

**KELÂMİN İŞLEVSELLİĞİ VE GÜNÜMÜZ
KELÂM PROBLEMLERİ**

(SEMPOZYUM)

(BİLDİRİLER-TARTIŞMALAR)

(24-25 Eylül 1999)

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayına Hazırlayanlar:

A.Bülent ÜNAL - A. Bülent BALOĞLU

İZMİR – 2000

SOSYAL TEOLOJİ: KELÂM'IN FONKSİYONEL YAPISI

Doç.Dr.Şaban Ali DÜZGÜN*

Bu çalışmamızda, toplumsal yapının bir süreç içinde insanlar tarafından değiştirilip dönüştürülmesinin teolojik alt yapısını hazırlayan disiplin olarak tanımladığımız *sosyal teoloji*¹'nin insan ve toplum teorisini irdedeceğiz.

1. SOSYAL TEOLOJİNİN İNSAN TASAVVURU

Toplumsal alanı, değişme ve gelişmenin başka bir ifadeyle tekamülün alanı olarak kabul edip, bu değişimi gerçekleştirecek insanı yetiştirme çok eski bir insan ve toplum projesi olarak kendini korumaktadır. İnsan-ı Kamil² (İbn Sina, İbn Tufeyl, Abdülkadir el-Jili, İbn Arabi), üst-insan veya süpermen (Nietsche), soyutluk sultanları (ihvânu 't-tecrîf) (Sühreverdi), mephistopheles (Goethe), vb. adlar altında sunulan bu insan; bir taraftan, iradesini kör bir teslimiyetle atıl kılmayan, hayatın işleyiş sürecinde aktif bir şekilde rol alan ve değer üreten, diğer yandan da kendisine hitap eden Tanrı'nın sesiyle kendi akıl ve bilincinin içsel sesini birleştirmeye çalışan aktif varlığı temsil etmektedir.

İnsana dair anlayışlardan ikisini, karşılaştırma imkanı sağlaması için buraya almayı faydalı görüyoruz. Bunlardan biri Sühreverdi'nin *soyutluk sultanları (ihvanu 't-tecrîd)* ismini verdiği insan tipolojisi, diğeri ise İbn Bacce'nin *tek kişi (mütevahhid)*sidir.

Soyutluk sultanları kimlerdir? Bunlar, hem teorik hem de pratik kemale (mükemmel düşünüş, mükemmel amel) ermiş kişilerdir. Bunlar, nebilere has bazı

* A.Ü.İlahiyat Fakültesi

¹ Bkz. Dr. Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji, İnsanın Yeryüzü Serüveni* (Ankara, 1999) 4

² Bkz. İbn Tufeyl, "Hayy The Son of Yaqzan", terc. George N. Atiyeh, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. R.Lerner & M.Mehdi (Kanada, 1963) 134; Leon Gauthier, *Hayy ben Yaqdhān, Roman Philosophique d'İbn Thofail, Texte Arabe et Traduction Française*, 2 bs., (Beirut, 1936); Hillel Fradkin, *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan on the Relationship of Mysticism, Prophecy and Philosophy*, doktora tezi, Chicago Univ., 1978; George Hourani, "The Principal Subject of Hayy ibn Yaqzan", *Journal of Near Eastern Studies*, No:15 (1956): 40-46.

özellikleri kendilerinde toplayabilmekte olup kendilerine öğreten olmadan öğrenebilirler ve Allah vergisi bir önseziye de sahiptirler. Bu insanlar, *kün* makamındadırlar ve varlık yaratma gücündedirler. Bir insan *bilebilen varlık* statüsünde ise, *yaratabilen* varlık statüsündedir de. Böylece, olağanüstü işleri, maddi dünyaya ait olan etkileri yaratabilmeleri de mümkün olur. Kısacası bunlar tezahürlerin yaratıcılarıdır (ashâbu 'l-berâyâ); bu da onlardaki ilahi kudretin alamet-i farikasıdır.³

Sadece bu tür bir ben ve ferdiyet anlayışı dinamik ve evrimci bir toplum teolojisinin ortaya çıkışına zemin hazırlayabilir. İnsan dinamik bir evrene yerleştirilen dinamik bir enerji merkezi olduğu için, kendinde ve dışında olan şeyleri değiştirmesine ve üzerlerinde hakimiyet kurmasına imkan verecek yaratıcı bir güç, girişimcilik ve özgür bir şahsiyetle donatılmıştır. Kendi tabiatından kaynaklanan sınırlamalara ve çevresinden kendisine empoze edilen kısıtlamalara rağmen, insanın gerçek *beni*, fiziksel bir olayın tersine, zaman ve mekânın getirdiği engellemelere takılmamaktadır.

Sosyal Teolojinin gerektirdiği insan tipolojisiyle karşılaştırmaya imkan sağlaması ve bu disiplinin reddettiği insan tipini ortaya koyması açısından İbn Bâcce'nin *Mütevahhid (Yalnız İnsan)*ine bir göz atalım: Telkin edilen düşünce şu: İnsanlardan kaçabileceğin ölçüde kaçarken, akıl yetisini geliştirmeye çalışmalısın.⁴ Böyle bir insan, akli yeteneğini ne kadar geliştirirse geliştirsün, bu yeteneği esoterik bir nitelik arzedecek, sahibini kendi içine kapanmış bireysellik seviyesinden, toplum içinde ifade ettiği kişilik ya da şahsiyet seviyesine asla çıkartamayacaktır.

Farabi'yi takip eden çok az filozoftan ilki olarak bilinen İbn Bâcce (478-533/1085-1138)nin insan anlayışının Farabi'nin anlayışına taban tabana zıtlığı şu alıntıda daha net görünmektedir:

"Erdem devleti bir hayaldir ve yakın gelecekte insanlığın üzerine böyle bir güneşin doğma ihtimali gözükmemektedir. Filozofun siyasi bir rol üstlenmesi de ihtimal dahilinde değildir. Bu nedenle en doğrusu münzeviliktir. Birey toplumdan

³ Hüseyin Ziyâî, "Sühreverdî: Aydınlanmacı Felsefe Doktrini (Otoritenin Kaynağına Doğru)", ed. Charles E. Butterworth, *İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* (İstanbul, 1999 içinde) 284

⁴ Steven Harvey, "İbn Bâcce, Bireyin Kendi Kaderini Tayin Hakkı" (Tek Kişilik Felsefe) ed. Charles E. Butterworth, *İslam Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* (İstanbul, 1999 içinde) 171

mümkün olduğu ölçüde uzak durmalı, kaçınılmaz haller dışında toplumla temas kurmamalıdır; prensip budur.”⁵

Bu düşünce daha sonraki düşünürleri de etkilemiştir. Mesela, İbn Rüşd, Eflatun’un *Devlet*’ine yazdığı şerhte şunları söylemektedir:

“Mevcut devlette filizlenecek olan bir ‘fikir insanı’, vahşi tabiatla vahşi hayvanlar arasında gibidir. Onlarla aynı yırtıcı faaliyetin içinde bulunması elbette zorunlu değildir; ama yırtıcıların hedefi olmamanın da bir yolunu bulması gerekecektir; yani, böylece, herhalde kendini tecrit edecek ve yalnız yaşayacaktır.”⁶

Harun Re’id’in saray doktoru Musa b. Meymun da *Delâlet u’l-Hairîn* (*Şaşkınlara Rehber*) eserinde benzer biçimde şunları yazacaktır:

“Filozof, çevresindeki insanları herşeyden önce iki kategoride mütalaa edecektir: Evcilleşmişler ve yabaniler. Yalnız yaşayan ise, bunların hangileriyle, zarar görmeyeceği ilişkilere girebileceğini düşünüp tartmak zorundadır. Eğer ihtiyaç onu iştirake zorluyorsa, hareket tarzını azami istifade ile asgari zarar öngören bir plana göre saptaması gerekir.”⁷

Oysa, toplumla başka bir ifadeyle sosyal yapıyla daha da özele indirgersek insanla ilgili projesi olmayan, ve insanı projelerinin temel dinamosu olarak görmeyen bir disiplinin, ne toplumun devamlılığını sağlayacak entellektüel altyapıyı oluşturması ne de kendini ciddi ve saygın bir disiplin olarak kabul ettirmesi mümkündür.

2. DEVRİMCİ BİR TEOLOJİNİN TEMEL YAPISI

İnsanın kendine ait imajını değiştirmesi kadar zor bir şey yoktur. Toplum sözkonusu olunca bu durum daha da zorluk kazanır. Toplumun büyük ve geleneksel köklerden besleniyor olması ise bu işi neredeyse imkansız hale getirir. Toplumun devamlılığı kendini algıladığı entelektüel forma bağlıdır. Teori ve realite arasındaki bu yakın ilişki fildişi-kule teolojisinin tersine, toplumsal bağlama oturan yoğun bir

⁵ İbn Bâce, *Tedbirü ‘l-Mütevahhid* (Kendi Kaderini Tayin/Tek Kişilik Felsefe), Macid Fahri, İbn Bâce, *Opera Metaphsica* (Beyrut, 1968) 90.

⁶ İbn Rüşd, *Commentary on Plato’s Republic*, 64 (Lerner çev., 78).

⁷ M. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, bab:II, kısım: 36, 372.

entellektüel enerjinin harcanmasını gerektirecek sosyal bir teolojinin oluşturulmasını gerekmektedir.⁸

İslam düşüncesinin dinamik ve evrilme yeteneğine sahip toplumsal yapı oluşturmasına imkan sağlayan önemli bir unsur; ilk olarak, hristiyan düşüncesinin aksine, toplumla ilgili projeler geliştirirken aşılması gereken bir ruhban sınıfının ya da ebedi değerleri temsil ettiği varsayılan bir kişi ya da grubun olmayışıdır.

İkinci olarak, insanın varlık alanındaki yeriyle ilgili olarak İslam'ın dünya görüşünün Yahudilik ve Hristiyanlığinkinden farklı olması da bu konuda bize kolaylık sağlamaktadır. Bilindiği üzere Hristiyan paradigma, insanı doğuştan günahkar saydığı için, dünyada bütün sorumluluğu üzerine almasına tahammül edemez. Aynı şekilde, insanları dünyada ilk günahı işleyen Habil'in ve Allah'a karşı isyanın sembolü olarak Babil Kulesi'ni inşa edenlerin varisleri olarak gören Yahudilik, çoğu zaman insana lanetler yağdırmaktadır. "İnsan Tanrı'nın kendisine verdiği eşyayla yetinmeyerek, kendini iştahını kabartan şeylere vererek günaha girdi. Bu günahı sebebiyle Adn Cennetinden, rezillik yurdu Doğu'ya doğru sürüldü; ve yeryüzü onun yüzünden lanetlendi."

İnsanı günahkar ve suçlu bir varlık olarak algılama, dünyada insanın değil Tanrı'nın krallığını bekleme gibi bir sonuç doğurmuştur. Buna göre, insana krallığı ihсан eden Tanrı'dır ve oğlu İsa'yı dünyadakileri kurtarmak için gönderen (enkarnasyon) O'dur. Fakat İsa, Yeni Ahid'e göre, insandan daha ziyade Tanrı'dır. Bu sebeple, esasen, bu anlayışa göre dünyada edimlerde bulunan ve değişim ya da dönüşümü gerçekleştirecek olan da bir insan değil, Tanrı'dır. Bunu Kitab-ı Mukaddes'ten takip edelim:

"Ne vakte kadar hasım sitem edecek, ey Allah? Senin ismine düşman olan ebediyyen küfredecek mi? Niçin sağ elini geri çekiyorsun? Onu bağrından çıkar, onları bitir. Fakat Allah eski zamandan beri kralındır; Yeryüzünde kurtuluşlar yapan odur. Sen kudretin ile denizi böldün; Deniz canavarlarının başlarını sular içinde kırdın. Sen leviyatanın başlarını ezen sin..."⁹

İnsanın varlık yapısı içindeki yerini belirlerken, en azından bu tür olumsuz nitelermelerle ma'lul olmayan İslam düşüncesi bu gerçeklikten hareket ederek

⁸ Detay için bkz. Dr. Şaban Ali Düzgün, *age*

⁹ Mezmur 73: 10-14

dinamik ve devrimci bir sosyal teoloji ortaya koyarken şu dört özelliği kendinde taşımaktadır:

(1) Hareketin neden zorunlu bir akt olduğuna dair bir anlayış geliştirmeli, bu anlayış da harekete geçirme gücünü içinde barındırmalıdır; bu özelliğinden dolayı buna *harekete geçirici* (katalitik) özellik adını veriyoruz.

(2) Bu teoloji bazı insanların şu ana kadar neden eylemde bulunmadıklarına ve halen de bunu neden reddettiklerine, başka bir ifadeyle görme ve hareket etme kabiliyetlerinin yok olmasına bir açıklama getirmelidir. Bizim burada şahit olduğumuz da toplumsal bir katalipsi başka bir ifadeyle sosyal felçtir. Bu sebeple devrimci bir sosyal değişim teolojisinin bu ikinci özelliğini *katalipsinin yorumlanması* olarak görüyoruz.

(3) Fakat bu teoloji aynı zamanda insanların nasıl değiştirileceğine, zihinsel felçlerinden kurtarılıp nasıl harekete geçirileceklerine dair bir anlayış da getirmelidir. Bu teoloji, yine *katarsis fikrine*, yani insanların hareketlenmesini engelleyen unsurların temizlenme sürecine dair bir fikre sahip olmalıdır. Bu temizleme, her zaman sosyal felcin bulunduğu çevrenin kökten değiştirilmesiyle gerçekleştiği için, her devrimci teoloji böyle bir düşünceye sahip olmalıdır.

(4) Ve son olarak, *dönüşümü sağlayan büyük bir olay (katastrof)*ın, yani eşyanın bulunduğu o anki durumu ve düzeni bozan bir olayın anlaşılması gerekmektedir. Bu katastrof yani toplumsal çalkantı, hareket etme güç ve kabiliyetlerini kaybeden insanların, bu yeteneklerin yeniden kazanmalarını mümkün kılacak ve bir amaca yönelmiş harekette bulunmalarını sağlayacaktır.

İnsanları harekete geçmekten alıkoyan *Toplumsal felç*, ya da körlük kavramının tüm da bu noktada iyice açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İnsan neden harekete* geçmez? Ölmekte olan bir devrin toplum anlayışını ve bu toplumu besleyen sembollerini terketme ve yeni değerler bulma konusunda Kutsal Kitaplar'ın yaptığı ısrarlı çağırını insan duyduğu zaman neden ayak diretir? İnsanlar değişmeyi neden reddederler?

* Hakeket (act) kavramı, (1) gücün kullanımına, ve (2) bir şeyi temsil etmeyi (aktördeki gibi) ifade eder. Gücün kullanımında hem zihinsel hem de bedensel güç söz konusudur. Dolayısıyla burada kullandığımız anlamda harekete geçme, ilk olarak, zihinsel ve bedensel gücümüzün kullanılmasını, ikinci olarak da dünyada temsil etmemiz gereken değerler sistemini temsilin gereklerini yerine getirmemizi içermektedir.

İnsanları hareketsizliğe, statükoculuğa itip geleneksel anlayışın hakim olduğu ortamın devamını ister duruma getiren bu felç durumu, Kur'an'da çoğunlukla körlük, sağırlık, başka bir ifadeyle bir hipnoz durumu olarak anlatılmaktadır. İnsanlar topluca, post-hipnotik telkinlere maruz kalmış bir insanın yaşadığı trans halini yaşıyor gibiler. Peygamberlerin hitap ettikleri insanları içinde buldukları bu trans halinden 'Kalkın! Uyanın! nidasıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı da bu noktada yatmaktadır. Öncelikle bu insanları hipnozdan kurtarmak gerekir, aksi takdirde bu insanların çağrıldıkları mesaja kulak vermeleri mümkün değildir:

*"Bil ki sen ölümlere iştiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da daveti duyuramazsın."*¹⁰

O halde, neleri kabetmekte olduklarını görmeleri için bu insanları uyuşukluklarından ne uyandırabilir?

Kendini motive etmede zaafı olan insan, çoğu zaman bu konuda insanüstü güçlerin motivesine ihtiyaç duymakta veya tarihe yapılan müdahaleleri böyle bir motivasyonun varlığının ve sürekliliğinin teminatı olarak görmektedir. Babil sürgünü sırasında hem de diğer sıkıntılı anlarında Yahova'nın kendilerine yardım etmesini, başlarına bir musibet geldiğinde kendilerine yine yardım edeceğinin bir teminatı gibi gören Yahudi anlayışı bunun tipik örneklemesini oluşturmaktadır:

"İlahlar arasında senin gibi kim vardır, ya Rab?"

Kudsiyette celil, senalarda heybetli, Harikalar yapan senin gibi kim vardır?"

Sağ elini uzattın, Yer onları yuttu. Kurtardığın kavme inayetle rehber oldun.

*Mukaddes meskenine kudretinle onlara yol gösterdin."*¹¹

Toplumun yeniden kendine gelmesinde **Yahudi tarihinde** çok etkin olarak kullanılan ve şimdi de bir model olarak katolik hristiyanların kendilerine tatbik etmeye çalıştıkları bir kavram da **diasporadır**.¹² Allah'ın, helak etmek istediği diğer

¹⁰ Neml 27:80; Rum 30:52.

¹¹ Çıkış 16: 10-14

¹² Bkz. Richard Shaull, "The Form of the Church in the Modern Diaspora", *New Theology*: 4, ed. M.

kavimlerden farklı olarak Yahudilere uyguladığı diyaspora (sürgün), Yahudilerin içinde buldukları trans halinden silkinip kalkmalarının bir uyarısı olarak algılanmaktadır.¹³

Dolayısıyla insan ister kendi akıl ve iradesiyle isterse Tanrı'nın inayetiyle olsun değiştirmek ve dönüştürmek istediği toplumsal şartların o anki gidişatından kendini kurtaracak etkenlere her zaman ihtiyaç duymaktadır.

Bu uyuşukluktan kurtarma süreci **Yeni Ahit'te metanoya**, radikal bir değişme, olarak geçmektedir. Eski ben ölmekte ve yeni bir ben doğmaktadır. Bu, insanın tam anlamıyla değişmesi demektir: "Her şey yenilenmektedir". Her şey sanki "yeniden doğmakta", ölüden diri hale gelmektedir. Bu durum, kişinin kendi beninin dünyayı algılamasındaki değişimin ve geçmişteki bakış açısını ortadan kaldırmanın ta kendisidir. Bu değişim, insanın görmesini, işitmesini, yürümesini ve neşe içinde dönüp dolaşmasını sağlayan bir hal ile sonuçlanır. İnsanın algıları ve gözünün önündeki perdeler iner ve hakikat yüzünü kendisine gösterir. Artık bundan sonra insan, dünyada olup biteni görüp algılayabilmekte ve bunlara gerekli tepkileri verebilmektedir.

Bu toplumsal felç problemine **Marksistlerin cevabı** artık klasikleşti. Marksistler bunu 'sahte bilinçlenme' kavramıyla açıklarlar. Onlar bilincin kendisinin toplumsal bir matrisden kaynaklandığını, özellikle de kişinin üretim araçlarıyla olan ilişkisinin, bir bilinç türü oluşturmasında önemli rolü olduğunu iddia ederler. Bu yüzden, mülkiyetle olan bağları kendisini geçici bir dönemin modelleri içine yerleştiren bir kişi, tabiri caizse, dünya görüşünü zehirlemiştir. Eşyayı yanlış algılamaktadır. Geçmiş ve gelecek arasında hapsedilmesine rağmen değişmek istemez, çünkü bu tutulmuşluğunun bilincinde bile değildir. Dünya görüşünü değiştirmesinin tek yolu, bu görüşün kaynaklandığı bakış açısını değiştirmesidir; bu da kendisini mülkiyetinden ayırması anlamına gelir.

Dikkatimizi çekeceği gibi, Marksist *katarsis*'i tartıştığımızda kişinin mülkten mahrum edebilmesi gerçek anlamda özgürlüğü elde etmesi olarak görülmektedir. Bu özgürlük onu, yıkım kaynağı olan bir toplumla ilgilenmekten

Marty & D. Peerman (N.York, 1966) 262 vd.

¹³ Bkz. Owen Thomas, *Introduction to Theology* (USA, 1983) 205. Paul Tillich, *The Interpretation of History* (Chicago 1936); Niebuhr Reinhold, *Faith and History* (N. York, 1949); Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1949).

kurtarmakta ve bakış açısını kirleten zehire panzehir olmaktadır. Mantıksal olarak, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması, bu toplumsal trahomu tedavi edecek ve sahte bilinçlenme de ortadan kalkacaktır. Özel mülkiyete bağlılığın ve buna bağlı olarak gelişen sahte bilincin ortadan kalkması, insanın önünü açacak ve değişime dinamo olmasını sağlayacaktır.

Benzer bir katharsis'in müslümanların dünya görüşü için de geliştirilmesi zorunludur. Buna temel teşkil etmek üzere;

1. Değişmez tek kategori olarak Tanrı kavramı kabul edilmeli, bunun dışındaki her şeyin (evren ve evrensel unsurların) tekamül ve değişim yasasına tabi olduğu vurgulanmalıdır: "Şu anda mevcut olan, olması ihtimal dahilinde olanların en iyisidir" paradigması insan ve evren anlayışımızı sakatladığı için reddedilmelidir. Aslında, "bu dünya olabileceklerin en iyisidir" demek, bu dünyanın mükemmel olmadığını bir itirafı olduğu için kendi içinde çelişiktir de. Dolayısıyla bu ifade;

a) Bu dünya olabilecek en iyi dünyadır (daha iyisinin mümkün olmaması anlamında) kullanılıyorsa, ve

b) Olabileceklerin en iyisi olması (mükemmel olmadığını ifade ettiğine göre) daha iyisini meydana getirme adına bir davet ise kendi içinde çatışır.

Gazalî'nin¹⁴ bu görüşü kendilerinden ödünç aldığı ve aynı zamanda tasavvufî görüşlerinde de, özellikle *İhya*'da kendisini takip ettiği Ebu Talip el-Mekkî, Kuşeyri ve Haris el-Muhasibî'nin böyle bir paradigma oluşturmaya çalışmalarındaki temel motif, insanın Allah'a olan güveninin sarsılmaması ve varolan her şeyi bir hikmet çerçevesinde değerlendirme arzularıdır. Mekkî'nin, '*Allah insana yardım etse ve daha da güçlendirse bile, insanın dünyayı yeniden kurma çabası beyhude bir çaba olurdu*'¹⁵ ifadesi varolanların mevcut halleriyle olabileceklerin en iyisi oldukları için, varlıkları değiştirmeye ya da onları dönüştürmeye yönelik her çabanın sonuçsuz kalacağını ima etmekte, böylece

¹⁴ Gazalî'nin formüle ettiği bu ifade, Allah'ın kudretine sınırlama getirdiği varsayımlar Ehl-i Sünnet'in kabullerine aykırı görülmüş ve şiddetle eleştirilmiş, Gazalî'nin zındıklıkla suçlanmasına sebep olmuştur. Gazalî'yi zındıklıkla itham eden Bikaî'nin, Şam'da Gazalî taraftarlarınca saldırıya uğradığını Suyutî nakletmektedir. Bkz. Suyutî, *Kitab u'-Tehaddüs bi ni'meti'llah* (tah. Sartain; Cambridge, 1975) 187.

¹⁵ Kütü '1-Kulûb, III, 52.

Kur'an'ın aktif ve olayların akışına karışan ve müdahale eden aktif insan anlayışını gölgelemektedir.

Allah'ın hikmetini kendilerinde akıl ve iradenin sözkonusu olmadığı *tabii düzen* içinde arayabiliriz¹⁶; ancak akıl ve iradesiyle hareket eden ve dünyadaki iyilikler ve kötülükler kendi eliyle kazandığı birer ameli olan¹⁷ insanı bu düzenin dışında tutma zorunluluğu vardır.

Sözkonusu tartışmada bu ayırım yapılmadığı için, iki yönlü bir olumsuzluk ortaya çıkmaktadır:

1) Dünya ve dünyada işleyen süreç, olabilecek en mükemmel form olarak insanın önüne konulduğu için, olumsuzluklar ve şerler değiştirilecek değil, sadece tasvir edilecek birer olay olarak algılanmaktadır. İnsanlar tarihte işlenen en vahşi katliamları, olması gereken birer tarihsel unsur gibi, soğukkanlılıkla aktarabilmekte, o haliyle bile tarihin o anının '*cerayan edebilecek tarihi olayların en mükemmeli ve ideali*' olarak tecelli ettiğini ifade edebilmektedirler.

2)Dünyadaki her kötülüğün ve olumsuzluğun arkasında ilahi bir hikmet arama çabası gibi trajedi-komik bir hal içine girilmekte, insan varlıkların kendi elleriyle *sebeb* oldukları olayların *sonuç*larından Allah sorumlu tutulmaktadır.*

Tarih ve insan tecrübemiz bize göstermektedir ki, dünya, hiç de varolması mümkün olan dünyaların en iyisi görünümü arzetmemektedir. Zira varolduğu her zaman dilimi içinde mevcut olan varlıklar *o halleriyle en mükemmeli temsil ediyorlardı ise*, Allah neden vahiyyle ya da (önceki peygamberlere verdiği mucizelerle) tarihe başka bir deyişle tarihin akışına müdahale etmiştir? Her madahale bir memnuniyetsizliğin sonucunda ortaya çıktığına ve daha iyiyi

¹⁶ Mülk 67:3

¹⁷ Rum 30:41

* Leibniz'in aşırı iyimserliğine karşı hususi olarak yazdığı *Candide*'de Voltaire, bu *her şeyde bir hikmet arama felsefesini* ironik bir tarzda işlemektedir: Pangloss, ara sıra *Candide*'e: "Olası dünyaların en iyisinde bütün olaylar birbirine bağlıdır," diyordu. Başına gelen bütün olumsuzluklardan sonra yolu İstanbul'a düşen ve yediği turuncu reçeli ve fıstıktan büyük lezzet alan *Candide*'e Pangloss (Leibniz'in iyimserlik felsefesini temsil eden kahraman) şunları söyler: "Çünkü Matmazel Cunégonde'un aşkı uğruna güzel bir şatodan arkanıza tekneyi yiyip kovulmasaydınız, yaya olarak bütün Amerika'yı dolaşmasaydınız, kılıcınızı Baron'un vücuduna saplamasaydınız, güzel Eldorado ülkesinden aldığınız bütün o koyunları yitirmeseydiniz, şimdi burada turuncu reçeliyle fıstık yiyemezsiniz." Bak. Voltaire, *Candide ya da İyimserlik Üzerine*, Çev. F. Baldaş (Temmuz 1998) 135.

yaratmayı hedeflediğine göre, nasıl olur da mevcudu *olabileceklerin en iyisi* şeklinde tanımlayabiliriz?

Alemi, olması muhtemel evrenler içinde en mükemmeli haline getirme, insanın omuzlarına yüklenen bir sorumluluktur. Dünyanın mükemmel olarak yaratılmamakı, oluşumunu hala devam ettiriyor olması ve kendisine dünya isminin layık görülmesi (cennet değil) onun olgunlaşmadığını ama insan eliyle olgunlaşma potansiyelini içinde barındırdığını göstermektedir. *Halife* (İslami literatür) veya *Tanrı'nın çocukları* (Hristiyani literatür) olmaya hak kazanma ancak bu olgunlaşma sürecine katkı koyma ve bunu gerçekleştirme şartına bağlanmıştır.

2. Vahiy dilinin, hem kategorik imperatif (emir ve yasa mahiyetinde) hem de bir oluşun tasviri olması başka bir ifadeyle empirik delillendirmelere başvurması sebebiyle, Allah ve insan, varlığın işleyişini sağlayan iki değer kaynağı olarak kabul edilmelidir. İnsan, Tanrı'dan pay alması (Tanrı'nın ona ruhundan üflemesi), kurgulama yeteneği, algı güçleri, aklının yapıcı bilgisi ve a priori (dedüktif) olarak bilme ve tecrübeye dayalı (indüktif) olarak bilgi elde etme gibi yollarla varlığa iştirak ettiği için varlığın temel yapıcı unsuru olarak kabul edilmelidir.

Kur'an evrenin iki cephesine işaret eder: *Alem ü'l-Emr* ve *Alem ü'l-Halk*. Emir alemi, ezeli değerlerin, *Ümm al-Kitab*'ın bulunduğu alemdir. Değişimin hakim olduğu alemde tekamüle doğru bir değişim olduğunda, bu değişime kaynaklık eden değerler özlerini ve ezeli mahiyetlerini yitirmezler. Değerlerin bu sürgit işleyişi şöyle ifadelendiriliyor:

*"Biz bir ayet(değer)in işlerliğini kestiğimizde ya da unuttuğumuzda, mutlaka ondan daha iyisini ya da benzerini getiririz..."*¹⁸

Bir taraftan bu ezeli değerlerin değişmezliği diğer taraftan tekamüle doğru bir gidişin varlığı birlikte hakikatin başka bir ifadeyle gerçekliğin mahiyetini oluştururlar.

Hakikatin *emr* yönünü Allah'tan alan ve bu hususta O'nu taklit eden insan, *yaratma* başka bir ifadeyle bu değerlerin pratize edilip *Hayat-a Tayyibe'nin*¹⁹ gerçekleşmesinde Allah'la ortak hareket etmektedirler. *Bilen* bir varlık olarak insan

¹⁸ Bakara 2:106

¹⁹ Nahl 16: 97

değer koyucudur da. Zira, Niebuhr'un ifadesiyle, bilme değeri koymayı gerektirir. *Varlık ve değer* birbirinden ayrılamaz iki kategoridir.²⁰

Allah, Kur'an'da ifadesini bulduğu şekliyle, bütün yarattıklarını, "onlara ne isim verip, nasıl çağıracağını görmek için" insana takdim etmektedir. İnsan da onların hepsini isimlendirmektedir -hayvanlar, kuşlar, vahşiler, vs. Bir varlığı isimlendirme, o varlığa sadece bir nitelik atfetmek anlamına gelmez. Bir şeye anlam ve önemini kazandırmayı ifade eder. Gerhard von Rad'ın işaret ettiği gibi²¹, insanın hayvanları isimlendirmesi, onları kendi hayatına katması, hayatının ayrılmaz parçaları halinde anlamlandırması demektir.

Zira dil, daha geniş ve derin bir anlamda "dış"a yöneliktir. Her dil ifadesi, realiteden bir parçayı, dış dünyadan bir olguyu kasetmek kudretine sahiptir ve bununla görevlidir... Realiteye müdahale etme arzusu, cümleye anlamını verir. Bir nesneye hükmetme arzusu, o nesneye ismini verir.²²□

²⁰ Detay için bkz. R. Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture* (New York: Harper & Row, 1960).

²¹ Gerhard von Rad, *Genesis, a Commentary*, (Philadelphia: Westminster Press, 1961) 80.

²² Walter Porzig, *Dil Denen Mucize*, çev. Prof. Dr. V.Ülkü, Kültür ve Tur. Bak. Y. (Ankara) 237.