

İSLAM'IN HAKİKATİ
ve
MEZHEP SORUNU

(27-28 Kasım 2015 Kelam Çalıştayı)

Editör: Prof. Dr. Mehmet EVKURAN



Ankara 2016

ÜÇ TEMEL SORUN ÜZERİNE: İSLAM'IN HAKİKATI, KUR'AN KİMLİĞİ ve DİNİ TOPLUMSALLIK

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN*

Hacı Bektaş Veli, Celaleddin Rumi'ye bir elçi gönderip sormuş: Hakikati bulmadıysan niçin aramıyorsun? Yok, eğer bulduysan niçin bağırıp çağırıyorsun? Celaleddin cevap vermiş: Hakikati bulmadıysan niçin aramıyorsun? Yok, eğer bulduysan niçin bağırıp çağırılmıyorsun?

William James'in 1912'de söylediği gibi hakikat, sadece düşünme biçimimizdeki bir yoldur ve bu yolun rolünü övmek ve onaylamaktır. Bu anlamda hakikat, inanılan bir şeye karşı bizim aldığımız; bununla kalmayıp çoğu kez başkalarının da almasını beklediğimiz belli bir tavrı simgelemektedir. Bunun için hakikatin, bizim inancımızdan ve onayımızdan daha fazla şeyler içerdiğini söylemek mümkündür. Bauman'ın ifadesini kullanırsak hakikatin "tasdik zeminleri" de mevcuttur.¹

Tasdik zeminleri, tüm kesinlikleri kuran ontolojilerdir. Sorun şu ki ontolojiler çözülmektedir. Bunları kuran mutlak hakikatler de dumura uğramaktadır. Mutlak hakikat, mutlak akıl artık yok. Tüm değerler birbirinin yerine geçebilir hale geldi. Yekpare inanç blokları çözüldü. Varlık parçalandı. "Zayıf bir ontoloji" ya da "zayıf bir hakikatle" yetinmek durumundayız. Artık yorum zamanı. Ara bağlantılara dayalı sonsuz bir yorum süreci kapımızda. "Mükemmel tarih", "mükemmel tanık"tan bahsedilemez. Kozmik zaman, yerini yaşanan zamana bıraktı.

Öyleyse ne ile karşı karşıyayız? Büyültücü yorumsama (*herméneutique amplifiante*)dan inidirgeyici yorumsamaya (*herméneutique réductrice*) ya da mitostan arındırma süreci ile. Yapabileceğimiz, geçmişe olabildiğince farklı açılardan bakabilmektir. Burada kurulacak tarihsel bağlar önem ka-

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Bkz. Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2013, s. 167-168.

zanmaktadır: Epistemolojik bir tarih felsefesi geliştirmek². Bu şu demektir: Daha demokrat bir hakikat vizyonu. Hakikatin en azından metodolojik olarak aranması ve tutarlılığa riayet edilmesi. Özü aramak ama özcülüğe düşmemek.

Vahiy de dahil elimizdeki araçlarla bir ve tek anlamın çıkabileceği bir “tanrısal bakışa” sahip olamayız. Bunun için hakikatin doğasının kendi tarafımızda yer tuttuğu bir dünya düşü kurmamalıyız. Ortega Gasset’in belirttiği gibi önceden tasarlanmış ve kendi tercihlerimize göre kurulmuş bir yapı hevesi modernlerin hevesidir³.

Gelenek, hakikat konusunda daha mütevazı bir tavra sahiptir. Hakikat Rabb’in katındadır çünkü. Bize ancak görüntüleri ulaşır. Celaleddin Rumi belki bu yüzden “hakikat, Tanrı’nın elinde bir aynaydı. Yere düştü ve parçalandı. Herkes onun bir parçasını aldı, ona baktı ve hakikati bulduğunu sandı.” demektedir.

İmam Maturidi, Kur’an yorumlarını barındıran o kapsamlı eserine “tevil” adını vermiştir. Tevil, muradi ilahi konusunda insanoğlunun dile getirebileceği hususlardır. Tevil, herhangi bir âyetten çıkarılabilecek farklı manalar üzerinde durmak, bir mana seçilmişse bunu herhangi bir otoriteye dayandırmamak ve yorumda Allah’ı şahit tutmamaktır. Maturidi teveli, Ebu Zeyd’in şu ifadeleri ile açıklamaktadır: ‘Eğer şu âyet, Allah’tan başkasına ait bir söz olsaydı şu manalara gelirdi’⁴.

Klasik kelim ve Mezhepler tarihi kitaplarında bazen bir tarz olarak “hakikat” adına fazla konuşulmamış; ekol adına, şahıs adına, fırka ya da mezhep adına konuşulmuştur. Ehl-iSünnet’e göre, Mutezile’ye göre, Basra Mutezilesi’ne göre, Ebu Hanife’ye göre... şeklindeki cümle başlangıçları klasik literatürümüzde oldukça fazla yer tutmaktadır.

² Bkz. Daryush Shayegan, “Seraplar Diyarı Daryush Shayegan İle Söyleşi”, çev. Haldun Bayrı, <http://medyascope.tv/2015/08/21/seraplar-diyari-daryush-shayegan-ile-soylesi/>

³ Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s. 181.

⁴ Bkz. Maturidi, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim Tevilatu Ehli’s-Sunne*, tah. Fatıma Yusuf el-Haymi, Müessesetu’r-Risale, Beyrut, 2004, c. I, s. 1. Aynı zamanda bkz.: A. M. Ahmad Galli, “Mâturîdî’nin Tefsirinin Bazı Yönleri”, çev. Hanifi Özcan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat fak. Dergisi*, IV, 1987, ss. 467-480.

Din “hakikat pornografisinden” yana değildir, hakikati teşhir etmez; ona işaret eder. Kur’an dahi hakikati afişe etmez, sadece işaret eder ve bu amaçla “ayet” sözcüğünü kullanır⁵. Kur’an bile hakikat değil hakikate işaret makamıdır.

Bizler hakikate değil hakikatin sembollerine sahibiz. Semboller ise Tanrısal değildir. Din, hakikatin bütününi temsil ediyorsa insana hiçbir şey bırakılmamış olmaktadır. Din insanın güçsüzlüğü üzerine temellendirilmemelidir. Allah yapacağını yapmıştır insan için. Her insana kendinde olandan bir sevgi parçası vermiştir, onu yaşama imkanı ve yetisi vermiştir. Bu tohumu yaşayarak yeşertecek olan insandır. Her şeyimizi Allah yapacaksa biz ne işe yarayacağız? İnsan evet dediği zaman yeşermeye başlar tohum. Allah’ın gücü hiç kuşkusuz sınırsızdır. Ama Allah insana saygı duymaktadır. Böyle olsaydı insan onuru ayaklar altına alınmış olmaz mıydı?

Ann Drüyan: ‘Bilim hiç durmaksızın kulaklarımıza şunu fısıldar: Unutma henüz çok yenisin; yanılabilirsin. Daha önce yanıldığın oldu.’ demektedir. Din de zaten insanlara insan olduklarını, bir anlamda izafi olduklarını, Tanrı olmadıklarını öğreten bir okuldur.

İnsan hakikate sahip olmamasına rağmen ontolojik olarak hakikatin bir parçasıdır. İslam düşüncesinde Hallac’ın “enel hak” çağrısını merkeze alma zamanı gelmiştir. “Enel hak” çılgılığında vurgu “hak” tarafında değil “ene” tarafındadır⁶. İktbal’in de ifade ettiği gibi Hallac’ın bu feryadı, sadece kudretle özdeşleştirilen Tanrı imajını eleştirdi, böyle bir Tanrı inancı karşısında “ben de varım ve hakikatin bir parçasıyım” deme anlamını taşımaktadır.

Hakikat düşüncesi güç retoriğine ait olarak ele alınmaktadır. Hakikat güç isteminin kuşatması altındadır. Sadece anlaşmazlık durumunda var olan bir hakikat. Hakikat tartışması adeta inanç sahipleri arasındaki üstünlük, aşağılık, egemenlik, itaat ilişkilerinin tesisi ya da teyidi hakkındadır⁷. Başka bir ifade ile evrensel fikirden ziyade egemen fikirden bahsetmek daha olasıdır.

⁵ Dücan Cündioğlu, *Sinama ve Felsefe*, Kapı Yayınları, 2013, s. 108.

⁶ Bkz. Cündioğlu, *Ölümün Dört Rengi*, Kapı Yay., İstanbul 2010, s. 61.

⁷ Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, s. 169.

Bugün hakikate bakış genelde kimlik sorunu ile bağlantılıdır. Ömürlük itibar sahibi kimlik aradığımız için hakikat peşindeyiz. Hakikat sorunu kimliğin istikrarlı ve emin kılınması için güvenilir ve bağlantılabilir referans noktaları sorunudur. Burada hakikat, benlikten çıkarak kainatın her tarafına doğru uzanan iradenin sistem halinde ifadesi⁸ değildir. Aradığımız hakikat felsefi veya manevi değil siyasettir ve siyasi dozu yükseltilmiş her söylemin etik içeriği zayıflar. Hiçbir iktidar mücadelesi hak ve batıl mücadelesi olarak görülemez. Bu anlamda “hakikat”, bilme ihtiyacımızı değil, tatmine olan ihtiyacımızı karşılamaktadır.

Göle'nin de ifade ettiği gibi Batıda kutsal duygusu aşınmaya maruz kalırken Müslümanlar içinse tam tersine bir katlaşmaya uğramıştır. Müslümanlar için kutsal, tamamen sabitlenmiş ve azami derecede sert kalıplara bürünmüş, arkaik biçimlerine geri dönmüştür⁹.

“Hakikat tellallığı”, nasçılığı, metin merkezçiliği, tek tip bir doğruyu beraberinde getirmektedir. Bir doğrunun peşine takılma ve onu bulmuş olmaktan emin olma, bir dogma için duyulan tutku, bir dogmanın içine yerleşme, fanatizminin en önemli sebebidir. Hakiki fanatikler, dini veya siyasi düzeyde bir ortodoksluk kuranlar ve kendi dışındakileri “sapkın” olarak görenlerdir. Fanatizm, “gerçek tutkusu” olarak tarif edilebilir. Fanatik, hem kafasını hem de konusunu değiştirmeyen kişidir¹⁰. Bu yüzden hakikat baskısı, dini söylemi bir tür nefret ve şiddet söylemi haline getirebilecek, din, dile dönüşecektir.

Hakikatperestlerle hurafepereşterler arasında ayırım yapabilecek hangi kıstaslar var elimizde? İş, siyaset ya da kimlik olunca hiçbir hakikatin diğerinden farkı kalmamaktadır. Hurafe ile hakikat arasında çizgi de zaten ince bir çizgidir. Hurafe dostu olunmadıkça hakikat dostu da olunmaz¹¹. Asıl baştan çıkarıcı, gerçek hurafeler değil, sahte ha-

⁸ Bkz. Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 18.

⁹ Bkz. Nilüfer Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, çev. Zehra Cunillera, Metis Yay., İstanbul 2015, s. 128.

¹⁰ Bkz. Alberto Toscano, *Fanatizm, Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, çev. Barış Özkul, Metis Yay., İstanbul 2013, s. 12.

¹¹ Bkz. Dücane Cündioğlu, *Hakikat ve Hurafe*, Kapı Yay., İstanbul 20113, Önsöz, xi.

kikatlerdir¹². Hurafe adını taşıyan hakikatler olabileceği gibi hakikat adını taşıyan hurafeler de olabilir.

Lessing; “Tanrı bir elinde hakikati bir elinde hakikat için arayışı sunacak olsaydı ben ikincisini seçerdim.” demektedir. Çünkü insan arayıştır. İnsan idraki zaten putları kıra kıra Allah’a yol bulur. Bazen hakikat bildiğimizin, güzel gördüğümüzün eskidiğini de görürüz. Eski bir hakikat yıkılır, yerine yenisi gelir. Eski bir iyi yıkılır, yeni bir iyiyi tanırız. Böylece yaşadığımızı hissederiz. Ezeli ve ebedi bir araştırma içinde bulunduğumuzu idrak ederiz.

Hakikat arayışı bir bilme çabasıdır, bir düşünce çabasıdır, inançla düşüncenin yan yana gelmesidir. İnanç düşünceden uzaklaştıkça yoksullaşır ve düşüncenin eşlik etmediği inanç şiddet yüküdür. Düşünce inançtan üstündür çünkü kanıtı ihtiyacı vardır. İnançın kanıtı ihtiyacı bulunmamaktadır. Hakikat arayışı bir yüzleşme çabasıdır; hakikat bilinen şeylerle yüzleşme.

Hakikat bireyseldir. Toplumsal ya da siyasal hakikatten bahsedilemez. Hakikat, öğrenilebilir ama öğretilemez. İnsan hakikatin sesini ancak yalnızken duyabilir.

Bunun için hak ve hakikate dair çok fazla nesnel olmayan bir düşünceye ihtiyaç bulunmaktadır. İnsan onurunu ve elbette dinin onurunu kurtaracak olan tanımlama değil yorumlama ve zihni-ahlaki yönden gelişmedir. Din, mutlak hakikat kavramından daha fazla iyilik, ahlakilik, vicdanilik, diğerkâmlık gibi kalbi fiillere dayanmalıdır.

Dinin özüne dönüş, Kur’an’a dönüş düşüncesi oldukça problemlili bir alana işaret etmektedir. “Kur’an bize yeter” düşüncesine klasik dönemde de rastlamak mümkündür¹³. Genelde Mürcii ve Mutezili çevrelere bu düşünce hakim olmuştur. Klasik dönem Ehlü’l-Kur’an, aslında rey ehlidir. Bu yüzden bir Kur’an âyetini esere müracaat etmeden açıklamak rey izharı, yani bidat olarak değerlendirilmiştir¹⁴. Gü-

¹² Cündioğlu, Hakikat ve Hurafe, 63.

¹³ Said b. Mansur, *Sünen-i Said b. Mansur*, dirase ve takkik: Said b. Abdillâh Abdilaziz Âli Humeyyid, Dâru’s-Samay’î, 1993, c. III, s. 320-321.

¹⁴ Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik, İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 227.

nümüzde ise Ehlü'l-Kur'an'ın, Ehlü'r-Rey olduğu pek söylenemez. En azından bu konuda bazı kayıtlar söz konusudur.

Kur'an'a dönüş, "metinle aracısız buluşmak" olarak nitelendirilecekse bu, bir tür metinciliktir. Dini zihniyetleri merkeze aldığımızda bu konuda hadis odaklı düşünmekle Kur'an odaklı düşünmek arasında fazla bir fark bulunamaz. Çünkü nasçı tutum belirleyicidir. Ehlü'l-Hadis'le Ehlü'l-Kur'an arasındaki fark, sadece derece farkıdır. Birinin metni diğerine göre daha sağlamdır, o kadar.

Bu noktada "Kur'an kimliği", "Kur'an tanımımızı" ön plana çıkarmalıyız. Kur'an nedir? En azından belirtmeliyim ki Kur'an bir "kitap", bir "metin" olarak görülmemelidir. Fahrettin Razi, Fatiha sûresinin tefsirinde "Kur'an bir kitap değil bir hitaptır" demektedir. Kur'an bir hitaptır ve hitap, muhatabın farklılaşmasıyla değişebilmektedir. Muhatap değişirse hitap da değişir. Hitabın nevi şahsına münhasır özellikleri vardır ve bu özelliklerinden dolayı evrensel bir gerçeklik olarak ele alınamaz.

Zaten Kur'an'ın metin olarak ortaya çıkışı Hz. Peygamber'den sonra olmuştur. Bugün metin halinde bir Kur'an'a sahipsek bunu sahabenin içtihadına borçluyuz. Başka bir ifade ile Kur'an'ın metin halinde toplanması, Hz. Peygamber döneminde "tamamlanmış dinin" bir parçası olmamıştır.

"Kur'an ilahi kitaptır, diğer tüm dini kaynaklarda beşerilik söz konusudur." şeklindeki bir savunma biçimi entelektüel bir temele sahip değildir. Bir kere ilahi olan karşısında beşeri olanı niye bu kadar küçük görmekteyiz? Bu beşer düşmanlığı nereden kaynaklanmaktadır. Halbuki insanın yüceliği ile din aynı taraftadır. Din insana ihanet etmemiştir. İnsana ihanet eden 'insan efsanesini yıkacağız' çığırtkanlığı ile yola çıkan materyalizmdir. Beşeri olanı yadırgayan din anlayışı materyalizmle özdeşleşmektedir.

Bazen beşeri olan ilahi olandan daha anlamlıdır. Çünkü insan kendi arzularına, ihtiraslarına, menfaatlerine "ilahi" elbise giydirebilmektedir. Tanrı imajı ya da ilahi alan lehine insanıyet kurban edilebilmektedir. Nicedir dini düşüncemizin merkezinde insan olmamasının ana nedenlerinden biri "beşeri" olana karşı bu umarsızlığımızdır. İnsanilik; doğuştan gelen bir özellik değil, sonradan kazanılan bir erdemdir.

Eğer, Tanrı ile insanı, ilahi olanla beşeri olanı karşı karşıya getirmek mümkün olursa insandan yana tavır koymak gerekebilir. Çünkü tanrı bir imaj, bir yanılsama da olabilir. İnsan, hırsına, eksikliklerine, başarısızlıklarına, iradesinin zayıflığına Tanrı kılıfı giydirebilir.

Kur'an'a dayanarak beşeri olanla ilahi olanı birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü vahyin en temel özelliklerinden biri ilahi olanla beşeri olanın iç içe olmasıdır. Vahiy döneminde insani olanla ilahi olan hep birlikte olmuştur. Vahiy sürecinde Tanrılık ile insanlık kucaklaşmaktadır.

Bu anlamda Kur'an "kutsal kitap" değildir. Ebu Hanife "Kur'an'a yemin edilmez." demektedir. Çünkü Kur'an Allah'tan "başka"dır. Kur'an "Allah'tan başka" ise "yaratan" değil, "yaratılmıştır" ve her yaratılan gibi kısmidir, nispidir, mükemmel ya da kutsal değildir.

Kur'an manevi varoluşumuzun, hayatta içsel bir dinamizm kazanmamızın kaynağıdır ama bütün bilgilerimizin kaynağı olarak görülemez. Kur'an bir bilgi kaynağı değil ruhi kuvvet kaynağıdır. Eğer bir bilgi ansiklopedisi olarak görülecekse Kur'an, yasa hüviyetine indirgenir. Dini metinleri kanun gibi algılamak, din adına baskı, şiddet ve zulme neden olur. Belki bu nedenle çağımızda Kur'an'a dönüş bir Mutezili yenilikçiliği değil bir Neo Hariciliği çağrıştırmaktadır.

İmam Maturidi, "millet"e din anlamı değil "sünnet" anlamı vermektedir¹⁵. Dini radikalizmden kurtulmanın yolu, Kur'an'ın "millete" göre anlaşılması olabilir. Çünkü bu takdirde ilahi olan beşeri olana olağan bir şekilde yakınlaştıracaktır. Böylece metne büyüsel-esrarengiz, göksel bir kuruluş reçetesi olarak bakmanın önü alınacaktır.

Kur'an'ın (hadise göre değil) "sünnete" göre anlaşılması, Hz. Peygamber ya da sahabenin sünneti ile de sınırlandırılmaz. Kur'an her çağın "sünnetlerine" göre anlaşılırsa din beşerileşir, insanileşir. Beşerileşmek, mutlakaştırmaların olmaması kaydıyla kötü bir durum olarak addedilemez.

¹⁵ Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik*, Kitap Yay., İstanbul 2015, s. 257.

Çağımızda İslami toplum organik bir bünye olarak tanımlanmakta, cemaat mukaddesleştirilmektedir. Ümmet ideolojisi, adeta bir “eskatolojik devrim” denebilecek kategoriye tabi tutulduğundan siyaset de din adına kutsanmaktadır. İslami toplumsallıktan bahsetmek, topluma kendi zaman algımızı dayatmak böylece bir tür “eski rejim” (ancien rejime) olgusu yaratmaktadır. Bu durum totalistik eğilimlerle toplumu değerlendirmeye kadar gidebilmektedir: Toplumun İslam adına yeniden inşa etmek. Bu tür “emsalsiz Müslüman toplum” fikri, aslında Hariciliğin kabilecilik modunda sergilediği “büyük günahattan arındırılmış iyi topluluk” görüşünü andırmaktadır.

Bu takdirde İslami toplum, birileri tarafından Müslümanları ve kültürlerini tarif etmek için inşa edilmiş bir genelleme haline gelmektedir. İslami toplum Müslümanların ne olduklarını hatta ne olmaları gerektiğini ima eden bir hayal kurumudur.

Dine ya da mezhebe dayalı birliktelik modellerinin kaba birliktelik modelleri olduğu görülmektedir. Total kimlikler, negatif kimliklerdir. Bu yüzden Asef Bayat’ın da ifade ettiği gibi “İslami toplum”dan bahsetmek zordur. Çünkü böylesi bir geniş kategori kullanmak, bulunmadıkları yerlerde türdeş varlıklar inşa ederek, Müslüman toplum ve kültürleri yeniden oryantalize etmek anlamına gelir. İslami toplum asla yekpare olarak tartışılmaz, tanım bakımından da dindar olarak görülüp kültürü sadece dinle sınırlandırılmaz. Geniş kitleleri klan ya da sıkılmış yumruk yapmak imkansızdır. Toplumun bir karantina alanı haline getiremezsiniz. Tarihsel deneyim, siyasal izlekler, sınıfa bağlı unsurlar ve kültür değiştikçe toplum farklılaşmaktadır. Buna rağmen toplumu, özü din merkezilik olan “özgücü miyarla” ölçmek anlamsızdır. Din her durumda otantik bir anlam sunamaz. Din, insan düşünceleri, simgeleri, hisleri, pratikleri ve örgütleri aracılığı ile ifade edilir. Dini hükümleri biz ne hale getiriyorsak ondan ibarettirler¹⁶.

İslam’ın hakikati ile toplumsallık arasında bağ kurmak yanıltıcıdır. Bir inanç birlikteliği ifade eden ümmete siyasi

¹⁶ Bkz. Asef Bayat, *İslam’ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post İslamcı Dönüş*, çev. Özgür Gökmen, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s. 30-31.

anlam yükleme çabası bu durumun tabii sonucudur. Bunun yanında İslami kavramlarla, “yapan insan”, “dünyayı değiştirme”, “eyleme öykünme” arasında bağlar kurmada acele edilmemelidir. Din, Nurettin Topçu’ya göre “yapan insanı” değil “düşünen insanı” yüceltmektedir. Çünkü hayatın mana ve gayesine yönelen düşünen insandır. İslam’ı yapıcı insan davası haline sokmak, onu içinden yıkmış ve çürütmüştür¹⁷.

İran da bile postislamcı bir döneme girildiği ifade edilirken daha fazla demokrasi ve bir arada yaşama tecrübesine sahip olan Türkiye’de artık bir “leitkultur” nosyonu benimsenmeli, din-mezhep ve etnik köken üstü birliktelik modelleri üzerinde çalışılmalıdır. Ortak mutabakat alanı, hepimizin üzerinde anlaştığı, iyi ve güzel olan değerler ve çıkarlar bütünüdür. Mevcut şartlar dikkate alındığında bu alanın olabildiğince dinlerin, mezheplerin, etnik kökenlerin ötesinde inşa edilmesi şarttır. Artık “kiliseyi”(örgütlü dini) devletten ayrı tutmak yeterli olmamaktadır. Aynı zamanda dinsel, bir kimlik bildirim formu olmaktan çıkarmak da gerekmektedir. Maneviyat ihtiyacı ile aidiyet ihtiyacı ayrı değerlendirilmelidir.

Herhangi bir toplumsallık biçimi için dini terimlerin anlamlandırmasına ihtiyaç olması tartışmalı bir durumdur. Dinin etkisi kendiliğindedir. Zaten olan durumda şu veya bu şekilde örtük referans sistemi olarak dinin katkısı bulunmaktadır. Ama biz dini, istediğimiz siyasal ve toplumsal durum için “yeniden keşfedersek” bu artık din olmanın ötesinde modern duruma işaret eden bir veri haline gelir.

Dini kavramlarla yeni durumları değerlendirmeye tabi tutmak, yaratıcı yorumların kapısını aralayabilir. Ama bir tür karşılıklı bozulmaya da neden olabilir. Dini kavramlar, yeni durumları, yeni durumlar eski kavramları rayından çıkarabilir. Aynı zamanda bu, Shayegan’ın ifadesiyle “bilinç çatlmasına” ya da “kültürel şizofreniye” dönüşebilir¹⁸.

Din kardeşliği birliktelik modeli olarak ele alınmaya elverişli değildir. Esas olan vatan karındaşlığıdır. Vatan ka-

¹⁷ Bkz. Mehmet Zeki İşcan, “Nurettin Topçu’nun Milliyetçilik Anlayışında İslam Unsuru”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6, sayı: 11 Bahar 2002, s. 52.

¹⁸ Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997.

rındaşı olanlar, etnik köken, mezhep, din farkına bakılmaksızın tek bir devlete, tek bir bayrağa, tek bir millete bağlı olarak toprak kardeşidirler. Kavim ya da etnik köken farklı olabilir ama millet bir tanedir.

Haddizatında cumhuriyet, kimlik, din ve köken kaynaşmasından kurtulan siyasi ahlak ve yurttaşlık alanı var etmektir. Cumhuriyetçi anlayış, fanatizmi etnik ve mezhebi tekelciliği aşmak için en iyi yoldur.

Cumhuriyet bir potadır ve yerellikleri evrensellik haline dönüştüremezse var olamaz. Cumhuriyet, yerellikler içinde donmuş etnik, dinsel ve kültürel cemaatleri halk haline getirir. Halk yoksa cumhuriyet de yoktur. "Halkları" olan bir cumhuriyet, cemaatleri olan bir demokrasi olmaz.