

ÇAĞDAŞ MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜŞÜNDE "İLERLEME" VE KADER

Doç. Dr. Nadim Macit*

"Allah'ın hoşnut olduğu kişi, insanların toprağını süren iyi çiftçidir.

Buna karşılık, çift öküzüne ve güneşe yıkıcı bir gözle bakan adam var ya, işte o benim sözümü öldürür... Hayatı, gücü kötüyü kullanmada arayan, iktidarı para kazanmak için arzulayan var ya... Onlar ruhlarını da yıkarlar, dünyayı da mahvederler. Fakat kötülükle ele geçirilen bir krallık yok olacaktır. Onların serbestçe zulüm yapmalarına kim mani olacaktır?"

ZERDÜŞT

Zend-Avesta İlahileri

(Gathas)

Tarihsel kırılmaya uğrayan toplumlarda hep felaketler üzerinde durmak, fikrî bakışı fizikî ve manevî yaralar üzerinde yoğunlaştırmak değişmez bir davranış biçimi olarak tezahür etmektedir. Farklı bir kültür dünyası ile yüzyüze gelmek bazen çekinme, şaşkınlık, güvensizlik, kin ve acizlik gibi fiilî reflekslere, bazen kendini küçük görme şeklinde tezahür eden şatahata, bazende kendini oyalamanın en aldatıcı veçhesi olan tarihe sığınmaya sürükler. Bu tutumların içerisinde en onarılmaz olanı hiç kuşkusuz ki tepkisel davranışın tabiatına bağlı olarak üretilen dilin ritmine ayak uydurmaktır.

Çağdaş İslâm düşüncesi bir anlamda fikrî tepkilerin tarihidir. Bunun tarihsel dipnotu anlama kavuşturulmamış kavramlar ve sıradan sloganlardır. İslâm kültür ve toplumsal düzeninden resmi düzlemde vazgeçişin başlangıç noktası Tanzimat'tan bu yana büyük bir ekseriyetle modernleşmeci projelere karşı müslüman düşünürlerin fikrî tutumları savunma eksenlidir. Bunun böyle olmasının farklı sebepleri olmasına karşın fikrî yozlaşmanın bunda önemli bir etken olduğunu öncelikle vurgulamamız gerekmektedir. Modernitenin sac ayaklarından biri olan ilerleme ile kader arasında kurulan olumlu yada olumsuz bağ, çapraz düşüncenin boyutlarını gösterme bakımından iyi bir örnektir.

* Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fak. Kelam Ana Bilim Dalı Öğr. Üyesi.

Modern düşüncenin doğup-geliştiği evrende ilerleme din karşısı söyleme eşlik ettiğinden dolayı, bunun, İslâm toplumuna bürokrat, gazeteciler ve azınlıklar aracılığıyla-yansıma biçimide aynı şekilde olmuştur. Teknolojik aygıtın önünde dize gelen müslümanlar, içinde bulundukları durumu aşmak için ilerleme kavramının büyüü dünyasına gözü kapalı katılarak mevcut bilgiyi hiçbir zihni süzgece tabi tutmadan kopyalama yoluna gitmişlerdir. Modern düşüncenin inşa ettiğı güç karşısında sendeleyeen İslâm toplumu yüzyüze geldiğı problemin ne olduğunu düşünmeden daha çok kendini savunmak için bu gücü elde etmenin yollarını aradı. Nitekim müslüman düşünürlerin ilerleme meselesine ilişkin olarak yönelttikleri sorular ve verdikleri cevaplar toplumsal düzlemde aldıkları duruşu çok net olarak ele vermektedir. Öyle ki ilerleme fikri, dini terketmek, tarihin belli bir dönemini yok saymak, asr-ı saadet müslümanlığına geri dönmek, Kur'an'a dönmek gibi temalarla açıklanır. Tarihsizliği yeğleyen, tarihi hurafe parentezine alan, müslümanları bu hurafenin öznesi gören bu tez mevcudu gerçek kabul eden, doğruyu tarihsel gören bir tezdur. Kur'an'a dönmek, asr-ı saadet dönemine dönmek şeklinde dile getirilen tez ise gücünü geleneksel fenomenler ile modern fenomenler arasındaki farka vurgu yapmaktan alır ve bu vurgudan beslenir. Kur'an'a dönmek elbette güzel, fakat bu tarzda kullanımı modern düşüncenin ürettiğı anahtar kavramları Kur'an'a onaylatma eğilimini ifade etmektedir. Böyle bir yargıdan hareket eden bir çok müslüman düşünürün araştırmalarında 19. yüzyılın ilerici entellektüel ruhu ve yenilikçi görüşünün izleri açıkça görölmektedir.

Toplumu hurafenin öznesi gören aydınlar din terakkiye manidir görüşünü gündeme getirirler. Geç kalmışlığın masumiyetini yaşayanlar ise aynı anlayışı tersine çevirirler. Sahte bilinç üzerine oturtulan ikinci tez bilimsel bilgi ile dîni bilgi arasında mantıksal bir bağ kurarak, din ile bilimin çelişmediğini kanıtlamaya çalışır. Hatta farklı bir geleneğe ve tarihe tecrübeye dayalı olarak üretilen toplumsal, siyasal ve bilimsel teorileri, İslâm düşüncesininin Batı'yı etkilemesi bağlamında ele alınarak bunları sahiplenmenin yerinde olacağı bile vurgulanır. Daha da ileri giderek Kur'an'ın bir çağı aydınlatığı gibi, bilimsel bilginin de bu çağı aydınlatacağı vurgulanır ve bunun din gibi telakki edilmesi önerilir.

Bu makale müslüman düşünürlerin gerileme-ilerleme fenomenlerine ilişkin ileri sürdükleri görüşlerin arkasında yer alan anlamlara ulaşmayı amaçlar. Bu nedenle burada öncelikli olarak, ilerleme doktrininin İslâm toplumuna yansıması, ilerleme miti: felsefi ve tarihî kökleri, ilerleme ile kader inancı arasında kurulan bağın anlamı, kader, eylem ve sorumluluk gibi temel meseleleri tahlil etmemiz gerekmektedir.

İlerleme Doktrinin İslâm Toplumuna Yansıması:

İlerleme İle Kader İnancı Arasında Kurulan İlişki

İslâm toplumunun çözülüşünü kader inancına bağlayanların fikrî dayanaklarını yeterince gösterebilmek için, öncelikle bu konuya önemli bir yer ayıran ve bu tartışmaya katılan düşünürlerin görüşlerini ortaya koymamız gerekmektedir.

Kader inancının insanı meskenete, zillete ve atalete sürüklediği görüşünü ilk defa oryantalist'lerin dile getirdiğini, daha sonra bu görüşün aynısıyla İslâm dünyasına bürokratlar ve gazeteciler tarafından taşındığını Muhammed Abduh şu sözleri ile anlatmaktadır:

Kaza ve kader bir çok gafil batılının sermaye-i tan ve tezyifi olmuş. Onları bir çok zunûn-i batılaya sevk etmiştir. Öyle tevehhüm ediyorlar ki: bu akide hangi kavmin vicdanında yer tutarsa artık o kavimde kuvvet ve şehametten eser kalmaz. Yerine zaaf ve meskenet kaim olur. Binaenaleyh Müslümanlar kemâl-ı fakr ve zaruret içinde kalmışlar, kuvve-i harbiye ve siyâsîde akvâm-ı sairenin kaffesinden geridirler. Fesâd-ı ahlâk yayılmış, yalancılık, nifak, hiyanet, garazkârlık, hased çoğalmış, aralarına tefrika girmiş ne hallerinde ne de müstakbellerinde hayır kalmamış, menfaat ve mazarratlarına karşı gaflet-i mahz içinde bulunuyorlar. Ezvâk-ı hayat namına yemek, içmek ve uyumak gibi hayvaniyete mahsus havaici temin ile iktifa ederek ruhun zevki olan medeniyet ve fazilette sair akvâm ile musabakayı akıllarına bile getirmiyorlar. Lakin hangisinin eline bir kudret geçerse yanı başındakini mutazarrır etmekten asla geri durmazlar. Öbür tarafta milel-i müterikka bunları lokma lokma yutup dururken zavallıların satvet ve şiddeti birbirleriyle uğraşmaya munhasır kalıyor. Her arizeye karşı miskinane bir rıza, her hadiseye yine o tarzda bir kabul gösteriyorlar. Evlerine çekilmişler sukûn ve rehavet içinde vakit geçiriyorlar. Gündüzleri meralarına gidiyorlar, akşamları ağıla gelir gibi me'valarına çekiliyorlar. Büyük memurları bütün zamanlarını lehviyat içinde, şehavat-ı behime peşinde emrar ediyorlar. Üzerlerinde ifasına ömürleri kâfi gelmeyecek kadar vezaif yığılıp kalmışken bir kısmını olsun ifa cihetine yanaşmıyorlar. Servetlerini emate-i zamana

medar olacak israfat içinde heder ediyorlar. Maaşları bol, lakin buna mukabil millete hiçbir nafi hizmette bulunamıyorlar. Daima azim bir tefrika, büyük bir münâferet içinde yaşıyorlar. Umumun mesâlihini bırakıp kendi husûsi işleri ile uğraşıyorlar. Herbiri tahtı tabiatındaki koca bir ümmeti feda eden, rakibini yalnız bırakarak hariçteki bir düşmanın hucumuna çmade kılan iki emir arasındaki münâferet ve husûmetin ne derecelerde olacağı düşünölsün. İşte böyle birbiriyle didinen iki emirin zaafını kendi için en asude bir kuvvet gören bir hükümdar ecnebi derhal geliyor, ne asker ne mühimmat sevki gibi külfet ihtiyarına luzum görmeden ikisinin memâlikini de yutuveriyor. İslâm milletine korku târi olmuş, cebanet, meskenet alabildiğine taammum etmiştir. İzzet ve şevket içinde gördükleri akvâm-ı sâireye yetişebilmek için icab eden her türlü hareketten, her türlü faaliyetten fariğ olmuşlar. Komşularının, hatta kendi tebası olan milletlerin terakkiyatını, bunlara karşı mubahatını gördükleri halde bile çalışmıyorlar. Dinlerinin bu husustaki evâmirine muhalefette bulunuyorlar. Dindaşları olan akvâmdan birinin başına bir felaket gelir, yahut düşmanların saldırısına hedef olurlarsa ne o musibeti tahfife ne de o düşmanı elbirliğiyle defe şitab etmiyorlar. Hafî yada alenî cemiyetler teşkil ederek hamiyet-i milliyeyi tehyic etmek, vatandaşlarını meskenetten kurtarmak, acizlere muâvenette bulunmak, kavilerin elinde zebûn kalan halkı istirdâd eylemek gibi teşebbüslerde bulunmuyorlar...

Batılilar bütün bunların menşeyini kaza ve kadere imân etmeyi gösteriyorlar... İşte garplıların bir kısmı müslümanlar hakkında şu zann-ı bâtilayı beslediği gibi Şarkta'da bir çok beyinsizler onların bu sözlerini nefsu'l-emre mutabık olmak üzere telakki ediyorlar."¹

1) Alıntı yaptığımız makaleyi M. Akif Ersoy, *Sırat-ı Müstakim*'de Muhammed Abduh adına çevirmiş, fakat M. Ammara, *el-Urvetü'l-Vüska* 'daki yazılarının tamamının Cemaleddin Afgani'ye ait olduğunu Abduh'un burada sadece tertip görevini yaptığını söylemektedir. Bkz. Ammara, M., *el-A'mâlu'l-Kâmile li'l-İmam Muhammed Abduh*, 1, 229-240, Beyrut, 1970, Arabça aslı için Bkz. Afgani, Cemaleddin, *el-Urvet'ül Vüska*, Beyrut, 1970, s. 89-106, Akif'in çevirisi için Bkz. *Sırat-ı Mustakim*, c. 11, Sayı: 35, s. 134-135.

İslâm toplumunun içine düştüğü durumu dile getiren bu sözlere Muhammed Abduh itiraz etmektedir. Çünkü Ona göre gerileme fenomenini doğrudan kadere bağlamak hatalıdır. Üstelik kader inancına ilişkin olarak verilen bilgiler Kur'an'ın ifade ettiği kader inancını yansıtmamaktadır. İslâm düşünce geleneğinde ise burada sunulduğu şekliyle bir kader inancı marjinal bir görüş olup, varlığını devam ettirememiştir. Ne var ki kader meselesini bu bağlamda tartışan M. Şemseddin Günaltay, İslâm toplumunda yaygın olan kader inancının Kur'an ve sünneti yansıtmadığını dile getirerek bu görüşünü fatalizm ve determinizm kavramlarına açıklama getirmekle temellendirmek ister.

*"Kaza ve kader meselesinden ilk söz eden Vasil b. Ata'dır. O, insan kendi fiilinin yaratıcısıdır görüşünü ortaya attığı zaman Cehm b. Safvan'da insan fiilinde mecburdur fikrini temellendirmeye çalışıyordu. Birbirine zıt ve ayrı olan bu iki görüş İslâm toplumunu alabildiğine sarsarken Eş'ari akla ve nakle dayalı olarak bu konuda İslâm'ın görüşünü belirtti. Ne var ki sonradan gelenler Eş'ari'nin ifade ettiği hakikatı bir tarafa bırakarak Cehm b. Safvan'ın görüşünü benimseyip çıkmaz yollara saptılar. Bunun neticesi olarak müslümanlar arasında bir sefalet ve inkiraz dönemi baş gösterdi. Farkında olmaksızın ve Cebrî paradigmanın Kur'an'ın nazarında ne anlama geldiğini düşünmeksizin müslümanlar cebrî teolojik paradigmayı pratik olarak uygulamaya başladılar."*²

Alıntı yaptığımız cümleler düşünürün bu konudaki temel görüşünü yansıtmaktadır. Cebrî teolojik paradigmanın İslâm düşüncesinde yer aldığı söylenebilir. Fakat Eş'ari'nin İslâm'ın görüşünü ortaya koyduğu sözü ile, Cebrî teolojik paradigma yaygınlık kazandı sözü arasını bağdaştırmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Çünkü görüşün dayandığı temel hatalı ve gerçek dışıdır. Üstelik böyle bir inancın büyük bir medeniyetin inşasından sonra sefalet ve inkiraza neden olduğu görüşü rasyonel temelden yoksundur. Bu bakış Kalkınma gibi toplumsal bir fenomeni tek bir sebebe indiren yalın bakıştır. Geri kalmışlık, maddi ve manevî geri kalmışlığı birlikte kapsar ki manevî geri kalmışlığa örneğin mitsel manaların egemenliği, hurafeler, aşırı tepki, kula kulluk, nifak, yağcılık, aracılık, korku, edilgenlik, müstakil hareket edememe ve kader inancına dayalı kuru itaat sayılabilir. Diğer bir yönüyle geri kalmışlık; açlığı, kötü beslenmeyi, fakirliği, hastalığı, ümmiliği, cehaleti, doğal kaynakların yerli yerince kullanılamayışını, planlama eksikliğini ve kurumların zaafiyetini kap-

2) Günaltay, M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, Tevsi Mat., İst., 1331, s. 354-355.

sar.³ Bütün bunların aşılması için, M. Ş. Günaltay; dîni özgün kaynaklarına uygun olarak anlamayı ve müslümanların bu özgün anlayışa sarılmalarını ve kuru itaatın bitmesi gibi hususları şart koşar.⁴ Kuru itaatı eleştirmesi anlamlı, fakat itaat ile kader arasında kurulan bağın oluşturduğu anlam ile tarihî süreç içinde gerçekleşen İslâm medeniyeti arasında kurulan anlamın ne olduğu açık değildir. M. Şemseddin Günaltay'ın tezi gücünü İslâm'ın kader anlayışı ile modern dönemde dile getirilen fatalizm ve determinizm kavramları arasındaki farkı ortaya koymaktan alır. Fakat bu açıklama, İslâm toplumunun gerilemesi ile kader inancı arasındaki bağı ortaya koyma açısından, yada ilerlemenin nasıl mümkün olacağı konusunda yeterli bir bilgi sunmamaktadır. Nitekim o şöyle der;

"Fatalizm, her şeyi tabiat üstü bir kuvvetin tesirine bırakmak ve her şeyin ezelde bir kuvvet tarafından düzenlenmiş olduğuna inanmaktır. Fatalistlere göre her şey ezelde takdir ve tayin edilmiştir. Öyleyse takdir edilen şey ne ise hiç şüphesiz ki o zuhur edecektir. Takdire karşı tedbirin hiç bir faydası yoktur. Görülüyor ki fatalistler nazarında insan dahil olmak üzere bütün tabiat ezeli takdirin mahkûmüdür. Fiiller ve olguların ortaya çıkışını gerektiren zorunluluk tabiatın dışında ve onun üzerindedir... Fenni ve tecrübi yöntem olan determinizm alemde meydana gelen bütün filleri ve olayları illiyet prensibi ile açıklamak olup, her çeşit olayın bir takım illetlerin ve sebeplerin zorlamasıyla ortaya çıktığını kabul etmektir. Dolayısıyla determinizm tabii kanunların kapsamı ve düzeni, her eserin bir müessiri olduğundan onunda tabii bir müessiri olacaktır. Dile getirilen müessir, insanı o fiilin icrasına sevkeden sebepten başka bir şey değildir. İnsandaki irade o belirli sebebe uygunluk göstermekte olup asli anlamda bir etkinliği yoktur. Gerçek müessir olan insanın iradesi ve ihtiyarı değil, silsile-i illetlerdir."⁵

İslâm'ın temel referanslarında yer alan kader inancının fatalizm ve determinizm'den farklı olduğunu dile getiren düşünür, bu farkın ne olduğunu belirlemek için M. Abduh'tan bir alıntı yaparak meseleyi temellendirmek ister.

3) Hasan Hanefi, *et-Türâs ve't-Tecdid*, Kahire 1990, s. 53.

4) Günaltay, a.g.e., s. 351-353.

5) A.g.e., s. 351-353.

"Kur'an kesbi ihtiyarı açıkça belirtmektedir. Bu anlama muhalif gibi görünen ayetlerin tümü kevnî kanunlar adıyla bilinen sünnetullahı ifade etmektedir. Kader problemini çözmek için kelâmî ve felsefî kuramlara ihtiyaç yoktur. Karmaşık konular içerisinde hakikati bulmaya çalışmaktansa doğrudan doğruya Kur'an'a müracaat etmek gerekir. Kur'an'da kaza ve kader kelimelerinin hangi anlamları içedikleri belirtilebilirse meseleyi hangi ölçütler içerisinde ele alınması gerektiği kendiliğinden ortaya çıkar"⁶

Kur'an'ı anlamayı kelimelerin nesnel anlamına sıkıştıran M. Şemseddin Günaltay, Cebri teolojik paradigmanın dışında kalan kelâmî ekollerin bu kavramların lafzi anlamlarını belirlediklerini unutmuş görünmektedir. Oysa bu mesele kelimelerin salt anlamlarını belirlemekten ibaret değildir. Onu anlamamanın imkanını gösterir. Beşeri bir dille Kur'an'ın inzalı. Her dilin kendine özgü gramatik yapısı olduğuna göre, Kur'an dilinin de kendi içinde bir anlam mantığını beslediği ortadadır. Bu mantığın sınırları çerçevesinde Kur'anı anlamak mümkün olmakla birlikte, hemen belirtmeliyiz ki Kur'an'ın anlamı lafızların toplamından, bunların ifade ettiği anlamlardan ibaret değildir. Kur'an'ın bütünlüğü böyle bir anlamı aşar. Kelâmî ekollerin kader anlayışını eleştiren ve doğrudan Kur'an'a müracaatla yeni bir anlayış getirmekten söz eden düşünür, öncelikle kavramsal analiz yaparak bu konadaki dinî metinleri yorumlar. Ne var ki yapmış olduğu yorumlar geleneksel anlayışla birebir örtüşür.

"Kaza ve kader aynı anlamları içeren kelimelerden olup Kur'anda farklı anlamlar karşılığında kullanılmışlardır. Kaza kelimesi Kur'an metinlerinde ister sözlü isterse fiilî olsun bir şeyin hükmü, bir şeyden haber vermek, bir şeyi tamamlamak anlamlarını içermektedir. Kur'anda varid olan kaza kelimesinin nihaî anlamı Yüce Allah'ı bir şeyi irade, yahut infaz ve itmam ettiği takdirde o şeyin hemen olmasıdır. Bu anlam ile fatalizm taraftarlarının kaza kavramına verdikleri anlam arasında fark vardır. Gerçekte bugün bizim kaza ve kader dediğimiz meseleye selef sadece kader demektiydi. Kaza kelimesi sonradan eklenmiştir. İslâm inancındaki kader kainatta bir kanun-i muhkem bir sünnet-i muttarıdanın hükümran olduğunu bu mezkûr kanunlara göre kainatta meydana gelen her şeyin Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak sünen ve miktara göre cerayan ettiğini inanmaktır."⁷

6) A.g.e., s. 356.

7) A.g.e., s. 375

Bu açıklama inancın, yada bir inanca ilişkin değerler sisteminin insan davranışı üzerindeki etkisini ortaya koymaktan daha çok, mevcut durumu nazara alarak bu konuda yapılan eleştirilere dinî referanslar çerçevesinde cevap verme girişimidir. Bu bir yana daha da önemli olan husus: Böyle bir açıklama hem Kur'anı anlama açısından hem de belirleyici durumda olan düşüncenin verilerini baştan doğru sayarak durumu ikisi arasındaki farka vurgu yaparak doğrulama çabasıdır. Artı, modern bir dildir. Çünkü yorumsal gereksinimler fevkinde olan zamansız gerçekler manzumesi önermeye muktedir olma yanılgıları yada pek çok metni şuurlu ve gerçek bir şekilde karmakarışık yorumlama işi ile uğraşmaksızın Kur'an'ın özüne nüfuz etme olguları modern fenomenlerdir. Üstelik İslâm'ın irade hürriyetine ve "kalkınma"ya yüklediği anlam ile ilerleme doktrininin dayandığı bilginin epistemik tabiatı gereği içerdiği anlam arasında fark bulunmaktadır. İnsanın manevî gelişmesini nazara almayan, sırf maddi amaçları hedefleyen ilerleme anlayışı, İslâm'ın temel amaçları ile çatışmaktadır. Çünkü İslâm, bir anlam dünyası inşa ederken; ilerleme, bilimsel bilgi temelinde ürettiği araçlarla iktidar olmayı hedefler.

İslâm toplumunda cebrî görüşün ne ölçüde etkili olup olmadığı konusunda Fazlurrahman şöyle bir açıklama yapmaktadır:

*"Cebrî görüşün müslümanlar arasında yaygınlaşmasının sebebi Kur'an değil, diğer bir çok dışardan gelen yabancı etkilerdir. Bunlar arasında göze en çok çarpan Eş'ari ekolünün daha başarılı olmasıdır. Eş'ari ekolü, Allah'ın mutlak kudretinin her şeyden üstün olduğunu gösterebilmek için insanı hiç bir şey yapamaz derecede alçaltmak zorunda kalmıştır, fakat bunun etkisi müslümanlar üzerinde gerçek olmaktan daha ziyade şekilsel olarak kalmıştır."*⁸

Cebrî görüşün kaynağı ve bunun etkisi hususunda M. Şemseddin Gülnaltay'dan ayrılan Fazlurrahman cebrî anlayışın yayılmasını doğrudan Eş'ari ekolünün tarihsel süreçte etkin olmasına bağlayarak "adlandırma"nın ötesindeki anlama ulaşmaktadır. Cebrî görüşü Eş'ari ekolü bağlamında ele almakla Fazlurrahman meseleyi farklı bir perspektifle okumaktadır. Kader meselesinin kompleks yapısı değişik yorumların imkânına kapı açmaktadır. Farklı yorumlar hem referansları yorumlama çerçevesinde hemde fikrî düzlemde kendini göstermektedir. Özellikle problemin ortaya çıkışı ve çıkışında etkili olan ta-

8) Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, cev. A. Açıkgenç, İnsan Yay., İst., 1980, s. 82.

rihî sebepleri tefsir etmede gözükten farklılıklar, bu meselenin iktidar eksenli olduğunu eleveren ipuçları sunmaktadır. Nitekim Muhammed İkbal, cebri paradigmanın yaygınlaşmasını bir kaç nedene bağlamaktadır. O, bu görüşün felsefî etkilerden ve politik kaygılardan kaynaklandığı kadar, İslâmın topluma bahşettiği dinamizmin yitirilmesinden de kaynaklandığını ileri sürmektedir. Nitekim O;

"İlahi zat için kullanılan illet kelimesinin anlamını araştıran ve zamanı, illet ve ma'lul arasındaki ilişkinin özü olarak kabul eden felsefe, haliyle ancak Allah'ı evrenden önce varolan ve buna dıştan tesir eden, her şeye kadir zat olarak anlayabilirdi"⁹ diyerek felsefî etkinin temelinde yer alan varlık anlayışının kader meselesindeki boyutunu göstermek ister.

Diğer taraftan fiilen maddeciliği kabul etmiş olan Şam'daki fırsatçı Emevi hükümdarları Kerbela'da reva gördükleri zulüm ve katliamı örtbas etmek amacıyla bir bahane peşindeydiler. Böylece Muaviye'nin başlattığı isyandan yararlanarak ve halkın kendilerine karşı ayaklanmalarını önlemek emelindeydiler. Mabed el-Cühenî'nin bir kez Hasan Basri'ye "Emeviler müslümanları öldürüyor ve caniyane hareketlerini Allah'ın emrini yerine getirmek suretiyle/sebebiyle yaptıklarını söylüyorlar." ta'rizi üzerine Hasan Basri "Allah'ın düşmanları yalancılardır" şeklinde cevap vermiştir. Ulema'nın bütün gayretine rağmen kadercilik fikri yayılmıştır.¹⁰ Meşrutî teörinin iyice kök salmasına felsefî taban olan Cebri paradigma müslümanların şevkini öldürmekle kalmamış, toplumu yönlendirme ve yönetme durumunda olan iktidarın keyfî tasarruflarına uygun zemin oluşturmuştur.

İkbal, kaderi imkânları hala belli olmayan zamandan ibaret görmektedir. Bir başka deyişle kader, sebep- sonuç kuralları içerisinde bulunmayan zamandır. Bu aynı zamanda mantiki anlayışın bana empoze ettiği şemadan bağımsız bir zamandır. Bir tek kelime ile kader bir fikir veya hesap işi değil hissedilen bir zamandır. Kader olarak adlandırılan zaman eşyanın özünü teşkil etmektedir. Aslında kader her şeyin iç yeteneği olup, iç bünyede saklı olan ve yaratılan imkânların, bir dış baskı olmaksızın sıralarıyla kuvveden fiile çıkmasıdır.¹¹ Bunun içindir ki hayatın yaratıcı faaliyetini mekânizma tabiriyle

9) Fazlurrahman, a.g.e., s. 153

10) İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmed Asrar, Rey Yay., 1978, s. 152- 153.

11) A.g.e., s. 152.

açıklamak imkânsızdır.

Kader inancının benliği yokettiği, bu nedenle İslâm toplumunun geri kaldığı tezine temel referanslar açısından katılmayan İkbâl şu görüşleri ileri sürer:

*"Kur'ân'ın söylediği kadercilik benliği inkar değildir. Bu inancın ifade ettiği şey: Bir hayat olup, hiçbir engel tanımayan bir güçtür ki her türlü olumsuzluk anında Allah'a dayanarak insanın kendisini daha güçlü ve rahat hissetmesidir."*¹²

Kader inancının insana güç ve rahatlık sağladığını söyleyen düşünür, bu inancın insan kişiliğini yok ettiğine ilişkin olarak modern çağda dile getirilen görüşe temelde katılmamaktadır. İkbâl, kadim felsefe geleneğinin İslâm düşüncesini etkilemesine paralel olarak ortaya çıkan teolojik tartışmaların tevhid inancının insan ruhunu derinden etkileyen ve müslümana aktivite kazandıran yönünü perdelediğini dile getirir.¹³

Fazlurrahman, Kur'ân'ın kader kelimesini kudret ve düzen anlamında kullandığını vurgular. İslâm öncesinde bu terimin sık sık çoğul şekliyle akdar olarak, kader anlamında kullanılmakta olup, bu anlamda kader, ölçen ve her şeyin geleceğini tayin eden, özellikle doğum, ölüm ve rızık konularında insan gücünün erişemediği kör kuvvet şeklinde algılanmaktaydı.¹⁴ Kur'ân bu kavramı alarak kör ve merhametsiz tesadüfi güç anlamını Kadir, Hakim, Rahim olan Allah anlamına çevirdi. Kadir-i Mutlak olan Allah, merhameti ve yaratmasıyla her şeyi ölçer, biçer ve her şeye kabiliyetler alanı açıp davranış kanunlarını ve özet olarak tüm karakterlerini verir. Bu ölçme, bir taraftan tabiatın düzenli olmasını sağlamakta diğer taraftan Allah'ın Zâtı ile sıfatları arasındaki en temel ve doldurulamaz farkı anlatır.¹⁵ Fazlurrahman bu görüşleriyle belli bir açıda M. İkbâl ile örtüşmektedir. Bu açıklamalarla ulaşılmak istenen husus şudur: Allah bir ölçü ve düzen ile alemleri yaratmıştır, yaratıcı yalnız O'dur. Öyleyse Allah'ın koymuş olduğu bu düzeni keşfetme ve bununla insanların hizmetine imkânlar sunma mümkün olabilir.

Kader kavramının " emr " ifadesi ile birlikte kullanılması ve her iki kavramın tabiat için ifadesi: Tabiat kanunlarının Allah'ın emirleri olduğu anlamına gelir. " Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar? Oysa gökte ve yerde olanların hepsi ister istemez O'na teslim olmuştur." (Al-i İmrân, 3/83) anlamındaki ayet-

12) A.g.e., s. 76.

13) A.g.e., s. 152

14) Fazlurrahman, a.g.e., s. 60.

15) A.g.y.

ten insan ile tabiat arasındaki esas farkı, daha doğrusu bu kavramın anlamını tesbit etmek mümkün olmaktadır. Tabii emirlerde ittatsızlık söz konusu olmadığı halde, insan Allah'ın emirlerine isyan edebilir.¹⁶ İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli husus bu olmaktadır. Çünkü insan doğru ve yanlış arasında bir seçim yapma yeteneğine sahiptir.

Fazlurrahman kelâmî ekollerin meseleye yaklaşımları üzerine şöyle bir tesbit yapmaktadır:

*"Mu'tezile, insanı tamamen sorumlu yapabilmek için" Allah'ın fiilini tamamen inkar edip insanı yegane fail olarak görüyordu. Eş'ariler ise Allah'ın kudretine halel getirmemek için insanın gücünü tamamen inkar ediyorlardı"*¹⁷

Her iki görüşün de Kur'an'ı yansıtmadığını söyleyen düşünür, Allah insan için ezeli bir mücadele zemini açmış ve insan hayatını bitmeyen ahlâki bir cihadla çevirmiştir. Eğer insan gereken gayreti gösterirse Allah bu mücadelede onunla beraberdir, yorumunu yapmaktadır.

İnsan Allah'ın halifesi olma liyakatini göstermek için hür seçimle donatılarak bütün yaratıklar içerisinde özel bir yer edinmiştir. İnsanın hür seçimini olumsuzlar gibi görünen ayetleri Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde anlamamanın gerekliliğini söyleyen Fazlurrahman, Kur'an, Allah'ın rastgele insanların kalplerini mühürlediğini ileri sürmez, aksine genellikle insanların kendi davranışlarından dolayı Allah'ın böyle yaptığını söyler. (En'am, 5/110, Bakara, 2/3, Nisa, 4/115) Aslında Kur'an burada psikolojik bir kural koymaktadır. O da iyi ve kötü davranışın devamlı tekrarı o şahsın, o davranışın önünü almasını imkânsızlaştırması, hatta önlemeyi bile zorlaştırmasıdır. Hatta bu öyle bir duruma gelir ki kendi davranışının aksini düşünemez. Böyle olmasına karşın, psikolojik alışkanlık kazandıran hareketlerin etkileri ne kadar güçlü olursa olsun zorlayıcı olarak yorumlanamazlar.¹⁸ Öyleyse insanın iradesini inkar ederek Kur'an'ın mutlak bir insan davranışının cebrî savunduğunu ileri sürmek yalnız Kur'an'ın tümünü reddetmek değil, aynı zamanda bütün temelini yoketmek şeklinde görülmelidir.

İnsan, şuurlu olarak doğru ve yanlış yolu seçip orada gittiğini ve Allah'ın sadece insanın hareketlerini değerlendirdiğini Kur'an (Necm, 56/39-40) açıkça söyler. Ayrıca Kur'an, insanın bir eylemi çok tekrar etmesiyle, daha doğrusu insanın bir şeye yönelmesiyle Allah'ın o kimseyi o yönde başarıya

16) A.g.e., s. 64.

17) A.g.y.

18) A.g.e., s. 75

ulaştıracağını da söylemektedir.¹⁹ Fazlurrahman hem Mu'tezili hem de Eş'ari düşüncesini reddetmesine karşın ileri sürdüğü tezler dikkat çekicidir. Cebrî paradigmanın İslâm dünyasında biçimsel kaldığını söyleyen düşünür, modern zamanlarda dile getirilen baskın görüşün yanlışlığını vurgulayarak önemli bir gerçeğe parmak basmaktadır.

M. Abduh, İslâm toplumundaki olumsuzlukları kader inancına bağlamanın tam olarak gerçeği yansıtmadığı görüşünde olup, bunu şöyle temellendirmektedir.

*"Erbâb-ı zunûnun sözleri yalandır. Ashab-ı vehmin hataları zâhirdir. Bunların hepsi Allah'a ve müslümanlara iftira ediyorlar. Şu zamanda Sünnî, Şia, İsmailiyye, Zeydî, Vehhabî, Haricî... hiçbir müslim yoktur ki Cebr-i mahza kail olsun da nefsinden ihtiyar ve tradeyi külliyyen selbetsin. Belki tevaif-i müslimeden herbiri amel ve hareketlerinde kendilerinin irade-i cüz'iyeye malik olduklarını, bu iradenin suret-i istimaline göre hem sevabın hem ikabın medarı olacağını bilirler... Cenab-ı Hak tarafından kendilerine verilen o irade-i cüz'iyeye ile muhasib olunacaklarını imtisali feyz ve felahı mucib olan bil-cümle evâmîr-i ilâhiyeye ittiba etmek menahiden çekinmek ile memur bulunduklarına itikad ederler. İşte ancak bu irade, bu ihtiyar, tekâlif-i şerîyyenin mevrîdîdir. Kezâlik ancak bu irade ve ihtiyar ile hikmet ve adalet tamam olur. Evet müslümanlar arasında Cebrîye namı ile bir fırka vardı ki insan bütün efalinde hiç şemme-i ihtiyar bulunmayan bir ıztırar ile muştardır, zannında bulunur... Fakat müslümanlar bu fırkayı pek vahi bir safsata sahibi olmakla itham ederlerdi. Zaten bu mezhep, batıl-ı ashabı da tâ dördüncü hicri asırda nam ve nişanları kalmayacak şekilde mahvoldu. Kaza ve kadere itikat ile cebre inkiyad arasında hiçbir münasabet, müşbehet olmadığı gibi, yukarıda serdettiğimiz zunûn-i batıla da kaza ve kadere itikadın hiçbir zaman icabından değildir."*²⁰

Değişik düşünürlerden yaptığımız alıntılara bakılırsa Ş. Günaltay hariç, müslüman toplumda görülen olumsuzlukların temelinde kader inancı vardır görüşü fazla itibar görmemektedir. Fakat bu görüş bir çok oryantalist ve dînî

19) A.g.y.

20) Abduh, a.g.d., s. 135.

söyleme karşı olan kişiler tarafından tekrar tekrar gündeme getirilmiştir. M. İkbâl ve Fazlurrahman kader meselesini yorumlayan ekollere eleştiri getirmekle birlikte, farklı nedenlere bağlı olarak, siyasi ve kültürel etkileşim gibi, Cebri görüşün yayılmak istendiği, fakat bunun İslâm dünyasında şekli düzeyde kaldığını belirtmektedirler. Çünkü insanın fiillerinde mecbur olduğu görüşü ontolojik temelde hatalıdır. Çünkü insan, çok farklı eğilimlerin ve taleplerin bir birikimi olan "nefs" tir. Üstelik ilerleme düşüncesi, felsefî kökleri ve tezahürleri meselesi tahlil edildiğinde görülecektir ki modern anlamdaki ilerleme fikrini Kur'an hiçbir şekilde onaylamaz. Diğer taraftan toplumsal kalkınmanın çok değişik dinamiklerinden ve belirleyicilerinden bahsetmek mümkün görünmektedir. İnsan eylemlerinin bütünüyle bağlı olan, hatta coğrafi durumun ve güç dengelerinin, standartlaşma durumunun yansıması olan toplum yapılarının değişikliğe uğramalarının etkin olduğu durumu bir meseleye irca etmek, böyle bir teorik temele dayanarak açıklamak gerçeği yansıtmaz. Üstelik kader meselesinin dayandığı dinî referanslar farklı durumlara göndermede bulunarak kader meselesini sadece ontolojik düzlemde ele alma girişimlerini yalanlamaktadır.

Dini düşüncenin en çetin problemlerinden olan kader meselesi Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları ile insanın kendi tabiatını oluşturan temel dominantların arasındaki ilişkide odaklanmış olup, tartışma Mu'tezile hariç bu düzlemde seyretnmiştir. Bu meseleyi ahlâk felsefesi temelinde tartışan ve bir kuram geliştiren Mu'tezile olmakla birlikte bu da ontolojik temelde yapılan tartışmalardan tam olarak kurtaramamış bir görüştür. Müphemîn nostalgisi, insanın bilinmeyene hasreti, insanın tek başına kendisini şekillendiren bir bütün olup-olmadığı meselesini yeterince incelemekten alıkoymuştur. Meselenin gevşek kalan diğer bir yönü, Cemil Meriç'in²¹ deyişiyle dünya, insan zekasının fetihlerine rağmen elele tutuşup hep birlikte şarkılar söyleyebileceğimiz bir cennet olmaktan çok uzaktır. Fikirlerin, kültürlerin çok sıkı hesaplaşmaya girdiği, siyasal ve toplumsal çatışmaların her an işlediği ve yönlendirdiği, güçlerin ve çıkarların çok ince tavırlarla örüldüğü bir dünyada, kültürün bize sunduğu ilke ve kurallar topluluğundan kopuk bir açıklama yetersiz kalmak durumundadır. Hatta bu öyle bir derin izdir ki, bir önceki neslin durumu insanın kişiliğinde derin bir iz bırakır. Bir başka medeniyetin bir kaç yüzyıldan beri aşmış olduğu manialara zincirlenmiş nesiller var ki her iki ortamın etkileyici faktörleri değişiklik arz etmektedir. İnsanın kendi varlığının belirlediği ve içinde yaşadığı tarihi ortamın belirlediği, yada bilinç altına yerleşen değişmez kabullerin çevrelediği bir durumu kaderin dışında saymak mümkün müdür?

İnsan değişik sınırlamalar ve kayıtlar içerisinde var olan, varlığını sürdüren,

21) Meriç, *Jurnal*, İletişim Yay., İst., 1993, I, 45

sınırlamaların farkında olarak aşma yada olma yolunda ne ölçüde başarılı olursa o ölçüde hür olan varlıktır. Güdülerini tekrarlanan ama bunları istediğinde engelleyen bir varlıktır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran temel çizgilerden birisi de budur. Diğer taraftan insan çaba ve eylemiyle, yaratma gücüyle tabiat imkânlarının bütününden daha öteye geçecek bir gelişme ve dönüşüm gerçekleştirebilir²² İnsanı benliğinin bilincine varmaktan, seçim ve yaratıcılık yeteneğini kullanmaktan alı koyan sınırlamalar çağımızda varlığını daha etkin olarak hissettirmektedir. Çünkü gelişme ve güçlenme yolları sonuna kadar aranırken insanın kendisi, manevî dünyası unutulmaktadır.

Ruhi gelişimin ana vetirelerini kontrol eden aile...nesiller arasındaki ruhi devamlılığı sağlayan kimlik-kültür...²³ bütün bu bağların hepsi ve bunlara bağlı olarak her kompleksin geliştirdiği muhite ait bir realiteyi tekrarladığından dolayı kültürel faktörlerin etkinliği de bir sınırlamadır. İnsan bu sınırlamaların tutsağı olduğu zaman, kendini işler gösteren her kurum ve bu yapıya ilişkin oluşan dil normal görünmeye, bunun aksini dile getiren her görüş ise anormal görünmeye başlar. Kur'an tarihî modelleri sunarken, gönderilen her peygamberin insan bilincini maskeleyen böyle bir yapılanmayı değiştirmek için görevlendirildiğini anlatır. İnsan ne canlı ve bilinçsiz doğanın ürünüdür ne de tarihin meydana getirdiği bir dokudur. Eğer insan doğanın bir ürünü ise o zaman insan yeteneklerini, doğanın tabiatında var olanlarla denkleştirme sözkonusu olur. Bu durumda insan özgürlüğü, doğanın onun yaratılış ve yeteneğine bağışladığı ölçüdeki imkânlarla sınırlanmış olur. İnsan, bu görüş içinde basit tabii fenomenlerden biri olarak ele alınmış olur. A. Şeriatî²⁴ nin deyişiyle Eğer ilahi meşiet, insanın irade ve seçimi hiç söz konusu olmaksızın hükümünü yürütüyorsa insan sorumlu değildir. Sorumlu olmayan, toplum ve tarihin tutsağı olan insan da insan değildir. Öyleyse Kur'an nazarında kader, bir yönüyle mahluk olmayı, insan üzerinde etkin olan ana vetireleri, bir yönüyle de kul olmanın ve bunun gereği olan şuurla etkin olan ana vetirelerin suuurunda olarak kendini bilmeyi ve gerçekleştirmeyi anlatır.

İslâm toplumu bir çok arızalar nedeniyle kendisini çevreleyen ve sınırlayan "kriz"in farkında olamadı, olduğu zaman da bu krizi aşamayacağını ve dış dünyayı değiştiremeyeceğini anladı. Esrar dumanları ile ördüğü hoş bahçede şarkılar söylerken, başlangıçta kendini hissettirmeyen ve derinden işleyen kültürel yapılanma krizin gri yüzünü yavaş, ama çok güçlü bir biçimde gösterdi. Kendini çevreleyen olumsuzlukları kadere bağlamakta krizin arkasındaki sebepleri görmek istemedi. Belki de İslâm toplumunu ciddi bir savrulmanın eşiğinde olduğunu gösteren işaret budur: Çünkü bu dil kendi referanslarından

22) Şeriatî, Ali, *İslâm Nedir?*, çev., A. Seyyidoğlu, Bir Yay., İst., ts., s. 24-25.

23) Meriç, a.g.e., s. 52

24) Şeriatî, a.g.e., s. 31

çıkarılmış bir görüşü değil, tarihin gerisine düşmüş olduğunu gösteren farklı bir düşüncenin dili idi.

Medeniyet çatışmanın bir öncüsüdür. İslam medeniyeti nas merkezli bir medeniyet olduğundan yorum aktivitesinin daima canlı olması gerekir. Batı'da birbirini şekillendiren kültürler onbinlerce yıllık bir farklılaşmanın bir ürünüdür. Herhangi bir kültür, diğer kültürlerle bir iç hesaplaşmaya girip, sentezleşip, farklılığını ortaya koyarak ayrılaşmıyorsa tek-biçimci kalır. Kültürün kapalı devre işleyişi bu aşamadan sonra başlar. Nazari kısmı askıya alınmış bir dinde çok kısa bir süreçte mistikleşir ve folklorik hüviyete bürünür... Hayal, yaratma, icat kabiliyeti hemen hemen tarihin her döneminde aynı ölçüde olmasına karşın, bunların kombinezonlarını her zaman her yerde görmek mümkün değildir. Böyle bir neticeye varmak için sadece psikolojik faktörler yetmiyor. Toplumun bir çok fertlerinde dinamik bir hamleye ihtiyaç var. Yeni bir şey ortaya koymada public'i olması şart. Oysa standart düşünce buna engel. Öyleyse: Sentezler önemli.²⁵

İslâm toplumunda gerileme hem psikolojik hemde h. 793'ten sonra değişimin manivelansı denilen sentezlemeden yoksunlukla ilgilidir. Hicri 793'ten sonra yollar artık o kadar bellidir ki düşünmeye hiç gerek yok. Problemlere çok kolay çözüm getirme, yada gerçek benim uhdemdedir mantığı düşüncede standartlaşmayı beraberinde getirmiştir. Problemin temelindeki gerçeklerden birisi " geviş getirme kültürü" denilen tekararlılığın, tek tip bakışın, standartlaşmanın verdiği psikolojik boşalmadır.

Toplumun sağlamlığını ve ilişkiler örüntüsünün uyumunu sınamak, topluma ilişkin yasaları bilen kimse için mümkündür. Toplumsal yasaları bilen kimse için toplum içinde kökleşmiş görüşleri kavramak ve gereğince onları değiştirecek uygulamalara girişmek imkân dahilindedir. Değişimin, topluma ait yasaları bilmek ve gereğini uygulamaya sokmakla doğrudan bağı bulunmaktadır. Bu ise kültürü oluşturan referansların yeniden yorumuna eşlik eden yaratma ve icat kabiliyetini canlı tutmakla alakalıdır. Hiç bir medeniyet ölü ruhlarla borçlu değildir. Kur'an'ın temel kavramlarından biri olan takva bu anlamda zihni ve amelî duyarlılığı, yani etkin bir sorumluluğu ifade eder. İslâmi anlamda değişimin manivelası doğrudan bu kavramla alakalıdır. Ne varki bu kavram geleneğimizde miskin miskin duruşun yada dinî pratiklerin mekânîk tarzda yerine getirilmesi olarak anlaşılmaktadır.

Kur'an'da geçen kaza ve kader kelimelerinin semantik alanını belirleyip, anlamlarına ulaştığımız zaman bu meseleyi sadece ontolojik bağlamda ele almanın yetersiz olduğu, Kelâmî ekollerin yorumları dahi temel baz alındığında meseleyi kadere icra etmenin yanlış olduğu rahatlıkla anlaşılabacaktır. Kur'an'ın

25) Meriç, a.g.e., s.167.

inzal edildiği dilde kaza: hüküm verme, belli bir şeye karar verme, yapma, zorunluluk ve açıklama anlamlarına gelmekte olup²⁶ türevleri söz konusu edildiği zaman farklı anlamlar içerdiği anlaşılmaktadır. Sözelimi harfi cerlerle kullanıldığı zaman vaziyet etti, vurguladı, bitirdi, borcunu ödedi gibi anlamlar alır.²⁷ Kur'an'da bu kelime gerek insan ve Allah'ın bir harekete veya bir şeye son vermesi, gerekse bir şeyin kendi tabiatına bağlı olarak vaziyet alması, nihayete ulaşması, potansiyel imkânların ve oluşların kendi varoluşlarına bağlı olarak gerçekleşmelerini anlatır. İnsan olmanın gereği olan koşulları çözümlmek, insan fiilinin tabiatı, insanın evrende kendini yönlendirme çabasının muazzam tarihini incelemek "meselenin" zihnimizdeki pozisyonunu değiştirecektir.

Kur'an kaza kelimesini farklı biçimlerde kullanır ve kelime bu kullanım biçimlerine göre anlamlar kazanır. Eylemi, söz veya fiil olarak ayırmak anlamına gelen kaza, söz ve fiilin ilahi ve beşeri yönlerine ilişkin ayrımını ifade etmekle zaten "insanın hürriyeti" diye adlandırdığımız bir alanın varlığını onaylar.²⁸

a) İlâhî söz anlamında;

"Rabbin sadece kendisine kulluk etmenizi, ana-babanızda iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti" (İsra, 17/22)

" Biz kitapda İsrailoğullarına: Sizler yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibreye kapılacaksınız diye bildirdik" (İsra, 17/4)

"Ona(Lut'a) şu hükmümüzü vahyettik: Sabah çıkarırken mutlaka onların ardı kesilmiş olacaktır" (Hicr, 15/66)

b) İlâhî fiil anlamında;

"Allah adaletle hükmeder. Onu bırakıp taptıkları ise hiçbir şeye hükmedemezler. Şüpesiz Allah hakkıyla gören ve işitendir."(Mu'min, 40/20)

Kaza - Allah'ın ibdai olan icadına ve onu bitirmiş olmasına delalet eder. (Bkz. Fussilet, 41/12) Ayrıca iş bitirme, ayırma anlamlarına da gelir. (Bkz. Bakara, 2/200, Hacc, 22/29, Yunus, 10/71, Taha, 20/72)

Kaza kelimesinin Kur'an'da geçen farklı kullanımları nazara alındığı zaman bunun, doğrudan Allah'ın sözlü bildirimi ve yaratılış sürecini ifade eden bir işleyişi dile getirdiği açıkça anlaşılır. Her varlığın kendi tabiatına ilişkin gerçekliği tamamlaması, yada bu gerçekliğin değişik süreçlerini ifade eden bu

26) Rağib el-İsfehânî, *el-Müfredat*, s. 658.

27) Firuzâbâdî, Meccduddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsü'l Muhit*, Beyrut, 1993, s. 1708

28) İsfehânî, *a.g.e.*, s. 674.

kavram, tarihî ve toplumsal yasaların, tabii kanunların işleyişine ilişkin ulaşılan durumların iyi ve kötü görünümüne ilişkin bir tanımlamadır.

Kader; hüküm, miktar, tazim, belirleme anlamlarına gelmekte olup,²⁹ türevleri söz konusu edildiği zaman güç dileme, zenginlik, bolluk, kuvvet, bir şeyi düzeltmeyi düşünmek, ağırdan almak, eksik ve fazla olmamak, bir şeyi meydana getiren unsurları belirlemek, hazırlamak³⁰ gibi anlamları içermektedir. Kur'an'da bir çok kez tekrarlanan kader kavramı ve türevleri bir şeyin kemiyetini ifade etme ve açıklama anlamlarını içerir. Allah'ın takdiri ifadesi şu iki anlamı taşır;

a) Kudret vermek,

b) Hikmetin gereği olarak bir şeyi belli ölçüde ve belli şekilde yaratmak;³¹
(Bkz. (Talak, 65/3, Vakıa, 56/60, Kamer, 4/49, Abese, /19-20, Ahzab, 33/38, Hicr, 15/21, A'lâ, 87/3)

Allah'ın fiilleri de iki şekildedir;

a) Bil-fiil icat ettikleri, eksiksiz ve fazlalık kabul etmeyen fiilleri. Gökler ve içindekiler bu kabildendir. Kimse onları ne değiştirebilir ne de yokedebilir.

b) Ana unsurlarını fiile, cüzlerini ise kudrete bağladığı fiiller, belli bir biçimde takdir ettiği değişme kabul etmez fiiller. Hurma çekirdeğinden elma ve zeytin değil, hurma ağacının çıkmasını takdir etmesi gibi.³²

Kader bir şeyin belirlenmiş zamanı ve belirlenmiş mekânı anlamında da kullanılır."Belli bir süreye kadar" (Mürselat, 72/22) "Gökten bir su indirdi de dereler kendi ölçüsünce (o su ile) çağlayıp aktı" (Rad, 13/17) "Yeri kaynaklar halinde fışkırttık (göğün ve yerin suları) takdir edilmiş bir işin olması için birleştirdi" (Kamer, 54/12) Kader kelimesi bolluk, daraltma, sağlamlaştırma ve muhkemleştirme karşılıklarında da kullanılır. Kader kelimesinin değişik bir formu olan kudire, rızkı daralan ve daraltılan anlamını içerir.

"Görmediler mi Allah dilediğine rızkı genişletiyor, dilediğine daraltıyor. Şühesiz inanan bir toplum için bunda ibretler vardır." (İsra,17/ 30)

Diğer bir türevi olan kaddir muhkem ve sağlam olma anlamlarını içerir.

"Geniş zırhlar yap, dokumasını ölçülü yap ve hepiniz iyi işler yapın. Çünkü ben yaptıklarınızı görmekteyim diye vahyetti" (Sebe, 34/12)

Her şeyi olması gerektiği biçimde yaratan Allah, her şeyin kurtuluş yolunu

29) Firuzâbâdî, a.g.e., s. 591.

30) İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kâhire, ts., V, 3546, Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, Mısır 1907, III, 482, İsfehânî, a.g.e., s. 657-658, Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 30 Beyrut 1991, s. 187.

31) İsfehânî, a.g.e., s. 658.

32) İsfehânî, A.g.y.

da göstermektedir. Bunu ya kolaylaştırarak, emrine vererek, yada öğreterek yapmaktadır. İnsanı tercihi ile değerlendiren, onun eylemlerini bu ölçü ile değerlendiren Allah, insana sorumluluk yükler. Sorumluluğun farkın da olmayı takva ile tanımlar. Sorumluluk, kişi için sağduyuya ulaşma ve onu yaygınlaştırma fırsatları arttığı oranda fazlalaşır. Kader kavramının insana yönelik anlamı, aklın ölçülerine uygun olarak bir işi düşünmek ve işi ona bina etmektir. Yada arzu ve şehveti ölçü alarak işi ona bina etmektir.³³ (Bkz. Müddessir, 74/ 18-19) Değişimde insanın oynadığı rol ve eylemlerin eylem olarak niteliği ve farklı bağlamları çoğunlukla gözümüzden kaçmaktadır. Oysa meselenin tartışma noktalarından birisi budur. Ne var ki bu mesele ontolojik düzlemde fiili Allah mı yaratmakta yoksa insan mı yaratmaktadır? Şeklinde dilden düşürülmeyen bir soru ile çözümsüzlüğe feda edilmektedir. Aslında mesele varlık felsefesi açısından da yeterli düzeyde ele alınmamaktadır. Kaza ve kader kelimelerinin oluşturduğu anlam düzeni, alemde her varlığın belirlendiğini, yaratılmış olduğunu anlatmakla birlikte, insanın yapıp etmelerine bağlı olarak oluşturulan kalıpların niteliğine göre bir şeyin, bir durumun, bir yapılanmanın hüküm almasıdır. Meselenin ontolojik yanı olduğu kadar bilgi ve ahlâkla da ilgisi bulunmaktadır. Eylemler bütünlüğünün kesim alanı olarak tezahür eden yapılanma da bir kaderdir, kader oluşunu bu eylemlerin ortak durumunu ifade eden bir düzenden alır. İyi ve kötü oluşunu, insan edimlerinin niteliğinden alır. Ve Allah insanı bununla sorumlu tutar. İlerleme ideolojisinin bilgi tabiatına bağlı olarak üretilen araçların ve bunların kullanımına ilişkin niyetlerin beslediği, insan ve tabiatın estetik formlarını bozan araçsal aklın düzenlediği yapıda bir kaderdir. Bunun sorumlusu da insandır.

İlerleme Miti: Tarihî ve Felsefî Kökleri

İlerleme kavramı, modern düşüncenin inşasına öncülük eden her filozofa göre değişik tanıma özne olsada, esasta bu kavram, toplumun rasyonalleşmesi ve insanlık tarihinin doğrusal bir hareketi izlediği şeklinde bilinen iki temel önermeye dayanmaktadır.³⁴ Söz konusu iki önermenin anlam içeriğine bağlı olarak ilerleme, daha iyi, daha yetkin, daha değerli, daha yüksek bir duruma doğru basamak basamak oluşan, gelişen bir hareketi anlatır.³⁵ Bu üstünlük kipleri ilerleme kuramlarının temel dayanaklarına ve yorumlarına göre farklılık arzetsede modern anlamda ilerleme, akılcılaştırma yoluyla geçmişten uzaklaşma, bilimsel bilgi yoluyla tabiatın büyüsunü bozma anlamıyla birebir örtüşen anlamı karşılar. Değişmeyi meşruiyyetin bir referansı olarak almayı öngören bu anlayış, değişimden hareketle zorunlu olarak her yeninin iyi, geçmişte kalanın kötü olduğu savından hareketle din karşıtı söylemi besler. Bunun tersi eş zamanlı bir kültür ve tarihi yaşamak anlamına gelmez. İnsan tarihinin doğrusal yada döngüsel olduğu tartışması "eş zamanlı olma" anlamında, doğrusallık le-

33) İsfehânî, a.g.e., s. 659

34) Mumford, Lewis, *Makina Efsanesi*, çev. Fırat Oruç, İnsan Yay., İst., 1996, s.349.

35) Akarsu, Bedia, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, İnkılab Kitabevi, İst., 1994, s.102.

hine bozulacak bir veri değil, insan eyleminin dönüşümlü, farklılığı gerçeğine bağlı olarak ikinci tez birinciye göre doğrulanma şansına sahip bir önermedir.

İlerleme ve yıkılmama anlamındaki "progress" kelimesinde bir değerlilik mevcuttur. Anlamını yitiren dün, iyiye ulaşmanın başlangıcını oluşturur. Aslında çok kaba ve vurgulu olarak dile getirilen bu tez geçerliliğini bir ölçüde yitirmiş durumda olsada yinede her değişme, bir gelişme ve ilerlemedir savı kaçınılmaz olarak geçmişte olanı kötü, mevcudu iyi parentezine alır. Oysa ne geçmişte olan her şey iyidir, ne de her iyi olan şey ilerleyici ve gelişicidir. Yani iyi ve kötünün tefriki "değer" anlayışı ile alakalı olup, kültürel yapılara göre değişkenlik gösterir. Tarihsel değildir. Fakat bu tarihin değerler alanına ilişkin konularda etkin olmadığı anlamını içermez. Aslında her ilerleme kendince bir duruma tekabül eder, fakat meşruluğu tartışılabilir. Üstünlük kipiyle ifade edilen iyi, yetkin, değerli ifadeleri ileriye yönelik bir beklentiyi dile getirmekle değil, yaşanan bir hayattan anlamlarını almalıdırlar. Mümkündür ki bu , beşerin yırtıcı ve tahrib edici gücünü her an büyüten ve besleyen iblisce bir şarlatanlık olsun. Böyle değilse o zaman ileri/geri, iyi-kötü, /hak-batıl ayrımının temel ölçütü zaman olur. Bu kaba yanılmanın anlamsızlığını belirttikten sonra ilerlemenin felsefi kökleri ve bunlara dayalı olarak gerçekleşen ilerlemenin tarihî kökleri üzerinde durabiliriz.

XVI. yüzyıldan sonra sürekli bir şekilde biriken bilimsel keşiflerin ve teknik icatların arkasında bunlara eşlik eden kozmik ve mekânîk dünya görüşünün etkisinin olduğu açıktır. Batı bilim ve tekniğinin yörüngesi fiziğin tipik gelişiminden hareketle çizilebilir. XX. yüzyıla kadar, makinalaşmanın gelişmesindeki öneminden ötürü hareket ettirici unsur olmuştur. Roger Garaudy, bunu şu ifadelerle açıklamaktadır;

"XVII. ve XVII. yüzyıl, mekânîğin ilerlemesinin, buhar makinasının ortaya çıkışının ve bunların uygulamalarının egemen olduğu yüzyıllardır. Sanayi ihtilali bunların vardıkları sonucu oluşturacaktır. XIX. yüzyılı elektriğin uygulamalarının ve patlarlı moturun buluşunun damgasını vurduğu yüzyıllardır. İdeolojik yorumlama alanında ise bu yüzyıl Laplace'nin mekânîkçiliğinin ve Auguste Comte'un pozitivizminin sesini duyurduğu yüzyıllardır. XX. yüzyıl gelindiğinde, Einstein'ın izafiyet teorisi, ve Planck'ın kuantum fiziği ile bizzat fiziğin temelleri tartışma konusu yapılır. Ayrıca önceki buluşların bir dizi pratik uygulaması dünyamızdaki hayatı alt-üst eder."³⁶

36) Garaudy, Roger, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yay., İst., 1995, s.176.

Teknik icatlar insanın doğaya kattığı şeylerdir. Modern dönemdeki teknik icadın kendisi yeni olmasına karşın ardındaki niyet tabiatı hükmetmeyi simgeleyen mitler kadar eskidir. Bunun bizzat kötü olduğunu söylemek mümkün değildir. Burada asıl olan ardındaki irade ve buna eşlik eden dünya görüşünün tahrife ve tahakküme dönük yüzüdür. Çünkü ilerleme doktrinin ana vasfı, bilimsel bilgi yolu ile üretilen araçlarla iktidarı elde tutmaktır. Oysa tevhide gelenekler her ilerlemenin kanılmaz olduğuna ilişkin herhangi bir hissi uyardırmadıkları gibi başka alanlarda uzun ilerlemeler dizisi de öngörmemişlerdir.

İlerlemeyi ekonomik ve teknolojik gelişme olarak görme fikri tecrübecilik ve akılçılık akımlarının Rönesans'la başlayan Descartes ve Lock ile gelişen rasyonalizm ve empirizmin bocalamasıyla devam eden sürecin katı pozitivistliğe dönüşmesiyle oluşan anlayışın ürünüdür. R. Garaudy, bu süreci kısa ve anlaşılır bir dille şöyle açıklamaktadır;

*"Rönesans bir kültür hadisesi olmaktan öte öncelikle kapitalizmle sömürgeciliğin eş zamanda doğmaları demektir. Kapitalizmle sömürgecilik içiçedirler. Her ikisi de kültür planında, ilahi olana giderek daha çok kayıtsız kalan ferdin egemenlik iradesinin yüceltilmesiyle kendilerini gösterirler. Yine hem kapitalizm hem de sömürgecilik hikmetten koparılan bilimi, tabiat ve insanlar üzerinde hakimiyet heveslerinin kölesi yaparlar. İşte tam bunlar olurken, Batı'da egemenliğin yaldızlı putlarına karşı yeni bir tapınma şekli doğmuştur. Sermayenin ilk birikiminin zorunlu şartı olan sömürgecilik macerası kızıl derililerin soy kırımıyla başladı"*³⁷

Evrimsel anlayışın bilimsel tabiatına bağlı olarak anlam kazanan ilerleme evrensel bir fenomen olarak görülmekte ve ilerlemenin temel dayanağı olan bilimsel bilgi ise objektif bilgi olarak kabul edilmektedir. Böyle bir kabulün anlamı şudur. Bilimsel ve pozitivist dönem insanlık tarihinin nihai aşaması olarak Batı toplumunun toplumlar arası hiyerarşisinin zirvesinde yer alışı sembolize ediyor, dolayısıyla³⁸, Batı dışında kalan bütün toplumlar evrim merdiveninin ebediyyen en-alt basamaklarında kalmaya mahkumdurlar. Bu zorunlu olarak galip mağlub ayırımını devreye sokar. Aslında bu galip durumda olan, yada bilimsel bilgi yolu ile üretimi gerçekleştiren tarafın "öteki"ni sömürmeye hakkı olduğunu dayatan "felsefi kılıklı" bir açıklamadır.

37) Garaudy a.g.e., s.143-144.

38) Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İst., 1992, s. 9.

Bilimsel bilginin verilerine bağlı olarak üretilen teknoloji yaşama sahip çıkmayan, sadece değişimi hedefleyen teknolojidir. A. İnam³⁹ ın deyişiyle teknoloji salt üretilmiş makinalar, araç-gereç, bir üretim süreci ve onun bilgisi değil, teknoloji kökeninde bir anlama çabası, anlam verme çabasıdır. Teknoloji kendine özgü bir iç işleyişe sahip olsada diğer insan etkinliklerinden soyutlanamaz. İlerleme düşüncesinin dayanağı olan bilgi, güce vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla insanlığı ciddi bir biçimde tehdit eden mevcut ve potansiyel kirlenmişlik güce vurgu yapan anlayışın ürünüdür. Biz buna: Bilimsel bilginin iktidarı adını veriyoruz.

İlerleme kuramlarını incelediğimiz zaman bunların hepsinin ilerlemeyi belli bir takım ekonomik ve endüstriyel göstergelere göre tanımladıklarını görürüz. Aslında bu kendine ve içinde bulunduğu evrene yabancılaşan insanın araçsal aygıtlarla tahrib serüvenine lojistik destek hazırlama girişimidir. Teknolojik iktidar, toplumları manipüle etmede etkin bir rol alarak her türlü dayatmayı yapmaktadır. Mevcut işleyiş kuvvetin içine gömülerek "bilimsel" eksenli bir dille olanları meşrulaştırmakta ve insanları zorunlu bir kadere hapsedmektedir. S. Hüseyin Nasr⁴⁰ ın deyişiyle insanların, seküler hümanizm, ütopyacılık veya tarihi determinizme dayalı ilerleme fikrini; Allah'ın, tarihi, cennetin ilk haline çevirmek için durdurması demek olan bir ütopyadan türemiş kayıtsızlığı ve belirsizliği "bilim diliyle" yaşamalarıdır. F. Fukayama , tarihin sonunu ilan ederek, ilerleme tezinin evrensel olduğunu, buna ayak uyduramayan toplumların "biling"e geç kalan toplumlar olup, tarih dışı kalacaklarını ısrarla vurgulamaktadır. Oysa evrensellik (Universalizm) gücünün tercih edebileceği bir stratejidir. Bu yönüyle Fukayama haklıdır. Çünkü entellektüel statükonun korunabilmesi için başvurulabilecek biricik strateji budur. Evrimci bakışa eşlik eden evrensellik güç merkezli bir dünya inşa etmeyi amaçlar. Yani bilgi meşrulaştırılmış güçtür, dolayısıyla evrensellik bu gücün fonksiyonudur.⁴¹ Nitekim ilerleme doktrinine göre tarih, bilimsel olarak saptanan olguların empirik bir betimlenişi olmalıdır. Çünkü tarih, kendi hareketiyle yanlışları ayıklamakta ve doğruları üstün çıkarmaktadır. Doğru yeni olan an'a yanlış geçmişe dün'e aittir. Dolayısıyla doğru olan zamana uygun gelendir. Bunun anlamı: Geleceğin hak, geçmişin batıl konumuna yerleştirilmesidir. Günümüz Türkiye'sinde bunun yansıması, sloganik düzeyde olsa bile böyle olmaktadır. Aslında bu hak ve batılın zamansal içerik kazanmasıdır. Lord Northbourne⁴² nin deyişiyle terakki/ilerleme, gözleme dayalı bilimin ve bu bilimi temel alan felsef nin

39) İnam, Ahmet, *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?*, Alamuk Yay., Ank. 1993, s. 62.

40) Nasr, S. Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Heyet, İnsan Yay., İst., 1996, s. 18.

41) Bkz. Arslan, a.g.y.

42) Northbourne, Lord, *İlerlemeye Farklı Bir Bakış*, çev., D. Özer, İnsan Yay., İst., 1989, s. 8.

eşliğinde oluşturulan siyasal projeye bağlı kalan toplumların dünyevileşme sürecine ve iktidarına ilişkin teknik bir adlandırmadır.

Kültürel tarih anlayışı ilerleme-gerileme fenomenlerini incelemenin yolu olarak tek tek kültürlerin ve uygarlıkların araştırılmasını önermektedir. Bu teze göre tarih, medeniyetlerin yükselip ve çöktüklerini göstermekle kalmaz aynı zamanda hiçbir medeniyetin ebedi olarak hayyatiyetini sürdürmediğini, her medeniyet ölürken insanlığa "evrensel bir kilise" devrettiğini gösterir.⁴³ Fakat tarihin süreçlerini doğanın süreçlerine benzeten döngüsel anlayış toplumsal olan ile olgusal olan arasında kurduğu ilişki açısından eleştirilebilir niteliktedir. Teleolojik tarih anlayışı ile bu anlayışın laikleştirilmiş şekli olan tarih anlayışının kalkış noktaları aynı olmasına karşın, teleolojik tarih anlayışı yeni bir hayatın varoluşuna bağlı olarak bir bitişin devamını öncelerken, Aydınlanma çağıının akılcıları insan-merkezli dünya görüşünü ve aklın önceliği şeklindeki tarih anlayışını geri getirmişler ve tarihe akli niteliğini kazandırmak istemişlerdir. İnsanın başarılarında bir ilerleme bulunduğu savını temel alan bu görüş, gelecek çağlarda insanın doğa kaynakları üzerindeki egemenliğine vurgu yapmışlardır. Bu görüşün farklı düzeyleri ki, ilerleme ile evrim arasında kurulan doğrudan ilişkiye dayalı ekstrem anlayış bir yana, insan düşüncesinin etkinliği ve öğrenme yoluyla aradan geçen kuşakların deneyimlerini kendi deneyimine katarak ilerlemeden söz eden anlayış tartışılabilir özelliktedir. Nitekim Edward Hallett Carr⁴⁴, "Tarih edinilmiş becerilerin kuşaktan kuşağa iletilmesi içinde ilerlemedir" ifadesiyle bu görüşü dile getirmektedir. İlerlemenin bir başlangıcı ve sonu var mıdır? sorusunu cevaplandıran Carr şöyle bir açıklama yapmaktadır;

*"Doğuşunu belki de ilerleme konusundaki varsayımımızın başlangıç noktası olarak alabileceğimiz uygarlık, şüphesiz ki bir buluş değil, içinde muhtemelen zaman zaman gözalıcı sıçramaların da olduğu, son derece yavaş bir gelişme süreciydi. İlerlemenin nihaî bir amacı bulunduğu varsayımı daha ciddi yanlış anlamalara yol açmıştır. Hegel, ilerlemenin nihaî amacını Prusya monarşisinde gördüğü için haklı olarak suçlanmıştır... Fakat tarihin bir nihaî amacı olduğu yolundaki önkabülün, tarihçiden çok dinbilimciye yakışan bir eskatolojik bir rengi vardır ve bu, bizi tarihin dışında hedef bulunduğu sapkınlığına geri götürür."*⁴⁵

43) Bkz. Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, Bates Yay., İst., 1978.

44) Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir?*, çev., M. Gizem Gürtürk, İletişim Yay., İst., 1993, s. 136.

45) A.g.e., s.137.

İlerleme olgusunu açıklamak için dile getirilen teoriler farklılık arz etmekle birlikte, yinede ileri sürülen görüşlerin temelde ilerleyici olanla, ilerlemiş olan arasında kurulan ilişkiye dayandıkları görülmektedir. Fakat "ilerlemiş" sayılan bir durumun ölçütlerine ilişkin görüşler doğruluklarını nereden almaktadırlar. Başlangıç ile oluş arasında kurulan bağ "nedensellik" ilkesini arama açısından doğru olsa bile her tarihi ortam ve toplum için aynı sebepleri geçerli saymak mümkün müdür? Belkide farklı dönemlerin istemlerini ve varoluş koşullarını, bunların özel içeriklerini ve bu içeriğe katılan dış faktörleri belirlemek gerekir. Bu ortak noktaları belirleme açısından ipuçları verebilecek nitelikte olsa bile yinede yeterli değildir. Çünkü her ilerleme kendince bir durumu işaretler ve anlamını bağlamından alır. Diyelim toplumsal hakların herkese yayılması, servet farklılıklarının kaldırılması için çaba gösterenler bilinçli olarak bunları yaymaya uğraşmaktadırlar. Acaba bunlar toplumsal ve tarihi bir yasayı, yada varsayımı gerçekleştirmek mi istiyorlar, yoksa onların eylemlerine böyle bir yorumu getiren tarihçi midir? Eğer uygarlığı ileri götürmek için gerekli çabanın bir noktada yavaşlayarak yok olduğu ve sonra başka bir yerde yeniden ortaya çıktığı görülürse bu: "Her türlü ilerleme zamanca ve mekânca sürekli değildir. Çünkü bir dönemde önder durumdaki bir grubun, buna ulus, sınıf, uygarlık ne dersek diyelim gelecek dönemde benzer rolü oynaması mümkün değildir anlamına gelir.⁴⁶" Şundan ötürü ki böyle bir grup önceki dönemin gelenekleri, çıkarları ve ideolojileriyle kendisini gelecek dönemin istemlerine ve koşullarına duymulamayacak kadar bütünleşmiştir.

Tarihte ilerlemenin doğadaki evrimden farklı olarak kazanılmış başarıların aktarılmasına dayandığı tarihin bir varsayımıdır. Bu başarılar hem maddi şeyleri hem de kişinin çevresine egemen olma, değiştirme ve kullanma yeteneğini kapsar. Toplumsal gelişmenin öznel önemi, türevsel olmakla ve ekonomik ve teknolojik sistemce belirlenmekle birlikte, görece bir bağımsızlık taşıyan siyasal yaşam; kültür, eğitim, özgürlük ve temel hakların korunması gibi fenomenlerin dile getirilmesi ikincilerin birincilere feda edildiği bir dünyada yaşadığımızı, ya da modern anlamda ilerleme denildiği zaman anlaşılanın teknolojik ve endüstriyel potansiyelin anlaşılmakta olduğu gerçeğini işaretler. İdeolojik amaçların araçlara kadar yerleştiği bir dünya aslında bu "anlaşılanı" doğrulamaktadır. İnsanı üstün ahlâka sevkeden, fesat, cinayet ve sefaletten uzaklaştıran temel amil, hikmet; gelişmenin arka-planında yer almıyorsa maddi birikimin ve araçsal yığınların insanları mutlu edeceğine inanmak nasıl mümkün olabilir? Hikmetten maksad: İnsanın, varlığının bilincinde olması, ferdi ahlâk ve insanın uyanık, güçlü ve sağlam vicdanıdır. İnsanı kolaylıkla yaratılış çığırında tutup, doğru ve makul bir yöne sevkeden; sapıklıklar, düşüşler,

46) Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir?*, çev. M. Gizem Gürtürk, İletişim Yay., İst.,1993, s. 138.

süfli emeller ve mütecaviz heveslerin eğemenliğinden koruyan bir bilgi sistemi olmadıkça⁴⁷ maddi birikimin ve teknik araçların süfli emellere lojistik destek sağlayacağı ortadadır. Zaten olan da budur. Bu durumda ilerleme olgusunu: sürüleştirme süreci olarak tanımlamamız pek de kaba kaçmayacaktır.

İlerleme"nin İslâmi Bilgi Sisteminde Anlamı, Düşünsel ve Bilimsel Uyanışa Geç-Kalmışlığın Sebepleri:

Tecrübecilik ve akılcılık fikrî akımlarını yaşamayan İslâm toplumunda ilerleme fikri, dışarıdan gelen bir fikir aşısının ürünü olarak gündeme gelmiştir.⁴⁸ Özellikle ondokuzuncu asır ilerleme felsefesinin, İslâmcılığın temel unsurlarından biri haline gelmesi, gözleme dayalı bilimin ve bu bilimi temel alan felsefenin üstünlük sağladığı ve derin bir anlayış değişikliğini simgelediği kriz dönemini işaretlemesi bu fikrî akımın bilgi merkezleri tarafından ciddi biçimde etkilediğini kanıtlar. Gerçekte bu dönem İslâm toplumunun; toplumsal, siyasal, felsefî ve ahlâki alanlarda tökezlemesinin arka planında yer alan nedenlerin teker teker dışa vurulduğu tarihî bir kesittir. Dinin insan iradesini engellediği ve insanın özgürlüğünü yitirdiği görüşü, Modern düşüncenin Kilise'ye karşı geliştirdiği bir tez olmasına karşın, hem referanslar hemde tarihî tecrübe açısından farklılık arzeden İslâm'ı aynı kategoriye dahil ederek eleştirmek, aynı sonuçlarla yargılamak gerçekten şatahatın sırtına mantık kaftanını giydirmekten başka bir şey değildir. Cemil Meriç⁴⁹ in ifadesiyle, sorumluluktan kurtarmak için büyük hayellerin kalesine sığınmak, gerçeği tefsir etmede gerekli olan esasları kehânet ve esrar altına çekip meseleyi basit bir dilemmaya indirgemek modern zamanlarda müslüman düşünürlerin ayrılmaz bir vasfı olarak sürmektedir.

İslâm toplumunun gerilemesini dine, yada dinin temel konularından biri olan kader inancına bağlayan aydınlanmacıların zihnî kirlenmişliği uç noktalarda yaşadıklarını gösteren en sağlam kanıt: İki farklı dînî anlayışı ve tarihî tecrübeyi aynileştirme girişimleridir. Meselenin daha ilginç tarafı inkıraz ve sefaleti, kader meselesinin yanlış anlaşılıp ve yerleştirilmesine bağlamaktır ki, bu hiçbir fikrî temele dayanmayan sıradan bir görüştür. Herhangi bir meseleye tutarlı bir biçimde yaklaşmanın ölçütlerinden biri, eldeki verileri mevcut duruma sınırlandırmadan tarihî seyir içerisinde problem olan fenomenin sabit yada tekrarlanabilir özelliğini dikkate almaktır. Oysa aydınlanmacılar ısrarla, belli bir ölçüde de muğlak bir tavırla problemi bir tarihî dönemin sınırları ile özdeşleştirmektedirler. Burjuvazinin doğuşunu sağlayan tarihî ortamın farklı di-

47) Şeriatî, Ali, *İslam Nedir?*, çev. Ali Seyyidoğlu, Bir Yay., İst., ts., s. 98-99.

48) Ülken, H. Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İst., 1992, s. 64.

49) Meriç, *Jurnal*, II, 72.

namiklere dayandığı halde illa da dini sorumlu tutmak, modern bilginin tabiatının gereği olarak müslümanları zan altında tutarak hücum alanını genişletme amacından başka bir şey değildir.

Özgürlüğü, kişisel mutlulukları karşılamak, bilim ve bilimin uygulamalarını harekete geçirmeyi hep aklın kuracağı düzene bağlamak epistemolojik anlamda dikey boyutu dışlamak anlamına gelir ki, bu değişim imkânını, dünyayı dîni kavrayıştan soyutlama, tüm doğa-üstü mitleri ve kutsal sembolleri parçalamakla bağlantılı olup, insanın geniş ufuklarıyla bütünleşmiş olan kutsal tarih dışı saymakla kesişen bir görüştür. Böyle bir içeriğe sahip olan düşünceyi İslâm'la bağdaştırmak hiç bir şekilde mümkün değildir. Yani ilerleme, insanın maddi ve kılğısal yönüne ilişkin bir anlama sahip olup seküler tabana oturmaktadır. Deyim yerindeyse, insan varoluşsal gerçekliğini kendi zihninde kavramlaştırdığına göre modern anlamda ilerleme, dünyevi bir toplum gerçekleştirmenin diğer bir adı olmaktadır. Kur'an böylesi bir zihniyeti etkili bir dille eleştirmektedir:

"İnsanlardan öylesi var ki, bu dünya hayatı hakkındaki görüşleri senin hoşuna gider; (dahası) kalbindekilere Allah'ı şahit tutar, üstelik tartışmada son derece ustadır. Ancak hakimiyeti eline alır almaz yeryüzünde fesat çıkarmaya, (insanın) ürünü(nü) ve nesli(ni) yok etmeye çalışır. Allah fesadı sevmeyiz" (Bakara, 2/204-205)

Kur'an, temel kaygısı bu dünya hayatı olan kişinin tavrı ile öteki dünyayı da düşünen kişinin tavrı arasındaki farka göndermede bulunduktan sonra, bu pasajla, insan toplumunun ve insana yeryüzündeki konumunun ıslahı konusunda engel olan temel bir soruna değinir: Bu sorun: Tamamen bu dünya meşgalesine katılan ve görünürde sağlam delillerle kendi ahlâki değerlerini vurgulayarak kendisini haklı çıkarmaya çalışan anlayıştır. Bu anlayış emek yoluyla sağlam kazanç ve geliri de yok eder. Eğer hars bu bağlamda "ürün" olarak anlaşılırsa, bu mecazi olarak genelde insan davranışlarına ve özelde de toplumsal tavırlara uygulanabilir. Diğer taraftan dil yönünden meseleye yaklaşılsa, bunun, aile hayatının sarsıntıya uğraması ve sonuçta bütün bir toplumsal yapının çökmesi ile eş anlamlı olduğu görülür. Burada temel olarak sağlanması gereken husus; yukarıda tanımlanan zihniyet, genel bir kabul görüp, sosyal davranışları güncelleştirir hale gelir gelmez kaçınılmaz bir şekilde yaygın bir ahlâki çürüme ve sonuç olarak sosyal bir çözülme ile noktalanır.⁵⁰ Bilime (Science) yapılan aşırı vurgu bu amaca bağlı olarak yapılmaktadır. Oysa biyoloji, matematik, fen, hukuk, edebiyat bilgileri, yani bilim, insanı; cinayetler işlemek ve

50) Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Heyet, İşaret Yay., İst., 1996, I, 60.

adaletsizlik yapmaktan alıkoymuyor. Üstelik cinayetler ve suçun işleniş şekli bilimsel bilgi tarafından değiştirilerek, yaygınlaştırılıp ve geliştiriliyor. Nitekim en ileri bilimlere sahip günümüz medeni milletleri-sömürgecilik, kölecilik, zulüm, savaş, aldatma, tecavüz, fesat çıkarmakla meşguldürler. Evet ilmi ve bilimsel gelişmeler, sosyal ilgilerden bağıni koparmış medeni insanı, ahlâki açıdan ıslah etmediği gibi, aksine onu alçaltıp, düşüşe sevk etmektedir, yabancılaştırmaktadır. Hatta diyebiliriz ki insanı, günah ve cinayet işlemede yetenekli yapmaktadır.⁵¹

Her inanç ve düşünce varoluşsal gerçekliği kavramsallaştırırken şeylerin ve insanın nasıl olduğunu değil, nasıl olması gerektiğini de belirlemiş olur.⁵² Modernite, dini insan hayatından dışlarken, dinin varoluşa ilişkin kavramlarını tahrif ederek kendince bir anlam oluşturmakta ve hayatı bu bilginin üzerine inşa etmektedir. Bilgiyi aşkın alandan soyutlayan, tecrübi alana hasreden, bilgiyi insan ereklende arayan modern düşünce insanı meçhul duvarlar arasında meçhul kuvvetlere yalvaran ibtidai insana benzetmektedir. Oysa İbrahimi geleneğe mensup dinlerin tümünde "dönüştürme" iki temel esasa dayanır. Birincisi nefsin dönüştürülmesidir ki, bu, ontolojik anlamda bu alemin bir parçası olan insanın akıl, bilinç, şahsiyet noktalarında eğitilmesini içerir. Bu insanın bilme, anlama yetisinden başlayan bir süreçle "olma"ya kadar yükselen bir aşamayı anlatır. Nefsi dönüştürmekle alakalı olarak Kur'an: "Onlar nefislerinde olanı değiştirmedikçe, Allah bir toplumun durumunu değiştirmez" (Rad, 13/11) der. Toplumun değişme ve farklılaşması Allah'ın meşiyetine değil, toplumun özünün, ruhsal ve ahlâki değişimine bağlıdır. Ve Allah'ın koymuş olduğu sünnetlerden biridir. Ve buna ilaveten başka bir hususu dile getirmektedir: Bu da psikolojik amilin toplum ve tarihte oynadığı roldür.⁵³ Kur'an bununla ego-ya ait olanı içte varolan bağlardan kurtarmayı değil, bununla birlikte ontolojik bağlamda anlama, anlamlandıma yeteneğinde olan insanın bütünsel olarak eğitimini amaçlar. İkincisi tabiatın, tarihin getirmiş olduğu belirlenmeden kurtarmak, İnsanın Allah'la, tabiatla, toplumla diyalogunu sağlamak. Bir başka deyişle insanı; tabiata, topluma ve tarihe bağımlı kılan zindanlardan kurtarmaktır. Dünyevi tabiatımızın sınırsız yönlendirmelerinden, insan tabiatımızı yabancılaştıran etkenlerden kurtarmakla özgürlüğe ulaşmaktır. Kur'an çok açık biçimde insanı yabancılaştıran bütün etkenlerin (zulüm, baskı vb) insanı öldürmeden daha kötü olduğunu söyler. İnsanı yabancılaştıran ve manevî değerlere inancını kaybetmesine yol açan her türlü müdahale insanı bağımlı kılmaktır. "O halde, artık zulüm ve baskı kalmayınca ve yalnızca Allah'a kuluk edilinceye kadar onlarla savaşın..." (Bakara, 2/19) "Din yalnız Allah'ın olun-

51) Şeriati, a.g.e., s. 96, Capra, Fritjof, *Yeni bir Düşünce*, çev. Mustafa Armağan, Ağaç Yay., İst. 1992, s. 41.

52) Şeriati, a.g.e., s. 92.

53) Meriç, a.g.e., s. 62.

caya kadar" yani, hiçbir cezalandırılma korkusu duymadan Allah'a ibadet edinceye ve hiç kimse başka bir insana korku ile boyun eğmek zorunda kalmayınca kadar savaşın. Kur'an açıkça "zulüm ve baskı" merkezli her oluşuma karşı, isterse bu dinî ortamda olsun direnmeyi ve mücadele etmeyi önermektedir.

İbrahimî gelenekte insanlık tarihinin peygamberler aracılığıyla sürekli yenilenmesinin anlamı insanı yönlendiren, belirleyen daha doğrusu yabancılaştıran bütün etkenlerden korumaktır. Bu ilahi müdahale, yani peygamberlerin gönderilişi doğrudan insan için ilahi lufuftur. Öyleyse gelişmenin anlamı insanı salt dünyevi varlık, tüketen hayvan olarak gören bütün anlayışlardan farklılık arzeder. Sadece maddi boyuta dayanan dönüştürme araçsal aklın ürettiği bilginin iktidarına gömülmektir. Eğer asıl amacımız çevremize egonun özgürlüğünü kısıtlamaması için baş eğdirmek ise bu ikili işleyişle ancak mümkün olabilir. Tabiatı dönüştürmek ile insanın eğitimi paralel gitmelidir. Bu sağlanmadıkça, çevrenin bize sunduklarından yararlanamayız. Hatta ürettiklerimiz bizim tabiatla bağlarımızı parçalayabilir. İnsanı tüketimin insafsız güdümüne terketmek gibi bir tehlike de söz konusudur.

İbrahimî dinlerin nihaî amacı insanın kendisini aşmasıdır. Yani "olmak"tır. Aranılan bilgi sadece dış dünyanın bilgisi değil, kendini yine kendi iradesi altına almayı amaçlayan bilgidir ki, bu kelimenin tek anlamıyla hikmettir. Dış dünyaya ilişkin bilgiyi Kur'an yadsımaz. Tarihî süreçte yadsındığına ilişkin veriler tarihseldir. Aslında hikmet, dışa ve içe yönelik bilgidir. Tezahürü barış, güzellik ve özgürlüktür. Hikmetten kopuk araçsal aklın ürünü olan bilgi, sadece olgusal alanı esas alan bilgidir. İnsanın manevî yapısını yıkan bu bilginin tezahürü bunalım, savaş ve katliamdır.

Dünyayı kendisinden kaçınılması gereken bir zindan olarak tanımlayan anlayışla, her şeyi empirik doğrulama alanına hasreden anlayış aşasında sonuç olarak bir fark yoktur. Her ikisinin de sonucu: yabancılaşımdır. Tahrif ile türediliğin kesiştiği nokta belkide budur. Modernitenin yabancılaştırıcı boyutu düşünüldüğü zaman Cemil Meriç⁵⁴ in Hangi bilgi en iptidai dinin naslarından daha sağlam sözüne hak vermemek mümkün değil. Çünkü modern bilgi, insan aklının sürekli bir şekilde kendisi ve tabiat hakkında araç üreterek doğal süreçler üzerinde egemenlik kurmayı amaçlamaktadır. Dünyevileşmenin anlamı tam olarak budur. Yani dinin oluşturduğu anlam dünyasından "bilgi"nin iktidarına geçmek. Araçların oluşturduğu mekânîk iktidara. Nitekim Martin Heidegger⁵⁵ bu hususa şöyle değinir;

54) Meriç, a.g.e., s. 62.

55) *Der Spiegel*, "Heidegger'le Tarihi Söyleşi" çev. T. Ilgaz, Yapı Kredi Yay., İst., 1993, s. 26.

"... Modern zamanlar tekniğinin gezeğen ölçeğindeki devinimi tarihi belirleyen güçtür. Ve büyüklüğü hiçbir şekile abartılmış olamaz. Genelde bir siyasal sistemin teknik çağına nasıl uyaranabileceği bugün benim için en belirleyici soru..."

En belirleyici sorudur, çünkü modern epistemolojide bilenle bilinen arasında ikilik söz konusudur. Bilinen şeyle bilen arasında hiçbir özdeşlik yoktur. Eğer belirgin olarak bildiğimiz hiçbir şey, içimizdeki o duygusal ve düşünsel yolları kullanıp, bildiklerimizle örtüşmüyorsa o zaman belirleyici bilginin nesneleri oldukları sürece bedenlerimiz ve ruhlarımız, o en içteki varlığımızla, yani asıl kendisine dair bilgisi olana göre dışta, kenarda yada çevrede kalacaktır.⁵⁶ Bizim varlığımız hakkındaki bilgimiz tamamiyle açık ve seçik olmazsa eğer, bilinmezliğin inşa ettiği belirsizliğin düzeninde tarihsel kadere gömüleceğimiz ortadadır. Öyleyse İslâm toplumunun çözülüşünü kadere bağlayanlar, insanlığın yüzüye kaldığı bu kaderi nasıl açıklarlar?

Doğal epistemolojinin onyedinci ve onsekizinci yüzyılda modern bilimin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan bir dizi gelişmeye tekabül ettiği açıktır. İnsanı, toplumu ve diğer fenomenleri doğa-üstü güçlere başvurmaksızın, doğa kanunlarına atıfla açıklamayı deneyen, insanı, toplumu ve evreni vahyedilen dinle değilde akıl ve deneyle, doğal din (natural religion) ın verileriyle açıklayan bir anlayışın⁵⁷ ilerleme kavramına yüklediği anlamı ve oluşturduğu anlayışı İslâm'la uzlaştırmak hiç mümkün değildir.

Peki, İslâm toplumunun çöküşünü/gerilemesini düşünsel ve bilimsel uyanışa geç kalışını nasıl açıklayabiliriz? İslâm toplumunun çöküşüne ilişkin değişik tezler ilri sürülmekle birlikte, bizce üzerinde durulması gereken nedenlerin başında şunlar gelmektedir.

1. İnsanın bilgi yetileri üzerinde olan meseleleri tartışarak, bunu tefekkür sanmak. Sözgelimi Allah'ın Zat'ı, ahiretin mahiyeti, vahyin mahiyeti, ruh, akıl, madde, öz, cevher vb. gibi. Oysa Kur'an bunların hiçbirisinin mahiyetinden söz etmez, akletmeden söz eder.

2. Kur'an'ın açık emirlerini inşai ve irşadi şeklinde ayırıp, atıl aklın verileriyle çarpık yorumlar geliştirerek ilmi belli bir alanla sınırlandırmak. Kur'an'da ilm ifadesi genel kullanıldığı halde, kadim felsefenin etkisiyle dîni ilm, dîni olmayan ilm şeklinde bir ayırım yapıp sonrada dîni ilimlerin üstünlüğüne ilişkin vurgular yapmak bütünlüğün parçalanmasında yeterli olmuştur.⁵⁸

56) Northbourne, a.g.e., s. 10-11.

57) Arslan, a.g.e., s. 6.

58) Şeriati, a.g.e., s. 78

3. Kur'an ontolojisi ve kozmolojisi dikkatle incelendiği zaman onda oldukça kuvvetli bir şekilde dünya hakimiyeti idesi bulunduğu görülecektir. Bu, Kur'an'ın mesajında "dünyevilik" idesinin bulunduğu anlamına gelir. (Bkz.Sa'd38/32, Araf,7/32) Farklı fikrî ve kültürel etkiyle gözden kaçırılan önemli bir husus şudur: Kur'an'ın dünyanın faniliğine ilişkin vurgusu abartılı bir şekilde nazara verilerek mesajda yer alan "dünyevi" lik etkin bir biçimde parçalanmıştır. Oysa ölümlü olan insanlardır, insanlık değil, fertlerin yok olmasına mukabil, beşeriyet kıyamete kadar hayatını sürdürecektir. Fakat belirtmemiz gerekir ki Kur'an'ın mesajındaki dünyevilik ne laiklik ne de sekülerliktir.⁵⁹

4. Kur'an hayatın her alanında tekamülün varlığını söylediği halde geleneksel İslâm düşüncesinde Kur'an'ın belirli bir yorumuna bağlı olarak ulaşılan hususların son noktayı işaretlediği fikrini dolaylı ve dolaysız olarak zihinlere yerleştirdi. Oysa alemde olgunlaşma eğilimi oldukça güçlüdür. Aslında alemin yaratılışı olgunlaşma kanuna tabidir. İnsanda bu alemin bir parçası olduğuna göre onda dahi tekamülün olduğu ortadadır.⁶⁰ Diğer taraftan Kur'an'ı anlama açısından Kelâmî istidlalleri ve fikhî istinbatları evrensel düzeyde geçerli gören nesnelci tutumun gereği olarak belli bir zaman sonra "her söylenen son söylenen" olarak kabul edilmiştir. Yapılan açıklama ve yorumlar salt gerçeklik görülerek bunlar Kur'an'a perde yapılmışlardır.

5. Kur'an ve Sünnet'in farklı yorumları olan ekolleri bir araç olarak değilde bir hedef görmek. İslâm'da beşinci ve altıncı asırdan itibaren taassub ve tutuculuk dönemi başlıyor. Fikrî ihtilafların siyasi otorite ile bitirildiği bir ortamda düşünce olamaz. Çünkü problemlerin inşası ihtilaflarla mümkündür. Belli kodlarla düşünen ve siyasî yönlendirmelerin dilini uygun görüşler üreten bir toplum ölüdür. Aslında bu düşünmemenin bir başka şeklidir. Düşünelenlerin tek-rarı, aslında düşünülmeyenlere götürecektir imkânları ortadan kaldırmaktır. dîni meseleler üzerinde serbestçe araştırmalar yapmak ve dinle ilgili yeni düşüncelere varmak; dini, tarihî değişiklikler ve zamanla uyum içine sokmak düşünce ve fikir hürriyetinin varlığının ve mezhebî ihtilaflara resmiyet tanındığının göstergesidir.⁶¹ Oysa fikrî ihtilafların olmaması olumlu görülerek standart bir anlayışın geçerli ve değişmez olduğu dikte edilmiştir ve halen edilmektedir.

6. Son olarak cehalet, korku ve çıkar şeklinde adlandırabileceğimiz şeytan üçgeni. Evet bütün toplumsal ve siyasal çözümlerin arka-planında bu üçgen yer almaktadır. Buradaki cehalet ilmin karşısı bir cehaletten daha çok hikmetin

59) Hocaoglu, Durmuş, "Sekülerizm ve Laisizm ve Türk Laisizmi" *Türkiye Günlüğü*, sayı: 29, (Temmmus- Ağustos 1996), s. 56

60) Şeriati, a.g.e., s. 79.

61)Şeriati, a.g.e., s. 79-80.

karşılığı cehalettir. Çünkü hikmet ahlâkı garanti eder. Metafizik alanı yok sayan bir düşüncenin temeli olan "bilim" anlayışının ahlâkı garanti etmesi hiç mümkün değildir. Hikmetten maksad: İnsan varlığının bilincinde olması, ferdi ahlâk ve insanın uyanık, güçlü ve sağlam vicdanıdır. Kur'an'da hikmet doğru bilgi ve hakkın tanımı anlamındadır. Korku ve çıkara dayalı bir yapılanmayı hiçbir toplum sırtında taşıyamaz ve bunun altında ezilir.

7- Aslında İslâm toplumu bağlı bulunduğu referansların içerdikleri anahtar kavramları anlam düzenine ulaştıramayan, eş zamanlı bir tarihe ve kültüre sahip olan bir toplumdur. Bunun temel dinamiğini siyasi otorite oluşturmaktadır. Bütün tarih boyunca fikrî ihtilaflara müdahale eden, kendilerince çözüm üreten ve buna bağlılığı emreden siyasi otoriteler, toplumu ve düşünen insanları tercih yapmaya zorlamışlardır. Sözelimi Gazzali'nin krize girişini tek kelimeyle açıklamak o kadar kolay değildir. İktidar, Gazzali'nin ne yazdığından ve nasıl yazdığından tutun neyi yazması gerektiğine kadar müdahale etmiştir. Bu yalnız bir örnek. Bunu bütün referanslarıyla ortaya koymak mümkün. İslâm toplumu gündelik ideolojinin çok etkin olduğu bir toplumdur. "Dediler"in birikimine dayalı bir bilgi de "korku ve çıkarı" önceleyen ideolojik aygıtların etkin olması kaçınılmazdır. Bize göre temel problem budur: Yani tek düze fikrin kutsallaştırılması ve bunu zorunlu kılan siyasi otoritelerin kutsallaştırılması... Daha doğrusu İslâm toplumundaki kilisenin adı değişiktir: Siyasal kilise. Bunun temelini ise standart zihinlerin standart görüşlerini farklı kelime ve üsluplarla tekrar etmek oluşturmaktadır. Aynı şeyi farklı kelimelerle tekrar etme yeteneği bizim fikrî geleneğimiz de hâlâ saygınlığını korumaktadır. Bizdeki kerrat bilgisinin önemi buradan kaynaklanıyor...

Bu gün dünün izdüşümü, geleceğin aynasıdır...