

Seküler Dünyada İman Toplulukları –Modern İnsan İçin İmanın Anlamı–

TEMEL YEŞİLYURT

YRD.DOÇ.DR., FIRAT Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ
tyesilyurt@firat.edu.tr

*Sekülerleşme, bulanık sularda yüzen bir balıktır...
İnsanı yaratıcısına bağımlılaştıran düzenden
kesinkes 'özgürleştirmek', varoluşsal kaynağından kurtarmak
ve bu bağımlılıktan hakikat sistemini yaşadığı
factual ve zihnî göreceliğe değiştirmektedir.
Bunun kaçınılmaz sonucu ise insanın imajinatif yaşamında
at gözlüklerinden kurtulduğu bir açıklık değil,
tam tersine daha da artan bir kesafettir.
(Tage Lindbom, Başaklar ve Ayrık Otları)*

Geleneksel teolojide “akıl ve iradenin vahyedilmiş gerçekliklere uygunluğu”nu anlatmak için kullanılan ‘iman’ sözcüğü, bireyin vahiy aracılığıyla kendini açığa vuran ilahi hakikatlere ilişkin yöneliş, biliş, kabulleniş ve onayını ifade eder ve bu yönüyle de, o, sonlu ile Sonsuz arasındaki temel ilişki biçimidir. Bireyin toplam kişiliğini ilgilendirmesi yönüyle, onun bütün iç ve dış dünyasını kuşatır ve ‘nihai bir ilgi’¹ konusu olur. Bütün dünyevi ilgi türleri içinde aşkın bir objeye yönlendirilen ilgi, ona kendisini ve içinde bulunduğu evreni anlamlandırabilecek kapsamlı bir perspektif sunar. İlahi dinler açısından geçerli sayılan otantik imanın gerçek objesi Tanrı olduğundan, böyle bir imanı kabullenmek, son tahlilde, bireyi, Tanrı’yla ve Tanrı’nın vaat ettiği öteki dünyalarla ilişkiye geçirerek, sonlu bakış ve anlam çerçevesini, sonluluğun verdiği her çeşit kısıtlılık, gerçek-dışılık ve yüzeysellikten arındırır. Bu çerçevede oluşan bütün teolojik bakış açıları teosentriktir ve bilginin nihai amacı, bireyin Tanrı’ya ilişkin bilincini geliştirmeye yöneliktir. Bununla birlikte, bireyi nihai olarak ilgilendiren şey veya dinin nihai temeli, bir dünya görüşüdür ve her dünya görüşü de bir dini/imanı ele verir.² Çünkü bütün semavi dinler-

¹ İmanın nihai olarak ilgi duyulan ‘şey’ olarak tanımlanması, onun bütüncül, kuşatıcı ve onun dışındaki ilgilerin ise ikincil oluşlarını ima eder. William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Company, California 1988, s. 2.

² David Ray Griffin, *God and Religion In the Postmodern World (Essays In Postmodern Theology)*, State University of New York Press, New York 1989, s.14.

de olduğu gibi İslam'da da Tanrı, evrenin ontolojik ilkesidir. Bu nedenle insanı da kapsayan topyekün evreni O yaratmıştır ve evren de son anlamda O'nu gösterir.³ Kur'an, evrenin yaratılışındaki amaçlılığa dikkat çekerek,⁴ her çeşit keyfîlik, anlamsızlık ve nihilizmi dışlar. Diğer dinler arasında, İslam imanı söz konusu olduğunda, dinî olan ile dünyevi olan öylesine birbirine girmiştir ki, birini diğerinden (dinî olanı seküler olandan) ayırt etmek oldukça güçtür.⁵ Çünkü hakikatin özünde çelişki yoktur, beşerî gerçekliğin temel ve sürekli öğelerine yönelik tutumlar, genel bir ümit kaybı olmaksızın çelişik olamaz. Problemi daha doğrudan ifade etmek gerekirse, din alanında optimist, dünya konusunda pesimist (veya tersi) olamazsınız. İslam'ın birici (*monistic*) kültürü, akli vahiy ile, idraki (*intellect*) imanla ve dünyevi olanı ruhanî olanla bütünleştirir. O, insanı, Tanrı'yı ve bütün olarak toplumu tek bir bütün içinde birbirine bağlar. Sezar'ın hakkını Sezar'a ve Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya veren düalistik Batı kültüründe olduğu gibi, onda dünyevi/*profan* olanın Tanrısal/*the sacred* olandan ayırımına yer yoktur; başka bir yerde olmadığı kadar burada hem dünyevi hem de tanrısal olan için Tanrı'ya karşı sorumluyuz.

Bireyin ve evrenin kutsaldan arındırılması süreci olarak gündeme giren dünyevileşme⁶ ve onun yol açtığı 'modernite', son yüzyıl insanının kendini içinde bulduğu durumdur. Aslında, büyük ölçüde kültürel eksen⁷ üzerine oturtu-

³ Kur'an açısından evrenin varoluşsal ilkesi Tanrı'dır. İnsan ve evrenin yaratıcısının Tanrı oluşuna ilişkin ayetler burada sayılamayacak kadar çoktur. Bu noktadan yaratılmış evren ve içindekilerinin ayet olarak isimlendirilişi önemli bir anlam taşır ve Kur'an'ın her bir ayeti gibi o da ilahi olanın bir göstergesi olarak tanımlanır. Bkz. 2. Bakara, 118, 164, 219, 266; 5. En'âm, 75, 99; 7. A'râf, 58, 133; 10. Yûnus, 6, 24, 67; 13. Ra'd, 2-4; 16. Nahl, 12, 79; 20. Tâhâ, 128; 24. Nûr, 58, 61; 27. Neml, 86; 30. Rûm, 21-24; 32. Secde, 26.

⁴ Bkz. 3. Âlu İmrân, 191.

⁵ İnsana ve evrene ilişkin oldukça kapsamlı ve aşkın bir perspektif belirleyen İslam'da, madde veya bütün somutluğu içinde evren aşılanıp ayıplanmamış, aksine öteki dünya ile ilişkilendirilerek metafizik bir anlam yüklenmiştir. Bu nedenle kalıcı mutluluğun temini anlamına gelen 'cennet' yaşamı, dünya yaşamında sürdürülen erdemli davranış ve yaşam biçimine bağlı olmaktadır.

⁶ Dünyevileşme, moderniteyi doğuran sürecin başlangıcıdır. Terim, yaşamın Tanrı tarafından değil, belli bir çağın ruhuna uygun entegrasyonunu ifade eder. Warren C. Young, "Secularism", *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison-Geoffery W. Bromiley, Baker Book House, U.S.A 1988, s. 477.

⁷ Batı kültür ve düşüncesinin hakim teması ve ideolojisine dönüşen modernite, kendi kültürel girdilerini evrimleşmiş türün tipik örnekleri olarak sunmuş ve bunu diğer toplumların önüne yavaş yavaş gelişip erişilebilecek bir 'kültürel ideal' olarak koymuştur (bkz. S. Nakib Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M. Erol Kılıç, İstanbul 1995, s. 52). Ancak bu hızlı sekülerleşme süreci, diğer geleneklerin kendi zamanlarında kendi geleneğinden doğal bir biçimde gelişmediğinden Avrupa'da olumlu ve canlandırıcı olan şey, diğerleri açısından yabancı ve ilişkisiz kalabiliyordu (Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan, Ankara 1998, s. 450). Câbirî'nin tespitiyle, içinde bulunduğumuz konum ve kriter olarak belirlediğimiz dünyevileşme nüansı, kendini çağın benliği olarak adapte eden Batı'nın şimdisi. Çünkü o, 'kendini şimdisini tüm insanlığın, dolayısıyla var olabilecek tüm geleceklerin referans noktası olarak göstermektedir (Muhammed Abid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 16). Bunun doğal sonucu, genelde farklı kültürlerin özelde de İslam kültürünün 'istikbal projesi'nin Avrupa'nın gelecek ve şimdisini kapsama zorunluluğunu doğurmuştur.

lan bu kavramı tanımlamak oldukça güçtür. Dahası, o, ne olduğu noktasından nasıl tanımlanacağı henüz keşfedilemeyen, yalnız hâlihazırda ulaştığı sonuç açısından tanımlanabilen bir dünyadır.⁸ Süreç, bilimin entelektüel ve sosyal bir güç olarak yükselişiyle başlamış; geleneğe, her türlü otoriteye, özellikle de dinî olana karşı bir başkaldırıya dönüşmüştür. Bir başka açıdan da, sanki Tanrı yok gibi ve maddi olanın nihai amaç olarak düşünüldüğü bir yaşam biçimini anlatır konuma gelmiştir. Bu anlamıyla, her ne kadar teorik ateizm anlamına gelmese de, onun pratik ateizmi temsil ettiği söylenebilir. Çünkü modern empirik metodolojinin ifşa ettiği dünya, tam anlamıyla doğrulanabilir gerçeklik alanıdır. Gelişen bu düşünce çizgisi, bir anlamda bilim ve teknolojinin bir yüceltilişine –veya tanrılaştırılmasına– yol açarken, diğer yandan da, genel olarak dinî değerlerin, özel anlamda imanın ihmal edilmesi⁹, birey ve toplum yaşamından dışlanması¹⁰ ve son anlamda bunların inkarı anlamına gelebilir. Çünkü modernlik söylemi, bir Tanrı'nın mukadder kıldığı tözsel bir 'iyi' ve 'doğru' nosyonunun dayatılmasını reddeder.¹¹ Sekülerleşmenin, bütünüyle iman yaşamından (veya dinden) arındırma projesi olduğunu söylemek, biraz ekstremist bir yaklaşım olsa bile,¹² en azından, onun öngördüğü dinin 'dünyevileşmiş bir din' olduğunu söylemek mümkün görünüyor. Modern yaşamın öngördüğü sürekli ve sınırsız ilerleme düşüncesi, din ve iman alanındaki geleneksel anlayışların güncelleştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu ise, iman yaşamının daha fazla beşerileştirilmesi, dünyevileştirilmesi ve modern bilim ve felsefenin öngördüğü gerçeklik standartlarına uydurulması¹³ anlamına gelmektedir. İmanı, bilimsel yarışta seküler dünya görüşleriyle aynı kulvarda yarışmaya zorlamak, pek çok müminde kendi kanaatlerinin entelektüel olarak garanti altında olup olmadığı kuşkusunu doğurmuştur. Bu sonuç, imanın bir şekilde doğrulanabilirliğini veya en-

⁸ Daniel J. Adams, "Postmodernizmin Teolojik Anlamı", çev. Temel Yeşilyurt, *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1999), s. 251.

⁹ Young, "Secularism", s. 477.

¹⁰ Antonie Wessels, "The Role of Religion In Present-Day Secular Society", *Studies In Interreligious Dialogue* 8 (1998), sayı: 2, s. 172.

¹¹ Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi (Özgürlük ve Cezalandırma)*, çev. Mehmet Küçük, Sarmal Yayınları, İstanbul 1996, s. 29.

¹² Buna karşılık, yine de onun, bireyin, toplumdan ve yaşamdan dışlanması anlamına geldiği söylenebilir. Çünkü değişik formlar alabilmesine karşılık sekülerleşme, kurumsal düzeyde Kilise'yi toplumun dışına atmış; yaşamın özünden koparmış ve inanan bireylerin dindarlık düzeylerinde önemli bir düşüşe yol açmıştır. Ian Robertson, "Secularization", *The Encyclopedic Dictionary of Sociology*, ed. Richard Lachmann, USA 1991, s. 261. Çünkü dinî bağlamda 'sekülerleşme,' kurumsal düzeyde, dinî kurumlarda popülarite kaybı ve toplum üzerindeki etkisini yitirmeleri; bireysel düzeyde de dinî inançların veya imanın etkisini yitirisi olarak özetlenebilir. Bkz. Steve Bruce, *Religion in the Modern World*, Oxford University Press, New York 1996, s. 26.

¹³ Dinî, modernistik anlayışa uydurma girişimleri, her zaman olmasa da çoğunlukla dinin sulandırılmasıyla neticelenir. Bu girişimde Kutsal Kitap'ta yeni anlayışa uymayan her şey reddedilir ya da görmezden gelinir veya bazen onların gelecekte bir yeryüzü cenneti düşleyen ve cehennem-i ilga eden anlayış ikame edilir. Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.24.

telektüel düzeyde tartışılabilirliğini ele almayı kaçınılmaz kılmakla birlikte,¹⁴ amacımız burada bunu tartışmak değildir. Tartışma evrenimizi, beşerî bilincin ve evrenin imanın öngördüğü ilahi perspektiften arındırılmasının ve değerlere karşı nötr hâle dönüştürülmesinin, modern-seküler insanın düşüncesinde yol açtığı çıkmazlar karşısında, dinî imanın önemli bir alternatif olup olmayacağı sorunu oluşturmaktadır. Seküler çağ, imanı, kof, hiçbir ümit ve geleceğe yönelik bir vaat içermeyen bir anlamsızlığa mahkum etmektedir. Bir bakıma, seküler terminoloji içinde ifade etmek gerekirse, iman, ümitsizlikten kaynaklanan bir reaksiyon olarak düşünülmektedir. Belki bugünün insanı için önemli olan şey de, bunun böyle olmadığını bir şekilde ortaya koyabilmek, her zaman canlı, ileriye dönük dinamik bir iman yaşamının önemli bir alternatif oluşturabileceğini belirlemek ve imanın bireysel ve toplumsal yaşamda rol oynayabileceği alanı sınırlayan modernitenin aksine, onun tam da 'yaşamın kendisi' oluşunun altını kalın çizgilerle bir kez daha çizmektir.

Toplumsal iman dolu bir yaşamdan yoksun bırakılması, elbette sekülerizasyon sürecinin ancak bir sonucu olarak görülebilir; nedeni olarak değil... Aslında, bu sürecin sosyolojik açıdan tek bir nedene dayalı olarak açıklanabilmesi de mümkün görünmüyor.¹⁵ Modern toplumda dinin veya imanın kültürel olarak bastırılması, insanın özerkliğine olan vurgunun yoğunluğuyla paralel bir çizgi izler. Aslında rasyonelleşme ve insanın özerkliğine yapılan vurgu, tek bir hareketin (sekülerleşme) farklı açılımları gibi görünüyor. Bu ise, modern düşüncede, insanı da kapsayan topyekün evrenin kutsal kozmosun bir yansıması olarak düşünüldüğü anlam ve birliğin yitirilmesini içeren bir perspektif kaybıdır.¹⁶ Bu kabule göre modern yaşam, değişim, hareket ve oluşumun meydana getirdiği dinamik bir perspektifi kaçınılmaz kılarken, imanın durağan bir noktaya sabitlendiği düşünülmektedir. Bu durumda iman yaşamına yeniden bir yöneliş, bir anlamda 'gericilik'le damgalanarak, iman dolu bir yaşam, çağın dışında kalmaya mahkum edilmektedir.

Gelinen noktada, her alandaki sekülerleşmenin yol açtığı tatminsizlikler, birtakım modernite öncesi (*premodern*) çağa dönme teorileri bir yana, moderniteyi aşmak gerektiği tezini gündeme getirdi. Çünkü, eğer düş kırıklığını kaçınılmaz kılan ve kimliğimizi tehdit eden koşulların tam da rasyonel ahlaki pratiği imkansız kılan koşullar olduğu görülürse, o vakit içinde ahlakın mümkün olacağı bir toplumu arzulamak için nedenlerimiz var demektir. Her şeyin göz-

¹⁴ İmanın doğrulanabilirliği ve entelektüel boyutu konusu bir teist kadar ateisti de ilgilendirir. Çünkü o da teistin inandığını söylediği Aşkın bir Tanrı ile ilgilenmektedir. Pek çok teist günümüze gelinceye kadar 'imanlarının' bir şekilde doğrulanabileceğini, kabul edilebilirlik değerine sahip olduğunu ve en azından entelektüel düzeyde tartışılabileceğini iddia etmektedir. Bkz. Brian Davies, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993, s. 1.

¹⁵ Robertson, "Secularization", s. 261

¹⁶ Daniele Hervieu Léger, "Present-Day Emotional Renewals", *A Future For Religion* (New Paradigm for Social Analysis), ed. William H. Swatos, Sage Publication, USA 1993, s. 129.

lemlenebilir olanda tüketildiği seküler bakış, pek çok şey vaat etmekle birlikte, erişilen noktada bunları gerçekleştirebilmede başarısızlığa uğramış görünüyor. Bu gelişmeler ve yaşanan tatminsizlikler karşısında, alternatif modeller aramak kaçınılmazdır. Çünkü, Smith'in dediği gibi,¹⁷ gerçeklik modernitenin (veya bilimin) kaydettiği düzeyi aşıyorsa, onun kaçırdığı frekansları yakalamak için başka antenler aramalıyız. Bu bağlamda, geleneksel dinlerin ve de İslam'ın vaat ettiği iman, tam da böyle bir modeli öneriyor. Modernitenin insanı kuşattığı evrensel yalnızlık içinde, iman, bireyin kendini kaybetmeden yaşayabileceği bir imkan sunuyor. Aşkın gerçeklik bilincini 'nadas'a bırakan sekülerizasyon, buna paralel olarak "Tanrı-evren-insan" üçlüsü arasındaki irtibatı keserek, bireyi uçsuz bucaksız bir evren içinde 'kozmetik bir yalnızlığa' itmektedir. Bu, insana evrenle dayanışma hissi veren yaratılış bilincinin veya iman aktının kaybı anlamına gelmektedir. Bu durumda sekülerleşmenin altı kalın çizildikçe, kozmik dayanışma bilincinin azalmasından dolayı, insan kendi varlığını daha çok 'boş bir uzay' olarak tecrübe edecektir. Bir bakıma bu, seküler insanın evrensel düzlemdeki psikolojik görünümünü ele vermektedir. Özetlemek gerekirse, imanın engin düzleminden soyutlanmış bir birey, görünüşte 'yapay bir özgürlük' içinde, ama gerçekte yapayalnızdır.

Burada, tartışma evrenimiz açısından farklı dinî geleneklerin iman anlayışları arasında ayırım yapmak önemlidir; çünkü bizim, anlamlı olduğunu, bireye açılım kazandırabileceğini, ileriye dönük bir perspektif sunduğunu ve yaşama anlam kattığını düşündüğümüz iman, İslam imanıdır. İnanma aktını bireyin aklını kullanma eylemine bağlayarak¹⁸ dogmatizmi dışlayan Kur'an, bir başka açıdan da inanmayanların akıllarını kullanmayışlarına atıf yaparak,¹⁹ daha başlangıçta imanı, rasyonel temeller üzerine inşa eder. Bu nedenle, İslam'da iman, Hristiyanlıkta olduğu gibi, Kilise'nin, din adamının veya teologların hayalî veya rasyonel kurgularına koşulsuz teslimiyeti içermez ve imana sahip olmak ne bir risk üstlenmedir ne de delil yetersizliğine dayalı bir sıçrama edimi taşır.

Diğerleri arasında İslam imanı söz konusu olduğunda, onun temelde rasyonel bir kabule dayandığını, sonra bireyin derununda içselleşerek teslimiyete dönüşüğünü söylemek mümkündür. Bu durumda seküler bakış açısından imanı anlamsız kılan unsur, imanın varoluşsal yapısına ilişkin bir nitelik olmadığı gibi, delil zayıflığından ortaya çıkan bir özellik de değildir. Böyle bir sonucu (imanın irrasyonelliğini ve anlamsızlığını) provoke eden güdü, büyük ölçüde, aklın özerkliğini koruma kaygısına dayanıyor. Elbette burada özerklik teriminin anlamı veya tartışma bağlamında ona hangi anlamın yüklendiği önemlidir. Aydınlanma sonrası düşünürleri, özerklik terimine, "aklın, imanın her çeşit etki, ta-

¹⁷ Huston-Griffin Smith ve D. Reyy, *Unutulan Hakikat*, çev. Latif Boyacı, İstanbul 1998, s. 21.

¹⁸ 2. Bakara, 170.

¹⁹ 5. Mâ'ide, 103. Aslında Kur'an'ın bizden 'rasyonel bir iman' istediği tezi fazla iddialı olsa da, onun öngörmüş olduğu iman rasyonel temellere sahiptir ve Kur'an'ın bizden istediği şeylerden birisi de kuşkusuz rasyonalitedir.

mamlayıcılık ve kirletişinden korunmuş olması" anlamını yüklerler. Diğer anlamda ise, özerklik, 'bizatihi kuşatılmış', bundan dolayı da temelde eksik olmak anlamına gelir. Bundan dolayı aklın özerkliği, 'serbest bir duruş' olmaktan çok hermeneutiktir. Özerkliğin bu hermeneutik anlamını işleterek, kişi, felsefi düşüncenin teolojinin yardımcısı oluşuna doğrulayıcı bir delil elde edebilir.²⁰

Bireyin istenci, İslam teolojisi içerisinde de, imanın varoluşsal aşamasında önemli bir belirleyici olsa da, burada iradeye yapılan vurgu, imanda var olan giderilemez bir kuşkuyu alt etme amacına yönelik değildir. Daha da önemlisi, imanın oluşumu için 'irade' vazgeçilmez bir koşul olarak belirlenerek, herhangisi bir dayatma unsurunu elimine etme, iman edimini yalnızca bireyin özgür istencine hasretme ve bununla da Tanrı'nın mutlaklığı karşısında bireyselliği ve ferdin özerkliğini (sorumluluğu) garanti altına alma amaçlanmaktadır. Daha açık bir anlatımla, İslam imanı, Tanrı adına bireyi yok sayan otoritanizmi (cebrîyeciliği) ve aynı şekilde birey adına Tanrı'yı dışlayan hümanizmi de içermez. Bu nedenle, iman bağlamında, Tanrı'nın insan ile olan ilişkisi, insanı hiçleyen, onu zavallılığa iten despotça bir tavır olarak değil, aksine, bireye hakkını veren, onun bilgi ve yaratıcılığına, kişisel yapıp-etmelerine değer veren 'dostça' bir ilişkiyi öngürür. Bu açıdan Tanrı, insanın karşısında yer alan bir rakip değil, onun yanında yer alan, onu destekleyen, ona yardım eden bir dost/'veli'dir.²¹ Bu nedenle, İslam imanı açısından, Nietzsche'nin iddia ettiği gibi,²² bireyin otantik özgürlüğüne erişmek için Tanrı'nın ölümüne ihtiyaç bulunmamaktadır. Tanrı'yı özgür istenç karşısında önemli bir barikat²³ olarak gören sekülerler düşünce, birey adına Tanrı'yı yok sayma eğilimindedir. Teolojik açıdan, dinî bir bağlam içindeki her konuşma biçimi, şöyle veya böyle Tanrı'ya atıfta bulunduğundan, sekülerizmin bu meydan okuyuşu, son tahlilde, bütün teolojik konuşma biçimlerinin anlamsızlığına dönüşür.²⁴ Bu yönüyle, çağdaş seküler düşüncenin önemli bir tanımlayıcı özelliği, düşüncenin 'Mutlak'tan arındırılması' olmakla birlikte, o, meydana gelebilecek boşluğu doldurabilecek alternatifler önermek yerine, bu boşluğu her türlü 'sahte mutlaklarla' doldurmaya önermektedir.²⁵ Tanrı'yı gerçeklik standardının dışına taşımak ve düşünce ufukumuzu her türlü aşkın değerden arındırmak, insanın temelde düşünen bir varlık oluşu ne-

²⁰ Cyril O'Regan, "Ambiguity and Undecidability", *International Journal of Systematic Theology* 2 (2000), sayı: 3, s. 320.

²¹ "Allah, inananların dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır..." (2. Bakara, 257).

²² Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. Ayşe Duman, Akış Yayınları, Ankara 1994, s. 9.

²³ Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 53.

²⁴ Robert H. King, *The Meaning of God*, Fortress Press, Philadelphia 1973, s. 4. Dinî bağlam içinde Tanrı'nın olumsuzlanması, her çeşit söylemin ve ritüelin kendisine yönelmesi nedeniyle müminin her çeşit düşünce ve eylemini anlamsızlığa mahkum edecektir. John Hick, "Seeing-as and Religious Experience", *Faith*, ed. Terence Penelhum, (Philosophical Topics, general ed. Paul Edward), Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 183.

²⁵ William Stoddart, "Anlamsızın Ardındaki Anlam", *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr-Katherina O'Brien, çev. Süleyman Erol Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 12.

deniyle, O'nu yaşantımızın dışına çıkarmak anlamına da gelecektir. Bu anlamda, Nietzsche'nin Tanrı'nın yerine ikame etmeye çalıştığı "üstün insan", gerçek anlamda özgürlüğün, bireysel otonominin garantörü değil, aksine, kendi üstünlüğü adına 'öteki'ni yok sayan, âdeta despot bir Tanrı'dır. Zira Allah'a imanın seküler karşılığı "beşerî topluluğa ve onun gelişim sürecine olan iman"dır.²⁶ Bu bağlamda, imanın transandantal ufkundan arındırılan imgelem, boşluğa terk edilmiş ve kendisine hiçbir ciddi şey önermeyen, kendi türünden bir varlık tarafından kuşatılmıştır. Bu ise özgürlük anlamına gelmek yerine, onun bir yitirilişini önermektedir. Çünkü, Tanrı'ya intisabını koparan insanın önce bireyciliğe savrulması, ardından da bu bireyciliği sonsuz istekleri karşılayamamaktan dolayı daha üst yapılanmalara taşınması, amaçlananın tam tersine, otonom ve güçlü bir bireyi değil, silik ve bağımlı bir bireyi netice verecektir.

Kişisel otonomiye önemseyerek onu özgün konumuna yerleştiren iman, 'gerçekliğin' bütüncül²⁷ bir anlayışını önerir; gerçekliği ve gerçekliğe ilişkin bilinci engelleyici değil, özgürleştirici bir işlev görür. Gerçeklik anlayışını yalnızca 'gözlemlenebilir' olanla sınırlayan, "gözlemlenebilir olanı da gerçeklik" olarak tanımlayan seküler düşüncenin indirgemeci gerçeklik standardı, iman söz konusu olduğunda yerini, 'gözlemlenebilir olan'ı da içermekle birlikte, son anlamda onu da aşarak metafizik gerçeklikleri de kuşatacak şekilde geniş bir düzleme oturtan kapsamlı bir perspektife bırakır. Bununla birlikte, imanın temel belirleyicileri engin bir anlam taşısa da, gelişen teolojik yaklaşımlar içinde her zaman bu derin anlam evreninin korunabildiği söylenemez. Çoğu kere iman, marjinalize edilmiş, özelleşmiş²⁸ ve şu veya bu teoloğun ya da teolojik kampın kabulüne indirgenmiştir. Aşkın alan anlamlandırılırken benimsenen aşırı tenzihçi tutum, iman dilini soyutlaştırmış,²⁹ Tanrı ile insan arasındaki metafizik aralığı azaltmak yerine artırmıştır. Böyle bir tutum, Tanrı'nın ampirik alandan tamamen çekilmesi ve kendi aşkın düzlemi içinde birtakım teologların ve teknokratların anlayışlarına özgü kılınmış bir varlık olarak anlaşılmasına yol açmıştır.³⁰ Bir başka açıdan da

²⁶ Annette Baier, "Secular Faith", *Faith*, ed. Terence Penelhum, The Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 227.

²⁷ Gerçekliğin bütüncül bir anlayışını, onun olabildiğince geniş bir anlam evrenine oturtulabilmesini ve yalnızca rasyonel-ampirik işlem biçimlerine değil, beşerî kapasitenin bütün alanlarını dikkate alabilecek bir düzlemde ele alınabilmesini kaçınılmaz kılar. Bkz. David Immanuel Singh, "Heart: The Way to Knowing Reality", *The Journal of Henry Merlyn, Institute of Islamic Studies* 15 (1996), sayı: 1-2, s. 20.

²⁸ Neil Ormerod, *Introducing Contemporary Theologies* (The What and The Who of Theology Today), E.J. Dwyer, Australia 1990, s. 11.

²⁹ Teologların İncil -İslam'da da Kur'an bağlamında- takdim edilen uluhiyet anlayışına karşıt bir anlamda, O'nun nihai derecede 'basitliğine' ya da 'aşkınlığına' vurgu yapan teolojik perspektif, uluhiyeti sırf eylemden ibaret ilgisiz bir varlık hâline dönüştürmesi, Batı dünyasında seküler bakış açısının önemli nedenlerinden birisi olarak görülmüştür. Çünkü böyle bir uluhiyet anlayışına karşılık gelen hiçbir duyarlı kişilik bulunmamaktadır. (David B. Burrell, "Distinguishing God from the World", *Language, Meaning and God* (Essays in Honour of Herbert McCabe OP), ed. Brian Davies, Geoffrey Chapman, London 1987, s. 87.)

³⁰ Martin, *Religious Belief*, s. 4.

sekülerizmin meydan okuyuşu, geleneksel teolojik anlayışımızı yeniden sorgulama, inancımızın rasyonel ve ampirik temellerini belirleme, bu temelde Tanrı'ya ilişkin teolojik ve metafizik dili revize etme yolunda önemli bir fırsat da verebilir. Çünkü Tanrı'yı gerçeklik dünyamızdan silen ve silmediyse bile akılcı ve özgür insanların görevinin bunu gerçekleştirmek olduğunu düşünen³¹ seküler tez, Tanrı'yı otantik bireysellik karşısında bir rakip olarak görmeyen, O'nu karşısında değil, her zaman yanında düşünen bir iman anlayışı açısından pek fazla bir önem taşımayacaktır. Diğer bir anlatımla, iman, insanı yalnızca tek yönüyle (akıl) değerlendiren bir hipotezi değil, aksine onun duygu, düşünce ve aksiyondan oluşan diğer boyutlarına da gereken değeri veren bir çizgi izler. Seküler yaklaşımlar, insanı yalnızca akıl ve düşünce açısından ele alarak, diğer iki boyutuna en büyük haksızlığı yapmaktadır. Bu, insanı bir bütün olarak ele almak yerine, onun varlığının sadece bir parçasının anlatımıdır. Bu nedenle, bireyin otantik bütünlüğüne bakış açısında, seküler bakış açısı parçalayıcı ve ayrıştırıcı iken, iman bütünleştiricidir. Temelde imanın kişisel istence dayalı olarak açıklanması, müminin kayıtsızlık ve umursamazlık tavrı geliştirmesini engeller; bu yönüyle, kişisel bütünlük açısından parçalayıcı değil bütünleştirici bir işleve sahiptir. Bu bağlamda Kur'an, bir kişilik parçalanması olarak değerlendirilmesi mümkün olan 'çifte şahsiyetliliği' (*nifâk*), imanın sapkın bir biçimi ve kişiliksizlik olarak niteler.³² Diğer bir anlatımla, kuşkudan arındırılmamış bir iman, bireysel kişilik açısından bütünleştirici değil, parçalayıcı rol oynayabilir. Bu durumdaki insanların temel karakteristiği, iman kaybının neden olduğu endişe, suçluluk ve ümitsizlik içindeki tedirginliktir.³³ Herhangi bir kişiliğin, bu şekilde bir belirsizlikle tanımı, doygun (kâmil) bir kişiliğin karakteristik bir betimlemesi olarak düşünülemez.

İmanın temelde 'kabul' ve 'teslimiyet'i içermesi, bireyin ampirik ve rasyonel yetilerini hiçlemeyi; aksine, sonluluk, eksiklik ve kuşatılmışlığın verdiği her çeşit kaygı ve tedirginliğin yol açtığı kaygınlıktan psikolojik dinginliğe erştirir. Hz. Peygamber'in yaşamında, kişisel bütünlüğün bu dinginliğini görmek mümkündür. Peygamber, bizim her bir iradi eylemimiz aracılığıyla yaşandığından, her insan için çağdaştır. Kişiliğe derinlik, yön ve birlik verir. Bu niteliklere sahip bir kişisel yaşam bütünleşmiş demektir ve bir kişiliğin bütünleştirme gücü ise, onun imanıdır.³⁴ Nihai bir yöneliş olarak o, bireyin toplam kişiliğini ilgilendirir; bu nedenle de, yaşamın bütünleştirici merkezi olarak işlev görür. Bu, insanın kişisel yaşamının bütün öğelerini; bedensel, bilinçaltı, bilinç ve tinsel öğelerini birleştirir. İnsan vücudunun her siniri, insan ruhunun her çabası, insan ruhunun her

³¹ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 432.

³² 2. Bakara, 8-16; 9. Tevbe, 67; 63. Münâfikûn, 1.

³³ "Bunların arasında bocalayıp durmaktalar; ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye aslâ bir (çıkart) yol bulamazsın." (4. Nisâ', 143). Bu türden bir şahsiyet bozukluğunun temel karakteristikleri konusunda kapsamlı bir tartışma için bkz. Abdullah Yıldız, *Hiz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münâfiklar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 101.

³⁴ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper Torchbooks, New York 1957, s. 105.

fonksiyonu, iman eylemine katılır. Onlar, insan varlığının sürekli birbirleri içinde bulunan boyutlarıdır. Dolayısıyla, iman, çevresinden kopuk bir zihin meselesi veya zihne ve bedene zıt olarak bir ruh veya beden meselesi değildir; aksine, bütün kişiliğin, nihai anlam ve öneme sahip bir şeye doğru odaklanmış hareketidir.³⁵ Bu anlamda imanın kaybedilmesi, insan bünyesindeki bütünleştirici merkezin kaybı anlamına gelir ve içinde bulunduğumuz evrenin sonsuz çeşitliliği yanında, zihnin içsel hareketleri kişilik parçalanmasına neden olabilir. İnsanın zihinsel işlevine, yaratıcılığına, bilgisine, ahlaki oluşumuna yön veren, onları birleştirerek onlara derinlik kazandırıp şevk ve yaratıcı aşk katan şey, imanın bilinçli ya da bilinçsiz anlatımlarından başkası değildir.

İmanın en belirleyici niteliklerinden birisi, 'teslimiyet' olmakla birlikte, o imanın tek niteliği değildir. Bunun yanında imanın bireyin rasyonel çabalarına dayanması nedeniyle rasyonel oluşundan ve beşerî tecrübeyi dikkate alması nedeniyle ampirik temellerinden de eşit şekilde söz edilebilir. Bu durumda imanı 'koşulsuz teslimiyet' ile tanımlamak ve onun olası diğer açılımlarını görmezlikten gelmek, tam anlamıyla dinî imanı ele vermeyebilir. İslam dini bağlamında 'teslimiyet' imanın önemli bir unsuru olmakla birlikte, son anlamda, o birtakım bireysel ve toplumsal eylem biçimleriyle (ikrarlar, ritüeller vs.) nesnelleşir ve somut bir içerik kazanır. Allah ile insan arasındaki kişisel ilişki biçimini tanımlaması nedeniyle öznel kalan iman, temelde ahlaki bir davranışı öngörmesi nedeniyle gözlemlenebilir alana taşınır. Bir başka açıdan da, imanın anlatımında söz konusu edilen 'teslimiyet', beşerî iradeyi hiçleyici olamaz. Beşerin özgür tercihini merkeze almayan, dışsal bir zorlama ve dayatma yoluyla oluşturulan zoraki bir teslim oluş, iman olarak adlandırılmaz. Burada teslimiyet, bilinçli ve istekli bir boyun eğmeyi ifade eder; çünkü, bu eylem eğer bilinçsizce ve isteksizce yapılırsa, şüphesiz bu hakiki bir teslimiyet olmaz. Bizim gösterdiğimiz teslimiyet, ne bir kerelik ve sebatsız bir teslimiyettir (çünkü teslimiyet insanın yaşamı boyunca süren sürekli bir eylemdir) ne de yalnızca iç âlem içerisinde işleyen ve zahirî amellerle kendini dışa vurmayan bir boyun eğiştir.³⁶ Bu teslimiyet, kozmik bağlamda, Marx'ın tanımladığı şekliyle,³⁷ kişilerin amansız talihleri karşısında pasif kalmaya teşvik edilmesi değildir ve bireyin kendisine yabancılaşması anlamına gelmez. Aksine, bireyi, iman dolu bir yaşama aktif katılıma çağırarak, bireye kendi talihine katkıda bulunabileceği bir açılım sunar. İslam imanı, beşerî iyiliği erişilemez bir konuma yerleştirmede ve tümüyle onu bu dünyanın dışına çıkarak mitik bir düzlemde açıklamaz. İman, yakın gelecekte de (dünya yaşamında) ahlaklı ve erdemli tutumların merkeze alındığı bir 'insan' ve 'toplum modeli'³⁸ vaat eder. Diğer bir açıdan da

³⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 106.

³⁶ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 91.

³⁷ King, *The Meaning of God*, s. 5.

³⁸ Kur'an bu modeli şöyle tanımlar: "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i Kitap da inansaydı, elbet

Kur'an, öteki yaşamda, imanın karşılığı olarak vaat edilenlerin bir realite olduğunu, dünya yaşamında vaat edilenlerin bir benzeri veya daha güzeli olacağını³⁹ ifade ederek, onların dünya yaşamında yaşanan gerçekliğin bir devamı olduğunu vurgular. Bu, imanın, anlamsız, kof ve geleceğe yönelik bir vaat içermeyen bir aldatmaca olarak tanımlanamayacağı anlamına gelir. Çünkü Kur'an'ın açıklama biçimi, bunu, her çeşit mitolojik, kurgusal ve hayalî açıklamanın ötesinde, onları oldukça doğrudan ve somut bir anlatım tekniği içerisinde sunar. Bir bakıma müminin dünya yaşamında elde ettiği güzellik, erdem ve üstünlük, öteki yaşamda elde edeceklerinin modelleri olmaktadır. Mutluluk ideali yalnızca dünya yaşamına özgü kılmayıp, öte dünya içinde istenilen bir hedef olarak belirleyerek 'ed-dîn'i karakterize eden imanın, geleceğe ilişkin önerdiği vaat ve anlam, bir kehanet ve aldatmaca değil; aksine, bir hakikattir. Çünkü dinin karizmatik önderi olan Peygamber'in yaşamında böyle bir iman yaşanmış ve realite kazanmıştır.

İnsanı Tanrı'dan arındırılmış bir evrende yücelterek tanrılaştıran çağdaş hümanizm, bir başka açıdan önemli çıkmazlarla karşı karşıya idi. Çünkü böyle bir yaklaşım, insanın anlayış ve anlam evrenini olabildiğince kısıtlıyordu. Çağdaş insan, kendisini bekleyen devasa sorunlara çözüm aramada, aşkın bir referansla bağını kesmiş, her yerde insanın yanında ve yardımında olan bir Tanrı'dan uzaklaşmış; bunun yerine, kendisini, sonluluğun ve zayıflığın dar kısıncına terk etmiştir.⁴⁰ Beşerî düşünceden Tanrı'nın elimine edilmesi, insani olan her şeyin mahvına götüren sürecin bir başlangıcı oluyordu. Bir başka deyişle, seküler çözümlemeler, insanın yabancılaşmış özünü 'yeniden özümlemeye' hiçbir katkı sağlamıyordu. Zira beşerî potansiyeller bağlamında önerilen her çözümleme, diğer taraftan yine beşerî oluşun doğurduğu sınırlamalarla karşı karşıya kalıyordu. Bu bağlamda düşünce aktını yüzeysellikten, sınırlılıktan ve sonluluktan kurtararak ona aşkın bir referans kazandırmak, önemli bir ufuk genişliği, perspektif açılımı ve anlam evreni kazandırabilir. İman yaşamının önerdiği bakış açısı, yorum çerçevesi ve anlam evreni, böylesine engin bir perspektif sağlamaktadır. Çünkü iman, dar anlamı içinde, bireyin Aşkın ile olan bireysel, kognitif ve duygusal ilişkisini tanımlasa da, daha geniş bir evren içinde, bir bakış açısını ve anlamlandırma kriterini ele verir. Elbette ki imana bir yorum ve anlamlandırma kriteri olarak işlev yüklemek, onu kapsamlı bir perspektif içinde ele almayı kaçınılmaz kılar. Bu anlamı içinde iman, inancın öncül gücü, vaat ve bütün varlığı şekillendiren sadakat gibi anlamları da içerir.⁴¹ Bu perspektif içinde belirleyici terim, 'güç' (*force*) sözcüğüdür. Bu anlamıyla iman,

bu, kendileri için çok iyi olurdu. (Gerçi) içlerinde iman edenler var; (fakat) çoğu yoldan çıkmışlardır" (3. Âlu İmrân, 110).

³⁹ 2. Bakara, 25.

⁴⁰ Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul 1999, s.86.

⁴¹ Paul Lakeland, "Does Faith Have A Future?", *Cross-Current Magazine* 49 (Kış, 1998-99), sayı: 1, <http://www.aril.org/index.html>

bir ideoloji, düşünceler seti veya bir davranış değil, öncelikli bir güçtür. Bu yönüyle iman, bizi sürekli bir ilerleme ve oluş içinde tutan, yaşamdaki dinamik bir unsur; bir geriye dönüş değil, her zaman ileriye bakış olmaktadır. İmanı, bütün özgün karakterlerinden arındırarak, yalnızca geleneğin bir ögesi olarak belirlemek, onu gerçek tabiatından yoksun bırakır. Çünkü gelenek, ölünün yaşayan imanıdır, gelenekselcilik ise, yaşayanın ölü imanıdır.⁴² İmanın otantikliği, dünyanın yeni bir varlık biçimine dönüştürüldüğü, Tanrı'nın kurtarıcı aktivitesi ışığında anlaşılan, geçmişin olasılıklarının, uyarlanarak yeni olasılıklar olarak tasavvur edildiği ve şimdinin kararı içinde düzeltildiği bir şekilde dünyevilik üzerinde kazanılmış bir zaferi gerektirir.⁴³

Bir bakış açısı ve yorum evreni olarak iman, en temel değer ve ideallerimiz içinde aşkın bir gerekçe sağlar. Zira, özgürlük ve sevgi, bireysellik ve toplum, doğa ve tarih; bunların hepsine, aşkın bir temel verilmiştir. İman, yaşamın belli bir biçimine eşlik eden bakış açısıdır; ancak, bu yaşam biçimi herhangi bir anlamda sınırlı veya dar değildir. Elbette ki iman, şüphe götürmez biçimde beşeridir. Zira bir iman eylemi, sonsuz tarafından sınırsız kavranan ve ona döndürülen sonlu bir varlığın eylemi ve sonlu bir eylemin bütün sınırlamalarına sahip olarak, sonlu bir eylemdir. Bununla birlikte, o, sonsuzun, sonlu bir eylemin sınırları ötesine iştirak ettiği bir eylemdir. İnsanın tecrübeleri, hisleri ve düşünceleri şartlı ve sonludur. Onlar sadece gelip gitmezler, aynı zamanda mutlak doğruluğa yükselmedikçe onların muhtevası, sonlu ve şartlı/izafi kaygı içerir.⁴⁴ İslam imanı bu yükselişin imkanını varsayar. İnsan, doğrudan kişisel ve merkezî bir eylem vasıtasıyla, nihai, şartsız, mutlak ve sonsuzun mânâsını anlayacak güçtedir.

İmanın anlam evreni kısmen uhrevi ve kısmen de dünyevi bir karakter taşır. Bu anlamıyla, bu dünyanın dışlanması anlamına gelecek bir öngörüye salık vermez. Bu nedenle iman, bu dünyayı nihai bir son olarak görmemekte ve onun transandantal bir değer taşıdığına ısrar etmektedir. Bu dünyanın önemi, onun iyi amellerin işlendiği bir yer oluşundan kaynaklanırken, ahiret hayatının önemi de onun iyi veya kötü amellerin karşılığının görüldüğü bir yer oluşunda saklıdır. Bu şekilde formüle edilen imanın can alıcı yönü, Allah'ın emirlerinin burada ve şimdi gerçekleştirilmesine açık oluşudur. Bir insanın "bu dünyadaki davranışlarına" yapılan bu vurguyu bir anlamda pozitivizmin bir çeşidi olarak adlandırmak da mümkündür. Bu anlamda İslam, ahiret dini oluşundan daha çok, bir dünya dinidir. Ancak, bu anlamda bir pozitivizm, aşkınlığı yadsıyan ve ampirik esaslar zemininde temel ahlaki değerler arayan modernitenin telkin ettiği pozitivizmden oldukça farklıdır. Bu yönüyle İslam imanı söz konusu olduğunda, yaşam, imanın bir parçasıdır. Öteki yaşamla oluşturulan sebeplilik bağı nedeniyle

⁴² Lakeland, *Does Faith Have A Future?*, s. 1.

⁴³ Calvin O. Schrag, "Ontology and The Possibility of Religious Knowledge", s. 63.

⁴⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 9.

de, kendi sınırlarını aşan, soyut bir âleme uzanan aşkın bir karakter taşır. Daha açık bir anlatımla da, bizatihi yaşamın kendisi, öte dünyayı kazandırabilmesi ve Tanrı'nın bir lütfu oluşu yönüyle kutsanmıştır. Çünkü iman, yaşanan gerçekliğin her parçasında, tüm gerçekliğin nihai temelini ve anlamını görür. Hiçbir realite unsuru, kutsalın bu taşıyıcısı olma imkanından hariç tutulamaz.⁴⁵ Gerçekliğin nihai temeli veya imanın objesi olan Tanrı ise, bazen ahlaki normların ve dinî tecrübenin kaynağı olarak insanlarca tecrübe edilir, bazen anlam ve ümidin nihai kaynağıdır ve bazen de ibadete layık yegane varlıktır.⁴⁶

İmanın "gerçekliğin nihai temelini arama" ve "sonluda sonsuzu, içkin olanda Aşkın olanı" gören perspektifi, onun özel biçimde olayları görme, değerlendirmeye ve yorumlamayı içermesi anlamına gelir.⁴⁷ Hick bunu, epistemik bir haritada yaşamı tecrübe etmenin dinî yolu olarak ele alır ve "x'in tecrübesi" adını verdiği şeyin dinî açıdan yaşamı tecrübe etme tarzı içinde yorumlayıcı bir öge olarak, en basit anlamında dinî imanı anlama konusunda yardımcı olabileceğini düşünür.⁴⁸ Burada 'görme' teriminin başlıca iki anlama geldiğini belirten Hick, bir tabloya bakıldığında görmenin bu iki anlam içerisinde ele alındığını ifade eder. Birinci anlamda, tablonun mürekkebi, şekli, çizimi vs. ön plana çıkarken; ikinci anlamda, fiziksel özelliklerin ötesinde soyut anlam daha belirgin bir rol oynamaktadır. Bu durumda, nesnenin fiziksel özelliklerinin ötesindeki anlam merkeze alınmakta ve 'görme', çizgilerin, renklerin ve ahengin anlamını yorumlamaya dönüşmektedir. İmanın zorlayıcı olmayan bir yorum biçimi veya "gibi tecrübe etmek" olarak açıklanması, dinî ve seküler anlayış arasında nötr bir açıklamadır. Hem teist hem de ateist, kendi farklı kognitif seçimlerini yaparlarken, imanın bu epistemolojik analizi konusunda uzlaşabilirler.⁴⁹

İman, temel beşerî girişimdir, insanın tam ve anlamlı yaşam talebidir. Bu bağlamda imanın yaşama dönük yönüne vurgu yapmak, pratik bir değer taşır. Çünkü, seküler düşünce, bireysel yaşam için, pek çok açıdan krizle tanımlandığına göre, bu krizin minimize edilmesinde 'iman yaşamı' ciddi bir rol oynayabilir.⁵⁰ Bir başka açıdan da imanın çağdaş toplumların sorunlarına çözüm getirebilmesi ve globalleşen dünyanın krizlerini hafifletebilmesi, onun "yaşama yönelik bir tutum" ve "bir davranış politikası" olarak açıklanması önemlidir.⁵¹ İslam'da iman, Tanrı ile kişisel ilişkiyi tanımlayan anlamı bir yana, aynı zaman-

⁴⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 58.

⁴⁶ Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, s. 52.

⁴⁷ Swinburne, "The Nature of Faith", Faith, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 225.

⁴⁸ Hick, "Seeing-as and Religious Experience", Faith, ed. Terence Penelhum, Macmillan Publishing Company, New York 1989, s. 184. Ayrıca bkz. Hick, *God and the Universe of Faiths*, (Essays in the Philosophy of Religion), Oneworld, Oxford 1973, s. 37.

⁴⁹ Hick, "Seeing-as and Religious Experience", s. 191.

⁵⁰ Saeid Edalat Nezhad, "The Role of Religions In Minimizing The World's Crises", *Studies In Interreligious Dialogue* 10 (2000), sayı: 1, s. 117.

⁵¹ Martin, *Religious Belief*, s. 8.

da *islām* terimiyle yer aldığı ortak alan nedeniyle, teslimiyete karşılık veren insanların oluşturduğu topluluğa, kolektif bir bilinç ve toplumsal yaşama göndermede bulunur.⁵² Bu anlamıyla o, insan ile Allah arasındaki dikey ilişki olarak 'tikel' olanı ifade ettiği gibi, ortak iman ve pratiğe iştirak eden insanların yatay ilişkisi anlamında da toplumsal olanı ifade eder. Bu nedenle iman, beşerî ve yaşanabilir bir potansiyeldir. Bu durumda imanın engin perspektifi içinde birey modern yaşamın doğurduğu belirsizlik, anlamsızlık ve tatminsizliği, böyle bir imana sahip olarak yaşanabilir, belirli, anlamlı ve dinamik bir potansiyele dönüştürebilir. Geleneksel teolojide iman, bu işin teorisyenlerinin dilinde (teolojik dilde) birtakım pratik tanımlamaların (ikrar ve tasdik olarak belirlenmesi gibi) konusu yapılırsa da, onu yalnızca teorikten ibaret saymak, en azından Kur'an'ın belirlediği imanı vermeyebilir. İman yaşamının içerdiği ikrarlar, kabuller, ritüeller ve taşıdığı dinamik yapı, her çeşit değerden anndırılmış bir 'rasyonel toplum' içinde türeyen ahlak dışılığın yol açtığı bireysel ve toplumsal çıkmazların aşılmasında, önemli ahlaki davranışlar seti sunabilir.⁵³ Zira son anlamda iman, 'dünyada oluş'un bir yoludur ve bir yaşam ideali vaat eder. Bazen diğerlerine hizmet etme ve yardımlaşma ideali baskın olurken, bir başka zamanda, doğayı paylaşma, düşünme (tefekür) veya dikkat çeken başka bir aktivite baskın olmaktadır. Ancak, ideal, ne olursa olsun, (yalnızca ileriye dönük bir çalışmada onlara bir hedef verme anlamında değil, aynı zamanda onlara ümit edebilecekleri bir şey verme anlamında da) insanların yaşamında önemli bir farklılık meydana getirecektir.

İman, kendi doktrinal formülasyonları içinde ifade edilmekle birlikte, kişisel bir eylem oluşu yanında, aynı zamanda sosyolojik bir anlam evrenini de kaçınılmaz kılar. Çünkü iman, ancak belli bir toplumsal form içinde gerçeklik taşır;⁵⁴ imanın öngördüğü davranış biçimleri ve ritüeller, ancak toplumsal aktiviteler içinde realite kazanır. Bu, bir anlamda toplum otoritesine teslimiyeti kaçınılmaz kılmakla birlikte, iman, her bireyin kişisel eylem alanını tanıır. Çünkü salt toplumsal otoriteyi kabul ve ona boyun eğiş indirgenen bir iman, kendi asli dinamizmini yitirmiş ve statikleşmiş bir imandır. Bu nedenle, iman yaşamının öngördüğü toplumsal davranış modelleri dogmatik değildir. İmanın özünde sorgulayıcı bir analogi mantığı (imanda tahkiki arama çabası) ve entelektüel bir girişim (rasyonel gerekçelendirmeler) yer aldığından, öngördüğü toplum,

⁵² Jane I. Smith, "İman and İslām", *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, VII. 119.

⁵³ Bu nedenle çağdaş teolojik kurgular, din dilinin anlamsızlığına ilişkin itirazlar karşısına, onların ahlaki kullanımlarına başvurarak çıkarlar. Bu nedenle imanın bir anlamda ahlaki temellerinden söz edebilmek de mümkündür. Ancak ahlak ile iman arasındaki ilişki 'döngüseldir'; bir açıdan iman birtakım ahlaki davranışlar içinden gelerek belirginleşen ve somutlaşan bir içeriğe sahip olabilirken, diğer yandan da o, her çeşit ahlaki davranışın kaynağı olarak görülmektedir. Bu alandaki önemli bir tartışma için bkz. R.B. Braithwaite, "An Empricist View of Religious Belief", *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford University Press, Hong Kong 1991.

⁵⁴ Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 117.

kapalı ve dinsel baskıcılığa açık bir toplum değildir. Bir başka açıdan da, böyle bir toplumsal model, her çeşit çoğulcu yaklaşımı dışlayan bir görünümü kazanamayacağından dolayı da sınırlayıcı değildir.

İman yaşamının aktüalite kazandığı bir toplum biçiminde bireyler, duygusal ilişkilerle birbirlerine bağlıdır. Toplumun temelinden dini soyutlayan, kutsaldan arındırılmış modern toplumun tümüyle mekanik ve anomik ilişkilerle örülmüş 'duygu ötesi toplumu'⁵⁵, iman yaşamında, yerini duygusal ve sıcak ilişkiler biçimine bırakmıştır. İman, her bir bireyi toplumun erdemli ve kaliteli bireyi kılma idealini taşır. Bu durumda, toplumun her bir imanlı bireyi, bir başka bireye, imanlarının boşuna olmadığına ilişkin bir güven verir. Böylece, onlar da bu yeni bireyi, daha geniş toplumun kalifiye bir üyesi olarak görürler.⁵⁶ Oluşturulan toplumsal evren, yalnızca dünya yaşamıyla da sınırlı değildir. Dünya yaşamı son bulsa da, onun potansiyel imkanı sürer ve ahiret yaşamına dönüşür.

Sonuç olarak, diyebiliriz ki, iman, tarihin her döneminde gerçektir ve bir geçmiş anımsar; geleceği tahmin eder, geçmiş ve geleceğin ışığında şu anda kararlar verir. Sekülerleşmenin kaçınılmaz sonucu, hakikatin düalist bir yapısının olabilirliğine olan inanç, seküler dünya görüşünü yansıtan silik bir 'varlık' realitesini ve hümanist öğretisini kabul, trajediyi insanın deruni ve müteal âlemindeki yegane evrensel gerçeklik olarak görme, çağdaş insanı mutlu etmemiştir. Aksine, seküler dünyanın eksik bir insan ve toplum tanımlamasına dayandığı ve ferdiyetçilik, hümanizm, akılcılık, insanın kutsaldan kopması, otoriteye bas kaldırma, aşkın fikrinin yitirilmesi, ailenin atomizasyonu, yaşamın nicelleşmesi ve toplumun atomize fertlerden oluşan nicel yığına indirgenmesi gibi birey aleyhine olabilecek sonuçlar doğurmuştur. Bu bağlamda iman, bireyin sınırlanmışlığı, ufuk darlığı ve kendi kendisiyle sınırlanışı karşısında, insanlığın kendi sınırlarını aşıp, kendisinin ve dünyasının ötesindeki nihai olana erişebileceğine dair, dikkate alınmaya değer ciddi bir iddia taşır.

İslam'ın modern dünyaya vereceği cevabın merkezini, elbette insan hayatının dinî, manevi ve fikrî yönleri oluşturur. Bir insanın içinde yaşadığı dünyayı nasıl gördüğünü ve orada nasıl eylemde bulunduğunu bu yönler tayin eder. Bir başka açıdan da, seküler bakış açısı, iman için en temel olan şeyi soruşturmaya çağırdığından, bu alanda önemli bir açılım sağlayabilir ve daha büyük ölçüde bir kendiliğinden anlayışa yol açabilir. Modern düşünce, temelde aşkın bir perspektifin yadsınması anlamına geldiğinden, iman bağlamında sahip olunan aşkın referansların altının daha kalın bir çizgi ile çizilmesi yolunda pozitif katkı da sağlayabilir.

⁵⁵ *Duyguötesi Toplum* şeklindeki bir anlatım, Stjepan G. Metstrovic'e aittir. Metstrovic bu yapıtında moder dünyada giderek sekülerleşen anlayışların, kutsaldan arınmışlığını, yerine birtakım sahte kutsallar üretişini ve böylesine bir yaklaşımın önerdiği kutsaldan arındırılmış toplum artık 'duyguötesi' olarak adlandırılmaktadır. Metstrovic, *Duyguötesi Toplum*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.

⁵⁶ Baier, "Secular Faith", s. 241.