

TEOLOJİK SEKÜLERLEŞMENİN NEDEN OLDUĞU İNANÇ VE DAVRANIŞ PROBLEMLERİ(*)

Doç. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

C. Ü. İİ. Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğ. Üyesi.

Anahtar Kelimeler: Reform, Protestanlık, teolojik, sekülerleşme, içtihat.

GİRİŞ

Hicrî I. yüzyılın sonlarına doğru İslam toplumlarında ortaya çıkan ve Kelam ilminin doğuşunu hazırlayan etkenler Müslümanların teorik ve pratik olarak yabancıları hususlardır. Bir başka deyişle, hâdiselerle kelamî düşünce arasında çok yakın bir irtibat vardır. Bu sebeple hiçbir dönemde Kelam biliminin konularından “akîde” soyutlanmış değildir. Ama ne var ki, tarihsel süreçte şartlara göre sorunların alanında kimi daralma ve genişlemelerin olduğu söylenebilir. Böyle olması da gayet doğal karşılanmalıdır. Örneğin, hicrî I. yüzyılda ortaya çıkan hemen hemen ilk problemlerden birisi de ‘büyük günah’ (mürtekibü’l-kebîre) sorunudur. Hiç şüphesiz bu sorunun, Emevî yönetiminin şûradan saltanata dönüşüyle kuvvetli bir irtibatı vardır. Yine mütekaddimin Kelam tarihinde zuhur eden ‘cebiri ve ihtiyar’ meselesi, asla bizantinist bir sorun olmadı. Aksine, Emevî yönetiminin, mevcut siyasî anlayışı cebircilikle örtüştürmesi sonucu siyasetin itikâdileştirilmesi ile gündeme taşındı. Hâkeza, rızık ve helâl malla ilgili sorunlar, aynı tarihlerde İslam servet dağılımında meydana gelen içtimâî adaletsizliklerle bağlantılıdır. Bu örnekendirme listesini çoğaltmak mümkündür. Bize düşen her çağın, evvelâ sorunlarını iyi anlamak ve kendi çağımızdaki sorunlara çözüm önerileri getirmektir. Bu alanda Muhammed Abduh’un (1849-1905) ‘Tevhîd Risâlesi’nde yaptıkları örnek olarak gösterilebilir. Çünkü onun yaşadığı 19. yüzyıl mantıkçı pozitivist bilim anlayışının Batı kanalıyla Batı-dışı Müslüman toplumları etkilemeye başladığı bir dönem olduğu dikkate alınır, onun ‘gayb âlemi’ sorunu çevresinde niçin yoğunlaştığı fark edilebilir. Çünkü Batı medeniyeti bilgi problemi bağlamında ‘gayb âlemine’ inkar ederek meydan okuyordu. Yine Abduh, nübüvvet ve risâlet konularında yoğunlaştı. Zira, çağdaş medeniyet anlayışı nübüvvet ve risâlet konularına kayıtsızdı. Bu risâlenin muhtevasında İslam’ın yayılış tarihiyle alakalı olarak müsteşriklerin itirazlarına verilen cevaplar da ‘hadiseler-fikirler’ bağlamında ele alınıp değerlendirilmiştir. Kelamda ‘yenilenme’ dediğimiz zaman da ‘akîde’ ile ilgili meseleleri soyutlama değil, bilâkis, her asrın müşkülleri karşısında Kelamın, varlık sebebi gereği, zorunlu olarak toplumun din anlayışlarına istikâmet verme ve çözüm önerileri sunması dikkate alınmalıdır. İşte içinde yaşadığımız yüzyılın hâlâ geçerli sorunlarından birisi de ‘modernite-sekülerizm’ ilişkisi ve bu anlayışın inanç coğrafyalarında yol açtığı çatlaklıklardır.

* http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/der61/004.htm

‘Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri’ adını verdiğimiz bu makalemizde öncelikle, sekülerleşmenin teşekkülünü hazırlayan felsefî arka plân üzerinde durulacaktır. Çünkü, bir düşüncenin ortaya çıkmasında tarihsel açıdan o düşüncüyü oluşturan olaylar ve olgular bilinmedikçe meselenin açıklığa kavuşturulması mümkün değildir. Bu sebeple biz de ‘sekülerleşmeye’ geçmeden önce, sekülerleşmenin alt yapısını oluşturan felsefî, sosyolojik, siyasî, ekonomik, dinî vb. nedenler ve kökler üzerinde derinlikli tahlillere gireceğiz. Çünkü modern Batı düşüncesi sadece maddi hayatı dönüştürmekle kalmadı, başta din olmak üzere, gelenek, kültür ve kutsalı yeni bir okumaya tabi tutarak radikal bir değişime uğrattı. Öyleyse bu değişimin tarihsel serencâmı ne zaman başlamıştır, teorisyenleri ve düşünürleri kimlerdir? Bu sorulara cevap arayarak konumuzu ortaya koymaya çalışmakla birlikte, ayrıca teolojik sekülerizmin dinî bilgi ve düşünce üzerinde yol açtığı sorunlara da değineceğiz.

I. REFORM ÖNCESİ HİRİSTİYANLIĞIN İMAN ÖĞRETİSİNE BİR BAKIŞ

16. yüzyılın sona erişiyiyle birlikte Batı, bütünüyle farklı bir tip toplum ve yeni bir insanlık ülküsü doğuracak bir teknoloji üretme sürecine girdi. Üretim ilişki biçimlerinin değişime uğramasıyla eş-zamanlı olarak, Tanrı’nın rolü ve algılanışı da kaçınılmaz bir biçimde etkilendi. Ayrıca, yeni sanayileşmiş ve etkin Batı’nın kazanımları, dünya tarihinin akışını değiştirdi. Max Weber (1864-1920) klâsik tezinde, endüstriyel kapitalizm geliştikçe asketizmin önemini yitireceğini söylüyordu.[1] Böylece, katı olan her şey buharlaşacak, din ve modernizm ilişkilerinde etkilenme dindar bireyler aleyhine ve modern bireyler lehine bir dönüşüm yaşanacaktı. Weber’in ‘büyü bozma’ diye isimlendirdiği kehâneti, yani, inançların her an buharlaşıp gitmesi mümkün olacak mıydı? İleride bu sorunun cevabı da tartışılacaktır.

Modernleşme süreci Batı’yı bir dizi köklü değişikliklere zorladı. Sanayileşme ve bunun bir sonucu olarak tarımda dönüşümü, entelektüel bir aydınlanmayı, ayrıca, siyasî ve toplumsal devrimleri başlattı. Bu büyük değişiklikler doğal olarak insanların kendilerini algılayış biçimlerini etkiledi ve geleneksel Hıristiyan yorumunu yeniden gözden geçirme ve çağa uyarlama ihtiyacı duyuldu.[2] Zira geleneksel Hıristiyanlık paganlaşma süreciyle birlikte temel ilkelerinde doktrinel sapmalara uğramış ve birçok akıl-dışı unsurlarla dolmuştu. Özellikle reform öncesi Hıristiyanlığın durumu, aşağılanmış ve lanetlenmiş bir dünya yorumu, vahdaniyeti zedelenmiş ve antropomorfist bir karaktere bürünmüş bir tanrı anlayışını andırmakla kalmıyor, bu durum dinî anlamda ‘üstü örtülü bir irtidat’ görüntüsünü çağırıyordu. Hiç kuşkusuz, bütün bu gelişmeler doğrultusunda İncil’in yeniden kavramlaştırılması, tanrı anlayışlarının yeniden tanımlanması, Hıristiyanlık akîdesinin Hellenizmden koparılması gibi konularda sekülerizasyon sürecine katılarak onun yardımını istemek Batı toplumları için anlaşılır bir olgu niteliğini taşımaktadır.[3] Çünkü, geleneksel Hıristiyanlığın içeriği ve karakteri buna uygun düşmektedir. Zira mevcut İncil, ‘ler’

eki almak ve müelliflerine sahip olmakla da otantik yapısında bir kırılma yaşamış, artık toplumsal şartların bir ürünü haline dönüşmüştür. Bir başka ifade biçimiyle söylemek gerekirse, vahiy, yayıldığı toplumların somut tarihine bağlanmıştır. Dahası, Hıristiyanlığın ismi ve ibadet şekilleri sonradan gelişmiştir. Aşkın bir kaynağa bağlı olmayan böyle bir dinin sekülerleşme süreci yaşaması kendi doğallığı içerisinde gayet ma'kul bir durumdur. Makalemizin ilerleyen boyutlarında bu konuya tekrar ayrıntılı bir şekilde döneceğiz.

Dünyevîleşme düşüncesinin 're formasyon' süreciyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Weber'in dediği gibi, 'reform', Kilise otoritesinin yaşam üzerinden tümüyle kaldırılıp atılması olmayıp, var olan biçimin farklı bir anlamla değiştirilmesidir.[4] Aslında mutlak anlamda Kilise ve Devlet birbirinden ayrıştırılmamıştır. Birbirine müdâhil olduğu kısmî de olsa alanlar vardır. Örneğin, Amerika'da başkanların İncil üzerine yemin etmeleri, eşlerin nikâhlarını Kiliselerde kıydırmaları veya dinî cenaze törenlerinin aynı mekanda yapılması gibi. Dolayısıyla Aydınlanma felsefesi her ne kadar insanı merkeze alan (hümanizm), akli mutlaklaştıran (rasyonalizm) bilimi aşkından koparan (pozitivizm) bir sürece girmiş olsa da ilk dönemlerde üstü kapalı bir şekilde Tanrı'nın varlığına karşı çıkmıyordu. Bu iddianın gerekçelerini 17. yüzyıl modern Batı bilimine katkıda bulunan düşünürlerin tasavvurlarında bulmak mümkündür. Örneğin, Blaise Pascal (1623-62) Kilise tarafından resmen kabul görmese bile İncillerin Tanrı'sına değil ama, filozofların tanrısına inanıyordu.

Vahiy olmadan da zihnin Tanrı'yı keşfetme yeteneğine çok daha fazla güven duymuş Matematikçi ve teist bir Katolik olan R. Descartes (1596-1650) ise, uygarlığın temeli olarak gördüğü dinsel ve ahlâki doğruların kabulüne insanları inandırmak için aklın tek başına yeterli olabileceğini düşünmüştü.[5] Böylece akla özerk ve mutlak bir alan açan Descartes, "cogito ergo sum/düşünüyorum, o halde varım" önermesi ile de yeni bir bilgi kuramının temelini atmış oluyordu. Bu önermeden yola çıkarak önce Tanrı'nın varlığını insan bilincinde buldu, sonra da fiziksel dünyanın varlığına ulaştı.[6] Descartes'in bu meşhur cogito'su aynı zamanda dolaylı olarak Hıristiyanlığın kefarete öğretisine bir başkaldırısıdır. Diğer bir deyimle 'ben varım'ın öne çıkarılması, insanın aşağılanmasına bir meydan okuma ile insanın özgürlük ve kurtuluş talebinde bulunmasının vurgusal bir ifadesidir. Modern düşüncenin kurucusu olan Descartes, dindardı, ama, insanı otonom bir bağımsızlığa sürükleyici düşünceleri dinin aleyhine geliştirecek bir zihniyetin teşekkülü için zemin de hazırlamıştı. O, geliştirdiği Kartezyen düalizmi sebebiyle birbirinden ayrı madde ve ruh arasında iki saha oluşunca, dine atıfta bulunma gereği kalmamış, sekülerleşmeye kapı açılmıştır. Sonuçta Tanrı, dinî bir söylemden çıkarılıp tabiata ve matematik hakikatlere indirgenmiş oluyordu.[7] Bu süreçten sonra artık insan, bireyselliğini ve bağımsızlığını daha çok ön plâna çıkararak bir varlık olarak görülmeye başlanmıştır. İnsanı seküler bir tabana oturtan Aydınlanma, hümanizm ile evrensel olduğunu vurgular. Yalnız bununla yetinmez, yeni tasavvurun sahibi olan bu varlık, akıl ile ürettiği yeni bilginin-

modern/seküler bilimsel bilgi- de evrensel, tek doğru ve hakikatin ölçüsü olduğunu açıklarlar. Aklın yanılmazlığı, gerçeğin dilini konuştuğu ve gerçeğin asla onunla çelişmediği, Aydınlanma felsefesinin ön kabulü idi. Artık sekülerleştirici felsefe ve bilim vasıtasıyla kendi gücünü göstermesi ve özgürlüğünü kainatın Tanrı'sından söküp alarak doğa üzerinde dilediği gibi hareket edebileceğini ispatlaması gerekiyordu. Çünkü tabiat da seküler tasavvur sonucu modern bir anlam kazanmıştı. Bu anlamı sağlayan şüphe yok ki, kendisini merkeze koyan (ben-merkezli) insanın, tabiatın aşkın olan yönünü devre dışı bırakmasıdır. Böyle bir zihinsel yapıda, her şeyin Allah'ın varlığına şahitlik ettiğinden dolayı kevnî âyet/gösterge olduğuna inandığımız tabiat, manevî yapısından soyutlanarak, salt fizik varlığa indirgenmiştir.[8]

Hıristiyanlığı gizemden kurtarma konusunda çaba harcayan ve Tanrı'yı kendi mekanik sistemine indirgemiş olan bir başka bilim adamı da Isaac Newton (1642-1727)'dur. Onun başlangıç noktası Matematik değil, mekanikti. Newton fiziğinde doğa tamamıyla edilgen- di. Tanrı ise eylemin kaynağı idi. Ona göre tüm sistemin merkezi yüce Tanrı'dır. Çünkü böyle ilahi bir makinist olmadan sistem var olamazdı.[9] Newton'un teorisine göre, evren önceden belirlenmiş bir yolda, değiştirilmesi imkansız son duruma doğru çözülen dev bir zembekli saat gibidir.[10] Ama ne var ki, çekim yasasının keşfiyle birlikte İlahî müdâhaleye gerek duyulmadı. Çünkü tabiat kendi kendine işliyordu. Bu düşünce sonucu vahyi veri almayan 'deizm' daha belirleyici bir işlevsellik kazanmış oldu.[11]

Descartes gibi Newton da câhillik ve boş inançla bir tuttuğu gizeme hiç zaman ayırmadı. O Hıristiyanlığı metafizikten temizlemek istiyordu. Bu onu, İsa'nın tanrısallığı gibi çok önemli öğretilerle karşı karşıya getirmiş olsa da İsa Mesih kesinlikle tanrı değildi. Teslis Grek putperestliğinin bir ürünü idi. Teslis ve Diriliş öğretilerine kanıt olarak gösterilen Yeni Ahit'in bölümleri tamamıyla düzmece idi.[12]

Mevcut Hıristiyanlığın gizemlilik ve hurafe ile dolu olan inanç sistemi Aydınlanma düşüncesinin doğuşunda itici bir fonksiyon gördü. Aydınlanma olarak bilinen hareketin Fransız temsilcilerinden François Marie de Voltaire (1694-1778) ise, Felsefe Sözlüğü'nde Hıristiyanlığın mitosuna ve teslise dayalı geleneksel "gizemlere" sırtını dönerek yeni bir tabîî din tanımında bulundu; bu din her şeyden önce, olabildiği kadarıyla yalın olmalıydı: "İnsanları saçma kılmadan âdil olmaya yönelten çok daha fazla ahlâk ve çok daha az doğ- ma öğretmez mi? İnsana imkansız, çelişkili, kutsallığa zarar getirmeyen, insan soyu için tehlikeli olmadan ve sağduyu sahibi kimseyi ezelî ceza ile tehdit etmeden, akıldışı bilgeci- lik adına yeryüzünü kana bulayan cellâtları olmadan inancını ortaya koyamaz mı?"[13]

Voltaire'in dine getirdiği bu tanımlamadan da anlaşıldığı gibi Aydınlanma düşüncesinin filozofları Tanrı düşüncesini yadsımıyorlardı. Onlar, Ortadoks inancının zâlim tanrı anlayışını reddediyorlardı. "Eğer tanrı yoksa onu uydurmak gereklidir" diyen Voltaire, insan

için tek tanrıya inanmaktan daha akılcı ve daha doğal bir şeyin olmadığını dile getirerek Hıristiyanlığın teslis inancına dayalı tanrı anlayışını eleştirmiş oluyordu.[14]

İncil'in tanrı'sını rededen ama monist anlamda bir Tanrı anlayışını kabul eden düşünürlerden bir diğeri de Baruch Spinoza (1632-1677)'dir. 1656 yılında Amsterdam sinagogundan afroz edilen Spinoza ateist kabul edilmişti. Onun suçu, Kitab-ı Mukaddes tarihine eleştirel bir gözle yaklaşmış olmasıydı.[15] Spinoza, her ne kadar İncil'in tanrı anlayışını eleştiriyorsa da kendisi Tanrı'yı cevher olarak[16] kabul etmekle, onu, eşya ile aynıleştirmiş ve böylece de panteist/kamu tanrıca bir inanca sahip olmuştu. Türkçe'de bir tabir var: 'Yağmurdan kaçalım derken doluya tutulmak.' Gerçekten bu tabir Spinoza'nın tanrı anlayışını çok güzel tasvir eder. Şöyle ki, Spinoza, İncil'in tanrı anlayışını eleştiriyordu. Halbuki kendisi panteizme yelken açarken tanrı ile eşyayı aynıleştirmekle aynı zamanda tanrı ile insanı da aynıleştirmişti. Böylece o, gayet doğal olarak, Hz. İsa'nın tanrı olduğunu söyleyen Katolisizmle bir yerde buluşmuş oluyordu. Böyle bir inanç biçimi de Tanrı'nın tahtına insanı oturtma düşüncesinin yolunu açmaktan başka bir şey değildir.

Alman Aydınlanmasının öncülerinden Immanuel Kant'a (1724-1804) göre Tanrı'ya giden tek yol, onun pratik akıl dediği, ahlâki vicdanın özerk bölgesinden geçiyordu. O Tanrı düşüncesinin karşısında değildi, ama kiliselerin katı kurallı otoritesini reddediyordu. Kant, Tanrı'nın varlığına ilişkin gereksiz tartışmaların yararsız olduğunu savundu. Çünkü zihinlerimiz yalnızca uzay ve zamanda varolan (fenomen/olgular dünyası) şeyleri kavrayabiliyordu. Bu kategorinin ötesinde (numen/duyu ötesi) yatan gerçekleri düşünmeye elverişli değildi. Her ne kadar mantığa göre Tanrı'nın varlığını kanıtlamak imkansızsa da aksini kanıtlamak da imkansızdı. Ama buna rağmen Tanrı düşüncesi gerekli idi.[17] Kant, geliştirdiği bu düşünceden yola çıkarak Allah'ın varlığını kanıtlamada aklın ilkelerine dayalı kozmolojik ve teolojik bütün delilleri reddeder. Aşkın olanla ilgili bağlantıyı, geliştirdiği ahlâka dayalı metafizik bir gerçekliğe oturtan Kant, 'inanmaya yer bırakmak için bilgiyi inkâr ettiğini' söyler.[18] Tanrı'nın varlığına inanmanın aklılığını kabul etmeye gerek duymayan Kant'ın bu inanç biçimi, dolaylı olarak Batı insanının vahyin bir bilgi kaynağı olarak görülmesi güvenini sarsmakla kalmadı, Batı düşüncesinde modern bilimin sekülerleşme yolunu açmaya hizmet etmiş oldu. Neticede Kant'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlama imkanı düşüncesi, materyalist ve varoluşçu ateist vb. düşünceler için bir kalkış dayanağı rolünü üslendi.

Aydınlanma düşüncesinin temellerine düşünsel açıdan yaptığımız bu yolculuk Batı düşüncesinde yeni bir dönüşüm ve mîladın başlamış olduğunu işaretliyordu. Bu düşüncenin yeni ana parametreleri, seküler bir akıl, mantıkçı pozitivist bir kalıpta gelişen ve metafizikle bağlantıyı koparmış modern bir bilim anlayışı, kartezyen bir âlem tasavvuru vb. gibi bakış açılarıdır. Bütün bu bakış açıları git gide metafizikle olan bağı olabildiğince koparmakta ve aşkın olana daha az hareket etme alanı tanımaktadır. Diğer taraftan 18. yüzyılda geliş-

me trendini artırmış olan modern düşünce biçimleri ister istemez Batı'da ileri bir sıçrama yaratarak daha saldırgan ve aşırı tutumlar sergileyen pozitivist ve materyalist akımların doğuşuna ivme kazandırmıştır. Bunların başında, Auguste Comte (1798-1857)'un bütün olay ve olguları tabii yasalara bağlayan pozitif bilim anlayışı, Charles Darwin (1809-1882)'in türlerin kökeni ile ilgili Darwin nazariyesi, Karl Marx (1818-1883)'ın Diyalektik materyalizm teorisi ve Psikanaliz teorinin kurucusu Sigmund Freud (1856-1939)'un insan şuurunu metafizik boyuttan kopararak aklı araştırma alanı ile sınırlandırması, yaygın kullanım diliyle söylemek gerekirse, modernitenin din karşıtı eylemler için odak noktası olmayı ve dinle ilgili her şeye, özellikle de Kilise tarihini, geleneksel Hıristiyanlığı ve Kitâb-ı Mukaddesi katı eleştirel bir tutumla gözden geçirmeye zorladı. Modernitenin Kilişenin din anlayışını ve tarihini yoğun bir eleştiriye ve sorgulamaya yol açması hepten kötü bir şey değildi; hatta bunu olumlu da karşılamak gerekirdi. Önemli olan modern paradigma ile yüzleşmekti. Bu yönüyle Aydınlanmanın Grek, Yahudi ve Hıristiyan düşünce mirasında yeniden bir üretim olması garip sayılmadı. Sonradan dinî mirasına yabancılaşmasına rağmen seküler paradigma, insanı tanrıya karşı yüceltmenin ve onu özgürleştirmenin ideolojisi ve amacı olarak tarih sahnesine girmiştir.[19] Aydınlanmanın bir kategorisi olan modernitenin bu dayatmaları kendiliğinden kilise otoriteleri arasında bir iç-hesaplaşma ve iç-kritiği doğurmuştur. Katolikliğin temsil ettiği kemikleşmiş ve yozlaşmış geleneğe karşı, yeniden kaynağa dönüş hareketini; toplumdaki soyutlanma ile özdeş takva anlayışını sorgulayan, üretmeyi teşvik edici meslek ahlâkını temel başat sayan, bireysel bilinci öne çıkararak sorumluluk duygusunu kuvvetli bir şekilde vurgulayan protest söylemle doğrudan reformasyon sürecine girilmiştir. Eğer bu süreci kavramsal olarak ifade etmek gerekirse bunun adı, protestanlaşmadır. O halde Protestanlaşma ne demektir?

II. PROTESTANLIĞIN DOĞUŞU VE GETİRDİKLERİ

Protestanlık, tarihin belli döneminde ve belirli bir alanda, orta ve kuzey Avrupa'da ortaya çıkmış yeni tür bir Hıristiyanlık yorumu ve öğretisidir. Bu öğretiyi, çeşitli ülkelerde çeşitli kişiler tarafından ortaya atılırken, varolan toplumsal ilişkiler sistemine alternatif ilişkiler ve değerler getirerek Hıristiyanlığın o zamana kadar yapılmamış bir yorumunu tarih sahnesine çıkarmıştır. Protestanlık Avrupa'nın her yerinde ve her Hıristiyan ülkede ortaya çıkmamıştır. Örneğin, İtalya, İspanya, Portekiz gibi Güney Avrupa toplumları ya da Doğu Avrupa'nın Hıristiyan toplumları Protestanlık çıkışına sahne olmamışlardır.[20]

Özellikle Anglo/Sakson ülkelerinde Hıristiyanlıkta reform sürecinin başlamasının gerekçeleri; dinin asıldan ziyade şekile yönelmiş olduğu, özü terk edip kabuk ile uğraştığı, ruhlar ile değil bedenler ile ilgilenmeyi tercih ettiği, papalık ve ruhbanlık kurumunun dejenerasyonu gibi nedenlerdir.[21] Burada Almanya ile Roma arasındaki ezeli siyasî rekâbeti de hesap dışı saymamak gerekir. Diğer yandan Hıristiyanlığın inançlarını bir felsefe sistemi haline getirerek Hıristiyanlığın Aristo'su unvanını alan püriten ahlâkın önde gelen tem-

silcilerinden başta Aziz Augustine (m.s. 354-430) gibi ahlâkçılar, sanatın her şeyden önce duyular yoluyla insanı baştan çıkardığı yargısına varmışlardı. Çünkü ‘güzellik bilimi’ bir duyular ilmidir. Aziz Augustine’in belirttiği gibi estetik, insanlara Tanrı’nın ihtişamını hatırlatacak yerde, onları dünyanın göz alıcı görüntüsüne dalmaya sürüklüyordu. Bu bir hazcılıktı. Dolayısıyla duygusal güzellik, insan rûhunu yıkıntıya sürükleyen tatlı yoldan başka bir şey değildi.[22] Aziz Augustine’nin ahlâk felsefesinde bizâtihi dünyanın kendisine ve onda tecellî eden doğal güzellik yapısına hoşgörü ile bakılmamasının yegâne nedeni, insanı imandan alıkoymada bir engel olarak görülmesidir ki, bu inancın temeli Yuhanna İncili’ne dayanır. Bu İncil, kâinatı sevmeyi yasaklar, hele hele bedeni hazlara hiç izin vermez. Örneğin, cinsel ilişki sadece, üreme içindir, aksine, haz almak niyetiyle olursa küfürdür. Bu inanca göre bir defa dünya kavramı, güzellikten haz almayı değil; atılmışlığı, günahı ve gözyaşı vadisini hatırlatır.[23] Bütün bu nedenler bazı Hıristiyan din adamları tarafından dine yeni bir şekil vermek amacıyla dinin kaynağına dönüş hareketinin başlamasına yol açmıştır. Ünlü İlahiyatçı Martin Luther, (1485-1546) 1517 yılı sonlarına doğru Wittenberg’de bir kilisenin kapısına asmış olduğu meşhur Doksanbeş Tezi ile Protestan hareketini başlatmış oldu. Doksanbeş maddeden oluştuğu için bu ismi alan manifestonun, konumuz açısından önemli olan bazı maddeleri şunlardır:

1. Dinî konularda başvurulacak tek kaynak İncil’dir; Konsil kararları ve Kilise doğmaları değildir. İncil’i okumak ve yorumlamak ise Kilisenin tekelinde değildir; bunu akıl bâliğ olan, yani ergenlik çağına ulaşan ve okuyabilen herkes yapabilir.
2. Ruhban (klerikal) ve gayri ruhban (seküler) olan arasında bir fark, birinin diğerine bir üstünlüğü yoktur. Ruhban olmayanlar papazlık yapabilir, papazlar da evlenebilir.
3. Kilisede hiyerarşi olamaz. Papanın ve piskoposların Hıristiyanlara hizmetten başka bir varlık sebebi yoktur.
4. Ayrı bir Kilise hukuku olamaz.
5. Tanrı’dan başka kimsenin günah affetmesi söz konusu olamaz.
6. Dünyevî iktidar Tanrı tarafından verilmiştir. Bu sebeple “dünyevî iktidar sahibi”, Tanrı’nın görevlisidir. Bu güç ve yetki ile o, din adına hizmet eder.
7. Yeryüzünde tek otorite “dünyevî iktidar”dır. Papanın dünyevî hiçbir yetkisi yoktur ve imparatora üstün değildir. Ancak dünyevî iktidar da rûhânî hususlarda yasa koyamaz.[24]

Yukarıdaki maddelerden de anlaşılacağı gibi, Martin Luther kurmuş olduğu Kilisesi ile Papalık’ın bütün üstünlüklerini ilga etmektedir. Katolik Kilisesinin erişilmez, eleştirilmez, insan-üstü konumu yok edilmiştir. Dünyevî iktidar papalık kurumundan alınarak ruhban olmayanlara verilmiştir.

Protestanların mücadelesi uzun ve çileli yılları kapsamış, şiddetli çatışmalar ve 30 yıl süren din harpleri meydana gelmiştir. 1555 senesinde imzalanan Augsburg antlaşmasına göre Din Barışı ehven-i şer sayılabilecek, nispeten önemli bir aşama olmuştur. Bu maddeye göre prens Katoliklik veya Protestanlıktan hangisini seçerse tebaası da onun mezhebini (dinini) seçmek durumunda kalmaktaydı.[25] Uzun mücadele yıllarından sonra, dört yılı kapsayan görüşmelerin nihayetinde (1644-48) Westfalya Anlaşması imzalandı. Bu antlaşma metninde ilk defa olarak din ve devlet ilişkilerinin birbirinden ayrılması anlamında, sekülerizasyon ifadesi kullanıldı. Böylece sekülerizm, özellikle Almanya’da başlayan Protestan hareketinin kaçınılmaz bir neticesi olarak tarih sahnesine çıkmış oldu. Başlangıçta esas itibarıyla mistisizme, Hıristiyanlığın aslına dönmek gibi “Hıristiyanî Selefîyeci” tezlerle dayanan ve bir “dinî hareket” niteliğinde olan bu akım, zamanla millî asabiyelerin gelişmesinin verdiği motivasyonla, Evrensel kilise otoritesine karşı dikelmeye, sonradan bir adım daha atarak en genel anlamıyla her türlü rûhânî güce karşı vaziyet almaya başlayan ve gitgide orijini ile olan alakasını en alt düzeye indirerek, bizzat ve bizâtihi dünyevîliği savunmaya başlayan siyasi ve dünyevî bir hareket halini aldı.[26]

Protestanlığın hâkim olduğu bütün modern toplumlarda sekülerizm de birlikte varolmuştur. Bunun sonucu olarak din kamu hayatından giderek ayrıştırılmış, bireyselliğe, yani kişiye özel hale getirilerek manevî dünyanın inşâsına kaydırılmış, böylece din sosyal önemini de yitirmiştir. Bu süreç Protestanlığın yol açtığı gayet doğal bir aşamadır. Protestanlığın doğuşuna yol açan temel etmen ‘kapitalist’ dönüşümdür. Bu sebeple Weber, kapitalizm ile Protestan ahlâkı arasında nedensellik ilişkisine dayalı bir çözümleme yoluna gider.

Katolik Hıristiyanlığın din anlayışı ile Protestan Hıristiyanlığın din anlayışı hakkında şöyle bir karşılaştırma yapacak olursak, Protestanlığın geleneksel Hıristiyanî yaşamda nasıl bir köklü ve etkili bir sarsıntı meydana getirdiğini daha açık ve net bir şekilde anlamış oluruz. Katolik bir dindar Hıristiyan, içerisinde aşkın olanla kendi arasında birçok kanaldan bağ kurulan; Kilise âyinleri, azizlerin aracılığı, tabiat-üstünün mucizelerle durmadan püs-kürmesi gibi görünenle görünmeyen arasında geniş bir varlık sürekliliğinin bulunduğu bir dünyada yaşar. Protestan Hıristiyan bir dindar ise, bu araçların çoğunu ortadan kaldırmıştır. Berger’in yerinde deyimiyse Protestanlık aşkın bir Tanrı’nın korkunç yüceliğini (tenzih) vurgulamak isterken ulûhiyet dünyasını soyup soğana çevirmiştir. Dolayısıyla Hıristiyan dünyada Protestan söylem, sekülerizmin önündeki setleri bir bir açma ameliyesi görmüştür. Bu yönüyle Protestanlık, sekülerleşme tarihi açısından bir başlangıç, bir mîlad sayılabilir.[27] Çünkü bütün tarihi ve epistemolojik materyaller doğrudan Protestanlık ile sekülerleşme arasında çok yakın bir ilişki ağının mevcut olduğunu kanıtlamaktadır. Eğer Protestanlık adı verilen dinî hareket sekülerleşmenin doğuşuna rahim görevi yapmıştır, şeklinde bir tez ileri sürülürse, bunda yadırganacak bir şey olmamalıdır. Çünkü Protestan-

lık ibadete ilişkin aygıtları olabildiğince asgari düzeye çekmiş, adeta ibadeti, meslek ahlâkı ile dondurmuştur. İnsan, rûhânî dünyasını zenginleştiren ritüellerden tecrit edilmiştir.

Sonuç olarak Hıristiyan kitlenin mucize diye kabul ettiği dinî hayat için bir motivasyon işlevi gören manevi güdüleme unsurları manasını kaybetmiş, Protestanlık ölü bir kimse için dua etmeyi, dinî merasim düzenlemeyi bile kaldırmıştır. Her şeyi tabî illet çerçevesinde yorumlayan Protestanlık, Kilise ve ayinlerin yardımıyla kurtuluşa ulaşmayı dışarıda bırakmış, bu sebeple gerçek püritenler bile, mezarda dinî törenle ilgili her işareti reddederek, bâtil inanç, büyü ve âyin ile kurtuluşa ulaşılacağı inancının ortaya çıkmaması için en yakınlarını şarkısız ve ilahisiz gömmüşlerdir.[28] Hiç şüphesiz böyle bir girişim, insanın iç dünyasını manevî dayanaklardan soyutlayarak çölleştirmedir. Geriye insanın tek bir boyutu kalıyor ki, o da bedensel yapı ve onun ihtiyaçlarıdır. Böyle bir psikolojik ortam ise ancak insanın yoğun bir şekilde dünyevîleşmeye olan eğilimini besler. Zira, modernitenin bir kazanımı olan sekülerizm, Aydınlanma düşüncesinin de bir aktarım nesnesi ve tasavvuru olmuştur. Şimdi de, sık sık atıfta bulunduğumuz sekülerizm nedir ve onu oluşturucu öğeleri nelerdir? sorusuna cevap aramaya çalışalım.

III. SEKÜLERİZMİN TANIMI VE OLUŞTURUCU ÖGELERİ

Secular sözcüğü Latince ‘saeculum’ sözcüğünden geliyor. Bu terimin, zaman ve mekan çağrışımlarını birlikte veren bir anlamı vardır. “Zaman”, dönem onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; “mekan” ise, dünyada ve dünyevî oluşunu gösterir. O halde saeculum, bu çağ ve şimdiki zaman anlamına gelir.[29] Vurgu, tarihsel süreç olarak dünyada belirli bir zaman ve dönem üzerinedir. Eskiden atletik yarışmaların periyodik olarak zaman zaman yapıldığını belirtmek için ‘seküler’ nitelemesi kullanılırdı. Seküler kavramı, dünyanın bu belirli zaman ya da dönemde veya çağdaki durumunu gösterir. Seküler kavramında yer alan bu zaman-mekan çağrışımı, tarihsel olarak Greko-Romen ve Yahudi geleneklerinin Batı Hıristiyanlığı içerisinde kaynaşmasından doğan uygulamalardan oluşmuştur.[30] O halde saeculum ilâhî zamana değil, dünyevî zamana uygun anlamı taşır.

İlk dönemlerde Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde seküler kişi, dışarıdan bir yabancısıdır. Bu geleneklerde din, özelleşmiş bir kurumdur. Kilise içselleşmiş ve bir görevliler (dinî işlerle uğraşan, doğmayı yorumlayan ve öğreten nizamîler) sınıfıyla bütünleşmiştir. Bu özel dinî kurum ve sınıftan olmayan sekülerlerdir. Elbette seküler insan dindar olabilir, olur ve hatta Kilisede piskoposluğa da gelebilir.[31] Bu sekülerliğin Hıristiyanî tanımıdır. Bu anlamıyla her Müslüman sekülerdir; çünkü hiçbir Müslümanda ve cemaatte ne din özelleşir ve ne de din adamlığı (ruhbanlık) teşekkül eder. Caminin Kilise olmadığı da kesin bir gerçektir. Bu durum da İslam’ın kendisi seküler bir din olur ki, bizim sekülerlikten anladığımız bu değildir. Özellikle Aydınlanmadan sonra ortaya çıkan ve ilahi temeldeki her şeye meydan okuyup insanı merkeze alan, akli mutlaklaştıran ve aşkını reddeden modern zamanlara ait

düşünceler bütünü, asıl üzerinde durduğumuz sekülerliktir. Bunun din-dışı olduğu doğru değildir; çünkü her şey dindir ve dinîdir; ancak, sekülerlik ilâhi olana karşıdır. Dünyevî, profan ve beşerî temeldeki dinin, ilahî ve kutsal temeldeki dine karşı koyması, kendini onun yerine ikame etmesidir ki, bu ontolojik olarak imkansız olduğundan sadece bir iddia, bir isimlendirmedir.[32]

Sekularizasyon kelimesi başlangıç yıllarında duygusal bir sözcük olarak kullanılmaya başlar. Bazen bilim öğrenmeyi, bazen da sanatları teolojik köklerinden veya teolojik eğilimlerden ayıklayıp özgürleştirmek manasında kullanılır. 1860'lı yılların İngiltere'sinde "sanatın sekularizasyonu" veya "politikanın sekularizasyonu" gibi ifadelere rastlanır. Bundan 20 yıl sonra da Almanya'da tedâvüle çıkar. Önceleri manevi alana ilişkin olarak ahlâkın teolojiden ayrılarak özgürleştirilmesi şeklinde tanımlanır. Modern alanla birlikte tanımlayıcı, yönlendirici ve belirleyici bir rol kazanır. Çünkü modernite dine ait olan bir alanda kendisi için bir yer açmak istiyordu.[33] Bu sebeple modernitenin din üzerindeki etkilerini sekülerizm sürecinde daha müşahhas görebiliriz. Hem insan aklının ve hem de bilimin fizik alanı fethiyle, hayatın tüm alanlarından dinin etkisini daralttığı, hatta dinî ilişkileri önemsizleştirerek değersizleştirdiği bir gerçektir. Biz bunun tesirlerini insan bilincinden ve kurumlardan dinin anlam bildirim özelliğinin olabildiğince asgari bir düzeye çekildiğini söyleyebilme imkanına sahibiz. Artık din, özne değil, nesneleştirilmiştir. Çünkü, tanımlanan bir şeye, dolaylı olarak müdâhale edilmiş olmaktadır.

Tarihsel olarak ilk dönemlerde sekülerizmin amacı, insanlığın gelişimi için sadece maddi vasıtalar aramaktır diyen Waterhouse, sekülerizm ile din ilişkilerini, birbirine hasım olmaktan ziyâde; karşılıklı olarak birbirine müdâhale ettirmemek şeklinde tanımlar. Ona göre teoloji, bilinmeyen dünyayı profesyonelce yorumlar, sekülerizm ise, teolojinin ilgilendiği bu dünyaya ve yorumuna karşı tamamen ilgisizdir. Dolayısıyla ne teizm ve ne de ateizm sekülerist şema içerisine girer; zira bunların hiçbirisi tecrübe ile ispatlanamaz.[34] 18. Yüzyıl Fransız devrimine baktığımızda, seküleristlerin, ateist sunumcu değil, aksine, dinin kendisini ve dini inancı ceberut devlet anlayışının baskısından korumak isteyen kimseler olduğunu görürüz. Yani seküler bir tutumu benimseyen ülkelerde bu zihniyet, hele hele dinî azınlıkların kendi inanç sistemlerini ve kültürel varlıklarını muhafaza etmede bir kalkan olma görevini yerine getirmiştir. Bu yönüyle seküler politikaların hem Batı'da ve hem de Batı-dışı toplumlarda dinsel azınlıklara avantajlar sağladığı da bir gerçektir.

Bilindiği gibi sekülerizm, Protestan kültürünün hâkim olduğu Anklo/Sakson ülkelerinde geçerli olan dünyevîleşmedir. Max Weber'in de dile getirdiği gibi dine ve dünyaya ilişkin olan hususlar asla birbirine müdâhil olmadan dünya için çalışmak bir ibadet halini almıştır.[35] Doğal olarak kapitalizm kendi dayanaklarını oluşturduktan sonra Protestanlığa sırt çevirmiş, insan yapısında dine karşı tamamen kayıtsızlığı yok etmemiş ama artırmıştır.

Sosyal bilimler literatürüne sosyolojinin bir armağanı olarak giren sekülerizasyon; “dinî düşünce, muâmelât ve kurumların sosyal önemini yitirdiği bir süreç (Brayn Wilson), dinî inançlar, ibadetler ve cemaat duygusunun toplumun ahlâki hayatından uzaklaştırılması (Viktor Lidz), mistisizm dâhil tüm dinî konu ve tutumlara karşı tam ilgisizleşme (Daniel L. Edwards), yarı paganlaşma (El Wood), kilisesizleşme (Peter L. Berger)” gibi çeşitli yönlerden tanımlanmıştır.[36]

Bu tanımlama girişimlerinden yola çıkarak söylemek gerekirse, sekülerizm, bir düşünce akımı ve bir hayat tarzı olarak Protestan ülkelerde dinin dünyevîlikle olan her türlü aksiyonla bağlantısı kesilerek, dinin özelleştirilmesi, yani, bireysel hayata havale edilip, hayat ile sosyal bir bağı kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesi olayı olarak görülebilir. Nitekim, Peter L. Berger’in şu tanımında sekülerizmin ne olduğu gayet açıktır. Berger şöyle diyor: “Biz sekülerizasyonla, toplum ve kültür alanlarının (sectors) dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastediyoruz.”[37] Tarihsel süreç içerisinde kazandığı anlam zenginliği ile sekülerizmi şu şekilde daha açımlayıcı bir tarzda tanımlayanlar da olmuştur. Buna göre sekülerizm, dinin sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirmesi, doğaüstü olayların tabii ve dünyevî olaylarmış gibi algılanması, insan aklının dinî ve metafizik bağlardan kurtarılması, dinin bir vicdan meselesi haline getirilmesidir.”[38]

Sekülerizasyon projesinin oluşum mekânı, şehirlerdir. Bu açıdan modernleşme ve sekülerleşme arasında doğrudan bir ilişki kurulabileceği gibi, endüstrileşmenin sonucu olarak gelişen şehirleşme ile de aralarında ilişki kurulabilir. Modernleşme çabaları içerisindeki toplumlarda kırsal kesim insanı dine bağlılığını, dine bir yer verme anlamında sürdürürken, özellikle şehir merkezleri daha kolay sekülerize olabilmektedir. Merkezin etkisi çevreye yayıldıkça, zaman içerisinde kırsal kesimde bu sürece dahil olabilmektedir. Örneğin, tarım çağında bir çiftçi, tarlasına ektiği ürünü verimli kılacak şeyin sadece yağmur olduğunu düşünür, oldukça kadercidir ve bu sebeple de yağmur duâsına çıkar. Ama, daha sonra bu çiftçi merkezî yönetimin aksülâmeli olan modernleşmenin gelişimiyle birlikte sulama kanalları ve suni gübreleme gibi rasyonel tedbirlere başvurur.[39] Şüphesiz bu durum bilim ve teknoloji anlamında modernleşmedir. Bu manada sekülerleşme dinin alanına müdâhale anlamında değildir. Bir çiftçinin tarım toplumunda çağdaş yöntemlere başvurmakla birlikte duâyı da unutmaması İslam noktai nazarında hoş bir davranış da olur. Sebep-sonuç ilişkisine dayalı bu davranış tarzı, yazgıcı bir din anlayışından, özgürlükçü bir din anlayışına dönüşümün bir göstergesidir. Aynı zamanda Müslüman kültüründe ‘tevekkül’ anlayışının oturtulması gereken yere konmasıdır. İnsanın bireysel sorumluluk alanında kendi kaderini tayin etme hakkıyla da ilgilidir; yoksa Allah’tan kopmak değildir.

Bir başka açıdan iktidarın Tanrı’ya ait olmadığı kabulü de bir sekülerizasyon biçimidir. Bu anlamıyla Tanrı’nın iktidarını (teokrasi) kendi tekelinde gören Kilise’nin bu tutumu

Protestan bir söylemin eşgüdümü sonucu sekülerleşme olgusunu hazırlamıştır. Halbuki din/siyaset açısından İslam'a bakarsak, Allah'ın iktidarı diye bir olguyla karşılaşamayız. Yönetim, dünyevî/seküler bir olgudur. Zira, İslam hayatın bütün alanlarında ideal anlamda mutlu bir yaşamın ana parametrelerini sunmuştur. Bunların başında, adâlet, eşitlik, seçim, ehliyet, şûra, biat vb. gibi ilkeler gelir.[40] Buradan yola çıkarak, eğer sekülerizasyon süreci, farklı dinsel ve mezhebî grupların sivil toplumda bir uzlaşma ve hoşgörü ortamında bir arada yaşama hususunda varılan sosyal bir mutabakat ise, böylesi bir sekülerleşmenin idealleriyle İslam'ın ideallerinin birbirine aykırı düşmeyeceği söylenebilir. Zira hoşgörü, herkesin, aynı düşünce, yorum ve inancı kabul etmesi değil, farklı düşünce, yorum ve inancın bir arada buluşmasını kabul etmesidir. Bunun adı, dinî bir pluralizmdir.

Bilindiği gibi dinî çoğulculuk, çağdaş demokrasinin temel boyutlarından birisidir. Bu bağlamda sekülerleşme, yönetime halkın katılımı, halkın irade beyanında bulunma özgürlüğü ve halkın egemenliği gibi anlamlara gelen demokrasiyle de çok yakından ilgilidir. Ama sekülerleşme, demokrasinin olmazsa olmazı mıdır? Demokrasi-sekülerizm ilişkisi, hâlâ siyaset bilimciler arasında tartışmalara konu olmaktadır. Burada demokrasiye yüklenen anlam da önemlidir. Zira demokrasi, antik çağdan bu yana gelişmeye açık bir kavramsal-laştırmadır. Bunda ortak insanlık birikiminin katkısı yadsınamaz. İnsan hak ve özgürlüklerinin genişletildiği, hukukun üstünlüğü ilkesine bağlı Demokratik Cumhuriyet anlayışının egemen olduğu ülkelerde kısmen ya da özerk bir anlamda dinî kurumlar hayatiyetini sürdürebilmektedirler.

Diğer yandan iktisadî bir sekülerleşmeden de bahsedilebilir. Zira, dünyevîleşmek, iktisadî hayatta dinî metin ve otoritelerin referans kaynağı olmaktan çıkması ve bütün dikkatin “insanın bu dünyadaki faydasına” yöneltilmesi, maddî verimliliğin (üretkenliğin) “her şeyin ölçüsü” olarak kabul edilmesi şeklinde tezâhür etmektedir.[41] Böyle bir bakış açısı bize, içeriğin ve formun birlikte sekülerleşme süzgecinden geçirilmesi çağrışımı yaptırmaktadır. Elbette iktisadın insan faaliyetleri açısından bir seküler tarafı vardır. Ama iktisadî Abdülkerim Sürüş'un ifadesiyle, tamamen dinin bi'l-araz alanıyla sınırlandırıcı bir pozisyona taşırırsak dinî anlamda sorunlar yaşanabilir.[42] Zira iktisadî faaliyetler tamamen dinin kapsam dışında değildir. Fizik boyutu olduğu kadar metafizik boyutu da vardır. Nitekim kelim bilgileri, rızık ve ilâhi inayet arasında bulunan ilişki üzerinde durmuşlardır. Elbette iktisat bir insanî bilimdir, ona tamamıyla fizik kanunlar tatbik edilemez, değişikdir; içtihat alanına giren yönlerinin olması, metafizik bağlardan soyutlanması anlamına gelmez. Nitekim Ortaçağ İslam dünyasının önde gelen Kelamcı düşünürlerinden el-Bâkılânî (ö.403/1013) iktisadî faaliyetlerde insanda kazanma ve biriktirme isteğinin yaratılması olgusunun Allah'tan bağımsız görülmemesi gerektiği üzerinde durur.[43] Müslüman tecrübede rızık, bereket ve “er-Rezzâk” arasında çok yakın bir ilişki ağı mevcuttur. Allah'ın isimlerinden birisi de bol bol rızık veren anlamına “er-Rezzâk”tır. İslamî literatürde, insanın yararlandığı maddî ve manevî alanı içeren bir anlam genişliğine sahip olan

rızık kavramı, dünyevî ve uhrevî olan devamlı bağış, nasîb ve gıda gibi anlamlara gelir.[44]

Sekülerleşme olgusu, burada üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. Müslüman bilinç açısından olaya yaklaşmak gerekirse, kapitalistleşme süreçleri yaşanmamış dindar toplumlarda ekonomik faaliyet “rızık” kavramıyla bütünleşir, israf ise, tüketim faaliyetlerinde belirleyici bir işlev görürdü. Modernitenin sekülerleştirici etkisiyle Müslüman bilinçte ‘rızık ve israf’ gibi kavramların anlam alanlarında bir buharlaşma süreci yaşandı. Bu süreci, dilin sekülerleştirilmesi olarak teşhis edebiliriz. Dilin sekülerleştirilmesi demek, o kavramları, kelimenin asıl yüklendiği manevî anlamlardan soyutlamaktır. Örneğin câhiliyede ‘takvâ’ kelimesi, maddî anlamda düşmandan korunmayı ifade eden seküler bir kavramdı. Kur’an nâzil olduğu zaman bu kelimenin seküler anlamını değiştirdi, günahlardan korunma gibi manevi bir anlam yükledi. Onun için Kur’an’da Yahûdiler dili sekülerleştirdikleri için kınanır.[45] Günümüzden basit örnek vermek gerekirse, bugün Fas’ta turistlere, müzeleri, sarayları gezdiren kimselere ‘mürşid’ deniliyor. Halbuki mürşid kelimesi tasavvufî literatürde kullanılan dinî bir terimdir. Doğru, hak anlamlarına gelen ‘rüşd’ kelime kökenine dayanıyor. Sizi bir saraydan ötekine, şu müzeden berikine gezdiren kimseye nasıl ‘mürşid’ anlamı verilebilir? O sizi manevî hakikate götürmüyor, maddî hayat için rehberlikte bulunuyor. Dolayısıyla bu kelime de manevî anlamından soyutlanarak sekülerleştirilmiştir. Protestan bir söylemle kazançtan çok tüketime yönelik kâr, marka ve moda gibi kavramlar dinin ticârileştirilmesini de beraberinde getirerek, Kur’an’ın ana konuları arasında yer alan, örneğin, cihad, tevhid, rızık, tekbir, ihlâs vb. kavramların asıl içerik anlamları terk edilerek aşındırıldı; tüketim kültürünü ve alışkanlıklarını adeta meşrulaştırıcı bir kullanım aracı olarak tüketildi. Bu da bir sekülerleşmedir. Bugün yeniden bir iktisat teolojisi geliştirmeye ihtiyaç vardır. Elbette ilâhî takdirin anlamlı olabilmesi için insanın sorumluluklarını yerine getirmesinde özgür bir alanın tanınması gerekir. Ama, rızık ve insanın eylemlerini tamamıyla cebrî bir paradigma içerisinde değerlendirmek ne kadar yanlışsa, Allah-insan ilişkileri bağlamında rızık anlayışını tamamıyla seküler bir alana taşımak da o kadar yanlıştır. Elbette iktisadî alanın sekülerleşmesi, ferdi tamamıyla din-dışı bir alana taşımaz. Fakat, cemaatin ferdini, bireysel dindarlık seviyesine indirerek kutsal alana sınırlama getirir. Belki burada dinî bir pozitivizmden söz edilebilir.

Sekülerizasyon kavramı modern Batı tarihinde deneysel olarak mevcut ve büyük önem taşıyan süreçlere işaret eder. Sekülerizm sadece Kilisenin elinde tuttuğu alanlardan tahliye edilmesi anlamına değil, kurumsal manada kamu hayatından; toplum, siyaset, sanat ve kültür alanlarından da kutsalın el çektilendiği anlamı da ifade eder.[46] O, daha ileri bir boyutta toplumsal-yapısal süreçleri abluka altına alarak sanat, felsefe ve edebiyat gibi alanların dinî içeriklerden arındırılması ve bilimin dünyada özerk ve pozitivist bir algılaşma biçimiyle somutlaştırılmasına ek olarak, düşünsel alanları da kuşatıcı dalgalı dolaşım sahası bulur. Eğer toplumsal ve kültürel doku sekülerleşmişse, buna paralel olarak zihnî

donanım da sekülerleşmiştir. Sekülerleşmenin başlangıç noktası kalp olduğu için bu süreci din dışı olmaktan daha çok, dinden yoksullaşma olarak görmek mümkündür. Sekülerleşme bütünü parçalamak gibi bir işlev görmektedir. Dinin getirdiği Tevhid parçalardan bütünselliğe doğru bir amaç taşırken; sekülerizm, tam tersi yoldan bir süreç izler. Çünkü sekülerizm cenneti yer-yüzünde arama çabasıdır.[47] Bu yönüyle sekülerizmin kendisi de bir dindir, ancak bu din Allah merkezli değil, Kur'an'da ifade buyrulduğu gibi insanın hevâsını, hırs ve ihtiraslarını merkeze alan bir dindir. Şüphesiz bu fikri doğrulayacak pek çok argümanı Kur'an'da bulabiliriz.[48]

Sekülerleşmenin alâmet-i fârikalarının başında insan aklını metafizik denetimden kurtarma gelir.[49] Şüphesiz Kolakowski'nin deyimiyle, aklın mutlaklaştırılarak yanılmazlığının peşinen kabul edilmesi, Tanrı'nın olduğu kadar vahyin de inkârını gerektirmez, sadece bir köşeye sıkıştırır.[50] Doğal olarak böyle bir aklın ürettiği bilgi de evrensel ve tek doğru bir bilgi muamelesi görecektir.

Diğer yandan tarihsel görecelik olan sekülerleşme, aynı zamanda tarihin bir sekülerleşme sürecidir. Weberyen bir söylemle dünyevîleşmenin doğuşunda ve bu olgunun taşınmasında ana öğelerden birisi sanayi kapitalizminin dinamiğidir. Bu dinamiği ateşleyen ve taşıyıcı ana etken yeryüzü ölçeğinde iletişim teknolojisi devrimidir. Şüphesiz iletişim teknolojisi küresel ölçekte, sosyal hayatın en ücra mahrem alanlarını bile deşifre etmekle kalmıyor, yaşam biçimlerine kökten müdâhale ederek dönüştürücü ve değiştirici bir işlev görüyor. Toplumların giyim-kuşam biçimlerinden, mutfak kültürüne, doğrudan zihinsel yapılara sosyal hayatın farklı biçimlerini ve yeni yaşam tarzlarını sunuyor. Buna ek olarak endüstriyel üretim şekli de dünyevîleşmeyi bir zihniyet değişimine zorlayıcı bir etki yaratıyor.

Attas'ın dediği gibi[51] insanın bakışlarını fizik ötesi evreden buraya, şimdiye ve hali hazırda çevirme anlamı taşıyan sekülerleşme, hayatın sadece, sosyal, siyasal, kültürel, iktisadî ve içtimâî yanlarını değil, ilâhiyat alanlarını da etkisi altına alıyor. Bir nevi teolojik sekülerleşme diyebileceğimiz bu tutumla bazı Hıristiyan teologlar, sekülerizasyonun yol açacağı dinî ve teolojik krizin kaçınılmaz oluşunu kabullenmişler, Kitâb-ı Mukaddesi tarihî şartlara uygun olarak dünyevî ve zamana uyan bir tarzda yorumlamaya gitmişlerdir. Öyle ki, bu teologlar, neo-modernist düşünce akımlarına ayak uydurabilme ihtirasıyla sekülerleşmenin temellerinin Kutsal Kitapta bulunduğunu, onun bir İncil ürünü olduğunu ve bu yüzden sekülerizasyon sürecine karşı çıkmak yerine gerçekçi bir tavırla, Hıristiyanlığın bunu kendi doğası ve gayesiyle aynı karakterdeki bir süreç olarak kabul etmesi gerektiğini ileri sürdüler. Bütün bu gelişmeler doğrultusunda saf niyetlerle, İncil'in yeniden kavramlaştırılması, Tanrı anlayışlarının yeniden tanımlanması, Hıristiyanlık akidesinin Hellenizmden koparılması gibi konularda sekülerizasyon sürecine katılarak onun yardımını istemeye niyetlendiler. Onlar çok iyi biliyorlardı ki, çağdaş ateizmi doğuran koşulların yaratılmasının tek sorumlusu ilk gelişim yıllarında Hıristiyanlığın Helenistik kalıba dö-

külmesidir. Bugün de hâlâ sürmekte olan Hıristiyanlığın en ciddi problemi tanrı sorunudur. Hıristiyan çevrelerde bugün hâlâ bu sorun, ünitarianlar ve teslis taraftarları arasında en önemli tartışma konusudur. Zira bu din gelişim tarihinde Grek putperestliği ile iç içe girmiştir. Bu sebeple bir takım ilahiyatçılar, Hıristiyanlığa katkı yapmak adına, Hermenötik'in dönüştürücü esasına sarıldılar. Edmund Husserl'in fenomenolojisinden, Martin Heidegger'in varoluşçuluğundan ve bazı dilbilimcilerin -özellikle Viyana çevresi-kullandıkları dilbilimsel analiz yöntemlerindeki son gelişmelerden aldıkları güçle, Hıristiyan kutsal metnlerinin mitolojiden arındırılması ve Hıristiyan akidesinin Helenik karakterlerden ayıklanması üzerinde durmuşlardır. Ama bu teologlar, dünyayı Hıristiyanlığa ihtida ettirecekleri yerde, Hıristiyanlığı dünyaya ihtida ettirdiler.[52] Bundan dolayı, teolojik sekülerizm, Hıristiyanlığın evriminin vardığı bir sonuçtur.

Yahudi ve Hıristiyan versiyonu itibariyle dinin kaynağı zorunlu olarak metindir. Dolayısıyla kaynağa dönüş, doğrudan metne dönüşü amaçlar. Hıristiyanlık ve Yahudilikte metin ise, beşer eliyle vücuda getirilen söz, bilgi, haber ve hükümler mecmuasıdır. Tarihi olarak Tevrat, indirilmesinden 6 asır sonra, İnciller ise 'unitarianlar'ın geliştirdikleri, muvahhid bir temele dayalı Hıristiyan teolojisine tepki olarak yaklaşık 70 yıl sonra muhtelif müellifler tarafından kaleme alınmışlardır.[53] Şu halde bu dinî metinlerin her birinin müellifi vardır. İslamî versiyona göre dinin kaynağı, "İlahî kelam/söz" olarak telakki edilir. İlâhî kelam/söz Allah'tan vahyedildiği şekliyle bize güvenilir yollardan ulaştırılan yegâne Kelâmullahtır. Tevrat ve İnciller insan eliyle te'lif edilmiş metinler olduğu için Ehl-i kitap dünyasında hermenötik ve fundemantalist okuma biçimlerinin geliştirilmiş olması gayet ma'kul ve makbul bir fikir olarak görülebilir. Ama biz bu adaptasyon örneğini belli bir yöntem ve ilke geliştirmeden olduğu gibi Kur'an'a uygulamaya kalkarsak, karşımıza bir metin problemi çıkarır. Kur'an'ı bir metin düzeyinde ele aldığımızda ise, Kur'an'a bir müellif aramak gerekir. Bu durumda metin, bir takım oryantalistlerin söyleminde olduğu gibi, Hz. Muhammed tarafından, yani, lâhûti ve nâsûtinin ortak ürünü olur. Sonuçta böyle bir metin tarihi ve dönemsel özelliklerle ma'luldür. Elbette Kur'an, belli bir tarihi durum, belli bir konjektür ve belli bir mekan/maddi ortam/vasatta inmiştir; ama, buna rağmen, bu tarihi durum, konjektür ve ortam, mesajın ete-kemiğe büründüğü dünyaya ait formlardır. Zaten dünya da etimolojik olarak insan zihnine yaklaştırılmış varlık düzeyidir. O halde bu düzey, tabiatıyla, başvurulması gereken bir araçtır. Ancak ontolojik ve epistemolojik olarak belirleyici değil, etkileyicidir.[54]

IV. İSLAM, PROTESTANLIK VE SEKÜLERLEŞME

Özellikle Anglo/Sakson ülkelerinde yaşandığı gibi İslam Dünyasında protestan bir İslam anlayışı gerçekleştirilebilir mi? Çağdaş İslamî yenilenme ile Protestan söylem arasında ne gibi farklar vardır? Protestan söylemle İslamî yenilenme arasında ayırt edici özellikler nelerdir? Bu sorulara cevap vermeden önce batı toplumları ile kendini İslam'a nispet eden

toplumlar arasında ne gibi farklılıklar vardır? sorusuna cevap aranırsa, aynı zamanda yukarıda sormuş olduğumuz sorulara dolaylı bir cevap da verilmiş olacağı kanaatindeyim.

Çoğu zaman oryantalist söylemde İslam dininin bizzat kendisi ile (referans sistemi), din anlayışları, yani tarihsel İslam çoğu zaman birbirine karıştırılmaktadır. Genelde oryantalistler İslam'ın toplumsal yapısını incelerken birkaç basit önermeye dayanırlar. Bunlardan ilki, statik tarih anlayışına dayalı(!) İslamlaştırılmış toplumların yapısı ile Batılı Hıristiyan kültürünün dinamik evrimsel özelliği arasında çelişen bir karşıtlık kurmaktır. Bir başka ifade ile, İslam toplumları fetihçidir, Batı Hıristiyan toplumları ise üreticidir. İkincisi, İslam toplumlarında patrimonyal bir yönetim anlayışı egemen olduğu için hem düşünsel anlamda ve hem de iktisâdî faaliyetler bakımından müteşebbisler için özgürlük yolları kapalıdır. Üçüncüsü ise, itaat etme tutumunu beslediği için yazgıcılık toplumun genlerine işlemiştir. Böyle bir tutumda üretim faaliyetleri gelişmez. Hıristiyanlık ise, demokratik bir sanayileşme yolunda gelişen ve olgunlaşan akılcı, ilerlemeci bir toplumun tohumlarını içinde barındırmaktadır. Oryantalizmin ana önermesinin altında yatan epistemoloji, İslâmîyet'in âtil, Hıristiyanlığın ise dinamik olarak karakterize edildiği bir epistemoloji idi.[55]

Halbuki bu oryantalist iddia, Protestanlık öncesi Hıristiyanlığın İslam'la yer değiştirilmesi olup, tamamıyla yanlış bir epistemoloji üzerine inşâ etme girişimidir. Belki bu iddialar, kısmen tarihsel İslam hakkında doğru olabilir ama, otantik anlamda vahyin, yani İslam'ın kendisi olduğu zaman yanlış bir bakış tarzı oluşturur. Dolayısıyla bu bir saptırmadır. Tarihsel İslam'da düşünülmez alanlar üreten ve sorgulama mantığını körelten yönelimlerin faturası, İslam'a değil, Müslümanların din anlayışlarına kesilebilir. Batılılaşmış Hıristiyanlık eğer Protestanlaşma süreci yaşamasaydı ruhbanlığı temel ilke edinmiş Kilise kurumunun sorgulanamaz ve eleştirilemez dogmatik yapısı, ayrıca vaftiz ve aforoz müesseseleri geçerli olan bir din nasıl dinamik bir özellik taşıyabilirdi? Bir yönüyle İslam'ın idealleriyle çağdaş demokrasinin idealleri arasında paralellikler vardır. Hatta ilk Müslüman tecrübede halkın yönetime katılımını sağlayan seçim sistemi ve yöneticiyi denetleyici şûra anlayışı, emaneti taşımada liyâkat şartları (efdal) vb. gibi uygulamalarla bugünkü çağdaş özgürlükçü demokrasinin katılımcı versiyonu arasında paralellikler yok mudur? Ama bu anlayış biçimleri saltanat yönetimleriyle birlikte bir kırılma dönemi yaşamıştır. Bunların faturası, sahil İslam'a yıkılırsa, iki şey aramak gerekir: Ya İslam konusunda bilgisizlik ya da art niyet.

İslam'da iki alan vardır. Bu alanlar tamamen birbirinden mutlak anlamda kopuk değildir. Birisi, sâbit olan değişmeyen alan. Anahatlarıyla inanç esasları ve ibadetler sistemi gibi. İkincisi ise, değişken ve dinamik olan muamelât alanıdır. Zarûret-i diniyye ve usûli'd-dîn kapsamı dışında kalan, muâmelâtın temel ilke ve amaçlarını vazeden sâbitelerin varlığı gözardı edilmemek şartı ile muâmelât alanı değişebilir. Tarihsel İslam'da sorgulama mantığı dönemselsel olarak işletilmediği ve bu sebeple de tek bir düşüncenin doğmalastırıldığı,

neticede içtihadî akıl terk edilerek toplumsal yapının bütün alanlarında gelişme yollarının tıkandığı olmuştur. Emevîler dönemi parantez içerisine alınır, yine de Hicrî 4.yüzyıla kadar dinî bir çoğulculuk ve fikrî bir üretkenlikten bahsedilebilir. İslamî ilimler alanında müstakil olarak kaleme alınan özgün eserler ve İlmî disiplinlerin teşekkülü bu tarihlere denk düşer. Kelamî, Fıkhî ve hatta heretik akımların neşvünemâ bulduğu yüzyıllar bu dönemlerdir. Eğer fikir özgürlüğü olmasaydı, (hadis-i tartışmanın yeri burası değil) 73 fırka gibi 73 ayrı düşünce okulu ortaya çıkabilir miydi? Adı geçen yüzyıla kadar sorgulama mantığı geçerli olduğu için tek bir düşüncenin doğmalaşması engellenmiş oldu. 5.yüzyılla birlikte İslam toplumlarında dinin asıl dinamik alanını oluşturan içtihat fikrî dondurulduğu için aşılmaz otoriteler dönemi dediğimiz tecviz otoritesi dönemi başlatıldı ve mevcudun doğmalaştırılması ile birlikte skolastik akıl anlayışı büyük bir hızla geliştirildi.

Muhammed Arkoun'un[56] dediği gibi 17. yüzyılda ulemâ, İslam düşüncesinde düşünülmez ve düşünülmeyen alanını genişletirken, Avrupalılar Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire ve diğerleriyle düşünceye yeni ufuklar açıyordu. İslam ise Hıristiyanlaştırılıyordu. Yöneticiler gücünü halktan değil, doğmalaştırılmış hukuktan alıyordu. Tek doğru, iktidarın doğrusu idi. Seçim sistemine dayalı bir anlayış yerine dinî monarşiler hâkim oluyordu. Eleştirel akıl yerine itaat kültürü yaygınlaştırılıyordu. Çünkü geleneksel Müslüman kültüründe eleştirel bir akla dayanmayan ve dinî monarşilere meşrûiyet alanı açmada otoriterlik ve itaatkarlık sürekli dinsel bir vurgu eşliğinde dillendiriliyordu. Elbette böyle bir söylemden ya diktatör bir insan ya da köle insan tipi çıkar. Bugün, özellikle dinî monarşilerle yönetilen birçok Müslüman ülkede otoriter sistemlerin yerleşmiş olması ve demokrasi aleyhtarı propagandalar, rastlantısal değildir.[57]

Çalışmamızın başından beri vurguladığımız gibi, materyalizm, sekülerizmin yol açtığı tek bir etken değil, başka etkenler de vardır. Diğer taraftan Batı'da dinî rasyonaliteye uygun yorumlama biçimleri seküler teolojii besledi. Böylece bilimsel keşifler, Hıristiyan doktrininin gelişimini içeriden zorladı. Sekülerizmin yollarına döşenen taşlar Protestan bir söylemin yolunu açan İlahiyatçılar eliyle yaptırıldı. Tabiri caizse, hem saptıran ve hem de sapıtanlar Kilise kaynaklı önderler kanalıyla oldu. Hıristiyan Protestan hareketlerin yoğunlaşması 16. yüzyıldan sonra başladı. Böylece cismânî ve rûhanî iktidar birbirinden ayrılarak, cismanî iktidar Sezar'ın eline geçti. Evet, Batı'da özellikle Anglo/Sakson ülkelerinde Protestan Hıristiyanlık sadece bir "meslek ahlâkı" yani, kalkınma ideolojisi olarak muamele gördü. Endüstriyel kapitalizm geliştikçe kendini ilahî amaçlara vakfetme anlamına gelen dinî asketizm gittikçe önemini kaybetti. Berger'in[58] yerinde deyimiyle Protestanlık, aşkın bir tanrının korkunç yüceliğini vurgulayayım derken ulûhiyet dünyasını soyup soğana çevirmiş, böylece de Allah'a rağmen varolmaya doğru yöneltici bir işlevsellik taşıyan deizme kaymıştır. Artık bir Protestanın dünyasında edilgen ve olan tanrı, etken olan ise, insandır. Dediğimiz gibi, Protestan Hıristiyanlığın dili, sekülerizmin önündeki engelleri kaldırmada bir meşrûlaştırma işlevi görmüştür. Belli bir süreçten sonra da Protestan

ahlâkı kapitalizmi doğurmuş, ama gitgide kapitalist birikim Protestan ahlâkını yok etmiştir. Çünkü, Protestan Hıristiyanlıkta din, tasarrufu zorlamak ve servet birikimini artırmak adına meşrulaştırıcı ve kalkınmacı bir araç olarak devreye sokulmuştur. Halbuki İslam da çalışmayı emreder, ama İslam servetin belirli ellerde tekelleşmesine karşıdır.[59] Bu tekelleşmeyi önlemek için İslam, mevcut sermaye birikimini üretime dönüştürür ya da zekat vermek ve infakta bulunmak gibi, servetin toplumsal hayatta ihtiyaç sahiplerinin ekonomik anlamda güçlendirilmelerine teşvik eder.

Kısacası İslam, insana ekonomik teşebbüs özgürlüğü verirken, bir yandan da tekelciliğin gelişmesini kontrol eder, denetler. Bu manevî öğelerden arındırılmış bir dinî anlayışın, vahşi kapitalizmin câzibesinden yakayı kurtarması zordur. Bunu Weber, John Wesley'in dilinden çarpıcı bir şekilde şöyle aktarır: "Korkarım ki, zenginliğin arttığı yerde dinin içeriği aynı ölçülerde azalmıştır. Bu yüzden de, eşyanın doğasına uygun olarak, gerçek bir dinin yeniden doğuşunun uzun süre kalıcı olabileceğini olanaklı görmüyorum. Çünkü din, hem çalışkanlık hem de tutumluluk üretmek zorundadır ve bunlar da ancak zenginliğe yol açar. Fakat zenginlik artınca, bütün dallarında gurur, kırgınlık ve dünya sevgisi de artacaktır. Sonuç olarak da dinin kutsallığı kaybolacaktır." [60] Görüldüğü gibi burada bir ifrat hali vardır. Geleneksel Hıristiyanlıkta mistisizm ağır basmakta, dış dünya kötülenerek ihmal edilmektedir. Protestanlıkta ise, ruhânîliğin her çeşidine savaş açılması ve olabildiğince dış dünyanın sublime edilerek yüceltilmesi ve üretimin artırılması fikri, tanrının insana yüklediği 'amel' olarak telakkî edilerek din alanındaki dengelerin altüst olmasına yol açılmıştır. Hıristiyanlığın her iki versiyonu da bir denge firârisi yaşamaktadır. Aksine sahih İslam, bu dengeyi hep ön plânda tutmuş, ne dünyevîleşmeyi hiçe sayarak mistisizme ve ne de maneviyatı dışlayarak materyalizme kaymıştır. O madde ve mana arasında dengeleri sağlayarak her türlü ifrat ve tefritten uzak hem inançta ve hem de amelde bir ümmet yaratmayı hedeflemiştir. Müslüman gelenekte bu dengelerin değişik dönemlerde kaybedilmiş ya da aşındırılmış olması, dinin kendisinden değil, Müslümanların din anlayışlarından kaynaklanmıştır. İslam insanın dış dünyasını imar ederken asla iç dünyasını harap edici bir mesaj taşımaz.

a. Yeni Selefilik Hareketi Bir Protestan Söylem midir?

Makalemizin girişinde de vurguladığımız gibi sosyolojik anlamda olay ve olgularla fikirler arasında çok yakın bir ilişki mevcuttur. 19. yüzyılın başlarında Yeni Selefilik hareketinin ortaya çıkışı da bu ilişki ağının dışında değildir. Yeni Selefilik hareketinin doğuşunu hazırlayan sebepler nelerdir? diye sorulursa, askerî ve maddî nedenlerin yanında manevî ve fikrî anlamda İslam dünyasının geri kalış sebeplerine karşı bir tepkisel çıkış olarak cevap verilebilir. İslam dünyasının değişik bölgelerinde yaşayan bir takım Müslüman münevverler, sanayileşme devrimini gerçekleştirmiş olan Batının savaş cephelelerinde Osmanlı ordularını yenilgiye uğratması, ileri süreçte Osmanlı'nın dağılması ve İslam topraklarının bü-

yük bir kesiminin Batılılarca işgal edilmesi karşısında yenilginin sebepleriyle birlikte bu işgallere nasıl son verileceği sorunlarını değişik açılardan tartışmışlardır. Öncelikle onlar, İslam dünyasının Batı sömürsünden kurtarılması için bid'at ve hurafelerden arınmış arı bir din anlayışının ortaya konması ihtiyacını duydular. Bu hareketin hedefi, İslam topraklarından sömürgeci güçlerin atılmasını sağlayacak bir kurtuluşçu ideoloji ortaya koyma ve yeni bir Müslüman profilini inşa etmektir. Yeni selefilik hareketinin en büyük özelliği - İslamcılar da dâhil- Batı'yı düşman olarak görmemek, Müslüman toplumu, Batı'nın maddî anlamda geliştirdiği çağdaş teknoloji nimetlerinden yararlandırmak, ittihad-ı İslamı gerçekleştirmek ve İslam toplumlarını kalkındırmak adına ortaya çıkan aktivist, modernist ve eklektik yönleri ağır basan bir hareket oluşları idi. Elbette İslam dünyasının değişik bölgelerinde boy veren bu akım organizeli ve homojen bir akım değildi. Fakat hepsinde ortak ülkü, 'kendi öz benliğimizi' muhafaza etmek şartıyla Batı uygarlığından nasıl yararlanabiliriz? sorusuna cevap aramaktı. Çünkü onlara göre kendi gettosuna kapanan her kapalı düşüncenin gelişimi muhaldir. Tarihte Mu'tezile, tercüme hareketleriyle bir nevi o çağın modernizmi ile karşılaşarak ona açık olmuş ve bu karşılaşma hiçbir zaman İslam düşüncesini yutmamış, aksine bu temas, düşünce alanında bir verimlilik ve sıçrama getirmiştir. İşte bu akımın temel felsefesi, İslamî bir yenilenme çabası olarak görülebilir. Yenilenme psikolojik açıdan insana heyecan verici bir kavramdır. Ama beraberinde bir takım yozlaşma, savrulma ve yabancılaşmayı da getirme gibi riskler de taşımaktadır. Mezhepler tarihi alanında ortaya çıkan ve doğru yolun sapık kolları diye adlandırılan birçok fırkanın çıkış amacı da böyle olmamış mıdır? İyi niyetlerinden kuşku duymadığımız bu akım da hedeflerini gerçekleştirirken o günün tarihsel psikolojisinden hareketle bir takım hatalı yollara girmişlerdir.

Protestanlığın -Weber çizgisinin- etkisiyle İslam dünyasında geri kalmışlığın nedenlerini arayan ya da kapitalizmin İslam toplumlarında niçin ortaya çıkmadığını sorgulayan Müslüman aydınlar, Batı'nın gelişmesinin temelinde, kültür, ahlâk ve düşünce gibi bilişsel ve güdüsel etkenlerin yer aldığına inanıyordu. Yine batı, tevekkülcü ve öte dünyacı anlayıştan kurtularak "ilerlemişti." Oysa bizde çok yoğun bir tevekkül anlayışının etkisiyle "bâtıl inançlar" vardır ve "dünya" bu anlayış nedeniyle olumsuzlanarak toplum tembelliğe itilmektedir. Bu çerçevede "din terakkiye mani midir?" sorusu araştırmaların odağını oluşturur. Weber'in etkisiyle İslam toplumlarının tarihsel evrimi, bu yaklaşım paralelinde sorgulanarak, İslâm'ın "akıl ve mantık" dini olduğu yargısına varılır.[61]

Osmanlı ve onun bâkiyesi olan Türkiye, "Aydınlanma" dönemi yaşamamış bir ülkedir. 16. ve 18. yüzyıllarda Rönesans ve reform hareketleriyle bir baştan başa Avrupa skolâstik akıl anlayışından kurtularak düşünceye yeni ufuklar açarken, Osmanlı, kendi içine kapanmış bir görüntü sergiliyordu. Osmanlı'da "Aydınlanma" düşüncesi, 19. yüzyılın ortalarından itibaren tesirlerini göstermeye başlar. Bunda birçok faktör olmasına rağmen, en önemli faktörlerin başında Batıya eğitim için giden talebeler gelmektedir. Diğer yandan Osman-

lı'nın Batı ile sınırlara sahip olması, Batı düşüncesi ile temasta önemli bir avantaj olarak görülebilir.

Aydınlanma felsefesinin düşünce omurgasını oluşturan mantıkçı pozitivist akımın “ilerlemeci” dünya görüşü ister kendisini Türkçü, ister Batıcı ve isterse İslamcı kimlikle tanımlasın, bütün Osmanlı aydınlarını etkilemiştir. Ama bu aydınların bulunduğu ortak değerler zemini, İslâmiyet'tir. İşte bu dönemde gelenekten kopmak istemeyen, fakat, geleneğe içerdiren eleştiriler yönelerek Aydınlanma düşüncesini oluşturan ilkeler temelinde ortak sentezler arayan düşünürlerden birisi Şinasi (1826-1871)'dir. Bu aydına göre, yüzleştiğimiz yeni medeniyetin mucizesi, akıl ve kanundur. Çağdaş değerler dünyasının başında adalet, hak ve hikmet kavramları gelmektedir. Şinasi, yeni medeniyet ile İslam medeniyeti arasında karşılaştırmalara giderek, uzlaşma arayışları içerisine girer. İslâmiyet nasıl ki, doğuşuyla birlikte bir cehâlet çağını kapamışsa, aynen bunun gibi Batı uygarlığı da zulüm ve cehâlet devrini kapamış, akıl ve adâlet devrini açmıştır. Dolayısıyla yeni medeniyet değerleri, İslâmiyet'in ana ilkelerine uygundur. Örneğin, batı medeniyetinin temeli, akılcılıktır. Oysa, yüzyıllar öncesi İslam medeniyeti de böyle idi. Yanlış inançlar ortalığı kaplayınca akla ve mantığa dayalı din anlayışları değişti. Bu sebeple Şinasi'ye göre, dinin asliyetine rücû ettirilmesi için yenilenmeye ihtiyacı vardır. Yapılması gereken, bid'at ve hurâfelerle örülü din anlayışını protest bir din anlayışıyla yenilemektir.[62]

Tanzimat dönemi aydınları arasında “Protestan Suavi” diye ünlenen fakih Ali Suavi (1839-1878) ise, işe, medresenin skolâstik zihniyetini ve fıkıhın doğma haline getirilmiş içtihatlarını eleştirerek başlar. Çünkü Osmanlı bir fıkıh medeniyetidir. Bu sebeple o, fıkha isyan ederek, ilk defa sekülerleşmeyi savunur. Fıkıh kitaplarından dünyevî konularla ilgili bölümlerin çıkarılarak, sadece bu disiplinin ibadetlerle ilgili konulara hasredilmesi gerektiğini önerir. Ayrıca, ticaret hukukunda reform yapılarak faizin helâl kazanç kapsamına alınarak meşrûlaştırılması gerektiğini söyler. Mevcut din anlayışlarını reforma tabi tutarak, ibadet dilinin Türkçe olmasından yana şiddetli bir tavır takınan Suavi, ayrıca, hadislerle genellemeci bir yaklaşımla uydurma olduğu gerekçesini ileri sürerek sıcak bakmaz. İslam memleketlerinin medeniyet, ticaret ve sanat alanında geri kalmışlığını tekkecilik ve dervişliğe bağlar. İslam toplumlarında Batı'da olduğu gibi bir Aydınlanma süreci yaşanmamasının nedeni olarak, akıl karşıtı ve yazgıçı bir din anlayışını gösterir. Bu sebeple yapılması gerekenin, İslam'ın yanlış yorumlarını, ilerlemeyi durduran gevşemiş düşüncelerden ayıklamak olduğudur. Bunun yolu da İslâm'ı, Batı'da olduğu gibi Hıristiyanlığın yaşadığı reform sürecinden geçirmektir.[63] Bu görüşlerinden dolayı Hilmi Ziya Ülken Ali Suavi'yi, İslâm anlayışlarında “selefiye” kategorisinde görerek bir İslam modernisti sayar.[64]

Meşrutiyet dönemi aydınlarından Namık Kemal (1840-1888) ise, Avrupa medeniyetinden ibret dersi almak gerektiğini savunur, Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın özgürlü-

ğünü karşılaştırır. Mutlak hürriyet kadar, mutlak determinizmi de eleştirir. O, orta yolu bulmak için Fıkıh ve Kelam’da tartışma konusu yapılan “hüsn ve kubuh” teorisine dayanır. İslam’ın terakkiye mani olmadığını kanıtlamak için, İslam’ın adâlet ve medeniyet bağlamında batı uygarlığı ile örtüştüğünü ileri sürer. Ona göre İslâmiyet akla uygun bir dindir. Osmanlı zihniyetine yerleşmiş olan skolâstik akıl ve yazgıcı tevekkül anlayışından kurtulmak gerektiğini söyleyen Namık Kemal, “her ne yaparsa Allah yapar” inancının cebrî bir yaklaşım olduğunu, bu fatalist düşünceden kurtulmak için Batı medeniyetinin zihinciliğine tutunmak gerektiği görüşünden yana bir tutum sergiler.[65]

Bir Osmanlı düşünürü olan Ziya Gökalp’in (1876-1924) kendisine Ankara’da bulunduğu yıllarda “İslam protestanlaşabilir mi?” diye sorulan bir soruya “evet” dedikten sonra şu fikirleri ileri sürmesi gerçekten ilginçtir: “Dinin millî şekilde canlandırılması, dinden mäsallaların uzaklaştırılması, ayin ve merasimlerin, hutbenin ve ezanın Türkçeleştirilmesi. Dinde reformu gerçekleştirebilmek için güvenilmeye değer birinin peşinden gitmek gerekir.”[66]

Gökalp’in ‘dinde reform’ konusundaki düşünceleri ölümünden sonra devletin kendi eliyle 1928 yılında giriştiği (dinde) reform hareketlerine temel ve esin kaynağı oluşturmuştur. Bununla bağlantılı olarak, 1928 yılında, İstanbul Darülfünun İlähiyat Fakültesi öğretim üyelerinden bir grup, dini reformize etme amacıyla çeşitli çalışmalarda bulundu. Bunların başında, İslam’ın hurâfelerden ve tekkelerin dinamizmini kaybetmiş, yozlaştırıcı ve yazgıcı din anlayışlarından temizlenmesi geliyordu. Dahası İslam, çağdaş bir biçime sokularak “ulusal çıkarlara” uygun bir hale getirilmeliydi. Bunun tefsiri, İslam’ın modern dünyaya katılması, uyum sağlamasıdır. Gökalp’e göre, terakkinin önünde en büyük engeli kaldırmanın yolu, İslam’ı reformize etmekten (Protestanlaştırma) geçiyordu.[67] Gökalp’in bu çağrısı karşılıksız kalmadı, az önce değindiğimiz gibi ses getirdi. 1928’de İsmail Hakkı Baltacıoğlu başkanlığında Darülfünun İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden bir grup dinde reform paketi hazırladılar. Bu pakette ibadet dilinin Türkçe olması savunuluyordu. Ayrıca, kiliselerde olduğu gibi camilere sıralar konarak her türlü musiki âleti eşliğinde dinî musikinin icra edilmesi isteniyordu. Bunlar ibadetin şeklinde, sıhhat ve sıfatındaki değişikliklerdi. Ayrıca “1928 Dinî İslâh Beyannâmesi”nde bir de ibadetin fikriyatında değişiklikler öneriliyordu. Yani, camilerde insanlara hitap edecek olanların din feylesofları olması, şeklinde. Bu Beyannâmenin sonunda, “Türkiye din alanında bütün İslam milletleri için model olabilecektir,” deniliyordu.[68]

Türk toplumunun fikir hayatında önemli izler bırakmış bu İslamcı, Batıcı ve Türkçü aydınların görüşlerinden yola çıkarak bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, bunların dillendirdiği şey, İslam’ı sosyal hayattan soyutlama değil, çağdaş uygarlık düzeyini yakalamada motivasyon işlevi görebilecek düzeyde yeni bir kalıba sokma olarak görülebilir. Gerek Batıcı ve gerekse İslamcı aydınlar o dönemde İslam üzerine yazdıkları kitap ve makalele-

rinde daha çok Aydınlanma felsefesinin temel özelliklerini yansıtan akli yüceltme düşüncesine ek olarak, bid'at ve hurafeye karşı savaş, tevekkül ve kader ilişkisi, tekke ve türbe geleneğine karşı muhalefet, taaddüd-i zevcât vb. gibi birçok konuyu tartışma alanına taşımışlardır. Hepsinin de değerlendirmelerinde ağır basan tema, dinin kapitalist gelişmeye yardımcı kılınması gibi, dinin toplumsal bir kalkınma aracı olarak görülmesi ve kullanılmasıdır.

İslam dünyasında İslamcılar ve “Yeni Selefilik” hareketi, Müslüman bilinçte yeni bir dinî anlayış oluşturabilmek için üç temel ilkeyi hayata sokmayı amaç edinmiştir: (1) Yeniden Kur'an ve Sünnete dönüş; (2) İslam dünyasında yeni meselelere çözüm bulmak ve İslam'ın aktüel değerine aktüel boyut katmak için içtihat müessesesini canlandırmak; (3) Cihat ruhunu diri tutmak. 19.yüzyıl İslam dünyasının şartları içerisinde geliştirilmiş olan bu üç argümanı bugünün ihtiyaçları açısından olaya bakarsak, kaynaklara dönüş ve fikrî/içtihadî cihad şeklinde iki maddede toplayabiliriz.

Yeni Selefilik akımı ile Protestan Fundamentalizmi arasında büyük farklar vardır. Yeni selefilik görüldüğü gibi Kur'an'ı tek kaynak olarak kabul etmez, okumanın açık ve kesin olduğunu savunmaz ve Sünnet'e başvurmayı önemser. İslamcılık akımıyla da örtüşen selefilik, “içtihadı” savunduğu için İslam'ın birçok yorumunu meşru görür. Böylece bu akım modern dünyadan kopmaz. Dolayısıyla 19. yüzyılın bir ürünü olan yeni selefilik hareketi mahreçli bir İslamî yorumdan dinî bir pozitivizm çıkmaz. Ama pozitivizmin etkisinde kalmadıklarını söylemek de mümkün değildir.

Bilindiği gibi ‘fundamentalizm’ ilk defa Amerika’da ortaya çıkmış, 19.yüzyılda binyıl inanın yaygınlaşması sonucunda gelişen ve İncil’in kökenine dönmeyi amaçlayan Hıristiyan bir Protestan hareketidir. Bu hareketin inanç felsefesine göre tek otorite kilise değil İncil’dir. Vahyi, kilise değil, İncil temsil eder. İncil tanrı Kelamı olup otoritenin yegâne kaynağıdır. Onu anlayabilmek için lafzî/literal bir okuma biçimi seçilmelidir.[69]

Epistemolojik açıdan eğer çağdaş bir İslam Fundamentalizminden söz edilecek olursa, doğrudan bu akımın başvurduğu ilk öncül, Kur'an'ı referans olarak almaktır. İslam'ın tarihsel mirasından epistemolojik usul ve beşerî pratikler alanında koparak, Sünnet'e yapılan vurguları elinden geldiğince önemsizleştirmektir. Bu akımın, bir kaynak olarak Sünnet'e yaklaşımı olabildiğince ikirciklidir. Bu yüzden paradoksal olarak İslami hermenötikle aynı amaca yönelir; bu amaç da modern dünya ile uyumdur. Oysa hatırlanacağı üzere Batı Hıristiyanlığında Hermenötik ve Fundamentalizm, iki ayrı paradigmadır ve daima birbiriyle çatışma içindedirler.[70]

İslam fundamentalizmi, herhangi paradigmatik bir sorgulamayı gereksiz görüp özünde modern dünya ile uyumu esas aldığından, tıpkı Hıristiyan fundamentalizmi gibi bir pozitivizme kapı aralamaktadır. Başka bir ifadeyle savunucularının niyetleri ve amaçları bu değilse bile ancak kaçınılmaz bir biçimde evrensel doğruları yakalamanın yolunun Kur'an'ı

lafzi okumadan geçtiğine, kişinin diğer bütün yardımcı ve destekleyici kaynakları bir kenara bırakıp Kur'an'a dönmesiyle bulacağı varsayımı üzerinde temellendiğinden, bir İslam pozitivismine alan açmaktadır.[71]

İslamî fundamentalizm, İslam'ın tarihsel düşünce, ilim ve irfan geleneğinden bir kopuştur. Söz konusu fundamentalizm, özünde 18. yüzyıl rasyonalizmi ve 19. yüzyıl pozitivismi hareket noktası olarak modernliği İslam içinde üretmeye çalışır. Bütün modernleşme ve kalkınma projelerinin temel bir sorunu olan meşrûiyet krizinin, ancak Kur'an'a dönüşle aşılabileceğini varsayar. Sünnete yer yer atıflarda bulunsa bile, Sünnet'i ve İslam tarihini bu projeyi doğrulayacak şekilde yorumlar, ama genel bakış açısından Sünnet'i ve İslam düşünce mirasını "Kur'an'ın dışında ve Kur'an'a rağmen geliştiğini" ve bu yüzden bugüne kadar Kur'an'ın doğru anlaşılmasının önünde kültürel bir engel teşkil ettiğini savunur. Bu hareket aynı zamanda ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip olduğu için mutlu bir gelecek vadinde bulunur. Yine böyle bir hareket özünde özgürlükçü değil, totaliter bir yapı da taşır. Bu dinî pozitivism, kimi Müslüman toplumlarda, ilerlemeci ve kalkınmacı anlayışların meşrûluğuna yol açıcı olduğu için seküler alanın açılmasına hizmet ettiğinden politik çevreler tarafından psikolojik destek de görür.[72] Bunun örneklendirmelerini biraz sonra İslam dünyasından vereceğiz. Bu örneklendirmelere geçmeden önce 18. yüzyılda dinî düşüncede Aydınlanmanın getirdiği rasyonalizm etkisiyle liberal bir teoloji inşâ edilir. Tarihsel olarak akıl-vahiy arasındaki ilişki biçimi yeni bir yoruma tabi tutulur. Bu Protestan bakış tarzı liberal teolojinin oturduğu alanı ve sınırlarını da belirler. O halde İslami fundamentalist ve modernist düşünürlere de etki edecek olan "liberal teoloji" nedir?

Liberal teoloji, dini köklü bir biçimde öznelştirmiştir. Artık nesnelliğini kaybeden din, gider ayak, özgür bireysel tercih haline gelir. Realiteler giderek, zihinsel yorumla inhisarlandırılır. Örneğin, Hıristiyan teolojisi öğretisinde yaygın olan Hz. İsa'nın öldükten sonra dirilişi, artık, fiziki tabiatın dışsal dünyasında meydana gelen bir olay olarak görülmeyip, mü'minin bilincinde yer alan varoluşsal yahut psikolojik bir olguyu gösterecek bir biçimde "tercüme edilir". Farklı bir deyişle, dinin işaret ettiği gerçekçilik/realissimum, kozmos veya tarihten bilince nakledilir. Böylece kozmoloji, psikoloji haline gelir. Tarih ise, biyografi. Kuşkusuz bu dönüştürme sürecinde teoloji, kendini çağdaş seküler düşüncenin realite hakkındaki varsayımlarına uyarlar ve doğrusu dinî gelenekleri (onlarla uygun bir hale getirmek için) böyle bir uyarlama yaparken iddia edilen zorunluluk, söz konusu teolojik hareketin yaygın bir biçimde varlık nedeni olarak dile getirilir.[73]

Liberal teoloji hareketinde, fizikî tabiata, tarihsel kişilik, olay ve olgulara sahip olan olayların inananın bilincinde varoluşsal zihinsel kavramların kullanılmasında epeyce Neo Kantçı felsefede geliştirilen "sembol" kavramı işe yaramış ve adaptasyon faaliyetlerinde kullanılmıştır. Özellikle Hıristiyanlıkta geleneksel kabuller 'sembollere' dönüştürülmüş-

tür. Bu ruhla donanan neo-liberalist teoloji akımı, dinî sosyal fenomen boyutundan ruhsal tedavî amaçlı bir hizmet alanına çekerek, dinin çekim alanını alabildiğine daraltmıştır. Alman kökenli liberal teoloji, özel olarak dinin tarihselliğini azamî ölçüde ciddiye almak anlamını taşır. Bu düşüncenin ileri noktası -Hıristiyanlık söz konusu olduğunda- dini ciddi bir biçimde bir insan ürünü olarak ele almaya kadar götürebilir.[74]

Bilindiği gibi Protestan Hıristiyanlık, dışarıdan bir baskı ile değil, bu dinin kendi içinden çıkan İlahiyatçılar eliyle dönüştürücü bir eylem sonucu ekolleşti. Liberal teoloji hareketinin düşünsel ve varoluşsal mirası göz önünde tutulursa, aynı bakış açısının etkileri İslam dünyasında tarihselcilik açısından kendisini Kur'an ve Sünnet'i anlamaya yeni yaklaşımlar adı altında geliştirilen ifade biçiminin adaptasyonu olarak görülebilir mi? Bir başka açıdan bu soruyu şu şekilde sormak da mümkündür. Acaba İslam dünyasında elitis/bizantinist aydınların seküler bir dünya inşâ etme çabalarındaki başarısızlıkları, yeni dönemlerde Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslam'ın içerisinden protestan bir İslam anlayışı üretme çabaları olarak okunabilir mi? Özellikle Kur'an'ı ve Sünnet'i anlama sorunu çevresinde başlatılan yoğunlaştırılmış ve ağırlaştırılmış tarihsel ve antropolojik bir düzlemde Kur'an okuma biçimleri liberal teolojik söylemin yansımaları mıdır? Çünkü İslam dünyasında ortaya çıkan çağdaş rasyonalist akım, dinî, katı rasyonalist bir plâna indirgeyerek yorumlama yoluna gitmiş ve deist bir Tanrı anlayışı zihinlerde yerleştirilmeye çalışılmıştır. Biz bu etkileri özellikle Hint-alt kıtasında yaşayan modernist Müslüman aydınların düşünce dünyalarında görüyoruz.

Anglo/Sakson medeniyetinin Hint'li Müslümanlar tarafından tanınmasında Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) katkıları göz ardı edilemez. 19. yüzyılda, Ortaçağ İslam'ından modern İslam'a geçişi sağlamak için yapılan girişimin öncülüğünü S. Ahmed Han yaptı. 1857'de Hindistan'ı işgal ederek sömürge haline getiren İngilizlere karşı girişilen ayaklanmanın başarısızlıkla sonuçlanması ve bilâhare Hint-alt kıtasında yaşayan Müslümanların geçirdikleri ciddi sarsıntı, onu, İslam'a yeni bir yorum getirme arayışına itti. O, modern zamanların önde gelen İslam düşünürleri arasında en radikal olanıydı, yaklaşık yüzyıl sonra da tartışılan bir kişi olma özelliğini hâlâ korumaktadır.[75] S. Ahmed Han'ın, Batı medeniyetinin daha iyi bir değerlendirilmesinin yapılması ve imanın temel hükümlerinin rasyonalize edilmesi konusunda büyük çabalar harcadığı görülmektedir. O bu sebeple, İslam teolojisini Rönesans sonrası Batı'ya egemen olan hümanist, rasyonalist ve bilimsel fikirlerle bağdaştırma yoluna gider. Müslüman tecrübeden yararlanarak, örneğin, Mu'tezile geleneğinin rasyonalist skolastizminin terimleriyle, İslam'ı, yeniden yönlendirmeye/yorumlamaya çalışır. Bir anlamda S. Ahmed Han'ın bütün entelektüel çabası Din ve Bilim arasında bir uzlaştırmaya giderek yeni nesli etkilemek istediği görülür. Bu nedenle modern bilim zihniyetinden hayli etkilenen ve yararlandığı görülen S. Ahmed Han, Kur'an'ı anlamada ve teolojik görüşlerini bu yoruma göre oturtmada gelenekten de yarar-

lanarak yeni bir yöntem geliştirir. Onun vahiy metniyle deneysel bilimlerin verileri arasında var sayılan çatışmayı çözümlemesi şöyledir:

(1)İlk olarak te'vile, mecazî yoruma gitmek: Kur'an dilinin kullanımını ve anlamını yakın bir tetkik, meseleyle ilgili kelimenin veya pasajın gerçek anlamını verecektir. Bu anlam yalnızca şimdi keşfedilmiş olsa bile vahiy gönderen tarafından da kastedilen anlamdır.

(2)Vahyedilen metinler ve bilimin açıkça tesis edilmiş doğruları aynı tür bir gerçekliğe, yani objektif dünya hakkındaki hakiki ve tanımlayıcı gerçekliğe delalet ederler. Bu sebeple birbirleriyle çelişmezler. Çelişkiler yalnızca görünüştedir ve vahiy metinlerinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.

(3)Verilen Kur'an pasajının mecazî bir yoruma ihtiyaç hissedip hissetmediğine ve mümkün cevaplardan hangisinin tercih edileceğine karar vermede kıstas bilimin ortaya koyduğu gerçeklerdir. Bu tip gerçeğe akıl yoluyla ulaşılır ve bu gerçek de tabiat kanununa ait bir gerçektir. Başka bir deyişle bu doğruya isbat yoluyla (burhani delil) ulaşılır ve bu sebeple kesinlik ifade eder. Modern bilimler klâsik felsefenin ilk prensipleriyle (evveliyât) aynı kesinlik derecesine sahip olduğunu iddia edebilecek doğrular tesis ederler.

(4) S. Ahmed Han'ın vahiy-bilim ilişkisi anlayışı, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) aklî bilgi ve nakli bilgi arasındaki uzlaşma problemini çözümüne benzer. Bunlar birbiriyle çelişmez ve şayet vahyin zahiri anlamı ma'kul olanla çelişiyorsa, vahiy mecazî olarak yorumlanmalıdır.[76] Seyyid Ahmed Han, dayandıkları empirik, indüktif metoda bakmadan tabiî bilimlerin sonuçlarına tam ma'kul değer atfetmesi sebebiyle İbn Rüşd'den ayrılır. Bu epistemolojik optimizmde o herhangi bir iktibasta bulunmadan ve isimlerini vermeden F. Bacon (1561-1626) ve J. Stuart Mill (1806-1873)'in kanaatlerini takip etmektedir. [77]

Genellikle bu metodoloji S. Ahmed Han'ı, modern uygarlığın beklentileriyle teolojiyi bağdaştırmak için inancı, geleneksel anlayışların dışına çıkarak alışılmadık bir şekilde yeniden yapılanmacı bir yorumlama çizgisine çektiği görülür. 19.yüzyılın mantıkçı pozitivist bilim anlayışından oldukça etkilendiği anlaşılan S. Ahmed Han, birçok inanç konusunu ve Kur'an pasajını, modern bilimin lehine te'vile götürmüştür. Akla yüklediği anlam, imanın temellerini sarsacak bir noktaya varmıştır. Örneğin, S. Ahmed Han, geleneksel Müslümanlık anlayışında olduğu gibi, melek inancını kabul etmez. Melek inancına tabiatçı ve empirik bir rasyonalist çerçevede yaklaşan S. Ahmed Han, melekleri, Allah'ın yarattığı bir tabiat kuvveti olarak yorumlar. Ona göre Cebrâîl, müstakil bir şahsiyeti olan varlık değil, peygamberlerde bulunan bir vahiy melekesidir. Rûhu'l-emîn denilmesi de bundandır. İnsanda sezgisel biliş olan melekîyet, insanı kötülükleri ortadan kaldırma mücadelesinde cesaretlendiren ilahi moral bir destektir.[78] Benzer bir aklileştirme süreci şeytan konusunda da uygulanmıştır. Şeytan yoldan çıkmış melek olarak metaforik bir biçimde Kur'an'da ateşin yarattığı olarak zikredilmiştir. Bu insanın kötü tabiatına işaret eder, diyen S. Ahmed Han şeytanı ise, Kur'an'da şer, hastalık ve diğer uygunsuzlukların projeksiyon-

ları olarak yorumlar. Ona göre Cin, yabancı insanlar için kullanılan bir nitelendirmedir.[79] Öte yandan onun zihniyet dünyasında Sünnet, çok önemsiz bir kültürel form olarak görülür. Bu, yok saymakla eşdeğerdedir. S. Ahmed Han, Hz. Âdem ile Havva'nın kıssasını Darwin kuramına göre yorumlayarak bu kıssanın olgusal bir değere haiz olmadığı görüşünü benimser. Bu kıssanın olgusal düzeyde hiçbir gerçekliği yoktur; belli bir zaman-mekan diliminde vukû bulmamıştır. Kur'an, beşere Allah'ın bir tenezzülâtı olduğundan, ayrıca insanın konuştuğu bir dil ve kavrama gücü dikkate alındığından zihnî/kurgusal ve temsîli (metaforik) bir anlatım özelliği taşımaktadır. Bu sebeple Hz. Âdem kıssasında geçen konuşmanın olgusal bir düzlemde gerçeklik olarak yorumlamanın mantıksal bir temeli de yoktur. Dolayısıyla Hz. Âdem ve eşinin cennetten çıkarılışına ilişkin kıssa, metaforiktir; Hz. Âdem ise, insan tabiatını temsil eder.[80] İslamî modernistlere dâhil edeceğimiz çağdaş Müslüman düşünür Abdülkerîm Sürüş da aynı düşüncededir. Ona göre Kur'an kıssaları, müellifin geliştirdiği yöntemin diliyle dinin 'bi'z-zat' alanına ait değil, 'bi'l-araz' alanına aittir. Bu kıssalardan, olgusal bir gerçeklikten ziyâde metaforik bir söylem aracılığıyla bir takım sonuçlar çıkarmak amaçlanır.[81]

Peygamberler ilahi tabiat kanununun neşredicileridir. Mu'cize kavramı, yanlış ve kural tanımaz bir biçimde bu kanunla çatışır, diyen S. Ahmed Han, kutsal kitaplarda zikredilen mu'cizeleri sembolik olarak yorumlar. Ayrıca S. Ahmed Han, Kur'an'da geçen hissî mu'cizelere mantıkçı pozitivistin bilim anlayışıyla yaklaştığı için akılla çelişik bulur ve sahih olmayan bir te'vil anlayışına gider. Örneğin, Kur'an'ın değişik sûrelerinde anlatılan Hz. Musa'nın Kızıldenizi geçtiğine dair kıssayı da dilbilim açısından tahlil ederek bir tabiat hadisesi olan med ve cezirle irtibatlandırır.[82] Böylece o, geleneksel sünni anlayışta kabul edilen mu'cizenin varlığını da benimsemez. Çünkü mu'cize tabiatüstü bir olaydır. Protestan söylemin amacı da, her türlü tabiatüstü olayın büyüsunü bozmaktır.

Diğer taraftan S. Ahmed Han, doğal âfetlerle-günahlar arasındaki ilişki meselesine seküler bir zâviyeden yaklaşır. İncil'de olduğu gibi Kur'an'daki doğal âfetlere günahkâr halklar üzerine ilâhi cezanın verilmesinin işaretleri olarak yapılan göndermelerin popüler hurafelerde kökleri vardır, diyen S. Ahmed Han, bu kıssalara, kutsal kitaplardaki tarihsel gerçekler olarak değil, popüler kıssalar çerçevesinde ödünç alınan ahlâki motifler olarak bakar.[83]

Görüldüğü gibi savunmacı bir refleksle Kur'an verilerini rasyonalîleştirme konusunda inanç konularını zorlayan S. Ahmed Han'ın bu girişimi, Protestan bir İslamî söylem tarzı geliştirmek olarak görülebilir. Elbette tabiat yasalarıyla Kur'an'ın doğrularını aynîleştirmeye çalışan sadece S. Ahmed Han olmamıştır. İslam dünyasının istilâya uğrayan değişik bölgelerinde yaşayan Müslüman bilim adamları modern bilimle karşılaşmaları ve Müslüman bilincinde yeni bir sıçrama yapma adına filtresiz bir şekilde modern düşünce ve bilim anlayışını vahye tatbik etmeye çalışmışlardır. Öyle ki, dinî düşüncenin yeniden teşekkü-

lünde büyük gayretler göstermiş olan Muhammed İkbâl (ö. 1939) bile, “Cennet ve Cehennem herhangi bir mekanın/yerin adı değil, ego’nun çeşitli halleridir. Bir başka deyimle Cehennem, insanın bir insan olarak başarısızlığını acı bir şekilde hissetmesi; Cennet ise, ölüm ve felaket güçlerine zafer kazanma sevincinin adıdır”[84] diyerek psikolojik tahlillerde bulunuyordu. Bu görüş çağdaş felsefî anlayışlar etkisinde yapılan bir yorumlama biçimidir. Aslında öykünmeci bu tavır, mağlup medeniyetlerin insanların galip medeniyetler karşısında duydukları eziklik ve psikoz halinden başka bir şey değildir.

Geleneksel sünnî anlayışa karşı protest bir söylem geliştiren düşünürlerden bir diğeri de Seyyid Emir Ali (1849-1924)’dir. İslam’ın da, Hıristiyanlığın geçirdiği gibi bir yenilenmeye ihtiyacı vardır, diyen S. Emir Ali, kendi deyimiyle “Sünnî kilisesi’ ile Roma (Katolik) Kilisesini” karşılaştırmakta ve Mutezileciliği bir tür “İslâmî Protestanlık” şeklinde şöyle tanımlamaktadır: “Beşyüz yıl boyunca İslam, insanlığın özgür entelektüel gelişimine yardımcı olmuştur; ama daha sonra ortaya çıkan gerici bir hareket sonucu, insan düşüncesinin tüm akışını birden bire değiştirmiştir. Bilim ve felsefeyi geliştirenlerin, İslam’ın sınırları dışında oldukları ilan edilmiştir. Sünnî Kilisesi’nin, Roma Kilisesi’nden bir ders çıkarma imkanı yok mudur? Onun da benzeri şekilde genişlemesi ve çok yönlü olması mümkün değil midir? Halbuki, Hz. Muhammed’in öğretilerinde bunu önleyen hiçbir şey yoktur, diyen S. Emir Ali’ye göre, İslâmî Protestanlık, aşamalarının birinde (Mu’tezilîlik) bunun hazırlığını yapmıştır. O halde, büyük Sünnî Kilisesi, eski engelleri neden süpürüp atmıyor, neden yeni bir hayata başlamak için yükselmiyor?”[85]

Pozitif bir bilim anlayışının kurulması için insan aklı, tüm doğaüstü inançlardan arındırılmalı idi. Zira yeniçağın bilim anlayışı seküler bir temel üzerinde yükseliyordu. Bu bilim anlayışının çok keskin çizgilerini S. Emir Ali’de de görmek mümkündür. O, Luteryan bir eda ile dinde reform yapılması gerektiğini seslendiriyordu. İslam inanç esaslarını aklileştirme yolunda spekülâtif rasyonalizme dayalı bir yöntemi seçen S. Emir Ali, melek ve cin gibi varlıkların tabiatı olmadığını söyler ve devamla, bizim modern zamanlarda ‘tabiat ilkeleri’ olarak baktığımız şeylere geçmişte atalarımız ‘melekler’ ve göklerin vekilleri olarak baktılar. Locke’un düşündüğü gibi, Allah’la insan arasında aracı varlıkların olup olmadığı sorunu, insanla hayvansal yaratılışın daha alt biçimi arasında aracı varlıkların olup olmadığı sorunu gibidir. Bu sorun insan aklı tarafından iskandil edilecek kadar derin bir sorundur,[86] diyerek Seyyid Ahmed Han’ın bu konudaki düşüncelerini takip eder.

Şeytanın kimliğine kozmolojik olmaktan ziyade ahlâki bir mesele olarak yaklaşan S. Emir Ali, şeytan diye isimlendirilen şeyin insanın tabiatında bulunan kötü bir nitelik olduğunu söyleyerek, tarihsel perspektifte yine aynı şekilde S. Ahmed Han’ın bu konudaki görüşüyle birleşir.[87] Aligarh okulunun radikal modernistleri gibi S. Emir Ali de Peygamberin belirli buyruklarının liberal teolojinin gereği, tarihsel olarak yalnızca O’nun zamanına ait olduğuna inanır. Buna göre her İslâmî önermenin zorunlu olarak değişmeyeceğini varsay-

mak, tarihe ve insan zekâsının gelişmesine adaletsizce müdâhale etmek demektir. Onun teolojik yaklaşımına göre İslam'ın tarihe esas katkısı ahlâki insancılık alanında olmuştur. S. Emir Ali'ye göre İslamî ahlaki hayat, ahiretin moral ve dini görüşüne uyumlanmasına rağmen şimdi de yaşanacak bir hayatı esas olarak kastetmiştir. Müeyyideleri nezaket ve vazifeye dayalı insan ilişkileri, fiziksel ve zihni sıhhattir. S. Emir Ali'nin İslam ahlâkını formüle edişinde adâletten çok iyilik severlik üzerinde daha büyük bir vurgu olması dikkat çekicidir.[88] Kur'anî hükümleri (ahkâm) "belli bir zamana bağlı" ve "bütün zamanlar için geçerli" olarak ayıran Aligarh okulunun metodolojisini benimsediği anlaşılan S. Emir Ali, Kur'an'da geçen 'hırsızın cezası' ile ilgili emri, hapishanesi olmayan kabile toplumları için uygun olduğunu, günümüzde hapishane olduğu için el kesme yerine bir başka ceza verilebileceği şeklinde tarihselci bir yorumda bulunur. Kadının şahitliği ve mirasdaki konumu gibi meseleleri, illet temelinde değil, hikmet, maslahat/amaç ve tarihsellik açısından değerlendirir.[89]

Hoodbhoy'a göre Seyyid Ahmed Han ile Seyyid Emir Ali'nin bilim ve felsefe ile ilgili ateşli savunmaları, sosyal önemi olan konularda genel bir liberalizmle bağlantılı idi. Her ikisi de Poligamiyi (çokeşlilik) ve peçe kullanılmasını modern çağa uymayan uygulamalar olarak reddettiler. Cihadı, aslında entelektüel bir savaş anlamına geldiği şeklinde yorumladılar, hırsızın elinin kesilmesi ve zina edenin taşlanarak cezalandırılmasını, sadece, hapishanesi olmayan kabile toplumları için uygun olduğunu belirttiler ve Kur'an dilinin çö-lün sıradan insanları için uygun bir üslûp taşıdığına inandılar. Bu durumda, örneğin, Cennet'in hurileri Zerdüşt kökenli yaratıklardır; cezalarının şiddeti bakımından ise, Cehennem, Talmud (Musevilerin yasa ve yorum kitabı) kökenliydi.[90] Görüldüğü gibi onlar çok rahat bir şekilde eleştirel akıl anlayışını sınır tanımaz bir şekilde devreye sokmuşlardır.

19. Yüzyıl İslam fundamentalistlerinde değil ahkâm, inanç konuları bile eleştirel bir aklın konusu yapılıyor, içtihad alanı sadece ahkâmla sınırlandırılmıyor, itikadî konular alanını da kapsıyordu. Batı tesirinde gelişen bu yeni Kelam akımı, şüphesiz yeni bir İslam anlayışı ortaya koyuyordu. Ama te'vil nereye kadar? sorusunun cevabı, söylemek gerekirse, sonu ve sınırları tam, açık ve net olarak belirlenmemiş bir düşünsel yapıya sahipti. Çünkü bu yeni Kelam yaklaşımında tarihselci bakış açısı hem iman esaslarını ve hem de ahkâm boyutunu modern yaklaşımlara intibak ettirecek bir düzeyde yorumlanıyordu.

Ne yazık ki, 19.yüzyıldan başlayarak günümüze kadar gelen tarihselcilik, Müslüman düşü-nürler tarafından Allah'tan gelen bir vahiy gibi algılanmış, köklü çözümlene ve eleştirel bir bakış açısı geliştirilmeden çoğu zaman bilinçsizce gönüllü taşıyıcılar olunmuştur. Burada, Müslüman modernistlerin karşısına dikilen gelenekselci yaklaşımları da hatasız görmemek gerekir. Bunda onların aşırı muhafazakar tutum ve mevcudun doğmalaştırılması konusunda katılıklarının tesiri de vardır. Bu akımın yaptığı çabalar, İslam ile moderniteyi

bağdaştırma girişimleriydi. Şüphesiz böyle bir zihniyet arkeolojisinin oluşturulmasında öykünmecî bir tavrın sergilenmiş olması ile birlikte aşırı derecede modern Batı Bilim ve düşünce hayatının, daha doğrusu modernizmin etkisi vardır. Özellikle Hint-alt kıtasında yaşayan Batı-dışı Müslüman düşünürlerin dinin itikat ve ahkâm boyutlarını ‘rasyonellik’ çerçevesinde ele alıp gelenek dışı yorumlara gitmeleri bir art niyet ya da yıkıcılık amaçlandığı için değil, dine yapılan eleştirileri geri püskürtme amacı taşıdığı kanaatindeyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur’an’ı bilimsel yorumlama girişimleri bir yenilenme sayılmış olsa da beraberinde çözümler sunmaktan ziyâde Müslüman yapıda tartışmaların koyulaşmasına ve yeni fikrî çatışma alanlarının yaratılmasına da yol açmıştır. Elbette böylesi şok yaratıcı düşüncelerin varlığı İslam düşüncesinin hareketliliği ve seyyâliyeti açısından yararlı olduğu ve dogmatik uykudan Müslümanları uyandırmada bir motivasyon işlevi gördüğü söylenmekle birlikte ortaya çıkan inanç sorunları, yozlaşma ve yabancılaşmaya da kapılar açmıştır. İslamî yenileşmecî bu modernist söylemler, bir İslamî protestanlık olarak görülebilir mi? Bugün bu düşünce hareketlerini değerlendirmede geriye dönüp baktığımız zaman Müslüman tecrübede nasıl bir Müslüman profili inşâ ettiğini görmek gerekiyor? Bu sorular bütün yönleriyle tartışılmalıdır. Çünkü, geliştirilmek istenen yeni yönlemsel bakış açıları için buna hararetle ihtiyaç vardır.

19. yüzyılın Batı pozitivistlikle şekillenen bu aktivist duruş, dinî bir pozitivism yaratmanın yolunu oldukça kolaylaştırmışa benziyor. Öyle ki hayatlı bir dinden ziyâde, seküler yanı ağır basan hayatîyetini sadece teorik, zihinsel dünyada yaşatan, ama, pratik sonuçlar bakımından moderniteye alan açıcı bir kullanım ve oksijen çadırı rolünü üslenen bir söylem olarak görülmektedir. En azından ‘neo-selefilik’ hareketinin ‘tecdîd’ projesiyle İslamî fundemantalist söylemi benimseyen aydınların ‘tecdîd’ projelerinde yönlemsel ilkeler bakımından benzerlikler çağrıştırılmış olsa da mâhiyet açısından son derece farklılıklar vardır. Birinci akım hakkında protest bir söylemden ziyâde ihyâcî ve ıslahatçı bir bakış tarzı ağır basmaktadır. Çünkü bunlar, geleneği tamamıyla dışlayıcı değil, yeniden üretmek gibi bir iddianın da sahibidirler; ama entegrist de değillerdir. Bu kompartımanda Muhammed Abduh, C. Afgânî, Reşid Rıza gibi kimseler vardır.

İkincisinde ise protest ve katı eleştirel akıl anlayışı ağır basmaktadır. Onlar, İslam dünyasının geri kalışını geleneksel mirasın varlığına bağlamakta, bu mirası yeniden üreterek değil, tamamıyla dışlayarak tüketmek istemektedirler. Bunların başında ise Hint-alt kıtasından Seyyid Ahmed Han, S. Emir Ali gibi Müslüman aydınlar gelmektedir. Buradan yola çıkarak söylemek gerekirse, acaba İslâmî bir Protestanlık mümkün müdür? Şimdi de bu soruya cevap aramaya çalışalım.

b. İslam Protestanlaşabilir mi?

Protestanlık ne idi? Katolik Hıristiyanlığın temsil etmekte olduğu kemikleşmiş, doğma-laşmış ve yozlaşmış bir geleneğe karşı vahyedilmiş kitabın köklerine yeniden bir dönüş

iddiası idi. Protestanlığın doğuşunu tamamıyla dinî nedenlere bağlamak da doğru değildir. Bunun altında siyasî nedenleri de aramak gerekmektedir. Burası, ayrı bir tartışmanın konusudur. Yine de tarihi Hıristiyanlığın durumu göz önünde tutulduğu zaman ‘protestan’ bir söylem ve tepkinin gelişiminde hak verecek dinî ve siyasî dayanaklar bulmak olasıdır. Aslında bu değişimin kaçınılmaz sonuçlarını, vahyedilmiş Hıristiyanlık değil de, Batılılaşmış Hıristiyanlıkta aramak gerekir. Yoksa “sekülerleşmeye” alan açan bir otantik dinin varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bir defa bu dinin ilahî tabiatı buna geçit vermez. İşte Hıristiyanlık ‘de-hellenize’* süreci geçirdiği için çok kolay bir şekilde modern süreçlere endeksleşebilmiş ve tarihsel bir rölativizm olan sekülerleşme deneyimini yaşayabilmiştir. Çünkü Batılılaşmış Hıristiyanlığın dinî formlarının sekülerleşmesinin başlıca nedenleri, tevhîd inancından kopması, kefâret öğretisi, St. Pavlus[91] eliyle şeriatının ortadan kaldırılması ve dünyanın lânetlenmesidir. Zira din insana, Allah’ın sınırlarını çizdiği (hudûdullah) bir alan çizmektedir. İnsan, Allah’ın sınırlarını çizdiği bu alanda hayatına anlam katar. İşte, ahkâmı olmayan bir dinin formlarının varacağı son, sekülerleşmedir. Hıristiyan dünyada da böyle bir şey olmuştur. Aynı yargı İslam söz konusu olduğunda gerçekleşme şansı nedir?

Yukarıda da değindiğimiz gibi 19. yüzyılın sonlarına kadar Batının acımasız sömürgesi altında kalmış ülkelerde bazı Müslüman düşünürler modern düşünceden de yararlanarak İslam ile modernitenin bağdaştırılabileceğini öne sürerek bir düşünsel tecrübe yaşamışlardır. 20. Yüzyılda da bu İslam anlayışının tesirleri, Doğu ve Batı’da taraftar bulmuştur. Hâlâ da tartışmaların merkezinde belirleyici ve yönlendirici roller oynamaktadır. Bilindiği gibi Batı’da Protestanlık, dünyevî ideallere dinî anlamlar vererek daha seküler bir boyut kazanmıştır. Daha doğrusu dinî sembollere, dünyevîleşmenin önünü açmada bir araç rolü üstlendirilmiştir. Ama varılan sonuç şunu göstermiştir ki, Protestanlaşan bir din, asla kendisi olamamış, kendisi kalamamış, başkalaşmıştır. Belli bir dönem meşrûlaştırıcı bir araç olarak kullanıldıktan sonra ihtiyaç kalmamış ve sahra gibi dışarı atılmıştır. Çünkü bu aşamadan sonra Hıristiyanlık ‘belirleyici/hayatlı din öğelerini’ kaybettiği için varlık alanını olabildiğince daraltmış ve hayatiyetini kaybetme noktasına gelmiştir. Artık böyle müzelik ve tarihe mal olmuş bir dinin yaptırım gücü de kalmayacaktır. O halde Protestanlaşma, üzerine basılan dalın kesilmesinden başka bir şey değildir.

Kur’an bize muhtelif sûre ve âyetlerde tekrar tekrar total bir düzeyde olmasa da geçmiş kavimlerin tarihsel ve toplumsal tecrübelerini anlatmaktadır. Bunu yaparken, kronolojik esaslara bağlı bir tarihi bilgi de sunmamaktadır. Çünkü amaç, tarihi yapan aktörleri anlatmak değil, vahyin hidayet boyutunu öne çıkarmaktır. İnsanlık tarihinin her döneminde Protestanlaştırma girişimleri yaşanmıştır. Ama İslam’ın tevhit doktrininde Allah tarihe, tabiata ve hayata müdâhildir. O, Aristo’cu metafizik anlayışının etkisinde gelişen ve özünde ‘cebirci’ bir karakter taşıyan Eş’arîliğin Allah tasavvurunun aksine, her şeyi önceden belirleyerek âtil bir pozisyona geçmiş değil; faal ve fâil olarak yaratmaya devam et-

mektedir. Çünkü O, sürekli yaratan anlamında el-Hallâk'tır. Allah'la birlikte iş yapma vardır. Allah bu eylemlerini insan eliyle gerçekleştirmek istemektedir. Deist bir felsefi bakış açısı ise, Allah'ı olabildiğince hayatın içinden çıkarmakta ve eylemin merkezine otonom bir varlık olarak insanı oturtmaktadır. Hâlbuki İslam'da Allah ve insan birbirine rakip iki güç değildir. Zira İslâm dinî, toplumu determine etmektedir. Protestanlıkta ise, toplum, dini determine etmektedir. Böyle bir din 'müteâl' boyutunu koruyabilir mi?

İslam ne zaman Protestanlaşabilir?

Eğer İslam, Hıristiyanlığın tarihsel şartlarını yaşarsa, Protestanlaşma imkanı ortaya çıkar. Bu da İslam açısından muhaldir. Niçin? Bunun sebebi, İslam'ın tevhid doktrini, insan ve varlık anlayışı, vahiy olgusu ve ahkâm boyutunun sağlamlığından dolayıdır. Artık bir medeniyet süreçleri yaşamış ve tarihe bilim, sanat, kültür, edebiyat vb. gibi alanlarda not düşmüş/intikal etmiş ve medeniyet bağlamında bir birikim zenginliği mirası ortaya koymuş olan bir dinin otantik yapısının örselenmesi akıl dışıdır. Dün olduğu gibi gelecekte de İslam'ı Protestanlaştırma girişimleri olabilir. Bunu gayet doğal karşılamak gerekir. Ama bunlar ârizîdir, geçicidir. İslamî bir Protestan söylemin köklerini İslam düşünce tarihinde derin yankılar bırakmış olan Mu'tezile ekolünde aramak da nâfiledir, boşunadır. Mu'tezile'nin akılcı bir yaklaşım ve kadim bir felsefeyle temas kurması sonucu Müslümanları çok önemli bir noktaya taşıdığı iddiası, doğrudur. Kelamcılar sadece tenkitçi değil, yorumcudurlar da. Ama onlar hiçbir zaman "subûtu kat'î ve manaya delâleti zannî" olan nasların anlamlarını mutlak kesin doğrular olarak görmemişler, böylece dogmatizmin yolunu kapatmışlar, yaşadıkları çağda İslam düşüncesine verimli, üretken ve aktüel bir katkı yapmışlardır. Onları, günümüzün kendilerini 'neo-Mu'tezile' olarak tanımlayan şahsiyet ve akımlardan ayıran temel ayıraç, nasların, "subûtu kat'î ve manaya delâleti kat'î" alanlarda 'içtihat' müessesesini işletmemiş olmalarıdır. Kelami ekoller içerisinde akla olabildiğince geniş bir alan tanıyan ekol, Mu'tezile olmuştur. Fakat bu ekolün akıl anlayışı, kesinlikle Aydınlanma düşüncesinin akıl anlayışıyla karşılaştırılmaz. Sebebi, Mu'tezile'nin benimsediği akıl anlayışı Allah'tan kopuk değildir. Bir diğer hususiyet de, Mu'tezile dini anlamada akla mutlak bir alan açmamış; aksine akıl ve nakil alanlarını belirleme yoluna gitmiştir. Örneğin, adâlet, tevhid, salâh/aslâh, lütuf ve ahlakla ilgili konuları akıl; âhiretin ahvâli, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak gibi konuları nakil; ibadetlerin miktarı, zamanı, nasıl yapılacağı ve gerekliliği gibi konuları hem akıl ve hem de nakil alanıyla sınırlandırmıştır.[92]

Diğer taraftan Mu'tezile dinin kaynaklarını akıl, Kitap, sünnet ve icma olarak nitelendirmekle, İslam'ın epistemolojik usûl ve beşerî katkıya dayalı geleneğinden kopmamıştır.[93] Hiçbir zaman Mu'tezile, sadece, Kur'an İslam'ına dönmeyi savunmaz. Netice olarak, Mu'tezile'nin başta beş asıl ilke olarak temellerini attığı din anlayışında başat ilke olarak gördüğümüz tevhid ve adâlet anlayışı, özellikle, sosyal hayatta dinin yaşanılıp yaşanılma-

dığını denetleyici sıkı bir kontrol mekanizmasını beraberinde getiren emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker prensibi, Protestan bir İslam anlayışına geçit vermez. Kısaca Mu'tezile'nin İslam dinine getirdiği zengin ve güncel yorum birikiminden, eğer Protestan Hıristiyanlık anlamında bir İslamî Protestan söylem üretmek isteniyorsa, hiçbir zaman Mu'tezili düşünce buna fırsat ve imkan tanımayacaktır.

SONUÇ

Sekülerizmin doğuşunda, Greko-Romen medeniyetinin pagan kalıbına sokulan Hıristiyanlığın büyük rolü olmuştur. Böyle bir aşama yaşayan Hıristiyanlık, başta tevhid ve âhîret inancı olmak üzere özgün direniş reflekslerini kaybetmiştir. Halbuki, ilâhi dinlerin en büyük amacı, toplumlara yön gösterme özelliğini hiç kaybetmemesidir. Ona dinamizm sağlayan bu özelliğini kaybeden bir din, asla kendisi olamaz. Bir nevi Hıristiyanlık da böyle bir kaderi yaşamıştır. Dolayısıyla sekülerleşme, Kilise'ye tepkinin ortaya çıkardığı doğal bir durumdur. Hıristiyanlığın geçirdiği bu dönüşüm, biraz da kendi teologları eliyle olmuştur.

Hıristiyanlık, Protestanlaşma ve sekülerizm kavramları arasında çok yakın bir ilişki vardır. Zira, önce Hıristiyanlığın pagan kalıbında vahdaniyet inancı ve buna bağlı olarak iman öğretisi bozulmuş, sonra, St. Pavlus gibi dinî mimarlar elinde ibadet ve hukuk alanlarına müdâhale edilerek ahkâm boyutu aşkın alandan koparılarak, toplumsal şartların bir ürünü haline getirilmiştir. Dolayısıyla böyle bir dinin Protestanlaşma süreci yaşaması doğal karşılanmalıdır.

Batı'da Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkması, biraz da Hıristiyanlığın mevcut konumundan kaynaklanmıştır. Birinci kuşak Aydınlanmacı filozofların çoğunun ilahiyatçı olması, bir tesadüf eseri değildir. Bu, içeriden Hıristiyanlığı, yeniden yorumlama çabasıdır. Çünkü, Hz. İsa'nın tanrılaştırılması, Kilise'nin mutlak bir otorite olarak hâkimiyet kurması, kefarete öğretisi, lânetlenmiş dünya tasavvuru vb. gibi, Hıristiyanî öğreti biçimleri protest bir dinsel söylemi kaçınılmaz kılıyordu.

Aydınlanma düşüncesinin üç saç ayağından birisini oluşturan hümanizm, insanı aşağılayıcı bir tutum sergileyen Hz. İsa'nın tanrılaştırılmasına ve kefarete öğretisine; ikinci ilkeyi oluşturan katı akılcılık (rosyonalizm), dinî metinleri doğmalaştıran ve içtihad alanını tıkayarak inanç ve düşünce özgürlüğünü hiçe sayan anlayışa ve sonucusunu oluşturan mantıkçı pozitivism ise, tamamen içerisi, akıl dışı unsurlarla doldurulmuş bir dinin mu'cize, büyü ve azizler kültürüne karşı bir tepkiden doğmuştur. İşte Protestanlık da, mevcudu doğmalaştıran Hıristiyanlık anlayışına içeriden yöneltilen yeniden bir yapılanma tarzıdır.

19. yüzyıl İslam Dünyasında mantıkçı pozitivismin “ilerlemeci” ideolojisi, liberal Müslüman düşünürler için bir esin kaynağı olmuştur. Bu çabaların, Batı'nın sömürgeci haline getirilen İslam ülkelerinde eş-zamanlı olarak ortaya çıkması gözden ırak tutulmaması ge-

reken fiili bir durumdur. Bütünüyle, iyi niyetlerin bir mahsûlü olan bu gayret, yanlış yöntemler içerisinde arandığı için başarılı olduğu söylenemez.

Niçin İslâmî bir protestanlaşma mümkün değildir? Bir defa Kur'an, mevcut İncil (ler)in yaşadığı serencâmı yaşamamıştır. Ayrıca, Hz. Peygamberin tarihi şahsiyeti ve Müslümanlar tarafından algılanışı ile Kilise tarafından Hz. İsa'ya yüklenen tanrısal nitelikler farklı şeylerdir. Yine Kur'an semantiğindeki akıldan anlaşılan şeyle Kilise'nin dogmatik akıl anlayışı aynı şeyler değildir. Kaldı ki İslâmiyet'te, Hıristiyanlıkta olduğu gibi kendilerine Tanrı'nın vekili veya onlar adına iş yapan bir din adamları sınıfı da yoktur. Hıristiyanlıkta bir de, Lâtince olan İncilleri sadece ve sadece din adamları okur; Kilise'nin dışındaki kimseler okuma ve yorumlama hakkına sahip değildirler, şeklinde bir görüş egemendi ve bu görüş, bir doğma hüviyeti taşıyordu. Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslâmiyet'te, Arapça indirilmiş olan Kur'an başka dillere çevrilemez ve din adamlarının dışında hiç kimse okuyamaz gibi dinî bir kural yoktur. Her Müslüman Kur'an'ı okuma ve yorumlama özgürlüğüne sahiptir. Burada, İslâm'ın din anlayışı ile, tarihsel tecrübeye ortaya çıkan Müslümanların din anlayışlarını birbirine karıştırmamak gerekir. Dolayısıyla, niçin İslâmî bir protestanlaşma mümkün değildir? sorusunun cevabı, biraz da yukarıdaki mukayeselerde aranması gerekir, kanaatindeyim.

Hem Protestanlaşmayı ve hem de onun bir ürünü olan sekülerleşmeyi dinlerin tabiatında aramak gerekir. Çünkü sekülerleşme İslam Dünyası açısından "sahte" bir sorundur. İslâm'ın tabiatı Hıristiyanlığın geçirdiği tarihi süreci yaşamadığı için iki açıdan sekülerleşmeye geçit vermez: Bunlardan ilki, tevhid inancını koruması ve güçlü âhiret vurgusunu canlı tutmasıdır. Bu iki inanç biçimi, varlık ve Allah arasında kopukluğun doğmasını önleyici bir işleve sahiptir. Diğer ise, İslâm'ın ahkâm boyutudur. Dünyevî alanda ortaya çıkan problemler "içtihad" kurumunun çalıştırılması ile aşılar. Şüphesiz bu mekanizma, içeriden bir yenileşme çabasıdır. Ayrıca, sünnet ve icma gibi İslâmî epistemolojik sistemin iki çarkını da göz ardı etmemek gerekir.

Diğer taraftan her insanda "inanma" olgusu, Allah'ın beşerî tabiatlara attığı bir duygudur. Bu duygu var olduğu müddetçe insanın duyu-ötesi aşkın bir varlıkla temasa geçmesi bütün zamanlar için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Her ne kadar sekülerleşme, dinin bireyselleşmesi ve olabildiğince alanının daraltılması gibi algılanmış olsa da topyekûn dinden kopmayı gerçekleştirememiştir. Nitekim sekülerleşme sürecini yaşamış Batı toplumlarında seküler aklın ötesi alanında yeni dinî hareketlerde görülen canlılık, bu görüşü doğrulamaktadır. Çünkü, aşkın bir kaynaktan kopuk bir medeniyetin tatmin araçları sahte olduğu için insanlığa vereceği fazla bir şey kalmamıştır. Netice olarak, aşkın bir kaynağa dayalı ve tabiatı bozulmamış bir dine bağlanan insanlar, ancak 'kendisi' kalmayı başarabilirler. İşte modern dünyanın geldiği sonuç, anlam arayışıdır. Akl-ı selim sahibi her insan bu anlam arayışını tevhitte noktalayabilir.

KAYNAKÇA

- Alevî, Saîd b. Saîd, el-Hıtâbu'l-Eş'arî, Beyrut, 1992.
- Altındal, Aytunç, Üç İsa, (çev. S. Özbudun), İstanbul, 1993.
- Arkoun, Muhammed, "İslam'ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek", (Avrupa'da, Etik, Din ve Laiklik içinde), çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, İstanbul, 1995.
- Armağan, Mustafa, Gelenek ve Modernlik Arasında, İstanbul, 1998.
- Armstrong, Karen, Tanrı'nın Tarihi, (çev. Komisyon), Ankara, 1998.
- Arslan, Abdurrahman, "İnsan ya da Aklın Kimliği", Bilgi ve Hikmet, (Güz-1993/4).
- Arslan, Abdurrahman, "Sekülerizm, Akleden Kalbin Parçalanışı", Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2).
- Attas, S. Nakib, Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989.
- Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam, (çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990.
- Bâkılânî, Kâdî Ebu Bekr, et-Temhîd, Kahire, 1931.
- Berger, Peter L., Kutsal Şemsiye, (çev. Ali Çoşkun), İstanbul, 2000.
- Bulaç, Ali, "İslam ve Fundamentalizm", Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul, (25-27 Nisan 1997).
- Bulaç, Ali, "İslam'ı ve Tarihini Okuma Biçimi", Bilgi ve Hikmet, (Yaz-1994/7).
- Câbirî, M. Âbid, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul, 1999.
- Copleston, Frederick, "Aydınlanma" Felsefe Tarihi, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1996.
- Cox, Harwey, The Secular City, London: Penguin, 1974.
- Davies, Paul, Tanrı ve Yeni Fizik, (çev. Murat Temelli), İstanbul, 1995.
- Descartes, Rene, A Discourse on Method (etc., J. Veitch), Londra 1912.
- Edman, Irwin, Sanat ve İnsan, (çev. T. Oğuzkan), İstanbul, 1977.
- Fuller, Graham- E. Lesser, Kuşatılanlar, İslam ve Batının Jeopolitiği, (çev. Ö. Arıkan), İstanbul, 1996.
- Gölcük, Ş.-T. Süleyman, Kelam, Konya, 1996.

- Grant, Frederick C., "Fundamentalizm" The Encyclopediâ American, New York, 1970.
- Gündüz, Şinasi, Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara, 2001.
- Hocaoğlu, Durmuş, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", Türkiye Günlüğü, (Temmuz-Ağustos 1994), Sayı: 29.
- Hocaoğlu, Durmuş, Laisizmden Millî Sekülerizme, Ankara, 1995.
- Hoodbhoy, Pervez, İslam ve Bilim (Bağnazcılığa Karşı Akılcılığın Savaşımı), İstanbul, 1993.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Faslu'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkileri içerisinde), Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985.
- İsfehânî, Râgıb, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, İstanbul, 1986.
- İkbal, Muhammed, İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, 1996.
- Jaschke, G., Yeni Türkiye'de İslamcılık, Ankara, 1972.
- Kâdî Abdülcebâr, el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, (tah. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin, Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebâr, Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse, (tahk. Abdülkerim Osman), Kahire, 1965.
- Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, (trc. Norman Kemp Smith), London, 1990.
- Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul, 1987.
- Kolakowski, Leszek, Modernity on Endless Trial, Univ. Of Chicago Pres. Chicago, 1990.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Hallâc, Sahih-i Müslim, Kahire, 1955.
- Nevin Abdülhâlik Mustafa, İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990.
- Özel, Mustafa, "İktisadî Düşüncenin Laikleşmesi", İktisat Risâleleri, İstanbul, 1997.
- Özervarlı, Sait, "Modern Düşünce ve Kelam İlişkisi", İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı-II, İstanbul, 1998.
- Saraç, Tahsin, Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük, Ankara, 1989.
- Spinoza, Baruch, A Theologico Political Treatise (çev. R. H. M. Elwes), Newyork, 1951.
- Spinoza, Etika, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, 1965.
- Sürûş, Abdülkerîm, Modern Durum ve Dinî Bilginin Evrimi, İstanbul, 1997.
- Şaylan, Gencay, İslamiyet ve Siyaset, Ankara, 1981.

Troll, Christian W., “Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam’ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”, (çev. Ş. Ali Düzgün), İslamî Araştırmalar, Cilt: 8, Sayı:1, (Kış Dönemi 1995).

Turner, Bryan S., Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, 1997.

Ülken, Hilmi Ziya, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, 1992..

Voltaire, Felsefe Sözlüğü, (çev. Lütfi Ay), İstanbul, 1995.

Waterhouse, Eric s., “Secularism”, (çev. D. Hocaoğlu), Enc. Rel. Eth. Vol:11.

Weber, Max, Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Rûhu, (çev. Zeynep Arıoba), İstanbul, 1985.

Yazıcıoğlu, Hulusi, Bir Din Politikası Laiklik, İstanbul, 1993.

Yıldırım, Ergün, “Toplumsal Gelişmeyi Açıklama Modeli Olarak Protestanlık”, Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2).

Yeni Ahit, Yuhanna, 15/ 17-19.

· Çilecilik, dünya nimetlerinden el-etek çekme.

[1] Weber, Max, Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Rûhu, (çev. Zeynep Arıoba), İstanbul, 1985.

[2] Armstrong, Karen, Tanrı’nın Tarihi, (çev. Komisyon), Ankara, 1998, s. 370.

[3] bk. Attas, S. Nakib, Modern Çağ ve İslâmî Düşünüşün Problemleri, (çev. M. Erol Kılıç), İstanbul, 1989, s. 28-29.

[4] Weber, Protestan Ahlâkı, s. 28.

[5] Armstrong, a.g.e., s. 376.

[6] Descartes, Rene, A Discourse on Method (etc., J. Veitch), Londra 1912, 2.6.19.

[7] Özerverli, Sait, “Modern Düşünce ve Kelam İlişkisi”, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyon Toplantısı-II, İstanbul, 1998, s. 153.

[8] Attas, İslami Düşünüşün Problemleri, s.63; Arslan, Abdurrahman, “Sekülerizm, Akleden Kalbin Parçalanışı”, Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2), s. 9.

[9] Armstrong, Tanrı’nın Tarihi, 379-380; Copleston, Frederick, “Aydınlanma” Felsefe Tarihi, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1996, s. 27.

[10] Davies, Paul, Tanrı ve Yeni Fizik, (çev. Murat Temelli), İstanbul, 1995, s. 263.

[11] bk. Davies, a.g.e., s., 183.

- [12] Armstrong, a.g.e., s. 382.
- [13] Voltaire, Felsefe Sözlüğü, (çev. Lütfi Ay), İstanbul, 1995, II, s. 303-304.
- [14] bk. Voltaire, a.g.e., s. 78.
- [15] bk. Spinoza, Baruch, A Theologico Political Treatise (çev. R. H. M. Elwes), Newyork, 1951, s. 6.
- [16] Spinoza, Baruche, Etika, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul, 1965, s. 52.
- [17] Armstrong, a.g.e., s.394
- [18] Geniş bilgi için bakınız. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, (trc. Norman Kemp Smith), London, 1990, s. 29, 518-524.
- [19] Bulaç, Ali, “İslam’ı ve Tarihini Okuma Biçimi”, Bilgi ve Hikmet, (Yaz-1994/7), s. 4.
- [20] Şaylan, Gencay, İslamiyet ve Siyaset, Ankara, 1987, s. 9.
- [21] Hocaoğlu, Durmuş, Laisizmden Millî Sekülerizme, Ankara, 1995, s. 142.
- [22] Edman, Irwin, Sanat ve İnsan, (çev. T. Oğuzkan), İstanbul, 1977, s. 23.
- [23] bk. Yeni Ahit, Yuhanna, 15/ 17-19.
- [24] bk. Yazıcıoğlu, Hulusi, Bir Din Politikası Laiklik, İstanbul, 1993, s. 107-108; Hocaoğlu, Millî Sekülerizm, s. 143.
- [25] Yazıcıoğlu, a.g.e, s.110; Hocaoğlu, Millî Sekülerizm., s. 143-144.
- [26] Hocaoğlu, a.g.e., s. 144
- [27] Berger, Peter L., Kutsal Şemsiye, (çev. Ali Çoşkun), İstanbul, 2000, s. 174-175.
- [28] Weber, Protestan Ahlâkı, s. 83.
- [29] bk. Saraç, Tahsin, Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük, Ankara, 1976, s. 1283; Cox, Harwey, The Secular City, Lonrda: Penguin, 1974, s. 31-35.
- [30] Attas, İslamî Düşünüşün Problemleri, s. 42-43.
- [31] Örneklendirmeler için bakınız. Altındal, Aytunç, Üç İsa, (çev. S. Özbudun), İstanbul, 1993, s. 52.
- [32] krş. Bulaç, “Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, Bilgi ve Hikmet, s.34.
- [33] Arslan, Abdurrahman, “İnsan ya da Aklın Kimliği”, Bilgi ve Hikmet, (Güz-1993/4), s. 10.
- [34] Waterhouse, Eric s., “Secularism”, (çev. D. Hocaoğlu), Enc. Rel. Eth. Vol:11, s.348;krş. Hocaoğlu, Durmuş, “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, Türkiye Günlüğü, (Temmuz-Ağustos 1994), Sayı: 29, s.43.
- [35] Geniş bilgi için bakınız. Weber, Max, Protestan Ahlâkı, s. 68.
- [36] Armağan, Mustafa, Gelenek ve Modernlik Arasında, İstanbul, 1998, s.87.

[37] Berger, Kutsal Şemsiye, s. 162

[38] Armağan, a.g.e., s. 87.

[39] Armağan, a.g.e., s. 92

[40] bk. Nevin Abdülhâlik Mustafa, İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul, 1990, s. 94-95.

[41] Geniş bilgi için bakınız. Özel, Mustafa, “İktisadî Düşüncenin Laikleşmesi”, İktisat Risâleleri, İstanbul, 1997, s.9

[42] bk. Sürûş, Abdülkerîm, Modern Durum ve Dinî Bilginin Evrimi, İstanbul, 1997, s. 55-73.

[43] Bâkılânî, Kâdî Ebu Bekr, et-Temhîd, (tahk. ‘Imâdüddîn Ahmed Haydar), Kahire, 1931, s.330.

[44] İsfehânî, Râgıb, el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’an, İstanbul, 1986, s.282.

[45] bk. el-Bakara 2/59. Bu âyette asıl kastedilen tahrif, lafzın değil de manevî anlamda lafzın anlam alanını değiştirme/tahrif olarak yorumlanabilir.

[46] bk. Berger, Kutsal Şemsiye, s.167-68.

[47] Arslan, “Aklın Kimliği”, s. 11

[48] bk. el-En’âm 6/136.

[49] Cox, The Seculer City, s. 2, 13.

[50] Kolakowski, Leszek, Modernity on Endless Trial, Univ. Of Chicago Pres. Chicago, 1990, s. 90

[51] bk. Attas, İslâmî Düşünüşün Problemleri, s,43.

[52] Attas, a.g.e., s. 26-32.

[53] Gölcük, Şerafeddin-T. Süleyman, Kelam, Konya, 1996, s. 328-29.

[54] krş. Bulaç, Ali, “İslam ve Fundamentalizm”, Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı 2, İstanbul, (25-27 Nisan 1997), s. 321-22.

[55] bk. Turner, Bryan S., Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam, (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul, 1997, s. 17-19.

· Eş’arî kelimasında “tecviz”, aklın kavramaya güç yetiremediği konularda, naklin söylediklerini kabullenmesi anlamına gelir. Bu düşünceye göre akıl kusurlardan hali olmadığı için, nakle tabî olmalıdır. Akıl, nesnel bir oluşturucu değil, öznel olarak naklin destekçisidir. Buna örnek olarak, tabiat kanunlarının zorunsuzluğu, husûn ve kubhun öznel ve naklî oluşu, peygamber gelmeden dinde sorumluluğun zorunsuzluğu, insanın irade ve eylemlerinde muhtar sûretinde muzdar olması gibi görüşler verilebilir. bk. Alevî, Saîd b. Saîd, el-Hitâbu’l-Eş’arî, Beyrut, 1992, s. 106; Câbirî, M. Âbid, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul, 1999, s. 693-96.

- [56] Arkoun, Muhammed, “İslam’ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek”, (Avrupa’da, Etik, Din ve Laiklik içinde), çev. S. Dolanoğlu-S. Yılmaz, İstanbul, 1995, s. 19.
- [57] krş. Fuller, Graham- E. Lesser, Kuşatılanlar, İslam ve Batının Jeopolitiği, (çev. Ö. Arıkan), İstanbul, 1996, s. 116.
- [58] Berger, Kutsal Şemsiye, s. 174.
- [59] bk. el-Haşr 59/7.
- [60] Weber, Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu, s. 141.
- [61] Yıldırım, Ergün, “Toplumsal Gelişmeyi Açıklama Modeli Olarak Protestanlık”, Bilgi ve Hikmet, (Bahar-1993/2), s. 132.
- [62] Ayrıntılar için bakınız. Ülken, Hilmi Ziya, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul, 1992, s. 66-67.
- [63] Ülken, a.g.e., s. 78-91.
- [64] bk. Ülken, a.g.e., s. 91.
- [65] Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 100-111.
- [66] bk. Jaschke, G., Yeni Türkiye’de İslamcılık, Ankara, 1972, s. 16.
- [67] Yıldırım, “Toplumsal Gelişmeyi Açıklama Modeli Olarak Protestanlık”, s. 132-133.
- [68] Dinde reform paketinin tam metni için şu esere bakılabilir. Kara, İsmail, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul, 1987, II, s. 497.
- [69] Fundamentalizm, ABD’de ortaya çıkan Protestan bir hareketin adıdır. Fundamentalist Protestanlara göre Hıristiyanlığın vazgeçilmez ilkeleri, Kitab-ı Mukaddes’in mutlak yanılmazlığı ve yalnızca açık anlamı (harfî/literal) temel alınarak yorumlanması, Hz. İsa’nın insanlığın günahlarının kefareti için öldüğü ve yakında yeniden ineceği, Meryem Ana’nın bakireliği ve herkesin ölümden sonra dirileceğidir. New York’lu Baptist papaz James Inglis’in 1872’de topladığı Niyagara Kitab- Mukaddes Konferansı binyılcılığı dinsel bir harekete dönüştürerek fundamentalizmin temellerini atmıştır. Geniş bilgi için bakınız. Grant, Frederick C., “Fundamentalism”, The Encyclopedia American, New York, 1970, vol. XII, pp. 163.
- [70] Bulaç, Ali, “İslam ve Fundamentalizm”, s.326.
- [71] Bulaç, a.g.y.
- [72] Bulaç, “İslam ve Fundamentalizm”, s. 327-28.
- [73] Berger, Kutsal Şemsiye, s. 244.
- [74] bk. Berger, a.g.e., s.244-269.
- [75] Hoodbhoy, Pervez, İslam ve Bilim (Bağnazcılığa Karşı Akılcılığın Savaşımı), İstanbul, 1993, s.89.

[76] İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Faslu'l-Makâl (Felsefe-Din ilişkileri içerisinde), Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1985, s. 113-114.

[77] Troll, Christian W., "Seyyid Ahmed Han ve İlm-i Kelam'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü", (çev. Ş. Ali Düzgün), İslamî Araştırmalar, Cilt: 8, Sayı:1, (Kış Dönemi 1995), s. 50-51.

[78] Han, S. Ahmed, Tefsîru'l-Kur'ân, Lahor, 1994, I, 149; krş. Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam, (çev. Ahmet Küskün), İstanbul, 1990, s. 59.

[79] Aziz Ahmed, Modernizm ve İslam, s. 59.

[80] Han, S. Ahmed, Tefsîru'l-Kur'an, I, 61-62; krş. Aziz Ahmed, a.g.e., s 57.

[81] krş. Sürüş, Dinî Bilginin Evrimi, s. 67.

[82] Han, S. Ahmed, a.g.e., I, 78-82; krş. Aziz Ahmed, a.g.e., s. 58.

[83] bk. Aziz Ahmed, Modernizm ve İslam, s.60.

[84] bk. İkbâl, Muhammed, İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, (çev. N. Ahmet Asrar), İstanbul, 1996, s. 169.

[85] Emir Ali, The Spirit of Islam, Karaçi, 1976, s. 454; krş. Hoodbhoy, İslam ve Bilim, s. 94.

[86] Aziz Ahmed, Modernizm ve İslam, s. 111.

[87] Emir Ali, The Spirit of Islam, s. 64.

[88] Aziz Ahmed, a.g.e., s. 110

[89] bk. Hoodbhoy, İslam ve Bilim, s. 94.

[90] Hoodbhoy, a.g.e., s. 94

* Hellenize, Yunanlaşmış, de-hellenize ise, sulandırmak anlamındadır. Yani, İncil'in otantik özelliklerinin kaybolması demektir.

[91] Günümüz Hıristiyanlığının temel doğma ve düşüncelerinin geri plânında Pavlus'un yaklaşımları yatmaktadır. Onun Kristosentrizmi, kurtuluş ve eskatoloji anlayışı, kozmolojisi, tanrısal hukuk ve egemenlik kavramlarına getirdiği yorumlar ve benzeri düşünceleri, günümüz Hıristiyan geleneğinin oluşup gelişmesinde temel rol oynamıştır. Bir bütün olarak Hıristiyanlık geleneğine ve değerlerine baktığımızda, gerek inanç ve öğretiler, gerekse ritüeller açısından hemen her alanda Pavlus'un bakış açısını görmek mümkündür. Bu nedenle Pavlus, Hıristiyanlık tarihinin en önemli siması, hatta Hıristiyan dinsel geleneğinin hemen her alanda damgasını vuran merkezi bir figürdür. bk. Gündüz, Şinasi, Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara, 2001, s. 203-249, 253.

[92] bk. Kâdî Abdülcebâr, el-Muğnî, fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, (tahk. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin), Kahire, ts., XII, 167; XV, 27.

[93] bk. Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse, (tahk. Abdülkerim Osman), Kahire, 1965, s. 88-89.¹

1