdiği sözle beraber sorumluluğunu üstlenir ve özgür irade halinde özneye dönüşür. Yani tasavvufta kendisini fark eden özne konumundaki kişi, sorumluluğunu üstlendiği ahlâki vazifelerini yine kendi olarak ortaya koyar. Bu da tasavvuftan ahlâka doğru bir yolculuğu ifade eder. Bu bölümde ayrıca “müslüman olmakla”, “iman etmek” arasındaki farklılık tartışılır. Ve tasavvufun bize adeta Allah'ı görüyormuş gibi O'na uyan, “ihsan” mertebesine götürdüğü fiilleri üzerinde durulur.

İkinci diyalogta yazar temelde kişi kavramı üzerine vurgu yapmaktadır. İslâm'ın insan doğasına bakış açısı değerlendirilirken; asıl mesele insanın yeryüzünde İslâm dinine göre tertemiz geldiği hususudur. Ahlâki açıdan batı felsefesinde Kant ile başlatılan kişilik fikri İslâm dininde daha ilk andan itibaren bir temel olarak dikkat çekmektedir. Hem de insan, “o kişilik” olarak etnik anlamında değil de; “o kişilik” olduğu için. İslâm dini açısından burada kul hakkına riâyet etmeyi ahlâkın bir göstergesi olarak da kabul edebiliriz. Kul hakkı meselesinde insana verilen değer gözler önüne serilir. Böylece insanın “ahlâk kişisi” olması bakımından değerli kılındığı bu diyalogta genişçe ele alınır. Bölüm; “ahlâkın zorunluluk alanı” değil, “sorumluluk alanı” olduğu cümlesiyle bitirilmektedir.

Üçüncü Bölüm: “İnsanın Kendi Kendini Aşması” (s.91-109) adını taşımakta ve diyalog, genel olarak insan-ı kâmil meselesi üzerinden ilerlemektedir. Bu bölümde batı felsefesi ve doğu tasavvufu üzerinden bir tanımlamaya gidilir. İnsan ve beşer

kavramlarının farkı tartışılır. İkilige dikkat çeken yazar, ontolojik anlamda insanın kendi nefisinden arındıkça Allah'taki asıl sıfatlara doğru yol alan insanî değerlerine değinmektedir.

Yazar, Hz.Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin "Dinle Neyden" tabiriyle başlamasını, Kurân-ı Kerim'in "Oku" emriyle ilintilendirir. "Dinle Neyden" ifadesindeki "Ney" metaforu bize, insanın yine kendisine, kendine nazaran bir yitiklik hâli olarak verildiğini ifade eder. Yazara göre bu yitiklik hâli sevgiliden ayrılış acısını bir hissediş hâlidir; gurbet hâlidir ve yönelmeyi gerektirir. Bu meselede akla insanın esas memleketi olan cennete yani diğer bir ifadeyle Allah'a olan hasret duygusu gelebilir ve bir ömür boyu süren bu hicret hâli, insanı belki de "insan-ı kâmil" noktasına ulaştırabilir. Bu mevzuyu hem ahlâklı yaşama hem de tasavvuf meselesi üzerinden değerlendirebiliriz. Bölüm, zaman üzerine bir değerlendirmeye son bulur. Konunun buraya gelmesi Hayy b. Yekzân ve Robinson Cruose hikâyelerinin kıyası üzerinden değerlendirilir. Burada bu kahramanlar üzerinden Doğu ve Batıdaki tasavvuf algısından bahsedilebilir. İnsanın Tanrı'yı hatırlamasının öneminden bahsedilen bu diyalogta başlığa atıf yapılarak nihayete erer.

Dördüncü Bölüm: "Bütünlük Fikri Bakımından Ruh, Beden, Dünya ve Tarih" (s.113-152) adını taşımaktadır. Bu bölümde tasavvuf açısından bir bütünlük arz eden ruh ve beden üzerinde durulur ve farklı açılardan nefis meselesinin altı çizilir. Nefsi yok etmenin tasavvuf mantığına uygun olmadığı, aksine nefsi hayatla iç içe tutup, terbiye etmenin önemi vurgulanır. Nefis mücadelesini yazar, ahlâk çerçevesinde yeniden değerlendirirerek adına önemle "vicdan muhasebesi" der. Tasavvufun hayatın ana merkezinde olduğu ısrarla yinelenir. Burada kişinin ahlâk meselesi üzerinden benliğinin yani kendisinin konuşulduğu ilk bölümü hatırlayabiliriz. Kişi "ben" olmadan iktisâdi, ekonomik, kültürel veyahut entellektüel çevre içerisinde yer alamaz. Tasavvuf, nefsi köreltmeyi değil; sosyalleşmeyi, insanların arasına karışmayı ve ölçülü olmayı teşvik eder. Yazar, tasavvuf ve felsefenin herkes için olup olmadığını da tartışır.

Diyalogta ayrıca belirtilen husus, kapitalist yaşamın ve ahlâkın insanlara sunduğu yaşama modlarına karşı, tasavvufun etki hızının daha yavaş ve sürece dayalı olmasıdır. Bunun konuyu farklı bir perspektiften ele aldığını ve yerinde bir ifade olduğunu düşünebiliriz. Çünkü kapitalizm, kendi operasyonunu, tasavvuftan farklı olarak, çok hızlı yapar. Oysaki sistematik olarak, uzun vadeli bir duruşu olan



tasavvuf bu açıdan kişiyi kolay kavrar, ancak etkisi altına alamaz. Yazar, tasavvufun hiçbir teoriye karşı herhangi bir teori olmadığını söylemektedir. Ancak tabii ki üzerinden bahis yürütülen her şey ötekileşir. Fakat burada mevzu, tasavvufu ötekileştirmek değil; kapitalizm ağı karşısındaki yerini belirlemektir.

Beşinci Bölüm: “Varoluş (Egzistans) Felsefesi ve Tasavvuf” (s.155-179) adını taşımaktadır. Diyalog, varoluşçuluktaki etik değerlerin, tasavvuftaki ahlâki değerlerden farklı olarak, bireyi yücelten bir davranış şeklinden ortaya çıkıp çıkmadığı sorusuyla başlamaktadır. Yazar, egzistansiyel felsefeyle ilgili değerlendirme yaparken; filozoflardan örnekler vererek, Tanrı sevgisinin ve insanî duyguların özellikle varolduğu görüşünü savunur ve egzistansiyel felsefe ile tasavvuf arasındaki yakınlığı hoş gördüğünü dile getirir. Sokrates’i de bu iki düşüncenin birleştiği bir düşünür olarak değerlendirir. Jean Paul Sartre’den mülhemle örnek verdiğimiz zaman; filozofun görüşüne göre, “özgürlük insana mutluluk vermese de onu oluşturan tek şey” olduğundan buradaki özgürlük ifadesini tasavvuftaki müslümanın eylemlerinde özgür ve sorumlu olduğu düşüncesiyle ilintilendirebiliriz. Yalnız aradaki fark, müslüman kimliğe sahip bireyin özgür olduğu için rızadan, şükürden, hamddan bîhaber olmaması ve bu kavramları hayata geçirebilmesidir.

Altıncı Bölüm: “Gelenek ve Edep” (s.183-206) adını taşımaktadır. Diyalogta, tasavvufta büyük önem taşıyan Mevlânâ’dan bahsedilir. Burada anlatılan ve konuşulan mevzular, gündelik hayatla iç içe kavramlar ve güncel meseleler olması sebebiyle gayet yalın ifade edilmiştir.

Burada çok bilinen ve herkesçe kabul edilen “Ne olursan ol yine gel” ifadesinin tercümesi yapılırken, düşülen hata belirtilmektedir. Yazar, “Ne olursan ol yine gel” ifadesi konusunda bir yanlış anlaşılma olduğunu düşünmektedir. Öyle ki, İngilizce’ye “come” şeklinde “gel” değil de, “geri dön, aslına dön” anlamında, yani “return” şeklinde çevrilmesi gerektiğini açıklar. Ona göre bu ifadeden “kim olursanız olun, buyrun gibi bir yaklaşım sunulup, bir anlamda dinden de soyutlayıp farklı bir evrensellik anlayışına doğru gidiliyor” (s.187) ki bu yanlış bir anlayış olmaktadır.

Son olarak kitapta etik, ahlâk ve tasavvufa dair farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Yazarın “başlarken” bölümünde ifade ettiği son cümlesi, kitabın tasavvufi anlamda aşkın olana dair duyulan hasretini ve hicretini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Aşk Olsun!”

Kitabın diyalog şeklinde ilerlemesi, belirli bir düzeyde Platon'un eserlerine yapılan nazire olarak düşünülebilir. Bu diyalog biçimi mevzuyu bir yandan derinlemesine ve soru-cevap şeklinde yürütürken, bir yandan da kavramları akademik bir soğukluktan sıyırmaktadır. Sonuç olarak da kitapta kullanılan yalın ifadeler, anlatılanı anlaşılır kılmaktadır.