

HİLMİ YAVUZ'DA MODERNLEŞME VE DİN

Murtaza ALKIŞ

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2013

Her Hakkı Saklıdır

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Murtaza ALKIŞ

HİLMİ YAVUZ'DA MODERNLEŞME VE DİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETCİSİ
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

ERZURUM-2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

04/07/2013

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Hilmi Yavuz'da Modernleşme ve Din" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

04/07/2013

Murtaza ALKIŞ



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU danışmanlığında, Murtaza ALKIŞ tarafından hazırlanan bu çalışma 04/07/2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖN SÖZ.....	VI

GİRİŞ

I. MODERNLEŞME VE DİN KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ.....	1
A. Modernleşme.....	1
B. Din	13

BİRİNCİ BÖLÜM

HİLMİ YAVUZ'DA MODERNLEŞME

1.1. AYDINLANMA'NIN ANLAMI VE ÖZELLİĞİ.....	19
1.2. AYDINLANMA AKLI	25
1.3. AYDINLANMA VE BİLİM.....	29
1.4. AYDINLANMA'NIN PRATİKLERİ	35
1.4.1. Pozitivizm.....	35
1.4.2. Jakobenlik	37
1.5. AYDINLANMA'NIN ELEŞTİRİSİ	40
1.6. MODERNLEŞMENİN ANLAMI VE ÖZELLİĞİ.....	41
1.7. MODERNİTENİN ETKİLERİ	46
1.7.1. Türk Modernleşmesi	46
1.7.2. Çağdaşlık.....	66
1.7.3. Batılılaşma/Batılaşma	67
1.7.4. Oryantalizm ve Türk Aydını.....	70
1.7.5. Lümpenlik	86
1.8. MODERNİTENİN SONUÇLARI	88
1.8.1. Sekülerizm.....	91
1.8.2. Dünyevîleşme	94
1.8.3. Modern İnsan.....	96
1.9. AVRUPA UYGARLIĞI VE AVRUPA BİRLİĞİ.....	101

İKİNCİ BÖLÜM
HİLMİ YAVUZ'DA DİN

2.1. DİNİN ANLAMI	106
2.2. DİNİN ÖZELLİKLERİ.....	112
2.3. DİN-BİLİM İLİŞKİSİ	123
2.4. DİN-HUKUK İLİŞKİSİ	126
2.5. DİN-TASAVVUF İLİŞKİSİ.....	132
2.6. DİN-DEVLET İLİŞKİSİ	136
2.7. DİN-DEMOKRASİ İLİŞKİSİ	139
2.8. DİN-HÜRRİYET İLİŞKİSİ.....	142
2.9. DİN-İÇTİHAD İLİŞKİSİ.....	146
2.10. DİN-YENİLİK İLİŞKİSİ	156
2.11. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ.....	165
2.12. TÜRK MÜSLÜMANLIĞI	168
 SONUÇ.....	 173
KAYNAKÇA	179
ÖZGEÇMİŞ.....	186

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HİLMİ YAVUZ'DA MODERNLEŞME VE DİN

Murtaza ALKIŞ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2013, 186 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

Bu tez, günümüz Türk düşüncesine önemli katkıları olan Hilmi Yavuz'un modernleşme ve dinle ilgili görüş, düşünce ve bu alandaki fikirlerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın Türkiye bağlamında ilgilendiği alan, modernleşmenin, Türkiye'de nasıl anlaşıldığını ve Türk modernleşmesinin nasıl bir seyir izlediğini ve ne gibi sonuçlara yol açtığını ortaya koymaktır. Diğer taraftan Hilmi Yavuz'un genel olarak dinle, özel olarak ise İslam diniyle ilgili anlayışını objektif bir gözle belirlemek ve ayrıca Türkiye'de insanların dine bakışı, yaşadığı hayatta dinin yeri bu çalışmanın kapsamındadır. Çalışmada modernleşme sürecinde insanlığın yaşadığı sıkıntıların ve modern dünyada dinin yerinin çözümlemesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hilmi Yavuz, modernleşme, din, Türk modernleşmesi.

ABSTRACT

MASTER’S THESIS

MODERNITY AND RELIGION IN THE THOUGHT OF HİLMİ YAVUZ

Murtaza ALKIŞ

Advisor: Professor Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2013, 186 Pages

Jury: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

This thesis aims to determine Hilmi YAVUZ’s views and ideas on modernization and religion and the contributions in this field made by him who has great contributions on Turkish thought. The area of the work about Turkey puts forth in detail how the modernization is understood and how the Turkish modernization follows a way and what kinds of results it has caused. On the other side, to objectively determine Hilmi Yavuz’s understanding of religion which is formed around his own understanding related with religion as a general and Islam as a special and also people’s view to religion, place of the religion in their lives are in the scope of this work. In the work, the analysis of the hardships which people lived in the modernization process and the analysis of the place of the religion in modern world.

Key Words: Hilmi Yavuz, modernity, religion, Turkish modernization.

KISALTMALAR DİZİNİ

b.	: İbn, bin
c.	: cilt
çev.	: çeviren/çevirenler
der.	: derleyen/derleme
Hz.	: Hazreti
haz.	: hazırlayan
s.	: sayfa
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
ts.	: tarihsiz
vd.	: ve diğerleri
vs.	: vesaire
Yay.	: yayınları/yayıncılık
YÖK	: Yüksek Öğretim Kurumu

ÖN SÖZ

Bu çalışmanın konusunu, ülkemizin önemli şair ve düşünce adamlarından biri olan Hilmi Yavuz'un modernleşme ve din konusundaki görüşleri oluşturmaktadır. Çalışmamız, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Hilmi Yavuz'un hayatını, eserlerini ve kişiliğini anlatmaya çalıştık. Diğer taraftan bu bölümde modernleşme ve din konusunu genel hatları ile ele aldık. Birinci bölümde Yavuz'un modernleşme konusuna nasıl yaklaştığını ve Türk modernleşmesini nasıl gördüğünü ayrıntısıyla vermeye çalıştık. İkinci bölümde ise Yavuz'un dine bakışını, özelde ise İslam dinine yaklaşımını inceledik.

Çalışmamız boyunca yardımlarını esirgemeyen, bu çalışmanın oluşmasında yönlendirmelerini eksik etmeyen saygı değer hocalarım Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU'na, Prof. Dr. Erdoğan ERBAY'a ve tez hocam Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU'na teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Erzurum-2013**Murtaza ALKIŞ**

GİRİŞ

I. MODERNLEŞME VE DİN KONUSUNA GENEL BİR BAKIŞ

A. Modernleşme

Konumuz itibariyle bakacak olursak insanlık tarihinde modern dönem olarak adlandırılan bu zaman dilimi, Batı’da skolâstik dönemin ardından gelen, Rönesans ve reform hareketlerinin yanı sıra coğrafi keşiflerin ortaya çıkardığı ve geliştirdiği siyasal, sosyal, ekonomik ve bilimsel gelişmelerin sonucunda ortaya çıkmış ve XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam etmiş zaman dilimidir.¹

Burada modernleşmenin genel bir tarihinden bahsederek konuya başlamak istiyoruz. On altıncı yüzyıldan itibaren Batı âlemi bütünüyle yepyeni bir kültür yaratmanın eşiğindeydi. Batı bütünüyle farklı tip bir toplum ve yeni bir insanlık ülküsü doğuracak bir teknoloji üretme sürecine girdi. Dinin ortaçağ yorumu artık insanları tatmin etmiyordu. Avrupa’da çoğu insan dinin ciddi biçimde inanırlığını yitirmeye başladığını hissediyordu.²

Yenidünya’nın keşfi, Rönesans ve Reform hareketleri, Avrupa’nın sosyal, kültürel ve entelektüel hayatında köklü bir dönüşümü başlatmanın en önemli yardımcısı oldu.³ Rönesans’la beraber Avrupa geleneksel Hristiyan medeniyetiyle bağını kopardı.⁴ Barut, matbaa ve pusula gibi doğa kökenli olan üç mekanik icadın şu ya da bu şekilde bir ürünü olan⁵ ve yeniden doğuş anlamına gelen Rönesans, 16. asırda Hristiyanlığı tam bir tökezlemeye uğrattı.⁶ Dinin hâkimiyetine karşı başkaldıran Rönesans anlayışı, kiliseye, otoriteye, skolastisizme ve Aristoteles’e tepki verdikçe, insan, doğa ve sivil toplum üzerinde odaklaşan problemlere yönelik ilgi giderek artan ölçülerde devam etti.⁷ Rönesans’tan itibaren Batı dünyası dini, insanların günlük hayatından uzaklaştırma

¹ Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yay., İstanbul 2013, s.11.

² Karen Armstrong, *Tanrı’nın Tarihi*, (çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu), Ayraç Yay., Ankara 2008, s.389.

³ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul 2008, s.29.

⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, (çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yay., İstanbul 2010, s.258; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.13.

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul 2002, s.74.

⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 2010, s.47.

⁷ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.75.

doğrultusunda yani sekülerizasyon istikametinde hareket etti.⁸ Hristiyanlığın ve kilisenin orta çağdaki durumu, sekülerizm anlayışının ortaya çıkmasına sebep olan önemli amildir. Rönesans, Reform, Aydınlanma ve hümanizm olgularının karşı düşman sebebi bir anlamda Katolik kilisesinin siyasi gücü de kontrolü altına alarak kurduğu total tahakkümdür.⁹ Reform hareketleri ve insan şahsiyetiyle meşgul olan Rönesans anlayışı, skolastiğe ve kilise otoritesine karşı durmada, insanların anlayışını yüksek tutmada büyük fayda sağladı.¹⁰

Bu gelişme ve değişmelerin sonucunda Avrupa, birbirlerine nefret ve kuşkuyla bakan Katolikler ve Protestanlar olarak iki kampa bölündü.¹¹ Aralarında yapılan savaşlarda binlerce insan öldü. Protestanlıkla beraber Ortaçağ Hristiyanlığından Aydınlanma Avrupası'na geçiş hızlandı. Reform hareketleri, kilisenin otoritesini sınırlandırarak ve dindarlığın özel ve ferdi bir mesele olduğunu vurgulayarak modern kültürle Hristiyanlık arasında bir ayrım yapılması fikrini insanlara aşilayarak toplumsal seviyede yaşanan dini, ferdi tecrübe seviyesine indirgedi. İnsanlar gittikçe sekülerleşen bir toplumun üyesi oluyordu artık.¹²

Ortaçağ anlayışında evren hiyerarşik, organik bir bütünden ve Tanrı tarafından düzene sokulmuş bir varlık alanını temsil ederken, Rönesans'la beraber artık evren, plüralistik, makine benzeri ve matematiksel olarak düzenlenmiş bir varlıktı. Evreni bu şekilde gören Leonardo da Vinci'nin tezlerinin her birinden, sırasıyla empirizm ilkesinden Francis Bacon'un, mekanizminden Thomas Hobbes'un, matematiksel açıklamaya duyulan inançtan da Rene Descartes'in düşünce ve eserleri türemiş ve bütün bunlarla beraber Rönesans felsefesinin üç büyük akımı ortaya çıkmıştır.¹³ Bacon, geçerli bilginin yegâne kaynağı olarak deneyimi görmekte ve doğa biliminin yetkinliğini savunmaktaydı.¹⁴ Ona göre bilimin amacı doğaya hükmetmek ve onu denetim altına almaktır. Doğanın sırlarını söküp anlamak için ona işkence etmek ve doğaya hâkim olmak için ona tecavüzkâr davranmak gerekir.¹⁵ Bu bakış açısının bilinçaltında

⁸ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.164.

⁹ İlhami Güler, *Direnış Teolojisi*, Ankara Okulu Yay., İstanbul 2010, s.143.

¹⁰ A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s.109; Aliye İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (çev. Salih Şaban), Nehir Yay., İstanbul 2010, s.88.

¹¹ Armstrong, s.389.

¹² Ali Köse, *Neden İslam'ı Seçiyorlar*, TDV Yay., İstanbul 1997, s.61; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.17.

¹³ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.82.

¹⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.86; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.27.

¹⁵ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.29.

Hristiyanlığın ilk günah öğretisinden dolayı kadına karşı olan menfi tavrı ve doğayla kadını aynı görmesi yatmaktadır. Hobbes, Rönesans döneminde Yunan atomcu materyalizminin cesur bir versiyonunu yeniden ortaya koydu. Batı düşüncesinde klasik felsefeden modern felsefeye geçişi başlatan Bacon ve Descartes bu anlamda sırasıyla modern empirizm ve modern rasyonalizmin kurucuları olarak görülebilir.¹⁶

Rene Descartes, felsefede “modernlik ruhu”nun yaratıcısıdır ve felsefe tarihinde vazgeçilmez bir önemi ve yeri olan bir şahsiyettir.¹⁷ Descartes, Tanrı’yı keşfetme konusunda insan zihnine güven duymuş, Tanrı’yı aşkın konumundan uzaklaştırarak içkin konuma yerleştirmiş,¹⁸ ayrıca uygarlığın temeli olarak gördüğü dinsel ve ahlaki doğruların kabul edilmesi konusunda insanları inandırabilmek için aklın tek başına yeterli olabileceğini düşünmüştü. Ayrıca onun anladığı anlamda dinin merkezinde Tanrı değil insan bulunmaktaydı.¹⁹

Descartes metafiziğinde, doğruluğunu apaçık olarak bilmediğimiz hiçbir şeyi ve açık, seçik ve çelişkiden bağışık olmayan hiçbir inanç ya da düşünceyi kabul etmemek, doğru olarak kabul edilmez ve şüphe edilemezlik sınavasından geçmeyen her inancı elimine etmek için, tam ve sistematik şüphe sürecini kullanmak (kartezyen şüphe, kuşkuculuk) gerekir. Her konuda tamamıyla değilse bile, hiç olmazsa gücümüz yettiği kadar, aklımızı kullanmak ve hakikatin bilgisinde ilerlemek için aklımızı işletmek vardır.²⁰ Bütün bilgiler, “düşünüyorum, o halde varım” önermesi etrafında şüphe tarafından sarsılmaz yegâne doğuştan düşünce haline gelecek şekilde, ben-bilincinin mutlak kesinliği üzerine inşa edilmelidir. Descartes’e göre anlama yetisi duyulardan kıyaslanamayacak kadar üstündür ve bilimde, doğruluğu neyin oluşturduğu nihai sorusuna son çözümlemede sadece insan akli karar verebilir.²¹

Descartes, bilginin, mikrokozmosla Külli Akıl’dan koparılıp, ferdi akıl fonksiyonuna indirgenişine örnek teşkil eder. Vahyi dikkate almadığı için insanın kalbinde faal olan ve cüz’i aklın kaynağı olan Külli Akl’a müracaat etmez. Descartes, bu işi yaparken düşünen öznenin ferdi bilincini rehber olarak kullanır. Sonuçta felsefeyi

¹⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.87-89; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.25.

¹⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul 2009, s.62; Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.88.

¹⁸ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.27.

¹⁹ Armstrong, s.450.

²⁰ Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yay., İstanbul 1994, s.21-24.

²¹ Kemal Batak, *Tanrı’yı Bilmek*, İz Yay., İstanbul 2008, s.108; Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s.33; Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.90-91; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.26.

saf akılcılık haline getiren Descartes, hem Avrupa felsefesindeki temel ilgiyi ontolojiden epistemolojiye kaydırmış hem de kişisel benin düşüncesini, gerçekliğin ve tüm bilgilerin kriterinin merkezi haline getirmiştir.²² Bu yüzden olsa gerek Descartes'in felsefesi, iktidarı hâlâ oldukça güçlü olan yerleşik dini otorite için ciddi bir tehdit oluşturmuştu.²³

Dinin ve kilisenin otoritesine karşı olan bu tehditler Kopernikus'la devam etmiştir. İnsan, Tanrı'nın en önemli yarattığı olduğu için dini nedenlerden dolayı, yeryüzünün, evrenin merkezinde bulunması gerekiyordu. Ancak bu görüşü savunan Hristiyan öğretiyi klasik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşü, Kopernikus'tan sonra yıkılmaya yüz tutmuştur. Evrenin merkezinden dünyanın çıkarılması bir anlamda kilisenin de dünyanın merkezinden çıkarılması ve dünya üzerindeki tahakkümünün ortadan kalkması anlamına geliyordu.²⁴

Galileo, matematiksel akılcılığı ve niceliksel yaklaşımı esas alarak modern bilime ve seküler dünya algısına katkıda bulundu.²⁵ Fiziğin babası sayılan Isaac Newton'la John Locke Batı Aydınlanmasının gerçek babaları oldular. Newton, Kopernikus ve Galileo'yla başlamış olan bütünsel hareketin doruk noktasıdır ve matematiğin doğaya bütün ayrıntılarıyla uygulanmasına dayanan ilk büyük fiziki sentezi meydana getirir. Newton'la beraber aklın otoritesi ve özerkliği temel düşüncesi, 18. yüzyıl düşüncesine hâkim olmuştur.²⁶

Buradan hareketle Kopernikus, Kepler, Galileo ve Newton'un düşünceleri, kendilerinden önceki dönemde kabul gören organik evren anlayışından tam bir kopuş olarak görülebilir. Daha önceki organik evren anlayışı, insanların, manevi ve maddi olayların karşılıklı dayanışmasıyla karakterize edilirdi. Bireyin ihtiyaçları topluluğun ihtiyaçlarına tabiydi. Bu anlayışta insanlar, organik ilişkilere dayanarak doğayı tecrübe eden küçük, ahenkli topluluklar içinde yaşıyordu. Bilimin yapısı da çağdaş bilimin yapısından tamamen farklıydı ve hem akla hem de imana dayanıyordu. Modern dönemde ise evrenin niteliği ya da amacı değil, niceliği ön plana çıkarılmıştır. Daha

²² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.65-66.

²³ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.91.

²⁴ West, s.29; s.47; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.19.

²⁵ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.21.

²⁶ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.96.

önce evren ahlaki ve dinsel perspektiften ele alınırken, modern bilimle beraber seküler bir bakış açısıyla ele alınmıştır.²⁷

Immanuel Kant, Aydınlanma felsefesinin çatısını oluşturur. Kant, hem bilgidaki duyumsal öğelerle a priori öğeleri birbirlerine bağlamış hem de Leibniz'in aşırı rasyonalizmiyle Hume'un aşırı empirizmi arasındaki büyük yarığı bir şekilde kapatarak büyük katkı sağlamıştır. Ayrıca Kant, felsefenin ne olduğuyla ilgili yepyeni bir tanım yapmış, yeni bir felsefi yöntem anlayışı sunmuş ve felsefe yapmanın yeni bir yapısal modelini geliştirerek üç büyük yenilik ya da hayati gelişmenin başlatıcısı olmuştur. Kant'ın yaptığı yeni felsefe tanımı, aklı felsefi faaliyetin tamamen merkezine yerleştirdiği için, bir anlamda Aydınlanmanın doruk noktasını ifade etmektedir. Kant'a göre aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini belirlemek, bütün bilgelerin insan aklının özsel amaçlarıyla olan ilişkisinin bilimi olan felsefenin yegâne amacıdır. Bilginin var olduğundan en küçük bir şüphe duymayan Kant,²⁸ metafizik alana geldiği zaman aklın kesin doğru bilgiye ulaşma gücünün olmadığını ve bu alanda doğruya yanlış ve yanlışla doğru deme ihtimalinin eşit olduğunu antinomilerle ortaya koymuştur. Teolojik alanda aklın rolünü sınırlamak ve hatta iptal etmek suretiyle dinî alanı felsefenin dışında bırakarak hem dinî alanı saf aklın hâkimiyeti dışında tutmuş hem de vahyin gerekliliği ve zarureti önemli bir zemin hazırlamıştır.²⁹

Kant'a göre akıl, zihnin dünyaya yüklediği bir form iken Hegel içinse akıl, dünyanın kurucusudur ve zihnin dünyaya empoze ettiği bir şey değil de, dünyada keşfettiği bir şeydir.³⁰

İlk Yunan filozoflarında, Tanrı ve insan ruhuyla ilgili düşünceler, varlığın gizemi ve maddi değişimin doğuşuyla ilgili fikirlerden ayrı değildi. Ortaçağda ise felsefe, "teolojinin hizmetkârı" olarak görülüyordu. Ancak modern kültürün giderek artan sekülerleşmesi, bu trendi büyük ölçüde tam tersi istikamete çevirdi. Aydınlanma düşüncesinin doğanın, ilahi yaratıcısından ayrılmasına yaptığı güçlü vurguyla beraber felsefenin imkânları, bilim felsefesi yaratmakla meşgul olanların hizmetine sunuldu.³¹ Öncelikli olarak doğayla ilgilenen Rönesans felsefesi, dış dünyayı ve bu dünyada ihtiva

²⁷ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.23-24.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.108.

²⁹ Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, TDV Yay., İstanbul 2006, s.119.

³⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.114.

³¹ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.5.

edilen nesneleri ele alırken, Aydınlanma, dünyayı bilen zihne döndü ve idelerin doğuşundan, kavramların ilişkisinden ve görünüşlerin niteliğinden söz etmeye başladı.³²

Orta çağda kilise tarafından siyasette çok kötü şekilde kullanılan Tanrı ve din, Rönesans ve Aydınlanma ile birlikte, burjuvazi ve aydınların el ele vermesiyle politikayla da sınırlı kalmayarak bütün alanlardan sürülmeye başlandı.³³ Aydınlanmanın akılcılığı yanında kafadan çok yüreğe hitap eden “yürek/kalp dini” gibi yeni bir dindarlık türü ortaya çıktı.³⁴ Bununla da kalınmayarak Aydınlanma sonrasında Hristiyanlığın kimi dogmaları ve gizemleri, metafiziksel bakış açısıyla değil entelektüel olarak laik bir tarzda yeniden yorumlandı.³⁵ Aydınlanma, yarattığı neon ışıklarıyla insanlığın gözlerini kamaştırarak³⁶ modernliği istemenin ve sevmenin gerekliliğine insanları inandırdı.³⁷

Diğer taraftan insanlar, ortaçağın batıl inançları ve bu inançların doğurduğu şüphecilik arasında dinmek bilmez bir bilgi susuzluğu çekiyorlar ve yaşamın verimlilik ve bolluğundan yararlanma özlemi duyuyorlardı.³⁸ Bu süreçte bilim adamlarının eserleri büyük bir rağbet kazanmış ve deneysel bilimlerin incelenme ve öğrenilmesi, vecit, heyecan, feragat ve özverisiyle adeta bir din şeklini almaya başlamıştı.³⁹ Bilimin, tekniğe uygulanmasıyla beraber her gün yeni yeni icatların, buluşların ortaya çıkması, bilimin hem gücünü kat kat arttırdı hem de bilim, adeta dünyaya yukarıdan bakan bir “haşmetpenah” durumuna çıktı. Din, bilimle boy ölçüşecek gücünü kaybetti ve felsefe de bilimin hizmetkârı olma konumuna düştü. Din ve felsefenin dogmalarını, teorilerini savunmaya kalkışanlar, bilimin gücü, bilimin uygulamalarının büyük yapıtlarının uçsuz bucaksızlığı altında ezildi.⁴⁰ Pozitif bilimler ve tıp, manevi bir temelden yoksun kalmaları pahasına kendilerini dini ilimlerden yavaş yavaş soyutladılar.⁴¹ Sonuçta dinin kaynağı, insana ya da topluma dayandırılmaya başlandı ve insan merkezli bilim ve düşünce anlayışı, metafizik merkezli din ve düşünce anlayışını devre dışı bıraktı.⁴²

³² Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.134.

³³ İlhami Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s.71.

³⁴ Armstrong, s.474.

³⁵ Armstrong, s.520.

³⁶ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.23.

³⁷ Mehmet Akgül, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yay., Konya 1999, s.42.

³⁸ Adıvar, s.120.

³⁹ Adıvar, s.217.

⁴⁰ Adıvar, s.320.

⁴¹ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık Ve Tıp*, (çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s.120.

⁴² Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz Yay., İstanbul 2007, s.119.

Aydınlanma düşüncesinin ve bilimsel gelişmelerin etkisiyle dinin insan ve toplum üzerindeki etkisi giderek azalırken, dinin bıraktığı boşluğu bilim doldurmaya başlamıştır.⁴³ Bilim sayesinde manevi dünya ve gerçeklik bir anlamda psikolojik düzeye indirgendi.⁴⁴

Endüstri devrimi modern kültür ve sosyal yapının oluşmasına yol açtı ve sosyal yapının büyümesi, yerleşim şekilleri ve hayat stilleri seküler bir kültürü doğurdu.⁴⁵ Sanayileşmeyle beraber sınaî ekonomi ve modern teknoloji hızla gelişti ve ortaya çıkan geniş, topyekûn ve önceden görülmeyen değişiklikler hem ziraatla uğraşan toplumun belini kırdı hem de genel olarak geleneksel ailenin de temelini sarstı.⁴⁶

Felsefî yönden olgunluğa Aydınlanma çağıyla, siyasi yönden başarıya ise Fransız Devrimi ile ulaşan⁴⁷ hümanizm anlayışının sonucunda Tanrı'nın yerini insan almış ve pozitivizm düşüncesi, vahiy yerine insan aklını kaim kılmıştır.⁴⁸ Pozitivizm, bilimi tek geçerli bir bilgi türü olarak görür ve aynı zamanda mevcut olguları da bilinebilen ve üzerinde inceleme yapabilecek tek obje olarak kabul eder.⁴⁹ Pozitivizm terimi ilk olarak August Comte tarafından, *“insanlığın ‘yalnızca gözlemlenebilir olgulara, onlar arasındaki ilişkilere ve olguların gözlemlenmesi yoluyla keşfedilen yasalara dayanan’, olgun, entelektüel ‘pozitif ya da bilimsel anlayış’ evresini, tasvip ve tasdik ile, tanımlamak için kullanılmıştır.”*⁵⁰ Comte'un savunduğu “üç hal yasası” her alanda, düşünceyi batıl itikattan yavaş yavaş bilime geçecek şekilde bir süreç içinde değerlendirir. Bu yasaya göre önce dini olan düşünce daha sonra metafiziksel veya soyut bir evreye yükselir ve nihayet pozitif ya da bilimsel düşünce haline gelir. Bu düşüncesiyle Comte, bilim felsefesinde 20. yüzyıla da geçecek olan din karşıtı ve antimetafiziksel bir yönelimi başlatmıştır.⁵¹ Çünkü pozitivizmin amacı bir insanlık dini

⁴³ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.9.

⁴⁴ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.285.

⁴⁵ Köse, s.61.

⁴⁶ Fazlur Rahman, *İslam*, (çev. Mehmet Dağ/ Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s.318.

⁴⁷ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.40.

⁴⁸ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.144.

⁴⁹ Aydın Topaloğlu, *Teizm ya da Ateizm*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001, s.50; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.44.

⁵⁰ West, s.104; Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.115; Kısakürek, s.62.

⁵¹ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.116; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.53.

inşa etmektir⁵² ve pozitivist akıl, doğanın niceliksel kategorilerle anlaşılabilirliğini kabul eder.⁵³

Bütün bunlardan sonra Batı insanı, kiliseye ait geleneksel skolâstik düşüncelerden kurtuldukça akla ve pozitivistliğe sarılmıştır. Artık akıl, hem otoritenin ve geleneğin zıddına bir durum almış hem de çevremizdeki doğa olaylarında denemeyle anlayıp bilmediğimiz şeylere inanmayı kabul etmemeye de başlamıştı. Bu durumda dinin haber verdiği dogmatik düşünceleri kabul etmek imkânsızdı.⁵⁴

Eskiden statik (değişmez) ve ezeli olarak algılanan hakikat, dinamik (değişken) ve tarihi olarak algılanmaya başlanmıştır.⁵⁵ Hakikatin kaynağı, miras alınan gelenek, bir kurum veya seçkin ya da Tanrı'dan gelecek bir vahiy değildi. Batı bilimleri bu gibi yollardan gelen hiçbir şeyi veri almadılar. Zaten onlar İncil, Kilise ve Hristiyan geleneği gibi yerleşik yapıdaki yetki sahibi kurumları devirmeye hazır halde bekliyorlardı. Doğa bilimcileri ve filozoflar, deneysel yöntem coşkusuyla dolup taşıyorlardı. Aynı yolla Tanrı'nın varlığının dahi kanıtlanabileceğini düşünüyorlardı.⁵⁶

İnsanlar dindar olarak gözüktüğü halde Tanrı'dan ziyade kendilerine odaklanmışlardı.⁵⁷ Bir kısmı için duyuların üstünde bir değerler ve fikirler dünyası olmadığı gibi Tanrı da yoktu.⁵⁸ Bu süreçte Tanrı'nın sahneden çıkarılmasıyla birlikte, metafiziğin de tamamen bir kenara atıldığı miti doğmaya başladı.⁵⁹

Materyalizm anlayışıyla beraber insan beyninin ve duyularının fonksiyonunu zorunlu ve değişmez yasalara göre belirleyen ve hareket halindeki maddenin tek gerçeklik olduğunu kabul eden sınırlı bir dünya görüşü yayıldı.⁶⁰ Materyalizm, Eski Yunan'da doğan ve gelişen Epiküros, Lucretius ve Demokritos'un öncülüğünü yaptığı bir ekoldür. Bu düşünce maddenin sonsuzluğunu, tek gerçekliğini ve var olan her şeyin kaynağı olduğunu iddia eder. Madde ötesi ruh ve Tanrı gibi kavramları reddeder ve metafiziğe ve teolojiye varlık alanı tanımaz. Evrenin işleyişinde gaye ve nihai nedenler

⁵² Kısakürek, s.63.

⁵³ West, s.111.

⁵⁴ Adıvar, s.235-236.

⁵⁵ Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s.21.

⁵⁶ Armstrong, s.446.

⁵⁷ C. G. Hunter, *Darwin'in Tanrı'sı*, (çev. Orhan Düz), Gelenek Yay., İstanbul 2003, s.177.

⁵⁸ Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger*, (çev. Ali Nalbant), Kabalcı Yay., İstanbul 2008, s.426.

⁵⁹ Hunter, s.175.

⁶⁰ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.102.

gibi konulara yer verilmeyerek Tanrı'sız bir dünya görüşü savunulur.⁶¹ Bu yüzden olsa gerek materyalist ve pozitivist düşünürler için toplumu tekrar yapılandırma sürecinde en büyük engel Tanrı ve din olmuştur.⁶²

19. yüzyılda her geçen gün bilim ve teknolojiye sağlanan ilerleme bazılarını Tanrı'dan bağımsız olabileceklerini düşündüren yeni bir özerklik ve bağımsızlık ruhu vermişti. Bu anlamda on dokuzuncu yüzyıl, ateizmin kesin olarak gündeme taşındığı yüzyıl olmuştur. Batı insanı, Tanrı düşüncesinin artık yetersiz olduğunu, akıl çağıının boş inanç ve bağnazlıklara galip geleceğini ve akılcı ve özgür insanın görevinin Tanrı henüz ölmediyse onu öldürmek olduğunu düşünüyordu.⁶³

Karl Marx dini, *“baskı gören yaratığın iç çekişi... bu acıyı dayanabilir kılan, halkların afyonu olarak gördü”*.⁶⁴ Karl Marx, insanı temelde ekonomik bir varlık, yani sadece maddi bir bedenden oluşan ve bu yüzden sadece maddeye ihtiyacı olan bir canlı olarak algılamakta idi. Gelişmeyi de, sadece “ekonomik” veya “maddi” gelişme olarak anladı.⁶⁵ Marksizm'in hedefi dini ortadan kaldırmaktı ancak hem kendisi bir din haline getirildi hem de Marksist ideolojinin ileri gelenleri kutsandı ve insanlardan mutlak itaat istendi.⁶⁶

Bu düşünceler Batı'da dinin bir yanılsamadan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin, Freud'a göre bütün dini doktrinler, insanın arzularından kaynaklanan ve gerçekleşmesi imkânsız olan insanın evrensel nevrozu, çocuksu ve nörotik bir yanılgısıdır. Freud için Tanrı, olgun insanların bir yana bırakacakları bir aldatmacaydı. Kişisel Tanrı, yüceltilmiş baba figüründen başka bir şey değildi. Din, insanları mutlu edememiş ve acılarını dindirememiştir ve onları korku içinde bırakarak yaşam değerlerini baskı altına almış sonuçta gerçek dünya görüşlerini bozmuştur.⁶⁷ Yaşamın temel içgüdü, haz ilkesi ve de acıdan kaçınmaktır. İnsan, iç sıkıntısını gidermek ve arzu ilkesini tatmin etmek için Tanrı fikrini üretmiştir.⁶⁸

⁶¹ Topaloğlu, s.49.

⁶² Topaloğlu, s.54.

⁶³ Armstrong, s.529.

⁶⁴ Howard Selsam, *Din, Bilim ve Felsefe*, (çev. A. And), İzdüşüm Yay., İstanbul 2005, s.41; Armstrong, s.531; Topaloğlu, s.56.

⁶⁵ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, (çev. Alparslan Açıkgenç/ M. Hayri Kırbaçoğlu), Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s.29.

⁶⁶ Topaloğlu, s.61.

⁶⁷ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, (çev. İbrahim Görener), Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2008; s.76; Topaloğlu, s.64; Batak, s.257; Armstrong, s.535.

⁶⁸ Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s.208-209.

Bir başka düşünür Darwin, evrim teorisiyle insanı doğal ayıklanma süreciyle evrim geçirmiş bir hayvan olarak gördü.⁶⁹ Darwin'in evrim teorisi, Tanrı tarafından özel bir biçimde özenilip bezenilip yaratılmış olmak ayrıcalığını insanın elinden almak istemiştir.⁷⁰ Yani insanın asaletine meydan okuyan⁷¹ bu teori, insanı hem doğanın bir parçası olarak mütalaa etmekte hem de Akıllı bir Düzenleyicinin düzenine meydan okumaktaydı.⁷²

Nietzsche, “Tanrı öldü, onu biz öldürdük” diyerek hem Tanrı inancına sahip olmadığını belirtmiş hem de Tanrısız bir moral yaşam istemini dile getirmiştir. Ona göre Tanrı kavramı ve bu kavram üzerine kurulan sistemler insan zihninden çıkarılıp atılmalıdır. Nietzsche, Tanrı öldüğünde insanlığın, tarihin en yüksek aşamasına çıkacağını ve insanların kendi kendilerinin tanrıları olacağını söyledi. Ayrıca bu durumda insan özgürlüğünü ve onurunu yeniden kazanacaktır. Nietzsche'ye göre Tanrı inancını yıkanlar en ahlaki kişilerdir.⁷³ Nietzsche, Deccal adlı kitabında bu konuda şunları söylemekteydi: *“Bizi ayırt eden, ne tarihte, ne doğada, ne de doğanın arkasında herhangi bir tanrı bulmamamız değildir, tanrı diye saygı duyulanı, “tanrısal” bir şey olarak değil, acınası bir şey, saçma bir şey, zararlı bir şey olarak duymamızdır, yalnızca işlenmiş bir hata olarak değil, yaşama karşı işlenen bir suç olarak duymamız... Tanrıyı tanrı olarak yadsıyoruz... Bize birisi Hristiyanların bu tanrısını kanıtlasaydı, ona daha da az inanırdık. Formüle edersek: değil mi ki tanrıyı Paulus yarattı, yadsıyorum tanrıyı, hayırlıyorum lanetliyorum, reddediyorum”*.⁷⁴

Batıda ortaya çıkan ateizm anlayışı, “insan İsa'ya” ya da “Allah’a karşı değil, gerçekte kilisenin yeni baştan inşa edip kurguladığı “Tanrı İsa'ya” ve onun ardına sığınan din adamları sultasına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.⁷⁵ Ateizm tarihini antik, yeniçağ ve modern olmak üzere üç döneme ayırabiliriz. İlk dönemlerde ateizm, inançsızlık olarak görülürdü. Ortaçağda ciddi bir ateizmden söz etmek zordur. Ancak ateizm modern dönemde yeni bir karakter ve ivme kazanmış hatta bir yaşam biçimi haline gelmiştir.⁷⁶ Modern dönemin ateistleri Tanrı'nın varlığını, insanın özüne

⁶⁹ West, s.210.

⁷⁰ Adıvar, s.315.

⁷¹ Ian G. Barbour, *Bilim ve Din*, (çev. Nebi Mehdi/ Mübariz Camal), İnsan Yay., İstanbul 2004, s.11.

⁷² Barbour, s.29-30.

⁷³ Topaloğlu, s.68; West, s.208; Hunter, s.175; Armstrong, s.534.

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Deccal Hristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), İthaki Yay., İstanbul 2003, s.69.

⁷⁵ Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed*, Denge Yay., İstanbul 2004, s.61.

⁷⁶ Topaloğlu, s.223.

yabancılaşması ve özgürlüğünü kaybetmesi açısından temel bir problem olarak gördüler ve insanı Tanrı'ya tercih ettiler. Bu anlamda Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre modern ateizmin öncüleri sayılabilir.⁷⁷ Bu düşünörlere göre içerisinde yaşadığımız evren, tecrübe ettiğimiz olaylar, kendi kuralları içerisinde doğaüstü bir kaynağa gereksinim duymadan, olgulardan hareketle anlaşılmalı ve açıklanmalıdır.⁷⁸

Bütün bu gelişmelerden sonra 19. yüzyılda, entelektüeller arasında, Tanrı'nın bilim ve felsefede artık gereksiz olduğu yönündeki düşünce bir azınlık görüşü olmaktan çıkarak üzerinde uzlaşılan genel bir kanı durumuna geldi.⁷⁹ Ayrıca 19. yüzyıla kadar akademik çalışma veya araştırmanın bir konusu olmayan din,⁸⁰ hem akademik olarak araştırılmaya başlanmış hem de tartışmalar doğrudan doğruya dinin kendisine yönelmiştir.⁸¹ Bu dönemde Kutsal Kitap metinleri üzerinde tarihsel, filolojik çalışmalar ve eleştirmeler yapmak yöntemi, yani modern eleştiri denilen dönem açıldı.⁸² Kritik düşünce yaklaşık dört yüzyıldır Hristiyanlığın orta çağda oluşturduğu dogmatik teolojiye uygulandı.⁸³ Rudolf Bultman, Yeni Ahit'in mitolojiden arındırılmasını önerdi. Ona göre kutsal metinlerin doğru yorumlarından çıkarılabilen olgusal hakikatler, bu metinlerde bulunan mitik hikâyelerden ayrılmalıydı.⁸⁴ Yorum ya da anlama pratiği üzerine sistematik bir düşünüm⁸⁵ olan hermenötik biliminin de etkisiyle artık kutsal metinlerin yeniden yorumlanması gerektiği ileri sürüldü.⁸⁶ Yorumcunun üstesinden gelmesi gereken, kutsal kitabı Aydınlanma ve akılcılık taraftarlarına uygun hale getirmektir.⁸⁷

Bütün bu bahsettiklerimizden sonra işte Batı'yı yukarıda da anlatmaya çalıştığımız köklü bir değişikliğe ve dönüşöme zorlayan modernleşme dediğimiz anlayış, sanayileşmenin de hızıyla tarımda dönüşöme ve zihinlerde entelektüel bir aydınlanma ve siyasi ve toplumsal devrimleri başlatan bir ivme konumundaydı.⁸⁸ Modernleşme, toplumların aynı zamanda gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştikleri bir

⁷⁷ Topaloğlu, s.23.

⁷⁸ Topaloğlu, s.47.

⁷⁹ Hunter, s.172.

⁸⁰ Mortimer J. Adler, *Dinde Hakikat*, (çev. Ruhattin Yazoğlu-Hüsnü Aydeniz), Fenomen Yay., Erzurum 2005, s.49.

⁸¹ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998, s.12.

⁸² Adivar, s.377.

⁸³ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.77.

⁸⁴ Adler, s.72; Safranski, s.201.

⁸⁵ West, s.143.

⁸⁶ Mustafa Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s.65.

⁸⁷ Palmer, s.70.

⁸⁸ Armstrong, s.442.

sürece tekabül eder. Feodalizmin çöküşü ile başlayan bu süreçte burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasi hakların, nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurlar da vardır.⁸⁹

Modernleşmeyle beraber Batı için gelişme, temel olarak ekonomik ve teknolojik yayılma olmuştur. İnsan yaşamının temel amacı ekonomik ilerleme olduğu için Batı dünyasının fikri ve ahlaki -yani insani- değerleri ekonomik gelişmeye zıt yönde hızla çökmeye başlamıştır.⁹⁰

Modern Batı, dini açıklamalarından yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlamış,⁹¹ din, problemlere cevap olmaktan çıkmıştır ve insanlar gittikçe seküler hale gelen, dini unsurlardan arınan bir toplumun üyesi olmaya başlamıştır.⁹² Modernleşmeyle beraber din, çok boyutlu karakterini kaybedip, tek bir düzeye indirgenerek⁹³ modern insan bilincinin bir köşesine sıkıştırıldı⁹⁴ ve modern toplumda din bir vicdan işi haline geldi.⁹⁵ Dahası bununla da kalmayarak din, toplumsal hayatta ve bireysel bilinçte değerini yitirdi⁹⁶ ve mutlak ve en yüce değerler kamu yaşamından çekildiler. Bu değerler ya mistik yaşamın aşkın âlemine ya da kişisel ve dolaysız ilişkilerinin kardeşlik dünyasına gittiler.⁹⁷

Sonuç olarak Avrupa modernleşmesinin veyahut modern dönüşümün kilometre taşları Rönesans, Reform ve Aydınlanma sürecidir.⁹⁸ Bütün bu süreçler sonucunda ortaya çıkıp, tüm dünyada yaygınlaşan modernleşme ve Batılılaşma anlayışı ayrıca sancılı bir dönemin de başlangıcı olmuştur.⁹⁹ Yeryüzü ölçeğinde yaygınlaşan modernite, Türkiye’de dahil geleneksel, toplumsal yapıları derinden sarsıcı bir misyon yüklenmiştir.¹⁰⁰

Türkiye başta olmak üzere Batı-dışı toplumlarda modernleşme süreci özgül bir değişme olarak değil, evrensel bir oluşum olarak algılanmıştır. Bu yüzden modernleşme

⁸⁹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, (der. Mümtaz’er Türküne/ Tuncay Önder), İletişim Yay., İstanbul 2011, s.25.

⁹⁰ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.183.

⁹¹ İlhami Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s.10.

⁹² Köse, s.62.

⁹³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.92.

⁹⁴ Köse, s.62.

⁹⁵ Akgül, s.335.

⁹⁶ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.10.

⁹⁷ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1993, s.150.

⁹⁸ Akgül, s.65.

⁹⁹ Akgül, s.90.

¹⁰⁰ Akgül, s.138.

süreci yeryüzü ölçeğinde “zorunlu” olarak dayatılıp ya da yansıtıldığı için hem ideolojik, hem de değer yüklüdür.¹⁰¹ Modernitenin coğrafi olmaktan ziyade, ideolojik bir kavrama dönüşmesinin sebebi budur. Bu süreçte Batı, Batı merkezilik veya modernleşme, neredeyse bütün toplumların “tartışılmaz doğru” şeklinde kabul ettikleri “büyülü bir kavram” haline gelmiştir. Ayrıca modernleşme son dönemlerde Batı’nın dünya egemenliği talebinin somut bir göstergesidir. Çünkü modernleşme, yeryüzü genelinde yaygınlaşan ve paradigmal egemenliğin parametreleri olan ekonomi-politik, “dinler dışı bir din” haline gelen sınırsız üretim ve tüketimin belirlediği bir yaşam tarzı olarak ideolojik jargonlarla tüm insanlığa dayatılmakta ve evrensellik adına, farklı toplumların yüzyıllardır içinde yaşadıkları hayat tarzları ve kimlikleri, totaliterleşen modernizm tarafından kültürel bir istilaya tabi tutulmaktadır.¹⁰²

Modernleşme ile ilgili olarak ortaya koyduğumuz bu bilgilerden sonra şimdi genel olarak dini inceleyebiliriz.

B. Din

İnsanlık tarihine baktığımız zaman din kavramının çok erken dönemlerden itibaren insan hayatına girdiğini, bütünüyle dinden uzak bir toplumun bulunmadığını ve dinin insan hayatı üzerinde etkin bir konuma sahip olmaya başladığını görmekteyiz.¹⁰³ Din, hem tarih öncesi insanın hem de medeni insanın hayatında var olmuştur olmaya devam edecektir.¹⁰⁴ Çünkü nerede insan varsa orada din vardır.¹⁰⁵

Ancak konumuza başlamadan önce burada belirtmek istediğimiz, din kavramının “efradını cami, ağyarını mani” bir tarifini tam olarak vermek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü din kavramı, bir Budist ile bir Yahudi’nin zihninde aynı çağrışımı yapmamakta ve dini inceleyen ve araştıran her disiplinin, kendi işine yarayan bir din tarifiyle yola çıktığı görülmektedir. Bir psikolog için din, yaşanan bir tecrübedir, bir sosyolog için içtimai bir müessese, bir kelamcı için ise akıl ve nakille müdafaa edilebilen bir sistemdir. Buna Marx’ın, Freud’un veya Comte’un tariflerini de kattığımızda dinin tarifini yapmak bir hayli zorlaşmaktadır. Ancak din tarifi yapanların

¹⁰¹ Akgül, s.39.

¹⁰² Akgül, s.43.

¹⁰³ Ruhattin Yazoğlu, *Dini Çoğulculuk*, İz Yay., İstanbul 2006, s.7; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.9.

¹⁰⁴ İzzetbegoviç, s.41.

¹⁰⁵ İzzetbegoviç, s.48.

bazılarının inançla ilgili hususları, bazılarının ibadetle ilgili hususları, bazılarının ise ahlakla ilgili hususları öne çıkardığı anlaşılmaktadır. O yüzden iyi bir tanımın dinin bu üç cephesine de hak ettiği önemi vermesi gerekmektedir. Bu anlamda din, ferdi ve toplumsal yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından bir sisteme kavuşmuş olan, kendi inananlara yaşadığı hayatta bir yaşama tarzı sunan, inananlarını belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. Yani din, bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır.¹⁰⁶

Bu söylediklerimizden hareketle dinin nasıl tanımlandığına geçerseniz, din, sözlükte “karşılık, örf ve adet, mükâfat, itaat etme, boyun eğme, kulluk, gelenek, şariat, millet, ceza günü, bağlılık, saltanat, hâkimiyet, hüküm ve ferman, makbul ibadet, mezhep, kanun, yol” gibi anlamlara gelir.¹⁰⁷ Günümüz Batı dillerinde din kavramı, “religion” kelimesiyle karşılanır ve bağlamak, birleştirmek, insanları din yoluyla Tanrı’ya ve birbirlerine bağlamak anlamına gelir.¹⁰⁸ Diğer dillere göz attığımız zaman Farsçada din kelimesi, “ayin, tarz, yol, mezhep”, İbranicede “emir, kanun, hüküm”, Yunancada “korku ile karışık saygı”, Latince “saygı, itina, titizlik gösterilen, tazim edilen şey, bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak”, Sanskritçede ise “şariat, kanun, gerçek, doğruluk, düstur, nizam” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁰⁹ Din kelimesi zaptetmek, hükmetmek, kudretle yönetmek gibi olumlu anlamda kullanıldığı gibi, teslim olmak ve itaat etmek gibi olumsuz anlamlarda da kullanılabilmektedir. Din ayrıca hüküm günü yahut karşılık verme gibi anlamlara da gelir.¹¹⁰

Meşhur tefsircilerimizden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, din kavramını mutlak anlamıyla ele alındığı zaman bile mutlak olarak İslâm kelimesiyle eşit ve eş anlamlı olarak görür. Ona göre hangi din olursa olsun onun özü teslimiyet ve boyun eğmekten ibarettir.¹¹¹ Diğer bir tefsirci olan Muhammed Esed, din kavramına genel anlamda “ahlaki değerler sistemi” olarak anlam verir.¹¹² Wilfred Cantwell Smith’e göre

¹⁰⁶ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2007, s.6; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.57.

¹⁰⁷ M. Zeki Duman, *Beyanu’l Hak I-III*, Fecr Yay., Ankara 2006, c.I, s.32; Hayrettin Karaman vd., *İlmihal I-II*, TDV Yay., Ankara 2006, c.I, s.1; Rahman, *İslam*, s.161.

¹⁰⁸ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.56.

¹⁰⁹ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yay., Konya 2008, s.12; Karaman vd., *İlmihal I*, s.2-4.

¹¹⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., s.258-259.

¹¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili I-X*, (Sadeleştirilmiş Baskı), Sadeleştirilenler; İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boelli, Abdullah Yücel, Azim Dağıtım, İstanbul bs, c.II, s. 330.

¹¹² Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı; Meal-Tefsir*, (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul 1996, s.78; Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, s.112.

ise din birbirine yakın anlamda iki manaya gelebilir. Birincisi deruni bir kişisel olay yahut her ferdin bir şeylere inanması anlamında iman anlamı; diğeri bir toplumun bütün üyelerinin ortak olarak paylaştığı objektif şekil haline gelmiş uygulamalardır.¹¹³

Kur'an-ı Kerim'de din terimi, "yol, hayat tarzı, hesap günü, kanun, hüküm" ve benzeri anlamlarda kullanıldığı gibi insanın her türlü inancını, düşüncesini, tavır ve davranışlarını ifade eden insanın yaşam tarzı ya da yaşamında izlediği yol anlamına da gelir. Diğer taraftan Kur'an, din terimini özel anlamda İslam için kullanmaktadır (Al-i İmran, 3/19), Al-i İmran 3/85).¹¹⁴ Kur'an'da din, en genel anlamıyla Allah'a ve ahirete iman temelinde insanın dünya hayatını Allah'ın ahlaki buyrukları doğrultusunda yaşamasıdır.¹¹⁵ İslam inancında ise din, Kur'an-ı Kerim'deki anlamlar ışığında, Allah'ın peygamberler aracılığıyla insanlara ilettiği emirler ve yasakların bütününe ifade eden kelimedir. Ayrıca din, akıl sahibi insanları, kendi istek ve arzularıyla herhangi bir zorlama yapmadan iyi ve hayırlı işlere sevk eden ilahi kanunun ismidir.¹¹⁶

Diğer taraftan din toplumu oluşturup, toplumun sosyal hayatının temelini teşkil eden inançlar ve törenler toplamıdır.¹¹⁷ Bir duygu ve bu duygunun ayinler, törenler vasıtasıyla ortaya çıkmasıdır.¹¹⁸

Din, Allah tarafından vahyedilen ve insanı Allah'a bağlayan ilkelerdir.¹¹⁹ Allah ve insan arasında, temeli yaratıcı aşka dayanan manevi, ahlaki, ruhi yüce bir ilişkiye tekabül eder.¹²⁰ Bu anlamda dinin, diğer manaları yanında "ta'at" ve "kulluk (ubudiyet)" manasına geldiği söylenebilir. Yani Allah ve insan arasında bulunan Rab-kul münasebetiyle yakın ilgilidir.¹²¹

Din, insanın, hayatında karşılaştığı ve tecrübe ettiği alabildiğine geniş bir dünyayı kendileriyle anlamlandırdığı inanç ve davranış sistemi¹²² olarak görülebileceği gibi içtenlikle kabul edildiği ve canlılıkla kavranıldığı takdirde insanın karakterini

¹¹³ İzutsu, s.264.

¹¹⁴ Ramazan Yazıcı, *Anonim Din Arayışı ve Dinsel Çoğulculuk*, Ekin Yay., İstanbul 2008, s.186.

¹¹⁵ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.17.

¹¹⁶ Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, s.12; Karaman vd., *İlmihal I*, s.2-4.

¹¹⁷ İzutsu, s.266.

¹¹⁸ Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*, Kendözü Yay., Konya 2000, s.31.

¹¹⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.79; Palmer, s.122.

¹²⁰ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.160.

¹²¹ İzutsu, s.256.

¹²² Koç, s.271.

dönüştürme etkisine sahip genel hakikatler sistemi olarak da görülebilir.¹²³ Diğer taraftan din, felsefi ve teolojik anlamda ide ve inançlar toplamı veyahut sadece bir dünya görüşü değil, aynı zamanda toplumsal ve bireysel boyutlu hayatta bir yaşam tarzıdır.¹²⁴

İnsan, fikri, ilmi, bedii ve ameli boyutları olan çok zengin bir dini hayata sahiptir.¹²⁵ Dinin şahsi olduğu kadar toplumsal yönü, estetik ve etik boyutu olduğu kadar düşünce boyutu vardır. Hem insanın psişik hayatıyla hem de inançlarıyla ilgilidir. Fikir tarzında soyut olduğu kadar hayatla iç içe olduğu için somut bir yapıdadır. Yani dinin tarihi bir yanı olduğu kadar felsefi ve metafizik bir yanı da vardır.¹²⁶ Din, insan şuurunu aydınlattığı gibi insana hayat tecrübesi de verir.¹²⁷ Bireysel bir var oluş tarzından başlayarak, hayatın bütün detaylarını kuşatır. Ayrıca kutsalla iç içe örüntülenmiş bir kolektif var oluşla insanı bütünleştirir.¹²⁸

İslam inancına göre din olgusunun kaynağı semavidir. Dinler, insanlar tarafından uydurulup zamanla gelişerek günümüze kadar gelmiş bir inanç sistemi değil, aksine ilahi kaynaktan gelip zamanla insanların katkıları ile değişime uğramış olan vahiylerdir.¹²⁹ Allah, farklı zaman ve mekânlarda, farklı toplumlara, dünyevi hayatlarını düzenlemeleri için seçtiği peygamberler aracılığıyla belirli kurallar göndermiş ve bunların pratiğe geçirilmesini talep ederek insanların bu kurallara uymasını istemiştir.¹³⁰

İnsanlar merak duygularını ve yaşadıkları hayatın kutsal anlamını beslemek için her zaman bir inanca ihtiyaç duyar. Çünkü insanoğlunun maneviyat âlemi boşluğa ve yalnızlığa dayanamaz bu yüzden hep yeni bir anlam odağıyla o boşluğu doldurmak zorundadırlar.¹³¹ İnsanoğlu sadece maddi boyutuyla yiyen ve içen bir varlık değildir. Ayrıca insan manevi boyutuyla gülen, ağlayan, sevilip, seven bir varlıktır. İnsan açlığını gidermek için nasıl ekmeğe ve suya muhtaçsa, ruhi olarak da ihtiyaçlarını karşılamak

¹²³ John B. Cobb, Jr. David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, (çev. Tuncay İmamoğlu-Ruhattin Yazoğlu), Erzurum 2005, s.41.

¹²⁴ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. Ahmet Asrar), Birleşik Yay., İstanbul 1987, s.245; Barbour, s.44-45; Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.58; Güler, *Direnış Teolojisi*, s.95; Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.155.

¹²⁵ Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000; s.43.

¹²⁶ Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yay., Ankara 2005, s.111.

¹²⁷ İkbal, s.242.

¹²⁸ Akgül, s.233.

¹²⁹ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.32.

¹³⁰ Yazıcıoğlu, s.179.

¹³¹ Köse, s.48; Armstrong, s.595.

için dine muhtaçtır.¹³² İnsan açlığını, susuzluğunu, bilgi eksikliğini tabii olarak nasıl gideriyorsa inanma ihtiyacını da karşılamak istemesi o derece tabidir.¹³³ Çünkü Kur'an'a göre din insan fitratında kök salmış bir duygudur ve doğuştan beraberinde getirmiştir. İnsanoğlu her yerde ve her zaman, yüce bir varlığa sığınma ve güvenme ihtiyacı hissetmiştir. Bu sığınma ve güven duygusu din ile karşılanmaktadır. Bu duygu uygar olsun olmasın bütün insanlarda devamlı olarak bulunur ve ortadan kaldırılamaz (30/30).¹³⁴

Din, insana yaşamında değer ve anlam verir.¹³⁵ İnsanın toplumsal yaşamındaki bazı ideal değerleri canlı tutar.¹³⁶ Bireyin psikolojik dünyasını motive ettiği gibi toplumsal hayatta pekiştiricilik görevi yapmasının yanında felsefî ve uhrevî boyutta hayatımıza gaye sunar.¹³⁷ İnsanın düşünce ve duygular dünyasında genişlemeler yaratır. Aynı zamanda insanı, hayatın, enerji ve kuvvetin daimi kaynaklarına götürür.¹³⁸ İnsana tatmin edici bir varoluş imkânı sunar. İnsan, sahici anlamda var olduğunun cevabını dine bulur.¹³⁹

Sonuç olarak din, insanoğlunun manevî bir tatmin aracıdır ve kişiliğinin geliştirilmesinde ve ahlâki değerlendirmelerinde bir dayanak, bir ölçü vazifesi görür. Kişinin kendi kendisiyle ve çevresi ile uyumlu bir yaşayış sürdürmesini sağlar. Çeşitli olaylar karşısında bunalan ve kendisini yönlendirmede ruhuna manevî bir sığınak arayan insanoğlu dine ve Tanrı'ya bağlanmıştır. Diğer taraftan insanlık tarihi boyunca kurulmuş olan birçok medeniyetin mayalanmasında ve oluşmasında peygamberlerin ve dinin, birinci derecede oldukça mühim roller üstlendiği bilinen bir gerçektir.

İnsan hayatında son derece önemli bir yeri olan dinin, modernleşme ile birlikte Batı dünyasında nasıl hayatın dışına itildiğini daha önce ifade ettik. Modern Batı düşüncesinin dini dışlayıcı tutumu, bu dünyada bir çok proplemlere neden olmuştur. Modern Batı düşüncesinin Batı dışı toplumları da etkilediği bir gerçektir. Bu etkilemenin bir sonucu olarak Batı dışı toplumlarda da modern düşünce ile din arasında

¹³² Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.40; Karaman vd., *İlmihal I*, s.7.

¹³³ Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.122.

¹³⁴ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, (çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s.137; Karaman vd., *İlmihal I*, s.7; Dalkılıç, s.31; Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.21; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.59.

¹³⁵ Armstrong, s.11; Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.21.

¹³⁶ Selsam, s.35.

¹³⁷ Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.40.

¹³⁸ İkbâl, s.250.

¹³⁹ West, s.205.

bazı problemler ortaya çıkmaktadır. İşte bu problemler üzerinde bir çok aydın ve düşünürün zihinsel bir etkinlik ortaya koydukları görülmektedir. Bu düşünürlerden birisi de hiç şüphesiz Hilmi Yavuz'dur. Bundan sonraki bölümlerde Hilmi Yavuz'un din ve modernleşme ile ilgili görüş ve düşünceleri ayrıntılı bir şekilde tahlil ve tetkik edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HİLMİ YAVUZ'DA MODERNLEŞME

Bu bölüme başlamadan şunu öncelikle belirtmek isteriz ki, modernizm ile Aydınlanma düşüncesi, tamamen birbiriyle örtüşen şeyler olmadıkları gibi, onları birbirinden tamamen bağımsız düşünmek de mümkün değildir. Bu yüzden çağdaş durum olarak da adlandırılan modernizmin tarihsel arka planını ortaya koymak ve onu anlayabilmek için Aydınlanma felsefesinin temel dinamiklerini dikkate almamız gerekmektedir.¹⁴⁰ Bu bölüme Hilmi Yavuz'un Aydınlanma hakkındaki görüşleri ile başlamamızın sebebi budur.

1.1. AYDINLANMA'NIN ANLAMI VE ÖZELLİĞİ

Bilimsel keşif ve felsefî eleştiri çağı, felsefî ve toplumsal hareket olarak da tanımlanan Aydınlanma, Batı'da önde gelen birtakım filozofların aklı, insan yaşamında biricik mutlak yönetici ve yol gösterici yapma, insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel döneme verilen addır.¹⁴¹

Aydınlanmanın genel bir tarifini verdikten sonra Hilmi Yavuz'un bu konudaki düşüncelerine geçtiğimizde Hilmi Yavuz'a göre temelinde insanların kendi geleceğini kendisinin planlamaya başladığı özerk ve bağımsız bireyler yaratmak olan Aydınlanma projesi, aslında birbirine karşıt gibi duran İngiliz Empirizmi ile Fransız Rasyonalizminin bir tür karışımıdır.¹⁴² Üstüne bir de Alman ahlakçılığını da kattığımızda Aydınlanma düşüncesi, kozmopolit bir düşünce olarak karşımıza çıkar. Yani ona göre Aydınlanma, ne milli ne de ulusal bir gelenektir. Ulusal geleneklerin aşıldığı bir sentezdir ve Avrupa uygarlığına aittir.¹⁴³

Biz Aydınlanmayı, 18. yüzyılda, aklın işlevsel kılınmasının sağlandığı bir ortamda, var olan değerler ve toplumsal kurumların eleştirisini amaçlayan bir grup filozofun felsefî hareketi olarak görebiliriz. Bu felsefedeki en önemli özelliklerin

¹⁴⁰ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.30-31.

¹⁴¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000, s.99.

¹⁴² Hilmi Yavuz, *Denemeler*, Boyut Yay., İstanbul 2003, s.47; Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Buke Yay., İstanbul 2000, s.40; Hilmi Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s.205.

¹⁴³ Hilmi Yavuz/Burcu Pelvanoğlu, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, Aşina Kitaplar, İstanbul 2008, s.129; Hilmi Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 2009, s.70.

birincisi insan aklına sonsuz güven duyulması, ikincisi ise desteğini büyük ölçüde bilimden alan ilerleme düşüncesidir.¹⁴⁴ Diğer taraftan Aydınlanma filozofları, düşünce ve ifade özgürlüğünü savunmuşlar, dini eleştiri, akıl ve bilimin değerine duyulan inanç ve sosyal ilerlemeyle bireycilik başta olmak üzere bir takım ilerici fikrin gelişimine katkıda bulunmuşlardır.¹⁴⁵ Bu gelişmelerin lokomotifini ise bağımsız ve özerk insan aklısıdır.

Hilmi Yavuz, Aydınlanmanın, insanın otoritelerin kısıtlayıcılığından kurtulması ve kendi aklını kamuoyu önünde açık kullanması anlamına geldiğini söyler. Ona göre Aydınlanma düşünürlerinin ilk çatıştıkları otorite de din ya da Tanrı değil, kilise kurumu olmuştur. Yani Hilmi Yavuz için Aydınlanma düşüncesinin temel karakteristiklerinin özerklik ve özgürlük olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre özerklik denilince insanın başka bir otoriteye referansta bulunmadan kendi kararlarını kendisinin vermesinin, özgürlük denilince de insanın yapıp etmelerinde bir başkasının baskısı altında olmamasının anlaşılması gerekir. O, Aydınlanma düşüncesinin sadece özerklik ve özgürlük gibi kavramları ortaya çıkarmadığını aynı zamanda eşitlik, hoşgörü, evrensellik, mülkiyet hakkı gibi kavramları da dolaşıma sürdüğünü söylemektedir.¹⁴⁶

Olumlu anlamda birçok kavramı dolaşıma süren, diğer taraftan ise insanı köleleştirip tahakküm altına aldığı düşünülen hurafe, gelenek ve mit gibi hususlara karşı akli bir aydınlanmayı ifade eden Aydınlanma felsefesi, insanlığı eski düzenden kurtararak, daha iyi ve özgürleştirici olan aklın düzenine sokmaktır. Bu düşüncede her türlü felsefi ve toplumsal düzen, akla ya da somutlaşan ilkelere yaslanmak ister.¹⁴⁷ Yani bu dönemde bir anlamda kadim Yunan'ın kuru akılcılığı tekrardan gündeme taşınmıştır.

Hilmi Yavuz'a göre insanı akıl dışında nesi varsa, tümünden yoksun bırakmaya yönelik kuru bir entelektüalizmin tarihi ilk önce Aydınlanma ile başlamamıştır. O, insanı, yaşama gücünü ve isteğini yitirmiş bir ruh yoksunluğu ile malûl kılan Sokrates ve Platon geleneğinin, Aydınlanmanın tarih-öncesine tekabül ettiğini belirtmektedir.¹⁴⁸

¹⁴⁴ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.31.

¹⁴⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.99.

¹⁴⁶ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.131-132.

¹⁴⁷ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.31.

¹⁴⁸ Yavuz, Hilmi, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, Boyut Yay., İstanbul 1999, s.108; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.14-15; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.45.

Hilmi Yavuz, Sokrates ve Platon geleneğinin yeni bir versiyonu olarak bir anlamda akla ve bilime dönüş¹⁴⁹ olan Aydınlanma projesinin insanı akla indirgediğini ve başta din olmak üzere aşkınlığı içeren her ne varsa hepsini hurafe, önyargı ya da boş inanç olarak gördüğünü söyler. Bunu da Rasyonalizm ve Pozitivizm anlayışları sayesinde gerçekleştirir. Ona göre Aydınlanma, 1789 Büyük Fransız Devrimi sayesinde soylu sınıflara karşı iktidarı ele alan ve güçlenen burjuva sınıfının insanlığa sunduğu dünya görüşünün adıdır. Burjuva sınıfı, çıkarlarına uyduğu için dine karşı Aydınlanma geleneğini savundu. Aynı burjuva yüzyıl sonra çıkarları değişikliğe uğradığı için bu sefer de toplumsal düzenin korunması adına Hristiyanlığı kullanıp Aydınlanmaya savaş açacaktı.¹⁵⁰

Aydınlanma, Hilmi Yavuz'un da dediği gibi Fransız İhtilali ve Endüstri Devrimi'nin birbiriyle sarmal bir şekilde ürettikleri bilimsel, kültürel ve ideolojik dünya görüşünün adıdır. 18. ve 19. yüzyılın düşünürleri, insanlık tarihinin kökten bir dönüşümünü simgeleyen Aydınlanma düşüncesinin mimarlarıdır. Tanrı'nın tahtına oturtulan insanı ve onun aklını hakikatin yegâne ölçeği kabul eden epistemoloji, yani esin ve bilimsel doğruların tartışılmazlığını vurgulayan pozitivizm anlayışı bu dönüşümün projelerinin başarısını sağlayan araçtır.¹⁵¹

Diğer taraftan Batı'nın Aydınlanma dönemi, bilim ve akıl dönemi olarak kabul edilebilir. Bu dönemde tarih de dâhil her şey akıl ölçülerıyla anlaşılır ve yargılanırdı.¹⁵² Aydınlanmanın benimsediği anlayış, doğa bilimlerini sıkı sıkıya örnek alan bir bilgi ve rasyonalite anlayışıdır. Bu rasyonalite de geleneksel ahlak ve dinin hakikatlerine karşı düşmanca bir tavır almıştır¹⁵³ ve hepsini hurafe kategorisine koymuştur.

Hilmi Yavuz'a göre Aydınlanma, akıl ve hurafe ayrımı üzerine temellenen bir anlayıştır. Çünkü Aydınlanma, akla aykırı olan her ne varsa, buna din de dâhil, hepsini hurafe sayıyordu. Nasıl ki din, kutsallık ve profanlık ayrımı yapıp, kutsala aykırı olan her ne varsa yasaklamaya çalıştıysa, Aydınlanma da akla aykırı olan her şeyi yasaklamaya koyuluyordu. Yani Aydınlanma bize bir anlamda tekil bir hakikat

¹⁴⁹ Mustafa Armağan, *Hilmi Yavuz'la Doğu'ya ve Batı'ya Yolculuk*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2003, s.146.

¹⁵⁰ Hilmi Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, Dünya Yay., İstanbul 2006, s.139; Yavuz, *Denemeler*, s.67.

¹⁵¹ Akgül, s.277.

¹⁵² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (haz. Ahmet Kuyaş), YKY Yay., İstanbul 2011, s.86; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.33.

¹⁵³ West, s.193; Palmer, s.240.

anlayışını dayatarak adeta dinden daha fazla yasakçılık ve buyurganlık anlayışı sergilemiştir.¹⁵⁴

Sergilenen bu tutumun başlama zamanı ise 17. yüzyılda rasyonalizm anlayışının yükselişe geçtiği ve dünyanın mekanik olarak algılandığı döneme tekabül eder.¹⁵⁵ Bu dönemden sonra kemale eren Aydınlanma düşüncesi, her alanda referansları aklileştirmeye başlamıştır.¹⁵⁶ Bu aklileşmenin bir sonucu olarak inançlar rasyonel-irrasyonel şeklinde ayrılmıştır. Dini inancın, rasyonel, mantıklı, kabul edilebilir ya da gerekçelendirilebilir olup olmadığı sorusu Aydınlanmanın tartıştığı temel konulardan biridir.¹⁵⁷ Burada amaç dogmatik dini düşüncenin yerine eleştirel aklı kaim kılma ve her alanda rasyonelleşmeyi sağlamaktır.¹⁵⁸

Bu yüzden de Hilmi Yavuz, Avrupa'nın 18. yüzyılının Aydınlanma Çağı olarak görülmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu çağın en tipik özelliği, aklı tek ölçüt kabul ederek aklın yol gösterici otoritesi dışında kalan her şeyi safsata veya hurafe saymasıdır. Bu çağda İngiliz burjuva dünya görüşünün ampirist-duyumcu niteliği ayrıca laik ve hümanizmacı ahlak anlayışı etkili olmaya başlamıştır. Kant'ın dediği gibi Aydınlanma ile insanoğlu reşit-olmayış durumundan çıkıp rüştünü ispat ediyordu.¹⁵⁹ Hilmi Yavuz'a göre bu anlamda Aydınlanma, Sokrates'le başlayan kuru entellektüalist geleneğin zirve noktası olmaktadır.¹⁶⁰

Bu anlamda Yunanlıların akla ve mantığa tutku derecesinde ilgi duymaları, modern dönem insanının düşünce temelini oluşturmaktaydı.¹⁶¹ Bundan dolayı Batı'da Aydınlanma devri geleneksel düşünce organizasyonlarının temellendiği dinsel/metafizik eksenin bırakılıp insan aklını öne çıkaran yeni bir anlayışın ortaya konduğu bir dönemdir.¹⁶² Aydınlanmayla birlikte Tanrı merkezli görüş, insanın merkezi bir konumda olduğu bir zemine kayarak,¹⁶³ Tanrı merkezli evren anlayışı yerini, insanı ve

¹⁵⁴ Hilmi Yavuz, *Felsefe Yazıları*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s.72.

¹⁵⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.71.

¹⁵⁶ Akgül, s.69.

¹⁵⁷ Batak, s.91.

¹⁵⁸ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.38.

¹⁵⁹ İmmanuel Kant, "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)," (çev. Nejat Bozkurt), *Toplumbilim Dergisi*, sayı:11, İstanbul 2000, s.17.

¹⁶⁰ Hilmi Yavuz, *Roman Kavramı ve Türk Romanı*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1977, s.23; Hilmi Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Yay., İstanbul 1998, s.188; Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.108; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.131.

¹⁶¹ Armstrong, s.65.

¹⁶² Akgül, s.130.

¹⁶³ Yazıcıoğlu, s.32.

insan aklını evrenin odağına yerleştiren bir bilim, felsefe ve metodoloji anlayışına bırakmıştır.¹⁶⁴

Diğer taraftan 18. asır, aklın baskıdan kurtulduğu, geçmişin tümüyle inkâr edilmeye başlandığı bir çağdır.¹⁶⁵ O yüzden biz 18. yüzyıl Aydınlanmasını, entelektüel ve kültürel bir hareket olduğu kadar, felsefî bir hareket olarak da görebiliriz. Aydınlanma özellikle “modern” dönemin 1500’lü yıllardaki başlangıcından itibaren Avrupa toplumunu, dönüştürmekte olan olaylar ve gelişmeler dizisinin entelektüel alandaki doruk noktasıdır.¹⁶⁶ Kant’ın tanımladığı gibi Aydınlanma bir olgunlaşma ya da bağımlılıktan kurtulma sürecidir. Aydınlanmayla beraber insan, gücünü kendisine zorla kabul ettiren çocukluktan çıkmıştır. Çünkü çocuklukta kişi, kendi aklını başkalarının rehberliği olmadan kullanamaz.¹⁶⁷

Aydınlanma anlayışını belirleyen birtakım tavır ve eğilimlere geldiğimizde bunları, hümanizm, deizm veya ateizm, akılcılık, ilerlemecilik ve evrenselcilik olarak sıralayabiliriz. Bunlardan biri olan hümanizm, dünyanın, sınırları doğa tarafından değil de, ulusal sınırlar tarafından çizildiğini, Tanrı tarafından yaratılan dünyanın artık insanların eline geçtiğini savunan düşüncedir. Bu düşünceyi tamamlayan tavır ise deizm veya ateizmdir.¹⁶⁸ İnsanların yaşamları bu tavırlara göre şekillenmiştir.

Hilmi Yavuz, hümanizmin, modern insanın yeni yaşam tarzını dile getiren bir akım olduğunu söyler. Ona göre bu yeni yaşam tarzında, antikçağdaki kökenlerine giderek dinden bağımsız bir kültür kurmak, insan ve dünya ile ilgili bir felsefe yaratmak vardır. Ayrıca Kilise’yi aradan çıkarıp kitabî kaynaklara dönerek ortaçağdan farklı yeni bir insan ve yeni bir evren anlayışı ortaya çıkarmak vardır. Bu yeni anlayışta insan, evrenin merkezindedir ve insanın özgür istemi ve zekâsı tüm evrene hâkim olabilir ve onu özümseyebilir. Hilmi Yavuz’a göre Rönesans döneminden itibaren antikçağ model alınarak şekillenen hümanizm anlayışı ve bu anlayışın doğurduğu entelektüel ortam, Avrupa’da hem bilim devriminin hem de Avrupa modernleşmesinin hazırlayıcı gücü olarak görülebilir.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Akgül, s.130.

¹⁶⁵ Kısakürek, s.60.

¹⁶⁶ West, s.25.

¹⁶⁷ West, s.50; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.32.

¹⁶⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.99.

¹⁶⁹ Hilmi Yavuz, “Yücel, Hümanizma ve Türk Modernleşmesi Üzerine Notlar”, *Zaman Gazetesi*, (06 Mart 2011), s.20; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.107-110.

Bu anlamda hümanizm, akıllı insan varlığını tek ve en yüksek değer kaynağı gören, insanın yaratıcı ve ahlaki gelişiminin, rasyonel ve anlamlı olarak doğaüstü kaynağa başvurmadan, doğal yollarla gerçekleşebileceğini savunan ve bu çerçevede içinde insanoğlunun doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön planda tutan felsefi akım şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁷⁰

Rönesans, matematik, tıp ve klasik edebiyatla ilgili yoğun ve yeni araştırmalarla karakterize olan bir süreçtir. Matematik ve tıp on altıncı ve on yedinci yüzyılların bilimsel devrimlerini ateşlemiştir. Klasik edebiyat ise, Rönesans hümanizminin felsefesinin temelidir. Bu edebiyattan ilham alan hümanizm, bilime kuşkuyla bakmış, dine ise genelde kayıtsız kalmıştır ancak diğer taraftan insanın evrenin merkezinde olduğunu ve onun yüksek değerini vurgulamıştır.¹⁷¹

Buradan hareketle Rönesans'ın ve modern düşüncenin hümanizminin mahiyet itibariyle en önemli özelliği seküler olması ve insanın Allah'tan kopup yeryüzünde Allah'ın emir ve kanunlarından ve vahiyden bağımsız olarak hayatını özgür bir biçimde yaşamasıdır.¹⁷² Bu anlayışta bilme, varlıktan ve akıl da kutsal olandan ayrılır¹⁷³ ve evren ve içindeki oluşumlar, Kutsal'a dayalı aşkın yorumlamadan kurtararak, Tanrı yeryüzüne indirilip onun tahtına insan oturtulur.¹⁷⁴ Bu yüzden modernitenin hümanizması bir tür "istiğna"dır.¹⁷⁵

Hümanizm, yüce, aşkın değerlerin varlığına ve hakikate sırt çevirerek modern insanın kulağına, kendisinin âlemin merkezi olduğunu fısıldamış ve ona ilahlılığını beyan etmiştir. Zamanla insanoğlu, Ayşe Şasa'nın da dediği gibi bu büyüklük hezeyanının ağırlığına dayanamayarak, tüm dengesini yitirmiş ve bu kez iki adımda bir küçüklük hezeyanlarının, mikromaninin girdabına yakalanmaya yüz tutmuştur.¹⁷⁶ Hümanizm, insanın hiçbir şeye hizmet etmemesi, alet olmaması, her şey insana hizmet ederken onun ancak ve ancak Allah'a hizmet etmesiyle,¹⁷⁷ sonuçta Tanrı'ya duyulan inanç yerine insana tapınmayı geçirmiştir.¹⁷⁸

¹⁷⁰ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.36.

¹⁷¹ Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, s.78.

¹⁷² Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.187.

¹⁷³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.7.

¹⁷⁴ Akgül, s.131.

¹⁷⁵ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.94.

¹⁷⁶ Ayşe Şasa, *Delilik Ülkesinden Notlar*, Timaş Yay., İstanbul 2011, s.126.

¹⁷⁷ İzzetbegoviç, s.82.

¹⁷⁸ West, s.209.

1.2. AYDINLANMA AKLI

Aydınlanmayla beraber akıl, bağımsızlığını kazanmış, kendine güven duymuş ve kendi ölçülerine uymayan her şeyi akıl dışı kabul etmiştir. Hilmi Yavuz’a göre Batı’nın zihin tarihinde Akıl’la Akıl-Dışı olan birbirinden ayrılmıştır. Buna binaen Batı’nın zihin tarihi, bir Akıl geleneği olarak inşa edilmiştir. Yavuz, akıl geleneğinin Sokrates’ten (ve elbette Platon’dan) başlayıp Hegel’e ulaştığını ve Aydınlanma düşüncesinde en agresif ve en kışkırtıcı ifadesini bulduğunu düşünür. Ona göre bu gelenek, insanî olanı aklî olana indirgeyerek insanı bir anlamda Akıl olarak görür. Dahası aklî (rasyonel) olmayan ne varsa hepsini hurafe kategorisinde sayar.¹⁷⁹

Aydınlanma düşüncesiyle beraber akıl gerçekliğin yegâne kriteri olarak kabul edildi.¹⁸⁰ Geleneksel anlayışın aksine bu akıl anlayışında içerisinde şüphe olan inançlardan kurtulmamız gerekmektedir.¹⁸¹ Geleneksel anlayışta akıl, “insan ruhuna Tanrı tarafından bahşedilmiş bir meleke” olarak mütalaa edilirdi. Onun külli Akıl ile irtibatlı olması ve ilahi bir yaratıcı güce sahip olması gerektiği kabul edilirdi. Yeni görüşte ise akıl, yaratılış içerisinde açığa vurulmuş olan rasyonalite vasıtasıyla insanda gelişmiş bir kabiliyet olarak görüldü. Aydınlanma sonrasında ikinci görüş birinci görüşe üstün gelmiştir.¹⁸² Yeni görüşte kabul edilen rasyonel düşünme, aklın herhangi bir düzenli kullanımı değildir. Önce metafizik yani dini alanı kiliseye terk eden insanın kendini bilme objesi olarak tanımladığı fiziki dünya ve maddi evren, İncil’in müdahalesi dışında düşünen ve okuyan ben temelinde baştanbaşa yeniden tasarlanan ve inşa edilen olarak görülmüştür. Aydınlanma’nın öncüleri, dinin anlamlandırdığı varlığı, insan zihninde parçalayarak, en ufak yapı taşlarına kadar yeniden dizayn ederek, seküler bir varlık bütünü kurgulamaya çalıştılar. Bu kurgulamada varlığın yanında din, tarih, toplum, tabiat ve insan, Tanrı’nın müdahalesi olmaksızın bir saatin parçaları gibi birbirinden bağımsız ve habersiz olarak yeniden inşa edildiler.¹⁸³ Ancak önceleri sorgulayan, eleştiren, kuşku duyan akıl, sonraları tabulaştırılmış, kültleştirilmiştir.

Hilmi Yavuz, Edgar Morin’in Aydınlanma Çağı’nda “akıl”ın iki yanlı bir biçim aldığını söylediğini belirtir. Edgar Morin devamında şöyle der: “*Bir yanda akliliğin*

¹⁷⁹ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.86.

¹⁸⁰ Aslan, *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar*, s.8.

¹⁸¹ Batak, s.348.

¹⁸² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.108.

¹⁸³ Akgül, s.209.

eleştirel, kuşkucu, özeleştirel anlayışı öte yanda Robespierre'in bir tapınma nesnesi haline getirdiği Akıl Tanrıçası'na varan aklileştirme". Hilmi Yavuz'a göre bunlardan birincisi eleştirel akıl, ikincisi ise eleştirel olmayan yani "akıl"ı Tanrılaştıran akıldır. O, ikincisine jakoben akıl demektedir.¹⁸⁴ Toptancı ve sakim bir anlayış olan ve dine ve vahye ait olan ne varsa hepsini akıl-dışı kabul eden yani insana kılavuzluk eden bütün öteki söylemleri dışta bırakacak biçimde temellendirilen bu akıl, Aydınlanmacılar tarafından kültleştirilmiş, kutsanmış ve tek yol gösterici tayin edilmiştir.¹⁸⁵ Yavuz'a göre kendisi önyargılara karşı olup onları aşağılarken, bizzat önyargılı davranmıştır.¹⁸⁶

Aydınlanmayla beraber akıl, ilah konumuna çıkarılmış¹⁸⁷ ve aklın saf ışığına, onu karartacak hiçbir şeyin ilave edilemeyeceği¹⁸⁸ görüşü yaygınlık kazanmıştır. Eleştirel bir rasyonaliteden tutucu bir rasyonaliteye dönülerek¹⁸⁹ doğrulayan akıl, son başvuru makamı,¹⁹⁰ hakikatin, iyiliğin ve adaletin biricik ve yeterli yargıcı olarak kabul edilmiştir.¹⁹¹ Burada amaç, yeni ve daha rasyonel ilkeler yaratmak için toplumun yerleşik ve geleneksel değerlerini ve pratiklerini bir kenara atmaktır.¹⁹² Bunun için de akıl statüsünde olma iddiası taşıyan biçimler ya marjinalleştirilmiş ya irrasyonel konumuna itilmiş ya da yanlış, hurafe ve efsane olarak nitelendirilmiştir.¹⁹³ Dahası insan tek taraflı bir varlığa indirgenmiştir.

Yavuz, akıl geleneğinin bizi felsefe ve bilim alanında daraltan, eksiltten ve yoksullaştıran bir insan ve dünya projesiyle karşı karşıya bıraktığını ve duyuların yerini kavramların yani felsefenin, niteliklerin yerini ise niceliklerin yani modern bilimin aldığını söyler.¹⁹⁴ Ona göre insan, sadece, bir akıl varlığı değildir ve onun tek niteliği akıllı olmak değildir. İnsanın tutkuları, öfkeleri, haykırıışları, ani mizaç değişiklikleri olduğu gibi duyguları, zaafı, heyecanları da vardır. Yani insan bir açıdan akıl varlığı, diğer bir açıdan da bir içgüdü varlığı olarak görülebilir. Hilmi Yavuz için aklilik

¹⁸⁴ Hilmi Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 2009, s.67-68; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.140; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.12.

¹⁸⁵ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.13.

¹⁸⁶ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.49.

¹⁸⁷ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.259; Weber, s.73; West, s.76; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.62.

¹⁸⁸ Rene Descartes, *Yöntem Üstüne*, (çev. Bülent Kenar), Düşünen Adam Yay., İstanbul 1996, s.22.

¹⁸⁹ West, s.123.

¹⁹⁰ Palmer, s.312

¹⁹¹ West, s.252.

¹⁹² West, s.70.

¹⁹³ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.61.

¹⁹⁴ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.87.

(rasyonalite) harikulade bir araçtır, ama o, insan zihnini aşan şeylerin de var olduğunu ve insan yaşamının aklileştirilemeyenle akliliğin bir karışımı olduğunu düşünmektedir. Ona göre mesela gündelik hayat, aklilik üzerine değil, aklileştirme üzerine kurulmuştur. Aklilik sadece bilimin rasyonalitesine irca edilirse eğer gündelik hayatın pratiğini kuşatan aklileştirmeler karşısında işlevsiz kalması söz konusudur.¹⁹⁵

Bu yüzden Necip Fazıl, aklın, hududunu tanınması, tükeniş sınırlarını görmesi durumunda İslam dinince en mübarek vasıta olarak kabul edileceğini söyler.¹⁹⁶ Çünkü ona göre akıl, insanda birleşen ruh ve maddeden ibaret olan dünyayı açan anahtardır.¹⁹⁷ Dinde bizatihi akla zıt olan hiçbir şey yoktur. Ancak dinde doğa-üstü olan, olağan tecrübeye ve sistemleştirilerek mantık adı verilen birtakım öznel eğilimlere ters olan durumlar vardır.¹⁹⁸ Bu yüzden tüm varlık âleminin rasyonel olduğunu, bütün bunların insan tarafından bilinebilir ve kavranabilir olduğunu her ne şekilde olursa olsun iddia etmek, bize göre insanoğlunun söyleyebileceği en iddialı yalan olmaktan öte bir değer taşımamaktadır.¹⁹⁹

Bu yüzden Hilmi Yavuz'a göre aklın yolu birden çoktur ve verili veya dayatılmış olan kuralların dışında, başka yollar, başka patikalar da olabilir. Ama Yavuz, buyurgan ve despot aklın, çoğulculuğu kabul etmediğini ve Avrupa'nın entelektüel tarihinin, buyurgan aklın kendi kurallarını koyup dayattığı ve aklın hizmet etmeyip, insanların ona hizmet ettiği bir tarih olduğunu belirtmektedir.²⁰⁰ Ona göre Romantik Çağın gelmesiyle insan aklının yol göstericiliğiyle dünyanın gizeminin bütünüyle çözümlenemeyeceği ancak anlaşılmıştır.²⁰¹ İşte Hilmi Yavuz, "Teormina" ve "Fehmi K."yı Aydınlanmadan başlayarak Rasyonalizm sonucunda ortaya çıkarılan her ne varsa bunları yerle bir etmek adına yazmıştır. Yani Aydınlanmanın biricik yol göstericisi olan Akıl'a karşı ironiyi karşısına koyarak bu amacını gerçekleştirmeye çalışmıştır.²⁰²

Çünkü Aydınlanmanın buyurgan ve despot akli ile yani kendi kaynağından, kökünden kopararak ve insan zihnindeki yansımaya ve bilimsel açıdan akıl olarak değerlendirilen, köreltilmiş ve parçalanmış bir melekeye indirgenmiş akıl ile vahiyle

¹⁹⁵ Hilmi Yavuz, *Sözün Gücü*, Dünya Yay., İstanbul 2003, s.104-105.

¹⁹⁶ Kısakürek, s.15.

¹⁹⁷ Kısakürek, s.49.

¹⁹⁸ Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi Ve Din*, (çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul 1997, s.52.

¹⁹⁹ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s.45.

²⁰⁰ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.47-48.

²⁰¹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.13; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.140.

²⁰² Hilmi Yavuz, *Okuma Notları*, Boyut Yay., İstanbul 1998, s.216; Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.73.

kutsallaştırılmış akıl arasında dağlar kadar fark vardır.²⁰³ Akıl, insanı kutsala götüren büyük bir yoldur ve bizzat kutsal bir mahiyeti vardır.²⁰⁴ Aklın bağlamakla ilişkisi vardır ve insanı Allah’a bağlar.²⁰⁵ Nasr’a göre eğer akıl kendisine kutsal mahiyetini ve esrarlı niteliğini kazandırmış olan vahiyden koparılırsa o zaman insan aklının bir uzantısı ve yansıması olan akıllı olma kabiliyeti şeytani bir güç ve araç haline dönüşebilir.²⁰⁶ O yüzden akıl, hem din hem de gelenek ve önyargılar karşısında mutlak bir bağımsızlık haline hiçbir zaman ulaşamaz ve bunu istememelidir de.²⁰⁷

Diğer taraftan bir meseleyi ortaya koymanın ve incelemenin yollarından yalnızca birisi olan akılsal söylem, bu yollardan sadece biri olarak görülmelidir ve bu yolların içinde asla en iyisi de değildir.²⁰⁸ Çünkü bütün kurallar, sınırlıdır ve her şeyi kapsamına alabilen bir “akılsallık” mümkün değildir.²⁰⁹ Bu yüzden aklın ulaşabileceği en üst nokta, kendi sınırlarının farkına varmasıdır.²¹⁰ Ancak ne yazık ki Aydınlanmanın rasyonalitesi sınırlarını aşmış, olumlu getirilerinin yanında büyük oranda olumsuzluklar da getirmiştir.

Hilmi Yavuz, rasyonalitenin her ne kadar dünyayı düzenli ve güvenilir kılsa da düzen ve güvenliği sıradanlığa, akıllı, duygu ve ruh yoksunluğuna dönüştürdüğü için dünyamızı anlamlı kılamadığını belirtir. Dünya, rasyonaliteyle büyüsunü yitirmiş ve bu ruh, insanın ruhunu yerle bir etmiştir.²¹¹

Rasyonalite anlayışıyla beraber teknolojik alanda büyük ilerleme kaydeden Batı medeniyeti, diğer taraftan hem insanı hem de onun ruhunu çürütmüştür. Büyüsü bozulan dünya, insanlar için artık ahlaki ve dini manayla dolu olan anlamlı bir düzen olarak değil, haritası empirik gözlem yoluyla çıkartılacak olumsal korelasyonların bir dünyası olmuştur. Bu fiziki dünya resminin önemli bir kaynağı Descartes’in düalist felsefesidir.²¹² Dahası Tanrı’nın yerine oturtulan insan sujesinin zihninde ve fizik bilimlerinde gerçekleştirilen köklü değişikliklerle, varlıkta içkin kozmik ve ontolojik yapı

²⁰³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.162.

²⁰⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.16.

²⁰⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.24.

²⁰⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.14.

²⁰⁷ West, s.190.

²⁰⁸ Paul Feyerabend, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (çev. Ahmet Kardam), Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s.243.

²⁰⁹ Feyerabend, s.48.

²¹⁰ West, s.194.

²¹¹ Yavuz, *Alafrangılığın Tarihi*, s.46; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.151; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.14-15; s.16.

²¹² Weber, s.136; West, s.33.

parçalandı. Bu duruma yol açan anahtar kavram ve araç, Descartes tarafından formüle edilen, Bacon, Galileo ve Newton tarafından Aydınlanmanın sabitelerinden biri şeklinde kodlanan rasyonalitedir.²¹³ Sonuç olarak geçmişten miras alınan geleneğin otoritesine meydan okuyan²¹⁴ Rasyonalite, anlamı olmayan, büyüü bozulan bir dünya karşılığında çok az bir şey sunmuş ancak geleneksel dinleri ve dünya görüşlerini yerle bir etmiştir.²¹⁵

1.3. AYDINLANMA VE BİLİM

Aydınlanmayla beraber Batı dünyasında bilimin farklı bir yönde işlemeye başladığı görülmektedir. Aydınlanmanın temel özelliklerinden birisi de, doğa ile akıl arasında bir uygunluk olduğunu ve akılsal yapıda olan bu doğayı, bilim sayesinde aklın rahatlıkla kavrayabileceğidir. Diğer taraftan insan, akıl aracılığıyla doğru bilgilere ulaşabilir ve doğru bilgi ile de toplumsal yaşam düzenlenebilir. Buna göre Hilmi Yavuz, 16. yüzyıldan itibaren gerçekleşmeye başlayan bilimsel devrimin felsefi arka planında Nominalizm olduğunu ve Nominalizmin, kavramların ya da tümellerin değil, tek tek objelerin ya da tikellerin gerçekliğini öne sürerek, bilim devriminin yolunu açtığını söylemektedir.²¹⁶ Ona göre Skolâstik düşüncede zihin kendi içine kapanarak kendini dış dünyadan koparmış ve gerçekliğin bilgisi dünyada değil, kitaplarda ve kavramlarda aranmıştır. Ancak Nominalizm, gerçekliğin bilgisini ararken dış dünyaya yönelerek Skolâstik düşünceye son vermiştir.²¹⁷ Bilim devriminden önce Felsefe'nin Hakikat'i, İlâhiyat'ın Hakikat'i varken Bilim Devrimi ile birlikte buna Bilimin Hakikat'i de eklenerek, iki olan Hakikat sayısı üç olmuştur. Ancak bilimsel gerçekliğin bilgisini "Doğruluk" olarak, Felsefi veya Teolojik gerçekliğin bilgisini de "Hakikat" olarak tefrik etmek gerekir. Yavuz, bilimde "Doğruluk", Felsefe ve İlahiyatta ise "Hakikat" kavramlarının yol gösterici olabileceğini düşünmektedir.²¹⁸

Modern Batı biliminin ardındaki entelektüel etken Rönesans'ın serbest sorgulama konusundaki Yunan ruhunu yeniden keşfidir.²¹⁹ Modern batı bilimine göre Rönesans ve Aydınlanma'dan beri değişen bilim anlayışında doğal nedenler olmaksızın

²¹³ Akgül, s.209.

²¹⁴ West, s.252.

²¹⁵ West, s.112; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.65.

²¹⁶ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.105.

²¹⁷ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.114.

²¹⁸ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.41-42.

²¹⁹ John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, (çev. Mahmut Aydın), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s.88.

hiçbir olayın olmayacağı²²⁰ ve doğa yasalarının mutlak değişmez olduğu anlayışı vardır.²²¹ Ayrıca bilimsel devrim, yalnızca dünya anlayışını değil, insanın kendisini içinde yabancı bulduğu bir dünya meydana getirerek, insan anlayışını da mekanikleştirmiştir.²²² Bilimsel devrimle beraber bilimin metafizikten bu anlamda ayrılması bilen öznenin Descartes'in cogito'suna indirgenişiyle yakından bağlantılı olarak görülebilir.²²³

Hilmi Yavuz'a göre Doğruluk ve Hakikat, birbirinden farklı anlamı olan kavramlardır. Doğruluk bilime aittir ve sürekli olarak yenilenebilir yahut değişebilir. Çünkü bilimin tarihi yanlışlanabilirlik üzerine kurulmuştur. Doğruluk çoğul olduğu için mutlak “Doğruluk” yoktur, değişen doğrular vardır. Hakikat ise kendisinin ölçülebileceği yahut sınanabileceği bir karşıtı olmayan belki de dünyadaki tek kavramdır. Çünkü hakikat teolojik alana aittir ve zıttı ile var olan bir şey değildir. Hakikat tekildir ve değişmez.²²⁴ Hilmi Yavuz, bilimsel teorilerin ortaya koyduğu hakikatlerin tek ve sorgulanmaması gereken hakikatler olduğunu ancak bilimsel teorilerin dışında yer alan başka çerçevelerde de hakikatlerin bulunabileceğini savunmaktadır.²²⁵

Diğer taraftan Yavuz, Aydınlanmanın temel koyucu kavramının, bilim değil akıl olduğunu ve Aydınlanmanın sloganının “bilimsel düşünme cesaretini göster” anlayışı değil, “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster” anlayışı olduğunu belirtmektedir. Ona göre aklın yolu çoktur, bir olsa bile bu yol bilimin yolu hiç değildir. Çünkü gerek doğa bilimleri, gerekse antropoloji, bizi “çoğul rasyonallikler”le karşı karşıya getirmektedir.²²⁶ Bundan dolayı Hilmi Yavuz'a göre bilim Hakikat'e doğru gitmez, Hakikat'in yolunu açmaz. Çünkü Hakikat'i keşfettiğini iddia eden her bilimsel teori, bir süre sonra Hakikat'i keşfetmediği anlaşıldığından dolayı yerini bu defa, bu iddiayı taşıyan başka bir teoriye bırakmaktadır.²²⁷ Bu epistemolojik çoğulluk göstermektedir ki

²²⁰ Cobb, s.61.

²²¹ İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, s.118.

²²² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.176.

²²³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.221.

²²⁴ Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 2009, s.27; Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s.149; Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.28.

²²⁵ Armağan, s.138.

²²⁶ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.67-69.

²²⁷ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.93-94.

bugüne kadar bize Gerçeklik'in bilgisini yani Hakikat'i verdiği iddiasını taşıyan teoriler, birer yorumdan öte bir şey değildir. Bilim, bir yorumdur.²²⁸

Bilimin bir yorum olduğundan hareketle dindeki hakikatler öznel varoluş alanı kapsamındadır bu yüzden teorik bilginin soyut kategorileriyle kavranması imkânsızdır.²²⁹ Çünkü bugün bilimin objektif saydığı kıstasların bile son kertede sübjektif, irrasyonel ve ideolojik olduğu her geçen gün ortaya çıkmaktadır.²³⁰ Pergelin, gönyenin, cetvelin bozuk olması onlara dayanan bütün orantıların, onlara göre yapılan bütün yapıların da ister istemez kusurlu, sakat ve bozuk olmasını gerektirir. Duyularımız kesin olmadığı için, onların ortaya koyduğu hiçbir şey de kesin değildir.²³¹ Bu yüzden modern bilimin, önerme ve varsayımlarının tabiatında var olan sınırlılığını kabul etmesi gerekir.²³² Her ne kadar hakikat değişmez olsa da bilimin doğruları değişken bir yapıya sahiptir.

Bundan dolayı Hilmi Yavuz, Hakikat'in ya da Gerçekliğin bilgisinin, empirik veya teorik bilgi olarak değil, bir ma'rifet olarak temellendirilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre tasavvufun "keşf" olmasının manası bir anlamda bu olmaktadır.²³³ Devamında *"Bilim, söylenebilir ya da dile getirilebilir olan'ın sınırına gelip dayandığında, Mistisizmin yöntemlerine, belki de farkında olmadan, başvurmaya durumunda kalıyor. ... Bilimle Mistisizm Söz'den Suskunluğa, Görünen'den Görünmeyen'e giden gizli yolda buluşan patikalar gibi görünüyor bana..."*²³⁴ demektedir. Maddi dünyada söz sahibi olan bilimin, manevi alanda sessiz kalması gerekmektedir.

Ancak modern bilim sadece duyumsal olanı dikkate alarak, duyularımızın (beş duyu) ötesinde duyumsal olmayan her hangi bir gerçeklik, hakikat ve değer tanımamaktadır.²³⁵ Bilimin varlığı salt matematiksel ve fiziksel bir realite olarak ele almayı istemesi, onu bize göre ve kendi içimizde değiştirmesi, onu paramparça etmesi anlamına gelir.²³⁶ Bilim, yalnızca formüllerden ve bu formülleri uygulama kurallarından

²²⁸ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.97.

²²⁹ West, s.197.

²³⁰ Şasa, s.15.

²³¹ Montaigne, *Denemeler*, (çev. Seher Kaya), Sembol Yay., Denizli 2007, s.237.

²³² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.131.

²³³ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.95.

²³⁴ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.99.

²³⁵ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.48.

²³⁶ Frithof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, (çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul 2008, s.145.

ibaret değildir, insanlığın ortaya koyduğu koskoca gelenekleri de içermektedir.²³⁷ O yüzden bilim, dünyamızın hakiki bir resmini çizemez ancak hakikate çok uyan fotosunu verebilir.²³⁸ Çünkü bilimin tek yanlı rasyonalitesi, sınırlı kaynaklara sahiptir²³⁹ ve bilimin dışında da rasyonaliteler vardır.

Hilmi Yavuz, bilimsel önermelerin doğasının inanç önermelerinin doğasından farklı yapıda olduğunu²⁴⁰ ve mitolojinin, büyüün, dinin, bilimsel düşünce ile temelli hiçbir ilişkisi olmasa bile, rasyonel olduklarını söylemektedir. Ona göre bunların rasyonel olmadıklarını savunmak yanlıştır ve bu vahim yanlışlığın kaynağı bilimin ve rasyonalitenin, ayrı ayrı şeyler olduklarının idrak edilemeyiştir. Her bilim, kendine ait veya kendine özgü ve bu anlamda görece birtakım ilkelere sahiptir. Bu durum her bilim için farklı rasyonalitelerin varlığını kanıtlar. O yüzden nedensellik kanunu, bilimde olduğu kadar, büyü pratiğinde de vardır.²⁴¹ Yavuz'a göre günümüzde şöyle bir iddia ortaya atılmaktadır. Bu iddiaya göre günümüzde insanlar, giderek daha yoğun bir umutsuzluğa düşmekte, daha şiddetli bir karamsarlığa kapılmakta, bu yüzden de sihir, fal, büyü, muska türünden şeylere yönelmektedirler. Ancak Hilmi Yavuz, insanların fala, büyüye, muskaya, tarota, sihre başvurmasının sebebinin gündelik hayat koşulları değil, doğrudan doğruya insanın varlığı olduğunu düşünmektedir. Ona göre gündelik hayatın buradaki konumu, insanın özünde var olan bu irrasyonel eğilimlerin ortaya çıkmasına yol açmasıdır. Bu yüzden bilim, ne kadar varoluşumuzun olmazsa olmazı ise hurafe de bu şekilde görülmelidir.²⁴² Diğer taraftan Hilmi Yavuz'a göre nasıl mitos, büyü gibi her bilimin kendine ait bir rasyonalitesi varsa dinin de kendine ait rasyonalitesi vardır ve bütün bunlar bir tek akıl ilkesine irca edilip değerlendirilemezler.²⁴³ Çünkü bilimin herhangi bir mistik gücün varlığını reddetmeye çalışması ve bundan emin olduğunu iddia etmesi tam anlamıyla saçmalaktır.²⁴⁴

Hilmi Yavuz'a göre bilim, dünyayı sistemli ve akla uygun bir biçimde açıklama ya da anlamadır,²⁴⁵ ancak dünyamız, eğer bir bilgi objesi olarak değil salt bir inanç

²³⁷ Feyerabend, s.90.

²³⁸ İzzetbegoviç, s.34.

²³⁹ West, s.107.

²⁴⁰ Armağan, s.136.

²⁴¹ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.65-68.

²⁴² Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.100-102.

²⁴³ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.54-55.

²⁴⁴ Russel Stannard, *Yeni Bin Yılda Tanrı*, (çev. Atalay Atabek), Gelenek Yay., İstanbul 2002, s.41.

²⁴⁵ Armağan, s.134.

objesi olarak kavrandığında gerçeklik kazanır.²⁴⁶ Modernizm anlayışı bilimsel araştırmayı, bütün geleneksel dünya anlayışlarının üzerine çıkarmış ve bir hakikat boşluğu inşa etmeye çalışmıştır. Bu hakikat boşluğu nedeniyle insanın entelektüel hayatındaki geleneksel hakikat referansları silinmeye başlamıştır. Modernleşmeci tasfiyeciliğin veya inkârın meşruiyetinin gerekçesi, eskinin ya da geleneksel olanın, bugünün bilim düşüncesiyle bağdaşmadığı olgusudur.²⁴⁷

Aydınlanma ve modernizmle beraber bilim, yegâne yol gösterici olarak kabul edilmiştir²⁴⁸ ve iman talebiyle adeta tek ve kutsal olarak konumlandırılmıştır.²⁴⁹ Batı biliminin ve Akılcılığın kusursuzluğuna olan ve hiçbir incelemeye dayanmayan bu inanç²⁵⁰ bilimin putlaştırılmasına²⁵¹ neden olmuş ve bilim ve bilimin ortaya çıkardığı teknoloji bir ideoloji haline gelmiştir.²⁵² O yüzden bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerin açıklamaları olduğu yanlışlığı vardır. Bu yanlışlık, doğa yasalarının karşısında, insanların, sorgu sual edilemez bir şeymişçesine kala kalmasına²⁵³ ve doğa biliminin yalnızca evrenin görünen kısmıyla uğraşması gerektiği ile ilgili görüşlerin kabul görmesine sebebiyet vermiştir.²⁵⁴

Bu bilim anlayışında beş duyunun algılamasının ötesinde Tanrı, ahiret gibi herhangi bir gerçeklik veya duyumsal olmayan değer yoktur.²⁵⁵ Bu durum bilgi anlayışında yani yaşamın gayesini ortaya koyan “niçin?” sorusunun ıskalandığını ve artık metafizik ve ahlaki sorulara cevap arayan ve bulan “akletmenin” ortadan kalktığını göstermektedir.²⁵⁶ Bilim, bu halde mekânın sadece iki boyutunu kabul eden ve ancak üçüncüsünü de tahayyül edemediği için reddeden kişi gibidir.²⁵⁷ O yüzden modern bilim, akıl ve vahyin yerine us ve deneyi koyduğu için Frithof Schuon’a göre modern bilimin temelleri eksiktir ve kusurludur²⁵⁸ ve hakikate tam olarak ulaşma imkânına sahip değildir.

²⁴⁶ Hilmi Yavuz, *Geçmiş Yaz Defterleri*, Can Yay., İstanbul 1998, s.93.

²⁴⁷ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.53-54; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.76.

²⁴⁸ Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.14.

²⁴⁹ Yazıcıoğlu, s.34.

²⁵⁰ Feyerabend, s.234.

²⁵¹ Safranski, s.582.

²⁵² West, s.123.

²⁵³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, (çev. Oruç Aruoba), Metis Yay., İstanbul 2008, s.165.

²⁵⁴ Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2004, s.238.

²⁵⁵ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.30.

²⁵⁶ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.34.

²⁵⁷ Schuon, *Varlık, Bilgi Ve Din*, s.54.

²⁵⁸ Schuon, *Varlık, Bilgi Ve Din*, s.107.

Hilmi Yavuz, her bilimsel teorinin, “yanlışlanabilirlik” üzerine inşa edilmiş olmalarından dolayı bu teorilerin, küllî bir Hakikat’e varabilme imkânına sahip bulunmadıklarını söyler. Ona göre felsefe bilime müdahale etmediği müddetçe, bilim ile din, akıl ile vahiy arasında herhangi bir çatışma olmaz. Çünkü bilimin küllî bir Hakikat’e varabilme gibi bir iddiası yoktur. Yeter ki felsefe bilimin etrafında dolaşmasın.²⁵⁹

Hilmi Yavuz’a göre dinle bilim, birbirleriyle örtüşmeyen alanlar olduğu için bunları karşı karşıya getirmek, hiçbir entelektüel ve felsefî anlama sahip değildir. Bilimin amacı doğruları araştırmaktır. Doğruluk, çoğuldur ve bir doğru, yanlışlandığı zaman yerini başka bir doğruya bırakmak zorundadır. Semavî dinlerin amacı ise değişmez ve mutlak olan bir ve tek Hakikat’i araştırmaktır. Ona göre bilimle dini karşı karşıya getirmek, onları düşman olarak göstermek, bir anlamda budalalıktır.²⁶⁰

Modern batılı bilim, âlemi Allah’tan ve yüksek varlık düzeylerinden bağımsız bir varlık olarak görür. Kâinat, İlâhi Hikmeti içeren bir kitap ve fenomenler de Allah’ın ayetleri (işaretleri) değildir.²⁶¹ Ebedi hayat inancı, bir hezeyandan başka bir şey değildir.²⁶² Bilginin tek güvenilir yolu, bilimsel yöntemdir ve nesnel, evrensel, birikimli ve ilerici olan bilimdir. Ancak dini gelenek ise bilimin tam zıddı olarak öznel, dar görüşlü, yerel eleştirici ve değişime kapalıdır.²⁶³ Modern bilimin tabiatında ruhun nefse, nefsin biyolojik faaliyete, canlılığın cansız maddeye ve cansız maddenin de hareketleri ölçülebilen ve niceleştirilebilen saf niceliksel parçacıklara veya enerjiye indirgenmesi vardır.²⁶⁴

Deneyssel bilimin ürettiği sonuçlara teslim olmuş akıl tipi, modern bilimde metafizik istidlalleri görmeye yanaşmaz.²⁶⁵ Bundan dolayı batılı bilim anlayışında var olan temel çelişki, metafiziğin hesaba katılmadığı ve yardımı olmadan gerçeğin açıklanmaya çalışılması ve izafiyetin bilimine ancak Mutlak’ın ilminin anlam verebileceğinin bilinmemesidir.²⁶⁶ Ayrıca bilimin mitleri ve dinleri geçersiz kılmaya gücü ve hakkı olduğu ve tanrıları ve inançları öldürebilen büyük bir tecrübe olduğu

²⁵⁹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.107.

²⁶⁰ Hilmi Yavuz, *Özel Hayat’tan Küreselleşme’ye*, Boyut Yay., İstanbul 2001, s.118-119.

²⁶¹ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, s.216-219.

²⁶² Şasa, s.21.

²⁶³ Barbour, s.32.

²⁶⁴ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, s.221.

²⁶⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.130.

²⁶⁶ Schuon, *Varlık, Bilgi Ve Din*, s.113.

sanısının yanlışlığı da ortadadır.²⁶⁷ Çünkü din, ne tabiatın izahını sebep-sonuç ilişkisi içinde arayan bir fizik, ne de kimya olarak görülebilir. Dinin ilgi alanı insanın bütünüyle başka alanlardaki tecrübelerini yani dini tecrübeyi yorumlamaktır. Bu tecrübe, başka herhangi bir bilimin verilerine indirgenip anlaşılamaz.²⁶⁸

Sonuç olarak Aydınlanmanın bir eseri olan modern bilim, insanı salt ete, kemiğe, sinirlere, damarlara indirgeyerek insanı dahi canlı kabul etmez ve bir makine olarak görür.²⁶⁹ Sadece teknolojiye ve maddeciliğe yöneldiği için insana anlamlı gelen yüce insani değerleri yok eder.²⁷⁰ Ayrıca modern bilim, anormal ve düş kırıcı, aldatıcı olduğundan dolayı bugünkü insanlığın acı çektiği anormal ve düş kırıcı, aldatıcı durumları ortaya çıkarmaktadır.²⁷¹ O yüzden insanlığın anlam konusunda aradığı yanıtlar, bilimden çok ancak din tarafından verilebilir ve dikkatimizi oraya çevirmemiz gerekmektedir.²⁷²

1.4. AYDINLANMA’NIN PRATİKLERİ

Aydınlanma düşüncesi toplumsal alana aktarılırken çeşitli kavramlarla patrik hayatta etkili olmuştur. Aydınlanmayla beraber insanlar, bu kavramların zihinlerinde oluşturduğu anlayışlarla hayatlarını dizayn etmeye başlamışlardır. Bu anlayışları pozitivism ve jakobenlik olarak sıralayabiliriz.

1.4.1. Pozitivism

Aydınlanmanın pratiklerinden olan ve modern bilimi temel alan pozitivism, batıl inançları, metafizik ve dini insanlığın ilerlemesine engel olarak gören, deneyim ve gözleme dayanan bilgi adına metafiziği reddeden, bütün bilgilerimizin kaynağının duyular ve deneyim olduğunu savunan düşünce tarzıdır. Pozitivism için insanın duyusal alanının üstünde ve ötesinde bir dünya yoktur.²⁷³

Hilmi Yavuz, pozitivism anlayışının Aydınlanma düşüncesinin pratiği olduğunu belirtmektedir. Ona göre Batı düşüncesi, kendi karşıtını üretebilen bir düşünce yapısına

²⁶⁷ Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s.147.

²⁶⁸ Koç, s.216.

²⁶⁹ Düccane Cündioğlu, *Hiz. İnsan*, Kapı Yay., İstanbul 2010, s.95.

²⁷⁰ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.139.

²⁷¹ Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s.144.

²⁷² Stannard, s.27.

²⁷³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.769.

sahiptir. Mesela insanın sadece akıldan ibaret olduğunu ve aklın dışında her şeyin önyargı, safsata olduğunu söyleyen Aydınlanma'ya karşı Romantikler, insanın akıldan başka da varoluş alanları olduğunu kabul ediyorlardı. Ancak bizim düşünce yapımıza hâkim olan pozitivizm anlayışı nedeniyle batıcılık adına Batı düşüncesiyle bağdaşmayan bir tavır ortaya konularak, pozitivizm karşıtı düşüncelerin üretilmesine izin verilmemiştir.²⁷⁴

Hilmi Yavuz'un da dediği gibi pozitivizm, Aydınlanma çağının bir ürünüdür.²⁷⁵ Bu anlayış, bilimi tek geçerli bir bilgi türü olarak görür ve aynı zamanda mevcut olguları da bilinebilen ve üzerinde inceleme yapabilecek tek obje olarak kabul eder.²⁷⁶ Toplum sorunlarını da doğa sorunlarına indirgeyerek her şeye müspet ve kesin bir cevap arayıp bulmak ister.²⁷⁷ Pozitivizm hem mantıksal olarak ve bazen de işlevsel olarak tanımlanamayan konuları ele almaz hem de metafiziğe, dini ve manevi meselelere şiddetle karşı çıkar.²⁷⁸ Dini ise sadece dünyada kullanılacak ve insanı huzura götürecek bir sistem olarak görür. Ondokuzuncu asrın sonları ile yirminci asrın başlarında²⁷⁹ pozitivizm adeta, dinin anlamlandırdığı “kutsal dünya”nın yerine, seküler, kutsaldan arınmış ve bilimsel verilerle açıklanan madde dünyasının yeni dini olmaya başlamıştır.²⁸⁰ Türkiye bağlamında da pozitivizm, toplumu etkisi altına alan bir süreç olarak karşımıza çıkar.

Hilmi Yavuz'a göre Tanzimat'la beraber Fransız Aydınlanması'ndan alınan rasyonalite kavramı, Cumhuriyet döneminde akıllı bilimle aynı gören bir pozitivizm anlayışına dönüşmüştür. Mesela her din gibi kendine ait bir rasyonalitesi olan İslam, Cumhuriyetin resmi ideolojisi tarafından bilim-dışı, dolayısıyla akıl-dışı olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden Hilmi Yavuz, “*Hayatta en hakiki mürşit, ilimdir!*” sloganının Aydınlanma düşüncesini değil, onun pozitivist varyantını dile getirdiğini söyler.²⁸¹

Hilmi Yavuz'a göre Cumhuriyet dönemindeki pozitivist düşüncede bir tek rasyonalite vardır ve bu XVI., XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki bilim konseptinin rasyonalitesinden başka bir şey değildir. Hilmi Yavuz, Türk modernleşmesinin en

²⁷⁴ Armağan, s.25.

²⁷⁵ Weber, s.45.

²⁷⁶ Topaloğlu, s.50.

²⁷⁷ Şasa, s.57.

²⁷⁸ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.210.

²⁷⁹ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.201.

²⁸⁰ Akgül, s.149.

²⁸¹ Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.75; Yavuz, *Sözün Gücü*, s.103; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.65.

vahim hatalarından birinin bu düşünceyi pozitivist bir dayatmayla ideolojik resmîleştirmeye tabi tutmak olduğunu belirtmektedir. Ona göre modernlik projesini bir tür pozitivism saymak düşüncesi, bugün yaşanmakta olan modernleşme krizlerinin ve sıradanlığın, kalpsiz ve ruhsuz insanların hâkimiyetinin ve elbette anlam erozyonunun temel nedenidir.²⁸²

Çünkü pozitivismde bilginin referansı aşkın varlıklar olmayıp, tamamen beşeri, rasyonel bir temele oturtulur. Akıl, bu anlayışın başat unsurudur.²⁸³ Modern toplumda düzen, intizam, ahlâk dine değil, bilime dayanır. İşte Türk aydınlarının gözünde bilim ve teknolojiye gelişmeyle, pozitivismin bilim ve ahlâk telâkkisi birbirinin tamamlayıcısı olmuştur.

1.4.2. Jakobenlik

Aydınlanma düşüncesinin bir diğer pratiği de jakobenliktir. Fransızca bir kelime olan jakobenlik, kısaca “tepeden inme” anlamına gelir. Diğer taraftan dayatmacı bir şekilde toplumu, yukarıdan aşağıya doğru “yakasından tutarak adam etme” anlayışının ismidir.

Hilmi Yavuz, Türkiye Cumhuriyetinde değişme ve gelişmelerin hep tepeden inme yani yukarıdan aşağıya doğru yapıldığını düşünür. Ona göre önce uygun görülen değişiklikler yapılır sonra da halktan bu değişimleri benimseyip kabul etmeleri istenir. Halka rağmen ya da halkın isteğiyle bu değişimler yaşanmaz.²⁸⁴ Sosyal ya da siyasal hakları, halk kazanmaz, bu haklar halka verilir.²⁸⁵

Bu anlamda modernleşme serüvenimizin en önemli kilometre taşlarından ve Osmanlı döneminin en önemli gelişmelerinden biri olan Tanzimat Fermanı da tepeden inmecidir. Yani Tanzimat’a jakoben bir yaklaşımla şekil verilmiştir. Sebebi toplumsal ve iktisadi dinamikler değildir.²⁸⁶ Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı ve Kanun-i Esasi toplumsal alt yapısı oluşmadan, tepeden bir girişimle kamuya sunulmuştur.²⁸⁷ Örnek aldığımız Batı’da içtimai hareketler, reformlar, devrimler hep halktan, aydından, sosyal

²⁸² Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.69; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.16.

²⁸³ Akgül, s.362.

²⁸⁴ Yavuz, *Okuma Notları*, s.39.

²⁸⁵ Armağan, s.32.

²⁸⁶ Şamil Tayyar, *Çelik Çekirdek*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s.28.

²⁸⁷ Akgül, s.205.

sınıflardan gelirken, Osmanlı Türkiye’sinde bunlar daima yukarıdan yani saray ve ordudan gelmiştir.²⁸⁸ Cumhuriyet Türkiye’sinde de durum farklı değildir. Gelişme ve değişimler, toplumsal dinamiklerden hareketle değil, topluma, tepeden biçilen ve toplumsal tabana maledilmek üzere herkes tarafından kabul edilmesi istenen, yukarıdan dikte edilen bir anlayışla yapılmıştır.²⁸⁹ Yani yenilikler ve değişimler aşağıdan yukarı değil yukarıdan aşağıdır.²⁹⁰ Bu anlayışın ortaya çıkmasının temel nedeni de Aydınlanma düşüncesinden ithal edilen yanlış rasyonalite anlayışıdır.

Hilmi Yavuz, Edgar Morin’in Aydınlanma Çağı’nda “akıl”ın iki yanlı bir biçim aldığını söylediğini belirtir. Edgar Morin devamında şöyle der: “*Bir yanda akliliğin eleştirel, kuşkucu, özeleştirel anlayışı (rasyonalite) öte yanda Robespierre’in bir tapınma nesnesi haline getirdiği Akıl Tanrıçası’na varan aklileştirme (rasyonalizasyon)*”. Hilmi Yavuz’a göre bunlardan birincisi eleştirel akıl, ikincisi ise eleştirel olmayan yani “akıl”ı Tanrılaştıran akıldır. O, ikincisine jakoben akıl demektedir. Ona göre Türkiye’deki Aydınlanmacıların “akıl”ı, rasyonalite değil, rasyonalizasyona tekabül eden akıldır. İnsana kılavuzluk eden bütün öteki söylemleri dışta bırakacak biçimde temellendirilen bu akıl, Aydınlanmacılar tarafından kültleştirilmiş, kutsanmış ve tek yol gösterici tayin edilmiştir.²⁹¹

Ancak Hilmi Yavuz’a göre, Türkiye Cumhuriyeti’nin temeli, “jakoben” ya da tepeden inmece bir yapılanmaya dayanmıyordu. Mustafa Kemal Paşa’nın amacı -Tahrir-i Sükûn Kanunu’nun yürürlüğe girdiği 1925 yılına kadar bazı istisnalar dışında- demokratik bir hukuk devleti inşa etmektir. Hilmi Yavuz, 1923-1925 yılları arasında Türkiye Cumhuriyeti’nin laik, demokratik bir hukuk devleti olduğunu ve Cumhuriyet’in kuruluşunda ve kökeninde jakobenizmin olmadığını söyler. Ona göre Cumhuriyet’in jakobenleşmesinin sebebi Cumhuriyet’i tehdit eden Şeyh Said Ayaklanmasıdır. Yani jakobenlik, Tahrir-i Sükûn Kanunu’nun çıkarıldığı 1925 sonrası söz konusu olduğunda geçerli olabilir. Genç Cumhuriyet silahlı ve örgütlü kalkışmalara karşı kendini koruyabilmek için, jakoben bir tavır benimsemek mecburiyetinde kalmıştır. Hilmi Yavuz, Tahrir-i Sükûn Kanununun TBMM’den geçirilerek yasalaşmasının, 1923-1925

²⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 2010, s.347-348.

²⁸⁹ Akgül, s.338.

²⁹⁰ Berkes, s.205.

²⁹¹ Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, s.67-68; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.140; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.12-13.

döneminin demokratik bir hukuk devleti olduğunun delili olduğunu belirtir. Ona göre asıl cuntacı ve tepeden inmece jakobenler, eski İttihatçıların tümüdür. Bunun için Mustafa Kemal Paşa, İzmir Suikasti davalarıyla, İttihatçılığın bu jakoben ve tepeden inmece kimliğini tasfiye etmiştir. Hilmi Yavuz, cuntacı, jakoben ve tepeden inmece geçmişleri tescilli olan (9 Mart cuntasını anımsayalım!) bu kişilerin aslında, Mustafa Kemal Paşa'nın değil, Ziya Hurşit'lerin, İsmail Canbolat'ların, Kara Kemal'lerin devamı olduklarını düşünmektedir.²⁹²

Jakobenliğin Kemalizm teorisi olmadığını ve jakobenliğin Kemalizm'in özüyle çeliştiğini savunan Hilmi Yavuz, Gazi Mustafa Kemal Paşanın hakimiyeti, cuntacı ve jakoben bir elit zümreye değil millete verdiğini söylemektedir. Bu yüzden Türkiye Cumhuriyetini jakoben bir cumhuriyet olarak niteleyenler ona göre suç işlemiş olmaktadır.²⁹³

Bütün bunlara rağmen diğer taraftan Hilmi Yavuz'a göre jakobenler, akıllı, laikliği ve bilimi bir "tapınma nesnesi" haline getirirler, siyaseti, sınıfsız ve partisiz bir düzende bir 'elit zümre'nin işi sayarlar, burjuvaziye ve emekçi sınıfına karşı hoşnutsuzluk duyarlar, çok partili bir parlamenter demokratik rejimden yana olmazlar dahası bir "vatan tehlikede!" anlayışıyla sürekli olarak "vatanın tehlikede" olduğunu öne sürerek²⁹⁴ kendilerini tek kurtarıcı olarak görürler. Bu yüzden onlar buyurgan, tepeden inmece, tekçi ve aşırı merkezileşmiş bir devlet fikrini²⁹⁵ savunurlar ve bu devletin tepeden inmece ve baskıcı aygıtlarını her düzlemde etkin kılmasını ve her şeyi düzenleyip, yaptırımlara bağlamasını isterler.²⁹⁶ 80 ihtilali, 28 Şubat süreci, jakoben tavrın yansıması olarak görülebilir.

Sonuç olarak Hilmi Yavuz, jakoben bir tavırla yapılan şeyin sonucu olarak fesin yerini şapkanın almasının kafanın içini değiştirmeye yetmediğini ve monist ve buyurgan bir modernleşme projesinin geleneği göz ardı ettiği için özel yaşamı dönüştürebilmek şöyle dursun, uygulanma olanağını bile bulamadığını²⁹⁷ düşünmektedir. Çünkü insanları zorla adam etmeye çalışmak, baskıyla insanların düşüncelerini, hayat şekillerini

²⁹² Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.200-201. Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, s.185-188.

²⁹³ Hilmi Yavuz, "Yine Jakobenlik Üzerine", *Zaman Gazetesi*, (28 Mart 2010), s.19; Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.208.

²⁹⁴ Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.204-205.

²⁹⁵ Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, s.195.

²⁹⁶ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.161.

²⁹⁷ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.90.

değiştirmek ne kadar uğraşılsa uğraşılsın, insanın yaratılışı itibariyle mümkün gözükmemektedir.

1.5. AYDINLANMA’NIN ELEŞTİRİSİ

Avrupa’da 18. yüzyılda ortaya çıkan felsefi ve toplumsal bir hareket olan Aydınlanma, 19. ve 20. yüzyıllarda, zaman zaman yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Hilmi Yavuz’a göre Aydınlanma düşüncesi, Avrupa dışına yayılırken kendisini asla tartışmaya ve eleştirmeye yanaşmayan taraftarlar bulduğu halde Avrupa’da insanlar kendi entelektüel ürünlerinin ve Aydınlanma’nın mutlak olmayıp izafi bir özelliğe sahip olduğunu dillendiriyorlardı.²⁹⁸ Yani Batı’da insan aklının yol göstericiliği sayesinde dünyanın gizeminin bütünüyle çözümlenemeyeceği anlaşılmıştı.²⁹⁹

Ondokuzuncu asır Batı düşüncesinde akla karşı bir isyanın başladığı dönemdir.³⁰⁰ Descartes’dan beri Avrupa kültürünün ekseriyetle savunduğu rasyonalizm ve eşyaya ussal açıdan bakma anlayışı çöküşe geçmiştir.³⁰¹ Çünkü bu akıl, despot ve buyurgan bir rasyonaliteye sahipti ve insanları baskı altına almıştı.

Hilmi Yavuz, Aydınlanma’nın özgürlük vaadinin ya da ütopyasının düpedüz bir tahakküm, jakoben bir totalitarizm ya da bir gözetleme ve cezalandırma mekanizması ürettiğini söyler. Ona göre buradaki temel amaç, boyun eğdirme yoluyla itaatkâr, çalışkan, sorgulamayan, bilinçten yoksun, uysal bir tebaadan oluşan disiplinli bir toplum inşa etmektir.³⁰² Her ne kadar Aydınlanmacıların hayali, iyi insanlardan oluşmuş mükemmel bir toplum inşa etmek idiyse de, ne yazık ki Aydınlanma, uysal bir tebaadan oluşan disiplinli bir toplum inşa etmekle sonuçlandı.³⁰³ Mesela Aydınlanmaya gelinceye dek suçlunun cezasını bedeni çekerdi. Ancak Aydınlanmadan sonra artık cezanın objesi suçlunun bedeni değil zihni disiplin altına almak için suçlunun zihni olmaya başlamıştır. Ona göre zihni denetim altına almak için de karanlık zindanlar, yerlerini yirmi dört saat aydınlatılan cezaevi hücrelerine bırakmıştır.³⁰⁴

²⁹⁸ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.17.

²⁹⁹ Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, s.68.

³⁰⁰ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, s.199.

³⁰¹ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, s.265.

³⁰² Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, s.69; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.14; Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.100; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.142.

³⁰³ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.144.

³⁰⁴ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.15; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.141-142.

Nitekim Hilmi Yavuz'un da dediği gibi, bugün meydana getirilen bazı toplumlar adeta bir kışlaya benzemekte veyahut bu yola girmektedirler.³⁰⁵ Modern bireyler, iktidar ve otorite karşısında uysal nesneler olarak inşa edilmeye çalışılmıştır.³⁰⁶ Yirminci yüzyıl totalitaryanizmleri (İtalya'da Mussolini ve Almanya'da Hitler) bunun en açık kanıtıdır.³⁰⁷ Toplumun tek yanlı rasyonalizasyonu ile beraber insanlar, yabancılaşan ve bürokratik bir tarzda tanzim edilen demir bir kafese hapsedilmiştir.³⁰⁸ İnsanlar adeta uzaktan kumanda ile işleyen robotlara dönüşmüş ve herkes ve her şey, tek bir merkezden, uzaydan kumanda edilmeye başlanmıştır.³⁰⁹ Bu süreçte kamuoyu, bağımsız bir eleştiri ya da muhalefet kaynağı değil devlet ve medya tarafından ayarlanan ve yola getirilen bir şey olarak görülür. Gerçek muhalefet ya boğulur ya da marjinalleştirilerek gözden düşürülür.³¹⁰ Ancak en önemli özelliği düşünme yeteneği olan insanları, verilen emirlere otomatik bir şekilde uyan makineler olarak evcilleştirmek için harcanan zaman Weber'e göre inanılmaz bir kayıptan başka bir şey değildir.³¹¹

1.6. MODERNLEŞMENİN ANLAMI VE ÖZELLİĞİ

Aydınlanma ve getirdikleri ile ilgili verdiğimiz bu bilgilerden sonra şimdi modernleşmenin ne olduğunu ortaya koyabiliriz. Modernizm veya modernite yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma ve bir inanç sistemi ya da öğretiyi değişen koşullara uyarlama eğilimi ya da düşünce ve hareket tarzının adıdır. Diğer taraftan Aydınlanmayla irtibatlandırılan ideal ve kabuller için kullanılan terim olan modernizm, Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan entelektüel dönüşümün ortaya çıkardığı dünya görüşünü, hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi temeli üzerinde yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insan merkezci ideolojinin ismidir.³¹²

Hilmi Yavuz'a göre modernleşme-modernlik kelimesi modernus sözcüğünden gelmektedir. Bu sözcük 5. yüzyıla ait Latince metinlerde Paganlar (putperestler) ve Hristiyanlar arasındaki ayrımı belirtmek için kullanılır ve Hristiyanlığı belirtirdi. Sözcük daha sonra anlam değişmesine uğrayarak bugün geleneksel olmayan anlamına

³⁰⁵ İzzetbegoviç, s.238.

³⁰⁶ West, s.276.

³⁰⁷ West, s.339.

³⁰⁸ West, s.113.

³⁰⁹ Şasa, s.27.

³¹⁰ West, s.117.

³¹¹ Weber, s.8.

³¹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.655.

gelmektedir. Ayrıca modernleşme, insan topluluklarının cemaat anlayışından toplum anlayışına dönüşmesi anlamına da gelmektedir.³¹³

Modernizm, geleneksel olanın yeni ortaya çıkana uydurma eğilimin veya düşünce tarzının adıdır.³¹⁴ Bu düşünce tarzında insan tininin ilerlemesiyle aklın başarısını, özgürlüğün, ulusun oluşumu ya da toplumsal adaletin nihai utkusuyla özdeşleştirme vardır.³¹⁵ Modernite, Tanrı'ya bir başkaldırma, Tanrı'dan insana, ahiretten yeryüzüne, vahiyden akla doğru bir dönüş, ahiretten yüz çevirerek yeryüzüne bir kapanıştır.³¹⁶ Sahip olduğu donanımlarla, karşısındakini ya da ötekini yok sayan bir meydan okumadır.³¹⁷ Modernite, modern Batının düşünsel ve sosyo-ekonomik gelişiminin ve büyümesinin hem sebebi hem de sonucu olan muayyen güç ve faktördür.³¹⁸ Modernizm, Batı'nın beş yüz yıllık tarihî tecrübesini özetleyen kavramdır ve tarihi süreç içinde kazandığı anlam itibarı ile “Batı'nın ideolojik kodlarını” da içermektedir. Bu yüzden modernleşmeyi salt bir “ilerleme” olarak ele almak yerine, kavramın “Batı ideolojisi” kaynaklı muhtevasını da dikkate almak lazımdır.

Ancak modernleşme ya da modernliğin ne zaman başladığıyla ilgili farklı tarihler öne sürülmüştür. Bazıları 14. yüzyıl, bazıları 15. bazıları ise 18. yüzyıl olduğunu ileri sürmüştür. Hilmi Yavuz, modernliğin, tarihsel kökeninin 16. yüzyıla kadar uzandığını ve kapitalistleşme ya da burjuvalaşma olarak görülmesinin yanlış olmadığını belirtmektedir. Ayrıca ona göre Avrupa'da sivil toplumun oluşması temel alınacak olursa bu sefer de modernleşmenin tarihi 13. yüzyıla dek gitmektedir.³¹⁹

Aydınlanma'nın ürünü olan modernite³²⁰ Rönesans'tan veya yaklaşık olarak 1500'lerden başlayan bir tarihe sahiptir.³²¹ Bu yüzden modernizmin Batıdaki tarihi ve teorik kökleri, Yenidünya'nın Keşfi, Rönesans ve Reforma kadar uzanır. Modernite daha sonra Aydınlanma, Fransız İhtilali ve Endüstriyel Devrim ile mecrasını bulmuştur³²² ve birçok özelliği içinde barındırır.

³¹³ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.145.

³¹⁴ Yazıcıoğlu, s.25.

³¹⁵ Akgül, s.49.

³¹⁶ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.92-95.

³¹⁷ Akgül, s.51.

³¹⁸ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleleri IV*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s.71.

³¹⁹ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.145-147.

³²⁰ Akgül, s.208; Yazıcıoğlu, s.36.

³²¹ West, s.312.

³²² Akgül, s.51. West, s.29; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.96.

Bundan dolayı Hilmi Yavuz, modernizm konusuna çeşitli açılardan bakar. Ona göre modernite projesinin temelinde rasyonelleşme ve yaşam alanlarının ayrışması yani farklılaşma vardır. Bu farklılaşmayla beraber dini alanı seküler alandan, kamusal alanı özel alandan, sivil toplumu politik toplumdan ayırma söz konusudur. Rasyonalitenin amacı ise farklılaşmış yaşam alanlarının oluşturduğu dünyayı düzenli, akla uygun ve güvenilir kılacak mekanizmalar üretmektir. Bu yüzden farklılaşma ve rasyonelleşme, modernite bağlamında birbirini bütünleyen süreçler olarak karşımıza çıkar.³²³

Özellik olarak dini alanın parçalanması neticesinde, hümanizm, sekülerizm ve demokrasi üçlüsü üzerinde şekillenen modernizm, Aydınlanma çağı ile yaşanan zihni dönüşümün ortaya çıkardığı bilgi, ideoloji, hayat ve etik biçimi olarak görülebilir. Bu yeni dünya görüşünde insan biçimci (antropoformik), insan merkezci (homosentrik) paradigma vardır ve egemenlik Tanrı'nın değil insanındır. Kurtuluş ve hakikat dinde değil, bilimde aranmalıdır.³²⁴ Din, insan yaşamının ne merkezi ve hâkimidir ne de insanın varlığının nihai ve sorgulanamaz sığınağıdır.³²⁵ Zihinlerden manevi olanı silme ve yaşam mantalitesini topyekûn sekülerize etme çabası modernitenin temel karakteristiğidir.³²⁶ Bu da insanla birlikte olsun veya olmasın, eşyanın kutsallık anlamının kaybolması ve seviyesi insanlığa faydalı olup olmama noktasına indirilmesi demektir.³²⁷

Hilmi Yavuz, modernliğin, indirgeyici, üniform ve buyurgan bir rasyonaliteye sahip olduğunu³²⁸ ve bu rasyonaliteyle hem dünyayı hem de insanı neredeyse sadece akılla kavranan bir nesneye dönüştürdüğünü söylemektedir.³²⁹ Ona göre modernizm, kendi merkezinden koparak dağılan fragmanter bir bireyi ortaya çıkarmayı amaçlar.³³⁰ Protagoras'ın “insan her şeyin ölçütüdür” sözü yerine “ben her şeyin ölçütüyüm” anlayışı gelir. Bu yüzden Avrupa bireyi diğerkâm değildir. Bencil olduğu için de her şeyi kendisi için ister. Maddeye ancak ona sahip olmak ya da onun üzerinde hükümranlık kurmak için yaklaşır.³³¹

³²³ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.41; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.29.

³²⁴ Akgül, s.68.

³²⁵ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.64.

³²⁶ Yazıcı, s.26.

³²⁷ Palmer, s.195.

³²⁸ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.140.

³²⁹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.45.

³³⁰ Yavuz, *Okuma Notları*, s.215.

³³¹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.211; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.44-45.

Modernitenin insan zihni üzerindeki karşı konulamaz hâkimiyetiyle birlikte³³² Tanrı'ya ait olan insan ve yeryüzü, insanın Tanrı'nın yerine geçmesiyle, insanın eline geçmiştir ve değer koymanın kaynağı artık insan olmuştur.³³³ Ego cogitonun benliğinde Tanrı'ya başkaldıran insanın³³⁴ otonomluğu ve kendisi için biricik otorite olması kabul edilerek, insanın, her şeyin ölçüsü olması³³⁵ gerektiği inancı yerleşmiştir.

Benlik gururu ve güç tutkusuyla dolu olan, dünyayla barışçıl olarak geçinmeyen bu insan tipi, düşman ve kıskanç gözlerle dünyaya bir köleye bakar gibi bakar. Hem Tanrı'dan uzaklaşır ve hem de her güce ve Tanrı'ya meydan okumak ister.³³⁶ Hâkim olma arzusuyla hep nesneye hâkim olma ve maddeye “saldırma” kavramları çerçevesinde düşünür.³³⁷ Dünyayı, söküp alması, yutması gereken bir şey olarak görür.³³⁸ Bu birey, tutkulu bir benmerkezciliğe, doymak bilmez bir iktidar ve servet oburluğuna sahiptir.³³⁹ İnsan artık konuşan, eyleyen ve düşünen bir varlık değil, ağacı odun olarak görüp eşyayı kullanan ve araçlaştıran bir varlıktır.³⁴⁰

Diğer taraftan bireyin başlangıçtaki bağlarından koparak gelişmesi süreci olarak tanımlanan “bireyleşme” çağdaş tarihte doruk noktasına ulaşmıştır.³⁴¹ Bireycilik, Batı'da tek amaç haline geldiği için putperestliğin yeni bir biçimi olmuştur. Kendilerini Tanrı zanneden bu Üstininsan soyu, ürkütücü bir manzaraya dönüşmüştür.³⁴² Özgür olmak isteyen birey, kendisini dış dünyaya bağlayan göbek bağlarından kurtulmak istiyordu. Ancak çağdaş özgürlük, bireyleşme süreci her ne kadar insana istediğini verse de insanı giderek yalnızlaştırmakta,³⁴³ hayattan ve çevresinden soyutlamakta ve eskisinden daha da güçsüzleştirmektedir.³⁴⁴ Ortaçağ toplumunda bireysel özgürlük bulunmadığı için kişi, çağdaş anlamda özgür değildi ama yalnız ve soyutlanmış da

³³² Adnan Aslan, “Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 1998, s.145.

³³³ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.22.

³³⁴ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.54.

³³⁵ Bayrakdar, s.24; Güler, *Direnış Teolojisi*, s.51; *Felsefe Tarihine Giriş*, s.24; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.37.

³³⁶ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.26.

³³⁷ Palmer, s.317.

³³⁸ Safranski, s.565.

³³⁹ Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, (çev. Şemsa Yeğin), Payel Yay., İstanbul 2008, s.52-53.

³⁴⁰ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.56.

³⁴¹ Fromm, s.35.

³⁴² Armstrong, s.547.

³⁴³ Fromm, s.36-39.

³⁴⁴ Fromm, s.72; Yazıcı, s.24.

değildi.³⁴⁵ İnsanlar, çağdaş dünyada her ne kadar daha özgür olsalar da daha yalnız kalmaktadırlar.³⁴⁶

Bireyleşmenin gelişmesi yönünde atılan her adımda insanların karşısına yeni güvensizlikler çıkmaktadır. Bu yüzden herhangi bir bağla bağlı olmama özgürlüğü ile özgürlüğün ve bireyselliğin olumlu anlamda gerçekleştirilmesi olasılıklarının bulunmayışı arasındaki bu orantısızlığın sonuçları, Erich Fromm'a göre Avrupa'da müthiş bir korku içinde insanların özgürlükten kaçmak istemesine ve yeni bağlara ya da en azından tümüyle umursamasız bir tutuma sığınmaya sebep olmaktadır.³⁴⁷ Ayrıca insan kendi kendinden de kaçmakta ve bambaşka şeyleri ucuz yollarla tecrübe etmeye çalışmaktadır. Mesela porno filmler aracılığıyla da insanların bu yanlış ihtiyaçları istismar edilmektedir.³⁴⁸

Hilmi Yavuz, Hakikat'ın çoğul oluşunun ve farklılaşmış her yaşam alanının kendi hakikatinin olmasının modernite projesinin bir gereği olduğunu belirtmektedir. Ona göre ancak ne yazık ki Aydınlanma düşüncesi, modernite projesinin ruhuna aykırı olarak Akıl'ın Hakikat'ini bir iktidar ya da hâkimiyet aracı kılarak kendi hakikatinin tek geçerli hakikat olduğunu dayatmaktadır.³⁴⁹ Yani rasyonel olarak kurgulanan bir projeler bütünü olan modernitenin özlemi, kendisinin belirlediği total ve tekil bir dünya görüşüdür.³⁵⁰

Hilmi Yavuz'a göre modernizm anlayışı bilimsel araştırmayı, bütün geleneksel dünya anlayışlarının üzerine çıkarmış ve bir hakikat boşluğu inşa etmeye çalışmıştır. Bu hakikat boşluğu nedeniyle insanın entelektüel hayatındaki geleneksel hakikat referansları silinmeye başlamıştır. Modernleşmeci tasfiyeciliğin veya inkârın meşruiyetinin gerekçesi, eskinin ya da geleneksel olanın, bugünün bilim düşüncesiyle bağdaşmadığı olgusudur.³⁵¹

Modernizmle beraber Tanrı'nın anlamı kaybolmuş³⁵² ve melekler, şeytanlar, mucizeler kısacası maddî terimlerle izah edilemeyen tüm gayri-maddi fenomenler, öznel

³⁴⁵ Fromm, s.48.

³⁴⁶ Fromm, s.52; Şasa, s.135.

³⁴⁷ Fromm, s.44-45.

³⁴⁸ İzzetbegoviç, s.115.

³⁴⁹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.31; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.42.

³⁵⁰ Akgül, s.130.

³⁵¹ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.53-54.

³⁵² Safranski, s.217.

ve psikolojik düzeye indirgenmiş³⁵³ ya da yok sayılmıştır. Bu da modernitenin çarpık bir rasyonaliteye sahip olduğunu ve çok büyük olumsuz sonuçlara yol açtığını göstermektedir.

1.7. MODERNİTENİN ETKİLERİ

Küresel tarzda dünyayı etkisine alan modernitenin, Türk toplumunu etkilememesi düşünülemezdi. Daha önce modernleşmenin dünya çapındaki yansımalarından bahsetmiştik. Şimdi ise burada bahsedeceğimiz husus Türk toplumunun iki yüz yılı aşkın bir süredir dayatılarak yaşadığı modernleşme macerasıdır. Çünkü modernlik veya modernite ya da modernizm adı ne olursa olsun, bizim tercih ettiğimiz bir şey değildir. Yani biz onu kendi irademizle tercih ederek yaşıyor değiliz, bu bize dayatılmış bir şeydir. Bütün bu anlattıklarımızdan sonra şimdi Osmanlı/Türk toplumunun modernleşme sürecine geçebiliriz.

1.7.1. Türk Modernleşmesi

18. yüzyıl Osmanlı devletinin geleneksel kurumlarını diriltmek yerine çağdaş Batı'ya yönelme eğiliminin doğduğu³⁵⁴ yıllardır. Batı'nın merkeze alındığı ve “yeniden yapılanma”, “muasırlaşma” ve “terakki” ifadeleriyle yansıtılan bize özgü yanı ile modernleşme (batılılaşıma) hareketi, 18. yüzyılın sonlarından itibaren başlayarak günümüze kadar Osmanlı/Türk toplumunun soyut ve somut bütün etkinliklerini belirleyen ana süreç olarak karşımıza çıkar.³⁵⁵

19. yy. Batı dünyasında görülmedik ekonomik, teknolojik, bilimsel gelişmelerin, kültür ve düşün alanlarında güçlü akımların ortaya çıktığı zamandır. Batı uygarlığı, denizleri, karaları aşarak dünyanın geri kalan ülkelerinin gelenek sınırlarını aşındırmaya başlamıştı. Tarihin bu en güçlü uygarlığı, Osmanlı ülkelerinin üzerinde de etkilerini hissettiriyordu.³⁵⁶ Eşi görülmedik bir dönüşüm projesi olan modernite ile karşılaşan

³⁵³ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, (çev. Şahabeddin Yalçın), İz yay., İstanbul 1998, s.66.

³⁵⁴ Berkes, s.73.

³⁵⁵ Akgül, s.55.

³⁵⁶ Berkes, s.389.

Osmanlı toplumunun geleneksel tepki ve koruma mekanizmaları bir anda anlamsızlaşma sürecine girmiştir.³⁵⁷

Hilmi Yavuz, Osmanlı-Türk toplumunun Aydınlanma ile ilk defa ilişki kurmasının Tanzimat dönemine denk geldiğini söyler.³⁵⁸ Ona göre Tanzimat döneminde XIX. yüzyılın romantik dünya görüşü ile Aydınlanma'yı birbirine eklemlemeye kalkışan bir telifçilik yapılmıştır ama romantizmin dine ağırlık veren yanını göz ardı etmeyerek. Daha sonra radikal bir sekülerleşme anlayışı ile Tanzimat'ın romantik kalıntıları kökten tasfiye edilirken modernleşmenin sadece Aydınlanma projesi olarak devam etmesi sağlanmıştır.³⁵⁹ Bu da Türk modernleşmesinin daha farklı bir seyir izlediğini ve Avrupa entelektüel tarihindeki dönüşüm ile örtüşmediğini gösterir.³⁶⁰

Batı geleneğinin kapı komşusu olduğu halde Osmanlı devletinde batılılaşma anlamında çağdaşlaşma ancak tarihinin sonuna doğru başlamıştır.³⁶¹ Batı'ya karşı süregelen üstünlük duygusu, yerini aşağılık kompleksine ve hayranlığa terk etmiştir. Daimi elçilikler ve sıklaşan Avrupa ziyaretleri, Avrupa'nın yapısını, aydınlarını ve bürokratlarını gözlemleme imkânı vermiş ve sonuçta modernleşme tutkusu bizde kaçınılmaz bir sevdâ ve hayati bir mesele haline gelmiştir.³⁶²

Osmanlı devleti iç ve dış yapısında Batı ile bütünleşmeye (modernleşmeye) yönelik ilk ciddi adımı Hilmi Yavuz'un da ifade ettiği gibi, Tanzimat Fermanı ile atmıştır. 1860 ve 1870'de Genç Osmanlılar ve 1908'de Jön Türklerle devam eden bu süreç Mustafa Kemal tarafından genişletilerek 1920'li yıllara getirilmiştir.³⁶³

Tanzimat, Batı medeniyetinin yalnız teknik değil, düşünüş ve ruhu ile kabulü için yapılan bir hamle ve askeri ve teknik olarak başlayan batılılaşmanın siyasi- hukuki bir şekil almasıdır.³⁶⁴ Ancak Osmanlı toplumunda yüzeysel bir şekilde algılanan modern düşünce geleneği, eksik bilgi ve algı kaymasıyla Batının, Osmanlının gözünde farklı bir boyutta yeniden üretilmesine sebep olmuştur.³⁶⁵ Bu da Osmanlı değişim ve reformlar zincirinin özel, yani kendi dinamikleriyle bağlantısını koparmasıyla sonuçlanmıştır.

³⁵⁷ Akgül, s.357.

³⁵⁸ Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.70.

³⁵⁹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.117.

³⁶⁰ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.145.

³⁶¹ Berkes, s.34.

³⁶² Akgül, s.58; s.126.

³⁶³ Mevlüt Uyanık, *Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dini Değerler*, Elis Yay., Ankara 2010, s.21.

³⁶⁴ Ülken, s.42.

³⁶⁵ Akgül, s.80.

Osmanlılar, bir anlamda kendi gerçekliği ve tahayyül dünyasını, “dünyevileşme” olarak nitelendirebileceğimiz, çatışmalı bir sürece kurban etti.³⁶⁶ Batı modernleşmesinin oluşumundaki Antik Yunan felsefesi, Rönesans, reform, sanayi devrimi gibi temel değerler görmezden gelinerek, bu süreçleri yaşamayan Osmanlı toplumuna modernleşme, adeta provasız elbise gibi dayatıldı.³⁶⁷

Hilmi Yavuz’a göre “*Avrupa medeniyeti, biri klasik edebiyatla temellenen hümanist; öteki de XVII. yüzyıl doğa felsefesinde temellenen bilimsel bir dönüşümle inşa edilmiştir. Avrupalık, bir medeniyet projesi olarak hümanizme ve bilim düşüncesine dayanır. Atatürk’ün ‘Hayatta en hakiki mürşit ilimdir.’ sözü onun Avrupa medeniyetini, bir ‘bilim medeniyeti’ olarak alımladığını, bilim ve rasyonalite geleneğinin temellüküne öncelik verdiğini gösteriyor*”.³⁶⁸

Osmanlılar, Batı bilimi ve teknolojisi ile temasları sonrasında kendi bilim geleneklerini terk etmeye başladılar. Günümüzde olduğu gibi, bu da onların modernleşmenin veyahut ilerlemenin, ancak Batı bilimini ve teknolojisini olduğu gibi nakletmekle mümkün olacağına inanmalarına sebep olmuştur. Zamanla din ve gelenek alışkanlıkları yerine aklın ve özellikle Batı’da gelişen bilimsel ölçütlerin üstünlüğü inancı toplumda yerleşme imkânı buldu.³⁶⁹ Medeniyet, modern anlamdaki bilimle bir tutuldu.³⁷⁰ Modernleşmeyi teknikte ve ekonomik gelişmede gören bir anlayış yerleşti.³⁷¹ Bu anlayışların en önemli temsilcisi aydınlar olmuştur.

Hilmi Yavuz, modernleşmenin elit bir sınıfın problemi olduğunu ve bu durumun Osmanlı sonrasında da sürerek Cumhuriyet döneminde daha da radikalleştiğini düşünmektedir.³⁷² Ona göre bu radikalleşme sonucunda Türk modernleşmesi projesi, geçmişe ait olan her şeyin herhangi bir iz bile bırakılmadan silinmesi üzerine inşa edilmiştir. Bu anlayış tarzına göre eski olan ne varsa kötüdür; yeni olan ne varsa iyidir. Yavuz, bu düşünce yapısına “avangardizm” ismini vermektedir.³⁷³

³⁶⁶ Akgül, s.57.

³⁶⁷ Yazıcıoğlu, s.25.

³⁶⁸ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.145; Yavuz, “Yücel, Hümanizma ve Türk Modernleşmesi Üzerine Notlar”, s.20.

³⁶⁹ Berkes, s.253.

³⁷⁰ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, s.127.

³⁷¹ Ülken, s.22.

³⁷² Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.155.

³⁷³ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.74-75; Yavuz, *Sözün Gücü*, s.49.

Osmanlı/Türkiye modernleşmesi, tabandan yükselen bir halk hareketi olmayıp yönetici/aydın elit tarafından sırtlanan bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonraki süreçte modernleşme, yöneticiler tarafından topluma dikte ettirilen bir harekettir. Cumhuriyet döneminde de bu anlayışta herhangi bir değişiklik olmamış ve yeni devlet, nihai hedef olarak muasır medeniyet seviyesine çıkma düşüncesini benimsemiştir. Buradaki temel hedef, bireysel ve toplumsal hayatı Batı'lı modele göre yeni baştan inşa etmektir.³⁷⁴ Bu yüzden Cumhuriyet döneminde geçmişten radikal bir kopuş olmuş, yeni devlet, modernleşmeyi sadece salt 18. yüzyıl Aydınlanması olarak zannetmiştir.³⁷⁵ Özünde bir hareket planı olmaktan çok gelenek karşıtı bir ideoloji olarak kalan bu modernleşmeyle³⁷⁶ beraber geleneksel ahlak, geleneksel kavramlar, geleneksel değerler sadece öğretilmemekle kalmamış, yok sayılmış, üzerine adeta sünger çekilmiştir.³⁷⁷ Herhalde atalarının mirasını bu kadar şiddetle reddeden belki de tarihte bizimkiler gibi hiçbir nesil yoktur.³⁷⁸

Hilmi Yavuz'a göre Türkiye'de modernleşme, insanlarımız tarafından, piyano çalmak, Fransızca konuşmak veya Avrupalı tarzda giyinerek onları taklit etmek şeklinde anlaşılmıştır. Bizde, bilgisayar, cep telefonu, sokaklarda dolaşan son model arabalar modernizm kriteri olarak görülmüştür. Bu yüzden Türk Modernleşmesi, metonimik bir batılılışmadır. Avrupa'nın şekli özelliklerinden birini ya da bir parçasını, bütünüyle Avrupalılık yerine koymuştur. Yani parçanın bütünü yerini alıp onun yerine geçmesidir. İşte Türk Modernleşmesi, batılılışmayı yanlış anlayıp onu simgelerle kavramıştır. Bu yüzden de parçayı bütünü kendisi zannetmiştir.³⁷⁹ Hilmi Yavuz, medeniyetin en belirgin özelliklerinden birinin yaşam tarzı olduğunu belirtmekle birlikte ancak, medeniyetin sadece bir parçası olan yaşam tarzının, medeniyetin tamamına eş değerde olamayacağını söyler. Yavuz'a göre Fransızca konuşmak, Tanzimat entelijensiyası için, modernleşmenin bir parçası değil, kendisi olarak görülmüştür. Mesela Mithat Paşa'nın, Ahmed Cevdet Paşa'ya "senin aklın bu işlere

³⁷⁴ Akgül, s.121.

³⁷⁵ Uyanık, s.77.

³⁷⁶ Uyanık, s.89.

³⁷⁷ Şasa, s.138.

³⁷⁸ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.273.

³⁷⁹ Hilmi Yavuz, "Kemalist Müslümanlık ya da Gardrop İslamı", *Zaman Gazetesi*, (18 Eylül 2011), s.18; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.156; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.232; Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.44.

ermez, çünkü Fransızca bilmezsin” demesi bunu örneklendirmektedir. Bu yüzden Yavuz için Türk modernleşmesi, batılılaşma değil bir oryantalistleşmedir.³⁸⁰

Türk modernleşmesini tahlil ettiğimizde görürüz ki, Tanzimatla beraber Osmanlı toplumunda tarihsel geleneklerin doğrultusunda gitmek yerine Avrupa uygarlığının dış yanları alınmış³⁸¹ ve yeni bir uygarlık yoluna gidilirken yapının temeline bakılmayarak tavanın süslenmesine özenilmiştir. Avrupa’da gelişen fen ve sanatların yayılmasına çalışılmayıp, toplum, uygarlığın getirdiği israf ve sefahata aldanmıştır.³⁸² Sanayi toplumuna geçiş sürecini yaşamayan Osmanlı devletinde modernleşme veya batılılaşma hareketleri imparatorluktaki diğer yenilikler gibi, yüzeysel ve biçimsel kalarak, taklitçilikten öteye geçemedi.³⁸³ Taklit uğruna Batı’dan, Batı’ya benzemek için her şey alındı.³⁸⁴ Köklerine inemedikleri Batı medeniyeti, insanlarımızın kafasında bir heyula şeklinde görüldü.³⁸⁵ Neticede Batı, Türkiye’ye en yalıtkan ve yüzeysel biçimleriyle yerleştiği için³⁸⁶ Hilmi Yavuz’un da dediği gibi bütünün yerine parça ikame edilmiş³⁸⁷ ve Avrupalı olmak, güzel arabalara sahip olmak ve yeni görgü kuralları öğrenmek,³⁸⁸ yalnız sosyal davranışları taklit etmek şeklinde anlaşılmıştır.³⁸⁹

Burada belirtmek istediğimiz bir diğer husus, insanlarımızın Batı’yı taklit etmeye devam etmeleri geçmişlerinden daha büyük şeyler kaybetmelerine ve Batı değerlerinin ve düşüncesinin köleleri haline gelmelerine sebep olacaktır. Batı’nın adetlerini ve hayat tarzını taklit etmek, giderek Batı’nın eşyaya ve hayata bakış tarzını da edinme durumuna düşmek demektir. Çünkü dış görünüşlerin taklit edilmesi, yavaş yavaş ona uygun olan fikri yapı ve dünya görüşünün de kabullenilmesini getirir. Yabancı bir uygarlığı taklit etme eğilimi, aşağılık duygusunun bir neticesi olarak görülebilir.³⁹⁰

³⁸⁰ Hilmi Yavuz, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2008, s.80; Hilmi Yavuz, “İslam Estetiği ve Türk Oryantalizmi”, *Zaman Gazetesi*, (28 Kasım 2012), s.20; Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.203; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.233.

³⁸¹ Berkes, s.296.

³⁸² Berkes, s.133; Ülken, s.90.

³⁸³ Akgül, s.144.

³⁸⁴ Kısakürek, s.202.

³⁸⁵ Şasa, s.6.

³⁸⁶ Mardin, s.19.

³⁸⁷ Yazıcıoğlu, s.27.

³⁸⁸ Mardin, s.36.

³⁸⁹ Mardin, s.41.

³⁹⁰ *Uygar Fikir ve Hayal Dergisi*, “Muhammed Esed Özel Sayısı”, Sayı 3-4, (Ocak- Haziran 2002), s.84.

Bu söylediklerimizden hareketle Hilmi Yavuz, Türk toplumunun Tanzimat'tan bu yana kamusal alanda modernleştiğini ancak bu durumun özel alana yansımadağını belirtir.³⁹¹ Ona göre modernleşme devlet, hukuk, yurttaşlık, kamusal alanda gerçekleşmiş ama çağdaşlaşma, aileden taşınagelen değerler ve bireyin özel alanında tam olarak gerçekleşmemiştir.³⁹² Yavuz, hem siyasi hem de iktisadi anlamda gerçek modernleşme ya da batılaşmanın bütün sancılılarıyla, problemleriyle ve hatalarıyla birlikte Osmanlının modernist potansiyelinin farkında olan Turgut Özal'la başladığını düşünmektedir³⁹³

Osmanlı/Türk toplumsal hayatına zihnen değil de fiilen ve zarureten giren modernleşme,³⁹⁴ Avrupa'da yaşayan ideallerin bir anlamda Türk kafasına aşılacak istenmesidir.³⁹⁵ Ancak yapılan aşı tutmadığı için toplum, Batı'nın yaşadığı ve ürettiği tecrübenin yapay olarak tüketicisi olmak zorunda kalmıştır.³⁹⁶ Dışarıdan alınan ve eski efendinin yerine yeni bir efendi, eskilerin otoritesi yerine yenilerinin otoritesini koyan modernleşme macerası başarılı olamamıştır.³⁹⁷ Bu maceranın başarılı olmamasının çeşitli nedenleri vardır.

Hilmi Yavuz, Türk modernleşmesinin, Aydınlanma'nın aklı öne çıkaran tavrını, aklın yerine bilimi koyarak aktardığını yani tercüme ettiğini düşünür. Aydınlanmada aklın yol göstericiliği, Yavuz'a göre modern Türkiye'de "hayatta en hakiki mürşit ilimdir"e dönüşmüştür. Aklın yerine konulan bilim, doğmalaştırılmış ve bilim dışı olan aynı zamanda akıl dışı olarak görülmüştür. Yavuz, modern Türkiye'de sekülerleşmenin bu kadar şedit, sancılı ve problemlili olmasının yegâne sebebinin bu durum olduğunu söyler. Ona göre Türk jakobenler, kendinden başka bir rasyonalitenin kabul edilmediği bilimi, fetişleştirmişlerdir. Buna örnek olarak YÖK'ün akademik kariyerde ilerleyebilmek için yurt dışında bilimsel yayın yapma mükellefiyetini getirmiş olmasını gösterir. Yavuz, Batılı ülkelerde bilimsel yayınların, terfi etmek için yapılmadığını tam tersine, unvan sahibi olabilmek için kişinin yaptığı bilimsel yayınlara bakıldığını,

³⁹¹ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.150.

³⁹² Armağan, s.100.

³⁹³ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.131.

³⁹⁴ Akgül, s.126.

³⁹⁵ Ülken, s.266.

³⁹⁶ Akgül, s.138.

³⁹⁷ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.295.

liyakatin esas alındığını belirtir. Bu yüzden ona göre Türkiye’de bilimsel düşüncenin ilerlemesini istiyorsak eğer bilimi jakoben anlayıştan kurtarmak gerekir.³⁹⁸

Diğer taraftan Hilmi Yavuz’a göre Batı, belli bir tarihsel süreç içinde modernleşmiştir. Uzun bir süre geleneksel bir toplum halinde kendisini sürekli yeniden üreten Batı, belli bir noktadan sonra modern bir topluma dönüşmüş ve birtakım zihinsel tutamlardan yola çıkarak modern bir toplum inşa etmiştir. Rasyonalite bu zihinsel tutamlardan sadece birisidir. Yavuz, rasyonalitenin mutlaklaştırılmaması gerektiğini, bilimin ayrı, dinin ise ayrı rasyonalitelere sahip olduğunu, biz de ise Aydınlanma rasyonalitesinin bir tür ithal edildiğini düşünmektedir.³⁹⁹ Ona göre biz Aydınlanmayı bir doğma biçiminde ve düzeyinde algıladık. Akı tabulaştırıcılar, fetişleştiriciler, Batılı düşünürlerce dahi farklı değerlendirildiği halde Aydınlanma ile Avrupalılaşmayı aynı olarak değerlendirdiler.⁴⁰⁰ Batının geçirdiği o tarihsel dönüşümü ve o tarihsel dönüşüme karşılık gelen rasyonaliteyi, böyle bir tarihsel dönüşümü yaşamadığımızdan dolayı atladığımız için modern bir toplum olamadık ve modernleşme projesinde başarısızlığa uğradık.⁴⁰¹

Hilmi Yavuz’un da dediği gibi Batı toplumunun modernleşmesi, eski Yunan ve Roma’ya kadar geri götürülebilen ve modern zamanlarda da devam eden bir dizi toplumsal ve kültürel değişimin bir sonucudur.⁴⁰² Ancak Osmanlı herhangi bir şekilde Avrupa’da Rönesans ve Reform dönemlerini izleyen Aydınlanma Çağı’nın ürettiği yeni değerler ve kurumlar sonucunda ortaya çıkan, ekonomik, sosyal ve siyasi değişim süreçlerini yaşamamıştır.⁴⁰³ Ayrıca Batı toplumları üzerinde iz bırakan feodal çatışmaların ve burjuvazi mücadelelerinin bizde hiçbir örneği yoktur.⁴⁰⁴

Hilmi Yavuz, özgürlük, cumhuriyet, eşitlik, sivilleşme, insan hakları gibi kavramların Avrupa’da 18. yüzyıl itibarıyla dolaşıma girdiğini ancak bu kavramların bizde salt söylem düzeyinde kaldığı için zihnimizin somutu haline gelmediğini ve dünyaya bakış açımızı belirleyen kavramlar olmadığını söylemektedir.⁴⁰⁵ Dahası biz, Avrupa medeniyetinin “özgürlük”, “insan hakları”, “sivillik”, “farklılık” gibi birtakım

³⁹⁸ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.119-121.

³⁹⁹ Armağan, s.13.

⁴⁰⁰ Maksut Yiğitbaş, *Gülün Ustası Hilmi Yavuz*, Karakutu Yay., İstanbul 2008, s.548-549.

⁴⁰¹ Armağan, s.13.

⁴⁰² West, s.26.

⁴⁰³ Akgül, s.83.

⁴⁰⁴ Mardin, s.104.

⁴⁰⁵ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.157.

temel koyucu kavramlarla inşa edildiğini es geçerek, Avrupalılığın “şapka” gibi bir takım simgelerle temsil edildiğini zannettik.⁴⁰⁶ Bu durum ona göre Avrupa’yı algılayışımızın taklitten öte gitmediğini göstermektedir.⁴⁰⁷ Bu yüzden kendi zihinsel muhtevasını oluşturmamayan Türk modernleşmesi projesi⁴⁰⁸ soyut sistem düzeyinde hayata geçirilme olanağını kaybetmiştir.⁴⁰⁹

Geçmişteki bütün çağdaşlaşma çabalarımızın başarısızlığa uğramasının en önemli sebeplerinden biri, devlet adamlarının ve ulema kesiminin yanlış inançları, diğer taraftan da körü körüne Batı siyasetlerinin çıkarlarına alet olan taklitçilerdir.⁴¹⁰ Bizde modernleşme, Batı’nın yaratıcı- üretici faaliyet seviyesine erişmek olarak değil, bunun yerine Batı’nın eserlerini almak, kültür ürünlerini benimsemek, kısaca şekillerini almak şeklinde anlaşılmıştır.⁴¹¹ Ancak bir milleti çağdaşlaştırmanın veya modernleştirmenin yolu ona apolet ve dar pantolon giydirerek kıyafetten başlamak yerine halkın kafasının içini aydınlatarak mümkün olabilirdi.⁴¹² Çünkü insan hakları mefhumunu içselleştirememiş bir toplumun, ne kadar uğraşırsa uğraşın hiçbir zaman İsviçre medeni hukukunun tercümesini bünyesinde mezcetmesi beklenemez.⁴¹³

Hilmi Yavuz’a göre Batı’da toplumlar modernleşirken hiçbirisi geleneksel kimliğini tamamen yerinden söküp atmamıştır. Yani Batılı bir toplum ne kadar modernleşirse modernleşsin kendi geleneği o toplumda bir yere sahip olmuştur. Modern toplumun özelliği geleneğini yeniden icat ederek onu bir anlamda yeniden üretir. Eskiye, yeni bilgiler ışığında reforma tabii tutar. Türk modernleşmesi, hem kendisini hem de geleneğini yeniden üretip inşa edecek düşünce zenginliğine sahip değildi. Bundan dolayı geleneğimiz, hem kamusal hem de özel hayattan kovuldu. Sonuç olarak da ona göre kendi asli malzemelerimiz kullanılarak geleneğimizin ve kendimizin yeniden üretilmesi ve ihya edilmesi ebediyen gerçekleştirilemeyecek bir duruma geldi.⁴¹⁴

Cumhuriyet döneminde Türk toplumunun geleceğini belirleyecek yaşam biçimlerinin ancak geçmişimizden tamamen kopmayla gerçekleşeceği düşüncesinin

⁴⁰⁶ Hilmi Yavuz, *Budalılığın Keşfi*, Can Yay., İstanbul 2004, s.80.

⁴⁰⁷ Yiğitbaş, s.548.

⁴⁰⁸ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.17.

⁴⁰⁹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.10.

⁴¹⁰ Berkes, s.235.

⁴¹¹ Ülken, s.22.

⁴¹² Berkes, s.196.

⁴¹³ Mardin, s.316.

⁴¹⁴ Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.127-128.

egemen olduğu ideolojik, politik bir ortamda, kültürümüzün tarihsel gelişiminden kesin bir kopma anlayışı yürürlüğe konulmuştur. Yavuz, gerçek kopmanın sebebinin Batılılaşmadan sonra ortaya çıkan farklı hayat şekillerinde olmadığını, asıl kopmanın sebebinin bu farklı hayat şekillerinin, kendisinden öncekilerin bir devamı olmaması olduğunu düşünmektedir.⁴¹⁵

Batı medeniyetinin pozitivist tavrını yanlış anlayan aydın ve idareciler, geleneksel kültüre cephe almış ve halktan kopmuştur. Zorla yaptırılmaya çalışılan mecburi kültür değişimleri neticesinde toplumu dönüştürme teşebbüsleri sonuçsuz kalmıştır.⁴¹⁶

Batılı olmayan toplumlar, modern topluma doğru değişirken kendiliğinden oluşan bir süreçle değil sadece gelişme ve ilerleme temelinden güç alan bir nedenseli, paradigmasının temeline yerleştirerek modernleşmiştir. Bu süreçte, olmaması gerektiği halde toplumun çoğunluğunu oluşturan ve gelenekselliği sürdüren kitleler devre dışı bırakılarak, geleneksel damarlar kesilmiştir. Geçmişle ya da gelenekle bağlantının koparılması anlam bakımından bir çoraklaşmayı da beraberinde getirmiştir. Bu yüzden operasyonla konulmaya çalışılan evrensel değerlerin ve modern ilkelerin içi anlam bakımından boş kalmıştır.

Diğer yönden Hilmi Yavuz’a göre ülkemizde çağdaş uygarlık düzeyi, köylülük üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır. Köylü toplumun efendisidir ve her şey efendimiz olan köylü içindir sloganı geçerlidir. Türk modernleşmesinin kente ve kent bilincine ilişkin bir sloganı, bir paratığı, bir kurumu ya da bir söylemi olmadığı için ona göre bu proje çürük bir temel üzerine kurulan yanlış bir proje olmaktadır.⁴¹⁷ Bir toplumun çağdaş uygarlık düzeyinde olup olmadığının en önemli göstergesi, o toplumun ne kertede kentleştiği ve insanının ne kertede kentlileştiğidir. Çünkü medeniyet kelimesi köken itibariyle kent, şehir anlamına gelen “medine”den istiare edilmiştir. Yavuz, Cumhuriyetin resmi ideolojisinin, modernleşmenin köylülüğün tasfiyesi ile mümkün olacağını hiç mi hiç düşünmediğini, “köylü, efendimizdir!” sloganı ile konsolide ederek modernleşmeyi köylülük üzerine inşa ettiğini belirtir. Ona göre garabetlerin en büyüğü,

⁴¹⁵ Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, s.136.

⁴¹⁶ Akgül, s.298.

⁴¹⁷ Hilmi Yavuz, “Modernlik, İşsizlik ve Lümpen Kültür”, *Zaman Gazetesi*, (29 Kasım 2009), s.18; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.150.

şehir ve şehirlilik üzerine inşa edilmesi gereken modernleşme projesinin köylülüğü tasfiye etmek şöyle dursun, bizzat köylülük üzerine kurulmak istenmesidir.⁴¹⁸

Türk modernleşmesinin gerçekleşmemesinin nedenlerinden bir olan Doğu medeniyeti ile Batı medeniyetinin farklılığına da değinen Hilmi Yavuz, bizim uygarlığımızın bir bilim veyahut bir nazar uygarlığı olmadığını aksine bir şairler ya da şiir veyahut bir temaşa uygarlığı olduğunu savunur.⁴¹⁹ Bu yüzden ne Doğu, batılılaşır ne de Batı doğululaşır. İki ayrı medeniyetten biri olan Doğu, bu anlamda Batı'nın hayat tarzını, idealarını, normlarını, felsefesini temellük edemez ve içselleştiremez.⁴²⁰ Yavuz'a göre Doğu ile Batı, Geleneksel ile Modern, futbol ve basketbol gibi iki ayrı oyuna benzemektedir. İkisi de ayrı kurallara ve normlara sahiptir. Biri elle oynanırken öteki ayakla oynanır. Futbol ile basketbol arasında nasıl ki bir sentezden söz etmek mümkün değilse Doğu ile Batı, Geleneksel ile Modern arasında da bir sentezden söz etmek mümkün değildir. Futbol ve basketbolun ayrı alanlarda oynandığı gibi Doğu ile Batı, geleneksel ile modern de ayrı alanlarda ve sahalarda oynanmalıdır. Özel Alan, geleneksel olanın sahası, kamusal alan ise modern olanın sahasıdır. Yavuz, Türk modernleşmesinin en vahim hatasının, aynı alanda hem futbol hem de basketbol oynamaya kalkışmak olduğunu ve bu durumun insanımızı göz ardı edilmeyecek bir açmaza düşürdüğünü söyler. Ona göre modernleşme, sadece kamusal alanla sınırlı kalmamış, özel alana da girmeye kalkışmıştır. Nasıl ki modernleşme, özel alanda görünür olmak istiyorsa, geleneksel olan da kendisini kamusal alanda görünür kılmak isteyecektir.⁴²¹

Sonuç olarak, Hilmi Yavuz'a göre bizde Aydınlanma projesi zihnen sindirilemedi. Ayrıca modernleşme, Türk toplumunda ma'kes bulamadı. Bu yüzden bu proje Türkiye şartlarında boş bir söylem olarak kalmaya mahkûmdur.⁴²²

Diyebiliriz ki transfer edilen kavramların ve uygulamaların toplumsal referanslarının zayıf ya da cılız kalması, batıcılığın, son noktada dayatmacı bir siyasal ideolojiye ve toplumu tavandan tabana örgütlemeye çalışan seçkin bir ideolojiye

⁴¹⁸ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.97; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.151-153; Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.156.

⁴¹⁹ Hilmi Yavuz, *Şiir Henüz*, Est Non Yay., İstanbul 1999, s.117.

⁴²⁰ Armağan, s.104.

⁴²¹ Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, s.43-44.

⁴²² Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.198.

dönüşmesine sebep olmuştur.⁴²³ Dahası Batı'nın modernleşme sürecinden geçmeyen Türkiye, ne Batı'da yaşanan sanayi devrimini, Aydınlanmayı, Rönesans'ı yaşamış ne de modernleşmenin kriterlerini, kendine özgü hitaplarını bizzat yaşayarak tecrübe etmiştir. Bu da Türk modernleşmesinin hiçbir toplumda benzeri görülmediği bir şekilde bu kadar sancılı bir süreç olmasına neden olmuştur.⁴²⁴ Bu sancılı süreçten din de nasibini almıştır.

Hilmi Yavuz, Tanzimat'ın Fransız Aydınlanması'ndan tevarüs ettiği rasyonalite kavramının, Cumhuriyetle birlikte aklı bilimle aynileştiren bir pozitivizme dönüştüğünü ve Cumhuriyetin resmî ideolojisinin de din bağlamında aklı bilimle aynileştirdiğini dahası kendine ait bir rasyonalitesi olmasına rağmen İslam'ın, bilim-dışı, dolayısıyla akıl-dışı olduğu görüşünü yaygınlaştırmaya çalıştığını belirtmektedir.⁴²⁵

Yavuz'a göre bizde laikliğin siyasal değil, ama entelektüel arka planında deizme dönüştürerek rasyonelleştiremedikleri İslam'ı, akıl-dışına atmak yani İslam'ı deizme ya da irrasyonaliteye irca etmek vardır. Hilmi Yavuz, Aydınlanmanın Hristiyanlığı, deizme dönüştürdüğünü ancak İslam'ın deizme dönüşmesi ihtimalinden söz edilemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre İslam doktrininin vazgeçilmez ilkelerinden biri, Allah'ın Sünnetullah'a (doğa kanunlarına) her yerde ve her zaman müdahale edebilmesidir. Çünkü Allah hiçbir zaman doğayı kendi yasasına göre işlemek üzere kendi başına bırakmamıştır ve yeri geldiği anda müdahale etmiştir.⁴²⁶

Hilmi Yavuz'un da dediği gibi Hristiyanlıkta kilisenin etrafında oluşan sorunlara pozitivist bir yaklaşımla sunulan çözümlerin, İslam dini için de uyarlanmaya çalışılması bir işgüzarlık olarak görülebilir. Çünkü İslam dininin ne bilgisel içeriği ve kaynakları ne de kendi tarihsel şartları, bu dinin deizme dönüşmesine imkân vermektedir.⁴²⁷ Temel kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Sünnet olan İslâmiyet'i, Batı tarzı bir düşünce ve idrak ile şekillendirme gayretleri, sonuçsuz bir girişim olarak kalmaya mahkûmdur. Çünkü modernleşme adı altında her alanda yapılan dayatmalar, sonuç itibarıyla Türk toplumunu sıkıntılara boğmuştur.

⁴²³ Akgül, s.360.

⁴²⁴ Akgül, s.85.

⁴²⁵ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.51.

⁴²⁶ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.55-56; Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.152; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.70.

⁴²⁷ Yazıcıoğlu, s.147.

Hilmi Yavuz'a göre geleneksel Türk toplumuna bir müfrit ve negatif proje olan modernleşme projesi -hala dayatılmak istenmektedir- dayatılmıştır. Bu da önü alınamayan krizlere yol açmıştır.⁴²⁸ Ayrıca bugün yaşanmakta olan modernleşme krizlerinin arka planında yer alan sebeplerden biri de Türkiye'de modernleşmenin belirli bir kavramsal temel üzerine inşa edilmemiş olmasıdır.⁴²⁹

Neticede iki yüz yıldır süregelen batılılaşma veya modernleşme çabalarının hepsi bugün birer anakronizm haline gelmiştir.⁴³⁰ Türk toplumunun, kendisinin üretmediği ve katılamadığı modernleşmenin soyut ve somut süreçleriyle karşılaşması, bu krizi ölümcül bir vak'a ve probleme dönüştürmüştür.⁴³¹ Bugün bizim problemimiz, yaşanmakta olan hayati sorunlar karşısında toplum olarak içine düştüğümüz ruhi ve imani bir kriz ortamı ve bu ortamın bize dayattığı kimlik, anlam ve meşruiyet bunalımıdır.⁴³²

Bu nedenle Yavuz, Türk modernleşmesinin zihinsel olarak gerçekleşemediğini veya gerçekleştirilemediğini⁴³³ ve bundan dolayı Türkiye'nin zihinsel olarak modernleşemediğini ve rasyonelleşmenin bir içermesi olan kuramsal akıl (mantık) düzeyinde örgütlenebilmenin üstesinden gelemediğini düşünmektedir.⁴³⁴ Ona göre soyut sistem düzeyinde hayata geçirilen modernleşme projesi, somut insan ilişkileri düzleminde hayata geçirilememiştir.⁴³⁵ Yani bir anlamda modernleşmeyi ağızımıza yüzümüze bulaştırmışızdır.⁴³⁶

Hilmi Yavuz'a göre modernleşme macerası, Türk toplumunu geçmişi olmayan bir gemi enkazına döndürmüştür. Bunun sebebinin de Tanzimat'tan bu yana modernleşme anlayışının yapıcı, üretici ve inşa edici, pozitif bir tavır olmaktan ziyade geçmişi bütünüyle olumsuzlayan, tasfiye ve inkâr etmeye çalışan hatta geçmişe karşı saldırgan, yıkıcı bir negatif tavır alış olduğunu söyler. O, Türkiye'de modernleşme ve yeniliğin, imtidaddan (gelenek) olmayıp geçmişi sistemli bir unutturmadan ve geçmişe

⁴²⁸ Hilmi Yavuz, *Belleğin Kuytularından*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s. s.254; Yavuz, *Sözün Gücü*, s.81.

⁴²⁹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.65.

⁴³⁰ Berkes, s.495.

⁴³¹ Akgül, s.201.

⁴³² Akgül, s.207.

⁴³³ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.35.

⁴³⁴ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.19.

⁴³⁵ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.97.

⁴³⁶ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.37; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.19.

ait olan ne varsa hepsini görünmez kılmadan geçtiğini belirtir.⁴³⁷ Modern olmanın birinci şartı geçmişi unutmaktır, geçmişten kalanı elinin tersiyle itip atarak işe başlamaktır. Bu anlayış tarzına göre eski olan ne varsa kötüdür; yeni olan ne varsa iyidir. Yavuz, bu düşünce yapısına “avangardizm” ismini vermektedir.⁴³⁸

Diğer taraftan Yavuz, Türkiye’de gündelik hayatın sosyolojisinde radikal bir değişiklik gözlemlendiğini ve bu değişiklikle verili değer hükümlerinin tepetaklak edildiğini söylemektedir. Geleneksel olarak yüceltilen, önem verilen herhangi bir şey, günümüzde değersizleştirilmekte ve geçmişin değersiz ve süfli olanı, insanımız gözünde değer kazanmaktadır. Geçmişte aşağılanan yolsuzluk, ihtilas, sahtekârlık, dolandırıcılık ve akla gelebilecek her türlü düzenbazlık, özellikle kamu ya da devlet malı söz konusu olduğunda, ahlaken meşru görülmeğe başlanmıştır. Yolsuzluk yapanı “adam işini biliyor, helal olsun!” diye haklı çıkarıyoruz. Hilmi Yavuz, şöyle devam etmektedir: *“Mesela aşk! Tasavvufun ilahî, gündelik hayatın ise dünyevî anlamda yücelttiği bu kavram bugün lümpenleşmiş bir ‘ayıboğan’ sembolizmiyle Recep İvedik’e emanet görünüyor; -tıpkı ‘Devrimcilik’in, “Nalet olsun içindeki bu insan sevgisine!”’ diyen Muro’ya emanet edilmesi gibi! İvedik’in ve Muro’nun bir mizah kılıfı içerisinde sunulmaları, ‘aşk’ ve ‘devrimcilik’ gibi iki büyük insani değer bayağı ve değersizleşmiş bir biçimde alımlanmasına neden oluyor.⁴³⁹ BMW’nin kasetçalarından işitmeye maruz bırakıldığımız “Yıkılıyo...” adlı parça, köklerinden koparılıp temelsiz bırakıldığı için kaçınılmaz olarak bayağılaşan sefil ve müptezel bir kültürün hayatımıza hâkim olmaya başladığını gösteriyor. Müzik, bu bayağılaşmada öncü”.*⁴⁴⁰

Günümüzde, insanlarımız tarafından geçmişimizin yüksek kültürü terk edilerek, insanlarımız arasında popüler kültür hâkim konum kazanmıştır.⁴⁴¹ Bu durumun sembollerinden olan pop müzik anlayışı ne Tanrı’ya teslimiyetten neşet etmekte, ne de ruhları teslimiyete sevk etmektedir. Ayrıca pop müziğin günümüzde kültürel kahramanlar durumuna gelmiş olan yıldızları da ne manevi disiplin ne de ahlaki dürüstlük örneğidirler.⁴⁴²

⁴³⁷ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.79-80; Yavuz, *Sözün Gücü*, s.83.

⁴³⁸ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.80; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.75; Yiğitbaş, s.550.

⁴³⁹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.156-158.

⁴⁴⁰ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.146.

⁴⁴¹ Yazıcıoğlu, s.27.

⁴⁴² Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, s.264.

Hilmi Yavuz, geçmişe ait olanın tümünü cehalet kabul eden a priori bir kuşatmanın iktidar olması olan modernizmin, Türk toplumu tarafından zihinsel olarak bu biçimde temellük edildiğini ve bu durumun da Türk toplumunu bir tüketim toplumuna dönüştürdüğünü düşünmektedir. Ona göre 1980’lerde bir çorap reklamının “eskimiş çoraplarınızı, atın, atın!” sloganı, modernizmin tüketim toplumuna eklemlenişinin semptomu gibidir. O, eski çoraplar gibi geleneksel kurumların da aynı ideolojik düzlemde muamele gördüğünü belirtir.⁴⁴³

Hilmi Yavuz’a göre Farabi, *El-Medinetü’l-Fazıla’da* betimlediği cahil kentte tıpkı bugünkü Türkiye’yi anlatmaktadır. Bu kentte insanlar, zenginlik, zevk ve başka şeyler peşinde koşar. Zenginliği, hayatın biricik amacı olarak görür. Yavuz, Farabi’nin bu konuda haklı çıktığını⁴⁴⁴ ve her şeyi yalnız ve yalnız kendileri için isteyen bireylerin yavaş yavaş öne çıkmaya başladığı bir toplumu inşa etmeye başladığını düşünmektedir.⁴⁴⁵ Bu yüzden Türk modernleşmesi, birey olmanın bencil olmak şeklinde temellük edildiği çarpık bir modernleşmedir. Türk insanı, birey olmayı bencilleşme olarak idrak etmiş ve maddi anlamda kendi çıkarını her şeyin üzerinde görmeye başlamıştır. Diğer taraftan bizi manen inşa eden nezaket, saygı, hoşgörü, yardımseverlik gibi kavramlar hayatımızdan çekilmeye yüz tutmuştur.⁴⁴⁶ Ona göre Türk insanı ihtişamlı evlerle, göz alıcı eşyalarla, paha biçilmez süslemelerle hayatı zenginleştirdiğini sanarak gösteriş tutkunu olmuş ve medeni olmayı maddî koşullarda aramıştır.⁴⁴⁷

Konformist bir toplumun uyuşturucu etkisi⁴⁴⁸ tüm insanımızı kuşatma altına almış ve moda adı altında insanımızın aşırı bir şekilde müsrif olmasına neden olmuştur. Bundan dolayı Hilmi Yavuz, Türkiye’nin temel sorunlarının gecikmiş değil, geciktirilmiş modernliğin ortaya çıkardığı sorunlar olduğunu ve etnik farklılaşmanın, mezhep farklılaşmasının ve benzeri farklılıkların, bugün fevkalade ciddi boyutlarda yaşanıyor olmasının temel nedeninin, modernliğin, farklılıklar üzerine inşa edildiği gerçeğinin göz ardı edilerek hayata geçirilmeye çalışılmış olması olduğunu söylemektedir. Ona göre muasır medeniyet seviyesinin anlamı, farklı çoğulluklar içinde

⁴⁴³ Hilmi Yavuz, “Tüketim Toplumunda, Demirel, Erbakan, Cindoruk Niçin Tüketilemiyor?”, *Zaman Gazetesi*, (07 Haziran 2009), s.19; Yavuz, *Sözün Gücü*, s.50; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.76.

⁴⁴⁴ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.178.

⁴⁴⁵ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.212.

⁴⁴⁶ Hilmi Yavuz, “Birey mi, Bencil mi”, *Zaman Gazetesi*, (27 Şubat 2013), s.18.

⁴⁴⁷ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.179.

⁴⁴⁸ West, s.206.

birada olmaktadır ve günümüzde Türkiye, geciktirilmiş de olsa da bu süreci yaşamaktadır.⁴⁴⁹

Hilmi Yavuz, modernleşmenin nasıl olması gerektiği konusunda da görüşlerini dile getirmektedir. Yavuz'a göre Ziya Gökalp'tan sonra Türkiye'nin gerçeklikleri Batılı kuramsal modellere uydurulmaya çalışılmıştır. Bu yüzden de Türk kültürünün sistemli bir hale getirilmesi mümkün olmamıştır. Biz gerece uygun model aramak yerine, modele uygun gereç bulmaya çalışmışızdır. Yöntemler tek ve değişmez olabilir ama modeller her ülkenin kendisine göre değişkenlik arz eder. Mesela burjuva ve mülkiyet ilişkileri, İngiltere'de Empirisizmi, Fransa'da ise Rasyonalizmi ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden ona göre Türk kültürünün sistemleşmesini arzu ediyorsak, mutlaka kendi öz gerçekliklerimizden yola çıkmalıyız.⁴⁵⁰

Biz çağdaş medeniyetin akıl ve ilmi ile her ne kadar silahlansak da bir Türk-İslam kültürü yaratmaya çalışmamız gerekir.⁴⁵¹ Çünkü eğer bir çağdaşlaşma olacaksa bunun temel şartı, Türk kültürünün geliştirilmesi⁴⁵² ve kendi rasyonalitemizin kurulmasıdır.

Hilmi Yavuz, eğer bir aklîleşme düsturu olacaksa bu düsturun kendi tarihimizden çıkarılması gerektiğini ve nasıl ki Batılı rasyonalitenin kendine göre felsefi bir arka planı varsa, Osmanlının da kendisine has rasyonalitesi olduğunu söyler. Ona göre modernleşme kaçınılmaz olduğuna göre Batı'nın, hem kendi kimliklerini koruyup hem de kendi rasyonaliteleri ile problemlerini çözümledikleri gibi bizde kendi medeniyetimizi kendi rasyonalitemizden yola çıkarak modernleştirmeli ve temellendirmeliyiz.⁴⁵³

Çünkü bugün, tarihimizin ciddiye alınmadığı, kalıcı halis kültür değerleriyle herhangi bir uzlaşmaya ihtiyaç dahi hissedilmeyen batıcı modernleşme ve kalkınma anlayışının başarısızlığa uğradığı ortaya çıkmıştır.⁴⁵⁴

Hilmi Yavuz'a göre biz, ülkemizin coğrafik konumundan ötürü kültürel ve tarihsel olarak Doğu'nun yanı sıra Batı medeniyetini de temellük etmeliyiz.⁴⁵⁵ Bizi

⁴⁴⁹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.101-103.

⁴⁵⁰ Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.31-32.

⁴⁵¹ Ülken, s.324.

⁴⁵² Berkes, s.424.

⁴⁵³ Armağan, s.105-106.

⁴⁵⁴ Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.45.

Avrupa tarihine eklemleyecek ne varsa onu paranteze almak ve kalanlarla kendi rasyonalitemizi kurmak gerekir. Yavuz, bu konuda Japonya örneğini vererek Japonya'nın hiçbir şekilde Avrupa üzerine kurulmuş bir medeniyet olmadığını⁴⁵⁶ ve vakit geçirmeden bize düşen şeyin tıpkı Japonya'da yapıldığı gibi modernleşmeyi, kendi geleneklerimizden yola çıkarak nasıl inşa edebileceğimizi düşünmek olduğunu belirtir.⁴⁵⁷

Hilmi Yavuz'un da kabul ettiği gibi, Batı'da üretilen bilim, bilgi ve İslam'la çelişmeyen kurumları iktibas etmek,⁴⁵⁸ gelişen ve gelişmekte olan pozitif bilimleri okutmak, öğrenmek ve öğretmek İslam'ın kültürel gerçeği açısından herhangi bir zararı yoktur. Bizim için asıl zararlı olan Batı uygarlığının ruhudur, hayata bakış açısıdır ve Müslüman'ın dünyaya ve hayata o ruhla yaklaşmasıdır.⁴⁵⁹ Mehmet Akif'in "alınız ilmini garbın, alınız sanatını" (teknolojisini) şeklindeki ifadesi de⁴⁶⁰ göstermektedir ki gerçeğin vatani olamayacağı için bizim, ihtiyaçlarımıza uygun olan şeyi sadece Batı kültüründen değil, her kültürden korkusuzca almamız mümkündür.⁴⁶¹

Yavuz, bizim problemimizin ara yapılarda olmadığını, yalnız modernleşmeyi Batı merkezli hakikat olarak sunup ve dayatmakta olduğunu düşünmektedir. Ona göre batılılaşmak, modernleşmenin bir yolu değildir. Eğer modernleşmek istiyorsak, önce kendi kendimizi anlamalıyız ve kendimizi geleneksel bağlarla ilişkili özneler olarak yeniden kuralmalıyız.⁴⁶² Bundan dolayı mutlak anlamda batılılaşma çabası, yani Batı'nın Türk toplumuna aynen yansıtılması, adapte edilmesi, toplumumuzda bunun için davranışsal, ahlaki ve kültürel bir temel kurulamadıkça başarılı olamazdı, olmamıştır da.⁴⁶³

Bu yüzden Hilmi Yavuz, modernizmin gelenekle bağlantı kurarak ilerlemek olduğunu ve hiçbir modernleşme projesinin geleneği göz ardı ederek gerçekleştiremeyeceğini savunur.⁴⁶⁴ Ona göre gelenek, Batı'nın en modernleşmiş toplumlarında bile, bir rol oynamayı sürdürmektedir. Bu da göstermektedir ki

⁴⁵⁵ Yiğitbaş, s.89.

⁴⁵⁶ Armağan, s.108.

⁴⁵⁷ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.37; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.19.

⁴⁵⁸ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.38; Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.124.

⁴⁵⁹ *Uygar Fikir ve Hayal Dergisi*, s.84.

⁴⁶⁰ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Çağrı Yay., İstanbul 2006, s.178.

⁴⁶¹ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.249.

⁴⁶² Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.99-100; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.13.

⁴⁶³ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s.51.

⁴⁶⁴ Armağan, s.71.

modernleşme sürecinde bir toplumun kimliğini kurabilmek, inşa etmek için geleneğinden kopmaması gerekir.⁴⁶⁵ Bu yüzden bugün bizim yükümlülüğümüz, eskinin ayıklanması ve yaratıcı bir biçimde aşılması ve geleneğin köklü bir değişikliğe uğratarak yüksek düzeyde yeniden üretilmesidir.⁴⁶⁶ Eskinin savunulabilecek olanları korunmalı ancak savunulamayacak olanlar yeni bilgilerin ışığında ilkeli bir biçimde ayıklanmalıdır. Hilmi Yavuz, bizim batılılaşma maceramızda eksik olan tarafın bu olduğunu ve bu eksikliğin iki yüz küsur yıllık batılılaşma sürecinin sonunda ortaya alafranga züppeler, oryantalistler ya da Ahmet Cevdet Paşa'nın deyişiyle, "müteferniçler" (Frenk geçinenler) ürettiğini düşünmektedir.⁴⁶⁷ Yavuz, şöyle devam eder: *"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e dönüşüm sürecinde -ve elbette Cumhuriyet'ten sonra- alafrangalık, bir tür ... züppelik olarak değil, doğrudan doğruya modernleşmenin zihni arkaplanını yeniden inşa etme bağlamında bir 'kavram tarihi' olarak ele alınmaktadır. ... Alafrangalık, Oryantalizm olarak alınılanı temellük edilmiş olan (Batı) modernizmin(in), rasyonel ve Aydınlanmacı bir dönüşüm olduğunu zannetmekten ibaret bir 'yanlış bilinçlenme'dir..."*⁴⁶⁸

Alafrangalık, taklitçilik ve moda etkisinde kalmaktır. Kendi geçmişine yabancılaşma, yabancılık duymadır. Ekonomik anlamda rahat yaşamayı istemektir, güçlü yabancı yaşamına karşı özlemdir, düşkünlüktür.⁴⁶⁹ Sırf alafrangalaşma sevdasıyla Avrupalılaşmaya çalışan toplumumuz, zamanla ulusal karakterini de kaybetmeye başlamıştır.⁴⁷⁰ Çünkü gözü kapalı örnek aldığımız, taklit etmeye çalıştığımız Batılı hiçbir toplum, modernleşirken kendi geleneksel kimliğini bütünüyle söküp atmaya çalışmadı. Bugün Hilmi Yavuz'un da dediği gibi dünyanın en modern toplumları sayılan Batılı ülkelerin modernleşmesinde bile gelenek bir rol oynamayı sürdürmektedir.⁴⁷¹ Bu yüzden çalı süpürgesinin bile kökleri varken, bizim soyumuzu, geçmişimizi, geleneğimizi reddetmek anlamsızdır.⁴⁷²

Yavuz'a göre Türkiye'de modernlik, geçmiş aşılamakla yetinmeyip ona saldırmak, anlam taşıyan bütün gelenekleri, ilerlemenin yolundan temizlenmesi gereken

⁴⁶⁵ Armağan, s.15.

⁴⁶⁶ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.195; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.62.

⁴⁶⁷ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.125.

⁴⁶⁸ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.7.

⁴⁶⁹ Berkes, s.452; Mardin, s.46.

⁴⁷⁰ Berkes, s.375.

⁴⁷¹ Uyanık, s.36.

⁴⁷² Şasa, s.56.

ve çağa aykırı düşen yanılsamalar ve engeller olarak görmek şeklinde anlaşılmıştır. O, geçmişin yadsınmasıyla bir yere varılmayacağını⁴⁷³ ve Aydınlanma, modernleşme, batılılaştırmanın böyle olmaması gerektiğini⁴⁷⁴ söylerken modernleşme karşısında geleneğin tümüyle yıkılıp yok edilmesine karşı duygusal ve entelektüel tedirginlik yaşadığını anlatmaktadır.⁴⁷⁵

Türk toplumunda da uygarlık hastalığının aynı çeşidi görülmüştür. Bu hastalık kök ve kimlik yoksunluğudur.⁴⁷⁶ Ancak hiçbir toplumun, hem kendi geçmişini yok farz ederek hem de kendi benliğini muhafaza ederek kendisine mahsus bir gelecek yaratmayı ümit etmesi mümkün değildir. Bizim modernleşme maceramızdaki, temel yanılgı, toplumun tarihi varlığına son verme ve onsuz bir gelecek arama gayretidir.⁴⁷⁷ O yüzden bir ulusun kişiliğini ortaya koyan geçmişi olduğundan dolayı, geçmişini tamamen reddetmek hiçbir toplum için karlı bir iş gibi gözükmemektedir.⁴⁷⁸ Çünkü tarihimizi unutmak, kimliğimizin kaybolması ve şanlı mirasımızın inkârıdır.⁴⁷⁹ Herhangi bir değişim hedefleniyorsa eğer bunun yolu, geçmişteki değerleri görmezden gelerek gelişme ve ilerlemeyi sağlamak değil bilakis geleneğimizi yani dini ve kültürel mirasımızı koruyarak, onları yeni birtakım değişiklikler ve keşiflerle daha yetkin değerler haline getirmektir.⁴⁸⁰ Mesela İmmanuel Kant'ın görünüşte tamamen akli gibi görünen felsefi sistemi bile Hristiyan geleneği olmaksızın mümkün olamazdı.⁴⁸¹

Hilmi Yavuz'a göre, nasıl ki Müslümanlar, kendilerine birey, grup, toplum ve ulus bazında, her düzeyde farklı Müslüman kimlikler atfediyorlarsa,⁴⁸² eş zamanlı olmamak koşuluyla hem basketbol, hem de futbol oynamasında yani hem Doğulu hem de Batılı olmasında hiçbir sakınca yoktur.⁴⁸³ Bunun da yolu kendi hayatımızı tanıyabilmek, sahilik düzeylerindeki somut insan ilişkilerini kavrayabilmektir⁴⁸⁴ ve verili rasyonelitelere yüz çevirmeden bu işi başarmaya çalışmaktır.⁴⁸⁵

⁴⁷³ Yiğitbaş, s.549.

⁴⁷⁴ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.51.

⁴⁷⁵ Armağan, s.80.

⁴⁷⁶ Mardin, s.37.

⁴⁷⁷ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.261-262.

⁴⁷⁸ İktal, s.225.

⁴⁷⁹ Mustafa Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, İz Yay., İstanbul 2005, s.384.

⁴⁸⁰ Uyanık, s.32.

⁴⁸¹ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.59.

⁴⁸² Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.127; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.131-132.

⁴⁸³ Armağan, s.102.

⁴⁸⁴ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.12.

⁴⁸⁵ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.82.

Hilmi Yavuz'un bu anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere geleneğe çokça vurgu yapması, onun bir gelenekçi olduğunu göstermez. Bunu ortaya koyabilmek için onun gelenekle ilgili görüşlerini vermemiz gerekir.

Hilmi Yavuz, kendini geleneğin içinden gelen, ancak kendini gelenekle sınırlı saymayan bir konumda görmektedir.⁴⁸⁶ Yavuz, Türk okuryazarının şablon bir kafa yapısına sahip olduğunu ve bu yüzden de geleneği, resmi ideoloji söyleminin prizmasından geçirip okuyarak kırılmış biçimiyle gördüğünü düşünür. Ona göre gelenek, eskinin ihyası olmayıp tam tersine, geçmişe atıfta bulunarak ilerlemektir.⁴⁸⁷ Gelenekten yararlanmayla onu yeniden üretmeyi birbirinden ayırmak gerekir.⁴⁸⁸

Hilmi Yavuz, bu konuda Yahya Kemal'in imtidat kavramından yararlanır. Ona göre Yahya Kemal'in sözlüğünde imtidat, geleneği imlemektedir. Bu anlamda gelenek (kimlik) değişen şeylerin içinde değişmeyi, ilinekler içinde öz'ü, yani devam edeni, temadi edeni bulmaktır.⁴⁸⁹

Yavuz, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın imtidadı (gelenek) değişerek devam etmek ya da devam ederek değişmek anlamında kullandığını belirtir.⁴⁹⁰ Ona göre gerçek kimliğimizi oluşturan bizdeki değişmeyen şeylerdir. Yani Yavuz, geleneği sürekli değişenler ve arazlar (ilinekler) içinde var olan değişmeyi, özü ortaya çıkarıp bugüne ulaştırabilmek şeklinde anlar. Ancak ona göre geleneği bugüne ulaştırabilmek için geleneğin yeniden üretilmesi gerekmektedir. Bunu sağlamak için de objeleri değiştirip asıl özü koruyarak, bu ilişkiler ağıyla yeni şeyler anlatmak lazımdır.⁴⁹¹ Hilmi Yavuz mesela demokrasi, sivilleşme, farklılık gibi medeniyet kavramlarının Türkiye'de hangi gelenekler üzerine inşa edilmesi gerektiği konusunun bizim için hayati bir önem taşıdığını düşünmektedir.⁴⁹² Görülüyor ki Yavuz, geleneğin olduğu gibi taşınmasından yana değildir.

Hilmi Yavuz'un da kabul ettiği gibi, köklerimiz ve geçmişimiz, geleceğimiz adına bizim için çok önemlidir. Türk modernleşmesi sürecinde kökler iptal edildiğinden dolayı hem modernizmin ilkeleri tam olarak kültür ve geleneğin dokusuna işlememiş

⁴⁸⁶ Yavuz, *Şiir Henüz*, s.59; Armağan, s.29.

⁴⁸⁷ Yavuz, *Şiir Henüz*, s.87.

⁴⁸⁸ Yiğitbaş, s.97.

⁴⁸⁹ Armağan, s.41.

⁴⁹⁰ Hilmi Yavuz, *Okuma Biçimleri*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s.214; Yavuz, *Sözün Gücü*, s.140.

⁴⁹¹ Yavuz, *Şiir Henüz*, s.57; Armağan, s.23-25.

⁴⁹² Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.142.

hem de gelenek kendini yeniden tanımlama ve yeniden üretme gibi bir şansı modernizmin evrensellik ufkundan alamamıştır. Şerif Mardin'in de ifade ettiği gibi, Türk modernleşmesi "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için" modernizm, Türk kültüründe devingen olarak yeniden üretimi tetikleyecek bir ufuk olamamıştır. Bu yüzden modernleşme sürecimiz, dönüştürücü olmaktan ziyade, determinist bir çark işlevi görmüş ve ilerlemeci, geriye çevrilemeyen, geleneği iptal eden ve her toplum için zorunlu aşamaları ifade eden bir süreç olarak kavranmıştır.

Bütün bu nedenlerden dolayı, Hilmi Yavuz, moderniteye, hele söz konusu Türkiye'nin modernleşmesi ise ciddi kuşkular ve tedirginliklerle bakmaktadır.⁴⁹³ Çünkü ona göre ne dünyayı kurabildik ne de özneler olarak kendimizi kurabildik. O, dünyalaştıramadığımız dünyanın zamansız bir dünya olduğunu ve modernleşmenin bizi zamansız kıldığını söylemektedir. Bizi daralmaya maruz bırakan modernizm nedeniyle kolektif bilinçdışımızı kazmaya başladık.⁴⁹⁴

Bugün toplumumuzun peşinden koştuğu modern hayatın içinde, bilim ve teknoloji yahut insan hakları konusunda çok küçük de olsa, herhangi bir hassasiyet bulunmamaktadır. Çünkü insanlar sömürülmüş, katı ideolojiler adına milyonlar katledilmiştir. İnsanlar ahlaksız ve yüzsüz bir dünyevileşmeye kapılmış ve aşktan, aşkınlıktan yoksunluk hat safhaya ulaşmıştır. Aile hayatında ve ferdi, beşeri ilişkilerde büyük gerileme yaşanırken diğer taraftan müstehcenlik ve müstekrehlik ve daha binlerce olumsuzluklar korkunç boyutlara ulaşmıştır.⁴⁹⁵ Dahası bugüne kadar insanoğlunun manevi unsurlarını tehdit edip yok etmeye çalışan modernizm, şimdi ise onun maddi unsurlarını tehdit etmeye başlamıştır.⁴⁹⁶

Türkiye'nin modernleşmesine baktığımızda bu süreç, Batı dünyası ile eklemlenme bağlamında 19. yüzyıldan bu yana "Batı ile birlikte hareket etme", "küreselleşme", "globalleşme" adı altında bugüne kadar uzanan bir çizgide "sancılı" bir biçimde devam edip gitmektedir. Bu sancımızın, acı çekişimizin temel nedeni ise, batılılaşma ve din dilemması olarak görülebilir.⁴⁹⁷

⁴⁹³ Armağan, s.87.

⁴⁹⁴ Yavuz, *Şiir Henüz*, s.115-116.

⁴⁹⁵ Mustafa İslamoğlu, *Tavsiyeler-2*, Düşün Yay., İstanbul 2006, s.13; Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.21.

⁴⁹⁶ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.9.

⁴⁹⁷ Akgül, s.358.

Sonuç olarak Hilmi Yavuz'a göre oyunlar çeşitlidir. Ve her oyunun kendine has kuralları vardır. İnsan isterse kuralları farklı da olsa mesela hem futbol hem de basketbol oynayabilir. Bu örnekten yararlanarak insan hem basketbol hem de futbol oynayabiliyorsa eğer neden Türk toplumu da hem doğulu hem Batılı olmasın.⁴⁹⁸ Çünkü eş zamanlı olmamak koşuluyla insanın hem basketbol, hem de futbol oynamasında herhangi sakınca olamaz.⁴⁹⁹

1.7.2. Çağdaşlık

Çağdaşlık veyahut çağdaşlaşma kavramları pek de kısa sayılamayacak olan yakın tarihimizin temel bir yönelişini ifade etmekte oldukları gibi, hâlihazırda da aktüalitesini korumaktadır. Çağdaşlık ve çağdaşlaşma kavramları bizde umumiyetle batılilik ve batılılaşma ya da modernleşme ile eş-anlamli olarak kullanılmaktadır. Ancak Türkiye bağlamında eş anlamli olarak algılansa da batılılaşma ve çağdaşlık farklı anlamlardadır. Çağdaşlık, bir toplumun, kendi kültür ve medeniyetini çağın insanına, benimsenebilir, yaşanabilir, kulak asılabilir bir üslûb içinde sunma ve bizzat yaşayarak - bir alternatif kültür hâlinde- temsil etme kâbiliyetine ulaşmasıdır.

Hilmi Yavuz için ise çağdaşlaşma, Türkiye bağlamında sivilleşme, demokratlaşma çoğulcuktur. Ona göre Mustafa Kemal ideolojisi Türkiye'yi modernleştirme ideolojisiidir. Bu yüzden de Türkiye'de çağdaşlaşmanın değil modernleşmenin özgül bir tarihi vardır.⁵⁰⁰

Hilmi Yavuz, çağdaşlaşmanın bireyi öne çıkardığını ve bireyin kendisinde temellenen bir olgu olduğunu bunun için de çağdaşlaşmayı modernleşmeyle karıştırmamak gerektiğini söyler. Ona göre modernleşme kamu alanına, çağdaşlaşma da özel (bireysel) alana ilişkin problematikler olduklarından dolayı birbirleriyle örtüşmezler. Türkiye'de modern devlet, kamusal alanı modern ya da Batılı ölçütlere göre yeniden yapılandırabildiği halde kişi ya da birey alanında yani özel alanda çağdaş değerleri taşıyacak özneler üretememiştir. Hilmi Yavuz, bu anlamda Türkiye'nin modernleştiğini ancak çağdaşlaşmadığını belirtir.⁵⁰¹ Ona göre güya Türkiye'nin çağdaşlaşması için kendi tikel ya da özgül tarihini, zihinsel envanterinden düşmesi ve

⁴⁹⁸ Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.201.

⁴⁹⁹ Armağan, s.102.

⁵⁰⁰ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.85-87; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.8.

⁵⁰¹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.92; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.8.

para biriminden vazgeçer gibi, tarihinden de vazgeçmesi gibi bir anlayış vardır. Ancak Hilmi Yavuz, gelenekleri tasfiye ederek yeni bir tarih yazmanın çağdaş olmaya yetmeyeceğini ve bu kadarını Tanzimat kafasının bile düşünmediğini anlatmaktadır.⁵⁰²

İç çatışma ve savaşların neticesinde daha ilk aşamasında birçok kesintiye uğrayan çağdaşlaşma fikirleri ve girişimleri siyasal düzende bir iyileşme sağlamadığı gibi hem uygulanma fırsatı bulamamış hem de toplumca tutulmamıştır.⁵⁰³ Cumhuriyet döneminde de bilim ve teknoloji hedefleri bağlamında Batı'ya yönelildiği halde bu yönelme organik, özgün ve yaratıcı bir süreç olmaktan ziyade taklide kaymış, Cumhuriyet baloları düzenlemek, içki içmek ve dans etmek insanlarımız tarafından çağdaşlık sanılmıştır. “Muasır medeniyet” ülküsü, giderek kötü bir Batı taklitçiliğine dönüşmüştür.⁵⁰⁴

Asla bağlı kalınarak çağdaşlaşmak⁵⁰⁵ yerine çağdaşlığın sembolik tezahürleri önemli görülmüş ve bu tezahürler hem geniş halk kitlelerine adeta kafasına vururcasına dikte edilmeye çalışılmış hem de halk desteği hiçbir şekilde ciddiye alınmamıştır.⁵⁰⁶

1.7.3. Batılılaşma/Batılama

Türk toplumu bağlamında modernitenin etkilerinden biri de batılılaşma isteği ve arzusudur. Batılılaşma, Batı'nın değerlerini alma, yaşam tarzına öykünme, bilim ve teknolojisini ulaşılabilecek hedef olarak görme anlayışıdır. Diğer taraftan batılılaşmayı, Osmanlı İmparatorluğu'ndan başlayarak Cumhuriyet Türkiye'sinde de yeni boyutlar kazanarak devam eden ve Batı Avrupa'nın toplumsal ve fiziksel bileşimini erişilmesi gereken nihai bir hedef olarak gören yaklaşım⁵⁰⁷ olarak tanımlamak mümkündür.

Hilmi Yavuz'a göre, batılılaşma ve modernleşme Türkiye bağlamında eş anlamlı olarak anlaşılır.⁵⁰⁸ Aslında Osmanlıların başından beri modernlikle batılılığı özdeşleştirmelerinin nedeni, modern düşünce ve kurumların Batı dünyasından gelişmiş

⁵⁰² Yavuz, *Alafrangılığın Tarihi*, s.94-96.

⁵⁰³ Berkes, s.42.

⁵⁰⁴ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.69.

⁵⁰⁵ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.248.

⁵⁰⁶ Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.43.

⁵⁰⁷ Mardin, s.9.

⁵⁰⁸ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.10; Armağan, s.103.

olması ve bunlarla Batı'nın ürünü olarak karşılaşmalarıdır.⁵⁰⁹ Ülkemizde bugün bile fikri ve entelektüel boyutta bu özdeşleştirme ve karıştırmanın sıkıntısı yaşanmaktadır.⁵¹⁰

Hilmi Yavuz, batılılaşma maceramızın bizi kendimiz olmaktan uzaklaştırdığını düşünmektedir. Ona göre Cumhuriyetle başlayan kimlik kopmasıyla beraber biz, kendi temaşa tarihimizden, kültürümüzden ve medeniyetimizden yola çıkıp kendi rasyonalitemizi kurabilme çabasını neredeyse kökünden kopardık. Çünkü medeniyetle bağımızı kuran eski harflerin kalkmasıyla beraber onu kavrayabilme yolları da bütünüyle ortadan kaldırılmış olmaktadır.⁵¹¹ Dahası bürokrat ideoloji, kültür alanında Türk gerçekliğini bize göre değil Batı toplumlarındaki altyapı çatışmalarının belirlediği, Batıya özgü kavram ve zihin kategorilerine göre yeniden üretmeye kalkışmıştır.⁵¹²

Hilmi Yavuz'a göre, batılılaşmanın Osmanlı toplum yapısına aykırı olmasının sebebi feodal bir topluma burjuva kültürünün uygulanmak istenmesidir. Batılılaşmanın sağlam temellere oturtulabilmesi ancak Cumhuriyet Türkiye'sinde sanayileşme ve burjuvalaşma başladıktan sonra gerçekleşmiştir.⁵¹³

Hilmi Yavuz, batılılaşma sürecinde bizim için önemli olanın “Bilim Devrimi” ile dönüşüme uğrayan Batı olduğunu ve 16. ve 17. yüzyıl öncesi Batı'nın bizi hiçbir şekilde ilgilendirmediğini söylemektedir. Ona göre bizim için Batı, Aydınlanma demektir. Osmanlı bürokrasisinin zihnen temellük etmek istediği Batı da bu anlamda Aydınlanmadır. Bu yüzden Osmanlı entelijansiyası için Avrupalılaşmanın Aydınlanma ile özdeşleşmesi kaçınılmaz olmuştur. Batılılaşmanın Avrupalılaşmanın bizdeki anlamı Aydınlanmacı olmaktır. Yavuz, Cumhuriyet entelijansiyasının da bu anlamda Osmanlıdan hiçbir farkının olmadığını düşünmektedir. Cumhuriyet döneminde de Aydınlanma Projesi, medeniyet projesiyle bir ve aynı şey olarak görülmüştür. Ona göre batılılaşma serüvenimizin başarısızlıkla sonuçlanmış olmasının temel nedeni, Avrupa'nın ya da Batı medeniyetinin, Aydınlanma ile eşanlamlı olarak görülmesidir. Avrupalılaşma maceramız, Avrupa'nın bir akıl ve rasyonalite olarak görülüp kavranmasıdır. Oysa Avrupa'nın zihin tarihi, ne sadece Aydınlanma'dan, ne de Aydınlanma düşüncesinden ibaret bir tarihtir. Bu tarih her zaman kendi karşıtını

⁵⁰⁹ Akgül, s.90.

⁵¹⁰ Akgül, s.120.

⁵¹¹ Armağan, s.109.

⁵¹² Hilmi Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Bilgi Yay., İstanbul 1977, s.39.

⁵¹³ Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, s.119.

üretmek oluşmuştur. Bu da göstermektedir ki Avrupa'yı çok dar ve sınırlı bir Aydınlanma projesi olarak idrak etmek batılılaşma maceramızın başarısızlığına sebep olmuştur. Hilmi Yavuz, bütün bunlardan dolayı iki yüz yıllık Avrupalılaşma serüveninin bizi getirip bıraktığı yerin oryantalizm anlayışı olduğunu ve batılılaşmadan kalkıp oryantalizme vardığımızı yani kendimizi Avrupalının gözüyle görmeye başladığımızı düşünmektedir.⁵¹⁴

Tanzimat'tan beri Batı'ya açılmış bir pencere olan Türk fikir hayatına Batı kaynaklı pek çok fikir girmiş ve bu fikirler tartışılarak toplum hayatında zayıf ve derin akisler bırakmıştır.⁵¹⁵ Ancak Tanzimat'ın getirdiği Batılı fikirler daima yüzeyde kalmıştır.⁵¹⁶ Çünkü Tanzimat, öteden beri ananevî olarak seyredip gelen idarî nizamımızı, toplu halde Avrupalı bir zemine uydurmaktan ibarettir.

Fikir çevremizde batılılaşma fikrinin anlamı Batı'yı, Batı'da geliştirilen müspet bilimle bir tutmak⁵¹⁷ ve toplumu Batı'nın maddi ve manevi araçları ile cihazlamak⁵¹⁸ anlamına geldiği için batılaşmak için Batı medeniyetinin köklerine inmek gerektiği⁵¹⁹ unutulmuş ya da es geçilmiş, bütün bu batılaşma adı altında girişilen çabalar yüzeysel taklitçilikten öteye gidememiştir.⁵²⁰ Çünkü Türkiye'de "Aydınlanma" devri diye bir devirden bahsetmek zordur. Türkiye'de, Aydınlanma düşüncesini hazırlayan tecrübecilik ve akılcılık çığırları ve Rönesans ile başlayıp, Descartes ve Locke ile gelişen bütün modern felsefe anlayışı yaşanmamıştır. Aydınlanma, bizim toplumumuza tabi bir fikir evriminin neticesi olarak değil, 19. yüzyıl ortasında birden bire dışarıdan gelen bir fikir aşısının ürünü olarak girmiştir.⁵²¹ Bu yüzden batılılaşmanın, bizde bozuk bir yapıda olmasının asıl sebebi samimi ve köklü olmamasındadır.⁵²² Bu tavır aynı zamanda beraberinde bir yabancılaşmayı ve kendimizden uzaklaşmayı da getirmiştir. Bu yabancılaşmanın ve uzaklaşmanın sonuçlarından en önemlisi olarak oryantalizmi örnek gösterebiliriz.

⁵¹⁴ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.40-42; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.175-176.

⁵¹⁵ Ülken, s.432.

⁵¹⁶ Ülken, s.70.

⁵¹⁷ Mardin, s.15.

⁵¹⁸ Ülken, s.338.

⁵¹⁹ Ülken, s.70.

⁵²⁰ Ülken, s.205.

⁵²¹ Ülken, s.64.

⁵²² Ülken, s.160.

1.7.4. Oryantalizm ve Türk Aydını

Batı, daima neye mal olursa olsun Müslümanların devam ettirdikleri birliği engellemek ve birlik ve beraberliği yıkmak için sömürgecilik, misyonerlik ve oryantalizm gibi üç önemli gücü kullanmaktadır.⁵²³ Bu yüzden Orta Doğu'da durmak bilmeyen savaş ve çatışmaların nedeni ne Allah, ne vahiy, ne Musa, ne İsa ne de Muhammed'dir. Tüm akan kanların nedeni toprak, petrol ve insanların mukadderatıdır.⁵²⁴ Batı, bunları başarmak için kolonyalizm, misyonerlik, modernleştirme ve oryantalizm kanallarını kullanmaktadır.⁵²⁵

Hilmi Yavuz, bütün egemen kültürlerin kendilerine uygun bir hâkimiyet söylemi yarattıklarını ve bu söylem içerisinde, kendilerinden başka kültürleri istedikleri gibi yansıttıklarını ve bu çarpık yansıtmayı da başka bir kültüre egemen olmak için kullandıklarını söyler.⁵²⁶ Ona göre bir tür kimiksizleştirme çabası olan oryantalizm, Batı'nın, din ve kültür farklılığından ötürü kendi dışında olanları dışlamak için kullandığı söylemin adıdır.⁵²⁷ Bu söylem, Avrupa medeniyetinin tek medeniyet olduğunu dayatır.⁵²⁸ Oryantalizm anlayışına göre Batı'ya ait her ne varsa olumludur ama Doğu'ya ait olan her şey olumsuzdur ve tasfiye edilmelidir. Oryantalizm, kendi insanına, kendi insanını ve kendi ülkesini öteki olarak görüp olumsuz bir şekilde onlara bakmayı öngörür.⁵²⁹ Yavuz, ideolojiler de dâhil olmak üzere Batı orijinli düşüncelerin birçoğunda oryantalizmin sinsi biçimde yer aldığını savunur.⁵³⁰

Siyasî ve ekonomik yönlerden kuvvetli ve ileri olan milletlerin kendilerinden daha az canlı olan milletlerin yüreklerine korku ve hayranlık salması, kendileri herhangi bir tesir altında kalmaksızın onlar üzerinde, sosyal ve kültürel yönlerden etkili olması, beşer tabiat ve karakterinin bir gereğidir. Bu durum modern Batı ve İslam âleminin temaslarında da aynen gerçekleşmektedir.⁵³¹ Kendi gelişmişliğini, modernliğini paranoya derecesinde sözün tükendiği nokta sanan Batı, bunu da bütün insanlığa

⁵²³ Köylü, s.93.

⁵²⁴ Köylü, s.100.

⁵²⁵ Akgül, s.120.

⁵²⁶ Hilmi Yavuz, *Memleketimin Münevverlerine Dair*, İz Yay., İstanbul 1998, s.117.

⁵²⁷ Yiğitbaş, s.546.

⁵²⁸ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.200.

⁵²⁹ Yavuz, *Denemeler*, s.166.

⁵³⁰ Yiğitbaş, s.546.

⁵³¹ Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, (çev. Hayreddin Karaman), Nesil Yay., İstanbul 1986, s.20.

dayatmaktadır.⁵³² Bugün bile Batılılar için hatta neredeyse herkes tarafından Batı medeniyeti dünyanın geleceğindeki tek medeniyet olarak görülmektedir.⁵³³

Birkaç yüzyıl içinde hızla gelişen, yeryüzü ölçeğinde kahredici bir hegemonya kuran Batı medeniyetinin bu durumunun temelinde pozitivizm ve dinleri devre dışı bırakan, mahkûm eden bilim anlayışı yatmaktadır. İslam dünyası için başlı başına bir tehdit unsuru olan bu durumunun yanında Batı'nın ikinci büyük silahı, altın çağını yaşayan oryantalizm anlayışıdır.⁵³⁴ Avrupa'nın kurduğu ve sürdürdüğü bir söylem olan oryantalizm, Hilmi Yavuz'un da dediği gibi Doğu'yu Batı'nın kültürel ve ideolojik kurumları ve bu kurumların yarattığı sözcükler, imgeler ve doktrinlerle bezenmiş bir söylem içinde anlar. Bu söylem sayesinde Batı, Doğu'yu kendi zihin yapısına göre tarif etmekte, kâğıt üzerinde onu üretmekte, bununla da Doğu'ya egemen olup, sarsılmaz otoritesini kurmaktadır. Batı'ya hâkim olan pozitivizmin bilgi anlayışı ve eurosentrik bakış açısına göre Doğu veyahut İslam Batı için nesnel gerçekliği olan bir yer değil, bir metin gibidir ve Doğu'ya ancak bu metin üzerinde ulaşılabilir.⁵³⁵

Yavuz'a göre antropoloji, sömürgeci emperyalizme bilimsel dayanaklar hazırlama işlevini üstlenmiş görünen bilimdir.⁵³⁶ Bu antropoloji, Avrupa merkezli bir yaklaşımla ilkel toplumların zihniyetini “mantık öncesi” sayar ayrıca ilkel toplumların kültürlerini, yine aynı Avrupa merkezli sorunsalın içinden ürettiği söylemle yeme-içme gibi “birincil ihtiyaçlara” indirger.⁵³⁷ O, buradaki temel amacın Batı uygarlığının üstünlüğü düşüncesini insanların zihinlerinde kökleştirmek ve insanların Batı karşısında “ilkel” ve “geri” olduğuna inandırmak olduğunu düşünür.⁵³⁸ İspanyolların ilk kez Amerika kıtasına ayak bastıklarında, karşılarına çıkan yerli halkın (Kızılderililer) bir ruhları olup olmadığı üzerinde çok düşüncelerini Hilmi Yavuz, bu duruma örnek gösterir.⁵³⁹ Ona göre İspanyollar, Kızılderiliye nasıl bakıyorsa bir Avrupalı da Osmanlıya o gözle bakmaktadır.⁵⁴⁰ Avrupa, yerlilerin de insan olduklarını 1492'de

⁵³² Yazıcıoğlu, s.22.

⁵³³ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleleri I*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s.101.

⁵³⁴ Akgül, s.197-198.

⁵³⁵ Akgül, s.228-230.

⁵³⁶ Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, s.143.

⁵³⁷ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.164.

⁵³⁸ Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, s.150.

⁵³⁹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.168; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.73.

⁵⁴⁰ Armağan, s.113.

Amerika kıtasının keşfinden aşağı yukarı kırk yıl sonra bir papalık buyruğu ile ancak kabul etmiştir.⁵⁴¹

Bu bakış açısından hareketle olağanüstü kudretinin zirvesinde, mutlak bir güç olarak konumlandırılan Batı dünyası,⁵⁴² kendi ülkelerinde demokrasiyi savunup gayet liberal, hoş görülme ve insancıl görünürken, hâkimiyetleri altında bulundurdıkları milletleri acımasızca sömürmektedirler.⁵⁴³ Yani Batı, kendi içinde gayet güzel demokratken dışarıya emperyalist, kendi insanlarına karşı alabildiğine eşitlikçi, refah yanlısı iken dışarıda ırkçılık yapıp ayrımcı olmakta ve kendi dışındaki herkesi sömürmeye çalışmaktadır.⁵⁴⁴ Bu kafa yapısında bir Avrupalı, uygar, beyaz ve liberaldir. Kendi karşısında konumlandığı “öteki” ise bir Avrupalı için Asyalı, esmer, Doğulu, Müslüman, barbar ve geri kalmıştır.⁵⁴⁵ Mesela bir Fransız için Fransız olmayan onlara göre barbardır.⁵⁴⁶ Diğer taraftan kendini uygar gören İspanyollar, acımasızca hem Maya ve Azteklerin kültürlerini hem de bu muhitte yaşayan milletleri yok ettiler. Amerikan hükümeti 19. yüzyıllarda Kızılderililerin her kafa derisi için prim ödüyordu.⁵⁴⁷

Hilmi Yavuz, Avrupa’nın bir kimlik olarak kendini inşa edebilmesi için, “öteki”ne ihtiyacı olduğunu ve bu “öteki”nin de Batı’dan farklı olan, aşağı, barbar ve ilkel bir Doğu imgesi olduğunu söylemektedir. Batı, kültürel kimliğini oluşturmak için siyasal işaretleme ile “öteki”ni ya asimile eder ya da dışlar. Bu bakımdan oryantalizmin tarihi, 1492’de Müslümanların ve Yahudilerin İspanya’dan kovulmaları ve Amerika kıtasının Latinleştirilmesi zamanına kadar gider.⁵⁴⁸

Yavuz’a göre Avrupalı, Doğuya oryantalist bir bakış tarzıyla bakar ve Hindistan’ı, İran’ı, Türkiye’yi bir bütün olarak görür.⁵⁴⁹ Oryantalizm, indirgemecidir, bir tür “negatif söylem”dir. Doğu, Batıda ne varsa onun yokluğuyla tarif edilir. Doğu, Batı’nın kavramlarıyla anlaşılır.⁵⁵⁰

⁵⁴¹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.192.

⁵⁴² Yazıcıoğlu, s.282.

⁵⁴³ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.136-137.

⁵⁴⁴ Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleleri II*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s.74.

⁵⁴⁵ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.69.

⁵⁴⁶ Montaigne, s.213.

⁵⁴⁷ İzzetbegoviç, s.218.

⁵⁴⁸ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.56-57; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.161-163.

⁵⁴⁹ Yavuz, *Memleketimin Münevverlerine Dair*, s.100; Armağan, s.103.

⁵⁵⁰ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.154; Armağan, s.68.

Hilmi Yavuz'un da dediği gibi, benmerkezci ve çatışmacı Avrupa'nın kendisini inşa etmek için her zaman düşman ve yabancı bir ötekine ihtiyacı olmuştur.⁵⁵¹ Batı, bu ötekini de hem kendi aynasından yamultarak görür hem de aynileştirmeden ve yok etmekten başka türlü kabul etmez.⁵⁵² Bu yüzden Batı, tarihi boyunca kültür ve medeniyet alanında öteki diye konumlandıklarını hep sömürüye tabii tutmuş diğer yandan yerel kültürleri yok etmiş bununla da kalmayarak yer altı ve yer üstü kaynaklarını talan etmiştir.⁵⁵³ Çünkü Batı'nın temel hareket noktası güçtür ve menfaat temin etmek için bu gücüyle de haklara tecavüz eder. Diyalektik veya cidal yoluyla hep çekişme ve karşısındakini yok etmeye, menfi milliyetçilik ve ırkçılık düşüncesiyle de kendisinden olmayanları yutmaya çalışır.⁵⁵⁴

Hilmi Yavuz, Avrupa'nın kendi medeniyet dairesinin dışında kalan bütün medeniyetleri bir hasım olarak karşısına alış tarzının, Engizisyon'un Galileo'yu karşısına alış tarzından farklı olmadığını ancak, Batı'nın, kritik akılla kendi dialojiğini kurup Galileo'ya karşı bakış tarzını değiştirdiğini ne var ki Doğu'ya olan bakış tarzını hiç değiştirmedikini belirtir.⁵⁵⁵ Ona göre 14. yüzyıldan itibaren Batı, kendisini İslam'ın tam karşısındaki zihinsel mekânda konumlandırmıştır. Bu yüzden oryantalizmi, bir “hayali İslam” tasarısı olarak da görebiliriz. Batı, alabildiğine tahrif edilmiş, tek yanlı olarak icat ettiği hem “hayali Doğu'yu” hem de “hayalî İslam”ı gerçek İslam ve gerçek Doğu'nun yerine bir gerçeklik olarak takdim etmiştir. Bütün ilişkilerini de gerçeklikteki İslam ve Doğu ile değil, ürettiği bu “hayalî İslam ve hayalî Doğu” üzerinden kurmuştur. Gerçeklik'in yerine hayali olanı koymuştur. Oryantalizm bu anlamda tipik bir Donkişotluğa benzer. Oryantalizm, Avrupalının Gerçeklik'teki değil, kendi zihnindeki “Hayali Doğu ve Hayali İslam” ile olan monologu olmaktadır. Avrupalının gözünde İslam, terör, yıkım ve barbarlıkla özdeşleştirilir.⁵⁵⁶ Yavuz, İslam'a atfedilen terörizm kavramının, Marx'ın “despotizm” kavramı ile Weber'in “militarizm” kavramının, nesebi gayrisarih çocuğu yani kavramsal bir veledizinası olduğunu düşünmektedir.⁵⁵⁷ Ayrıca ona göre oryantalizmin temel argümanlarından biri, İslam'ın, teorik bir bilim

⁵⁵¹ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s.163.

⁵⁵² Güler, *Direnış Teolojisi*, s.70.

⁵⁵³ Yazıcı, s.287.

⁵⁵⁴ Uyanık, s.146.

⁵⁵⁵ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.209.

⁵⁵⁶ Hilmi Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, Feza Yay., İstanbul 2001, s.95; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.130; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.195.

⁵⁵⁷ Hilmi Yavuz, “İslami Terör: Kavramsal bir Veledizina”, *Zaman Gazetesi*, (18 Ocak 2009), s.19; Yavuz, *Sözün Gücü*, s.125.

geleneğinden yoksun oluşunun bilimsel düşünceye eklemleme imkânını ortadan kaldırdığı için felsefeyi mümkün kılmadığıdır.⁵⁵⁸ Bir diğeri ise İslam'da ilerleme düşüncesi yoktur argümanıdır.⁵⁵⁹

Özellikle orta çağlarda Avrupa'nın İslam dünyası ile sürekli çatışma halinde olması, Batı'nın İslam imajının hep menfi olmasına neden olmuştu. Bu dönemlerde İslam, vahşi ve barbar yaratıkların dini olarak algılanmıştır. Bu imaj bugün bile hala müspet yönde değildir. Bugünün Batı'sı da Müslümanları fanatik olarak görmektedir. İslam'ı her fırsatta menfi kavramlarla özdeşleştiren Batı medyası da İslam'da veya İslam dünyasında kadının köle gibi görüldüğünü ya da kadına ikinci sınıf insan muamelesi yapıldığını, Hz. Muhammed'in çok evliliği öğütlediğini iddia etmekte ayrıca İslam'ın dünyaya kılıç zoruyla yayıldığını her fırsatta dile getirmektedir.⁵⁶⁰ Amerika'da İkiz Kulelerin vurulduğu 11 Eylül'den sonra bu menfi durum daha da kötüleşerek, Müslümanlar, terörist kategorisine konulmuştur. Nasıl ki Türkiye'de İslam ile mücadele "irtica" yaftası üzerinden yapılıyorsa, diğer taraftan Batı dünyasının İslam ile mücadelesi de "terörist" yaftası üzerinden yapılmaya çalışılmaktadır.⁵⁶¹ Dahası siyasî, kültürel ve dinî açıdan bir tehdit olarak görülen Müslümanlar, Batı insanları için kutsallık adına yapılan kanlı savaşlar yapan, terörizm, fanatizm, şiddet kavramlarıyla iç içe olan çağdaş yaşam standartlarını kör bir şekilde inkâr ve temel insan haklarını ihlal eden kişiler olarak görülmektedir.⁵⁶²

Hilmi Yavuz'a göre Osmanlı toplumunda modernleşme süreci batılı anlamdaki modernleşmeden farklı olarak "aktarma"cı bir tavidir. Türk modernleşmesi, belli bir tarihsel ve toplumsal gelişme, kapitalistleşme sürecinden geçmediği için toplumda krizler yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle Türk modernleşmesi, bir tür "oryantalistleşme" ile sonuçlanmıştır. Türkiye bağlamında bu anlayışa göre Doğu ile Batı arasındaki bir fark vardır.⁵⁶³ Bunu doğrulayan da Türk toplumunun iki yüz yıldır kendini "öteki" olarak tanımlamaya başlamasıdır. Batı'nın, bizi "öteki" olarak zihnen temellük ettiği gibi, biz de bu konuda daha da ileri giderek kendimizi "öteki" olarak temellük etmeye başlamışızdır. Batı, bizi nasıl anlıyorsa kendimizi öyle anlamaya

⁵⁵⁸ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.74.

⁵⁵⁹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.62.

⁵⁶⁰ Köse, s.67-68.

⁵⁶¹ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.128.

⁵⁶² Alıcı, s.298.

⁵⁶³ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.153.

çalışmaktayız. Bu yüzden Hilmi Yavuz, Türk modernleşmesinin tarihinin, kendimizi Batı kültürüne göre tanımlamamızın tarihi olduğunu söyler. Ona göre bu tarihin anlamı, kendi geçmişimizi “öteki”, “öteki”ni de kendimiz olarak tanımlamaktır.⁵⁶⁴

Hilmi Yavuz, bu yerinde tespitlerine şöyle devam etmektedir: *“Batılılaşma’nın ya da modernleşmenin tarihi Türkiye’de insanımızın birbirini ‘öteki’ olarak işaretlemesinin tarihidir. Kendisini ‘Modernleşmiş’, ‘Avrupalılaşmış’, ‘Batılılaşmış’ sayan bir kısım insanımız, modernleşmeye direnen ya da geleneksel kimliğini öne çıkaran bir başka kısım insanımızı, negatif bir kimlik atfederek ‘öteki’ saymaya başlamıştır. Bu ‘öteki’ler ‘geri kafalı’, ‘ilkel’ ve ‘pis’tirler!.. Mesela, Nişantaşı’nda oturan ve kendisini ‘Avrupalılaşmış’ sayan bir kısım İstanbullu’nun, Erzurum’dan göç edip Ümraniye’ye yerleşmiş bir kısım insanımıza bakışı ile 1492 yılında İspanyolların Kızıldere’ye bakışı arasında herhangi bir fark yoktur: Ümraniyeli de, Kızıldere’li gibi ‘insandan daha aşağı’dır!.. Nişantaşlı, bu kez gerçek bir Batılı karşısında Kızıldere’li’ye dönüşür: Onun için gerçek bir Batılı ‘insandan daha üstün’dür; Batılılaşma’nın bizi getirip bıraktığı yer burasıdır: Kendi yerli halkını ‘insandan daha aşağı’, Batılı’yı ise ‘insandan daha yukarı’, neredeyse bir Tanrı gibi görmek!..”*

Hilmi Yavuz’a göre Türk modernleşmesi, Batılı ya da modern olmak değil, Batılı ya da modern gibi olmaktır.⁵⁶⁵ Türk modernleşmesi, Avrupalılaşmak, modernleşmek, batılılaşmak değildir, aslında tümüyle oryantalistleşmedir. Avrupalı olmak değil Avrupalı gibi olmaktır. Avrupalının bize baktığı gözle kendimize bakmaktır.⁵⁶⁶ Hilmi Yavuz, Batılı olmayan herhangi bir toplumun oryantalistleşme dışında “batılı gibi” olmasının mümkün olmadığını söyler.⁵⁶⁷ Bu durumun en önemli yansıması da aydınlarımız üzerinde olmuştur.

Nitekim Batı dışındaki toplumların yetiştirdiği parlak zihinli insanlar, Batı kaynaklı seküler söylemlere kendilerini kolayca kaptırmakta ve kendi kültürel geçmişlerine yabancılaşmaktadırlar. Dahası Batı’da araştırmalar yapan Müslümanlar, oryantalist olarak eğitilmiş halde ülkelerine geri dönmektedirler.⁵⁶⁸ Türk oryantalistler,

⁵⁶⁴ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.23-25.

⁵⁶⁵ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.74; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.169; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.154; Yavuz, *Özel Hayat’tan Küreselleşme’ye*, s.37; Armağan, s.13.

⁵⁶⁶ Hilmi Yavuz, *Yüzler ve İzler*, Aşina Kitaplar, Ankara 2006, s.55-57; Yavuz, *Memleketimin Münevverlerine Dair*, s.102; s.116; Armağan, s.13; s.98; s.101-104.

⁵⁶⁷ Armağan, s.133.

⁵⁶⁸ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.110.

neredeyse bir asırdır hem kendini hem de kendi insanını kimlik ve kişilik olarak inkâr etmiş, aşağı görmüştür. Diğer taraftan modern Avrupa'yı ve ABD'yi kendisine biricik örnek veya kible edinmiştir. Bununla da yetinmeyerek Batı'yı, kültürel anlamda insani değerin ve gelişmenin doruğu ve tarihin sonu sanmıştır.⁵⁶⁹

Hilmi Yavuz'a göre Avrupa menşeli felsefe geleneğinin bizim şiir geleneğimiz üzerinde kurmaya çalıştığı hegomanya, modernleşmenin Türkiye'de bir tür oryantalizm olarak hayata geçirilmesinin örneklerinden biridir. Çünkü bizim köklü bir şiir geleneğimiz vardır ama Avrupai manada bir felsefe geleneğine sahip değiliz. Yani Türkiye'de felsefe, şiir üzerinde hâkimiyet kurarken kendisinin varlığı yoktur. Bu da Avrupa'nın entelektüel tarihini olduğu gibi alıp kendi entelektüel tarihimizmiş gibi görmenin getirdiği bir büyük garabettir.⁵⁷⁰ Yavuz, II. Meşrutiyetin, Türkiye'nin zihin tarihi bakımından en derinlikli, en zengin ve en etkileyici dönem olduğunu, bu dönemde felsefi düşüncenin bir entelektüel refleks olarak öne çıktığını ayrıca İslâm ve tasavvuf meselelerinin de derin bir vukufle ele alındığını savunmaktadır. Ona göre oryantalizm anlayışı, irfân tarihimizdeki böyle bir dönemi görmezlikten gelmektedir.⁵⁷¹ Çünkü oryantalist söylemle, resmi ideolojinin dayatması birleşerek, Cumhuriyeti daima, Osmanlının mefhum-u muhalifi olarak göstermeye çalışmıştır.⁵⁷²

Sonuç olarak, Hilmi Yavuz, oryantalizmin gayesinin Avrupa kültürünün dışında kalan kimliklerin kendilerine ait hakikatlerini kabul etmek yerine, onlara kendi hakikatini dayatmak, dolayısıyla da onların kimliğini silmek olduğunu belirtir. Ona göre Avrupa, bir toplumu "Avrupalılaştırmış" ya da "Modernleşmiş" olarak kabul etmek için bu bedeli biçmiştir. Modern olmak istiyorsak eğer kendi hakikatimizden ve dolayısıyla kendi kimliğimizden vazgeçmek zorundayız.⁵⁷³ Bundan dolayı Yavuz, oryantalizmi, Türkiye'nin zihin ufkunu baştanbaşa kuşatan vahim bir ideoloji olarak görür.⁵⁷⁴

Batı'nın bugün temsil ettiği değerler dünyanın ortak malı değil, sadece Batı'nındır. Batı, bu değerleri üretmede tek ve biricik ve bunlardan yararlanmada da tek hak sahibi olduğu için ötekiler, Hilmi Yavuz'un da dediği gibi ancak bedelini ödemek

⁵⁶⁹ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.71.

⁵⁷⁰ Yavuz, *Okuma Biçimleri*, s.128.

⁵⁷¹ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.137-138.

⁵⁷² Hilmi Yavuz, *Üç Anlatı*, Can Yay., İstanbul 1995, s.69; Yavuz, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, s.147.

⁵⁷³ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.33-34.

⁵⁷⁴ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.177.

şartıyla bu değerlerden yararlanabilir.⁵⁷⁵ Batı'nın askeri, ekonomik ve siyasal gücüne ulaşmak isteyen bir toplum, önce batılılaşması gerekmektedir. Bunun yolu ise o toplumun, hem kendi hakikatinden hem de kültürel kimliğinden vazgeçmesidir. Batı, Doğu'ya bugün bile bu bakış açısıyla bakmaktadır.⁵⁷⁶ Bizim itiraz noktamız da Batı'nın kendi medeniyetini sözün tükendiği nokta sanması, daha vahimi insanlığa dayatmasıdır.⁵⁷⁷

Batılılaşmanın veyahut modernleşmenin bizi getirip bıraktığı yer olan oryantalizmden sonra, modernitenin etkilerinden birisi de Türk aydını üzerinde olmuştur. Hilmi Yavuz, Osmanlı Türk toplumunun entelektüel tarihinin, 18. yüz yılın başından bu yana süregeldiğimiz modernleşme (ya da batılılaşma) ile geleneği yani hem Doğu'yu hem de Batı'yı içeren bir ikiliğin (karşıtlığın değil) tarihi olduğunu söyler.⁵⁷⁸ Ona göre Tanzimat'tan bu yana ülkemizde düşünce üretimi, iki mecradan akarak gelmiştir. Birinci mecrada bazı istisnalar dışında Batı'da üretilen düşünceler, herhangi bir dönüşüme uğratılmadan aktarılmış ve ikincisinde de yine bazı istisnalar olmak üzere verili ön kabuller, hiçbir sorgulamaya tabi tutulmadan aktarılmıştır. Yavuz, birinci mecraya Temsilcilik, ikinci mecraya Dogmatizm⁵⁷⁹ adını vermektedir. Yavuz'a göre Osmanlı münevveri ile alaturka softa arasında nitel anlamda nasıl fark yoksa Batılı bir entelektüel ile alafranga züppe arasında da nitel anlamda pek fark yoktur. Çünkü Osmanlı münevveri ile alaturka softa Doğu'ya ait ne varsa hepsini sorgulamadan gerçekmiş gibi kabullenir; alafranga züppe ile Batılı entelektüel de Batılı anlamda her ne varsa sorgulamadan kabullenir.⁵⁸⁰

Osmanlıda Lale Devrinde başlayıp devam eden çağdaşlaşma akımının sonuçları, kısa vadeli de olsa III. Selim zamanında alınmaya başlanmıştı. Bu sonuçlardan biri de ilk defa olarak devlet himayesinde ve çevresinde daha önce bulunmayan bir tipin, eskinin ulema ocağının yerini almak üzere olan “aydın” tipinin, daha sonra değişecek olan modern entelijansiyanın öncülerinin ortaya çıkmasıdır. Bu dönemde oluşan bir

⁵⁷⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Allah İle Aldatmak*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2010, s.360.

⁵⁷⁶ Akgül, s.230.

⁵⁷⁷ Yazıcıoğlu, s.293.

⁵⁷⁸ Hilmi Yavuz, “Muhafazakarlarla Laikler”, *Zaman Gazetesi*, (15 Şubat 2009), s.20; Yiğitbaş, s.103; Armağan, s.44; s.67.

⁵⁷⁹ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.134.

⁵⁸⁰ Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.64.

diğer durum da Batı uygarlığının önemli olan farklı yanlarının sezilmeye başlanması ve bilgisizlik ve taassubun karşısında bilim ve Aydınlanmanın konumlandırılmasıdır.⁵⁸¹

Bu konumlandırmadan sonra aydınlar için Batı ve onun temsil ettiği uygarlık, devletin bekasına kasteden bir düşman olarak değil ulaşılması gereken bir ideal dünya olarak görüldü. Modernlik, tüm insanlığı olduğu kadar aydınlarımızdan başlayarak toplumu da büyülemeyi başarmış ve modern toplumun ürettiği teknolojiye ve onun ürünü olan refaha hayranlık duyulmuştur. Batı'nın üstünlüğü karşısında yaşanan bu hayranlığın ve yıkımın ezikliği önce Türk aydınında, sonra da toplumda doğal olarak bir kimlik krizine dönüşmüş ve zamanla bu kriz, geleneksel-modern bağlamında Türk toplumunda düşünsel ve inançsal kırılmayı da beraberinde getirmiştir.⁵⁸²

Tanzimat'la beraber kültürümüz, sözde Müslüman, sözde Batılı diye iki parçaya bölünerek, bu iki kesim arasında uçurum meydana gelmiş,⁵⁸³ toplumda eski- yeni, şark-garp ikilik doğmuş⁵⁸⁴ ve Hilmi Yavuz'un da belirttiği gibi hayatta ve kafada bir ikilik oluşmaya başlamıştır.⁵⁸⁵ Geleneksel ve modern öğrenim kurumlarının çoğunlukla kabaca yan yana getirilmesi de birbirleriyle hiç de iletişim kuramayan iki insan tipini üretmiştir.⁵⁸⁶ Tanzimat'ın getirdiği yenilikler, sadece eğitimde değil, bütün alanlarda, geleneksel ile çağdaş arasındaki uçurumu gittikçe genişletmiştir. Tanzimatçılar yani modern aydınlar Batının özellikle de tek taraflı olarak Fransızların gürül gürül akan fikir çeşmelerinden kana kana içmişlerdir.⁵⁸⁷ Bütün bunlar aydınların kafasında geçmişe karşı bir düşmanlığı da beraberinde getirmiştir.

Hilmi Yavuz'a göre Türkiye'de kendisini aydın görenler, bir aydının yetişmesi için kendi geçmişini tamamen silmesi gerektiğine inanırlar.⁵⁸⁸ Türk entelijansiyası, Doğu'da ve geleneğimizde ortaya çıkan tüm bilgi ve birikimleri bir kenara iterek onları yok saymıştır.⁵⁸⁹ Yavuz, Cumhuriyet kültürünü yüceltmek için Osmanlı'yı aşağılamanın, elbette bir zihin tarihi ve bir fikir tarihi var olan Osmanlı'nın zihin tarihini bir çırpıda ret ve inkâr etmenin, hiçbir kültür ve medeniyet yaratamamış olduğunu

⁵⁸¹ Berkes, s.101.

⁵⁸² Akgül, s.91-93.

⁵⁸³ Berkes, s.296.

⁵⁸⁴ Ülken, s.70.

⁵⁸⁵ Ülken, s.200.

⁵⁸⁶ Fazlur Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, (çev. Fehrullah Terkan), Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s.21.

⁵⁸⁷ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.127.

⁵⁸⁸ Yavuz, *İnsanlar, Mekânlar, Yolculuklar*, s.39.

⁵⁸⁹ Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s.139.

söylemenin ve Türkiye'nin zihin tarihini, Türk modernleşmesinin zihin tarihine indirgemenin Cumhuriyet kültürüne hiçbir şey kazandırmadığını belirtmektedir. Ona göre Doğu'da ve Batı'da hiçbir kültür ve medeniyet, kendi geçmişini yerle bir ederek, kendinden önce yaşamış insanları alabildiğine aşağılayarak, tahkir ve terzil ederek kendi varoluşunu meşru göstermemiştir.⁵⁹⁰

Her şeyi tekâmül kanunlarına, değişmeye ve çağdaşlığa indirgeyen Batıcı aydınlar, ilerlemenin gerekliliği için bütün geleneksel- toplumsal birikimi geçmiş kategorisine hapsetmiş⁵⁹¹ ve geleneksel yapıların ve anlayışların, modern ihtiyaçlara cevap vermediği için terk edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Eğer geleneksel inançlar ve pratikler terk edilmiyorsa bu seferde batıcıların projesine uydukları nispette kabul edilebilmekte aksi halde ya forma uydurulması ya da manipüle edilmesi gerekmektedir.⁵⁹²

Hilmi Yavuz, Doğulu ve Batılı entelektüeller arasındaki bu ayrılığın, bugün de daha da derinleşmiş olarak devam ettiğini, modernleşmeci ideolojinin, Doğu'nun dilini ve bilgisini bütünüyle resmî eğitim söyleminin dışına çıkardığını ve bunun sonunda da bugünün Batılı yani Batıcı entelektüellerinin, birer güdük özneler olarak kaldığını düşünmektedir.⁵⁹³ Osmanlı'da devam eden bu süreç, Cumhuriyet dönemine de yansımıştır.

Yavuz'a göre Tanzimat'tan Cumhuriyet'e gelenekçi entelijansiyanın ideolojik konumlarında hiçbir değişiklik olmamış, Tanzimat'tan bu güne temelde aynı çorba ısıtılıp önümüze konulmuştur. Modernist batıcı entelijansiyanın yaptığı sadece Şinasi'nin rasyonalizmini İkinci Meşrutiyet'te materyalizm ve pozitivizm olarak üretmek, Cumhuriyet döneminde ise materyalizmi, marksizm, pozitivizmi ise Kemalizm olarak yeniden üretmek olmuştur. Yavuz, Şinasi'nin rasyonalizminden Descartes'çi anlamda felsefi rasyonalizmi anlamamakta, insanın yapıp etmelerinde ya da yaşanan gündelik ilişkilerinde aklın yol göstericiliğini savunan Aydınlanmanın pratik rasyonalizmini anlamaktadır. Ona göre Cumhuriyet aydınları, kendilerine yol gösterici olarak bellediği "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sloganına rağmen tıpkı kendilerinden önceki Tanzimat ve İkinci Meşrutiyet münevverleri gibi, ideolojilere bağımlı kalmışlar

⁵⁹⁰ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.158-160.

⁵⁹¹ Akgül, s.256.

⁵⁹² Akgül, s.118-121.

⁵⁹³ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.123.

ve bu ideolojileri, teorik ve pratik ile bilime dönüştürme işinin üstesinden gelememişlerdir.⁵⁹⁴

İkinci Meşrutiyet'te en çok yayılan fikirler, mekanik evrimcilikle, pozitivism ve Fransız materyalizmiydi.⁵⁹⁵ Büyük ölçüde Batı'da hâkim olan anlayıştan kaynaklanan pozitivist ve materyalist anlayış, Tanzimat sonrası dönemden II. Meşrutiyete uzanan zamanda aydınlar arasında büyük rağbet görmüş ve Osmanlı aydınlarında pozitivism nerdeyse bir iman haline dönüşmüştür.⁵⁹⁶ Batıcı aydınlarımızın toplumsal problemleri çözümleme noktasında, genellikle pozitivist, materyalist filozofların din karşıtı tezlerinden yararlanması⁵⁹⁷ veyahut dinsizliğin el kitabı olan Baron d'Holbach'ın ünlü eseri *Syste'me de la Natura*'nın peynir ekmek gibi okunması bu durumun göstergeleri olarak kabul edilebilir.⁵⁹⁸ Böyle bir ortamda yetişen Batıcı aydınların, terakki ve medeniyet özlemiyle bilime affettikleri anlam, sosyal, siyasal, kültürel ve ideolojik olan diğer süreçlerle de bütünleşerek bir anlamda total bir batılılaşma/çağdaşlaşma ütopyasına dönüşmüştür.⁵⁹⁹ Yani Batıcı elitlerin siyasal ve sosyal pratikleri ve toplumu dönüştürme araçları, tabanın talepleri ve toplumun dengeleri gözetilerek "yumuşak bir değişim projesi" olmayıp, ahlakilik ve demokratlıktan ziyade zora dayanmaktadır.⁶⁰⁰ Aydınları ve yönetici elitleri bu anlayışa sürükleyen sebep, bir anlamda Aydınlanmadan ithal ettikleri çarpık rasyonalite anlayışıdır.

Hilmi Yavuz, Rasyonalite'nin Aklı'nın, eleştirel, kuşkucu ve elbette yanlışlanabilirlik üzerine inşa edildiğini, Rasyonalizasyon'un Aklı'nın ise kutsanmışlık ve yanlışlanmazlık üzerine inşa edildiğini söyler. Ona göre Türkiye'de Aydınlanmacıların aldığı Akıl, Rasyonalite'nin Aklı değil Rasyonalizasyon'un Aklı'dır. Bu Akıl, kültleştirilmiş, kutsanmış, tek yol gösterici tayin edilmiş ve insana kılavuzluk eden öteki söylemleri dışta bırakacak biçimde temellendirilmek istenmiştir.⁶⁰¹ Bu yüzden Yavuz, eleştirelliğin, şüpheciliğin ve özeleştirinin, jakoben "Aydınlanma Bilgelerimiz" in semtine uğramamış olduğunu düşünür.⁶⁰² Ona göre Batı'nın entelektüel

⁵⁹⁴ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.11-14; Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.76-77.

⁵⁹⁵ Ülken, s.433; Berkes, s.233.

⁵⁹⁶ Akgül, s.133-134.

⁵⁹⁷ Akgül, s.289.

⁵⁹⁸ Berkes, s.232.

⁵⁹⁹ Akgül, s.136.

⁶⁰⁰ Akgül, s.153.

⁶⁰¹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.122.

⁶⁰² Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.204.

mekânını gerçek anlamda temellük edecek bir geleneğimiz olmadığı için ülkemizde gerçek anlamda bir Batılı aydından söz etmek mümkün değildir.⁶⁰³

Hilmi Yavuz'un da gerçekten iyi tespit ettiği gibi modern aydınımız ne Batı uygarlığının tarihsel gelişiminin niteliğini bilmektedir ne de kendi toplumunun içinde bulunduğu gerçekleri tanımışlardır.⁶⁰⁴ Diğer yandan modern aydınların ideolojilerini inşa ettikleri toplumsal hayatın göstergeleri, öngörülen çerçeveye uygun değildir ve ideolojik söylemlerin işlevsel olabileceği bir sosyo-kültürel arka plan yoktur.⁶⁰⁵ Bu yüzden Batılı anlamda “entelijansiya” olamayan Türk aydınının ortak yönü,⁶⁰⁶ Cemil Meriç'in deyişiyle kendi kafalarıyla düşünememek, kendi düşünce sistemlerini oluşturamamak ve yer yer çelişkili düşüncelere sahip olmaktır.⁶⁰⁷ Bu kafa yapısına sahip olan aydınlarımız, hem kendilerinden hem de toplumlarından uzaklaşmıştır.

Hilmi Yavuz'a göre modern aydınlarımızın kafasında soğuk bir batılılaşma modeli vardır. Diğer taraftan anlaşılmasız dil ve davranış biçimi ile yığınlara sürekli yabancılaşmış ve bu yabancılaşma çemberini kırarak tabana inen yolu bulamamışlardır.⁶⁰⁸ Türk aydınının fikir hayatı, bir yandan oryantalizmin, yani Avrupa'nın beğendikleri dışında, Türkiye ile ilgili ne varsa hepsini aşağılamanın, öte yandan da arabeskin, yani düşünce ve fikre ilişkin ne varsa hepsini sıradanlaştırmanın kuşatmasına maruz kalmıştır. Bu yüzden düşünce geleneğimizin, insanımızın, özellikle de aydınımızın zihin yapısını sinsi bir hastalık gibi kemiren oryantalizmin hâkimiyeti altına girmesi sonucu bu günümüzü geçmişimize eklemleyebilme imkânı ortadan kalkmıştır.⁶⁰⁹ Ona göre modern aydınlarımız, zihinlerini oryantalizme, kayıtsız koşulsuz teslim ettiği için artık biz de yerli Renan'lar, Draper'ler, Dozy'ler ortaya çıkmıştır.⁶¹⁰

Tanzimat'la beraber açılmaya başlayan yabancı okullar nedeniyle yüksek gelirli Müslüman Osmanlı halkı arasında, yalnız batılılaşmaya değil, aynı zamanda mensup oldukları toplumun cahil ve avam halkından ayrılan bir seçkin zümresi doğmaya başladı.⁶¹¹ Bu seçkin zümrenin çekirdeğini oluşturduğu Batıcı aydınlar göre bir toplum

⁶⁰³ Armağan, s.147.

⁶⁰⁴ Berkes, s.462.

⁶⁰⁵ Akgül, s.275.

⁶⁰⁶ Akgül, s.124.

⁶⁰⁷ Akgül, s.369.

⁶⁰⁸ Yavuz, *Budalalığın Keşfi*, s.49.

⁶⁰⁹ Yavuz, *Budalalığın Keşfi*, s.54-56; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.71; s.88.

⁶¹⁰ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.203.

⁶¹¹ Berkes, s.243.

kalkınmak ve çağdaşlaşmak istiyorsa eğer sadece Batı uygarlığının maddi öğelerini değil, maddi olmayan, kültürel, dini, fikri, felsefi sistemlerini de bütünüyle ve acilen alması gerekir.⁶¹² Batının geliştirdiği gelişme modeli, yegâne ve biriciktir ve Batı medeniyeti bütün insanlığı temsil etmektedir.⁶¹³ Doğu'dan gelen ne varsa geri, Batı'dan gelecek her şey ise ileridir.⁶¹⁴ Batı dünyası, özgürlüğün, kişi onurunun, aklın, dürüstlüğün, konforun, güzelliğin ve sanatın dünyasıdır. İçinde yaşadıkları yer ise geriliğin, aşağılığın, kötülüğün ve kokuşmuşluğun çevresidir. Doğu'nun batışının, çöküşünün nedeni, özünde iyi ve yüksek olan Avrupa uygarlığının sömürüsü, saldırganlığı, düşmanlığı değil, Doğu uygarlığının kendisinin özünde kötü ve geri oluşudur. Türk aydınının Batı'ya karşı olan bu hayranlığı, Berkes'e göre tanımadığı, görmediği bir güzele vurulan duygulu bir gencin hayranlığına benzemektedir.⁶¹⁵

Bundan dolayı Hilmi Yavuz, oryantalizmin, modernleşme adı altında Türk aydınının bilinçdışını kuşatıp zihnini bütünüyle esir aldığını ve Batılı ve laik aydınlarımızın neredeyse tamamının, İslam'ın, bilimsel ve felsefi düşünceye hiçbir katkısı olmadığı safsatasını asla sorgulamadan kabullendiğini belirtmektedir. Ona göre İslam, aydınımızın kafasında Batı'nın ürettiği ve Batı'ya ait sembollerle idrak edilen bir dine dönüşmüştür.⁶¹⁶ Türk entelijansiyası, İslam'ı bir inanç objesi olarak alımlaması şöyle dursun, bir bilgi objesi olarak da İslam'ı kavramamış, anlamamıştır. Dahası modern aydınımız, İslam'a bir batılı müsteşrikin baktığı gibi bile bakmamış, İslam'ı bilmek şöyle dursun bilmemeyi tercih etmiştir. Hatta İslam'ı bilmemekle, bilmek istememekle de iftihar etmiştir ve İslam'ı temellük etmenin, fanatik bir bakış açısıyla “gericilik”, “yobazlık” anlamına geldiğini sanmıştır. Hilmi Yavuz, Türk entelijansiyasının İslam'ı görmezlikten ve bilmezlikten gelmesi durumunu, toprağa kafasını gömerek kendisinin güvende olduğunu zanneden deve kuşu inadına benzetmektedir.⁶¹⁷

Düşünsel olarak hız aldıkları Darwin sonrası biyolojik materyalizmin yansımaları yüzünden, aydınlarda oluşan bilinç kırılması, önce, dine toplumsal bir işlev

⁶¹² Akgül, s.153.

⁶¹³ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.247.

⁶¹⁴ Ülken, s.207.

⁶¹⁵ Berkes, s.379-382.

⁶¹⁶ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.200.

⁶¹⁷ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.236-237; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.109-110; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.138; Yavuz, *Şiir Henüz*, s.113; Yavuz, *Budalalığın Keşfi*, s.72.

yüklemelerine sonra bunda başarısız olunca, genel olarak din anlayışındaki yanlışlığı eleştirmelerine, son noktada ise, dinin kendisini tartışma konusu yapmalarına sebep olmuştur.⁶¹⁸ Daha sonra Batıcı entelijansiyanın dağarcığında din, genelde, naif pozitivistin önderliğinde Türk toplumunu batılılaştırmak için bilim dışına itilerek negatif bir yer edinmiş,⁶¹⁹ bununla da yetinmeyerek son tahlilde ise dini reddetme noktasına gelmişlerdir.⁶²⁰ Çünkü batıcıların anladığı anlamda batılılaşma, İslam'ın bütün prensiplerini bir kenara bırakmak demektir.⁶²¹ Modern aydınların bu düşüncede olmalarının temel nedeni, İslam konusunda cahil kalmalarıdır.

Hilmi Yavuz'a göre Türkiye'de aydınımız çoğu kez cehaletiyle övünür.⁶²² Dahası Batı'nın İslamiyet'i görme biçimiyle aydınımızın görme şekli arasında bir fark yoktur.⁶²³ İslamiyet'in günlük yaşamla ilgili yönlerine kısır bir bakış açısı ile bakmak yanlıştır. Ayrıca modern dünya zaviyesinden bakarak İslam din ve medeniyetinin incelenmesi de yanlıştır. Yani bir medeniyeti, Batı medeniyetiyle yani İslam medeniyetiyle ne örtüşen ne de benzeşen bir başka medeniyetle temellendirmeye çalışmak, ya da İslâm'ı Batı medeniyetinin tarihsel zihin formatlarına indirgeyerek kavramak kabul edilemez.⁶²⁴ Yavuz, bu konuyla ilgili şunları söylemektedir: *“Türk entelijansiyası ‘genelde din düşmanı’ değil, tam tersine ‘özelde İslam düşmanı’ gibi görünüyor bana. ... problem ‘özelde İslam düşmanlığı’ndan çok, bir ateizm problemidir. ... Türk ateistleri Pozitivizmden çıkıp gelmediler Tanrı tanımazlığa. Ateizm, hemen söyleyeyim, Türk entelijansiyasına Aydınlanmanın mirasıdır. Daha doğrusu ateizm, Fransız Aydınlanmasının Türk entelijansiyası tarafından fevkalade yanlış bir biçimde anlaşılmasının sonucudur. ... Aydınlanma ve 18. yüzyıl akılcılığı, temelde dine ve ‘Allah’ kavramına karşı değildir. ... Aydınlanma düşünürlerinin itirazı, hatta daha ileriye giderek söyleyeyim, düşmanlığı geleneksel Hristiyanlığa ve özellikle de Kiliseye yöneltmiştir. ... Aydınlanma düşünürleri ateist değillerdir! ... Abdullah Cevdet, ‘bütün geri kalmışlığın ve cinayetlerin sebebini dinimiz’ olarak göstermektedir! “Türk entelijansiyası laikliği yanlış anladı; modernite projesinin devletle sınırlı tuttuğu laikliği bireysel alana taşıdı. Aydınlanma ile ateizm bağıntısı, Türkiye’de entelijansiyanın*

⁶¹⁸ Akgül, s.145.

⁶¹⁹ Akgül, s.117.

⁶²⁰ Akgül, s.331.

⁶²¹ Berkes, s.416.

⁶²² Armağan, s.12.

⁶²³ Yiğitbaş, s.533; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.123.

⁶²⁴ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.69.

laikliği bireye atfetmesinin bir içermesi olarak kuruldu. ... Yani, bir kavram kargaşası ve sonuç: Ateizm!"⁶²⁵ Hilmi Yavuz, laik olmanın, zorunlu olarak ateist olmak ya da pozitivizm zannetmek anlamına gelmediğini "laikçi" Türk entelijansiyasının hala öğrenemediğini belirtir.⁶²⁶

Aydınımızın din konusundaki cehaletinden hareketle laik karakterli modernleşme ve onun ürünü olan ulemadan aydına geçiş sürecinde dine bakış açısı da dönüşüme uğramıştır. Eskiden ulema, geleneksel olarak dinin deruni boyutunu kavramak, anlamak ve bunu içselleştirmek için çalışırken, aydın ise dini sadece zahiri şartları içinde ele alıp inceleyen, anlayan bir zihin yapısına sahip olmuştur.⁶²⁷

Hilmi Yavuz, kendisini laik kimlikle tanımlayan okur-yazarların büyük bir bölümünün zihnindeki İslam nosyonunun oryantalist bir İslam nosyonu (hayalî İslam) olduğunu ve bu hayali İslam'ın bize mahsus bir kavmiyetçilikle, Arap düşmanlığıyla da birleştirilerek "iptidai" çöl bedevilerinin dinine dönüştürüldüğünü söyler. Ona göre İslam, bir Avrupalının gözünde nasılsa bizim entelijansiyamızın bir bölümünün gözünde de aynı anlama sahiptir. Müslümanlar ise düşünceden yoksun aktörler olarak konumlandırılır.⁶²⁸ Bu da göstermektedir ki Türk entelijansiyası hem aşırı batılılaşmanın hem de aşırı laikleşmenin zihinsel kalıbına kolayca girivermiştir. Sonuçta İslam, kamusal alanda "konuşulamaz" bir tabu olmuştur. Ona göre Türkiye'de bugün İslam bağlamında karşılaştığımız problemlerin nedeni, İslam konusundaki bilgi donanımı eksikliğidir.⁶²⁹

Dinin, modern aydınların en çok hücumuna ve müdahalesine konu olmasının sebebi, geleneksel Türk toplumunda dinin çok büyük bir yeri olmasıdır.⁶³⁰ Batıcı aydınlar tarafından bilim dışı kabul edilen metafizik hususlar, pozitivizmin bakış açısı sebebiyle ya akılla izah edilmeye çalışılmış ya hayal veya hurafe kategorisine koyularak reddedilmiş ya da hiç tartışma konusu yapılmamıştır.⁶³¹ Modern aydınlarımız bunları yaparken, İslamcı aydınların durumu da pek iç açıcı değil gibidir.

⁶²⁵ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.243-245; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.117-118.

⁶²⁶ Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.65; Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, s.118.

⁶²⁷ Akgül, s.288.

⁶²⁸ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.129-130; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.97-98; Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.123.

⁶²⁹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.139.

⁶³⁰ Akgül, s.299.

⁶³¹ Akgül, s.157.

Hilmi Yavuz, Türkiye’deki İslamcı aydınların durumuna değinerek şunları söylemektedir: *“İslamcılığın, siyasal İslam olarak kavranması! ... gerek II. Meşrutiyet İslamcılarının, gerekse Cumhuriyet dönemi İslamcılarının, İslam dininin siyaset dışında, pek az yönüyle ilgilendiklerini öne sürmek yanlış olmayacaktır. ... felsefî ya da bilim düşüncesi gibi mesela kelam ve fıkıh bilgisi gibi ‘yerli bilimler’ alanlarında bile, dönüştürücü bir bilgi üretimine tanık olunmaması, son derece şaşırtıcıdır. ... Siyasal İslam’a karşı jakoben yaptırımlar, nasıl ki İslam’ın kamusal ya da siyasal alandan özel alana çekilmesine neden olduysa, İslamî düşünce de siyasal (ya da kamusal) alandan tasavvuf alanına (ya da özel) alana çekilmiş görünüyor. ... 1960’lardan sonra İslamî düşüncenin, giderek Avrupalılaşması olgusudur. ... Referanslar, giderek Batılı kaynaklardan alınmaya başlanmış, Kur’an-ı Kerim ve öteki fikhî kaynaklar, birer referans olarak, dolaylı yoldan zikredilen ikincil kaynaklar olmuşlardır. ... Tasavvuf bile, neredeyse Bertrand Russell’in gözlükleriyle okunur olmuştur. ... İslam’ın entelektüel meselelerinin, Batılı söylemlerin içinden okunması da, (haydi adlı adınca söyleyelim!) tastamam Oryantalizmdir; başka bir şey değil! Kamusal alanda İslam’ın modernleşme yanlısı görüntüsünün, entelektüel alanda da, İslamî bilginin modernleştirilmesi ile paralellik göstermesi, elbette kaçınılmazdır. ... Kur’an bile, İslamî bilgi referanslarıyla değil, seküler referanslarla okunmaya başlanmıştır. ... Modernleşmenin, referansların tepetaklak edilmesi demek olmadığını ne zaman öğreneceğiz?”⁶³²*

Türk modernleşme çabalarının İslamlaşma versiyonuna baktığımız zaman, bu çabaların ana evrenini modernitenin belirlediği bir alanda üretilen bir dünya görüşü oluşturur ve seküler bir içerik taşır. Her ne kadar İslamcılık düşüncesinin ana belirleyeni İslam dini olsa da, kitleselleşme noktasında kullandığı araçlar ve argümanlar modernidir. Bu yüzden İslamcılık düşüncesi bir ölçüde aydınların ürettiği modern bir dünya görüşü olarak görülebilir.⁶³³ İslamcı aydınların sahip oldukları dünya görüşünün teolojik ve düşünsel temellerinde modern dünya ile herhangi bir ontolojik ve epistemolojik hesaplaşma yoktur ancak Batılı dayatmalara karşı üretilen yerli, fakat savunmacı bir söylem vardır. Din, sistematik tarzda işlenmediği için ne sosyo-kültürel ne de siyasal

⁶³² Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.196-198.

⁶³³ Akgül, s.197-200.

felsefe haline getirilebilmektedir.⁶³⁴ İman esasları hakkında, geleneksel inanç ve kabullerden herhangi bir sapma söz konusu değildir fakat bu iman esaslarının savunusu rasyonel bir zeminde yapılmakta ve yeni üretilen dini kodlar ile dünyevi-rasyonel bir görüş inşa edilmeye çalışılmaktadır.⁶³⁵

1.7.5. Lümpenlik

Türk toplumuyla alakalı olarak modernitenin ortaya çıkardığı ya da modernitenin etkisiyle ortaya çıkan bir diğer şey de, lümpenliktir. Bu konuda orijinal fikirler ileri süren Yavuz, Türk toplumunun içinde bulunduğu durumu yerinde tespitlerle dile getirmektedir. Hilmi Yavuz, Tanzimatla birlikte ilk defa, Osmanlı münevverleri arasında batılı (modern), doğulu (geleneksel) şeklinde bir ikiliğin görüldüğünü⁶³⁶ ve insanımızın günümüze kadar “çift gerçekli” bir toplum olarak geldiğini düşünmektedir.⁶³⁷ Ona göre Türk toplumu bir kimlik krizi yaşamaktadır. Bunun nedeni ise ne doğulu ne batılı, ne köylü ne kentli bir toplum olmayışımız ve iki arada bir derede kalışımızdır.⁶³⁸ Çünkü Cumhuriyet Türkiye’sinde, hem gerçek anlamda Doğulu olmak, hem de gerçek anlamda Batılı olmak olumsuzlanmıştır. Hilmi Yavuz, Doğu ile Batı arasında bir sentez yapmanın da bu güne kadar bir hobi olarak kaldığını ve bu sentezin kitleselleşemediğini söyler. Ona göre hem Doğu hem Batı kültürünü hem de ikisinin sentezini de reddeden Türkiye insanının yaşamının bütün kesimlerinde “ne o ne öteki” gibi bir belirsizlik mevcuttur. Hilmi Yavuz, bu duruma ayak takımı kültürü veya lümpen kültür ismini vermektedir.⁶³⁹ Ona göre lümpen kavramının anlamı Türkiye bağlamında Doğu/Batı, şehir/köy, geleneksel/modern gibi ikiliklerin insanımız tarafından aşılabilmesi demektir.⁶⁴⁰

Hilmi Yavuz’a göre lümpen, sınıfsız, tarihsizdir. Ne köylüye benzer ne de kentliye, Doğulu da sayılmaz Batılı da. İki arada bir derede kalarak ne ona yar

⁶³⁴ Akgül, s.215-218.

⁶³⁵ Akgül, s.235-239.

⁶³⁶ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.12.

⁶³⁷ Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, s.38.

⁶³⁸ Armağan, s.123.

⁶³⁹ Yavuz, *Şiir Henüz*, s.16; Yavuz, “Modernlik, İşsizlik ve Lümpen Kültür”, s.18.

⁶⁴⁰ Yavuz, *Özel Hayat’tan Küreselleşme’ye*, s.238; Yavuz, *Memleketimin Münevverlerine Dair*, s.20.

olabilmiştir ne de ötekine. Mesela adı erkek, cinsiyeti kadınsı şarkıcılar, bu lümpenlik durumunun simgesidirler.⁶⁴¹ Yani kendisi olmayan acayip bir mahlûk durumundayız.⁶⁴²

Hilmi Yavuz, Türkiye'nin asıl probleminin batılılaşmak ya da batılılaşmamak olmadığını asıl meselenin kendisi olmayı bilememek olduğunu söylemektedir. Bu yüzden de o, Türk insanının ne doğuyu ne de batıyı doğru dürüst kavrayamadığını, iki arada bir derede kaldığını ve dahası hem doğuya, hem de batıya ait birçok şeyi de ağzına yüzüne bulaştırdığını düşünmektedir. Ona göre iki medeniyet arasına sıkışan,⁶⁴³ ne geleneklerine bağlı kalan ne de modern bir toplum inşa edebilen⁶⁴⁴ milletimizin bir ayağı bir yerde, öbür ayağı da başka bir yeredir. İki ayağını aynı yere basamadığı için de ne o, ne öteki konumunda kalmıştır. Hilmi Yavuz, bu konunun batılılaşmayı bir tür oryantalizm olarak anlamamıza ve kavramamıza neden olduğunu belirtmektedir.⁶⁴⁵

Tanzimat'la beraber I. Meşruiyet ve II. Meşrutiyet dönemlerinde de devam eden reformlar neticesinde yerinden oynayan toplumsal dinamiklerin ürettiği zihinsel parçalanmışlık, toplumun geleneksel dengelerini alt-üst etti.⁶⁴⁶ Bu durum toplumda genel anlamda Hilmi Yavuz'un da dediği gibi eski-yeni ikiliği diyebileceğimiz hemen her alanda kendini gösteren bir dizi ikiliğin oluşmasına neden oldu.⁶⁴⁷

Tanzimat döneminde genişleyen ikileşme olayı en çok hukuk alanında ve eğitim alanında kendini göstermeye başlamıştır.⁶⁴⁸ Gençler, ilk eğitim alanında dinsel ve geleneksel havada yetişirken, orta eğitimde o havanın tam zıddı olan bir eğitim havasını soluyorlardı. Bu durum kafalarda çatışıklıklar meydana gelmesinde büyük rol oynarken, bu çatışıklık yükseköğretim alanına gelindiği zaman daha da sarsıcı oluyordu.⁶⁴⁹ Böyle karışık bir eğitim sürecinden geçenlerden bazıları, seküler olan lehine dini olanı ortadan kaldırmak isterken diğer bazıları her ikisini ayrı tutmayı tercih etmişlerdir. Sonuçta aynı anda bir ülkede iki millet veya bir fertte iki zihniyet oluştuğu görülmüştür.⁶⁵⁰ Hür fikirli, hür irfanlı, hür vicdanlı olmanın şartını dinden uzaklaşmada bulanlar bu kadarla da yetinmeyip, hür fikir, hür irfan, hür vicdan ile bağdaşması mümkün olmayan yüzlerce

⁶⁴¹ Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.130.

⁶⁴² Yavuz, *Budalılığın Keşfi*, s.53.

⁶⁴³ Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s. 135.

⁶⁴⁴ Armağan, s.125.

⁶⁴⁵ Armağan, s.16.

⁶⁴⁶ Akgül, s.199.

⁶⁴⁷ Berkes, s.172.

⁶⁴⁸ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.193; Berkes, s.178.

⁶⁴⁹ Berkes, s.367.

⁶⁵⁰ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.187.

yol denediler. Ama doğu ile batı arasında gidip gelen ama mana itibariyle de hiç birine tam olarak ait olmayan bir modele ve insan tipine vardılar.⁶⁵¹

İnsanımız tezatlı bir şekilde “altı kaval üstü şişhane” deyiminin de anlattığı gibi başına fes takarken ayağına pantolon geçirmiştir.⁶⁵² Çarşafın altına converse, başörtüsünün altına da kot pantolon giymiştir. Bu yüzden bizim türlü türlü cemalimiz vardır. Bir camiye gideriz bir bara. Bir göklerdeyiz bir yerlerdeyiz. Ne moderniteyi hakkıyla kavrayabildik ne de gelenekle sağlıklı ilişki kurabildik.⁶⁵³ Kafamızda Doğu ve Batı, eski ve yeni, alaturka ile alafranga karşı karşıya gelmekte ama bu durum kafalarda hakiki bir dram yaratmamakta, bu iki âlem hiçbir senteze ulaşmadan, aynı kafanın içinde yan yana yaşamaktadır.⁶⁵⁴ Türk toplumunun son birkaç asırlık serüveni, hem modernizmin vaatleri ve tehlikeleri ile hem de geleneğin içlerindeki hiç olmazsa bir sızı ve vicdan azabı gibi konuşan varlığı ile nasıl baş edeceklerinin trajik öyküsü gibidir.⁶⁵⁵

1.8. MODERNİTENİN SONUÇLARI

Modernite, sonuçları itibariyle sadece ortaya çıktığı Batı medeniyetini değil, bütün dünyayı etkisi altına alan bir süreç olarak karşımıza çıkar. Diğer taraftan küresel zeminde çok büyük olumsuzluklara yol açarak, insanlığı tehdit etmektedir. Hilmi Yavuz’a göre modernleşmeyle beraber insan hayatında radikal değişiklikler meydana gelmiştir. O, bilimde meydana gelen Kopernikus devrimi sonucunda doğaya egemen olan insanın ve onun üzerinde yaşadığı güneşin etrafında döndüğü zannedilen dünyanın var olan konumlarından alışıya edildiklerini söyler.⁶⁵⁶ Bütün dinler arzı ve kâinatı kâinatın merkezi olarak gören astronomiyi kabul etmişlerdir. Kilise bu yüzden Kopernikus’a karşı şiddetle direnmiştir.⁶⁵⁷

İlk önce Batı Avrupa’da ortaya çıkan daha sonra da, bilimsel kanalla, oryantalistik ve hegamonik süreçlerle dünyanın geri kalan kısmına yayılan modernite, geleneksel toplumsal düzenleri, farklı kültür ve medeniyet alanlarını peyderpey etkisi

⁶⁵¹ Mehmet S. Aydın, *İslam’ın Evrenselliği*, s.135.

⁶⁵² Kısakürek, s.204.

⁶⁵³ Şasa, s.158.

⁶⁵⁴ Ülken, s.48.

⁶⁵⁵ Ahmet H. Tanpınar, *Beş Şehir*, Dergâh Yay., İstanbul 1979, s.8; Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.9.

⁶⁵⁶ Yavuz, *Felsefe Yazıları*, s.87.

⁶⁵⁷ İzzetbegoviç, s.250.

altına alarak onları ya kaldırmış ya da köklü bir şekilde dönüşüme uğratmıştır.⁶⁵⁸ Batı toplumlarında çeşitli alt üst oluşların başlattığı bir sürecin ürünü olan modern dünya görüşü, kutsaldan ya da büyüden arındırılmış bir dünya tasarlar. Salt aklın ve bilimin yüceltilmesini esas alır ve insanın üzerinde hiçbir otorite ve değer kaynağı tanımaz.⁶⁵⁹ Bu dünya görüşünün temel fikirleri, ferdiyetçilik, hümanizm, akılcılık, insanın kutsaldan kopması, otoriteye başkaldırma, aşkınlık fikrinin yitirilmesi ve yaşamın nicelleşmesidir.⁶⁶⁰

Hayatı yataylaştıran, dünyevileştiren, kurutup içini boşaltan, dikey uhrevi boyuttan, vahiyden, hikmetten koparan⁶⁶¹ modernizm, bilgiyi neredeyse tümüyle zahirîleştirmiş, kutsal olandan ayırmıştır.⁶⁶² Dahası insanla ilgili her faaliyet alanını dini düşünce ve pratiklerden, hatta metafizik anlayışlardan uzaklaştırarak,⁶⁶³ insanlık kültüründeki ilahi muhtevayı yok etmiştir.⁶⁶⁴ Yani Batı insanı, modernleşme sürecinde, bir Alman atasözünde de ifade edildiği şekliyle, çocuğunu yıkadığı leğendeki kirli suyu yani kilise ve onun öğretisini atarken, çocuğunu da yani Tanrı ve dini de birlikte atmıştır.⁶⁶⁵

Hilmi Yavuz, modernliğin en önemli sonuçlarından birinin, insanı doğadan koparmak olarak görür. Yavuz'a göre insanoğlu, kendisinin yararı uğruna doğayı acımasızca katletmektedir. Ama bunun sonucunda kendisini de yok ettiğinin farkında değildir.⁶⁶⁶ İnsanlar her şeyi çok kolay ve son hızla tüketmekte ve çabuk eskitmektedir.⁶⁶⁷ Tüketim toplumuna dönüşen dünyada temel anlayış tutumluluk değil savurganlık anlayışıdır.⁶⁶⁸ Diğer taraftan da ona göre her ne kadar insanlar özgür olarak yaşasalar da globalleşen dünyada insanlar artık açık bir hapisanede yaşamaktadır.⁶⁶⁹

Modern Batı, Muhammed Esed'in de dediği gibi hayata, oburun yiyeceğe taptığı gibi tapmakta, onu yutmakta fakat ona saygı göstermemektedir.⁶⁷⁰ Sınırsız üretimi ve

⁶⁵⁸ Akgül, s.68.

⁶⁵⁹ Akgül, s.358.

⁶⁶⁰ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.287.

⁶⁶¹ Şasa, s.125; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.66.

⁶⁶² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.11-12.

⁶⁶³ Yazıcıoğlu, s.63.

⁶⁶⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.103.

⁶⁶⁵ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.34.

⁶⁶⁶ Yavuz, *Okuma Notları*, s.13.

⁶⁶⁷ Yavuz, *Şiir Henüz*, s.124.

⁶⁶⁸ Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, s.160.

⁶⁶⁹ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.135.

⁶⁷⁰ Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, s.32.

sınırsız tüketimi yaşamın temel mitosu haline getirerek, dinlerin vaad ettiği cenneti yeryüzünde kurmaya çalışmaktadır.⁶⁷¹ Ancak hayatın getirdiği israfın boyutları inanılmaz düzeye ulaşmış, özellikle insan yaşamının⁶⁷² ve yerine yenileri konulamayacak doğal kaynakların düşüncesizce harcanmasına yol açmıştır.⁶⁷³

Batıya egemen olan duyumcul veya prometauscu hümanist kültürün temel değerleri zenginlik yani servet, fiziki rahatlık, zevk, erk, ün, cinsellik ve popülerliktir. Bunun yanında Tanrı ve din büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Modernitenin getirdiği rasyonellik, bireyin önemi ve özgürlük talepleri veya Fransız ihtilalinin bayraklaştırdığı idealler olarak eşitlik, hürriyet ve kardeşlik dünyada bir anlamda herkesin kabul edebileceği değerlerdir. Ancak buradaki tehlike modernitenin teorileştirdiği ve pratiğe döktüğü bu hedeflerin dinsel bir metafizikten kopmasıdır. İşte bu kopma insanlıkta ve yeryüzünde çok ağır sonuçlar doğurmuş ve insanı hem tabiatın hem de Thomas Hobbes'un deyişiyle insanın kurdu haline getirmiştir.⁶⁷⁴

Diğer taraftan modernitenin ayırt edici özelliği olan teknoloji yani yapma ve değiştirme bilgisi insanı öylesine miyoplaştırır ki, insan sadece bu dünyayı düşünür, bu dünyaya dalar gider ve yarını gözden geçirir. Önce atom bombalarını ve diğer silahları yapan insanoğlu sonra da bunları ne yapacağını kara kara düşünmüştür.⁶⁷⁵ Mesela Nazilerin yaptığı soykırım modernitenin çarpıcı bir örneğini teşkil eder.⁶⁷⁶ İnsanın, tabiatı düzenlemesi veya Allah'ın kanunlarını taklit etmesi herhangi bir şekilde kötü değildir ve bu teşvik de edilmektedir. Asıl kötü olan ve yasaklanan, insanın şeytanla yarışa kalkıp tabiatı bozukluklar çıkarması, tabiata tecavüzkar davranması ve böylece ahlak kanunlarını ayaklar altına almasıdır.⁶⁷⁷

Dahası modernitenin sonucunda ortaya çıkan, birer makine örgütü ve beton/çelik kafeslerden başka bir şey olmayan modern dünya şehirleri,⁶⁷⁸ insanı disiplin altına alarak onu modern bir hapishanenin içine hapsetmiştir. Modern hapishanelerde var olan disiplin anlayışı, bireyin beden ve ruhunun ta içine işlemiş olan, bireyin hayatını ve

⁶⁷¹ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.22; Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.72.

⁶⁷² Weber, s.16.

⁶⁷³ Weber, s.300.

⁶⁷⁴ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay., Ankara 2005, s.86; Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umrhan), Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s.115; Uyanık, s.70; Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.71.

⁶⁷⁵ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.14.

⁶⁷⁶ West, s.262.

⁶⁷⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konuları İle Kur'an*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, s.44.

⁶⁷⁸ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.56.

zamanını, kapitalist işgücüne dönüştüren bir güç olarak görülebilir.⁶⁷⁹ İşte kendisine ait olmayan veya kendisine hizmet etmeyen her şeye karşı kör olan modernlik, öznenin özerkliğini, kendi kendine kurduğu bir hapisane haline getirmiştir.⁶⁸⁰

Sonuç olarak Aydınlanmadan itibaren Batıda, içinde bulundukları hayat ile irtibatsızlığı nedeniyle kilisenin öngördüğü öteki dünyacı dindarlığa karşı başkaldıran ve tepki gösteren insanlar, bunun yerine bilim ve teknolojiyi, ya da pozitif bilim denilen şeyi oluşturarak, güçlü bir şevkle bütün kalbi ve zihin ile dikkatini sadece bu dünyaya yoğunlaştırdı. Bilim ve teknolojisini insani hedeflerin yani ahret dediğimiz uzun vadeli hedeflerin hizmetine sunmaktan ziyade hâlihazır ve şimdinin hizmetine vermiştir. İnsanın makinenin esiri haline gelme noktasına kadar süren bu durum, bazı keskin bilinç ve hassas vicdana sahip kafalarda sonuçlarını göstermeye ve rahatsızlık uyandırmaya başlamıştır. Bu insanlar, insan var oluşunun yüce gayeleri ışığında ve onlara göre günümüz dünyasını yeniden inşaaya yardımcı olacak bir çözüm aramaya koyulmuşlardır. Diğer taraftan değerler boşluğunda debelenen büyük çoğunluk ya dinmez bir susuzlukla şehvî/bedensel tatmin aramış ya da uyuşturucu alma, insan katletme veya intihar etme gibi tamamen sapkın davranışlara yönelmiştir. Bu yüzden bugün bizim için en önemli ve en öncelikli problem, günümüzde ulaşılan bilimsel ve teknolojik gelişmelerin daha yüce bir hayat görüşü yolunda, yani yüksek insani değerler oluşturmakta nasıl bir şekilde kullanılacağı veyahut onun hizmetine nasıl sunulacağı konusudur.⁶⁸¹

Buradan hareketle genel olarak aktardığımız bu bilgilerden sonra modernitenin ortaya çıkardığı temel sorunları ve anlayışları şu başlıklar altında değerlendirebiliriz.

1.8.1. Sekülerizm

Batı dünyasına ait ideolojik kavramlardan biri olan sekülerizm, kısacası dünyevîleşme anlamına gelir. Sekülerizm (dünyevîleştirme), orta çağda kiliseye ait arazilerin devlet tarafından kamulaştırılması veya şahıslara devri ile ilgili yargı kararını göstermekteyken 15. ve 19. yüzyıllarda geçmişteki anlamını kaybetmiştir. Başlangıçta kilise arazisini dünyevî maksatlar için kullanma anlamına gelirken sonraları toplum yaşamının her alanını yani hukuk, etik, güzel sanatlar ve bilimi dini etkilerden

⁶⁷⁹ West, s.283.

⁶⁸⁰ Safranski, s.44; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.72.

⁶⁸¹ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.113.

arındırmaya yönelik ideolojik bir akım anlamına gelmeye başladı ve insan zihni bu ideolojik eksen etrafında şekillenecek tarzda seküler toplumun temelleri atıldı. İşte günümüzün manevi boyuttan yoksun tek boyutlu insanı, bu toplumun prototipini göstermektedir.

Hilmi Yavuz’a göre sekülerleşme, dinin kamusal alandan çıkartılarak sadece özel alana hasredilmesidir.⁶⁸² Seküler düşünce de dinin görüşlerine bağlı olmayan düşünceyi ifade eder.⁶⁸³ Bundan dolayı Aydınlanma ile birlikte başlayan sekülerizasyon sürecinin amacı, kutsaldan azade olma⁶⁸⁴ ve dinden yoksunlaşmadır.⁶⁸⁵ Diğer taraftan tabiattan perilerin, ilahların, başka esrarengiz güçlerin kovulması, tabiata rasyonel ve bilimsel bir gözle bakılması, Max Weber’in ifadesiyle “tabiatın büyüden arındırılması” sekülerizm anlayışının amaçları arasındadır.⁶⁸⁶

İslam açısından baktığımızda sekülerizm, hukukun ya da diğer toplumsal ve siyasal kurumların, İslam’ı herhangi bir şekilde hesaba katmadan, yani Kur’an ve Sünnetin ilkelerini temel almadan ya da bu ilkelerle canlı bağlantı kurmadan kabul edilip ve uygulanmaya konmasıdır.⁶⁸⁷

Hilmi Yavuz, geleneksel toplumlarda dinsel-seküler ayrımından söz edilemeyeceğini ve bu toplumlarda başta hukuk ve eğitim olmak üzere, dinsel olanın hâkim olduğu bir yapının söz konusu olduğunu söylemektedir. Ona göre hukuk ve eğitimin sekülerleşmesi, siyasal anlamda modernleşmenin göstergeleri olarak görülebilir.⁶⁸⁸

Gerçekten de sekülerizm, Aydınlanma, Rönesans ve reformlar ile birlikte meydana gelen büyük dönüşüm olan modernitenin dinsel açıdan nitelenmesidir. Bu süreçte insani değerler, dini ve metafizik denetimden,⁶⁸⁹ toplumun katmanları ve kültürü dini kurum ve sembollerin etkisinden uzaklaşmış ve din, günlük hayatla bağıı kaybetmiştir.⁶⁹⁰ Geleneksel ayak bağlarından ve ön kabullerden, büyük bir maliyet

⁶⁸² Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s.155; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.149.

⁶⁸³ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.83.

⁶⁸⁴ Yazıcıoğlu, s.9.

⁶⁸⁵ Akgül, s.94.

⁶⁸⁶ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.88.

⁶⁸⁷ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.79.

⁶⁸⁸ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.149.

⁶⁸⁹ Yazıcıoğlu, s.60-61.

⁶⁹⁰ Köse, s.63.

ödeyerek de olsa kurtulma yönünde alınmış bir tedbir⁶⁹¹ olan sekülerizmle beraber geleneksel kültür, içeriğinde parçalanıp taşıdığı kutsalı yitirmiştir.⁶⁹² Geleneksel dönemde tabiatla insan ihtiyaçlarını karşılayan her şey Tanrı'nın bir inayeti ve nimeti olarak görülürken, Aydınlanmanın başlamasıyla gözden düşen Tanrı ve din sekülerleşmeyle birlikte inkâr edilmese de unutulmuş geri plana itildi.⁶⁹³

Diğer taraftan sekülerizm, hem modern dünyaya hem de onun arka planını teşkil eden dünya görüşüne eklemlenme süreci içine girmeye çalışan Türkiye gibi, Batı dışı toplumların modernleşme sürecinin temel özelliği olmaktadır.⁶⁹⁴

Hilmi Yavuz'a göre modernleşme, bilimi, hakikatin keşfi için bir referans olarak kabul etmiştir. Bu durum Aydınlanma düşüncesinin, pozitivizmle malul oluşuna tanıklık etmektedir. Bu yüzden Hilmi Yavuz, sekülerleşmeyi, bu maluliyetin, yani modernleşmenin bir pozitivizm olarak okunmasının, doğrudan içermelerinden biri, hatta en önemlisi gibi görmektedir. Ona göre sekülerleşmeyi modernleşmenin bir pozitivizm olarak aşırı okunması olarak görebiliriz. Yavuz, seküler dünya görüşünün hakikat boşluğuna yol açtığını ve bunun nedeninin de hakikat için referansın, sadece empirik verilerle sınırlandırılmasına ilişkin felsefi tavır olduğunu anlatmaktadır. Ona göre hakikat boşluğunun kaynağı duyulara aşkın olanın, söylem dışına atılmasıdır.⁶⁹⁵

Sekülerizmle beraber uhrevî olan ne varsa ertelenmiş ve insanlar dünyevi olan lehine derin bir sapkınlığa düşmüştür. Bu anlayışta dini ve uhrevî olan her yaklaşıma sırt çevirmek şöyle dursun metafiziksel olan her şeyin kökünü kazıma kastı vardır.⁶⁹⁶ bu yüzden modernitenin kültürel ve metafizik boyutu olarak sekülerizmi bir yoldan çıkma, yoldan sapma, yolunu kaybetme olarak görebiliriz. Sekülerizm yolunda giden Batı, çocuğunu yıkadığı leğendeki kirli suyu atarken çocuğu da suyla birlikte atmıştır.⁶⁹⁷ Allah'ı ve ahreti unutarak cenneti yeryüzünde kurmak istemiştir. Cenneti kurayım derken yeryüzünün ekolojik, ekonomik ve ahlaki dengelerini yerle bir etmiştir.⁶⁹⁸

⁶⁹¹ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.83

⁶⁹² Akgül, s.94.

⁶⁹³ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.21.

⁶⁹⁴ Akgül, s.154.

⁶⁹⁵ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.54-55; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.78.

⁶⁹⁶ Yazıcıoğlu, s.59.

⁶⁹⁷ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.22; Güler, *Direnış Teolojisi*, s.22.

⁶⁹⁸ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.95.

Din de bundan nasibini alarak toplumsal seviyede yaşanırken ferdi tecrübe seviyesine indirgenerek salt özel alana itilip modern insan bilincinin bir köşesine sıkıştırıldı ve bireysel hayata anlam katan vicdani bir kabule dönüştürüldü.⁶⁹⁹ Kapitalizmin ve Protestanlığın hız kazandırdığı sekülerleşme olgusu burada da durmayarak dini sadece sosyal kurumlar manzumesi içinde bir köşeye itmekle kalmamış dahası dinin bireysel tecrübedeki kredibilitesini de bitirmeye başlamıştır.⁷⁰⁰ Batı’da insanların ateizme yönelmesi, Hristiyanlık dururken hızla yayılan dini hareketlere yönelmesi ya da dinini yaşamayıp ismen Hristiyan olması bunun en önemli göstergelerindendir.

1.8.2. Dünyevîleşme

Modernitenin diğer bir sonucu da dünyevîleşmedir. Dünyevîleşme, sunduğu yaşam tarzı ve eylem anlayışında, Tanrı düşüncesine, ölümsüzlük fikrine ya da öte dünya kavramına başvurmayan, dini hiçbir şekilde işe karıştırmayan yani dinden bağımsız olmak durumunda olan bir yaşam felsefesidir. Dünyevîleşme ayrıca dini düşüncenin, uygulamanın, inanç ve kuralların toplumsal anlam ve önemini yitirmesi sürecine verilen isimdir.⁷⁰¹

Buradan hareketle Hilmi Yavuz, Gazali’nin Kur’an-ı Kerim’in İbrahim Suresi’ndeki “put” kelimesini “para ve dünyalıklar” olarak tefsir etmesini örnek göstererek insanın gönlünün aşırı derecede sevip bağlandığı şeyin onun putu olduğunu⁷⁰² söylemektedir. Ona göre Kur’an-ı Kerim, Müslümanları “meta-ı gurur” ve “meta-ı hayat el-dünya” konusunda sık sık uyarmaktadır. Bunlarla Müslümanların gururlanıp övünmesi bir anlamda onları putlaştırması anlamına gelmektedir.⁷⁰³ Kur’an-ı Kerim’de dünya malının (meta-ı hayat el-dünya) aşağılanması sebebi Müslümanların dünya malına sahip olması değil bu mala karşı Müslümanların hırsı ve ihtirasıdır.⁷⁰⁴ Çünkü Müslüman’ın meta-ı gurura dönüştürmeden sahip olacağı servet ve zenginlik ne mekruh ne de haramdır.⁷⁰⁵

⁶⁹⁹ Yazıcıoğlu, s.37; Akgül, s.293.

⁷⁰⁰ Mehmet S. Aydın, *İslam’ın Evrenselliği*, s.50.

⁷⁰¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.295.

⁷⁰² Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.26.

⁷⁰³ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.151.

⁷⁰⁴ Yavuz, *Özel Hayat’tan Küreselleşme’ye*, s.99.

⁷⁰⁵ Hilmi Yavuz, “ İslam, Gösterişçi Tüketim ve Meta-ı Gurur”, *Zaman Gazetesi*, (04 Ocak 2009), s.18.

Hilmi Yavuz'un da işaret ettiği gibi, insanların meta-ı gurura dönüştürdükleri servet salt dünyevîleşmedir. Dünyevîleşme, insana ve hayata dair her ne varsa hepsine maddi açıdan bakmak, uhrevî olanı unutmak, ben merkezli bir algı anlayışına sahip olmak ve bunu bir yaşam tarzı haline getirmektir.⁷⁰⁶ Dünyevîleşme, kendini dünyanın çekiciliğine kaptırma, onun esir ve zebunu haline gelme anlamına gelir. Ayrıca yaşanan realiteler karşısında, kurumsallaşmış dini yapının yön ve anlam bildirimi işlevini tamamen kaybetmesi, dahası makbul olma özelliğini yitirerek topyekûn yok oluşuyla sonuçlanmasıdır.⁷⁰⁷

Bu sonuçla beraber insan, dünyevîleştikçe benmerkezci hale gelir. Sadece kendi için yaşar ve bunun için gerektiğinde şiddeti dahi göze alan narsist (özsever) bir karakter ve ruh yapısına sahiptir. Doyumsuzdur ve sınırsız, amaçsız bir hırsla tüketmek ister.⁷⁰⁸

Bütün çağlarda insanlar tamahı, açgözlülüğü tanımışlardı ancak başka hiçbir çağda bugün olduğu kadar insanların tamah ve açgözlülüğü, eşyaya yönelmiş ölçüsüz, taşkın, başka her türlü duyguyu gölgede bırakırcasına ciğer sökücü bir hırs haline gelmemiştir⁷⁰⁹ ve kazanç tutkusu, haksız sömürü insanları böylesine korkunç bir kinle birbirine düşürmemiş, bu kadar yürekler acısı kıyımlara yol açmamıştır.⁷¹⁰

Kur'an-ı Kerim, Tanrı'nın ve ahiretin unutulması veya inkâr edilmesi ve dünyaya saplanıp kalma anlamında dünyevîleşmeyi, Allah'ın tarih boyunca dikkat çektiği önemli bir tehlike olarak anlatır. (Haşr, 59/19); (Necm, 53/29-30); (İbrahim, 14/3); (Rum, 30/7); (Casiye, 45/24); (Secde, 32/10); (Nisa, 4/74); (Ra'd, 13/21); (Al'a, 87/16). Kur'an'da dünyevîleşme, Tanrı ve ahiret yokmuş gibi dünya hayatını yaşamak, "canım böyle istiyor" tarzında bir istiğna ve istikbar olarak anlatılır.⁷¹¹ Kur'an, şeytana uymuş ve dünyevîleşmiş üç insan tipini oluşturan Firavun'u (iktidar), Karun'u (servet) ve Belam'ı (bilgi) evrensel prototipler olarak insanların önüne koyar. Mesela Firavunların zamanında inşa edilen Mısır piramitleri, dünyevîleşmiş bir insanın güç kullanmasının sınırsızlığını ve tanrılaşma arzusunu (istiğna, istikbar) bir anlamda gözler

⁷⁰⁶ Yazıcıoğlu, s.35.

⁷⁰⁷ Akgül, s.154.

⁷⁰⁸ Yazıcıoğlu, s.66-68.

⁷⁰⁹ *Uygur Fikir ve Hayal Dergisi*, s.14.

⁷¹⁰ Montaigne, s.72.

⁷¹¹ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.144-145.

önüne sermektedir. ABD de uzaya egemen olmak için gönderdiği uzay mekiğinin adını Challenger (meydan okuyan) koymuştur.

Hilmi Yavuz'un da işaret ettiği gibi, İslam dininde zenginlik, servet, mal olumsuz olarak görülmez, insanların bu gibi şeylerle olan ilişki biçimi, mesafe bilinci sorgulanır.⁷¹² Çünkü Müslümanların konfor ve lükse düşkün olmaları onların gayb boyutunu göz ardı etmelerine ahirete ilişkin olan hususları hiçe saymalarına sebep olur.⁷¹³ Zamanla bu durum öte dünyanın inkârıyla ve bu dünyadaki şeylere taparcasına bağlanmayla sonuçlanır.⁷¹⁴

Bugün Müslümanlar, İslam dininin emirlerine göre yaşamamanın değil, Müslüman olarak daha rahat yaşamamanın çabası içindedirler. Müslümanlar, gitgide dünyevileştiği için inandığı gibi yaşamamakta bilakis yaşadığı gibi inanmaya başlamaktadırlar.⁷¹⁵ Çünkü anlamı sadece dünyaya hapseden insanlarımız, Cündioğlu'na göre tarihlerini unuttular, ölümlerini, ölümü unuttular ve dünyevileştiler.⁷¹⁶

Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki insan için dünyanın ahiret karşısındaki değeri, dünyayı hiçbir şekilde önemsememek değildir. Bir anlamda ahretin tarlası olan dünya, son derece ciddiye alınmalı ancak yegâne yermiş gibi dünyaya kapaklanmamalı, zevklerine başıboş dalınmamalıdır.⁷¹⁷

1.8.3. Modern İnsan

Modernitenin ortaya çıkardığı bir diğer sonuç da modern insandır. Modern insan, yani çağın insanı, çağdaş insan demektir. Yeni deneyimlere hazır, yenilik ve değişime açık, geçmişten çok bugüne ve geleceğe yönelik olan, bilim ve teknolojiye daha çok inanç duyan insan anlamına gelir.

Hilmi Yavuz'a göre modernleşme (modernlik değil!) hem dünyayı hem de insanı neredeyse sadece akılla kavranan bir nesneye dönüştürmüştür.⁷¹⁸ İnsanlar adeta tüketim toplumlarında bir eşya gibi muamele görmeye başlamıştır.⁷¹⁹

⁷¹² Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.20-22.

⁷¹³ Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, s.248.

⁷¹⁴ Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s.92.

⁷¹⁵ Yazıcıoğlu, s.39.

⁷¹⁶ Dücane Cündioğlu, *Cenab-ı Aşk*, Kapı Yay., İstanbul 2010, s.111.

⁷¹⁷ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.24.

⁷¹⁸ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.14.

Bundan dolayı modern insan, kendi ayakları üzerinde değil de kullandığı markalara dayanarak var olur. Tek boyutlu olarak dev uluslar arası şirketlerin bir tüketim aracı konumundadır.⁷²⁰ Bütün toplumsal ve kişisel ilişkilerde, piyasa yasaları kural haline geldiği için⁷²¹ üretici ve tüketici fonksiyonuna indirgenen insan,⁷²² yalnızca meta satmaz, hem kendisini satar hem de kendisini bir meta olarak görür.⁷²³

Bugün yüzleri acılı, korkulu, dehşet içinde olan insan, otomatiğe ayarlanmış bir makine seviyesinde görülmekte,⁷²⁴ kendi kendini, makineyi icat eden bilimin ve tekniğin olanaklarıyla yargılamakta, belirlemekte ve sınıflandırmaktadır.⁷²⁵ Mahkûmu olduğu dünya zindanında “urbalarla kemik, mintanlarla et” olarak çile dolduran bir kemiyet nesnesine dönüşen modern insan,⁷²⁶ toplumda büyük bir dışlanma ve iletişimsizlik süreci sonucu şizofreniye düşmektedir.⁷²⁷ Endüstriyel kültürün cinneti olan şizofreni, modern Batı’nın sığ, hastalıklı, perişan ölçüleriyle dünyayı değerlendirme çabasının bir ürünü olarak insanı ölümcül bir iletişimsizlik çukuruna atmakta ve hiçliğin, karanlığın, saçmalığın alacakaranlık uğultusuna bırakmaktadır.⁷²⁸

Bunun içindir ki Hilmi Yavuz, modern dünya insanların artık Tanrı’larının değiştiğini, eskiden putlara, güneşe, aya tapan insanların şimdi siyasetçilere, piyasaya, makinelere, kuruluşlara ve teorilere taptıklarını söylemektedir. Ona göre insanlar eski dinlerinden uzaklaşmış ama yeni Tanrı’ların esiri olmaktan kurtulamamıştır.⁷²⁹ Modern çağın başlangıcından veyahut endüstri devriminin, insan yaşamında başat güç olmasından bu yana insan ürettiği metaların hâkimiyetine girerek adeta onların kölesi olmuştur.⁷³⁰

Hilmi Yavuz’un bu düşüncelerini açtığımızda görürüz ki, gerçekten de, özgürleştirme vaadine rağmen modernite, insanı, kendi heva ve hevesine taptırarak köleleştirmiştir.⁷³¹ Zevk, haz, güç, popülerlik, ün modern insanın taptığı, kölesi olduğu,

⁷¹⁹ Yavuz, *Roman Kavramı ve Türk Romanı*, s.37.

⁷²⁰ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.44.

⁷²¹ Fromm, s.104.

⁷²² İzzetbegoviç, s.80.

⁷²³ Fromm, s.105.

⁷²⁴ Köse, s.151; Şasa, s.34.

⁷²⁵ Schuon, *İslam’ı Anlamak*, s.45.

⁷²⁶ Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akalıcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yay., İstanbul 2007, s.11.

⁷²⁷ Şasa, s.131.

⁷²⁸ Şasa, s.121.

⁷²⁹ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.150.

⁷³⁰ Hilmi Yavuz, “Lirik Şiir Üzerine”, *Zaman Gazetesi*, (27 Mart 2013), s.19.

⁷³¹ Yazıcıoğlu, s.28.

peşinden koştuğu ve uğruna dövüştüğü değerlerdir.⁷³² Diğer taraftan bireyleşen insan, devasa üretim çarkında bir dişli ya da matematikçilerin salt bir “x”i olmaktan kurtulamamış⁷³³ ve kendi elleriyle inşa ettiği makinenin kölesi veyahut kendi projelerinin tutsağı haline gelmiştir.⁷³⁴ Şahsiyetini kaybeden insan deruni huzursuzluk yaşamakta ve daima bir atom olarak hareket etmek mecburiyetinde olduğunu hissetmekte, eski sosyal çerçevenin verdiği güvenlik hissini başka bir yerde aramaktadır. Böylece sahte cana yakınlığı ile kendisine hitap eden demagoglara teslim olmakta ve his ve insiyak üzerinde kurulmuş kan ve toprak gibi sıcaklığını hissettiği, sembollere dayanan faşizm gibi rejimlere kolayca esir olmaktadır.⁷³⁵

Bu anlamda Hilmi Yavuz’a göre modern insan bir trajedi yaşamaktadır. Ona göre günümüz insanı iki olasılık arasında bir seçme yapmaya zorlanmakta ama bu olasılıklardan hangisini seçerse seçsin, sonucunda hep yıkım ya da büyük bir mutsuzluk yaşamaktadır.⁷³⁶

Modern insan, sadece kendi fiziki ihtiyaçlarının temini için her gün yeni icatlar yapar, beton yığınlarının içinde insanlardan tecrit edilmiş olarak ve estetik hadiselerden ve hissiyattan yoksun olarak yaşar.⁷³⁷ Bugünkü modern insan yaygın tatminsizlik ve ruhsal huzursuzluk gibi kişilik özellikleriyle İslam öncesi cahiliye dönemi insanlarını andırmaktadır.⁷³⁸ Bir doygunluk ve iyimserlik maskesinin ardında son derece mutsuz ve hatta umursamazdır.⁷³⁹ Ruhi bunalıma düşmüş insan, kendisini bir boşluk ve gayesizlik içinde hissetmekte ve kalabalıklar içinde yalnız dolaşmaktadır.⁷⁴⁰ İnsanlar, gerçeksiz, inançsız ve fasılasızca refah peşinde oldukları için yüzleri derin ve gizli bir acıyla kasılı olarak dünyada iken cehennem azabı çekmektedirler. Bu da bireyleşme sürecinin bir sonucu olarak görülebilir.

Hilmi Yavuz, Avrupa toplumlarının bireyi, Avrupa dışında kalan toplumlarınsa kamuyu öne çıkardıklarını belirtmektedir. Ona göre Avrupa’nın zihin tarihi özel bireyi ortaya çıkarmıştır. Bu birey bencildir, kendi benliğini her şeyin üzerinde tutar. Mesela

⁷³² Güler, *Direnış Teolojisi*, s.16; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s.84.

⁷³³ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.83; Fromm, s.98.

⁷³⁴ İzzetbegoviç, s.35; Safranski, s.419; Feyerabend, s.103; Fromm, s.99-104.

⁷³⁵ Mardin, s.330.

⁷³⁶ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.161.

⁷³⁷ İzzetbegoviç, s.46.

⁷³⁸ Armstrong, s.218.

⁷³⁹ Fromm, s.202; West, s.201.

⁷⁴⁰ Mehmet S. Aydın, *İslam’ın Evrenselliği*, s.124.

Almanlarla Fransızlar özgür insanlardır. Ama özgürlük kavramını yalnız ve yalnız kendileri için geliştirmişlerdir. Bu yüzden Avrupa bireyi diğerkâm değildir. Bencil olduğu için de her şeyi kendisi için ister. Maddeye ancak ona sahip olmak ya da onun üzerinde hükümlanlık kurmak için yaklaşır. Türk kültüründe ise birey veya bireycilik toplumun gerisindedir. Aile bağlarına sadakat, yurtseverlik, yardımseverlik bizde vazgeçilmez insanlık özelliklerindendir. Ancak Hilmi Yavuz, günümüzde insanlarımızın bir bencillik içinde her şeyi yalnız ve yalnız kendileri için istemeye başladıklarını ve toplumumuzun da yavaş yavaş bu yöne doğru gittiğini söyler. Ona göre Avrupa, bizi arasına almak için Türkiye’de “Kamusal İnsanın Çöküşü”nü beklemektedir.⁷⁴¹

Modernitenin öne çıkardığı insan tipi, Öte’ye karşı isyan etmiş ve kendisi için uygun olmayan ulûhiyet rolüne soyunmuş olan Prometeyen bir yeryüzü yaratığıdır. Prometeyen insan için cennetin bir yansıması olan yeryüzü, bir bakir doğa olarak değil, Tanrı’yı ve kendi iç gerçekliğini unutmak için kendisinin yarattığı suni bir dünyadır. Hayat ise içinde gezinebileceği ve isteğine göre alacağı şeyleri seçmede özgür olduğu bir pazar yeridir. Kutsallık duygusunu kaybeden Prometeyen insan, geçiciliğin ve süreksizliğin içinde boğulmuş ve özgürlük diye düşündüğü şeye teslim olarak kendi aşağı doğasının bir kölesi haline gelmiştir. İnsanlık tarihinin aşağı doğru olan akışını pasif bir şekilde takip eden bu insan tipi kendi kaderini yarattığını iddia ederek gurura kapılmıştır. Diğer taraftan insan olarak hala Kutsal’a ve Ebedi olana bir özlem duymakta, bu duygusunu tatmin etmek içinse psikolojik garipliklerden uyuşturucuyla iç içe geçmiş mistisizme kadar bin bir yol denemektedir. Her yerde ve hatta halife ya da geleneksel insanın çağlar boyu bağlanarak yaşadığı öğretilerde çözüm aramaya koyulur ancak sığındığı bu kaynaklar, gerçeklere Prometeyen insan olarak yaklaştığı için, ona herhangi bir şekilde yardımcı olmaz. Prometeyen insan bakir doğaya karşı öylesine saldırgan öylesine tecavüzkâr bir nefret içinde saldırmıştır ki kısa bir zaman içinde yeryüzünü tahrip etmeyi ve doğal düzendeki dengeyi alt üst etmeyi başarmıştır.⁷⁴²

Modernitenin ortaya çıkardığı diğer bir sonuç ise, kadına yönelik bakış açısıdır. Hilmi Yavuz, Berger’den aldığı bir görüşte kadının, modern dönemde kendisini bir nesneye özellikle de görsel bir nesneye veya seyirlik bir şeye döndürdüğünü ve erkek

⁷⁴¹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.44-45; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.211.

⁷⁴² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.171-173.

egemen bir toplumda hiç durmadan kendini seyretmek zorunda kaldığını belirtmektedir. Ona göre kadın, kendini istenir kılmaya yönelik bir görme biçimi değil, görünme biçimi edindiği için adeta kendini nesneleştirmektedir.⁷⁴³ En aydınca konuşmalarda bile, erkek bakış açısını değiştirmeyerek ona bir “dişi” olarak bakmakta ve kadın, temel niteliğinin dişilik olduğu gerçeğinden kurtulamamaktadır.⁷⁴⁴

Batı’da ortaya çıkıp evrensel ölçekte yayılan modernite anlayışında insan, biyolojik bir canlıdır. Hayat mikroorganizmanın ömrü, ölüm ise insanın hayati fonksiyonlarının bir daha geri dönmek üzere durmasıdır. İndirgeyici anlayış burada da durmayarak insanı, cinsiyetine indirgemiş ve erkeklik ya da kadınlığı öne çıkartmıştır. Dahası cinselliği öne çıkarılan kadının bir anlamda kişiliği yok edilerek tersine dişiliği öne sürülmüş ve ticari bir meta gibi servis yapılmıştır.⁷⁴⁵ Tüketime konu oyuncaklara boğulması karşılığında, kadınlığı/anneliği elinden alınan kadın, toplumda gerçek hüviyetini yitirerek, sırf imaj elde etme telaşesiyle çok rollü bir aktöre dönmüştür.⁷⁴⁶ Sonuçta kadının hem asaleti zedelenmiş hem de annelik vasfının temel olduğu aile kurumu parçalanmaya⁷⁴⁷ başlamıştır.

Hilmi Yavuz’un modern kadınla ilgili belirttiği düşüncelere benzer ifadeler, “Bilge Kral” olarak isimlendirilen İzzetbegoviç tarafından da ileri sürülmüştür. Çağımızın ünlü düşünürlerden Ali İzzetbegoviç, günümüzün hâkim uygarlık anlayışının kadına bakış açısını şöyle değerlendirmektedir: *“Uygarlık kadını hayranlık ve kullanım objesi yapmış; fakat takdir ve saygıya layık tek şey olan şahsiyeti ondan almıştır. Bu durumla her gün biraz daha fazla karşılaşyoruz. Fakat bilhassa çeşitli “Miss”lerin seçimlerinde ve manken veya fotomodel gibi kadınlara mahsus mesleklerde bu keyfiyet apaçık ortaya çıkıyor. Burada artık kadın insan denilen şahsiyet değildir. olsa olsa “güzel hayvan”dan biraz daha fazladır.*

Uygarlık bilhassa analığı küçük düşürmüştür. Satış, mankenlik, mürebbiyelik, sekreterlik, temizlik işleri gibi meslekleri analık vazifesine tercih etmiştir. Uygarlık analığı kölelik ilan ederek kadına ondan kurtulmayı va’d etmiştir. Ne kadar kadını ailesinden ve çocuklarından ayırarak (o “kurtararak” diyor) memur veya işçi yaptığını

⁷⁴³ Hilmi Yavuz, *Dilin Dili*, Arma Yay., İstanbul 1991, s.80-81.

⁷⁴⁴ Yavuz, *Dilin Dili*, s.46.

⁷⁴⁵ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s.127.

⁷⁴⁶ Yazıcıoğlu, s.39.

⁷⁴⁷ Köse, s.161.

*iftiharla belirtiyor. Öbür tarafta kültür ezelden beri anneyi yüceltmış; onu bir sembol, bir sır yapmış, mukaddes kılmış, en güzel şiirler, en müessir sesler, en güzel resim ve heykeller ona ithaf edilmiştir”.*⁷⁴⁸

1.9. AVRUPA UYGARLIĞI VE AVRUPA BİRLİĞİ

Avrupa uygarlığının veyahut Batı medeniyetinin kökleri bir yandan Yunan-Roma uygarlığına diğer yandan da Hristiyanlığa dayanmaktadır. Batı, birincisi ile paganist medeniyetin fikirlerini, ikincisiyle ise universal dinin derin ruhunu almıştır. Tarihi boyunca devamlı olarak onların çatışması ve uzlaşması için iç mücadeleleri yaparak gelmiştir. Batı fikir tarihinin buhranlı fakat bu kadar yaratıcı ve yeni sentezlere doğru gidici kuvvetinin nedeni budur.⁷⁴⁹

Hilmi Yavuz, Avrupa uygarlığının Yunan, Roma ve Hristiyanlık üzerine temellendiğini ve Yunan düşüncesi ile Hristiyanlığın birbirleriyle karşıtlıklar oluşturarak Avrupa uygarlığının temelini oluşturduğunu söylemektedir.⁷⁵⁰ Ona göre kendi karşıtıyla var olan ve kendi karşıtını üretebilen bir entelektüel etkinlik, Avrupa düşüncesi ve kültürünün en karakteristik özelliğidir. Mesela Beethoven’ın karşısında Mozart vardır.⁷⁵¹

Hilmi Yavuz’a göre dialogik bir düşünce olan Avrupa düşüncesi kendi karşıtını üreterek tarihi bir süreklilik gösterir. 18. yüzyıl Aydınlanma çağında ortaya konan görüşlerin karşısında 19. yüzyılın Romantizmi vardır. Avrupa, aklın yol göstericiliğiyle dünyanın gizeminin bütünüyle çözümlenemeyeceğinin anlaşılması için Romantik Çağ beklemiştir.⁷⁵² Aydınlanma düşüncesinde, tek yol gösterici, akıldır ve deney ve gözlem aklın yardımcısıdır.⁷⁵³ Aydınlanmada rasyonel olan öne çıkmaktayken, Romantizmde içgüdü ve irrasyonel olan öne çıkar. Ancak Avrupa uygarlığını ne sadece Aydınlanmaya ya da ne de Romantizme indirgemek doğru olur.⁷⁵⁴

Hilmi Yavuz, Avrupa düşüncesinin kendi karşıtını üreterek ve onunla çatışmayı sürdürerek verimli bir ilişkiye girdiğini, bu yüzden Avrupa’nın özgünlüğünün yalnız

⁷⁴⁸ İzzetbegoviç, s.260.

⁷⁴⁹ Ülken, s.20; Kısakürek, s.17.

⁷⁵⁰ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.101.

⁷⁵¹ Yavuz, *Okuma Biçimleri*, s.200.

⁷⁵² Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.13; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.140.

⁷⁵³ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.128.

⁷⁵⁴ Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.137-138.

Yunan, Roma, Yahudi-Hristiyan miraslarının etkin bir biçimde birbirlerini tamamlamalarında aranmaması gerektiğini bunun yanı sıra aralarındaki sürekli çatışmada da aranması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre modern Avrupa'yı nasıl siyasi bakımdan oluşturan kopma ve kavgalar ise kültürel bakımdan oluşturan da Yahudi, Hristiyan, Yunan ve Lâtin kentleri arasında aykırılıklardır. Ancak Hilmi Yavuz, Batı'nın çifte standart uygulayarak kendi karşıtı olarak konumlandığı Doğu ile verimli ve bereketli bir diyalogik ilişkiye girmek dururken, bunun yerine onu daima karşısına almayı tercih ettiğini, kendi içinde diyalogikliği Kritik akılla kurduğu halde, kendi dışındakilere (Doğu'ya ve genelde Batılı olmayan bütün kültürlerle) Dogmatik akılla (yani peşin hüküm ve kapalı zihinlilik) yaklaştığını belirtir. Kendi medeniyet dairesi içinde Kritik aklı kullanan Avrupa düşüncesi, kendi medeniyet dairesi dışında ise Dogmatik aklı tercih etmiştir. Ona göre bu yüzden Batılı olmak için diyalogik bir zihne sahip olmak gerekir. Diyalogik zihin, karşıt olanı düşman ya da hasım yerine koyup dışlamaz. Yani Avrupa'nın diyalogikliği, "karşıtını üret ama onu karşına alma" anlayışıdır.⁷⁵⁵ Mesela Yavuz, Avrupalının Türkleri hâlâ insan eti yiyen Cannibal'ler olarak görmekte ısrar ettiğini söyler. Ona göre ise Osmanlı'nın ve Türklerin tarihinde bir tek, cannibalisme örneği yokken Avrupalı, birbirini yemektedir⁷⁵⁶

Hilmi Yavuz'un yerinde tespitlerinden hareketle Avrupa, bin yıldır İslam'ın öncülüğünü ve bayraktarlığını yapan Türklere karşı negatif bir tavır içinde olmuş ve Türkleri kan ve ateş meraklısı olarak lanse etmiştir. Dahası Türklere ikinci sınıf insan gözüyle bakmıştır. Avrupa'nın, yüzyıllar içinde kendi bünyesindeki bunca değişime rağmen Türklere karşı bakış açısı tarihsel süreçte çok farklılığa uğramadı hatta hiç değişmemiştir. Bugün bile Avrupa toplumu hala Türklere karşı menfi tavır içindedir. Bütün bu nefrete, kine, önyargıya rağmen Türkiye, bütün bunları bildiği halde Türklere karşı bakış açısı belli olan ve hiçbir zaman Türkleri veyahut Müslüman bir ülkeyi içlerine kabul etmeyecek olan Avrupa Birliği'ne girmek istemektedir.

Avrupa Birliği ya da kısaca AB, şu an itibariyle yirmi yedi ülkeden oluşan ve toprakları büyük ölçüde Avrupa kıtasında bulunan siyasi ve ekonomik örgütlenmenin adıdır. Bu birliğin temelleri 1951 yılında, altı ülkenin katılımıyla oluşturulan Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu'na ve 1957 Roma Antlaşması'na dayanmaktadır. O

⁷⁵⁵ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.46-48; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.207-208.

⁷⁵⁶ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.85.

dönemden bu yana, birlik yeni ülkelerin katılımlarıyla boyut olarak büyümüş ve var olan yetkilerine yeni görev ve sorumluluk alanları ekleyerek de gücünü arttırmıştır. Ülkemiz de bu birliği üye olmak için yarım asırdan bu yana Avrupa kapılarında beklemektedir.

Hilmi Yavuz’a göre Avrupa ismi, siyasi bir norm veya jeopolitik bir bölgenin adı değildir, Avrupa, bir fikir ve bir kimlik olarak farkı ve kimliği kurmaya yarayan söylemsel bir stratejiye tekabül eder. Bir medeniyet projesi olan Avrupa birliğinin temel unsurları Antik Yunan, Roma ve Hristiyanlıktır yani bu birliğin kültür ve din üzerine inşa edildiğini görmekteyiz.⁷⁵⁷ Bu kültürün inşa ettiği toplumlarda en önemli söylemlerden biri İslam’ın özelde ise Türkiye’nin ötekiliği ve menfi imajıdır.

Avrupa medeniyetinin bir Hristiyan medeniyeti (Hristiyan Kulübü) olduğunu söyleyen Hilmi Yavuz, herhangi bir şekilde kurgulanan tüm Avrupa kimliği söylemlerinde ortak olan özelliğin İslam’ın “ötekiliği” olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden Avrupa birliğine üye olmak isteyen bir ülkenin Avrupalı olması veyahut Avrupa medeniyetine ait olması gerekir. Avrupa birliğine tam üyelik ancak Avrupa medeniyetine ait olanlar için geçerlidir. Türkiye gibi diğer ülkeler için öngörülen durum ise tam üyelik değil, ikinci sınıf üyelik, imtiyazlı ortaklık veyahut genişletilmiş üyelik statüsü olabilir. Bunun için bile Türkiye’nin, tarihini Avrupa tarihine göre yeniden yazması istenmektedir.⁷⁵⁸

Hilmi Yavuz’un da dediği gibi bugün bir Hristiyan kulübü olduğu dillendirilen Avrupa birliğinin, başka bir dinden olan bir ülkeyi işlerine alması mümkün gözükmemektedir. Bunun en somut kanıtı Türkiye’nin, altmış yılı aşkın bir süredir Avrupa birliğine giremediği halde, birçok Hristiyan ülkesinin birkaç yılda bu topluluğa girmesidir. Bundan dolayı Türkiye’nin Avrupa birliği yolundaki bütün çaba ve uğraşları –dünyada belki de Avrupa birliğine Türkler kadar girmek için uğraşan başka bir ülke yoktur- boşa çıkmaktadır.

Hilmi Yavuz’a göre Türkiye’nin Osmanlı’dan bu yana Islahat, Tanzimat, Devrim, reformlar ve Kopenhag Kriterleri de dâhil, “Avrupalı Olmak” konusundaki

⁷⁵⁷ Hilmi Yavuz, “Yine Avrupa Birliği”, *Zaman Gazetesi*, (17 Mayıs 2009), s.19; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.214; Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.16; Yiğitbaş, s.547.

⁷⁵⁸ Yavuz, “Yine Avrupa Birliği”, *Zaman Gazetesi*, (17 Mayıs 2009), s.19; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.215-217; Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.12.

bütün çabaları, “Avrupalı olmak”lığımız’a değil, “Avrupalı gibi olmak”lığımız’a ilişkin olarak görülmelidir.⁷⁵⁹ Şapka Kanunu 1925 yılında çıkarıldığı halde “insan hakları” kavramı, Kopenhag Kriterleri’nin dayatmasıyla ancak 2000 yılında hayata geçirilme imkânı bulmuştur. Avrupalının, AB’ye girmemiz için bizden istediği şapka veya fes gibi simgeleri giymemiz değildir, bizden istedikleri demokrasi gibi kavramları hayata geçirmemiz ve onları birer “zihinsel somut” haline dönüştürmemizdir.⁷⁶⁰ Dahası Mitos’tan Logos’a doğru bir zihniyet dönüşümü ile Batı medeniyetinin içinden düşünmek gerekir yani Avrupalı olmak için sadece Kopenhag Kriterleri yetmez.⁷⁶¹

Hilmi Yavuz, temel gayesine bağlı kalan İslam’ın Batı’yı reddetse de eğer bir modernleşme olacaksa kendisini Batılı görüş açısından yeniden yorumlamasının ve Batı’nın insan tasarımını ve Hakikat tanımını kabul etmesinin gerektiğini belirtir. Çünkü Avrupa, biz kendi Hakikatini kabul etmedikçe ve kendi kimliğimizden vazgeçmedikçe Avrupalı olamayacağımızı açık ya da örtük hep dile getirmiştir.⁷⁶² Ayrıca Yavuz’a göre Türkiye’de, Avrupa Birliği’ne girmeye engel olarak hep ekonominin, serbest dolaşımın, istihdam sorunlarının, kısaca teknik sorunların neden olduğu düşünülmüştür. Zaman zaman dinin de belirleyici olduğuna ilişkin görüşler ileri sürüldüyse de Avrupa’yla bütünleşmenin bireysel boyutu sürekli göz ardı edilmiştir.⁷⁶³ Ekonomik alanda birçok Avrupa ülkesinden ileri olan Türkiye’nin bu birlikte olmaması, Türkiye’nin, sadece ekonomik ilerlemesine bakılmadığını göstermektedir. Ayrıca küçük meblağlar yüzünden batan, ekonomik olarak Türkiye’nin çok gerisinde olan Yunanistan ve Kıbrıs Rum Kesimi gibi ülkelerin üye olduğu bir topluluğa Türkiye’nin üye olamaması ibret vericidir ve Avrupa’nın ikiye bölünmüş bir tavır içinde olduğunu göstermektedir.

Hilmi Yavuz’a göre çifte standart, Avrupa medeniyetinin temelidir. Türkiye ağızla kuş değil, Zümrüdüanka da yakalasa Avrupalı olamayacaktır. Çünkü Avrupalı için biz, bir “öteki” konumundayız. Bizim Avrupalılığımız ancak kendimizi Avrupalı gözlüğüyle görmek demektir.⁷⁶⁴

⁷⁵⁹ Hilmi Yavuz, “Avrupa Birliği: Ya Sabır”, *Zaman Gazetesi*, (10 Şubat 2013), s.18; Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.16.

⁷⁶⁰ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.68.

⁷⁶¹ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.84.

⁷⁶² Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.32; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.219-220.

⁷⁶³ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.43.

⁷⁶⁴ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.50.

Yavuz, Batının, kendisini bir “medeniyet projesi” olarak Hıristiyanlıkla özdeşleştirdiğini ve bu kimliğini açıkça ortaya koyduğunu ve ister Hıristiyan demokrat, ister sosyal demokrat olsun bir Avrupalı için Türkiye’nin “Avrupalı” sayılmasının söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Ona göre Avrupa’nın öncelikli endişesinin soğuk savaş ve Sovyet tehdidi olduğu zamanlar bir koruyucu olarak Türklerin başka dinden ve başka medeniyetten olmaları hiç önemli değildi. Ancak soğuk savaş son bulduğunda Avrupa savunmasında Türklere bir rol kalmayınca Avrupa, gerçek yüzünü göstermiş ve aldatmaca son bulmuştur.⁷⁶⁵

Hilmi Yavuz’a göre bizi hiçbir zaman ‘Batılılaşmış’ saymayan Avrupa, iki yüz yıldan beri Batılılaşmak için bocalayan bizlerin yüzüne kapılarını kapatmıştır. Çünkü Türkiye’nin Batılılaşma çabaları bir taklitten öte bir şey olmadığı için Avrupa tarafından hiçbir zaman ciddiye alınmamıştır. Avrupalı mukallidi küçük görmekte ve adam yerine koymamaktadır. *“Bu taklid Türkiye’de Oryantalist bir elitin, ‘cavalacoz taifesi’nin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu Oryantalist elitin, bugün Türkiye’deki bir numaralı temsilcisi, anlı şanlı Pamuk Prens’imizdir: Orhan Pamuk! ‘sömürge entelektüelleri’ deyişini, ‘kendilerini Avrupa kültürüyle tanımlayan ve sömürgeci ülkeyi ‘anavatan’ sayan aydınlar için kullanıyor”*.⁷⁶⁶

Sonuç olarak Hilmi Yavuz’a göre bir Hıristiyan medeniyeti olan Avrupa, karşılıklı birbirini dönüştürerek gelen Eski Yunan, Roma ve Hıristiyanlık üzerine inşa edilmiştir. O yüzden Eski Yunan’la, Roma’yla dönüştürücü bir şekilde alışverişi olmayan bir ülke olan Türkiye’nin o medeniyetin içinde, o medeniyetin herhangi bir kurumu içerisinde yer alması mümkün değildir.⁷⁶⁷ Yavuz, *“Avrupa Birliği’ mi, Hadi Canım Sen de”* diyerek Avrupa birliği maceramızı özetlemektedir.

Kopenhag Kriterleri de dâhil, Türkiye’nin bunca yıldır çabalarını dikkate değer görmeyen Avrupa, açık veya gizli Türkiye’nin Avrupalı olamayacağını dile getirmektedir. Biz ise bütün bunlara rağmen iki yüz yılı aşkın bir süredir Avrupalı olmak için bu medeniyetin peşinden koşmaktayız ve enerjimizi boşa harcamaktayız. Çünkü Hilmi Yavuz’un da dediği gibi ne bugün ne de yarın Türkiye’nin Avrupa birliğine alınma ihtimali yoktur diye düşünmekteyiz.

⁷⁶⁵ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.54; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.223.

⁷⁶⁶ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.67-68; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.224.

⁷⁶⁷ Armağan, s.124.

İKİNCİ BÖLÜM

HİLMİ YAVUZ'DA DİN

Dini, daha önce de bahsettiğimiz gibi doğaüstü olan, kutsal ve ahlaki öğeler taşıyan, çeşitli ayin ve uygulaması bulunan, değer ve kurumlara sahip inanç ve ibadetler bütünü olarak tanımlayabiliriz. Diğer taraftan din insanlara bir hayat tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurum olarak görülebileceği gibi, yaratıcıya isteyerek gönülden bağlanma ve ondan gelen her şeye koşulsuz iman etme ve iman ettiği şeylere uygun iradi faaliyette bulunma olgusu olarak da görülebilir. Nasıl ki insanların hayatlarından çıkaramayacağı ve vazgeçemeyeceği bir olgu olan din, bunun yanında bütün insanlığın zihnini meşgul etmektedir.

Bu yüzden olsa gerek dünyada hiçbir filozof, düşünce adamı, bilim adamı veyahut âlim yoktur ki din hakkında konuşup, bir şeyler söylemiş olmasın. Bu insanlar, kendi düşünce yapılarına göre dini irdelemişler, onu anlamlandırmışlar ve bunu insanlarla paylaşmışlardır. Hiç kimsenin dikkate almadan geçemeyeceği din konusu, Hilmi Yavuz için de başlı başına bir meseledir. Ancak onun din konusundaki görüşleri, çoğunlukla İslam diniyle alakalıdır. Bu yüzden o, din hakkında konuşurken İslam dinini temel almakta ve din derken İslam'ı kastetmektedir. Diğer taraftan Hilmi Yavuz'un din özelde de İslam hakkındaki görüşleri, bazı konularda farklılık arz etse de o, genelde geleneksel bakış açısıyla aynı paralelde düşünmektedir. Buradan hareketle Hilmi Yavuz'un dine bakışına geçebiliriz.

2.1. DİNİN ANLAMI

Hilmi Yavuz'a göre din, dünya ile ilgili olan deneyimlerimizin ve gözlemlerimizin dışında ve üstündedir. Din, gerçekliğin en iç özü ve esası ile üstün bir kuvvetle münasebete girmektir. Hem Tanrı ile birlikte olmak hem de Tanrı'da bir hayat yaşamaktır.⁷⁶⁸ Bundan dolayı O, dinin kökeninde zihinsel olguların değil, heyecansal olguların olduğunu söyler.⁷⁶⁹

⁷⁶⁸ Yavuz, *Sözün Gücü*, s.77.

⁷⁶⁹ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.218.

Her ne kadar Hilmi Yavuz'un, dinin kökeninde heyecansal olguların olduğunu söylemesi bizim açımızdan kabul edilebilir olsa da bize göre dinin kökeninde sadece heyecansal olgular yoktur. Çünkü biz, Allah ve insan arasında var olan, temelinde yaratıcı aşk bulunan manevi, ahlaki, ruhi ve yüce bir ilişkiye din demekteyiz.⁷⁷⁰ Yani dinin kökeninde Hilmi Yavuz'un da ifade ettiği gibi hem heyecansal hem manevi, ruhi, ahlaki bir ilişki hem de duygulanma ve aşk vardır. Diğer taraftan dinin ilgi alanında bir kişinin bazı rasyonel fikirlere göre hayatını yaşaması yoktur. Bu ilgi alanında yaratılış itibarıyla Tanrı'ya bağlı olarak yaşamak, hareket etmek ve duygulanmak vardır.⁷⁷¹ Bu duyguyla insan, yüce varlığa hayranlık duyar, ondaki kuvvetten sevgiyle karışık bir korku hisseder.⁷⁷²

Kur'an'a baktığımızda Kur'an'a göre din insan fitratında kök salmış bir duygudur ve doğuştan beraberinde getirmiştir. İnsanoğlu her yerde ve her zaman, yüce bir varlığa sığınma ve güvenme ihtiyacı hissetmiştir. Bu sığınma ve güven duygusu din ile karşılanmaktadır. Bu duygu uygar olsun olmasın bütün insanlarda devamlı olarak bulunur ve ortadan kaldırılamaz (30/30).⁷⁷³ Bu da göstermektedir ki bize göre dinin kökeninde sadece heyecansal olgular değil sevgi, aşk, korku, sığınma ve güven ihtiyacı gibi unsurlar da vardır.

Hilmi Yavuz'a göre muhafazakâr tavır için hiçbir şey değişmez, her şey olduğu gibi kalır. Bu yüzden din de bir anlamda muhafazakâr bir gelenek anlayışını imler. Çünkü bizi biz yapan, "ruh medeniyetimizi meydana getiren" unsurlardan biri de, dindir. Hilmi Yavuz şunu da belirtmektedir ki kimliğimizi, hakiki kimliğimizi oluşturan özün sadece dine irca edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Ona göre daha başka unsurların da bulunduğunu hesaba katmalıyız.⁷⁷⁴

Bizim açımızdan da Hilmi Yavuz'un dediği gibi kimliğimizi oluşturan temel değer sadece dine irca edilemez. Çünkü bir insanı, doğumundan ölümüne kadar şekillendiren, kişiliğine biçim veren ve onun yapısını ve hakiki kimliğini oluşturan unsurlar vardır. Bu unsurları dinin yanında dil, örf ve adetler, ekonomi, estetik sanatlar, eğitim, sosyal kurumlar, değerler ve tutumlar, semboller, teknoloji, tabular ve törenler

⁷⁷⁰ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.160.

⁷⁷¹ Palmer, s.122.

⁷⁷² Ülken, s.254.

⁷⁷³ Halefullah, s.137; Karaman vd., *İlmihal I*, s.7.

⁷⁷⁴ Yavuz, *Şiir Henüz*, s.58; Armağan, s.24.

şeklinde sıralayabiliriz. Ancak bize göre bu unsurlardan en önemlisi hiç kuşkusuz ki dindir. Diğer unsurlara baktığımızda mesela Türk örf ve âdetleri sosyal yardımlaşma biçimlerimizi veya konukseverlik anlayışımızı etkiler. Değerlerimiz ve tutumlarımız bizim ahlâk anlayışımızı düzenler. Sanat bizim kendi kendimizi ifade edebilmemize ve dünyayı bir zevk ve duygu süzgecinden geçirerek yorumlayabilmemize yardımcı olur. Dilimiz duygu ve düşüncemizi şekillendirip, geliştirir. Dilimizin sınırları, dünyamızın da sınırlarını belirler.⁷⁷⁵ Tarih sayesinde biz kendi toplumumuzla diyalog kurarız, bütünleşiriz, toplumsal bilinci canlı tutarız. İşte bu unsurlardan olan din de manevî açıdan tatmin olmamızı, kişiliğimizin gelişmesini ve ahlâki değerlerimizin oluşmasını sağlar. Din sayesinde insan önce kendi kendisiyle sonra da çevresi ile uyumlu bir yaşayış sürdürür. Din, bunalan ve ruhuna manevî bir sığınak arayan insanoğlunun en büyük yardımcısıdır. Din de dahil bu saydığımız unsurlar, bize göre toplumun sosyal ruhunu ve sosyal yapısını etkiler ve bir milletin her türlü davranışında ortaya çıkar ve kendini belli eder. Bu unsurlar bir milleti yaşatan, ona dinamizm ve ruh veren temel güçtür. Ancak bize göre en önemlisi daha önce de belirttiğimiz gibi dindir. Çünkü din, bir toplumun hamurunun suyu, mayasıdır.

Diğer taraftan Hilmi Yavuz, din konusuna tek açıdan bakmamakta, din olgusu Hilmi Yavuz'u sosyolojik ve felsefi yönleriyle de ilgilendirmektedir.⁷⁷⁶ Ona göre dine iki türlü bakış açısı olabilir. Birincisi din bir inanç objesi olarak temellük edilir. Dine bir inanç objesi olarak bakılır. İkincisi dine bir bilgi projesi olarak bakılır. Müminler, o dine inananlar, dine bir inanç objesi olarak bakar. Dine bir bilgi projesi olarak bakanlar ise, o dinin nasslarına inanmasa bile bir entelektüel olarak, nedir İslam, ya da nedir herhangi bir din? diye sorar. Ama bu soruları sorarken bir entelektüelin bu konuda en azından açık zihinli bir tavır içinde olması gerekir.⁷⁷⁷ Ama Hilmi Yavuz'a göre Türkiye'de aydınımız çoğu kez cehaletiyle övünür.⁷⁷⁸ Dahası Batı'nın İslamiyet'i görme biçimiyle aydınımızın görme şekli arasında bir fark yoktur.⁷⁷⁹ İslamiyet'in günlük yaşamla ilgili yönlerine kısır bir bakış açısı ile bakmanın yanlış olacağını belirten Hilmi Yavuz, modern dünya zaviyesinden bakarak İslam din ve medeniyetinin incelenmesini de doğru bulmaz. Yani bir medeniyeti, Batı medeniyetiyle yani İslam medeniyetiyle ne örtüşen

⁷⁷⁵ Wittgenstein, s.133.

⁷⁷⁶ Yiğitbaş, s.531.

⁷⁷⁷ Armağan, s.12.

⁷⁷⁸ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.236; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.109-110; Armağan, s.12.

⁷⁷⁹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.123; Yiğitbaş, s.533.

ne de benzeşen bir başka medeniyetle temellendirmeye çalışmak, ya da İslâm'ı Batı medeniyetinin tarihsel zihin formatlarına indirgeyerek kavramak Hilmi Yavuz'a göre kabul edilemez.⁷⁸⁰

Dahası Hilmi Yavuz, Türk entelijansiyasının, İslam'ı bir inanç objesi olarak alımlaması şöyle dursun, bir bilgi objesi olarak da İslam'ı kavramadığını, anlamadığını ifade eder. Ona göre aydınımız, İslam'a batılı bir müsteşrikin baktığı gibi bile bakmamış, İslam'ı bilmek şöyle dursun bilmemeyi tercih etmiştir. Hatta İslam'ı bilmemekle, bilmek istememekle de iftihar etmiştir. Hilmi Yavuz, Türk entelijansiyasının İslam'ı görmezlikten ve bilmezlikten gelmesi durumunu, toprağa kafasını gömerek kendisinin güvende olduğunu zanneden deve kuşu inadına benzetmektedir.⁷⁸¹

Yavuz'un bu tespitleri gerçekten de çok yerindedir. Bu tespitler ışığında diyebiliriz ki, modern aydınımızın İslam dinine karşı takındığı olumsuz tavır konusunda Hilmi Yavuz'a katılmaktayız. Ancak bize göre Türk aydınının zihninde İslam'ın negatif bir yer edinmesinde ve günümüzde din probleminin derinleşmesinde toplumumuzun iki yüzyıla yakın çağdaşlaşma mücadelesinin payı çok büyük olmuştur. Çünkü çağdaşlaşmayı isteyenler toplumun manevi değerlerini hiçe saydıkları gibi ya Müslümanlardan “pozitivist ilm-i hal ile amel etmesini, dinini kolektif nevroz saymasını ya da müteale (aşkın) kapalı ve vahye sırtı dönük bir rasyonelliği” benimsemesini istemekteydi.⁷⁸² O yüzden bizim açımızdan günümüzde mücadele ya da çekişme İslam ve Hristiyanlık arasında değil, fakat İslam ve umumiyet itibarıyla toplumumuzun çağdaşlaşma yolunda örnek aldığı seküler olan Batı arasındadır. Bu yüzden geçmiş birikimimizin ya da geleneğimizin bu büyük tehdit karşısında şurasının burasının ıslah edilmesi değil asıl mesajın ışığında köklü bir sorgulanımı gerekmektedir diye düşünmekteyiz. Buradan anlayacağımız husus İslam dininin temellerini objektif bir şekilde incelememiz ve değerlendirmemiz zamanının gelip geçmekte olduğudur.⁷⁸³ Ancak burada bizi son derece güç ve zahmetli bir iş beklemektedir. Bu iş, toplumda yerleşmiş ve kökleşmiş bir durumun ve onunla bağlantılı bütün tutum ve davranışların

⁷⁸⁰ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.69.

⁷⁸¹ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.236-237; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.109-110.

⁷⁸² Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.56-58.

⁷⁸³ İkbâl, s.25.

kapsamlı bir dönüşümdür.⁷⁸⁴ Bize düşen görev, geçmiş ile ilişkilerimizi koparmadan tarih içinde değişen ve daha da hızlı adımlarla değişmeye devam eden İslamiyet'i bir düşünce sistemi olarak ele alıp derinliğine yeniden incelemeye tabii tutmaktır.⁷⁸⁵ Tabii ki Türk aydınının bakış açısını ve İslam'ı anlama biçimini bir tarafa bırakarak bunu yapmalıyız. Ancak İslam'ı incelemek, ele almak insan zihnine zor olduğu kadar mükâfatları da olan bir meydan okuyuştur.⁷⁸⁶

Bize göre bu zorluğu nasıl ki bizden öncekiler aşabilmişse bizim de aşabilmemiz mümkün olabilir. Bunun için öncelikli olarak yapılması gereken İslam'ın ahlaki öğretilerini sistematize etmektir. Daha sonra miras aldığımız bu geleneğin nasıl şekillendiğini ortaya koymak için İslami geleneğin tenkitli bir çözümlemesi yapılmalıdır. Üçüncü olarak İslam'daki temel ilkeleri ortaya çıkararak ve bunlar geçmişte sosyo-ekonomik ve siyasi şartlar içinde nasıl somutlaşmış ne gibi işlem görmüş bunu belirlemektir. Son olarak da çıkardığımız bu temel İslami ilkeler, çağımıza en iyi nasıl aktarılır, çağımızda nasıl somutlaşır bunu ortaya çıkarmaktır. Bizim için burada terk edemeyeceğimiz yahut değiştiremeyeceğimiz olan şeyler bizzat Kur'an'ın hedefleri ve temel prensipleridir.⁷⁸⁷

Bize göre Müslümanlar, örnek almak adına ilk dönem Müslüman kuşaklarına indiği zaman orada Kur'an ve Sünneti canlı bir şekilde irdeleme ve anlama süreciyle karşı karşıya geleceklerdir. Bize düşen de 7. ve 8. asırlarda Müslümanların büyük bir performans göstererek ortaya koydukları ahlaki ve manevi boyutları 21. asrın şartlarını dikkate alarak uygulamaya koymaktır.⁷⁸⁸ Bunun içinde İslam'a bakış açımız ne Batının zihinsel formatlarıyla olmalı ne de Batının sadece taklitçisi olan aydınımızın baktığı pencereden olmalıdır diye düşünmekteyiz. Ancak Müslüman'ın nasıl ki İslam'a bakışı bu şekilde olmalıysa, Müslüman, İslam'ın farklı yaşayış şekillerine de olumlu bir gözle bakmalıdır.

Nitekim görüldüğü üzere din anlayışlarında pek çok farklılıklar vardır. Toplumlardaki değişmeler, uygarlıktaki, teknolojiye, bilimdeki hızlı gelişmeler, iklim farkları, coğrafi özelliklerin farklılığı dinde yorum farklılığına da yol açmaktadır.

⁷⁸⁴ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.81.

⁷⁸⁵ İkbâl, s.136.

⁷⁸⁶ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.63.

⁷⁸⁷ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.93-94; Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.76-77.

⁷⁸⁸ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yay., Ankara 1995, s.150-151.

Bunların gerisindeki esas sebepler ise insanın yapısı, siyaset, kültür ve ekonomidir. Din anlayışındaki farklılıklar, haliyle mezhepler, tarikatlar ve cemaatler gibi yeni bir takım oluşumlara da yol açmaktadır. Arapların, Türklerin İranlıların, Uzakdoğu'da yaşayan Müslümanların ortak noktaları sayılamayacak kadar çok olmakla birlikte, aralarında yorum farklılıklarından doğan ayrılıklar da normal olarak bulunmaktadır.

Hilmi Yavuz, Kur'an-ı Kerim'de geçen bedevilerle şehirlilerin din anlayışını örnek göstererek insanların içinde bulunduğu şartlara göre bir din anlayışının olacağını ve din anlayışının insandan insana değişebileceğini Kur'an'ın bize anlattığını söylemektedir.⁷⁸⁹

Bize göre Hilmi Yavuz'un da kabul ettiği gibi, Allah, insanları farklı yapı ve karakterde yarattığı için insanların bir konuyu kavraması, anlaması, idrak etmesi ve yorumlama seviyesi birbirinden oldukça farklıdır. Değişik kişilik özelliklerine sahip olan insanlar çevresindeki olayları farklı şekilde algılar ve yorumlarlar. Mesela aynı şiiri okuyan insanların, o şiirden farklı anlamlar çıkarmaları mümkündür. İnsanların yaşam şartları, ekonomik durumu, yaşadığı bölge, kültürü, duygusal özellikleri birbirinden farklı olduğu için, gündelik hayatta farklı yorumlar yaptıkları gibi dini konularda da bu durum etkisini göstermiştir. Her bireyin din anlayışı onun kültürel durumu, eğitim düzeyi, algılama biçimi, maddi ve manevi ihtiyaçları ve ruhsal durumu ile yakından ilişki içindedir. İslam dininin temel kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in yaşayış ve uygulamaları olduğu halde, insanların anlayış düzeyi ve bilgi birikimlerinin farklılığı, siyasi gelişmeler, ekonomik yapı, kültürel tezahürler din konusunda da farklı anlayışların (Haricilik, Mu'tezile gibi) ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Hem dinin orijinal kaynaklarını farklı yorumlamaya tabi tutmak hem de asıl kaynaklardan değil de ikinci derece kaynaklardan beslenme de din anlayışlarının farklılaşmasına yol açmıştır. İnsanların farklı kabiliyet ve eğilimleri, onların bu alanlarda çalışmalar yapmaları, İslam'ın birçok boyutunun ortaya çıkmasına, gelişip serpilmesine neden olmuştur. Dünyanın çeşitli köşelerinde yaşayan insanlar, İslam'ın temel inanç ve uygulama esaslarını, kendi kültürleriyle yoğurmuş, onları kendi örf ve adetleriyle şekillendirmişlerdir. İslam, bir yağmur misali düştüğü her toprağa farklı bir

⁷⁸⁹ Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s.199.

can vermiştir. Bunun neticesinde günümüze kadar yüzlerce kültürü içinde barındıran zengin bir İslam medeniyeti ortaya çıkmıştır.

2.2. DİNİN ÖZELLİKLERİ

Daha öncede belirttiğimiz üzer Hilmi Yavuz, din konusunu irdelerken onun bahsettiği özelde İslam dinidir. Yani o, din üzerinde görüş beyan ederken İslam dinini baz almıştır. Onun görüş ve düşünceleri tamamen İslam dini etrafında yoğunlaşmaktadır. Onun görüşleri bazı yönlerden geleneksel görüş açısından ayrılma gösterse de İslam hakkındaki fikirlerinde çoğunlukla geleneksel fikirlere bağlı kalmakta ve fikirleri onlarla örtüşmektedir. Bunun için burada yani dinin özellikleri başlığı altında İslam'ın özelliklerini değerlendireceğiz.

Hilmi Yavuz, İslam dininin, kendisini insanlara kabul ettirirken insanları dünya ile ahret ve fert ile toplum arasında dengeli bir şekilde tutmaya özen gösterdiğini söyler.⁷⁹⁰

Geleneksel bakış açısıyla örtüşen bu görüşe biz de katılmaktayız. Çünkü İslam, temel anlamıyla bu dünyada barış ve huzur bulmak, öbür dünyada ise saadete ve kurtuluşa ulaşmak için Allah'ın iradesi istikametinde yaşamaktır. İslam, hayatın bir parçasında değil hayatın tamamında geçerli bir dindir.⁷⁹¹ Diğer yönden İslam dini, insan hayatını bir bütün olarak görür. İnsanın hem maddi yönünü hem manevi yönünü dikkate alır. Bu ikisi arasında bir denge kurar. O yüzden İslam, ne sadece maneviyat ne de sadece maddiyattır.⁷⁹² İslam, bir bütün olarak, fevkalade mükemmel ve mantıki ve ahenkli bir yapıya ve pratik hayatta tatbik kabiliyetine sahiptir. İslam, bütün parçaları, bütün bölümleri, bütünü tamamlamak için fevkalade ahenkli bir şekilde tasavvur edilmiş, planlanmış harikulade mimari bir esere benzemektedir.⁷⁹³ Bu eserde ne ahiret ne de dünya hayatı boş verilip bir kenara itilemez. Mesela İslam'da evlilik gerçektir ve keşif hayatı yaşamaya müsaade edilemez.⁷⁹⁴ Diğer taraftan Müslüman, ahiret hayatı için bu dünyada dindar olarak yaşamalıdır, bu dünyadaki çıkarları için değil.⁷⁹⁵

⁷⁹⁰ Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s.96.

⁷⁹¹ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.17.

⁷⁹² Köse, s.65-66; İzzetbegoviç, s.306.

⁷⁹³ İbrahim Ahmet Bawany, *Tercihimiz Niçin İslam*, (çev. İ. Ruhi Bolay), TDV Yay., Ankara 1997, s.32

⁷⁹⁴ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.147.

⁷⁹⁵ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.98.

Hilmi Yavuz, Hz. Muhammed'in hadisinde bahsettiği gibi -bütün çocuklar İslam fitratı üzerine doğar- İslamiyet'in, Hristiyanlık gibi insanı doğuştan günahkâr olarak görmediğini, insanın saf ve temiz olarak dünyaya geldiğini söyler. O, İslam'ın, insanı daha sonraki hayatında emir ve yasaklarla kuşatıp, çerçeve içine aldığını belirtir.⁷⁹⁶ Ona göre Kur'an referanslı İslamî akılla yapılacak bir okuma, Müslüman insanı, iman (dogma) ile amel (pratik) bağlamında bir yerde konumlandırır. O, geleneksel bakış açısından ayrılmayarak, İslamiyet'in iki yönlü inşa edilmiş bir din olduğunu, bir yönünün dogma ya da nass olarak vahye dayandığını öteki yönünün de pratik olarak amellere dayandığını söyler. Bu yönler kelam ve fıkıh ilminin doğuşuna da zemin hazırlamıştır. Kelam ilmi dogma olarak vahyi ele alır fıkıh ilmi ise pratik olarak amelleri ele alır. Bundan dolayı Orta Çağların sonundan itibaren İslam'da bütün entelektüel etkinlik, giderek kelam ve fıkıh üzerinde yoğunlaşmıştır ama ağırlık pratik alandadır. Çünkü İslam'ın beş şartının dört tanesi doğrudan doğruya pratik alanla ilişkilidir. Bu yüzden İslam, gündelik hayatı yasaklar ve uyarılar çitiyle sınırlayarak insanları doğru yola yönelten bir "hukuk dini" özelliği gösterir. Yani Müslüman insanın zihni, İslam'ın pratik yönüyle yapılanmıştır. Bir Müslüman da dünyayı bir araç, "bu, ne işe yarar?" sorusuna verilen bir cevap olarak görmektedir. Müslüman zihniyet teoriyi değil de pratiği öne çıkarır.⁷⁹⁷ Gördüğümüz üzere Hilmi Yavuz'un İslam dini hakkındaki düşünceleri geleneksel İslam anlayışının dışına çıkmamaktadır.

Bize göre de İslâm, bir yandan Allah'ın iradesine teslim olmak iken diğer yandan da Allah'ın emirlerini ve ahlâkî buyruklarını dünyanın fiziki dokusunda uygulamak için çaba sarf etmektir.⁷⁹⁸ Çünkü İslam için kişinin toplumsal hayatı ile kendi dini yaşantısı arasında herhangi bir ayrım yoktur. Dahası insan hayatının kişisel ya da toplumsal yapısı İslam kanunları tarafından yönetilir.⁷⁹⁹

Bizim açımızdan İslam'a sadece inanç ilkeleri, ibadet formları, hukuk kuralları ve bazı ahlaki pratikler toplamı olarak bakmak uygun değildir. İslam, aynı zamanda tarihi süreç içinde her türlü zaman ve mekânda insanların ortaya koydukları adaleti, iyiliği ve doğruları da kapsar. Onun hem teorik alanı hem de pratik alanı vardır diye

⁷⁹⁶ Yavuz, *Okuma Notları*, s.185.

⁷⁹⁷ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.76.

⁷⁹⁸ Rahman, *İslam*, s.344; İzzetbegoviç, s.382; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.185.

⁷⁹⁹ Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık Ve Tıp*, s.1-2; İzzetbegoviç, s.291; Ülken, s.439.

düşünmekteyiz.⁸⁰⁰

H. Muhammed de bu pratik alana yönelik Müslümanlar için hakiki bir yaşam modeli ortaya koymuş ve bizim mutlak itaatimizi talep etmiştir. H. Muhammed, ilahi vahyin gücünün öylesine güçlü bir şekilde farkındaydı ki serbest teslimiyet içinde dünyayı Tanrı'ya geri vermeye yönelik çağrısı Müslümanların zihinlerinde infilak etkisi yaptı ve Müslümanların bu şevk ve heyecanı ile İslam dini, bir yüzyıl içerisinde neredeyse dünyanın yarısında yayılma imkânı buldu.⁸⁰¹ Müslümanlar, bütün iktidarın Allah'a ait olduğunu dünyaya ilan etmek için "Allahu Ekber" ve "La İlahe İllallah" parolasıyla yola çıkmışlardır.⁸⁰²

Bu yüzden İslam'ı Hristiyanlık gibi, sadece bir akide (inanç sistemi) ve bir de ahlak anlayışı üzerine kurulmuş bir din olarak görmememiz gerekir. Yani İslam, Hristiyanlığın aksine, soyut teolojik felsefi bir bakış açısıyla yetinemez. Çünkü İslam, her türlü toplumsal ilişkileri en geniş anlamda içinde barındıran bir dindir.⁸⁰³

Nitekim İslam dünyasının her yerinde hem halklar hem de yönetimler İslam'ı, yalnızca dini ibadetler yekûnu veya sadece birey ile Allah arasında özel bir ilişkiye dair bir din olarak görmemektedir. Bilakis İslam'ı, toplumsal, siyasi ve ekonomik alanları içine alan ve hem ferdi hem de toplumsal boyutları da kapsayan, insanları düşünce faaliyetinde yönlendirecek geniş bir fikri geleneğe de sahip olan topyekûn bir hayat tarzı olduğunu kabul etmektedir.⁸⁰⁴ İslam dini, yüzünü hem ahirete hem de dünyaya çevirmiştir.⁸⁰⁵

Burada söylemek istediğimiz bir diğer nokta da, her ne kadar İslam dini teori-pratik dengesini gözetmiş olsa da bize göre hayatla iç içe olan ve tamamen topluma yönelik bir din olan İslam,⁸⁰⁶ Hilmi Yavuz'un da dediği gibi teori karşısında pratiği ön plana çıkarmıştır. Çünkü herhangi bir şey pratikte kullanılabildiği sürece teoride doğrudur. Mesela İslam'ın Afrika'da müthiş bir hızla yayılması onun pratik hayatta kullanılabılır olmasından kaynaklanıyordu. Bu durum teorik bir din olan Hristiyanlığın

⁸⁰⁰ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.74.

⁸⁰¹ Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, s.161-162.

⁸⁰² İzzetbegoviç, s.275.

⁸⁰³ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.196; s.231.

⁸⁰⁴ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.81; Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.219; Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.88; Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.107; Barbour, s.44-45.

⁸⁰⁵ İzzetbegoviç, s.273.

⁸⁰⁶ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.154.

sınırsız kaynaklar harcayarak yaptığı misyonerlik faaliyetlerinin ve büyük gayret göstermelerinin Afrika kıtasında başarısız olmasını da açıklığa kavuşturmaktadır.⁸⁰⁷ Diğer yönden ruhban sınıfının kutsal kabul edilmesi, bu bölgelerde sergilenen çabaları boşa çıkarmıştır.

Hilmi Yavuz'a göre bir Müslüman, ancak Allah'ın kılavuzluğunda doğru yolu bulmaktadır. Müslümanlar, Allah'ın yol göstericiliğinde yollarına devam ettikleri için İslam'da Allah ile kul arasında herhangi bir kurum ya da ruhban sınıfına ihtiyaç kalmamıştır.⁸⁰⁸

Geleneksel bakış açısından ayrılmayan bu düşünceler bize göre de kabul edilebilir niteliktedir. Nitekim İslam'da Allah ile insan doğrudan ilişki içindedir. Bu yüzden İslam için ne rahiplere ya da papazlara ne de kiliseye ihtiyaç vardır. İnsanla Allah arasında vasıta ya da aracı görevi yapacak ikonlara, insanlara, herhangi bir kuruma lüzum yoktur.⁸⁰⁹ Yani İslam'da özel bir sınıfa ya da tekelciliğe geçit verilmemiştir diye düşünmekteyiz. Bunun içindir ki, Batı düşünürleri, kendi dinlerinden farklı buldukları İslam'ı değişik bir perspektiften ele almışlardır. Hilmi Yavuz, bu duruma da işaret eder.

O, İslam dininin sosyolojik açıdan farklı okunmalara tâbi tutulduğunu söyler. Mesela Max Weber, İslam'ı cihad ve gazaya dayalı bir savaşçılar dini olarak görür. Ignaz Goldziher için İslam bir çöl dinidir. Carl H. Becker, İslam'ı şehirli bir kültür dini olarak niteler. Ona göre sosyolojik bağlamda indirgemeci ve toptancı bir yaklaşım sakıncalıdır. İslam'a ardzamanlı bir perspektiften bakarsak bir savaşçılar dini özelliği gösterebilir ancak eşzamanlı bir perspektiften bakarsak bir şehirli kültür dininin özelliklerini taşır.⁸¹⁰

Her ne kadar bu konuda Hilmi Yavuz'a katılsak da biz, İslam'ın, savaşçı özelliğinden ziyade hem kültürü hem de medeniyeti isteyen bir din olduğunu kabul ediyoruz. Hz. Muhammed'e Hira mağarasında ilk inen ayetlerin yazıdan bahsetmesi de İslam'ın şehirli bir kültür dini olduğunu ve medeniyetle birebir alakalı olduğunu

⁸⁰⁷ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.146.

⁸⁰⁸ Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.89.

⁸⁰⁹ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.145.

⁸¹⁰ Hilmi Yavuz, "İslam, Nasıl bir Dindir", *Zaman Gazetesi*, (28 Aralık 2008), s.20; Hilmi Yavuz, "Papa ve Weber: İslam, bir Savaşçı Dini midir?", *Zaman Gazetesi*, (24 Eylül 2006), s.18; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.155.

göstermektedir.⁸¹¹ Çünkü İslam, ilkel bir bilinç düzeyinde uygulamaya konulamaz. Bir insan hem Müslüman hem de aynı zamanda cahil olamaz. Bu yüzden olsa gerek büyük camilerin yanına Hz. Ömer döneminde, onun emriyle okullar inşa edilmiştir.⁸¹² Medeniyeti, kültürü isteyen İslam, bu temel üzerinde kurulan bir toplum da öngörmektedir. İşte bu toplum İslam ümmetidir.

Hilmi Yavuz, İslam'ın hamurunu yoğurup, ona hayat vererek oluşturduğu İslam ümmetinin, kendisini başka milletlere ya da ümmetlere uydurmak şöyle dursun, onların kendisini örnek alması için hareketlerini bu temele göre düzenlemeleri gerektiğini söyler. Yavuz, bu konuda da geleneksel bakış açısıyla aynı paraleldedir. Ona göre Allah, İslam ümmetinin başka milletleri taklit etmesine, onların peşinden sürüklenip gitmesine razı olmaz. Çünkü her ümmetin gittiği bir yolu vardır. O yüzden Müslümanlar Kur'an'ın tarif ettiği "ummatan vasatan" tabirine uygun örnek bir toplum olarak hayır işlerinde yarışmalıdırlar.⁸¹³

Bu konuda Kur'an'ın bakış açısından hareketle İslâmî emirleri anlama ve uygulamaya koyma hususunda bütün sorumluluk İslam ümmetindedir.⁸¹⁴ Çünkü İslam dini "bırakın yapsınlar" diyen nemelazımcı ya da vurdumduymaz bir toplumu asla onaylamaz.⁸¹⁵ Onaylamamasının nedeni, nemelazımcılık denilen hiç karışmama olgusunun toplumda bozulmayı kolaylaştırmasıdır.⁸¹⁶ Bu yüzden Müslüman milletlerin örnek bir toplum olarak hayatın kalitesini iyileştirmek ve doğal kaynaklarını hiçbir ayırım yapmadan daha eşit şekilde ve daha büyük bir dikkatle paylaşmak gibi bir vazifesi ve sorumluluğu vardır.⁸¹⁷ Ayrıca İslam ülkeleri, Batı'nın yaratıcılığa sahip olmayan taklitçileri olarak kalmak istemiyorlarsa öz kaynaklarını birleştirmeli ve bilimsel çalışmaları destekleyip geliştirmek için bir ahlaki-manevi şevk oluşturmak için işbirliği yapmalıdırlar.⁸¹⁸ İlk yapılacak iş de İslam toplumlarının, siyasi alan da dâhil, insan davranışının bütün sahalarında İslam'ın buyrukları hususunda yeni baştan eğitilmesidir.⁸¹⁹ Bunun da amacı, toplumda yetişen her bireyin İslam'ın en önemli

⁸¹¹ İzzetbegoviç, s.279.

⁸¹² İzzetbegoviç, s.298-299.

⁸¹³ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.168; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.76.

⁸¹⁴ Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, s.257.

⁸¹⁵ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.279-280.

⁸¹⁶ Yüksel Macit, *Mutezile'den Aforizmalar*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s.69.

⁸¹⁷ Rahman, *İslam Geleneginde Sağlık Ve Tıp*, s.167.

⁸¹⁸ Rahman, *İslam Geleneginde Sağlık Ve Tıp*, s.194.

⁸¹⁹ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.121.

emirlerinden olan “iyiliği emretmek, kötülükten menetmek” düsturunu yerine getirmesini sağlamaktır.

Hilmi Yavuz, geleneksel bakış açısından hareketle Kur'an-ı Kerim'in, örnek bir toplum olmak gibi bir sorumluluğu olan İslam ümmetinin İslam ahlakına ilişkin temel koyucu argümanının, iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek yani Kur'ani deyimle emr bi'l-ma'ruf, nehyi ani'l-münker olduğunu kabul eder. Ona göre ancak neyin iyi neyin kötü olduğunu tespit etmek seküler bir tercihe ya da bireyin kararına bırakılmamıştır. Bu konuda yegâne ölçü İslam'ın kurallarıdır. Yalnız Kur'an-ı Kerim'in Müslüman bireye gaye olarak sunduğu ve herkesin kabul ettiği üzere en büyük iyi seküler (dünyevî) yani bu dünyada gerçekleşmesi söz konusu olan en büyük iyi değildir. İslam için en büyük iyiye ilişkin ümit bu dünyayla değil öteki dünyayla yani ahretle alakalıdır.⁸²⁰

Hepimizin bildiği üzere Kur'an'da birçok yerde açık bir şekilde emredilen “iyiliği emretmek ve kötülükten menetmek” düsturu göstermektedir ki Kur'an-ı Kerim, fikirden ziyade dinamizmi (ameli) vurgulayarak⁸²¹ nazil olmaya başladığı günden itibaren pratik hayatta ve siyasi alanda uygulanmayı istemektedir. Çünkü Kur'an, sadece bir ibadet veya kişisel dindarlık kitabı değil toplumsal hayatın her yönüne etki eden bir kitaptır.⁸²² “İyiliği emretmek ve kötülükten menetmek” emrinin gereği olarak Kur'an, ferdi seviyede insanın, dindar olmasını ve Allah'a karşı sorumluluk bilinci duymasını (takva), doğru ve yanlış birbirinden ayırabilen keskin bir ahlaki idrake sahip olmasını amaçlar. Bizi yetiştirir, olgunlaştırır, zayıflıklarımızı teşhis ederek onları olumlu anlamda düzeltmeye çalışır. Toplumsal seviyede ise yeryüzünde insanların huzurlu ve müreffeh bir hayat yaşaması için adalete ve sağlam, gerçek bir ahlaki temele dayalı bir sosyal düzenin kurulmasını öngörür.⁸²³ Bunun sağlanması için de Müslümanların örnek bir toplum olarak şartlar ne olursa olsun insanlara iyiliği emretmelerini ve insanları kötülükten menetmelerini Kur'an, şart koşar.

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız İslam'ın özellikleriyle alakalı olarak bahsetmemiz gereken bir diğer önemli bir konuda İslam dininin temel kaynakları

⁸²⁰ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.61-63; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.61-63.

⁸²¹ İktal, s.15.

⁸²² Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.58.

⁸²³ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.52; Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık Ve Tıp*, s.24; Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.123.

konusudur. Genellikle kabul edildiği üzere bildiğimiz gibi İslam inancının temel kaynakları dört tanedir. Bunlar: Kur'an-ı Kerim, hadis (sünnet), fukaha ve icma-ı ümmettir. Hilmi Yavuz, bu konularda da geleneksel bakış açısıyla aynı paralelde düşünmekte ve onlara benzer fikirleri dile getirmektedir.

Bu temel kaynaklardan birincisi olan Kur'an hakkında Hilmi Yavuz'un düşüncelerini aktarmak istersek eğer, Hilmi Yavuz, Kur'an'ın bağlamını dikkate alıp düşündüğümüzde yazı ile sözün bir bütün oluşturduğunu söyler. Ona göre Hristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil, her zaman herhangi bir dile kolaylıkla çevrilebilir ve kutsallığından hiçbir şey yitirmez. Ancak Kur'an-ı Kerim ayetleri, "Kelamullah" yani Allah'ın Sözü olduğu için Kur'an'daki bu Söz'ler asla değiştirilemez ve herhangi bir Kur'an çevirisi veya tefsiri hiçbir şekilde Kur'an'ın yerini alamaz. Kur'an-ı Kerim'de Söz'ün tükenmezliğine ilişkin ayetlerin anlamı, Söz'ün yazıya dönüşmesi ile onun anlamının herhangi bir şeyle (söz gelimi, yorumlarla) sınırlandırılmasının mümkün olamayacağıdır. Yani hiçbir şekilde Kur'an'ın sonsuza kadar temsil edilebilir, yorumlanabilir veya sorgulanabilir olduğu anlamına gelmezler.⁸²⁴ Çünkü Kur'an hiçbir tefsirin veya tevilin resmîleştirilmesiyle bağdaşması mümkün olmayan ontolojik bir konuma sahiptir.⁸²⁵

Hilmi Yavuz'a göre Kur'an-ı Kerim'in her çağda insanlık için anlam inşa etmeye devam etmesi, onun çoğul bir okumaya açık olduğunu gösteriyorsa da anlam inşa etmenin elbette bir sınırı olacaktır. Çünkü herhangi bir metne ilişkin ölçütleri eğer Kur'an-ı Kerim'e uygularsak, onu zımnen, öteki metinlerle aynı ontolojik düzeye koymuş oluruz. Eğer İslami bir reformdan, Kur'an'daki müteşabih ayetlerin modern çağın gereğine göre tevili anlaşılıyorsa ki (muhkem âyetler açısından herhangi bir tevil söz konusu değildir) o zaman burada bizim için ciddi problemler vardır. Çünkü Âl-i İmran suresinin 5–7. ayetleri, müteşabih âyetlerin tevilini yalnız Allah'ın bileceğini buyurmaktadır.⁸²⁶

Biz evrensel bir kitap olan Kur'an'ı Kerim'in her çağda kendini insanlara açtığını ve Müslümanların hayatını inşa etmeye devam ettiğini kabul etmekteyiz. Mesela bizim tefsir geleneğimiz, Kur'an'ın her çağda Müslümanlar için anlam inşa

⁸²⁴ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.84-85.

⁸²⁵ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.115.

⁸²⁶ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.124-125.

ettiğinin en güzel örneğidir. Ancak bize göre Hilmi Yavuz'un da söylediği gibi Kur'an'ı yorumlama ve anlamının elbette bir sınırı ve yolu vardır. Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak zor bir iş olsa da hiçbir kutsal metin anlama ve yorumlama süzgecinden geçmeden hayata tatbik edilemez. Ancak Kur'an hakkında yapılacak hiçbir yorum ve anlama da mutlak olarak kabul edilemez diye düşünmekteyiz.⁸²⁷ Yalnız her çağda yorumlanan Kur'an, elbette çağımızda da yorumlanacaktır.

Buradan hareketle yedinci yüzyıl Arap toplumunun sosyal koşullarında ete kemiğe bürünen Evrensel mesajı,⁸²⁸ çağımızda yeniden yorumlamak (tefsir) için Fazlur Rahman'a göre ikili bir hareket yapmamız gerekmektedir. Bunlardan birincisi Kur'an'ın zamanına dönerek Kur'an'ın bağlamını ortaya koymalıyız. Çünkü hiçbir metin, bağlamı dikkate alınmadan doğru anlaşılamaz. Bunun da yolu ayetlerin sebep-i nüzulünü ve bağlamını bilmektir. Çünkü Kur'an'ı Kerim ayetleri belli sebeplere ve şartlara göre inmiştir. Ancak Kur'an'ın çağımıza olan mesajını ortaya koymak için Kur'an'ın indirildiği zamana gidip orada kalmamalıyız. Çünkü Kur'an'ı çağımız insanı için uygulamaya koymak istiyorsak eğer birinci hareketin sonucunda ortaya koyduğumuz Kur'an'ın asli manasını çağımızın anlayışına göre yeniden açıklamalıyız. Bu da ikinci hareketimize tekabül etmektedir. Yani Kur'an'ın indirildiği zamandan kendi zamanımıza dönmek.⁸²⁹

Diğer taraftan bize göre Kur'an'da geçen müteşabih ayetlerin tevili hakkında Hilmi Yavuz'un örnek gösterdiği Al-i İmran suresinde geçen ayetler, sadece "müteşabih ayetlerin tevilini Allah bilir" anlamına gelmemektedir. Çünkü ayetin devamında Allah kelimesiyle birlikte ilimde derinleşenler kelimesi de geçmektedir. Yani bu ayet bir başka açıdan "müteşabih ayetlerin tevilini Allah ve ilimde derinleşenler bilir" anlamına da gelmektedir. Bizim kabul ettiğimiz görüş ikincisidir. Nedeni ise herhangi bir Kur'an tefsirine baktığımız zaman tefsir yazarlarının müteşabih ayetleri tefsir ve tevil ettiklerini görürüz. Bu insanlar tefsir ve tevil yaparken dikkatli davranmışlar, Kur'an'da geçen kelimeleri, kavramları veyahut cümleleri anlamlandırırken Kur'an'ın bütünü göz önünde bulundurmuşlardır.

⁸²⁷ Rahman, *İslam*, s.28.

⁸²⁸ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.185.

⁸²⁹ Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s.21; Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.35; Rahman, *İslam*, s.32.

Hilmi Yavuz, Kur'an'da geçen kavramların, günlük konuşma dilindeki karşılıkları dikkate alınarak anlamlandırılmaması ya da yorumlanmaması gerektiğini kabul ederken geleneksel bakış açısından hareket eder. Ona göre Kur'an'da geçen kavramlar, Kur'an'daki bağlamı dikkate alınarak ele alınmalıdır.⁸³⁰

Diyebiliriz ki, bizim için de uygun olan eğer Kur'an'ı doğru olarak anlamak istiyorsak, herhangi bir sorunu ya da herhangi bir kavramı Kur'an'da araştırırken Kur'an'ın bütün fikriyatını göz önünde bulundurarak bütünlük içerisinde değerlendirmek gerekir. Kur'an'ın bir ayetinden, cümlesinden, kelimesinden hatta bir harfinden bir yaklaşım (mesela Huruficilik), bir çözüm elde etmeye çalışmak Kur'an'ı doğru anlamak şöyle dursun bizi yanlış anlamak tehlikesiyle karşı karşıya getirir.⁸³¹

Hilmi Yavuz, Kur'an'la alakalı olarak günümüzde Kur'an'ı bekleyen bir tehlikeden söz eder. Hilmi Yavuz'a göre tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda günümüzde Kur'an'ın ayağa düşürülmesi ya da profanlaştırılması gibi bir tehlikeyle karşı karşıyayız. Bu tehlike Kur'an-ı Kerim'i "saz ile çalıp türkü gibi okumak" yani Kur'an'ın kutsallığını yok ederek ona herhangi bir kimsenin yazdığı şiir ya da türkü sözü gibi bakmak ya da Kur'an'ı, insanlar tarafından yazılmış, insan kaynaklı kitaplarla aynı ontolojik düzeyde görmek ve Kur'an'ı Allah'ın Kelamı olarak biricik oluşunu göz ardı etmektir.⁸³²

Biz de bu konuda Hilmi Yavuz'a katıldığımızı belirtmek isteriz. O halde diyebiliriz ki kendini mümin olarak görenler de bu tehlikeyi dikkate almalı ve Kur'an'a hak ettiği değeri vermelidir. Kur'an'ı sadece mezarlıkta okunan ya da anlamını bilmeden, dilde kalıp kalbe inmeyen ve sırf sevap kazanmak için okunan bir kitap olarak görmemelidir. Eğer Mümin'e de Allah'ın kelamı yani sözleri⁸³³ olan Kur'an'ı Kerim, Hz. Peygamber'e indiği gibi inmedikçe, ne ona hak ettiği değeri verebilir ne de onu hakkıyla anlayıp hayatına yansıtabilir.⁸³⁴ Tabii ki bütün bunları yaparken İslam dininin ikinci temel kaynağı olan Hz. Peygamber'in sünnetini dikkate almak gerekir.

Kur'an'ı Kerim'den sonra daha öncede belirttiğimiz üzere İslam dininin ikinci temel kaynağı olan Sünnete geldiğimizde Sünnet, kelime olarak çiğnenmiş yol, bir

⁸³⁰ Yavuz, *Belleğin Kuytularından*, s.199.

⁸³¹ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007, s.9.

⁸³² Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.222.

⁸³³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.312.

⁸³⁴ İkbâl, s.242.

hayat tarzı veya davranış biçimi anlamına gelir. Muhteva bakımından ise bir yol olmaktan çok, sürekli olarak yeni unsurları özümseyen bir nehir yatağına benzemektedir. İslami terminolojide ise kendisine tabii olan insanlara bir örneklik teşkil eden Hz. Muhammed'in hayat tarzını veya metodunu ifade eder. Diğer taraftan Sünnet, insanın geçmişin tecrübelerinden ders çıkarma ve imkânına binaen sürekli değişmeye rağmen özünde her zaman aynı kalan temel model anlamındadır.⁸³⁵

Sünnetin genel bir tarifini verdikten sonra Hilmi Yavuz'un Sünnetle alakalı görüşlerine gelirsek, Hilmi Yavuz'a göre Hz. Muhammed'in Sünnet'i Kitap'la birlikte vahiy kaynaklıdır. Yani Kur'an ve Sünnet vahiy kaynaklı oldukları için aynı ontolojik düzlemde dirler. Bu yüzden ona göre Sünnet de Kur'an gibi vahiy mahsulü ise eğer Kur'an Sünneti nasıl neshediyor ise Sünnetin de Kur'an'ı neshetmesi tabiidir. Hilmi Yavuz, Sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu Necm Suresi'nin 3. ayetinin "O (Hz. Muhammed) her ne söylemişse kendisine vahyolunan bir vahiydir" teyid ettiğini söyler.⁸³⁶

Biz Hz. Muhammed'in sünnetinin vahiy kaynaklı olduğu konusunda Hilmi Yavuz'a katılmamaktayız. Nitekim Necm suresinde geçen o ifade, Hz. Muhammed'in sünnetiyle ilgili olmayıp, Kur'an vahyiyle alakalıdır ve müşriklerle bir cevap niteliğindedir. Müşrikler, Kur'an vahyi konusunda Hz. Muhammed'e iftira atıyorlardı. Kur'an'ın Allah tarafından Hz. Muhammed'e indirilmediğini, vahyin kaynağının Allah olmadığını ve Kur'an'ın bir cin veya şeytan sözü olduğunu iddia ediyorlardı. Diğer taraftan Hz. Muhammed'e gelen vahyi, kendisinin uydurduğunu ya da başkalarına yazdırıp okuduğunu söylüyorlardı. İşte bu ayetin inme sebebi müşriklerin bu iddialarını yalanlamaktır. Yoksa Hz. Muhammed'in vahiy harici bütün sözlerinin de vahiy kaynaklı olduğunu belirtmek değil. Eğer Hz. Muhammed'in her söylediği vahiy kaynaklı olsaydı, Sahabenin birçok konuda O'na itiraz etme şansı olmazdı. Buna hurma ağacını aşılama, Bedir savaşında askerlerin mevzilerinin yeri, Hendek savaşındaki savunma taktiğini örnek verebiliriz. Bu konularda Hz. Muhammed, kendi görüşünden vazgeçip, Sahabenin önerilerine uymuştur. Dahası Kur'an'ın bazı konularda Hz. Muhammed'i kınaması da göstermektedir ki Hz. Muhammed'in Kur'an dışındaki

⁸³⁵ Rahman, *İslam*, s.107; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.116.

⁸³⁶ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.64.

sözleri vahiy kaynaklı değildir. Ancak buna rağmen Sünnet, yine de İslam dininin ikinci temel kaynağıdır.

Nitekim bizim için İslam dininin teorik kaynağı Kur'an ise, pratik kaynağı da bizzat Hz. Muhammed'dir. Yani Kur'an mesajını hayata dönüştüren ilk muhatap Hz. Peygamber'dir. Eğer Hz. Muhammed'le Kur'an'ın arasını ayırırsanız, mesajı hayata bağlayan ana damarı koparırsınız.⁸³⁷ Çünkü Sünnet, İslami hayat tasavvurunun, yani İslami dünya ve âlem görüşünün ete kemiğe bürünmüş şeklini temsil eder.⁸³⁸ Kur'an'ın bütün tefsirleri göstermektedir ki Kur'an hadise yani sünnete başvurulmadan anlaşılamaz.⁸³⁹ Bu yüzden olsa gerek İslam tarihinin başlangıcından itibaren Sünnet, Müslümanlar tarafından İslam hukukunun temel ikinci kaynağı olarak Kur'an'la yan yana konmuştu.⁸⁴⁰ Bize göre bu durum camilerde mihrabın sağ ve sol tarafında Allah lafzıyla beraber Hz. Muhammed'in isminin de neden yan yana durduğunu açıklığa kavuşturmaktadır.

Diğer taraftan nesh konusuna geldiğimizde Hilmi Yavuz, Kur'an'ın bir hükmünün ya da Hz. Muhammed'in sünnetinin geçici olarak uygulanmasının kaldırılışına İslam tarihinde bilinen bir uygulama olan "müellefe-i kulub" konusunda Hz. Ömer'in, maslahat (kamu yararı) gereği bir hadisi uygulamadan kaldırmasını örnek gösterir.⁸⁴¹ Hz. Ömer'in bu konuda Sünneti reddetmesi maslahat gereğidir ve geçici olarak Sünnetin hükmünü kaldırmıştır. Yani burada Kur'an'ın hükmü iptal edilmemiştir. İllet ve maslahat mevcut olmadığı için geçici olarak uygulaması durdurulmuştur. Dinî siyasetin gereği olarak fon işletilmiş ya da uygulama askıya alınmıştır.⁸⁴²

Nesh konusunda Hilmi Yavuz'a katıldığımızı belirtmek isteriz. Çünkü Hz. Peygamberin ashabı yaşadıkları dönemde Sünneti bizzat yoruma tabii tutmuşlardır.⁸⁴³ Onlar için Kur'an veya Sünnet sonraki nesiller gibi kutsal bir doğma olarak görülmüyordu bilakis onları anlamaya çalışıyorlardı. Mesela Ebu Bekir, hiçbir ayet ve hadis yok iken, maslahat yani gereklilik icabı Kur'an'ın toplanıp iki kapak arasında bir

⁸³⁷ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s.152.

⁸³⁸ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s.164.

⁸³⁹ İzzetbegoviç, s.295.

⁸⁴⁰ Rahman, *İslam*, s.132; Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.67.

⁸⁴¹ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.117; Hilmi Yavuz, "İslam ve Demokrasi", *Zaman Gazetesi*, (08 Ekim 2006), s.18.

⁸⁴² Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.68; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.143.

⁸⁴³ Rahman, *İslam*, s.112.

araya getirilmesine karar vermişti. Hz. Ömer de Irak'ın fethi sonrasında Sevad arazisinin savaşa katılan gazilere dağıtılmayıp o yörede ikamet eden insanlara kalmasına karar vermişti. Ayrıca müellefe-i kuluba (kalbi İslam'a ısındırılacak olanlar) daha önceleri verilen payı, bu konudaki ayetlere ters düştüğü halde kaldırmıştı.⁸⁴⁴

Buradaki örnekte de görüldüğü üzere, bizim için önemli olan durum Hz. Ömer'in fethedilen ülkelerin, Müslüman askerler arasında sıra ile dağıtılmasına Kur'an ayetlerine ve Peygamberin sünnetine rağmen karşı çıkması dünya halkının ve gelecek nesillerin ihmal edileceği gerekçesidir. Hz. Ömer'in durumu göstermektedir ki ilk dönem kuşakları, sonraları "nass" yani metnin lafzı olarak adlandırılan şeyle kendilerini bağlı hissetmemişlerdir. Hz. Ömer, bizzat Hz. Peygamberin sünnetinin özünü gerçekleştirmek için çok önemli bir konuda Hz. Peygamberin sünnetine muhalif davranmıştı. Hz. Ömer, Hz. Peygamberin misyonunu bu denli yaratıcı, bu denli etkin ve bu denli başarılı bir biçimde sürdürmüş olan çok az insandan biridir. Yine o, şiddetli kıtlık zamanında Kur'an'ın hırsızlar için öngördüğü hadd (el kesme) cezasını kaldırmıştı.⁸⁴⁵ Yani Allah'ın sözünün ve Hz. Muhammed'in sünnetinin amacı, Müslümanlara balık tutmayı öğretmektir. Hz. Ömer de bunu hakkıyla yerine getiriyordu.⁸⁴⁶

2.3. DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

Yeryüzünde dinin ortaya çıkmasından beri din üzerinde düşünme ve tartışma da var olmuştur.⁸⁴⁷ Güç elde etmek isteyen her kurum gibi din de duygu ve kalp alanından çıkarak insanların düşüncüsü üzerinde, gündelik yaşamında, toplumun yasaları üzerinde egemen olmak istemiştir. Böyle olunca da karşısına ilk olarak akıl sonra da deney ve gözlem çıkmıştır. Dinin önce çatışması felsefeyle, sonraki çatışması da bilimle olmuştur.⁸⁴⁸ Bundan sonradaki dönemlerde de çoğu zaman bilim ile din, ölümcül bir savaşa kilitlenen iki düşman olarak görülmeye başlanmıştır.⁸⁴⁹

Diğer taraftan her ikisi de insanların huzur ve mutluluğunu amaçlayan din ile bilim, insan hayatında etkin rol oynayan kurumlardandır. İnsanlar, nasıl ta

⁸⁴⁴ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.79.

⁸⁴⁵ Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s.186-187.

⁸⁴⁶ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.23.

⁸⁴⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.1.

⁸⁴⁸ Adıvar, s.18.

⁸⁴⁹ Barbour, s.14.

başlangıçtan beri dine sarılmışlarsa diğer yandan ruh ve akıllarında var olan bir “bilimsellik” ile eşyanın ve olayların açıklanmasını yapmak için uğraşmışlardır.⁸⁵⁰ Çünkü kendisini ve tüm evreni tanıdıkça mutlu olan insanın, sorularına cevap bulmak için başvuracağı iki temel kaynak bize göre din ve bilimdir.

Söylediklerimizden hareketle Hilmi Yavuz, din-bilim ilişkisi hakkında da fikirlerini beyan etmektedir. O, din ile bilimin alanlarının ayrı olduğunu, her ikisinin farklı yollarda ve kulvarda ilerlediğini belirtmektedir. Ona göre din, dogmatik olduğu için dinin dogmaları yani nassları sorgulanamaz. Yani dinde sorgulama kural dışıdır. Bu yüzden bilim ile din, kuralları ve normları birbirinden farklı iki oyun gibidir. Bu yüzden birini ötekini doğrulamak ya da yanlışlamak için kullanmak da kural dışıdır. Dini bilimsel verilerle ne doğrulayabilirsiniz ne de yanlışlayabilirsiniz. Diğer taraftan bilimi de dinin dogmalarıyla doğrulama ya da yanlışlama söz konusu değildir. Eğer bilimsel verileri dinle doğrulamaya çalışırsak, vahyin ontolojik statüsünün de sorgulanması yolu açılır. Ona göre Kur’ân’ı Kerim’i bilimin sonuçlarının önceden yazılmış olduğu bir “kehanetler kitabı” olarak görmek, son derece vahim ve tehlikeli bir yaklaşımdır.⁸⁵¹

Hilmi Yavuz, her bilimsel teorinin, “yanlışlanabilirlik” üzerine inşa edilmiş olmasından dolayı bu teorilerin, külli bir Hakikat’e varabilme imkânına sahip bulunmadıklarını söyler. Ona göre felsefe bilime müdahale etmediği müddetçe, bilim ile din, akıl ile vahiy arasında herhangi bir çatışma olmaz. Çünkü bilimin küllî bir Hakikat’e varabilme gibi bir iddiası yoktur. Yeter ki felsefe bilimin etrafında dolaşmasın.⁸⁵²

Hilmi Yavuz’a göre dinle bilim, birbirleriyle örtüşmeyen alanlar olduğu için bunları karşı karşıya getirmek, hiçbir entelektüel ve felsefî anlama sahip değildir. Bilimin amacı doğruları araştırmaktır. Doğruluk, çoğuldur ve bir doğru, yanlışlandığı zaman yerini başka bir doğruya bırakmak zorundadır. Semavî dinlerin amacı ise değişmez ve mutlak olan bir ve tek Hakikat’i, araştırmaktır. Bilimle dini karşı karşıya getirmek, onları düşman olarak göstermek, bir anlamda budalalıktır.⁸⁵³

⁸⁵⁰ Adıvar, s.19.

⁸⁵¹ Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.45-46.

⁸⁵² Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.107.

⁸⁵³ Yavuz, *Özel Hayat’tan Küreselleşme’ye*, s.118-119.

Biz de Hilmi Yavuz'un kabul ettiği gibi din ile bilimin alanlarını ayrı görmektediriz. Ancak din ile bilimi tamamen birbirinden ayırmanın da mümkün olmadığını düşünmekteyiz. Bize göre bilim nesnel, genel ve tekrarlanabilir verileri açıklamak için uğraşırken din ise, âlemde var olan düzen ve güzelliği ve iç dünyamızdaki yaşanan tecrübeleri araştırmak ister. Bilim bir şeyin "nasıl"ını din ise "niçin"ini bulmaya çalışır. Bilimde otorite mantıksal tutarlılık ve deneysel yeterlilik olduğu halde dindeki nihai otorite Tanrı ve Tanrı'nın peygamberlere indirdiği vahiydir. Bilimde deneysel olarak yoklanabilir nicel tahminler varken dinde ise, Tanrı aşkın olduğu için sembolik ve analogik dil vardır⁸⁵⁴ ve Tanrı hakkında konuşurken analogik dile ihtiyaç duyarız. Bu sebeplerden dolayı dini inançları test etme imkânı yoktur.⁸⁵⁵ Bilim deneysel alanı kapsarken din alanı nihai anlam ve ahlaki değerlerdir. Her bir alanın kendine özgü sorusu, kuralı ve yargı ölçüsü vardır.⁸⁵⁶

Diğer taraftan bazılarının iddia ettiği gibi bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin dini, füzuli ve lüzumsuz kılmaya güç yetiremez diye düşünmekteyiz. Çünkü bilim, insanların nasıl yaşayacağına dair bir ölçü ve değer koyamaz.⁸⁵⁷ Din de aklın, ilmin ve faaliyetin yerini almak isterse akılla tabii bir çatışma içerisine girmesi kaçınılmazdır. Bu yüzden din, tabii olayları izah etmeye çalışmamalı bilim de insanın iç dünyasını izah etmekten uzak durmalıdır.

Ancak bize göre bu demek değildir ki din ile bilim birbirlerine en ufak bir fayda sağlamaz ya da din ile bilim beraber yürümez. Burada bizim savunduğumuz görüş, din bilime yardım edebilir, bilim de dine yardımcı olabilir. Yani din ve bilimin kulvarları farklı olsa da aynı amaç etrafında birleşebilir ve birbirlerine uyumlu bir şekilde entegre olabilir. Din, insanın aklını kullanmasını ve evrenle ilgili araştırmalar yapmasını teşvik ederken, bilim insanların ufuklarını genişleterek, dinin içine girmiş hurafeleri bertaraf edebilir.⁸⁵⁸ Bilim, dini, hata ve batıl inançlardan, din ise bilimi, aşırı hayranlık ve yanlış kabullerden temizleyebilir. Her birisi diğerine, ikisinin de gelişebileceği geniş bir ortam sağlayabilir.⁸⁵⁹ Bilim günümüz teknolojisinin ve yaşam tarzımızın çevreye yönelttiği tehditleri engellemeye çalışırken, din de bilime yardımcı olmak için doğaya karşı

⁸⁵⁴ Barbour, s.40-41.

⁸⁵⁵ Barbour, s.50.

⁸⁵⁶ Barbour, s.139.

⁸⁵⁷ İzzetbegoviç, s.186.

⁸⁵⁸ İzzetbegoviç, s.355-356.

⁸⁵⁹ Barbour, s.38.

takındığımız tavırları ve eylem motivasyonumuzu olumlu yönde değiştirebilir.⁸⁶⁰ Diğer taraftan din ve bilim hem insanı özgürleştirirken hem de insanı doğru ve sarsılmaz bir bilgi düzeyine yöneltir. Ön yargı, hurafe, sorgulanmayan bir yaşam tarzı, bilimde de dinde de kabul görmez. Mesela dünyanın en önemli bilim adamlarından Albert Einstein, “kozmetik bir dini duygu” ve “alemin rasyonelliği ile ilgili derin bir iman”dan bahsederken “dinsiz ilim topal, ilimsiz din de kördür” demektedir.⁸⁶¹ Bunun somut bir örneğini İslam düşüncesinde (İslam dünyasında) görmek mümkündür.

Biz İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an'a baktığımızda, Kur'an'ın “ilim” karşısındaki tutumu, son derece müspet olduğu için İslam düşünce tarihinde önemli sayılacak bir din-bilim çatışmasından söz edemeyiz. Çünkü Kur'an için tabiat, incelenecek, araştırılacak ve yararlanılacak -tabii ki ahlaki bir bakış açısıyla- bir şeydir. Bu yüzden insan, ders ve ibret olarak kendi hayatına bir mana ve düzen vermek adına kendi öz varlığına, beşeri çevresine ve tabiatla olup bitenlere bakacak, onların üzerinde düşünecek, onları anlayacaktır. Kur'an, bilim ve tefekkürü engellemek şöyle dursun, bilim ve tefekkürle uğraşmayı “farz” kıldığı için İslam dünyasında felsefe ve bilim erken denebilecek bir tarihte baş döndürücü bir hızla ilerlemiştir.⁸⁶² Matematikteki “0” sayısını Müslümanların bulması, El-Cabir'in cebiri sistematize etmesi veyahut astronomide büyük gelişmeler gösterilmesi bu anlamda bir tesadüf değildir. Bu da göstermektedir ki bize göre bilim ile din arasındaki ilişki ne çatışma ne de bağımsızlık olmalıdır. Bilim ile din arasındaki ilişki ya bilimsel ve dini anlayışları bir araya getiren diyalog ya da bilimle dini birbirine kenetleyen entegrasyon yani uyum anlayışı olmalıdır diye düşünmekteyiz.⁸⁶³

2.4. DİN-HUKUK İLİŞKİSİ

Din-hukuk ilişkisinde bahsedeceğimiz husus genelde İslam hukuku olarak da adlandırılan şerattir. Şeriat kelimesinin kökü olan şir'a yahut şeri'a terimi lâfzen bir şeyin başlangıç hali, insanların veyahut hayvanların yaşamalarını sağlamak için gerekli olan su ihtiyacını giderdikleri suyun kaynağına giden yol anlamına gelir. Mecazen insanı hakikatin kaynağına götüren ilahi yasalar bütünüdür. Şeriat terimi sonradan, dinin

⁸⁶⁰ Barbour, s.57.

⁸⁶¹ Barbour, s.82.

⁸⁶² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.292-295.

⁸⁶³ Barbour, , s.233.

kaynağı olan vahiylerden elde edilen pratik kurallar bütününe isim olmuştur. Kur'an'da ise bu terimin anlamı, bir topluluğun sosyal ve manevi refahı için gerekli olan ve fert ve toplumu kuşatan hukuk sistemidir. Din teriminden anlam bakımından daha dar kapsamlı olan şeriat, peygamberler tarafından tesis edilen belli bir hukuk sistemi olarak zamanın ihtiyaçlarına ve her toplumun kültürel gelişmesine paralel olarak değişebilir.⁸⁶⁴ İslam hukuku olarak da adlandırabileceğimiz İslam şeriatı, bir bütün olarak, Kur'an ve Sünnetten çıkarılır ve Müslüman toplumu, gerekli şartlarda Kur'an'ın ve Hz. Peygamberin sünnetinin ruhu ile uyumlu olan kuralları vazedebilir. Ancak geçici olarak konulan bu düzenlemeler, Kur'an ve Sünnet gibi şeriatın asli unsuru olarak görülemezler.⁸⁶⁵ İslam şeriatı ya da İlâhi Hukuk İslam dininin merkezinde yer alır.⁸⁶⁶ Dinin bütününe ait bir parça olan şeriatın kaynağı doğrudan doğruya vahiydir.⁸⁶⁷ Şeriattan ilham alan Müslüman devletler, kendilerine has hukuk kuralları vazederek toplumun sorunlarına çözüm getirmişlerdir. Yani İslam hukukunun önemli bir özelliği olarak kamu otoritelerine yasama niteliğinde bir hak tanınmıştır. Amaç hızla değişen sosyal şartlara uyum sağlamak, devlet işlerinin süratli bir şekilde yürümesini temin etmektir. Ayrıca nassların pratiğe, somut gerçeklere dökülmesini garanti altına almak ve İslam hukukunun ilke ve kurallarının çevre ve zaman şartlarıyla uyumlu olarak doğru bir şekilde tatbikini sağlamaktır.⁸⁶⁸

İnsanların oluşturdukları bu kuralları dikkate alan Hilmi Yavuz, Hristiyanlıkta geçerli olduğu söylenen "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" ilkesinin, İslâm'da da yürürlükte olduğunu öne sürmektedir.⁸⁶⁹ Bunu temellendirmek için Osmanlı hukukunu gerekçe göstermektedir. Ona göre Osmanlı hukukunun temeli biri Dinî veya Şer'î olan öteki Örfî veya Padişahî olan iki hukuk sistemidir. Örfî Hukukun meşruiyeti doğrudan doğruya Sultanın iradesidir. Buna "Nizamîlem Hukuku" da denir. Diğer taraftan Şer'î Hukukun meşruiyetinin kaynağı ise Allah ve O'nun Kitabı'dır.⁸⁷⁰ O, Osmanlı'da kanun ve şeriat ilişkisinde bir belirsizliğin olduğunu yani iki hukukun kesin bir şekilde birbirinden ayrılmadığını ve bu belirsizliğin Osmanlı sisteminin özü

⁸⁶⁴ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yay., İstanbul 2008, s.203; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.200-201; Rahman, *İslam*, s.161.

⁸⁶⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, s.215.

⁸⁶⁶ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.67.

⁸⁶⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.94.

⁸⁶⁸ Adnan Koşum, "Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17, (Bahar 2004), s.145-160.

⁸⁶⁹ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.57; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.140.

⁸⁷⁰ Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, s.213; Yavuz, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, s.149.

olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu ikilik bilerek yaratılmış ve Osmanlı bu ikiliği dengelemekte çok başarılı olmuştur. O yüzden bizim sekülerleşme ve laikleşme maceramızın temelinde örfî-padişahî hukuk vardır. Çünkü bu hukuk meşruiyetini şeriattan değil, hükümdarın iradesinden alır. Örfî-padişahî hukuk bürokrasinin alanı kapsar. Şer’î hukuk ise, reayanın hukuku olmuştur. Osmanlı’da şer’î hukuk, örfî hukukun dışındadır.⁸⁷¹

Günümüzde bazıları Osmanlı hukukunun, tam anlamıyla İslam hukukunun bir uygulaması olduğunu ileri sürmekte, bazıları ise -buna Hilmi Yavuz da dâhildir- İslam hukukunun dışında, laik-seküler bir anlayış ve yaklaşımla ortaya konmuş bir hukuk alanı teşkil ettiğini ileri sürmektedirler. Osmanlı hukukunun laik-seküler karakterli bir hukuk olduğunu ileri sürenlerin en önemli argümanı, şer’î hukuk şeklinde adlandırılan hukukun yanı sıra örfî hukuk adı altında bir hukuk malzemesinin mevcut oluşudur. Her ne kadar örfî hukuk normları konulurken en azından toplumda yerleşmiş örf ve adetler, hukuki teamüller göz önünde bulundurulsa da biz göre örfî hukuk denildiğinde İslam hukukunun devlet başkanına tanıdığı geniş takdir ve düzenleme yetkisiyle ortaya koyduğu normlar kastedilmektedir. Osmanlı padişahlarının ferman ve kanunlarıyla yapılan bu düzenlemeler zamanla kendi içinde bir bütün olarak değerlendirilmiş ve ayrı bir isimle anılmaya başlanmıştır. Ancak örfî hukuk, sadece Osmanlı devletine has olmayıp diğer İslam devletlerinde de var olan ve ortaya çıkışı çok daha öncelere giden bir uygulamadır.⁸⁷² Osmanlı devletinde şer’î hukukun izin verdiği oranda ve şer’î hukuka aykırı olmamak üzere örfî hukuka izin verilmesi göstermektedir ki örfî hukuk, şer’î hukukun kapsamı dâhilindedir ve onun hemen yanı başında ve onunla beraberdir. Her ne kadar uygulamada aksaklıklar ve suistimaller hatta şer’î hukuka zıtlıklar olsa da örfî hukuka şer’î hukukun dışında ve ona karşı bir hukuk gözüyle bakılmamalıdır diye düşünmekteyiz. İslam hukukunu uygulama konusunda Hanefî fıkhnın görüşlerini esas alan Osmanlı devleti, İslam hukukunun kamu otoritelerine tanıdığı, kendisinin düzenlemediği, değişime açık konularda özellikle kamu hukuku sahasında, belli bir yasama formalitesini takip ederek orfi hukuk diye bilinen normları düzenlemiştir. Bu bağlamda Osmanlı devletindeki uygulamada, şer’î mevzuattan çok, dünyevi otorite tarafından konan kuralların (örfî sultani) hâkim olduğu görüşü doğrudur. Gerçekten de

⁸⁷¹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.148-149; Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, s.44.

⁸⁷² Koşum, s.145-160.

Osmanlı hayat düzenini dikkatle incelediğimizde topluma egemen olan hukukun Şer'i hukuk değil de örfî hukuk olduğu bugün daha çok kabul görmektedir.⁸⁷³ Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi şer'i hükümlerden beslenen örfî hukuk, şer'i hukuka aykırı ve ondan bağımsız değildir.

Hilmi Yavuz'a göre, Osmanlı padişahları Müslüman olduğu için "kanun koyucu" sıfatı olmaması gerekirken Osmanlı, pratikte şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirmiştir. Bu örf sayesinde hükümdarlar, sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın şümulüne girmeyen sahalarda kanun koymuştur. Bu yüzden örfî hukuk, meşruiyetini dinden değil de padişah iradesinden aldığı için, "laik" bir hukuktur. Çünkü laik hukukun tek kriteri meşruiyetini dinden ve onun şeriatından almamış olmasıdır.⁸⁷⁴ Diğer taraftan umumiyetle sultanî yani örfî kanunlar, padişahın emriyle nişancılar tarafından tertip olunmuştur. Yani örfî-sultani kanunlar, seküler bir bürokratik kurumun temsilcisi olan nişancı tarafından hazırlanmıştır. Mesela Yıldırım Bayezid, kardeşi Yakub'u, bir iç savaşı önlemek yani "nizâm-ı âlem için" idam ettirmiştir. Bu kararını da dinî bir otoriteye başvurarak değil vezirlerinin oyuna başvurarak vermiştir. Yine Fatih Sultan Mehmed'in daha tahta çıkar çıkmaz kundakta bir çocuk olan kardeşi Şehzade Ahmet'i boğdurtması da göstermektedir ki örfî kanunlar, padişah fermanı şeklinde çıkarılır ve bütün bu kanunların kaynağı ve dayanağı padişahın bizzat kendi iradesidir.⁸⁷⁵ Bu anlamda Hilmi Yavuz'a göre seküler olan bir uygulamayı örf kabul etmekle, Fatih Sultan Mehmed, Osmanlı'da modernleşmenin yolunu açmış sayılabilir.⁸⁷⁶

Biz bu konuda Hilmi Yavuz'a katılmamaktayız. Bize göre Osmanlı hukukunda sekülerlik veya "Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya, Sezar'ın hakkı Sezar'a" durumunu kabul etmek yerine yasama konusunda İslam hukukunun, devlet başkanına tanıdığı yetkilerden geniş ölçüde yararlandıklarını söylemek daha doğru olur. Bu yüzden İslam hukukuna aykırılık taşımadıkları sürece bu tür ahkâm ve düzenlemelerin de İslam hukukunun kapsamında mütalaa edilmeleri gerekir diye düşünmekteyiz. Ancak söylediklerimizden örfî hukukun tam anlamıyla İslam hukukuyla uyum içinde tatbik edildiği anlaşılmamalıdır. Zaman zaman İslam hukukuna aykırı kurallar -buna kardeş

⁸⁷³ Yaşar Nuri Öztürk, *İmamı Azam Ebu Hanife*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2009, s.529.

⁸⁷⁴ Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.51.

⁸⁷⁵ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.72; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.150.

⁸⁷⁶ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.62; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.145.

katli de dâhildir- vazedilmiştir.⁸⁷⁷ Yine de şer’î hukuka dokunmamak, ona aykırı olmamak şartıyla Osmanlı padişahının yasama yetkisi yani örfî hukuk, şer’î esasların dışına çıkamayacağı için şer’î hukukun dışında bir hukuk düzeni olarak kabul edilmemelidir. Çünkü kanunnamelerde eskiden verilmiş fetvaların türlü örneklerine rastlanması göstermektedir ki bu kanunnamelerde, şer’î hukukun uygulanması ve yorumu ile geleneksel hukuk yan yana, el ele, hatta kimi zaman iç içe ve kaynaşmış olarak yürümektedir. Dahası her kanunnamenin başında “şer’î şerife mutabakatı tasdik kılınıp...” ibaresinin yer alması, kanunnamelerin derlenip yazıldıktan sonra şeyhülislamın ya da din adamlarından oluşan bir kurulun incelemesine sunulup, içindeki kuralların şer’î hukuka aykırı olmadığı konusunda onay alınması bu durumu desteklemektedir. Diğer taraftan örfî hukuk normlarının konmasında önemli rolleri bulunan ve bu sebeple kendilerine “müfti-i kanun” denilen nişancıların medrese kökenli olan ve İslam hukuku öğrenimi görmüş bulunan ulemeden seçilmesi, keza örfî hukukun oluşmasında önemli bir role sahip bulunduğu anlaşılan Divan-ı Hümayun’da şer’î hukukun iki önemli temsilcisi Rumeli ve Anadolu Kazaskerlerinin yer alması, örfî hukukun daha hazırlık aşamasında şer’î hukukla uyumuna dikkat edilmesi Hilmi Yavuz’un iddia ettiğinin aksine örfî hukukun seküler bir hukuk olmadığını kanıtlamaktadır.⁸⁷⁸

Hilmi Yavuz, her ne kadar örfî hukukun, şer’an cevaz verilmiş olsa bile bütün bu delillerin Osmanlı’da ayrı ve elbette seküler bir hukuk alanı tesis edildiğini belirtir. Bu yüzden ona göre örfî hukukun şeriat dışı bir uygulama alanı inşa ettiği kesindir.⁸⁷⁹ Ama şurası da bir gerçektir ki ona göre Osmanlı hukuku hiçbir zaman bütünüyle laik olmamıştır. Dahası Kanuni döneminden başlayarak Osmanlılarda kutsallık bir tür dinden devlete devir edilmiştir. Ama yinede Osmanlı hukuk sisteminin, meşruiyetini bütünüyle Şeriat’tan alan bir sistem olmadığı açık gözükmemektedir.⁸⁸⁰

Bütün bu belirtilenlerden hareketle Hilmi Yavuz, Şeriat’ın, Kitab’a ve Sünnet’e dayanmak koşuluyla, hükmün zamanla değişikliğe uğramasına cevaz vermesini gerekçe

⁸⁷⁷ Koşum, s.145-160.

⁸⁷⁸ http://www.sosyalsiyaset.net/documents/osmanli_hukuku.htm.

⁸⁷⁹ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.71-73.

⁸⁸⁰ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.153; Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, s.45.

göstererek, bizim için örfî hukukun da, aynı şekilde tedvin edilebileceğini söylemektedir.⁸⁸¹

Bu husus da biz de Hilmi Yavuz’la aynı şekilde düşünmekteyiz. Nitekim Türk devletlerin gözettiği husus olan, yine İslâm’ın içinde yer alan, istihsan, istislah, mesalihi mürsele ve "zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi inkâr olunamaz" şeklindeki ilkelerden hareketle nasıl ki Şeriat kanunları ve kurumları Kur’an’dan ve Hz. Peygamber’in modelinden yani bütün uygulamalarından metodik ve sistematik olarak çıkarılıyorsa örfî hukuk da bu şekilde oluşturulabilir.⁸⁸² Mesela Osmanlı fakihleri, hukukta evrimi, değişimi kabul eden Hanefî fıkından faydalanarak, İslam hukukuna büyük bir yumuşaklık ve esneklik vererek yeni hükümler ortaya koymuşlardır.⁸⁸³ Bunun en son örneği de Osmanlının son döneminde Hanefî fikhî temel alınarak oluşturulan Mecelledir.

Hilmi Yavuz’a göre, Osmanlı hukuk tarihinin en önemli belgesi Mecelledir. Mecelle, Osmanlı Şer’î hukukunun dönüşümünü sağlayarak seküler ve laik bir hukuku hazırlamış ve laik ve seküler bir muamelat hukukuna geçişte büyük katkı sağlamıştır. Bu yüzden bizim hukuk sistemimizin sekülerleşmesi ve laik bir kimlik kazanması Medenî Kanun’la değil Mecelle ile başlamıştır denilebilir.⁸⁸⁴

Burada Hilmi Yavuz’a katılmakla beraber bize göre Osmanlının son döneminde modern Batı medeniyetin akılcı güçlerinin, “şeriat”a karşı görülmedik baskılar uyguladığı bir devirde ortaya çıkmış olan Mecelle,⁸⁸⁵ her ne kadar Cumhuriyet devrinde laik-seküler bir hukuka geçiş sağlamış olsa da sonuçta İslami bir medeni kanundur.⁸⁸⁶ Çünkü Bu medeni kanun, İslam fikhî esaslarına ve başlıca Hanefî mezhebinin “muamelat” yani medeni hayata ait uygun hükümlerinden ibarettir.⁸⁸⁷ Bir anlamda mecelle fikhî mezhepleri ile zamanın ihtiyaçlarının uzlaştırılmasından doğmuştur diyebiliriz.⁸⁸⁸

⁸⁸¹ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.62; Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.145.

⁸⁸² Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.261.

⁸⁸³ Ülken, s.75.

⁸⁸⁴ Yavuz, *Türkiye’nin Zihin Tarihi*, s.48-50.

⁸⁸⁵ Mardin, s.138.

⁸⁸⁶ Ülken, s.73.

⁸⁸⁷ Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s.78; Ülken, s.49.

⁸⁸⁸ Ülken, s.39.

2.5. DİN-TASAVVUF İLİŞKİSİ

İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Muhammed'in hayatında ve hadislerinde mevcut olan bilgiler ve yönlendirmeler neticesinde, insanın iç dünyasıyla, ruhi ve manevi yönden kendini geliştirmesiyle alakalı olarak itikad ve fıkıh cephesinden ayrı olarak tasavvuf adı altında üçüncü bir cephe ve zenginlik ortaya çıkmıştır. Tasavvuf, İslam'ın temel prensiplerine dayanarak nefsi arındırma, ahlaki güzelleştirerek dini yaşama, ruhun yücelmesine ve kemale ermesine çalışarak Allah'a ulaşma ilmi olarak görülebilir. Kur'an ve hadislerde geçmeyen tasavvuf kelimesinin yerine ilk yüzyıllarda, kişinin kendi iç dünyasındaki derinlik ve zenginliğini, coşkulu dindarlığını ifade etmek için zühd, rıkak gibi kelimeler kullanılırken böyle hayat yaşayan kimselere de zahid ve abid denilirdi. Hicri III. yüzyıldan itibaren tasavvuf, sufi, sufiyye gibi kelimeler kullanılmaya başlanmış ve bir dönemden itibaren tasavvuf, ayrı bir ilim ve davranış biçimi olmaya başlamıştır.⁸⁸⁹

Tasavvufa da duyarlı olan Hilmi Yavuz,⁸⁹⁰ Zaman Şiirleri ile Gizemli Şiirleri'nin kendisinin tasavvufla ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre tasavvuf dilinde felsefe ile şiir iç içedir, tek bir söylemde birleşmiştir. O, kendisini tasavvuftan dil olarak yararlanmaya çalışan bir şair olarak niteler. Hilmi Yavuz, Nietzsche'nin Sokrates öncesi felsefede aradığını, bir anlamda tasavvufta aramaktadır.⁸⁹¹

Hilmi Yavuz'a göre İslam düşüncesi, pratik sorunlarla ilgilenip kuramsal sorunlara kafa yormadığı için bizde felsefe yoktur, tefelsüf ve hikemiyyat vardır. Çünkü dünyanın tümel olarak kavranması konusunda kelam ilmi devreye girdiği ve bu konularda hâkimiyet kurduğu için ayrıca bu konular imani konular kapsamında görüldüğü için bu konulara yönelik herhangi bir zihinsel faaliyete girililmemiştir. İslam düşüncesinde sistemli, temelli, kuşatıcı, bütünsel yaklaşımlar, bir tek tasavvuf anlayışında görülür.⁸⁹² O, Batı geleneğiyle karşılaştırılabilecek bir tek şeyin tasavvuf olduğunu söyler.⁸⁹³

⁸⁸⁹ Karaman vd., *İlmihal I*, s.48.

⁸⁹⁰ Yiğitbaş, s.93.

⁸⁹¹ Yavuz, *Şiir Henüz*, s.60; Armağan, s.30; Yiğitbaş, s.441.

⁸⁹² Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.145; Yavuz, *Şiir Henüz*, s.112; Armağan, s.120.

⁸⁹³ Armağan, s.34.

Hilmi Yavuz, geleneksel bakış açısından yararlanarak tasavvuf düşüncesinin, etik bağlamında insanı bir ahlakî özne olarak inşa ettiğini ve bu konuda temel koyucu kavramının “nefs” olduğunu söyler. Tasavvuf bir anlamda ilmi’n-nefs yani nefis terbiyesidir. Gönül eğitimi sayesinde Allah’tan başka her şeyden uzak durmak yani mâsivâdan vazgeçmektir. Necmüddîn-i Kübra’ya göre insanın Allah’tan başka “gönlünün aşırı derecede sevip bağlandığı şey, onun putu olmaktadır.” Ona göre tasavvuftaki nefis terbiyesi, nefis-i emmâreden başlayarak nefis-i kâmileye ulaşmak ve belirli makamlardan geçerek nefsanîyetin silinmesini gaye edinmektir. Yani tasavvufta asıl gaye insanın arzularına hükmetmesi değil, arzularını ortadan kaldırmasıdır.⁸⁹⁴

Hilmi Yavuz’a katılmakla birlikte bizim burada tasavvuftan anladığımız husus, tasavvuf öğretisi, ontolojik olarak “vahdet-i vücut”u (İmam Rabbani vahdet-i vücutu, “hiçbir şey O’na muttasıl değildir! Ve hiçbir şey ondan munfasıl (kopuk) değildir!” şeklinde tanımlar⁸⁹⁵), epistemolojik olarak ilhamı yani sezgiyi, psikolojik olarak sekri (sarhoşluk) , istiğrakı (boğulma), salt bir tinselliği (inziva), hayattan bir uzaklaşmayı (zühd), Tanrı’ya doğru dikey bir yolculuğu (fena, ittihad, vahdet-i vucut) ve ahlaki olarak da sevgiyi, hoşgörüyü ve aşkı savunur.⁸⁹⁶

Diğer taraftan tasavvufî tecrübe, şahsiyetin oluşmasında olumlu ve geliştirici bir etkiye sahiptir.⁸⁹⁷ Mesela Sufiler, tekke veya zaviyelerinde zikir yaparak, tesbih çekerek, riyazet gibi nefsi terbiye edici faaliyetlerde bulunarak, öğrencilerini bu tarzda eğitirdi.⁸⁹⁸ Bu eğitimin amacı, insanın maddi unsurlardan arınıp, mertebeler kat ederek mana âlemine geçmesi ve sonucunda eşyanın hakikatine ulaşmasıdır.

Bu yüzden Hilmi Yavuz’a göre insan eşyanın hakikatini bilmek istiyorsa eğer âlem-i manayı bilmesi gerekir. Tasavvuf sembolizmi, görünenle görünmeyen arasındaki metaforik (istiareli) ilişki üzerine inşa edildiğinden, tasavvuf sisteminde duyular âlemi mecaz ve istiareler dolayımında mana âlemini temsil eder. Ama mana âlemi, sadece şiir yoluyla ifşa edilmez. Şiirin yanı sıra rüyalar da, mana âleminin gizlenmişliğini açığa çıkaracak simgeleri içerir. Mana âlemi iki önemli özelliğe sahiptir. Bu âlem hem ontolojik bağlamda Allah’ın varlığını kanıtlar, hem de tasavvufî bağlamda “hakikat”ın

⁸⁹⁴ Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.89-91; Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.26-27.

⁸⁹⁵ Kısakürek, s.166.

⁸⁹⁶ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.132.

⁸⁹⁷ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.77.

⁸⁹⁸ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.110.

bilgisini içerir.⁸⁹⁹ Hakikatin bilgisi ise bazı mertebelerin kat edilmesiyle elde edilir. Ulaşılabilecek bu mertebeye ise insan-ı kâmil noktasıdır.

Hilmi Yavuz'a göre, tasavvuftaki en önemli konum olan insan-ı kâmil mertebesi "ittihad ve hulûl ile fenafillâh ve beka billah mertebelerinde, Cüneyd'e *Leyse fî cübbete sivallah* (cübbemin altında Allah'tan başka kimse yok); Bayezid-i Bistamî'ye *Ene huve* (ben O'yum) ya da Hallac-ı Mansur'a *Ene'l Hak* dedirten konumdur". Ayrıca kâmil insan zâhir ile bâtın yani görünen âlemle görünmeyen âlem arasındaki berzahı temsil eder. O, bütün İlahî kemal manaları kendinde gerçekleştirendir. Bu noktada artık maddenin hiçbir ehemmiyeti ve önemi yoktur. Dünyanın maddi değerleri boş ve anlamsızdır. Hilmi Yavuz, maddi hayata yönelik ortaya konulan bu tavrı tarihten örnekler vererek ortaya koyar.

Hilmi Yavuz, Eski Yunan'da hayatın somut ve maddi objelerine karşı olan kayıtsızlığın, Osmanlı-Türk toplumunun maddi ve somut yaşama karşı olan geleneksel tavrına benzediğini belirtmektedir. Ona göre geleneksel Türk-Osmanlı toplumu insanı, maddi hayata gıptayla bakmamıştır. Çünkü o, manevî, ruhî ve tasavvufî hayata gıpta etmiştir.⁹⁰⁰ Bunun sonucunda Osmanlı kültürünün neredeyse tamamı tasavvuf düşüncesi etrafında şekillenerek biçim almıştır.⁹⁰¹ Ancak Hilmi Yavuz, Osmanlı toplumunda tasavvuf düşüncesinin yüzyıllar içinde dönüşüme uğrayarak başka bir çehreye büründüğünü söyler. Mesela ona göre lonca ahlakı, el emeğine ve ruhi eğitime dayanıyordu. Ancak zaman geçtikçe lonca ahlakı, tembellik ve dünyadan el etek çekme gibi aşırı zühdilik olarak anlaşılmıştır.⁹⁰²

Tasavvufî düşüncenin ve hayatın bu radikal dönüşümünün daha iyi anlaşılması için öncelikli olarak burada tasavvufun genel bir serüvenini aktarmak istiyoruz. Aslında bir züht hareketi olarak ortaya çıkan⁹⁰³ sufizm, İslam cemaati içindeki siyasi ve mezhebi kavgalara ve Müslüman toplumunun içine düştüğü dünyevileşme ve maddiyatçılık ortamında ahlaki ve ruhani bir tepkiydi.⁹⁰⁴ Hilmi Yavuz'un da yukarıda işaret ettiği gibi

⁸⁹⁹ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.99-101.

⁹⁰⁰ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.102-105.

⁹⁰¹ Yavuz, *Şiir Henüz*, s.112.

⁹⁰² Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.42.

⁹⁰³ Öztürk, *İmamı Azam Ebu Hanife*, s.118.

⁹⁰⁴ Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s.114; Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, s.146; Rahman, *İslam*, s.197.

daha sonraları tasavvufun yapısı zamanla tek yönlü zühde, gerçeklikten kopuk bir maneviyata ve tekâmül için de birtakım “ahlaki jimnastik” davranışlarına dönüştü.⁹⁰⁵

Bizim açımızdan bakacak olursak, ortaçağda yaratıcı zihin ve ruhlara sahip dâhilere uygun bir yuva oluşturan sufilik, ne yazık ki kendi mensuplarına pasifliği aşılamıştır.⁹⁰⁶ Mesela birçok hikâye başarılı birer âlim olup da, tarikata girdiklerinde bütün kitaplarını atan sufi müritlerden bahseder.⁹⁰⁷ Ancak tasavvuf tarihine baktığımız zaman hiçbir sufi mürşit, Müslümanları uzlete çağırırken hiç kimseyi fiilen insanlardan kaçmaya, dağa çıkmaya teşvik edici bir tavır içinde olmamıştır.⁹⁰⁸ Çünkü tarihinde, birçok ahlâkî yüceliğe erişmiş büyük ve sağlam şahsiyetler bulunan⁹⁰⁹ sûfilik, insanları örgütleyip siyasî zorbalık karşısına dikilen bir tepkiydi.⁹¹⁰ Mesela Ahi Evran’ın Moğol istilasını sırasında Kırşehir savunmasını örgütlemesi bunun çarpıcı bir örneğini teşkil eder.

Dahası Türk kavimlerinin ve Afrika’da hayret uyandırıcı bir hızla milyonların Müslüman olmasını sağlayan ne fetihler ne de ulemanın faaliyetidir, sufilerin bitmez tükenmez çabalarıydı.⁹¹¹

Bütün bunlar göstermektedir ki velilerin çoğu aslen ya savaşçıydı ya da en azından eylem adamıydı. Daha sonraları ise tam tersi istikamette sufilerin çoğu dünyadan el etek çekerek sadece gerektiği zaman vaaz etmek için insanların huzuruna çıkmaya başladılar.⁹¹² Müritlerinin de kendilerine tam itaat etmesini ve dünyadan el etek çekmeyi benimsemesini istediler.⁹¹³ Müridin şeyhine mutlak bir itaati, erdem sayılırken karşı çıkmak, fikir beyan etmek, eleştiri yapmak genellikle grup içinde fitne unsuru olarak görülmüştür.⁹¹⁴

Bize göre tasavvufun sonradan aldığı şekil hem Sünni İslâm’a hem de ilk sûfi uygulamaya da ters düşmektedir. Çünkü ilk üç asırdaki sûfilerde, çarpıcı bir ruh bağımsızlığı, verimlilik ve yapıcılık vardı. Daha sonraları ise bunun yerini amansız bir

⁹⁰⁵ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.44; Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s.115.

⁹⁰⁶ Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık Ve Tıp*, s.10; Rahman, *İslam’da İhya ve Reform*, s.97.

⁹⁰⁷ Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık Ve Tıp*, s.37.

⁹⁰⁸ Cündioğlu, *Cenab-ı Aşk*, s.73.

⁹⁰⁹ Rahman, *İslam*, s.224.

⁹¹⁰ Rahman, *İslam*, s.220.

⁹¹¹ Rahman, *İslam*, s.48.

⁹¹² Schuon, Frithjof, *İslam’ın Metafizik Boyutları*, (çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul 1996, s.136.

⁹¹³ Rahman, *İslam’da İhya ve Reform*, s.114.

⁹¹⁴ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.45.

disiplin ve şeyhin ruhanî diktatörlüğüne sorgusuz-sualsiz mutlak bir boyun eğme anlayışı aldı.⁹¹⁵ Burada da durmayarak tasavvuf, dünyanın çeşitli bölgelerindeki velilere ibadet derecesinde tapınma ve mezar ziyaretleriyle türbeleri kutsama gibi bazı ilkel davranış ve inançlara sığınak olmuştur.⁹¹⁶ Mesela Mustafa İslamoğlu'na göre Anadolu'da şeyhinin atıklarını temiz ve tedavi edici olarak gören insanlarımızın mevcut olduğu bilinmektedir.⁹¹⁷

Tüm bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki eğer Müslümanlar İslâm toplumunu yeniden inşa etmek ve İslâm'ı çağımızda yeni bir ifadeye kavuşturmak istiyorlarsa, Hilmi Yavuz'un da işaret ettiği gibi sûfiliğin geride bıraktığı olumlu-olumsuz birikimini dikkate alması gerekmektedir⁹¹⁸ diye düşünmekteyiz.

2.6. DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

Din-devlet, din-siyaset ilişkileri konusu hem çok karmaşık ve çok geniş kapsamlı ve hem de çok iddialı bir konudur. Tarihte birçok sıkıntı, acı doğuran hatta savaşlara neden olan bir sorundur din ve devlet yani siyaset ilişkisi. Bazen din siyasi iktidarı baskı altına almış bazen de siyasal iktidar din üzerinde hegomanya kurmuştur. Mesela ortaçağda Hristiyanlık yani kilise Batı'da bütün siyasi iktidarlar üzerinde hâkimiyet kurmuştu. Sadece papanın emriyle haclı seferleri düzenlenmesi, kralların taçlarını papanın elinden giymesi, dinin devlet üzerindeki hükümlerinin en önemli göstergesidir. Çağdaş döneme geldiğimiz zaman bu sefer tam tersi olmuş, kilisenin baskısından kurtulan iktidarlar, din üzerinde baskı kurmuştur. Gerçi Roma imparatorluğu döneminde devletin din üzerindeki baskısı had safhadaydı. İznik konsilinde Hristiyanlığı resmi din olarak kabul eden Roma, bunun karşılığında kendi paganist inançlarını zorla Hristiyanlığa sokmuştur. Dahası yüzlerce İncil arasından imparatorun onayladığı dört tanesi Hristiyanlığın kutsal kitabı olmuştur. Günümüzde papanın seçiminde büyük devletlerin rekabette olması ve papalık seçiminin kardinallere bırakılmayıp, papayı güçlü devletlerin belirlemesi, devletin din üzerindeki baskısına bir başka örnek teşkil eder. Biz İslam tarihinde de bu durumun var olduğunu görmekteyiz.

⁹¹⁵ Rahman, *İslam*, s.204.

⁹¹⁶ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.37; Rahman, *İslam*, s.216.

⁹¹⁷ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s.94.

⁹¹⁸ Rahman, *İslam*, s.332.

Hilmi Yavuz'a göre *"İslam'ın entelektüel geçmişinde siyasal iktidarın dine buyurgan bir talebi dayatıyor olmasının tarihi, bir hayli eskiye çıkıyor. Milattan sonra IX. yüzyıldan başlayarak XI. yüzyıla kadar devam eden dönem, bu dayatmaların olanca ağırlığı ile yaşandığı bir sürece işaret eder. Emeviler döneminde insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı konusunda da ciddi, çok ciddi dayatmalar söz konusudur; "kaderi nefyederek insan iradesini isbata" kalkışan El-Cuhenî, Emevî halifesi Abdülmelik İbn Mervan'ın buyruğuyla Haccac tarafından asılarak öldürülmüştür. Bir diğer dayatma örneği de Kur'an'ın 'mahlûk' ('yaratılmış') olup olmadığı üzerinedir. Mu'tezile, bir Kelâm Okulu olarak, Abbasî devletinin El-Me'mun döneminin, deyiş yerindeyse, 'Resmî İdeolojisi'dir! Mu'tezile Akaidi, kılıç tehdidi ve zor kullanmak suretiyle, devletin en yüksek makamından halka kabul ettirilmek istenmiştir. İslam tarihinde 16 yıl süren bu ilk dayatma dönemine, Mihne dönemi adı verilir. Mihne döneminde Kur'an'ın gayrimahlûk olduğunu öne sürenlere, Ahmed İbn Hanbel olmak üzere birçok muhalif, sorguya çekilmişler ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu ikrara zorlanmışlardır".⁹¹⁹ Bu göstermektedir ki Abbasî hükümdarlarının ayrı dönemler içinde dine yaptıkları dayatmalar, birbiriyle taban tabana zıttır. Çünkü El-Me'mun'a göre, şirk olan bir akide, El-Kadir'e göre tam tersi istikamette Ehl-i Sünnet akidesinin ta kendisi olmaktadır. Ona göre bu siyasal dayatmalar Kur'an'a ilişkin herhangi bir yorumu resmîleştirmek manasına gelse de Kur'an'ın ontolojik konumu hiçbir tefsirin veya tevilin resmîleştirilmesiyle bağdaşması mümkün olmayan bir yeredir. Çünkü İslam dini Kur'an'ın herhangi yorumlarından birinin diğerine üstünlüğünü temsile ilişkin bir yetkiyi Peygamberimiz hariç, hiç kimseye vermemiştir.⁹²⁰*

Biz, İslam tarihinde devletin dine yaptığı dayatmalar konusunda Hilmi Yavuz'a katılmaktayız. Nitekim bu konuda İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin durumunu örnek getirebiliriz. İslam dünyasının en büyük dini otoritelerinden bir olan Ebu Hanife hem Emeviler hem de Abbasiler döneminde yaşamıştır. Siyasi iktidarın hem din hem de toplum üzerindeki baskı ve dayatmalarına karşı çıkan Ebu Hanife'yi emirle susturamadıkları için makam ve mevki vererek susturmak istediler. Bu yüzden Küfe baş kadılığı teklif edildi. Çünkü Emeviler İmam-ı Azam'ın devlet kapısında olduğunu

⁹¹⁹ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.113-114; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.77-78; Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, s.121.

⁹²⁰ Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, s.125-127.

göstererek rejimlerini meşrulaştırmak istiyorlardı.⁹²¹ Diğer taraftan Abbasiler döneminde de ona baş kadılık teklif edildi. Zulme payanda olmamak ve dinin kullanılmasını önlemek için hiçbir teklifi kabul etmedi. Sonuçta İmamı Azam, Abbasi halifesi Ebu Cafer Mansur zamanında çeşitli acılar ve işkenceler görerek zindanda şehit edilmiştir.

Bizim bu konuda Ebu Hanife'yi örnek vermemizin sebebi, onun döneminin en büyük dini otoritesi olmasıdır. Ona makam ve mevki teklif etmelerinin nedeni, siyasi iktidarın zulümlerini onu kullanarak meşru hale getirmek istemeleri ya da istedikleri fetvayı bu büyük âlimden almayı düşünmeleridir.

Hilmi Yavuz, günümüzde de devletin dine buyurgan bir tavır almasının devam ettiğini belirtmektedir. Ona göre Diyanet İşleri Başkanlığı, devletin din işlerine karıştığının tipik örneğini teşkil eder. Türkiye Cumhuriyeti laik bir devlet olduğu halde din, devlet işlerine müdahale edemeyecek ama devlet, istediği zaman din işlerine müdahale edecektir. Bizde laiklik hayata bu şekilde geçirilmiştir. İlginç olan bir nokta da laiklik ilkesine geleneksel olarak Sünni İslâm'dan çok daha fazla ve çok daha samimiyetle sahip çıktığı öne sürülen Alevi heterodoksisi, bir devlet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nda hem temsil edilmek hem de Diyanet bütçesinden pay almak istemektedir.⁹²²

Bu konuda Hilmi Yavuz'la aynı düşüncedeyiz. Nitekim Cumhuriyet döneminde Aydınlanma'nın ürettiği jakoben bir totalitarizme dayanan yani buyurgan, tepeden inme, tekçi ve aşırı merkezileşmiş bir devlet anlayışı,⁹²³ yürürlüğe konulmuştu. Bu devlet, buyurgan bir Devlet Baba edasıyla, toplumdaki her türlü şeyi düzenliyor ve yaptırımlara bağlıyordu. Tepeden inme bir tavırla baskıcı aygıtlarını her düzlemde etkin kılmayı amaçlamıştı.⁹²⁴ Bu amaçla da Osmanlı'daki Meşihat Teşkilatı'nın yerine Diyanet Teşkilatını⁹²⁵ kurarak İslam dinini "diyanet işleri" gibi bir kurum şekline büründürerek, hem onu sosyal hayatın bir bölümü haline getirmeye⁹²⁶ hem de İslam dinini vicdanlara hapsedmeye çalışmıştı. İslam, artık devlette, eğitimde, yasadada,

⁹²¹ Mustafa İslamoğlu, *İmamlar ve Sultanlar*, Denge Yay., İstanbul 2006, s.190-192.

⁹²² Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.86.

⁹²³ Yavuz, *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, s.195; Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.15; Yavuz, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, s.70.

⁹²⁴ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.161.

⁹²⁵ Akgül, s.336.

⁹²⁶ Köse, s.150.

adliyyede, maliyyede yar almayıp sadece “diyanet” alanına sıkıştırılıyordu.⁹²⁷ Ayrıca şeriat mahkemeleri kaldırılarak din adamları hem medeni hukuku uygulama yetkisini hem de adaleti uygulama yetkisini de kaybediyordu. Daha sonra “devletin dini İslam’dır” maddesi anayasadan çıkarıldı ve okul programlarından zorunlu din dersi öğretimi kaldırıldı.⁹²⁸ Ancak bizim buradaki düşüncemiz Türkiye’de bunca yıldır İslam’dan uzaklaştırma politikalarına rağmen, İslam olgusu, bu toplumun bin yılı aşkın geçmişinin şuuraltını, geleneğini, zihniyetini, hayata ve dünyaya bakışını temsil ederek Türk toplumunu yapılandıran temel bir unsur olarak kalmaya devam etmiştir.⁹²⁹

Bize göre yaşadığımız yıllarda bu durum halen devam etmektedir. Diyanet İşleri Başkanı, hükümet tarafından atanmakta ve Diyanet başbakanlığa bağlı bir kurum olarak çalışmaktadır. Diğer taraftan cuma hutbeleri tek elden yazılmakta ve Türkiye’deki tüm cami imamları aynı hutbeyi okumaktadır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki bir Müslüman eğer İslam tarihini hakkıyla anlamak istiyorsa din-siyaset ilişkisi sorununu tam anlamıyla çözmek zorundadır.⁹³⁰

2.7. DİN-DEMOKRASİ İLİŞKİSİ

İslam ve demokrasi konusu toplumumuzda uzun zamandan beri tartışılmaktadır. Halkın kendi kendisini seçtiği vekilleri aracılığıyla yönetmesi anlamına gelen demokrasinin en temel değerleri, eşitlik, özgürlük ve adalettir. Buradan hareketle demokrasi en basit anlamıyla toplum fertleri için özgürlük, eşitlik ve adalet talep etmektir. Demokrasiyle yönetilen demokratik toplum ise, demokratik değerleri hayata geçirmiş fertlerden müteşekkil toplumdur. Demokrasi, başkalarının varlığının tanınması ve kabul edilmesi gibi önemli ahlâkî bir esas üzerine oturur.

Hilmi Yavuz, Hz. Peygamber’in, devlet başkanı sıfatıyla kendisinden sonra İslam ümmetini kimin yöneteceği hususunda yerine herhangi bir kimseyi ümmetin başına tayin etmemesini, İslam’la demokrasi arasındaki ilişkinin en açık ve somut örneği olarak görür. Ona göre Hz. Ömer de yerine ölmeden önce halef tayin etmeyi reddetmiş ama altı kişilik bir aday listesi belirleyerek Abdurrahman b. Avf’a vermiştir. Abdurrahman b. Avf da bu altı kişiden hangisinin halifelğe daha liyakatli olduğunu

⁹²⁷ Berkes, s.459.

⁹²⁸ Berkes, s.532-533.

⁹²⁹ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.108.

⁹³⁰ Taha Hüseyin, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, (çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s.63.

öğrenmek için bu adaylar hakkında İslam tarihindeki ilk kamuoyu yoklamasını yaptırmıştır. Demokratik bir uygulama olan bu kamuoyu yoklaması şunu göstermektedir ki İslam'da halkın iradesine başvurma konusundaki duyarlılık, hem Hz. Peygamber'de hem de Hz. Ömer ve Abdurrahman b. Avf örneğinde görüldüğü gibi Ashab'da mevcuttu.⁹³¹ Hilmi Yavuz'a göre bu durum yani halifenin seçimle ya da halk oylamasıyla seçilmesi veyahut halka danışılması, İslam, demokrasi ve sivil toplum ilişkilerinde, çok açıklayıcı ve zihin açıcı bir verimli tartışmaya yol açabilecek bir teklif olarak alınabilir ve bu konunun üzerinde de ciddi olarak durulması gerekir.⁹³²

Hilmi Yavuz'un burada bahsettiği konu İslam'da şura kavramıyla ilgilidir. İslam'ın demokrasiyle ilişkisi bağlamında kabul görülebilecek bu görüşler bizim açımızdan da önemli bir durumdur. Hilmi Yavuz'un bu ifadeleri ekseninde şunu belirtmemiz gerekir ki İslam'da “şura” kavramı karşılıklı danışma ve görüş alışverişinde bulunma, danışarak ortak aklı harekete geçirme anlamına gelmektedir. Yani şura, daha önce de Arap kabileleri arasında mevcut bir uygulama olan ve daha sonra Kur'an'ın da tasdik ve tasvib ederek Müslümanlara sorunlarını çözmede ve yönetimde yardım edecek demokratik bir yasama veya karar alma prensibidir.⁹³³ Bir anlamda Kur'an, Müslümanların sorunlarını veya toplumu ilgilendiren bütün işlerini aralarında karşılıklı danışma ve tartışma (Şura, 42/38) yoluyla halletmelerini istemekteydi.⁹³⁴

Bizim kabul ettiğimiz görüşe göre şura, yaygınlıkla kabul edildiği gibi, tek bir şahsın ya da idarenin başındakinin, kendisince de bilgi sahibi olarak gördüğü ama tavsiyelerini uygulamakta hiçbir zorunluluk taşımadığı şahıslara danışması ya da bir şahsın başkalarından tavsiye veya fikir istemesi anlamına gelmeyip, insanların eşit zeminde karşılıklı tartışma yoluyla karşılıklı danışmasını ifade etmektedir.⁹³⁵

Yönetim toplumun ortak işi olduğuna göre şura, bir şahsın (yöneticinin) başkalarına, yani bizzat kendisinin atadığı, toplumu temsil etmeyen kişilere danıştığı bir durumu hem kabul etmez hem de öngörmez.⁹³⁶ Çünkü Kur'an için ne seçkinler ne de

⁹³¹ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.118-119.

⁹³² Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.115.

⁹³³ Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, s.140; Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.67; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s.954.

⁹³⁴ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.118; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.992.

⁹³⁵ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.143.

⁹³⁶ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.69.

özel imtiyaz sahibi sınıflar vardır.⁹³⁷ Bize göre Kur'an'daki “şura beynehum” kavramı, devletin başının bizzat danışmak için seçtiği kimselerle danışıklık etmesi değil, insanların karşılıklı danışması ve tartışması yani uzlaşma ve danışma yoluyla hükümet etmesi veya yönetmesi anlamına gelmektedir. Yani Kur'an'a göre karar verme görev ve imtiyazı, herhangi bir elit tabakada veya diktatörde değil bilakis toplumun omuzlarındadır. Orada ne kral vardır ne diktatör ne general ne de Ayetullah.⁹³⁸ Bu yüzden şuraya dayanan İslami siyaset, saltanata dayalı her türlü uygulamayı şiddetle reddeder.⁹³⁹ Ancak Müslümanlar ne yazık ki İslam'ın ilk zamanlardan itibaren şura ile sivil toplum ile hemen hemen hiç alakası olmayan bir yönetim şekli olan siyasi otokratlar tarafından yöneltilmektedirler. Kur'an'ın bu açık emri yani şura, İslam toplumlarında hiçbir zaman kurumsal hale gelememiştir. Şura, geliştirilemediği ve kurumlaştırılmadığı aynı zamanda demokrasi veya benzeri, halka dayanan bir yönetim anlayışı oluşturulamadığı için biat yoluyla İslam topluluklarında otokratik-teokratik yönetim anlayışları ortaya çıkmıştır.⁹⁴⁰

Sonuçta “zalim yönetimin altmış yılı, siyasi otoritesiz tek bir geceden daha hayırlıdır” ilkesi gereğince hükümdar zalim bile olsa hükümdara kayıtsız şartsız teslimiyet tavsiye edilerek bu yönetim anlayışları meşrulaştırılmıştır. Şura müessesesi, İslam öncesi Arabistan'da kabile yaşlılarının bir araya gelerek önemli barış ve savaş meseleleriyle ilgili görüş alışverişinde bulundukları ve karara vardıkları bir karar verme konseyi gibi işlev görmektedir. Bu müessese İslam siyaset teorisinde geliştirilmek şöyle dursun hem önüne set çekildi hem de anlam kaymasına uğrayarak tek bir kişinin (hükümdarın), kendisinin seçtiği ya da uygun gördüğü kişilere danışması ve daha sonra kendi iradesi ne isterse onu tatbik etmesi veya uygulaması anlamında görülmeye başlandı.⁹⁴¹

Günümüze baktığımız zaman Türkiye'de dâhil birçok İslam ülkesinin demokrasi ile yönetildiği görülmektedir. Ancak biz bu yönetimlerde ne gerçek anlamda Kur'an'daki “şura beynehum” emrinin yerine getirildiğini ne de demokrasinin tam olarak işletildiğini düşünmekteyiz. Mesela İran'da meclisin yaptığı herhangi bir yasama

⁹³⁷ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.75.

⁹³⁸ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.119-120; Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.148; Esed, *Kur'an Mesajı*, s.122.

⁹³⁹ İslamoğlu, *İmamlar ve Sultanlar*, s.225.

⁹⁴⁰ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.134.

⁹⁴¹ Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, s.105.

faaliyeti, mollaların izni olmadan yürürlüğe girmemekte veya halkın seçtiği cumhurbaşkanı dini liderden icazet almadan görevine başlamamaktadır. Türkiye’de ise halk seçimlerde oyunu kullansa da milletvekilini bizzat seçmemekte, parti genel başkanının belirlediği kişilerden birini tercih etmek zorunda kalmaktadır. Birçok konuda halka danışılmamakta, siyasi iktidarın kendi istediği şey olmakta veyahut yasa çıkmakta, halktan da bunlara uyması istenmektedir. Sonuç olarak anayasamızda Türkiye’nin demokratik bir ülke olduğu vurgulansa da pratikte bunlarla uyuşmayan bir yönetim anlayışı sergilenmektedir diye düşünmekteyiz.

2.8. DİN-HÜRRİYET İLİŞKİSİ

Din hürriyet ilişkisi bağlamında Tanrı’nın gelecekte olanları bilmesi meselesi, gerçekten de teizmin en çetin ve en zor meselelerinden birini teşkil etmektedir.⁹⁴² Allah’ın geleceği bilmesi ve insan hürriyeti konusu İslam inancında da kalam ilmi içinde tartışılmakta ve kaderle ilgili olarak ele alınmaktadır.⁹⁴³

Hilmi Yavuz, aslında bilinen anlamıyla Kadercilik’in (yani cebrilik), İslam’da değil, Hristiyanlık tarihinde görünen bir olgu olduğunu söyler. Ona göre Hristiyan bir öğreti olan Jansenizm, tam bir kaderciliğe tekabül eder. Diğer taraftan İslam’da cebrilik anlayışı, Emeviler döneminde kısa bir süre etkili olsa bile hiçbir zaman Müslüman düşüncesine hâkim olmamıştır. Hilmi Yavuz’a göre İslâm’ın, özünde “cebrî” olduğuna ilişkin argümanın en temel dayanaklarından birisi El-Eş’arî’nin insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı, yani mahlûk olduğu görüşüdür. Ona göre oryantalist safsatanın iddia ettiği gibi Müslüman insan, cebrî değil tam tersine eylemlerinde özgürdür.⁹⁴⁴

Biz bu konuda Hilmi Yavuz’a katılmadığımızı belirtmek isteriz. Çünkü kadercilik Emeviler döneminden başlayarak günümüze kadar Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur ve günümüz insanının yaşantısını bu anlayış şekillendirmektedir. Diğer taraftan Türkler her ne kadar itikatta Maturidi olarak gözüke de pratikte Eş’aridir. Kader anlayışımız da Maturidi’nin değil Eş’arî’nin savunduğu kader anlayışıdır.

Bize göre İslam inancında kader anlayışının kırılma noktası Emevi iktidarı dönemidir. Yani kaderin bir iman meselesi olarak ilk defa Emeviler döneminde ortaya

⁹⁴² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.166.

⁹⁴³ Öner, s.49.

⁹⁴⁴ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.21-22; Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.209.

çıkıldığını⁹⁴⁵ söyleyebiliriz. İnsanların başına gelen olayların daha önceden Allah tarafından tayin edilmesi (alinyazısı) anlamında ‘kader’ düşüncesini sistematik olarak ilk defa savunan Emevi iktidarındır. Bu yola başvurmalarının sebebi, zorla ele geçirdikleri iktidarlarını halk nezdinde meşrulaştırmak⁹⁴⁶ ve zulümlerini haklı kılmaktır. Mesela Muaviye’nin yaptıklarının Allah’ın kaderi ve ön tasarımı ile gerçekleştiğini söylemesi yaptığı işlerin sorumluluğunu üzerinden atmak içindi.⁹⁴⁷ Yapılan zulümlerin ve haksızlıkların bu şekilde “kader” üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılması, haksızlıklara karşı kitlelerin protestosunu, başkaldırısını önlemek amacıyla idi.⁹⁴⁸ Bu andan itibaren zulüm bile olsa artık yapılan, başa gelen her şeye rıza göstermek, kayıtsız, şartsız bir tevekkül, mutlak bir suretle kadere teslim olmak Müslümanların alinyazısı haline geldi.⁹⁴⁹

Halk arasındaki kader inancına baktığımız zaman da Hilmi Yavuz’un kabul ettiği durumun tam tersi istikamette bir anlayış görürüz. Halk arasında “kader” genel olarak şöyle anlaşılır: Allah, hem ezelde dünyada olacak bütün olayları hem de her birimizin başına gelecek olayları bilir. Bizim başımıza gelecekleri da ezelde alnımıza yazmıştır.⁹⁵⁰ Yani halkın kader inancını, “Allah’ın ezeli ilmi ile kıyamete kadar olacakları bilmesi ve buna göre ‘Levh-i Mahfuz’a yazması” şeklinde tanımlayabiliriz. Allah’ın ezelde, gelecekte olacakları bilmesini, insanların yeryüzündeki davranışlarını Allah’ın irade ve gücü ile ilişkisi bağlamında ve kader kelimesiyle halka izah edilmeye çalışılması, kaderin, insanın başına gelecek olayların Allah’ın mutlak iradesiyle önceden “tayin” edilmesi (alın yazısı) şeklinde anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Burada artık bilme veya ilim değil, belirleme ve tayin etme devrededir. Bize göre halkımızın da kader anlayışı veya inancı büyük ölçüde böyle tezahür etmiştir. Örneğin Ankara’nın Boğaziçi gecekondulu mahallesindeki dini hayat üzerine yapılmış bir doktora çalışmasına göre, 383 denneğin yüzde 90’ı böyle bir kader inancına sahip görünmektedir.⁹⁵¹

Diğer taraftan insanlarımız hâlâ yaptıkları kötülükleri, başlarına gelen musibetleri -yalnız iyilikler ve hayırlar değil çünkü onları kendilerinin yaptığını

⁹⁴⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.28.

⁹⁴⁶ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s.79.

⁹⁴⁷ Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (çev. Vahdettin İnce), Ekin Yay., İstanbul 1998, s.14.

⁹⁴⁸ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s.79.

⁹⁴⁹ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s.57.

⁹⁵⁰ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s.93-94.

⁹⁵¹ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s.17-20.

söylerler- kadere yükleyip sorumluluktan kurtulmak istemektedirler. Örneğin, yakın tarihimizde meydana gelen Zonguldak'taki maden kazası, Erzincan, Dinar ve Yalova depremleri gibi doğal olaylar, devletimizin en yüksek mercii tarafından “Allah'ın takdiri” olarak nitelenmiş ve bu olaylarda can kaybına sebebiyet veren ve insandan kaynaklanan ihmaller, hatalar, müteahhitlerin yaptıkları hırsızlıklar, yanlışlar sorgulama konusu olmaktan çıkarılmıştır.⁹⁵² Yani depremler, felaketler, Cumhurbaşkanından başlayarak sıradan vatandaşımıza kadar ilahi bir afet, ceza, ihtar veya imtihan vesilesi olarak görüldü.⁹⁵³ Benzer bir faciada 1990 yılında Suudi Arabistan'da hac mevsiminde meydana gelmiştir. Tünelde mahsur kalan 500 hacı bir panik anında ezilerek can vermiş, Kral Fahd ise bu olayı “Allah'ın takdiri” olarak izah etmeye çalışarak⁹⁵⁴ bu konudaki ihmalleri, yanlışları bir anlamda sümenaltı etmeye çalışmıştır. Bugün o tünel genişletilerek yeni tüneller yapılmış ve herhangi bir can kaybı olmamaktadır. Demek ki tedbir alındığında can kaybı önlenebilmektedir. Trafik kazalarında Türkiye'nin dünya birinciliğine oynadığı bilinmektedir. Bizim bu anlamdaki kader inancımıza göre Azrail (ölüm meleği) yollarda gezerek Allah'ın ilahi “kaza”sını trafik “kazası” haline dönüştürüyor. Dahası Allah, Hristiyan Avrupalılara hep baş yastıkta ölümler nasip ederken, Müslüman Türklerin oldukça kabarık bir sayısını (örneğin, 1997 Temmuz ayı bilânçosu 684 ölü) “trafik canavarı”na kurban vermesi ise oldukça anlamlıdır.⁹⁵⁵

Dahası insanlarımızın bu aykırı anlayışı Müslüman toplumları büyük ölçüde etkilemiş, Müslümanlar tembellik ve miskinliklerini Allah'ın bir kaderi olarak telakki etmeye başlamışlardır. Ayrıca dünya ölçeğindeki başarısızlıklarını, ezilmişliklerini, zelil ve hakir bir biçimde yaşamalarını kadere bağlamışlardır. Dünyanın fakir ülkelerinin çoğunun İslam ülkesi olması herhalde tesadüf değildir diye düşünmekteyiz. Müslümanlar düşmanlarının başarılarına, teknolojik ilerlemelerine, ekonomik atılımlarına da aynı gözle baktılar. Tabi bu inanç “Müminlere yardım etmek boynumuza borç oldu” (Rum, 47), “Eğer siz Allah'a yardım ederseniz Allah da size yardım eder ve sizi ayaklarınız üzerinde dimdik tutar.” (Muhammed, 7), “Allah inananları

⁹⁵² Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s.23.

⁹⁵³ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s.7.

⁹⁵⁴ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s.23.

⁹⁵⁵ Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, s.124.

savunur.”(Hacc, 38) buyuran Allah’a⁹⁵⁶ karşı atılmış bir iftiradan başka bir şey değildir diye düşündüğümüzü belirtmek isteriz.

Buna göre, Hilmi Yavuz, niyetlerimizin, arzularımızın, gayelerimizin, düşüncelerimizin, algılarımızın bizi yönlendirmiş olabileceğini hatta eylem alanında bizi etkileyebileceğini ancak bu durumun yönlendirme ve etki istikametinde bize bir seçme yapmamızı zorunlu kılmayacağını belirtir.⁹⁵⁷

Biz bu konuda Hilmi Yavuz’la aynı düşünmekteyiz. Nitekim seçmede, insan hürriyeti söz konusu olduğunda, seçme ile onu meydana getiren sebepler arasındaki bağ zorunlu değildir diye düşünmekteyiz. Aksine seçimimizin zorunlu bir şekilde tayin edilmiş olmadığını bize telkin eden memnunluk ve pişmanlık gibi bazı ruhsal hallerimiz mevcuttur. Her iki duygu hali de, insanın, seçiminde kendisine düşen bir payın bulunduğunu açıkça göstermektedir. İşte o paya biz, insan hürriyeti diyoruz.⁹⁵⁸

İşte bize göre tabiatla insan arasındaki esas fark bu hürriyet alanıdır. Tabiat kendisine gelen emirlerde itaatsizlik edemez yani tabiat Allah’ın emrine teslim olmuştur. Ancak insana olan emirler de ise insanın seçim yapmasının ve özgür iradesinin dikkate alınması esastır.⁹⁵⁹ Çünkü Allah, insanın, sorumluluk gerektiren özgür davranışlarını ne tabiat kanunlarıyla, ne sosyal kanunlarla sınırlar ne de onun şuurunun içine girerek psikolojik olarak belirler.⁹⁶⁰ Biz herhangi bir seçimimizi kendi zaman ve mekân ölçeğimizde özgürce gerçekleştiririz. Biz bütün bunları gerçekleştirirken bütün bu seçimlerimiz aynı zamanda Allah’ın bütüncül bilgi ve fiilinde mevcut bulunmaktadır.⁹⁶¹ Ancak burada belirtmek istediğimiz Allah’ın bizim gelecekte gerçeklik kazanacak olan fiillerimizi, seçimlerimizi bilmesi, o fiillerdeki bizim için var olan “imkân”ı dolayısıyla bizim “hürriyet”imizi hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Çünkü gelecekte olacakların ilahi bilgiye göre olmaları, onları “mümkün”lükten çıkarıp vacip hale getirmez.⁹⁶²

⁹⁵⁶ Mustafa İslamoğlu, *İman*, Denge Yay., İstanbul 2005. s.172.

⁹⁵⁷ Yavuz, *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, s.22; Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.209.

⁹⁵⁸ Öner, s.30-31.

⁹⁵⁹ Rahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, s.44.

⁹⁶⁰ Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s.95.

⁹⁶¹ Barbour, s.74.

⁹⁶² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s.168.

Bize göre Allah kelamı Kur’ân, insanı hür bir fail olarak kabul etmektedir.⁹⁶³ Çünkü peygamberin insanlara yaptığı ikazlar ve insanları Allah adına tövbeye davet etmesi göstermektedir ki muhatabı olan insanda sorumluluk kapasitesi vardır.⁹⁶⁴ “*De ki: O, hak (Kur’ân) Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*” (Kehf, 29). “*Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür*” (Zilzal, 7-8). Aslında insan, aklını, vicdanını ve mantığını kullansa hür bir iradeye sahip olduğunu anlar. Hatta bir insana, “sen irade ve şuur sahibi değilsin” dense asla kabul etmez, kesinlikle kızar ve tepki gösterir. Buradan anlaşılan odur ki özgür olmak insanın asıl kaderidir, yoksa insanın sorumlu bir varlık olmasının manası olmazdı.⁹⁶⁵ Çünkü teklif ve sorumluluğun olduğu yerde hürriyet zorunlu olur.⁹⁶⁶ Serbest iradeye sahip insan, fiillerini sonucuna katlanmak şartıyla kendi kastı ve kişisel dürtüleriyle gerçekleştirir. Fiilin işlenmemesi de aynı şekilde gerçekleşir.⁹⁶⁷

Allah’ın insana çizdiği kader, fiillerinde hür olmasıdır.⁹⁶⁸ Çünkü seçenekleri olmayan hususlarda hürriyet olmadığı için sorumluluk da yoktur⁹⁶⁹ diye düşünmekteyiz. Sonuç olarak insana fiillerinde ya da seçimlerinde hürriyet tanımamak hem tecrübeye uymaz – insan hür olduğu bilincine tecrübeyle varır- hem de insanı fiillerinden ötürü sorumlu kılması bakımından da temellendirilemez.⁹⁷⁰ Steiner’in dediği gibi, “*Biz hür olduğumuz ölçüde insan oluruz*”.⁹⁷¹

2.9. DİN-İÇTİHAD İLİŞKİSİ

İçtihadın genel bir tarifini vermek istersek eğer, içtihad, sözlükte zor ve meşakkatli bir işi gerçekleştirmek için kişinin olanca gayretiyle çalışmasıdır. Fıkıhta ise şeri-ameli bir meselede fakih olan kişinin, hükmü ilgili delillerden çıkarabilmesi adına elinden gelen gayreti göstermesidir.⁹⁷² Diğer taraftan içtihadı, Kur’an ve Hz. Peygamber’in sünnetinde hükmü bulunmayan bir problemi veya meseleyi, Kur’an ve

⁹⁶³ Ömer Aydın, *Kur’ân Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yay., İstanbul 1998, s.30.

⁹⁶⁴ W. Montgomery Watt, *İslam’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, (çev. Arif Aytekin), Kitabevi Yay., İstanbul 1996, s.22.

⁹⁶⁵ Ömer Aydın, *Kur’ân Işığında Kader ve Özgürlük*, s.136.

⁹⁶⁶ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara 2001, s.293.

⁹⁶⁷ Ammara, s.111.

⁹⁶⁸ Akbulut, s.295.

⁹⁶⁹ Akbulut, s.301.

⁹⁷⁰ Öner, s.61.

⁹⁷¹ Öner, s.131; İzzetbegoviç, s.76.

⁹⁷² Karaman vd., *İlmihal I*, s.155.

Sünnete başvurarak bu iki kaynağın ışığı ve genel prensiplerine binaen hükme bağlamak olarak tanımlayabiliriz.⁹⁷³ Herhangi bir hüküm koymaktan ziyade içtihadda, mevcut olduğu var sayılan hüküm bulunur, keşfedilir.⁹⁷⁴

Bu açıklamalardan sonra Hilmi Yavuz'un bu konudaki düşüncelerine baktığımızda Hilmi Yavuz'a göre İslam dini modernleşmeye engel midir, değil midir konusu genel olarak İslâm'da hicri 8. yüzyılın sonundan itibaren "içtihad kapısının kapanması" ile ilişkilendirilerek değerlendirilir. Bu ilişkiye göre, içtihad kapısı kapandığı için İslam'da ne ilerlemeden, dolayısıyla da ne de modernleşmeden söz edilebilir. Yani fikhın dört temel kaynağından olan Kur'an ve Sünnet için içtihad kapısı, açık değildir. Ama şurası da vardır ki Hz. Peygamber zamanında nesih kurumu işletilmiştir. Ayrıca Hûlefa-yı Râşidin döneminde illet (sebe) ve maslahat (kamu yararı) ile iş görme ilkesi yürürlükteydi. Hilmi Yavuz, buradan hareketle Kur'an ve Sünnette içtihadî değişikliklere gidildiğini söyler. Ona göre içtihad yasağı Kur'an'ın ve Sünnetin hükümlerinde değişiklik olamayacağına değil fikhî kabul edilmiş olan dört mezhebin dışında yeni bir mezhebin kurulmasına izin verilmemesine ilişkindir. Mesela Gazzalî ve Süyûtî gibi büyük âlimlerin bile bağımsız bir mezhep kurma girişimlerinin kabul görmeyişinin nedeni budur.

Hilmi Yavuz, Kur'an-ı Kerim'de müteşabih ayetlerin tevil ile açık olmasının tevil konusunda içtihad imkânlarının varlığına delil olduğunu belirtir. Ona göre her ne kadar Mecelle'de içtihada mesaj verilmeyen nasslar varsa da bunlar Kur'an'ın muhkem ve müfesser nasslarıdır. Kitap ve Sünnet, vahiy olmak bağlamında aynı ontolojik düzlemde oldukları için (Necm Suresi'nin 3. ayeti) nesh kurumu işletilerek Kur'an nassları üzerinde içtihad etmek mümkündür. Yani O, içtihad bağlamında Sünnetin bir Kur'an ayetini neshdebileceğini söyler.⁹⁷⁵

Biz daha önce Hz. Muhammed'in sünnetinin vahiy kaynaklı olduğu konusunda Hilmi Yavuz'a katılmadığımızı gerekçesiyle açıklamıştık. Ancak Kur'an nassları üzerinde içtihad yapılabileceği hususunda Hilmi Yavuz'la hemfikiriz. Farklı düşündüğümüz nokta, Hilmi Yavuz'un sadece müteşabih ayetlerde tevil yani içtihad olabileceği ve muhkem ayetlerde Mecellenin hükmünü göstererek tevil

⁹⁷³ Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, s.49.

⁹⁷⁴ Karaman vd., *İlmihal I*, s.222.

⁹⁷⁵ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.56; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.141-144.

yapılamayacağını, muhkem ayetler açısından herhangi bir tevilin söz konusu olamayacağını söylemesidir. Bize göre müteşabih ayetlerde tevil yapıldığı gibi muhkem ayetlerde de tevil yapılmıştır.

Buradan hareketle İslam tarihinde tevil konusunda Hilmi Yavuz'un bu görüşlerinin temellendirilebileceği zeminin varlığı açıktır. Örneğin nasslar üzerinde içtihad yapma konusunda verebileceğimiz en güzel örnekler Hz. Ömer'in bu konulardaki uygulamalarıdır. Hz. Ömer, bu konularda Kur'an'da ayet olmasına rağmen –hem de muhkem ayet müteşabih ayet değil- müellefe-i kuluba (kalbi İslam'a ısındırılacak olanlar) hazineden pay ayrılmasını ayrıca kıtlık zamanında hırsızlara uygulanacak had cezalarını geçici olarak askıya almıştı. Hz. Ömer'in bu tavrının konumuz açısından önemi, ayetlere kendinden sonra gelenlerin yaptığı gibi dogmatik olarak inanmadığını göstermesidir. Hz. Ömer'in yaptığı ayetleri derin bir bilinçle anlamak ve ayetlere zıt bile olsa içtihat yapmaktı. O, bu tavrıyla içtihadın sadece nassın olmadığı yerde değil bilakis nassın olduğu yerde de yapabileceğini göstermiş olmaktaydı. Daha sonra Hz. Ömer'in her zaman dinamik olan bu “sürekli devrim”ci (nassla birlikte içtihad) metodu Müslümanlar tarafından terk edildi. Sonunda Kur'an ve Sünnetin toplumsal yönü tarih ve toplum dışına itilerek mutlaklaştırılmış oldu.⁹⁷⁶ Rey ehlinin Kur'an vahyinden ilham alarak insanın aklını mantık kurallarına ve realiteye göre çalıştırması talebi (Hz. Ömer, Ebu Hanife, Mu'tezile, İbn Rüşt, İbn Haldun vs. olduğu gibi) Müslümanlar arasında kabul ve itibar görmedi. Sonuçta insan aklı nassın, lafzın ve geçmişin egemenliğine boyun eğdirildi.⁹⁷⁷

Bize göre içtihad anlayışının geri plana itilmesinin bir diğer sebebi de İslam ülkelerinin birbirine düşman olup savaşmaları, mezheplerin ve fikirlerin didişmesi, boğuşması ve bundan dolayı İslam dünyasındaki yaratıcılığın törpülenmesidir. Diğer taraftan farklı yorumlar yapmış insanlar, çeşitli sebepler bahane edilerek ya katledilerek ya da tekfir edilerek susturulmaya çalışılmıştır. Farklılıklar, yeni gelişmeler, her çeşit icat, keşif ve benzeri şeyler “bid'at” damgası ile karalanmıştır.⁹⁷⁸

Diğer taraftan biz, içtihad kapısının sadece mezhep kurma konusunda değil Hilmi Yavuz'dan farklı olarak genel anlamda kapatıldığını düşünmekteyiz. Nitekim on

⁹⁷⁶ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.99-101.

⁹⁷⁷ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.68.

⁹⁷⁸ Akgül, s.73-75.

beşinci yüzyıla gelindiğinde Sünni ulema tarafından ictihad kapısının ebediyen kapandığı açıklanmış ve Müslümanların dini konularda geçmişin büyük ustalarını taklit etmeleri istenmişti. Tutuculuk, yenilikçi düşüncenin ve gelişmenin önüne adeta bir set gibi yerleştirilmişti.⁹⁷⁹ Bir Müslüman din âliminin herhangi bir konuda içtihat yapabilmesi için öyle kusursuz ve katı şartlar ileri sürüldü ki, bu şartların insan açısından yerine getirilmeleri zaten imkânsızdı.⁹⁸⁰ Bu durum öncekilerin içtihat ve fetvalarına değişmez referanslar gibi sarılma sonucunu doğurdu. İslam fıkhi da bir krize girerek zamanın ihtiyaçlarına cevap üretemeyecek duruma geldi.⁹⁸¹ Dahası insanların kendi zamanlarının şartlarına ve meydan okumalarına karşı ortaya koydukları çözüm önerilerine ve ictihatlarına nerdeyse kutsal gözüyle bakılmaya başlandı.⁹⁸²

Sonuçta, İslam toplumlarında bu karizmatik otoriteler, takipçileri tarafından yanılma riski olmayan bir mürşit ve bir üstat olarak geleneksel, değişmez otoriteye dönüştürülmüştür.⁹⁸³ Ama bize göre şurası da kesin bir gerçektir ki fıkıh mezheplerimizin kurucuları, kanıtlarının, yorumlarının, içtihadlarının nihai ve mükemmel olduğunu ve değişmesinin asla mümkün olmadığını hiçbir zaman iddia etmemişlerdir.⁹⁸⁴ Ebu Hanife ve öğrencilerinin durumu bunun en güzel örneğidir. Ebu Hanife'nin öğrencileri onunla birçok konuda farklı düşünmüşlerdir. Bizim açımızdan bir fazilet ve bilgi abidesinin her konuda ve her zamanda geçerli olacak nihai bir ictihadda bulunabileceğini düşünmek sadece safça değil son derece tehlikeli bir anlayıştır. Çünkü içtihad düşünen kafaların çoğulcu bir çabası olarak görülmelidir⁹⁸⁵ ve devamlı olarak zamanın ihtiyaçlarına göre yeni şeyler katılarak ilerlemelidir. Ayrıca içtihad yaparken dikkat edeceğimiz husus içtihadın parçacı ve rastgele değil, sistematik, kapsamlı ve uzak hedefli olmasıdır. Bir diğer dikkat edeceğimiz husus da her neslin hem kendisinden önce gelip geçmiş nesillerin eserlerinden yararlanmak şartıyla, hem de onlardan olumsuz yönde etkilenmeden, kendi zamanında kendi meselelerini çözümlemekte serbest olmasıdır.⁹⁸⁶

⁹⁷⁹ Armstrong, s.391; Adıvar, s.393.

⁹⁸⁰ Rahman, *İslam*, s.136.

⁹⁸¹ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, s.201.

⁹⁸² Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.294.

⁹⁸³ Uyanık, s.182.

⁹⁸⁴ İkbal, s.227.

⁹⁸⁵ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.92.

⁹⁸⁶ İkbal, s.227.

Buradan hareketle İslam'ı yeniden düşünme başlığı altında tecdid (yenilenme) ve icthad (bağımsız düşünme) bizim için anahtar öğeler olarak vasıf kazanmaktadır.⁹⁸⁷ İşte icthad Müslümanların, hem geçmişini hem de şimdiki zamanı içeren bu fikri çabasıdır.⁹⁸⁸ Ama tabii ki bu konuda Hz. Ömer'in "dinamik" okuyuşunun diriltilmesi hepimiz için elzem olmaktadır⁹⁸⁹ diye düşünmekteyiz.

Tabii ki bütün bunları gerçekleştirmek için bizim yapmamız gereken bazı şeylerin olduğunu kabul etmekteyiz. Öncelikli olarak zihinsel çabalarla düşünce üretiminin sağlanması ve bağımsız düşünce üretimini sağlayacak metotların geliştirilmesi gerekmektedir. Geçmişte bunun nasıl ve ne şekilde olduğunu anlatmak istersek eğer bu konuda Hilmi Yavuz'un düşünceleriyle beraber şunları söyleyebiliriz.

Hilmi Yavuz'a göre, İslam'da dünyayı anlamaya ve kavramaya yönelik bütün zihinsel çabalar, İslam ümmetinin ve bu cemaatin pratikte var olan sorunlarıyla alakalıdır. Yani düşünce üretimi bu alanla sınırlı kalmıştır. Çünkü İslam anlayışına göre kavranılacak bir dünya varsa bu da İslam cemaatidir. Bunun dışında kalan her ne varsa ister evren isterse doğa olsun aşkınlığın alanına aittir. Bu yüzden İslam'da şer'i hukukun yanı sıra bir de örfi hukukun ikame edilmesinin felsefi temeli bu anlayıştır. Ayrıca İslam'da bilimsel düşüncenin ortaya çıkmamasının sebebi bu alanın bütünüyle aşkınlığa izafe edilmesidir.⁹⁹⁰ İslam toplumları, İslam cemaatinin birlik ve beraberliğini korumak ve kollamak adına, XIII. yüzyıl sonlarından itibaren tüm entelektüel çabalarını ideolojik bir bakış açısıyla bu alanda kullanmıştır.⁹⁹¹

Hilmi Yavuz, İslam'da 13. yüzyıldan itibaren bütün entelektüel faaliyetlerin cemaat bütünlüğünü koruma konusunda pratik faaliyetlere yönelmesinin, hem teorik düşünceyi ve felsefeyi, hem de ilimle felsefe arasındaki ilişkiyi bir daha onarılmaz biçimde ortadan kaldırdığını söyler. Ona göre İslam'da düşünce üretimi, teorik meselelere değil daima pratik meselelere yönelmiştir. Bu yüzden bizde felsefe yoktur, ancak "hikmet" vardır. Cemaatin pratik sorunlarına ilişkin zihinsel üretim varsa da dünyanın tümel olarak kavranması konusunda herhangi bir zihinsel çaba yoktur. Çünkü

⁹⁸⁷ Rahman, *İslam'da İhya ve Reform*, s.19.

⁹⁸⁸ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.66.

⁹⁸⁹ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.102.

⁹⁹⁰ Yavuz, *Felsefe Yazıları*, s.119-121.

⁹⁹¹ Yavuz, *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, s.87.

orada teolojinin, yani kelâmın doğmaları hâkimdir. Bu dogmalar asla tartışılmaz, çünkü bu alanda iman meselesi işin içindedir.⁹⁹²

Biz bu konuda Hilmi Yavuz'a katılmaktayız. Nitekim İslâm'ın klasik çağında bilimi de içeren felsefenin, daha başlangıçtan itibaren bazı kelâmcı, fıkıhçı ve hadisçilerce yabancı bir bilim olarak görülüp eleştirilmesi ve reddedilmesi, her şeyi metafiziğin hizmetinde görmeye ve nesneler dünyasıyla ilgilenen bilim ve felsefenin sonul işlevinin Tanrı'ya veya metafiziğe götürmekle sınırlamasına yol açmıştır. Bu durum dine ters düşen bilimsel ve felsefi anlayışların barınmasını ve yaşamasını engellemiş, hatta dinin farklı yorumuna uzanan ve kurumsallaşmış dinlerin eleştirisini yapan düşünürlerin bile baskıyla karşılaşmasına neden olmuştur.⁹⁹³ Diğer taraftan felsefe, "hikemiyat", "tabakât" ve "âdâb" seviyesinde islenmiş, Müslüman elinden çıkmış metinlerde felsefe tarihi bu ışık altında okunmuş ve yorumlanmıştır.

Umumi durgunluk ve gerilemeden nasibini alan medreseler sonradan tutuculuğa saplanarak, dinî ilimlere özellikle fıkıh ve kelâma ağırlık vererek aklî ilimleri, faydasız olduğuna inandıkları için program dışına atmışlardır. Fıkıh öğrenimi ise toplumun değişmesi ile ortaya çıkan meselelere çözüm getirmeye, yeni sosyal kurumlar ve kaideler bulmaya değil, eskilerin ortaya koydukları hüküm ve fetvaları tekrarlamaya ve değişmez kılmaya yönelmiştir. Kelâm ilmi de VI/XII. asırdan itibaren bilhassa Fahrüddin Râzî'nin gayretleriyle mantığı benimseyerek, kendi dogmatik kelâm tezlerini felsefî metafizik ile değiştirmiş, böylece fıkıh ile rekabet etmiş ve aklî felsefenin yerini almıştır. Bu gelişmeler her türlü aklî düşüncenin yerini alarak kendi kendine yeter sayılmış, ileri götürücü rekabet imkânını ortadan kaldırmıştır. Dahası "birer uzuv gibi bütün ilimleri birbirine bağlamak ve bu bilgileri de dogmatik kelâma göre ayarlamak", fikrî verimliliğin ana kaynaklarını kurutarak, özgün düşünce imkânını ortadan kaldırmıştır.⁹⁹⁴ Bize göre de yüzlerce tasavvufi eser arasında kitap çapında bir tek sosyal ahlak yazısının olmaması bu durumu desteklemektedir. O zaman yapmamız gereken teorik planda İslami mirastan da yararlanarak Kur'an'a dayalı yeni bir tefekkür anlayışı,

⁹⁹² Armağan, s.120-121.

⁹⁹³ Hasan Aydın, "İslam, Rönesans ve Aydınlanma İlişkisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme," *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Sayı: 157, (Temmuz 2007), s.11-24.

⁹⁹⁴ Hayrettin Karaman, "İslami Uyanışın Öncüleri," *Toplum ve Bilim Dergisi*, sayı: 29-30, 1985.

yeni bir teoloji, yeni bir İslam metafiziği kurmaktır.⁹⁹⁵ Bu görev de İslam ulemasına düşmektedir.

Hilmi Yavuz'a göre din uleması, İslam düşüncesine ait geçmiş yorum ve bilgileri çoğaltmaktan başka bir şey yapmamışlardır. Yani orijinal ve yeni bir düşünce ortaya koyamamışlardır. Ayrıca İslam düşüncesini dogmatik hale getiren de yine ilahiyatçılardır.⁹⁹⁶ İlahiyatçının orijinal ve yeni bir düşünce ortaya koymasını engelleyen cedel (diyalektik) metodu, Fahreddin er-Razi'den itibaren şekillenip Müslümanların kullandığı ve Osmanlı'nın da XX. yüzyıla kadar kullana geldiği bir methodur.⁹⁹⁷

Biz burada Hilmi Yavuz'a katılmakla beraber, İslam'ın ilk dönemlerine baktığımız zaman 810 ile 1200 yılları arasında, İslam'da yüzden fazla ilahiyat sisteminin ortaya çıkması göstermektedir ki İslam düşüncesi büyük bir esnekliğe sahipti ve ilk devir mütefekkirlerimiz bitmez tükenmez bir faaliyet ve çaba içerisindeydi.⁹⁹⁸ Bu dönem, İslam dünyasında bilim ve felsefe çalışmalarının yoğunlaştığı ve hararetli tartışmaların yapıldığı, çoğulculuğun, hümanist bir bakış açısının ön plana çıktığı bir dönemdir. Mesela Müslümanlar, fıkıh sistemlerinin oluşmasından hemen sonra, İslam'ı, ideolojilere karşı savunmak için kelim ilmini ya da teolojiyi geliştirmişlerdi.⁹⁹⁹ Ancak daha sonraları selefin ortaya koyduğu fiil ve hareketler, Müslümanlara ilham kaynağı olan bir model olacak yerde bu fiil ve hareketler hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duyulmadan kabul edilip uygulama alanına konan lâfzî bir kanun gibi görüldü. Yani selefte bir tür kutsallık atfedildi.¹⁰⁰⁰ İslam geleneğinde şerhlerin ve haşiyelerin önemli bir yer tutması bu kutsallaştırma anlayışının bir uzantısı olsa gerektir. Çünkü kutsanan eleştirilemez ve yadsınamaz; sadece şerh edilir; bilgi de yorum ve şerhe indirgenir. Şerh ve haşiyelerdeki tek eleştiri, metnin yanlış anlaşıldığını göstermek şeklinde ortaya çıkar. Bu durum da İslam dünyasında ansiklopedik bilgisi çok iyi olan ancak herhangi bir meselede söyleyeceği yeni hiçbir sözü olmayan bir âlim tipinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.¹⁰⁰¹ Kendi sahasında profesyonel olan din âlimi, içinde yaşadığı toplumun sorunlarından ya habersiz kalmaktaydı ya da onları çözmekte

⁹⁹⁵ Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.28-29.

⁹⁹⁶ Yavuz, *Okuma Notları*, s.34.

⁹⁹⁷ Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s.167.

⁹⁹⁸ İktal, s.222.

⁹⁹⁹ Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s.121.

¹⁰⁰⁰ Rahman, *İslam*, s.323.

¹⁰⁰¹ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.109.

aciz bir durumdaydı.¹⁰⁰² Çünkü düşünce üretimi ve faaliyeti durduğu için herhangi bir yenilik de olmamaktaydı.

Hilmi Yavuz, Osmanlı'da düşünce üretiminin durmasının sebeplerini de şöyle sıralar: Ona göre birincisi dil problemidir yani insanların kendi dillerini tam olarak öğrenmeden Arapça öğrenmeye kalkmalarıdır. İkinci olarak eleştiri ve fikri muhalefet mekanizmalarının çalışmamasıdır. Üçüncü olarak ilmi seyahatlerin hepsinin sadece İslam ülkelerine yapılması ve Batı medeniyetinin yeterince tanınmamasıdır. Bize göre bu durum sonradan Osmanlı'ya çok pahalıya mal olacaktır. Dördüncü olarak kelimeler harici bilimlerin müstakil olarak anlatılmaması kelimeler dersi içinde sadece bilgi aktarmak için yer almasıdır. Beşinci olarak medreselerde Maturidilik yerine Eş'ariliğin hâkim olmasıdır. Biz bu durumun insanların kader inancına da sirayet ettiğini ve yığınların tembel olmasına sebebiyet verdiğini kabul etmekteyiz. Altıncı olarak tasavvufun kullanılıp insanların sadece itaat eden, sorgulamayan bir topluma dönüştürülmesidir.¹⁰⁰³

Bu konuda Hilmi Yavuz'la aynı paralelde düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Bu görüşler ışığında İslam düşüncesine bakarsak görürüz ki Kur'an insan zekâsını baskı altına almak şöyle dursun onun işletilmesine çağırmasına rağmen¹⁰⁰⁴ 13. yüzyıldan itibaren akıl üzerinde şiddetsiz ancak görünmez, dogmatik bir abluka oluşturuldu. Bu ablukadan dolayı Müslümanlar yaratıcı değil tutuk bir bilince sahip olmuştu. Kendi oluşturdukları dinsel bilinç yüzünden Müslümanların zihinsel enerjisi bu bilinç tarafından bir anlamda yutulmaktaydı.¹⁰⁰⁵ Bu yüzden tıp da dâhil olmak üzere bütün pozitif ilimler ortaçağ asırlarında büyük bir gerileme yaşamıştır. Felsefe ve bilimin gerilemesi, kelami disiplinleri de beraberinde sürüklemiştir. Kelami disiplinlerin kısır kalmasının sebebi karşılarında meydan okuyan felsefe ve bilimin olmamasıdır¹⁰⁰⁶ diye düşünmekteyiz.

Ortaçağ tefsirlerine baktığımız zaman görürüz ki büyük bir kısmı sadece gramer tahlili olarak karşımıza çıkar. Yani Kur'an'ın insanı sarsan o inkılâpçı özelliği, gramer ve hitabet yanında ikinci plana itilmiştir. Dahası bizim açımızdan ilginç olan durum Kur'an, medreselerde bizzat kendi başına hiçbir zaman tedrisat konusu yapılmamıştır.

¹⁰⁰² Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.140.

¹⁰⁰³ Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s.171-179.

¹⁰⁰⁴ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.95.

¹⁰⁰⁵ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.80.

¹⁰⁰⁶ Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık Ve Tıp*, s.120.

Şerhler üzerindeki çalışmalar, Müslüman âlimleri kılı kırk yaran ayrıntılarla uğraştırmış bu da ilmin asıl meselelerine çözüm getirici çabaları önlemiştir.¹⁰⁰⁷ Dini metinlerin, yaşam alanlarında son sözü söylediği daha sonra da bu metinlerin bütün hakikati bir kere ve bütün zamanlar için söylediği düşüncesi ve inancı İslam toplumlarında büyük yaygınlıkla kabul görmüştür.¹⁰⁰⁸

Tedvin döneminde ilk nesiller Allah gibi “vakıayı” okuyup kitaplaştırmaktaydı. Biz ise bin senedir tündengelim yöntemiyle hakikati kitaplardan çıkarmaya, türetmeye çalışmaktayız.¹⁰⁰⁹ “Hikmet bir Müslüman’ın yitik malıdır nerede bulursa alır” diyen bir Peygamberin ümmeti, hikmeti ve hakikati artık sürekli aranacak ve keşfedilecek bir şey olarak değil, ta’lim yani öğretim yoluyla kitaplardan tahsil edilecek, öğrenilecek bir şey olarak görüyordu.¹⁰¹⁰ Böylesine bir dünya görüşünün egemen olduğu toplumda insanlar tabiat olaylarını bilimden yararlanarak değil sihir, büyü, tılsım, simya gibi tekniklerden yararlanarak izah etmekteydi. Tabiata ve tarihe hükmeden, bunları çözen ilim değil artık ricalul-ğayblar, evtadlar, gavslar, kutuplar ve müneccimlerdi.¹⁰¹¹ Bugün toplumumuzda muskacılığın, büyücülüğün, cinci hocaların bu kadar yaygın olmasının sebebi bu bilinçaltıdır diye düşünmekteyiz.

Hâlbuki şöyle bir geçmişimize baktığımız zaman Müslümanlar, en temel akli ilim olan fıkıh usulünü vahyi, toplumsal bir proje olarak geliştirmek için ortaya koymuşlardı. Çünkü fıkıh usulü ilk devir Müslümanları için nassın mantığını, medeniyetin ruhunu, düşüncenin yöntemini ve yaratıcılığın kaynağını teşkil etmekteydi. Usul ve yöntem mükemmeldi ancak ne yazık ki bu yöntemle ortaya konan çözümler daha sonraki Müslümanlar tarafından ebedi olarak kabul görmüştür.¹⁰¹²

Bize göre farklı dinler, kültürler ve ırklar arasında bilim, felsefe, tıp ve edebiyat gibi birçok alanlarda karşılıklı son derece verimkâr bir işbirliği oluşturmayı başaran ve sürdüren dünyadaki ilk medeniyet İslam medeniyetiydi. Daha sonra sadece modern Batı medeniyeti, farklı topluluk, ırk ve ulusların çeşitli tefekkür alanlarında bu tür çoğulcu katılımını sağlamayı başaran medeniyettir. Ancak bu iki medeniyet arasında çok önemli bir farklar olduğunu kabul etmekteyiz. Modern Batı, bu medeniyeti dine atıfta

¹⁰⁰⁷ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.107-108.

¹⁰⁰⁸ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.13.

¹⁰⁰⁹ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.95.

¹⁰¹⁰ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.122.

¹⁰¹¹ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.203.

¹⁰¹² Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.233-234.

bulunmayan yani seküler bir zeminde oluşturmayı başarırken Müslümanlar ise bu medeniyeti Müslüman olarak oluşturmuşlardır. Bu yüzden Müslümanların sadece tarihlerine bakmaları yeterlidir. Tabi ki tarihlerine Kur'an ışığında bakmaları şartıyla.¹⁰¹³

Bu yüzden Hilmi Yavuz'a göre İslam'da düşünce alanında Kur'an ve Hz. Peygamberin Sünneti hariç diğer kalan her şey sorgulanıp eleştirilebilir ve sorgulanmalıdır da.¹⁰¹⁴

Biz Kur'an'ın sorgulanıp, eleştirilmemesi konusunda Hilmi Yavuz'a katılmakla beraber, Hz. Muhammed'in sünneti dediğimiz birikimin eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi kanaatindeyiz. Çünkü bugün hadis olarak karşımızda duran bu birikimin içinde Hz. Muhammed'e ait olmayan sözler de olabilir. Hem de Sünnetin kapsamının içine sadece Hz. Muhammed'in söz ve fiilleri girmemekte, Sahabenin ve daha sonraki Müslümanların oluşturduğu uygulamalar da girmektedir. O yüzden Kur'an'ın ışığı altında, Sünnet de dâhil bütün tarihi birikimin sorgulanarak ayıklanması ve günümüze ışık tutacak yorumların bulunması gerekmektedir diye düşünmekteyiz.

Diğer taraftan bize göre İslam'da dini düşüncenin yeniden oluşturulması, Kur'an'ın dünya görüşünün ortaya konulması ve İslami hedeflerin düşünce düzeyine taşınması için amaçlı, üretken, yorumcu ve sistematik bir çalışma mutlaka şarttır.¹⁰¹⁵ Ayrıca Müslümanlar, kendilerinkiler ve Batı'ninkiler dâhil bütün fikirleri, nesnel olarak incelemeyi öğrenmedikçe modern dünya ile başarılı bir şekilde yüzleşme imkânına sahip olamazlar.¹⁰¹⁶ Ancak burada bizim düşüncemiz Müslümanların bağımsız ve özerk olarak hareket etmeleri için zihniyet bakımından Batı'ya bağımlı kalmamaları gerektiğidir.¹⁰¹⁷ Çünkü geçmiş mirasımız, bize sorunlarımıza çözüm üretecek bilgi ve donanım bakımından müthiş bir zenginliğe sahiptir.

Hilmi Yavuz'un da işaret ettiği gibi yapmamız gereken hem kendi kaynaklarımızı ve tarihi tecrübemizi hem de insanlığın ulaştırmış olduğu fikri ve ilmi düzeyi dikkate ve ciddiye alıp yeni bir İslami anlayış oluşturmak ve bu anlayışı fikri ve

¹⁰¹³ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.103-104.

¹⁰¹⁴ Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s.148.

¹⁰¹⁵ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.230; s.272.

¹⁰¹⁶ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler I*, s.92.

¹⁰¹⁷ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.250.

ameli hayatımıza yön verecek bir noktaya çıkarmaktır.¹⁰¹⁸ Bu da ancak eskinin özünü, yeninin kavramlarıyla açıklayabilen ve yeniye eskinin ideallerine hizmet edecek istikametle yön verebilen birtakım birinci sınıf kafalar yetişmesiyle mümkün olabilir.¹⁰¹⁹

Biz eğer İslam'ın geniş ve zengin hukuki eserlerini tam anlamıyla incelersek gerçekten yeni bir çığır açabilecek birçok fikirlerin, büyük Sünni otoritelerin eserlerinde yer aldığını bizzat görebiliriz.¹⁰²⁰ İşte İslam coğrafyasının, tarihe geç kalmışlığının ve kendi yaşam formlarını yaratamayışının nedeni bu önemli şahsiyetlerin fikir ve davranışlarının kendilerinden sonra aynıyla sürdürülmesi ve taklit edilmesidir.¹⁰²¹ diyebiliriz.

2.10. DİN-YENİLİK İLİŞKİSİ

“İnsanlara yol gösterici” (hüden-linnas) olması için Allah tarafından gönderilen Kur'an-ı Kerim, insanı, baştan sona kadar oluşturduğu tarihin hesabını vermekle yükümlü olan etkin ve özgür bir varlık olarak takdim etmektedir.¹⁰²² Zaman, tarih, hayat Müslümanların karşısına yeni yeni problemler ortaya çıkarmaktadır. Müslümanların uzun süre kaçtıkları, görmezlikten geldikleri bu sorunlar 21. yüzyılda kapılarına dayanmış ve bu sorunları kendi şartları içerisinde zorunlu olarak tartışmaya başlamışlardır.¹⁰²³

Bu yeni gelişmeler karşısında İslam'ın durumu da gündeme getirilmiş ve tartışılmıştır. İşte, Hilmi Yavuz'a göre günümüzde yaygın olarak tartışılan meselelerden biri de İslam'ın terakkiye yani ilerlemeye engel olup olmadığı meselesidir.¹⁰²⁴ Ona göre İslam modernleşmeye yani yeniliğe açıktır. Bunun hem kelamî yani teolojik dayanakları hem de fikhî temelleri vardır. Mesela İslam hukukunu ele aldığımızda devlet yani siyasal yöneticiler, şer'î hukukun yanı sıra bir örfî hukuk da vazetmiştir. Bu da göstermektedir ki Hristiyanlıkta geçerli olduğu söylenen “Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın (ya da Papa'nın) hakkı Tanrı'ya (ya da Papa'ya)” ilkesi, İslam'da da yürürlükte. Mesela Fatih Kanunnamesi, Osmanlı'da ekser ulemanın tecviz ettiği

¹⁰¹⁸ Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.74.

¹⁰¹⁹ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.253.

¹⁰²⁰ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.262.

¹⁰²¹ Güler, *Politik Teoloji Yazıları*, s.209.

¹⁰²² Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003, s.179.

¹⁰²³ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleleri I*, s.10.

¹⁰²⁴ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.134.

şeriat dışı bir hukuk alanının varlığına delildir. İslam’da şeriat dışında bir örfî hukukun tedvini yani derlenmesi göstermektedir ki kamu hukuku alanında seküler bir söylem mümkün olabilir. Bu seküler imkân bize kamusal alanda moderniteyi hayata geçirebilmek için meşru bir zemin sağlayabilir.

Hilmi Yavuz, Kur’an ve Sünnette daha önce içtihadî değişikliklere gidildiğini söylemektedir. Ona göre içtihad yasağı Kur’an’ın ve Sünnetin hükümlerinde değişiklik olamayacağına değil fıkhen kabul edilmiş olan dört mezhebin dışında yeni bir mezhebin kurulmasına izin verilmemesine ilişkindir. Mesela Gazzalî ve Süyûtî gibi büyük âlimlerin bile bağımsız bir mezhep kurma girişimlerinin kabul görmeyişinin nedeni budur. Ona göre “*Rey ile içtihad edilen hukukî konularda ittîfak manasına gelen icma ve kıyasın yanı sıra, ikincil fıkıh kaynakları da (örf ve adet; istihsan; istislah; istishab; sedd-i zerayî) İslam hukukunun değişmeye ve yenileşmeye açık olduğunu gösterir*”.¹⁰²⁵

Biz İslam düşüncesinin yenilenmeye açık olduğu konusunda Hilmi Yavuz’la aynı kanaatte olduğumuzu söylemek isteriz. Nitekim Kur’an ve Sünnette içtihadî değişikliklere gidildiği bilinen bir gerçektir. Ancak bizim itiraz noktalarından birisi, daha önce de geçtiği üzere, Hilmi Yavuz’un İslam’da “Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya, Sezar’ın hakkı Sezar’a” ilkesinin yürürlükte olduğu görüşüdür. İkinci itiraz noktamız ise örfî hukukun seküler bir hukuk olduğu düşüncesidir. Örfî hukuku insanların vazetmesi, onu seküler hale getirmez. Çünkü her ne kadar örfî hukukta İslam’a aykırı düzenlemeler olsa da temelde Kur’an ve Sünnet’in temel alındığı bir yasamadır. Hilmi Yavuz, Osmanlı padişahı olan Fatih’in nizam-ı alem için kardeşini katletme iznini, ulemadan değil de vezirlerden almasını, seküler bir hukukun olduğuna delil getirir. Ancak diğer taraftan birçok Osmanlı veziriazamı, şeyhülislamın fetvasıyla asılmıştır. Dahası aynı Fatih, yaptıracığı caminin sütunlarını bilerek kısa kestiren İpsilanti adındaki ustanın bileğini kestirmiş ve bu yüzden de İpsilanti kendisinden davacı olmuştu. Davaya bakan Kadı Hızır Bey de -kadılar medrese kökenlidir- Fatih’in bu yaptığına karşılık Fatih’i haksız bulmuş ve şeriatın bir gereği olarak kısasa kısas emri gereğince Fatih’in aynı şekilde kolunun kesilmesine hükmetmiştir. Diğer taraftan Yavuz Sultan Selim, İran’a

¹⁰²⁵ Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.140-142; Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.61.

sefere çıkarken şeyhülislamın fetvasını almıştır. Bu da göstermektedir ki örfî hukuk tamamen seküler değildi ve şer’i hukukun gölgesi altındaydı.

Konumuza dönersek, bize göre İslam’da yenilenmenin sağlanması için o halde, Müslümanların bugün yapmaları gereken çağdaş İslam dünyasının problemlerini çözecek yeterli yorumlar geliştirmeleridir.¹⁰²⁶ Müslümanlar, Kur’an’dan uygulanabilir bir İslam hukuku çıkarmayı arzuluyorlarsa eğer taze bir başlangıç yaparak Kur’an’dan hakiki bir ahlaki değerler sistemi çıkarmalıdır¹⁰²⁷ diye düşünmekteyiz.

Bu konuda bizim, akli, ahlaki olan ve maslahata uygun her çözümü İslami olarak kabul etmemiz gerekir.¹⁰²⁸ Çünkü İslam, sadece ezeli ahlak değerlerini değil, herhangi bir dönemin şartlarına göre bu ilkelerden çıkarsanmış yasaları da dinsel kabul eder. Yani Hilmi Yavuz’un iddia ettiği gibi seküler bir hukuk alanı olarak kabul edilemez. Bu kabul olmasaydı eğer Şafililerin ve Hanefilerin Kur’an ve Sünnetten çıkardığı ve oluşturduğu İslam hukukunu da seküler olarak kabul etmemiz gerekirdi. Bu da göstermektedir ki illet ve hikmet arasında herhangi bir ayırım yapılamaz.¹⁰²⁹ Bir öneri, çözüm, fikir ve fiil başına bir ayet veya hadis yerleştirmekle dini olmaz. Bize göre muttaki bir bilinç, temiz bir vicdandan gelen her öneri, çözüm, fikir ve fiil dinidir.¹⁰³⁰ Bir şeyin İslamiliğini sağlayan o şeydeki niyet ve maslahattır.¹⁰³¹ Niyetimizi olumlu kılmak için de çağdaş kavramları vahyin ışığında yeniden oluşturmak ve eşyaya, hayata vahyin ışığında bakmak gerekir.¹⁰³²

Ancak tüm bu tespit ve temennilere rağmen, Hilmi Yavuz’a göre İslam’da yenilik ya da modernleşme konusundaki iyi niyetli girişimler, bugüne kadar sonuçsuz kalmıştır. Ona göre bunun birinci sebebi modernliği meşrulaştırıcı argümanlar önce şer’î ya da fikhî öncüllere dayandırılmamıştır. İkinci olarak da bu öncüllere İslam’ın siyaset pratiği gelenekleri ile entelektüel bir arka plan temin edilmemiş olmasıdır. Oysa bizim için model olacak, modernleşmenin hem fikhî kaynaklara hem de geleneksel pratiklere dayandırılarak meşrulaştırılması, İslam’ın entelektüel tarihinde mevcuttur.¹⁰³³ O, bir çözüm de sunarak İslam’da yenilik konusunda bugün Mutezile felsefesinin daha

¹⁰²⁶ Köylü, s.103.

¹⁰²⁷ Rahman, *İslam’da İhya ve Reform*, s.88.

¹⁰²⁸ Güler, *Direnış Teolojisi*, s.148.

¹⁰²⁹ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.92.

¹⁰³⁰ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.41.

¹⁰³¹ Güler, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, s.69.

¹⁰³² Şasa, s.107.

¹⁰³³ Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.151; Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.61.

doğrusu Mutezile kelamının günümüzdeki İslami meselelere daha çok uyan bir felsefi çerçeve olabileceğini söyler. Çünkü ona göre kelam meselesi halledilmeden İslam’da bugün var olan birçok problemin çözümü mümkün değildir.¹⁰³⁴

Biz de bu konuda Hilmi Yavuz’a katıldığımızı belirtmek isteriz. Çünkü Mutezile anlayışının İslam’daki birçok sorunun üstesinden gelebilecek dinamizme sahip olduğunu düşünmekteyiz. Mu’tezile kelime olarak “ayrılanlar, uzaklaşanlar, bir tarafa çekilenler” manasına gelir. Dini terim olarak ise büyük günah işleyenlerin iman ile küfür arasında bir noktada olduğu görüşünü savunarak Hasan Basri’nin meclisinden ayrılan Vasil b. Ata ile ona uyanların oluşturduğu mezhebin adıdır. Mu’tezilenin bizim açımızdan önemi şuradan gelmektedir. İslam dünyasında akılcı anlayışın ilk sistemli temsilcisi sayılan Mu’tezile ekolü, insanın, aklını en iyi şekilde kullanması gerektiğini, aklın hiçbir rehber ihtiyacı hissetmeden birçok şeyi bilebileceğini, insanın kaderi konusunda özgür olduğunu sistematik bir şekilde savunmuşlardır. Diğer taraftan Mu’tezile âlimlerini dinde, ilk defa olarak kesin ve dogmatik anlatımlardan şüphe etmeyi ve şüpheden sonra, düşünmeyi ve bu düşünceler sonunda, ilâhiyatla aklı uzlaştırmayı ortaya çıkaran düşünürler olarak görebiliriz.¹⁰³⁵ Mu’tezile, felsefeyi tamamen tevhid inancını savunmak için bir araç olarak görürken gayeleri İslam’ı yüceltmek, dinin büyüklüğünü, ilahi kelamın eşsizliğini insanlara anlatmaktır.¹⁰³⁶ Onlara göre Kur’an’da manası anlaşılamayan (buna müteşabih ayetler de dâhildir) hiçbir ayet olamaz çünkü bunu söylemek Kur’an’ın hidayet rehberi olması özelliğiyle çelişir.¹⁰³⁷

Hilmi Yavuz, günümüzde Türk medyasının, dinde reform konusunu temcit pilavı gibi ısıtıp ısıtıp önümüze koyduğunu belirtmektedir. Eğer dinde bir reform olacaksa her şeyden önce, bu reformların nerede ve nasıl yapılacağı ve onların hayata geçirilmesine kimin karar vereceği sorularının cevaplandırılması gerekir. Buradaki sıkıntı reformların ne tür değişiklikler içereceği ve hangi makamın bu değişikliklerin yürürlüğe konulmasına karar vereceğidir. Ona göre eğer bu otorite, Diyanet İşleri Başkanlığı olacaksa, o zaman da Diyanet İşleri Başkanlığı, bir tür “Bâb-ı Meşihat” kurumu olmanın da ötesinde, neredeyse Papalık kurumuna eşdeğer bir kimliğe sahip

¹⁰³⁴ Armağan, s.27.

¹⁰³⁵ Adivar, s.93.

¹⁰³⁶ Polat, s.39.

¹⁰³⁷ Polat, s.49.

olacaktır. Dahası Bâb-ı Meşihat, Osmanlı'da şeriata ilişkin reformlar yapma yetkisine sahip bir "içtiha" kapısı veya makamı değil bir "fetva" makamı olarak görülmekteydi.

Hilmi Yavuz bu konuyla alakalı olarak şunları da ilave etmektedir: *"Reform" konusunda bir önceki Diyanet İşleri Başkanıyla, bir sonrakinin görüşleri arasındaki zıtlıklar. Her Diyanet İşleri Başkanı meseleye ayrı bakıyor. Her ilâhiyatçının kafasından ayrı bir ses çıkıyor. Türkiye'de bazı ilahiyatçılar, neredeyse her gün bir papalık kararı, bir Sublimus Dei çıkararak, İslam'da neyin tasfiye edilmesi, değiştirilmesi, neyin ikame edilmesi meselesinde adetâ birer müçtehid kesilmiş görünüyorlar. Bakınız, çok yakında dinin kurallarına ilişkin olarak herkesin kendi görüşüne göre davrandığını görürsek şaşmayalım. "Câmi" ve "Cemevi" bölünmesinden sonra, bu defa da câmilerin kendi içlerinde bölünmesi ihtimali, vahim bir sakınca teşkil etmeyecek midir? 'Bilenin de bilmeyenin de, kendinde salâhiyetler vehmettiği bir konu 'İslam'da reform' konusu. Bu sorular yanıtlanmadan 'İslam'da reform'dan söz etmenin anlamı yoktur "Dinde reform" konusunda uluorta konuşan ilâhiyatçıların bu meselenin ciddiyeti üzerinde düşünmeleri gerekmiyor mu? Baylar, ateşle oynamayın!"*¹⁰³⁸

Biz günümüz bazı ulemasının ve Diyanetin durumu konusunda Hilmi Yavuz'a katılmakla beraber şunları da ilave edebiliriz ki Batı âlemine baktığımızda her alanda, hem tabii, hem beşeri, hatta diğer din ve inanç sistemlerine ilişkin yüzlerce bilim adamına sahiptir. Ne yazık ki Müslüman toplumlarında bu konularda oldukça sınırlı sayıda bilim adamının olduğunu görmekteyiz.¹⁰³⁹

Diğer taraftan İslam dünyasına baktığımızda gördüğümüz manzara, Hilmi Yavuz'un görüşlerini destekler niteliktedir. İslam uleması, modern hayatın teknolojik ürünlerini ve faydalarını kabul ederken modern eğitimin sonuçlarını kabul etmemek şöyle dursun genelde ya bu sonuçlardan habersizdirler ya da bilmemektedirler. Onlar, hem geleneksel İslami inançların ve geleneksel hukukun tamamen ayrı kalacağını hem de bunların modern etkilerden uzak tutulabileceğini düşünürler. Onlar modern endüstriye hüsnü kabul gösterirken yine de, bu sistemde faiz alma ve vermenin kesinlikle yasaklanabileceğini sanırlar. İşte İslam dünyasında sekülerizmi doğuran dolaysız sorumlu ulemanın bu tutumudur.¹⁰⁴⁰ Biz günümüz ulemasının maalesef

¹⁰³⁸ Yavuz, *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, s.89-91; Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.120-123.

¹⁰³⁹ Köylü, s.165.

¹⁰⁴⁰ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.76-77.

kendinden önce gelen ulemadan daha taviz tanımaz bir düşünceye sahip olduğunu düşünmekteyiz.¹⁰⁴¹ Mehmet Akif, günümüz ulemasının durumunu şu şekilde özetler:

“Misyonerler, gece gündüz yeri devretmedeler,

Ulema vahy-i İlahi’yi mi bilmem bekler?”¹⁰⁴²

Şunu da söylemek isteriz ki insanların, çoğu şeyi örterek gizleyen dogmatik uykusundan uyanması hiç de kolay değildir.¹⁰⁴³ Ayrıca insanların eskiden kurtulup yeniyi kabul etmeleri zordur. Bu yüzden değişim için insanların içinde bulunduğu şartları ve olayları gelecek için, toplumları uyandırmak ve onları ilerleme ve gelişmeye sevk etmek için büyük çaba sarf etmesi gereken özgür düşünceli bireylerin yetişmesi gerekir diye düşünmekteyiz.¹⁰⁴⁴ Bunun için de bu zihinleri yetiştirecek eğitim kurumlarının ve anlayışının sil baştan değişmesi gerekmektedir. Çünkü ne geleneksel eğitim kurumu olan medreseler bunu başaracak yetkinlikteydi ne de modern eğitim kurumları bunu başarabilecek yetkinliktedir.

Bu konuyla alakalı olarak Hilmi Yavuz, geleneksel eğitim kurumu olan Osmanlı medreselerinin durumuna değinerek, bu medreselerin Emevi ve Abbasi dönemindeki gibi parlak bir seviyede olmadığını ve bunun sebebinin de medreselerin Osmanlı’da bir devlet kurumu ve memur yetiştiren bir kurum olarak görülmesi olduğunu söyler.¹⁰⁴⁵ Ona göre bu kurumlarda belli bir süreden sonra tahlil ve tetkikten uzaklaşarak belirli şeylerin ezberlenmesi esas alınmıştır. O, modern eğitim kurumlarının durumunu da pek iç açıcı olarak görmez. Mesela ona göre bugün herhangi bir liseden mezun olup da herhangi bir dil bilen bir Allah’ın kulu yoktur. Diğer taraftan bugünün yetişen genci, geçmişiyile bağlantıları koparıldığı için ne geleneğini ve geçmişini anlayabilecek kapasitede, ne de ondan faydalanabilecek bir durumdadır.

Oysa der Hilmi Yavuz, din eğitimi almak sadece ezberlemekten ibaret değildir. İnsanın herhangi bir dili veya bir hukuk düzenini öğrenmesi, sadece o dilin lügatini veya o hukuk düzeninin kanunlarını ezberlemekten geçmiyorsa insanın bir dini öğrenmesi de o dinin kutsal kitabını ezberlemekten geçmez. Nasıl ki vazedilmiş kanunların bir manası bir ruhu varsa kutsal kitabın da bir ruhu, bir manası vardır. İslam’daki tefsir ve te’vil

¹⁰⁴¹ Rahman, *İslam*, s.342.

¹⁰⁴² Ersoy, s.160.

¹⁰⁴³ Macit, s.68.

¹⁰⁴⁴ Halefullah, s.96.

¹⁰⁴⁵ Yavuz vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, s.220.

geleneği de Kur'an-ı Kerim'in sadece lafızdan ibaret olmadığına kanıttır. Çünkü din, asla ezberci ve skolâstik bir disiplin olarak görülemez. Yüce Kitabımızın bizi sürekli "taakkul ediniz, tefekkür ediniz" diye uyarmasının sebebi de budur. Ona göre ezbercilik skolâstik düşüncenin değil, Aydınlanma düşüncesinin bir sonucudur.¹⁰⁴⁶

Biz bu konuda Hilmi Yavuz'a katılmakla beraber ezberci eğitime dayanan mevcut eğitim sisteminde yapılması gerekli olan köklü düzenlemeler bir an önce gerçekleştirilmelidir diye düşünmekteyiz. Çünkü eğer bu yapılmazsa ne İslam'ın arzu edilen sistematik yorumunu yapacak üretken ve özgün kafalar yetişir ne de dini ilimler ilimler.¹⁰⁴⁷ Dahası dini ilimler sonunda durağanlaşıp yaratıcılığını kaybeder.¹⁰⁴⁸

Yavuz'a göre böyle bir eğitim kurumlarında yetişen günümüz insanı her konuda konuştuğu gibi, din konusunda da bilir bilmez laf söylemektedir. Hilmi Yavuz, günümüz insanının İslam hakkında konuşmasını şu şekilde değerlendirmektedir: *"İslamiyet konusunda bırakınız gerçek bir bilgi donanımını, zihninde silik bir intiba bile bulunmayan sunucular veya muhabirler marifetiyle, esasen teorik olarak ziyadesiyle karmaşık olan sorunlar, bir sağırlar diyaloguna, veya daha kötüsü, büsbütün girift ve içinden çıkılmaz bir kör dövuşüne dönüşüyor. Son yıllarda Türkiye'de gerek dil konusunda, gerek tarih konusunda ve gerekse din konusunda herkes kendini sahib-i selahiyet görmeye başladı! Her önüne gelen dil, tarih ve şimdi de din konusunda birer babayiğit uzman, sahib-i selahiyet birer âlim kesilmiş durumdadır. Yakında Hülya Avşar'dan Buharî'nin mi yoksa Müslim'in mi Hadis'ler konusunda daha sahih sayılmaları gerektiği; İbrahim Tatlıses'ten ('Urfa'da Oxford vardı da okumadık mı?) Mu'tezile ile Eş'ari Kelamı arasındaki farklar; Sibel Can kızımızdan da Gazali/İbn Rüşd anlaşmazlığı üzerine ne düşündükleri hakkında fevkalade kıymetli fikirler iştirsek, buna hiç ama hiç, şaşmamak gerekecektir!"*¹⁰⁴⁹

Hilmi Yavuz'a göre eğer İslam'ın, İslam ümmetinin sorunları varsa konuşulmalıdır. Ama Türk medyası, bilir bilmez herkesi bu konularda ehil saymak gafletine düşerek bir yayın siyaseti izlemekten kaçınmalıdır. İslam'ın hiçbir zaman konuşulmaz bir konu olduğu öne sürülmemiştir. Çünkü İslam'ın entelektüel tarihinde

¹⁰⁴⁶ Yavuz, *Alafrangalığın Tarihi*, s.30.

¹⁰⁴⁷ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.180.

¹⁰⁴⁸ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.98.

¹⁰⁴⁹ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.136.

kelam, fıkıh ve felsefe alanlarında bitmez tükenmez ve o ölçüde de bereketli tartışmalar yapılmıştır. İslam konuşulacaksa eğer ayağa düşürülmeden konuşulmalıdır.¹⁰⁵⁰

Biz de İslam'ın medyada konuşulması konusunda Hilmi Yavuz'la hemfikiriz. Nitekim medyamız, her önüne geleni İslam konusunda uzmanmış gibi varsayarak televizyonlara çıkarıp konuştururken diğer taraftan İslam'ı menfi bir imajla sunmaktadır. Bu imaj hırsızların ellerini kesen, zina eden kadınları taşıyan, siyah çarşaf içine bürünüp gözlerini kameradan saklayan bir kadın görüntüsü veren ilkel ve barbar bir İslam imajıdır.¹⁰⁵¹ Dahası Ramazan ayında modernlik yanlısı bütün gazeteler Ramazan sayfaları düzenlemekte ve televizyon kanalları iftar ve sahur programları yayınlamaktadır. Ramazanda medya, gece gündüz İslam'dan bahsederken, sonraki on bir ay medyada İslam'ın adı bile duyulmamaktadır. Ayrıca medya, İslam inancına ters olan birçok davranışı dizilerde, programlarda işleyerek adeta bu davranışları meşru olarak göstermekte ve gençlerimizin ahlaki yapısı bu yapılanlardan büyük ölçüde etkilenmektedir.

Bütün bu söylediklerimizden hareketle İslam'da yenilik konusunda özetle şunları söyleyebiliriz. Yenilikten kastımız Hristiyanlıkta olduğu gibi “dinde reform” değildir. Yenilik, bizim İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'a dönmemiz ve İslam'ın asıl saflığına ulaşmamızdır. Burada kastedilen dinde herhangi bir yenilik değil, dinin yorumunda, insanların din anlayışında yenilik olmasıdır.¹⁰⁵²

Günümüzde modernite, Müslüman toplumların hayatının her safhasını etkilemektedir. İslam da modern hayatın felsefi, kültürel, sanatsal, düşünsel, bilimsel ve toplumsal-siyasal çok sayıda güçlerinin etkisini üzerinde hissetmiş ve bunlara mukabelede bulunmaya çalışmıştır.¹⁰⁵³ Müslüman dünya kendini modernizmden uzak tutamayacağına¹⁰⁵⁴ göre İslam'ın da modernite ile hem bir tehlike hem de bir fırsat olarak yüzleşmesi gerekmektedir.¹⁰⁵⁵ Ayrıca Türkiye'de İslam, sekülerizmin devamlı önem kazanıp genişlemesi nedeniyle ters istikamette arka plana itilmeye başlamıştır.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵⁰ Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, s.136-137.

¹⁰⁵¹ Köylü, s.105.

¹⁰⁵² Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.28.

¹⁰⁵³ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.69; Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.11.

¹⁰⁵⁴ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.75.

¹⁰⁵⁵ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.9.

¹⁰⁵⁶ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.155.

O zaman bize göre bizim ana meselemiz İslam'ın modern hayat için ne şekilde ve nasıl yorumlanması gerektiğidir. Sadece bizi değil dünyayı da etkisi altına alan seküler hayat tarzı, geleneksel ayak bağlarından ve ön kabullerden, büyük bir maliyet ödeyerek de olsa, kurtulma yönünde çaresizlikten alınmış bir tedbirdir.¹⁰⁵⁷ Ancak bu tedbir hem insanlığa hem de İslam alemine büyük acılar yaşatmış ve yaşatmaya devam etmektedir. Sekülerist bir reformda, İslam'a herhangi bir gönderme yoktur ya da onu hesaba katmaz. İslami yenilikçilikte ise İslam'ın temel kaynaklarının yeni bir yorumu vasıtasıyla toplumsal düzenlemelere yaklaşım vardır. İslam, sadece bireysel değil, geldiği andan itibaren Müslümanların toplumsal, hukuksal ve siyasi kurumlarını da yönlendiren bir dindir.¹⁰⁵⁸ Çünkü geleneksel İslami bakış açısında, toplumsal ve kişisel insanın faaliyette bulunduğu bütün alanlar İslami'dir. Yani İslam'da Hilmi Yavuz'un söylediği anlamda seküler bir alan olamaz ve seküler bir faaliyet alanı nasıl olursa olsun kabul edilemez¹⁰⁵⁹ düşüncesini taşımaktayız.

Yenilik için yöntemimiz şu olmalıdır. Yapacağımız yenilik, temel kaynaklarımız olan Kur'an ve Sünnete dayandırılmalıdır. Bu kaynaklar ve onların ışığında oluşan topyekûn tarihi miras, ilmi ve rasyonel bir süzgeçten geçirilerek anlaşılıp ve yorumlanmalıdır. Bu yapılırsa eğer İslam, tarihi-içtimai gelişme sürecinin ortaya çıkardığı, doğurduğu problemleri çözmeye, o sürecin altında ezilmeye değil ona yön vermeye kadirdir.¹⁰⁶⁰ Çünkü İslam, büyük bir medenileştirici ve eğitici güç olduğundan dolayı bilimsel ve akılcı araştırmaları sürekli teşvik etmektedir.¹⁰⁶¹

Eski nesiller Kur'an'ı ve Hz. Peygamberin sünnetini özgürce yorumlayarak yani ideali ve ilkeleri vurgulayarak ve onları kendi zamanlarının yeni yapısı içinde somutlaştırarak kendi sorunlarını uygun bir şekilde çözmüşlerdi. Bize düşen de aynı şeyleri kendi çabamızla kendi çağdaş tarihimiz için yapmaktır diye düşünmekteyiz.¹⁰⁶² Yeniliğin ya da değişimin elbette bir sınırı olacaktır. Bu çerçeve de Kur'an'daki ve Hz. Muhammed'in sünnetindeki temel manevi ve ahlaki ilkeler ve Kur'an'ın toplumsal anlamdaki hedefleridir (mesela zekât vermek).¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁷ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler IV*, s.83.

¹⁰⁵⁸ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.127.

¹⁰⁵⁹ Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık Ve Tıp*, s.192; Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.18.

¹⁰⁶⁰ Rahman, *İslam*, s.18-19.

¹⁰⁶¹ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.50.

¹⁰⁶² Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s.184.

¹⁰⁶³ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler III*, s.79; Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.20.

İslam’da herhangi bir konudaki yenilik, yorum, fikir, görüş, metot, Kur’an’ı hareket noktası olarak almadığı ve buradan bir düşünce veya nazariye geliştirmeyi hedeflemediği müddetçe -buna örfî hukuk da dâhildir- İslami olarak görülemez düşüncesindeyiz.¹⁰⁶⁴ Çünkü inançtan ve ahlaktan güç, çerçeve ve gaye almayan iktisadi ve siyasi hayattan İslam, daima rahatsızlık duymaktadır aynı zamanda ruhunda “takva” olmayan hiçbir değişmeyi, yeniliği, reformu gelişme olarak telakki etmemiştir.¹⁰⁶⁵

Bize göre İslam’ın tarihi mirası, felsefe, kelam vs. gibi hem nazari alanda hem de fıkıh, ahlak vs. gibi ameli alanda bizim için birçok yeniliklere ruh verebilir, malzeme sunabilir hatta yöntem sağlayabilir bir zenginliğe sahiptir.¹⁰⁶⁶ Yani İslam’ın ruhunda sınırsız tekâmül imkânları vardır ve bu ruh, çağın kâmil eserleriyle olgunluğa erişip terakkiyi (yeniliği) sağlayabilir.¹⁰⁶⁷ Çünkü evrensel bir din olan İslam, değişen hayat şartlarına tatbik edilerek onların ihtiyacını karşılayacak ve her asra hitap edebilecek yegâne din¹⁰⁶⁸ olarak karşımızda durmaktadır. Bu yüzden Kur’an-ı Kerim’in, insan hayatının en başta gelen yöneticisi ve hukukun en önemli kaynağı haline getirilmesi günümüz için zorunluluk arz etmektedir.¹⁰⁶⁹ Sonuç olarak insan kalbinin gerçek derûni hayatı İslam şeriatıyla birleşip kaynaşmadıkça uzun vadede modernliğin yıkıcı hücumlarına¹⁰⁷⁰ maruz kalmaya devam edecektir.

Bunun içinde Mehmet Akif’in de dediği gibi “*Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı, Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam’ı*”,¹⁰⁷¹ düsturu bizim için yol gösterici olarak kabul edilmelidir, diye düşünmekteyiz.

2.11. DİN-AHLAK İLİŞKİSİ

Konumuz açısından ahlakın ifade ettiği durum, insanların işlemiş olduğu fiil ve davranışlardan yani amelden ziyade, bu davranışların kaynağı ve amili durumundaki ve onları meydana getiren manevi kabiliyetler ve yatkınlıklar kompleksidir. Ahlak, insanda oluşması istenen yüksek ruhi ve manevi vasıfların ve olumlu yeteneklerin ortak bir ifadesi şeklinde anlaşılabilir. Bu yüzden ahlaki fiilleri, ahlakın kendisi görmekten

¹⁰⁶⁴ Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s.13.

¹⁰⁶⁵ Mehmet S. Aydın, *İslam’ın Evrenselliği*, s.19.

¹⁰⁶⁶ Mehmet S. Aydın, *İslam’ın Evrenselliği*, s.30.

¹⁰⁶⁷ Mehmet S. Aydın, *İslam’ın Evrenselliği*, s.59.

¹⁰⁶⁸ Bawany, s.9.

¹⁰⁶⁹ Rahman, *İslam*, s.124.

¹⁰⁷⁰ Rahman, *İslam*, s.344.

¹⁰⁷¹ Ersoy, s.402.

ziyade, onun bir sonucu ve dışa yansımaları olarak görebiliriz. İmam Gazali, ahlakı şöyle tanımlamaktadır: *“Ahlak, insan nefsinde yerleşen öyle bir melekedir ki fiiller, hiçbir fikri zorlama olmaksızın, düşünüp taşınmadan bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar.”*¹⁰⁷²

Buradan hareketle bize göre İslam dininin amacı evrensel, mutlak ve genel geçerliliği olan bir ahlaki yapı kurmaktır. Bu yapıyı kurarken de insanın, her türlü bencil, çıkarıcı istek ve eğilimlerini aşmasını, Allah'ın koyduğu genel ve kesin kuralları hayatının her alanında sarsılmaz kanunlar olarak alma bilincini kazanmasını ve sonuçta nefsanî tutkular karşısında özgürleşen bir birey ve kamu vicdanı geliştirmeyi hedefler.¹⁰⁷³ Yani İslam ahlakının temelinde hem bireyin hem de toplumun bütün alanlarında genel geçer olan bir ahlak anlayışı vardır.

Hilmi Yavuz'un din ve ahlak ilişkisi hakkındaki görüşlerine geldiğimiz zaman o bu konuda şunları söylemektedir: *“Temelde gerçekten seküler olan bu dünyada dinin tamamen bir ahlak problemi olarak çok önemli bir işlev taşıyacağına inanıyorum... Evet. Eğer ahlaka indirgenirse, din sadece bir ahlak problemi olarak kamusal alanda var olursa –bir hukuk problemi değil bir ahlak problemi olarak- dinin seküler dünyada yer almaması için hiçbir sebep yok. Şeriat hukuk problemi olması, o zaman zaten kamusal alanda yer almasına Türkiye'nin verili koşulları göz önüne alındığında imkân yok. Böyle bir şeyin gerçekleşme olasılığı da yok zaten. Böyle bir şeyi Türkiye'de düşünmek, hepimizin bildiği deyişle... Türkiye'ye şeriat düzenini getirmeyi düşünmek çılgınlık olur... Müslümanlık her şeyden önce bir ahlaktır. Bu ahlakın da geçerli kılınmasını sağlayacak mekanizmaların laik ya da seküler bir toplumla çelişmesi de söz konusu değil”.*¹⁰⁷⁴

Biz bu konuda Hilmi Yavuz'la aynı doğrultuda düşünmediğimizi belirtmek isteriz. Ahlak, düşünen, duyan, hareket eden insanın, dünya hayatında yapacağı bütün hareketlerini tatbik edip değerlendireceği ruhi mizana denir.¹⁰⁷⁵ Ayrıca ahlak, insanın hayvani içgüdülerini sınırlandırıcı ve menedici bir özelliğe sahiptir. Ancak ahlak ve dini aynı şeyler olarak göremeyiz.¹⁰⁷⁶ Mesela insan ateist olduğu halde ahlaklı olabilir.

¹⁰⁷² Karaman vd., *İlmihal II*, s.493.

¹⁰⁷³ Karaman vd., *İlmihal II*, s.500.

¹⁰⁷⁴ Can Bahadır Yüce, *Şiirim Gibi Yaşadım Hilmi Yavuz'la Söyleşi*, Dünya Kitapları, İstanbul 2006, s.133.

¹⁰⁷⁵ Kısakürek, s.129.

¹⁰⁷⁶ İzzetbegoviç, s.190-191.

Ahlaklı olmasının kaynağı da yine dindir.¹⁰⁷⁷ İslam ahlakı, her ne kadar temelinde örf ve adetler, gelenekler gibi başka unsurlar bulunsa da temelde din kaynaklıdır. Bu yüzden İslam'da ahlakın kaynağı Kur'an ve onun ışığında oluşan Sünnettir. Nitekim Hz. Aişe Hz. Peygamberin ahlakını soranlara "Onun ahlakı Kur'an'dı" demiştir. Ayrıca Hz. Muhammed, "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim" buyurmuştur.

Her ne kadar Kur'an, ahlak konularını, bir ahlak kitabı gibi sistematik bir tarzda ele almasa da eksiksiz bir ahlak sistemi oluşturacak zenginlikte nazari prensipler ve ameli kurallar ihtiva etmektedir.¹⁰⁷⁸ Diğer taraftan Kur'an'da, ahlak da dahil toplumun bütün alanlarını kuşatan bir bakış açısı görürüz. Bu yüzden İslam, Hristiyanlık gibi sadece ahlaki yönü olan yani ahlakı dinle bir gören bir din değil, ahlakı da kapsayan aynı zamanda hem ferdi hem de içtimai bir dindir.¹⁰⁷⁹

Bize göre Hilmi Yavuz'un, dinin seküler bir dünyada var olabilmesi için, dini ahlaka indirgemesi bir anlamda dinin pozitivist veya sekülerist bir okunmaya tabii tutulduğunu göstermektedir. Seküler bir dünyada din ancak bir ahlak proplemi olarak var olabilir demek dini sadece vicdana hapsedip, onun diğer alanlarla ilişkisini kesmek demektir. İslam için seküler bir alan ve hayat olamayacağına göre İslam'ın seküler dünyada bir ahlak dini olarak var olması, onu işlevsiz kılmakla eşdeğerdedir.

Hilmi Yavuz, dinin günümüzde yükselen bir değer olduğunu söylemektedir. Dinin yükselen bir değer olmasının ve insanların dine koşmasının sebebi sekülerist bir hayat tarzının insanları mutlu edememesidir. Bize göre Türkiye'deki bu kadar sıkıntının ve maneviyat boşluğunun sebebi, insanımızın dini dikkate almayıp ve dinin sadece belirli günlerde ve vakitlerde işe yarayan bir olgu olarak görüp, sekülerist bir hayat tarzını istemelerinden dolayıdır.

Hilmi Yavuz, sekülerizmin hakikat boşluğuna yol açtığını ve duyulara aşkın olanın söylem dışına atıldığını düşünmektedir. Dahası o, sekülerleşmeyi modernleşmenin bir pozitivism olarak aşırı okunması olarak görmektedir. Yani sekülerizm için dini bir alan veya din konusu zaten duyulara kapalı olduğu için herhangi bir şekilde kabul edilemezken, dinin seküler bir hayat tarzıyla aynı anda var

¹⁰⁷⁷ İzzetbegoviç, s.207.

¹⁰⁷⁸ Karaman vd., *İlmihal II*, s.517.

¹⁰⁷⁹ Ülken, s.183.

olabileceğini söylemek hele de pozitivizmin dine bakışından hareketle kabul edilemez bir durumdur.

Hilmi Yavuz, Türk modernleşmesinin Batı'daki dönüşümle uyuşmadığını ve başka bir seyir izlediğini iddia etmekte ve modernleşmenin Türkiye'de çarpık bir şekilde yaşandığını söylemektedir. Bu da şunu göstermektedir ki Batılı anlamda modernleşmeyen Türkiye'nin Batılı anlamda sekülerleşmesi zaten imkânsızdır. Yani onun açısından baktığımızda Türk toplumunun sekülerleşmesi de bir anlamda bozuk ve çarpıktır. Bu yüzden Türkiye şartlarında İslam'ın seküler bir anlayışla uyuşması hem İslam'ın dinamik yapısı açısından hem de geleneksel yapımız itibarıyla mümkün gözükmemektedir. Dahası dini dışlayan Batı dünyası, sekülerizme teslim olmanın bedelini çok ağır bir şekilde ödemiş ve ödemeye devam etmektedir. Buradan bizim adımıza çıkaracağımız sonuç, seküler bir topluma gitmekte olan Türkiye'nin tedbir alınmadığı müddetçe, İslam'ı bir kenara bırakmanın bedelini çok ağır ödeyecektir. Bu durum bile seküler bir dünyada dini sadece ahlaki emreden kurallar manzumesi olarak görmenin yanlışlığını göstermek açısından önemlidir.

Diğer taraftan Hilmi Yavuz, hem İslam'ın, gündelik hayatı yasaklar ve uyarılar çitiyle sınırlayarak insanları doğru yola yönelten bir "hukuk dini" özelliği gösterdiğini söylemekte diğer taraftan da İslam'ı sadece bir ahlak dini kategorisine indirgemektedir. Eğer İslam, Hilmi Yavuz'un dediği gibi bir hukuk diniyse eğer, İslam, hem ahlakın kaynağı hem de hukukun kaynağıdır. Bu durum Hilmi Yavuz'un açık bir çelişkiye düştüğünü göstermektedir.

2.12. TÜRK MÜSLÜMANLIĞI

Tarihi olarak 751 yılındaki Talas Savaşı'ndan sonra başlayan süreçte kitleler halinde Müslüman olmaya başlayan Türkler, kısa zaman sonra hem İslam'ın bayraktarlığını yapmışlar hem de İslam'ın koruyuculuğunu üstlenmişlerdir (nizam-ı âlem ilahi kelimetullah). Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular döneminde gönülden devam eden İslam dininin hizmetkârlığı, Osmanlılar döneminde zirveye ulaşmıştır. Osmanlılar dünyanın birçok yerinde herhangi bir kavmiyet amacı gütmenden Allah'ın adını duyurmuşlardır. Osmanlı'nın son döneminde her alanda yaşanan değişimler,

Türklerin İslam anlayışına ve dini yaşayışına da sirayet etmiştir. Modernleşmenin de etkisiyle bu anlayış ve amaç değişiklikleri çeşitli tartışmalara yol açmıştır.

Bugün tartışılan konulardan biri de Cumhuriyet döneminde ortaya çıkmış bir kavram olan “Türk Müslümanlığı” söylemidir. Hilmi Yavuz, Türk Müslümanlığının günümüzde üç şekilde anlaşıldığını belirtir. Bunlardan birincisi, Türk Müslümanlığını Sünnîlik karşıtı bir heterodokside temellendirmeye çalışanlar, ikincisi Sünnî kelimelerinde temellendirmeye çalışanlar. Yani Türk Müslümanlığını (genellikle Anadolu Müslümanlığı diye anılıyor), Sünnîlik dışı (heterodoks) temeller üzerinde inşa etmek isteyenler bir yandayken, Sünnî kelamının bir varyantı olduğu üzerine inşa etmek isteyenler diğer yanı teşkil etmektedir. Türk Müslümanlığı heterodoks bir Müslümanlıktır’ diyenlere göre bu Aleviliktir. Türk Müslümanlığı Sünnî (ortadoks) bir Müslümanlıktır diyenlere göre ise bu Maturîdîlik’tir. Ve bunların ikisi arasında, ara kesitte yer alan bir üçüncü görüş vardır bu da Volk (halk) İslamı’dır.¹⁰⁸⁰

Buna göre Hilmi Yavuz, Türk Müslümanlığının biri ideolojik, biri sosyolojik, öteki de teolojik olmak üzere üç ayrı yorumla temellendirildiğini belirtir. Ona göre, ideolojik yoruma Alevîlik tekabül etmektedir. Bu düşünceye göre Aleviliğin ne İran Şiiliğiyle ne de Caferilikle alakası vardır. Alevilik doğrudan doğruya Anadolu Müslümanlığını temsil eder. Sosyolojik yoruma Volk yani Halk İslam’ı tekabül eder. Maturîdî kelamı ise teolojik yorumu temsil etmektedir. Yavuz’a göre her ne kadar bu konuda çeşitli görüşler olsa da “Türk Müslümanlığı” tabiri aslında bizatihi bir kavmiyyet referansı taşımaktadır.¹⁰⁸¹ Çünkü hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde Maturîdîlik (İmam Maturidi Türktür) ve Hanefiliğin hâkim olduğunu görmekteyiz.¹⁰⁸²

Hilmi Yavuz’a göre bugün Türkiye’de İslam’ın köylüleştigi, medenî ya da şehirli bir din olmaktan çıkıp bir köy dinine dönüştüğü öne sürülmektedir. Aslında Köylü İslam’ı ile bugün şehirlerde yaşandığı öne sürülen bozulmuş İslam arasında herhangi bir sosyolojik ilişki bulunmamaktadır. Çünkü Köylü İslam’ı, geniş halk tabakalarında etkin olan, efsaneler, hurafeler, yatırlar, Battal Gazi ya da Hz. Ali menkıbeleriyle söylemleştiren yukarıda üçüncü görüşe tekabül eden Volk İslamı’dır.

¹⁰⁸⁰ Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.9; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.9.

¹⁰⁸¹ Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.12-14; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.13-16.

¹⁰⁸² Yavuz, *İslam’ın Zihin Tarihi*, s.16; Yavuz, *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, s.20.

Buralarda yaşanan İslam'ın, şehirlerde bugün bozulma semptomları sergileyen lümpen İslam'la, uzaktan yakından hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü şehirlerde yaşanan lümpen İslam, köyden göçüp gelen ama ne köyden kopabilmiş ne de şehirli olabilmiş yani sınıfsal olarak ne köylü kalabilmiş ne de tam anlamıyla işçi olabilmiş insanların ve dünyevîleşmeyi hırsızlık yapmak, vergi kaçırmak, ihtilas, vurgunculuk yakmakla eş anlamlı kabul eden sınıfsız tabakanın dinidir.¹⁰⁸³ Bu anlamda haram yiyiciler lümpen Müslümanlara tekabül eder.

Ona göre Müslüman'ın 'meta-ı gurur'a dönüştürmeden sahip olduğu servet, ne mekruh ne de haramdır. Bu temel üzerinde -herhangi bir fetva ile değil- kendiliğinden oluşacak (ve oluşmakta olan) ve İslam medeniyetine sahip çıkacak bir sosyal sınıfın yani bir Müslüman burjuvazinin ortaya çıkması gerekmektedir. Yalnız bu sınıfın, üçkağıtla, dolandırıcılıkla, hırsızlıkla elde ettiği servetini meta-ı gurur yani tapınma nesnesi haline getiren lümpen dediğimiz Müslümanlarla, uzaktan yakından bir ilgisi veya ilişkisi olamaz.¹⁰⁸⁴

Diğer taraftan Hilmi Yavuz, İslam'ın şehirli bir kültür dini olarak büyük bir medeniyet ortaya çıkardığını söyler. Ona göre Türkiye'de İslam'ın şehirli bir kültür dini olarak ürettiği medeniyete sahip çıkacak bir Müslüman burjuvazinin oluşum süreci yaşanmaktadır. Bu sınıfın en önemli görevi ve sorumluluğu İslam medeniyetini, toplama ve sergileme sürecini aşan, bir yeniden üretim sürecine taşımaktır. Ancak ülkemizde talancı, bayağı merkantilist haram yiyici zihniyetle mücadelenin yasal önlemleri alınmadıkça gerçek anlamda bir Müslüman burjuvazinin ortaya çıkması mümkün görünmemektedir. Eğer gerçek anlamda bir Müslüman burjuvazi ortaya çıkarsa, tıpkı İtalya'daki Katolik ticaret oligarşilerinin Rönesans ile ya da Hollanda'daki Protestan burjuvazinin Barok ile Hristiyanlığın entelektüel müktesebatına sahip çıkması gibi, bu sınıf da İslam Medeniyetine sahip çıkacaktır.¹⁰⁸⁵

Biz Türk Müslümanlığı söylemine kavmiyet referansı taşıması bağlamında Yavuz'la aynı pencereden bakmaktayız. Ancak her ne kadar Hilmi Yavuz'un dediği gibi Osmanlı'da ve Cumhuriyet Türkiye'sinde Hanefiliğin hâkim olduğunu kabul etsek de itikadi alanda Hilmi Yavuz'dan farklı düşünmekteyiz. Çünkü Türkler, teorik alanda

¹⁰⁸³ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.156-157; Hilmi Yavuz, "Köylüleşen İslam mı, Yoksa Lümpenleşen İslam mı", *Zaman Gazetesi*, (21 Aralık 2008), s.18.

¹⁰⁸⁴ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.159-160.

¹⁰⁸⁵ Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi*, s.165.

Maturidilik’e mensup gözüke de pratik anlamda, toplumda Eş’arilik hâkimdir. Diğer taraftan Türk Müslümanlığı tabiri Hilmi Yavuz’un dediği gibi kavmiyet referansı taşımaktadır.

Nitekim yaşadığımız çağda “dinsel çoğulculuk” adı verilen anlayış, anonim din oluşturma çabasıyla küresel zeminde inceltilmiş din talebini karşılamaktayken, bizde ise Türk Müslümanlığı, yerel zeminde bu ihtiyacı karşılayacak özelliklere sahip paradigma olarak görülmektedir. Modern ancak gelenek zeminli bir paradigma olan yeni bir “Türk dini” projesi siyasi hedefleri ağır basan bir proje olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁸⁶ Ayrıca Türk Müslümanlığı yahut Türk İslam’ı söylemi veya fikri, değer koyucu bir özelliği içermesi hasebiyle ideolojik bir boyuta da sahiptir.¹⁰⁸⁷ Çünkü Cumhuriyetin kurulmasından itibaren siyasetin gözettiği en önemli hedeflerden birisi, “din-dışı” bir “kolektif bilinç” inşa edilmesi¹⁰⁸⁸ ve evrensel bir din olan İslam’ın, modern bir din haline getirilerek millileştirilmesiydi. Bu proje ile İslam, hem gündelik hayatta asgariye indirilecek hem de makro düzeyde siyasete yön verme işlevinden uzaklaştırılacaktı.¹⁰⁸⁹ İslam, bir anlamda Protestanlaştırılarak kamusal alandan yani siyasal, toplumsal, ekonomik, kültürel alandan uzaklaştırılıp sadece Allah ile kul arasında olup biten bireysel bir inanç meselesine indirgenecekti.¹⁰⁹⁰ Yani din, çok boyutlu olan karakterini kaybedip, tek bir düzeyde kalacaktı.¹⁰⁹¹ Mesela geleneksel anlayışın aksine, dini metinlerin ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi¹⁰⁹² veya Kur’an’ın resmi bir tercümesini yapma girişimi, Cumhuriyet dönemi yöneticilerinin İslam’ı sekülerleştirme ve millileştirme hedefinin bir parçasıydı.¹⁰⁹³ Bize göre Kur’an’ın Türkçeye çevrilmesi teşebbüsleri, masum bir dini talebin sonucu olmayıp, Türklere (daha doğrusu “modern ulus” haline getirilmek istenen bir topluma) mahsus bir din oluşturma gayretlerinin bir ürünüydü.¹⁰⁹⁴

Ancak biz İslam’da beyaz hakikati veya zenci hakikati gibi ideolojilere ya da Aryan Hakikati ve Aryan Bilimi gibi din kılıflı grup iddialarına yer yoktur diye

¹⁰⁸⁶ Yazıcıoğlu, s.31.

¹⁰⁸⁷ Mehmet S. Aydın, *İslam’ın Evrenselliği*, s.70.

¹⁰⁸⁸ Akgül, s.312.

¹⁰⁸⁹ Yazıcıoğlu, s.32; Akgül, s.299.

¹⁰⁹⁰ Yazıcıoğlu, s.82; Akgül, s.283.

¹⁰⁹¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.90.

¹⁰⁹² Akgül, s.337.

¹⁰⁹³ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleleri II*, s.44.

¹⁰⁹⁴ Dücane Cündioğlu, *Kur’an, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998, s.67.

düşünmekteyiz.¹⁰⁹⁵ Bizim için, İslam'ın, tarihi, kültürel tezahürlerinden doğan bir çeşitlilik olsa bile İslam, tektir. İslam, zaten özüne zarar verilmeden farklı kültürlerde az çok farklı şekillerde yaşanmaktadır.¹⁰⁹⁶

¹⁰⁹⁵ Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, s.55.

¹⁰⁹⁶ Mehmet S. Aydın, *İslam'ın Evrenselliği*, s.67-69.

SONUÇ

Araştırmamızın sonucunda gördük ki, günümüzde birçok kişinin zihnini meşgul eden modernleşme ve din konusu veyahut aralarındaki ilişki Hilmi Yavuz'un da zihnini meşgul etmektedir. O, modernleşme özelde ise Türk modernleşmesi konusunda ufuk açıcı fikirler beyan etmekte ve orijinal düşünceler serdetmektedir. Yavuz, modernleşmeyi hazırlayan Aydınlanma düşüncesinin insanı akla indirgediğini ve başta din olmak üzere aşkınlığı içeren her ne varsa hepsini hurafe, önyargı ya da boş inanç olarak gördüğünü söylemektedir. Dahası Aydınlanmayla beraber akıl, neredeyse ilah konumuna çıkarılmış ve insana kılavuzluk eden bütün öteki söylemleri dışta bırakacak biçimde temellendirilen bu akıl, Aydınlanmacılar tarafından kültleştirilmiş, kutsanmış ve tek yol gösterici tayin edilmiştir. Ancak Hilmi Yavuz, rasyonalitenin her ne kadar dünyayı düzenli ve güvenilir kılsa da dünyamızı anlamlı kılamadığını ve dünyanın, rasyonaliteyle büyüsünü yitirdiğini ve bu ruhun, insanın ruhunu yerle bir ettiğini belirtir. Aydınlanma düşüncesiyle beraber gerçekliğin yegâne kriteri olarak kabul edilen akıl, önceleri sorgulayan, eleştiren, kuşku duyarken sonraları tabulaştırılmış, kültleştirilmiş ve kutsanmış adeta, ilah konumuna çıkarılmıştır. Akla aykırı olarak görülen her şey ya hurafe ya da efsane olarak görülmüştür. Ayrıca getirdiklerinden daha büyüğünü götürerek hem insanı hem de insanın ruhunu çürütmüştür.

Hilmi Yavuz, modernizm konusuna geldiğimizde, bu konuya çeşitli açılardan bakar. Ona göre modernite projesinin temelinde rasyonelleşme ve yaşam alanlarının ayrışması yani farklılaşma vardır. Dahası modernliğin, indirgeyici, üniform ve buyurgan bir rasyonaliteye sahip olduğunu ve bu rasyonaliteyle hem dünyayı hem de insanı neredeyse sadece akılla kavranan bir nesneye dönüştürdüğünü söylemektedir. Diğer taraftan o, Aydınlanmadan bugüne kadar süregelen modernleşme anlayışının insanlığa hiç de iyi şeyler getirmediğini hatta insanlığın elinden birçok temel değerlerini aldığını düşünmektedir.

Bu düşüncelerden hareketle yeryüzünü cennete çevireceğini söyleyen modern düşüncenin inşa ettiği bu özellikleriyle Batı dünyası, son dört yüzyılda gezegenin neredeyse dörtte üçünü kolonize etti ve sömürdü. Hırsı uğruna çıkardığı iki dünya savaşında milyonlarca insan öldü. Ürettiği faşizm ve komünizm gibi iki totaliter rejimle

insanlığa unutulmaz acılar yaşattı. Bu da göstermektedir ki Batı'nın, Tanrı'sız insani bir yaşam kurma projesi iflas etmiştir.

Türkiye bağlamında ise Hilmi Yavuz, modernleşme konusuna ciddi kaygılarla bakmaktadır. Ona göre modernleşme (Batılılaşma) hareketi, 18. yüzyılın sonlarından itibaren başlayarak günümüze kadar Osmanlı/Türk toplumunun soyut ve somut bütün etkinliklerini belirleyen ana süreç olarak karşımıza çıkar. O, Türk modernleşmesinin daha farklı bir seyir izlediğini ve Avrupa entelektüel tarihindeki dönüşüm ile örtüşmediğini söyler. Bundan dolayı Türk modernleşmesi projesi, geçmişe ait olan her şeyin herhangi bir iz bile bırakılmadan silinmesi üzerine inşa edilmiştir. Diğer taraftan ona göre, Türk modernleşmesi, Batı'yı biricik numune gören bir anlayışın oluşturduğu bir taklittir. Tanzimat'tan bu yana Türk toplumu, modernleşme adı altında Batı'nın sadece dış yanlarını almış, şekillerle ilgilenmiş ve şapka giymeyi, balo düzenlemeyi, Batı'nın kendisi zannetmiştir. Yavuz, bu anlamda Türk modernleşmesinin veyahut batılılaşmasının metonimik bir batılılaşma olduğunu yani Türk toplumunun Batı uygarlığının herhangi bir parçasını Batı'nın kendisi yerine koyarak çağdaşlaşmaya çalıştığını düşünmektedir. Hilmi Yavuz, bütün bunlardan dolayı iki yüz yıllık Avrupalılaşma serüveninin bizi getirip bıraktığı yerin oryantalizm anlayışı olduğunu ve batılılaşmadan kalkıp oryantalizme vardığımızı yani kendimizi Avrupalının gözüyle görmeye başladığımızı düşünmektedir. Modernleşme, bizde yüzeysel bir şekilde alınmış ve Batı'nın temel değerleri es geçilmiştir. Uygarlık yoluna gidilirken yapının temeline bakılmayarak tavanın süslenmesine özenilmiştir. Modernleşme serüvenimiz yüzeysel ve biçimsel kalarak, taklitçilikten öteye geçememiştir. Bu da modernleşmenin, Osmanlı/Türk toplumuna provasız elbise giydirilmesi gibi dayatılmasına neden olmuştur. Dahası geçmişimiz tümüyle silinmek istenmiş, geleneksel değerler yok sayılmış, üzerine sünger çekilmiştir.

Hilmi Yavuz'a göre geleneksel Türk toplumuna bir müfrit ve negatif proje olan modernleşme projesi dayatılmıştır. Bu da önü alınamayan krizlere yol açmıştır. Dahası, Tanzimat'tan bu yana modernleşme anlayışının yapıcı, üretici ve inşa edici, pozitif bir tavır olmaktan ziyade geçmişi bütünüyle olumsuzlayan, tasfiye ve inkâr etmeye çalışan hatta geçmişe karşı saldırgan, yıkıcı bir negatif tavır alış olduğunu söyler. Ancak ona göre modernleşme kaçınılmaz olduğuna göre Batı'nın, hem kendi kimliklerini koruyup hem de kendi rasyonaliteleri ile problemlerini çözümledikleri gibi bizde kendi

medeniyetimizi kendi rasyonalitemizden yola çıkarak modernleştirmeli ve temellendirmeliyiz.

Hilmi Yavuz’a göre Batı’da toplumlar modernleşirken hiçbirisi bizim gibi geleneksel kimliğini tamamen yerinden söküp atmamıştır. Bundan dolayı Türk toplumu bir kimlik krizi yaşamaktadır. Bunun nedeni ise, ne doğulu ne batılı, ne köylü ne kentli bir toplum olmayışımız ve iki arada bir derede kalışımızdır. Türkiye insanının yaşamının bütün kesimlerinde “ne o ne öteki” gibi bir belirsizlik mevcuttur. Hilmi Yavuz, bu duruma ayak takımı kültürü veya lümpen kültür ismini vermektedir. Yavuz, modernizmin gelenekle bağlantı kurarak ilerlemek olduğunu ve hiçbir modernleşme projesinin geleneği göz ardı ederek gerçekleştiremeyeceğini savunur. Bu yüzden ona göre bugün bizim yükümlülüğümüz, eskinin ayıklanması ve yaratıcı bir biçimde aşılması ve geleneğin köklü bir değişikliğe uğratarak yüksek düzeyde yeniden üretilmesidir. Türk modernleşmesi sürecinde köklerimiz ve geleneğimiz iptal edildiğinden dolayı hem modernizmin ilkeleri tam olarak kültür ve geleneğin dokusuna işlememiş hem de gelenek kendini yeniden tanımlama ve yeniden üretme gibi bir şans bulamamıştır.

Hilmi Yavuz, milleniumun Aydınlanma’nın sonuna işaret ettiğini ve Aydınlanmadan bu yana insan hayatından sökülüp atılmak istenen dinin, insan hayatında daha da kökleşmekte olduğunu düşünmektedir. Bize göre Hilmi Yavuz’un da dediği gibi 20. ve 21. yüzyılın insanların dine koştukları çağ olarak nitelendirilmesinin sebebi, çağdaş ve modern medeniyetin sadece madde ile insanı mutlu edememesidir. Din, Aydınlanma felsefesiyle ortadan kaldırılmak istendiği halde küreselleşme sürecinde hem umulanın aksine yükselen değer oldu hem de yaşanan sosyal çalkantılarla boğulan insanlık için tekrar kendisinden medet umulan fenomen haline geldi. Çünkü insanlara, günümüzde yaşanan Mutlak’a kadar zincirleme giden bu korkunç yabancılaşma ve gözaltı duygusu içinde, ancak Allah’ın var olduğu inancı, güven sağlayabilir.

Diğer taraftan Hilmi Yavuz’a göre 21. yüzyıl, bayağı beğeniler, harcıâlem düşünceler, sıradanlaşmış duygular anlamında bir budalalık yüzyılı olacaktır. İnsanın her şeyin ölçütü olduğu düşüncesi artık yerini para, her şeyin ölçütü anlayışına bırakmaktadır. Bize göre bugün modern mitosla ve çağdaş hurafelerle tehdit edilen birey, aile ve de toplum, Batılı toplumlardaki gibi, sadece ekonomik değerlere saplanıp

kalmaktadır. Maddi değer, servet, fiziki rahatlık, zevk, erk, ün ve tanınmışlık veya popülerlik, çağımız insanının uğrunda dövüştüğü ve mücadele ettiği hatta her şeyini verdiği esas değerler konumuna yükselmiştir. İnsanlar, kendi değerlerini mutlak sayarak küçük ilahlar ve ilahelere köle olmuştur.

Modernleşme konusunda sonuç olarak Hilmi Yavuz, moderniteye, hele söz konusu Türkiye'nin modernleşmesi ise ciddi kuşklar ve tedirginliklerle bakmaktadır. Çünkü ona göre ne dünyayı kurabildik ne de özneler olarak kendimizi kurabildik. O, dünyalaştıramadığımız dünyanın zamansız bir dünya olduğunu ve modernleşmenin bizi zamansız kıldığını söylemektedir.

Din konusuna geldiğimizde Hilmi Yavuz, daha önce de belirttiğimiz gibi din hakkında konuşurken özeldir İslam'dan bahsetmektedir. Yavuz'un İslam hakkındaki görüşleri bazı konularda farklılık arz etse de genelde geleneksel anlayışla aynı paraleldedir.

Hilmi Yavuz, İslam dininin, insanları dünya ile ahiret ve fert ile toplum arasında dengeli bir şekilde tutmaya özen gösterdiğini, diğer taraftan İslamiyet'in iki yönlü inşa edilmiş bir din olduğunu, bir yönünün dogma ya da nass olarak vahye dayandığını öteki yönünün de pratik olarak amellere dayandığını söyler. Bize göre de İslam dini, insan hayatını bir bütün olarak görür ve insanın hem maddi yönünü hem manevi yönünü dikkate alarak, bu ikisi arasında bir denge kurar. Teoriye önem verdiği kadar pratik alanı da önemser.

Hilmi Yavuz, geleneksel anlayıştan farklı olarak Hristiyanlıkta geçerli olduğu söylenen "Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya" ilkesinin, İslâm'da da yürürlükte olduğunu öne sürmekte ve bunu temellendirmek için Osmanlı hukukunu gerekçe göstermektedir. O yüzden ona göre bizim sekülerleşme ve laikleşme maceramızın temelinde şer'i hukukun yanında oluşmuş olan Osmanlı'daki örfî-padişahî hukuk vardır. Hilmi Yavuz'un bu görüşlerine katılmadığımızı ve Osmanlı hukukunda sekülerlik veya "Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya, Sezar'ın hakkı Sezar'a" durumunu kabul etmek yerine yasama konusunda İslam hukukunun, devlet başkanına tanıdığı yetkilerden geniş ölçüde yararlandıklarını söylemek daha doğru olur diye düşünmekteyiz.

Yavuz'a göre İslam modernleşmeye yani yeniliğe açıktır. Bunun hem kelamî yani teolojik dayanakları hem de fikhî temelleri vardır. Ancak eğer dinde bir reform veya yenileşme olacaksa her şeyden önce, bu reformların nerede ve nasıl yapılacağı ve onların hayata geçirilmesine kimin karar vereceği sorularının cevaplandırılması gerekir. Bize göre de Kur'an ve Sünnette içtihadî değişikliklere gidilmesi İslam'ın yeniliğe açık olduğunu göstermektedir. Ancak yenilik ve değişim için insanların içinde bulunduğu şartları ve olayları gelecek için, toplumları uyandırmak ve onları ilerleme ve gelişmeye sevk etmek için büyük çaba sarf etmesi gereken özgür düşünceli bireylerin yetişmesi gerekir diye düşünmekteyiz.

Sonuç olarak Hilmi Yavuz, temelde gerçekten seküler olan bu dünyada dinin yani İslam'ın tamamen bir ahlak problemi olarak çok önemli bir işlev taşıyacağına inanmaktadır. Ona göre eğer ahlaka indirgenirse, din sadece bir ahlak problemi olarak kamusal alanda var olursa –bir hukuk problemi değil bir ahlak problemi olarak- dinin seküler dünyada yer almaması için hiçbir sebep yoktur. Bize göre İslam için seküler bir alan olamaz. Dahası İslam'ı ahlaka indirgeyip seküler bir dünyayla uzlaştırmaya çalışmak tam anlamıyla İslam'ın uygulanabilirliğini ortadan kaldırmaya yönelmek demektir. Mesela İslam dininin, farz kıldığı bir ibadet olan zekâtı vazgeçmesi mümkün değildir. O yüzden bu konuda Hilmi Yavuz'a katılmamaktayız.

Modernleşme ve din konusunda bizim sonuçta söylemek istediğimiz Rönesans, Reform, Aydınlanma, sanayi devrimi, bilim çağı, sekülerleşme ve modernite denen şey bir anlamda bilgi kaynağı olarak beş duyuyu ve akli görmek, değer ölçüsü olarak da hazzı esas almaktır. Bu noktadan hareketle global ısınma ve iklim değişiklikleri dünyamızı tehdit etmekte ve böyle giderse ve tedbir alınmazsa yeryüzünü yakın gelecekte büyük felaketler beklemektedir. Bugün bu sonuçların kaynağı Aydınlanma ve modernitenin yaşam hakkında ortaya koyduğu, bazı yanlış felsefî-metafizik öncüllerdir. Yüzyıllardır bu öncüllerden hareket eden insanlık, doğaya ve geleneklere acımasızca müdahale etmiş ve ekonomik güvence ve tinsel doyum sağlayan eski kültürleri ve kabile bağlarını, bunların yerini tutacak yapıları yaratmadan yok etmiştir. İslam dünyası da Batı'dan gelen teknoloji de dâhil her şeyi gözü kapalı kabul ettiği için bugün büyük bir hızla devam eden doğal çevrenin tahribatı sürecinde modern dünyaya iştirak etmekte ve bu suça ortak olmaktadır.

Çağdaş dünyada bir yandan teknoloji, araç ve metotlar akıl almaz bir hızla ve sınırsız bir şekilde ilerleyip, gelişmektedir. Ancak bununla beraber insanın mahiyetiyle ilgili temel bakış açıları bakımından, temel nitelikte eksiklik ve kusurlar da ortaya çıkmıştır. Tüm teknolojik gelişmeye rağmen, insanlık, manevi bir kaosun içine düşmüştür. İnsanların çoğu sınırsız büyümenin, sınırsız tüketimin, spor turnuvalarının, olimpiyatların, müzik konserlerinin, eğlence programlarının zevkine dalmış, stadyumlar, konser salonları, marketler tıklım tıklım dolarken, camiler, kiliseler ve sinagoglar yalnızlık içinde bomboş kalmıştır.

Bütün bu ilerlemelere ve gelişmelere rağmen çağdaş dünya insanı yalnız ve gariptir. İnsan, maddi ilerlemeye rağmen emniyet içinde değildir. Toplumlarda aşırı bir hızla yayılan cinayetler, hırsızlık, dolandırıcılık, suiistimal ve örgütlenmiş eşkıyalık gibi durumlar insanların modern hayat tarzı için ödediği bedeldir. Aslında Nietzsche'nin "Tanrı ölmüştür" çığlığının, günümüzde, merkezi olmaksızın bir daire üzerinde yaşayabileceğini düşünen Prometeyen insanın ölümünden başka bir anlamı yoktur.

Sonuç olarak, modernitenin amacı kutsal ve dini olan her şeyi tahrip edip yok etmektir. Bu yüzden modernite, kutsal yaşam görüşünü ve beşeri faaliyetin her yönünü kapsayan İlahi Yasası'nı terk etmeyen İslam dinine özellikle karşı durmaktadır. İslam düşüncesi ise hem gelenekle gelen mistik, ruhçu tutumların merkeze alınmasını reddeder hem de rasyonalitenin merkezde olduğu, bütünlüğü çözen ve bireyselleştiren, yaşamı kutsalın müdahalesinden soyutlayarak bir anlamda sekülerizasyona tabii tutan bir dünya görüşü olarak moderniteyi de reddeder. Burada sadece Müslümanlar için değil, insanlık için yapılması gereken, nefsin ihtiras ve isyankâr unsurlarına hitap eden modern, "akılsallaştırılmış" uygarlığın çelikten kafesinde, anlamlı bir yaşam talebinin gerçekleştirilmesidir. Bunu yapmak için de iyi yetişmiş bir zihin ve imana gark olmuş bir ruh gerekir diye düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Adıvar, A. Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.
- Adler, Mortimer J., *Dinde Hakikat*, (çev. Ruhattin Yazzoğlu-Hüsnü Aydeniz), Fenomen Yay., Erzurum 2005.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaacılık, Ankara 2001.
- Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yay., Konya 1999.
- Alıcı, Mustafa, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, İz Yay., İstanbul 2005.
- Ammara, Muhammed, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (çev. Vahdettin İnce), Ekin Yay., İstanbul 1998.
- Armağan, Mustafa, *Hilmi Yavuz 'la Doğu 'ya ve Batı 'ya Yolculuk*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2003.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, (çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu), Ayraç Yay., Ankara 2008.
- Aslan, Adnan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 1998.
- Aslan, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar*, TDV Yay., İstanbul 2006.
- Aydın, Hasan, "İslam, Rönesans ve Aydınlanma İlişkisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme," *Bilim ve Ütopya Dergisi*, sayı: 157, (Temmuz 2007), 11-24.
- Aydın, Mahmut, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- Aydın, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yay., Konya 2008.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2007.
- *İslam'ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Aydın, Ömer, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, Beyan Yay., İstanbul 1998.
- Barbour, Ian G., *Bilim ve Din*, (çev. Nebi Mehdi/ Mübariz Camal), İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Batak, Kemal, *Tanrı'yı Bilmek*, İz Yay., İstanbul 2008.
- Bayrakdar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yay., Ankara 2005.
- Bawany, İbrahim Ahmet, *Tercihimiz Niçin İslam*, (çev. İ. Ruhi Bolay), TDV Yay., Ankara 1997.

- Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, (haz. Ahmet Kuyaş), YKY Yay., İstanbul 2011.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2000.
- *Felsefe Tarihine Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul 2002.
- Cobb, John B./Griffin, Jr. David Ray, *Süreç Teolojisi*, (çev. Tuncay İmamoğlu-Ruhattin Yazoğlu), Erzurum 2005.
- Cündioğlu, Dücan, *Cenab-ı Aşk*, Kapı Yay., İstanbul 2010.
- *Hiz. İnsan*, Kapı Yay., İstanbul 2010.
- *Kur’an, Dil ve Siyaset Üzerine Söyleşiler*, Kitabevi Yay., İstanbul 1998.
- Dalkılıç, Bayram, *Türkiye’de Din Felsefesine Doğru*, Kendözü Yay., Konya 2000.
- Descartes, Rene, *Metod Üzerine Konuşma*, (çev. K. Sahir Sel), Sosyal Yay., İstanbul 1994.
- *Yöntem Üstüne*, (çev. Bülent Kenar), Düşünen Adam Yay., İstanbul 1996.
- Duman, M. Zeki, *Beyanu’l Hak I-III*, Fecr Yay., Ankara 2006.
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), Çağrı Yay., İstanbul 2006.
- Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı; Meal-Tefsir*, (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul 1996.
- *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, (çev. Hayreddin Karaman), Nesil Yay., İstanbul 1986.
- Feyerabend, Paul, *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (çev. Ahmet Kardam), Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- Fromm, Erich, *Özgürlükten Kaçış*, (çev. Şemsa Yeğin), Payel Yay., İstanbul 2008.
- Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007.
- *Direnış Teolojisi*, Ankara Okulu Yay., İstanbul 2010.
- *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- *Politik Teoloji Yazıları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *Kur’an’da Anlatım Sanatı*, (çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- Hick, John, *İnançların Gökkuşaağı*, (çev. Mahmut Aydın), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

http://www.sosyalsiyaset.net/documents/osmanli_hukuku.htm.

Hunter, C. G., *Darwin'in Tanrı'sı*, (çev. Orhan Düz), Gelenek Yay., İstanbul 2003.

Hüseyin, Taha, *Cahiliye Şiiri Üzerine*, (çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.

İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. Ahmet Asrar), Birleşik Yay., İstanbul 1987.

İmamoğlu, Tuncay, *Bir Tanrı Kanıtlaması Olarak Berkeley İdealizmi*, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul 2004.

..... *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yay., İstanbul 2013.

..... *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkani*, İz Yay., İstanbul 2007.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yay., İstanbul 2008.

..... *İmamlar ve Sultanlar*, Denge Yay., İstanbul 2006.

..... *İman*, Denge Yay., İstanbul 2005.

..... *Tavsiyeler-1*, Düşün Yay., İstanbul 2006.

..... *Tavsiyeler-2*, Düşün Yay., İstanbul 2006.

..... *Üç Muhammed*, Denge Yay., İstanbul 2004.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

İzzetbegoviç, Aliye, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (çev. Salih Şaban), Nehir Yay., İstanbul 2010.

Kant, İmmanuel, "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt (1784)," (çev. Nejat Bozkurt), *Toplumbilim Dergisi*, sayı:11, İstanbul 2000.

Karaman, Hayreddin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.

..... *İlmihal I-II*, TDV Yay., Ankara 2006.

..... "İslami Uyanışın Öncüleri," *Toplum ve Bilim Dergisi*, sayı: 29-30, 1985.

Kısakürek, Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yay., İstanbul 2010.

Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998.

Koşum, Adnan, "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17, (Bahar 2004), 145-160.

Köse, Ali, *Neden İslam'ı Seçiyorlar*, TDV Yay., İstanbul 1997.

- Köylü, Mustafa, *Dinler Arası Diyalog*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Macit, Yüksel, *Mutezile'den Aforizmalar*, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, (der. Mümtaz'er Türköne/ Tuncay Önder), İletişim Yay., İstanbul 2011.
- Montaigne, *Denemeler*, (çev. Seher Kaya), Sembol Yay., Denizli 2007.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, (çev. Yusuf Yazar), İz Yay., İstanbul 2009.
- *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, (çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yay., İstanbul 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal Hıristiyanlığa Lanet*, (çev. Oruç Aruoba), İthaki Yay., İstanbul 2003.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay., Ankara 2005.
- Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Allah İle Aldatmak*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2010.
- *İmamı Azam Ebu Hanife*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2009.
- Palmer, Richard E., *Hermenötik*, (çev. İbrahim Görener), Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2008.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yay., İstanbul 2007.
- Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
- *İslam*, (çev. Mehmet Dağ/ Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- *İslam'da İhya ve Reform*, (çev. Fehrullah Terkan), Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- *İslami Yenilenme Makaleler I*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- *İslami Yenilenme Makaleler II*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- *İslami Yenilenme Makaleler III*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- *İslami Yenilenme Makaleler IV*, (çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.

- *İslam Geleneğinde Sağlık Ve Tıp*, (çev. Adnan Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.
- *İslam ve Çağdaşlık*, (çev. Alparslan Açıkgenç/ M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.
- *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yay., Ankara 1995.
- Safranski, Rüdiger, *Bir Alman Üstat Heidegger*, (çev. Ali Nalbant), Kabalcı Yay., İstanbul 2008.
- Schuon, Frithjof, *İslam'ı Anlamak*, (çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul 2008.
- *İslam'ın Metafizik Boyutları*, (çev. Mahmut Kanık), İz Yay., İstanbul 1996.
- *İslam ve Ezeli Hikmet*, (çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yay., İstanbul 1998.
- *Varlık, Bilgi Ve Din*, (çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Selsam, Howard, *Din, Bilim ve Felsefe*, (çev. A. And), İzdüşüm Yay., İstanbul 2005.
- Stannard, Russel, *Yeni Bin Yılda Tanrı*, (çev. Atalay Atabek), Gelenek Yay., İstanbul 2002.
- Şasa, Ayşe, *Delilik Ülkesinden Notlar*, Timaş Yay., İstanbul 2011.
- Tanpınar, Ahmet H., *Beş Şehir*, Dergâh Yay., İstanbul 1979.
- Tayyar, Şamil, *Çelik Çekirdek*, Timaş Yay., İstanbul 2010.
- Topaloğlu, Aydın, *Teizm ya da Ateizm*, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Uyanık, Mevlüt, *Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dini Değerler*, Elis Yay., Ankara 2010.
- Uygar Fikir ve Hayal Dergisi*, “Muhammed Esed Özel Sayısı”, Sayı 3-4, (Ocak-Haziran 2002).
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul 2010.
- Yavuz, Hilmi, *Alafrangalığın Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 2009.
- Pelvanoğlu, Burcu, *Batı Uygarlığı Tarihine Teorik Bir Giriş*, Aşına Kitaplar, İstanbul 2008.
- *Belleğin Kuytularından*, Timaş Yay., İstanbul 2010.
- *Biz Bu Dünyadan Değil miydik?*, Dünya Yay., İstanbul 2006.

- *Budalalığın Keşfi*, Can Yay., İstanbul 2004.
- *Denemeler*, Boyut Yay., İstanbul 2003.
- *Dilin Dili*, Arma Yay., İstanbul 1991.
- *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2008.
- *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Bilgi Yay., İstanbul 1977.
- *Felsefe Yazıları*, Timaş Yay., İstanbul 2010.
- *Geçmiş Yaz Defterleri*, Can Yay., İstanbul 1998.
- *İslam'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 2009.
- vd., *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar-II*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.
- *İslam ve Sivil Toplum Üzerine Yazılar*, Boyut Yay., İstanbul 1999.
- *Memleketimin Münevverlerine Dair*, İz Yay., İstanbul 1998.
- *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Büke Yay., İstanbul 2000.
- *Okuma Biçimleri*, Timaş Yay., İstanbul 2010.
- *Okuma Notları*, Boyut Yay., İstanbul 1998.
- *Osmanlılık, Kültür, Kimlik*, Boyut Yay., İstanbul 1998.
- *Özel Hayat'tan Küreselleşme'ye*, Boyut Yay., İstanbul 2001.
- *Roman Kavramı ve Türk Romanı*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1977.
- *Sözün Gücü*, Dünya Yay., İstanbul 2003.
- *Şiir Henüz*, Est Non Yay., İstanbul 1999.
- *Türkiye'nin Zihin Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul 2009.
- *Türk Müslümanlığı ve İslam Üzerine*, Feza Yay., İstanbul 2001.
- *Üç Anlatı*, Can Yay., İstanbul 1995.
- *Yüzler ve İzler*, Aşina Kitaplar, Ankara 2006.
- *Zaman Gazetesindeki Yazıları*.

Yazıcıoğlu, Ramazan, *Anonim Din Arayışı ve Dinsel Çoğulculuk*, Ekin Yay., İstanbul 2008.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili I-X*, (Sadeleştirilmiş Baskı), Sadeleştirilenler; İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boilelli, Abdullah Yücel, Azim Dağıtım, İstanbul.

Yazoğlu, Ruhattin, *Dini Çoğulculuk*, İz Yay., İstanbul 2006.

Yiğitbaş, Maksut, *Gülün Ustası Hilmi Yavuz*, Karakutu Yay., İstanbul 2008.

Yüce, Can Bahadır, *Şiirim Gibi Yaşadım Hilmi Yavuz'la Söyleşi*, Dünya Kitapları, İstanbul 2006.

Watt, W. Montgomery, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, (çev. Arif Aytekin), Kitabevi Yay., İstanbul 1996.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1993.

Werner, Charles, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), Kaknüs Yay., İstanbul 2000.

West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul 2008.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus*, (çev. Oruç Aruoba), Metis Yay., İstanbul 2008.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Murtaza ALKIŞ
Doğum Yeri ve Tarihi	Sarız, 21/02/1982
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	MEB
İletişim	
E-Posta Adresi	murtaza_dkab@hotmail.com
Tarih	04/07/2013