

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 1998, c. 1, s. 2

Eylem-Değişim İlişkisi -Tarihsel Eylemin Yapısı-

*Nadim MACİT**

Giriş

Öncelikle bu çalışma müslüman düşünce tarihinde dile getirilen, fakat bir kuram olarak sistematize edilmeyen daha özel bir yönü olan **eylemin toplumsal değişim sorunu içindeki yerini belirlemeye** giriş niteliğindedir. Şüphesiz ki her eylem tarih içinde ortaya çıkar, ne var ki her eylemin bir *tarih yaptığı* söylenemez. Bu çalışmada bizi ilgilendiren eylem; bir anlama ve amaca sahip olan eylemdir.¹ Dolayısıyla amaçlı ve anlamlı bir eylem hakkında konuşmak, insanın kendinden başka şeyler üzerinde etkinliğini, hayata müdahalesini, isyanını, diğer bir ifadeyle *tarih yapma* yeteneğini konuşmak anlamına gelir.

İnsan etkinliğinin ve hayata müdahalesinin oluş vasfı² diye tanımlanan fiilin, belli bir amaç ve anlamla yüklü olan, ferdi aşan ve kalıcı olan biçimini tarihsel eylem olarak adlandırabiliriz. Anlam ve amaç içerdiğinden dolayı, tarihsel eylemin *değer yüklü* ve *kültürel içerikli* olduğunu söylemeliyiz. Çünkü

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1. Ragıp el-İsbehani, *el-Müfredat fi Garibi'i Kur'an* İst.1986, s.519

2. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, Kahire, 1965, s.324; Eşari, *Kitabu'l Cuma fi'r Reddi Ala Ehli'l Zeyği Ve'l Bida* Beyrut. 1952,s.38

”anamlı ve amaçlı” eylemi, önceleyen irade farklı alternatiflerden biriyle sınırlanan niyet, eylemi anlamlı kılan amaç ve maksat ya da karar³; eylemin daima bir merkezi yere, kalkış noktasına sahip olduğunu gösterir. İnsan eylemek ve üretmek üzere kuramsal bir düşünce etkinliğine başvurmadığı sürece E.Rothacker’in⁴ deyişiyle merkez-dışı pozisyonallite’ye sahiptir. Demek ki insan her ne kadar bir imkân olarak merkez dışı- perspektifler dışı kalabilse de eylemde daima bir merkezi yere, bir kalkış noktasına sahip olmak durumundadır. Bu gösteriyor ki varoluşsal anlamda ortak eğilimlere sahip olan insan hayatı ve varlığı anlama ve anlamlandırmada farklılaşmaktadır. Zaten çiçeklenmeyi vadeden hayat, insanın gerilim ve diyalektik içinde sürdürdüğü hayattır. Dolaşısıyla her eylem rengini, eyleyenin bağlı bulunduğu değerler dünyasından alır. Farklı etkilere bağlı olarak kırılma noktalarına sahip olsa bile, eylem bir kalkış noktasına sahip olduğundan okunabilir, yorumlanabilir. O halde anlamlı olan bir şey, insanlara yine bir anlam siferi içinde açık olmasaydı anlam taşıyan şeyleri yeniden anlama imkanına sahip olamazdık.

Tarihsel eylemin “anamlı bir davranış olması”, başkasına etki etme, ya da etkilenme özelliğine sahip bir fiil olduğunu gösterir. O halde *insan eylemi* şeklindeki temel ifade, insan tabiatı ile bağlantılı yönüyle genelleştirilse de ortak bir temel aransa da, bu, farklı bilgi ve kültürel kalıplar evreninde eylemin niteliği; eylemin eylendiği ortamın kültürel yapısı ile çok yakından ilgilidir⁵

Eylem; özgürlük ile zorunluluğun bileşimi yoluyla kavranılabilir. Her eylem, eylem olarak özgür, sonuç olarak ise *belli kayıtlar ile bağlı* olarak düşünülmelidir. İstemede özgür, gerçekleştirilmesinde zorunlu olarak anlaşılan eylem bu ikisinin asli birliğidir⁶. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere anlamlı-amaçlı eylem, “ferdi aşan eylem” bir kültürel yapı içerisinde anlam içeren eylemlerle birlikte var olup makul bir amaca dayanır. Belli özellikleri ile tanımladığımız bu eylem tarihsel değişimin temelini teşkil eder. Yani tarih; eylem felsefesinin nesnesidir.

3. Bkz. İbn Hümmam, *Kitabu'l Musayare*, Bulak h.1317, s.111-112

4. Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, Çev.D.Özlem, Ala Yay., İst.1990, s.6

5. Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu't Ta'rifat*, İst.h.1300,s.112; Cüveyni, *el-Akide'tü'n Nizamiyye*, Kahire, h.1367, s.34-36; Fahrüddin er-Razi, *el-Metalibu'l Aliye*, Beyrut, h.1403, c.9, s.10; Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev.A.Asrar, Birleşik Yay., İst.1978, s.209; John Searle, *Akallar/Beyinler ve Bilim*, Çev. K.Bek.Say Yay.,İst,1996, s.84; Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çev.Ö.Demir, Vadi Yay.,İst.1994, s.54

6. Ömer Naci Soykan, “Schelling’in Eylem Felsefesi” *Felsefe Tartışmaları*(15) s.27-28

Tarihsel eylem: Değişimi hedefleyen eylemdir. Temel özelliği: Ferdin belli bir amaca ulaşması için *kendisini aşan, dalga oluşturan ve değişimi gerçekleştiren* eylem olmasıdır. Daha açık bir deyişle ferdin ilmi ve ahlâkî temellere dayanan, belli bir gayeyi hedefleyen ve değişimi gerçekleştiren eylemde bulunmasıdır⁷. İnsan etkinliğine dahil olan tüm alanlara ilişkin “amaçlı-anlamlı” eylem yapmayı öneren İslâm; belli bir perspektif çerçevesinde, yani dikey alanla (iman), yatay beşeri alan (amel-i salih)’in uyumunu amaçlar. *Zihni ve ameli duyarlılığa* (takva) kavuşma, inanma, yaşama ve yaşantılama bütünlüğüne ulaşma (paradigmatik tutarlılık) “değişimi gerçekleştirmenin” bizzat temelini teşkil eder.

Değişimi gerçekleştiren eylemi; tarihsel eylem olarak adlandırmak: Tarih yapmanın ilmi ve ahlaki temellerini içeren eylemin “yapısını” araştırmak anlamına gelir. Eylemin ontolojik, epistemolojik ve etik içeriğinin tümünü anlama kavuşturmamız gereken sorun olarak adlandırırsak sorunu tartışmaya nereden başlamamız gerektiğine dair bir başlangıç yapmış oluruz. Dolayısıyla bu makalede “değişim kuramı”nın teorik temelini oluşturan “tarihsel eylemin yapısı” üç alt başlık halinde tartışılacaktır. Tarihsel eylem ifadesini değişimin temeli olan anlamalı ve amaçlı eylem karşılığında kullanıyoruz. Bu tartışma, değişim sorununun teorik temelinden başlayıp, bilgi ile eylem arasındaki ilişki ile, değişimin eksenini oluşturan değerlerin tarihe sokulmasını, yaşanmasını ve yaşatılmasını kapsayan sorunlar yumağını simgeler.

A. Paradigmatik Dönüşümün Ana Noktası: Gelenek ve Yorum

Paradigmatik dönüşümü gerçekleştirmenin dayanak noktasını oluşturan gelenek ve yorum arasındaki ilişkiyi bir anlama kavuşturmak için öncelikle insan eyleminin ne olduğunu ve bunun felsefi bağlamını tatışmamız gerekmektedir. Tarihsel eylem, bir amaç ve anlamla sebeplendirilmiş eylemin özel sebepleri etkileyerek değişimi gerçekleştiren özel bir eylem biçimini işaretlese de bunun “yapısını” anlamak doğrudan “eylemin yapısı”nı anlamaya bağlı olduğu için “yapı” dediğimiz kavramı burada hangi çerçevede kullandığımızı ve nasıl bir anlam yüklediğimizi açıklamamız yerinde olur. “Eylemin yapısı” ifadesi; her

7. Muhammed Bakır es-Sadr, *Kur'an Okulu*, Çev.M.Yolcu, Fecr Yay.,Ank.1994,s.92

şeyden önce eylem yapan insanın kişiliği ve kimliğini anlamak ve bu temel önerme çerçevesinde insan eyleminin ne olduğunu, bir eylem gerçekleştirmenin ne anlama geldiğini; eylemin sebebini ve bilgisini, insanın eylemlerinden veya eylemlerinin sonuçlarından sorumlu tutulmasının gereğini oluşturan sorunların tümünü anlamayı içerir. Bir başka deyişle bu ifade: Eylemin ontolojik, epistemolojik ve etik statüleri açısından⁸ değerlendirilmesini içerir.

Tarihsel eyleme ilişkin temel problem; her şeyden önce insan eylemi ile doğadaki canlı-cansızlara ilişkin diğer olay ve oluşların arasını ayırmakla başlar. İnsanı “nefs” dediğimiz bir bütünlük içinde ele alıp, onun sahip olduğu istidat ve eğilimlerle diğer varlıkların “belirlenmiş” fiilleri ve bunların varlık ve hayatla bağı arasında ortaya çıkan faaliyetler alanı arasındaki fark, insanın diğer varlıklardan farklı ve daha özel bir yere sahip olduğunu yeterince gösterir. İnsan; akleden, dileyen ve konuşan bir varlık olarak çok farklı ve karmaşık eğilimleri yönlendirmesi ile dış dünyaya taşarken ödüllendirici ve engelleyici etmenlerle sık sık yüzleşir, yüzleştiği kadar sık olmasa bile çoğu kere kendini sorgular, yapıp- etmelerini gözden geçirir ve kendini yeniler. Bu durum hem insanın *belirlenmemiş* bir varlık olduğunu hem de insanın aklı, iradesi ve “sözü” ile özgürce ortaya koyduğu eylemlerle kendi iradesi dışında yine kendisinin yaptığı fiiller arasındaki köklü farkı ortaya koymayı zorunlu kılar. İnsan *belirlenmemiş* bir varlıktır. Çünkü belirlenmişlik, yani belli ve sınırlı eylem yapma yeteneğine sahip bir varlığın daha doğrusu belli bir eylem yapmaya mecbur ve muhtar olan bir varlığın eyleminden sorumlu tutulması mümkün değildir. Ebu Hanife⁹’nin deyişiyle insan bir eylemin zıddını ya da muhtemel imkânlardan birini tercih etmeye ve yapmaya yetenekli bir varlıktır. Bir eylemin zıddını ya da farklı bir biçimini yapmaya yetenekli olan insanın zaruri fiilleri ile ihtiyari fiillerini de birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü irade bir vasıftır, bununla insan eşit iki şıktan birini tercih eder. Tercihde cebir yoktur. Aksi takdirde tercihin mücerret arzudan farkı kalmazdı¹⁰. Böyle bir ayırım bizim sorunumuz içinde elzemdir. Çünkü burada analiz etmek istediğimiz husus: Değişimi amaçlayan eylemin yapısıdır. Öyleyse sorunumuzun ana eksenini; özgür irade ile, özgür iradeyi sınırlayan etkenler kesitinde “zorunluluk” ile desenlenen eylem teşkil etmektedir.

8. H.Mustafa Açıkoğ, *Eylem Felsefesi*, Birey Yay., İst.1997, s.109-116

9. Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l Ebsat*, Kahire h.1368, s.43

10. M.Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi*, Şamil Yay., İst.1980, s.165

İnsan, daima değişen bu evrende bir “nefs” olarak oluşmakta, dikey (vahiy) ve yatay (beşeri) alanlardan elde ettiği bilgilerle varlığı ve hayatı yorumlamakta, bir anlam evreni (kültür) kurmaktadır. Bireysel ve toplumsal boyutta davranışını belli kriterlerle (iyi-kötü) bağlamında gerçekleştirmektedir. Böyle bir ayırım ilk bakışta kaba görünse de bu, ahlakın, daha açık deyişle sorumluluğun gereğidir. Söz konusu ayırım negatif bir sınırlama değil, özgürlüğün bizzatı temelidir. Eylemin nedensel temelini teşkil eden nefis; insani eğilimlerin tümünü ve akli denetimi içeren bütünlüğe tekabül eder. *“Nefse ve onu biçimlendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını ilham edene and olsun ki, nefisini yücelten kazanmış, onu alçaltan da ziyana uğramıştır”*. (Şems, 91/7-10) mealindeki ayet bu bütünlüğe delâlet etmektedir. Çünkü nefis kavramının farklı kullanım ve göstergeleri insanın bizzat kendisini, şahsiyeti ve varlığının çeşitli durumlarını kapsayan bir anlama sahiptir. Nefse yüklenen eylemler ise seçme, kavrama, bilme, arzulama, kınama ve sapma gibi fiillerdir. Nefs ne sadece beden ne de gayri maddi bir varlık olduğundan hem bedenin hem de tutkularının ve düşünme yetisinin eğitilmesi gerekmektedir.¹¹ Öyle anlaşıyor ki, tarih yapma: Bir zihniyet dönüşümüne paralel olarak ferдин eğitilmesi ve kendini aşan eylemlerde bulunması ile mümkündür.

Tanımladığımız “eylemi” bu bütünlükte aramamız ve adlandırmamız gerekir. Çünkü her kuram kendini belli kavramlar üzerine inşa eder. Bunun için en uygun ifade iki kelimeden oluşan “Tarihsel eylem” ifadesidir. Muhammed Bakır es-Sadr¹²’dan ödünç aldığımız bu ifade; ferдин belli bir amaca ulaşmak için *kendini aşan, dalga oluşturan ve değişimini gerçekleştiren eylemi* simgelemektedir. Üç özelliği ile tebarüz eden bu ifade teorik temel oluşturmamız açısından oldukça elverişli bir anlama sahiptir.

Değişim içerikli eylem, zihinsel ve aktif güçlerinin vasıtasıyla kendi eylemini ortaya koymaya muktedir olan insanın; alternatif amaçlar açısından en anlamlı olan tercih etmesi (bilgi) ve bunu başarması için alternatif vasıtalar açısından en uygununu seçmesi (farkındalık, şuur) ve amacını gerçekleştirmek için gerekli kararlılığı (niyet, azm) sürdürmesi ile mümkün olur. Dolayısıyla tarihsel eylem, zihni ve ameli duyarlılığa sahip olan (takva) insanın eylemidir. Bu sıradan bir eylem değildir. Çünkü bu eylem; çoğu kere eylemin ilk yer

11. Halil Rahman Açar, “Eğitim Felsefemiz Açısından Nefs Kavramının Önemi ve Bilgisel Yönü”, *1. Eğitim Felsefesi Kongresi (Van-1994)*, s. 241, 244.

12. M. Bakır es-Sadr, a.g.e., s.92

aldığı bağlamlardan başka bağlamlarda gerçekleşebilecek anlamlar taşır. Bunun içindir ki “bağlamdan” özerkleşen anlamlı eylemlerin oluşturduğu büyük kültür yapıtları kendilerini aşan zaman ötesi önem ve ilgi yaratırlar. Mazharuddin Sıddıkî¹³’nin deyişiyle tarihi tecrübe, akli ve ameli duyarlılığın gereği olan sorumluluk bilincine sahip toplumların, tarihi süreçte -hem değer üretmede hem de hayata taşımada- etkin olduklarına şahitlik etmektedir. **O halde varolmak, tarih yapmak: Büyük değerlere öncülük etmektir.** Yorumlanan ve oluşturulan bilgi zemininde kendini dışsallaştıran “paradigmatik gelişmelerin” farkında olmaktır. Büyük değerlere öncülük etme amacını ve “yaratıcı zihinleri” kaybetmiş ya da oluşturamamış bir toplum “katılaşma” sürecine girmiş bir toplumdur. Tarihin dışına düşmenin temel nedeni: Katılaşmadır. Katılaşma özü itibariyle tekrarı barındırır ve besler. Tarihe karşı direnen, her yeni sorunu “eskiyi tekrarlar” aşabileceğini sanan toplumlar sert ve keskin çatışmalarla ya da farklı kültürel etkilerle yabancılaşırlar.

Toplum, anlam sistemi ile temellendirilmiş bir yaşam biçimidir. Dolayısıyla fiziki alanın konusu olan insanın ölümü ile (tabii ecel), tarihin konusu olan toplumsal eylemin ölümü (toplumsal ecel) arasında köklü ayırımlar yapmak gerekmektedir. İnsan eylemleri, doğrudan duyuşsal algı konusu olmanın yanında, bir nesne olarak bulunmanın ötesinde bir yere sahiptirler¹⁴. Bir değişim kuramı oluşturmanın ayırıcı noktasını işte bu fark oluşturur. John M.Ellis’in deyişiyle bir eylemin incelenmesi potansiyel olarak sonsuz geleceğe uzanan bir süreyi kapsayabilir, ama eylemin kendisi yine de bütünüyle zaman içinde belli bir noktada yapılabilir; sonuçları ve uzantıları geleceğe ait olabilir ama yapısı, gerçekleştiği anda bulunacaktır¹⁵. O halde değişimi hedefleyen eylemi, eylendiği zaman ve mekândan kopuk görmek mümkün olmadığı gibi imkânları belirsiz bir zaman sürecinde “değişimin” objektif vaktini ve sınırlarını da belirlemek mümkün değildir. Çünkü tarihsel alan tabii alandan farklı olarak dışsal müdahalelere, katkılara ve yönlendirmelere daha açık ve daha belirsizdir.

Doğadan farklı olarak toplum; belirli bir yaşam biçimine, bu yaşam biçimi de belirli bir sembolik anlam ve kültürel sisteme dayanır¹⁶. Kültürel sistemin öznesi olan insan aktif bir role sahiptir. Bu rolü sebebiyle o “anlam dünyasını”

13. Bkz. Mazharuddin Sıddiki, *The Quranic Concept of History*, Karaci, 1965, s.1-2

14. E.Rothacker, *a.g.e.*, s.14

15. John M.Ellis, *Post-Modernizm Hayır*, Çev.H.Aral Bakırer, Doruk Yay., Ank.1997,s.68

16. Bkz.Fritjof Capra, *Kainata Mensup olmak*, Çev.M.Bilici, İnsan Yay., İst., 1996.

dönüştürür ve biçimlendirirken, hayat ve varlığı anlamak için geliştirdiği bir “paradigma” çerçevesinde davranış modelleri türetir. Eğer bu davranış modelleri fiili olarak hayata sokulursa, sokulabilirse bu “paradigma” bir değer ifade eder. Zaten paradigma, bireyi ve toplumu çevreleyen sorunlara yeterli cevap verebilecek nitelikte ise varlığını sürdürebilir.

Dünyayı, aklın yalın ve çıplak nesnelliğinden gören anlayış her şeyi “nesnellik, bilimsellik ve aklın yolunda gitme” adına yaşamı salt-pozitif kurallar bütünlüğüne indirgedi. Oysa hayat sayılar ve katı kurallar bütünlüğünden ibaret değildir. Eylem alanı, hiçbir sayı ile açıklanamaz. Dolayısıyla sosyal olaylar; sosyal davranış belirleyen genellenebilir yasalar türetmekle değil, bir durumun kendine özgü boyutlarının ayrıştırılmasıyla sınırlıdır. İnsanlar bilginin oluşturulmasına şu veya bu şekilde katıldıkları için ulaştıkları bilgi de özneliği barındırır. Elde edilen bilgiyi belli öncüller açısından kabul edilebilir tutarlılığa ve insanı çevreleyen sorunlara yeterli cevap verme konumuna yükseltmek, ona, hayatı ve varlığı anlamada bir model olma vasfı kazandırır. Söz konusu fikri modelin geçerliliği iki şarta bağlıdır. Birincisi: Varlığı yorumlama felsefesi ve bunun tutarlılığı ve dış dünyadaki sorunlara cevap verme yeterliliği; ikincisi: Söz konusu fikri modele/paradigmaya tabi olan insanların eylemleridir. Bu teorik temele bağlı olarak İslâmî çerçevede bir dönüşümü gerçekleştirmenin söz konusu esaslara bağlı olduğunu söyleyebiliriz. İleri sürdüğümüz iki esasa ulaşmak için din, gelecek ve yorum arasındaki farkı anlamamız zorunlu görünmektedir. Bizce dönüşümü gerçekleştirmenin imkanı bu farkı anlamakta yatmaktadır.

İlahi din olan İslâm vahye dayanır. Dolayısıyla din ile insanların dinden anladıklarının yani dini bilginin arasını ayırmak gerekir. Din kutsal, semavi ve aşkındır, ama dini bilgi yere aittir. İnsanidir. Din: Kültürlerden bağımsız ve insan zihninin müdahalesinden aridir. Ama dini bilgi hiç kuşkusuz ki bu şaibelerle karışıktır¹⁷ Seyyidi Şerif Cürçani’nin “din ve mezhep” tanımını söylemek istediğimiz hususu daha açık hale getirecek niteliktedir.

“Din ve millet kavramları ontolojik olarak aynı, epistemolojik olarak farklıdır. “Vahiy mesajı” itaat edilmesi açısından *din*, birleştirici

ve

toplayıcı olması açısından *millet*, bilgi olması açısından *mezhep* olarak adlandırılır. Denilebilir ki din, millet ve mezhep arasındaki fark

17. Abdulkerim Suruş “Dini Bilginin Evrimi ve Çağdaşlaşma” *Bilgi ve Hikmet* (1994/8) s.77

(şöyledir): *Din*, doğrudan Allah’a, *millet* resulullah’a, *mezhep* ise müctehide dayanır¹⁸

Cürcani’nin yapmış olduğu ayırımı tahlil edersek diyebiliriz ki “din”in biz-zat kendisini “paradigma” olarak adlandırmak mümkün değildir¹⁹. Böylesi tanımlamalar yani dinin yorumunu din ile aynileştirme gibi bir çıkmaza götürür bizi. Üstelik böyle bir adlandırma dinin dayandığı metinleri salt lafzi anlamıyla hayata sokmak anlamını taşır ki bu hem dinin özüne, aşkınlığına hem de tarihi tecrübeye aykırıdır. Daha açık deyişle dinin metinleri bizden bağımsızdır, ancak içerikleri bizden bağımsız değildir. Çünkü dini bilgi doğrudan müctehidlere dayanır. Bunun anlamı şudur: Dinin hayata taşınması bir yorum sürecine bağlı olarak belli esaslarda varılan uzlaşmanın oluşturduğu bir paradigma çerçevesinde mümkün olur.

Tam bu noktada ister istemez “gelenek” sorunu devreye girer. Gelenek, Allah’ın elçisiyle başlar. Allah’ın elçisi ile başlayan tarihi sürece ve inşasına katılan bütün müslümanlar büyük harflerle ifade edebileceğimiz: “GELENEK”i temsil ederler. Vahyin, belli bir epistemolojik temele bağlı olarak yapılan yorumları sonucunda verilen uzlaşma esaslarına bağlı olarak oluşan “ekoller” ise küçük harflerle ifade edebileceğimiz: “GELENEK”i temsil ederler. Ehl-i Sünnet/Şia ve Mutezile Ekolleri gibi. “Fikri ve kültürel gelenek” denildiği zaman kastedilen budur. Fakat burada hemen belirlememiz gerekir ki vahyi bir epistemolojik temel olarak yapılan her yorumu “GELENEK” diye adlandırmak mümkün değildir. Eğer bir gelenek/ekol kendini yenileme ve dönüştürme yeteneğini kaybederse “malumata dönüşür” bir veri durumuna iner. Kendini yenileyememiş dönüşümü gerçekleştirememiş tarihsel geleneğimiz artık bir veri durumundadır.

Cürcani’nin ayırımına bağlı olarak diyebiliriz ki müctehidlerin yorumları ile teşekkül etmiş ekoller: Büyük geleneğin parçalarıdır. Fikri ve içtimai anlamda farklılaşan müslümanlar, varlıklarını ekoller çerçevesinde sürdürmüşlerdir. Her ekol, tarihi süreçte kendisinde bir takım değişiklikler yaparak dönüşümü belli bir tarihe kadar devam ettirmiştir. Yani Allah’ın elçisine tabi olan müslüman toplumun dini yorumu ve yaşama biçimi: GELENEKTİR. Bu gelenek tarihseldir, beşeridir, izafidir, kültürel öğelerle malüldür. Aktarı-

18. Seyyid Şerif Cürcani, *Kitabu’t Tarifat*, Beyrut, 1988, s.105-106

19. Bkz. Hasan Şimşek, *21. Yüzyılın Eşiğinde Paradigmalar Savaşı*, Sistem Yay., İst, 1997

landır, ananedir. Bu gelenek kendi içinde dönüşümünü gerçekleştirip, varlığını sürdüremediği için artık bir malumat mesabesindedir. Bunun için gelenekselci ekolün* büyük harflerle yaptığı gelenek tanımı “dini ve yorumunu”²⁰ aynı kutsallık parantezine aldığından dolayı sorunludur. Çünkü dinle, dinin yorumu aynı şey değil. Gelenek hikmet-i halide sayılamaz. Gelenekten maksat: Vahyi bir temele dayandırılan bir epistemoloji ise, bunun gelenek olmadığını altını çizerek söylemeliyiz.

Tarihsel gelenek bir veri olarak, model olarak bir anlama sahip, fakat içinde bulunduğumuz sorunları aşma konusunda oldukça yetersizdir. Geleneksel ekoller hem ontolojik-epistemolojik ve metodik açıdan hem de oluşturdıkları kurumlar, yapılar açısından tarihseldir ve belli bir dönemin kültürel izlerini taşırlar. Dolayısıyla belli bir tarihsel döneme “gelenek” adı altında bir kutsallık atfetmek, bizi, anlamlı bir yere götürmez. Çünkü “gelenek” kendisinden öncekiler tarafından “verili” bir şey olarak kabul edilmektedir.

Vahyin belli bir epistemolojik temele bağlı olarak yorumlanması “bir ekolü dönüştürme” ya da bir uzlaşım sonucunda bir ekol oluşturma şeklinde olabilir. Bu fazla önemli değil. Burada önemli olan vahiy merkezli bir dünya görüşü inşa etmektir. Tarihsel dönüşümü sağlayacak bir paradigma ortaya koymaktır.

İnsan tarihe dönerek yorum yapamaz. Tarihi bilgileri, yani geleneği veri alıp içinde bulunulan tarihi ortamda yaygın olan düşünce biçimlerini özümseyerek vahiy temelinde yeni anlamlara ulaşmaktır. Yeni yorumlar yapmaktır. Dolayısıyla bizim yaptığımız her yorum çağdaştır. ***Fakat sorun; yorumun çağdaş olması değil yorumun kendisi nasıl bir yorumdur.*** Yorumun “yetersizliği” tarihsel öncelik ve sonralıkla alakalı değildir. Yorum değerini zamanından değil, ***tutarlılık ve yaşanan sorunlara cevap verebilirlik*** niteliğinden alınmalıdır.

Yorumcuyu, gelenekçi-modernist olarak ayırmak da temelden problemlidir. Çünkü gelenek: modern bir fenomendir. Çünkü “ötekine” göre varolmaktadır. Ülkemizde gelenek ve modernlik arketipsel karşıtlarmış gibi ele alınmaktadır. Yolların çatallandığı noktaya uzanıldığında gerçekte, çatışma ve sürtüşme yaşanmış olsa da söz konusu iki fenomen birbirlerine eklemlenen

* (Gelenekselci ekolün meşhurları, Rene Guenon, Frithjot Schoun, Tritus Burckhardt, Martin Lings, Seyyid Hüseyin Nasr.)

20. Seyyed Hassein Nasr, *Knowledge and The Sacred* Albany, 1980, s.68

ortak formlara sahip olduğu görülecektir. Zaten geleneğin modern bir zeminde savunulması, modern bir içeriğe, yönetime sahip olduğunu gösterir. Geleneğin kendini savunması, geleneğin *benlik bilincine varması* Hegelci anlamda kendisine öteki oluşturmaları anlamına gelir. Gelenek ötekine göre kendisini tanımlamaya başladığında formunu korusa da içeriğini modern olarak doldurması kaçınılmazdır²¹. Bugün kendilerini “gelenekçi” diye masum bir yere konumlandıran insanların İslâm’ın bazı meselelerine ilişkin yaptıkları yorumları ve ilmi metinleri çözümlediğimizde kavramsal düzenden tutun zihni örüntülere ve bunların işleniş biçimine kadar bizzat çağı yansıttığı görülecektir. Hatta form itibarıyla geleneksel görüntü içinde olanların zihnen modernist olduğu bir çok örneklerle kanıtlanabilir. Aslında benlik bilincine varmış gelenek modernlikten başka bir şey değildir.

Belli bir geleneğe ve geleneksel görüşe belli bir seçenek programla karşı çıkmak, gerçek bir durumu ortaya koymaktır. Ama belirli bir seçenek düşünmeden, özellikle bir belirleme yapmaksızın, genelde bütün geleneğe olan geliş güzel ve amacı belirsiz bir karşıtlığı yalnız ilan etmek ve tavır almak put yıkıcılara özgü bir üstünlük kazanma çabasından başka bir şey değildir²². Böylesi bir kalkış noktası: Gerçek sorunlar üzerine düşünmeyi geçiştirmekten başka bir anlam taşımaz. Gerçek sorunlar üzerine tartışmanın zemini yorumların dayandığı öncülleri-varsayımları tahlil etmektir. *Sözgelimi bilimin nesnelci olduğunu eleştiren birisi- geleneksel dini yorumun nesnelci temele dayandığını unutuyorsa, bilimsel bilginin çatışmayı beslediğini söyleyip de- geleneksel dini anlayışın nesnelci temelinde çatışmaları beslediğini görmüyorsa “meseleleri kirlletmekten” başka bir şey yapmıyor* demektir. Çünkü çağdaş müslüman düşüncesinde bir iki örnek hariç, fikri akımları, meşrepleri incelediğimizde, belli bir ekole tabi olanlar içerisinde bile kendi yorumunu kabul etmeyen “zinhar zındık” görme eğilimini destekleyen bir çok örnek bulabiliriz. Öyleyse İslâm’ın anlaşılmasında sorun; “gelenek-modernite” sorunu değil; insanı Allah’a kendine ve tabiata karşı yabancılaştıran anlayışlara, ki, her iki yapıda da bunun varlığı sözkonusu cevap vermek ve yapıları değiştirmek için hangi öncüller ve varsayımlardan hareketle vahyi yorumlayabiliriz sorunudur.

Dinin yorumu herhangi bir zamanın koordinatları ile sınırlandırılıp, adlandırılmaz. Dinin yorumunu tarihsel bir ayırımla, yani gelenekçi-modernist

21. Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İnsan Yay., İst.1985, s.13-14

22. John M.Ellis, *Post-Modernizmde Hayır* Çev.H.Aral Bakırer, Doruk Yay., Ank.1997, s.107

olarak değilde, yorumun nasıl bir yorum olduğunu söylemek ve bunu tartışmak daha yerinde olur. Ölmek üzere olan bir düşünceyi ayakta tutmanın adını “gelenekselci” parantezine alsak bile bir yere varamayız. Varamadığımız da ortada. Burada *ölmek üzere olan bir düşünceden* kastımız din değil, dinin herhangi bir tarihi ortamda yapılan yorumudur. Tarihin her dönemine ait yapıların olumlu-olumsuz etkilerle malûl olduğunu kabul edersek eğer, bu durumda mekansız ve zamansız olan vahyin beşeri alana ilişkin “sapkınlıklara” insan bilincini parçalayan bilgi tiplerine, insan bilincini maskeleyen yapılara söyleyeceği bir şeylerin var olduğunu hatırmızda tutmamız ve söylememiz gerekir.

Vahyi literal anlamda okumak bizi bir yere götürmediği kabul edilen bir husus ise “geleneksel bilgi birikimini” yorumlar silsilesini ait olduğu tarihi ortamın yapısından koparıp, günümüze yalın, soft biçimde taşımamız bazı yönleri ile anlamlı olsada meseleye bütün olarak baktığımızda böylesi bir fikri harekette bizi bir yere götürmez. Vahyin hayata etkin etkisi, beşerin bilgi birikimi ve anlamının yeterli ölçütleri çerçevesinde okunması durumunda görülür. Bir anlama faaliyeti ve sürekli fikri çaba ile elde edilen verileri hayata taşımak suretiyle vahiy etkisini hissettirir. Bu nedenle “bilgi ve irade” tarihsel dönemlerle adlandırılmazlar. Bu, beşeri tabiatın yapısı gereği her an olması gereken sürekliliği kazandığı zaman anlam kazanır. Yüzyüze olduğumuz sorunlara *karşı anlamlı ses yükseltmekle gelenek oluşur. Geleneği şimdi de aramalıyız. Hayattan kopuk ve hayatla bağdaşmayan bilgilerle her an edilgen duruma düşen zihin “agresif kavramlara” başvurarak kendini tatmin etmesinin yollarını arar.*

Yorum her zaman yapıldığı çağın izlerini taşır. İnsanlık durumu bütün biçimleri ile kendini “sözde ve yazıda” hissettirir. “İslâm’da Kadına Verilen Değer” “İslâm’da Hoşgörü” “Bilginin İslâmileştirilmesi” gibi başlıklar altında yapılan tartışmalar incelenirse ister modernist isterse gelenekçi diye bilinen kişilerin yapmış olduğu çalışma olsun- çağın yaygın ve etkin argümanlarını bütünüyle görürüz. Sözgelimi hürriyet meselesi dini düşüncede, hem İslâm hem de Hıristiyanlıkta irade ve fiil açısından ontolojik-mantıki çerçevede tartışılmıştır. Mezkûr meseleleri hiç kimse tarihe dönerek yorumlamıyor. Tarihsel olarak oluşturulan dini bilgiyi veri alarak “çağın düşünce birikimi” ile yorumluyor. Sözgelimi bilginin islamileştirilmesi üzerine görüş serdedenlerin çoğunun, tartışmayı Kuhn’cu post-modern epistemoloji çerçevesinde sürdürdüğü çok açık ve nettir. Dolayısıyla yorumu belirleyen onun tarihsel vasfı değildir. Yorumu anlamlı kılan: Yeterlilik, tutarlılık, cevap verebilirliktir. İnsanlık durumunun tezahürü - “yeterli ve yetersiz” anlayışlarla şekillenir. İnsan bilincini maske-

leyen yapılar üretilebilir, hatta bunun öznesi dinde olabilir. İnsan bilincini maskeleyen anlayışları, fikirleri, yapıları parçalayacak olan kendi epistemolojik öncülleri ile çatışmayan ve dış dünyadaki sorunlara makul, ölçülü cevap verme yeterliliğine sahip olan yorumlardır. Böyle bir yorum “entellektüel hesaplaşmayı” da öngörür. Bunun gerisine düşen her yorum hangi tarihsel döneme ait olursa olsun “sahte yapılara” bilerek ve bilmeyerek eklemelenmeyi beraberinde getirir.

Geçmiş hikmetin hazinesi, içinde bulunduğumuz çağı aydınlığın hazinesini görmek arke-tipsel bakışın yalın tezahürüdür. Bu kelimenin tam anlamıyla: Zihni çatallanmadır. Bütün varlık ve insanlık hareket halinde ve her an değişmekte, bu nedenle her zaman kendine özgü sorunlarla yüzleşmektedir. Zaman ve mekân bizatihi var değillerdir. İnsan varlığa taştan, anlam kazandıran, değer üreten bir varlıktır. Bu nedenle bir bütün olarak tarih-üstü yorum yoktur. O halde her yorumcu “çağını” yorumladığının farkında olmalıdır. Bizi “mevcut, sıradan, yaygın düşüncelere karşı” uyanık kılacak olan bu farkındalıktır. Dönüşümü *tekil fenomenlere* bağlamak tarihi yapıları bilmemektir. Dini yorumun çağın rengini taşıması günümüze özgü bir sorun da değildir. Maverdi’nin *el-Ahkamu’s Sultaniye*’sindeki çözümlemeler kendi tarihsel sorunlarından bağımsız değildir.

Değişim sosyolojisi açısından bakarsak, yani geleneği ve moderniteyi sosyolojik kategori olarak kullanırsak yapılan ayırımın anlamlı olduğunu söylemek durumundayız. Fakat hemen belirtmemiz gerekir ki kurumsal anlamda “geleneği” öne çıkartan bir tartışmaya İslâm dünyasında rastlamadım. Varsa da ben bilmiyorum. Devletle - insan arasına giren *soyut yapılar*, bürokratik duvarlar- insanı çaresizliğe itmektedir. Ne yazık ki ortaçağ’da da bu böyle Kilise’nin ve Sultanı’nın duvarlarını aşmak kaç kişi için bir imkândı. Öyleyse sorun *dün ve bugün değil*. Sorun: yanlış olan ne? Dün de bugün de insan haysiyetini ve onurunu korumanın daha doğrusu adaleti sağlamanın yolu ne? Bunu aramak gerekir. Bunun yolu da kalıcı bir değer ortaya koymak “yaşanılabilir bir dünya inşa etmek entellektüel hesaplaşma” ile doğrudan bağlantılıdır. Bilgiyi şekillendirme de farklı zihni kalıpların geçerli oluşu, farklı yorum ve yaşamın imkânını zorunlu kılar. Çünkü zihni kalıplar farklıdır. Modern zihni kalıplarla yaptığımız yorumun başına “gelenek kelimesini getirmemiz onu anlamlı kılmaz. Yorumu anlamlı kılan şey: Onun nasıl bir yorum olduğudur.

Bu verilerden hareketle diyebiliriz ki gelenek ve modernite: İki ironidir. Her ikisi adına söylenen şeyler: Öyle ama değil, formuna uygun düşmekte. Biz, bir tarihi ortamı ve bunu oluşturan yapılar içinde yaşıyoruz. Bütün mesele

“geleneği” şimdi de aramak. Şimdi oluşturmak. Bilgileri birbirine eklemek değil, dönüştürmektir. Bilgi temeli olmayan meseleleri sıralamakla bir medeniyet inşa etmek mümkün değildir. Bir şeye bir ad verildiği zaman o şeyin o adın gösterdiği kavramın nesnel içeriğine de sahip olacağını sanmak adcılıktır, adlara kutsallık vermektir. Sıradan anlayışlarımıza, İslâm adına verdiğimiz öğütlere, keyifle naklettığımız hikayelere İslâm dememiz onları İslâm yapmaz.

Bu fikri hareketin dönüşümü gerçekleştirebilmesi için her şeyden önce söz konusu fikri hareketin üstün değerlere öncülük etmesi gerekir. İslâmi çerçevede düşündüğümüz zaman öncülüğün başlangıç noktasına tabii alanla tarihsel alanı ayırmanın gereğini yerleştirmek zorunlu görünmektedir. Çünkü toplumu, bir canlı organizmanın “doğup-büyüme, olgunlaşma” ve kaçınılmaz “ölüm” gibi determinist bir yasayla açıklama aceleciliğini bir tarafa bırakmamız gerekiyor. Çünkü determinist bir yasayı toplumun ölümünü gerektiren faktörlerden saymak hemen hemen imkansızdır. *Zaman geçtikçe toplumlar daha da kötü olacak* anlamını içeren sözler: Doğu toplumlarının kültürel genetiğinde yer edinmiş, kök salmış “önceden belirlenme” fikrinin naslaştırılmış biçimidir.

Böyle bir anlayışın temelinde ontolojik olarak toplumların seyrinin gücünü ve niteliğini belirleyen yasalar bulunduğu fikri, geleneksel olarak Allah’a atfedilen işlerin doğa yasalarına atfedilmesi yönündeki genel eğilimden kaynaklanan tipik bir yanılgıdır²³. Tarihi alanın, tabii alanla kıyası ister istemez eylem alanına ilişkin bir çok meselenin ontolojik ve mantıki sebeple, “önceden belirlenme” önermesi ile açıklanmasına sebep olmuştur. Halbuki Max Weber’in²⁴ deyişiyle toplumsal dünya; insan eylemine, insan eylemi amaçlara, amaçlar ise anlam evrenine dayanır. Bu açık olarak bilgi-iman, irade-değer bütünlüğünü ifade eden “ahlaki esasları” hayata taşımakla “hayatın anlamlı, yaşanabilir” olabileceğini simgeler. Öyleyse net olarak şunu söyleyebiliriz: Ahlaki ve manevi alandan kopuk, yalın bir anlayış üzerine inşa edilen bir yaşam, *bilincin maskelenmesi* dediğimiz gaflete denk düşer. Çünkü gaflet bilinç kaybını simgeler. Bilinç kaybına uğrayan bir insanın, yani gafil bir insanın eylemi: Sonuç itibarıyla boşa giden eylemdir.

23. Karl R. Popper, “Toplum Biliminde Öndeyi ve Kehanet”, *Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyasi Kuramı*, Bryan Magee, İst.1982, s.141; Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Fecr Yay., Ank., 1994, s.75-83

24. Max Weber, *The Methodology of The Sciences* New-York, 1949, s.90

B. Fikri Dönüşümün Temel Dinamiği: Bilgi-Eylem

Bilgi eylemle olan ilişkisinde tamamen başlangıç rolü oynar. İkisi arasındaki ilişki tıpkı bir daireyi andırır. Her dönüş, bilgiye döner. Fakat hem bilgi hem de dönüş eylemdir. *Eylemin bütünüyle değişim ve oluş iklimine özgü* oluşu buradan kaynaklanır. Yani yeni bir dünya kurma “bir zihniyet inşa etme”ye bağlıdır. Bir dünya kurma girişiminde, eylemin kendi iç yetersizliklerinden kurtulması ve gerekli araçları sağlaması için “bilgi” şarttır. Bilgi değişmezliğe ulaştığı zaman kendisi de bir değişmezlik kazanır. Çünkü her gerçek bilgi, aslında bilgiyle nesnesi arasında bir özdeşlemedir²⁵. Açıktır ki insanın “bir kendiliği” ilke düzeyine yükseltmesinin nedeni ondan üstün bir değer bulmasından dolayıdır.

Bilgi ve eylem arasındaki ilişki hassas bir niteliğe sahiptir. Kelimenin en geniş anlamında insan davranışı her yönde ve her alanda aynı anda eşit bir biçimde geçerli olmadığından birinin gelişmesi adeta diğerinin güdük kalması pahasına olabilir miş gibi görünmekte ve bu iki eğilimden biri kaçınılmaz olarak daha baskın çıkmaktadır²⁶. Daha doğrusu eylemi dışlayan bilgi gitgide soyutlaşır ve hayattan bağı kopar. Bilgiden kopuk eylem ise sonuç olarak folklorik bir yapıya dönüşür.

İnsanın iç yapısı: üst yapının tarihi hareketin kuralı ve temelidir. Köklü değişimin temeli: Toplumun kendi iç yapısını değiştirmesidir. İnsan; değiştirme eylemini kalbine, ruhunun derinliklerine kadar nüfuz ettirmediği müddetçe iyi önerilerde bulunması, salih amel yapması mümkün değildir²⁷. Düşünen insan; tarihi hareketin dinamiğini ve dayanağını oluşturur. Düşünen insan ya da toplum; bilgiyi iradeyle desteklerse tarihi gelişmelere dinamizm kazandırma yetkinliğini elde etmiş olur. Tefekkür zihni bir süreç olup bu da bir eylemdir. Meselenin bu yönünü bir tarafa bırakıp tefekkürün dış dünyada işlevini, insanı bir eylem biçimine yönlendirmesini merkeze alırsak hem zamansal olarak hem de bir eylem biçimine yönlendirmesi açısından önceliğini kabul etmek durumundayız. Bu yüzden tefekkürle eylemi birbirine tamamlayan şeyler gibi görmek daha doğru ve yerinde bir yaklaşımdır. Nitekim R.Guenon bu hususta şöyle der;

25. Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev.Nabi Avcı, Ağaç Yay.,İst.1991, s.45; Peter Winch, *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çev.Ömer Demir, Vadi Yay., İst.1994,s.27

26. Bkz.R.Guenon, *a.g.e.*, s.46; *Maddi İktidar-Ruhani Otorite*, Çev.Birsel Uzma, Ağaç Yay.,İst.1992,s.30-32

27. M.Bakır es-Sadr, *a.g.e.*, s.139

“Varlığın geçici bir değişikliğe uğratılmasından başka bir şey olmayan eylem, kendi ilkesini ve yeterli nedenini kendi içinde taşıyamaz; eğer eylem kendisini kuşatan çevreden bir ilkeye dayanmıyorsa o zaman bütünüyle bir yanılısamadır. Eylemin bütün gerçekliğini, varlığını ve mümkün oluşunu kendisinden alacağı bu ilke ise sadece tefekkürde veya bir başka deyişle bilgide bulunabilir. Yani değişimin bu ilkedен kaynaklanması gerekir. Bu ilke türettiği şeye bağlı olamaz, çünkü onun ilkesidir.”²⁸

Bu temel yaklaşıma bağlı olarak daha çok Kelami bir tartışma olan iman-amel, söz-amel arasındaki ilişki hakkında şunları söyleyebiliriz. İslâm düşüncesinde dile getirilen iman-amel ayırımını *iki farklı alan gibi* görmek mümkün değildir. Buradaki farklılığı “zamani” olarak yorumlamak daha yerinde olur. Yani imânın amele önceliği söz konusudur. Bir kalkış noktası açısından imân öncedir. Gerçekte ise iman-amel birbiriyle içiçe olan bir anlama ve yaşama sürecinin birbiriyle bütünleşmesidir. Siyasi olayların ve çatışmaların sonucuna göre, daha doğrusu müslüman toplumun içine düştüğü gerginlikleri aşmak için yapılan iman-amel tanımları tarihsel bir durumdan çıkartılıp evrenselleştirilince, bu anlayışa paralel olarak eylem de anlamını ve etkinliğini yitirmiş oldu. Eylemin, bütünüyle, bilinen ve yaygın ibadetleri yapmakla sınırlandırılması bunun kanıtıdır.

İnsanın başlattığı bir eylem, sözle, insani yoldan dışlaşır. Her ne kadar sözel bir eşlik olmadan kaba fiziki tezahürü içerisinde algılanabilirse de bir eylem sadece, yapmakta olduğu, yaptığı ve yapmaya niyetlendiği şeyleri bildirerek kendini içinde bir eyleyen olarak tanımladığı sözler yoluyla anlamlı hale getirir. Ancak söz-eylem ilişkisini bunun daha da ötesine taşıyarak, tanımlamanın ve anlamı dile getirmenin, korumanın bir aracı olan “söz” her şeyin merkezine yerleştirmek her şeyi “sıradan konuşmalarla” çözümlemenin mümkün olduğu gibi bir yanılgıyı miras bırakmıştır. Bedevi kültürünün, eylemi önceleyen “söz” merkezli muhabbeti “dini anlama ve yaşamanın” biricik yolu olarak *kültürel genetiğimizin* esaslı bir kodu haline gelmiştir.

İslâm’ın ilk döneminde görülen dinamizm, tarihsel eylemin en iyi misalidir. Çok kısa bir süreçte, dünyanın o zamanki güçlerine karşı vahşi ortamdan zuhur eden direniş; ferdi aşan eylemin biçimlerine ilişkin yeterli ipuçları vermektedir. Zaten Kur’an, değişimi, pozitif ve negatif yönde gelişen bir oluş/

28. R.Guenon, *a.g.e.*, s.49

oluşum olarak görür. “Kim salih amel işlerse kendi lehinedir, kimde kötülük işlerse kendi aleyhinedir” (Fussilet, 41-46) anlamındaki ayet çok açık bir biçimde *salih amelle*, anlamlı ve amaçlı eyleme göndermede bulunur. Bununla etkili ve değiştirici eyleme vurgu yapar²⁹.

C. Tarihsel Değişimin Eksen: Değerler ve Değer Üretme

Dönüşümün yoğunluk kazandığı eksen değer yargılarıdır. Gayeler; düşünce ve iradenin iç içe olduğu biçimleriyle insanın iç dünyasını şekillendirir. Tarihi harekete geçirip, yönlendiren, bu gayeleri belirleyen faktörlerde *değer yargı*larıdır. İnsan değer yargılarıyla ve ürettiği değerlerle tarihe girer ve tarih yapar. İnsani bir özelliğe sahip tarihi sahadan, insan iradesi dışlanırsa, bu, Allah'ın topluma özgü kıldığı değişimi Allah'tan beklemek gibi yanılgıya götürür. İnsanı, kişisel varlığıyla denkleştiren cahili kültürün ferdine Kur'an yönlendirici, hareket ettirici eylemle tarihin mihveri olmanın yolunu gösterir. Kur'an'da insanın böylesine tarihin içinde takdim edilmesinin sebebi; tarihsel alanın ahlâkî alan olmasıdır³⁰. Allah, insandan ahlaki eylemleriyle tarihe iştirak etmesini ister. Ahlakilik bir yönüyle insanı Allah katına yükseltir ki; bu bağlamda iman; kalbi fiillerden soyut olarak düşünülemez; diğer bir yönüyle bu; insanla Allah arasındaki diyalogun bir adıdır. Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki insan özgürlüğünün temel kıstası varlığın Mutlak-Mürid tarafından yaratılmış olmasıdır. Mutlak-Zat tarafından yaratılan insan, ahlaki değerlerin işlediği tarihi ortamda söz konusu diyalogla özgürlüğüne ulaşabilir.

Mükafat ve ceza, eylemin maksada uygunluğu, bir başka deyişle iyi-kötü olması ile alakalıdır³¹. Kur'an amaçlı bir eylemin anlam yüklü etkileyici karakterde olduğunu söylerken eylemin değiştirici yönüne göndermede bulunur. Kalıcı eylemin, zülmü içeren bütün fiillerden ari olan eylem olduğunu söyler. “*Hakikatı inka'ra şartlanmış olanlara gelince, onlara bu dünyada ve ahirette şiddetli bir azap çeiktireceğim ve onlar kendilerine yardım edecek kimse bulamıyacaklar. Ama iman edip, doğru ve yararlı işler yapanlara gelince Allah mükafatlarını tam olarak verecektir. Zira o zalimleri sevmez.*” (Al-i İmran, 3/56-57)

29. Bkz. Gazzâli, *el-İktisat Fi'l İtikat*, Beyrut, 1983, s.103-104

30. M. Bakır es-Sadr, *a.g.e*

31. Bkz. Gazzâli. *a.g.e.*, s.103-110

Kur'an, insana belli kuralları izlemesi gerektiğini söyler. Bu gereklidir. Çünkü, bir insanın yaptığı işin ya da davranışın doğru olup-olmadığını test etmenin başka bir imkânı yok. Üstelik istediği ve hoşlandığı her şeyi yapanı dışsal bir denetime tabi tutmak mümkün değildir. Esasen dışsal bir denetime kapalı bir durum hiçbir şeyin yerleşmemiş olduğu, bütün değerlerin kirlendiği, umutsuzluğun ideolojikleştirildiği bir kaosa tekabül eder.

Değişim ne bir kaosun ne de nesnel / belirlenmiş kurallar dizisinin sonucudur. Çünkü hem kaos hem de “nesnellik” insan tabiatını açıklamada yetersizdir. Eylemin kültürel perspektifli olması, eyleyenin bir dünya görüşüne sahip olmasıdır ki, bu, doğrudan geçmişle içinde bulunduğumuz toplumsal yapı ve bizi çevreleyen değerlerle alakalıdır. Kaldı ki eyleyen bütün bunlarla kuşatılır. İnsanın, inançlarını, benimsediği değerleri yorumlayarak kendince sonuçlara ulaşması hayatın “öznelliğe” daha açık olduğunu gösterir. Eylemin hem fikri hem de sonuçları açısından denetlenme gereği değişimin “kültürel nesnellik” diyebileceğimiz bir noktadan başlamasını gerektirir.

Kur'an dilinde değer yüklü davranış kalıplarını ifade eden kavramlar: Takva, adalet, ihsan, cihad, sabır, atf, kanaat ve maruf vb. kavramlar düzeninin oluşturduğu bir anlam alanıyla bağlantılıdır. Çünkü bu, zan ve vehmin, duyarsızlığın, tekrarcılığın “sapmaya” götüren etkisinden insanı alarak onun yüzünü üstün davranışlara çevirir. Her dönüştürücü eylem; oluşturulmuş bir yapıya bağlıdır. Bu yapıya kendi paradigmatik yapısı içerisinde sürükleyici dile eşlik eder. Bütün bu üstün hasletlerin mihveri: İman'dır. “İmanı inkârla değiştiren şüphesiz dosdoğru yoldan sapmış olur.” (Bakara, 2/108) İmanı-inkarla değiştirmenin bir çok etkileyici belirleyici unsurları olmakla birlikte bunların içerisinde en etkin olanı: Arzu ve insanın kendini yeterli görmesidir. Dolaşısıyla iman, insanı, bencillikten, bozgunculuk yapmaktan, hakkı ve toplum yararını gözetmeyen dönüştür. Bu anlamda salih amel: Mümindeki derin inancın canlı açıklamasıdır³².

Dikey ve yatay boyutta dengenin, yakınlaşmanın, vesilenin yolu: İmân ve salih ameldir. (Maide, 5/35, Taha, 20/75) Bunun anlamı İslâm: Her zaman canlı, dinamik ve gergin şuurdur. İnsanın fiil ve hareketlerine ilişkin saiklerin tanımlanıp, insana gösterilen hedeflerin adlandırılması ve tanımlanması eyle-

32. Bkz. İbn Rüşd, (Felsefe-Din İlişkisi) Çev.B.Karlıağa, İşaret Yay., İst.1992, s.100; Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*, Çev.A.Turgut, Yöneliş Yay., İst.1988,s.208

min; temeli ahlak olan bir hayatın inşasındaki etkin işlevini net olarak ortaya koyar. Sözelimi Kur'an, adaleti; söz, hüküm, barış, şahitlik gibi çok farklı alanlara yayar. (Bkz. En'âm, 6/152, Nisa, 4-135, 158, Hücurât, 49/9, İsrâ, 17/35, Hadid, 57/25, Maide, 5/8, Mümtetine, 60/8) Bu çerçevede adalet; insan haysiyetine saygıdır. Başkalarının haysiyetine, kendi haysiyetimize gösterdiğimiz saygıyı göstermek, kimde ve nerede tehlikeye düşerse düşsün onu müdafa etmektir³³. İnsan eyleminin farklı yönleri ile bağlantılı olan üstün hasletlerden adalet hayata bir sistem olarak girerse insan onurunu zedeleyen oluşumların önüne geçilebilir.

Bireyin topluma katılımını sağlayan yasa ve dinamiklerin keşfedilmesi, insana toplumun yapısı ve onun bünyesinde yaşayan bireyin biçimlenmesi konusunda bir tasarruf imkanı sağlayacaktır. Böylece toplum bu yasalar sayesinde kendinde içkin olan toplumsal olgular karşısında bireyin bilincini *ben* dediği düzeye ulaştıracaktır³⁴. Eylemin ilmi ve ahlâki temeline göndermede bulunan Kur'an toplumun birleşmesi ve iç huzurun devam etmesi için temel davranış kalıpları ortaya koyarken “nefs” diye adlandırdığı insanın ontik, metafizik, epistemik ve psikolojik yapısını bütünüyle kuşatan bir dille, kişinin kendisinden ve içinde yaşadığı toplumun yapısından kaynaklanan eğilimlerin her birine ayrı bir dille göndermede bulunur.

“Elinde bulunandan verenin, sakınanın, güzeli doğrulayanın işlerini kolaylaştırırız. Ama cimrilik eden, kendini yeterli gören en güzel sözü yalanlayan kimsenin de güçlüğü düşmesini kolaylaştırırız.” (Leyl, 92/4-10)

İnsan varolma sürecinde kendini aşan bir iradenin elinde “mecbur” görür. Bu harekete “doğrudan” müdahale etme yeteneğine sahip değildir. İnsan kendi varoluşunu anlamakla birlikte kendisinin bütünüyle belirlenmemiş olduğunu kavrar. Ve insan, hayatını “bilgece” yönlendirmede yetenekli olduğunu görür. Mutlak iradedden gelen buyrukları anlayarak inanarak hayata taşır. Kur'an dilindeki *cihadın* bir anlamı da budur. İnsani çabanın en yoğun, en üstün sınırını belirten cihad, yine müminin bir vasfı olarak dile getirilir. “*İnananlar; ancak Allah'a ve peygamberlerine inanmış, sonra şüpheye düşmemiş; Allah uğrunda mallarıyla, canlarıyla cihad etmiş olanlardır. İşte bunlar doğru sözlü olan-*

33. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* İletişim Yay., İst. 1993, s. 248

34. M. Behiy, a.g.e., s. 213-215; Ortega Ygasset, *Tarihsel Bunalım ve İnsan*, Çev. N. Gül Işık, Metis Yay., İst. 1992, s. 88-89

lardır.” (Hücurat, 49/15) Tebliğ; iyi bir eylem sergilemek, kötüyü reddetme birikimine ve yeteneğine sahip olmak, yolunu bilmek, saldırı ve tecavüz ortamında savaşmak gibi süreçleri kapsar.

“Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyi olmak demek değildir. Asıl iyilik; Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanan; sevdiği maldan yakınlarına, yetimlere düşkünlere, yolculara, yoksullara ve kölelere veren, namaz kılan, zekat veren ve ahitleştiklerinde ahidlerine vefa gösterenler; zorda, darda ve savaş alanında sabredenlerdir. İşte onlar doğru olanlardır. Muttakiler de onlardır” (Bakara, 3/177)

Görüldüğü üzere Kur’an takvayı altı sıfatla nitelemektedir. İman, bireysel ve toplumsal hayatlarıyla hürriyetleri baskı altında tutulan ihtiyaç sahiplerine severek harcamak; dikey boyutla yatay boyut arasında “bağ” durumunda olan ibadetleri yapmak, antlaşmaları yerine getirmek ve bunları gözetmek, güç ve zor durumlarda sabretmek vb., Dolayısıyla takva: İman ve davranıştır. O halde imanın; başkalarını hem maddi hem de manevi boyutlarda gözetmekle, dayanışma ve yardımlaşmayı genişletmekle doğrudan bağı bulunmaktadır³⁵.

Kur’an; insani açıdan yardım ve destek işinin bütün olumsuz durumlarda süreklilik kazanması, toplumsal dokunun parçalanmaması için affın yaygınlık kazanmasını önerir. Kur’an bu anlamda çok ilginç bir noktayı bize arz eder. *“Bir iyiliği açığa vurur veya gizler yahut bir kötülüğü affederseniz, bilin ki Allah’ da affedendir, güçlü olandır.”* (Nisa,4/149). Affetme, güçten fedakarlıktır. Bunu yaptıran nefsin istekleri değildir. Toplumsal dokunun parçalanmaması için ihtiyaç sahiplerine, işledikleri kusurlar olsa bile, yardım etmenin gerekliliği net olarak vurgulanır.

“İçinizde lütuf ve servet sahibi olanlar yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda hicret edenlere vermemek için yemin etmesinler, affetsinler, geçsinler. Allah’ın sizi bağışlamasından hoşlanmaz mısınız? Allah bağışlayandır, merhametli olandır.” (Nur, 24/22)

“Allah’ın rahmetinden dolayı sen onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onlara mağrifet dile, iş hakkında onlara danış, fakat

35. Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay; Ank.1997, s.13-

karar verdin mi Allah'a güven, doğrusu Allah güvenenleri sever"
(Al-İmran, 3/159)

Düşüncenin dışa dönük ifadesi olan eylemin; dış dünyayla pek çok bakımdan ilişkili olduğunu gördük. Fakat burada değinmemiz gereken bir ayrıntı söz konusudur. O da eylemin iş'le olan bağlantısıdır. Dünyevi şeylerin "şeyleştirmelerini" gerektiren iş insan hayatının özel ve ayrıntılı biçimlerine ilişkin bir düzenlemeyi öngörür. Dolayısıyla beşeri maslahattan oluşan bütün bu olgusal dünya, gerçekliği ve daimi varlığı için önce elle tutulmaz şeylerin dönüştürülmesini ister³⁶. Eylemin birlikte yaşamının kökenindeki anlam ile bağlantısı, iç huzuru sağlayan ilişkileri yaygınlaştırmak, bu hususta *devrede olması muhtemel* maniaları engellemektir. (Bkz. Şura, 42/40) Sözgelimi başkalarının varlığını ve yaşama hakkını anlama şuuru (kanaat); tutum ve davranışlarını, düşünce çerçevesi içinde aklın kabul edip reddetmediği bir alanda gerçekleştirme (ma'ruf), genel fayda ve ortak gayenin gerçekleşmesi için tahammül gösterme (sabr), bunların hepsi: Değer yüklü eylemlerdir. Öyleyse bu durumda *salih amel* insan bilincini maskeleyen bütün yapılanmalara karşı geçilen fiili hali temsil eder.

Burada hemen belirtelim ki bu kavramlardan hiçbirisi edilgenliği içermez. Bunlar ancak karşıtları ile anlam kazanırlar. Sözgelimi sabrın ataletle, meskenetle, mutlak boyun eğişle hiç bir alakası yoktur. Belki de bu içinde bulunulan durumun farkında olarak tavır geliştirmektir. Nefsin istek ve tepkilerine karşı hakim olma alışkanlığını, sıkıntı, güçlük veya problemler karşısında bunların çözümünü ve uygun sonuçlara bağlanmasını bilgi ve iradeye bağlamak daha anlamlıdır³⁷. Nitekim düşüncelere karşı sabırlı olmak Kur'an'da şöyle dile getirilir: "*Onların söylediklerine sabret, yanlarından güzellikle ayrıl*" (Müzemmil, 73/10). Sabrın eyleme taşıdığı anlamın güce dönüşen biçimine ilişkin olarak Kur'an şöyle der: "*Sizin sabırlı yirmi kişiniz onlardan ikiyüz kişiyi yener*" (Enfal, 8/65) Manevi gücün, maddi güçten daha etkili olduğu ancak böyle anlatılır. Burada vurgulanan güç insanın gücüdür: "*Ey inananlar; sabredin, direnip üstün gelin, cihada hazırlıklı, uyanık bulunun ve Allah'tan korkun ki başarıya erişesiniz.*" (Al-İmran, 3/200)

İslâmî değişim kuramı Allah Kelâmı'nın bu dünyadaki tecellisine matuf iki adım öngörmekte: Birincisi Kur'an'ın bir kitap olarak değil, bir "söz" olarak

36. Hannah Arendt; *İnsanlık Durumu*, Çev.B.Sinan Şener, İletişim Yay. İst.1994, s.134

37. Seyyid Hüseyin Nasr, *Ideals and Realities of İslâm*, Caire, 1989, s.21

anlaşılması; ikincisi; o ilahi mesajı anlama ve yorumlama süreci ile belli bir paradigma çerçevesinde bireyin ve toplumun aracılığıyla tahakkuk planına çıkarmanın hedeflenmesi. Sözünü ettiğimiz çerçevede oluşturulan anlam evreni, yani kültür medeniyetin en yakın akrabasıdır. Öyleyse medeniyet kültürün dışı vurumu olarak tanımlanabilir. Kültür ise insan zekasını şekillendiren ve sosyal faaliyetleri yönlendiren dinamiklerin toplamı olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla dinin etkin motivasyonu iman ve bunun eyleme yansımalarıyla oluşturulur.

Kur'an, tarihsel alana ilişkin yasalardan söz eder. "*Sizden önce nice hayat tarzları gelip geçti. Öyleyse yeryüzünde dolaşın ve hakikatı yalanlayanların sonucunun ne olduğunu görün*" (Al-i İmran, 3/137). Bir hayat tarzını ve davranış biçimini ifade eden *sünne* kelimesi; bir şeyi âdet olarak ihdas etmek, örnek olarak ortaya koymak, dökmek, akıtmak, bir eyleme süreklilik kazandırmak, bir tutum ve davranışı düzenlilik içinde tekrarlamak gibi anlamları kapsar³⁸. Görülüyor ki bu kelime; sürekli değişmeye rağmen her zaman aynı kalan bir temel modeli içinde barındıran ve süreklilik arzeden yasaları simgelemektedir. Bu demektir ki tarihi saha: *ma bi kavmin* ifadesinin alanıdır³⁹. Bu alan: İnsan ve hayata ilişkin her şeyin fitratla uyum içinde olmasını ister. Bu uyumu sağlamak hiç şüphesiz ki *ma bi enfusihim* ifadesinin alanına giren düşünce ve iradenin diğeri ile arasında kurulan ahenkle mümkündür. Öyleyse insanın her türlü yaratıcı eyleminin ve etkinliğinin somut olarak ilkeler bütünlüğüne dayanması zorunluluk arzeder. İslâmi anlamda ilkeler somuttur. Allah tarafından yaşama taşınması istenilen bu ilkeleri, insan, kendi bilgi birikimi ve anlayışı ölçüsünde yaşamına taşır. "*Bir millet kendi durumlarını değiştirmedikçe Allah onların durumlarını değiştirmez. Allah'ta bir topluma kötülük istedi mi artık onu geri çevirecek yoktur. Zaten onların ondan başka koruyucuları da yoktur*" (Rad, 13/11) anlamındaki ayette, ilk önce gerçekleştirilmesi gereken değişim, Allah'ın topluma görev ve yükümlülük olarak verdiği değişimdir. Öyleyse Allah'ın müdahalesi, insanın konumu ile uyum içindedir.

Kur'an, bireyin ve toplumun kitabından bahsetmektedir. Bireyin eylemlerini toplayan bir kitaptan söz ettiği gibi, toplumun eylemlerini toplayan bir kitaptan da söz etmektedir. Bu ise bireye nispet edilen bireysel eylemlerle toplumsal

38. Bkz. İbn Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luğa*, Kahire, h. 1363, c. 3/s. 61; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1956, c. 13/s. 225; Fazlur Rahman, *İslâmic Methodology in History*, Lahor, 1965, s. 2

39. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İst. 1996, c. 1/s. 116

eylemleri birbirinden ayıran hassas ayırımdır. Toplumsal kitab, belli bir hedefi bulunan üç boyutlu eylemi içermektedir. Bu farkı Kur'an metinlerinden anlamamız mümkündür:

“Öte yandan biz her insanın kaderini kendi boynuna dolamışızdır. Öyle ki kıyamet günü onun önüne, *her şeyi açık açık kaydedilmiş* bulacağı *bir sicil* çıkaracağız. (Ve o gün ona:) Şimdi oku sicilini. (denecek) (Çünkü) bugün kendi hesabını kendin çıkaracak durumdasın” (İsra, 17/13-14)

“Oysa göklerde ve yerde var olan her şey sınırsız rahmet sahibinin huzuruna ancak ve ancak birer kul olarak çıkmaktadırlar, doğrusu, o bunların hepsini bilgisiyle kuşatmış teker teker saymıştır. Ve onların herbiri Kıyamet Günü'nde onun huzuruna tek başına çıkacaktır.” (Meryem, 19/93-95)

“Ve o gün her toplumu zillet içinde diz çökmüş görürsün, her toplum kendi sicili ile yüzleşmeye çağrılır: Bu gün yaptığımız her şeyin karşılığını göreceksiniz. Bu bizim kayıtlarımız, sizinle ilgili her şeyi bütün gerçekliğiyle anlatır. Çünkü yaptığımız her şeyi kayda geçirmiştik” (Casiye, 45/28-29)

Sunduğumuz bu üç ayeti irdelersek iki farklı eylemin, bireysel kitab ile toplumsal kitabın ne ifade ettiklerini daha rahat anlarız. İsra, 17/14 ayette insan hayatına ilişkin harici şartların ve olayların gidişinden çok kişinin manevi ve ahlaki tercihlerinin bir sonucu olarak bu hayatın izlediği yönü işaret eder. Bu yön daha önce sıraladığımız amellerle bağlantılıdır. Tutum ve davranışların belirlediği yöndür. Bir başka deyişle bu yönü Kur'an'ın sıkça belirttiği gibi kişinin eğilimlerine (ahlakın kötü olana karşı direnerek ya da tersine iyi olana karşı isteksiz kalarak) *bilinçli tercihleriyle* ortaya koyduğu tutum ve davranışlarına bağlıdır. Dolayısıyla tarihi alan insanın kendisine bağlıdır; kişiliğin genel gidişiyle ayrılmaz biçimde ilişkilidir. İnsanı, eylemlerinden sorumlu tutan Allah olduğu içinde kendisinden “*Biz her insanın kaderini kendi boynuna dolamışızdır*” diye söz etmektedir⁴⁰.

Sicil ve ardından kendi hesabını çıkarmak, insanın geçmişine ilişkin her şeyin toplu olarak idrakinde olacağına ifade ettiği gibi, yapıp-etmelerin sonucu olan hüküm ve bunu idrak etmeyi de ifade etmektedir. (Casiye, 45/28-29) Bu anlamı içeren ayetlerin tümünü ahirete yönelik olarak açıklamak da zordur.

Tarih sahnesinde sergilenen olayları bütün olarak uhrevi alana ait görmek eksiktir. Çünkü tarih sahnesinde sergilenen bir olay, diğer beşeri faaliyetlere karşı koyan beşeri bir faaliyet olması cihetiyle tarihi eylemdir⁴¹. Burada tarihin hükümleri geçerlidir. Kur'an bu alandan bahsederken, beşer olan bir yaratıktan ve onun eyleminden söz eder. Kur'an'da zikredilen Bedir, Uhud Olayları-tarihi yasaların ne anlama geldiğini net olarak anlatmaktadır. Nitekim Uhud'da sorgulanan vahiy değil, insanların, zuhur eden olaylar karşısında aldıkları tavırlardır. Çünkü semavi risalet, maddi anlamdaki ölçüde zafer ve hezimet ölçülerinin çok üstündedir. Semavi risalet hezimete uğramaz. Hezimete uğrayan insandır. İsterse bu insan semavi risaleti bile temsil etmiş olsun durum değişmez⁴².

Buraya kadar sunduğumuz verilere bağlı olarak diyebiliriz ki tarihsel eylem: Üç boyutlu eylemdir. İki boyutu birey ile alakalı olup, bireyin kitabına girer. Üçüncü boyut birey ile alakalı olmakla birlikte *toplumun kitabına* girer ve bu boyut toplumu etkiler. Bu insâni bir özelliğe sahiptir. Dalga yapabilen, yerleşik kalıpları sarsan bir özelliğe sahip olması, daha geniş kitlelere mal edilmesi tarihsel eylemdir⁴³. Bir eylem, eyleyenin sınırlarını aşır, bir dalga oluşturmadıkça tarihsel eylem olma özelliğine erişemez. O halde tarihsel eylem: Değişim gerçeğinin bütünleyici dinamiğidir.

Bir değişim kuramının oluşturulup, geliştirilmesinde eylemin felsefi arka planını, iç ve dış dinamiklerini ortaya çıkarıp “zaman, mekan ve ortam” çerçevesini dikkate alarak, eylemi belli bir sebebe bağlamak ve ona bir amaç tayin etmek zorunlu görünmektedir. Eylemi gerçekleştiren insan, eylemin bizzat sebebi ve sorumlusu olduğuna göre, bizzat insanın hangi amacı paylaştığı, eyleme tarzı ve tavrı “değişimin” tabiatını oluşturur. Değerleri maddi istihsal biçimlerinin işleyişinde metalaştırma da bir değişimdir. Ancak bu değişim adı ne olursa olsun kapitalist eksenli bir değişimdir. Ya da “otorite”nin bilgiyi temsil ettiğine inanarak, otoriteden zuhur eden her şeyi kutsallık parantezine alarak bir dünya oluşturmada değişimdir, ancak bu değişim her şeyi otoritenin kontrolüne ve tasarrufuna devreden ve müstakil hareket etme yeteneğini kaybeden fertlerin oluşturduğu “teb'a” merkezli bir değişimdir. Oysa bizim burada önermeye çalıştığımız değişim toplumsal hafızamızı oluşturan kültürel değerlerin yeniden yorumlanarak dönüştürülmesidir. Çünkü kültürel değerler insana bir

41. M.Bakır es-Sadr, *a.g.e.* s.93

42. *A.g.e.s.* 50

43. *A.g.e.* s.93-94

perspektif sunar. Halbuki içinde bulunduğumuz mevcut kültürel yapı “telifcilik” üzerine kurulmuş bir yapıdır. Birbirine tamamen aykırı fikirlerle bir uzlaşmayı dayatan söz konusu yapı dönüşüme elverişli ortamı sağlayacak nitelikte değildir. İnsanımıza yeni bir bakış açısı sağlamak için her şeyden önce kültürel mirasımızı oluşturan değer yüklü kelimeleri yeniden tanımlayıp, bunların anlamlarını netleştirdikten sonra kendi dünyamıza özgü, öznel, çoğulcu, katılımcı ve değer yüklü ancak daima bilgiyi yorumlayan ve oluşturan bir paradigma çerçevesinde olabilecek dönüşümü amaçlamaktadır. Fakat hemen belirtmeliyim ki, bunu yapabilmek toplumsal değişime mani olan bazı engelleri aşmamız gerekir. Söz konusu engelleri şöyle sıralayabiliriz.

I. Tekrar ve alışkanlık: Bu daha çok psikolojiktir. Belli düşünce biçimlerinin nasıllaştırılması ve bunların her zaman ve her yerde geçerli görülmesidir.

II. Siyasi otoritenin monarşik karakteri, inanılanı hayata taşımak dediğimiz noktada bir takım zayıflıkları barındırmış ve taşımıştır. Böylesi bir yapılanma toplumun varoluş koşullarına uyarlanması gereken değerlerin sıradanlaşmasına, yitirilmesine sebep olmuştur. Güce bağımlı toplumun inandığı değerleri hayata taşımadaki zaafiyet: Çoban (iktidar) sürü (halk) ve çobanın değneği (siyasetin) monarşik karakterle kutsallaştırılmasıdır.

III. Kur’an’ın “tarihi yasa değişmez” şeklindeki ifadesi, Allah’ın tutarlı bir tarihe refakat ettiği anlamını insanlara bir sorumluluk olarak yüklediği halde müslümanlar, Allah’ın kendilerine ayrıcalık tanıdığı düşüncesine kapılmışlardır. Kusurları “ötekinin” varlığına yükleyen edilgen fert; elbette ki kendini aşan kalıpları değiştiren amaçlı ve anlamlı bir eylemi gerçekleştiremez.

“Onlar öncekilerle ilgili uygulama biçiminden başkasını mı beklerler? Oysa ki Allah’ın davranış tarzında bir değişiklik bulamazsın (tebdil). Allah’ın davranışında bir başkalaşma bulamazsın. Yeryüzünde gezip, kendilerinden öncekilerin sonlarının nasıl olduğuna bakmazlar mı? Kaldı ki onlar bunlardan daha güçlü idiler.” (Fatır, 35/43-45)

Yukarıdaki ayet insanların sünnetullahı değiştirmeyeceğini vurgulamakla birlikte, daha çok Allah’ın kimsenin hatırı için davranış tarzını değiştirmeyeceği hususunu anlatır⁴⁴. Bu durumda, Kur’an’ın Allah’ın müminlere yardım edeceği vaadinin, sünnetullah’ın evrenselliğini zedeleden nasıl tahakkuk

44. Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ank. 1994 a.g.e., s.161

edeceği? sorun olmaktadır. Bir tarafta müslümanlara yardım va'deden (Nisa, 4/141, Enfal, 8/19, Gafir, 40/51) diğer tarafta yine müslümanlara rasyonel davranmayı öneren ayetler bulunmaktadır. Bu durumda özel yardımla rasyonel davranma arasında bir çelişki söz konusu değil mi? Kur'an nesnel gerçeklikler karşısında herkesin eşit olduğunu söyler. Allah'ın yardımını, inanç ve moral güce sahip tarafın başarısı olarak yorumlayabiliriz. Allah'ın yardımı anlayışı İslâm kültüründe öylesine etkili olmuştur ki başarı çoğu kez, Allah'ın zafer vermesi şeklinde anlaşılmıştır⁴⁵. Kendi sorumluluğunu içselleştirip, eyleme dönüştüremeyen her toplum, ihmalin tabiatına göre sorunlarla yüz yüze kalır. Bunun içindir ki Kur'an Uhud meselesini bir model olarak dikkate sunar.

IV. Müslümanlar, kişisel kader boyutunu aşmaya fırsat vermeyen cahili telakkiyi aşamamışlardır. Tarih içinde işlevini idrak edemeyen insan, Kur'an dilinde salih insan değildir. Eylem; yaşamın insanlar arasında geçirilmesi demektir. İnsanlar arasında geçirilmeyen bir yaşam, harfiyyen yaşarken ölmek demektir. Kendimizi insani dünyaya eylemle sokarız. En genel anlamıyla eylemek, insiyatif almak, başlamak, ön ayak olmak, nihayet hakim olmak anlamlarını içerir. Dolayısıyla daha önceden verilmiş anlamla yetinmek, dilin sınırları içinde kalmak anlamına gelir. Öyleyse amaç: Eylemin anlamını yeniden anlamak olmalıdır.

Bu nedenle insanı kişisel varlığıyla denkleştiren cahil kültürün ferdine Kur'an, yönlendirici, hareket ettirici eylemle tarihin mihveri olmanın yolunu gösterir. Kur'an'da insanın böylesine tarihin içinde takdim edilmesinin sebebi budur.

V. Kur'an'ın eyleme ilişkin metinlerini lafzi düzeyde bile yorumlasak, her şeyi bir bağış olarak değerlendiren, olayları teslimiyetçi, gaybi bir biçimde yorumlayan düşünceyle, *geleneksel anlayışla* uyum içinde olmadığını görürüz. Tarihi hadiseleri içiçe karmaşık bir olaylar yığını olarak gören, bunları *önceden belirlenmiş* düşüncesi altında, cebri bir bakışla, Allah'ın emrine teslim olmakla yorumlayan dil, Kur'an'ın temel maksatlarıyla çatışan bir dildir. Kur'an her şeyi gizemin esrarlı perdesi altına sokarak zihinsel olarak *Adem Cennetini* yaşamayı öngörmez. Kur'an beşer aklına göndermede bulunarak tarihsel alanın kendine özgü yasaları bulunduğunu ve tarafsız işlediğini hatırlatır. Meseleyi bütünüyle Allah'ın kudreti açısından değerlendiren görüş "*insan sorumluluğunu*" gözden kaçırmaktadır. Oysa hürriyet: Sorumluluk demektir. Sorumluluk "varolmanın" dayanağıdır". Çünkü "kendisine zulmeden bir toplum iflah olmaz."