Doğuşundan Günümüze

İSLAM FELSEFESİ

ROY JACKSON



LITERA YAYINCILIK

Litera – 175
İnceleme-Araştırma: 27
Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi

Yazar: Roy Jackson
Çeviren: Atilla Alan
İç Düzen & Kapak Tasarım: Mustafa Aksu

Baskı: Ofis Matbaa
Ofis Matbaa Yayın Kâğıt San. Tic. Ltd. Şti.
Maltepe Mah. Gümüşsuyu Cad. Işık Sanayi Sitesi No:19 B blok Z-1
Topkapı-Zeytinburnu/ İstanbul Tel. 0212 576 47 15

Copyright© Taylor & Francis Group
"All Rights Reserved"
"Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group"

Copyright© Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araştırma Org. San. ve Tic. Ltd. Şti. 2017

Bu eserin Türkçe telif hakları Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araştırma Org. San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir. Yayıncının izni olmaksızın tümüyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb. tekniklerle çoğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yayınlanamaz.

İstanbul-2017
Kalenderhane Mah. Cemal Yener Tosyalı Cad.
Şehzade Cami Sk. No: 3 34134 Fatih-İstanbul
Tel: 0(212) 522 86 90 - Faks: 0 (212) 522 86 90
internet satış: www.literakitap.com
e-mail: litera@literakitap.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog record
Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi
Yazar: Roy Jackson
1.İslam 2. Felsefe 3. İslam Felsefesi

ISBN 978-605-9925-91-4

Doğuşundan Günümüze
İSLAM FELSEFESİ

Yazar: Roy Jackson
Çeviren: Atilla Alan

LİTERA YAYINCILIK
İSTANBUL - 2017
www.literakitap.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz 11
Bu Kitapta Ne Yer Almıyor? 13
Arapça İsimler, Terimler ve Tarihler 13
Latinceleşmiş İsimler 15
İtalik Yazmak veya Yazmamak 15
Tarihler 15
Teşekkür 15

1. İSLAM FELSEFESİ NEDİR?

İslam Nedir? 18
Felsefe Nedir? 20
İslamî 'Bilimler' 22
O Hâlde İslamî Felsefe Nedir? 24
Kur'ân 25
Hadis 25
İnternet Siteleri 26

2. YUNAN VE ACEM MİRASI

Helenizm: Yunan Felsefesi ile Karşılaşma 29
Yeni Platonculuk 38
Hindistan ve Acemistan 43
Beytülhikme 47

3. İLK MÜSLÜMAN FİLOZOFLAR

İlk Dönem Teolojik Tartışmalar:
Müslüman Olmak Ne Anlama Geliyor? 51
Hârîcîler 53

Mürcie 55
Kaderîler 56
Mu'tezile 57
Mu'tezile ve Akılcılığın Gerilemesi 64
Kindî 67
Râzî 72

4. ALLAH, RUH VE AHİRET

Fârâbî ve Sudûr 77
İbn Sînâ ve Vâcibü'l-Vücûd 87
Tanrı Neyi Bilebilir? 95
İbn Rüşd 97
Ruh ve Ahiret 100
Dil Felsefesi 107

5. İMAN VE AKIL

Sühreverdî ve İşrâkîlik 113
Molla Sadrâ 118
Suruş 123
Mevlânâ Celâleddin Rûmî 130
İbn Arabî ve Kâmil İnsan 135
Muhammed İkbal 141

6. İSLAM VE DEVLET

Mevdûdî 152
Birey ve Devlet 164
Modernite, Garpzedelik ve Nefis 170

7. AHLAKÎ İKİLEMLER

Acı Çekmek, Şer ve Sağlık Problemi 183
Kürtaj 189
Klonlama 194

Hayata Son Verme 195
Eş Cinsellik 197
Kadın Hakları 201
Gayrimüslimlerin Hakları 209

8. CİHAT VE HAKLI SAVAŞ TEORİSİ

İslamî Olmayan Anlaşıya Göre Haklı Savaş Teorisi 217
Tarihî Arka Plan 217
Savaşın Meşruluğuna Dair Çağdaş Kurallar 218
Çağdaş Savaş Hukuku Kuralları 219
Fiiliyata Dökülmüş Bir Haklı Savaş: 11 Eylül 220
İslamî Anlayışa Göre Haklı Savaş Teorisi 224
Dârülharp ve Dârüssulh 224
İslamî Kaynaklarda Cihat: Kur'ân'da Cihat 226
Diyalog ve Uyuşmazlığın Çözümünün Önemi 230
İslamî Kaynaklarda (Sünnet'te) Cihat 232
Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub'un Cihatla İlgili Görüşleri 234
Mevdûdî'nin Cihatla İlgili Görüşleri 237
İslam'a Uygulanan Haklı Savaş Teorisi 241

9. İSLAM VE ORTAK AHLAKÎ DEĞERLER

İnsan Hakları 249
Ahlakî Görecelik 250
Uluslararası İnsan Hakları: Kısa Bir Tarihçe 252
Muhafazakâr Yaklaşım 253
Liberal İslam 255
Kaynaklara Bakış 258
Etnik Çoğulculuk 262
Tarihî Örnekler 264
Yorumbilimin Önemi 268
Şüpheye Dayalı Yorumbilim 271

Açık Bir Şekilde Dile Getirme Sorunu 273
Sonuç 275
1. Ek: İslamî İsimler Listesi 277
2. Ek: Terimler Sözlüğü 281
Kaynaklar 287

Annette'ye...

İslam Felsefesi, İslamî düşünceye kapsamlı bir giriş yapma imkânı sunmaktadır. Bu düşüncenin kökenlerinden başlayarak, çağdaş dünyada Müslümanların karşı karşıya kaldıkları birçok meseleyi bu eserde bulmak mümkündür. Kitaptaki bölümler, ilk dönem İslam felsefesini ele almakta ve önemli konular ve şahsiyetler çerçevesinde bu felsefenin gelişmesini takip etmektedir.

Ele alınan başlıca konular;

* Haklı savaş, kürtaj, kadın hakları, eş cinsellik ve klonlama gibi ahlakî hususlar,

* Nasıl bir İslam devletinin kurulabileceği ve İslam'ın ne kadar demokratik olabileceği (veya olması gerektiği) konularında siyaset felsefesiyle ilgili meseleler,

* Tanrı'nın varlığı, ruh kavramı ve hakikatin kaynağı gibi büyük meselelere İslam'ın katkısı.

Yeni bir bakış açısı veren bu özgün eserde faydalı bir terimler sözlüğü ve ilave okuma listesi de yer almaktadır. Bu kitap, bu konuya ilgi duymaya başlayan öğrenciler ve İslamî dünya görüşünün bir parçası olan felsefî gelenek ve ikilemler hakkında bilgi edinmek isteyenler için ideal bir eserdir.

Roy Jackson, İngiltere'deki Gloucestershire Üniversitesi'nde, Din felsefesi alanında çalışmalar yapmaktadır. Birçok üniversitede felsefe ve din alanında yıllarca ders veren Jackson'un şu kitapları yayınlanmıştır: *Fifty Key Figures in Islam* (İslam'ın Elli Önemli Şahsiyeti) (2006), *Nietzsche and Islam* (Nietzsche ve İslam) (2007), *Mawlana Mawdudi and Political Islam* (Mevlana Mevdûdî ve Siyasal İslam) (2010) ve *The God of Philosophy* (Felsefenin Tanrısı) (2011).

ÖNSÖZ

Bu kitabın amacı İslam felsefesini, okurların felsefe veya İslam'la ilgili bilgi birikimlerini (veya Müslümanların kullandıkları dilleri) dikkate almadan, anlaşılır bir dille sunmaktır. Artık mükemmel hazırlanmış, çok sayıda İslam'a giriş çalışması mevcuttur, ancak son zamanlarda İslam felsefesini anlama talebinde bir artış görülmekte, fakat bu talebe cevap verecek eserler hâlâ sınırlı sayıdadır. Bu mütevazı eserin, bu talebi bir nebze olsun karşılayacağını ümit ediyorum.

Bu kitap, önce Batı felsefesinde ve daha sonra İslamî ilimler alanında yaptığım, yıllar süren çalışmalar ve verdiğim derslerin bir sonucudur. Bilgi birikimim, felsefeyle İslam arasında irtibatlar kurmamı sağladı ve yıllar geçtikçe, öğrencilerimin çalışmalarıma muazzam katkısı oldu; zamanlarını ve enerjilerini, coşku dolu araştırmalarıma büyük bir sabırla feda ettiler.

Bu Kitapta Ne Yer Almıyor?

Bu mütevazı eserin birçok konuya yer vermemesiyle ilgili eleştiriler geleceğini bekliyorum, evet bu kitapta hariç tutulan çok konu olmuştur. Yayıncı, kelime sayısını sınırlar; yazarın ise nihayeti bazen belli bazen de belli olmayan bir ömrü vardır. Niyetim hep İslam felsefesini, bu konuda hiç bilgisi olmayan veya çok az şey bilen, hatta İslam'ın bir felsefî geleneği olduğunu hiç fark etmeyenlere tanıtmak olmuştur. Bu açıdan bu kitap, bir 'iştah açıcı' görevi görmektedir. Okurların burada ele alınan bazı konular veya filozoflarla yakından ilgileneceğini ve daha fazla kitap okuma ihtiyacı hissedeceklerini ümit ediyorum. Şükürler olsun ki her yıl çok daha fazla eser İngilizceye tercüme ediliyor. Ben de her bölümün sonunda, ilave okuma listesi olarak, sadece birkaç güzel kitabı tavsiye edebildim. Bu kitabın, böyle kapsamlı bir konuda sadece maddeler hâlinde açıklamalar yapan bir eser olmasını istemedim, bu yüzden belirli filozoflar ve konulara odaklandım, tabii bu arada hepsinin hakkını veremediğimin farkındayım.

Arapça İsimler, Terimler ve Tarihler

Arapça, Farsça veya Urduca kelimelerin farklı telaffuzlarıyla karşılaşan öğrencilerim bana hangisinin 'doğru' olduğunu sorar.

Nihai olarak, bunların sadece bir 'doğru' yazılış şekli yoktur. Bu kitapta Occam'ın ustura ilkesini tercih ettim.[1] (Burada küçük bir kelime oyununu var: Normalde 'Ockham' şeklinde yazılan ismin, alternatif yazılım şekli olan 'Occam' tercih edilmiş.) Sadelik her zaman güzeldir. Kaçınılmaz olarak bazen Arapça kelime ve isimler kullandım, bununla birlikte bazen bu kelimeler, daha rahat

1 14. yüzyıl filozofu Ockhamlı William tarafından ortaya atılan, 'Her şeyin birbirine eşit olduğu bir ortamda, en basit açıklama doğruya en yatkın olandır.' şeklindeki ilke. (Mütercim)

fark edilebilen, İngilizceye kazandırılmış şekillerde oldu. Bu açıdan, titizlikten ziyade âşinalığa şapka çıkardığım görülebilir. Okuru âşina olmadığı isimler ve kelimelerde boğma niyetinde değilim. Transliterasyon yaparken bütün aksan işaretlerini hariç tuttum. Ayrıca bir Müslüman ismini ilk defa kullanırken koyu yazdım, (okurlar ismin tamamını veya uzun hâlini, kitabın sonundaki 1. Ek'te bulabilir), ama daha sonra ismin kısa yazılışını tercih ettim. Mesela bu kitapta geçecek rastgele bir isme bakalım:

Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī[2] (aksan işaretleriyle birlikte ismin tamamı)

Bu alanda yazılan giriş mahiyetindeki metinlerde, bu isme, aksan işaretleri olmadan ve kısaltılmış hâliyle, yani el-Gazzâlî (veya el-Gazzâli) şeklinde rastlarsınız. Ancak Arapçadaki 'el' takısı, belirlilik takısıdır ve İngilizcedeki 'the' kelimesine tekabül eder. Bu takı daha çok bahsi geçen kişinin veya atalarının doğum yerine atıfta bulunmak için kullanılır. (Bu arada Occam'ın ismi, Occamlı William'dan gelmektedir.) Birçok Müslüman isminde 'ibn' geçer (mesela İbn Arabî), bu da o kişinin nesebini gösterir ve 'oğlu' anlamına gelir ('bint' ise 'kızı' demektir). Bu durumda İbn Arabî, 'Arabî'nin oğlu' anlamındadır, tabii Arabî'nin her zaman babasına işaret etmesi gerekmez, daha uzak bir atası da olabilir. İlk kullanımdan sonra değiştirdiğim birkaç isim mevcut. Mesela el-Gazzâlî, Gazzâlî; İbn Arabî, Arabî olmuştur.

Ancak bazen âşinalığa öncelik verilmiştir. Söz gelimi, bazı isimlerde 'el' takısının olmaması, o ismi garip bir hâle getirebilir. Bu tür durumlarda, bir soy isim yapmak için bu takı ilave edilmiştir. Mesela Kindî, Alkindi; Fârâbî de Alfarabi olmuştur. Bütün isimler 1. Ek'te listelenmiştir. Okurlar, bu kitapta kullanılan yazım şekillerini bu listede bulabilirler.

2 Türkçede aksan işaretleri kullanılmadan, Ebû Hamid Muhammed ibn Muhammed el-Gazzâlî şeklinde yazılmıştır. (Mütercim)

Latinceleşmiş İsimler

Başka bir karmaşık konu ise, bazı Arapça isimlerin Latinceleştirilmesidir. Müslüman düşünürler Batı'ya tanıtılırken, daha kolay telaffuz edilmesi için isimleri Latinceye kazandırılmıştır. Burada da âşinalığa şapka çıkarıyorum. Mesela, Gazzâli'nin Latinceleşmiş ismi Algazel'dir, ancak bu isim pek bilinmediği için karışıklığa yol açamamak için 'Gazzâli' şeklinde kullanmayı tercih ettim. Aynı şey İbn Rüşd için söylenemez. Batı'da daha çok Latinceye kazandırılmış ismi olan Averroes şeklinde tanındığı için bu kullanışı tercih ettim.[3]

İtalik Yazmak veya Yazmamak

Arapça bir kelime ne zaman italik yazılır? Bu günlerde, 'Quran' (Kur'ân) kelimesinin italik yazıldığını pek göremezsiniz, ama bazen 'sharia' (şeriat) kelimesinin italik yazıldığını görürsünüz. İngilizceye kazandırılmayan Arapça kelime ve tabirleri, ilk kullanımda italik ve koyu yazdım ve bunları 2. Ek'te listeledim.

Tarihler

Hicrî takvim kamerîdir, bir hicrî yılda 12 ay vardır, ama normal takvimden daha kısadır; gün sayısı 354 veya 355'tir. Bazen tarihlerde 'h.' kısalmasını göreceksiniz, zira hicrî takvim, yeni oluşmaya başlayan Müslüman topluluğun, miladî takvime göre 622 yılında, Mekke'den Medine'ye hicretiyle başlamaktadır. Yine burada, çoğu okurun âşina olduğu formları tercih ettim ve miladî takvime bağlı kaldım.

Teşekkür

Yukarıda öğrencilerimin yıllar süren çilelerinden bahsetmiştim. Onları rehin almış gibi, aynı şeyleri anlatıp durdum.

3 Averroes geçen yerlerde de 'İbn Rüşd' demeyi tercih ettik. (Mütercim)

Bahsetmek (veya hatırlamak!) gereken elbette çok isim var. Genel olarak bu isimlerin benim için bir neşe, şevk, aydınlanma ve insanların o kadar da kötü olmadığı inancını sürekli yenileme kaynağı olduklarını ifade edebilirim.

Bu kitabı yazarken zihnimin bir köşesinde hep hocam ve arkadaşım Dr. John Bousfield yer aldı. Derin bir hasretle yâd ettiğim Bousfield, dinle felsefe arasında fark görmeyen, her ikisinin de hakikate dair olduğuna inanan kişilerin bir timsaliydi. Ayrıca çılgın fikirlerim konusunda hiç şevkini yitirmediği için meslektaşım Dr. David Webster'a da teşekkür etmek istiyorum. Belki de bunun sebebi, kendisinin de epey çılgın fikirli olmasıdır.

Annette'ye, Annette olduğu için şükran borçluyum ve çocuklarım Raef ve Nadiya'ya da çocuk kaldıkları için müteşekkirim (bu hâlleri umarım uzun sürer!).

Son olarak, Routledge'ın bütün personeli takdiri hak ediyor. Bu onlarla yaptığım ilk proje değil. Onları her zaman profesyonel, adanmış ve yeni fikirlere açık buldum. Bu kitapla ilgilenme adına hep resepsiyonda bulunan Katherine Ong'dan bilhassa bahsetmem gerekiyor. Kusurlarımı telafi ederek bu kitabın ortaya çıkmasına katkıda bulunan Katherine'e ve diğer bütün çalışanlara gönülden teşekkür ediyorum.

1. İSLAM FELSEFESİ NEDİR?

Bismillah

Alman Immanuel Kant (1724–1804) seçkin bir filozoftur. Bu kitap felsefe hakkında olduğu için, Kant'ın ismi ve fikirleri eserde yer yer zikredilecektir. Elbette Kant, İslamî değil, Batılı bir filozoftur. Tabii bu arada, hem Batılı hem de İslamî olmanın (bununla ilgili ayrıntılı bahisler ileride gelecektir) az çok mümkün olabileceğini ifade etsem de bu bölüme Kant'la ve dikkat çekici bir bulguyla başlıyorum. Kant'ın 1755 tarihli doktora tezinin başlığının üzerinde Arap harfleriyle besmele yazılıdır. Bu kısa ve şiirsel ifadenin, Kur'ân'ın asıl ruhunu ihtiva ettiğine inanılır ve Müslümanlar tarafından namazlarda ve diğer farklı durumlarda sık sık kullanılır. Bu Arapça ifadenin Kant'ın doktora tezinin en üstünde yer alması bir muammadır ve belki de bunun sebebini asla bilemeyeceğiz. Bunu Kant'ın kendisinin yazma ihtimali düşüktür, zira yazılarında İslam'dan nadiren bahseder. Bu tezden burada bahsettim, çünkü bu birçok açıdan, bu kitabın ana fikrini sembolize ediyor: Kant gibi devasa şahsiyetleri içinde barındıran, sağlam temellere dayalı bir Batılı felsefe geleneğiyle muhtemelen daha kırılgan bir yapısı olan İslam felsefesi. Felsefî sistemleri inşa eden Kant gibi filozofların düşünceleriyle Müslüman filozofların ciltlerce eserlerinde anlattıkları arasında bir uyum olduğunu öne sürmek gerçekten mümkün müdür? Bu konuda Kur'ân'da ne tür hükümler bulunabilir? Yoksa bu 'Bismillah', çağdaş düşünceye Kant ve benzeri filozofların dünyayı sarsan katkılarıyla mukayese edildiğinde İslam'ın felsefî söyleme hiçbir şey sunamayacağı fikriyle dalga geçmek için mi yazılmıştır? Bu açıdan İslam felsefesinin daha 'kırılgan' olduğunu ifade etmeliyim, zira dayandığı zemin daha kaygan gözükmektedir. Peki, bunun sebebi nedir? Bir 'İslam felsefesi'nden bahsetmek mümkün müdür?

İslam Nedir?

Bu kitabın yazarı, okurların felsefeyle ilgili bilgi birikimlerini dikkate almadan, İslam felsefesine anlaşılır bir giriş yapmak için elinden geleni yapmıştır. Ancak İslam'dan bahsederken çok geniş bir mevzu söz konusudur ve bu çalışma bu denli karmaşık ve kapsamlı bir inanç sistemine giriş için kifayetsiz kalır. Okurlarımıza İslam'daki inanç esasları ve ibadetlerle ilgili temel konulara âşina olmalarınını ve bu bölümün sonundaki faydalı kaynakları okumalarını tavsiye ediyoruz. Bununla birlikte bu kitabı herhangi bir ilave kitap olmadan okuyabileceğinizi de söylemek isterim. Kitaptaki bütün İslamî terimler kısa da olsa açıklanmıştır ve kitabın sonunda bir terimler sözlüğü mevcuttur. Okurun çabuk fark edebileceği bir gerçek, İslam'daki çoğulculuktur ki diğer dinlerde de bu hususiyet mevcuttur. Dolayısıyla, İslam felsefesi hakkında konuşurken karşılaştığımız ilk sorunlardan biri, 'İslamî' olan şeyi neyin belirlediğidir.

Tarihsel bir bakış açısından İslam, Arabistan'ın Mekke şehrinde doğan Hazreti Muhammed (s.a.v.) (yaklaşık 570–632) ile başlar. Muhammed (s.a.v.) 610 yılında, Allah'tan vahiy almış ve bu sözler daha sonra kayda geçirilerek Kur'ân adı altında toplanmıştır. Bütün Müslümanlar için, bir olan Allah'a ve Muhammed'in (s.a.v.) O'nun peygamberi (aslında son peygamberi) olduğuna inanmak imanın şartlarındandır. Kur'ân'ı Allah'ın kelamı olarak kabul eden Müslümanlar, bu kitabı iyi bir Müslüman, yani iyi bir insan olma adına bir hidayet kaynağı olarak görür. Allah insanı belli bir maksatla yaratmıştır, insana düşen görev bu maksadın ne olduğunu tespit etmektir.

Günümüzde kendilerini Müslüman olarak adlandıran ve dünyanın her tarafına yayılmış bir buçuk milyar insan vardır. Gazete okuyan herkes, Arap Baharı, Suriye'deki iç savaş ve Türkiye'deki karışıklık gibi örnekleri görerek kaç ülkenin 'İslamî'

olduğunu hemen fark edecektir. Maalesef gazeteler kötü haberlerin daha çok satış rakamı demek olduğunu bilir, bu yüzden İslamî devletlerin imajları 'karışıklık', 'savaş', 'terörizm', 'protesto' gibi şeylerle anılır; ama gerçek şu ki Müslümanların çoğunluğu huzur içinde yaşar ve Müslüman bir ülkeyi ziyaret ettiğinizde, bu insanların ne kadar misafirperver, kibar, cömert ve dindar olduklarını fark edersiniz.

Aslî olarak İslam Allah'a iman demektir. İslam'ın bir müminin hayatına tesir eden kaçınılmaz sonuçları olsa da hiç şüphesiz bu, şahsî ve insanın iç dünyasıyla ilgili bir meseledir. Yine de bu inancın dışa doğru ifadesi açısından çok farklı temsiller söz konusudur. Günde beş vakit (veya daha fazla) namaz kılan, ramazan-ı şerifte oruç tutan, bir kez veya daha fazla hac yapan ve benzeri ibadetleri yerine getiren bazı Müslümanlar daha 'mütedeyyin' görülebilir, ama burada karşımıza iyi bir Müslüman'ın vasıflarının ne olduğu sorusu çıkar ve bir Müslüman'ın ibadetlerinde gayretli olması onu her zaman iyi yapmaz. Bazılarına göre Allah'a gönülden inanmak yeterlidir.

İleride göreceğimiz gibi, İslam kültür ve medeniyete de atıfta bulunur. Tabii bu arada İslam'ın çoğulcu karakteri sebebiyle İslamî bir kültür veya medeniyetin çerçevesini çizmek kolay olmamaktadır, zira Arap Müslümanlar, Acem Müslümanlar, Çinli Müslümanlar, Afrikalı Müslümanlar, Güneydoğu Asyalı Müslümanlar, Batılı (Avrupalı ve Amerikalı) Müslümanlar vb. mevcuttur. Bir Yahudi'nin Yahudi bir anneden doğmasına benzer şekilde, kimliği Müslüman bir babadan doğmasına bağlı olan, sadece bir kabule dayalı veya 'kültürel Müslümanlar' da vardır. Kaldı ki bu durumda, bir inanç sisteminin akide ve amellerine bağlı kalmak şart değildir, bu daha ziyade bir etnik grup veya topluluğa bağlı kalma meselesidir. Bunun çağdaş bir örneği Bosna'dır. Bu ülkede bir kişi, onu Boşnak Sırplar (Ortodoks) ve Boşnak

Hırvatlardan (Katolik) ayırmak için Boşnak Müslüman olarak adlandırılır veya kendisini bu şekilde tarif eder. Kaldı ki Boşnak Müslümanlar;

> ... sert bir erik konyağı olan slivovitz içerler, domuz eti yerler. Birçok Boşnak Müslüman'ın [Bosna] savaşına kadar İslam'la tek ilişkisi isimlerinin Emre ve Emir olması ve ayakkabılarını evin dışında bırakmalarıydı. Boşnak Müslümanların çoğu sekülerdi, dindar olanlar da 'Avrupalı Müslüman' olduklarını vurgulardı, bu da İran'ın Âyetullahlarından ve Suudi Arabistan'ın fakihlerinden çok farklı bir duruma işaret ediyordu. (LeBor 1997: 20)

Belki de bu yüzden Suudi Arabistan ve Cezayir'den Bosna'ya savaşmaya giden Müslümanlar, Boşnak hayat tarzını görünce şok olmuş, benzer şekilde Boşnaklar da bu mücahitlerin takvalarına büyülenmiş gibi bakmamıştı.

Bu eserin alaka duyduğu asıl kesim, Allah'a inanan, ateizmi kabul etmeyenlerdir; ancak ileride göreceğimiz gibi hem 'İslamî' hem de 'filozof' olma, ciddi bir gerginlik doğurmaktadır.

Felsefe Nedir?

'Felsefe' kelimesi, antik Yunancada 'hikmet sevgisi' anlamındaki 'philosophia' kelimesinden türemiştir. Dolayısıyla felsefenin antik Yunanlarla başladığını söyleyebiliriz. Thales, Anaksagoras, Parmenides ve diğer Sokrat öncesi filozoflar tabiatı inceliyordu ve bunu yaparken efsanevi açıklamalara itimat etmiyor, etkili bir şekilde felsefe yapıyorlardı. Aslında onların bu yaptıkları şimdiki felsefeden daha çok bilimsel araştırmaya benziyor. Onlar için felsefe terimi çok geniş ve farklı düşünce ekolleri anlamına geliyordu. Genellikle hepsinin ortak noktası kozmolojiye duydukları ilgidir (bu kelime, 'güzel nizam' gibi bir anlama gelen Yunanca 'kozmos'tan türemiştir). Antik Yunan filozofları, yaşadıkları

dünyadaki zâhirî kaosa mukabil, birleştirici bir kozmos ilkesi, bir nizam bulma niyetindeydi.

Günümüzde felsefe olarak gördüğümüz şeyin temellerini atan Platon (MÖ 427–347) ve Aristo'ydu (MÖ 384–322). Platon ve hocası Sokrat (MÖ yaklaşık 470–399) kozmolojiyle ilgili konularla ilgilenmiş olsalar da Sokrat öncesi filozoflardan çok farklıdır, zira araştırma metotları çok daha özenli ve rasyoneldir.

Buldukları şey, hâlen kullanılmakta olan felsefe yapmanın metot ve terminolojisidir. Tahlil, ikna ve ilzam edici iddia ve düşünceye rasyonel yaklaşım metotlarını geliştiren Platon, kendisinden sonra gelen bütün filozoflar için temelleri atmıştır. Bu yüzden İngiliz filozof Alfred North Whitehead (1861–1947), felsefe tarihi Platon'a yazılan dipnotlardan başka bir şey değildir, demiştir. İlk zamanlar Platon'un asıl meselesi ahlak felsefesi, yani hayatımızı nasıl yaşamamız gerektiğiydi. Her ne kadar bu onun ilham aldığı asıl konu olsa da yazılarının olgunlaşmasıyla birlikte siyasî felsefe, eğitim, estetik (sanat felsefesi), metafizik (hakikatin keyfiyetini araştırma) ve epistemoloji (bilginin ve neyi bilebileceğimizin araştırılması) gibi birçok felsefî dalı da ele almıştır.

Özetle, felsefe aşağıdaki gibi her türlü çetrefilli sorunla ilgilidir: Kesin olarak neyi bilebiliriz? En iyi siyasî yönetim biçimi nedir? İyi olmak ne anlama geliyor? Akıl var mıdır ve bedenden ayrı mıdır? Bir metot olarak felsefe, bu 'büyük sorulara' (genellikle!) sistematik ve eleştirel yaklaşır ve aklî delillerle cevap verir. Burada şu noktanın vurgulanması gerekir ki din gibi felsefe de inanılmaz derecede kapsamlıdır; her zaman rasyonel ve sistematik değildir. Aslında bazı filozoflar, aklın sadece 'uygun felsefe'de devreye girdiğini öne sürer. Felsefe ne kadar rasyonel veya başka türlü olursa olsun, buradaki mesele felsefî metodolojinin ve araştırmanın İslam'la olan ilişkisidir. Tarih boyunca birçok Müslüman, Allah'ın insanlara ihtiyacı olan bütün bilgiyi verdiğini

öne sürmüştür. Kur'ân, aklını kullanarak Allah'a karşı gelen ve rahmetten kovulan bir meleğin (daha sonra Şeytan olmuştur) hikâyesiyle başlar.[4] Bu durumda, Allah'ın emirlerini sorgulamak için aklı kullanmak şüpheyle karşılanır ve İslam söz konusu olduğunda mânâsız telakki edilir.

İslamî 'Bilimler'

İslam'da İslamî ilimler olarak isimlendirilen bazı disiplinler veya ekoller vardır. Buradaki 'ilim' terimi, 'bilgi' anlamına gelen Latince 'scientia' kelimesinde olduğu gibi, geniş bir bağlamda ele alınmalıdır. İlim arayışı çok farklı mecralarda olabilir. İslamî mecralarda teoloji ilmi ile felsefe ilmi, çoğu zaman birlikte seyahat etmekten rahatsız olan yol arkadaşıdır.

Teoloji veya Arapçadaki karşılığıyla kelam (kelime mânâsı 'konuşulan söz'dür), vahyin gündeme getirdiği meselelere kendini hasreder. Mesela Allah'ın sıfatları ve mahlûkatıyla ilişkisi konusunda; Allah'ın kudreti, insanın iradesi olmaması anlamına mı gelir? Allah insanlara dair tabirlerle tarif edilebilir mi? (Mesela elleri, gözleri vs. vardır). Arapçada felsefe kelimesi, Yunanca kelimenin Arapçalaşmış hâlidir. Bu anlamda felsefe, Batı dünyasında 'tabii felsefe' olarak telakki edilir ve mantık, matematik, fizik, astronomi, psikoloji, ahlak ve siyaset gibi dinî olmayan ilimleri kapsar.

Dolayısıyla felsefe kelam kadar sınırlandırılmış değildir, her türlü felsefî dal, felsefenin ilgi alanına girer. Kelam ile felsefe arasındaki farkı en güzel özetleyen meşhur Müslüman tarih filozofu İbn Haldun'dur (1332–1406). İbn Haldun *Mukaddime* adlı ese-

4 Kur'ân-ı Kerim'de, Kehf suresinin 50. ayetinde Şeytan'ın (melek değil) cinlerden olduğunu belirtilmiştir. Ayrıca Hz. **Âdem** konulu kıssalarda İblis adıyla anılan Şeytan'**ın, aklını kullanan değil kibrinin şiddeti nedeniyle hakkıyla akledemeyen cinlerden biri olduğu yeterince açık olarak beyan edilmiştir.** (Yayıncı)

rinde, felsefenin hem fiziksel hem de fizikötesi âlemi ele aldığını, kelamın ise bu iki âlemi incelerken sadece Allah'ın varlığı ve sıfatlarını destekleyen deliller üzerinde yoğunlaştığını ifade eder. Haldun, teoloji disiplininin sınırlandırılmasını bir zayıflık olarak görmezdi. Aksine katı sınırları onun güçlü noktasıdır ve etkili bir silah olarak kullanılabilir, böylelikle 'bidalar tardedilebilir ve imanın şartlarıyla ilgili şüphe ve vesveseler izale edilebilir.' Bu iktibasta bilhassa dikkat çeken nokta, bidalarla, yani İslamî dünya görüşüne ait olmayan fikirlerle ilgilidir. Burada Haldun'un bu tür fikirlere karşı imanı savunmak için entelektüel araçlara sahip olma kararlılığı görülmektedir. Bu da birçok kelamcının felsefeye veya 'ithal' edilen ilimlere karşı şüpheli yaklaşımına işaret etmektedir.

O hâlde, bir taraftan İslamî veya dinî olarak telakki edilen ilimler söz konusudur; kelam, fıkıh (içtihat ilmi) ve şeriat (hukuk). Öte taraftan felsefe, matematik, tıp, fizik, astroloji ve astronomi gibi yabancı bilimler de mevcuttur. Birbirine yakın olan bu yabancı bilimler genellikle felsefe çatısı altında toplanır. Çoğu Müslüman için birinci müfredat ikincisinden üstündür, zira bilhassa 'İslamî' olarak kabul görür, Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) hayatı esnasında kendisine gelen vahyin bir hasılasıdır ve Kur'ân'ın vücut bulmasıyla sonuçlanmıştır. Hâlbuki yabancı bilimler gayrimüslimlerin ürünüdür bu da İslamî dünya görüşüne gayrimüslim düşünce ekollerinin yerleştirilmesi bakımından hemen bir gerilime sebep olur. Felsefe, Platon ve Aristo gibi MÖ 4. yüzyılda yaşamış antik Yunanlarla başlar, yani gayrimüslimler tarafından yazılmıştır ve bu yüzden 'kâfirler'e aittir. İslamî ve İslamî olmayan arasındaki bu gerilim bir nebze de olsa şu meşhur ve çok iktibas edilen hadisle yatıştırılmıştır: Çin'de de olsa ilmi arayınız, çünkü ilim öğrenmek her Müslümana farzdır.

Felsefeye duyulan ciddi bir kuşku mevcut olsa da teoloji disiplini de vesveselerden muaf değildir. Kelam terimi, Hristiyanlıktaki

sistematik teolojinin Müslümanlıktaki karşılığıdır, ama çok fazla takdir edilmez. Kelam ilmi terimi, ilahî mevzularla ilgili 'beyan ilmi' anlamına gelir. Müslümanlar bazen tevhit ilmi (İlahî birliğin ilmi) tabirini kullanmayı tercih eder; zira kelam, 'söz' veya 'beyan' anlamındadır ve 'gevezelik' şeklinde küçültücü bir anlamda da kullanılabilir. Buradaki tavsiye, Allah'ın birliği söz konusu olduğunda, ulvî meseleleri insanî kelamlar seviyesine düşürmemektir. Dolayısıyla, felsefeyle ilgili şüpheler (yani konuşulması mümkün olmayan konularda insanların konuşması) teoloji için de söz konusudur. Teolog teriminin karşılığıysa 'mütekellim'dir ve bu kişiler daha çok Platon'un sofistleri gördüğü gibi görülür: Zeki hatiplerdir ama gerçek bilgelikten mahrumdurlar. Nihai olarak, İslamî ilimler içinde en önemlisi, hukuk ilmi olarak tarif edebileceğimiz fıkıhtır. Fıkıh Allah'ın doğru yolu göstermesini veya şeriatı gerçek mânâda anlamak için bir gayret ve ceht etmektir. Fıkıh en önemli ilim olduğu için, fıkıh uzmanı olan ulemâ, çoğunluk tarafından en bilge Müslümanlar olarak telakki edilir.

O Hâlde İslamî Felsefe Nedir?

Yukarıda felsefenin büyük sorulara ilgi duyduğundan bahsettim. Bu kitapta, "Bilginin kaynağı nedir?" veya "En iyi devlet modeli nedir?" gibi bu tür sorulara ayrılmış bölümler göreceksiniz. Dolayısıyla bunun bir felsefe işi olduğu şüphe götürmez. Ancak bu bir İslam felsefesi işidir, çünkü bu büyük sorular, İslam inancı ve amelleriyle irtibatlı kişiler tarafından sorulmuştur. Burada nihai, gerçekten büyük o soru karşımıza çıkar: İnsan olmak ne anlama geliyor? İster Platon'a isterse Kur'ân'a bakalım, sorulan hep aynı sorudur ve bu soruyu cevaplamak için girişimlerde bulunulur. Kur'ân Müslümanlar için bir rehberdir, ancak Kur'ân kendi içinde birden fazla anlama gelen ifadeler taşıdığını kabul eder ve kendisine gönül verenleri ilme teşvik eder. Bu yüzden felsefe yapmalı, o nihai soruyu anlamak için felsefenin araçlarından ve ilimden isti-

fade etmeliyiz. Bu kitap, bazen direnç gösterseler de Müslümanların araştırma yaparken felsefî olduklarının ve bu arada kendilerinin dindar olduklarını tereddütsüz ifade ettiklerinin bir ikrarıdır. Bu büyük insanlardan öğrenecek çok şeyimiz var.

Daha fazla bilgi için bkz.

İslam'a giriş için bazı eserler:

Esposito, J.L. (1998), *Islam: The Straight Path*, 3rd edition, Oxford: Oxford University Press.

Rippin, A. (2012), *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, 4th edition, Abingdon: Routledge.

Ruthven, M. (2000), *Islam in the World*, 2nd edition, London: Penguin.

Shepard, William (2013), *Introducing Islam*, 2nd edition, Abingdon: Routledge.

Kur'ân

Pek çok Müslüman Kur'ân'ın sadece orijinal dili olan Arapça yardımıyla anlaşılabileceğini söyler. Bu sebepler tercümeler birer 'meal' olarak görülür ve Arapça kelimelerin birden fazla anlama geldiği göz önünde tutulursa, bu bir dereceye kadar doğru bir tespittir. Okurun farklılıkları görmesi için birden fazla meali incelemesi tavsiye edilir, ancak tutarlı olmak için bu kitapta ben sadece bir meal kullandım:

The Qur'an (2008), Oxford World Classics, trans. by M.A.S. Abdel Haleem, Oxford: Oxford University Press.

Hadis

Hadislerde Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) sözleri ve fiillerinin kayıtları yer alır ve hadisler birçok râvinin derlediği büyük

miktarda rivayetlerden oluşur. Çoğu yerde râvinin ismini zikrettim. Birçok hadis birden fazla kaynakta bulunabilir (hadislerin derlenmesinin bir 'ilim' olmasının ardında, râvilerin birbiriyle iş birliği yapması gerektiği fikri yatmaktadır). Burada sadece bir tane mükemmel kaynak kullanılmıştır: www.hadithcollection.com. Bu kullanışlı arama motoru yardımıyla en muteber râvilerden (Buhârî, Dâvud vd.) hadisler bulacaksınız. Hadislerin hepsi bu kaynaklardan gelmez, bazıları zayıf râvi zincirleriyle bize ulaşmıştır. Mesela bu bölümde iktibas ettiğim hadis (Çin'de de olsa ilmi arayınız, çünkü ilim öğrenmek her Müslümana farzdır.) sahih hadisler arasında yer almaz. Ancak bu rivayet güzel bir şekilde kullanılır. Birçok Müslüman bu hadisin, İslamî söylemin tespitinde daha muteber birçok başka hadisten daha tesirli olduğunu kabul eder.

Bu yüzden iktibas edilmeyi hak ediyorlar.

İnternet siteleri

İslam çalışmaları için bazı faydalı kaynaklar:

Akademik İslamî araştırmalar, Ortadoğu, Orta Asya ve diğer alan araştırmaları için siteler: www.uga.edu/islam/MES-Centers.html.

İslamî araştırmalar için Dijital Kütüphane: www.academicinfo.net/Islammeta.html. Akademik İslamî araştırmalar için kaynaklar: www.theamericanmuslim.org/tam.php/tam/linkcategory/C122.

Birçok faydalı bağlantının yer aldığı Andrew Rippin'in sitesi: www.rippin.org.

BBC temel bilgileri sunmaktadır, ama arzu ederseniz BBC Dünya Servisi'nin radyo programlarını da dinleyebilirsiniz: www.bbc.co.uk/worldservice/ people/features/world_religions/islam.shtml.

Ayrıca şu bağlantıda İslam ve Batı'yla ilgili çok fazla bilgi mevcuttur: news.bbc.co.uk/2/hi/talking_point/special/islam/3182669.stm

İslam felsefesiyle ilgili İslamî kaynaklar: Islamic Philosophy Online (Çevrimiçi İslam Felsefesi): www.muslimphilosophy.com.

2. YUNAN VE ACEM MİRASI

Helenizm: Yunan Felsefesi ile Karşılaşma

1. bölümde "Çin'de de olsa ilmi arayınız, çünkü ilim öğrenmek her Müslüman'a farzdır." şeklindeki meşhur hadisten bahsetmiştik. Müslümanların bu durumda Çin'e gitmelerine gerek yoktu, ama Mısır'ın İskenderiye şehrine kadar da gitmeleri gerekti.

İslam'ın 'Helenizm' olarak adlandırılan edebî ve kültürel bir gelenekle karşılaşması başlı başına etkileyici bir tecrübeydi. Çağımızda insanlar, zincir marketler ve benzer tasarımlar gibi sebepler yüzünden şehirlerin hep birbirine benzediğini söylüyor, ama aslında Yunan kültürünün altın çağında bir Yunan şehri de diğerine çok benzerdi ve bunun adı Helenizm'di. Bu, İtalya'daki Elea'dan Mısır'daki İskenderiye'ye kopyalamayı mümkün kılacak bir model sunan bir iş yapma tarzıydı. Atinalı hatip Isocrates'in (MÖ 436-338) *Panegyricus* adlı eserinde söylediği gibi, "Helen ismi bir ırkı değil bir zekâyı akla getirir; Helenler de kanımızı değil kültürümüzü paylaşanlar için kullanılır." Helen kültürü kendine ait şehir duvarları, pazar yeri, hamamları, meclis binaları ve yine kendine özgü birçok özellik ve faaliyetleriyle bir şehir devletinin parçası olmak demektir. Helen kültürü sadece mimarisiyle sınırlı değildir; sanatı, tiyatrosu, dinleri, bayramları, destanları ve hiç şüphesiz filozoflarıyla anılan bir kültürdür. Böyle muhteşem bir kültür, başka kültürlere elbette tesir eder, ama daha çok Helenizm çalışan ve Yunanca bilen ilim adamlarının ilgisini çeker. İslam veya felsefeyle ilgili hiç bilgisi olmayan bu kitabın okurlarının da tasdik edeceği gibi, Yunanlar veya Yunan kültürüyle ilgili çok az veya hiç bilginiz olmadığında bir metni ele almak çok daha zor olacaktır. Müslüman âlimler de kendilerini böyle bir durumda buldular. Müslüman aydınların

bu konuda hiç birikimi yoktu denilemez, ama Yunan felsefesi ve Yunan kültürü bilgileri son derece sınırlıydı. Günümüzde Yunan felsefesi alanında araştırma yapan akademisyenler, Yunanların aslında neler kastettiği konusunda tartışmalara girer ve ihtilafa düşerler. Bu uzmanların, binlerce olmasa da yüzlerce yıllık akademik çalışmalara ve gerek sayı gerekse kalite açısından geçmiş nesillerin sahip olmadığı seviyede kaynaklara erişebilmelerine rağmen bu görüş ayrılıkları dikkat çekicidir. Tercüme faaliyetlerin başladığı asırlarda Müslümanlar arasında da görüş ayrılıklarının bulunması muhtemeldir, zira Yunanca veya Süryaniceden Arapça yapılan tercümelerde yaşanılan dille ilgili zorluklar (sadece kelime bilgisi açısından değil, felsefî söylem konusunda birikimi olmayan bir kitleye, âşina olmadıkları karmaşık kavramları tanıtma açısından da yaşanılan zorluklar) ve mukayese veya tahkik etmek için kullanılabilecek daha önce yapılmış tercümelerin olmaması da ayrılıklara yol açmış olabilir.

Büyük İskenderiye şehrine ismini veren kişi bir zamanlar Aristo'nun öğrencisi olan kuzey Yunanistan'daki Makedonların kralı Büyük İskender'dir. (MÖ 356–323) Ona 'Büyük' unvanını veren şey, 30 yaşından önce İyon Denizi'nden Himalayalara kadar hiçbir savaşta yenilgi yüzü görmeden bir imparatorluk kurmasıdır. Bu, antik dünyanın en büyük imparatorluklarından biridir ve İskender Arabistan'ı ele geçirme planlarını gerçekleştirseydi, belki de İslam ortaya çıkmayacaktı. Ancak İskender genç yaşta öldü ve imparatorluğu paramparça oldu. Bu imparatorluk sınırlarını genişlettikçe, Helen kültürü ve konumuzla ilgili olarak Yunan felsefesi de yayıldı. Yunan felsefesinin İslam'a etkisi hakkında konuştuğumuzda, bu yolculuğa Yunanistan'da değil Mısır'da, İskenderiye şehrinde başlarız.

Aslında İskender, kendi ismiyle anılan birden fazla şehir kurdu, ancak MÖ 331 yılında Mısır'da inşa edilen İskenderiye

şehri, felsefenin yayılması ve hayatta kalması bakımından farklı bir önemi haizdi. İskender bu şehirde sadece birkaç ay geçirmiş olsa da İskenderiye kuruluşunda itibaren bir asır içinde dünyanın en büyük şehri hâline geldi. Mısırda olmasına rağmen, büyük bir Yunan nüfusunu barındırdı ve antik dünyanın en büyük kütüphanesiyle Helen biliminin merkezi hâline geldi. Bu büyüklüğü tespit etmek kolay değildir, ancak kütüphanenin en iyi olduğu dönemde yüz binlerce el yazmasının bulunduğu tahmin edilmektedir.

Büyük İskender Yunanistan'da birlik tesis etmiş ve Helen kültürünün dünyanın uzak ülkelerine kadar yayılmasını sağlamıştır. Ancak MÖ ikinci asırla birlikte Akdeniz'de hâkim güç Romalılar olmuş, Roma ve Yunan kültürünün bir tür kaynaşması gerçekleşmiştir. Roma hâkimiyeti altında felsefe zenginleşmesini sürdürdü ve ilim adamları tarafından yapılan okumalar, tartışmalar ve yayınlar devam etti. Pergamonlu Galen'in (MS yaklaşık 129–99) tıp ve anatomi ve İskenderiyeli Batlamyus'un (MS yaklaşık 90–168) astronomideki çalışmaları bunun iki örneğidir. Başlangıçta Platon'un Akademisi, Aristo'nun Lisesi ve Stoa ve Epikürcü Bahçe gibi Atina'daki büyük felsefî okullar devam etti ve Roma İmparatoru Marcus Aurelius (MS 121–180) tarafından mâlî olarak desteklendi. Ancak Marcus Aurelius'in ölümünden sonra -ve vefat tarihten bir süre önce- Hristiyanlığın dinî inançları ve Gnostisizmin (İrfâniye) felsefe dünyasında tesirleri artmaya başladı. Teoloji disiplini, felsefeden bağımsız bir ekol olarak gelişti, dinî kavramları felsefî yaklaşımla anlama gayreti içinde oldu. Mesela Tanrı'yı üç zat (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh) olarak tarif eden Hristiyanlığın teslis akidesi, birçok farklı model ve aykırı düşünce doğurdu ve Müslüman âlimlerin şaşkın yorumlarına maruz kaldı. Burada Aristo'nun önemli bir felsefî tesiri görülür. Bugüne kadar Aşai Rabbani ayini sırasında kullanılan İznik akidesi, Tanrı'yı

'Baba ile bir olan cevher' olarak tarif eder ve bu cevher kavramının kökeni Aristo'ya dayanır. Başka bir örnek ise John Philoponus'dur. (MS 490–570, Gramerci John veya İskenderiyeli John olarak da bilinir.) Philoponus, bir Aristo yorumcusuydu ve Ortodoks Hristiyan Kilisesi tarafından küfürle suçlandı, çünkü tesliste üç farklı mahiyet, cevher ve ilah gördü ve bunları üç Aristo kategorisi olan 'cins', 'tür' ve 'tek'le eşleştirdi. Burada felsefenin teolojiye yardım elini uzatmasıyla ilgili iki örnek gördük, gerçi ikinci vaka bazıları tarafından pek hoş karşılanmadı.

İskenderiye MÖ 80 yılında Roma hâkimiyetine girdi ve MS 619'da, Sâsânîler (Acemler) tarafından ele geçirildi. Daha sonra kısa bir Bizans hâkimiyetinin ardından 641 yılında şehri Müslümanlar teslim aldı ve 1798 yılındaki Napolyon seferine kadar şehir Müslümanların hâkimiyetinde kaldı. Mısır, doğmakta olan İslam imparatorluğunun genişlemesiyle birlikte makul bir ilerleme kaydetti. 639 yılından önce Suriye ve Irak'la birlikte Arap Yarımadası'nın tamamına İslam orduları tarafından boyun eğdirilmişti. Bir sonraki hedef batı yönündeki Mısır'dı, ama bu önceki seferlerden çok farklıydı, zira pek bilinen bir memleket değildi. Arabistan İslam'ın kalbinin attığı yerdi, Suriye ve Irak da Arapların ticaret ve yerleşim yoluyla âşina oldukları bölgelerdi. İslam devletinin güney sınırlarını Bizans tehdidinden korumak için, Bizans'a ait Mısır'ın ele geçirilmesi gerektiği konusunda Müslümanların emiri Halife Ömer'i (579–644) ikna eden kişi, Filistin'in askerî valisi Amr ibn el-As idi. (yaklaşık 573–664) Mısır'ın alınması için başka sebepler de vardı. Mısır Acem hâkimiyeti, veba salgını ve Bizans idaresi tarafından kısmen tahrip edilmiş olsa da önemli bir tahıl merkezi ve bilgeliği temsil eden firavunların memleketi olması sebebiyle büyük bir mükâfattı. Ancak belki de Amr, felsefî keşiflerle meşgul olmaktan ziyade askerî bir zihniyet taşıyordu.

Bu arada kaderin cilvelerinin görüldüğü anlardan biri yaşanıyordu. Mısır'ın ele geçirilmesi belki de asla mümkün olmayacak ve böyle bir sonuç, doğmakta olan İslam devletini çok farklı etkileyebilecekti. Zira Halife Ömer, Amr'ın ordusunun Bizans güçleri karşısında zayıf kalacağını düşünüyordu ve bu haklı bir endişeydi. Halife Ömer başkent Medine'den Amr'a Mısır'a girmemesini emreden bir mektup yolladı. Mısırlı tarihçi İbn el-Hakem'in (ö. yaklaşık 870) kaydettiğine göre bu mektupta şöyle bir not vardı: Eğer bu mektup eline ulaştığında Mısır'a girmiş olursan, devam edebilirsin. Allah yardımcın olsun, ihtiyacın olan her türlü takviyeyi göndereceğim. Görünüşe göre Amr, Mısır sınırına yakın bir yer olan Refah'tayken mektubu getiren elçinin kendisine doğru atıyla geldiğini gördü. Mektubun içeriğini tahmin ederek, ordunun o günkü ilerlemesi bitinceye, yani sınırı geçinceye kadar mektubu açmayacağını söyledi.

O zamana kadar Amr'ın kuvvetleri, Sînâ tarafından gelen ve ganimetten pay almak için can atan bedevî kabile mensupları tarafından takviye edilmişti. Sonuç olarak ordu, Port Said'in doğusundaki müstahkem şehir Pelusium'da küçük direnişle bir karşılaştı.

Şu anki Kahire yakınlarında yer alan meşhur Babil'i almak bu kadar kolay olmayacaktı, ancak Amr'ın artık halife tarafından gönderilen takviye birlikleri vardı ve altı aylık bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi. Arap ordusu Mart 641'de İskenderiye'ye ulaştı. Babil'den daha muhkem olsa da on dört ay süren bir kuşatmadan sonra İskenderiye ele geçirildi. Zaman zaman Mısır'ın istila edilip İskenderiye kütüphanesinin acımasız bir general tarafından tahrip edildiğine dair rivayetlerle karşılaşmak mümkündür, ancak deliller buna işaret etmemektedir. Bu istila esnasında Amr, Mısırlılar tarafından genellikle iyi bir şekilde karşılandı, zira Amr onların dinî hürriyetlerine müdahale etmedi, ibadetlerini yapmalarına izin verdi ve kiliselere ait mülkiyet hakkına dokunmadı. Hâlbuki Bizans

yönetimi altındaki Kıptî Hristiyanlar, zorla Hristiyanlığın Kalkedon mezhebine geçirildi. İskenderiye'nin fethinde Bizans ordusuna toparlanıp şehri terk etmeleri ve başkentleri Konstantiniye'ye yelken açıp giderken yanlarında servetlerini götürebilmeleri için on iki ay verildi. Ayrıca Amr, vergi memurları ve idareciler gibi yerel vatandaşların birçoğunu görevlerinden azletmedi. Bu derece münevver bir merhamet ve aklıselimin, barbar olarak gösterilen bir kişiden kaynaklanması pek mümkün değildir. Amr, İskenderiye'yi fethettiğinde, limanda bulunan Firavun'un deniz feneri ve 2000 yıldan beri ayakta duran iki dikilitaş tahrip olmamıştı. Arapların Mısır kültürüne hürmetlerinin birer nişanesi olarak bu eserlere dokunulmamıştı. Aslında bu iki dikilitaş 1200 yıl sonra İngilizler tarafından taşındı; biri New York'taki Central Park'a, Kleopatra'nın İğnesi olarak bilinen diğeri de Londra'daki Thames Nehri kıyısına dikildi. Bu durumda Arapların kütüphaneyi tahrip etmek istediklerini niçin düşünelim ki?

Edward Gibbon'ın *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi* adlı eseri Roma tarihiyle ilgili klasik tarihî eserlerden biridir. Ama maalesef Gibbon 51. bölümde "İskenderiye kütüphanesinin yaşadığı felaketlerden yeniden bahsetmeyeceğim." demektedir. (Gibbon 1994: 285) Çünkü bu konuda tarihî bir kayıt mevcut değildir. Antik bir ziyaretçi olan Strabon MÖ 24 yılında askerî bir seferle Mısır'a ulaştı ve bir süre İskenderiye'de kaldı. Strabon, antik şehrin üçte birinin saraya ait araziler ve bahçelerden ve hükümet ve kamu kuruluşlarından, bilhassa 'İlham perilerine ait Batlamyos Mabedi'nden' (veya günümüzde basitçe 'müze' dediğimiz yapıdan) oluştuğunu anlatır. Strabo'ya göre bu müzede,

> ... bir geçit, bir kemeraltı ve müzede görev yapan ilim adamları için büyük bir yemek salonunun yer aldığı geniş bir ev vardır. Ortak mülkiyete dayalı bir topluluk oluştururlar, müzenin idaresinden de bir rahip sorumludur. (Strabo 2002: 51).

Bu müzenin Atina'daki iki büyük öğrenme merkezini şekillendirmiş olması da dikkat çekicidir; Platon'un Akademisi ve Aristo'nun Lisesi. Kitapların istiflendiği bu kütüphane muhtemelen müzenin bünyesinde yer alıyordu.

Gibbon'ın çok az dikkat çektiği, kütüphanenin yaşadığı felaketlerden kastedilen, MS 47/48 yılında Sezar'ın İskenderiye Savaşı'nda görülen, bütün kütüphaneyi tahrip ettiği söylenilen bir yangındır. Sezar sadece limandaki gemileri yakmak istemişti, ancak rüzgâr kütüphanenin de ateş almasına yol açtı. Kütüphanenin bu yangında hangi oranda tahrip olduğu akademik tartışmalara açık bir mevzudur, ancak genel kanaat önemli bir bölümünün zarar görmediği şeklindedir. MS beşinci yüzyıl civarında kütüphane binası Hristiyanların paganizme saldırıları sebebiyle büyük oranda tahrip edilmiş, o zamanki ilim adamları saklayabildikleri bazı yazıları bu tahribattan kurtarmıştır. Pagan heykelleri ve yazılarıyla kütüphane ana hedef olmuştu. Birçok filozof şehri terk etmeye zorlanmış, MS 415 yılında bir grup keşiş tarafından linç edilen kadın filozof Hypatia'nın esef verici ve trajik ölümü de bu sırada olmuştur.

Ayrıca şehir, MS 365 yılında görülen bir tsunami de dâhil olmak üzere bir dizi felakete maruz kaldı. Amr şehre geldiğinde, her ne kadar kütüphanenin büyük kısmı artık mevcut değilse de çok sayıda el yazması hâlâ müzedeydi. Göçebe bir Arap kavminin, bu kadar çok el yazması ve bilginin bir yerde bulunacağını hayal etmesi pek kolay değildir. Yedinci yüzyıldan önce Avrupa'nın büyük kesimi karanlık çağlarda yaşıyordu ve Roma İmparatorluğu'nun gerilemesiyle birlikte Yunan felsefesi uzun süredir kayıplara karışmıştı. İskenderiye Kütüphanesi ve Müslümanların buradaki eserleri tercüme etmeleri sayesinde bu felsefe, bir kez daha Avrupa'ya dönme imkânı elde etti.

Yedinci yüzyılda Müslümanlar Mısır'a girdiğinde durum

nasıldı? O zamana kadar İskenderiye felsefenin ayakta kalan son merkeziydi. Diğerleri o bölgedeki Hristiyanlığın etkisi ve pagan inancı taşıdıkları gerekçesiyle işlevsiz hâle getirilmişti. Platon, Akademi'yi MÖ 387 yılında, Aristo ise Lise'yi MÖ 334 yılında kurdu. Her ikisi de Atina'da bulunan bu kurumlar, iki önemli felsefe okuluydu ve Hristiyanlığın ilk iki veya üç asrında mevcudiyetlerini devam ettiriyorlardı. Atina'da başka felsefî okullar da vardı. Epikür okulları ve Zeno'nun okulu muhtemelen kadınları kabul eden ilk antik Yunan felsefe okullarına en iyi örnekti. (Paradokslarıyla meşhur olmuş Elealı Zeno değil, Citium'lu Zeno) Daha önce belirtildiği gibi, o zaman hâkim olan Hristiyan imparatorluğu, Kutsal Roma İmparatorluğu olarak da bilinen Bizanslılardı ve Mısır bu devletin hâkimiyet alanı içindeydi. Bu yüzden İskenderiye'deki filozoflar, Yunan felsefesini Hristiyanlaştırmadıkları takdirde kaderlerinin Atina okullarındaki gibi olacağı endişesini taşıyordu.

Bu konuda ilginç bir hikâye vardır: Atina akademisi kapatıldığında, bu kuruma bağlı yedi filozof, Acem İmparatorluğu'nda yer alan ve şu an Irak sınırlarında olan Tizpon şehrine kaçtı ve Bizans'a tekrar kabul edilene kadar bu şehirde bir yıl kadar yaşadı; bu arada bazıları da İskenderiye'de esnaflıkla meşgul oldu. Müslümanlar ilk defa İskenderiye'ye girdiklerinde bu ilim adamlarının yazılarıyla karşılaştı. 6. asırda yaşayan Philoponus ve Simplicius bu filozofların en meşhurlarıydı. 5. asırda yaşayan Ammonius ve yedinci asırdan Stephen ise diğer önemli yorumculardı. Bu uzmanların hepsi, Aristo'nun Yeni Platoncu yorumuyla ilgilenmişti. Dolayısıyla Müslümanların İskenderiye'de karşılaştıkları büyük ilmî eserleri hazmetmeleri nasıl olmuştu, sorusunun cevabı şu şekildeydi: Atina'nın Yunan okullarında (ve günümüzde) öğretilenler Platon ve Aristo'nun eserleri değildi, Aristo'nun bazı yazılarının Yeni Platoncu bir uyarlamayla ya-

pılan tercümeleri ve şerhleriydi. Müslümanlar gelmeden önce Mısır'daki Yunan felsefesi, birkaç asır önce Atina'daki Yunan felsefesinden çok farklıydı. Bu felsefe varlığını sürdürmüştü, fakat felsefe ve dinin sentezinden oluşan Yeni Platonculuk, Hristiyanlık, gizemcilik ve Mısır düşüncesini birleştirerek kozmopolit ve eklektik bir ekol hâline gelmişti. Bu Yeni Platoncular tarafından hazırlanan eserler Yunancaydı fakat bu filozofların eserlerinin tercüme edildiği tek dil değildi. Müslümanların okuyabileceği, bir Ârâmî diyalektiği olan ve Hazreti İsa'nın konuştuğu rivayet edilen Süryânî dilinde hazırlanmış eserler de vardı. Klasik Süryanice, Bereketli Hilal'in büyük bir kesiminde konuşuluyordu ve bu dil ancak MS birinci asırda yazılı olarak kullanılmaya başlandı. Yeni Hristiyanların birçoğu için ortak bir dil hâline geldi ama daha da önemlisi, Arapçanın gelişimini etkiledi. Araplar Süryanice ile karşılaşıp Arapçada karşılığı olmayan felsefî kavramları anlamak için gayret ederken, günümüzde İngilizce kelimelerin birçok yabancı dile girmesi gibi, Süryanice kelimeler Arapçaya kazandırıldı ve yabancı kelimelerin kullanılmasına karşı gelenlerin rahatsızlığı bu gelişmeye mâni olamadı.

Araplar, Suriye ve Irak'ı yedinci yüzyılda fethetti ve buralarda bir dizi antik Yunan felsefe okuluyla karşılaştı; bunların kayda değer en ünlüleri Antakya, Harran, Edessa, Nusaybin ve Qinnesrin okullarıydı. Bu merkezlerde Hristiyanlık hâkim olduğu için bu okullar farklı inançların birlikte çalışmasına birer örnektir; sadece kuzey Suriye'deki Harran istisnadır. Bunlar, Araplar tarafından Sebe halkı olarak adlandırılan, Kur'ân'da ise Güneş'e tapanlar olarak bahsedilen ve şu anda mevcut olmayan bir topluluktur. Bu okullar, çoğu İskenderiye kaynaklı Yunanca eserleri Süryaniceye tercüme etti ve böylelikle Araplar da bu memleketleri ele geçirdiğinde, bu eserleri Süryaniceden Arapçaya tercüme etme ihtiyacı hissettiler. Kaçınılmaz olarak her tercüme, belli bir oranda yorum içerir. Bu yüzden Araplar bir yandan İs-

kenderiye'de Yeni Platoncu bir Aristo ile karşılaşırken öte yanda Suriye'de Hristiyan bir Aristo görüyordu. Suriye'deki tercümanlar, Platon'un Hristiyanlara getirdiği eleştirileri tercümelere pek yansıtmıyordu. Emevî halifesi Yezid (ö. 704) bu tercüme işinin ilk sponsoruydu. Asıl destek daha sonra Bağdat'taki Abbâsî hanedanlığından, bilhassa halife Mansur, Harun ve Beyt'ül Hikmet'i kuran oğlu Me'mun'dan geldi.

Yeni Platonculuk

Demek ki İslam'da ortaya çıkan din ve felsefe arasındaki ihtilafın kökleri Hristiyanlığa, bilhassa son Hristiyan imparatoru Julianus Augustus'un (Dönme Julianus) MS 363 yılında ölümüne kadar uzanır. Batı Avrupa'da Roma İmparatorluğu çöktü ve karanlık çağlar başladı, Doğu Avrupa ise Hristiyanlık dünya görüşüyle idare edilen bir imparatorluk hâline geldi ve beşinci asırda, Hristiyan Roma İmparatoru Justinyen tarafından Atina'daki felsefe okulları kapatıldı, ilim adamları Mısır ve Acem diyarının doğusuna kaçtı. Belki de en son ve en büyük klasik felsefe okulunun, dinî gizemcilik renkleri taşısa da, Yeni Platonculuk olduğunu söyleyebiliriz.

Yeni Platonculuğun kurucusu olarak görülen filozof Plotinus (MS yaklaşık 204/5–270) hakkında çok az şey bilinmektedir. Yunan asıllı bir Mısır yerlisi olduğuna dair zayıf rivayetler vardır. 27 yaşında felsefe dersleri aldığı ve böylelikle 11 yıl kadar İskenderiye'de tahsiline devam ettiği ve daha sonra Acem ve Hint felsefesini öğrenmek üzere Acem diyarına seyahat etmeye karar verdiği bilinmektedir. Ders vermek ve ömrünün geri kalanını geçirmek üzere 40 yaşında Roma'ya gitti. Roma imparatorunun, Platon'un *Kanunlar* kitabında tespit ettiği anayasa altında inşa edilecek bir 'filozoflar şehri' kurması için girişimde bulundu ama başarılı olamadı. Plotinus tarihî olarak sadece İslam için önemli değildir, yazıları Orta Çağ'da Hristiyanları da etkilemiştir. Ay-

rıca, Yeni Platoncu Okulu, Plotinus'tan kurucuları olarak bahseder. Plotinus kendini zâhiren Platon'un bir yorumcusu olarak kabul etse de, yazıları daha gizemli ve dinî bir nitelikte olduğu için, Platon'la ilgili anlayışı dinî eğilimi olan kişilere daha cazip geldi. Bilindiği kadarıyla Plotinus 50 yaşına kadar bir eser vermedi. Şu an elimizde olan 54 makalesi kendisinin Platon'a dair anlayışını sunmaktadır. İskenderiye sadece Yunan düşüncesine ev sahipliği yapmadı, ayrıca büyük bir Yahudi nüfusunu barındırdı. Bu şehir, farklı kültürlerden felsefî, dinî ve gizemli geleneklere ait fikirlerin içinde eridiği bir pota oldu. Felsefeyi dinle birleştirme girişimleri Müslüman ilim adamlarını hemen cezbetti, zira görünüşte birbirinden çok farklı ve uzlaşmaz bu iki gerçek arasında bir ilişki arayışı doğmuştu. Bu yüzden Arapçaya tercüme edilen ilk önemli (ve daha sonra en popüler) eserlerden biri, Plotinus'un yazdığı, *Enneadlar* adlı fizikötesine dair bir eserden bazı bölümlerdi.

Aslında Plotinus'la ilgili bildiklerimizin çoğu, şu anda Lübnan'da bulunan antik Tyre şehrinde doğan ve Plotinus'un *Enneadlar*'ını MS 300 yılında yayınlayan talebesi Porfiri'ye (MS yaklaşık 234–305) dayanmaktadır. Porfiri, basit bir bahisten daha fazlasını hak eder, zira o Plotinus'un talebesi olmasının yanında, çok etkili bir yazar ve düşünürdü.

Isagogue (Giriş) adlı eseri, Süryaniceden Arapçaya tercüme edildi (Isaghuji) ve İslam âleminde standart bir mantığa giriş metni oldu, Müslüman âlimler arasındaki felsefî tartışmalar için de temel bir kaynak olarak kabul edildi. Hem Plotinus hem de Porfiri kendilerini filozof olarak gördü ve Hristiyanlığı inkâr etti, çünkü onlara göre bu din, akıldan ziyade inanca dayalıydı. Porfiri'nin *Against the Christians* (Hristiyanlar Aleyhinde) adlı nizalı eserinin Hristiyanlar tarafından yakılması ve geriye hiçbir nüshanın kalmaması da sürpriz olmadı. Yeni Platonculuk inanıl-

maz derecede etkili oldu. 5. asırda Atina'dan kaçan filozofların birçoğu Yeni Platoncuydu ve diğer şehirlerde de bir dizi Yeni Platoncu okul mevcuttu. İleride göreceğimiz gibi, Yeni Platonculuğun öğretilerinin önemli bir kısmı, İslam felsefesi ve teolojisine dâhil olmuştu ve Hristiyan düşüncesi üzerinde de büyük etkisi vardı. Bu etki, İngiliz sanatçı ve şair William Blake (1757–1827) ve Fransız filozof Henri Bergson (1859–1941) gibi 17. asırdaki Cambridge Platoncularında bile görülmeye devam etti.

Arap Müslümanların, o zamanlar önemi çok az anlaşılmış düşünürlerin muazzam bir yekûn teşkil eden yeni eserlerinin özünü kavrama gayretleri önceleri biraz dağınıktı; eserlerin hangisinin Platon'un hangisinin Aristo'nun görüşlerini taşıdığı, hatta yazarlarının kim olduğu tam olarak bilinmiyordu. Sadece bir örnek olarak, Arapçada Athulugia (Teoloji) olarak isimlendirilen Plotinus'un *Enneadları*, yanlış bir şekilde Aristo'nun eseri olarak düşünüldü. Bu gerçeğin Müslüman yorumcuların kafasını karıştırması anlaşılır bir durumdur. Hristiyan derebeylerinin baskıları sebebiyle İskenderiye'de kalan ilim adamları tavizler vermek zorundaydı. Tipik bir pagan müşrik olarak görülen Platon'dan yüz çevirmeye zorlandılar. Aristo'yu araştırmak isteyenler ise, Bizans'ın Hristiyan patriğinin daha çok tesirinde kalacak şekilde, Yeni Platoncu bir tarzda yorum yapmak zorundaydı. Bu karmaşık manzara, kitabın gelecek bölümlerinde daha ayrıntılı ele alınacak, ama şimdilik Aristo'nun tanrısının (İlk Muharrik), Platon'un tanrısından (Demiurge, Akl-ı Faal) farklı vasıfları vardı, bilhassa illiyetle ilgili meseleler söz konusu olduğunda, Hristiyanlık ve İslam'ın tanrısının vasıfları da farklıydı. Müslümanlar Yunan eserleriyle karşılaştıklarında, önlerine çıkan şey Yeni Platoncu Aristo'ydu, bu yüzden bir şaşkınlık yaşamaları normaldi.

Antik Yunan felsefesinin Müslümanlar tarafından anlaşılmasında önemli bir yeri olan Yeni Platonculuğa âşinalığımız

yoksa İslamî araştırmaları hakkıyla takdir edemeyiz. İslam felsefesine giriş mahiyetindeki bir kitaba, epey karmaşık ve soyut tabiatı olan Yeni Platonculuğun ayrıntılarıyla başlamak pek talihli bir durum değildir, ama bazı temel konular üzerinde biraz daha durmamız gerekiyor. Arap komutan Amr İskenderiye'ye girdiğinde, o zamanki dünyanın kültür merkeziyle karşılaşmıştı. İskenderiye sadece Yunan felsefesinin farklı okulları için değil Yahudi, Hristiyan, Mısır, Acem ve Finike geleneğine bağlı okullar için de bir buluşma yeri oldu. Bütün dinî ve felsefî malzemeyi bir potada erittiğinizde ortaya Yeni Platonculuk çıkar. Bu terim 19. asra kadar mevcut değildi ve mevzuyu daha da karmaşık kılan bir akım olmasına rağmen Yeni Platonculuğun homojen bir yapısı yoktu. Bu yüzden onu kategorize etmek ve farklı formlarındaki müşterek özellikleri belirlemek kolay değildi. Bunu ifade ettikten sonra şu hususa dikkat çekmekte fayda var: Bilhassa İslam gibi tek tanrıya inanan dinlerin müntesiplerini cezbeden asıl sebep birliğe yapılan vurgudur. Mutlak birlik, İslam'ın temel prensibi olan kelime-i tevhitte özetlenir. Birliğe yapılan bu vurgu, Platon'un dualizmiyle çelişir. Platon'a göre aslında iki âlem mevcuttur: Birisi gölgeler âlemidir (hata yapabilen duygulara ait bu dünya) diğeri ise mükemmel idealar âlemidir. Ancak Plotinus, Platon'u bu şekilde yorumlamadı ve Platon'un bir zamanlar talebesi olan Aristo tarafından kabul edilen daha pragmatik, neredeyse tecrübî olan bir yola da tevessül etmedi. Plotinus'un 'Bir'i nihai hakikatti; her şeyi zatiydi, maddî değildi, mutlak hayır ve hürriyet sahibiydi. Bir'in başlangıcı ve sonu yoktur, diğer her şey hakikat seviyesinde gittikçe daha aşağılara inerek O'ndan sudûr eder. Bir'den sonra gelen ilk mertebe, güneşten kaynaklanan ışığa benzeyen ve Plotinus'un parçalı olması sebebiyle 'henüz bakış hâline gelmeyen bir görüş' olarak adlandırdığı Nous veya Akıl veya Zihin Dünyası'dır. Bu Bir'den ayrılma ve parçalanmanın ikinci mertebesi, bütün tekil ruhları ihtiva eden

Psuche veya Ruhlar Dünyası olarak da adlandırılan sudûrdur. Psuche'den sonraki mertebe ise fizikî bedenimizin de dâhil olduğu madde seviyesidir.

Planton'un çok tanrılı görüşlerine muhalif olarak, yüce bir ilkeye veya tek tanrılı dünya görüşüne uygunluğu sebebiyle bu düşüncenin Müslümanlara cazip gelmesi beklenmedik bir durum değildir. Ancak Plotinus'da derinleşmek, İslam öğretisiyle gerçek anlamda bir ilişkiye götürmeyecektir. Plotinus'un 'Bir'i, ibadete layık olan hususi sıfatlar taşımaz ve yaratılışın kaynağı olmasına rağmen bu, sudûrun bir neticesidir. Yani eşya, Bir'in mevcudatın vücudunu murat etmesiyle değil, sadece Bir'in vücudunun bir neticesi olarak vücuda gelir. Plotinus'un, hiç etkilenmeden ve ayırt etmeden 'ışık yayan güneş' benzetmesi çok kullanışlıdır. Bu 'felsefe tanrısı', birlik ve yaratılış açısından bir cazibe taşısa da Kur'ân'da tarif edilen ve sıfatları çok daha belirgin olan Allah'tan çok farklıdır. Bu farka rağmen, Müslüman düşünürlerin çalışmaya başlayabilecekleri ortak bir zeminin olması da bir gerçektir.

İslam'da ilim tahsil etmenin genel bir vecibe olduğu malumdur, ancak Müslümanların aslında niçin felsefî eserleri anlama gayreti içinde oldukları, üzerinde düşünmeye değer bir konudur. Başka bir ifadeyle, Müslümanlar dinlerine bağlı oldukları hâlde, niçin inançlarına aykırı eserleri tercüme etmek ve bunlar üzerinde tartışmak için zaman ve emek harcamışlardır? Eğer bu fikirlerin İslamî öğretilerle ortak noktaları varsa, zaten İslam'ın bünyesinde bulunabilecek olan bu düşünceler üzerinde çalışmanın ne mânâsı vardır? Bu konuda farklı sebepler öne sürülebilir. Söz gelimi, Plotinus'un *Enneadları* 835 yılında ölen Emesalı Abdülmesih ibn Naima tarafından tercüme edildi, yani bu tercüme Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) ölümünden 200 yıl sonra yapıldı. Girift bir dinî doktrinin gelişmesi açısında bu süre pek

uzun değildir, yani Yahudilik ve Zerdüştlükle (MÖ 3. asırdan beri şu veya bu şekilde mevcudiyetini devam ettiren Acem dini) kıyas edildiğinde, İslam nisbî olarak hâlâ 'yeni' bir dindi. Bütün bu dünya dinleri, inançlarını çok girift, rasyonel ve felsefî gerekçelere dayandırmıştı. İslam âlimleri arasında kendi dinlerinin felsefî bir gelenek tarafından desteklenmesi ihtiyacının hissedildiği bir gerçektir. Başka bir sebep ise temayüz etmiş Yunan filozoflarla ilgili bir kafa karışıklığı söz konusu olsa da Araplar büyük dimağların huzurunda olduklarının farkındaydı. Fıtrî olarak her zeki insan, bir kişiyi meşhur bir düşünür hâline neyin getirdiğini merak eder. Diğer bir ifadeyle, bu antik şahsiyetlerin söyleyecek bir sözü vardı ve bunu görmezlikten gelmek, zeki bir insanın kendi kıymetini düşürmesi demekti. Müslüman düşünürler zamanla ortak noktaları araştırıp felsefî söylemin güçlü ve zayıf noktalarını değerlendirdikçe ve Platon, Aristo ve diğer filozofların öne çıkan eserlerine âşina oldukça antik şahsiyetler üzerinde büyük bir merak ve gururla çalıştılar. Şüphesiz, ek bir motivasyon olarak, eski bir vecizede denildiği gibi, bilgi güçtür ve her medeniyette önemli bir yeri vardır.

Hindistan ve Acemistan

Araplar İskenderiye'yi ele geçirdiklerinde, Yakın Doğu'nun büyük bir kısmı artık İslam hâkimiyeti altındaydı. Felsefe açısından bu, yukarıda bahsi geçen İskenderiye ve Süryânî okulları anlamına geliyordu, ancak fetihler buralarla sınırlı kalmadı. 651 yılında bütün Acem diyarı Müslümanların hâkimiyetine girdi. 713 yılında bu hâkimiyet Hindistan'daki Sind'e ve günümüzdeki Özbekistan, Tacikistan, güney Kırgızistan ve güneybatı Kazakistan'a tekabül eden bölgenin eski adı olan Maveraünnehir'e kadar uzandı. Kültürlerin ve fikirlerin böyle muazzam bir karışımının İslam felsefesini etkilemesi kaçınılmazdır. Belki de bunların en önemlisi, Acem diyarının güneyinde yer alan Jundishapur oku-

luydu. Bugün ziyaret edecek olsanız ıssız bir yerle karşılaşırsınız, ama bir zamanlar burası en önemli ilim merkezlerinden biriydi. Daha sonra Bağdat'ta inşa edilen Beyt'ül Hikmet (ileride bahsi geçecek), aslında Jundishapur âlimleri tarafından kuruldu. Bu şehir, Sâsânî (Acem) İmparatoru I. Shahpur tarafından 260 yılında kuruldu ve kısa bir süre için Pers İmparatorluğu'nun başkenti oldu. Tarihî kayıtlarda şehrin, bilim ve kültürle mamur edilmiş muhteşem bir yer olduğu anlatılır. Demokrasinin uygulandığı günlerde Atina'da olduğu gibi, valiler şehrin sakinleri tarafından seçilirdi. Helenik okulların kapatılmasıyla birlikte Yunan ve Romalı ilim adamlarının, güvenli bir liman olarak Jundishapur'a sığınmaları sürpriz olmadı. Şehir ayrıca çoğu Hristiyan olan Süryânîlere, Nestoryan Hristiyanlarına ve Hindistan'la Jundishapur arasında ticari ilişkileri sağlayan küçük bir Hintli gruba da ev sahipliği yaptı.

Jundishapur okulunun tam olarak ne zaman kurulduğu bilinmemektedir. Yunan filozof ve doktor Theodoras, II. Şahpur zamanında (MÖ 309–379) şehre yerleştiğinde buranın bir bilim ve felsefe merkezi olmaya başladığı rivayet edilmektedir. Antik çağda, felsefe ve tıp arasında kesin bir ayrım yoktu. Galen gibi filozofların kanaatine göre, bir tıp doktoru aynı zamanda bir filozof olmalıydı. İnşası yıllar süren okulun II. Şahpur zamanında Acem diyarı, Roma, Yunanistan, Suriye, Arabistan ve Hindistan'dan beş bin öğrencisi olduğu rivayet edilmiştir. Çok karmaşık bir manzara söz konusuydu; Helenik öğreti Acem, Hristiyan ve Hintli öğretilerle karışmıştı, bu yüzden Acem ve Hint felsefesinin İslam felsefesi üzerindeki gerçek etkisini belirlemek kolay değildir. Bu arada Acem ve Hint düşüncesi, İslam'ın gelişinden önce, zaten Yunan ve Romalı filozoflardan etkilenmişti. Acem imparatoru I. Hüsrev (saltanatı 531–579) felsefeye çok düşkündü ve Helenik okullara mensup filozofları Jundishapur okuluna

gelmeleri için teşvik eder, bu okulda bu filozoflarla müzakereler yapardı. O zamanlar bu müzakereler yayınlanmış ve dünyanın farklı yerlerinden ilim adamlarının katıldığı konferanslar düzenlenmiştir.

İslam'ın gelişinden önce bile Jundishapur Okulu, o zamanki göçebe Araplar arasında meşhurdu. Öğrenciler Hicaz'dan (bugünkü Suudi Arabistan'ın batısındaki İslam'ın doğduğu bölge) buraya okumaya gelirdi. İslam öncesi Arap filozoflarının en meşhurlarından biri, Haris ibn Kelede (altıncı asrın ortalarında doğmuştur ve muhtemelen Müslüman olmuştur) ile meşhur bir tıp âlimi olan oğlu Nadr ibn el-Haris'tir. Arap Müslümanlar İran'ı fethettikten sonra Jundishapur'un bütün kurumlarını muhafaza ettiler. Hastane, tıp okulu, kütüphane ve mabetlere dokunmadılar ve ilim adamlarını buralarda çalışmaya teşvik ettiler. Onun hekimlerinden biri, Emevî halifesi Muaviye'nin saray hekimi oldu. Ancak zamanla ilim adamları Bağdat'taki Beyt'ül Hikmet'e taşındıkları için bu okul zayıfladı ve ortadan kayboldu.

Hint ilim geleneği genel olarak, astronomi, matematik ve tıp gibi alanlarda İslam düşüncesine kesinlikle katkıda bulunurken, Hint felsefesinin etkisini belirlemek çok zordur ve önemli bilimsel tartışma ve Hint felsefesinin İslam felsefesi ve teolojisi üzerinde ne kadar etkili olduğu konusunda akademik tartışmalar ve ihtilaflar mevcuttur. Mesela 'Semâniyye' adında bir Hint felsefe okuluna atıfta bulunan Arapça kaynaklar vardır, ancak bunların kim olduğu ve İslam düşüncesine doğrudan ne kadar tesir ettikleri bilinmemektedir. Ayrıca 'Brahmima' adında başka bir okula daha atıf vardır, fakat bunun Brahmin hakkında bir yorum olduğunu söylemek çok basit bir ifade olacaktır ve böyle bile olsa İslam felsefesi açısından görüşlerinin ne kadar önemli olduğu açık değildir. İlk dönem Arap düşünürler, Yeni Pisagorcu bir Yunan olan, birinci asır filozofu Tyanalı Appollonius'un

eserine âşinaydı. Hazreti İsa'nın çağdaşı olan bu filozof, muhtemelen Anadolu'daki Roma vilayeti Kapadokya'da doğdu ve Mezopotamya ve İran'a seyahatlerde bulundu. Arapçada Balinas olarak tanınır ve kendisine atfedilen bir kitap Arapçaya *Kitap Sır el-Halika* (Sebepler Kitabı) ismiyle tercüme edilmiştir. Bu kitapta yazar Brahman'a 'el-Bud', yani Buda olarak atıfta bulunur. Bu metinden ilk dönem Müslüman ilim adamlarının, Vedik felsefesine az da olsa âşina oldukları görülmektedir. Hindu Upanişad metinlerinde, insan benzeri farklı tanrılardan, Işık şeklinde birlik taşıyan bir tanrıya gidiş görülür. Tek tanrılı bu Hint felsefesi de Müslümanlarıcezbetmiş olabilir.

İslam'ın tevhit anlayışıyla pek bağdaşmayan husus, Acem dini olan Maniheizm'in dualizmiydi. Bu isim, MS 216-276 yılları arasında, o zamanki Acem İmparatorluğu'nda yer alan Babil'de yaşamış Mani'ye dayanır. Maniheizm, Arap fetihleri sırasında, Batı'da Avrupa'dan Doğu'da Çin'e kadar uzanan dünyanın en yaygın dinlerinden biriydi ve bir süre için Hristiyanlığın ciddi bir rakibi oldu. Maniheizm Hristiyanlık, Zerdüştlük ve Budizm gibi eski dinlere dayanır ve bu dinlerin tam ve bozulmamış öğretilerini taşıdığını iddia eder. İslam dininde de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberin hâtemi yani sonuncusu olduğu inancı vardır. Bu yüzden başta Bîrûnî (973–1048) olmak üzere Müslüman âlimler, Mani'nin yalancı peygamber olduğunu ilan etmiştir. Dinî öğretileri büyüleyici ve karmaşıktır, ancak genel olarak dualistik bir inanç söz konusudur. Kudretli ama kadir-i mutlak olmayan bir tanrıya, bir şer güç muhalefet etmektedir. Bu kesinlikle kötülük probleminden kurtulma taktiklerinden biriydi, ama kaçınılmaz olarak bu, sadece Tanrı'nın kudretini sınırlamakla başarılabilirdi. Maniheizm, Augustinus'un hayır ve şerle ilgili görüşlerinde olduğu gibi, Hristiyan düşüncesini ve güney Fransa'daki Katharlar gibi birçok tarikatı etkilemiş olabilir, ancak bu sadece bir tahminden ibarettir. Müslümanların

dinî şuuru şüphe götürmez, ancak fethettikleri yerlerde Maniheizm mensuplarıyla karşılaştıkça bu görüşün İslam düşüncesini nasıl etkilediği bilinmemektedir. Bağdaştırıcı bir dinî grup olan Yezidîlerin, Maniheizm'in akidelerini bünyelerine dâhil etme ihtimali vardır, ancak bütün Müslümanlar Yezidîleri Müslüman olarak görmez, bu yüzden tarihleri boyunca baskılara maruz kalmışlardır.

Beytülhikme

Emevî halifeleri, İslam'ın ilk iki asrında yapılan tercümeleri ve felsefe anlayışını teşvik ederken, sekizinci ve dokuzuncu asırda Abbâsî yönetimi altında, bilhassa halife Mansur (714–775), Harun Reşit (yaklaşık 763–809) ve oğlu Me'mun (786–833) zamanında daha büyük bir destek görüldü. Bağdat başkent oldu. Meşhur Beytülhikme'yi inşa eden kişi Halife Me'mun'du.

İlmî çalışmalarda halife Me'mun'un ayrı bir yeri vardır, zira onun saltanatı zamanında, felsefî metinlerin Yunanca ve Süryâniceden Arapçaya tercüme edilmesi için resmî destek sağlandı. Platon'un *Timaeus* ve Aristo'nun *On the Soul* (Ruh Üstüne) adlı eserlerini tercüme eden Yahya ibn el-Batrik, önde gelen mütercimlerden biriydi. Ayrıca Platon ve Aristo'nun çok sayıda eserini oğluyla birlikte tercüme eden Nastûrî Huneyn ibn İshak'tan da (ö. 873) bahsetmek gerekir. Huneyn özellikle Galen'in eserlerine çok düşkündü. Bu mütercim sayesinde Yunan filozof-hekim, Arap düşüncesinin gelişiminde çok önemli bir rol oynadı, zira Huneyn, onun tıpla ilgili 16 kitabının yanında mantık ve ahlakla ilgili eserlerini de tercüme etti. Aristo'nun *Politika* adlı eseri, bilinmeyen bir sebep yüzünden Arapçaya tercüme edilmedi.

Daha çok Platon ve Aristo'nun eserleri (veya onlara ait olduğu düşünülen eserler) üzerinde durulurken Sokrat öncesi çalışmalara ne olmuştu? Arap âlimler, Thales, Anaksimenes, Anaksimandros,

Demokritus, Pisagor ve Heraklitos gibi Sokrat öncesi filozofların eserlerinden kısaca bahsettiler, ancak günümüzde bile Sokrat öncesi filozofların eserlerinin sadece bazı bölümleri mevcut olduğu için Arap mütercimlerin, bu eserlerin çok azıyla karşılaşmış olmaları muhtemeldir. Plotinus istisna edilecek olursa, Aristo sonrası filozoflar üzerinde fazla durulmamıştır. Belki de bunun sebebi Aristo'nun Müslüman düşünürler arasındaki yüksek statüsüdür. Mesela Endülüslü Müslüman filozof Ebubekir Muhammed ibn Yahya ibn es-Saig et-Tucibi ibn Bacce (yaklaşık 1085–1138) veya kısaca İbn Bacce, Sokrat öncesi çalışmaları tamamen göz ardı eder. Çünkü ona göre Aristo bu devre ait görüşleri reddetmiştir, bu yüzden bunlar için zaman ve emek harcamaya gerek yoktur. İbn Bacce'nin bu görüşü, meşhur filozof ve teolog Gazzâlî (yaklaşık 1058–1111) tarafından da desteklenmiştir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserinde Aristo'nun 'Kutsal Platon olarak ad taktıkları hocası da dâhil olmak üzere bütün seleflerini reddettiğini' belirtir.

Medînet-i Selam'ı (Barış Şehri) inşa eden kişi, ikinci Abbâsî halifesi, Ebu Cafer el-Mansur'dur. Bu arada şehrin sakinleri, eski ismi kullanmaya devam ettiler; Bağdat.

Mansur şehrin tasarımında Yunanlar ve İskenderiye'den de etkilendi (mesela matematikçi ve geometrinin babası İskenderiyeli Öklid'den esinlenmiştir (MÖ yaklaşık 300) ve böylece yeni şehrinin mükemmel bir daireye benzemesi için ısrar etti. Etrafı çift surla çevrili şehrin inşası 765 yılı civarında tamamlandı. Halifeye göre Bağdat'ın kurulmasıyla, Abbâsî saltanatı altında İslam'ın yeni bir çağı başlayacak, bu şehir İslam imparatorluğunun entelektüel ve kültürel merkezi olacaktı. Gerçekten de Bağdat, birkaç asır bilimsel ve entelektüel çalışmaların ve ticaretin merkezi oldu. Şehir inanılmaz derece zengin oldu ve 1 milyonu aşkın nüfusuyla dünyanın en büyük şehri unvanını aldı. Ancak 9. asırda bu unvanı,

başka bir Müslüman şehir olan İspanya'daki Kordoba'ya kaptırdı. Müslüman coğrafyacı el-Yâkûbî (ö. yaklaşık 897/8) inşa edildikten yüz yıl sonra Bağdat hakkında şunları yazmıştır:

> Bağdat'tan bahsetmemin en önemli sebebi bu şehrin Irak'ın kalbi olmasıdır. Ne Doğu'da ne de Batı'da eşi olmayan bu şehir önem, refah, suyun bolluğu ve sağlıklı bir iklim açısından bölgedeki en kapsamlı yerleşim yeridir... Hiç kimse onların ilim adamlarından daha iyi eğitimli, yetkililerinden daha çok geleneğe vâkıf, dilbilimcilerinden daha fazla dil kurallarına sadık, şarkıcılarından daha yumuşak sesli, Kur'ân kârilerinden daha emin, doktorlarından daha uzman, hattatlarından daha mâhir, mantıkçılarından daha net, zâhitlerinden daha şevkli, hâkimlerinden daha iyi hukukçu, vaizlerinden daha belagatlı değildir... (Yaqubi 1892: 17)

Yâkûbî, Bağdat'ın kültürel ve entelektüel başarılarından şairane konuşsa da ahlakî standartlarından pek övgüyle bahsetmedi. Diğer hikâyelerde sarhoş kavgaları ve yozlaşmış tavırlarla şehrin bir suç yatağı hâline geldiği anlatıldı. İslam imparatorluğun başkenti olmasına rağmen Bağdat da Yunan felsefesi gibi her zaman Müslüman salâbetine muvafık olmasa da Acem mirasını kabul etti. Halife Mansur, Müslümanların emiri olduğu ve bu yüzden ümmet içindeki en iyi Müslüman olarak telakki edildiği için (ki bu şart her Müslüman idareci için geçerlidir) şehrini inşa etmenin en iyi zamanı tespit etmek üzere Zerdüşt astrologlara müracaat etti. Ayrıca, daha önce ifade edildiği gibi Mansur, o zamanki hâkim kültür olan Helenik bilgeliğinin de güçlü bir taraftarıydı.

Mansur'un felsefeyi himayesinin İslam'daki önemi göz ardı edilemez. Arap tarihçi Said el-Endelûsî'ye (1029–1070) göre, Mansur 'engin bir mantık ve hukuk bilgisi yanında felsefe ve gözlemsel astronomiye ve bu alanlarda çalışan insanlara da çok ilgi

duydu.' Halife saltanatında Farsça, Yunanca ve Sanskritçe metinleri tercüme etmeleri, kopyalamaları, tedris ve tasnif etmeleri için ilim adamlarını bir araya getirdi ve bütün bunlara ev sahipliği yapması için Beytülhikme(Bilgelik Evi) adında bir kütüphane kurdurdu. İskenderiye Kütüphanesi gibi bu kurum da sadece bir kütüphane değil, bir tercüme bürosu ve bir üniversite görevi de görüyordu. Heyetler Platon, Aristo ve diğer büyük düşünürlerin eserlerinin kopyalarını getirmek için gönderilmiş ve büyük miktarda devlet fonu bu projeye ayrılmıştı. Zamanla ilim adamlarının kullandığı evrensel dil olarak Yunancanın yerini Arapça aldı, bu yüzden İngilizce'de Arapça kökenli 'algebra' (cebir) ve 'alchemy' (simya) gibi kelimeler mevcuttur.

İslam felsefesinin Mansur'dan sonraki büyük koruyucusu, 813 ile 833 yılları arasında hüküm süren yedinci Abbâsî halifesi Me'mun'dur. Me'mun bilim ve felsefede bir uzman olarak kabul edilirdi ve o zamanlar diğer bilimler gibi bir bilim kabul edilen astrolojiye büyük bir merakı vardı. Aslında bir astroloğun aynı zamanda bir fizikçi, astronom, tercüman vs. olması da olağan dışı değildi. Bir disiplin diğerini dışlamadı. Bütün disiplinleri birleştiren şey dünyanın işleyişiyle ilgili merak duygusuydu.

İslam dünyasında felsefeyle ilgili bu çok kısa tarihi burada sona erdiriyoruz. Ne yazık ki Bağdat şehriyle birlikte Beytülhikme de Moğollar tarafından 1258 yılında tahrip edildi.

Daha fazla bilgi için

Lyons, J. (2010), *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*, London: Bloomsbury.

MacLeod, R. (ed.) (2004), *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, London: I.B. Tauris.

Remes, P. (2008), *Neoplatonism, Ancient Philosophies*, Durham: Acumen.

3. İLK MÜSLÜMAN FİLOZOFLAR

İlk Dönem Teolojik Tartışmalar: Müslüman Olmak Ne Anlama Geliyor?

Felsefeyle teoloji arasında şüphe ve ihtilafın olabileceğini daha önce ifade ettik. Ancak bu iki disiplinden kaynaklanan meseleler genellikle diğerini de ilgilendirir, dolayısıyla felsefî bir sorunu teolojik bir sorundan ayırmak her zaman kolay olmaz. En iyi durumda, teolojik bir sorunun felsefî sonuçları olabilir. Böyle bir durum, İslam'ın dinî ve felsefî sorgulamaya dair doğum sancıları yaşadığı ilk döneminde görülmüştür. Hazreti Muhammed'den (s.a.v.) sonraki birinci asırda başlayan bu ilk tartışmalar, iman ve Allah'ın sıfatları vb. konularda olduğu için, geleneksel olarak 'teolojik' addedildi. Ancak ferdin hürriyeti, iyi bir Müslüman'ın (dolayısıyla iyi bir insanın) vasıfları ve hayatı istikamet içinde devam ettirmekle ilgili ahlakî meselelerin gündeme gelmesi, bu tartışmalara felsefî bir yön de kazandırdı.

Müslüman olmak, Allah'ın iradesine teslim olmak hakiki mânâda insan olmaktan farksızdır. İnsan olmak ne anlama gelmektedir, şeklindeki felsefî soru, Platon ve Aristo gibi antik Yunan filozoflarının cevaplamaya gayret ettiği bir sorudur ve günümüze kadar da filozofları meşgul etmiştir. Müslümanlar için bunun cevabı basittir: Müslüman olmak! Ancak bunu takip eden şu soruyu cevaplamak pek kolay değildir: Müslüman olmak ne anlama geliyor? Burada tartışmalı ama çok önemli bir konu gündeme gelmektedir; İslam, doğum sancıları yaşadığı o dönemi atlatmak için, kendine net bir kimlik belirlemeli, belli bir mazisi olan diğer dinlerle karşılaştığında kendine güvenmeliydi. Halife Ömer tarafından rivayet edilen meşhur bir hadiste, bir gün bir yabancının Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) yanına gelerek "İslam nedir?"

diye sorduğu anlatılır. Hz. Peygamber şu şekilde cevap vermiştir: İslam, Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de (s.a.v.) Allah'ın resulü olduğuna şehadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i haccetmendir. Yabancı, bu cevabı tasdik etmiş ve imanın ne olduğunu sormuştur. Hz. Peygamber Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve imanın diğer şartlarına inanmandır, diye cevap vermiştir. Bu hadiste bilhassa önemli olan husus, daha sonra Hazreti Cebrâil olduğu anlaşılan bu yabancının teslimiyet anlamında İslam ile iman arasında bir ayrım yapmasıdır, yani bu ikisi aynı şey değildir. Bu durum bizi tekrar sorumuza götürüyor; insan/Müslüman olmak ne anlama geliyor? Yani sadece 'teslim' olmak yeterli midir, yoksa bundan çok daha fazlası mı gereklidir?

Açıkçası, bir kişinin kendini sadece Müslüman olarak ilan edip talimatlara uyması yeterli değildir, tıpkı "Ben bir insanım." ve sözde kalan "Tam bir insan olun." lafının yeterli olmadığı gibi. Platon'a göre insan olmak aklı kullanmayı gerektirir, bunu yapmamayı tercih etmek sadece ismen insan kalmak anlamına gelir. Bazı açılardan Müslüman olmak çok basittir, ancak birçok Müslüman basitliğin yeterli olmadığını öne sürer. Bu da zor bir ahlakî sorudur: İyi bir Müslüman nasıl yetişir? Nasıl daha iyi insanlar olabiliriz? Platon'a baktığımızda tam bir insan olmak, en büyük formun bilgisine, yani 'iyiliğin formu'na ve 'iyi olmak' için 'neyin iyi olduğu' bilgisine sahip olmaktır. Benzer şekilde, Allah'ın muradını bilmek ve O'nun iradesine teslim olmak, iyi bir Müslüman'ın vasfıdır. Buradaki karmaşa önce Allah'ın muradının ne olduğunu bilmede, sonra da 'teslimiyet'in nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ortaya çıkmaktadır. Eğer 'teslimiyet' inançtan farklı bir şeyse, tek başına teslimiyet yetersizdir, ondan daha fazlasına ihtiyaç vardır.

Hâricîler

İyi bir Müslüman'ın nasıl olması gerektiğine dair bu soru, İslam tarihinde ilk bölünmelere yol açmıştır. Unvanı insan-ı kâmil olan Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) en mükemmel Müslüman olduğu konusunda Müslümanlar arasında ihtilaf yoktur. (Kâmil insan konusu 6. bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır).

Ancak Peygamberin halefleri için bu statü her zaman uygulanmamıştır. Muhammed'den (s.a.v.) sonra gelen ilk dört lider veya halife, en azından Sünnî Müslümanların çoğunluğu tarafından saygıyla karşılanmış ve kendilerine Râşidûn (doğru yolda bulunan) unvanı verilmiştir. İlk dört halife Ebu Bekir (hilafeti 632–634), Ömer (634–644), Osman (644–656) ve Ali'dir (656–661).

Bu dördüne verilen 'râşit' (doğru yolda bulunan) statüsü (Abbâsî saltanatı zamanında kullanılmaya başlandı), onların doğruluktan ayrılmayan model idareciler olduğuna işaret eder; hepsi de Peygamberin yakın ashabıdır ve onun rehberliği altındadır. Ancak Şia, ilk üç halifeyi râşit olarak tanımaz ve gaspçı olarak görür. Şia için Muhammed'in (s.a.v.) kuzeni ve damadı Ali, Müslümanların imametinin gerçek hak sahibi varisiydi (Sünnî Müslümanlar içinse dört râşit halife bu hakka sahipti). Yine burada, en iyi Müslümanın vasıflarını kimin veya neyin belirlediği konusunda görüş farklılıklarının başladığına şahit oluruz. İslam tarihinin ilk dönemlerinde, kötü bir nam salmış Hâricîler adlı bir grup bu konuyu iyice karmaşık hâle getirir. Arapçada 'havâric' kelime anlamıyla 'çıkanlar' demektir ve Ali'nin statüsünü reddeden, cemaatten ayrılıp kendileriyle hemfikir olanlarla dayanışma teşkil eden bir grup Müslümana atıfta bulunur. Ali'nin otoritesini reddetmelerinin sebebi onun Suriye valisi Muaviye (602–680) ile olan ihtilafıdır. Muaviye, üçüncü

halife ve kendisinin amcası olan Osman'ın katledilmesinin intikamını almadığı için Ali'yi suçlamıştır. Bu ihtilaf, valiyle halife arasında askerî bir çatışmaya yol açmış (657 yılındaki Sıffin savaşı) ve Ali, ihtilafı sonlandırmak için tahkime gitmeyi kabul etmiştir. Bu girişim, o zamanlar Arap kavimleri arasında yaygın bir gelenekti, ancak Ali'nin bazı takipçileri tarafından bu olay bir yetki kaybı olarak görüldü. Hâricîler en iyi Müslümanı Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, onun emanetçisi olarak görür; bu yüzden insanların hakemliğine başvurmak, Allah'ın hükmünün gölgede kalması demektir ve insanın kusurunu gösterir. Dolayısıyla Hâricîler Ali ve onu destekleyenlerin hakiki Müslüman olduklarını kabul etmediler ve Emevîlere de destek vermediler ve böylelikle kanun dışı bir grup hâline geldiler.

Sonuç olarak Ali, Hâricîler tarafından tekfir edildi ve günahkâr olarak görüldü (Ali büyük bir ihtimalle, bir Hâricîtarafından öldürüldü). Kendilerini 'cennet ehli' olarak gören Hâricîlerin doktrinleri, mükemmeliyetçi bir ahlak anlayışında aşırıya gitmek şeklindeydi. Bu yüzden onları ilk İslamî 'fundamentalist'ler olarak görmek mümkündür. Özellikle tekfir mefhumunda, yani bir kişiyi kâfir (imansız) ilan etmede radikal bir yaklaşımı desteklediler.

Tekfir, bazı önemli soruları gündeme getirir. Mesela iyi bir Müslüman'ın veya herhangi bir Müslüman'ın vasıfları nelerdir? Bir Müslüman'ın Müslüman olarak adlandırılmaya layık olmadığını ilan etme hakkı ve yetkisine kim sahiptir? Bu yüzden, burada basit bir kusur arama durumu yoktur; doğru sosyo-politik nizamda, doğru ahlakî davranışın tespiti gibi ciddi bir husus söz konusudur.

En katı Hâricîfırkası olan Ezârika, günahkârları 'cehennem ehli' olarak gördü ve toplumun geri kalanını korumak için günahkârları infaz etmekten, en azından sürgüne göndermekten

çekinmediler. Necdetli Hâricîler gibi, zina, hırsızlık vb. günahlarda ısrar eden günahkârları bir dizi uyarıyla disipline etme yanlısı olan daha ılımlı gruplar da vardı.

Bir kişiyi günahkâr ve dolayısıyla gayrimüslim veya inançsız (ki bu kişi aksini beyan etse bile) olarak suçlamak, bir insanın başka bir insanı insanlıktan uzak görmesine eşittir. Her iki hüküm de bir kişinin değeri ve ahlakî durumuyla ilgilidir. Hâricîler kendilerine, kâfir olarak tespit ettikleri kişileri tard etme, hatta öldürme yetkisi verdiler. En kötü kâfirler kendilerini İslam çehresi ardına saklayanlar, yani İslam'a teslim olan ama hakiki imanı olmayanlardı. Sadece imanın beyanı olan şehadet getirmek yeterli değildir, zira sizin hakkınızda amellerinize göre hüküm verilir. Bu görüşe, kimin iyi kimin kötü Müslüman olduğuna insanların karar vermeyeceğini ve Müslüman olmak için sadece kelime-i şehadeti söylemenin yeterli olacağını öne süren diğer birçok gelenek tarafından muhalefet edildi.

Hâricîler aşırı derecede idealistti, belki de bu yüzden büyük bir destek bulmada asla başarılı olmadılar. Öte yandan epey eşitlikçiydiler. Bir topluluğu kimin idare edeceğine karar verilirken, etnik kimliğe veya soyuna bakılmaksızın sadece en iyi Müslüman olma şartı aranıyordu. Harûrî olarak bilinen bir Harici grup, kadınların da imamet (manevî liderlik) hakkı olduğunu söyledi. Bu, ne Sünnîlerin ne de Şiîlerin tolere etmeye, günümüze kadar hazır olmadıkları bir görüştü.

Mürcie

Hâricîlerin kısa süreli mevcudiyetine rağmen, teolojik ve felsefî söylemde kendi kendini tarif etme meselesi ivme kazandı. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, birçok Müslüman, bir kişinin Müslüman olup olmadığına insanların karar veremeyeceğine inandı ve bu görüş, Mürcie olarak adlandırılan âlimler grubu tarafın-

dan temsil edilmeye başlandı. Arapça mürcie kelimesi, erteleme veya askıya alma mânâlarına gelir. Mürcie taraftarları, bir kişinin imanıyla ilgili hüküm, Allah'ın takdirine kadar ertelenmelidir fikrini savundular. Bir kişinin ümmetin ferdi olması için, amellerine ve hakiki imanına bakılmaksızın, zâhiren şehadet getirmesi yeterliydi. Tabii bu da toplumda bir kesimin inançlarında pek samimi olmaması gibi bir sonuca yol açtı. Ancak bu vicdanî bir meseleydi ve mücâzâtı ahirette görülecekti. Bu görüşün, Hâricîlerin görüşünden daha popüler olmasının sebebi, taraftarlarının gevşekliğine cevaz vermesi oldu. Bir kişi kalbinde sadakatini muhafaza ediyorsa, Müslüman olması çok kolaydı, hatta büyük bir günah işleyip cennete bile girebilirdi. Kısacası, bir insanın davranışı her zaman inancını yansıtmazdı.

Kaderîler

Hâricîler günahkârları cezalandırmada kendilerini haklı gördüler, zira bir ferdin kendi hür iradesiyle günah işlemeyi tercih ettiğine inandılar. Daha sonra tekrar ele alacağımız hür irade ve kader meselesi, önemli felsefî bir meseledir ve siyasî yetkililerin farkında oldukları, ciddi siyasî, sosyal ve ahlakî sonuçları vardır. İnsanlar hür olarak telakki ediliyorsa, yaptıklarından sorumludurlar, dolayısıyla mükâfat veya cezayı hak ederler. Hür irade görüşü, Kaderîler denilen bir grup tarafından da benimsendi. Muhtemelen bu grubun ismi, güç ve kabiliyet anlamlarına gelen Arapça 'kudret' kelimesine dayanıyordu. Kaderîler, insanların amellerini kontrol etmeye muktedir olduklarına inanırdı. Ancak bu görüşe, o zamanki Emevî yetkilileri tarafından şiddetle karşı çıkıldı. Emevî yetkililerinin, bir ekol olmaktan ziyade bir eğilimi ifade eden, genel bir terim olan kaderci Cebriye taraftarlarına daha çok sempatisi vardı. Devletin, kaderciliği desteklemesinin bir sebebi vardı: Kaderîler siyasî liderlerin yaptıklarından sorumlu olduğuna inanırken Emevî halifeleri, Allah'ın halifesi olduk-

ları, Allah tarafından idareci olmalarının takdir edildiği ve bu yüzden de yaptıklarından kesinlikle sorumlu olmayacakları görüşünü tercih ettiler. Belki de en meşhur Kaderî Hasan el-Basri'dir (ö. 728). Medine'de doğmasına rağmen hayatının büyük bir kısmını, felsefeye dayelik yapan Basra şehrinde geçirdi. Allah'ın belirli haram ve helalleri teşrî' ettiği Kur'ân'a istinat ederek hür irade konusunda müzakerelerde bulundu. Basri, insanın hür iradesinin olması gerektiğini öne sürdü, aksi takdirde Allah'ın Kur'ân'da insanın neler yapması ve yapmaması gerektiğini beyan etmesi mânâsız olurdu. Böyle bir beyan, insanın itaat veya isyan etme hürriyetine sahip olduğunu ima etmektedir.

Mu'tezile

Emevî saltanatının düşmanları, onları ahlakî gevşeklik ve güçlü bir İslamî kimlikten mahrum olmakla suçladılar. Emevîlerin siyasî pragmatizmi, başarılarının ve imparatorluklarının kolaylıkla yayılmasının en önemli bir sebebiydi. Gayrimüslimlere büyük oranda bir tahkire maruz kalmadan inançlarını yaşama izni verildi ve Müslümanlar, dinlerinde olması gerektiği gibi salabetli olmadıkları halde bir baskıya maruz bırakılmadı. Emevîlerin böyle bir düşmanı da, 750 yılından itibaren hâkimiyeti ele geçiren ve Bağdat'ı başkent olarak ilan eden Abbâsî kabilesiydi. Abbâsî saltanatı, kendilerinin Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) hakiki varisi olduklarını ve Emevîlerin hem saltanatı gasp ettiklerini hem de güzel ahlaktan mahrum olduklarını öne sürerek hâkimiyetin kendilerinde olması gerektiğini iddia ettiler. Bu yüzden Abbâsîler, hâkimiyeti elde ettiklerinde daha büyük bir ahlakî sorumluluk taşımalı, ama aynı zamanda Hâricîler gibi radikal de olmamalıydılar. Tarihte sık sık görüldüğü üzere, siyasî gerçeklerin idealizmle çeliştiği zamanlar olur. Burada da verilen tavizlerle, Mu'tezile adında bir grubun ortaya çıktığına şahit oluyoruz.

İyi bir Müslüman'ın vasıflarıyla ilgili olarak Mu'tezile, gü-

nahkâr bir kişinin ne kâfir ne de mümin olduğu, ikisi arasında bir konumda kaldığı görüşünü benimsedi. Ancak Hâricîlerin aksine, Mu'tezile günahkârları ümmetten ihraç etmedi. Bu toplumsal pragmatizm Abbâsî idarecilerine cazip geldi ve Mu'tezile anlayışı, Binbir Gece Masalları'ndan tanınan Abbâsî halifesi Harun Reşid (ö. 809) zamanında devletin resmî doktrini hâline geldi. Halife Mütevekkil (saltanatı 847–861) zamanına kadar da hilafet tarafından sempatiyle karşılandı. Devlet ideolojisi olarak, Mu'tezile doktrinine karşı gelmemeleri için dinî otoriteyi temsil eden ulemâya baskı yapıldı.

8. asırda ortaya çıkan Mu'tezile, teolojiyle felsefe arasındaki kesişimin bir örneğidir. Bu ekolün ana merkezleri, iki Acem şehri olan Basra ve Bağdat'tı. Daha önce uzun bir süre bu bölgede mevcut olan felsefî gelenekten bahsetmiştik. Mu'tezîliler, kendilerini "Tevhit ve Adalet Ehli" olarak adlandırdılar ve bazen 'akılcı' olarak isimlendirildikleri de oldu, zira görüşlerini savunmak için mantık ve felsefî yöntemleri kullandılar. 'Mu'tezile' terimi, 'geri çekilerek uzaklaşmak' anlamındaki Arapça 'i'tezele' kelimesinden türemiştir. Günahkâr bir Müslüman'la ilgili teolojik tartışmadan uzak duran bazı âlimlere atıfta bulunmaktadır. 9. asrın ortalarında siyasî tesirlerini kaybetseler de daha sonraki asırlarda entelektüel etkileri devam etmiştir. İslam felsefesinde ise günümüze kadar müessir kalmışlardır.

Mu'tezile'nin teolojik tonu, Allah'ın sıfatları, Kur'ân ve günah meselesi gibi dinî konularla ilgili yaklaşımlarının sonucu ortaya çıkmıştır. Yine de bu metodoloji, başlangıç noktası olarak temelde Yunan akıcılığına dayanır. Mu'tezile daha çok 'akılcı' olarak görülse de liberal görüşlü kişiler olarak telakki edilmemelidir. Aslında dinî tekdüzeliği dayatmak için katı ve militan bir İslam anlayışına destek verdiler. Hatta İslamî bir 'engizisyon' veya o zamanki tabirle 'mihne' (sorgulama, çetin sınav) dönemi

yaşandı. Mu'tezile görüşünü, dolayısıyla devlet doktrinini desteklemeyen âlimler hapsedildi ve işkenceye maruz kaldı.

Mu'tezile için akıl ve vahiy birbirini tamamlar, akıl dinin yerine geçmez. Mu'tezile, entelektüel itibarı olmayan ve bu yüzden kendisini teolojik ve felsefî saldırılardan koruyamayan geleneği sorgulamaya hazır bir hâldeydi. Kendilerini 'Tevhit ve Adalet Ehli' olarak görmelerinin sebebi, dinî kimliklerine yaptıkları vurgudur. Ayrıca bu, iki temel akideye atıfta bulunmaktadır. Bu akidelerin nelere yol açtığı, üzerinde durmaya değer bir konudur.

Birincisi Allah'ın birliğine imandır (tevhit). Mu'tezilenin geleneği sorgulamada aklı kullanması göz önüne alındığında, tevhitle ilgili görüşleri, Allah'ın müminler tarafından ahirette görülebileceğine dair bir dizi hadise cevaptır. Ayrıca bu yaklaşımları, Allah'ı antropomorfik[5] bir tarzda tasvir eden Kur'ân ayetleri için de yapılan bir yorumdur. Mesela, "Sana biat edenler, gerçekte Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli, hepsinin ellerinin üstündedir."[6] veya Allah'ın gözleri[7] ve vechine[8] yapılan atıflar. Buna ek olarak, İslam'ın net bir kimliğini oluşturmak ve diğer dinlere benzemediğini göstermek için tevhidin Hristiyanlıktaki teslisten veya Acem Maniheizmindeki dualizmden farklı olduğu vurgulandı. Mu'tezile yukarıda bahsi geçen her iki inanç sistemini de küfür ve şirke yakın gördü. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın bir bedeni yoktur, zira bu uzuvları ima eder, bu da tevhide ters düşer. Bedeni olmadığı ve mahlûkata hiçbir şekilde benzemediği için müminler Allah'ı Cennet'te 'göremezler', zira O'nu görmek, O'nu sınırlamak demektir. Mu'tezile, Allah'la ilgili olarak olumsuz hüküm cümleleri kullanır: O görülemez, O'nun maddî bir

5 Tanrı'ya insani biçim ve özelliklerin yakıştırılması. (Yayıncı)

6 Fetih: 10, ayrıca bkz. Âli İmrân: 73 ve Yâsîn: 71

7 Hûd: 37

8 Bakara: 115

bedeni yoktur, bizimki gibi elleri yoktur. Allah yarattıklarından çok farklı olduğundan, O'nu olumlu hüküm cümleleriyle tarif etmek için insanların kullandığı dil yetersiz kalmaktadır. Tanrı'nın tarifine bu tür bir yaklaşım, söz gelimi St Thomas Aquinas (1225–1274) tarafından kullanılan 'via negativa' şeklindeki Hristiyan yaklaşımına veya 'neti, neti' (bu değil, o değil) şeklindeki Hindu kavramına benzemektedir. Bir kişinin elinden gelecek en iyi şey O'nun ne olmadığını söylemektir. Allah'ın elleri ve yüzü gibi hususiyetlerine atıflar, yalın anlamından ziyade, O'nun rahmeti ve ilmine işaret eden metaforlardır. Bu noktada, Mu'tezile'nin niçin gelenekçilerle (seleflerle) ihtilafa düştüğü ve inançlarında çok gelenekçi ve lafzî olan ulemânın niçin kendilerini Mu'tezile anlayışını benimsemeye zorlayan hilafete direndiğini anlamak mümkündür.

Yeri gelmişken Mu'tezile ile muhalifleri arasında tartışılan ihtilaflı bir meseleden bahsedelim: Kur'ân zaman içinde yaratılmış mıdır yoksa ezelî midir? Kur'ân'da bahsi geçtiği gibi, Allah'ın vâcip hakikati, Mu'tezile'nin Kur'ân'ın ezelî olduğuna inanmasını gerektirebilir, ancak böyle olmamıştır. Aslında Mu'tezile, Kur'ân'ın zaman içinde yaratıldığı görüşünün güçlü destekçileridir. Bunun aksini düşünmek tevhide zıttır, zira Kur'ân'ın ezeliyeti, iki ezelî mevcudun, yani Allah ve kelamının birlikte mevcut olması anlamına gelir. Kur'ân Allah'ın kelamıdır, bu yüzden bizzarure yaratılmış bir kelamdır ve hiçbir şekilde Allah'ın bir sıfatı veya müstakil ezelî bir cevher olamaz. Modern okur için bu tür endişeler yersiz gözükebilir, ancak bu nokta, Allah'ın nasıl anlaşılması gerektiği konusuyla yakından ilgilidir ve İslam'ın kendini, her türlü şirkten, dualizmden veya Hristiyanlığın teslis inancından uzak tutma gayreti açısından da önem taşır. Ayrıca Kur'ân, İslam'dan önce var olan bazı tarihî şahsiyetler ve hadiselerden bahseder. Bu durumda ezelî bir Kur'ân'ın hür irade ile ihtilafa düşmesi muhtemeldir, zira bütün bu şahsiyetlerin kade-

ri önceden takdir edilmiştir. Mihne veya 'engizisyon', âlimlerin yaratılmış bir Kur'ân anlayışını benimsemelerini zorunlu kıldı, ancak bu yaklaşım bir muhalefetle karşılaştı. Mu'tezile'nin etkisinin azalmasıyla birlikte ezelî Kur'ân görüşü, resmî Sünnî akide hâline geldi. Meşhur muhaliflerden biri, Kur'ân'ın ezelî olduğuna dair bir ayetin olduğuna inanan Ahmed bin Hanbel'di (780–855). Buruc suresinin 22. ayetinde Kur'ân'a atfen 'semavî levha' tabiri geçiyordu. Ahmet bin Hanbel, Mu'tezile doktrinine muhalefet ettiği için birkaç yıl hapiste kaldı. Ahmet bin Hanbel'in taraftarlarına Hanbelî veya Hadis Ehli denirdi. En meşhurları arasında İbn Teymiye (1263–1328) yer alıyordu. İbn Teymiye, felsefî söylemlerle meşgul olma yerine, İslamî kaynaklara ciddi bir şekilde bağlılık taraftarıydı.

İkinci temel akide Allah'ın adaletiyle ilgilidir. Mu'tezile, Kaderîlerin görüşüne benzer bir hür irade anlayışına sahiptir. Bu noktada asıl maksatları mahlûkatın ahlakî durumuyla ilgilenmekten ziyade Allah'ın kâmil bir vasfı olarak adaletini savunmaktır, zira Mu'tezile, Allah'ın insanları iradelerinin taalluk etmediği fiilleri sebebiyle cezalandırmasının âdil olmayacağını öne sürer. Zâtında iyi olan Allah, yarattıkları için de daima iyi olanı irade eder. Allah'ın başka türlü muamele etmesi beklenilemez. Ulûhiyet hakikati adaleti gerektirir; iyi olanlar mükâfat, kötü olanlar ceza görür.

Dünyada şerrin mevcudiyetini izah etmenin yolu, onun insandan kaynaklandığını söylemekti. Bu yaklaşım Allah'ı kusurlardan tenzih eder ve ayrıca tevhid akidesi hususundaki militanca desteklerinin sebebini açıklar. Zira mâkul olarak (ve işte burada da aklî bir unsur mevcuttur), eğer bir toplumdaki insanlar Allah'ın birliğini kabul ederlerse, toplumda da birlik olur ve iyilik gözükür. Bu noktada, Platoncu görüşe ait benzer bir düşünce, Mu'tezile'nin Tanrı kavramıyla ilgili sorunlar ortaya

çıkarmaktadır, 'Tanrı mecburen âdildir.' Yani hayırlı ve âdil olan fiiller, Allah öyle murat ettiği için bu şekilde olmaz, aksine Allah onları öyle murat eder, çünkü onlar hayırlı ve âdildir. Platon'un diyaloğu Euthyphro ve meşhur ikileme âşina olan her okur, buradaki sorunu hemen fark eder. Platon'un ifade ettiği gibi, eğer Tanrı'nın iyi ve âdil olan şeyi yapması vâcipse, bu durumda iyilik Tanrı'dan müstakil bir şeydir. Birey, iyiliğin ne olduğunu Tanrı'dan bağımsız tespit edebilir; "İyilik, orada bir yerdedir." Bu ayrıca, Tanrı'nın kudretini de tahdit etmektedir ve Tanrı'nın nelere muktedir olup olmadığına dair bayat felsefî bahsi akla getirmektedir: Tanrı'nın iyilik yapması vâciptir demek, Tanrı'nın bilkuvve kötülük yapamayacağı anlamına gelir, hâlbuki kâdir-i mutlak bir Tanrı'nın her istediğini yapabilmesi gerekir. Bu da Mu'tezile'nin akılcı vasfının dayanağını gösterir. Şöyle ki, adalet mükemmel bir mefkûredir ve Allah'ın zâtî bir sıfatıdır, zira bizzat Allah akla muvafık, hikmetli iş görür. Allah'ın sıfatlarının cilvelerini taşıyan insan da akla muvafık hareket eder. Tevhidi kabul eden bir insan, aklı da kabul etmiş olur. Bu Platon, Dekart ve daha sonra gelen filozofların âşina olmadıkları bir görüş değildir.

Bu durumda Mu'tezile'nin bu iki temel görüşü, kendilerini tarif ederken kullandıkları 'Tevhit ve Adalet Ehli' ifadesini tercih etmelerinin sebebidir, ancak bu iki akide, Mu'tezile'nin 'usûl-ü hamse' (beş esas) olarak adlandırılan ilkelerinin arasında yer alır. Şimdi diğer üç esası kısaca ele alalım.

Üçüncü esas 'vaad ve vaîd'dir. Vaad, Allah'ın söz verdiği Cennet'e, vaîd de tehdit ettiği Cehennem'e işaret eder. Bu da mantıkî olarak Allah'ın âdil olması zorunludur görüşüyle ilgilidir, zira eğer Allah sözlerini ve tehditlerini yerine getirmemiş olsaydı âdil olmazdı. Böyle aklî ve vâcip bir Allah görüşü, benzer şekilde Allah'ın fiillerinin de aklî ve vâcip olması demektir. Allah'ın hevesi olmaz, sinirlenip pişman olarak kararını değiş-

tirmez. Allah'ın bu söz ve tehdidine binaen, akıl kuvvesini kullanarak bir kişinin amellerine bakıp cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini bilmek mümkündür. Mu'tezile, aklın önemini vurgularken, Allah'ın muradını belirlemede en iyi rehber olarak Kur'ân'ın da önemine dikkat çeker. Allah'ın mükâfat ve mücazatları ezelî ve kesin hakikatlerdir ve bunlar Kur'ân'da açıkça zikredilmiştir. Kur'ân da ezelî ve kesin bir kelamdır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Mu'tezile için geleneğe saldırı, Kur'ân'ın doğruluk ve otoritesine saldırı değildir, ama kesinlikle hadislerin sorgulanması söz konusudur.

Dördüncü esas, buraya kadar bir nebze işlediğimiz, 'günahkârın vasıfları' konusudur. Hâricîlerin bir insanı günahkâr yapan şeyler hakkında çok net olduklarını ve böyle bir kişiyi cezalandırma, hatta öldürmeye yetkili olduklarına inandıklarını hatırlayalım. Buna bir tepki olarak Mürcie, kendini böyle bir aşırılıktan uzak tutmuş, bir kişinin günahkâr olup olmadığını Allah'ın takdir edeceğini söylemiştir. Onlara göre bir Müslüman, amellerine bakılmaksızın ümmetin bir üyesi olarak kalmaya devam eder.

Mu'tezile'nin konumu, Mürcie'ninkinden çok farklı değildir. Zira 'ara konum' (el-menzile beyne'l-menzileteyn) adında bir esası kabul etmişlerdir. Bu esasa göre günahkâr Müslümanlar, kâfir veya mümin olarak kabul edilmedikleri, ara bir konumda görüldükleri için bu dünyada ceza görmezler (aşağıdaki beşinci esasa da bakınız). Bu esas pek tatmin edici gözükmese de Mu'tezile'nin ümmetin birliğini muhafaza etme kararlılığı açısından pragmatik bir ilkedir.

Beşinci ve son nokta, 'iyiliği emredip kötülüğü menetmek' ilkesidir (emri bil maruf ve nehyi anil münker). Kimin iyi Müslüman olup olmadığına dair 'ara konum' anlayışına rağmen Müslümanların, bir kenara çekilip insanların her istediğini yapmasını seyretmek yerine, dindaşlarının faziletli amellere yönelmesini te-

min etme gibi bir sorumluluğu da vardır. Mu'tezile'ye göre Müslümanlar iyiliği emredip kötülükten menetmekle yükümlüdür, bu yüzden imkânlar elverdiği ölçüde güzel davranışları teşvik etmeye mecburdurlar. Bu da yine toplumsal dayanışmaya uygun bir görüştür.

Mu'tezile ve Akılcılığın Gerilemesi

Mu'tezile bu kitapta yer almayı hak ediyor, çünkü geniş bir şemsiye olan 'teoloji' altında yer alsalar da bir tür teolojik akılcılıkla meşgul olmuşlardır. Bu akılcılık daha önceki felsefî geleneklerden etkilenmekle kalmamış, siyasî tesirini kaybettikten sonra bile, metotları ve fikirleri, felsefî gelenekler üzerindeki etkisini devam ettirmiştir. Aslında güçlerinin azalması, kitlelere ulaşmalarına engel olacak şekilde, aşırı derece soyut ve felsefî görülmeleri sebebiyledir. Buna karşılık, Sünnî kesimin, doğru davranış ve fıkıh ilmine (hukuk) gittikçe artan bir alakası görülmüştür.

Mu'tezile'nin güçlü muhaliflerinden biri, genellikle geleneksel Sünnî teolojinin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen, Basra doğumlu Ebu Hasan el-Eş'arî'dir (874–936). Mu'tezile'nin gerilemesiyle birlikte Eş'arîlik adında yeni bir kelam ekolü ortaya çıktı. Ancak Eş'arî Ahmed bin Hanbel gibi şahsiyetlerin tarafında yer almadı (ki Eş'arî, bu gelenekçiyi çok takdir ederdi), zira kendisi de 40 yaşına kadar Mu'tezile görüşünü benimseyip daha sonra reddetmesine rağmen Mu'tezile'nin mantıkî ve felsefî yeteneklerini tartışmalarında kullanmıştır. Eş'arî, *Risaletü'l-İstihsan el-Havdu fi İlmi'l-Kelam* adlı eserinde, Kur'ân'da tavsiye edildiği ve Hazreti Muhammed (s.a.v.) bu tür metotlara karşı gelmediği için mantıkî istidlali (akıl yürütmeyi) savunur. Eş'arî şöyle der: "Allah resulü bu meselelerden bihaber değildi, bunları ayrıntılı bir şekilde biliyordu, ancak onun devrinde sorunlar ortaya çıkmadığı için bunları tartışıp tartışmaması söz

konusu olmadı." (Eş'arî 1905: 4) Dolayısıyla Eş'arîlik, Mu'tezile'nin aklîliğiyle Hanbelî gelenekçiliği arasında bir konumda yer alır.

Tevhit konusunda Eş'arî, Mu'tezile ile hemfikirdir; Allah birdir, benzersizdir, ezelîdir ve bu yüzden yarattıklarından çok farklıdır. Ancak Allah'ın vasıflarının (eller, gözler vb.) tarifi konusunda Mu'tezile ile aynı görüşte değildir. Mu'tezile bu vasıfların mecazî olduğu söyler. Eş'arî'ye göre ise Allah'ın elleri olduğunu söylemek, O'nun rahmetiyle eş anlamlı değildir, ancak 'eller'le kastedilen insanların elleri gibi bir şey de değildir. Allah'ın 'elleri' insanın ellerinden çok farklıdır, bundan kastın ne olduğunu anlama gayreti bile anlamsızdır. Eş'arî'nin burada kullandığı tabir 'bilâ keyfe'dir (nasıl olduğunu sorgulamadan). Yani Allah'ın 'elleri' olduğuna inanmalıyız, ama ellerinin nasıl olduğunu bilmeyiz.

Hatırlayacağımız gibi, Mu'tezile'nin Allah'ın adaletini tesis etme konusunda önemli bir gayreti vardır. Buna bağlı olarak, dünyada kötülüğün ve adaletsizliğin niçin mevcut olduğunu belirlemek üzere insanın sorumluluğu ve hür irade üzerinde bilhassa durulur. Ancak bu yaklaşım da, Eş'arî için çok daha önemli olan, Allah'ın kadîr-i mutlak olması anlayışıyla çelişmez. Burada Eş'arî yine 'bilâ keyfe' kavramını kullanır (bu arada kadîr-i mutlak bir ilah anlayışıyla dünyada adaletsizliğin olması akla uygun gözükmeyebilir). Bu, akılla değil imanla kabul edilecek bir meseledir. Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin Allah anlayışındaki sorun buradadır, Ulûhiyet hakikatine akla dayalı bir maksadı dayatmaktadırlar. Ancak bu sefer de şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır, Allah kadîr-i mutlaktır, o zaman insanlar fiillerinden sorumlu değildir, yaptıklarından dolayı suçlanamazlar, yaratıldıkları hâlden başka bir şeye güçleri yetmez. İnsanların mahiyeti mevcudiyetinin önündedir, şu anki ve gelecekteki hâlinizi değiştirmeniz mümkün değildir.

Eş'arî aklı kullanmadan, gelenekçilerin geleneğe sadıkane bağlılığını benimsemez. Bu arada akletme tarzının kendisini hayal kırıklığına uğratma ihtimali vardır, en azından karmaşık ve nâkıs bir akletme söz konusudur. Bu noktada Eş'arî kesb (edinim) adıyla bilinen karmaşık görüşünü öne sürer: Kontrol edemediğimiz bazı fillerin şuurundayız, mesela hava soğuk olduğunda titreme, havada toz olduğunda hapşırma veya soğuk aldığımızda ateşimizin çıkması gibi. Ayrıca kontrol ettiğimiz (gibi gelen) bazı fiillerin de şuurundayız. Mesela, tam şu anda, koltuğumdan kalkıp kendime bir fincan kahve hazırlama kudretine sahibim. Böyle bir durumda mahiyetimizde bir kudret halk edilir, biz de bu fiilleri kesbederiz ve bunlardan sorumlu oluruz. Bununla birlikte, bu kudrete sahip olma hakikati de Allah vergisidir (tabii bu durum, gayriiradi fiiller için de geçerlidir). Bu şekilde fiillerimizden mesul oluruz, çünkü bunlar irademize bağlıdır, ancak Allah'ın kudretini kayıt altına almamız da söz konusu değildir, zira öncellikle fiilde bulunma gücünü bize veren O'dur. Eğer insanlar kendi fiillerini müstakilen başlatma imkânına sahipse, bu anlayış hâlâ Allah'ın kudretinin kayıt altına alınması anlamına gelebilir, ancak Eş'arî 'kesb' ile 'halk' arasında net bir ayrım yapar. Allah her şeyin Hâlıkı olduğu için insanların fiilleri de O'nun tarafından yaratılır, zira insanların sahip olduğu kudret, Allah'ın onlara verdiği bir kudrettir, kendi başlarına hiçbir şey yaratamazlar. Allah insanın mahiyetinde bir fiili işlemesi için kudret ve kabiliyeti yaratır, ayrıca insana iyilik ve kötülükten birini tercih etme gücünü de verir, ancak gariptir ki bu seçme gücünün o fiili gerçekleştirme kudreti yoktur, zira bu neticeyi yaratan Allah'tır. O hâlde insanın Mu'tezile ve Kaderîler'in anladığı tarzda bir hür iradesi yoktur, çünkü insanın hakiki ve tesirli bir kudreti mevcut değildir, sadece bir fiilin gerçekleşmesinde cüzi bir payı olan, kendisine emaneten verilmiş bir tür kesbi gücü söz konusudur. Acem filozof Abdülkerim Şehrastânî (1086–1153) şu açıklamayı getirir:

> Allah, insanın mahiyetinde bir fiili icra etmek için kudret, kabiliyet, seçme gücü ve irade yaratır. İnsan da kendisine ait olmayan, kendisine ihsan edilen bu kudreti kullanır, özgür bir şekilde alternatiflerden birini seçer ve belli bir fiili işlemeye niyet eder veya bu yolda iradesini kullanır. Allah da bu niyete göre o fiili yaratır ve tamamlar. (Shahrastani 1923: 53).

Bununla birlikte insanlar ahlaken sorumludur, çünkü bir fiilin sonuçlanması, kısmen de olsa failin iyi veya kötü bir fiil işleme niyetine göre gerçekleşir. Daha önce uyardığım gibi, bu karmaşık ve pek tatmin edici olmayan bir izahtır. Bu konu âlimlerin de kafasını karıştırmış ve yıllarca tartışılmıştır. Batı felsefesinde hür iradeyle determinizm ilişkisini çalışan öğrenciler, bu tür garip bir akıl yürütmeye az çok âşinadır. Mesela 18. asır Fransız akılcı filozofu Nicolas Malebranche (1638–1713) tarafından öne sürülen Okasyonalizm (Vesilecilik) anlayışında ve kendisini şiddetli bir şekilde eleştiren İskoç ampirist filozof David Hume (1711–76) ile olan tartışmalarında, bu tür bir akıl yürütme söz konusudur. Hume da uyumculuğuyla, hür irade hakkında tatmin edici olmayan bir izah getirmiş ve Malebranche'ı 'Ârızî Filozof' diye adlandırarak tahkir etmiştir.

Kindî

10. asrın teolojik ve yarı felsefî tartışmalarına doğru yaklaşırken, sistematik İslam felsefesinin gerçekten ne zaman başladığını tespit etmek için, 9. asrın başlarına gitmemizde fayda var. Erken dönem felsefî tartışmaların, büyük oranda Acem diyarından kaynaklandığını ifade etmiştik. Ancak belki de ilk sistematik İslam filozofu, yine belki de en muteber Arap filozofu Ebu Yusuf Yakub el-Kindî'dir. (yaklaşık 801–873)

Unvanı 'Arapların filozofu'dur. Ancak Acem bağlantısı da çok güçlüdür. Zira Latincede Alkindus olarak bilinen Kindî

Irak'ın güneyindeki Kufe'de doğdu, Bağdat'a eğitim gördü ve hayatını devam ettirdi. Devlet himayesi altına girerek Beytülhikme'de önemli bir şahsiyet hâline geldi.

Arap bağlantısı, asil Arap kavmi olan Kinde'den geldiğini söylemesinden kaynaklanır (ismi de buradan gelir—Kindî: Kindeli). Kindî nüfuzlu bir aileye mensuptu, hem dedesi hem de babası Kufe valiliği yapmıştır. Babası Kindî'nin doğumunda kısa süre sonra ölmüştür. İlk eğitimini memleketinde aldı ve sonra Basra'ya taşındı.

Onun ilk sistematik İslam filozofu olduğunu ifade ettiğimizde neyi kastederiz? Daha önce detaylı olarak ele aldığımız gibi, felsefî fikirler ve Yunan felsefesi bilgisine, Kindî'den önce bilhassa Mu'tezile âşinaydı. Aslında Kindî'nin ilk dönem kariyeri, Mu'tezile'nin hüküm sürdüğü devre denk gelir ve akılcı eğilimleri ve Yunan mantığına sempatisi (ve tevhide olan vurgusu) sebebiyle bazen yanlış bir şekilde Mu'tezile sempatizanı olarak görülür. Kendisini eski Yunan felsefesi sempatizanı olarak görmek daha doğru olacaktır. Ancak Mu'tezile okullarından hiçbiri felsefî bir düşünce sistemi geliştirmemiştir. Belki de bunun sebebi böyle bir niyetlerinin olmamasıdır. Fakat Arapların Yunan felsefesi anlayışının hâlen emekleme safhasında olması da kısmi bir sebep olarak görülebilir. O zamanlar ilk Müslüman filozof olan Kindî, karmaşık Yunan felsefesi kavramlarıyla, o devrin Arap dünya görüşü arasında bağlantı kurma gayretlerinde de sorunlar yaşadı. Ancak bu emekler gelecekteki filozofların (bilhassa Fârâbî, 4. bölüme bakınız) Kindî'nin başlattığı sistemi inşa etmeleri için zemin hazırladı.

Kelimenin klasik anlamıyla Kindî bir filozoftu. Aristo gibi filozofların yaptığı gibi, her türlü bilgiyle meşgul oldu. Kendisine atfedilen ve felsefe, mantık, astronomi, astroloji, tıp, kozmoloji, geometri, müzik gibi konuları kapsayan 260 kadar eseri vardır.

Maalesef, 1258 yılında Bağdat'ı talan eden Moğol istilası sonucu eserlerinin çoğu kaybolmuştur. Eserlerinin sadece 40 kadarı günümüze ulaştı, bu yüzden gerçek katkısının önemini değerlendirmek kolay değildir. Çalışmaları zamanla hükümlerini yitirdi ve buna bağlı olarak da yazarlar ona nadiren atıfta bulunur oldu. Kapsamlı kütüphanesi, kısa bir süre için, müsadere edilip Basra'ya taşındı. Kindî yaşlılığını inzivada geçirdi, kısmen kendi entelektüel kibri sebebiyle birçok düşman edindi ve cimriliği çok insanın kendisinden soğumasına sebep oldu.

Kindî, Yeni Platonculuğa bilhassa düşkündü. Yunanca ve Süryanice bilmediği için eserleri tercümanlar vasıtasıyla okuyordu. Abbâsî halifelerinin desteğini aldığı dönemde talihliydi. Külliyatının önemli bir kısmının kaybolmasının sebebi, daha sonra gelen siyasî otoritelerin bu tür felsefî akılcılığa pek rağbet etmemesiydi. Halifelerin desteği çok önemliydi, zira Kindî Yunanları gayri İslamî gören geleneksel teologlarla rekabete girmişti. Bu arada, daha önce gördüğümüz gibi, Kindî'nin, Yunan felsefesinden ziyade tek tanrıcı dine yakın olan Yeni Platonculuğa ilgisinin, kendisine yardımı dokunduğu da bir gerçektir. Kindî, Platon ve Aristo'nun bir dizi önemli eserinin tercümesinin yaptırılmasından sorumluydu. Zengin ve aristokrat bir aileden geldiği için eski Yunan eserlerini Arapçaya tercüme ettirmek için çok sayıda Hristiyan tercümanı istihdam etti. Bu tercümelerin, İslamî ilimlere önemli bir katkısı oldu.

Kindî'nin İslam'daki kadim şahsiyetlerin felsefî anlayışına katkısı yanında bizzat yaptığı belirgin bir katkısı oldu mu? Belki de bilinen en önemli eseri, İlk Felsefe Risalesi'dir. Günümüze ulaşan en uzun metni de bu risaledir. Kindî bu eserin girişinde şunları ifade eder:

> Keyfiyet açısından en asil ve insanî faaliyetlerin en yüksek rütbeli fiili felsefedir. Felsefe, eşyanın hakikatinin bilgisi

> şeklinde tarif edilir. Teorik çalışmalarında filozofun amacı hakikatin tespitidir ve pratik bilgisini de bu hakikate uygun hareket etmek için kullanır. (Al-Kindî 1974: 97)

Felsefenin 'insanî faaliyetlerin en yüksek rütbeli fiili' olduğunu söylemek, teologları ve ulemâyı tahkir etmek anlamına gelecekti. Kindî bu konuda gelebilecek eleştirilere cevap mahiyetinde, aynı eserde şunları ifade eder:

> Hakikatten asla hicap duymamalıyız, yabancı kavimlerden ve bizden çok uzaklarda yaşayan ecnebi milletlerden gelse bile, kaynağına bakmadan onu elde etmeliyiz. Hakikati arayan için başka hiçbir şey daha kıymetli değildir. Hakikat tahkir edilmemeli, savunucuları da hor görülmemelidir. Zira hakikat kimseyi küçültmez, herkesi yükseltir. (Al-Kindî 1974: 103)

Kindî, teoloji ile felsefe arasında bir çelişki görmedi, zira her ikisinin de hedefi hakikattir. Kindî, teologların harfî yorumlardan ziyade felsefî mantığı kullanmaları gerektiğini belirtse de her iki metodun da hakikate erişebileceğini öne sürer. Kindî'ye göre, bir filozofla bir peygamber, sahip oldukları hakikat bakımından benzer yerde dururlar. Ancak bir peygamberin makamı filozofun konumundan daha yüksektir, çünkü peygamberin ilmi vehbî ve güvenilirdir, filozoflar ise mantık ve ispat yolunu kullanmak zorundadır ve hata yapmaları muhtemeldir. Peki, yeteri kadar becerikli olan bir filozof, bir peygamberle aynı hakikate ulaşabiliyorsa, vahye neden ihtiyaç vardır?

Kindî'nin İlk Felsefe'yi yazmasının amacı, Allah'ın sıfatlarını göstermek için felsefî metodu kullanmaktı. Kindî, Allah'ın kâinatı hiçlikten yarattığını, madde sınırlı olduğu için kendisini var edecek sınırsız bir varlığa ihtiyaç duyduğunu ileri süren geleneksel düşünceyi kabul etti. Kindî'ye göre bu ezelî zât, Allah'tır.

Allah hem yaratan hem de her şeyi ayakta tutan İlk Sebep'tir. Kindî kadim Yunana ve Yeni Platonculuğa sempati duysa da İslam'daki Allah anlayışıyla ihtilafa düştüklerinde onlarla hemfikir olmamıştır. Mesela, dünyanın Allah tarafından yoktan var edildiği düşüncesi, Aristo'nun dünyayı teşkil eden maddelerin ezelî olduğunu öne sürmesiyle çelişir. Kindî'ye göre madde ve zaman sonludur, sadece ezelî ve ebedî olan Allah sonsuzdur ve değişmez. Ancak Kindî, Tanrı'ya Arapçadaki 'Allah' ismiyle değil, 'El-Bârî' (Yaradan) veya 'el-illetü'l-ûlâ' (İlk Sebep) olarak atıfta bulunur. Bu önemsiz görünse de, İlk Sebep, gelenekçiler için özellikle sıkıcı bir terimdir, çünkü Kur'ân'da bu ifade geçmediği gibi, Allah'ı tek ve hakiki sebep değil de başka sebepleri çağrıştıracak şekilde ilk sebep olarak görmek de bir tür şirki çağrıştırır. Ayrıca Kindî, mahlûkat, nihai kaynak olan Allah'tan sudûr ediyor, diyerek Yeni Platoncu görüşlerine ihanet etti. Bu görüşü, 'sudûr' gibi bir yaratılış tasvirini Kur'ân'da bulamayan gelenekçileri de rahatsız etti. Kindî, güneşten sudûr eden şualar gibi, ruhun da Allah'tan sudûr eden bir öz olduğunu belirtir. Bu sebeple, maddî bir vücudu yoktur, mânevîdir ve ilahî bir menşei vardır. Bedenin ölmesiyle ruh İlahî Nur'a avdet eder ve tabiatüstü bir hakikatten hissedar olur.

Kindî'nin daha soyut ve teorik felsefî eserleri yanında daha pratik ve ahlakî çalışmaları da vardır. Bazıları tarafından Kindî'ye atfedilmese de Üzüntüleri Giderme Sanatı (*Risâle fi'l-Hile li Defi'l-Ahzan)* bunlardan biridir. Eğer bu eser Kindî'nin bir eseriyse, Stoacılığın tesirinde kaldığı söylenebilir. Birçok Stoacı gibi Kindî de okurlarına, bedenin değil ruhun hayatına odaklanmalarını tavsiye eder ve dünyevî metaya aşırı bağlılık konusunda uyarılarda bulunur.

Kindî'nin şöhreti, felsefî çalışmalarından ziyade ilmî eserleri sonucunda Avrupa çapında yayılmıştır. Özgünlüğünden ziyade üslup ve sunumuyla ilim dünyasına katkıda bulunmuştur. İlim-

leri sistematik ve kapsamlı bir şekilde tasnif eden ilk Arap yazar Kindî olmuştur. Saray hekimi olarak görev yapmış ve bir dizi tıbbî eser vermiştir. Ayrıca, matematik ve astronomi hakkındaki eserleri Batı'da ilgi gördü; özellikle ışığın zamansız seyahat ettiğini ve görme olayının gözden nesneye giden ışınlarla gerçekleştiğini anlattığı eseri çok tutuluyordu. İçinde bazı hatalar olsa da yazıları, optik bilimini Batı'ya tanıttı. İngiliz filozof ve bilim adamı Roger Bacon (ö. 1294) gibi şahsiyetlerin çalışmalarını etkiledi. Ayrıca Kindî bir müzik teorisyeniydi. Yeni Pisagorcu ve Yeni Platoncu müzik teorilerinden etkilendi. Uda teorik olarak beşinci teli ekledi ve böylelikle geçişe gerek kalmadan çift oktav sesi elde etmeyi başardı. Bu eserlerin büyük bir kısmı Latince ve İbraniceye tercüme edildi. Kindî Müslüman İspanya'da meşhur bir şahsiyetti. Filozof olarak şöhreti, İbn Sînâ ve ölümünden bir sene önce doğan Fârâbî gibi filozoflar tarafından gölgede bırakılsa da kendine özgü yaklaşımı, haleflerinin yeni felsefî çalışmalar yapmasına yardımcı oldu. Eserlerinin Latince tercümeleri sayesinde, daha sonra gelen Avrupalı filozof ve bilim adamları üzerinde önemli bir tesiri oldu.

Râzî

Ebubekir Râzî (yaklaşık 864–925), batı Avrupa'da, Latinceleşmiş ismi olan 'Rhazes' diye bilinir. Kindî'nin isminin Kinde'den gelmesi gibi, Râzî de doğum yeri Rey'e atfen isimlendirildi. Rey günümüzde İran'ın Tahran şehrinin yakınlarında bulunan bir yerleşim yeriydi, yani Kindî gibi Râzî de Acem asıllıydı. Yine Kindî gibi önemli bir servete sahipti, bu da ona, tıpta resmî bir tahsil görmeden önce müzik teorisi ve simya gibi birçok entelektüel alanda çalışma yapma fırsatı sundu. Birçok kaynağa göre Râzî, İslam âleminde eşi olmayan bir hekimdi ve bu şöhretine gölge düşmedi. Tıpla ilgili çalışmaları 16. asrın sonuna kadar kullanılmaya devam etti. Çiçek hastalığıyla ilgili yayınlanan ilk

eser olan çalışması 10'dan fazla Avrupa diline tercüme edildi. *The Philosophical Way of Life* (Felsefî Hayat Tarzı) adlı eserinde kendini şöyle tarif eder:

> Öğrenme aşkı ve ilim tahsiline adanma söz konusu olduğunda, benimle vakit geçirenler ve beni şahsen tanıyanlar, gençliğimden bu zamana kadar aralıksız çalıştığımı bilir. Okumadığım kitap, büyük fedakârlıklar yaparak tanışmadığım kişi kalmadı. O kitapları okumak ve o kişilerin boyunun ölçüsünü almak için menfaatlerime ciddi zararlar gelmesini bile göze aldım. Azim ve adanmışlığım öyle bir seviyeye ulaştı ki bir muskacı gibi, bir yıl içinde 20.000 sayfadan daha fazla yazı yazdım. (Kraus 1973: 109, 110)

Ancak felsefî tespitleri, ciddi bir endişe ve ihtilafa sebep oldu. Selefleri gibi Râzî de 200 eserden oluşan ve çok farklı konuları ele alan, devasa bir külliyat bıraktı. Felsefî eserlerinin ancak çok az bir kısmı günümüze kadar ulaştı. Eserlerinin birçoğunun kayıp olması büyük bir talihsizliktir, ama en azından bunların isimleri bilinmektedir. Platon'a Göre Metafizik, Sokrat'a Göre Metafizik ve Platon'un bir diyaloğu olan Timaeus Şerhi bunlardan birkaçıdır. Bu eserler, Râzî'nin felsefî konularda önem verdiği meselelere de işaret etmektedir. Eserleri kadim Yunanlara duyduğu sevginin delili olmakla birlikte, bir filozofun üstatlarını taklit etmemesi, onlardan öğrenebileceği şeyleri alıp onları geçmesi gerektiğine inanırdı. Râzî özgür düşünceye çok saygı gösterirdi, ancak bu özelliği sebebiyle gelenekçilerle sorunlar yaşadı, zira insanların liderler veya rehberlere ihtiyacı olmadığını öne sürdü. Râzî şöyle der: "Bir insan ihtilaflar, katı bir cehalet ve dogmatizm üzerine kurulu kocakarı hikâyelerine inanıp nasıl felsefî düşünce üretebilir?" Râzî burada Kindî'den ve daha sonra ele alacağımız Müslüman filozofların çoğundan bir derece farklılık gösterir, çünkü söz gelimi Kindî, yokluktan yaratma ve

tevhit gibi dinî görüşlerini desteklemek için en azından felsefeyi kullanmıştır. Öte yandan Râzî, dine pek vakit ayırmamıştır. Bu yüzden 'Müslüman filozof' unvanı bizde hayret uyandırır.

Ama bu yaklaşım âdil olmayacaktır, zira Râzî seküler değildir, Allah'a ve ruha inanır. Gelenekçilerin tipik bir vasfı olan İslam hukukuna körü körüne itaat etmeye hiç tahammülü yoktu. Râzî herkesin bir filozof olabileceğine ve kendisinin özel bir yeteneği olmadığına inanırdı. Sadece felsefeye başkalarından daha çok zaman ve emek harcadığını düşünürdü.

Şimdi kısaca Râzî'nin, Allah ve ruh hakkındaki görüşlerine bakalım. Râzî beş ezelî mevcut veya düsturdan bahseder: Allah, ruh, zaman, mekân ve madde. Bu beş düstur birlikte mevcuttur ve yaşadığımız dünyayı yaratmak için etkileşimde bulunurlar. Sadece Allah ve ruh zaman ve mekânın ötesindedir ve ruh maddî bir şekle bürünme gayretiyle maddeyle kaynaştığında maddî âlem harekete geçirilir. Râzî'nin ruh kavramı Platoncu özelliktedir. Ona göre ruh bir ihtiras kaynağı ve maddeyle birleşme tutkusudur. Tutkulu bir ruhun maddeyle kaynaşması, dünyada karışıklık ve düzensizliğe yol açar. Allah'tan bu kaosa nizam vermesi ve ruha maddenin asıl vatanı olmadığı şuurunu vererek onu tenvir etmesi beklenir. Allah ruhun hata yapmasına müsaade etmiştir ve bunun sebebi de Allah değildir, çünkü bilgi tecrübeyle elde edilir. Ruhun nihai hedefi, bütün ruhların toplandığı ruhlar âlemine dönmektir ve bu da ancak Allah'ın fazlıyla gerçekleşir. Allah insanı yaratıp nefsinin tutkularıyla baş etmesi için ona akıl kuvvesini (felsefe) vermiştir. Bu durumda elimizde şunlar vardır: Duygusal olan ve maddî lezzetler isteyen ruh (veya nefis); duygu ve tutkuyla mücadele eden akıl. Ruhlar maddî âlemin lezzetleri içinde kaldıkça bir dizi tenasüh yaşayıp buradan çıkamayacaktır.

Her ne kadar Râzî, Allah ve ruh hakkında yazsa da geleneksel Müslümanlar, onun kozmolojik tasvirlerinden epey ra-

hatsızlık duyar. Birincisi, beş ezelî varlık, tevhit anlayışıyla çelişir. Sadece Allah ve ruh zaman ve mekânla kayıtlı değildir fikri bile, Platoncu bir dualizmi öne sürerek, bir yerine iki varlıktan bahseder. İkincisi, önemli bir tartışma konusu olan ruh kavramıdır. Burada Râzî, ruhun tenasühünü kabul ederek yine Platoncu etki altında olduğunu gösterir. Tenasüh, İslamî naslarda bulunması mümkün olmayan bir görüştür.

Râzî'nin felsefî dışa vurumları her zaman o kadar karmaşık değildir. Pratik olarak, ahlakî hayatın inşa şartlarıyla meşgul oldu. Bu noktada Râzî daha çok Epikürcü felsefeden etkilenmiş görünmektedir. Epikür (MÖ 341–270), Epikürcülük okulunu kuran Yunan filozofudur. Ampirik yöntemi vurgulayan Râzî, onu takip etmiştir: Fizikî tecrübeler olmadan kimse bir şeye inanmamalıdır. Râzî, aşırılıklardan ziyade ılımlı bir hayat tarzıyla hayatın lezzetinin elde edilebileceği söylerken Epikürcü olduğunu göstermektedir.

> Hep şehvetine öncelik veren, onu besleyip büyüten, öyle bir noktaya ulaşır ki ya artık lezzet alamaz veya onları terk edemez hâle gelir. Kadınlara, içkiye, müziğe düşkün olanlar, bunlara düşkün olmayanların hoşlandıkları şeylerden hoşlanmazlar. (Kraus 1973: 22, 23)

Râzî haz bağımlılığını eleştirirdi, ancak ılımlı bir hazzın önemini de inkâr etmezdi. Hazzı inkâr etmenin zararlı olabileceğini düşünürdü. Bu açıdan Râzî, orta yolu veya itidali desteklemesiyle Aristo'nun ahlak anlayışına yaklaşır. Platon da lezzetler peşindeki bir hayatın kaçınılmaz olarak tatminsizlik ve zilletle sonuçlanacağını düşünür ve ruhun aklî boyutunun, bu tutkuları gemlemesi gerektiğine inanır. En güçlü ve bu yüzden en tehlikeli ihtiras, insanı esir alan aşktır. Âşıklar ilişkilerinde bazen endişe ve maraz gibi menfi hisler yaşarlar. Aşkları karşılık görmezse, nevroz ve cinnet hâline düşebilirler. Bu hâli önlemek için Râzî,

sevilen kişinin kaybedildiğini hayal etmeyi tavsiye eder, böylelikle bir ayrılık veya ölümle hayal kırıklığı yaşamanın önüne geçilir. Başka bir seçenek de tutkuların akılla dengede tutulmasıdır, ancak Râzî bunun ne kadar zor olacağını fark etmiştir.

Râzî, insan olmanın mânâsı ve insanın hayatı nasıl yaşayacağıyla, modern terminoloji ve refah içinde nasıl bir yaşam sürmesi gerektiğiyle yakından ilgilendi; ancak ironik bir şekilde, kendisi de aşırılıklardan muzdarip oldu. Yukarıdaki iktibas, Râzî'nin entelektüellik saplantısına işaret ederken, Râzî bir özeleştiride bulunur ve böyle bir saplantının insanın hem beden hem de zihin sağlığı için kötü olduğunu kabul eder. Râzî'ye göre cinsel arzu, kontrol edilmediği takdirde belki de en ciddi kötülüktür. İnsanlara endişe ve keder veren başka bir hâl de ölüm korkusudur. Epikürcü anlayışı takip eden Râzî, ölümün korkulacak bir şey olmadığını, ölümde bir acı yaşanmadığını öne sürer. Râzî ahiret hayatının olabileceği düşüncesini tamamen göz ardı etmemiştir. Böyle bir durumda, şeriatın hükümlerine göre yaşayanların endişeye kapılmasına gerek yoktur, zira daha iyi bir yere gitmeyi ümit edebilirler. Ancak bu günahkârlar için pek teselli verici değildir!

Daha fazla bilgi için

Adamson, P. (2007), *Al-Kindi, Great Medieval Thinkers*, Oxford: Oxford University Press.

Vasalou, S. (2008), *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Watt, W.M. (2008), *Islamic Philosophy and Theology*, Piscataway, NJ: Aldine Transaction.

4. ALLAH, RUH VE AHİRET

Fârâbî ve Sudûr

Belki de Müslüman filozofların en büyüğü, Batı'da Averroes olarak bilinen Ebu el-Velid Muhammed ibn Rüşd'dür (1126–1198). Bu bölümde İbn Rüşd'ü daha ayrıntılı ele alacağız. Eserlerini belli bir bağlamda değerlendirmek için bazı felsefî selefleri ni ve en önemlisi bu filozoflara karşı gelen ilahiyatçı ve filozof Ebu Hamid el-Gazzâlî'nin (1058–1111) görüşlerini de dikkate almamız gerekir (Gazzâlî'nin Latince ismi 'Algazel'dir, ama bu isim yaygın olmadığı için 'Gazzâlî' olarak kullanılacaktır). Hazreti Muhammed'den (s.a.v.) sonra İslam tarihinin en etkili ismi Gazzâlî'dir. Şüphesiz İbn Rüşd bir filozoftu, gerçek bir filozof. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eseri, İslamî aydınlanma düşüncesine tahrip edici tohumlar ekmişti ve felsefe, itimat edilmeyen bir disiplin hâline gelmişti.

Önceki bölümde gördüğümüz gibi Allah, ruh ve ahiret konusu, ilk Müslüman filozofların dikkatini çekmiştir. Yine daha önce ele aldığımız gibi bu konular, teoloji ve felsefe arasındaki şiddetli ihtilafta çoğu zaman tartışmalara yol açmıştır. İbn Rüşd'ü, Gazzâlî'nin 'felsefenin hakikat ilminin tahsilinde bir faydası olmadığı'na dair suçlamalarına cevap olarak, İslamî düşüncede felsefeyi savunmak gibi ağır bir görev bekliyordu. Ancak Gazzâlî, Kur'ân ve hadise bağlılık noktasında gelenekçi teologların görüşlerini tekrarlamakla kalmıyor, ilginç bir şekilde, felsefî metoda âşina olduğunu göstererek, nasların önemini ihmal etmekle sonuçlanan felsefeye aşırı bağlılığı eleştirirken felsefeyi kullanmaya karşı olmadığını da ima ediyordu. Gazzâlî, Aristo'ya çok âşinaydı. *Tehâfüt* adlı şaheserinin ilk iki bölümündeki asıl maksadı, selefleri Ebu Nasr el-Fârâbî (yaklaşık 872–951) ve İbn Sînâ'nın (yaklaşık 980–1037) Aristocu görüşlerini tenkit etmek

olmuştu. Bu yüzden Gazzâlî, İbn Rüşd'e ve görüşlerine şahsen muhalif olmamıştır, zira kronolojik olarak İbn Rüşd, Gazzâlî'den sonra gelir. Ancak Aristo'nun bir yorumcusu olarak İbn Rüşd, benzer tekziplere maruz kalmıştır ve çağdaşları bunun tamamen farkındadır. Bu sebeple İbn Rüşd, doğrudan Gazzâlî'nin temel eserini hedef alarak, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserini yazar.

Bunları göz önünde bulundurarak, İbn Sînâ'ya geçmeden önce, Fârâbî'nin Allah'ın sıfatları ve kudretiyle ilgili görüşleri üzerinde durabiliriz. Fârâbî Batı'da Latinceleşmiş ismi olan al-Farabius veya Avennasar olarak bilinir. Kendisi ayrıca bir mutasavvıftır ve musikiyle meşgul olmuştur. Fârâbî'nin tam ismi, Ebu Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarhan ibn Avzalağ'dır (veya Uzluğ). Türkistan'ın Farab şehrinde doğduğu için Fârâbî olarak tanınır. Ancak hayatıyla ilgili çok az bilgi vardır ve mevcut bilgiler tam mânâsıyla güvenilir değildir. Ailesi Türk menşeli olsa da babasının Acem ordusunda subay olduğu söylenir. Eğitim hayatının ilk yılları hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Fârâbî bu yıllarda Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenmiş, fıkıh, hadis ve tefsir dersleri almıştır. 40 yaşında, entelektüel ve felsefî söylemin merkezi olan Bağdat'a taşınmış ve burada 20 yıl yaşamıştır. Fârâbî, Bağdat'ta kaldığı dönemde, *İlimlerin Sayımı Kitabı (Kitâbu İhsâu'l-Ulûm), Mutluluğu Kazanma Kitabı (Kitâbü Tahsilu's-Saâde)* ve *Platon Felsefesi (Kitâbu Felsefet-i Eflatûn)* gibi eserleri yazdı.

Fârâbî, ömrünün büyük bir kısmında, saraydan uzak kalmayı tercih ederek öğretmenlikle meşgul oldu. Ancak o zamanlar muhtemelen 70 yaşında olduğu 942 senesinde Bağdat'tan Suriye'deki Halep şehrine taşındı ve Hamdânî saltanatına ait Seyfü'd-Devlet adlı saraya intisap etti. Yöneticilerin, etraflarında hikmet sahibi ve kültürlü kişileri toplaması alışılmadık bir durum olmasa da Fârâbî'nin oradaki rolü açık değildir. Fârâbî'nin

unvanlarından biri 'saray müzisyeni'ydi, zira birçok müzik aleti icat etti ve bunlarla müzik icra etti. Ayrıca *Musikinin Kitabı* adlı meşhur eseri yazdı. Hamdânîler saltanatı Şii'ydi ve Fârâbî de Şiî bir Müslüman'dı. Bilhassa siyaset felsefesiyle ilgili olan en önemli eserini sarayda bulunduğu bu dönemde telif etti. 950 senesinde Şam'da öldü. Bir seyahat esnasında, hırsızlar tarafından öldürüldüğü rivayet edilir. Kendisine atfedilen 100'den fazla eser mevcuttur, ama bunların çok az bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. Bildiğimiz kadarıyla mantık ve dil felsefesi gibi konularda yazılar yazmıştır. Bunlar arasında Aristo'nun mantıkla ilgili eserlerine yazdığı şerhler de yer almaktadır. Ancak, Fârâbî kendini sadece Aristo'nun felsefesinin özet ve izahıyla kısıtlamaz, bir adım daha ileri giderek büyük Yunan düşünürün yazılarıyla ilgili kendi yorumlarını sunar. Ayrıntılı şerhleri, Fârâbî'nin, tarih filozofu İbn Haldun tarafından 'İkinci Öğretmen' olarak adlandırılmasına vesile olmuştur. (Aristo ise 'Birinci Öğretmen'dir)

Fârâbî'nin en önemli maksatlarından biri, felsefî mantıkla günlük dilin grameri arasındaki ilişkiyi olabildiğince net bir şekilde tespit etmekti. Fârâbî, diğer Arap âlimler gibi Yunan felsefî mantığını Arap düşüncesi ve dili bağlamında anlamaya gayret etmiştir. Fârâbî, mantığı, belli bir dile özgü olan gramerden farklı olarak, mahiyet itibariyle evrensel telakki eder; bu yüzden bir insan hangi dili konuşursa konuşsun mantık akletmek için temel kuralları sağlar. Gramer ve mantık farklı ilimlerdir, biri küllî (evrensel), diğeri cüzidir (özel). Bununla birlikte Fârâbî, belli bir mantık anlayışının, bir insanın kullandığı dilin bağlamında yapılan yorumlara bağlı olduğunu da kabul eder. Aristo'yu yakından takip eden Fârâbî (Aristo'nun *Ruh Üstüne* adlı eserini 200 defa, *Fizik* kitabını ise 40 defa okumuştur), nesneleri ayrıntılı düşünüp sağlam sonuçlara ulaşmamızı sağlayan mantığın, bize doğruyu yanlıştan ayırmada yardımcı olduğunu belirtir. Fârâbî,

'evrensel bir dil' olarak gördüğü mantığın önemiyle ilgili daha birçok şey ifade eder. Ayrıca mantık gibi evrensel olmasa da belagat, şiir ve diyalektiğin de filozoflar için önemine inanır, zira bunlar filozofun halkın çoğunluğuyla iletişim kurarken kullandığı araçlardır.

Ancak burada mantık ve tabiat bilimleriyle ilgili yazıları açısından Aristo'nun etkisi açıkken, 'İlahî ilimler' veya metafizikle ilgili eserlerinde güçlü bir Yeni Platoncu tesire rastlarız. Fârâbî'nin 'İlahî ilim' şeklindeki tarifi göz önünde tutulduğunda, var oluşun mahiyetine özel bir ilgisinin olduğu görülür. Bu, ontoloji olarak adlandırılan felsefî araştırma alanıdır ve var olma ve maddenin mahiyeti gibi konularla meşgul olur. Bu tür sorular kaçınılmaz olarak birçok okurun kafasını karıştırabilir. Fârâbî bazen son derece müphemdir, ama her şeyin mahiyetini ele alan ontolojisi, nihai olarak, mutlak (ve mükemmel) Allah'ın mahiyetine dayanır. Fârâbî, sudûr teorisinde ve görünüşte birbirinden ayrı olan ilahî varlık ile maddî âlem arasındaki irtibat konusunda Yeni Platoncu felsefeden büyük oranda etkilenmiştir. Büyüleyici kozmolojisi, Aristo ile Yeni Platoncu unsurların karışımından oluşur. Aristo'nun İlk Muharrik'i gibi Tanrı bir, ezelî, maddeden münezzeh ve vâcip telakki edilir. Ancak Aristo'ya göre, kendi Tanrı'sı, kâinatı harekete geçirme anlamında ilk müsebbiptir. Yani Tanrı her şeyin İlk Sebebi'dir, ancak her şeyin yaratıcısı (asıl sebebi) değildir. Fârâbî'ye ve İslamî teolojiye göre, Allah'tan müstakil bir cevherin olması kabul edilemez. Allah vardı, hiçbir şey yoktu, Allah her şeyi yokluktan yarattı.

Fârâbî ve ele alacağımız diğer Müslüman filozofları anlamak için sadece Yeni Platonculuk değil Aristo üzerinde de epey durmak gerekir. Aristo felsefesini, kendinden önce gelen Platon ve Sokrat öncesi filozofların bir sonucu ve seleflerinden kalan boşlukları giderme gayreti olarak gördü. Aristo'ya göre, her şeyin

yerli yerinde olduğu, kâinatın muntazam bir tasvirini yapmak önemliydi. Mesela, dört unsur vardır (bu arada, beşinci element olarak semavata atıfta bulunur). Her bir unsur kendine mahsus yere doğru hareket eder; ateş yukarı çıkar, toprak aşağı iner vs. Bir maksatları vardır. Kâinatta ve dünyada bir yapı ve hiyerarşi vardır. Bitkiler, hayvanlar ve en üstte insanlar yer alır. Her varlığın bir işlevi veya maksadı vardır. Akıl gibi bir kuvveye sahip insanların maksadıysa, akla uygun hareket etmektir. İnsaniyet taşıdığımız için hayvanî bir hayat seviyesinden çıkmalı ve içimizdeki yüce kaynağa doğru gitmeye gayret etmeliyiz, zira akıl içimizde bulunan ve ilahî karakteri olan bir kuvvedir. Aristo bu hiyerarşik yapı içinde yüce bir varlığın olması gerektiğini öne sürer. Hareket varsa, bir hareket ettiren olmalıdır. Teselsüle inanmayan biri, nesnelerin neden hareket ettiğini açıklamak için İlk Sebebi, Hareket Etmeyen bir Hareket Ettirici'yi kabul etmelidir.

Hatırlarsak, Aristo'ya göre, kâinat abes olmamalıdır, teselsül abestir, bu yüzden İlk Muharrik'e olan ihtiyaç, akla ve mantığa uygundur.

Aynı şekilde Aristo, Tanrı'nın ebedî olması gerektiğini göstermek için mantığı kullanır, çünkü zaman sonsuzdur. Zamanı anların sayılması şeklinde tarif eder. Zaman geçmiş, şimdiki zaman ve gelecekle ilişkili olduğu için ilk an olmaz, zira bu durumda geçmiş olmaz ve bu da bir çelişki demektir. Bu sebeple Aristo, ezelî bir varlıktan bahsederek sonsuz gerileme probleminin üstesinden gelmiştir (veya bazılarının ifadesiyle, bu sorunu başından def etmiştir). Kısacası ezelî bir varlık söz konusudur, ancak bu varlık kâinatı yaratmamıştır. İlk Muharrik, kendi hareket etmeden bir şeyi (kâinatı) nasıl hareket ettirmiştir? Aristo burada biraz muğlak kalır. Kendi hareket etmese de bizi harekete geçiren bir tür tutkuya benzeterek konuyu izah etmeye çalışır.

İlk Muharrik maddî değildir, çünkü tanımı gereği madde

aktif bir nesnedir, hareket ve parçalı olmayı gerektirir. İlk Muharrik, Saf Hakikat'tir, her şey olması gereken hâldedir (diğer varlıklar bir potansiyel hâlden diğerine doğru hareket içindedir). İlginç bir şekilde, bu Tanrı hareket edememekte, ama saf akıl hâlinde bir faaliyet içindedir. En yüce faaliyet saf akıl şeklindedir. Saf düşünce kendi kendine yeterli bir gerçektir, zira başkalarını düşünerek onlara dayanmaz, tek düşündüğü kendi nefsidir.

Aristo'nun tanrısının tek tanrılı dinlerde, tabii olarak İslam'daki tanrı anlayışından ne kadar farklı olduğuna da dikkat çekmek gerekir. Tanrı ahlakî olamaz, zira ahlakî faziletlerin sergilenmesi bir kusurun ifadesidir. Mesela Tanrı cesur olamaz, çünkü cesur olmak için bir tür korkunun üstesinden gelmeniz gerekir. Tanrı'nın nefsine hâkim olması düşünülemez, çünkü birinin bir tutkusu olmalıdır, bu kötüdür ve buna karşı konulmalıdır. Tanrı söz veremez, çünkü bu durumda sözleşme yapılan diğer taraf olmalıdır. Tanrı sevemez, çünkü Aristo sevgiyi bir tutku olarak görür ve bu da bir eksiklik alametidir. Ayrıca, daha önce ifade ettiğimiz gibi, Tanrı kâinatın yaratıcısı değildir.

Tanrı'nın kâinatın yaratıcısı olmadığı anlayışı, İslam'ın Tanrı anlayışıyla ciddi bir biçimde çelişir. Aristo'ya olan alakasına rağmen Müslüman Fârâbî'nin böyle bir anlayışı benimsemesi söz konusu olmaz. Fârâbî, Allah'ın kâinatın yaratıcısı olduğu fikrini kabul ederek, Allah'ın kâinatı nasıl yarattığını açıklamaya devam eder. Burada Fârâbî'nin hem İslam felsefesi hem de İslam teolojisine hususi katkısı önemli bir rol oynar. Zira kendisi, 2. bölümde bahsettiğimiz Yeni Platoncu sudûr kavramından çok şey ödünç alır. Fârâbî'nin Yeni Platonculuğun katkıda bulunabileceğini niçin düşündüğünü anlamak önemlidir. Bu, din filozoflarıyla teologların birlikte çözüm bulmaya çalıştıkları daimi ve müşkül sorunlardan biri sebebiyledir: Tanrı'nın Mutlak Kemal'de olduğunu kabul edip ('Kemal' ile değişmeyen, ezelî, mad-

dî olmayan vb. vasıfları kastediyoruz), belli bir zamanda maddî âlemi yaratmakla meşgul olduğunu nasıl ifade ediyorsunuz? Bir kişi bu soruya Tanrı ne dilerse yapabilir, şeklinde basit bir cevap verebilir. Ancak bu cevap, felsefeye meyilli düşünürler için tatmin edici olmaz, çünkü bir varlığın maddî olmadığı ve değişmediği hâlde, bir icraatte bulunmak için değişmek zorunda olması bir çelişkidir, zira icrada bulunma ve bir iş yapma kavramı bir hâlden diğer hâle geçmeyi ima eder ki bu durumda kemalden bahsedilemez. Fârâbî bu sorunu çözmek için 'sudûr' görüşünü teklif etti. Fârâbî'nin başlangıç noktası aslında Aristocu görüşe dayanır, zira Tanrı'nın fiilinin 'düşünmeyi düşünme' (noesis noeseos) olduğu konusunda Aristo'yla hemfikirdir. Tanrı sadece kendisini düşünür, bu yüzden kendisi hakkında tefekkürle meşgul olan bir akıl olarak karakterize edilir. Ancak daha sonra Fârâbî, Plotinus ve Proklos gibi Yeni Platoncu filozofların eserleriyle meşgul oldu ve Tanrı'nın nefsini tefekkür etmesinin az çok ârızî sonuçları üzerinde durdu.

Fârâbî'nin *Faziletli Şehir Sakinlerinin Görüşlerine Dair Düsturlar* adlı eserindeki tespitleri, Platon'un Cumhuriyet adlı kitabındaki görüşleri andırır. Fârâbî, önce makro ölçekte İlk Varlık'la (El-Mevcûdü'l-Evvel) başlar ve mikro ölçekte en iyi, en faziletli şehir modeliyle bitirir. Platon da en iyi şehir modelini tespit etmek için İyinin İdeal Formu'na bakar. Fârâbî'nin siyasî saiklerini bir kenara bırakıp 'İlk Varlık' düşüncesine ve bunun sudûrla olan ilişkisine bakalım. Daha önce belirttiğimiz gibi, Fârâbî'nin iman ettiği Allah, öncelikle mükemmeldir. Başka bir ifadeyle, Allah'tan daha büyük (daha mükemmel) hiçbir şey yoktur, çünkü -eğer olsaydı- böyle bir durumda o şey Allah olurdu. Burada ontolojik bir tartışmayla karşılaşırız. Allah, tanım gereği, Mükemmel Mevcut olmalıdır. Allah'ın kemali, O'nun bulunduğu hâlden başka bir hâlde olmasını da imkânsız kılar, zira böyle bir şey O'nun mükemmel olmadığı anlamına gelir, bu yüzden

Allah'ın başka bir şey olma potansiyeli yoktur. Aristo İlk Muharrik, Saf Hakikat'tir dediğinde bunu kasteder. Maddî ve fâni birer varlık olan bizler ise bir hâlden diğer hâle hep hareket eder dururuz; bir bebek çocuk olur, çocuk genç, genç yetişkin, yetişkin ise ceset olur, kemikleri toprağa karışır. Bütün maddî nesneler fâni bir hakikat hâlindedir, çünkü belli bir zamanda (veya bazılarına göre her an) bir hâlden başka bir hâle değişirler. Tanrı böyle bir şeye maruz kalmaz. Tanrı'nın mahiyetinde tahavvül olmadığı için bir maksadı da olamaz. Yine bu, Aristocu bir görüştür, zira Aristo bütün canlılarda bir maksat olduğunu görmüştür. Mesela bir meşe palamutunun amacı, bir meşe ağacı olmaktır (yani gerçek bir meşe palamudu bir meşe olma potansiyeline sahiptir), ama Mükemmel Hakikat olan Tanrı, olduğundan başka bir şey olamaz ve bu sebeple varlığı dışında bir amaç söz konusu değildir. Bu sebeple, Tanrı'nın yaptığı her şey kendisi hakkında tefekkürde bulunmaktır, bu aklî bir faaliyettir, akıl maddî değildir ve Tanrı da maddî değildir.

Bu Tanrı anlayışına göre, bir ilahın yaratma faaliyetiyle meşgul olması makul değildir, bu yüzden yaratılış (var olan bütün maddî âlem) tesadüfî olmalıdır. Bu Tanrı'nın, zâtıyla alakalı aklî tefekküründen sudûr eden bir şeydir ve aslında Tanrı buna ek olarak bir şey yapmamaktadır, çünkü 'ek olarak' kavramı, mükemmel olan Tanrı'dan daha fazlasını gerektirir, bu yüzden 'daha fazla'sı yoktur. Bu durumda bu ilahî varlık, düşünceyi düşünen bir düşüncedir, zira kendi iyiliği, güzelliği ve kemali hakkında tefekkürde bulunmaktadır. Ayrıca bu varlık, sevgiyi seven bir sevgidir. Bu düşünce ve sevgi süreci, maddî kâinatı ortaya çıkaran, iyiliğin sudûru veya taşmasıyla sonuçlanır. Bir benzetme yapacak olursak, güneş iyi bir misaldir, zira güneş kendi kendine kâfi bir enerji topudur. Bu enerjinin bir sonucu olarak ışığımız ve hayatımız vardır, ama bu sonuç, güneşi hiçbir şekilde etkilemez. Bu sudûru tasavvur etmek için şu benzetme de yardımcı olabilir:

Bir göle atılan bir taş dalgalanmalara yol açar. Yaratılış hiyerarşisinin merkezinde İlk Varlık yer alır. Kusurlu varlık seviyeleri buradan sudûr eder. Merkezden uzaklaştıkça kemal seviyesi azalır.

Hiyerarşi şu şekildedir:

• Birinci: Bu kendi hakkında tefekkürde bulunan bir İlahî Varlık'tır. Bunun sonucu olarak ikinci bir varlık sudûr eder.

• İkinci: Birinci gibi, maddî olmayan bir cevherdir. Fârâbî bunu Akl-ı Evvel diye adlandırır. İlk dalga akıldır, ancak İlk Varlık'tan farklıdır. Birincisi İlk Varlık hakkında, ikincisi kendi hakkında tefekkürde bulunur. Bu tefekkür fiili üçüncü varlığı ve 'Birinci Sema' denilen beden ve ruhu ortaya çıkarır.

• Üçüncü: Bu İkinci Akıl'dır ve bunun tefekkürleri Dördüncü Varlığı ve daha çok astral fenomeni hâsıl eder.

Bu şekilde devam eder. Her Varlık, tefekkür yoluyla, yıldızlar gibi astral fenomenleri hâsıl eder. Birbirini tamamlayan bu akıl hiyerarşisinin sonucunda semâvât yani yıldızlar, gezegenler vs. sudûr eder ve ardından şu gelir:

• On birinci, Varlık veya Onuncu Akıl. Buna Faal Akıl da denir, çünkü insanların akıllarını ve yeryüzündeki insanların maddî bedenlerini gerçek kılan budur. Bu 'dünyevî' fikri, Yunan astronomisine dayanır ve dört temel unsurdan (toprak, hava, ateş ve su) oluşan, dünya ile ay arasındaki bölge kastedilir.

Bu konu, bu mütevazı kitabın ayrıntılı bir şekilde ele alamayacağı kadar girift ve kafa karıştırıcı bir konudur ve modern okur, buradaki kozmoloji anlayışından şaşkına dönebilir. Ancak birkaç noktayı göz önünde tutmakta fayda var. Bizden önce gelen nesiller arasında, tepemizdeki yıldızların niçin var olduğunu ve neden burada olduğumuzu açıklamaya gayret etmeyen yoktur. Bugünkü bilimsel bilgi, Yeni Platoncu kozmolojiyi bir peri ma-

salı hâline getirse de, bu yaklaşım da bazı rasyonel çelişkilerden kaçınarak, varlıkla ilgili temel sorulara cevap verme girişimidir. Belki de bu kozmolojik resmin en önemli noktası şudur: İnsan, ilahî olandan (sudûru başlatan o 'çakıl taşı'ndan) çok uzakta kalsa da, içler acısı fizikî bir beden taşısa da, akla sahip olduğu için bu anlaşılabilir dünyayla bağlantı kurma potansiyeli taşımaktadır. İnsanın akıl kuvvesinin önemi, Platon ve Aristo da dâhil olmak üzere birçok filozof tarafından vurgulanmıştır. Bu gerçek belki de en iyi şekilde Fransız filozof René Descartes (Dekart) (1596–1650) tarafından dile getirildi. Dekart, nefis maddî bedenin içinde hapsolup kalırken, aklın insanlara ilahî bir nazar verdiğini ve böylelikle dünyayı olduğu gibi görebilmeyi sağladığını belirtir.

Bu da daha önce değindiğimiz gibi, vahyin akıl üzerindeki hâkimiyetini vurgulamak isteyen bazı geleneksel teologlar arasında bir takım endişelere yol açar. Ancak başka bir mesele de Fârâbî'nin Allah anlayışıyla ilgilidir. Aristo'nun tanrısının nasıl 'Saf Hakikat' olduğunu daha önce görmüştük; Tanrı mükemmel olduğu için olduğundan farklı olması mümkün değildir. Daha doğru bir ifadeyle, Tanrı hem Hakikat hem de Mahiyet olması bakımından eşsizdir. Fârâbî, 'hakikat' ve 'mahiyet' terimlerini 'mahiyet' ve 'vücut' ile değiştirmiştir, böylelikle bir meşe palamudunun meşe ağacı olma kuvvesi (potansiyeli) vardır demek yerine Fârâbî, meşe palamudunun mahiyeti, 'meşe ağacı'dır demiştir. Benzer şekilde sen ve ben varız, ama 'insanlık' namında bir ortak mahiyeti paylaşıyoruz. Fârâbî, mahiyetlerin mevcudiyetinin küllî olduğunu ifade eder ve bu arada ferdî varlıkların da mevcudiyetlerine dikkat çeker. Fârâbî açısından ben ve sen hayali varlıklar değiliz. Ancak, ne yaparsak yapalım, bir meşe ağacının mahiyetini sen ve ben paylaşamayız. Buraya kadar tamam, ama Tanrı'nın hem mahiyet hem de vücut (varlık) olduğu fikrini nasıl anlamalıyız? Zira Fârâbî, mahiyetimizin mevcudiyetimizden

farklı olduğunu ifade etmek istemiştir. Fârâbî'nin cevabı oldukça basittir: Tanrı'nın mahiyetini anlayamayız, çünkü zekâsı sınırlı olan sınırlı insanlarız, bu yüzden temel gerçekliğin mahiyetini anlayamayacağımıza şaşmamak gerek.

Fârâbî, Kur'ân'da bahsedilen Tanrı'nın kâinatı yoktan yaratmasıyla ilgili sorunları önlemeye gayret etti, zira daha önce ifade ettiğimiz gibi, felsefî açıdan (yani aklen) 'yokluk', 'yasak bir kavram'dır. Bunun sonucu olarak bize, yaşadığımız dünyayla ilgisi olmayan çok uzakta bir Tanrı sunulur. Geriye kalan tek şey Aktif Akıl'dır. Hepimizin bağlı kaldığı evrensel bir fenomen olan akıl yoluyla Tanrı'nın mahiyetini idrak edecek şekilde bir iştirak mümkündür. Sudûrun kaynağı olarak görülen Tanrı, yaratılışın dolaylı faili olarak görülse de ibadete layık bir Tanrı olarak gözükmemektedir. Ancak Fârâbî, Tanrı'ya atıfta bulunurken her zaman tutarlı olmaz, çünkü bazı durumlarda bize daha geleneksel bir Kur'ânî Tanrı tasviri yapar, O'ndan bahsederken 'Âlemlerin Rabbi' ve 'Doğuların ve Batıların İlahı' der. Bazen de O'na dua eder, bu da Fârâbî'nin, kendisine cevap veren bir Tanrı'ya ibadet ettiğini gösterir.

İbn Sînâ ve Vâcibü'l-Vücûd

Umarız bundan sonra okurlar, Yeni Platonculuğun İslam felsefesinin gelişiminde ne kadar önemli bir rol oynadığını görecektir. Karmaşıklığına ve modern zihin için tuhaf unsurlar taşımasına rağmen bu göz ardı edeceğimiz bir konu değildir. Bu yüzden Yeni Platonculuğun en azından bazı temel akidelerine âşina olmanız için sizi zorluyorum. Fârâbî, Müslüman düşüncesi için Yeni Platonculuğu yeniden keşfeden bir filozof olarak kabul edilse de onun halefi olan İbn Sînâ, İslamî Yeni Platonculuğa çok daha tutarlı ve akıcı bir kimlik kazandırmış ve böylelikle Müslüman hedef kitleyi bu konuya ısındırmıştır.

İbn Sînâ'nın felsefe ve tıbba katkısının muazzam olduğu hususunda şüphe yoktur. Günümüze kadar, bilhassa İran'da, felsefesi etkili olmaya devam etti, tıptaki araştırmaları da on yedinci asra kadar standart eğitim olarak kabul edildi; bu yüzden 'Hekimlerin Şahı' unvanını hak etti. Batı Özbekistan'da, Buhara yakınlarındaki Afşana adında küçük bir köyde doğdu. Babası, Buhara'nın bir kalesinde devlet memuru olarak görev yaptı. Bugün Buhara'yı ziyaret etme fırsatı bulursanız, hayal kırıklığına uğramayacaksınız, zira şehir merkezinin hâlâ o eski özellikleri taşımakta olduğunu görecek, oraya uğradığınızda kendinizi İbn Sînâ'nın zamanında hissedeceksiniz. Sekizinci asrın başında Buhara, Abbâsî halifeliği için önemli bir kültürel merkez hâline geldi ve İbn Sînâ'dan önce bu şehir, İslam âleminin ekonomik ve kültürel açıdan en önemli şehirlerinden biriydi, ta ki 1220 yılında Moğollar tarafından talan edilene kadar. İbn Sînâ bu şehre bir delikanlı olarak geldiğinde, Buhara Abbâsî otoritesinden bağımsızlığını kazanmış ve Sâmânîler adında kendi İsmâilî hükümranlığını kurmuştu. İbn Sînâ, İsmâilî tarikatının öğretileriyle tanışırken babası da bu tarikate intisap etti. O zamanlar Şiiliğin en büyük dalı olan İsmâilîlik, İbn Sînâ'nın felsefî gelişimi için önemli bir rol oynadı, zira Sünnîlikten daha çok bâtınîliğe ve soyuta meyilliydi.

İbn Sînâ vaktinden önce gelişmiş bir çocuktu. On yaşında hafız oldu ve Arap edebiyatının birçok önemli eserine âşinaydı. Otobiyografisine göre, 14 yaşında hocalarından daha çok şey biliyordu. 18 yaşına geldiğinde ise kendisine kolay gelen tıp da dâhil olmak üzere farklı bilimlerde uzmanlaşmıştı. Tıptaki uzmanlığı o seviyedeydi ki başkaları bu delikanlı hekime gönüllü olarak tabi olmak istiyordu. Bunlar arasında İbn Sînâ'nın iyileştirdiği bir Sâmânî prensi de vardı. Bu prens, İbn Sînâ'ya özel kütüphanesini kullanma izni verdi ve böylelikle genç hekim, hukuk, tıp ve metafizik alanlarında bağımsız araştırmalarına devam

etme fırsatı yakaladı. Muhtemelen İbn Sînâ'nın fotoğrafik bir hafızası vardı. 18 ay içinde bütün külliyatı okuyup anladığından bahseder. Bu dönemde, İbn Sînâ, Fârâbî'nin şerhleri yardımıyla, Aristo'nun Metafizik isimli eserine tam bir vukufiyet kesbetti ve henüz 21 yaşındayken felsefeyle ilgili kitabını yazdı. Bu durum, bu yaşta bir yazar için hiç de kötü bir performans değildi. Aslında bu otobiyografi, o zamanlar için, bilhassa İslam âleminde, pek alışılmadık bir türdü. Bu genç dâhinin şahsî dünyasını anlamamıza büyük katkısı olan bu eser için İbn Sînâ'ya minnettarız. Şu kısa alıntı, zihninin nasıl çalıştığına dair bir fikir verebilir:

> Ne zaman şaşırtıcı bir sorunla karşılaşsam veya bir kıyasta orta terimi kaçırsam hemen bir camiye çekilir ve Yaradan'ın bunu bana ilham etmesi için duaya başlarım ta ki sırlar açılır, zorluklar kolaylaşır. Gece eve dönüp lambayı yaktım ve kendimi okuma yazmaya verdim. Uyku veya yorgunluk galebe çalınca, gücüm yerine gelinceye kadar içki içerdim. Sonra okumaya devam ederdim. Uykuya yenildiğimde, rüyamda da çalışmalarımı gözden geçirmeye devam ederdim. Aslında bu şekilde, çok soruna çözüm bulduğum olmuştur. Bütün ilimlere vakıf oluncaya dek bu şekilde çalışmaya devam ettim. 18 yaşında bu ilimlere vakıf olmam, insanın sınırlarını zorlayan bir durumdu. O zamanlar öğrendiğim her şey tam olarak şu an bildiklerimdir. (Al-Qifti 1903: 415).

Gerçekten de İbn Sînâ 18 yaşından önce o zamanlar öğrenilebilecek her şeyi öğrenmişti. Ancak İbn Sînâ, Aristo'nun *Metafizik* adlı eserini anlamak için 40 defa okuduğunu kabul etmez. Bu eseri tamamen anlaması Fârâbî'nin şerhleri yardımıyla olur ve bu da Fârâbî'nin başarısına işaret eder. Daha sonra İbn Sînâ felsefeyle, özelikle Yeni Platonculukla yakından ilgilendi.

İbn Sînâ, Sâmânîler devletinde bakan olarak görev yaptı. Bununla birlikte inanç ve hayat tarzı açısından Sâmânîler daha

liberal görüşlüydü (İbn Sînâ'nın yukarıdaki iktibasta şarap içtiğine dair atfına dikkat edin) ve o dönemde güçlerini yitirmekteydiler. 999 yılında Buhara, bir Türk saltanatı olan Gazneliler tarafından fethedildi. Bu saltanat ile Sâmânîler arasında büyük bir fark vardı. Gazneliler çok daha tutucu ve merhametsizdi ve felsefî düşünce ve ekollere karşı pek saygı beslemezlerdi. Bu da İbn Sînâ için iyi bir haber değildi. Sarayın himayesini yitirmiş bir hâlde, daha riskli bir hayat sürüyordu. Gaznelilerin hoşgörüsüzlüğünden kurtulmak ümidiyle sık sık, bir şehirden ötekine taşınmak zorunda kaldı. Hayatta kalması, öncelikle hekimlik yeteneklerine dayandı, yerel yöneticileri tedavi etti. Gündüzleri sarayda hekimlik yaparak geçimini sağlarken geceleri büyük felsefî eserlerini yazdı. Klasik Yunan felsefesiyle İslamî düşünceyi sentezlemeye gayret ederken, büyük kütüphanelere erişim imkânı olmadığı için, kaynak eserler için inanılmaz derece güçlü hafızasına başvurmak zorunda kaldı. Ancak İbn Sînâ hayatının son 14 yılını tek bir yerde geçirdi: Bir hekim olarak Hamadan'daki (şu anki İran'ın batısı) Buyid sarayında. Buyid hanedanlığı, nesilleri İslam öncesi Pers krallarına dayanan Şiî Perslerdi. Rejimlerinin sembolik kuklaları olan halifelerle birlikte yıllarca Bağdat'a hükmettiler. İbn Sînâ, her zaman güvende olmasa da (bazen hapsedildiği de olmuştur), ciddi bir güce sahip bakanlık pozisyonu olan vezirlik makamına kadar yükseldi. Ancak bazıları tarafından entelektüel bir züppe olarak görüldü. Dost edinme ve insanları etkilemede zorlandı, kendi çevresi ve kitaplarıyla baş başa kalmayı tercih etti. Belki de kendisini tamamen itibar kaybına uğramaktan veya hapishanede daha çok kalmaktan alıkoyan şey hekimlik becerileriydi. İbn Sînâ, ölümünden 3 sene önce devrin hükümdarıyla askerî bir seferdeyken yakalandığı bir hastalık sebebiyle 57 yaşında, 1037 yılında öldü. Ne yazık ki İbn Sînâ'nın bütün eserleri günümüze kadar ulaşmadı, bazı eserleri ömrü boyunca yaşanan siyasî ayaklanmalar sırasında kayboldu. Külliyatı

nicelik açısından Kindî'nin eserlerine denktir. Bazı modern biyografilerinde, 270'in üzerinde eseri olduğu ve bunların yaklaşık 200 kadarının günümüze kadar ulaştığı kaydedilmiştir. Üç ansiklopedik eseri mevcuttur: Şifâ ile *İşârât ve't-Tenbîhât* adlı iki eseri felsefe, *Kanun* adlı eseri ise tıp alanıyla ilgilidir. *Şifâ* yazdığı en uzun eserdir, aslında belki de bu alanda tek bir yazar tarafından yazılan en uzun eser olarak da kabul edilebilir. Mantık, fizik, matematik ve metafizikle ilgili dört kitaptan oluşur. *Kanun* adlı eserinde, bu alanda o zamana kadar biriken bilgilerle kendi keşif ve tecrübeleri kayıtlıdır. Bu eser, yaklaşık 700 yıl boyunca, tıp alanında en meşhur ve etkili eser olarak kaldı. En önemli kişisel çalışması olan *İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde, bir mutasavvıf için aydınlanma safhalarını tasvir eder.

İbn Sînâ'nın felsefî konulardaki meraklı spekülasyonları, kaçınılmaz olarak tutucu kesimlerde şüphe uyandırdı. Görüldüğü gibi, İbn Sînâ, Aristo söz konusu olduğunda, bilhassa bu antik Yunan filozofunun varlığın mahiyeti (ontoloji) ile ilgili görüşleri gündeme geldiğinde, daha çok gayretlidir. İbn Sînâ'nın buradaki tespitleri de Fârâbî'nin görüşlerini hatıra getirmektedir.

> Her dizi, ister sonlu ister sonsuz olsun, sebep ve sonuç sırası şeklinde düzenlenir. Eğer sadece sebebi ihtiva ediyorsa, açıktır ki bu dizinin bir ucunda, diziye bağlı haricî bir sebep gereklidir. Yine çok açıktır ki bu dizi sebep olunmayana dair bir şey ihtiva etmiyorsa, bu dizinin sonudur, sınırıdır. Her dizi Vâcibül-Vücûd'da nihayete erer. (Avicenna 1958: 455)

Bu iktibas ilgi çekicidir. Aristo'dan yoğun iktibaslar olmasına rağmen, günümüzde Tanrı'nın varlığına dair kozmolojik delil veya imkân delili olarak adlandırılan mevzuyla ilgili bahisler de mevcuttur. Bu mevzuya felsefe veya ilahiyat öğrencileri âşinadır. Söz gelimi, İbn Sînâ'dan 200 yıl sonra yaşamış olan Hristiyan âlim St Thomas Aquinas bu konuda eser vermiştir. Bilhassa İbn

Sînâ, Aquinas'ın Summa Theologica'sındaki 'Üçüncü Yol' kavramına oldukça benzer bir şekilde 'imkân' ve 'vücûb' üzerinde durur.

İbn Sînâ tezini şu şekilde sunar:

1. Dünyaya baktığımızda varlıkların mevcut olduğunu fark ederiz.

2. Bu varlıklar, ya mümkün (yani varlığı ve yokluğu başka bir varlığa bağlı olan) veya vâcip (varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan) olmalıdır.

3. Vâcip bir varlığı gözlemleyebilseydik bu varlık Allah olurdu (zira Allah bizzat mevcuttur, varlığı hiçbir şeye bağlı değildir).

4. Bu dünyada sadece mümkün varlıkları fark edebiliriz, ancak imkân sonsuza kadar devam edemez (teselsül muhaldir, yani sebeplerin birbirini sürekli olarak takip etmesi imkânsızdır).

5. Bu yüzden bütün varlıkların dayandığı bir Vâcibül Vücûd olmalıdır, bunu da biz Allah olarak adlandırırız.

İbn Sînâ'nın devrinden bu yana, bu görüşe karşı çıkan bilim adamları olmuştur ve burada hepsinden bahsetmek yersiz olacaktır. Okurlara, bu tür bir görüşle ilgili sorunları ele alan iyi bir din felsefesi kitabını okumalarını tavsiye ediyorum. Buradaki asıl mesele, ilk sebebe olan ihtiyaçtan ziyade, bu sebebin niçin bir dine inananlar tarafından Tanrı olarak adlandırıldığıdır. Her şeye rağmen Aquinas, kozmolojik delile ilgili eleştirilere maruz kalırken İslamî filozofların katkıları göz ardı edildi veya bunlardan çok az bahsedildi. Bu kitabın amaçlarından biri de Yunanların önemli rolünü kabul ederken, bu dengesizliği bir dereceye kadar ta'dil etmektir.

Şu da çok açıktır ki İbn Sînâ, ontolojik delile de güveniyordu.

Bu delile Aquinas ve Dekart da güvenmiştir. Zira vücûba ihtiyaç olmadığını, sadece sebepler serisi bulunduğunu öne süren kozmolojik delili eleştirenlere cevap vermek vücûbu inkâr etmekle karşılaşılan mantıksal sorunu göz ardı etmek demektir. İbn Sînâ bunun mümkün olmadığını öne sürdü: Bir Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını tasavvur edebilme gerçeği, bu Vâcibü'l-Vücud'un var olması gerektiği anlamına gelir, çünkü aksi takdirde bu varlık vâcip değil mümkün olur.

İbn Sînâ Vâcibü'l-Vücûd'un varlığıyla ilgili bu görüşü öne sürünce, bu Vâcibü'l-Vücûd'un mahiyetinin nasıl olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Vücûbun niteliği yanında İbn Sînâ, selefî Fârâbî gibi, Allah'ın birliğinin, yani tevhidin önemini vurgular. Bu da yine İbn Sînâ için çok mantıklı bir görüştür. Zira eğer Allah -mümkinatın kesretten teşekkül etmesi gibi- cüzlerden teşekkül etmiş olsaydı (yani daha önce ele alındığı üzere, zât ve vücûd, mahiyet ve hakikat), bu durumda Allah bu cüzlerin var olması için mümkün bir varlık olurdu. Birlik değişmemeyi, çokluk ise değişimi akla getirir. Bu yüzden Allah'ın mahiyeti, vücuduyla aynıdır, maddeden münezzehtir ve her bakımdan yalındır. Böyle bir ilahın tarifleri aşan bir hakikati vardır. Bir şey tarif edilirken tasnif metodu kullanılır. Bu da Allah için mümkün değildir. Bu durumda 'Allah', bu varlığa verdiğim sadece bir isimdir. Sonuç olarak, Allah'ın ne olduğunu söylemek zordur ve O'nun ne olmadığını öne sürmek daha kolaydır (zaman veya mekânla kayıtlı değildir gibi).

Allah olumsuz delillerle bilinse de İbn Sînâ, Allah'la ilgili olumlu deliller de öne sürdü ve bunları Allah'ın ne olmadığıyla ilgili fikirleri takiben ifade etti. Mesela, Allah maddî olmadığı için, iyidir de. Zira İbn Sînâ'ya göre şer bir mahrumiyettir ve mahrumiyetin kaynağı maddedir. Burada biraz izaha ihtiyaç var. Yine Aristo'ya müracaat etmemiz gerekiyor. Aristo, iki zıt

karşı karşıya geldiğinde bunlardan birinin diğerine göre olumsuz olduğunu söyler. Mesela, karanlık, ışığın yokluğudur, fakirlik zenginliğin, çirkinlik güzelliğin ve şüphesiz şer, hayrın yokluğudur. Aquinas bu görüşten etkilenmiştir. *Summa Theologica* adlı eserinde şerrin bir 'şey' olmadığını, daha çok hayrın olmamasıyla beliren bir gerçeklik olduğunu belirtir. Aquinas'a göre, şer bir 'şey' olamaz, çünkü Tanrı her şeyi yaratır, hayr-ı mutlak olan Tanrı, şerli şeyleri yaratmaz. Dolayısıyla şer, hayrın yokluğudur (Latincede *privatio boni*). Bu da İbn Sînâ'nın Aristo'dan ödünç aldığı bir düşüncedir. Mükemmel olmayan madde şer imkânı taşır, maddî olmayan hakikatlerde ise bu mümkün değildir. Aquinas'a göre, şer probleminin baskısından kurtulmak için bu iyi bir yoldur, zira mutlak iyi olan Tanrı şerri yaratmaz, yaratamaz. Tanrı sadece hayır yaratır. Dolayısıyla insanın fıtratı, hayra yatkındır. Bu durumda insan fıtratına uygun yaşamazsa şer işlemiş olur ama şer olarak yaratılmış olmaz.

Tanrı'nın maddeden münezzeh olması, 'sadelik' ve 'saf akıl' gibi pozitif özelliklere de sahip olmasını gerektirir, zira bu özellikler de maddeden münezzehtir ve Tanrı'dan ayrı bir hakikatleri yoktur. 'Tanrı'nın aklı' tabiri anlamsızdır, zira Tanrı akıldır. Tanrı en yüce ve saf güzelliktir, çünkü Tanrı'dan daha güzel bir şey olamaz, bu yüzden Platoncu anlamda, bir insan güzelliği ne kadar çok kavrarsa, Tanrı'yla o kadar çok irtibat hâlinde olur. İbn Sînâ Kurtuluş kitabında şunları ifade eder:

> Vâcibü'l-Vücûd, en güzel, en kâmil ve en iyi varlıktır ve kendisini bu nihai cemal ve hayırla, en kâmil mânâda idrak eder. İdrak edeni ve edileni bir hakikat olarak idrak eder ve böyle bir varlık, bizatihi en büyük âşık ve mâşuktur, en çok memnun olan ve memnun edicidir. (Avicenna 1985: 282)

Fârâbî ile Yeni Platonculuk arasındaki ilişki, böylelikle daha açık hâle geldi, zira Tanrı'nın hayrı ve cemali, safi bir keremin

neticesinde, kaçınılmaz bir şekilde tezahür (veya sudûr) eder. Bu hiyerarşik süreç, yukarıda anlattığımız Fârâbî'nin sudûr kavramından pek farklı değildir, bu yüzden burada bunu tekrarlamaya gerek yoktur.

Tanrı Neyi Bilebilir?

Buradaki önemli bir felsefî soru ise daha sonra gelecek ilim adamlarını asırlar boyunca meşgul eden şu sorudur: Tanrı neyi bilebilir?

Şüphesiz, Tanrı'nın bilgi sahibi olduğu kabul edilir, bu da Tanrı'nın kâmil olduğu görüşüne dayanır. Eğer ilim sahibi olmasaydı, kâmil olmazdı, zira bilmek bilmemekten daha iyidir. Tanrı'nın âlim-i mutlak olması, her şeyi bilmesi demektir. Ancak Tanrı açısından bu ne anlama gelir? Mesela, birisi Paul'ün Fransa'nın başkentini, kek yapmayı, saati vs. bildiğini söylese, aslında hem farklı bilgilerden hem de mekân, zaman gibi kavramlardan bahsetmiş oluruz. Bu, bizim gibi mümkün, fizikî bedeni olan fâniler için sorun teşkil etmez, ancak vâcip, sabit ve maddî olmayan bir varlık için bazı sorunlar gündeme getirir. Mesela Paul şöyle dese: "Şu anda Londra'da saatin 4 ve havanın güneşli olduğunu biliyorum." Bu durumda Paul belli bir zaman dilimine, mekâna ve duruma atıfta bulunmaktadır, ama zamansız mekânsız bir Tanrı 'şimdi' hakkında nasıl konuşabilir? Şu anda Londra'da havanın güneşli olduğunu söylemek, daha sonra güneşli olmayacağını söylemek anlamına gelir veya başbakanın 45 yaşında olduğunu söylemek, onun daima o yaşta kalmaması demektir. Tanrı değişmiyorsa, nasıl oluyor da değişime maruz, sürekli değişken şeyleri bilebiliyor? Değişmeyen bir varlık, değişen şeyleri bilebilir mi ve bu süreçte kendi içinde değişimden uzak kalabilir mi? Mükemmel bir varlık, mükemmel olmayan şeyleri bilebilir mi?

Bu sorunun basit bir cevabı, "Evet, neden olmasın?" şeklin-

dedir. Tanrı, Paul için belli bir zamanda ve belli bir yerde havanın güneşli olacağını niçin bilemesin ki? Aslında Tanrı'nın âlim-i mutlak olması, O'nun her zaman, her yerde, herkes için geçerli olan bütün durumları bilmesidir. Bu da şüphesiz 'âlim-i mutlak'ın ne demek olduğudur. Tabii bunun cevabı o kadar da basit değildir. Okura, Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili güzel bir kitabı okumasını tavsiye ederiz. Şimdilik üzerinde durmak istediğimiz bazı hususlar şu şekilde: Tanrı ortaya çıkmayan eşyanın bütün mümkün hâllerini de bilebilir mi?

Mesela bu kitabın yazarı, bugün daha fazla yazmamaya karar vermiş olabilirdi veya bugün soğuk değil, daha sıcak olabilirdi veya kar yağabilirdi vs. Hiç şüphesiz âlim-i mutlak bir Tanrı bütün ihtimalleri bilir.

Ayrıca daha önce ifade edildiği gibi, farklı bilgi türleri söz konusudur. İnsanlar söz konusu olduğunda, bilgilerimizin hepsi olmasa da büyük bir kısmı fizikî mahlûkata dayanır. Kant'ın dikkat çektiği gibi, dünya hakkında bildiğimiz her şey tamamen insanî donanımımıza (fizikî beden veya şuur gibi özelliklerimize) dayanır. Ancak Tanrı maddeden münezzehtir, bu yüzden bilgi edinmek için bir 'alet'i yoktur veya daha doğrusu insanların sahip olduğuna benzer bir aleti yoktur; Tanrı'nın şuurlu olduğu kabul edilir, ancak hislerini kullanacağı bir bedeni yoktur. Ayrıca Tanrı'nın bilgi edindiğini söylemek de anlamsızdır, çünkü bu durumda, bir hâlden (bilmeme) bir hâle (bilme) geçmesi gerekir ki kâmil bir varlık için bu söz konusu değildir. Bu düşünce çok sayıda Müslüman filozofu, Allah'ın ilminin mücerret ve vâcip hakikatlerle sınırlı olduğu sonucuna götürmüştür, ancak bu hükümleri de, onlara saldırı için Gazzâlî'ye fırsat vermiştir. Gazzâlî'ye göre Allah'ın ilmi sınırlı olamaz ve şüphesiz Allah cüzileri de bilir. İbn Sînâ, aslında Allah'ın her şeyi bildiğini, ancak bunun küllî mânâda olduğunu söylemiştir. Bu görüş biraz muğlak olsa

da İbn Sînâ, Gazzâli'yle şu konuda aynı fikirde olma eğilimindedir: Hiçbir şey, hatta en küçük şeyler bile, Allah'ın ilminden kaçamaz.

İbn Rüşd

Günümüzde, İspanya'nın Kurtuba şehrinin duvarlarının hemen dışında, İbn Rüşd'ün heykeli yer alır. Zira İbn Rüşd, o zamanlar Müslümanlar tarafından yönetilen ve Endülüs olarak bilinen İspanya'da doğmuş bir Müslüman filozoftur. 12 asırda İspanya'nın bu bölgesi kültürel ve ekonomik bir gelişme içindeydi ve Kurtuba bu hamlenin zirvesinde yer alıyordu. İbn Rüşd dışında, Endülüs o zamanlar, Avempace (İbn Bâcce) ve öğrencisi İbn Tüfeyl gibi hazerfenleriyle iftihar ediyordu. Felsefî bilgi tahsilinde İbn Rüşd hiç kaynak sıkıntısı çekmemiştir. Kurtuba kütüphanesinde yaklaşık 400.000 kitap vardı. O zamanlar bütün Batı Avrupa kütüphanelerindeki kitapların toplamı, bu sayıya ulaşmıyordu. Üniversitesi, dünyanın en iyi eğitim kurumlarından biriydi ve İbn Rüşd burada hukuk ve tıp tahsili gördü. Hem babası hem de dedesi, Mâlikî mezhebinde kadı olarak görev yaptı. İbn Rüşd de, 1169 yılında, o zamanlar Endülüs'ün başkenti olan Sevilla'ya tayin edilmeden önce Kurtuba'da kadı olarak çalıştı. 10 yıl sonra Kurtuba'ya dönerek kadılık görevine devam etti. 1179 yılında ikinci defa Sevilla'ya tayin edildi ve ardından, 3 yıl sonra Kurtuba'nın başkadısı olarak yine bu şehre döndü.

Hukukî işlerinin yanı sıra İbn Rüşd pratisyen hekimdi ve Tufeyl'den sonra halife Ebu Yakub Yusuf'un (1135–1184) yeni saray hekimi oldu. Kendisini Yakub'a tavsiye eden Tufeyl'dir. İbn Rüşd bu ilk buluşmadan şöyle bahseder:

> İsmimi, babamın ismini ve şeceremi öğrendikten sonra, müminlerin emiri tarafından bana sorulan ilk soru şuydu: Filozofların sema (dünya) ile ilgili görüşleri nedir, ezelî mi

> yoksa yaratılmış olarak mı görmektedirler? Kendimi o kadar gururu incinmiş ve dehşete düşmüş bir hâlde hissettim ki bahaneler bulmaya başladım, hatta felsefeyle uğraştığımı inkâr edecek duruma geldim. O zaman halife sultan ve İbn Tufeyl'in benim hakkında ne düşündüklerine dair hiçbir fikrim yoktu... (al-Marrakushi 1881: 174, 175)

İbn Rüşd'ün endişesi anlaşılabilir bir durumdur, zira bu tür öğretisel meselelerde taraf olmak, verilen cevaba göre, ya hükümdarlığın himayesine veya sürgüne götürür. Neyse ki hükümdar onu yeni hekimi olarak tayin edecek kadar tatmin olmuştu. Bu randevu, İbn Rüşd için çok değeriydi, zira en azından bir süre maddî olarak rahata ermiş ve felsefî araştırma ve yazılarına devam etme imkânına kavuşmuştu. Bu ilmî çalışmalar hükümdar tarafından teşvik edildi, zira Aristo'nun daha anlaşılır olması için gayret ediyordu. Ancak bu, İbn Rüşd için kolay bir görev değildi; Yunanca bilmediği için tercümanlara veya mevcut tercümelere itimat etmek zorundaydı. Maalesef bu huzurlu çalışma dönemi fazla sürmedi. Yakub'un 1184'te vefatından sonra, yerine geçen yeni emir Ebu Yakub el-Mansur'la birlikte (takriben 1160–1199), İbn Rüşd, saraydaki imtiyazlarını kaybetti. Bunun sebebi bir sır olarak kaldı, fakat muhtemelen öğretisel bir ihtilaf veya güçlü geleneksel âlimlerin emir üzerinde baskısı söz konusuydu. Sebep ne olursa olsun, İbn Rüşd 68 yaşındayken, Kurtuba'nın güneyinde yer alan ve ahalisinin büyük bir kısmı Yahudi olan Lucena şehrine sürgüne gönderildi ve kitaplarının çoğu yakıldı. Bu sürgün fazla sürmedi, iki yıl sonra kendisinden eski görevine dönmesi istenildi, ancak Kurtuba'ya döndükten kısa bir süre sonra hastalanıp 1198 yılının aralık ayında vefat etti.

İbn Rüşd'ün eserlerinin yanması bir trajedidir ve bu, onların çoğuna artık ulaşamadığımız, hatta geriye ne kadarının kaldığını dahi bilemediğimiz anlamına gelir. Yine de geriye felsefe,

tıp ve hukukla ilgili 50 kadar kitap kaldı. *Tıptaki Genel Kâideler* adlı eseri, anatomi, fizyoloji, hastalık ve hijyen gibi bölümlerden oluşan bir ansiklopediydi. Latinceye tercüme edildi, ama daha sonra İbn Sînâ'nın *Kanun* adlı eserinin gölgesinde kaldı. İbn Rüşd hekim olarak değil, filozof olarak meşhur oldu. Emirin kendisine vermiş olduğu, Aristo'yu Arapça konuşan geniş bir kitleye tanıtma görevini, bütün ağırlığına rağmen yerine getirdi. Aristo'nun bilinen eserlerini başlangıç seviyesi, orta ve ileri seviyede okurlar için benzersiz bir şekilde şerh etmeyi başardı. İleri seviyede okurlar için, Aristo'nun eserlerini paragraf paragraf ele alarak, yani Kur'ân âlimlerinin kullandığı tefsir metodunu uygulayarak, ayrıntılı şerhler kaleme aldı. Platon'un *Devlet* adlı eserine de bir şerh yazdı. İbn Rüşd'ün Aristo şerhleri, kendisini en meşhur Müslüman filozoflardan biri hâline getirdi. On üçüncü asırdan itibaren şöhreti daha da arttı. Yahudi ve Müslüman âlimler, eserlerini İbranice ve Latinceye tercüme ettiler. İbn Rüşd akımı, yani Aristo'yu İbn Rüşd şerhleriyle çalışma, üniversitelerde önemli bir disiplin hâline geldi. Bir hukuk âlimi olarak İbn Rüşd, dinî kimliğiyle övünebilirdi, ancak çoğu zaman bir kâfir olarak görüldü. Ölümünden sonra kitapları, birçok ulemâ tarafından şüpheyle karşılandı, yasaklandı veya daha önce ifade ettiğimiz gibi, yakıldı.

İbn Rüşd niçin bu şüphelere ve saldırılara maruz kalmıştır? Bu kitabın okurlarının da şüphesiz fark ettikleri gibi bunun sebebi, gerçek felsefeyle meşgul olma, İslamî ilimler için aforoz demekti. İbn Rüşd, felsefe çalışmalarıyla ilgili tespitlerini yayınlama arzusu içindeyken, o zamanki bütün Müslüman düşünürleri gölgede bırakan bir şahsiyetin mirasıyla karşı karşıya geldi; Gazzâlî. Mesela Gazzâlî, filozoflarla ilgili şunları ifade eder:

> Filozoflar, bütün Müslümanlarla ihtilafa düştüler. İnsanların bedenlerinin mahşerde tekrar diriltilmeyeceğini, sadece

> bedensiz ruhların mükâfat veya ceza göreceğini, bu mükâfat ve cezaların fizikî değil ruhanî olacağını öne sürdüler. Ruhanî mükâfat ve cezalar konusunda haklıydılar, zira bu kesindir, ancak bedene ait mükâfat ve cezaları yanlış bir şekilde inkâr ettiler ve bu görüşleriyle vahyi kabul etmeyerek küfre düştüler. (Ghazzali 1980: 76)

Ruh ve Ahiret

İbn Rüşd'ün *Ruh Üzerin Uzun Bir Şerh* adlı eseri, büyük bir Müslüman filozofun, büyük bir Yunan filozofu nasıl ele aldığını ve ruhun mahiyetiyle ilgili olarak zâhiren zıt görüşleri nasıl telif ettiğini gösteren önemli bir örnektir. İbn Rüşd'ün ruhla ilgili görüşlerini anlamak için önce Aristo'nun, *Ruh Üzerine* (Latince'de *De Anima*) adlı eserinde bu konuda neler dediğine bakmamız gerekir. Burada 'ruh' terimi biraz karmaşaya sebep olabilir, zira Aristo'ya göre ruh kavramı, Hristiyanlık veya İslamiyet'teki mistik çağrışımlarından daha geniş bir anlam taşır. Aristo'ya göre insanlardan hayvanlar, ağaçlar ve çiçeklere kadar bütün canlıların ruhu vardır, çünkü canlıdırlar veya bir canlılık kuvvesine sahiptirler, bu yüzden Latincedeki 'anima' kelimesi burada daha uygun gözükmektedir. 'Ruha kavuşmak', canlı olmak anlamındadır. Aristo'nun dünyaya bakışı teleolojiktir, yani dünya ve içindeki her şey bir maksada tabidir. Her şeyin bir hedefi varsa, ruh bu şeyin 'canlı olma' anlamında hedeflediği şeydir. Bir maksat olmadan nesneler sadece 'nesne'dir. Nesnelerin yaşayan şeyler olduğu şeklinde basit bir tarif yetersiz kalır. Aristo'ya göre bu çok daha zengin ve karmaşık bir durumdur, ruh ne kadar karmaşık olursa, hayat o kadar zengin olur (veya olabilir). Bir ağacın ruhu, onun beslenme faaliyetini yerine getirmesinden ve bu maksada ulaşmak için ihtiyaç duyduğu yeşilliğe, köklere ve diğer unsurlara erişmesinden başka bir şey olmayabilir, ancak burada bir hedef söz konusudur: Eğer ağaç bu maksada ulaşamazsa, kelimenin

tam anlamıyla kâmil bir ağaç değildir. Bu teleolojik görüş insanlara uygulandığında, nesneler çok daha ayrıntılı hâle gelir: Eğer insan ruhunun en yüksek ve en önemli kuvvesi akıl ise, akla uygun hareket etmemek, insanın potansiyelinin kemaline ermediği anlamına gelir. Böyle bir insan mutsuzdur, ihtiyaçları yerine getirilmemiştir, kemale ermemiştir. Bir açıdan ağaç ve insan tamamen farklı gözükse de, diğer açıdan hiç de öyle değildir. Aristo'nun çekici ve bütüncül maksat dünyası perspektifinden bakıldığında canlılarda bir bütünlük görülür.

Aristo'nun ruhla ilgili bu görüşüyle ilgili olarak, İbn Rüşd'ü meşgul eden soru, ruhun bedenle olan ilişkisi ve bedenin ölümüyle ruhun hayatının devam edip edemeyeceği olmuştur. Burası önemli bir noktadır, zira Kur'ân'da bahsedilen ruhun dualist bir karakteri vardır: Fizikî olmayan bir ruh, beden ölse de hayatını devam ettirir. Müslüman teologlar şu Kur'ânî görüşü benimser: Ölümden sonra ruh bedenden ayrılır, ölümle birlikte her ceset zerrelerine ayrılmış olsa da, Allah ruhla bedeni haşirde tekrar buluşturur. Bu İslamî görüş, Aristo'ya ait olan görüşle uyumlu mudur? Bir dereceye kadar uyumludur. Kur'ân'ın hükümlerine benzer bir şekilde Aristo, hakikatin sadece maddeden ibaret olduğu fikrini reddetti. Bu yüzden gördüğümüz, dokunduğumuz, tattığımız ve hissettiğimiz fizikî âlemden öte bir gerçeklik mevcuttur. Ancak hocası Platon'un aksine Aristo, maddî olmayan bir ruhun beden haricinde hayatını devam ettireceğine dair dualist bir görüşü benimsemez. (İslamî mânâda beden hesap gününde tekrar diriltilecek, Platoncu görüşe göre ise, ruh tamamen aydınlanmışsa, iyilik diyarında yaşayamaya devam edecek, aksi takdirde tenasüh yaşayacaktır.)

Aristo'nun materyalizmle ilgili görüşü yetersiz kalır, zira canlıların niçin belli bir gayeye dönük faaliyetlerde bulunduğunu tam olarak açıklamaz. Materyalistler için madde sadece mad-

dedir, bir maksadı yoktur. Aristo'nun biçim ve maddeyle ilgili görüşleri karmaşıktır, ancak kısaca ifade edilecek olursa, Aristo, maddenin kendi başına bir biçim alamayacağına inanır. Mesela bir hayvan (ve bir insan) öldüğünde, türünün diğer ferlerinin yaptığı şeyleri artık yapma kapasitesi yoktur. Ölü bir köpek artık köpek değil, bir madde yığınıdır. Maddî bedenin ölümüyle ruhun kapasitesi de sona erer. Ancak bu 'kapasiteler' ruhun cüzleri değildir. Ruh bu malzemelere, canlının amaçlarını gerçekleştirmesi için ihtiyaç duyar. Beden ve ruh iki ayrı unsurdur, ama aynı zamanda tek şeydir! Ruh, bütünleştirici bir güç olarak etkindir, ancak kendisi maddî olamaz, çünkü maddenin cüzleri vardır ve bu durumda yine şu soru gündeme gelir: Eğer ruhun cüzleri varsa, bunları bir arada tutan şey nedir? Buradan hareketle Aristo ruhun maddeden farklı olması gerektiği sonucuna ulaşır.

Ancak beden öldüğünde ruha ne olur ve bu durum Kur'ân'ın hükümleriyle nasıl telif edilir? Kur'ân'da şöyle bir ayet vardır: "Bir de sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki, ruh Rabbimin emrindendir. Size sadece az bir ilim verilmiştir. (İsrâ: 85) Bu kısa ayet göz önünde tutulduğunda, İslam'ın ruhla ilgili görüşlerine dair tartışmalar pek faydalı olmayacaktır, zira ruhla ilgili çok az ilme sahibiz. Ancak bu teolog ve filozofları denemekten alıkoymamıştır. Bize yardımcı olabilecek başka ayetler de vardır.

> "Allah'ı nasıl inkâr edebilirsiniz ki, siz ölü iken size hayatı veren O'dur. Şunu bilin ki, tayin ettiği vâde gelince sizi öldürecek, yine diriltecek ve sonunda O'nun huzuruna götürüleceksiniz." (Bakara: 28)

Bu durumda iki ölüm ve iki hayat söz konusudur. Başka bir ayet ise şöyledir:

> "Hâkimiyet elinde bulunan o yüce Allah mukaddestir, hayrı ve bereketi sınırsızdır ve O her şeye kadîrdir. Hanginizin

> daha güzel iş ortaya koyacağını denemek için, ölümü ve hayatı yaratan O'dur." (Mülk: 1, 2)

Ruh ilk defa yaratıldığında maddî bir bedeni yoktu, ruhla ve ilk ölümle kastedilen budur. Sonra ruh bedene kavuşarak imtihan edilmek üzere dünyada yaşar. Bedenin ölümüyle birlikte bedensiz hâline döner. Hesap gününde yeniden bedene kavuşarak ebedî hayata mazhar olur.

İbn Rüşd Aristo'yu okurken, Aristo'nun *Ruh Üzerine* adlı eserindeki şu tür hükümleri, İslamî mânâdaki ruhla telif etmek zorunda olduğunun farkındaydı:

> Her türlü ruhla ilgili genel bir hüküm vermemiz gerekirse öncelikle ruhun, organları olan tabii bir beden olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden ruhla bedenin tek şey olduğunu sorgulamamamız gerekir, zira bu parafin ile baskısının veya daha genel anlamda bir şeyin maddesiyle maddenin kendisinin bir olduğunu söylemek gibi bir şeydir. Birlik ve varlık hakkında farklı şeyler söylemek mümkün olsa da hakikat, her ikisinden de bahsetmenin en iyi yoludur. (Aristotle 1987: 412a)

Daha basit bir şekilde ifade edecek olursak, Aristo ruhla maddenin birbirinden ayrı şeyler olduğunu öne sürmenin anlamsız olduğunu ifade etmektedir. 'Parafin ile baskısını' kıyas ederek aslında bunların birbirinden farklı olduğunu düşünmenin mânâsız olduğuna dikkat çekmektedir. Başka bir ifadeyle, ruh bedenden farklı mıdır, sorusunu sormak yanlış soruyu sormak demektir. Aristo, dualizm sorunlarından haberdar olarak mahiyet ve hakikat terimleriyle konuşur. Bununla birlikte Aristo şunu da ifade eder:

> Bu durumda ruhun bedenden ayrı olmayacağı açıktır. Eğer ruhun bazı cüzlerinin olması onun mahiyeti gereğiyse, bu

> cüzleri de ondan ayrı düşünülemez. Ruhun bazı cüzlerinden bahsederken aslında bedenin cüzleri kastedilir. Burada söz konusu olan, kendilerini ayrı düşmekten hiçbir şeyin alıkoyamayacağı, bedenin gerçekliği olmayan bazı cüzleri değildir. Ancak ruhun, bir gemideki denizci gibi, bedenin bir gerçekliği olup olmadığı meselesi açık değildir. (Aristotle 1987: 413a)

Bu çok önemli bir iktibastır, bilhassa burada ruhun 'parçaları'na yapılan atıf önemlidir, zira Aristo daha önce ruhun basit olduğunu, yani parçaları olmadığını öne sürmüştür. Bu görüş de şuna dayanır: Maddî olan şeylerin parçaları vardır, ancak ruh maddî değildir çünkü parçaları yoktur. Ancak Aristo'nun kaydını da hatırlayalım: 'Her türlü ruhla ilgili genel bir hüküm vermemiz gerekirse...' Adeta Aristo ruhla ilgili söylenmesi gerekenleri söylemede biraz tereddütlü kalmaktadır, bunun da sebebi dilin bazı hakikatleri ifade etmedeki yetersizliğidir. Bu da yukarıdaki ayeti akla getirir: 'Size sadece az bir ilim verilmiştir.' Ruhla ilgili çok az şey bildiğimiz için bu konuda çok fazla ve derinlemesine bilgi verememe gibi bir sorunla karşılaşırız. Bu, bizim ruhu bir şey olarak görme peşin hükmümüze dayanır, Aristo ise bu görüşün anlamsız olduğu konusunda ısrarcıdır.

İbn Rüşd, ruhu fakülteler veya kuvveler şeklinde tasnif ederek Aristo'yu yakından takip eder ve yine Aristo gibi, ruhun bu fakülteleri hiyerarşiktir, yüksek fakülte, daha alçak olanı gerektirir. İlk olarak bitkisel veya besleyici fakülte vardır. Bu fakülte hayatta kalmak için gerekli besinleri edinme gücünü temin ettiği için her türlü hayat için gereklidir. İkincisi algısal veya duygusal fakültedir. Bu, hayvanlar ve insanlarda vardır, bitkilerde yoktur. Bitkilerin maksatlarına ulaşması için algısal bir fakülteye ihtiyaçları yoktur, daha yüksek hayat formları için bu gereklidir. İbn Rüşd'e göre bir sonraki kuvve, hayal gücüdür. İbn Rüşd, haya-

li, artık duyguların erişemeyeceği nesneleri algılayan bir fakülte olarak tarif eder, bu yüzden bu fakülte, duygusal fakülteyle aynı olamaz. Ayrıca, hayal fakültesi, var olmayan (mesela tek boynuzlu at) şeyleri tasarlayabilir ve duyguların farklı algıladıkları şeyleri bir araya getirebilir (mesela 'insan' ve 'at', 'yarı insan, yarı at' şeklinde birleştirilebilir). Ancak hayal kuvvesi, akıl fakültesinden farklıdır, çünkü hayal cüzi ve maddî olanla, akıl ise küllî ve maddî olmayanla ilgilidir. Akıl, küllî niyetleri algılayan bir kuvve olmasına rağmen, İbn Rüşd hayale bazen 'mutasavver akıl' veya 'aşılabilir akıl' olarak atıfta bulunur. Hayal, maddî âlemden bağımsız mevcut olamaz, zira bunlar hayalin var oluş sebebi olan nesnelerdir (tabii bu arada bir mahlûk, hayal gücüne sahip olmasa da belli duygular taşıyabilir).

Son olarak, daha önce bahsettiğimiz akıl kuvvesine sıra geldi. Bu, insanları diğer canlılardan ayıran aklî bir fakültedir. Pratik olarak akıl, duygusal ve hayal gücüne bağlı fakültelerle birlikte işlev görür. Bu fakülteler de sanatsal yetenekler, amelî ahlak ve siyasî sistemlerin teşekkülü gibi sonuçlar doğurur. Ancak akla, bu hiyerarşide ayrıcalıklı statüsünü veren hususi şey, aklın küllî olma özelliğidir. Akıl kendisini maddeden soyutlayarak onunla ilgili hükümler verebilir. Ayrıca akıl teorik seviyede de işlev görebilir. Duygulardan bağımsız bir şekilde, küllî kaideleri idrak edebilir. Bu Platoncu yaklaşıma çok benzemektedir, zira Platon Misallerin bilgisini idrak etmeden bahseder. İbn Rüşd, küllî kaideleri maddeden bağımsız, yalın, sonsuz ve değişmez olarak tarif eder. Bu yüzden maddî dünyadan çok farklıdırlar ve Platon'un Misallerine çok benzerler. Ancak ince ve çok önemli bir fark mevcuttur. İbn Rüşd, bu tümellerin kavranmasının belli safhalar hâlinde olacağını vurgular. Önce algı gelir, sonra hayal ve ardından tümeller idrak edilir. Aristo'nun *Ruh Üzerine* (1987: 32a) adlı eserinde işaret ettiği gibi, eğer bir insan körse ve hiç renk algılamamışsa, renkle ilgili tümelleri kavraması imkânsızdır. Bu da

akla Hume'u getirmektedir. Hume, *İnsan İdrakine Dair Tetkikler* adlı eserinde, tecrübî olarak insan zihninin algılamadığı fikirleri üretemeyeceğini öne sürer. Ancak daha sonra kendisi bu kuralın istisnasını verir. Mavinin farklı tonlarıyla karşılaşan zihin, daha önce tecrübe etmediği eksik tonla ilgili bir fikir oluşturabilir. Bu da Platon'un epistemolojisinden farklıdır. Planton'a göre Biçimler'in idraki, hatırlama sürecini gerektirir. Maddî dünya da bu algı sürecinde devreye girer. Tabii bu arada, Planton'un herhangi bir öğrencisi, bunun Platon tarafından nasıl anlaşıldığının pek açık olmadığını söyleyecektir.

Aristo eğilimlerine ve mevcut felsefî iddialara rağmen İbn Rüşd, bedenin tekrar diriltileceği konusunda Gazzâlî ile hemfikir gözükmektedir. İbn Rüşd felsefenin kullanılması gerektiğini savunurken felsefî metodun sonuçlarıyla teologların metotlarının sonuçlarının aynı olacağına inanır. *Dinin ve Felsefenin Ahengi Üzerine* adlı eserde İbn Rüşd, felsefe ve dinin telif edilebileceğini ifade eder. Bunu şöyle ifade eder:

> Felsefe dinin arkadaşı ve sütkardeşidir, bu yüzden ikisi arasındaki düşmanlık, kin ve tartışmaları bir kenara bırakırsak, insanların felsefeye verdiği zararlar dine de verilmiş zararlardır. Felsefe ve din tabiatları gereği dosttur, mahiyetleri ve yaratılışları gereği birbirlerini severler. (Averroes 1961: 70)

İbn Rüşd felsefenin, dinin sütkardeşi olduğunu söylese de teologlar onun eserlerinden pek memnun değillerdi. Daha önce bahsettiğimiz gibi, benzer bir kader, İbn Rüşd'ün selefleri Fârâbî ve İbn Sînâ için de geçerlidir. Fârâbî'nin felsefesi, Platon ve Aristo'nun bir karışımıdır. Ruhun nihai arzusunun maddî bedenin kayıtlarından azade kalıp idealar dünyasına katılmak olduğu şeklindeki düşüncesinde Platon'un etkisi açıktır.

Fârâbî, Aristo ile şu düşüncede kesişir, ruh, ancak maddî

âlemde başkalarıyla etkileşime geçerek (arkadaş olarak) kemale erebilir ve bunu başarmak için de maddî bir bedeni mesken tutmaya muhtaçtır. Fârâbî, bedenden ayrı bir gerçek olarak ruhun ahirette hayatını devam ettireceği fikrini kabul etmeye hazır olsa da, bedenin haşrinin mümkün olacağı fikrini benimsemeye hazır değildir ve bu yüzden de Gazzâlî'nin öfkesine maruz kalmıştır. Büyük ölçüde İbn Sînâ, Fârâbî'nin adımlarını takip eder. İbn Sînâ soyut Aktif Akıl'la ilgili olarak ruhtan bahsederken daha mistik ve Platoncudur. Aristo'nun ruhun ölümden sonra hayatiyeti, bir kimlikten soyutlanarak devam ettirmesi fikri, Kur'ân'ın bedenî haşir tasvirlerinden çok farklıdır, bu yüzden İbn Rüşd'ün bir İslam düşmanı olarak görülmesi sürpriz olmaz. İbn Rüşd'ün, ruhun felsefî ve Kur'ânî tasvirleri arasındaki bu zâhirî ikilemle başa çıkma çabası, teolojinin talepleriyle (sonuçta kendisi bir Müslümandı) filozofların, bilhassa omuzları üzerinde gözüken Aristo'nun, aklî zorunluluklarını telif etmeye çalışan bir şahsın portresini çizmektedir.

Dil Felsefesi

Bir omzunda teolog diğerinde filozof taşıyan İbn Rüşd, vahyi nasıl tefsir ettiğine bakılarak (bu konuyu Katiyet Risalesi'nde ayrıntılı ele almaktadır) daha iyi anlaşılabilir. Burada dil felsefesi alanına giriyoruz. İbn Rüşd'ün fikirlerini anlamak için, daha önce gördüğüm üzere, bu konuda kapsamlı çalışmalar yapan Fârâbî'ye yeniden atıfta bulunmamız gerekiyor. İbn Rüşd, felsefî mantıkla olağan dilin grameri arasındaki ilişkiyle meşgul olmuştur. Birincisi filozoflar için, ikincisi ise Kur'ân gibi metinleri okuyup yorumlayanlar için bir alettir. Ancak burada Fârâbî için önemli olan ve daha önce işaret edilen husus, bunların birbirinden farklı alanlar olmamasıdır. Bu yüzden aralarında muhtemel bir çelişki algısı önlenmiş olur. Mantık, küllî hakikatlerin ifade edilmesinden ve rasyonel düşünceye zemin hazırlamaktan

başka bir şey değildir. Bu yüzden mantık, sadece kadim Yunan filozoflarına değil hakikate inanan herkese aittir. Felsefî mantık, insan aklının ifade edilişinden başka bir şey değildir. Bunun için de dile ihtiyaç vardır. Bu yüzden mantıkla dil arasında, dilin mantığın ayrıntılarını belirlediği bir ilişki vardır. Aklın anlayış hususiyeti küllî olan şeyleri cüzi hâle getirerek, , büyük oranda seçilen dilin ortamına göre nasıl yorumlar yapıldığına dayanır. Filozoflar sadece hakikati aramakla kalmazlar (mantık burada devreye giren bir araçtır), ayrıca belagat, şiir ve diyalektik gibi metotları kullanarak bu hakikati filozof olmayanlara aktarırlar. Ancak bu tür sanatlara dair sorun, ayrıntılara girmeleridir, yani sübjektif hükümler verirler ve farklı yorumlara açıktırlar. Bu bakımdan, dil mantığın 'aşağısındadır', ama gerekli ve önemlidir. Burada Fârâbî, felsefe ve teoloji dünyaları arasında büyüleyici bir irtibat kurar: Hazreti Muhammed (s.a.v.) ve aslında bütün peygamberler öncelikle bir filozoftur. Bu Fârâbî için mükemmel bir izahtır, zira peygamberler Allah'tan aldıkları vahiyle küllî (evrensel) hakikatlere, başka bir ifadeyle mantığa erişmişlerdir. Ayrıca bu hakikatleri başkalarına aktarmışlardır. Platon da Sokrat'ı (ve *Devlet* adlı eserindeki meşhur Mağara Benzetmesi'ndeki filozofları) bu şekilde tasvir eder. Hakikatler aktarılırken, bu hakikatleri inkâr edenler tarafından bir insanın hayatı tehdit edilebilir.

Fârâbî, Neoplatoncu fikirlerden de etkilendi ve Tanrı'yı, Aktif Akıl ile yani mutlak hayır sahibi olan ve bu hayrın kendisinden yaratılışın ve insanların sudûr ettiği Mükemmel Varlık ile eş gördü. Daha önce bahsettiğimiz gibi (yukarı bakın), insan hiyerarşik sudûr sürecinin oldukça düşük seviyesinde olsa da içinde ilahî bir 'kıvılcım' taşır, çünkü nihai olarak Aktif Akıl'dan türeyen bir ruha sahiptir ve maddî âlemin kayıtlarından kurtulmak için çaba sarf eder. Fârâbî, Platon'un düşüncesine benzer şekilde, biraz elitist bir pozisyon aldı. Ona göre felsefe, sayıları az

olan filozofların, dilin yetersiz kalmasına rağmen, insanlara hakikatleri anlatma sorumluluğunu yüklendikleri bir alandı. Böylelikle Fârâbî, felsefe yapma yeteneği olan azınlıkla dine ihtiyaç duyan çoğunluğu birbirinden ayırdı, ikinci grup vahyin gerçek mânâsını idrak edecek bir zihnî kapasiteye sahip değildi ve bu yüzden Allah'ın hakiki emirlerine karşı kördü.

İbn Rüşd, Fârâbî'nin felsefî elitizmine karşı sempati duyar. Kur'ân'ın felsefî tefsirini ancak ilimde derinleşmiş kişilerin yapabileceğini, felsefeden uzak müminlerin çoğunluğunun metindeki ince ve örtük mânâları anlamada kayıtlı olduklarını, her anlama gayretinin Allah'ın kelamını tehlikeli bir şekilde yanlış tefsir etmekle sonuçlanacağını belirtir. Peki, o zaman Kur'ân'da ahiretle ilgili ayetleri ne yapacağız? İbn Rüşd bunu ayrıntılı bir şekilde *Dinî İnançlarla İlgili Delillere Dair Metotların İzahı* isimli kitabında ele alır. Burada İbn Rüşd, bir Kur'ân âliminin filozof olsa da olmasa da herkes gibi ahirete inanması gerektiğini söyler. Âlimlerin görevi ise ahirete dair tasvirler üzerinde müzakereler yapmaktır.

> Öldükten sonra dirilme, bütün dinlerin hemfikir oldukları bir hususdur ve âlimler tarafından da bu husus sağlam delillerle dile getirilmiştir. Dinler farklı gözükse de özlerinde fazla bir farklılık yoktur, zira gaybı sembolize etmek için şehadet âlemini kullanmada birbirlerine benzerler. (Averroes 1921: 118)

İbn Rüşd burada kasten anlaşılması güç bir üslup kullanmıştır. Ahiretle ilgili olarak Kur'ân'ın hükümlerini tamamen kabul etmesi garipsenmemeli, zira bu hükümlerden herhangi birinin mânâsız olduğunu ilan etmek, insanın hayatını tehlikeye atması demekti. Peki, İbn Rüşd'ün ahiretle ilgili düşüncelerini nasıl tespit edebiliriz? *Tehâfüt* adlı eserinde Gazzâlî'nin, filozofların bedenî olarak tekrar dirilmeyi inkâr ettiğine dair suçla-

masını reddeder. Eski filozofların bu konuda yorumdan kaçındıklarını belirtir. İbn Rüşd'e göre bunun sebebi, filozofların bu konuyu tartışmaya değer bulmamaları değildi, aksine bu konuya duydukları saygı sebebiyle onun analizini yapmayı kendilerine yakıştıramıyorlardı. Aslında İbn Rüşd, bütün Müslüman filozofların dine saygı duyduğunu belirtir. Birçok din öldükten sonra bedenen dirilme konusunda hemfikir olduğu için bu gerçeği sorgulama konumda değildirler. Bu hüküm, meseleye kaçamak bir cevap gibi görünmektedir, zira bir dinin bütün kaidelerini kabul etmeden ona saygı duymak mümkündür. Öte yandan İbn Rüşd, filozofların bedenî haşri kabul etmeleri gerektiği söyler, çünkü din böyle demektedir. Bunun pragmatik bir değeri olsa da felsefî olarak, entelektüel açıdan zayıf bir yaklaşımdır. Başka bir ifadeyle, Kur'ân ahiretin maddî olacağına dair sağlam tasvirler yaptığından, bunları kabul etmek için iyi bir sebep vardır. Çünkü faziletler için önemli bir çerçeve sunar ve filozoflar bu çerçeve olmadan toplumda etkin olamaz.

İbn Rüşd'ün böyle bir pragmatizm göstermesi, hayal kırıklığına yol açsa da anlaşılabilir bir durumdur. Neyse ki biz genel mânâda, onun kadar entelektüel bir yapmacıklık içinde değiliz. İbn Rüşd'ün Kurtuba'dan niçin uzaklaştırıldığını bilmesek de muhtemelen, felsefî araştırmaları, o zamanlar artmakta olan fundamentalist dinî ortama aykırı geliyordu. Bu yüzden bize kadar ulaşabilen eserlerdeki satır aralarını okuma zorunda kalıyoruz. İbn Rüşd eserlerinde, ahireti sorgulayan filozofları eleştiren Gazzâlî'den sitayişle bahseder. Ruhun ölümsüz olduğunu, haşirle birlikte yeni bir bedende ikamet edeceğini belirterek Gazzâlî'yle aynı fikirde olduğunu gösterir. Ancak İbn Rüşd'ün eserlerinin daha yakından incelenmesi, kendisinin Aristo'nun soyut küllî ruh düşüncesini sadece kabul etmekle kalmayıp desteklediğini de göstermektedir.

Daha fazla bilgi için

Aristotle (1987), *De Anima (On the Soul)*, trans. by Hugh Lawson-Tancred, London: Penguin.

Fakhry, M. (2001), *Averroes*, Oxford: Oneworld.

McGinnis, J. (2010), *Avicenna, Great Medieval Thinkers*, New York: Oxford University Press.

Netton, I.R. (1999), *Al-Farabi and His School*, Abingdon: Routledge.

Watt, W.M. (1963), *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

5. İMAN VE AKIL

Sühreverdî ve İşrâkîlik

Şehabeddin Yahya ibn Habeş Sühreverdî (1154–1191) Şeyhü'l-İşrâk olarak tanınır. Felsefî ve mistik gelenekte meşhur bir şahsiyettir. İşrâkîlik veya daha geleneksel olarak 'Şarkîlik' olarak bilinen felsefî düşünce okulunun kurucusudur. Sühreverdî, İslamî düşünceyi Plantoncu, Yeni Platoncu ve Farsî düşünceyle bir araya getirmeyi hedefleyen velut bir yazardı. Çoğu günümüze kadar ulaşan eserlerini okuyanlar için cazip olan şey sadece içerik değil, karmaşık ve şiirsel üslubudur da. Arapçada bu tür bir üslup, okuru esere şahsen bağlar. İşrakiliğin soyut ve karmaşık mahiyeti açısından bunun önemli bir katkısı vardır.

Sühreverdî dört temel felsefî eser kaleme aldı: *Telvîhat*, *Mukâvemet*, *Meşharî ve'l-Mutâharat*, *Hikmetü'l-İşrâk*. Sühreverdî, bu eserlerin yazıldığı sırayla ele alınması gerektiğini ifade etmiştir, çünkü eserleri felsefenin daha çok söylemsel ve amprik bir formundan daha sezgisel bir ilme doğru gelişme göstermektedir. Bu eserleri bu sırada okuyan bir okur, aynı bilgi edinme yoluna girer. Sühreverdî, hem Farsça hem de Arapça olmak üzere mecazî anlatılar, kısa risaleler, dualar ve münacatlar yazdı.

Ancak yaşadığı dönemde, yazılarının birçoğu küfür olarak telakki edildiği için 37 yaşında idam edildi. İdamına neyin sebep olduğu bilinmese de ömrünün önemli bir bölümü hakkında epey malumat mevcuttur. İran'ın kuzeybatısında, Azerbaycan'a komşu olan Sühreverd şehrinde doğdu (ismi de buradan gelir). Bu kitabın okurunun da muhtemelen fark ettiği gibi, tanınmış şahsiyetlerden bahsederken doğum ve ölüm tarihlerini de vermek yaygın bir gelenektir, zira bulunduğu yerde başka büyük şahsiyetler de yaşamıştır. Kendisinden başka ayrıca Sühreverdî tarikatının kurucusu Şihâbeddin Ömer bin Abdullah Sühreverdî (1144–1234)

ve hadis otoritesi olan Ebu Necib Sühreverdî (ö. 1168) de vardır. Sonuç olarak 'bizim' Sühreverdîmiz, ayrıca 'maktul' Sühreverdî olarak da bilinir!

Genç yaşta ilim arayışıyla, o zamanki Selçuklu saltanatına ait bölgelerde seyahat etti. Azerbaycan'ın Meraga şehrinde, bu kitapta ele aldığımız başka bir büyük filozof olan Râzî'ye de hocalık yapan büyük mutasavvıf Mecdüddin Cîlî'den ders aldı. Sühreverdî evinden uzaklara seyahat etti, güneybatı Anadolu'da birçok Selçuklu şehzade ve idarecisinin himayesi altına girecek kadar talihliydi. 1183 yılında, bu sefer Suriye'deki Halep şehrine taşındı. Bu defa, kendisine ders verdiği şehzade el-Malik ez-Zahir'in himayesinde yazı çalışmaları ve araştırmalarına kendini verme fırsatı yakaladı. Ancak bu himaye, beraberinde bir çöküşü de getirdi. 3. bölümde, Kindî ve Râzî'de gördüğümüz gibi, benzer bir hikâyeye burada da şahit oluruz. Saraydaki çevreler ve geleneksel ulemâ arasında çekememezlik başlar. Söylentilere göre Sühreverdî, sarayda basit bir yün hırka giyen ilginç bir şahsiyetti. Kendini arka planda tutar, mümkün mertebe inziva, tefekkür ve oruçla zâhidâne yaşamayı tercih ederdi. Bununla birlikte, felsefî ve teolojik tartışmalar söz konusu olduğunda gözü pek bir muhalifti. Şehzade Gazi ona çok düşkündü, ancak Sühreverdî'nin idamı konusunda yenilgiyi kabul etti, zira muhalifler şehzadenin babasına düzenli olarak yazılar yazarak Sühreverdî'nin şehzade ve dolayısıyla saray ve bölge üzerindeki olumsuz etkisi hakkında şikâyette bulunarak baskı yapıyordu. Şehzadenin bu kararında, kendisine bu talepleri kabul etmesini söyleyen babasının da rol oynadığı açıktır. Bu şehzadenin babası herkesin pek karşılaşmak istemediği birisiydi: Meşhur Selçuklu sultanı[9] Selahaddin Eyyûbî, Haçlı Seferleri'nde İngiliz kralı Arslan Yürekli Richard'ın en büyük hasmı.

9 Selçuklu değil, Eyyûbî sultanı Selahaddin Eyyûbî. (Yayıncı)

İşrâkîlik ekolünün fikirleri, ıstılahatı ve usulünü tesis eden kişi Sühreverdî'dir. Bu ekolün İslamî felsefe, tasavvuf, hatta bir dereceye kadar siyaset üzerinde büyük tesiri olmuştur. Ancak daha önce işaret edildiği gibi, Sühreverdî'nin yazı yazmadaki hünerine rağmen, anlaşılması kolay bir ekol değildir ve eğer okur bu ekolün mensup olduğu felsefî geleneğe, yani Yunan ve Acem düşüncesine ve İbn Sînâ'nın eserlerine âşina değilse, ekolün anlaşılması daha da güçtür. Devam etmeden önce burada okura 3. ve 4. bölümleri gözden geçirmesini tavsiye ediyoruz.

Her 'izm'de olduğu gibi, İşrâkîlik terimi de belli bir felsefî sistem içindeki farklı fikirlerin toplamına atıfta bulunur, ancak bu fikirler belli ortak hususiyetler taşıdığı için bir başlık altında toplanır. İşrâkî olarak tanımlanma kriteri konusunda bir uzlaşma yoktur. Bilhassa Sühreverdî, selefi İbn Sînâ'dan etkilenmiş olsa da, kendisinin İşrâkî değil Meşşâî (Neoplatoncu) olduğunu önde sürmüştür. Gariptir ki İbn Sînâ, kendisinin Meşşâî değil de İşrâkî olarak tanımlanmasını tercih etti. Burada konunun detaylarına girerek okuru yormayacağız. Bu çok yönlü disiplinin bu bölümle ilgisi, epistemoloji (bilgi teorisi) üzerindeki etkisi sebebiyledir.

Biraz geriye doğru, Neoplatoncu düşünceye gidecek olursak ve bu düşüncenin epistemolojiyle ve 'Neyi bilebiliriz' ('bilmek' ile sahih bilgiyi, hakikati kastediyoruz) şeklindeki temel felsefî soruyla olan ilişkisini göz önünde bulundurursak, Neoplatoncu bir perspektiften bu cevap pek tatmin edici olmayacaktır. Zira sudûr, yani maddî dünya hiyerarşisindeki insan Bir'den veya Tanrı'dan veya Mutlak İyi'den mümkün olan en uzak mesafededir. Ancak Neoplatoncuların insanın bir ruhu olduğuna, sadece maddeden ibaret olmadığına dair inançlarını hatırlayalım: Beden maddeye ve kesret, şer gibi olumsuz özelliklerine bağlıdır, ama insanın Bir'in nurundan gelen bir kıvılcım olan ruhu da var-

dır. Bilgiye atfen 'nur' ve 'zulümât' kelimelerinin kullanımı, epey yaygındır; mesela Devlet eserinde Platon, Mutlak İyi'yi temsilen güneş benzetmesi kullanır, zira güneş bir ışık kaynağıdır ve gözümüz önündekileri görmemizi sağlayarak aldatılmamızı önler. Zulümât cehalet ve şerri, nur ise hakikat ve hayrı temsil eder. Bu yüzden 'İşrâkî' teriminin burada niçin uygun olduğunu ve Sühreverdî'nin bu ağacın başındakine niçin 'Bir' ve yayıcı olana 'Nûru'l-Envâr' dediğini anlarız.

Sühreverdî'nin ruh görüşü, Platoncu bir anlayışa benzer şekildedir. Ona göre ruhun aslî ikamet yeri, maddî olmayan nur âlemidir. İnsan ruhu maddî bedene girdiği anda, iki parçaya bölünür: maddî olmayan âlemde kalan kısmı ve fizikî bedende hapsolan, en kısa zamanda bütünlüğe kavuşmak isteyen diğer kısmı. İnsana düşen, ruhun bu ikinci kısmının diğer kısmıyla bütünleşebilmesi için gerekli tasaffî sürecine dâhil olmasıdır. Ruhu saflaştırma arayışı, filozofun yoludur ve bu yolculuk, özfarkındalıkla sonuçlanır. Bu da oruç ve dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşma gibi amelleri gerektirir, ancak bunların hepsi, objektif hakikatin şuuruna varmak için birer araçtır. Bilgiye dair bu Meşşâî görüş, edinilen bir ilim (ilm-i husulî) şeklindedir, yani tecrübi deneylerle, okuyarak ve benzeri faaliyetlerle bilgiyi edinirsiniz. İşrâkî görüşe göre, bilgi edinimi sezgiseldir, yani 'huzur' ile bilgiye sahip olunur (ilm-i huzûr-u işrâkî). Sühreverdî'ye göre, bilgi edinimi öznel bir tecrübedir, rüyaları, mânevî keşifleri, aydınlanma 'lemalar'ını, hatta beden dışı tecrübeleri ihtiva eder. Bu da bilgiyi neyin oluşturduğu sorusunu gündeme getirir, zira 21. asrın daha tecrübî dünyasında, Sühreverdî'nin bu tür sezgisel bilgi türlerine dair vurguları, çok öznel olduğu için bilgi olarak bile görülmez. Ancak Sühreverdî için, huzurla elde edilen bilgi türü, Meşşâî tarzla edinilen bilgi türünden daha yüksektir, çünkü birinci tür en temel bilgiden, yani şuurdan müteşekkildir. Sühreverdî, bu bilgi türü öznel olduğu için sahih bilgi (nesnel gerçek-

lik) olduğunu bilmek mümkün değildir, şeklindeki eleştiriyi de kabul etmez. Öznenin bu bilginin sahih bilgi olduğunu sezgisel olarak bildiğini öne sürer.

Zâhidâne ameller yardımıyla özne, belli bir zaman sonra, ilhâmât ve keşfiyâta, Sühreverdî'nin ifadesiyle nur-u İlahî'nin bir cilvesine mazhar olur. Bu da bilginin edinimiyle ilgili elitist bir yaklaşımı engelleme yolu gibi gözükmektedir, zira bu tür tecrübeleri hepimizin edinmesi mümkündür. Ancak bu her zaman beklenildiği gibi gerçekleşmez. Burada bilgiyi tecrübî bir yaklaşımla 'edinmek' ile sezgisel bir yaklaşımla hazır bulunarak bilgiye 'erişme' arasında önemli bir fark vardır. Bunu şu şekilde tasvir edebiliriz: Hepimiz belli duygulara sahip olduğumuz için hepimizin deneysel bir tecrübe edinme yeteneği vardır. Hepimiz duygusal verilere maruz kalırız. Bu veriler genel itibariyle müşterektir. Yanımdan mavi bir araba geçtiğinde benimle aynı noktada bulunan herkes aynı mavi arabayı görür. Bu sebeple, hepimiz ortak deneysel tecrübelere sahibiz. Ancak bir sonraki aşama bu deneysel tecrübeyle ne yapılacağına dairdir. Mavi araba örneğinde, bu o kadar basit günlük bir tecrübedir ki hemen göz ardı edilir, ancak detaylı araştırma yapılması gereken başka birçok tecrübe mevcuttur. Mesela, bir teleskop yardımıyla, uzak bir yıldızın etrafında dönen yeni gezegenleri keşfedebiliriz, ancak bunları 'dünyevî' şeyler diyerek göz ardı edemeyiz. Bu tür gözlemler insanlardaki merak hissi ve bilme arzusunun sonucudur. Astronomi bilimi bu şekilde gelişmiştir. Benzer şekilde, sezgisel yaklaşım, gözlemsel bir keşfin sonucu olarak müteakip söylemsel analizi gerektirir, bu da felsefe bilimine dair yeteneklere sahip olmayı lüzumlu kılar. Bu çalışmanın temeli, tecrübî olan müşterek duygu verileridir, edinilen bilgiler ise öznel keşiftir (kişiden kişiye değişir), bu da işrâk ilminin temelidir. Bu keşifler kişiden kişiye değişse de (bazıları melekleri, bazıları ise tarihî bir şahsiyeti görür, söz gelimi Sühreverdî sık sık Aristo'yu görürdü) sonuçta

elde edilen bilgi herkes için aynı olur.

Sühreverdî, bugün bile bizi meşgul eden bilginin mahiyetiyle ilgili ilgi çekici sorulara dikkat çekmiştir. Bu tartışmanın yankıları devam etmiştir. Mesela, Richard Dawkins sadece bilimin, bilgi kaynağı olduğunu öne sürmesine mukabil bazı dindar filozoflar 'şahsî izahlar'ın da önemine dikkat çekmiştir. Bu tartışmanın kökeni felsefede Platon ve Aristo'ya kadar uzansa da Sühreverdî; Kierkegaard ve Nietzsche gibi erken dönem varoluşçulardan (burada bu terim biraz esnek kullanılmıştır) çok daha önce mit, rüya ve hayallerin, dünyaya dair bilgi edinmede en az bilimsel görüşler kadar değerli olduklarına dikkat çekmiştir. İşrâkîlik felsefesi halen Şiî felsefesinde hâkim bir ekoldür. Günümüzde, İranlı birçok filozof, Batı'da akılcı veya deneyci şeklinde tasnif edildiği gibi, ya meşşâî veya işrâkî olarak sınıflandırılır.

Molla Sadrâ

Sühreverdî'den etkilenen büyük filozoflardan biri, Muhammed ibn İbrahim el-Kavâmî eş-Şirâzî (takriben 1572–1640) veya meşhur adıyla 'Molla Sadrâ'dır.

Sühreverdî gibi o da doğum yeriyle (güney Acem diyarındaki Şiraz) anılır. Zengin bir aileden gelir. Zamanın meşhur âlimlerinden İbrahim Şirâzî, Şiî Safevî saltanatının sarayında bakanlık yapmıştır. Şiraz da ilk eğitimini tamamlayan Sadrâ, Safevî saltanatının başkenti İsfahan'da eğitimine devam etti. O sıralar İsfahan henüz başkent olmuştu. Şah Büyük Abbas başkenti 1598 yılında Kazvin'den daha merkezî bir konumda olan İsfahan'a taşıdı. Bunun sonucu olarak İsfahan, Acem diyarının kültürel merkezi oldu ve bu konumunu, 1722 yılında Afgan işgalcilerinin şehri talan etmesine kadar devam ettirdi. Sadrâ burada, Mir Damad olarak bilinen, Neoplatoncu filozof ve İsfahan Okulu'nun kurucusu Astarâbâdî de dâhil olmak üzere o zamanın

bazı büyük düşünürlerinden ders alma fırsatı buldu. Mir Damad, Sadrâ'nın entelektüel maharetinden bahseder. Gerçekten de birkaç yıl içinde Sadrâ İslamî ilimlerde uzmanlaştı, hatta hocalarını bile geride bıraktı. Şiî öğretisinin iki dalında, yani nakil ve akılda uzmanlaştı. Naklî ilimler fıkıh, tefsir ve hadis ilimleridir. Aklî ilimler ise felsefe ve tasavvuftur.

Sadrâ resmî eğitimi bitirdikten sonra, ilim tahsili için tefekkür ve züht gerekir şeklindeki Sühreverdî'nin fikrine uyarak İsfahan'ı terk etti ve Kum şehri yakınlarındaki Kahak isimli küçük bir köyde inzivaya çekildi. Buna rağmen, entelektüel şöhreti sebebiyle, sarayda kalmaya devam etmek için birçok teklifi geri çevirmek zorunda kaldı. Servet ve şöhretin tuzaklarından kaçmak için, ihtiyarlığında memleketi Şiraz'a yerleşti ve dinî bir okulda öğretmenlik yapmaya başladı. Ömrü boyunca mütevazı ve muttakî oldu. Hayatında yedi defa hacca gitti. Yaklaşık 2200 km'lik bu mesafeyi her defasında yürüyerek katetti. Yedinci haccından dönerken Basra'da vefat etti.

Hanedanlık sarayının getireceği şöhretten uzak kalsa da bu onu velût bir yazar olmaktan alıkoymadı. Kendisine atfedilen 50'den fazla eser mevcuttur. Sühreverdî, İbn Sînâ ve eserleri hakkında şerhler ve farklı teolojik ve felsefî konularda özgün eserler kaleme aldı. Başlıca eserleri, *Kitâbü'l-Meşâir, Cahiliye Putlarının Kırılması* ve *Müteal Hikmet*'tir (*Dört Sefer* olarak da bilinir).

Dört Sefer adlı eseri, felsefe açısından bilhassa dikkat çekicidir. Sadrâ bu kitabında, felsefenin teoloji ve hukuk rağmına genellikle ihmal edilen bir disiplin olduğunu öne sürer ve felsefeyle dinin telif edilmesine dair bir örnek sunar. Sadrâ felsefe ve dinin aynı hakikati temsil ettiğini öne sürer. Bu hakikat ilk olarak, ilk insan olan Âdem'e vahyedilmiş, daha sonra diğer bütün dinlerin peygamberlerine ve mazi ve halin filozof ve mutasavvıflarına aktarılmıştır. Bu girişim hakikate kimlerin eriştі-

ğini göstermesi açısından kayda değerdi, ancak aynı zamanda tehlikeli bir girişimdi, zira birçok geleneksel Müslüman rahatsızlıklarını ifade ederek Sadrâ'yı küfür ve ateizmle itham etti. Sadrâ, filozoflarla peygamberlerin bilgi edinmeleri arasında bir fark gözetmeyerek Empedokles, Pisagor, Sokrat, Platon, Aristo ve Plotinus gibi filozofları, epistemolojik açıdan peygamberlerle aynı seviyede gördü. Kendi ifadesiyle bunların hepsi, nübüvvet ziyasından 'hikmet nurları' alan 'hikmet sütunları'dır. Buna bağlı olarak Sadrâ, peygamberler ve filozofların, Allah'ın birliği (tevhit), dünyanın yaratılması ve haşir gibi konularda aynı fikirleri paylaştıklarını öne sürer (ancak bu kitap durumun hiç de öyle olmadığını gösterir!).

Sadrâ'nın epistemolojisi hakikate nasıl erişilmesi gerektiğine dair soruları da gündeme getirir. İlahiyatçılara göre hakikatin sırları Allah'tadır ve O da bunları Peygamberleri aracılığıyla açar. Müslümanlar Muhammed'in (s.a.v.) son peygamber olduğunu kabul ederler, peki bu durumda yeni bilgiler nasıl edinilecektir? Geleneksel görüşe göre, nihai olarak Kur'ân'da ihtiyacımız olan bütün bilgiler mevcuttur. Müslümanlara düşen, bu bilgiyi yorumlama gayretidir. Bir genelleme olsa da bu görüş Sünnî Müslümanlar arasında daha muteberdir, Sûfî ve Şiiler arasında pek rağbet görmez. Sadrâ, (Hazreti) Muhammed'in (s.a.v.) ölümüyle birlikte nübüvvetin son bulduğunu kabul eder. Artık yeni peygamber gelmeyecektir. Kendisi de bir Şiî olan Sadrâ'nın aslen ifade ettiği şey, Nübüvvetin bitmesiyle İmâmetin, yani 12 Şiî imamının mânevî liderliğinin başlayacağıdır.

Şiilere göre Müslümanlar günümüzde hâlen İmamlık Safhası'ndadır, zira 12. İmam olan Mehdi gizlidir, henüz açığa çıkma zamanı gelmemiştir. İmamlar, peygamberlerin konumunda olmadığı için Sadrâ onları vâsî olarak adlandırır, çünkü imamlar, peygamberler tarafından açığa çıkarılan hakikatin vârisçisi ve

icra edicisidir. Aynı şekilde, peygamberlik ilk insan olan Hazreti Âdem'e kadar uzanır. İlk vâsî ise Şit, yani Âdem ve Havva'nın üçüncü oğludur.

> Bil ki felsefe ilk olarak Safiyullah olan Âdem'le başladı, sonra neslinden gelen Şit ve Hermes'le ve Nuh'la devam etti, zira dünya tevhit ilmini ve Allah'a dönüşü tâlim eden bir insandan hiç hâli kalmadı. Büyük Hermes, felsefeyi farklı diyar ve ülkelere neşretti, onu açıkladı ve insanların istifadesine sundu. O filozofların babasıdır ve âlimlerin âlimidir... Roma ve Yunan için ise felsefe eski bir olgu değildi, zira belagat, mektup yazma ve şiir gibi alanlarda birikimleri vardı. Sonra bir peygamber olarak Hazreti İbrahim gelip onlara tevhit ilmini tâlim etti. Tarihî kayıtlara göre Yunanlar arasından ilk defa felsefe yapan ve felsefeye ismini veren Miletli Thales'tir. Önce Mısır'da felsefe yaptı, sonra ihtiyarlığında Milet'e geçerek felsefesini orada yaydı. Ondan sonra Anaksagoras ve Miletli Anaksimenes gelir. Onları da Empedokles, Pisagor, Sokrat ve Platon takip eder. (Sadra 1999: 153–54)

Ancak On ikinci İmam'ın gizli olması ve bu yüzden icracı olamaması gibi, bu bilgiye erişim ancak Müslüman filozof ve mutasavvıflara müyesser olabilir. Bu da biraz kafa karıştırıcıdır, bu 'peygamberane' bilgiyi belli bir zamanda kimin edindiği ve bunun birden çok kişiye açık olup olmadığı belli değildir.

Sühreverdî gibi Sadrâ da sezgisel bilgiye büyük önem verir ve vâhidî Hakikati (vücûd) tecrübe ettiği mânevî keşifler yaşadığını iddia eder. Her gün tecrübe ettiğimiz eşyanın kesretinin dayandığı bu Hakikat ancak zâhidâne amellerle ve yoğun bir zihnî hazırlıkla tecrübe edilebilir. İşrâkîlik görüşü, Sadrâ'nın 'Hakikati' güneşe benzettiği teşbihi kullanılarak neşredildi. Farklı mevcudatın tezahürleri, güneşin ışınlarının tezahürü gibiydi. Ayrıca bu, Aktif Akıl'dan sudûr eden güneşin şuaları şeklindeki Neop-

latoncu görüşle de benzerlik gösterir.

Hakkın kendisi Allah'tır, mevcudat Allah'tan sudûr eder. Dolayısıyla varlıkta veya varlık sıralamasında, zerrelerden Allah'a kadar mertebeler vardır. Sadrâ, Sühreverdî'den çok etkilendiği için bazen felsefelerini birbirinden ayırmak çok zor olur, ancak bu 'Varlık' fikrinde ihtilaf ederler. Sühreverdî'ye göre 'sezgi fiili hakikatin veya eşyanın özünün tespitiyle' sonuçlanır. Sadrâ'ya göre ise 'sezgisel süreç 'Varlık'ın keşfiyle' neticelenir. Buradaki ayrım çok ince, ama bir o kadar da önemlidir. Sadrâ'ya göre, Varlık ve mahiyet birbiriyle mezcolmuştur ve Varlık açığa çıktığında bu eşyanın mahiyetlerinin bilgisini de erişilir kılar ve bu da Varlık'ın kavranabilmesini sağlar.

Sadrâ, aşamalar dizisi hâlinde, ayrıntılı bir şekilde, bilgi edinme süreci hakkında izahlarda bulunur. Bunu yaparken öncelikle hâricî dünyadan, yani duygulara dayalı tecrübelerden başlar ve bunu epistemolojik merdivenin ilk basamağı olarak görür. Bu bir bakıma, Alman filozof Hegel'in (1770–1831) *Zihnin Fenomenolojisi* adlı kitabındaki bilgi hiyerarşisine benzer. Ancak Hegel rasyonel bilgiden öteye gitmez, zira akıl kuvvesi, mutlak bilginin yuvasıdır ve bilgi edinene, dünyayı kavrama imkânı verir. Ancak Sadrâ bir adım daha ileri gider ve Hegel'den daha gizemlidir. Ona göre Hakikat'i edinme rasyonel beyanı gerektirmez, aklı aşan bir kuvveye ihtiyaç vardır ve bu da ruhun Varlık'la veya Aktif Akıl'la tevhide ermesiyle ortaya çıkar. Platoncu terimlerle, (Platon'un *Devlet*'teki Mağara Benzetmesi'ne atfen), hür kalan mağaradaki tutsağın güneşi görme anını temsil eder. *Dört Sefer*'de bu üçüncü aşamadır, mağaradan çıkan esirin bildiklerini başkalarına da öğretmek için mağaraya dönmesi gerektiği gibi, Sadrâ'nın filozofu da dördüncü seferde aynı şeyi yapmak zorundadır.

Sadrâ'nın *Dört Sefer*'inin dördüncü bölümü, kıyamet ve ha-

şirle ilgilidir. Burada maalesef bu konudaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele alamayacağız. Kısaca ifade edecek olursak, Sadrâ, ilim peşinde olan bir insanın züht içinde oldukça ve mâneviyatına dikkat ettikçe, dört seferde ruhunun nasıl bir seyrüsülûk içinde olacağını anlatır. İlk olarak insanın ruhu maddî âlemden yüz çevirir ve ilahî olanda fâni olma peşine düşer. İkinci olarak, ruh velayet mertebesine erer ve Allah'la görmeye, duymaya, hareket etmeye başlar. Üçüncü sefer benliğin tamamen fâni olmasıyla sonuçlanır. Son olarak bu veli başkalarını bu mânevî yola yönlendirme şeklindeki mânevî ve felsefî vazifeyi eda etmek için dünyaya döner. Konuyla yakından ilgili olmasa da Sadrâ'nın bedenin ölümü üzerine ruhun takip ettiği yolla ilgili görüşü ilgi çekicidir, zira ruh bedenden tamamen ayrılmış bir hâlde değildir, dünya hayatında insanın yaptığı amellerle irtibatlı bir bedene sahiptir. Eğer insan ömrünü günahlarla geçirmişse, bedeni günahların ağırlıkları sebebiyle cehenneme gider. Sadrâ'nın felsefesi çok ilgi çekici bir çalışmadır ve daha birçok mevzu keşfedilmeyi beklemektedir. Neyse ki, Henry Corbin, James Morris, Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlur Rahman gibi çağdaş düşünürler, bu filozof hakkında önemli eserler vermek için gayret etmişlerdir.

Bu arada, Sadrâ'ya göre, Allah'ın kelamı olan Kur'ân da bizzat Varlık'tır, bu yüzden tefsir okumak ve yeni tefsirler yapmak, Sadrâ için kişisel bir felsefî meşguliyettir. Sadrâ Kur'ân'ın sadece harfî veya zâhirî tefsirini yapmaya karşıydı, derunî mânâlara dikkat çekerdi (tasavvuf da bu konuda bilhassa katkıda bulunabilir). Ancak bu arada, harfî mânânın da tamamen göz ardı edilmemesi gerektiği vurgular ve ikisi arasında bir dengenin gözetilmesini tavsiye ederdi.

Suruş

İranlı filozof Abdülkerim Suruş (doğumu 1945), dinî bilgi ve bunun akılla ilişkisi konusunda önemli bir düşünürdür. En

meşhur eseri olan, *Şeriat Teorisinin Yorumbilimsel Açılımı ve Sıkışması* adlı kitabı, özellikle epistemoloji ve bilgi sosyolojisi hakkındadır. Suruş'un Batılı felsefî fikirlere güçlü bir vukufiyeti vardır. Bunları derin İslamî ilimler geleneğiyle mezceder ve İslamî entelektüel düşüncedeki yeni eğilimleri de nazara alır. Bu hâliyle Suruş İslam'ın bu çağdaki ruhuyla irtibatta olan bir şahsiyettir. Yorumbilimle ilgili eserinde dinin modern dünyadaki rolünü ele alır ve modernleşen ve seküler hâle gelen bir toplumun İslamî kültür ve değerleri muhafaza etmesinin mümkün olduğunu, bu ikisinin birbiriyle çelişmesinin gerekmediğini öne sürer. Dinî ilimlerle seküler ve siyasî bir liberalizmin senteziyle ilgili bu görüşleri sebebiyle Suruş, İslam'ın Martin Luther'i olarak adlandırılmıştır (ancak bu adlandırma son zamanlarda Tarık Ramazan için de kullanılmaktadır, 6. bölüme bakınız).

Suruş Tahran'da doğdu. Dinî ve modern bilimleri birlikte okutacak kadar liberal olan Alevi Lisesi'nde, ardından Tahran'daki bir üniversitede eczacılık okudu. Mezun olduktan sonra Yiyecek ve Temizlik Maddeleri Laboratuvarı'nın müdürü olarak iki yıl askerlik yaptı. 1970'li yılların ortalarında, araştırmalarını İngiltere'de sürdürmek üzere İran'ı terk etti. İngiltere'de bulunduğu bu süre zarfında, İran'da hadiseler tarihî bir dönemece girmişti. Suruş İran'dan ayrılırken, ülke refah içinde, Batılı demokrasi yanlısı bir ülkeydi ve Oxford'da eğitim görmüş bir şah tarafından idare ediliyordu. Ancak Suruş 1979'da İran'a döndüğünde, ülke bir devrim geçirmiş ve artık Batı aleyhtarı hâline gelmiş, Ayetullah ve Şiî fakihler tarafından yönetilen bir teokrasi sebebiyle halk fakirleşmişti. Ayetullah'ın ismi Humeyni'ydi ve bu karizmatik şahısla ilgili 6. bölümde ayrıntılı bilgi verilecektir, zira felsefî birikimi ve bir devletin etkili bir yöneticisi olarak öne çıkması, özellikle siyasî felsefede ilgi çekici konuları gündeme getirmektedir.

1970'lerin başında İran'ın refahında artış görülmesine rağmen, özellikle entelektüel seçkinlerden, genç öğrenciler ve daha müreffeh şehirler dışında yaşayan yoksul sınıflar arasında hükümet karşıtı çok sayıda gösteri vardı. Şah bu gösterilere şiddeti gittikçe artan bir baskıyla cevap verdi ve hâkimiyetini sürdürmek için Batı tarafından tedarik edilen teknoloji ve silahları kullandı; bu da daha çok Batı aleyhtarlığına sebep oldu. Sonuç olarak, birçok İran şehrinde, kurtarıcı olarak görülen Şiî fakihler tarafından yönlendirilen ayaklanmalar başladı. İran Kültür Devrimi bu şekilde gerçekleşti. Devrimin asıl ideoloğu Humeyni, sığındığı Fransa'dan gösterileri yönlendirdi. 1978 sonbaharında İran'da artık bir iç savaş vardı ve Ocak 1979'ta Şah ülkeyi terk etti. Aradan çok geçmeden Humeyni, ülkenin yeni kahramanı ve idareci olarak İran'a döndü.

Bu fırtınalı zamanlarda İngiltere'de kalan Suruş olayları takip etti ve Londra'daki Müslüman gruplar arasında aktif oldu. Bu arada akademik çalışmalarına devam etti; önce Londra Üniversitesi'nde analitik kimya alanında bilim uzmanlığı unvanını aldı, daha sonra Chelsea Üniversitesi'nde tarih ve bilim felsefesi sahasında araştırmalarını sürdürdü. Resmî çalışmalarına ek olarak Ali Şeriati (6. bölüme bakınız) başta olmak üzere önemli İranlı düşünürler hakkında araştırmalar yaptı, kamuya açık seminerler verdi. Daha sonra bu seminerleri, ilk eseri olan ve İranlı solcu ve Marksist hareketleri eleştirdiği, *Diyalektik Husumet* adlı kitabında yayınladı. Daha sonra İslamî felsefesinin temellerini ele aldığı *Dünyanın Huzursuz Tabiatı* adlı eserini kaleme aldı. Bu iki eser de Tahran'da basıldı, dolayısıyla Tahran'a döndüğünde zaten namı duyulmuştu. Humeyni'nin ideolojik müttefiki olarak görüldü, zira Humeyni kendisini Kültürel Devrim Konseyi'nin Danışma Heyeti'ne tayin etti. Ayrıca Suruş, Tahran'daki Öğretmenlik Okulu'nda, İslamî Kültür Grubu'nun müdürü oldu. Suruş, Danışma Kurulu'nun diğer altı üyesiyle birlikte, bü-

tün ilimlerin 'İslamileştirilmesi' için üniversite müfredatını tamamen yeniden yapılandırmakla görevliydi. Bu da uygulamada, bu yeni ideolojiye uymayan belli akademisyen ve öğrencilerin bu üniversitelerden atılmasıyla sonuçlandı, ayrıca bazı ilim adamları tutuklandı, hapsedildi, hatta idam edildi.

Humeyni'nin Suruş'a duyduğu alaka, bilhassa yeni İran Cumhuriyeti daha baskıcı oldukça, muhtemelen yanlış bir yönlendirmeye maruz kaldı. Dört yıl sonra Suruş, 'meslekî görüş ayrılıkları'na istinaden Danışma Kurulu'ndan ayrıldı ve 1983'ten 1997 yılına kadar, Kültürel Araştırmalar ve Çalışmalar Enstitüsü'nde araştırmacı olarak görev yaptı. 1990'lı yıllarda Suruş, İranlı yöneticileri gittikçe daha çok eleştirmeye başladı ve dinî çoğulculuk, hoşgörü ve yorumbilimin (hermenötik) kullanımı konuları üzerinde durdu (aşağıya ve 9. bölüme bakınız). Bu görüşlerini, kurucuları arasında yer aldığı Kiyan adlı aylık dergide dile getirdi. İslam Cumhuriyeti, 1998 yılında dergiyi kapattı. Devlet tarafından taciz ve sansüre maruz kalan Suruş, 2000 yılından bu yana faaliyetlerine İran dışında devam etmektedir. Harvard Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olan Suruş, Mevlânâ'nın eserleri, felsefe, İslâm ve demokrasi, Kur'ân ilimleri ve Fıkıh felsefesi dersleri vermektedir. Suruş, Yale Üniversitesi'nde öğretim üyesidir ve Princeton'da İslamî siyaset felsefesi dersleri vermektedir. Hayranlık uyandıran bu ilmî çalışmaları, günümüzde İslamî felsefe için ne kadar önemli bir isim olduğuna işaret etmektedir. Çalışmalarındaki temel konulardan biri, İslamî ilimlerin seküler düşünceyle olan insicamının vurgulanmasıdır. Seküler düşünce, din aleyhtarı olarak değil, rasyonel ve bilimsel olarak telakki edilir. Bu anlamda, mesele dinî olanla seküler olanın muhalefeti değildir, zira Suruş, İslam'ın ne akla ne de bilime aykırı olmadığını öne sürer. Bilim ve araştırmalardaki gelişmeler dinin rağmına olarak gerçekleşmez, aksine dini ve dinin toplumdaki yerini anlamamıza yardımcı olacak şekilde birlikte çalışırlar.

Suruş'un yorumbilim vurgusu, günümüz İslam âlimleri arasında ilgi görmektedir. Bunlar arasında tartışmalı bir figür, bu konuyu kamuya duyuran 1943 yılında Mısır'ın Tantra şehrinde doğan Nasr Hamid Ebu Zeyd'dir. Burada Suruş'un görüşlerine dönmeden önce Zeyd'den biraz bahsetmeye değer. Zeyd, Kahire Üniversitesi'nde eğitim gördü ve ders verdi. Ancak 1995 yılında idarî heyet, olumsuz bir rapor sebebiyle memuriyetine son verdi. Bu durum, eserlerinin akademik seviyesi sebebiyle itirazlara yol açtı ve Mısır basının ilgisini çekti. Daha sonra Mısır temyiz mahkemesi de Zeyd'e karşı İslamcı bir hukukçu tarafından açılan davanın lehine karar verdi. Bu mahkeme sonucunda Zeyd, mürtet olduğu gerekçesiyle eşinden boşanmaya zorlandı. Bu olay yabancı medyanın ilgisini çekti. Şu anda kendisi Hollanda'daki Leiden Üniversitesi'nde ders vermektedir. Zeyd vakası konumuzla yakından alakalıdır, çünkü yorumbilim araçlarının kullanılmasını güçlü bir şekilde savunan Zeyd'in eserleri, bilhassa Kur'ân tefsiri konusunda önemli mesajlar taşır. Ayrıca mühim bir soru gündeme gelir: Bir metnin taşıdığı nesnel değer açısından metin analizinin sınırları nereye kadar gidebilir? Bu, Hans-Georg Gadamer'in yorumbilimiyle irtibatlı olarak Fransız filozof Paul Ricoeur'in (1913–2005) de merak ettiği bir hususdu. Ricoeur'e göre böyle bir durumda gerçek anlama erişmek için bir metodoloji mevcut değildir ve bu girişim, sonuçta çok öznel bir hâle dönüşür.

Suruş'un yorumbiliminin kullanılmasıyla ilgili görüşleri de Zeyd'in fikirlerine benzer kaygılar taşır ve bu görüşler İranlı fakihler arasında tartışmalara sebep olmuştur. Zeyd gibi Suruş da Allah'ın kelamı olan Kur'ân'ın saf, mutlak, dolayısıyla değişmez olduğunu öne sürer, ancak vahye muhatap olanların belli bir zaman ve mekâna bağlı olduklarını, bu yüzden kaçınılmaz olarak değişime ve tekâmüle maruz kaldıklarını ve belli bir dünya görüşü taşıdıklarını da hesap katmak önemlidir. Vahyi alanlar,

Allah'ın kelamını anlamak için tefsirde bulunmalıdır, bu da kaçınılmaz olarak vahyin evrensel değil hususi bir idrakiyle sonuçlanır. Allah'ın kelamı değişmese de yorumu değişmektedir. Bu sebeple, hiçbir yorum sabit ve değişmez değildir ve hiçbir kültür, grup, dönem veya bireyin, kutsal kaynakların doğru veya yanlış yorumlanmasında bir tekeli yoktur. Suruş, Müslüman âlimlerin (ve fakihlerin) Allah'ın kelamını anlamada gösterdikleri gayretin önemini kabul eder, ancak yorumlarını kabul etmek zorunda olmadığımız da açıktır. Bu görüş, Sünnîlerden ziyade Şiî fakihler arasında ihtilaflıdır, çünkü dinî malumat Şiîlerde çok daha hiyerarşiktir. Bu yüzden bazıları Şiîliği bu yönüyle Katolikliğe benzetir. Bilhassa Şiîlikte, teologlar dinî bilginin daha çok 'miras kaldığını' ve seçkin bir fakih sınıfına has olduğunu öne sürer. Suruş ise daha demokratik bir yaklaşım sergiler ve bu yaklaşımı birçok muktedir dinî seçkin tarafından bir dalalet olarak telakki edilir. Ayrıca Suruş, netice itibariyle dinî bilginin diğer bilgilerden farklı olmadığını düşünür, zira onu bilimsel veya tarihî bilgilerden ayıran ve 'dinî' olarak isimlendiren, belli parametreler içinde işleyen ve tekâmül eden bir fenomen söz konusudur. Aslında, bu parametreler özel değildir ve kesiştikleri yerler mevcuttur. Bir dereceye kadar, dinî ve bilimsel bilgi ayrımı yapmak anlamsızdır, zira biri diğerini etkiler. Suruş için bu bir görecelik şeklinde neticelenmez, zira değişmeyen bazı hakikatler mevcuttur (Allah'ın aslî kelamı) ve bunları da din ortaya çıkarır, ancak dinî olmayan bilimsel bilgi de bu hakikatleri örtmez, aksine onları gün yüzüne çıkarmada yardımcı olur.

Ancak Suruş, Humeyni'nin siyasî felsefenin merkezî öğretisi olan 'fakihlerin velayeti' şeklindeki ihtilaflı düşüncesini sorgulayarak Şiî din adamlarını rencide etmeye devam etmiştir. Bu felsefe daha ayrıntılı olarak 6. bölümde ele alınacaktır, ama şu an için kısaca üzerinde duralım. Humeyni'ye göre, bazı Ayetullahların iddia gibi, siyasî çalışmaların dışında kalmak veya hüküme-

te tavsiyelerde bulunmaktan ziyade fakihlerin doğrudan yönetime iştirak etmeleri dinî bir vecibedir. Bu ihtilaflı bir düşüncedir, zira Kur'ân'dan pek destek bulmak mümkün değildir ve Suruş, sıradan insan olan Ayetullahların dinî bilgi üzerinde tekelleri olduğuna dair bir iddiada bulunmalarını sorgulamıştır. Suruş'a göre fakihlerin bile sahip oldukları bilgi hataya açıktır, zira onlar da insandır. Dinî bilgiye bu tür demokratik bir yaklaşım, insanları, din adamlarının hükümlerini taklit etmek veya bunlara itaat etmek yerine kendi başlarına bilgi edinmeye teşvik eder, tabii bu da kaçınılmaz olarak fakihler tarafından desteklenmez.

Suruş'a göre şeriat, 'bast ve kabz'a maruzdur, bununla şeriatın mutlak ve statik olmadığını, bilim, matematik, tıp, felsefe gibi bilgilerden oluşan daha geniş bir çerçeveye tabi olduğunu kastedeer. Eğer şeriat çok dar bir çerçeve içinde olmuş olsaydı, doğru anlaşılması ve esnekliği çok ciddi bir şekilde sınırlanmış olacaktı. Suruş, üç genel ilke çerçevesinde bir bilgi teorisi sunar. Öncelikle tutarlılık ve tekabüliyet (herhangi bir din anlayış, insanî bilgiyle irtibat hâlindedir ve bu bilgiyle insicam içinde olmaya çalışır); ikinci olarak, yorum ilkesi (insanî bilgi sistemindeki bir kabz veya bast, din anlayışımıza nüfuz edebilir); ve son olarak, tekâmül ilkesi (insanî bilgi sistemi, kabz ve basta tabidir). *Tarihten Ders Alalım* adlı eserinde Suruş, insanın fıtraten iyi olduğuna dair Rousseaucu görüşü benimsemekten ziyade, Hobbesçu bir yaklaşımla, insanın zayıf olduğunu ve kötülük işlediğini göstermek için tarihi tecrübî bir bakış açısıyla ele alır. Suruş, pek çok Şiî fakihi eleştirmekten çekinmedi, onları şahsî çıkarları sebebiyle İslam'ın temel akidelerinden taviz vermekle suçladı. Demokrasinin üstünlüğünü savundu, çünkü bunun, İslam için en iyi sistem olduğuna inanır. İnsanlar inanıp inanmamada hür olmalıdır ve İslam veya herhangi bir din, birçok Şiî fakihin yaptığının aksine, insanlara tepeden dayatılmamalıdır. Suruş, fakihlerin yönetimde mahfuz bir hakları olmaması gerektiğini vurgular. İdarecileri

halk seçmelidir. Bir dereceye kadar, bazı din adamları, bazı noktalarda Suruş'la hemfikir olabilir, bilhassa ahlakî bozulmaya yol açan karakteri sebebiyle siyasî iktidardan uzak durmak zorunda olduklarını düşünebilir. Ancak bazı fakihler de bu görüşe karşı çıkarak, neyin hayırlı olduğuna dair ilim sahibi oldukları için her zaman hayır işlediklerini, bu yüzden iktidarın insan ahlakını bozan girişimlerine karşı direnmeleri gerektiğini öne sürebilir.

Mevlânâ Celâleddin Rûmî

Suruş bir Rûmî uzmanıdır. Suruş'un dinî ilimlerle ilgili görüşleri niçin Rûmî'ye bu kadar değer verdiğine işaret etmektedir. Burada, farklı bir ilim türünü veya daha doğrusu, ilme farklı bir erişim yolunu göz önünde bulundurmamız gerekiyor. İşrâkîleri incelerken, bir dereceye kadar 'sezgisel' olan bilginin önemini gördük. Bu daha çok Sûfî mistik geleneğinde geçerli bir olgudur. Hiçbir Sûfî epistemoloji geleneği, Celâleddin Muhammed Belhî veya daha meşhur ismiyle Rûmî'ye (Mevlânâ'ya) (1207–1273) atıfta bulunmadan edemez. Rûmî burada bilhassa önemli bir misaldir, zira eskiden müftülük yapmıştır, yani dinî ilimlerde uzman olarak kabul edilmektedir ve aynı zamanda bir şair ve mutasavvıftır, dolayısıyla bâtınî ilimlerin bir temsilcisidir.

Rûmî, Horasan eyaletinin kuzeyindeki Belh şehrinde dünyaya geldi. O zamanlar Belh gelişmekte olan bir şehirdi. Sınırları içinde bulunan 40 cami, şehrin büyüklüğü ve dinî hayat hakkında bir fikir vermektedir. Rûmî'nin ailesi Belh'te nesiller boyu yaşadı ve asil soylarına hep hürmet edildi. Acem değil Arap soyundan geldiklerini söylediler. Nesillerinin ilk halife Hazreti Ebu Bekir'e kadar uzandığını öne sürdüler. Ancak Belh, Moğollar tarafından istila edildi. 12 yaşındaki Rûmî, ailesiyle birlikte şehri terk etmek zorunda kaldı. Doğruluğu şüpheli olan bir rivayete göre, 1221 yılında Şam'da, Rûmî'nin babasının arkasında yürüdüğünü gören büyük filozof ve mutasavvıf İbn Arabî (1165–1240), "Hayret, bir

umman, bir göle takılmış gidiyor." demiştir. Bu hikâye uydurulmuş da olsa, hem filozof hem de mutasavvıflar için Rûmî'nin önemiyle ilgili bir mesaj taşır. Aile önce Bağdat, Mekke ve Şam'a yolculuk yapmış, daha sonra o zamanlar Selçuklu hanedanlığının başkenti olan Konya'ya yerleşmiştir. O zamanlar Konya'da nispi bir barış ve emniyet hâkimdi, bu yüzden Moğollar'dan kaçan çok sayıda büyük düşünür, mutasavvıf ve sanatçı için sığınılacak güvenli bir liman olmuştu. Konya'nın Bizans geçmişi sebebiyle Türkler bu şehre Rum diyarı derdi, bu yüzden Celaleddin, Rûmî olarak adlandırıldı.

Rûmî'nin babası 1230'da vefat etti. Aradan çok geçmeden Rûmî, babasının eski bir talebesi olan Burhâneddin Muhakkik Tirmiz'e intisap etti, yani onu pîri (mânevî rehberi) olarak kabul etti. Pîr zamanla, Rûmî'yi tasavvufun bütün nefis mertebelerinde sülûk ettirdi ve sonunda Rûmî de bir pîr oldu. Selçuklu sultanı da dâhil olmak üzere, kendi müritlerini cezbetti. Rûmî, müritleri tarafından 'Mevlânâ' (Efendimiz) olarak adlandırılır. Mevlevîlik zamanla şu an da mevcut olan meşhur bir tarikatin ismi hâline geldi.

39 yaşında, Rûmî'nin hayatında bir devrim gerçekleşti. Rûmî'ye göre kâmil insanı hakkıyla temsil eden, Şemseddin Tebrizi adında gizemli bir gezgin Konya'ya gelmişti. Tarikatte, hakikate vâsıl olmanın en önemli vesilelerinden biri, kâmil insan kavramıdır. Bu karmaşık düşünce, İbn Arabî'yle irtibatlı olarak, aşağıda ayrıntılı bir biçimde izah edilmiştir. Özetle, birçok mutasavvıf, kâmil insanı, Allah'ın canlı bir tecellisi olarak görür. Bu açıdan insanın konumuna büyük bir saygı gösterilir, zira insan, ahsen-i takvim sırrını taşır. Tasavvufta kâmil insanla birlikte yapılan ilim arayışı, Allah'la birlikte olmaya veya ilahî nurun altında olmaya denktir.

Tasavvuf yolunda en yüksek kemalat için mücahede vardır. Nihai gaye, ehâdiyet cilvesine mazhar olmak, yani bir aynaya ba-

kıldığında sadece ilahî sıfatları görmektir. Kâmil insan teması, Rûmî'nin şiirlerinde yer yer gündeme gelir.

Bu yüzden, bu önemli arayış dikkate alındığında, Rûmî ile Şems arasındaki yakın ilişkinin sebebi anlaşılır. Bu dostluk Rûmî'nin müritleri arasında kıskançlık doğurmuş ve Şems 1247 yılında ortadan kaybolmuştur. Şems'e ne olduğu bilinmiyor, ancak Rûmî'nin müritlerinin bu konuda rol oynadıklarına dair tahminlerde bulunuluyor. Rûmî'nin oğlu, Bahaddin Muhammed Veled (veya tam teslim olmuş mânâsında 'Çelebi'), bu kaybın Rûmî'yi nasıl etkilediğine dair şu şiiri yazdı:

> Bir an olsun musiki dinlemekten ve sema yapmaktan beri kalmadı.
>
> Ne gündüz ne de gece istirahat etti.
>
> Hem müftü oldu hem şair;
>
> Hem zahit oldu hem aşkla sarhoş.
>
> Bu üzümün şarabı değildi, münevver ruhlar sadece nur şarabı içer. (Nicholson 1998: 22)

Bu şiir üzerinde durup Rûmî'nin arayışına dair verdiği ipuçlarına bakmaya değer. Öncelikle, müzik dinleme ve sema yapmaya atıflar var. İlk defa Rûmî'nin oğlu tarafından kurumlaştırılan Mevlevî tarikati, dünyada daha çok, hüzünlü neyin eşlik ettiği semasıyla meşhur olmuştur. Sema yapan bu müritler 'semazen' olarak adlandırılır, zira bu tefekkür şekli, etrafında dönmeyi gerektirir ve bu da insanın, kâmil insana doğru yolculuğunu temsil eder.

Bu tür bir dinî bilgi arayışı, teologların yalın ve şeriatla boyanmış hukukî arayışından, hatta birçok filozofun soyut teoriler geliştirmesinden tamamen farklıdır. Bununla birlikte bu tür bir arayış, pek çok Sûfî için marifetullaha, dolayısıyla hakikate giden yollardan biridir.

Çelebi'nin şiirinde, Rûmî'nin müftülükten şairliğe doğru tekâmülüne de atıf vardır. Muhataplarını günümüze kadar meftun etmeye devam eden şey, muazzam şiirleridir.

Rûmî, *Divan-ı Şems-i Tebriz'i* (kısaca *Divan* olarak adlandırılır) yazmıştır. Bu kapsamlı eser, Şems'in hatıralarına ithaf edilmiştir. En büyük eseri ise 25.000 kafiyeli beyitten oluşan *Mesnevî*'dir. Mesnevî aşağıdaki meşhur mısralarla başlar:

> Dinle, bu ney neler hikâyet eder, ayrılıklardan nasıl şikâyet eder.
>
> Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan, erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir.
>
> İştiyâk derdini şerhedebilmem için, ayrılık acılarıyla şerhâ şerhâ olmuş bir kalb isterim.
>
> Aslından, vatanından uzaklaşmış olan kimse, orada geçirmiş olduğu zamanı tekrar arar.
>
> Ben her cemiyette, her mecliste inledim durdum. Bedhâl (kötü huylu) olanlarla da, hoşhâl (iyi huylu) olanlarla da düşüp kalktım.
>
> Herkes kendi anlayışına göre benim yârim oldu. İçimdeki esrârı araştırmadı. (Nicholson 1998: 31)

Acemlerin kullandığı neyin semayla olan ilişkisi üzerinde daha önce durmuştuk. Sembolik olarak, kendini Allah'a adayan bir kişi, neye benzer. Ancak dünyadan koparılıp ayrıldığı zaman canlı bir enstrüman hâline gelir.

Ney ruhu temsil eder. Ruh bir zamanlar Allah'la birlikte olduğunu hatırlar ve tekrar bu Birlik'e ermek için yanıp tutuşur. Burada okurun aklına, 'Mutlak İyi'ye ve 'Faal Akıl'a dönme şeklindeki Platoncu ve Yeni Platoncu arayış gelebilir. Rûmî'ye

göre ilahî hidayet farklı kaynaklardan gelebilir. Bu bir filozofun eserleri veya Kur'ân olabilir. Ancak Rûmî geleneksel ulemânın çalışmalarına karşı daha az şevk duymuştur.

Babandan öğren! Hatalı bir kibirle değil,

Üzüntüyle gözyaşı dökerek günahlarını itiraf etti.

Sen hâlâ hür olmadığın iddiasında mısın?

Kader ağacına tırmanma peşinde misiniz?

İblis ve avenelerinin takbih ettiği gibi

Rabb'le nizâ ve harp içinde misin?

Mübarek derviş bilir, ispata ne gerek var?

Akıl Şeytan'dan, aşk ise Âdem'den. (Nicholson 1998: 165)

Şiirde geçen 'Baba', Hazreti Âdem'dir. Kur'ân'a göre, Hazreti Âdem tövbe etmiş ve çok ağlamıştır. Bu kibir eksikliği, enerjilerini kader ve hür irade konularında tartışmaya harcayan (mesela Âdem kendi hür iradesiyle mi günah işledi yoksa suç kader miydi?) ulemâya ters düşerç Aslında burada onların göremediği, Âdem'in ise çok iyi anladığı mesele, muhabbetullahtır.

Mesnevi'ye Farsça Kur'ân dendiği çok olmuştur. Birçok kişi de Rûmî'nin eserlerinin, bir hidayet ve ilham kaynağı olarak Kur'ân'ı teyit ettiğini düşünür. *Mesnevî*, geleneksel folkloru felsefî, İncil'e dayalı ve mistik düşünceyle de birleştirir. Rûmî'nin vefatı üzerinden çok geçmeden, oğlu vasıtasıyla *Mesnevî* bütün Acem diyarında şöhret buldu ve Mevlevî tarikatı, Osmanlı Sarayı tarafından himaye edildi. Günümüzde sadece Türkiye'de değil Mısır ve Suriye'de de çok sayıda Mevlevî tekkesi mevcuttur. Rûmî'nin eserleri birçok şairi etkileşmiş ve dünya dillerinin çoğuna tercüme edilmiştir. Rûmî'nin şiirlerinin İngilizce mealleri Coleman Barks tarafından yapılmıştır ve dünya çapında yarım

milyonluk bir satış rakamına ulaşmıştır. (Barks, Farsça bilmiyordu, bu yüzden şiirleri, diğer İngilizce tercümelerin 'yeniden ifade edilmiş' hâlleridir, ancak bu arada Farsça bilen dilbilimcilerle de birlikte çalışmıştır.)

Mevlevîlik, *Mesnevî*'nin yaygın bir şekilde okunduğu, Hindistan'daki Çiştî tarikatini de etkiledi. Evrensel kimliği ise, Ekber gibi, çoğulculuk yanlısı Moğol imparatorları üzerinde tesirde bulundu.

İbn Arabî ve Kâmil İnsan

Sûfî felsefesi açısından Rûmî, daha çok vecdi ve şiirselliği temsil eder, ancak daha teorik ve kurgusal bir ifade tarzı da söz konusudur. Kâmil insan kavramı, bilhassa İbn Arabî'ye (1165–1240, bundan sonra Arabî olarak adlandırılacaktır) atfen kullanılır. Sûfîler kendisini Şeyh-i Ekber ve Muhyiddin (Dini İhya Eden) olarak adlandırır. James Morris'in ifadeleriyle,

> Whitehead'in Platon'la ilgili meşhur görüşünü yeniden ifade eden ve bir derece aynı hayali paylaşan bir kişi, İbn Arabî sonrası (en azından 18. asra ve modern Batı'yla karşı karşıya gelinen döneme kadar) İslamî düşünce tarihinin büyük oranda onun eserlerine yazılan dipnotlar olarak yorumlandığını söyleyebilir. (Morris 1986: 540)

Tam adıyla Ebu Abdullah Muhammed ibn Ali ibn Muhammed ibn Arabî 1165 yılında İspanya'nın güney doğusunda yer alan Valencia'nın Murcia şehrinde doğdu. Sadece bir filozof ve mutasavvıf olmayan İbn Arabî, ayet ve hadisleri şerh etmiş, Rûmî standartlarında olmasa da şiir bile yazmıştır. Diğer büyük Endülüslü filozof İbn Rüşd gibi (4. bölüme bakınız), Arabî de teolojik, ilmî ve felsefî fikirlerin paylaşılmasına fırsat tanıyan, farklı kültür ve dinî geleneklerin zenginliğini tecrübe ettiği bir çevrede yetişti.

Arabî, Musa, İsa ve Muhammed'i (s.a.v.) keşfen gördüğünü ve onların kendisini dinî ilimlerin tahsilini bırakmaya zorlayıp tasavvufa yönlendirdiğini öne sürer. Bunun bir sonucu olarak, irfan aramak için yollara düştü, İspanya'da Sevilla ve Ceuta'ya gitti, sonra daha da uzaklara, Mekke, Kudüs ve Bağdat'a ulaştı. Birçok mutasavvıf ve filozoftan ders aldı. Bunlar arasında kendisine bilhassa ilham veren birçok bayan da vardı. İspanya'da iki yaşlı hanım mutasavvıfla karşılaştı: Marchenalı Şems ve Kurtubalı Fatıma bint ibn el-Müsennâ. Arabî, Fatıma ile ilgili şunları söyler:

> Sevilla'da yaşıyordu. Onunla tanıştığımda, doksanlı yaşlarındaydı. Ona tamamen sathi bir nazarla bakan, onun bir ahmak olduğunu düşünebilirdi, o ise buna şöyle cevap verirdi: "Asıl ahmak, Rabbini bilmeyendir." Şöyle derdi: "Beni ziyarete gelenler arasında İbn Arabî'den daha fazla hayran kaldığım kimse olmadı." Bunun sebebi sorulduğunda şöyle cevap verirdi: "Siz beni ziyarete gelirken benliğinizin bir kısmıyla gelip diğer kısımlarını başka mülahazalarla meşgul ediyorsunuz. İbn Arabî ise benim için bir tesellidir, bütün benliğiyle gelir. Ayağa kalktığında bütün varlığıyla kalkar, oturduğunda yine bütün varlığıyla otururdu. Kendinden hiçbir parçayı başka yerde bırakmazdı. İşte bu Yol'un gereği budur." (Austin 1977: 143)

İbn Arabî, yaklaşık 30 yıl boyunca seyahat etti ve ilmî çalışmalar yaptı. Mekke'de bulunurken 'İlahî bir emir' olarak adlandırdığı bir tâlimatla, tasavvufla ilgili âbidevî eseri olan *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserini yazmaya başladı. Bu eseri tamamlaması 30 yıl sürdü. Sonunda Şam'a yerleşti ve hayatını ders vermeye ve yazı yazmaya adadı. *Fütûhât-ı Mekkiyye* 1231 yılında tamamladığı geniş kapsamlı bir çalışmadır. Çağdaş baskıları, her biri 500 sayfalık 37 ciltten oluşur. İbn Arabî'ye atfedilen 300 eser (ki

bunların ancak yarısı günümüze kadar ulaşmıştır), ne kadar velût bir âlim olduğunu göstermektedir. *Fütûhât-ı Mekkiyye* 560 bölümden (babdan) oluşur ve Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) hayatı ve sünneti, Kur'ân'ın mânevî tefsiri, aşk, ibadet, hukuk, kozmoloji, epistemoloji ve siyaset de dâhil olmak üzere mânevî hayatın her veçhesini kapsar. Arabî bu gelenekteki diğer filozoflardan çok az bahseder. Felsefî görüşlerinin, kendisini gark eden ilham lemaları şeklinde geldiğini ve kalemi kâğıda değdirmeye kendisini zorladığını öne sürer. Bu 'ilham' anlarını, belki de 'mistik açılımlar' olarak tarif etmek daha uygun olacaktır (kitabının ismi de bununla alakalıdır). Tecrübelerini keşif ve fetih olarak tarif eder ve Allah'ın emriyle yazdığını belirtir. Bununla birlikte, Arabî'nin yazılarında kullandığı ıstılah, kendinden önceki felsefî ve mistik geleneklere ciddi bir âşinalık taşıdığını gösterir. Görünüşe göre, *Füsûsu'l-Hikem* adlı başka bir büyük eserinin tamamı, kendisine rüyasında verildi. Bu eser, Kur'ân'da bahsi geçen Peygamberlerin mistik önemine dair kapsamlı bir tefekkürdür ve tasavvuftaki önemli şahsiyetler, bilhassa Rûmî üzerinde ehemmiyetli bir tesiri olmuştur. Hatta İtalyan şair ve düşünür Dante Alighieri'ye (ölümü 1321) ulaştığı da söylenir. Profesör Ralph Austin, Arabî'nin zamanı aşan etkisini şu şekilde tasvir eder:

> İbn Arabî, kendinden önce gelen Sûfî nesillerinin öğreti ve irfanlarından bahseder, ilk defa sistematik ve ayrıntılı bir biçimde, Sûfî tecrübe ve şifahî gelenek kaynağını kayda geçirir. İslam âlemi ile Yeni Helenistik âlem arasında asırlar süren temaslarla muazzam oranda zenginleşen ıstılah ve semboller hazinesini gözler önüne serer... Ondan sonra gelen herkes, onun tahlil filtresinden geçerek bu hazineye erişmiştir. (Austin 1977: 48)

Yukarıdaki alıntı, tarihte İslamî felsefenin karakteristik bir özelliği olan, İslam'la 'yeni Helenistik dünya' arasındaki daimi

ilişkinin önemini vurgular. Tasavvufla İslamî düşünceye daha geleneksel yaklaşımlar arasındaki ilişki de önemlidir, zira Arabî bilgi edinmesinde inkişaf, rüya ve keşif gibi şeylerin rollerinden bahsederken, aklın ve ciddi tedrisatın önemini de göz ardı etmez. İbn Arabî, dünyanın hakiki bilgisini edinmek için aklın gerekli olduğunu belirtir. İnsanı, Allah'ın diğer mahlûkatı arasında eşsiz bir konumda görür, çünkü insan Allah'ın suretinde yaratılmıştır. Buradaki 'suret' kelimesinden, rahmâniyet, adalet, cemal, celal gibi sıfatlar kastedilir. Maddî olmayıp ruhanî olan melekler ise, Allah'ı ruhanî yönden bilebilir. İnsan ise Allah'ı, hem ruhanî yönden (ki bunu Saf Hakikat olarak adlandırır) hem de hakikatin maddî tezahürü, yani mahlûkatı yaratması şeklinde bilir. Aslında insanlık, hakikatin en yüce fizikî tecellisidir ve bağrında marifetullah istidadını da taşır. İnsana verilen bu yüksek makam, önce Allah'ın Hazreti Âdem'i yaratmasıyla temsil edilmiş ve insan-ı kâmil ile özdeşleşmiştir. Dolayısıyla kâmil insan, aslında Allah'ın tecessüm etmiş bir tecellisidir ve kâinattaki bütün kemalatı (ilahî olanlar da dâhil olmak üzere) ihtiva eder. İnsanın gayesi, en yüce kemalata doğru cehdetmek, tasavvuf yolunda erişilebilecek en yüce makama, yani makamla makama erişmek ve bir muhakkik veya iki göz sahibi (zül ayneyn) hâline gelmektir. Kâmil insan, bir gözüyle eşsiz yaratılışını görebilir, diğer gözüyle de Allah'ın ahlakıyla vasıflandığını fark edebilir. Bu 'iki göz' kavramına yapılan atıf, daha rasyonel ve mantıkî bir perspektiften, birbiriyle telif edilemez dualiteleri de akla getirir. Kâmil insan hem Allah'a yakın hem de uzaktır, ancak bu sadece bir kişinin bu tür şeyler için rasyonel ve mantıklı olmaya hazırlandığı zaman görülür. Allah'ın ahlakıyla vasıflanma gerçeğinde, aklı aşan veçheler söz konusudur, zira kesret ve vahdet, vücub ve imkân bir aradadır. Arabî, sıfatlara sahip olan Allah'a atıfta bulunarak, Tanrı'nın bir ve sabit olduğu ve bu şekilde vasıfları olduğuna dair felsefî ikilemi

besler, ancak Arabî'ye göre, kesret sahibi bir Allah fikrini öne sürmede bir çelişki mevcut değildir. Tanrı hem yaratan hem de 'yaratılan'dır. 'Yaratılan' olmasından kasıt, Tanrı'nın her şeyin toplamı olmasıdır, dolayısıyla her şeyin içine Tanrı'nın yarattıkları da girer.

Bütün yaratılış Allah'a nispet edildiği için, Arabî panteizmi andıran bir görüş öne sürerek geleneksel İslamî akidelerden uzaklaşmaz, ancak böyle bir durum varmış gibi de görünür. Arabî'nin 'varlığın birliği' (vahdet-i vücûd) akidesi, bir yanda 'mutlak olan, sabit ve tarif edilemez hakikat (Hâk) olan Allah' ile öte yanda daimi bir değişim ve yenilenme içinde olan Allah'ın yaratması (halk) veya onun tabiriyle zuhûr (tezahür) arasında bir fark gözetir. Bu, zâhiren farklı şeyleri yani yaratan ve yaratılanı tevhit eden şey, Arabî'nin ifadesiyle, 'Rahmân'ın nefesi'dir. Bu nefes bir annenin çocuklarına varlık vermesi gibi, her şeye nüfuz ederek varlık verir.

Rasyonelliğe meyilli okurlar bu iki dualitenin telif edilmesinde zorluk yaşayabilir, ancak Arabî için bu aklın temel sorunudur. Akıl eşyayı şu veya bu şekilde kategorize etmede o kadar ısrarcıdır ki bu alışkanlığının sonucu olarak eşyanın birliğini fark edemez. Arabî, mümeyyiz hususiyetleri ve farklılıkları idrak etmede, hatta daha soyut düşünmede bize yardımcı olduğu için aklın önemini takdir eder, ancak aklın sınırları vardır. Rasyonel akıl, hakikati taksim edecek ve birliği parçalara ayıracak şekilde teşkil edilmiştir. Arabî burada hayalin gerekli olduğunu, hayalin filozoflarla teologlarda bulunmayıp Sûfîlerde bulunduğunu ve her şeyde Allah'ın huzurunu algılamaya yardımcı olduğunu öne sürer. Ne kadar önemli olursa olsun rasyonel akıl tek başına Allah'ın mahiyetini idrak etmek için yeterli değildir. Allah'ın huzurunu iki gözleriyle görerek açığı kapatan kişiler, muhakkiklerdir, zira akılla hayal arasında dâhilî bir ahenk inşa etmişlerdir.

Bu şekilde 'hayal' etme yeteneğini geliştirmek için kullanılan zâhidâne Sûfî çalışmaları, hakikatin felsefî açıdan doğru bir şekilde kavranmasında hayati bir önem taşır. Bu yüzden felsefe (aslında teoloji de buna dâhildir) ile tasavvuf arasında yanlış bir ayrım vardır ve buna zıt bir inanç taşıyanlar, hakikati kavrayacaklarına inanmakla kendilerini aldatmaktadırlar.

Böyle daha küllî bir hakikat anlayışına bağlanma sonucu, Arabî'den sonra kendilerini 'Muhakkik' olarak adlandıran ve İslamî filozof ve teologlardan kasten uzak duran bir kesim ortaya çıktı. Arabî'nin yazıları, en iyi âlimler için bile anlaşılması zor eserlerdir ve hâlâ çalışmalar yapılması gerektiği ifade edilmektedir.

> Bu yazarların gerçek felsefî ve teolojik vahdet ve kesret anlayışı, çağdaş araştırma dünyasında henüz keşfedilmemiştir... Bu yazarlardan hiçbiri, sadece İbn Arabî şârihi değildir... Batı düşüncesinde Aristoculuk veya Platonculukta görüldüğü üzere, İbn Arabî'nin yazıları, farklı alanlardaki gelişmeler için birer başlangıç noktası olmuştur, bu yüzden en az Şeyh'i çalışmak kadar onu yorumlayanlara atıfta bulunmak da önem kazanmıştır. (Morris 1986: 541–542)

Mesela, Arabî'nin en önemli müridi ve onun eserlerinin tanınmasına aracılık eden kişi Sadreddin Konevî'dir (ö. 1273). Konevi'nin tesiri o kadar fazladır ki Arabî çalışan araştırmacıların çoğu, Konevi'nin eserlerinden istifade ederek bu çalışmaları yapmıştır. Bunun sonucu olarak, yukarıdaki alıntının ifade ettiği üzere, öğrenciler Arabî hakkında sadece basit bir şerh okumakla kalmaz, hususi bir yorumla buluşurlar. Arabî ile Konevî arasındaki temel farklardan biri Arabî'nin daha mistik olması ve tasavvuf pratiklerine daha çok vurguda bulunması, Konevî'nin ise eserlerinde felsefî açıdan daha sistematik olmasıdır. Arabî, Rûmî'den felsefî olarak daha ihtimamlı olsa da, Konevî ve

diğer takipçileri, tasavvuf geleneğinde bu tür sistematik felsefî anlatıma karşı bir direniş eğiliminde olmalarına rağmen, Arabî'nin fikirlerine daha sağlam bir yapı ve felsefî insicam kazandırmışlardır. Ancak Konevî'yi, nazarları Arabî'nin eserlerinden çevirmekle suçlamamalıyız, zira hocasına çok yakın olan Konevî, Arabî'nin eserlerini, Arabî'nin ne demek istediğini merak eden o zamanki muhatapların sorularına cevap verecek hâle getirmiştir.

Muhammed İkbal

Kâmil insan kavramının diğer bir önemli yorumcusu âlim ve şair Muhammed İkbal'dir (1873–1938). İkbal'in düşüncesi, 'tasavvuftaki Allah'a vuslat aşkını, Bergson'un dinamizm fikri, Nietzsche'nin felsefesi olan kendini ortaya koyma arayışı ve İslam şeriatı ile kaynaştıran benliğin bütüncül bir kavramı' olarak tarif edilmektedir (Mujeeb 1967: 454). Aralarında bir 'uçurum'dan söz etmek mümkünse, İkbal, Doğu ile Batı arasındaki bu uçurumu aşan bir Müslüman düşünürdür. Sialkot'taki İskoç Misyoner Koleji'nde klasik bir Batı eğitimi almıştır. (Sialkot, şu an Pakistan sınırları içinde yer alan, ama o zaman Hindistan'ın bir parçası olan Pencap eyaletinde bulunuyordu.) 1905 yılında İkbal Avrupa'ya yerleşti ve Cambridge'de ünlü Sûfî âlim R. A. Nicholson (1868–1945) ve yeni Hegelci John McTaggart (1866–1925) ile birlikte tahsil gördü. Daha sonra çalışmalarını Heidelberg ve Münih'te sürdürdü ve 'Acem Diyarında Metafiziğin Gelişimi' başlıklı bir doktora tezi yazdı. Dolayısıyla elimizde İslamî ilimlerle Batı düşüncesinin bir kombinasyonu mevcuttur. Kur'ân, hadis, İbn Teymiye, Veliyullah ve Rûmî gibi Müslüman düşünürler ve Hegel, Bergson ve Nietzsche gibi Batılı filozoflar.

Kendinden önce gelen birçok Müslüman düşünürün kadim Yunan ve Acem filozoflarını değerlendirmesi gibi, İkbal de İslam anlayışını takdim ederken Batı felsefesinden, bilhassa Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin (1844–1900) çalışmala-

rından istifade etti. İkbal, hemen hemen bütün önemli eserlerini Avrupa'dan döndükten sonra yazdı. Bu eserlerde, özellikle 1915 yılında neşrettiği 'Benliğin Sırları' adlı şiirinde, Nietzsche etkisini görmek mümkündür. İkbal'e göre, İslam'ın Kâmil İnsan'ı, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde bahsi geçen Zerdüşt'ün vasıflarına da sahip Üstinsan olan Hazreti Muhammed'dir. Bu sebeple, İkbal çoğu zaman varoluşçuluğun ilk dönem hâliyle anılmıştır. Tabii bu arada, Jean-Paul Sartre'ın (1905–1980) varoluşçu yazıları göz önünde bulundurulduğunda, İslam'ın ne ölçüde 'varoluşçu' olduğunu söylemek güçtür. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü gibi, İkbal de Hz.Muhammed'i günahlardan arınma adına bir arketip (ilk örnek) olarak telakki eder. Hazreti Muhammed (s.a.v.) batıl putları yıkıp cesaret ve dürüstlükten oluşan yeni bir ahlak metafiziği tesis etmiştir. İkbal, Hazreti Muhammed'i (s.a.v.), Cahiliye (bu kavramın izahı için 8. bölüme bakınız) devri denilen badireli bir dönemle yüzleşen bir insan olarak görür. Aynı şekilde Zerdüşt de Tanrı'nın ölümüyle, ilahî hidayetin yerine ikame edilecek bir ahlakî değer bulamama olgusuyla yüzleşmiştir. İkbal eserlerini verirken birçok çağdaşı, İslam'ın bir cahiliye devrine doğru gittiğine inanıyordu ve özellikle Hindistan'da, İslam'ın hayatta kalmasıyla ilgili endişeler vardı. İkbal üzerinde çalışmalar yapan Subhash Kashyap şöyle der: "Geleneksel değerlerin azimli bir düşmanı olması bakımından İkbal, Nietzsche taraftarıydı. 'Benliğin Sırları' adlı şiirinde, 'benlik' veya 'istiklal sahibi ego', şablonculukta ve bu dünya hayatında intiharı koklar ki bu da bir zeval ve gelenekçiliktir ve bunu hiç yaşamama gibi telakki eder. Peygamberlerin vazifeleri, geleneksel değerlerin yerine yeni değerler getirmektir."

İnsan mahlûkatın eşrefidir, bu yüzden hayatla bütünleşmek kendisinden beklenen bir vazifedir. Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde bahsettiği ruhun üç metamorfozu gibi,

İkbal de benliğin gelişmesinde üç safha üzerinde durur. Zerdüşt, insan ruhunun geçmesi gereken üç metamorfozdan bahsettiği bir konuşma yapar. Bu metamorfozun birinci hâli bir deve, ikincisi bir aslan ve üçüncüsü bir çocukla temsil edilir. Bu da İkbal'in, şeriata itaat, nefis terbiyesi ve Allah'a halife olma şeklindeki üç safhasına benzer. Zerdüşt'e göre, deve itaati ve evcilliği temsil eder, ama ayrıca devede kahramanlık mevcuttur, çünkü itaat mesuliyetini üstlenir ve bir sonraki konaklama yerine kadar bu yükü taşıyabilir. Aynı şekilde, İkbal, Allah'ın iradesine karşı itaatkâr olmak gerektiğini savunur. Üstinsan olmak için Üstinsana hürmet etmek gerekir. Dolayısıyla kâmil Müslüman olmak için, kâmil Müslüman'a saygı duymak lazımdır.

Nietzsche'ye göre, emir ve yükümlülüklerin yükünü bir dönem taşıyan insan, deveden aslan safhasına geçer. Bu, kendi kaderini tayin ve denetim safhasıdır. İkbal'e göre, Batı'nın veya modernist dünyanın sunduğu, cazibedar hevesata karşı direnmek için bu keyfiyet gereklidir, çünkü bunlar ani hazlardır ve nihai olarak ruha zarar vermektedir. Nietzsche'ye göre üçüncü dönüşüm, çocuğa olan dönüşümdür.

> Çocuk, masumiyet ve unutkanlıktır, yeni bir başlangıç, bir oyun, kendi başına dönen bir tekerlek, bir ilk hareket, kutsî bir 'Evet'tir. Evet, kutsî bir Evet, kardeşlerim, yaratılış oyununa bir mukabeledir. Ruh kendi dilediğini diler, dünyadan kopan ruh kendi dünyasını kazanır. (Nietzsche 1969: 55)

Çocuk evet der ve Üstinsan olma yolunun başındadır. İkbal'e göre, bu evet diyen, Allah'ın halifesi, mahlûkatın seyyidi-dir. İkbal'in halifesi, kâmil Müslüman'dır, bunun da en iyi örneği Hazreti Muhammed'dir (s.a.v.).

> Muhammed (s.a.v.), kâinat kitabının önsözüdür. Bütün âlemler kul, o ise Efendi'dir. (Iqbal 1920: 12)

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinin telifiyle ilgili aldığı notlarda, Acem peygamberini bir kanun koyucu olarak tarif eder ve onu, Buda, Musa, İsa ve Muhammed'le (s.a.v.) aynı seviyede görür. Ahlakî bozulmaya karşı bir cevap olarak Nietzsche'nin Zerdüşt'e baktığı gibi, İkbal de Hazreti Muhammed (s.a.v.) örneğini ele alır. Ancak Nietzsche için Übermensch, insanlığın geleceği için bir potansiyeldir ve kendisi, aşkın olanı inkâr eder. Ancak İkbal, Muhammed'in (s.a.v.) insanın özündeki ilahî sırdan bahsettiğine dikkat çeker. İnsan hayvanî seviyedeki nefsini aşıp ilahî olanla irtibata geçme kabiliyeti taşır. Bu noktada, ilahî ve insanî olan şeyler birbiriyle irtibatlandırılabilir. Dolayısıyla, hem Üstinsan'da hem de kâmil insanda vurgu 'insana'dır: Hâricî bir felaha bel bağlamadan insan özüne dönmeli, hayvanî meyillerini aşmak için nefsini disiplin altına almalı ve içimizdeki ilahî ruhla bütünleşmek için mücahede etmelidir. Hakikat düsturu adına risk almak ve hayatını tehlikeye atmaktır. Hz. Muhammed bir insanı temsil eder (kendisi 'sadece' bir insandır). Maksadıyla ilgili şüpheler bulunmasına rağmen o, başarılı bir işi ve sevgi dolu eşini ayak bağı yapmamış, toplumdaki saygın konumunu da tehlikeye atmaktan çekinmemiştir. Kimsesiz kaldı, alay edildi, hatta delirdiğine inanmaya başladı. Üstinsan'ın bütün işaretleri, sıradan insanlara hastalık veya delilik işareti olarak gözükür.

> Herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır. Kim başka türlü düşünürse, tımarhaneye gitmeye gönüllüdür. (Nietzsche 1969: 46)

İkbal, tevhidin önemini vurgular, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı eserinde tevhidi, 'ümmetimizin ruhu ve bedeni' olarak görür. İkbal şöyle devam eder: "Bugün insanlık üç şeye muhtaçtır: kâinatın mânevî yorumu, ferdin ruhen azat olması ve toplumun mânevî bir temele dayalı tekâmülüne yönelik evrensel bir mânânın temel ilkeleri." İkbal nefsi veya *khudi*'yi, aşağıdaki şekilde açıklanmıştır:

> Metafiziksel olarak *khudi* (benlik) kelimesi, tarifi mümkün olmayan ve her bireyi biricik kılan 'ben' mânâsında kullanılır. Etik olarak *khudi* kelimesi (benim de burada kullandığım üzere), ölümle yüz yüze gelinse bile, gerektiğinde, hayatın korunması adına ve hakikat, adalet, vazife gibi şeylere bağlı kalma kudreti taşıyarak yiğitlik, haysiyet ve özgüven sahibi olma, kendini koruma ve kendini ortaya koyma anlamlarına gelir. Bence böyle bir davranış ahlakîdir, çünkü egonun kuvvelerinin bütünleşmesine yardımcı olur, böylelikle dağılıp gitme ve çözülme kuvvetlerine karşı onu tahkim eder. Pratik olarak metafizik ego, İlahî Kanun tarafından tespit edildiği üzere iki temel hakkın sahibidir: yaşama hakkı ve hürriyet. (Vahid 1964: 80)

Khudi veya benliğe dair bu anlayış, varoluşsal etikte beklenilmedik bir şekilde ortaya çıkan bir endişeyi gündeme getirdiği için varoluşsal bir anlamda da ele alınabilir. Bir insan nasıl 'birey' olabilir ve kendi kaderini tayin edebilir (yani özgür ve 'özgün' olabilir), ama bu arada ahlaken de neyin doğru neyin yanlış olduğunu da bilebilir? Bu Kierkegaard'a kadar giden bir meseledir. Tek oğlunu kurban etmek için Allah'ın emrine itaat eden İbrahim, ahlak pahasına kendi nefisini de ortaya koymakta mıdır? İkbal'e göre *khudi* veya benlik, hem ortaya çıkma ve tekâmülle ilgili olarak varoluşsal bir anlamda, hem de ümmetin müşterek şuurunun bir parçası olma açısından toplumsal anlamda ifade edilir. Ferdin hürriyeti toplumsal olarak ifade edilir, ancak İkbal, bireyin vardığı ahlakî sonuçların evrensel bir mahiyette olduğunu da vurgulamak ister.

Ferdî benlik mevcuttur, ama asıl mutlak benlik sahibi olan Allah mevcuttur. Allah hem aşkın hem de içkindir, yaratma sıfatıyla her bir insan ile muttasıldır. İkbal'in tanrısı, tasavvuftaki anlayışa yakındır, 'klasik' ve geleneksel anlayıştaki ulûhiyet fikri-

ne nazaran daha yakın ve daha şahsidir. İkbal, benlik veya egonun tekâmül sürecinde olduğundan bahseder.

> Gerçekten de hayatın tekâmülü göstermektedir ki başlangıçta zihnî olan fizikî olanın tahakkümü altında olsa da, zihnin kuvveti arttıkça, fizikî olana tahakküm etmeye meyleder ve sonunda tam bir bağımsızlık konumuna yükselebilir... (Iqbal 1989: 85)

Bu dualistik bir yaklaşım gibi gözükmektedir. Maddî olmayan bir şuurdan müteşekkil ve bedenden müstakil mevcut olabilen benlik için ulvi şuur, Allah'ın zâtıdır. Bu yüzden ferdin şuuru tekâmüle erdikçe ulvi şuur olan Allah'a yaklaşır. İnsan benliği, insanî hevesat kanunlarına bağlı kalarak, hemen hemen hiç hürriyete sahip olmama konumundan başlayıp tedricen tekâmül eder, ruhanî bir bağımsızlık ve dinamizm hâline erişir. 'İnsanın daimi mükâfatı', bir benlik taşıyarak, temkinli ve eşsiz olabilmedeki tedrici gelişiminden gelir.

Kâmil İnsan denince akla gelen, yeni değerlerin bânisi olan Hazreti Muhammed'dir (s.a.v.). Bu dünyada insan hayatının maksadı, mahlûkatta tasarruf yetkisine sahip, kâmil halifelerin ortaya çıkmasıdır. Aristocu anlayışa göre, başka varlıkların aksine insanın belli bir hedefi, gayesi vardır. Hedef 'hayatın kervanı'dır. Ancak bunun 'varoluşçu' bir unsuru mevcuttur. Bazı Müslüman düşünürler, İnsanın bir maksadı olduğuna dair İkbal'le hemfikir olsa bile, Allah'ın kanunlarıyla yönlendirilmediği takdirde, bir insanın sorumlu davranma yeteneğini sorgulayacaklardır. Kendi kaderini tayin edecek bireye İkbal'in güveni daha fazladır ve İkbal, hayvanî güdüleri ve maddî ihtiyaçları aşmak için insanlara daha fazla hürriyet verir.

İkbal, maddî olandan bağımsız olan benliğe veya şuura yaptığı vurguda dualistik olsa da Kartezyen görüş taşımaz. Dekart'a

göre, fizikî dünya, İnsan tarafından kontrol edilebilen, değişmez matematiksel kanunlara dayanır. Dünya, insanın tasarrufuna âmâdedir, insanlığın hizmeti için kullanılacak bir araç olarak beklemektedir, zira insanlık tabiatın efendisi ve sahibi hâline gelebilme yeteneğine sahiptir. Ancak İkbal, 'fizikî olan' ve 'fizikî olmayan' dualizminin ötesine geçerek Nietzsche'yi takip eder. İkbal'in varoluşçu felsefesi, bilimsel determinizmin kısıtlamalarından kurtulmak için insan bedenine daha çok hürriyet sunar. Tevhit düşüncesi özünde, bedenle ruhun, maddeyle mânânın, fertle cemiyetin birliğini taşır. İkbal tevhidi, İslam ümmetini bir arada tutan ilke olarak görmüştür. Allah birdir ve tevhit akidesi bütün yaratılışı kuşatır. Yaşadığımız dünya, O'nun yaratmasıyla gerçekleşir. "... Sonra iradesini semâya yöneltti ve gökleri yedi tabaka olarak tanzim etti. O her şeyi hakkıyla bilendir." (Bakara: 29) Bu yüzden Allah'ın meşieti, hayatın her alanında fark edilmek zorundadır.

> Hristiyanlık ilahî olanla insan arasında bir perdedir... Hâlbuki İslam'da Allah'a perde olan insanın kendisidir... Bu yüzden İslam bir ilim yoludur, bir marifet yoludur... İslam insanı bu ilme götürür; bu ilim de bizi varlığımızla bir kılan, bize kim olduğumuzu bildiren ve bizi sahip olduğumuz ilme göre şekillendiren, yani hakikati nihai olarak müşahede etmek için ilimle varlığı birleştiren bir ilimdir. (Nasr 2001: 21, 22)

Yukarıdaki alıntı, Seyyid Hüseyin Nasr'ın (d. 1933) *İslam'ın İdealleri ve Gerçekleri* adlı eserindendir. Önde gelen bir İranlı Müslüman filozof olan Nasr, titiz felsefî yöntemle tasavvufu telif eden nadir örneklerdir biridir. Nasr, insanın 'teomorfik bir varlık' olduğunu öne sürer. Yani insana, kendisini hakikate, marifetullaha ve tevhide götürecek bir akıl bahşedilmiştir. Bu 'teomorfik varlık' anlayışı, İbn Arabî'nin kâmil insan anlayışından etkilenmiştir.

> İnsan vahye muhtaçtır, çünkü teomorfik bir varlık olsa da mahiyeti itibariyle ihmal ve unutkanlığa meyillidir, tabiatı gereği kusurludur. Bu yüzden ihtara muhtaçtır. İnsan kendi başına mânevî kemalata muvaffak olamaz. Akıl insanı Allah'a götürür, ancak aklın sıhhatli ve sâlim olması şarttır. Aklın nesnel tezahürü olan vahiy, bu sıhhati temin eder, aklın doğru işlev görmesini ve heveslerden etkilenmemesini sağlar. (Nasr 2001: 22, 23)

İnsanın akletme yeteneği vardır ve hakikate vâsıl olmak için bu yeteneği kullanması gerekir. Bu Platonik veya Kartezyen gözükebilir, ancak vahye niçin muhtaç olduğumuza dair kitapta tekrarladığımız soruyu da gündeme getirir. Nasr yukarıda bunun sebebini şöyle açıklar: Akıl, tek başına yeterli olamaz, bu yüzden vurgu, vahyedilen akideye, 'Aklın nesnel tezahürü'ne yapılır. Akıl bir araç olarak görülebilir, keşfedilen bir şeyi anlamaya yarayan bir araç.

Tevhit, mutlak olanın sadece metafiziksel bir tasdiki değildir, ayrıca zâhiren birbirinden kopuk olan yaratılışı vahdete erdirme yöntemidir. İslam'ın tam ve kâmil mânâda vahyedildiği inancıdır, bu yüzden iman sahipleri, vahyedilen bu metindeki kurallara uymalıdır. Kur'ân, insanın mutlak ile nispi, hayır ile şer, hak ile batıl arasındaki farkı görmesini sağlayan bir alettir ve 'ümmü'l-kitap'tır (kitapların annesi), bütün ilimlerin prototipidir.

Daha fazla bilgi için

Aminrazavi, M.A.R. (1996), *Suhrawardi and the School of Illumination*, Routledge Sûfî Series, Abingdon: Routledge.

Barks, C. (2007), *Rumi: Bridge to the Soul*, London: HarperCollins.

Chittick, W.C. (1989), *The Sufi Path of Knowledge: Ibn*

Al-Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press.

Iqbal, M. (1989), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Iqbal Academy.

Meisami, S. (2013), *Mulla Sadra, Makers of the Muslim World*, Oxford: Oneworld.

Nasr, S.H. (2001), *Ideals and Realities of Islam*, Cambridge: The Islamic Texts Society.

Nicholson, R.A. (1998), *Rumi: Poet and Mystic*, Oxford: Oneworld.

Rumi (2004), *Selected Poems*, Penguin Classics, trans. by Coleman Barks, London: Penguin.

Soroush, A. (2002), *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, New York: Oxford University Press.

6. ISLAM VE DEVLET

Antik Yunan felsefesi zamanından bu yana, 'yüksek' olarak telakki edilen değerlere (ki bunlar ahlakî, epistemolojik veya kültürel olabilir) bağlanmanın ne kadar önemli olduğu sorusu, çoğunluk tarafından değer olarak görülen şeylerle çelişmeye başladı. Siyasî arenada bu, meritokrasi (bu yüksek değerlere bağlı olup bu değerleri kitlelere dayatan seçkin bir grubun yönetimi) ile demokrasiye (çoğunluğun kabul ettiği değerlerin geçerli olduğu bir toplumda kitlelerin yönetimi) inanç arasında bir çelişki olarak görülebilir.

Bu tür bir dualite, İslamî siyaset felsefesinde de ifade edilmiş; bir çoğunluğun değerlerinin dinin yüksek değerleri için tehdit oluşturabileceğinden endişe edilmiştir. Dünyevi ve mânevî olan arasındaki mücadele, Batı felsefesinde de görülebilir. Mesela, kadim Yunan filozofu Platon ile Alman filozofu ve filoloğu Friedrich Nietzsche'ye bakalım. Bu iki filozof birçok açıdan farklı felsefelere sahip olsalar da aralarında bazı benzerlikleri tespit etmek de mümkündür: Her ikisi de demokrasiden şüphe duymuş ve siyasî ve mânevî elitizmin taraftarı olmuştur. Birçok açıdan bir rasyonalist olan Platon, kendi fikri olan Filozof-Krallardan bahsederken az çok mistik bir üslup taşır. Aynı şekilde, birçok kişi tarafından ateist olarak yaftalandığı hâlde Nietzsche, Üstinsan kavramına sık sık 'Asil Ruhlar' olarak atıfta bulunur. Bu Asil Ruhlar, ruhanî boyutlarıyla irtibat hâlindedir ve bazı yorumcuların zannettiğin aksine ateist veya nihilist değildirler. 'Mânevî' teriminin bu iki filozof tarafından yorumlanması epey farklılık arz edecektir. Beşinci asır Atina'sındaki siyasî iklim (ki çok kısıtlı bir demokrasi söz konusuydu) ile Nietzsche'nin, büyük oranda aristokrasinin hâkim olduğu 19. asır Avrupa'sı göz önünde tutulursa, benzer bir farklılık demokrasi anlayışlarında da mevcuttur. Bu kitapta gördüğümüz gibi, Platon ve diğer antik Yunan filo-

zoflarının eserleri, İslam felsefesinin gelişmesinde muazzam bir rol oynamış, ancak bazen de imanla akıl arasında tatsız bir ilişki doğmuştur. Nietzsche'nin Üstinsan kavramı da bazı Müslüman filozoflara, bilhassa Muhammed İkbal'e (5. bölüme bakınız) cazip gelmiştir. Günümüzde demokrasi genellikle en iyi yönetim biçimi olarak görülür. Bu telakkiyi taşıyanlar bilhassa demokratik bir toplumda yaşayanlardır. Ancak demokrasiyi eleştirenler de yok değildir. Antik Yunanlar ve 19. asır Avrupalıların eleştirileri yanında bu meseleyi günümüzdeki demokrasi anlayışı ve bu anlayışı eleştirenler açısından da ele alabiliriz. Bunun için, Müslüman siyaset filozofu Mevdûdî üzerinde durmak istiyoruz.

Mevdûdî

Şeyh Seyyid Mevlânâ Ebu'l A'lâ Mevdûdî (1903–1979), 25 Eylül 1903 yılında Hindistan'ın Maharashtra eyaletinin Aurangabad şehrinde dünyaya geldi. İsmindeki unvanlar kendisine ne kadar hürmet edildiğine işaret etmektedir. Nitekim Mevdûdî'nin eserleri ne zaman mevzubahis olsa, günümüze kadar milyonlarca Müslüman tarafından büyük bir hürmetle karşılanmış ve kendisi bir otorite olarak görülmüştür. Mevdûdî 120'den fazla kitap ve kitapçık yazdı. Eserlerinde ahlak, siyaset, din, kölelik, insan hakları, şeriat, Hazreti Muhammed, sosyoloji, edebiyat ve tefsir gibi konuları ele aldı. Bu yazıların çoğu şüphesiz zekice, ikna edici ve hikmetlidir. Malise Ruthven'in kaydettiği gibi:

> Onun [Mevdûdî'nin] ellerinde 'İslam', eski bir sosyal sistemden sudûr ederek kılı kırk yaran hukukî hükümler silsilesinden çok daha fazlası hâline geldi. Her türlü insanî ve sosyal soruna çözüm sunan, tam mânâsıyla gelişmiş bir 'ideoloji'dir. Temel olarak bu sebeple, katı üslubuna rağmen Mevdûdî Mısır'dan Malezya'ya kadar Müslüman radikaller tarafından büyük bir hayranlıkla karşılandı... Seyyid Kutub'la birlikte Mevdûdî, genç Sünnî aktivistler tarafından

en çok okunan teorisyen hâline geldi. (Ruthven 2000: 328)

Mevdûdî ve babası, İngiliz sömürge döneminde yetişti. Bu dönemde, Müslüman idaresinde bir gerileme ve Hindû çoğunluğun iktidarında bir artış mevcuttu. Müslüman iktidarındaki gerilemeyi ele alırken Mevdûdî, cevapları İslam geleneğinde aradı. Bu arada Mevdûdî'nin başını bu geleneğe gömen bir kişi olmadığını, çağdaş bir düşünür olarak tanımlanabileceğini de belirtelim. Mevdûdî, moderniteyi İslam'ın tabutunun son çivisi olarak görmedi; aksine moderniteyi, en azından bazı yönlerini, İslam'ın yeniden ihyası için bir fırsat olarak telakki etti. Mevdûdî, modern çağda nasıl Müslüman olunması gerektiği üzerinde durdu ve hayatını, Müslüman olmanın en iyi yolu olarak gördüğü düşünceleri tebliğ etmeye adadı. Bu mânâda, Yunan felsefesi nazarından çok güçlü bir etik mesajı vardır: İyi olmak ne anlama geliyor?

Temelde kendi çalışmalarıyla tahsil hayatını geçiren Mevdûdî, başarılı bir gazeteci ve aktivist olmuştur. Türkiye'nin 1924'te halifeliği ilga etmesinden sonra, halifenin bir idareci olarak tayin edilmesi de dâhil olmak üzere, merkezî siyasî kurumların yeniden tesisini amaçlayan Hilafet Hareketi'nin ilk destekçilerinden biri oldu. 1938 yılında, Hindistan'daki Müslümanların ayrı bir devlete sahip olmaları gerektiği fikrini benimsedi ve 1941'de Cemaat-i İslamî (İslamî Parti) adında siyasî bir parti kurdu. Liderliğini Mevdûdî'nin yaptığı bu parti, hâlen faaliyetlerine devam etmektedir. Mevdûdî'nin yazıları ve eylemlerini incelediğimizde, modern İslamî siyaset felsefesindeki önemli bir gerilime dair mükemmel bir örnekle karşılaşırız. Nesnel hakikat olarak görülen, Allah'ın idaresinin hâkim olduğu İslamî bir devlet vizyonu ile insanların yönetimi olan ve günümüzde daha ileri bir yönetim tarzı olarak telakki edilen demokrasi arasındaki gerilim. Bu bir dizi önemli felsefî soruyu gündeme getirmektedir: De-

mokratik bir devlette, nasıl iyi bir Müslüman olabilirsin? İslam demokrasiyle uyumlu mudur? İslamî bir devlette, devlet İslamî kimliğini kaybetmeden, seküler ve mânevî güçler ne ölçüde birbirinden ayrılabilir?

Mevdûdî'nin demokrasiyi ele alış tarzı karmaşıktır ve kendisinin demokrasiyle nasıl karşı karşıya geldiği göz önünde tutularak incelenmelidir, zira o zamanlar Müslümanlar, Hint milliyetçiliğini, Hindistan'daki İslam'ın mevcudiyeti için bir tehdit olarak görüyordu ve demokratikleşmenin Hindû üstünlüğünü artıracağını düşünüyordu. Bu sebeple, Mevdûdî demokrasinin olumlu özelliklerinin farkında olsa da bu konuda epey kuşkuludur. Sonuçta, ideal devleti semavatta bir model olarak gören ve bu modele asla erişilemeyeceğini, sadece onu taklit etmenin mümkün olduğunu düşünen Platon veya Üstinsan ideali için gayret edilmesi gerektiğini iddia eden Nietzsche gibi, Mevdûdî'nin de İslamî devleti, ideal bir model olarak gördüğü, ancak bu devletin nasıl olması gerektiği konusunda ayrıntılı bir tasvir yapmadığı öne sürüldü. Ancak kendisi günlük siyasî süreçlere dâhil olduğu için, İslamî devlet anlayışıyla ilgili yazılarında az çok ayrıntılara girdiğini görmek mümkündür.

16 Mart 1948 tarihinde Mevdûdî, Pakistan Radyosu'nda, 'İslam'ın Mânevî Yolu' hakkında bir konuşma yaptı. Konuşması şu şekilde başlıyordu:

> Felsefî ve dinî düşünce iklimini en çok etkileyen fikir, ruh ve bedenin birbirine muhalif olduğu ve ancak birbirinin rağmına gelişebilecekleri şeklindedir. Ruh için beden bir hapishanedir ve günlük hayattaki faaliyetler onu esir alan ve gelişimine engel olan bağlardır. Bu da kaçınılmaz olarak kâinatı mânevî ve seküler şeklinde ikiye böldü.
>
> Seküler yolu seçenler, mâneviyatın taleplerine cevap vere-

meyecekleri kanaatini taşır, bu yüzden ileri derecede maddeci ve hazcı bir hayat sürerler. Dünyevî faaliyetlerin bütün alanları (sosyal, siyasî, ekonomik veya kültürel) mâneviyatın nurundan mahrumdur; sonuçta haksızlık ve zulüm ortaya çıkar.

Öte yandan, mânevî kemalat yolunu tercih edenler ise, kendilerini toplum dışına itilmiş 'asil kimsesizler' olarak görmeye başlar. Bu kişiler, mânevî tekâmülün 'normal bir hayat'la asla telif edilemeyeceğine inanır. Onlara göre, fiziksel olarak nefsinden feragat ve nefsanî hazları terk etme, ruhun gelişimi ve kemali için gereklidir. Maddî arzuları öldüren ve bedenî hisleri körelten mânevî egzersizler ve zâhidâne uygulamalar icat etmişlerdir. Ormanlar, dağlar ve diğer ıssız yerleri, ruhanî gelişim için ideal yerler olarak görmüşlerdir, zira hayatın karmaşası, bu yerlerde onların meditasyonlarına müdâhil olmamaktadır. Dünyayı terk etmeden başka bir mânevî kemalat düşünemediler. (Mevdûdî, Pakistan Radyosu, 'İslam'ın Mânevî Yolu', 16 Mart 1948).

Alıntıyı biraz uzun tuttuk, çünkü bu ifadeler, Mevdûdî'nin hayatı boyunca sahip olduğu görüşü yansıtmakla kalmıyor, ayrıca çok sayıda Müslüman'ın da görüşü olarak telakki ediliyor. Sosyal hayatta aktif olurken mâneviyatı da muhafaza etmek, yani iyi bir Müslüman olmak mümkündür, ayrıca böyle bir şey zorunludur. Mevdûdî'yi zorlayan bir hedef, kendi görüşlerine ve Müslümanların çoğunluğunun görüşlerine uygun bir İslamî çerçeveyi kapsayan bir devlet teorisi geliştirmekti. Böyle bir teoride dinle devlet arasında bir ayrım olmayacak ve böylelikle dinî hayat, sosyal hayatla uyumlu olacaktı. Bir Müslüman, evinden dışarı çıkınca dinini evde bırakmaz, hayatın her veçhesi İslamî ibadetin bir veçhesi olarak görülmelidir. Birden fazla otorite olamaz. Özel ve kamusal hayat diye bir ayrım yoktur, hayatın bütün veçhelerini

kapsayan, bütüncül bir mânevî yol söz konusudur. Bu yoldaki ilk ve en önemli adım Allah'a itaattir. Mevdûdî'nin İslamî *Devlet'in İlk İlkeleri* adlı eserinde dediği gibi:

> Bu [Kur'ân], [İslamî anayasa için] ilk ve temel kaynaktır, bizzat Allah'tan gelen aslî tarife ve tâlimatları ihtiva eder. Tarife ve tâlimatlar, insanın var oluşunun dizisini kapsar. Buradaki kurallar, sadece ferdî muamelelerle alakalı değildir, sosyal ve kültürel hayatın bütün veçhelerini düzenleyen ilkeleri de kapsar. Bu da Müslümanların niçin kendilerine ait bir devlet kurmaları gerektiğini açıkça gösterir. (Mawdudi 1967: 5)

Burada basit bir mantık vardır: Eğer iyi bir Müslüman olmak, hayatın tüm yönlerini kapsıyorsa, devlet ve toplum bir bütün olarak Allah'ın kanunlarına göre işlev görmelidir. Bu teokrasiyle aynıymış gibi gözükebilir, zira demokrasi görüşlerin çoğulculuğuna müsaade edecektir bu da kaçınılmaz olarak, Kur'ân tarafından konulan ilkelerle çelişecektir. Ancak Mevdûdî, teokrasiyi destekliyor görünmüyor:

> İslamî teokrasi özel bir dinî grup tarafından değil sıradan Müslümanlar tarafından kontrol edilir. Bunu Kur'ân ve Sünnet'e göre yaparlar. Yeni bir kelime kullanmama izin varsa, buna 'teo-demokrasi' derdim. Allah'ın yüce hâkimiyeti altında Müslümanlara, insanların idaresiyle ilgili sınırlı bir hâkimiyet verir. Bu [devlette] idarî ve adlî sistem, Müslümanlarla istişare edilerek şekillenir. Sadece Müslümanların bunları ortadan kaldırmaya hakkı vardır. Şeriatta kesin hükümlerin bulunmadığı idarî meseleler ve diğer hususlar, Müslümanlar arasında icma yoluyla çözüme kavuşturulmalıdır. Allah'ın kanununun yorumlanması gerekiyorsa, sadece özel bir grup veya ırkın değil, içtihat yeteneğine sahip bütün Müslümanların içtihat yapması mümkündür. (Mawdudi 1969: 130)

Mutlak kudret anlamında hâkimiyet sadece Allah'a aittir. Mevdûdî şöyle der: "Hâkimiyet Allah'a aittir. Kanun koyucu O'dur. Kimse, hatta bir Peygamber bile, kanun koymaya veya [Allah'ın] kanunlarını ilga etmeye yetkili değildir." Bu durumda bir devletteki hiçbir kanun, Allah'a atfedilmeden yapılamaz. Ancak bu da bazı güçlükleri beraberinde getirir. İlk olarak, dikkat çektiğimiz gibi, Allah'ın mahiyeti ve her an her şeye bizzat müdahale edebildiği veya etmek zorunda olup olmadığı hakkında ihtilaflar vardır. Ayrıca, Kur'ân'ın, bilhassa 21. asır toplumunun yüz yüze kaldığı karmaşık gerçeklerle pek mukayese edilemeyen bir 7. asır muhatap kitlesine vahyedildiği nazara alınırsa, sadece hidayet maksadıyla indiği, ayrıntılı yasama hükümleriyle dolu olmadığı görülür.

Kur'ân'da bulunabilecek siyaset teorisi, devlet ve halkı idare eden bir şahsiyet olarak Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) konumuyla alakalıdır. Mevdûdî, Muhammed'i (s.a.v.) ideal siyasî idareci ve Medine devletini de İslamî devletin mükemmel modeli olarak telakki eder. Bu döneme 'altın çağ' olarak atıfta bulunur, zira ona göre bu dönemde din ve siyaset ittihat etmiştir. Mevdûdî bu süreyi, râşit halifeleri de ekleyecek şekilde uzatır (632–661). Mevdûdî'nin halife görüşü, Platon'un filozof kral görüşünden pek farklı değildir. Neyin iyi olduğu bilgisine sahip olan, iyi işler yapar. Mevdûdî'nin bir zamanlar halifenin nasıl olduğuna dair görüşleri de bahse değer.

> Sadece devletin başkanı değil, başbakanıydı da. Meclise bizzat iştirak etti, toplantılara başkanlık yaptı ve müzakerelere katıldı. Hükümetin çalışmalarından ve şahsî fiillerinden sorumluydu. Ne resmî bir parti ne de muhalefet partisiydi; istikamet üzerinde olduğu müddetçe bütün meclis onun partisiymiş gibi davranıyordu, yanlış bir yola girdiğinde ise bütün meclis bir muhalefet partisi oluyordu. Her üye, karar-

> larını desteklemek veya bunlara karşı gelmekte hürdü, hatta kendi bakanları bile mecliste ona muhalefet ederdi. Yine de başkan ve kabinesi çok iyi geçinirdi; hiç kimse hiçbir görevinden istifa etmedi. Halife sadece meclise değil, bütün bir kavme (millete) karşı, bütün fiillerinde, hatta özel hayatına dair fiillerden mesuldü. Her gün beş defa halkla iç içe olur ve cuma namazlarında onlara hitap ederdi. İnsanlar onu yollarda ve mahallelerde bulabiliyor ve durdurup hakkını arayabiliyordu. Sadece meclis üyelerinin onu sorgulama hakkı yoktu, kamusal alanda herkes ona soru sorabiliyordu. (Mawdudi 1969: 345).

Bu kesinlikle çok idealist bir tasvirdir, zira tarihte böyle bir meclisin başka bir örneği görülmemektedir. Aslında Mevdûdî de şöyle bir sonuca erme zorunluluğu hisseder: "Böyle bir şey ancak bir toplum, İslam'ın devrimci ilkelerine tam mânâsıyla uygun yaşamaya hazır olduğunda gerçekleşebilir." (Mawdudi 1969) Uygulamada, Mevdûdî'nin teo-demokrasisi, demokrasiden çok teokrasi olacak; prensipte meşverete yapılan vurgu demokrasiye işaret edecektir. Buradaki asıl mesele, meşverete kimin dâhil olmaya hak kazanacağıdır; zira bu karar, katılımcılığın kapsamını belirlemektedir. Burada, siyasî sürece katılma yetkileri olmayan gayrimüslimlerden bahsedilmemiştir, ancak Mevdûdî kadınları da bu sürece dâhil etmez (7. bölüme bakınız). İçtihat yetkisi, sadece tevilde bulunma ehliyeti taşıyan Müslümanlara aittir. Mevdûdî'nin hesaplarına göre, İslam'ı doğru anlayan Müslümanların oranı, binde birdir.

Bu yüzden, Mevdûdî, siyasî ve hukukî kararların verilmesinde içtihadın önemini kabul etse de, içtihatta bulunmaya ehliyetli gördüğü kişiler sadece küçük bir azınlıktır. Çünkü kanunlar insanların kendi iradeleriyle yapıldığında, avamın kendi menfaatlerini bilmediği tecrübeyle sabittir. İnsanların hayatlarıyla

ilgili çoğu meselede, bazı veçheleri nazara alıp diğerlerini göz ardı etmeleri onların fıtrî bir zaafıdır; hükümleri genellikle tek taraflıdır. (Mawdudi 1969: 132)

Devletin inşa sürecinde karar alabilmek için insanlara duyulan bu güvensizlik ciddiye alınmalıdır, zira daha önce bahsettiğimiz gibi, bu sadece, Platon zamanından beri felsefe tarihinde ortaya çıkmış bir mesele değil, günümüze kadar birçok ciddi Müslüman âlimin de paylaştığı bir görüştür. Bu da bizi, demokrasinin apaçık faydası ile çok sayıda Müslümanın endişesi olan, şahsî ve sosyal seviyede Allah'ın emirlerine itaat ve İslamî değerlerin idamesi meselesini telif etme gibi bir ikilemle karşı karşıya bırakmaktadır.

Dinin dünyayı hem somut, mevcut hadiseler hem de zaman ve mekânı aşan evrensel bir çerçeve olarak gördüğü bilinmektedir. Büyük Amerikalı antropolog Clifford Geertz'in (1926–2006) dikkat çektiği gibi, ideolojiler, 'nesneler arasındaki duygusal boşluğu, oldukları gibi veya olması istenildiği gibi kapatır, böylece umutsuzluk veya umursamazlığa düşmeden, rollerin icrasını temin eder'. (Geertz 1973: 205).Mevdûdî, İslamî ideolojinin günlük hayata tatbik edilmesinde bir temsilci olarak öne çıkar. Bir yandan, karşısında Hindistan'da her gün milyonlarca insanın bizzat yaşadığı bir din vardı. Öte yandan, önünde bir ideoloji, Kur'ân, Muhammed (s.a.v.), râşit halifeler ve Medine'ye dair bir paradigmalar serisi vardı ve bu seri, dünyayla uyumlu değilmiş gibi gözüken bir ütopya sunuyordu. Ütopyanın harfî Yunanca tercümesi 'mekânsızlık'tır. Toplumu daha iyi bir hâle getirme adına gayret etmek ve toplumun nasıl olması gerektiğine dair bir vizyon geliştirmek için iyi sebepler olabilir, ancak insanlardan oluşan toplumun sürekli bir değişim sürecinde olduğu da akılda tutulmalıdır. Bir ütopya oluşturma girişimindeki sorun, bunun ideolojik, kudretten yoksun ve durağan olma ris-

kidir. Platon'un ütopyayla ilgili spekülasyonlarında, daha önce yaşanmış tarihî hadiselere atıflar mevcut değildir. Bu her zaman böyle değildir. Mesela, Cenevreli filozof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), 1755 yılında yayınlanan *Eşitsizliğin Kökenine Dair Beyan* adlı eserinde, toplum öncesi şartlarda bize İnsanın 'varsayımsal tarihi'ni sunar.

> Bir hayvanı diğerlerinden daha zayıf ve daha az aktif görüyorum, ama tamamı göz önünde tutulursa, en avantajlısı olarak onu görüyorum. Bir meşenin altında açlığını, ilk derede susuzluğunu giderdiğini görüyorum. Aynı ağacın altında uyuduğunu, bütün ihtiyaçlarının tamamen karşılandığını görüyorum. (Rousseau 2004: 4)

Tabiatı bir cidal ve canavarlık arenası olarak gören İngiliz filozofu Thomas Hobbes'un (1588–1679) aksine, Hobbes'un adamından daha eski bir mazisi olan Rousseau'nun 'vahşi adam'ı, korku ve endişe içinde yaşamazdı ve diğer yaratıklarla kavga edebilecek veya onlardan kaçabilecek bir konumdaydı. İnsan fıtrî hâlini terk ettiği an, ölüm korkusu başlar ve 'sosyalleşmesi ve başkalarına köle olması nispetinde zayıf, korkak, kötü niyetli bir hâle gelir ve yumuşak ve kadınsı yaşam tarzı, bir anda onun takatten düşmesine ve cesaretini kaybetmesine yol açar. Ancak Rousseau, insanın bir zamanlar bulunduğu hâle dönmesi gerektiği sonucuna ulaşmaz. Aslında Rousseau bunu yapmak için atılacak her adımın bir felaketle sonuçlanacağına inanır ve modern dünyada tabiatın daha büyük bir rol oynaması gerektiği üzerinde durur. Mevdûdî, insanın tabiatla uyumlu bir hayat sürmesi konusunda Rousseau ile hemfikirdi, ancak maziye ait bir toplum yapısının yeniden inşası konusundaki inancının modern dünyada karşılığı olmadığı gözükmektedir. Mevdûdî'ye göre, Medine ütopyası, çok eski olmayan bir mazideki somut bir hakikattir ve böyle bir fenomenin gelecekte tekrar görülmesi ga-

yet mantıklıdır. Muhammed (s.a.v.) son peygamber olduğu için başka bir peygamber gelmeyecektir, ancak ciddi bir otoriteye sahip bir lider, bir şeyh olabilir. Mevdûdî, İslam tek ve gerçek din olduğunu ve Medine de bu dinin dünyada müşahhas olarak temsil edildiği ve Allah'ın peygamberi tarafından yönetildiği bir yer olduğu için, bu toplumun sünnetullah ve tekvînî kanunlara göre idare edildiğini öne sürer. İnsan, din sayesinde fıtratına uygun yaşar. Kur'ân'da bu tür atıflar çoktur. Allah'tan uzaklaşan insan, fıtratından da uzaklaşır. Meşhur Amerikalı antropolog Ernest Gellner'in (1925–1995) işaret ettiği gibi "İslam, sosyal bir düzenin planıdır." (Gellner 1979: 12) Müslüman olmak, bir İslam devletinde yaşamayı gerektirir, zira nihai hâkimiyet, ilahî düzendedir. Bu yüzden şeriat altındaki siyasî bir düzen bir ütopyanın gerçekleşmesi demektir.

Mevdûdî'ye ve birçok Müslümana göre, Latince bir kelime olan *religio* (bağlanmak) çok ciddiye alınmıştır, zira İnsanın Allah'a bağlanmasının hem siyasî hem de şahsî sonuçları vardır. Kur'ân ve peygamberin hayatında temsil edilen İslam, sosyal hayatın bütün veçheleriyle alakadardır. Vaftiz ve izdivaç gibi kutsal ritüellerde temsil edildiği gibi, felahın İsa'yı Mesih olarak kabul etmekte yattığı Hristiyanlıktan farklı olarak, İslam'da felah, bir Müslüman'ın günlük hayatındaki istikametindedir. Bir Müslüman'ın verdiği günlük kararlar, dinî fiillerdir.

> Hristiyanlık ilahî olanla insan arasında bir perdedir... Hâlbuki İslam'da Allah'a perde olan insanın kendisidir... Bu yüzden İslam bir ilim yoludur, bir marifet yoludur... İslam insanı bu ilme götürür; bu ilim de bizi varlığımızla bir kılan, bize kim olduğumuzu bildiren ve bizi sahip olduğumuz ilme göre şekillendiren, yani hakikati nihai olarak müşahede etmek için ilimle varlığı birleştiren bir ilimdir. (Nasr 2001: 21, 22)

Ancak, Patrick Bannerman'ın *Islam in Perspective* (İslam'ın

Görünümü) adlı eserinde dikkat çektiği gibi:

> Müslümanlara göre, râşit halifeler dönemi veya İslam'ın Altın Çağı, bâkir ve saf İslam'ın ortaya çıktığı idealize edilmiş bir devirdir. Bu tıpkı Afrodit'in dalgalar arasından, bir devlet ve toplum için gerekli bütün donanımla (hukuk, felsefe, idarî mekânizma, ekonomik ilkeler vs.) çıkmasına benzer. Bununla birlikte Müslümanlar da dâhil olmak üzere birçok yetkili kesin olarak göstermiştir ki bir devlet ve toplum için gerekli bütün donanım, Altın Çağı takip eden üç asırlık bir dönem içinde ortaya çıkar. Ayrıca, râşit halifeler dönemi, İslam tarihinin en yenilikçi devirlerinden biridir. (Bannerman 1988: 61)

Mevdûdî, İslam'ın 'entelektüel bağımsızlığı' için mücahede etti, hâricî kültürel etkilerden etkilenmemiş saf bir İslam için, Marksizm, komünizm, kapitalizm, sekülarizm ve benzeri 'izm'lerden tamamen ayrı bir İslam için... Mevdûdî'ye göre İslam'ın bizzat kendisinde bir 'izm' mevcuttur. İslam, İslamcılıktır ve hâricî bir etki veya rehberliğe ihtiyaç yoktur.

Bu entelektüel bağımsızlık kavramı, belli ölçüde, Mevdûdî'nin Muhammed İkbal okumalarına ve onun *khudi* (benlik, 5. bölüme bakınız) kavramına dayanır. Mevdûdî, bu kavramı yabancı 'izm'lere karşı İslamî bir kimlik tespiti olarak görürken, İkbal Batılı fikirlere muhalefette bulunmaz. *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* adlı eserinde şunları belirtir: "Modern bilimlere saygılı, ama bağımsız bir tavırla yaklaşın ve ... bizden önce gelenlerle fikir ayrılığına düşsek de bu bilimlerin ışığında İslam'ın öğretilerini takdir edin." Ancak Mevdûdî, Nietzsche'in Üstinsan kavramından pek farklı olmayarak bir tekâmül sürecinde gelişen İkbal'in *khudi* kavramıyla ilgili bir noktanın farkındadır. Bu kavram, bir bireyin, bir 'benliğin' niçin İslam'ın gereklerini benimsemeye meyilli olduğu sorusuna cevap vermekten kaçınmak-

tadır. İkbal bir çatışmanın kaçınılmaz olduğunu pek düşünmez; İslam'ın ahlakî değerlerinin, müşterek insanî değerlerle uyumlu olduğu kanaatini taşır. Ancak bu husus, çok genel ve soyut bir seviyede tartışılabilir olsa da günlük yaşamımızda, gerçek hayatla ilgili ahlakî kararlar verirken daha karmaşık bir hâle gelmektedir. Varoluşsal benliğin kendini ifade etmesiyle günlük hayatta geçerli olan ahlak arasındaki böyle bir çatışma, mesela Sartre'ın asla tatmin edici bir çözüm getiremediği bir konudur. Bu konu, Kantçı kesin buyrukla veya belki de Aristo'yu akla getiren, ahlakî karaktere yapılan bir vurguyla da irtibatlandırılabilir. Benzer şekilde, Nietzsche'nin 'değerler üreticisi' kavramı, bu Üstinsanların ahlakî karakteriyle ve 'bir değerler tablosu' oluşturma girişimine karşı bizzat Nietzsche'nin anlaşılabilir direnişiyle ilgili soruları gündeme getirmiştir. Bu yüzden Mevdûdî, bireylerin kendi fiillerinden ahlaken sorumlu olacağına dair düşünceye pek itimat etmez.

Mevdûdî İslam'ı, diğer kültür ve inanç sistemlerinden tamamen bağımsız bir ideoloji olarak gördü. Eğer 'yabancı' bir kültür, siyaset, bilim, ekonomi vs. gibi alanlarda İslam'la aynı görüşlere sahipse, bu İslam'ın bu hâricî görüşlerden etkilendiği için değildir. Aslında, İslam zamanın başlamasıyla ortaya çıktığı için, diğer bütün inançlardan önce gelir ve görüşleri de diğer hepsinin görüşlerinden önce gelir. Yani, İslam'ın demokratik olduğu öne sürülüyorsa, bu başka devletlerde uygulanan demokrasiye ait örneklerden öğrenilmemiştir, aksine İslam her zaman demokratik olduğu için böyledir. Demokrasi unutuldu, çünkü Kur'ân'ın öğretileri göz ardı edildi. Bunların tekrar canlandırılmasına ihtiyaç var. Bilimle ilgili durum da böyledir: Batıdaki bilimsel keşifler İslam'la çelişmemiştir, çünkü bunlar da İslam'ın bir parçasıdır. Mevdûdî'nin siyaseti tarihsel olarak maziye doğru bakar, çünkü İslam'ı aslen devrimci ve dinamik olarak görür ve maziye bakarken aslında bu dinamizme bir dönüş çağrısı yapar, fakat bu arada

modern dünyada kaybolduğunu da ifade eder. Ancak, daha önce gördüğümüz üzere, bu İslamî devletin, Mevdûdî'nin ümit ettiği şekilde 'dinamik' olacağına inanmak zordur.

Birey ve Devlet

Mevdûdî'nin İslamî bir devlet taslağı otoriter bir devlet şeklindedir, zira İslamî ideolojiyi hayatın her veçhesine tatbik etmek için siyasî bir icbara ihtiyaç vardır. Mevdûdî bütün yazılarında ferdin endişe verici güvensizliğine işaret etmiştir. Maksadı, özünde tamamen İslamî bir düşünce olan, eşitlik ve adalet temeline dayanan bir toplum inşa etmek değildir. Allah'ın hâkimiyetinin, ferdin iradesinin devletin mücbir gücüne itaat etmesiyle gerçekleşeceği yönünde bir yorumda bulunur. Bireyin iradesini kullanmasına imkân tanıyan bir toplumun inşa edilebileceğinin makul bir düşünce olması gerçeği Mevdûdî'yi çok rahatsız eder.

> Her hâlükarda, kolektif yaşamı organize etmek için devlet şeklinde adlandırılan bir mücbir güce ihtiyaç duyulduğu açıktır. İnsanlığın ileride bir devlete ihtiyacı olmayacağını öne süren anarşistler veya komünistler dışında kimse bu ihtiyacı inkâr etmemiştir. Bunların hepsi, gözlem ve tecrübeye dayanmayan idealist mülahazalardır... İnsanlık tarihi ve insan tabiatının bilgisi, medenî bir hayatın tesisinin temelde mücbir bir güce dayandığını göstermektedir. (Mawdudi 1969: 67)

Mevdûdî, iyi bir Müslüman olmak ve tanım gereği iyi bir insan olmak için, İslamî bir devlette yaşamak gerektiği sonucuna ulaşır. Burada ele aldığımız üzere, iddiasını din, toplum ve siyasetin bir Weltenshauung (dünya görüşü) altında ittihat ettiğine inandığı bir dönem olan geçmişin tetkikine dayandırır. İşaret edilen diğer bir şey de geçmişe dair bu görüşün sağlıklı olmadığıdır. Ancak bir kişi, böyle bir dönemin geçmişte var olduğunu

kabul etmeye hazırlıklı olsa bile (burada Hume'un klasik 'böyle olmalı' ikilemiyle karşı karşıya geliyoruz), bunu niçin modern dünyada tekrar uygulamak zorunda olduğumuz gibi bir çıkarıma gidiyoruz? Bunu sorgulayan düşünürlerden biri Mohamed Talbi'dir. 1921'de Tunus'da doğan Talbi, bu şehirde tahsil gördü. Daha sonra eğitimine Paris'te devam etti. Burada hem İslamî ilimlere âşina hem de Batılı fikirlere açık bir araştırmacı profili çizdi.

Mevdûdî gibi Talbi de Kur'ân'ı, hakiki Müslüman olma anlayışının merkezine yerleştirir, ancak Talbi'nin Kur'ân yorumu, Mevdûdî'nin yorumundan epey farklıdır. Talbi Kur'ân'la ilgili araştırmalarında, Mevdûdî'nin temsil ettiği geleneksel yaklaşımın sahip olmadığı, eleştirel düşünce, ferdî hürriyet ve çoğulculuğa dair önemli deliller tespit etmiştir.

Talbi, Kur'ân'daki evrensel ahlakî ilkelerle, hususi esbab-ı nüzule göre Allah'ın murat ettiği, zamana daha çok bağlı olan hükümleri birbirinden ayırır. Bu sebepler ona göre, 'vahyin zamansız özü', onun zamana bağlı 'kabuğundan' ayrılmalıdır. (Talbi 1989) Talbi buna ayrı bir önem verir, yedinci asır Arabistan diyarında formüle edilen kuralları kullanarak statik bir ideolojiyi bir topluma dayatmamak için buna dikkat edilmesi gerektiğini öne sürer. Talbi, Kur'ân'ın merkezî değer ve inançlar sisteminin zaman üstü olduğunu, farklı kültürler ve dönemler için geçerli olma kabiliyeti taşıdığını belirtir. Ancak bu esneklik ve evrensel alaka, İslam tarihinde, tutucu Müslüman âlimler tarafından sık sık göz ardı edilmiştir. Günümüzde bu âlimler, o devirdeki âlimlerden daha tutucu bir konumdadır.

Talbi, 'İnanç Hürriyeti: Bir Müslüman Perspektifi' adlı makalesinde (1989), İslamî ahlakî ve siyasî değerleri tespit etmeye çalışırken, Kur'ân'ın belli bir bağlam içinde ele alınması gerektiğini öne sürer. Talbi, insanla Allah arasındaki ilişki konusunda şu

ayeti iktibas eder: "... İnsanı ilkin çamurdan yarattı. Sonra onun neslini, önemsiz bir suyun özünden, meniden üretti. Sonra ona en uygun şeklini verdi. Ona ruhundan üfledi. Size kulaklar, gözler, gönüller verdi... (Secde: 7-9) Bu ayet, insanın iki farklı veçhesine dikkat çeker. Kilden yaratılan maddî yönü ve ilahî nefhayı taşıyan, maddeyi aşabilen yönü. Bunun çok ciddi siyasî ve ahlakî sonuçları vardır. Maddî olarak hepimiz eşitiz ve hepimiz ilahî bir nefha taşımaktayız. Aynı kutsiyete ve yeryüzünde Allah'ın halifesi olma unvanını sahibiz. Bunu, halifeliğin sadece gerçek Müslümanlar için geçerli olduğuna inanan Mevdûdî ile karşılaştırın. Burada Talbi şunu öne sürer: "Kur'ânî bir perspektiften, insan haklarının her insanın fıtratına dercedildiğini ve bunun Allah'ın bir takdiri ve tekvînî bir kanunu olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden bütün insan haklarının köşe taşı, inanç hürriyetidir." Talbi'ye göre bu hürriyet, zımmîler ve hatta mürtetler de dâhil olmak üzere herkesi kapsar. Bu görüş, irtidadın hainliğe eşit olduğu, bu yüzden ölüm cezasıyla sonuçlanabileceği şeklindeki tutucu görüşle çelişir. Ancak Talbi, bu irtidat fikrinin, daha çok ilk râşit halife olan Ebu Bekir tarafından tespit edilen teamüle dayandığına dikkat çeker. Ebu Bekir o zaman mürtedlerle yapılan harpler sebebiyle, irtidadı ihanetle denk görmüş ve Peygamberin vefatından sonra yeni gelişmekte olan İslam ümmetin bekası için büyük bir risk olarak telakki etmiştir. Buna ek olarak bu inanç, "Dinini terk eden herkes öldürülmelidir." hadisinin açık hülmüne dayanır, ancak Talbi, bu hadisin genellikle isyan ve eşkiyalıkla ilgili hadis kitaplarında yer aldığını belirtir ve "Bu hadisin uydurma olduğunu düşünmemiz için birçok makul sebep vardır." der. Kur'ân'da irtidat için ölüm cezası verilmesi konusunda bir bahis yoktur; ceza, ahirette Allah'ın hükmüne bırakılmıştır.

Burada önemli nokta, Talbi'nin, şu an çok farklı bir konumda olan toplumlara, zamanla mukayyet idealleri dayatmak üzere yapılan hatalı ve eksik planlanmış girişimlerinden örnekler ver-

mesidir. Talbi'ye göre, din siyasetten tamamen ayrı tutulmalıdır, zira Kur'ân'da İslamî bir devlet görüşünü bulmak mümkün değildir, mümkün olsa bile, böyle bir görüşün modern çağa ve şartlarına meşru bir şekilde uygulanabilmesi de söz konusu değildir.

Kur'ân'da siyasî tâlimatların olduğu ve Müslümanların bu tâlimatlara uyması gerektiği öne sürülse bile bu değerlerin neler olabileceği konusu hâlâ net değildir. Hürriyet, insan hakları ve çoğulculuk ilkelerini kapsayan Kur'ân'ın ruhunu beyan etmek için Talbi yorumbilimini kullanır (9. bölüme bakınız) ve bu Kur'ânî değerleri günümüz toplumunda desteklemenin en iyi yolunun demokrasi olduğunu öne sürer. Burada Talbi, demokrasinin Kur'ân'da mevcut olan siyasî bir sistem olduğunu tartışıyor değildir. Ona göre Kur'ân'daki Kur'ânî değerlere bağlı kalmak için en iyi yol demokrasidir. Dolayısıyla, Talbi herhangi bir siyasî sisteme karşı değildir (hatta Mevdûdî'nin teo-demokrasisine bile) yeter ki bu sistem Kur'ânî ilkeleri neşredecek en iyi sistem olsun. Talbi, gelecekte demokrasiden daha iyi bir siyasî sistemin (veya demokrasinin başka bir şeklinin) ortaya çıkabileceğini kabul eder, ama o zamana kadar elimizdeki en iyi yönetim şekli budur. Şüphesiz bazı ilim adamları daha da ileri giderek, siyasî bir sistem olarak demokrasinin, özünde İslamî bir karaktere sahip olduğunu öne sürmektedir. Bu konuda atıfta bulundukları gerçek, eski bir Arap (ve Kur'ân) geleneği olan Şûrâ'dır. Şûrâ, bir karar vermeden önce liderlerin istişarede bulunmasını zorunlu kılar (bu şûrâ genellikle ileri gelen, az sayıda şahsiyetle yapılır). Ancak Talbi, şûrâ ile demokrasi arasındaki çağrışımı kabul etmez, zira günümüzdeki sosyal ve ekonomik şartlar ve demokrasi anlayışımız, şûrânın o zamanlar uygulanış şekline hiç benzememektedir. Şûrânın bu şekilde kullanımıyla ilgili tarihte bir emsal mevcut değildir.

Bu kitapta daha sonra göreceğimiz gibi, Talbi, İslam'ın belli bir bağlamda ele alınması ve yorumbilimin kullanılması çağrı-

sında tek başına kalan bir ses değildir. Bu, İslamî ilimler alanında yapılan çalışmalarda hâlen yeni bir yaklaşım olarak görülse de fikirleri, önemli çağdaş ilim adamlarının düşüncelerini yansıtır. Belki de, İslamî bir siyasî anlayışa temel teşkil edecek, Kur'ân'a dayalı ahlakî ilkelerin neler olduğuna dair bir fikir birliğine ulaşmak için daha katedilmesi gereken epey mesafe vardır. Ancak bazı ilim adamları, bu açıdan İslam'ın, tarihindeki önemli noktalardan birinde bulunduğunu öne sürer. Mesela, İslam'la ilgili araştırmalar yapan Amerikalı sosyal antropolog Dale F. Eickleman, 'İslamî Islahatın İçinde' adlı makalesinde, İslam'ın kendi ıslahatını gerçekleştirdiğini öne sürmektedir. Bunun gelecekte Protestan Reformasyonunun Hristiyan dünyasındaki etkisine benzer bir etkiye yol açacağını düşünmektedir. Eickleman şöyle der: "20. asrın sonunki yıllarda geriye dönüp baktığımızda, Müslüman dünyasında bu dönemde, Protestan Reformasyonunun Hrisriyan dünyasına etkisi gibi, muazzam bir değişimin yaşandığını göreceğiz." Tabii artık 21. yüzyıldayız ve Eickleman'ın öngörüsü pek gerçekleşmiş gibi gözükmüyor, ancak belki de Arap Baharı gibi gelişmeler, bazı açılardan fanatizmin artmasına yol açsa da inanca dair resmî ve geleneksel yorumlara daha eleştirel yaklaşmaya imkân sağlamaktadır.

Eickleman, Suriyeli bir inşaat mühendisi olan Muhammad Shahrur'un *Kitap ve Kur'ân: Çağdaş bir Yorum* (1990) adlı kitabından alıntı yapar. Bu kitap, Ortadoğu ülkelerinin çoğunda yasaklanmasına rağmen binlerce nüsha satılmıştır. Talbi gibi Shahrur da aynı sebeplerle demokrasi yanlısıdır. Eickleman bu ıslahatı, İslam'ın apolitikleşmesi olarak görür ve daha çok şahsî bir tercih olarak değerlendirir. Bunun doğruluğunu görmek için biraz daha zamana ihtiyacımız var. Ancak bu görüş, sadece 'tek bir İslam' hakkında konuşmanın zor olduğuna dikkat çekiyor ve belki de bize İslam'ın yekpare bir yapısı olmadığını ve tutucu bir

görüşün tekelinde bulunmadığını anlamamıza ve İslam'da 'dinî ve seküler' şeklinde bir ayrım olmadığına dair pek sorgulanmayan bir görüşü tenkit etmemize yardımcı oluyor. Ancak Avrupa'daki Protestan Reformasyonu ile mukayese yapmak bize pek yardımcı olmayabilir. Zira Protestan Reformasyonunu doğuran hususi şartlar ve yaptığı ıslahatlar ile günümüzde gerçekleşen şeyler birbirinden çok farklıdır (tabii bu arada, bilhassa kutsal kitabın ferdî yorumuna yapılan vurgu ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan ferdiyetçilik çağrısı gibi belli ortak noktalardan da bahsetmek mümkündür). Ayrıca İslam'ın kendi farkı ve şartları vardır, her türlü ıslahat, Müslümanların faydasınadır.

İslamî bir ıslahat çağrısı yapan önemli bir İslamî düşünür de, farklı gelenekleri kucaklayan bir ilim adamı profili çizen Tariq Ramadan'dır (d. 1962). İsviçre'nin Cenevre şehrinde dünyaya geldi. Ramazan kendisini şu şekilde tanımlar: "Her zaman söylemişimdir; uyruk olarak İsviçreliyim, inanç olarak Müslümanın, hafıza olarak Mısırlıyım, kültür olarak Avrupalıyım." Ramadan, Said Ramazan ile Wafa el-Bennâ'nın oğludur. Annesi, Müslüman Kardeşler'in (İhvan-ı Müslimin) kurucusu olan Hasan el-Bennâ'nın en büyük kızıdır. Ramadan, felsefe ve Fransız Edebiyatı alanlarında eğitim gördü, Arapça ve İslamî İlimler konularında doktora yaptı. Doktora tezinin başlığı, 'Bir Felsefe Tarihçi olarak Nietzsche' şeklindeydi.

Radikal Reform (2009) adlı eserinde Ramadan, Müslümanları Batı'dan kendilerini tecrit etmemeye zorlar. Aksine yoğun bir iletişim ve etkileşim içinde olmayı tavsiye eder ve reformun yabancı bir unsur olup İslam'dan inhiraf etmek anlamına geldiğini savunan gelenekçilere meydan okur. Ramadan, hem Müslüman hem de Avrupalı olmada bir çelişkinin bulunmadığını öne sürer. Avrupalı bir ülkenin kanunlarına riayet edip iyi bir Müslüman olmanın mümkün olacağını belirtir, bu meyanda dinle

kültür arasındaki farklılıkları vurgular. Bir ülkenin vatandaşı olmakla belli bir dinî inanca sahip olmanın farklı şeyler olduğunu ve birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Ramazan, sahih bir ıslahın özü itibariyle İslamî olduğunu ve metinsel kaynaklara ve entelektüel geleneğe dayandığını savunur. Batılı Müslümanlar, Arap İslamı'na dönmeyi bırakıp bir 'Batılı İslam' tesis etmelidir. Aynı şekilde 'Asya İslamı', 'Afrika İslamı' da olmalıdır ki İslam'ın yekpare değil çok daha şahsî olduğu gösterilsin. Bu yüzden Müslümanlar metinsel kaynaklara, öncelikle Kur'ân'a bakmalı ve kültürel müktesebatları ışığında onu yorumlamalıdır.

Modernite, Garpzedelik ve Nefis

Genel olarak siyasî meselelerde Sünnîliğin daha pragmatik olduğu söylenebilir. Şiilik ise siyasî açıdan daha bâtınî ve yaklaşımında daha teorik bir özellik taşır. Bu özellik günümüz İran'ında açıkça görülebilir. Bu ülkede, göreceli olarak kısa bir sürede, bir dizi siyasî dönüşüm yaşanmıştır. Birçok entelektüel bu dönüşümleri, epistemolojik bir devrim olarak adlandırmaktadır.

İran'ın siyaset teorisinin temelindeki felsefî düşünceyi değerlendirmeden önce İran'ın niçin Batı modernitesini bir tehdit olarak gördüğünü anlamak için sömürge dönemine giderek biraz arka plan malumatı edinmemiz gereklidir. 19. asırda İran Rus ve İngilizlerin imparatorluk inşasında bir piyon olmaktan öteye geçemedi ve bunun sonucu olarak fakirlik ve siyasî istikrarsızlığa maruz kaldı. Ruslar kuzey İran'ı 1911 yılında işgal etti, İngilizler I. Dünya Savaşı'nda batı İran'ın büyük bir kesimini ele geçirdi ve 1921 yılına kadar burada kaldı. O yıl, İran başbakanı Reza Khan (1878–1944), darbeden sonra kendisini şah ilan etti. Şah geniş çaplı bir modernizasyon programı başlattı. Ancak kendisinin Almanya ile olan bağlantılarından endişe duyan İngiltere ve Sovyetler Birliği tarafından, 1941 yılında tahtından feragat etmek zorunda bırakıldı. Yeni şah, Muhammed Rıza Pehlevî oldu

(1919–1980), ancak II. Dünya Savaşı'nda İran yine İngiliz ve Ruslar tarafından işgal edildi. 1951 yılında, Mohammed Mosaddegh (1882–1967), demokratik seçimlerle göreve gelen başbakan oldu ve ülkenin petrol sanayisini kamulaştırdığı için halk nazarında çok popülerdi. İngiltere ve Amerika ise bu petrol kaynaklarına bağımlı oldukları için endişe içindeydi. 1953'te Amerika, İngiltere'nin desteği ve şahın muvafakatıyla Musaddık'ı devirmek için başarılı bir operasyon düzenledi. Bu ABD'nin, bir devletin seçilmiş sivil hükümetini açıkça devirdiği ilk operasyondu. Bunu takiben şah, İngiltere ve Amerika ile yakın müttefik oldu ve Beyaz Devrim adı verilen bir girişimle İran'ı modernize etti ve 'Batılılaştırdı'. Ancak idare tarzı gittikçe otokratik ve baskıcı bir hâle geldi ve yolsuzluklar yaygınlaştı.

1970'li yılların ortalarında bu baskı, dâhilî huzursuzluğu artırdı ve 1978'de, şaha yönelik büyük gösteriler, İran Devrimi'ne yol açtı. Şah Ocak 1979'da ülkeyi terk etti ve Büyük Ayetullah Rûhullah Humeyni (1902–1989), hem dinî hem de siyasî lider olarak devletin dizginlerini ele geçirdi. İran'ı bütün Batılı etkilerden ve din adamlarına dayalı bir rejime karşı muhtemel her türlü muhalefetten kurtarmayı amaçlayan bir İslam devrimine önderlik etti. 1963 yılında Humeyni, Beyaz Devrimi açıkça protesto etmişti. Devrimle ilişkisi olduğu gerekçesiyle tutuklandı ve 1964'te önce Türkiye'ye sonra da Irak'a sürüldü. Şiilere ait bir dinî merkez olan Irak'ın Necef şehrinde 15 yılını geçiren Humeyni, İran rejimine karşı etkili vaazlar verdi ve bunlar kaydedilerek Tahran sokaklarında dağıtıldı. Sohbetleri, İslamî *Hükümet: Fakihlerin Vesayeti* adlı kitabında neşredildi. Humeyni bu eserinde, 'velayet-i fakih' (dinde derin ilme sahip din adamlarının vesayeti) şeklindeki tartışmalı bir kavrama atıfta bulunarak devlet idaresinde fakihlerin rolünü inceledi. 1970'li yıllarda Humeyni, militan dinî muhalefet için merkezî bir figür hâline geldi; taraftarlarının çoğu onu 'Gizli İmam' olarak görüyordu. Sürgüne

gönderilen Humeyni Fransa'ya iltica etti. 1979 yılında ülkesine döndü. O zamandan beri fakihler ve devlet arasında tatsız bir ilişki vardı ve şu anda İran'ın bir kimlik bunalımı içinde olduğu söylenebilir. Birçok bakan bazen daha iyi demokrasi, ifade hürriyeti ve Batı'yla dostluğu savunmakta bazen de daha içe kapanık, otokratik ve şüpheli bir hâl sergilemektedir. Ancak bilhassa 1960'lı ve 1970'li yıllardaki çalkantılı dönemde, devletin ve otoritenin tabiatıyla ilgili felsefî düşünce hâkim ve canlıydı ve hâlen bu düşüncenin geçerli olduğu söylenebilir.

Epistemolojik bir devrim için felsefî bir çağrının merkezinde Ahmad Fardid, Jalal Al-e Ahmad, Ali Şeriati ve Dariush Shayegan gib İranlı entelektüeller üzerinde önemli bir etkisi olan Alman filozof Martin Heidegger (1889–1976) yer alır. Heidegger'in felsefesi son derece karmaşıktır, ama yukarıda bahsi geçen İranlı düşünürler tarafından ifade edilen görüşlere dikkat çekmek için öne çıkan bazı hususları izah etmeye çalışacağız. Genel olarak bu düşünürlerin ortak noktası Batı aleyhtarı bir söylemde bulunmalarıdır. Ayrıca bu söylem, Heidegger'in yazılarında bulunan felsefî bir 'gerçeklik'le birlikte sunulmaktadır. Bu gerçeklik arayışı, aslî ve evrensel hakikatlere dayanma amacıyla birleşir, bu yüzden çoğulculukla eş anlamlı olarak görülen demokrasiye düşmandır.

Heidegger Nietzsche ve Kierkegaard'ın felsefî görüşlerinin mirasçısıdır. Nietzsche Hristiyan ahlakı ve Batı modernitesini eleştirmiştir, bunları o dönemde Avrupa'nın yaşadığı mânevî bir buhranın semptomları olarak görmüştür. Nietzsche demokrasiye olan inanca dikkat çekmiş, özellikle gerilemenin sebebi üzerinde durmuş ve sonuçta ortaya 'büyük bir kültür'ün değil, meritokrasinin çıktığını belirtmiştir. Nietzsche, bir siyaset teorisyeni olmasa da kaçınılmaz olarak siyasî sonuçları olan radikal bir epistemolojik dönüşüm çağrısında bulunmuştur. Heidegger

bu görüşü paylaştı, demokrasiden hayıflanarak siyaset ve toplum için yeni bir kültür gerektiğini öne sürdü. Moderniteye yapılan teveccühü ruhsuz gördü ve maalesef Heidegger söz konusu olduğunda, Ulusal Toplumcuları bu yeni mânevî devrimin temsilcileri olarak gördü. Bu devrim, Heidegger'in de hemfikir olduğu bir Alman milliyetçiliğiyle ilişki içindeydi. Heidegger'in yanlış bir yola girmiş siyasî görüşlerini bir kenara bırakırsak, genel anlamda felsefesinin modernizmin ve bu ideolojinin temsil ettiği şeylerin bir eleştirisi olduğu söylenebilir. Bu açıdan, modernizm aleyhtarı olan Müslüman entelektüeller için Heidegger'in felsefesi, âşina oldukları bir yaklaşımdı. Heidegger ve aslında diğer Alman entelektüellere göre, kültür ve medeniyet arasında bir fark vardır. Kültür, ruhun kemale ermesi için beslenmesiyle meşgul olur. Medeniyet ise materyalizm sebebiyle ortaya çıkan Batı'nın zevalinin ve liberalizm, ferdiyetçilik ve demokrasi gibi siyasî değerlerin temsilcidir.

Heidegger'in en önemli eseri *Varlık ve Zaman*, bizi bu çöküş ve mânevî boşlukta yok olmaktan bir kurtarma girişimidir. Bu da değerlerde tam bir dönüşümü gerektirir. Bunu İran bağlamında ele alırsak, ülkenin 20. asırdaki kısa tarihini incelediğimizde, niçin bu kadar çok Batı düşmanlığının ortaya çıktığını görebiliriz. Buradaki 'Batı' kavramıyla coğrafî bir alandan ziyade, demokrasi ve materyalizmi aslî menfaatleri olarak gören bir inanç, bir ideoloji kastedilir. İran Devrimi döneminde İran halkı,'Batılılaşma'nın maddî kazançlarından etkili bir şekilde yüz çevirdi ve dinî liderliği desteklemeyi tercih etti.

Heidegger, Batı sekülarizminin ve ruhsuz akılcılığının yerine biraz mistik ve yarı dinî bir ütopya sunar. Bu yüzden birçoğu Şiiliği Sünnîlikten daha 'mânevî' olarak gören İranlı aydınlara bu fikir cazip gelmiştir. Heidegger hem ileri hem de geriye nazar eder, zira Batı'nın unuttuğu Yunan kültürüne dayalı kökenine

dönmesi gerektiğini savunur. Geçmiş bizim aslî bir parçamızdır ve geleceği şekillendirir, ama buna rağmen geçmişimize yabancılaştığımız bir hâle düştüğümüz görülmektedir. Geleneklerimizden uzaklaştığımız fikri Heidegger için yeni olmasa da (Marx ve Weber de bunu öne sürmüştür), burada önemli olan husus bu yabancılaşmanın sahih olmadığıdır. Hakikatlerimiz geleneklerimize, varoluşumuza, gizli mânevî hayatımıza dayanır. Modern toplum sahih değildir, çünkü varlığımızı unutmamıza yol açmış ve karşılığında bize bir boşluk veya Heidegger'in ifadesiyle nihilizm vermiştir. 'Varlık', Heidegger için mânevî bir meseledir. Heidegger, 'Varlık'ın insan için aslî bir zemini gizlediğine inanır.

Bu yüzden, hâkim Batılı gelenek sahih değildir, tashih edilmek zorundadır. Bu fikir, 1979 devriminde, İran aydınları arasında kök saldı. Şah, sadece Amerikan ve İngiliz menfaatlerine hizmet eden bir kukla olarak görüldü. Beyaz Devrimi 'dışarıdaki bir yabancı'nın, halkı kendi varlığından koparan bir dayatmasıydı. İran'da olup bitenlerle ilgili olarak Heideggerci eleştiriyi ilk defa tespit eden en önemli İranlı filozof Ahmad Fardid idi (1912–1994). Fardid, Tahran Üniversitesi'nde, Paris'teki Sorbon'da ve Almanya'daki Heidelberg'de felsefe okudu, Fransız varoluşçuluk temsilcileri ve Alman Heidegger'in eserleri üzerinde çalışmalar yaptı. Fardid, Heidegger'in felsefesini İran'a uyumlu hâle getirdi ve Batılı teknolojik nihilizmin, İran'ın mânevî özünü gark ettiğini öne sürdü. Fardid, gayri sahih Batı ile ilahî vahyi ve kutsal kitabı temsil eden 'Doğu'nun sahih özü arasında bir muhalefet doğuran dualizme dikkat çeker. Bu görüş, 'garpzede' tabirini ortaya atan Jalal Al-e Ahmad (1923–1969) tarafından geliştirildi. Ahmad İslam'ı kabul etmeden önce bir Marksist, sonra milliyetçi ve sonra da Sartre tarzında varoluşçuydu. 1962'de yazdığı *Garpzedelik*, İran aydınları tarafından, devrimsel değişimde kullanılacak bir kılavuz olarak görüldü. Batı'nın modernite tarafından 'hasta' edildiği kabul edilir ve bu hastalık İran'a sıçramış-

tır, dolayısıyla insanlar Batı'nın zehrinden kurtulmak için gerçek İran kültürüne ve 'sahih' İslamî kimliğine dönmelidir. Ancak Ahmad moderniteden kurtulmak değil onu değiştirmek istedi: 19. asrın başındaki ütopyacılarının yaptığı gibi, bu makineyi reddetmek veya tahrip etmekten bahsetmiyorum... Mesele, bu makineyle ve teknolojiyle nasıl yüzleşileceğidir. Bu tür bir teknolojide bir sorun yoktur, ancak onun bizi idare etmesine izin verme tavrımız sorunludur. 'Teknoloji tanrısı Avrupa'da yıllar boyunca mutlak hâkimiyetini icra etmiş, bankalar ve borsalar aracılığıyla tahtını kurmuş ve başka bir tanrıya müsamaha göstermemiş, bütün gelenek ve ideolojilerin yüzlerine gülmüştür. Bu yüzden tek çare, teknolojinin ilgası değil, Şia mâneviyatına hizmet eder bir hâle getirilmesidir. Bu eski, modern çağ öncesi, kabilevî bir hayat tarzına dönüşü gerektirmez, sahih kalarak moderniteyle uyumlu olacak şekilde geleneğin yeniden yapılandırılmasını kapsar.

Ahmed 1960'lı yıllarda, hiç şüphesiz, İran'ın en etkili filozofuydu, ancak 1970'li yıllarda entelektüel alana hâkim olan Ali Şeriati'ydi (1933–1977). Şeriati 1933'te, İran'ın doğusundaki Mazinan şehrinde dünyaya geldi. İlk eğitimini Meşhed'de aldı. Bir zamanlar din adamı olan, ama sonra öğretmenliği tercih eden babası Muhammad Taqi Şeriati, bu şehirde İslam'ın ilerici unsurlarını tâlim etmek üzere İslamî Öğretilerin Neşri Merkezi adında bir eğitim kurumu açmıştı. Bu merkezin amacı İslam ve modernitenin bir arada olabileceğine inanan, ama laikliği reddeden gençleri eğitmekti. Sonuç olarak bu merkez, sadece laiklere karşı değil aynı zamanda o zamanki tutucu ulemâya da direniyordu. Küçük yaştan itibaren Ali Şeriati bu merkezin aktif bir üyesiydi ve kendi fikirlerinin oluşumunda babasının önemli rolü hakkında yazılar yazdı. Şeriati, sadece İran edebiyatı değil yabancı edebiyat, şiir ve felsefe tahsili de yaptı. Meşhed'deki Öğretmenlik Yüksek Okulu'ndan 1952 yılında mezun oldu ve bir lisede öğretmenlik yapmaya başladı. Bu arada yazı çalışmalarına

devam etti. 1956'da *Felsefenin Gelişim Tarihi* adlı kitabı telif etti. Sanki bu yoğunluk kâfi gelmiyormuş gibi, Meşhed Üniversitesi'nde Fars edebiyatı bölümüne de kaydoldu. Felsefesinin gelişiminde öğretmenlik yapmasının, üniversite öğrencisi olmasının ve babasının merkezinde faaliyetler düzenlemesinin önemli bir katkısı vardır. Şeriati, İran gençliği ve entelektüelleriyle yakın ilişki içindeydi. Bu kesimler, o zamanlar ülkelerinin içinde bulunduğu durum ve Batı'nın kültürel sömürgeciliği sebebiyle bir hayal kırıklığı yaşıyordu. Şeriati'nin yazıları bu kaygıyı yansıtır ve kendisi buna nasıl cevap verilebileceğini ele alır. Şeriati, İran gençliğinde mânevî bir boşluğun olduğunu fark etti. Bu gençlik, Batı materyalizmine inancını yitirmişti, ancak çözüm aramak için İslam'a yönelmeye hazır olsalar da ulemânın tutuculuğu ve bu konuda üniversitedeki hocalarının tavrı sebebiyle hayal kırıklığı yaşamaktaydı. Şeriati, Şiiliğin ayrı bir mezhep olduğunu savundu ve Şiiliğe çağdaş ve açıkça beyan edilmiş bir devrimci ideoloji kimliği kazandırmaya çalıştı. Böyle bir Şiilik, modernitenin kavramlarından istifade edecek, ama onu sadece taklit etmekle kalmayıp bilhassa Marksizm gibi akımlardan kategoriler ödünç alacak, tabii bu arada bunların başlangıçtan itibaren İslam'da mündemiç olduğunu ısrarla beyan edecekti.

O zamanlar, ABD ve İngiltere'nin desteğiyle organize edilen darbe de dâhil olmak üzere, İran'da gerçekleşen hadiseler, Şeriati'yi çok etkiledi. Şeriati kapitalist elitleri, ABD ve İngiltere'nin tecavüzlerini ve devlete bağlı fakihlerin gerici siyasetlerini tasvir etmek için 'zar-ı zor-u tezvir' (servet, cebir, hile) terimini ortaya attı. Şeriati, Meşhed Üniversi'tesinde çok başarılı çalışmalar yaptı ve 1960 yılında Paris Üniversitesi'nden mezun oldu. Bu Şeriati'nin düşüncelerine şekil veren diğer bir deneyimdi. Parislilerin entelektüel düşüncelerinin cazibesine kapıldı ve bu şehrin ahlakî çöküntüsünün de tesirinde kaldı. Ancak entelektüel çevre, Fransız ve Avrupalı sosyoloji ve felsefe eserleriyle ta-

nışmasını sağladı. Bu, öğrencilerin yoğun radikal eylemlerde bulunduğu bir dönemdi ve Şeriati, Üçüncü Dünya hareketlerinden bilhassa etkilendi. İslam ve tarih konusunda uzman olan Fransız akademisyen Louis Massignon (1883–1962) ve diğer Marksist bilim adamlarının seminerlerini takip etti. Şeriati, yazılarında Batı ideolojisini takdir eder, bu arada Şiilikteki sevgi, günahlardan arınma, mükâfat, haşir ve ebediyet gibi Batı'da olmadığını düşündüğü boyutları ele alır. Şeriati sadece bir düşünür değildi. Siyaseten aktif bir hâlde, Cezayir gibi ülkelerdeki kurtuluş hareketlerini destekliyor, İranlı Öğrenci Konfederasyonu'nun ve İran Ulusal Cephesi'nin faaliyetlerine katılıyor ve 'Özgür İran' adlı bir bültenin editörlüğünü yapıyordu. İran rejimine karşı devrimci silahlı direnişi savundu ve artan kapitalizm ve yolsuzluğa karşı 1963'te İran'da gerçekleşen kalkışmayı destekledi. O zamanki ideolojik fikirleri, Fransız kolonisinde yaşamış devrimci bir militan, siyaset teorisyeni ve filozof olan Frantz Fanon'un (1925–1961) düşüncelerine büyük oranda benzemektedir. Fanon, 20. asrın belki de en önde gelen sömürgecilik karşıtı düşünürüdür. Ancak sömürgeciliğe maruz kalmış toplumların haklarını savunurken, bağımsızlık mücadelelerinde şiddete başvurabileceklerini öne sürmek gibi ihtilaflı görüşleri de olmuştur. Şeriati, siyasetle meşgul olmada isteksiz davranan İran ulemâsını eleştirirken, Ayetullah Humeyni'yi bir istisna olarak methetmiştir. Humeyni, 1963'teki isyanlardaki parmağı sebebiyle önce Türkiye'ye, sonra da Irak'a sürüldü.

Şeriati doktorasını tamamlayıp 1964 yılında İran'a döndü. Hükümet karşıtı faaliyetleri sebebiyle hemen tutuklandı. Azerbaycan'daki Khoy hapishanesinde 2 ay geçirdi. Tahliyesinden sonra, büyük uğraşlarla, 1966 yılında, mezun olduğu Meşhed Üniversitesi'nde tarih alanında ders verme imkânı elde etti. Çok popüler bir hoca olduğu söylenir. Sık sık Tahran'a gitti ve Hüseyniye-yi İrşâdî adlı kurumlarda konuşmalar yaptı. Dinî eği-

tim verilen Hüseyniye merkezleri, şehit İmam Hüseyin'in ismini taşır ve İran'ın her yerinde hizmet verir. Daha çok bir caminin yanında yer alırlar. Camide cemaatle namaz kılınıp diğer dinî vecibeler yerine getirilirken bu merkezlerde daha çok ihtilaflı dinî mevzularda konuşmalar yapılıyordu, dolayısıyla hükümetin gözü onların üzerindeydi. Doğal olarak Şeriati'nin popüler konuşmaları, 1973 yılında bir kez daha tutuklanmasına yol açtı. Ancak 1977'de Avrupa'ya gitmesine izin verildi. Aynı yıl İngiltere'de şüpheli bir ölümle hayata veda etti. İngiliz adlî tabibi, ağır bir kalp krizi sonucu öldüğünü rapor etti. Destekçileri ise İran'ın gizli polis teşkilatı SAVAK'ı suçladı.

Şeriati, kendi zamanındaki Marksizmin popüler cazibesine kapıldı, ama İslam'ın, değerlerinde daha insanî olduğunu savundu ve özünde kitlelere karşı bir sempati besledi. Şeriati İslamî kaynakları inceleyerek İnsan'ın vazifesinin, yeryüzünde Allah'ın halifesi olmak olduğunu öne sürdü. Bu halifelikte, sadece bir azınlık veya Mevdûdî'nin anlayışıyla, 'Müslüman' olarak nitelendirilmeye layık görülen seçkin bir grup değil, bütün insanlar temsil ediliyordu. Bu yüzden Allah'a halife olmak, kitlelere, insanlara karşı güçlü olmakla eş anlamlıdır.

Şeriati, ümmeti Marksist terimlerle, sınıflardan azade olmuş bir topluluk olarak gördü. *İslam Sosyolojisi* adlı kitabında Şeriati, 5. bölümde gördüğümüz bir terimi kullanır. Hakikat, iyilik ve güzelliğin bütün keyfiyetlerini taşıyan 'teomorfik insan', 'kâmil insan', İsa, Sezar ve Sokrat'ın faziletlerine sahip asi bir ruh. Görüldüğü gibi, bu teomorfik varlık kavramı, Arabî'nin kâmil insan kavramına çok şey borçludur. Ayrıca Hindistanlı şair ve reformcu Muhammed İkbal tarafından da geliştirilen ve Nietzsche'in Üstinsan kavramıyla da ilişkili olan, tasavvuftaki kâmil insan kavramlarından da istifade etmiştir. Şeriati'nin Batı eleştirisi, şu alıntıda net bir şekilde özetlenir:

> Zâhiren farklı gibi görünseler de bu iki sosyal sistem, yani kapitalizm ve komünizm, insanı ekonomik bir hayvan olarak telakki eder. İnsanlık her gün daha fazla yabancılaşmaktadır ve bu çılgın hız girdabı içinde boğulmaya mahkûmdur. Artık insanî değerler, yüksek ahlak ve mânevî kemalat için vakit bulunamıyordu. İnsanlar tüketmek için çalışma, çalışmak için tüketmekle o kadar meşguldü ki bu lüks tüketim ve oyalanma için yapılan delice rekabet, geleneksel ahlakî değerlerin de zayıflamasına ve kaybolmasına yol açmıştı. (Shariati 1980: 13)

Bu alıntıdaki ilgi çekici nokta, kapitalizm ve komünizmin birbirine muhalif ve birçok yönden birbirinden farklı olmasına rağmen, bu sadece 'zâhirî yapıları'yla ilgili bir durumdur. Burada Şeriati tarihî gerçekliği iki katmanda ele alır: Yüzeysel katmanda muhalif ideolojiler birbirine düşmanmış gibi gözükür, ama daha derinde ve gizli olan metafizik hakikat açısından bunlar aslında birdir. Şeriati İslam'ı da aynı şekilde görür. Zâhirî farklılıklar katmanında kesret ve nihilizm mevcuttur, ama bâtındaki ruhta sosyal kucaklayıcılık ve yüksek mânevî değerler söz konusudur. Burada Şeriati, Heidegger'e âşina olduğunu da göstermektedir. Şeriati, Heidegger'i 'dindar' bir düşünür olarak takdir eder. Ona göre Heidegger siyaseti, ontolojik bir girişim olarak görür veya olması gerektiğini savunur. Siyaset, farklı 'izm'lerin takip edilmesinden çok, bir gerçeklik ve birlik arayışı olmalıdır.

Bu bir ütopyadır, ayrıca Heideggerci bir vizyondur. İnsanın kendine yabancılaşacağı, karanlık ve ruhsuz bir dünya öngörmekte, kurtuluşun ancak mânevî bir yeniden doğuşta olduğu savunulmaktadır. Bu kurtuluş için Şeriati İslam'a bakar, ancak bu, Mevdûdî'nin yaptığı tarzda geriye doğru, İslamî kaynaklara yönelen bir bakış değildir. Bunun yerine Şeriati modern dünyada insanların alaka duyduğu şeyler ve İslam'ın bunları kendi

rengiyle nasıl boyayabileceği üzerinde durur. Şeriati, aynı (yüce) kökenden neşet eden insanla dünya arasında temel bir bağ, aslî bir ilişki olduğunu gösterir.

Uygulama açısından Şeriati, insanlar üzerinde önemli bir tesiri olan *'Ne Yapılmalı?'* isimli kitapçığında, ulemâ değil militan bir entelektüel grup tarafından gerçekleştirilecek bir devrimden bahseder. Tutucu ulemâ Şeriati'nin öğretilerinden rahatsız olmuştur, ancak Humeyni, Şeriati'ye borçlu olduğunu açıkça beyan etmeden, onun tarafından üretilen sloganları çok sık kullanmıştır ve bu da Humeyni'nin takipçileri tarafından olduğundan daha liberal görülmesini sağlamıştır. Ancak şu kesindir ki Humeyni, Şeriati'den ilham alarak çoğu fakihin genel kanaati olan, siyasetten uzak durma görüşüne isyan etmiştir. Ali Şeriati kâmil insanı, kitlelerin varoluşsal anlamda güçlendirilmesi olarak görürken, Humeyni'nin bunu hiyerarşik ve seçkinci bir anlamda ele alması ilgi çekicidir. Humeyni'nin birçok takipçisi onu bir Mehdi ('mesih' veya 12. imamın dönüşü: terimler sözlüğüne bakınız) olmasa da bir kâmil insan olarak görmüştür. Humeyni ise bunu ne kabul etmiş ne de reddetmiştir. Humeyni yazı ve sohbetlerinde, İslam'ın yeniden canlanması için, mânevî ve siyasî liderlik adına kâmil insana nazar edilmesi gerektiğini öne sürdü. Şahı eleştiren Humeyni, monarşik bir devletin İslamî ideallerle bağdaşamayacağını savundu ve kaçınılmaz olarak Şiî bir karakter taşıyan milliyetçiliği İslamî evrensellik adına reddetti.

Humeyni, yol gösterecek bir kâmil insan bulunmazsa, fakihlerin itaati bir kenara bırakıp sadece hükümete tavsiyelerde bulunmakla kalmayıp idareye doğrudan el koyması gerektiğini savundu. Velayet-i fakih düsturunu destekleyen çok az Kur'ânî delil vardı ve hemen hemen bütün Şiî fakihleri tarafından bu düstur reddedildi. Ancak Humeyni için, fakihler tarafından

idare kavramı, İslamî bir devletin (eğer gerçek mânâda İslamî bir devletten bahsetmek mümkünse), şeriat tarafından teminat altına alınmış İslamî ilkelerle yönetilmesi gerektiği kabulünün mantıkî bir sonucudur. Şeriat herkes için tam bir rehberse, mantıken insanî kanunlara gerek kalmaz. Ancak uygulamada, şeriatın cevap vermediği ayrıntılarla ilgili bazı yeni sorular ve mevzular gündeme gelmekte, bu tür durumlarda da şeriatı hususi mevzulara uygulayacak şekilde yorumlayacak uzmanlara ihtiyaç duyulmaktadır. Şiîliğin uzun bir içtihat geçmişi vardır. Humeyni, içtihat yapma şartlarını taşıyan en iyi kişilerin fakihler veya mollalar olduğunu öne sürer. İran Cumhuriyetini, Platon'un farazi 'Devlet'inden çok farklı olmayan bir şekilde takdim eder. Planton'un Devleti, ahlakî hakikatlere vâkıf oldukları için idare etme hakkına sahip Filozof-Krallar tarafından yönetilir. Benzer şekilde, 'Veliler' veya ayetullahlar, dinde fakih olmaları sebebiyle, tabii olarak, Allah'ın kanunlarının özüne vakıftırlar. Eğer bunlardan biri, kararlarında neredeyse hatadan beri olacak şekilde kâmil insan olarak telakki edilirse, bu ayrı bir ihsan olur. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, bu vasıf bazen Humeyni'ye atfedilir.

Şeriati, İran devrimini görecek kadar uzun yaşamadı. Daha sonraki yıllarında, hapiste geçirdiği dönemin de etkisiyle Şeriati, hürriyetle ilgili hususlarla daha çok ilgilendi. *Nefsin Yeniden Devrimsel İnşası* adlı eserinde tam özgürlüğün İslamî hürriyete denk olduğunu ifade eder. Bu hürriyet kavramı, liberal demokratik anlamda değil, benliğin varoluşsal anlamda özgür olması anlamında anlaşılmalıdır. Şüphesiz bu hürriyet, siyasî bir anlatıya sahiptir (Nietzsche, Heidegger ve Sartre'da olduğu gibi), ama ayrıca bir kişinin dünyadaki yerine dair verdiği şahsî bir karşılıktır. Bu sebeple, siyasî kurtuluş, hayatın mânevî veçheleri üzerinde tefekkür etmekle elde edilebilen, benliğin mistik aydınlanmasıyla yakından ilişkilidir.

Daha fazla bilgi için

Axworthy, M. (2013), *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*, London: Allen Lane.

Jackson, R. (2010), *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*, Abingdon: Routledge.

Ramadan, T. (2005), *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press.

——(2009), *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, New York: Oxford University Press.

Shariati, A. (1980), *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, Jakarta: Mizan Publishing.

7. AHLAKÎ İKİLEMLER

Bir önceki bölümde, siyasetle ilgili olarak incelediğimiz gibi, dinî ve seküler olanın İslamî kaynaklara göre nasıl tefrik edilebileceği tartışmaya açıktır. Ancak buna rağmen, birçok Müslüman, İslamî değerleri toplumun bütün seviyelerinde uygulayarak, siyasî veya kültürel bütün insanî kurumların Allah'ın iradesine boyun eğmesi adına, kapsamlı bir dinî ve ahlakî sistem ortaya koymak için çalışmaktan geri durmamıştır. Sonuç olarak, burada ele alınması gereken önemli soru, hızlı değişimler ve sürekli ortaya çıkan yeni ahlakî ikilemler de nazara alındığında, İslamî kaynaklara dayalı bu tür etik bir felsefe geliştirmenin, çağdaş dünyada mümkün olup olmadığıdır. 20. asırdaki bütün ahlakî meseleleri dikkate almak mümkün değildir, ancak bazı çağdaş ahlakî sorunlara odaklanmak, İslamî paradigmaların nasıl işlediğini görmeye de şüphesiz yardımcı olacaktır.

Acı Çekmek, Şer ve Sağlık Problemi

Yolunuz bir Müslüman ülkeye düşerse, cümlelerin sonunda sık sık 'inşallah' teriminin kullanıldığını görürsünüz. Günlük dilde sıradan bir şekilde kullanılıyor gibi gözükse de 'Allah dilerse' anlamına gelen 'inşallah'ın, fiillerimiz ve sorumluluklarımız açısından temel felsefî ve ahlakî sonuçları vardır, zira bu ifade bir tür kaderciliğe işaret eder, biz insanların yaptığı şeyler ne olursa olsun, nihai olarak kudret sahibi değiliz, fiillerimizin sonuçları Allah'a bağlıdır. Bu ince ve geleneklere bağlı deterministik bir anlayıştır ve günümüzün daha bireysel, varoluşsal ve tercihlere göre şekillenen dünyasında sorgulanmaya başlanmıştır. Bu bölümde, insanın pasif bir şeklide kadere boyun eğme yerine, zorlukları aşmada kullandığı güce dair gittikçe artan farkındalığın, insanın elem çekmesi sorunu üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu ele alacağım.

Ahlakla ilgili şerlerden bahsederken, insanların başka insanlar (veya mahlûklara) verdikleri ezaları kastediyoruz. Mesela işkence, cinayet, hırsızlık, fiziksel ya da psikolojik zorbalık vs. İşlediği fiiller sebebiyle vicdanî pişmanlık veya suçluluk duygusu hisseden veya hissetmeyen bir kişi yaptığı işten ahlaken sorumludur. Fizikî veya tabii şerler arasında tsunamiler, afetler, depremler, hastalıklar ve benzeri musibetler yer alır. Bu fiiller, en azından insanların fiillerinin doğrudan bir sonucu değildir (tabii afetler, insanların çevreye müdahalelerinin dolaylı bir sonucu olabilir). Burada, insanların hasta olmasıyla ilgili bir hususun açığa kavuşturulması gerekiyor: Eğer bir insan, bir salgın veya kontrol edemediği herhangi bir sebep yüzünden bir hastalığa yakalanırsa bu maddî bir kötülük olarak görülür. Ancak bir kişi, kötü yemek alışkanlıkları, sigara kullanımı, tehlikeli bir şekilde araç kullanımı gibi bir sebep yüzünden hasta olur veya kaza geçirirse, bu ahlakî bir kötülüktür, zira bu kişi kendi kendine elem vermiş, muhtemelen başkalarının da elem çekmesine sebep olmuştur. Geleneksel İslamî düşünceye göre tabii kötülük bize insanların aciz olduğunu, fiilleri gizemli olan ve gücü her şeye yeten Allah'ın iradesine tabi olduklarını hatırlatır. Ahlakî kötülük açısından, bir insanın kendi amelleri sebebiyle suçluluk ve pişmanlık duyması, insanın vicdanı üzerinde Allah'ın ahlakî kurallarının tesirini göstermektedir.

İnsanlar, hem tabii hem de ahlakî kötülüklerden elem duyabilir ve duyacaktır. Hepimizin az çok maruz kaldığı, hayatın bir gerçeği olan bu elemler konusunda İslam'ın neler dediği üzerinde durmamız gerekiyor.

Kur'ân, mutedil olmayla alakalı olarak şunları söyler: "Ey Âdem'in evlatları! Her namaz vaktinde mescide giderken süsünüz olan elbisenizi giyinin. Yiyin, için fakat israf etmeyin. Allah israf edenleri asla sevmez." (A'râf: 31) Buradaki hem fizikî hem

de ahlakî elemler, insanın kendi kendine verdiği elemler olarak görülür, çünkü bunlar, çok yemek yiyerek veya diğer duygusal hazlarla aşırı derecede meşgul olarak Allah'ın verdiği nimetlerde israfa gitme sonucu ortaya çıkmıştır. Bu hüküm, tüketiminde itidalden uzaklaşanları kınayan hadislerle de desteklenir. Hazreti Muhammed (s.a.v.), insanlara, bir nimet olan sağlıklarına dikkat etmeleri, bedenen ve ruhen sağlıklı olmak için egzersiz yapmaları konularında tavsiyelerde bulunmuştur. Şüphesiz sağlık öncelik verilmesi gereken bir konudur. Peki, kendi tercihlerinden bağımsız bir rahatsızlığı olan, mesela genetik bir hastalığı bulunan kişilerin durumu nasıldır? İnsanî fiillerin neticesi olmayan elemler Allah'ın iyilik ve adaletiyle ilgili hususları gündeme getirir. Elem çekmeye karşı gösterilen bu dinî tavır, ayrıca hastalık ve elemin nasıl tedavi edildiğini veya bununla nasıl başa çıkıldığını da etkiler. Mesela eleme maruz kalan kişi, çektiği acıları, Allah'ın idrak edilemez kudretinin bir tür tecellisi olarak görür ve bunu tevazu ve rızayla karşılar. Seküler bir tıbbî yaklaşım ise insanı aciz değil muktedir görür ve bu acıyla en azından bir dereceye kadar başa çıkabileceğini düşünür. Dindar bir Müslüman için böyle bir tavır, kibre mâni olur, zira Allah'ın muradına uygunluk söz konusudur.

Teknoloji şu anda çok şeyi başardı ve gelecekte, özellikle insan ömrünün uzatılması ve fizikî acıların azaltılması konusunda daha da çok şeyi başaracak (zihinsel ıstıraplar başka bir konudur). Ancak bu zâhiren Allah'ın planıyla çeliyor gibi gözükebilir, zira hepimize belirli bir ömür verilmiştir ve ecelimiz tayin edilmiştir. "Yerin üstünde olan herkes fânidir. Ancak senin azamet ve kerem sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalır." (Rahman: 26-27) Teknolojinin dünyadaki her şeyi zevalden koruyacak seviyeye henüz ulaşmadığı kesin, ancak bu zevali tehir etmesi mümkün. Tabii bu arada, kıyameti öne çekme riski de mevcut. Bu kitapta, Müslümanlar için Allah'ın mutlak kudretinin ne kadar önemli

olduğunu göstermeye çalıştık. Bu kudrete karşı gelmek büyük bir saygısızlık olarak görülür, hatta onların fizikî kondisyonlarını geliştirmelerine yardımcı olmak bile bu kategoride telakki edilebilir. Zira insanlar bedenlerinin sahibi değildir, her şey bir emanettir. Bununla birlikte, insanın kaderi de dâhil olmak üzere her mahlûk üzerinde hâkim olan Allah'ın mutlak kudretiyle çocuklar ve masumların elem çekmesi gibi bir durum söz konusu olduğunda Allah'ın adaleti arasındaki ihtilafı çözmeye dair felsefî ikilem, her Müslüman'ın dikkate alması gereken bir meseledir. Bu anlama gayreti ve bu tür meselelerde İslamî bir tavır almak epey güçtür, zira İslam'da Katoliklikteki gibi bir Vatikan Konseyi mevcut değildir. Sadece Sünnî ve Şiî teologlar arasında görüş farklılıkları yoktur, bu geleneklere bağlı teologların kendi aralarında da fikir ihtilafları bulunmaktadır. Şerrin mevcudiyetine karşı verilen İslamî tepkiler çok farklı olmuştur. Eş'arîler Allah'ın iradesini o kadar vurgular ki sonunda insanların ahlakî bir sorumluluk almalarının önüne geçilir. Söz gelimi, Emevî halifeleri, şüpheli ahlakî fiillerinden kendilerini sorumlu tutmamış, bunları tamamen Allah'ın iradesine dayandırmışlardır. Öte yandan, Mu'tezile ve Şiî görüşü, şerlerin işlenmesinde insanları sorumlu tutma eğilimindedir.

Daha önce ele aldığımız gibi, Kur'ân'da kolay anlaşılan bir ahlakî kurallar listesi yoktur, bu yüzden acı çekme ve şerre karşı Kur'ân'ın cevabını bulmak kolay bir iş değildir. Mesela şu iki ayete bakalım:

"Gerek (kıtlık, kuraklık, zelzele gibi) yerde, gerek (hastalık, mala gelen musibet gibi) kendinizde vuku bulan hiçbir musibet yoktur ki bizim onu yaratmamızdan önce bir kitapta yazılı olmasın. Bu, Allah'a göre elbette pek kolaydır." (Hadîd: 22)

"Senin Rabbin hakkı için, onlar aralarında ihtilaf ettikleri meselelerde seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden ötü-

rü içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın sana tam bir teslimiyetle bağlanmadıkça iman etmiş olmazlar. Şayet onlara 'Ölüme atılın!' veya 'Vatanınızdan ayrılın!' (hicret edin) diye farz etseydik, pek azı müstesna, o farzı yerine getirmezlerdi. Onlar kendilerine verilen öğütleri tutsalardı, elbette kendileri için hayırlı olur, durumlarını daha da sağlamlaştırırlardı ve o takdirde biz de onlara tarafımızdan pek büyük mükâfat verirdik ve onları dosdoğru yola iletirdik." (Nîsâ: 65–68)

İlk ayeti yorumlayan herkes, her şeyin Allah'ın muradı dâhilinde olduğunu telakki edecektir, bu yüzden çekilen elemler için yas tutmanın veya elde edilen başarılar için tebrikte bulunmanın bir anlamı yoktur. Ancak ikinci iktibasta durum çok farklıdır. Aslında kalplerinde iman olmayıp İslam'la farazîi ve menfaate dayalı bir ilişki içinde olan münafıkların kendi kaderlerini tayin hakkı vardır. Allah'ın iradesine boyun eğmeyi veya bundan yüz çevirmeyi tercih edebilirler. Bir müminden bu farklı görüşlere nasıl cevap vermesi beklenir? Müslüman olduktan sonra, kendilerini garantide gördükleri hâlde savaşta eziyet çekenden bahseden şu ayete bakalım:

"Hâl böyle iken, düşmanlarınızın başına iki mislini getirdiğiniz bir bela sizin başınıza gelince, 'Bu nereden geldi?' mi diyorsunuz? De ki: 'Bu felaket sizin yüzünüzdendir...'" (Âli İmrân: 165)

Şu ayet de bunu destekler: "... Doğrusu Allah onlara zulmetmedi, ama onlar kendi kendilerine zulmettiler." (Âli İmran: 117). Bu ayetlerdeki vurgu, insanların fiillerindeki büyük sorumluluğa işaret eder.

Birçok ayette bahsi geçen bir husus olan şer, kâfir ve münafıklara atfedilir. Bu, küfrün bizzat şer olduğunu söylemekle pek ilgili değildir. Küfrün, yani Allah'ın iradesine karşı gelmenin sonuçları, mantıksal olarak ahlaksızlık mânâsına gelir, zira

Allah'ın murat ettiği şeyler elbette hayırlıdır. En büyük otorite olan Allah'a itaatsizlik büyük bir günahtır; tövbe edilmezse bu dünyada, ahirette veya her iki dünyada da ilahî ceza sebebidir. Bir kişinin başkalarına verdiği eziyet, küçük bir günahtır. Allah bundan razı değildir ve mücrimin tövbe etmesi gerekir. Elbette uygulamada, bir fiilin ne zaman Allah'a veya ne zaman bir insana karşı olduğunu tefrik etmek epey güç olabilir. Bir insanın bir eşyasını çalmak o insanın bir hakkını ihlaldir, aynı zamanda Allah nazarında da günahtır. Bu tür muğlak hususlar, tercümanların işini zorlaştırır.

Çok sık iktibas edilen bir hadis şöyledir: "Allah her yarattığı hastalığın devasını da yaratır." Bu hadis, bir hastalıkla muzdarip olan veya buna şahit olan bir kişinin kaderine boyun eğmesi gerekir, şeklindeki görüşün aksini ifade etmektedir. Devayı Allah yarattıysa, insanın sorumluluğu bu devayı arayıp bulmaktır. Bu yüzden Müslümanların dünyada ilk defa hastane inşa edenler arasında olmaları veya âlimlerin, Yunan ve Acem eserleri arasındaki tıbbî metinlere özel bir alaka göstermeleri bir tesadüf değildir. Müslümanlar dualarında şükrederken, Allah'a verdiği bütün nimetler için hamdetmekle kalmazlar, ayrıca maruz kaldıkları musibetlerin, büyük hikmetler taşıdığının şuurunda olarak küllî bir hamdde bulunurlar. Musibetlerdeki hayır, insanı ruhen kemale erdirmesindedir. Hristiyanlıkta da şer kavramı, 'ruhun inşası'yla irtibatlandırılır. Bu elemlerin hoş karşılanıp pasif bir şekilde kabul edilmesi anlamına gelmez. Aksine bu elemler tespit edilir ve şifa bulmak için elden gelen her şey yapılır. Böylelikle kişi ruhen kemale ermiş bir şekilde hayatına devam eder. Bu anlamda, sağlık ve hastalık birbirinden tecrit edilmiş fizikî tecrübeler olarak değil, psikolojik ve mânevî tecrübeler olarak görülür. Hristiyanlık, uzun yıllardan sonra, mutlak hayır sahibi Tanrı ile elem çeken insanın tabiatıyla ilgili gerçekleri ele almak için sofistike bir teodise anlayışı geliştirmiştir. İslam'a gelince, merhum

papaz Kenneth Cragg (1913–2012) şu beyanında haklıydı: "İslam bu soruları [toplumdaki adaletsizlikleri] göz ardı eder, ihmal eder veya dinlemez... Teolojisi veya ibadeti için gerekli olan bir teodise geliştirmez." (Cragg ve Speight 1987: 16) Hristiyanlıkla kıyas edildiğinde İslam'ın katetmesi gereken bir mesafe vardır. Tabii bu arada müminlerin bu tür bir tartışmayı gerekli görüp görmediği de sorulabilir. Bir yanda Allah'a teslimiyet ve O'nun iradesine boyun eğmenin gerekli olduğu, diğer yanda da sağlık ve adaletin kıymetini bilemediğimiz için elem çektiğimiz düşüncesi yer alır.

Kürtaj

Müslüman dünyada doğum kontrolünün uzun bir tarihi vardır ve muhtemel bir hayatın sonlandırılması açısından ahlakî sonuçlar söz konusudur. Ancak bu konu, bir kadının kendi bedeni üzerinde yetkili olduğu ve bir bebeği isteyip istemediği veya ne zaman istediği konusunda kendisinin karar vereceği hususu göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Bu arada, eğer doğum kontrolü yapılacaksa bundan erkeğin haberdar edilmesi gerektiği konusunda fakihler arasında bir fikir birliği vardır. Aynı şekilde, bir erkek de doğum kontrolü yapmak isterse bunun için eşinden izin almalıdır. Kültürel olarak da çocuk sahibi olmak, erkekliğin ve tabii kadınlığın ispatlanması olarak görülür. Fakihlerin bu mevzularla ilgili hükümleri, daha çok bir erkeğin istediği bir zamanda çocuk sahibi olma hakkına sahip olduğu, ama geçici olarak doğum kontrolü yapabileceği şeklindedir. Bu sebeple, burada bahsettiğimiz konu aile planlamasıdır, ailenin asla kurulmaması gibi bir düşünce söz konusu değildir. Peygamberin geniş aileleri teşvik ettiği birçok hadis mevcuttur.

Muhtemel hayatın geçici olarak önlenmesine izin verilmişken, gerçek hayatın sonlandırılması meselesi nasıldır? Buradaki sorun kısmen 'hayat'ın nasıl tarif edildiği ve ne zaman başladı-

ğıyla ilgilidir. Kur'ân'dan çok iktibas edilen bir ayet şu şekildedir: "Bir de fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin! Onlara da rızkı biz veririz, size de. Onları öldürmek elbette büyük bir cinayettir." (İsra: 31). Bağlam olarak bu ayet, o zamanlar bebekleri (bilhassa kız çocuklarını) öldürme geleneğine atıfta bulunur. (ayrıca bkz. Tekvir: 8) Yine de bu ayet, bencilliğe karşı zayıfların korunması şeklindeki ahlakî ilkeyi de kapsamaktadır. Buradaki 'zayıflar', bebekler ve çocuklar olabilir, ancak İslamî gelenekte genetik bir rahatsızlık veya anormallik tespit edilse bile, bir fetüsün kürtajına müsaade edilmez. İslamî gelenek, embriyo ile fetüs arasında bir ayrım yapmadığı, hayatın ne zaman başladığına dair net bir hüküm vermediği için bu husus daha da karmaşık bir hâle gelmektedir. Dolayısıyla bir kişinin ne zaman insan haklarına sahip olduğu konusunda ihtilaf vardır, farklı mezheplerin bu konudaki görüşleri farklılık arz etmektedir. Kur'ân bu şekilde kürtaja atıfta bulunmaz, sadece hayatın kutsiyetinden bahseder. Bu yüzden Kur'ân'a dayanarak yapılacak bir tespit, hayatın değerli olduğu ve zayıflarla masumları öldürmenin ciddi bir suç olduğu şeklindedir. Gelişime dair biyolojik merhalelerin var olduğunun kabulü, hayatın ne zaman başladığını belirlemede yardımcı olabilir. Mekkî bir sure olan Müminûn suresinde şöyle buyurulur:

"Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık. Sonra onu az bir su (meni) hâlinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra bu az suyu "alaka" hâline getirdik. Alakayı da "mudga" yaptık. Bu "mudga"yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık..." (Müminûn: 12-14)

Bu ayet, hayatın farklı safhalarda gelişim gösterdiğine dikkat çeker, ancak bir kişinin hukuken ne zaman bir şahıs hâline geldiği konusunda pek yardımcı olmaz. Bu konuda yardımcı olabilecek bir hadis, hem Sünnî hem de Şiî âlimler tarafından

muteber kabul edilen Buhârî'de geçmektedir.

"Sizden birinizin yaratılışının başlangıcı, annesinin karnında kırk günde derlenir toplanır. Sonra ikinci kırk günlük süre içinde pıhtı hâline döner. Sonra da bir o kadar zaman içinde bir parça et olur. Daha sonra Allah bir melek gönderir ve melek ona ruh üfler. Bu melek dört şeyle; anne rahmindeki canlının rızkını, ecelini, amelini, iyi biri mi yoksa kötü biri mi olacağını yazmakla emrolunur. [Başka bir sahih rivayette, ek olarak şu ifadeler yer alır:] Sonra melek ona ruhu üflemek için gönderilir. (Buhârî)

Kader mevzularını bir kenara bırakırsak, fakihler bu zamanı ruh bedenle bütünleşirken, meleklerin ruh üflemesiyle fetusun bir şahsiyet kazanması anı olarak belirleme eğilimindedir. Bu hadisenin zamanı, farklı hadislerde, 40, 42, 45 veya 120. gün olarak aktarılır. Ancak bu da ruhun bedenle birleşmesinin, hukukî haklara sahip olmanın başlangıcı olduğuna dair bir icmaya götürmez, zira bazıları bu safhadan önceki kürtaja da cevaz vermez. Bu, insanın yaratılışının 'bir damla' (nutfe), yani zigot safhasından itibaren bu şekilde kabul edilir. Ancak ruhun bedenle birleşmesinden sonra (ki bunun ne zaman gerçekleştiği hâlen ihtilaflıdır) kürtajın caiz olmadığına dair icma vardır (annenin hayati tehlikesi varsa veya tecavüz veya ensest durumlarında hüküm farklı olabilir). Herkes azami süreyi 120 gün olarak kabul eder. Ruhun bedenle birleşmesinin önemine hadislerde dikkat çekilir. Fetus henüz bir insan olmadığı için kıyamet gününde bir insan olarak diriltilmez, ancak başka bir rivayette fetusun cennette olacağı beyan edilir, ancak fetusun hangi gelişme aşamasında olduğu belirtilmez.

Ahlakî olarak, doğmamış bebeğin hukukî statüsüyle ilgili meselenin önemi, kök hücre araştırmaları ve embriyoların kullanımıyla birlikte gittikçe artmaktadır. Şu ayet bu konuyla ilgilidir: "Biz ileride onlara delillerimizi gerek dış dünyada gerek kendi öz

varlıklarında göstereceğiz; ta ki Kur'ân'ın, Allah tarafından gelen gerçeğin ta kendisi olduğu onlar tarafından da iyice anlaşılacak. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?" (Fussilet: 53)

Buradaki 'deliller', Allah'ın takdirine göre düzenli ve maksatlı bir şekilde faaliyet gösteren yaratılış veya tabiattır. Bu ayet, tasarım görüşünün veciz bir ifadesidir, tabiatı Allah'ın varlığına delil olarak gösterir. Ancak bilim adamları, daha sağlıklı çocuklar yetiştirmek veya daha iyi insanlar klonlamak suretiyle tabiatta iyileştirme yapma konumda olursa, bu Allah'ın takdirini ve tabiatın düzenini nasıl etkiler?

Ahlakî meselelerde sıkça başvurulan önemli bir ilke de 'kamu yararı' anlamına gelen maslahattır. Kur'ân ve sünnete dair geleneksel kaynakların, sürekli değişim hâlindeki toplumlara her zaman hitap edemeyeceği, bazen insanların maslahatı için bir derece akla itimat etmek gerektiği kabul edilir. Bu terim, Endülüslü hukukçu İmam Ebu İshak eş-Şâtibî (ölümü 1388) tarafından kullanılmıştır. Şâtibî, sosyal çözümler için insanlarla Allah arasında olan ilişkilere değil, insanlar arasındaki ilişkilere bakmamız gerektiğini öne sürmüştür. İslamî modernizmin önemli kurucularından biri olan Mısırlı fakih Muhammed Abduh da (yaklaşık 1849–1945) bunu, modernizmle geleneği telif etmek için önemli bir temel olarak kabul eder. 'Maslahat' terimi, son yıllarda İslamî finans alanında öne çıkan bir terim olmuştur. Bilhassa Müslüman topluluğun refahı için en hayırlı çözümü bulma adına, faiz yasağına karşı bir uzlaşma arayışı görülmektedir. Burada ahlakî sorumluluğa sosyal bir boyut getirilir. Biyoteknoloji ve tıptaki gelişmelerin Müslüman toplumlara ciddi faydaları olabileceği göz önünde bulundurulursa, bu durumda bilhassa Kur'ân ve hadisler bu yeni teknolojiler hakkında doğrudan bir hüküm vermedikleri için, ahlakî kararlar verirken maslahat ilkesi dikkate alınmalıdır. Ancak bu ilkenin diğer bir ilkeyle birlikte ele

alınması gerekir: 'Zarar vermeme, eziyet vermeme' kuralı. 'Zarar'la kastedilen, 'kayıp'tır ve bu bir fertle alakalıdır. Dolayısıyla, her fiilde önemli bir ahlakî kural şudur: Hiçbir fiilin neticesinde bir insanın mülkü, haysiyeti veya menfaati zarara uğramamalıdır.

'Eziyet' taciz etme, yaralama veya rencide etmekle mukabele suretinde olur, bu yüzden intikam söz konusu olmamalıdır. Sonuç olarak kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde veya intikam alma maksadıyla bir kişiyi zarara uğratacak hiçbir hukukî veya ahlakî karar verilmemelidir. Bu ilkenin her zaman katı bir şekilde uygulanmadığı, bir vakanın ne kadar girift olduğuna bağlı olduğu akılda tutulmalıdır. Zira bir mâlikin bütün mülkleri üzerinde takdir yetkisi (taslit) vardır ve bu ilke bazı şartlarda câri olur. Buradaki 'hayr-ı kesir', 'aslî bir mülahaza'dır. Mesela çocuğunuzun hayatını kurtarmak için böbreğinizi bağışlamak isterseniz, kendinize bir zarar vermeniz söz konusu olsa da bedeniniz size ait olduğu ve mümeyyiz olduğunuz için böyle bir şey yapmanıza müsaade edilir. Ancak bu her zaman böyle olmaz. Bir hadiste bu konuyla ilgili bir örnek anlatılır. Bir arazi sahibi, mülküne gitmek için bir komşusunun bahçesini kullanır. Bu durum komşuyu rahatsız eder ve Peygamber, 'zarar vermeme, eziyet vermeme' ilkesinin, 'mümeyyiz olmakla doğan haklara' galebe ettiğine hükmeder.

Biyoteknolojinin toplumun yararına kullanılması konusuna dönecek olursak, burada bireylere ne ölçüde zarar verildiğine bakılarak karar verilmesi gereklidir. Müslüman fakihler bu ilke uyarınca, sonuçta maslahata uygun bir hâlin görülmesi muhtemel olsa da, deney aşamasındaki ilaç tedavilerinin kullanılmasını kabul etmemiştir. Ancak insan sağlığıyla ilgili bu kaygının vurgulanması gerekse de İslam ülkelerinde bilhassa Afrika'da görülen fakirlik ve hastalıkları ortadan kaldırma konusunda da gittikçe artan bir ihtiyaç söz konusudur. 'Zarar vermeme' ilke-

sine dayanarak deney yapılmasını reddetme kararı pasiflikle de sonuçlanabilir. Genellikle bu tür kararlar, demokratik olmayan ülkelerdeki küçük bir elit grup tarafından verilir ve bu ahlakî meseleler üzerinde pek tartışma yapılmaz. Bir örnek vermek gerekirse, 1997'de Dolly ismindeki koyun klonlandığında Batı dünyasında inanılmaz bir kamuoyu ilgisine ve bilimsel çevrelerde tartışmalara sebep oldu, ancak İslam dünyası bu konuda sessiz kaldı. En azından bu meselenin İslam ahlakıyla olan ilişkisinde bir tartışma yaşanmadı.

Klonlama

İnsan klonlamanın Allah'ın yaratmasına müdahale veya O'nun muradına muhalefet etme mânâsına mı geldiği şeklindeki bir soruya Yusuf el-Karadâvi'nin (d. 1926) verdiği cevap ilgi çekicidir. Kendisi şöyle bir cevap vermiştir:

> Hayır, kimse Allah'ın iradesine meydan okuyamaz veya karşı gelemez. Bu yüzden, bir hadise gerçekleştiyse, onun muradıyla olduğu kesindir. Hiçbir şey, yaratılışına müsaade eden Allah'ın iradesi olmadan yaratılamaz. İnsanlar bunu yapabiliyorsa bu Allah'ın takdiridir. Aslında burada bunun Allah'ın muradına uygun olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiyoruz. Sorumuz bu meselenin meşru olup olmadığıyla ilgilidir. (Sachedina 2009: 201)

Burada biraz tefekküre zorlayıcı hususlar vardır. Birincisi, bu en azından, klonlamanın bir şeytan işi olduğunu beyan eden o zamanki diğer fakihlerin görüşlerinden biraz daha açık fikirli bir yaklaşımdır. İkincisi, insanın muvaffak olduğu işlerle Allah'ın takdiri arasında bir ihtilaf görülmez, zira insan da Allah'ın takdirinin bir parçasıdır. Üçüncüsü, bu konunun meşru olup olmadığına dair kaygı, ahlakî endişelerden çok hukukî meselelerle aşırı derecede meşgul olmaktan kaynaklanan İslamî bir

tavrı yansıtır. Karadâvi, bir insanın gelişiminde ailenin önemini vurgulayarak, teknolojinin insan hayatındaki etkisi konusunda endişelerini dile getirir.

Klonlama ve tıbbî bilimlerdeki diğer teknolojik gelişmeler, birçok Müslüman fakih tarafından şüpheyle karşılanmıştır. Zira bu gelişmeleri Batı'dan ithal edilen görüşler olarak telakki ederler ve bunların Müslümanların ahlakî değerlerini zedelemek için dayatıldığını düşünürler. Karadâvi de Kur'ân ve hadislere dayandığını söyleyerek, bu tür gelişmelerin aile değerleri üzerinde muhtemel tesirleri olacağını düşünür.

İslamî gelenek, ilim tahsilini teşvik eder, 'Çin'de bile olsa aranması' tavsiye edilir. Bazı ilim adamları bilimin tabiat kanunlarına aykırı olmadığını, aksine tabiattaki kanunları açığa çıkardığını ifade ederken aşağıdaki ayete atıfta bulunur: "Görmedin mi ki Allah yerde olan her şeyi ve kendi emriyle denizlerde yüzen gemileri sizin hizmetinize verdi..." (Hac: 65) Klonlamayla ilgili endişelerin çoğu, teknolojinin suistimal edilme ihtimaline dayanır. Aşağıdaki ayette ifade edildiği gibi, bu da insanın çok önemli bir zaafına işaret eder. "Allah'ın nimetine bedel, inkâr ve nankörlüğü tercih edenleri, ayrıca kendi halklarını da helâk yurduna, cehenneme sürükleyenleri görmedin mi?" (İbrahim: 28)

Hayata Son Verme

Yukarıda ele aldığımız üzere, bilim ve teknolojinin hayatın ne zaman başladığına, dolayısıyla bir kişinin ne zaman bir 'şahıs' olarak görüldüğüne dair görüşlerinden bağımsız olarak, İslamî felsefe için önemli olan husus, bu konuda İslamî kaynakların ne dediğidir. Benzer bir şey, hayatın sona erdirilmesi hakkında da söylenebilir.: Tıbbî bilimler, ölümü teknik terimlerle tarif eder. İslam ahlakında ise, şer'î kaynakların bu konudaki hükümlerine önem verilir. Bir mümine göre, Allah hayatı ve ölümü yaratandır

ve ruh bedeni terk ettiğinde ölüm gerçekleşir. Doğal olarak bu, tecrübî bilimlerin tespit edeceği bir mesele değildir. Tıp dünyası, bir bedenin mümkün mertebe fonksiyon görmesini sağlamayı, kendisi için bir yükümlülük olarak görür. Ancak İslam'da fizikî bedenin tahribi, Allah'a yolculukta bir basamak olarak görülür.

"Allah yolunda öldürülenler hakkında 'ölü' demeyin. Bilakis, onlar diridirler, fakat siz bunun farkında değilsiniz. Biz mutlaka sizi, biraz korku ile biraz açlık ile yahut mala, cana veya ürünlere gelecek noksanlıkla deneriz. Sen sabredenleri müjdele! Sabırlılar o kimselerdir ki başlarına musibet geldiğinde, 'Biz Allah'a aidiz ve vakti geldiğinde elbette O'na döneceğiz.' derler." (Bakara: 154-156)

Maddî bedenin ölümü, seyahatin bir sonraki safhasından, yani ölülerin dirileceği ve dünya hayatında geçirdikleri ömürlerinden hesaba tutulacakları kıyametten önce yaşanılan bir ara dönemdir. Dolayısıyla bu, bir insanın hayatında işlediği amellerin muhasebesinin yapılacağı ve ölümden sonra bizi başka bir dünyanın beklediği konusunda bir uyarı görevi de yapar. Bu sebeple, hayata değer verilmeli ve Allah'ın muradının gerçekleşmesi için en iyi şekilde kullanılmalıdır, dolayısıyla ölümü öne almaya çalışmak günahtır. Burada Kur'ân çok açıktır: "Allah izin vermedikçe hiçbir kişi ölemez." (Âli İmrân: 145), "Hayatı veren de alan da Allah'tır. Allah bütün yaptıklarınızı görür." (Âli İmrân: 156) Ölüm ecel vaktinde gelir. Bir insan bu hayatı, aşırı derecede bir fakirlik veya bir hastalığın sebep olduğu elemler yüzünden dayanılmaz görse bile, bu hayat fânidir ve mümkün mertebe izzetle tahammül edilmelidir. Bu ayrıca şu görüşle de irtibatlıdır: Bizler bedenlerimize malik değiliz, her şeyimiz emanettir, dolayısıyla bizden beklenen, bedenimize gerektiği gibi bakmaktır.

Bu kesin görünüyor. Ancak ahlakî meselelerde sıkça rastlandığı gibi değerlerin birbiriyle çeliştiği durumlar da olabilir. Biyo-

teknolojinin kullanımını ele alırken gördüğümüz gibi maslahat ilkesi (kamu yararı), 'zarar vermeme, eziyet vermeme' ilkesiyle dengelenir. Ölme hakkı konusunda da bu nokta nazara alınmalıdır. Bir kişinin çektiği elem o kadar ileri seviyede olabilir ki bu elemin sebep olduğu zarar, bir kişinin 'ecelinden önce' ölemeyeceğini ifade eden ilkeye göre daha ağır gelebilir. Burada şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Çaresiz durumdaki hastayı öldürme (aktif ötanazi) veya ölüme izin verme (pasif ötanazi) caiz midir? Hukuken, şeriatın ölümün gerçekleşmesi için yardımcı olmaya izin vermediği akılda tutulmalıdır, ancak bazı durumlarda, ağrı kesici vererek (ki bu da sonuçta hayatı kısaltabilir) pasif bir yardımda bulunmaya izin verilmiştir. Buradaki asıl amaç, bir insanın hayatına doğrudan son vermek değil, 'zarar ve eziyet'i azaltmaktır. Ayrıca bu, tedaviyi sonlandırma durumu için de geçerlidir, zira bu durumda kaçınılmaz olanı geciktirmekten ziyade tabii olanın (Allah'ın takdirinin) gerçekleşmesine zemin hazırlamak söz konusudur. Ahlakî açıdan, burada önemli olan nokta niyettir. Buradaki her iki vakada da niyet, insanın ölümüyle ilgili değildir. Bu sebeple, öldürücü bir enjeksiyon yapmak, şeriatta caiz değildir.

Eş Cinsellik

Bazı Müslüman ülkelerde eş cinselliğin cezası idamdır ve bu cezanın uygulandığı örnekler mevcuttur. İslam'da kesin bir eş cinsellik yasağı var mıdır? Bazı âlimler hem eş cinsel hem de Müslüman olunabileceğini savunur, ancak eş cinsellik, evlilik harici cinsel ilişki gibi haramdır, günah olarak telakki edilir. Bu görüş, Katolik görüşünden de farklı değildir; eş cinsellik, ilahî ve tabii kanunların ihlal edilmesi demektir. Ancak, eş cinsel arzulara kapılanlar, tıpkı evlilik dışı ilişkilerde cinsel arzuları olan heteroseksüeller gibi bu arzularını fiilen gerçekleştirmedikçe aslında tam mânâsıyla günaha girmemektedir. Katoliklikte bu ah-

lakî ilke İncil'e, bilhassa meşhur Yaratılış 19'a dayandırılır. İnsan kılığına giren iki melek Sodom şehrini ziyaret eder. Bu iki melek, İbrahim'in yeğeni Lut tarafından ağırlanır. Ancak geceleyin şehrin erkekleri, Lut'tan bu iki erkeği cinsel ilişkiye girmeleri için kendilerine teslim etmesini ister. Melekler adamların gözlerini görmez kıldı ve Lut ve ailesi, şehir ateşle tahrip edilmeden önce orayı terk etti, 'çünkü Rab bu halk hakkında birçok kötü suçlama duydu'. (Yaratılış 19: 13)

Kur'ân önemli bir ahlakî rehberlik kaynağı olduğu için ona da başvurmak gereklidir. Kur'ân Sodom ve Gomora'dan farklı ayetlerde bahseder (mesela Hud: 77, Kamer: 37). Bu ayetlerde de eş cinselliğin, Allah'ın cezasını hak eden bir günah olarak tasvir edildiği görülmektedir.

Eş cinsel olan ve bu fiili işleyen Müslümanlar da bir kaynak olarak Kur'ân'a başvurabilir ve Allah'ın yaratışında kesretin olduğuna dikkat çekebilir (tabii bu kesretin cinsellikle ilgili olduğuna dair hususi bir referans mevcut değildir). Lut'a yapılan atıflarla ilgili olarak, bazı modernist tefsircilerin görüşleri İncil (ve Tevrat) yorumcularının görüşlerini yansıtmaktadır. Tanrı, Sodom halkını başka sebeplerle, yani misafirperver olmadıkları, tehdit ettikleri, tecavüze niyet ettikleri ve hafifmeşrep oldukları için kınamıştır. Ancak diğerleri Kur'ân'ın bu hususta çok açık olduğunu öne sürer. Sodom'daki hadiseye dair şu ayete bakalım: "Lut'u da gönderdik. Halkına dedi ki: 'Daha önce hiç kimsenin yapmadığı pek çirkin bir işi siz mi yapıyorsunuz? Siz kadınların ötesinde, şehvetle erkeklere gidiyorsunuz ha! Siz haddini aşmış bir milletsiniz!'" (A'raf: 80, 81). İlk bakışta bu çok direkt gözükebilir, ancak tefsirdeki incelikler başka noktalara da dikkat çeker. 'Daha önce hiç kimsenin yapmadığı…' ve 'Bütün hadleri aşıyorsunuz.' ifadeleri, bu fiilden ziyade ifratı, hafifmeşrepliği kınıyor şeklinde de yorumlanabilir.

Hadislere baktığımızda, bu konuda bir müphemlik pek gözükmemektedir. İki farklı muteber hadis râvisinden birkaç rivayet şu şekildedir:

İbn Abbas rivayet ediyor. "Resulullah (sav), erkeklerden kadınlara benzeyenlere ve kadınlardan erkeklere benzeyenlere beddua etti ve 'Onları evinize kabul etmeyin.' buyurdu. Resulullah falanca adamı evine almadı ve Ömer falanca kadını evine almadı." (Buhârî 7: 72: 774)

Abdullah ibn Abbas rivayet ediyor. "Evli olmayan bir adam livata yaparsa taşlanarak öldürülür." (Ebu Dâvud 38: 4448)

Ancak 'Sodom halkının suçları'na atıfta bulunan diğer birçok hadis gibi bu metinlerdeki hükümler de kesin olmamakla birlikte, eş cinsel fiillere rıza göstermekten farklı anlamlara gelebilir. İlk iktibas, başka açılardan muhafazakâr bir fikir olarak görülebilse de eş cinselliğe bir atıf söz konusu değildir. İkinci iktibasta, eş cinsellik değil, evlilik dışı cinsel ilişkiler eleştirilmektedir, zira burada evli olanların eş cinsel ilişkiye giremeyeceği ifade edilmemektedir.

İslam'ın eş cinsel fiilleri kınamadığı görüşünü destekleyenler, hadisin sıhhatine dair geniş bir bağlamda, İslamî değerleri belirleyen kaynakların ne olduğu ve İslam'ın özünü neyin teşkil ettiği gibi daha büyük soruları gündeme getiren Kur'ân'ın ilahî bir otorite olduğu yaklaşımına rağmen, bu görüşü savunacaktır. Bu yüzden belli bir görüşü desteklemek için hadisler arasından bazılarını özellikle seçiyor muyuz yoksa bazı (veya birçok) hadiste görüldüğü gibi toptancı bir yaklaşımla bunların sahih olmadığını mı söylüyoruz? Eş cinselliğin eleştirileri yoruma açık olsa da buradaki asıl mesele, gelenekte (Kur'ân ve hadislerde) eş cinselliği onaylayan bir hüküm göstermek mümkün değildir. Burada ilgi çekici bir husus, 'muhannes' olarak adlandırılan ve 'kadınsı tavırları olan-

lar' veya 'kadına benzeyen erkekler' olarak tercüme edilen kişilere atıfta bulunan birçok hadisin olmasıdır. Dolayısıyla o zamanlar Arabistan'da cinsiyet değiştirmenin bilinmeyen bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Muhammed'in (s.a.v.) bu muhanneslerin mevcudiyetine muhalif olmadığı, bunlardan bazılarının sahabeleri, hatta hanımları arasına karışarak insanları eğlendiren gösteriler yaptığı veya musiki icra ettiği bilinmektedir.[10]

İslam tarihinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1858 yılı gibi eski bir tarihte, eş cinselliği yasallaştırdığını görmek ilgi çekicidir.[11] Osmanlıların, bir erkeğin başka bir erkeğe beslediği aşkla ilgili, güçlü bir aşk şiiri geleneği mevcuttur. Osmanlı İslamî bir devletse, eş cinselliğe karşı nasıl böyle bir tavır içinde olabilir? Pragmatik olarak, Osmanlı gibi geniş bir imparatorluğun sınırları içinde, dinî ve kültürel inançlar açısından çoğulculuğu kabul etmesi gerekiyordu ve belki de bu, çoğulculuğa müsaade eden İslam'ın tabiatından ileri geliyordu. Eş cinselliğe karşı bu açıklığın, genel olarak pek dindar olmayan, küçük bir Osmanlı elitiyle sınırlı olduğu savunulmaktadır.

Eş cinsel bir Müslüman olmak mümkün müdür sorusu, açıkçası başka unsurlarla da ilişkilidir, bilhassa kaynakların nasıl yorumlandığı önemlidir. Bununla birlikte eş cinsel olup günah işlemediğine inanan veya eş cinsel olmak için Müslümanlıktan

10 Yazarın düşüncesinin aksine Hz. Peygamberin, kendi iradî tercihini kullanarak kadına benzemeye çalışan erkeğe ve erkeğe benzemeye çalışan kadına hoş gözle bakmadığı, hatta bazı rivayetlerde beyan edildiği üzere tel'în ettiği bilinen bir gerçektir. Ayrıca hem sahabe efendilerimiz hem de ezvac-ı tâhirat Peygamber huzurunu son derece hassasiyetle gözetirlerdi. (Yayıncı)

11 Bu türlü eğilimlerin bir toplumda var olması başka yasal olması başka bir konudur. Her toplum gibi Osmanlıda da bu eğilimlerin varlığı tesbit edilmiştir, ancak yasal olduğuna dair bir belge mevcut değildir. Yazar, bu ayrımı yapacak derecede araştırmasını ve ifadesini özelleştirmemiştir. (Yayıncı)

çıkmaya gerek olmadığı düşünen Müslümanlar da vardır. 2012 yılında, eş cinsel bir Müslüman akademisyen olan ve eş cinsel bir erkekle evlenen Ludovic-Mohammed Zahed, Paris'in varoşlarında 'eş cinsel dostu' olarak tanımladığı, herkesi kucaklayan bir mescit açtı. BBC'nin internet sitesindeki, 'Paris'te Eş cinsel Dostu Mescit Açıldı' başlıklı makalede şunları ifade etmektedir: Birçok eş cinsel erkek, camiye gitmez, zira tanınmak istemez... Küpe taktıkları, kadınsı oldukları veya cinsiyet değiştirdikleri için dışlanmak istemezler ki bunlar Fransa'daki birçok camide, kabul edilmez hâllerdir. Aslında özgürce ibadet etmek isteyen çok sayıda Müslüman eş cinsel mevcuttur. Dinin ahlaken ne mânâya geldiği meselesi açısından, İslam'ın gelecekte böyle bir şeye izin verip veremeyeceğini görmek ilgi çekici olacaktır.

Kadın Hakları

Bu kitabın yazarı, İslam'da kadın gibi çok önemli bir konu hakkında çok az kelam etmekten çekinmektedir. Bu konunun çok kapsamlı olduğu bir gerçektir, bu yüzden İslam'da kadın ve cinsiyet konusunda gittikçe artan sayıda akademik çalışma yapılmaktadır. Ahlak, felsefe, teoloji, sosyoloji gibi alanlar açısından yapılan bu araştırmalar okura bu alanda derinleşmek için geniş bir literatür imkânı sunar. Burada, son yıllarda öne çıkan bazı temel meseleler ve görüşlere dair kısa bir felsefî mülahaza yeterli olacaktır.

Bu seslerden biri, belki de en meşhur Müslüman feminist, Fatima Mernissi'dir (d. 1940). Fas'ta doğan Mernissi, yükseköğrenime devam hakkı kazanan ilk nesil Faslı kadınlardandır. Sorbon'da siyaset bilimi okudu ve Boston'daki Brandeis Üniversitesi'nde aynı alanda doktora yaptı. Kadının İslam toplumundaki rolü bir insan hakları meselesidir, bu yüzden de ahlakî bir meseledir. Mernissi'nin araştırması İslam'da kadının rolü üzerinde

odaklanır ve kadının rolünü kısıtlayan hadisin kaynağını sorgular. 1975'te basılan *Beyond the Veil* (Örtünün Ötesi) adlı monografisi ufuk açıcı bir çalışmadır. 1991 yılında İngilizce olarak yayınlanan *Örtü ve Erkek Elitler: İslam Kadın Haklarının Feminist Bir Yorumu* adlı başka bir eserinde Mernissi şöyle der:

> "Bir kadın, Müslümanların lideri olabilir mi?" diye diğer bakkallar gibi, Fas'taki kamuoyunun gerçek bir barometresi olan bakkalıma sordum.
>
> Aramızdaki dostane ilişkiye rağmen şaşkınlık geçirerek, "Allah'a sığınırım." diye bağırdı. Dehşete kapılmış bir hâlde, neredeyse alacağım bir düzüne yumurtayı kıracaktı.
>
> Bir okulda öğretmenlik yapan ve yakından tanımadığım başka bir müşteri, elindeki yeşil nane yapraklarını yavaş yavaş ovuştururken beni tarumar edeceğini bildiği bir hadis söyledi: "İşlerini bir kadına teslim edenler, refahın ne olduğunu asla bilemez!" (Kurzman 1998: 112, 113)

Bu noktada Fatima Mernissi her türlü tartışmayı bitirmede hadisin gücünü fark etti. Hadisin bu kadar büyük bir saygınlığı vardı. Okur, İslam felsefesindeki birçok meselenin ele alınmasında kaynakların öneminin anahtar bir rol oynadığının farkında olmalıdır. Mernissi'nin çalışması, sosyoloji veya antropoloji sahasıyla ilgili olsa da önemli felsefî sonuçları da vardır. Mernissi kapsamlı bir dinî literatürü incelemekle işe başladı ve çoğu zaman bizim çekindiğimiz bir şeyi yaptı; bu eserleri eleştirel bir yaklaşımla ele aldı. Mernissi'ye göre, başlangıçta İslam, kadınlara özgürlük getirmeyi hedefleyen eşitlikçi bir projeydi, ancak İslam öncesi gelenekler işlerine gelen Mekkeli erkeklerin müktesep menfaatleri sebebiyle bu hedeften inhiraf edildi.

Mernissi'nin araştırmasının, başka birçok hadis ve bir bütün olarak 'hadis ilimleri' için bazı sonuçları olsa da sadece bir öze-

tini vermekle yetineceğim. Mernissi, "İşlerini bir kadına teslim edenler, refahın ne olduğunu asla bilemez." şeklindeki iktibasın Hazreti Muhammed (s.a.v.) tarafından beyan edildiğini ve Ebu Bekir isminde bir sahabesi (ilk halife olan Ebu Bekir değil) tarafından duyulduğunu tespit etti. Ebu Bekir'e göre, Peygamber Acemlerin bir kadın hükümdarı olduğunu duyunca bu hadisi söyledi.

Mernissi bu hadisin gücünün, Buhârî'de yer almasından kaynaklandığına dikkat çeker. Buhârî, hadis âlimleri tarafından en güvenilir kaynak olarak kabul edilir, öyle ki eğer Buhârî rivayet ettiyse doğru olması gerekir derler. Bu hadis sahih olarak görülür. Müslüman fakih Şafiî (767–820), bir hadisin sahih olarak kabul edilebilmesi için her bir râvinin dürüst olması, aktardığı şeyin farkında olması ve rivayeti kelimesi kelimesine yapması gerektiğini belirtir.

Peki, bu rivayet ne kadar güvenilirdir? Mernissi, Ebu Bekir'in müthiş bir hafızası olması gerektiğini (Kurzman 1998: 115), zira bu hadisi, Peygamberin vefatından 25 yıl sonra hatırladığını belirtir. Ancak bu görüş, kendi başına bu rivayeti geçersiz yapmaz, zira bu, hatırlanması zor olmayan kısa bir rivayettir. Ayrıca o zamanlarda, Arabistan'nda güçlü bir şifahî gelenek hâkimdi. İnsanlar çok daha uzun metinleri, hatta Kur'ân'ın tamamını ezbere biliyordu. Ancak Mernissi daha da derin bir araştırma yaparak Ebu Bekir'in hayatını inceler. Bir zamanlar bir köle olan Ebu Bekir, Müslüman toplum içinde itibarlı bir konuma gelmiştir. Burada ayrıntılara girmezsek, Mernissi Ebu Bekir'in siyaseten idare-i maslahatçı olduğunu iddia eder. "Ebu Bekir, tarihin akışına çok muvafık gelen siyaseten maslahat taşıyan bir hadisi hatırlayacak kadar hayret uyandıran bir hafızaya sahipti." (Kurzman 1998: 118) Aslında asıl mesele Ebu Bekir'in ne hatırladığı değil, sadakatini gösterme adına farklı anlarda farklı

hadisleri hatırlama alışkanlığının olmasıydı.

Hadis ilminin önemli özelliklerinden biri, Hazreti Muhammed'i (s.a.v.) bir insanın şahsen tanıyor olmasının yeterli olmamasıdır. Ayrıca çok zeki ve faziletli olmalıdırlar. Ebu Bekir bu vasıfları taşıyor muydu? Mernissi ayrıca şuna dikkat çeker: "Bu kuralı Ebu Bekir için uyguladığımızda [insanî ilişkilerde doğru sözlü olmamak], onun hemen elenmesi gerekir, zira hayatıyla ilgili bir rivayette, halife Ömer bin Hattab tarafından, yalancı şahitlik yaptığı için cezalandırılmıştır." (Kurzman 1998: 119)

Ayrıca Mernissi kadınlara muhalif bu rivayetin, sadece bir örnek olmasına rağmen, tek olmadığını, başka rivayetlerin de bulunduğunu ileri sürer (Kurzman 1998: 120) ve diğer birçok hadisin de sahîh olmadığını göstermek için araştırmalarına devam eder. Kur'ân'ın doğruluğunu sorgulamak başka bir meseledir, zira ilahî kaynaklı olduğu kabul edilir, ancak hadisler böyle değildir. Daha çok insanî kaynaklıdır. Eğer hadis ilminin zannedildiği gibi bilimsel olmadığı gösterilirse, yani râvilere verilen konum tartışmalı olursa, bütün hadisler tartışmaya açık hâle gelir.

Bu Kur'ân'ın yorumlanmaması gerektiği anlamına gelmez. Kur'ân'ın önemli bir feminist yorumcusu da siyahî Amerikalı Müslüman akademisyen Amina Wadud'dur (d. 1952, ABD, daha önce Wadud-Muhsin olarak biliniyordu). Amina'nın asıl ismi Mary Teasley'di ve babası Metodist bir vaizdi. Ancak 1974 yılında, iki yıl önceki hidayetini yansıtmak için adını Amina Wadud olarak değiştirdi. 1988 yılında Michigan Üniversitesi'nde, Yakın Doğu çalışmaları alanında master, İslamî bilimler alanında da doktora yaptı.

Doktora programı çerçevesinde, Mısır'daki saygın El-Ezher Üniversitesi'nde felsefe okudu. Yazı çalışmaları yanında Amina

Wadud, ABD'de erkek ve kadınlardan oluşan cemaatlere hitap etmekle, hatta cuma namazlarında imamlık yapmakla meşgul. Bu girişimi ciddi tartışmalara yol açtı (hatta ölüm tehditleri aldı). Kadınların imam olup olamayacağı meselesi, Katoliklikte kadınların papaz olarak kutsanması melesi gibi ihtilaflıdır.

Wadud, *Kur'ân ve Kadın* adlı eserinde şöyle der: "Bu araştırmayı yapma amacım, çağdaş dönemde yaşayan kadınlara anlamlı gelen bir Kur'ân 'okuması' yapmaktı. (Wadud 1999: 1) Bu, Wadud'un inancını özetleyen bir cümledir: Kur'ân çağdaş muhataplar için anlamlı olmalıdır ve olabilir, bunun için de Kur'ân ayetlerinin, hususi tarihî şartlara göre yorumlanması gereklidir. Burada Wadud'un bunu yapmasıyla ilgili sadece bir örnek vereceğim.

Wadud'un Kur'ân'dan aktardığı önemli ve tartışmalı bir bahis şu şekildedir:

> "Kocalar eşleri üzerinde yönetici ve koruyucudurlar. Bunun sebebi, Allah'ın bazı insanlara bazılarından daha fazla nimet vermesi ve bir de kocalarının mehir verme, evin masraflarını yüklenmeleri gibi mâlî yükümlülükleridir. O hâlde iyi kadınlar itaatli olan ve Allah kendi haklarını nasıl korudu ise, kocalarının yokluğunda onların hukuklarını koruyan kadınlardır. Dikbaşlılığından yıldığınız kadınlara gelince, onlara evvela öğüt verin, vazgeçmezlerse yatakta yalnız bırakın ve bunlarla da yola gelmezlerse onları hafifçe dövün. Şayet size itaat ederlerse onlara yüklenmek için bir sebep aramayın. Unutmayın ki üstünüzde çok yüce ve büyük olan Allah vardır." (Nîsa: 34)

Bu ayetten birçok mânâ çıkarmak mümkündür. Wadud şuna dikkat çeker: "Bu, erkek ve kadın ilişkilerine dair en önemli ayet olarak kabul edilir." Wadud birçok erkeğin bu ayeti, Allah'ın erkekleri kadınlardan daha üstün yarattığına dair bir delil olarak

gösterdiğini belirtir, zira "Allah bazı insanlara bazılarından daha fazla nimet verir." ifadesinde kastedilen kadınlara nispeten daha çok nimete mazhar olan erkeklerdir. Ancak Wadud, bu ayette sadece tarihî bir gerçeğin ifade edildiğini söyler. Bazı erkeklere daha çok para ve mülk verilmiştir, bu yüzden kendilerine daha az verilen kadınların geçimlerinden sorumludurlar. Muhtemelen, kadınların erkeklerden daha çok maddî servete sahip olduğu durumlarda ise, benzer şekilde kadınlar beylerinin geçimlerini temin etmekle yükümlü.

Burada tercümelerin anahtar bir rolü vardır. Yukarıdaki alıntıda, ılımlı bir Müslüman olarak kabul edilen Abdel Haleem'in tercümesini kullandım. Abdel Haleem, 'kavvâmûne alâ' tabirini 'ilgilenme', Pickthall 'yükümlü olma', Mevdûdî ise 'işlerini idare etme' şeklinde tercüme etmiştir. Bunlar en belirgin farklılıklardır. Okurlar Haleem'in tercümesinde, 'o zaman onlara vurun' ifadesini fark etmişlerdir. Bu ifade, 'dövün' (Mevdûdî) veya 'cezalandırın' (Pickthall) şeklinde de tercüme edilmiştir. Yusuf Ali'nin mealinde, 'onları (hafifçe) dövün' ifadesi vardır, yani orijinal nüshada olmayan, parantez içinde notlar eklemiştir. Ahmed Ali tarafından yapılan diğer bir tercüme şu şekildedir: "Size muhalefet eden kadınlara gelince, ikna edici bir şekilde onlarla konuşun, sonra onları yataklarında yalnız bırakın (onlarla ilişkiye girmeyin) ve sonra (onlar arzu ettiği zaman) onlarla aynı yatağı paylaşın." Buradaki 'vurma' veya 'dövme' kelimeleri çıkarılmıştır. Yusuf Ali'nin 'hafifçe' kelimesini eklemesi, 'vurmayı' hafifletmek için olabilir. Mesela Amerika Müslüman Fakihler Kurulu, çoğu İslam hukuku ve diğer İslamî ilimlerde doktora yapmış âlimlerden oluşmaktadır. Fetva verme yetkileri olan bu kurul üyelerinden birisi şunu ifade etmiştir: "Kadınlara vurmak, disiplin maksadıyla, bir son deva ve nihai olarak başvurulacak bir son çaredir. Tedricen tedavi edici bir programın son safhası-

dır." Tefsir alanında doktora yapmış bu âlimler fikir birliğiyle şu hükme varmıştır: "İhtiyaç hâlinde dövme, şiddetli olmamalı, bir misvakla vurma gibi hafif olmalıdır." (Al-Sawy 2005) Bir misvakla veya günümüzdeki tabirle bir kürdanla vurmak garip gelebilir, ancak 7. asırda, Arabistan'da, bir ağaçtan kesilen dallardan yapılan ve misvak olarak adlandırılan çubuklar, diş temizliğinde kullanılıyordu.

Wadud, 'vurmak' veya 'dövmek' gibi bir çözümün, son çare olduğuna işaret eder. Birincisi 'sözlü bir çözümdür' ('onlara hatırlatın' ifadesi, İslam'a göre, erkekle kadın arasındaki görev ve sorumlulukların müzakere edilmesi veya bir tartışmada bağımsız hakemlere başvurulmasını akla getirir). İkinci çözüm olan yatakların ayrılması ise Wadud'a göre, mevcut sorun üzerinde, hem erkeğin hem de kadının, tek başına düşünebilmesini mümkün kılan bir muhasebe yapma dönemidir. Son çareyle ilgili olarak Wadud, 'daraba' fiilinin 'her zaman güç veya şiddet uygulama anlamına gelmediğini' belirtir ve bu hükmün 'kadınlara karşı uygulanan keyfi şiddeti yasaklamak için verildiğini, bunun bir izin değil mevcut uygulamalara getirilen bir sınırlama olduğunu' söyler. Ancak bu, şiddeti tamamen ortadan kaldırmaz, sadece aşırı şiddeti kınar. Tarihsel bir perspektiften bu, o zamanki uygulamalar nazara alındığında ilerici bir görüş olarak telakki edilebilir, ancak modern feminist görüşlerle ve bir kişinin hanımını dövmesiyle ilgili ahlakî kaygılarla pek uyumluluk arz etmez.

Nihai olarak, kadınları dövmek (bunun tarzı nasıl olursa olsun) Kur'ân'da geçmektedir, bu yüzden de bu ilahî bir kanundur. Wadud, bu gerçekten kaymaya çalışmaktadır ve farklı teviller de ikna edici değildir. Ancak bir seçenek de bu ayetin hükmünün kalkmasıdır (nesh). Peygamberin vefatından sonra vahyin değişebileceği öne sürülerek bu konuda ihtilaflı görüşler beyan edilmiştir. *Cinsiyet Cihadının İçinde* (2006) adlı eserinde, Wadud'un

son araştırmalarının bu yöne doğru kaydığı görülmektedir.

> Kadınların tamamen fail ve erkelere eşit olduğuna dair bir tasavvurun makul olduğu bir zamanda yaşadığımız için, cinsiyet konusunda tam bir adaleti tesis etmek için metinle fail arasında hassas bir dengeyi gözetmemiz gerekmektedir. Bu metnin eşitlikçi bir yaklaşımla yorumlanabileceğini daha önce ifade etmiştim. Şimdi teklif edeceğim şeyi bazıları bir adım öteye geçmek olarak görebilir. Metne bağlı anlamı inşa eden bizleriz. Anlam vermenin sonuçları, bu anlamlardan yararlanarak insan tecrübeleri ve sosyal adalete dayalı tesis ettiğimiz gerçekliktir. (Wadud 2006: 204)

Wadud, "Metne bağlı anlamı inşa eden bizleriz." diyerek okurların, Kur'ân'ın adalet ve insan haysiyeti ilkeleriyle çelişen bir metne 'hayır' diyebileceğini ima etmektedir.

Kadın haklarını hukukî delillere dayanarak tartışmak daha sağlam bir zemin teşkil eder. Evlilikle ilgili disiplin söz konusu olduğunda, İslam hukuku bir erkeğin eşini disipline etme hakkını tasdik etse de bu erkeğin eşine vereceği zararlardan da sorumlu olduğu bir gerçektir. Aslında buradaki hukuk, kadının suçlamalarını destekleme yönündedir, zira eşine zarar vermediğini ispat etmek erkeğin bir yükümlülüğüdür. Bunu ispatlayamazsa, malî tazminat ödemek zorundadır ve eşinin boşanması için makul bir sebebi vardır. Ahlakî açıdan, Müslüman bir erkeğin eşini nasıl olup da dövdüğü hesaba katılması gereken bir meseledir, zira Hazreti Muhammed (s.a.v.) iyi bir Müslüman'ın nasıl olması gerektiğini gösteren en mükemmel örnektir. Muhammed (s.a.v.) asla bir kadına vurmadı; en hayırlı erkek, kadınlarına vurmayan erkektir, dedi ve bir hadiste şunları ifade etti: "Sizden biriniz hanımını, damızlık bir deveyi dövdüğü gibi nasıl dövüyor, sonra da gidip onunla aynı yatağa giriyor?" (Buhârî).

Gayrimüslimlerin Hakları

Tarihsel olarak, İslam nispeten hızlı bir şekilde yayıldığı için, Arap Müslümanlar, gayrimüslimlere karşı nasıl muamele yapılması gerektiği meselesiyle yüz yüze geldiler. Zımmî, İslam devletlerindeki gayrimüslimlere verilen bir isimdir. Bazı durumlarda, zımmîler bir çoğunluğu da teşkil edebilir, bu yüzden halifeler bir toplumdaki zımmîlerin haklarıyla ilgili ciddi sorunlarla karşı karşıya gelmiştir. Râşit halifeler döneminin büyük bir bölümünde, sadece Araplar Müslüman olabiliyordu, ama genel olarak Müslümanlarla gayrimüslimler barış içinde yaşıyordu. Karşılaştıkları insanlar daha çok Ehl-i Kitap'tı. O zamanki Araplar sadece İsmail'in soyundan olanların Müslüman olduğunu düşünürdü, bu yüzden din değiştirme teşvik edilmezdi.[12] Ehl-i Kitab'ın zımmî statüsü vardı. Zımmîler, Müslümanların muaf oldukları bir 'koruma' vergisi ödemek zorundaydı, bu da Araplar için malî bir avantaj demekti. Bu dönemde Arap Müslümanlar, bir bölgeyi ele geçirdiklerinde ayrı emsâr olarak adlandırılan garnizon şehirlerinde yaşardı. Bu şehirlerde, yabancı geleneklerin 'boyası'ndan uzak, çevreye kapalı bir Arap kültürü hâkimdi.

Zorla veya cihat yoluyla bazı ülkelerin İslam hâkimiyeti altına girmesine rağmen, Kur'ân'ın hükümlerine riayet edilerek İslam icbar yoluyla dayatılmadı. Bazı istisnalar hariç tutulursa, zımmîlerin inançlarını muhafaza etmelerine izin verildi ve Endülüs örneğinde gördüğümü gibi, birçok durumda, İslamî idare altında daha iyi bir konuma geldiler, uzun hoşgörü ve bolluk dönemlerinin keyfini çıkardılar, ayrıca devlet idaresinde, mahkemelerde ve ticarette yüksek makamlara geldiler. Ancak bazen de ayrımcılığa maruz kaldılar. Mesela Abbâsî halifesi El-Müte-

12 Yazarın bahsettiğinin aksine, İslam'ı tüm insanlara tebliğ etmek başta Hz. Peygamber'in vazifesi idi. Hz. Peygamber'den sonra ise tebliğ, râşit halifeler ve tüm Müslümanlar için bir görev telakki edilmiştir. (Yayıncı)

vekkil (saltanatı 847–861), 850 yılında, bütün zımmîlerin, Müslümanlardan ayırt edilecek şekilde giyinmelerini zorunlu kılan bir ferman yayınladı. Ayrıca ibadethanelerini tahrip etti, şeytanî suretleri evlerinin ve iş yerlerinin kapısına çiviletti ve idarî makamlara gelmelerine izin vermedi. Kadim, kutsal ve muazzam Kaşmer Selvisi'nin kesilerek Samara'daki yeni sarayının aydınlatılmasında kullanılmasını emretti. Rivayete göre, El-Mütevekkil zamanında 1400 yaşında olan selvi ağacı, Acem kralı Viştaspa'nın Zerdüşt dinine girmesinin şerefine, Zerdüşt tarafından dikilmişti. Zerdüştler, ağacı kurtarmak için halifeye büyük paralar teklif etti, ancak halife buna yanaşmadı.

Ancak kesilen ağacın Dicle Nehri kıyısına getirildiği gece bir Türk askeri El-Mütevekkil'i öldürdü, bu yüzden kesilen o ağacı göremedi. Üçüncü Fâtımî (Şiî Müslümanlar) halifesi El-Hakim (966–1021) döneminde zımmîler için şartlar daha da ağırlaştı. El-Hakim, 1009 yılında, Kudüs'teki Kutsal Kaya Mezarı'nın tahrip edilmesi emrini verdiği için, Batı kaynaklarında 'Çılgın Halife' olarak bilinir. Deli olup olmadığı ihtilaflıdır, ancak zımmîler tarafından pek sevilmediği kesindir. 1004 yılında, Hristiyanların Epifani veya Paskalya yortusunu kutlamalarını yasakladı. Şarap ve alkollü içeceklerin kullanımını yasakladı. Bu içki içmeyi seven gayrimüslimler için büyük bir sıkıntı olmakla kalmadı, dinî ritüel ve bayramlarında şarabı kullanan Hristiyan ve Yahudiler için de güçlükler doğurdu. 1005'te Hakim, Hristiyan ve Yahudilerin tefrik kanununa uymalarını emretti. Yahudiler tahtadan bir buzağı kolyesi, Hristiyanlar ise demir bir haç takmak zorunda kaldı. Yahudiler halk hamamlarında, buzağıyı bir çanla değiştirmiş olmalıdır. Ayrıca, kadınlar biri kırmızı, diğeri siyah olmak üzere iki farklı renkte ayakkabı giymek zorundaydı. Saltanatının son yıllarında Hakim, gayrimüslimlere karşı husumetini azalttı, daha çok Sünnîleri hedeflemeyi tercih etti.

Gayrimüslimlerin hoşgörüyle karşılandığı durumlarda bile bu hoşgörünün, Müslüman bir idarecinin altında yaşayan ayrı bir zımmî gruba bağlı olduğu göz önünde tutulmalıdır.

Genel olarak İslamî devletler, daha önce belirttiğimiz gibi, bir 'koruma vergisi' ödemek zorunda olan zımmîlere karşı bir tecrit siyaseti gütmüştür. İdeolojik olarak İslamî bir devlet, İslamî değerleri paylaşmayan bir toplulukla entegre olamaz, zira bu durumda artık 'İslamî' bir devlet olmaz, daha çoğulcu bir hâle gelir. Bir devletin İslamî olması için, Kur'ân'da tespit edilen Allah'ın kanunlarının hâkim olması gerekir. Bu durum ayrıca diğer bütün otorite kaynaklarının (İncil, Tevrat veya seküler bir kaynak) sadece Kur'an'la hemfikir olduğu ölçüde kabul edilebilmesini gerektirir. Allah'ın kanunları altındaki idare birliği, İslam'a aykırı gibi gözüken etnisite ve çoğulculuk gibi ideallere kapı aralayan milli entegrasyonun önünde gelir. Ancak bu ideallerin İslamî olduğu gösterilirse bir sorun kalmaz (9. bölüme bakınız). Ancak, siyaset bilimci P.J. Vatikiotis'in (1928–1997) işaret ettiği gibi:

> Din ve devlet işlerinin ayrılması dışında, sekülerliğin özü, yöntemlerin katiyetinin olmadığı, mutlak ve taksimi gayri kabil hakikatin yegâne malikiyetinin mümkün olmadığı hükmünün kabulüdür. Bu hükmün bir sonucu, insan ve dünyayla ilgili alternatif görüşlerin kabulü ve daha da önemlisi bunlara duyulan hoşgörüdür. Bu da şüpheciliği, mutlak hükümleri tasdik etmemeyi, alternatif şekillerde deneyler yapmayı ima eder. (Vatikiotis 1987: 98)

'Yöntemlerin Katiyeti'nin en iyi ifadesi, Mevdûdî'nin eserlerinde görülür. Mevdûdî İslam'da tutucu bir yolu temsil eder; her türlü taviz bu katiyeti tehdit eden kaygan bir yoldur. Örnek olarak, Mevdûdî, yeni Müslüman olmuş kişilerin ara sıra domuz eti yemelerini kınamıştır. Mevdûdî, Çin'de yeni Müslüman olmuş

kişilerin hâlâ domuz eti yediğini duyunca, Kur'ân'ın yasakladığı bir fiili işlemeye cevaz vermenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu yaklaşım, Kur'ân hukukuna harfiyen bağlılık olsa da müsamaha ve esneklik eksikliği dar görüşlülüğe sebep olabilir, zira tarihsel olarak İslam, kültürel çoğulculuğa izin verdiği ölçüde dünyaya yayılabilmiştir. Buradaki mesele, farklılıklara kucak açmaktan ziyade İslam'ın, 'gayri İslamî' gelenekleri, İslamî değerler için ne derece tehdit unsuru gördüğüdür. Burada da muhafazakâr ve liberal unsurlar arasında bir farklılık görmekteyiz.

Müslüman olmayanlara 'hoşgörülü davranıldı' demek, onların 'entegre olduğu' mânâsına gelmez. 6. bölümde gördüğümüz gibi Mevdûdî, İslamî devletle ilgili görüşlerini ifade ederken, başka siyasî sistemleri destekleyen diğer milletlere karşı İslam ümmetinin dayanışma ve üstünlüğü üzerinde durur. Bu tür bir 'biz ve onlar', 'İslam ve cahiliye' yaklaşımı, bir devlette dinî ve etnik çeşitliliğe daha az fırsat tanır. Zımmîler, ayrı bir topluluk olarak hoş görülür, yoksa tam mânâsıyla vatandaş olarak telakki edilmezler. İslamî Devletin İlk İlkesinde Mevdûdî, zımmîler için 'hayat ve beden, mülk ve kültür, inanç ve şeref'in korunmasını teminat altına alır (Mawdudi 1967: 66) ve İslam'ın onlara her türlü medenî meselede eşit haklar tanıdığını, yani ceza hukuku ve medenî hukukun hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için aynı olduğunu belirtir. Ayrıca Mevdûdî, zımmîlerin kendi kanun ve geleneklerine tabi olabileceklerini, buna kendi dindaşlarına satmak üzere alkollü içecek imal etme ve domuz yetiştirmenin de dâhil olduğunu belirtir. Ancak gayrimüslimler İslamî bir devletin başı veya millî hükümetin kıdemli bir üyesi olamaz. Zımmîlerin hükümette görev almalarına sınır getirilir. Devletin ideolojik (İslamî) temellerini zedelemeyecek oranda görev almalarına izin verilir. Gayrimüslimler, İslam'a zıt inançları tebliğ edemez, yani muhalif görüş ve inançları beyan ve neşredemez.

İslamî devlet ideolojisiyle bu görüşleri tam mânâsıyla benimsemeyenler arasında doğabilecek ihtilafa somut bir örnek, Mevdûdî'nin 1953'teki Ahmediye aleyhtarı ayaklanmalarla ilgili soruşturma davasındaki fikirleridir. Mevdûdî ve ulemâ, İslam'ın sadece şahsî bir inanç meselesi olmadığını, sosyal nizamla da ilgili olduğunu belirterek, irtidat için İslam'da ölüm cezası verilebileceğini beyan etmiştir. Bu sebeple din değiştirmek, bir topluma saldırmakla eş tutulur ve bu bir ihanet olarak görülür.

Ahmediye hareketi, Mirza Gulam Ahmed (1835–1908) tarafından, 19. asrın sonunda, Hindistan'da kurulmuştur. Ahmed kendisini bir müceddit ve Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) haber verdiği, beklenen mesih olarak ilan etti. Ahmed ve takipçileri, kendilerini gerçek İslam'ın temsilcileri olarak gördü ve o zamanlar tehdit altında gördükleri İslam'ı tecdit etmeyi kendilerine bir misyon edindi. Ancak geleneksel Müslümanların çoğunluğu tarafından Müslüman olarak telakki edilmediler. 1924'te, Afganistan'daki bazı Ahmediye taraftarları, irtidat suçundan mahkemeye çıkarıldı ve suçlu bulunup idam edildi. Ahmediye hareketi, günümüze kadar Pakistan'da ayrımcılığa uğramıştır.

Nihai olarak, gayrimüslimlerin konumu, bir kişinin nasıl bir toplum tasavvur ettiğine göre değişir ve yine o anahtar felsefî soruyla karşılaşırız. Bir kişi nasıl 'iyi bir insan' olabilir? İslamî terimlerle ifade edilecek olursa, 'Bir kişi nasıl iyi bir Müslüman olabilir?' Bunun için bir Müslüman'ın, İslamî kanunlarla yönetilen yekpare bir İslamî devletin sınırları içinde mi yaşaması gerekir? Geleneksel Mevdûdî taraftarları bu soruya 'Evet' cevabı verecektir, ancak gördüğümüz gibi, Müslümanlara ait tek görüş bu değildir. Müslüman Hint âlim Humayn Kabir'in (1906–1969) dikkat çektiği gibi, "Homojen, yekpare bir toplumun hayatiyetini devam ettirme ihtimali, farklı güç merkezlerinin bulunduğu, farklı ifade yollarının kullanıldığı heterojen bir topluma nazaran

daha azdır." (Kurzman 1998: 145) Bu yüzden, heterojenlik için pratik sebepler olduğu kesindir. Peki, bu görüş, İslamî kaynaklar tarafından da desteklenmekte midir? 9. bölümde göreceğimiz gibi, ahlakî değerler açısından çoğulcu şekilde bir vaka, İslamî bir yaklaşımla ortaya konabilir ve evrensel veçhelere yapılan bu vurgu, bütün toplumlardaki gayrimüslimlerle olan ilişkilerde de kullanılabilir.

Malezyalı siyaset bilimcisi ve eylemci Chandra Muzaffar (d. 1947), Malezya'da az bir farkla çoğunluğu teşkil eden Müslümanlarla Çinli ve Güney Asyalılardan oluşan gayrimüslimler arasındaki dinî gerilimlere bizzat şahit olmuştur. Şöyle ifade eder:

> [İslamî siyasî grupların] önemli entelektüel çalışmalarından biri, Müslüman ve gayrimüslimleri bir araya getirebilecek ortak ilkelerin arayışıdır (bu Kur'ânî ideallere uygun bir gayrettir). Malezya'daki hiçbir Müslüman grup, böyle bir girişime dâhil olmaktan rahatsızlık duymamıştır. Sosyal felsefe açısından da İslam'la Çin kültürü ve Hint düşüncesi arasında çok sayıda ciddi benzerlik mevcuttur. (Kurzman 1998: 160)

Yukarıdaki iktibasta, bütün inançlardaki ortak değerlerin tespiti adına, İslam'ın daha çok dinlerarası diyalog faaliyetiyle meşgul olması gerektiği görüşü önemli bir husustur. Muhtemelen, inanmayanların da özünde insanî olan ortak değerleri paylaştıkları söylenebilir. Bazıları İslam'ın kimliğini olumsuz yönde etkilediğini öne sürse de bu evrensellik çağrısı asil bir davettir. Burada Muhammed İkbal'e yeniden atıfta bulunabilir (5. bölüme bakınız). İkbal İslam'ı, bütün insanlığı kucaklayan evrensel bir din olarak görür. Dar ve statik bir dinden ziyade tekâmüle açık ve dinamiktir veya böyle olmalıdır.

Daha fazla bilgi için

Kurzman, C. (1998), *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press.

Mernissi, F. (2003), *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, new edn, London: Saqi Books.

Sachedina, A. (2009), *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*, Oxford: Oxford University Press.

Wadud, A. (1999), *Qur'an and Woman: Re-Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 2nd edn, New York: Oxford University Press.

8. CİHAT VE HAKLI SAVAŞ TEORİSİ

İSLAMÎ OLMAYAN ANLAŞIYA GÖRE HAKLI SAVAŞ TEORİSİ

Tarihî Arka Plan

Pek çok etik dersi öğrencisi, Batı felsefî ve teoloji geleneğindeki âdil savaş teorisine şüphesiz âşinadır, ancak İslamî gelenekte de hatırı sayılır bir süredir, meşru ve ahlakî savaş ve barış tartışmalarının yapıldığından haberi olanların sayısı muhtemelen azdır. Mesela, 1625 yılında, Hollandalı hukukçu ve filozof Hugo Grotius (1583–1645) tarafından yazılan ve muteber bir eser olarak kabul edilen *Barış ve Savaşın Hukuku* isimli eser, İslam hukukuna medyuniyetlerini beyan eden İspanyol hukukçular Francesco de Vitoria (yaklaşık 1483–1546) ve Francesco Suarez'in (1548–1617) fikirlerine dayanır. Batıdaki haklı savaş teorisinin de eski bir geleneği vardır, Roma İmparatorluğu'nun büyük hukukçusu ve filozofu Çiçero'nun (MÖ 106–43) yazılarına kadar uzanır. Çiçero, üç temel kural öne sürer:

1. Savaş için meşru bir sebep olmalıdır (mesela, bir saldırıyı püskürtmek).

2. Kral veya imparator gibi bir otorite tarafından resmî bir savaş ilanı olmalıdır. Bu durum, muhalif olana savaşı önleme fırsatı verecektir.

3. Savaş meşru bir şekilde yapılmalıdır (mesela, silahsız sivillere zarar verilmemelidir).

Bunlar şüphesiz basit kurallar olduğu için büyük oranda yoruma açıktır, ama en azından bir başlangıçtır. Buradaki önemli nok-

ta, savaşa girmeden önce hangi kurallara uyulması gerektiğine dair bir farkındalıktır. Latincede bu ' jus ad bellum' (savaşın meşruluğu) olarak adlandırılır. Muhalifler savaşa dâhil olduğunda uyulması gereken kurallar ise 'jus in bello' (savaş hukuku) olarak isimlendirilir. İlk Hristiyanlar pasifist oldukları için, haklı savaş konusu gündeme gelmedi, ancak Roma imparatoru Hristiyan olunca, dinî inançla devlet politikası arasındaki ilişki imtizaç etti. Kilise en azından teoride, ahlakî meselelerde başvuru makamı oldu ve savaşla ilgili kanaatini belirtmek zorunda kaldı. St Ambrose (yaklaşık 330–397) ve St Augustine (354– 430), yazdıklarının çoğu Roma hukukundan alınmış olsa da bu konuda Hristiyan geleneği çerçevesinde yazı yazan ilk kişilerdi. Ancak Augustine, Cicero'nun listesine bir ilkeyi ilave ederek, vicdanî retçilerin savaşmayı reddetme hakkına saygı duyulması gerektiğini belirtti. Bu zamanının ötesinde bir görüş gibi gözükmektedir, zira vicdanî retçiler ancak I. Dünya Savaşı'nda hapis cezasına çarptırılmıştır. Ancak Augustine bu hakkı, din adamlarıyla sınırlandırdı.

Başta yeni şartlar getiren Thomas Aquinas olmak üzere, Orta Çağ'da haklı savaş teorisi konusunda fikir üreten önemli düşünürler vardır. Ayrıca 1139'daki İkinci Laterano Konsülü yaylı tüfeği, yay ve oku ve muhasara aletlerini yasakladı! Tabii o zamandan beri teknolojide görülen gelişme ve sosyal, ekonomik ve siyasî alanlardaki muazzam değişiklikler, haklı savaş mevzuatında bir dizi güncellemeye sebep oldu.

Savaşın Meşruluğuna Dair Çağdaş Kurallar

Bugün âdil bir savaş başlatmak istediğini öne süren birinin, aşması gereken biz dizi engel vardır. Savaşmak için iyi bir sebep olması gerektiğini belirten Âdil Sebep İlkesi, bunlar arasında en önemli husus olarak telakki edilir.

Bu soruyla ilgili kaçınılmaz bir sorun şudur: Makul bir sebe-

bi oluşturan şey nedir? Cevabı Cicero vermiştir: "Yabancı bir güç tarafından saldırıya uğramak yeterli bir sebeptir." Ayrıca makul birer sebep olarak, saldırıya uğrayan bir dost ülkenin yardımına koşma veya bir milletin büyük bir kesiminin devlet tarafından zulme uğratılması (etnik temizlik, fakirlik vb.) gibi durumlarda da bir ülkenin başka bir ülkeye müdahale etmesi mümkündür.

Diğer önemli bir kural ise Meşru Otorite İlkesidir. Bir savaşın âdil olarak görülebilmesi için, meşru bir otoritenin, yani diktatörler ve özel kuruluşların aksine, millet adına hareket etme yetkisi verilenlerin, böyle bir savaşı başlatmış olması gereklidir. Üçüncü kural, İyi Niyet İlkesidir. Bu ilke, sömürgeleştirme veya intikam alma gibi niyetleri değil, adaleti tesis etme niyeti gibi girişimlerle ilgilidir. Dördüncüsü, Başarı İhtimali İlkesidir. Başarılı olma ihtimalinin olmamasına rağmen âdil bir savaşa dâhil olmak (yani adaleti tesis etmek), gereksiz kederlerden başka bir şey getirmeyecektir. Beşincisi, Orantılılık İlkesidir. Savaşa girmek, şerden çok hayır getirmelidir. Altıncısı, Son Çare İlkesidir. Savaşa başlamadan önce ihtilafı gidermek için diğer bütün yollara başvurulmuş olmalıdır.

Çağdaş Savaş Hukuku Kuralları

Bir savaş başladığında, ihtilafta uyulması gereken kurallar iki temel ilke altında toplanır: Orantılılık ve Ayrımcılık. İlk ilke genellikle, bir savaştaki hususi seferler ve çarpışmalarla ilgilidir. Bu durumda askerî liderler, bir çatışmaya girmeden önce Ölçülülük İlkesini dikkate alır. Büyük sayıda zayiatla sonuçlanma ihtimali olan ve buna rağmen çok az toprak kazanma imkânı bulunan bir çatışma (1916'daki Somme Muharebesi buna bir örnek olarak verilebilir) burada âdil olarak telakki edilmez. Ayrımcılık İlkesiyle ilgili olarak, savaşta hedefler arasında ayrım yapılmalıdır. Askerî personel ve hedeflere (hava alanları, köprüler vb.) odaklanılmalı; silahsız siviller, hastaneler, okullar ve benzeri hedeflerden uzak durulmalıdır.

Fiiliyata Dökülmüş Bir Haklı Savaş: 11 Eylül

11 Eylül 2001'de, dört ticarî uçak, El-Kaide adlı bir terör örgütüne mensup olduklarını açıklayan 19 kişi tarafından kaçırıldı. Bu dört uçak, Amerika'daki bazı binalara intihar saldırısı düzenlemek için kullanıldı.

Uçaklardan ikisi olan, 11 uçuş numaralı American Havayolları ile 175 numaralı United Havayolları uçağı New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin kulelerine çarptı ve bu binalar yıkıldı. Üçüncü bir uçak, 77 uçuş numaralı American Havayolları uçağı, Pentagon olarak bilinen Amerikan Savunma Bakanlığı'nın karargâhına düştü. Dördüncü uçağın hedefinde Washington D.C.'deki Amerikan Kongre Binası vardı, ancak yolcuların uçağı tekrar ele geçirmeye çalışmaları ve bunda başarısız olmaları üzerine uçak Pennsylvania'daki Shanksville şehri yakınlarındaki bir araziye düştü. Bu saldırıların sonucunda, dört uçaktaki bütün yolcular ve hava korsanları da dâhil olmak üzere, yaklaşık 3000 kişi öldü. Ölenlerin çoğu Dünya Ticaret Merkezi'nde bulunan kişilerdi.

Haklı savaş teorisi bu olaylara nasıl tatbik edilebilir? Savaşın meşruluğu açısından en önemli kural olarak, Âdil Sebep İlkesi görülmüştür. Saldırganların bu girişimleri için iyi bir sebepleri var mıydı? Elbette, saldırganlar ve liderleri, kendilerinin iyi sebepleri olduğuna inanmaktadır, ancak buradaki mesele objektif bir temelin tesis edilmesidir. Yukarıda Çiçero'ya atfen, bir milletin saldırıya uğramasının makul bir sebep olacağını belirttik. Ancak burada, bir 'millet' veya milletler topluluğu söz konusu değildir, olsa bile o zamanlar ABD tarafından bu milletlere fizikî bir saldırı yapılmamıştır. Ancak bu da daha detaylı ele alınması gereken yeni meseleleri gündeme getirir. Zira dünya değişmekte, 'millet' ve 'askerî istila'ya dair eski kriterler 21. asırda gittikçe daha gri bir hâle gelmektedir. Mesela savaşlar daha ziyade, mil-

letler arasında değil ideolojiler arasında olur ve bir saldırıya yol açan sebep çok farklı şekillerde yorumlanabilir. Mesela sadece işgalci bir askerî güç değil, dinî inançlar da dâhil olmak üzere, kültürel değerlerin tahribi de söz konusu olabilir.

Dolayısıyla, Amerikan kültürü, İslamî kültür için bir tehdit olarak görülebilir. Ancak daha geleneksel bir yaklaşım yapıldığında ve bu fiillerin 'savaş fiili' olarak görülmesinin pek mümkün olmadığı öne sürüldüğünde, birçok Müslüman grup, ABD'nin İsrail'e verdiği desteğe (mesela askerî donanım ve istihbarat) sık sık atıfta bulunur. İsrail'in ise bu yardımları kullanarak dost bir ülke olan Filistin'e karşı askerî müdahalelerde bulunduğuna dikkat çekilir. 'Düşmanımın dostu düşmanımdır' şeklindeki bir görüş, Amerika'nın 11 Eylül saldırılarından sonra Afganistan'ı işgal etmesinde kullandığı mantıkla aynıdır.

Buradaki mesele, âdil bir sebebin tespitinin çok zor ve kaçınılmaz bir şekilde sübjektif olduğudur. Ayrıca, 11 Eylül saldırganlarının âdil bir sebepleri olduğunu tartışmak mümkün olsaydı bile, bunun ahlaken meşru olması için, 'şavaşın meşruluğu' ilkelerinin hepsini yerine getirmeleri gerekliydi. Savaşın meşruluğu açısından yukarıda atıfta bulunulan önemli bir kural Meşru Otorite İlkesi'dir.

El-Kaide mensubu olduklarını beyan eden saldırganlar bir ulus devlete ait değildir, bu yüzden halkın yönetme yetkisi verdikleri bir siyasî lider söz konusu değildir. Başarı İhtimali İlkesi'ni ölçmek son derece zordur, zira saldırganların niyetleri meçhuldür ve bunu gelecekte ölçmek bir kişinin ne kadar beklemesi gerektiği veya bunun için hangi standartlara ihtiyaç duyduğu belirsizdir. Bu yüzden bu kurallardan herhangi birini bu noktada uygulamak son derece güçtür. Son Çare İlkesi, diğer bütün yolların kapalı olduğu durumlarda, insanların kendi hayatlarını çok korkunç ve ibret verici bir şekilde feda etmelerinin uygun

olabileceğine dair bir iddiayı destekliyor gibi gözükmektedir. Ancak bu sadece bir tahmindir ve hiçbir şekilde nihai bir hüküm değildir. Saldırganların (veya daha doğrusu liderlerinin) ABD ile saldırının sebeplerini müzakere etmek için ciddi ve kararlı girişimlerde bulunma ihtimalleri de vardır, ancak şimdilik buna inanmak için ortada pek delil yoktur. Orantılılık İlkesi ne anlama gelir? 2001 yılı yakın bir tarihtir ve o zamanda, böyle bir fiilin dehşet verici olduğunu ifade etmemek, bunun kötülükten başka bir şey getirmediği şeklindeki beyanlara muhalif bir şey söylemek çok zordu. Bu görüşün gelecekte değişip değişmeyeceği başka bir meseledir, ancak nihai olarak bu fiil orantılıdır, çünkü bundan sonraki bin yıl içinde bir iyi niyetin çıkacağını ileri sürmek, zayıf bir meşrulaştırma girişimidir. İyi Niyet İlkesi diğer bir sübjektif kuraldır. Saldırganlar ve liderleri burada bir adaletten bahsetmiştir, zira bunun kötü bir fiil olduğunu düşünmüş olsalardı böyle bir şeyi yapmayacaklarını öne sürmüşlerdir. Onlar için bu haklı bir fiildir, ABD ve müttefiklerinin kötü olarak algıladıkları girişimlerine karşı bu fiili işlemişlerdir.

Savaş hukuku açısından bu, saldırganlar için daha da zayıf bir anlam taşır. Önce, sivillerin hariç tutulup askerî personel ve nesnelere odaklanmayı gerektiren Ayrımcılık ilkesi'ni ele alacak olursak, buradaki durum iki açıdan açıkça bu ilkeye terstir: Kullanılan 'silahlarla' uçaklarda bulunan 227 sivil yolcu ve binalardaki 3000 diğer sivil hayatını kaybetmiştir. Pentagon'un askerî bir hedef olarak nitelendirilebileceği tartışmaya açıktır. Toprak kazanma açısından Ölçülülük İlkesi'nin tesiri yoktur. 'Kazanım'ın farklı yollarla, mesela acılara dikkat çekerek, ölçülüp ölçülemeyeceği ise başka bir konudur ve bunun da tespit edilmesi kolay değildir.

Bu yüzden, haklı savaşa dair bu kuralları sadece hususi bir bir vakaya uygulama girişimleri, pek çok açıdan sorunlara yol

açar. 11 Eylül saldırısının 'âdil olmadığını' ifade etmek basit bir mesele değildir, zira kriterlerin hepsine uyulmaz. Tabii bu arada kriterlerin uygun olup olmadığını sorgulamaya hazır olduğumuz da su götürür. Ayrıca, tarihte bütün bu ilkelere uygun bir savaş göstermek imkânsız olmasa da çok zordur. Mesela, birçok kişi II. Dünya Savaşı'ndan, iyiyle kötü arasında net bir ayrımın yapıldığı bir örnek olarak bahseder, dolayısıyla bu savaşta Âdil Sebep İlkesi'ne uyulduğuna inanır, ancak bazıları da Başarı İhtimali İlkesi açısından bir karar vermenin çok zor olduğunu düşünür. Bazı tarihçiler ise İngiltere'nin Almanya'ya savaş ilan etmesinden önce barışçıl bir şekilde anlaşma yollarının hepsine tevessül edilmediğini savunur ki bu da Son Çare İlkesi'ni akla getirir.

Ayrıca, II. Dünya Savaşı'nda (savaş hukuku), Orantılılık ve Ayrımcılık ilkeleriyle çelişen bir dizi vaka yaşanmıştır. En belirgin örnek, Ağustos 1945'te, iki Japon şehri Hiroşima ve Nagasaki'ye atılan atom bombaları oldu. Bu bombalamaların gerçekleştiği ilk dört ay içinde, yaklaşık 200.000 insan ölmüştür ve bu ölümlerin yarısı ilk gün gerçekleşmiştir. Bu tür bir bombalama, asker ve sivil, kadın, erkek, çocuk ayrımı yapmaz. Burada şöyle bir savunma yapılır; burada, savaşın sona erdirilmesi açısından, orantılı bir durum söz konusudur, zira aksi takdirde savaş devam edecek ve daha çok insan ölecekti. Ancak kalabalık iki şehre, iki bombanın atılmasının gerçekten gerekli olup olmadığı tartışmalıdır. Japonlar teslim olmasaydı, neler olurdu kim bilir? Konvansiyonel bombalamalarda da sivillerin hariç tutulmadığı çok vaka vardır. Mesela, 14 Kasım 1940 yılında gerçekleşen ve Coventry'deki mühimmat fabrikaları da dâhil olmak üzere sanayi tesislerini hedefleyen (bu açıdan hedefler askerî olarak görülebilir) Coventry saldırısına, 500 Alman bombardıman uçağı katılmış, birçok yerleşim yeri tahrip edilmiş ve siviller hayatını kaybetmiştir. Ahlakî açıdan

tartışmalı bir örnek olarak sık sık bahsi geçen meşhur bir misal de savaşın son aylarında, Alman şehri Dresden'in bombalanmasıdır. 13 ile 15 Şubat 1945 tarihleri arasında, 3900 ton tahrip gücü yüksek bombanın atıldığı dört saldırıda, 25.000 kişi ölmüştür. Dresden'in önemli bir askerî ve endüstriyel hedef olduğu öne sürülse de birçok ilim adamı çok sayıda hedefin askerî bir öneme haiz olmadığını ifade etmiştir.

İSLAMÎ ANLAYIŞA GÖRE HAKLI SAVAŞ TEORİSİ

Dârülharp ve Dârüssulh

Hiçbir savaşın 'haklı' olarak nitelendirilemeyeceği göz önünde tutulursa, en azından savaşa girenler veya girmeyi düşünenlerin bu ilkelere mümkün mertebe bağlı kalmaları ümit edilebilir. Ancak buradaki mesele, bu ilkelerin evrensel olarak kabul edilip edilmeyeceğidir. Bu ilkeler ne derece İslam'a uygulanabilir veya 'Batılı' oldukları için tatbik edilmeleri mümkün değil midir? Müslüman âlim Bassam Tibi şunu ifade eder: "Batının belli temellere dayalı âdil ve âdil olmayan savaş ayrımı, İslam için meçhuldür." (Hashmi 2002: 178) Tibi, eğer bu savaş kâfirlere karşı yapılıyorsa, kendi içinde ahlakî bir meşruiyetin olduğunu savunur. Bu sebepler, âdil bir savaşın tarifi, İslam'ın neşriyle alakadardır ve gayrimüslimler, Müslümanlara saldırdığında âdil olmayan bir savaş söz konusudur. Bu görüş, dualistik bir dünya anlayışına dayanır; dârülislam (veya dârüssulh) ile dârülharp. Dârülharp Kur'ânî bir kavram değildir. Dârüssulh'a ise şu ayet atıfta bulunur: "Allah insanları esenlik ve mutluluk ülkesine dâvet eder ve dilediği kimseleri doğru yola iletir." (Yûnus: 25). Tibi, Dârüssulh'a katılma davetinin, tarihî olarak daha güçlü bir girişim olduğunu savunur. "Gayrimüslimler, din değiştirmeyi veya boyun eğmeyi kabul ederlerse, bu çağrı (davet, dava) barışçıl bir

şekilde hayata geçebilir. Bunu kabul etmezlerse, Müslümanlar onlarla savaşmak zorundadır." (Hashmi 2002: 177) Sürekli savaş hâlindeki bir dünya vizyonunu bütün İslam âlimleri paylaşmaz. Ayrıca 'savaş' terimi, İslam'da iki farklı şekilde anlaşılmıştır. Birincisi 'kıtal' kelimesidir, 'savaş' veya 'harp' şeklinde tercüme edilir ve harfî olarak savaşa atıfta bulunur. İslam'da bu tür bir savaş en son çare olarak görülür, bilhassa gayrimüslimler, İslam'ın tebliğine engel olurlarsa bu yol gündeme gelebilir. Dârüssulh ile dârülharp arasındaki fark, bu anlamda savaşı mecazî olarak, yani Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki daimi bir hâl olarak ele alır. Bu anlamda cihat, dünyaya huzur getirmek, yani bütün dünyayı bir dârüssulh hâline getirmek için 'mücahede' etme olarak görülür, ancak bu mücahede, İslam'ın barışçıl yayılma politikasına karşı gelenler sebebiyle kıtal ile de sonuçlanabilir. Ancak bilhassa çağdaş dünyada, davanın askerî yollarla olması gerekmez. El-Ezher'in Büyük Şeyhi merhum Ced el-Hak (1917–1996), cihatla ilgili daha hoşgörülü bir yaklaşım sergiler.

> Eskiden dava yolunun teminatı için kılıç gerekliydi. Günümüzde, kılıç önemini yitirdi. Sadece İslam'a ve Müslümanlara zarar vermek isteyenlere karşı, savunma maksadıyla güç kullanmaya tevessül etmek mümkündür. Ancak tebliğ adına artık farklı yollar mevcuttur. (Hashmi 2002: 184)

Haqq, iletişimin çağdaş formları gibi, tebliğde barışçıl vasıtaların kullanılabileceğine ve İslam'ın başkalarına kendisini dayatan bir din olmadığına dikkat çeker. "Dinde zorlama yoktur." (Bakara: 256) ve "O hâlde sizin dininiz size, benim dinim bana." (Kâfirûn: 6) gibi ayetlerin işaret ettiği gibi, aslında İslam bir misyonerlik dinî de olmayabilir. Bu açıdan, İslam'a veya dârüssulha davet, bir gayrimüslimin, hiçbir zorlamayla karşılaşmadan reddetme hakkına sahip olduğu bir durumdur. Bu, mafya tarafından temin edilen bir korumaya benzer bir 'davet' değildir. Haqq'ın

yaptığı, İslam'ı çağdaş bir bağlama yerleştirmektir ve kaçınılmaz olarak, bu kitapta ele alınan birçok ahlakî meselede olduğu gibi, haklı bir savaş anlayışı bir insanın aslî kaynakları nasıl anladığına bağlıdır. İslamî fundamentalist bir tepki çok farklı olacaktır.

İslamî Kaynaklarda Cihat: Kur'ân'da Cihat

İslamî felsefede İslamî savaş ahlakı, Kur'ân'ın bu konudaki hükümlerine dayanır. 'Cihat' kelimesi Kur'ân'da 35 defa geçer, ancak çoğu yerde mânâsı yoruma açıktır, zira bu kelime 'mücadele' veya 'mücahede' etmek mânâsına gelir, yoksa çoğu kişinin zannettiği gibi 'kutsal savaş' mânâsına değil. Fiili askerî çarpışma anlamında savaş kavramı Arapça'da 'kıtal' kelimesiyle ifade edilir. 'Cihat' kelimesinin ise farklı anlamları vardır. Mesela şu mânâlardan birine gelebilir:

• İnsanın nefsindeki kötülükle mücadele etmesi anlamında kalbin cihadı (cihad bi'l-kalb/nefs). Meşhur bir hadise göre (aşağıya bakınız) bu, büyük cihat (cihâdü'l-ekber) olarak görülmüştür.

• Dille cihat, doğruyu beyan etmek ve İslam'ı tebliğ etmektir.

• Elle cihat, doğru olanı yapmak ve zulüm ve yanlış olanla mücadele etmektir, ancak bu mücadelenin saldırgan bir şekilde olması gerekmez.

• Kılıçla cihat Allah yolunda askerî mücadeledir. Bu tarzı en çok Selefî Müslümanlar ve Müslüman Kardeşlerden ayrılan bazı gruplar kullanır (aşağıya bakınız). Hadise göre bu küçük cihat (cihâdü'l-asgar) olarak görülmüştür.

Bu konu, Amir Ali gibi bazı ilim adamaları tarafından daha ayrıntılı ele alınmıştır. Ali, cihadın Kur'ân ve hadislerde bulunabilecek 12 anlamından bahseder:

1. Allah'ı kabul etme ve en çok O'nu sevme (Tevbe: 23, 24),

2. Aile, arkadaş çevresi ve toplumdan gelen baskılara direnme (Furkân: 52),

3. İstikametten ayrılmama (Hac: 78),

4. Salih ameller işlemeye gayret etme (Ankabût: 69),

5. Kur'ân'ın mesajını cesaretle tebliğ etme (Fussilet: 33),

6. İslam'ı ve ümmeti savunma (Hac: 39, 40),

7. Müttefik olan gayri Müslimlere yardım etme (Enfâl: 58),

8. Hainleri gücü elinde tuttukları makamlardan uzaklaştırma (Enfâl: 58),

9. Önleyici saldırılarla İslam'ı savunma (Bakara: 216),

10. Harici bir engel olmadan İslam'ı tebliğ etmek için gayret etme Bakara: 217),

11. İnsanları zulümlerden kurtarma (Nîsâ: 75),

12. İnsanları zulümlerden kurtardıktan sonra âdil ve eşitlikçi bir toplum inşa etme (Nîsâ: 58; Mâide: 8; A'râf: 181; Nahl: 90).

Kur'ân'da 'küçük cihat' bağlamında kullanılan 'cihat' terimi, sadece dört yerde geçerlidir. Diğer atıflarda ise 11 yerde uzlaşmacı, 20 yerde ise yoruma açık bir anlam söz konusudur. Kur'ân'da 'savaşı hatırlatan' bazı ayetler olduğu inkâr edilemese de bunun, Müslümanların bu yüzden bir savaşa girmelerinin ahlakî bir mesuliyet olması anlamına gelip gelmediği de göz önünde tutulmalıdır. Diğer dinî metinler ise tam mânâsıyla barışçı değildir. Eski Ahit'te geçen şu ayete bakalım:

> "Şimdi gidin, Amelikalılara saldırın ve neye sahipseler hepsini yerle bir edin. Geride canlı bırakmayın, erkekleri ve kadınları, çocukları ve bebekleri, sığırları ve koyunları, develeri

ve eşekleri öldürün." (1 Samuel 15: 3)

Yeni Ahit'ten, Hazreti İsa'ya atfedilen bir ayet ise şöyledir:

"Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın. Ben, barış değil kılıç getirmeye geldim." (Matta 10: 34)

Bu, dinî metinlerin, o dine inananlar tarafından nasıl ele alınması gerektiği sorusunu gündeme getirir. Yahudi ve Hristiyan ilim adamları, bu tür metinler üzerinde harikulade çalışmalar yapmıştır. Gerçekten de, 'cihat' terimine o kadar çok olumsuz anlam yüklenmiş ve medyada o kadar çok gündeme getirilmiştir ki 'İslam' kelimesinin, 'barış' anlamına gelen 'selam' kelimesiyle aynı kökten geldiği ve Kur'ân'da 129 kere geçtiği çoğu zaman unutulmuştur.

Kur'ân'ın savaş ve barışla ilgili hükümlerini anlamak için Abdurrahman ibn Haldun'a (1332–1406) atıfta bulunmamız gerekmektedir. Haldun bir tarihçi, filozof, sosyal bilimci ve fakihti ve belki de ilk tarih felsefecisiydi. En meşhur eseri *Mukaddime*, bize İslam'ın savaş anlayışıyla ilgili bilgiler verir. İngiliz tarihçi Arnold J. Toynbee bu eseri şöyle tasvir eder: "Mukaddime bir tarif felsefesidir, şüphesiz kendi alanında en büyük eserdir ve hiçbir zaman ve mekânda, buna benzer bir eser henüz verilmiş değildir." Böyle bir tarih felsefesini ayrıntılı ele almamız maalesef mümkün değildir, ancak Haldun'un tarihin önemiyle ilgili felsefî derinliği olan görüşlerinden bahsetmeye değer:

> Yüzeysel bir yaklaşımda tarih, zarif bir şekilde takdim edilen ve vecizelerle süslenen siyasî hadiseler, saltanatlar ve uzak bir geçmişteki vukuattan başka bir şey değildir. Büyük kitleleri eğlendirmeye hizmet eder ve insanî faaliyetleri anlamamıza yardımcı olur... Öte yandan tarihin asıl mânâsı yorum yapmayı, hakikate erişme gayretini, mevcut şeylerin asıl sebeplerinin ince izahlarını ve olayların nasıl ve niçin

> gerçekleştiğine dair derin bir bilgiyi gerektirir. Bu yüzden tarih, felsefede güçlü bir şekilde kök salmıştır. Felsefenin bir dalı olmayı hak eder. (Khaldun 1958: 6)

Tarihe dair bu tür gözlemler ve Haldun'un dünyanın farklı yerlerinde bizzat şahit olduğu ihtilaflar onu şöyle bir sonuca götürmüştür: "Savaşlar ve farklı türde çatışmalar, Allah'ın dünyayı yaratmasından bu yana hep var olmuştur. Bu insanların doğasında olan bir şeydir. Hiçbir millet veya ırk bundan uzak kalamaz."

Burada bilhassa ilgi çekici olan nokta, Haldun'un insanın mahiyeti konusundaki pragmatik yaklaşımıdır. Barış için gayret etsek de tabiatımız ihtilaf ve savaşa meyillidir. Haldun'un görüşlerini akılda tutarak şu ayetleri nasıl yorumlamalıyız?

> 1. "O hâlde sen, batıl dinlerden uzaklaşarak yüzünü ve özünü, hak din olan İslam'a yönelt. Bu, Allah'ın insanın mahiyetine yerleştirdiği fıtrattır. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler." (Rûm: 30)
>
> 2. "Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım." dediği vakit onlar, "Oradaki nizamı bozacak ve yeryüzünü kana bulayacak bir mahlûk mu yaratacaksın? Oysa biz sana devamlı hamd, ibadet yapıp, seni tenzih etmekteyiz!" dediler. Allah, "Ben, sizin bilmediğiniz pek çok şey bilirim." buyurdu." (Bakara: 30)
>
> 3. "Derken Şeytan onların ayaklarını kaydırarak içinde bulundukları nimet yurdundan çıkardı. Biz de, 'Haydi, dedik, birbirinize düşman olarak yeryüzüne inin' ..." (Bakara: 36)

Sırayla ele alacak olursak:

1. Burada iki hususa dikkat çekmekte fayda var: Birincisi, insanların hususi bir fıtratları, Allah tarafından kendilerine ve-

rilen bir 'fıtratları', bir 'mahiyet'leri vardır. Bu fıtrat, dine gönül vermektir ve dinden maksadın İslam olduğunu anlarsak insanlık fıtrî olarak 'selam'a, barışa yatkındır. Ancak buradaki ikinci unsur, 'çoğu insanın bunun farkında olmamasıdır', bu yüzden fıtratımız barışa yatkın olsa da fıtratımıza dair cehaletimiz ihtilaflara yol açmaktadır.

2. 'Halife' teriminin birçok anlamı vardır, ama esasen bu terim 'koruyucu' veya 'emanetçi' anlamına gelir, zira insan bu dünyaya bir emanetçi olarak gönderilmiştir. Bu, melekler arasında şaşkınlıkla karşılandı, zira kendileri Allah'a itaat edip O'nun istediklerini yerine getirirken insanda bunun aksini yapma eğilimi vardı. Ancak, ilahî beyandaki "Sizin bilmediklerinizi bilirim." ifadesi, insanın içine düşeceği ihtilaf ve şiddetin, kaderin planı dâhilinde olduğunu göstermektedir.

3. Burada, şeytanın oyunuyla Allah'ın emrini yerine getirmeyen Âdem ve Havva'ya atıf vardır. Sonuçta, insanlar 'birbirinin düşmanı' olur. Ancak insanın fıtratında, barışa dair bir ümit ışığı vardır. Allah'tan yüz çevirmek ihtilaflara yol açar.

Diyalog ve Uyuşmazlığın Çözümünün Önemi

Bu yüzden, pragmatik bir yaklaşımla, dünyada birçok inanç ve amel tarzı mevcuttur, bu da ihtilaflara ve savaşlara yol açmaktadır. Ancak Kur'ân, barışın gerçekleşmesi için bütün insanların Müslüman olması gerektiğini öne sürmemektedir. En azından barışın tesisi için herkesin belli bir dinî geleneğe bağlı, yani kökleri Hazreti Muhammed'e (s.a.v.) dayanan İslam dinine bağlı Müslümanlar olmalarını beklememektedir. Kur'ân, hepimizin doğuştan İslam fıtratı taşıdığımız inancıyla diğer dinî geleneklerle kendisini tutarlı bir şekilde irtibatlandırmaktadır. Hepimizin özü, fıtratı Müslümanlık üzerinedir, bizi dalalete sevk eden çevremizdir. Bu, gelecekteki muhtemel ihtilafların çözümü ko-

nusunda iyimser bir yaklaşım sunmakta ve bir insanın muhaliflerleriyle diyalog içinde olmasının önemini göstermektedir. Tıpkı şu ayette olduğu gibi:

> "De ki: 'Ey Ehl-i kitap! Bizimle sizin aramızda birleşeceğimiz, müşterek ve âdil şu sözde karar kılalım. Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim. O'na hiçbir şeyi şerik koşmayalım, kimimiz kimimizi Allah'ın yanında rab edinmesin'..." (Âli İmrân: 64)

> "Dinde zorlama yoktur." (Bakara: 256)

> "Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de vasıfları yazılı o ümmî Peygambere tabi olurlar. O Peygamber ki kendilerine meşrû şeyleri emreder, kötülükleri yasaklar, kendilerine güzel ve hoş şeyleri mübah, murdar şeyleri ise haram kılar, üzerlerindeki ağırlıkları, sırtlarındaki zincirleri kaldırıp atar..." (A'râf: 157)

> "Sizin dininiz size, benim dinim bana" (Kâfirûn: 6)

Ancak bu iyimser yaklaşım yanında, insanlığın mevcut hâli de göz önünde tutulmalıdır. İbn Haldun'un pragmatik farkındalığı, dünyada şerrin mevcut olduğuna ve bazen gücün kullanılması gerektiğine dikkat çeker. Şu ayete bakalım:

> "Onlar o kimselerdir ki zulme mâruz kaldıklarında yardımlaşıp haklarını alırlar." (Şûra: 39)

Başka bir ayet:

> "Kendilerine savaş açılan müminlere, savaşmaları için izin verildi. Çünkü onlar zulme mâruz kaldılar... Eğer Allah insanların bir kısmının zararını diğer bir kısmı ile savmasaydı mânastırlar, kiliseler, havralar ve Allah'ın adının çok anıldığı mescidler yıkılır giderdi. Dinine yardım edene Allah da elbette yardım edecektir..." (Hac: 39–40)

Şimdi de bu ayete bakalım:

> "Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Dinden döndürmek için işkence yapmak, adam öldürmekten beterdir. Yalnız, onlar, Mescid-i Haram'ın yanında sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla orada savaşmayın, fakat sizi öldürmeye kalkışırlarsa siz de onlarla savaşın... Bu işkence ortadan kalkıp din ve itaat yalnız Allah'a mahsus oluncaya kadar onlarla savaşın. Fakat vazgeçerlerse şüphe yok ki Allah, suçları örter, rahîmdir." (Bakara: 191,192)

Bu ayetlerde, bir insanın dinî inançlarını herhangi bir engelle karşılaşmadan yerinde getirebilme hakkıyla bu hakkı reddedenlerin gayretleri arasında açık bir gerilim görülmektedir. Ayrıca bu ayetlerin sadece bir kısmı iktibas edildiğinde insanları şaşkınlığa götüren hükümler gündeme gelebilir. Mesela, ayetin ilk üç cümlesi iktibas edersek: "Onları nerede yakalarsanız öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Dinden döndürmek için işkence yapmak, adam öldürmekten beterdir." Ancak ayetin diğer bölümlerinde onlar saldırmadan onlarla savaşı başlatmama veya saldırıya son verirlerse savaşa son verme hükümleri de mevcuttur.

İslamî Kaynaklarda (Sünnet'te) Cihat

Hazreti Muhammed (s.a.v.) mânevî bir lider olduğu kadar, muhalif kabilelerle yapılan gazvelere katılan askerî bir liderdir de. Ayrıca Muhammed (s.a.v.), savaş meydanında cesarete değer veren Arap kültüründe yetişmiştir, ancak bu savaşın yüceltildiği anlamına da gelmez. Bedevî kavimlerde çok güçlü olan mürüvvet; cesaret, sadakat ve dürüstlük gibi faziletleri kapsar. Gazvenin aslî maksadı bu faziletleri göstermek ve mümkün mertebe kan dökülmesine mâni olmaktır. Bu yüzden 'oyunun kuralları'

belli aylarda savaşmayı, sivillerin öldürülmesini ve gereksiz tahribatı yasaklar. Bu dünya görüşünün kökeni Cahiliye dönemine dayanır. Mekke gibi şehirlerde bulunan Arap çocukları, bir süre bedevî ailelerin yanında kalmaları için gönderilirdi. Küçükken Muhammed (s.a.v.) de bedevî bir ailenin yanına verildi.

Bu dünya görüşünün İslamî ahlak sisteminin bir parçası olması cidden ilgi çekicidir, zira Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) söz ve davranışları, insanların doğru yola sevk edilmesinde uyulması gereken bir model olarak kabul edilir. Muhammed (s.a.v.) peygamberliğinin Mekke döneminde, her türlü şiddete karşıydı (hatta sahabeleri fiziksel bir saldırıya maruz kalsa bile). Bu dönemde bir savaşçıyla değil, Gandi gibi bir şahsiyetle karşılaşırız. Bunun sebebi şüphesiz tedbire riayetti. Muhammed (s.a.v.) ve sahabeleri, o sıralar mukabelede bulunacak bir konumda değildi. Ayrıca birçok Mekkî ayette ifade edildiği gibi, şiddet en son başvurulacak bir çözümdü. Medine döneminde ise Muhammed'i (s.a.v.) bir devlet başkanı olarak görüyoruz. Etrafı düşmanlarla çevrili bir devlette şiddete başvurmadan bu düşmanlara karşı direnme ihtimali çok düşüktü. 622-632 yılları arasında Muhammed (s.a.v.), Mekke'deki hâkim kavim olan Kureyşliler ve müttefiklerine 70'den fazla askerî saldırı yapılmasına onay verdi. Bu saldırılar meydan muharebesi, kuşatma ve çatışma şeklinde oldu. Ayrıca bu dönemdeki ayetlerde (tespit edilebildiği ölçüde, zira ayetlerin tarihiyle ilgili farklı yorumlar vardır), muharip bir devlet vurgusu daha fazladır. Savaş için bu kadar mücbir sebebe rağmen tarihî kaynaklar genellikle Muhammed'in (s.a.v.) savaşmada isteksiz olduğunu, mümkün mertebe tavizler verip şiddet içermeyen tedbirlere başvurduğunu belirtir. Bunları yaparken sahabelerinin, düşmana karşı daha şiddetli olması gerektiğini söyleyerek sık sık farklı görüş belirtmeleri de dikkat çekicidir. Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) savaşa yaklaşımını belki de en iyi özetleyen hadis, Buhârî'nin naklettiği şu hadistir: "Ey insanlar!

Düşmanla karşılaşmayı hiç temenni etmeyin! Allah'tan hep afiyet dileyin! Her şeye rağmen, onlarla karşılaştığınız zaman da sabredin ve bilin ki, cennet, kılıçların gölgeleri altındadır."

Hasan El-Benna ve Seyyid Kutub'un Cihatla İlgili Görüşleri

Haqq gibi ilim adamları cihadı çağdaş bir bağlamda yorumlar ve bu yüzden daha revizyonist ve liberal görülürler. Diğerleri ise daha çok fundamentalist olarak kabul edilirler. Böyle radikal bir grup, Hasan el-Benna (1906–1949) tarafından 1928'de kurulan Müslüman Kardeşler'dir. İdeolojik olarak Benna Selefî olarak kabul edilir (ilham ve hidayet için Hazreti Muhammed (s.a.v.) ve sahabelerinin devrine başvuran bir çağdaşlaşma hareketi). Benna hem etkili bir örgütçü hem de karizmatik bir liderdi. Kendisinden sonraki birçok harekete ilham kaynağı oldu. Benna, cihatla ilgili yazdığı bir kitapçıkta, bazı fundamentalist grupların yaptığı gibi, Kur'ân ve hadislerden harfî olarak alıntılar yaptı. "Hoşlanmasanız da savaş size farz kılındı." (Bakara: 216), "Sizler ölseniz de öldürülseniz de sonunda Allah'ın huzurunda toplanacaksınız." (Âli İmrân: 158), "Kim Allah yolunda savaşa girer de öldürülüp şehit olur veya galip gelir gazi olursa, her iki hâlde de biz ona yarın pek büyük mükâfat vereceğiz." (Nisa: 74). Benna bu ayetleri, Allah yolunda savaşma ve ölmeyi tasvip etmek için kullanır. Burada, Kur'ân'ı kendi ideolojisine uydurmayla ilgili mükemmel bir örnek görmekteyiz. Benna 'seçip karıştırma' yaklaşımını kabul edip Haqq tarafından yukarıda iktibas edilen, daha hoşgörülü ayetleri tamamen göz ardı etmiştir. Ancak Haqq da ılımlı bir ideolojiyi benimseme adına benzer bir yöntemi seçmekle suçlanabilir. Buradaki sorun, İslamî kaynakları kimin doğru anladığıdır. Tabii bu tür meselelerde doğru veya yanlış olma ihtimali de tartışmaya açıktır. Gelecek bölümde ahlakî çoğulculuğu ele alırken bu konuyu derinlemesine analiz

edeceğiz. Öte yandan Haqq kıtali 'küçük cihat' olarak görür. Benna'nın sözleriyle ifade edecek olursak, Benna kıtali 'büyük cihat' ve hakiki cihadın özü olarak kabul eder. Ona göre, mücahede eden Müslümanlar için en büyük mükâfat, Allah yolunda ölmek veya öldürmektir. Şöyle devam eder: "Allah ölüm sanatında ustalaşmış ve ölümün mukadder olduğunu izzetle kabul eden bir ümmeti mükâfatlandırır... Hiç şüphe etmeyin ki ölüm kaçınılmazdır... Eğer Allah yolunda ölürseniz, mükâfatını görürsünüz." (Tibi 2007: 60)

Seyyid Kutub (1906–1966), radikal ıslahat hareketi olan Müslüman Kardeşler için belirgin bir ideoloji geliştiren Mısırlı aktif bir ıslahatçı ve önde gelen Müslüman bir entelektüeldi. Bu hareketin lideri Benna idi, Seyyid Kutub ise hareketin entelektüel ideoloğu olarak görüldü. Edebî çalışmalar olarak görülen eserleri çok takdir edilir. Hapiste kaldığı dönemde yazı çalışmalarına yoğunlaştı. *Fî Zilâli'l-Kur'ân* ve *Yoldaki İşaretler* adlı eserlerini bu dönemde verdi. Mısır cumhurbaşkanı Cemal Abdünnasır'ın Müslüman Kardeşler'e karşı yürüttüğü bir kampanyada Kutub, hükümete karşı komplo kurma ithamıyla 1966 yılında idam edildi. Öldürülmesi, ona şehitlik mertebesini kazandırdı. *Yoldaki İşaretler* adlı eserinde özellikle cihat üzerinde durur. Günümüzde fundamentalistler, diğer yazılarıyla birlikte bu eserine sık sık atıfta bulunur. Görüldüğü gibi, farklı İslamî yaklaşımlar, dünyayı dârüssulh ve dârülharp şeklinde dualistik bir bakış açısıyla ele almakta ve bunlar arasındaki ilişkilerde farklı kanaatler taşımaktadırlar. Mevdûdî gibi (aşağıya bakınız) Benna'nın da burada yaptığı şey, inanmayanların yaşadığı yerlere atıfta bulunmak için 'Cahiliye' terimini kullanmasıdır. Bu durumda elimizde 'müminlerin dünyası' ile 'neo-Cahiliye dünyası' şeklinde bir ayrım bulunmaktadır. Bu durumda 'Cahiliye' terimi modernizmin özelliklerini kapsamakta, hatta kendilerini Müslüman olarak adlandıranları bile içine almakta, ancak Müslüman Kardeşler

gibi fundamentalist grupların titiz ve geleneksel standartlarına uymamaktadır. Kutub'un *Dönüm Noktaları* adlı eserinden ilgi çekici bir alıntı:

> İslamî cihadı savunmacı bir hareket olarak adlandırmada ısrarcı olursak, bu durumda 'savunma' kelimesinin anlamını değiştirmek ve bir insanın hürriyetini engelleyen her türlü unsura karşı 'bu insanın savunma yapması' şeklinde yeni bir anlam vermemiz gereklidir. Bu unsurlar inançlar, kavramlar veya ekonomik, ırksal veya sınıfsal farklılıklara dayalı siyasî sistemler şeklinde olabilir. İslam ilk defa ortaya çıktığında, dünya bu tür sistemlerle doluydu. Günümüz Cahiliyesinde de bu tür sistemler mevcuttur. (Qutb 1990: 4. bölüm)

Haklı bir savaş için gerekli şartlara dönecek olursak, bir insanın inançlarını, Cahiliyenin tehditlerine karşı savunması haklı bir sebep olarak görülecek olursa, burada Âdil Sebep İlkesi geçerli olabilir. Kutup şöyle devam eder:

> Savaşmaya izin veren ayette Allah müminlere şöyle haberdar eder: Bu dünya hayatında bir grubu diğeriyle dengelemek Allah'ın bir kanunudur, böylelikle dünya yolsuzluklardan temizlenmiş olur. "Kendilerine savaş açılan kimselere (savaş) izni verildi; çünkü onlar zulme uğradılar. Şüphesiz Allah onları zafere ulaştırmaya gerçekten kadirdir. Onlar: 'Rabbimiz Allah'tır.' demelerinden başka hiçbir haklı gerekçe olmaksızın yurtlarından çıkarıldılar. Allah, insanların bir kısmını bir kısmı ile defetmeseydi, şüphesiz mânâstırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çok anılan mescitler yıkılıp giderdi." Dolayısıyla bu mücadele, geçici bir aşamada değil, sürekli olarak gerçekleşir, zira hak ve bâtıl bu dünyada bir arada mevcut olamaz. (Qutb 1990: 4. bölüm)

Cihadın meşru bir müdafaa olduğu anlayışı bazı öncüllere

dayanır. Köktenci yaklaşım Kur'ân'ın lafızları üzerinde o kadar çok durur ki insanî eleştirel düşünceyle meşgul olmaya pek heves duymaz. İslam, insan iradesine değil Allah'ın iradesine teslim olmak demektir, dolayısıyla Müslümanların vazifesi Kur'ân'a harfiyen uymaktır. Müslüman Kardeşler ve aynı zihniyeti paylaşan organizasyonlar, kendilerini doğru iman ve amel sahibi Müslümanların önderi olarak görür ve zamanı geldiğinde Müslüman dünyanın liderliğini yapmaya hazırdır. Müslümanlar, gayrimüslimlerle ezelî bir savaş içindedir ve bunun her zaman fizikî bir saldırı şeklinde gözükmemesinin tek sebebi henüz uygun bir stratejik konumun elde edilmemesidir. Fizikî çarpışmadan kaçınmak bir stratejidir, ilke değil. Bu yolun sonunda bütün dünya inananlardan (yani Müslümanlardan) oluşacaktır ve bu da ancak 'keşif kolları'nın bu yolda katedecekleri kilometre taşlarıyla gerçekleşecektir.

Mevdûdî'nin Cihatla İlgili Görüşleri

Mevlana Mevdûdî birçok konuda söyleyecek çok fazla sözü olan birisidir (özellikle 6. bölüme bakınız) ve fikirleri hem Müslüman âlimler hem de halk tarafından takdirle karşılanmaya devam etmektedir. Mevdûdî'nin cihada yaklaşımı, İslam'da tutucu bir tarzı temsil eder ve diğer yorumcularla, radikal ve militan grupları etkilemiştir. Mevdûdî, ilk baskısı 1930'da yapılan *İslam'da Cihat* adlı eserine, özür dileyici bir tavırla cihadı ele alan Müslümanları kınayarak başlar. Mevdûdî özür dileyici bir yaklaşım sergileyenleri eleştirir. Bu tür kişilerin, İslam'ın tarihsel olarak barışçıl bir din olduğunu göstererek ve Batı'nın cihatçı Müslümanlara, yani 'kaba sakalları ve ateşli gözleriyle sağa sola kılıç savuran ve önlerine çıkan kâfirlere saldıran, onları kılıç zoruyla kelime-i şehadeti söyletmeye çalışan inananlara dair tasvirlerini yatıştırmaya çalışarak tarihte bir revizyon yapmak için uğraştıklarını savunur. Özür dileyici bir yaklaşım sergileyenler, yabancı-

ların bizimle ilgili tasvirlerinden o kadar etkilenmiştir ki şöyle derler: "Efendim, biz savaştan, öldürmekten ne anlarız? Dilenciler ve ruhbanlar gibi pasifist vaizleriz biz." (Mawdudi 1996: 1)

Mevdûdî'ye göre bu kişiler, cihatla ilgili daha yumuşak bir imaj sunmaya çalışır, ancak 'şu suçu da kabul ederler: Bize biri saldırırsa biz de kendimizi savunma adına ona saldırırız.' (Mawdudi 1996: 3) Bu durumda cihat sadece fizikî bir saldırıya karşı cevap şeklinde olabilir. Özür dileme yanlısı olanlar için ise daha önemli olan 'cihad-ı ekber'dir, imana sahip olmak için dâhilde yapılan bir mücahadedir. Ancak Mevdûdî burada daha az barışçıl bir tavır sergiler. "İslam, hâkimiyet mücadelesinin birkaç ülke arasında yapılıp bir ülkenin bütün dünyaya hâkim olmasından yana değildir. İslam, dünyanın tamamının, ideoloji ve refah programından veya daha doğru bir ifadeyle bütün insanlığın refahı için bir program olan 'İslam'dan istifade edebilmesini gerektirir." (Mawdudi 1996: 6, 7)

Bu görüş, Mevdûdî'nin İslam'ın gerçek din olduğuna dair görüşüne uygundur, bu yüzden mantıkî olarak bütün dünyanın Müslüman olması gerekir. İslam'da Cihat adlı eserin basımından 9 yıl sonra, Mevdûdî 'Allah yolunda cihat' konulu bir seminer verdi ve şu görüşleri paylaştı:

> İslamî cihadın hedefi gayri İslamî bir sistemin idaresini ilga etmek ve bunun yerine devlet idaresine ait İslamî bir sistemi ikame etmektir. İslam bu kuralı, sadece bir devlet veya birkaç ülkeye hasretmez. İslam'ın hedefi, evrensel bir devrim gerçekleştirmektir. Henüz işin başında olmalarına rağmen, İslam parti üyelerinin bulundukları ülkelerdeki devlet sistemini değiştirecek bir devrim gerçekleştirmeleri şarttır. Nihai hedefleri ise bu devrimi dünya çapında yapmaktır. (Mawdudi 1995: 12)

Bu konuşmanın yapıldığı yıl olan 1939'un ayrı bir önemi vardı. Dünya dinleri, nazizm, faşizm ve Marksist Leninist komünizm gibi seküler ideolojilerin tahakkümü altındaydı. O zamanlar İslamî bir 'dünya devrimi' gerçekleştirmek, hadiselere pek muvafık gözükmüyordu. Ancak İslam'ın, daha seküler ideolojiler tarafından saldırıya uğradığı gerçeği, Mevdûdî'yi öncelikle bir yeniden dirilme ve devrim yapma davetinde bulunmaya itmiştir. Mevdûdî'nin cihat anlayışı, bir 'savaş' değil, bir 'kurtuluş'tur. Seküler terimleri ödünç almaya karşı değildir, bunların aslen İslamî mânâlar taşıdığını düşünür. Bu 'dünya devrimi' açısından, Mevdûdî uzun vadeli düşünür. Bu, birkaç gün içinde, hatta o zamanlar İslam'ın azalan gücü nazara alındığında, bir ömür sonrası bile gerçekleşebilecek bir şey değildir. Mevdûdî'nin tarihî İslam tasviri, Cahiliye'den, yani Hazreti Muhammed'den (s.a.v.) önceki Arap kavimleri arasında hâkim olan 'cehalet' hâlinden 'kurtuluş' ile başlar. Cahiliye dünyası, bir putperestlik, şirk, dinsizlik, ahlaksızlık, zulüm ve şiddet dünyasıdır. Bu yüzden cihat bunun zıddı olarak algılanır; 'hayvanca ve kısa bir hayat' yaşayamaya dayalı, Hobbesçu bir insan algısının aksine barış ve adalet için 'mücahede' edilir. Mevdûdî'ye göre, cihadın özgün amacı insanları Müslüman olmaya zorlamamak değil, onları fesat (adaletsizlik) ve fitneden (iç savaş) korumaktır.

Mevdûdî'nin cihatla ilgili görüşleri, 6. bölümde ele aldığımız İslamî devlet görüşlerine çok yakındır. Mevdûdî'nin devrimi, bütün hükümetlerin devrilmesi ve sonunda Allah'ın idaresi ve O'nun kanunları altında birleşmiş bir ümmetin tesisi için çağrıda bulunur. Bu da insanların gayrimüslim olmayı tercih etse bile İslamî bir idare altında yaşayabilecekleri anlamına gelir. Bu da mutlak, evrensel ve mükemmel ahlakî değerlerle birlikte, tek bir Allah'a imanın mantıkî sonucudur.

Mevdûdî, cihadın savunma ve saldırı maksadıyla yapılabile-

ceğine dair tartışmaya da böyle bir ayrımın anlamsız olduğunu öne sürerek son verir. Cihad, devletler arasındaki bir ihtilaf değil 'devrimci bir programdır' ve Mevdûdî, uluslararası bir (İslami) Devrimci Partisi'ni (Allah'ın partisi veya Hizbullah), Mevdûdî'nin mantıklı ve kaçınılmaz olarak gördüğü bir devrime direnen herkesle savaşmaya davet eder. Mevdûdî her toplumda dârüssulh ile dârülharp arasında bir gerilimin yaşandığını ve bu durumun Allah'ın iradesine teslim olmadıkça devam edeceğini savunur. Bu yüzden Mevdûdî, çoğulcu bir devletin mevcudiyetini mümkün görmemiştir, zira Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki gerilim, hakla batıl arasındaki gerilim gibidir. Bir devlet, ya ahlaken iyi bir konumda olmak, yani Allah'ın kanunlarına göre yaşamak için gayret edecek veya kötü ahlakı, yani seküler kanunlara göre yaşamayı tercih edecektir. İki veya daha fazla inanç sistemi veya siyasî parti olamaz.

Mevdûdî'nin görüşleri çok siyah ve beyazdır, ancak cihat konusundaki belki de en önemli katkısı, bu kavramı cahiliye ile karşılaştırarak ona daha çağdaş bir anlam vermiş olmasıdır. Mevdûdî, Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) Cahiliye devrinin müşrik Araplarına karşı kullandığı paradigmayı günümüz olaylarına tatbik eder. Özgün yaklaşım, cihat ve Cahiliyeyi tarihî bağlamlarından çıkarıp iyi ile kötünün devam edegelen mücadelesine yerleştirir. Allah'a teslimiyet demek olan 'iyi' her zaman aynıdır, ama 'kötü' zamana ve mekâna göre değişebilir. Mevdûdî'ye göre İslam ve İslam devleti eş anlamlıdır ve cihat kavramı 'savaş'ın eşdeğeri değildir. Ona göre cihat, yeryüzünde Allah'ın muradına uygun bir hayat için gayret etmektir.

Ancak, bir İslam devletinde yaşamayan veya başka bir ifadeyle dârülharpte yaşayanlar hakiki Müslüman değil, günahkârdırlar. Mevdûdî, Müslüman olduğunu iddia eden herkesin İslamî olmayan sistemlere karşı cihat içinde olması ve onların

yerine İslamî bir hayat tarzını ikame etmesi gerektiğini ileri sürer. Mevdûdî'ye göre, Müslüman olduğunu söyleyen bir kişinin, İslamî olmayan bir ülkede mutlu bir şekilde yaşamaya devam etmesi, onun gerçek bir Müslüman olmadığını gösterir. Mevdûdî o zamanlar hususi olarak Hindistan'da yaşayan Müslümanları düşünmüş olsa da kendilerini benzer bir konumda gören dünyanın her yerindeki Müslümanları da bu konumda görmek mümkündür. Bir İslam devleti bir gayrimüslim devlet tarafından saldırıya uğrarsa, bu durumda nerede olurlarsa olsunlar, bütün Müslümanlar gelip bu cihada iştirak etmelidir. Bu açıdan cihat, namaz veya oruç kadar önemlidir ve cihatla meşgul olmak istemeyen bir kişi günah işlemiştir.

İslam'a Uygulanan Haklı Savaş Teorisi

Fundamentalist bir perspektiften görüldüğü gibi, 'medeniyetler çatışması' tezinin epey bir ağırlığının olduğu söylemek mümkündür, ancak bu tür bir 'biz-onlar' ayrımı, her akademik çevrede kabul görmez, barış ve savaş kavramları Batı'nın haklı savaş teorisinden çok farklı bir şekilde ele alınmaz. Tarihsel olarak, İslam'da savaşla ilgili meseleler, filozoflardan ziyade, öncelikle hukuk âlimleri tarafından ele alınmıştır, bu da pragmatik sonuçlara yol açmıştır. İslam'ın çerçevesine uygun ahlakî faziletleri göz önünde bulundurmaktan çok, devletin siyasî ihtiyaçları üzerinde durulmuştur.

Dört farklı cihattan bahseden İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini hatırlayalım. İlk ikisini 'gayri meşru savaşlar' olarak adlandırır. Bunlar muhalif aileler veya kabileler arasındaki kavgalar ve vahşi kavimlerin yağma maksatlı saldırılarıdır. Haldun için daha ilgi çekici ve güncel bir mesele ise dârüssulh ile dârülharp arasındaki mücadeledir. Üçüncü grup savaş, iki Müslüman grup arasında olur. Haldun bunu fitne (imtihan) olarak adlandırır. Bu, ihtilafa düşen Müslümanların imanını imtihana tabi tutan bir iç savaştır.

Haldun'a göre bunlara zaman kaybetmeden bir çözüm bulunmalıdır, zira Müslümanlar birbirleriyle savaşmaz. Bu görüş, eğer Müslümanlar Müslümanlarla savaşıyorsa, bunun sebebinin, en azından bir tarafın 'Müslüman' olmadığını, katı ilkelerine göre savunan, bu yüzden bunun meşru bir saldırganlık olduğunu öne süren Seyyid Kutub'un görüşlerine zıttır. Bu yüzden 'cihat' terimi, gayrimüslimlerle yapılan savaşlar için kullanılır ki bu da Haldun'un dördüncü tür cihadıdır.

Cihatla ilgili görüş bildiren diğer önemli bir düşünür de İbn Rüşd'dür. *Mümtaz Fakihin El Kitabı* adlı eserinde savaşın gerekçeleri konusunda ayrıntılı bilgi verir. O zamanlar Müslümanların savunma maksadıyla savaşmaları ahlakî bir yükümlülüktü, ancak daha da önemlisi, İslam'ın topraklarını genişlettiği bir dönemde bir savaşı meşru görüp görmemekti. Kaçınılmaz olarak, İslam ve Müslümanlar Arabistan'ın dışına yayıldı ve İslamî olmayan devletlerle karşı karşıya geldi. Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) Bizans, İran ve Mısır'a elçiler göndererek oradaki idarecileri İslam'a davet etmesi, bu konuda verilen bir örnektir. Eğer bir idareci bu daveti kabul etmezse, bu durumda kendisine İslam diyarıyla, yani dârüssulhla işbirliği yapma fırsatı tanınır, bu durumda kendi kanunlarını uygulayabilir, inanç ve geleneklerine bağlı kalabilirler, ancak İslamî bir şemsiye altında korundukları için bir vergi (cizye) vermeleri gerekir. Eğer gayrimüslim idareci bu seçeneği kabul etmezse, ancak o zaman Müslüman idarecinin saldırıda bulunmak için meşru bir sebebi vardır demektir, aslında onlara karşı savaş ilan etmesi ahlakî bir yükümlülüktür.

İbn Rüşd, temel bir soruna dikkat çeker. Savaşa iştirak edildiğinde, ne zaman durmak gerekir? Burada açık olan husus şudur: Gayrimüslimlerin Müslüman olmaları için zorlanmaları gerektiğine dair bir iddia yoktur, ancak İbn Rüşd, daimi bir dârüssulh ile dârülharp hâlinin istenildiği gibi olmadığının far-

kındadır ve bir milletin İslamî idareye boyun eğmesinin yeterli olduğunu, gayrimüslimlerin kendi inançlarını muhafaza edebilmeleri gerektiğini savunur. Bunun sebebi, zamanla kendi hatalarının farkına varıp İslam'a dönmelerini sağlamaktı ki çoğu zaman böyle oluyordu.

Cihadın ilk maksadı, bir dârüssulh inşa etmektir ve bunu yaparken asıl maksat toprak kazanmak veya yağma yapmak değildir. Müslüman ordularının, gayrimüslimlere örnek olması çok önemlidir. Onların Müslüman olması için zorlanmaması gerekir, sadece İslam'ın bilhassa ahlakî açıdan üstünlüğünü kabul etmeleri ümit edilir. Savaş hukukuyla ilgili olarak Kur'ân'dan bir ayet şöyledir: "Sizinle savaşanlara karşı, siz de Allah yolunda savaşın. Fakat haksız yere saldırmayın. Allah haddi aşanları sevmez." (Bakara: 190) Bu ayetten sonra meşhur 'kılıç ayeti' gelir (Onları bulduğunuz yerde öldürün. Bakara: 191), ancak yukarıdaki ayet, İslam'ın saldırgan bir tabiatı olduğunu iddia eden Müslümanlar ve gayrimüslimler tarafından genellikle göz ardı edilir. 'Haddi aşmayın' emri konusunda ise, burada bahsi geçen sınırların, Peygamber ve râşit halifeler tarafından belirlendiği kabul edilir. Hadislerde, Muhammed'in (s.a.v.) bir askerî gücü savaşmaya gönderdiğinde, riayet etmeleri gereken bir dizi kural üzerinde durduğu belirtilir. İlk halife olan Ebu Bekir de bu 'on emre' uymaya devam etmiştir:

> İhanet etme, vefasızlık gösterme, vurdumduymaz olma. Uzuvları kesme; küçük çocukları veya yaşlıları öldürme; ağaçları kesme veya yakma; palmiye ağaçlarını tahrip etme; yeme maksadı dışında bir koyun, inek veya deve kesme. Hayatlarını inzivada geçirenlere rastlayacaksınız, onları ve hayatlarını adadıkları şeyleri rahat bırakın. Size büyük tabaklarda farklı yiyecekler ikram eden insanlarla karşılaşacaksınız; eğer bunlardan yiyecek olursanız Allah'ın adını

anın. (Aboul-Enein ve Zuhur 2004: 22)

Yukarıdaki alıntı, Ayrımcılık ve Orantılılık İlkelerini açıkça ortaya koymaktadır. Kıyas yapılarak aynı durum günümüze de uygulanabilir. Mesela, zaman ve kültüre bağlı olan palmiye ağaçları veya develer, günümüzdeki fabrika ve arabalara benzetilebilir. Bu kısıtlamaların ne zaman uygulanacağına dair tarihte sürekli bir tartışma yapılagelmiştir. 8. asrın meşhur fakihlerinden Muhammed el-Şeybânî (750– 805), Hanefî mezhebinin kurucusu Ebu Hanife'nin (699–767) şu kanaatte olduğunu rivayet etmiştir: Eğer saldırganlar bu ilkelere riayet ederlerse, onlarla bir çatışmaya girmek mümkün olmaz, zira bu ilkelere aykırı davranılacak hiçbir harp yeri mevcut değildir. Sonuç olarak, mancınık ve su baskını gibi taktiklerin, kadın, çocuk ve ihtiyarların hayatlarını kaybetmesine ve meyve ağaçlarının tahribine yol açsa bile, kullanılmasına cevaz verilmiştir. Buradaki temel mesele, savaşta ayrımın yapılması gerektiği şeklindedir, ancak sivil zayiat kaçınılmazsa, bu böyle bir zayiatı önlemeyi imkânsız hâle getiren düşmanın hatasıdır. Bunun çağdaş hayattaki bir örneği, sivillerin yoğun olarak yaşadığı bir bölgenin merkezinde bir mühimmat fabrikası kurmaktır.

Kur'ân savaş zamanında yapılması gerekenleri de açıklar. Mesela esirlere yapılacak muamele şu ayette anlatılır: "Kâfirlerle savaşta karşılaştığınız zaman hemen boyunlarını vurun. Nihayet onları iyice mağlup edince bağı sıkı tutun, onları esir alın. Savaş bitince onları ister lütfen karşılıksız salıverir, ister fidye alarak bırakırsınız." (Muhammed: 4)

Gayrimüslimlere yapılacak muamele ve dârülharb sakinleriyle ilgili olarak: "Eğer müşriklerden biri senden sığınma hakkı isteyip yanına gelmek isterse sen ona güvence ver, ta ki Allah'ın kelamını dinlesin, düşünsün. Sonra şayet Müslümanlığı benimsemezse onu, kendisini güvenlikte hissedeceği yere (vatanına)

ulaştır. Öyle! (Bu sığınma ve gönderme işlemini yapmalı), zira onlar İslâm'ın gerçek mahiyetini bilmeyen bir topluluktur' (Tevbe: 6). Savaş ganimetlerinin dağıtılmasıyla ilgili olarak ise şu ayete bakalım: "Bir de malumunuz olsun ki savaşta elde ettiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ındır. Yani Resulullaha, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara (gariplere) aittir..." (Enfal: 41)

Sonuç olarak, Batılı felsefî gelenekle mukayese ederek, İslam'da haklı savaş konusunda daha birçok araştırmanın yapılması gerekmektedir. Bu bölümün sonunda, umarız İslam geleneğinin, bazılarının aksini düşündüğü gibi, haklı savaş ilkelerine özünde karşı olmadığı açıkça görülmüştür. Aslında genel mânâda İslam'ın ilkeleri, Batılı görüşlerden çok fazla farklılık göstermez.

Daha fazla bilgi için

Hashmi, S.H. (ed.) (2002), *Islamic Political Ethics, Princeton*, NJ: Princeton University Press.

Kepel, G. (2009), *Jihad: The Trail of Political Islam*, London: I.B. Tauris & Co.

Mawdudi, M. (1996), *Al-Jihad fi al-Islam (Jihad in Islam)*, 15th edn, 1st edn 1930, Kuwait: International Islamic Federation of Student Organisations.

Qutb, S. (1990), *Milestones*, Indianapolis, IN: American Trust Publications.

9. İSLAM VE ORTAK AHLAKÎ DEĞERLER

Daha geniş bir perspektiften önemli bir mesele de bir insanın inancına bağlılığının ne ölçüde ahlakî bir inhisar anlamına geleceğidir. İslam üzerinde bu kadar durulmasının sebebi, 11 Eylül hadiselerinden bu yana, İslam'ın hoşgörü, insan hakları ve çoğulculuk gibi önemli meselelerde merak uyandıran bir konuma gelmesidir.

1992'de Amerikalı siyaset bilimci Francis Fukuyama (d. 1952), *Tarihin Sonu ve Son İnsan* adlı bir kitap yayınladı. Bu kitap 1990'da yayınladığı 'Tarihin Sonu mu?' başlıklı bir makalenin genişletilmiş hâliydi. Fukuyama, makalesinde şunları der:

> Tanık olabileceğimiz şey sadece Soğuk Savaş'ın sonu ya da savaş sonrası tarihin belirli bir döneminin bitişi değil, tarihin sonudur. İnsanlığın ideolojik evrimi ve insanî idare şeklinin son formu olarak, Batılı liberal demokrasisinin evrensel bir konuma gelmesinin son noktasıdır. (Fukuyama 1991: 341)

Burada Fukuyama, evrensellik ve homojenliğe doğru gelişen Hegelci bir dünya görüşü sunar. Karl Marx'a göre tarihin sonu komünizm demekti, ama Fukuyama'ya göre bu liberal demokrasi ve kapitalizmin zaferiydi. Fukuyama'ya göre, diğer ideolojiler elbette hâlen mevcuttur, ancak Batı için artık bir rekabet söz konusu değildir. Batıya düşen sorumluluk, kural tanımayan milletler, liberal demokrasinin global topluluğuna dâhil oluncaya kadar, bir polis gibi onları gözetimde altında tutmak ve medenî milletler topluluğunun bekası için çalışmaktır.

Bu ufuk açıcı kitaba cevaben, başka bir Amerikalı siyaset bilimci Samuel P. Huntington (1927–2008), 1993 yılında Foreign

Affairs dergisi için 'Medeniyetler çatışması?' başlıklı bir makale yayınladı. Daha sonra bu makaleyi genişleterek, 1996'da *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması* isimli bir kitap yazdı. O zamandan beri 'Medeniyetler Çatışması teorisi' sadece siyasette değil, ama tarih, felsefe ve iktisatta diyaloğun anaakımına dâhil oldu. Kısaca ifade edecek olursak, bu teze göre, toplumların kültürel ve dinî kimlikleri yani medeniyetleri, günümüzde ve gelecekte temel ihtilaf kaynağı olacaktır. 'Medeniyetler çatışması' tabirini ilk defa kullanan Huntington değildir. Tarihçi Bernard Lewis (d. 1916) bu tabiri, 1990 yılında yazdığı 'Müslüman Kininin Kökleri' adlı makalesinde kullanmıştır. Aslında bu tabiri, Basil Mathews tarafından 1926 yılında yazılan *Seyahat Hâlindeki Genç İslam: Medeniyetler Çatışması Işığında bir Araştırma* adlı kitapta da görmek mümkündür. Burada ilgi çekici olan nokta, medeniyetler çatışması tezi başka medeniyetlerden ziyade özellikle İslam'la ilgili gözükmektedir.

Müslümanlarla gayrimüslimler arasında gittikçe artan bir endişeye göre, bilhassa İslam'la Batı arasında bu tür bir medeniyet ihtilafı mevcuttur. İslam'ı Yahudi ve Hristiyan geleneği şeklindeki aynı ailenin bir ferdi olarak gören dinî görüşün aksine, ihtilaf ve farklılık söz konusudur. Birçok Batılı bilim adamı, Samuel Huntington'un 'Medeniyetler Çatışması' tezini desteklerken, İslam'ın ve 'Diğerleri'nin temelde bağdaşmayacağı fikrine sempatik bakan Müslüman düşünür ve hareketler de vardır. Okurların da fark edebileceği gibi, İslam'daki inanılmaz farklılıklar sebebiyle, belli bir konu üzerinde Müslümanların hemfikir olmaları, imkânsız olmasa da son derece güçtür. Bir dereceye kadar bu takdir edilecek bir durumdur, zira geleneğin zenginliğini yansıtır ve diğer dinlerle benzer bir şekilde İslam'ın tek başına kalmayıp farklı kültürel, ahlakî ve dinî geleneklerle iç içe olduğunu gösterir. Ancak bu kitapta ele aldığımız gibi, 'İslam'dan bahsedecek olursak, bu dinî geleneği diğerlerinden ayıran en

azından temel akideleri göz önünde bulundurmamız gereklidir. Bu boşluklar nazara alındığında, İslamî insan hakları meselesini ele alırken, temel hususları tespit etmek epey güçtür.

İslamî insan hakları meselesi çok önemli bir konudur. Son dönemde yaşanan Arap Baharı ayaklanmaları dikkate alındığında, düşünce ve ifade hürriyetini kullanmak isteyen kişilerin temel haklarıyla ilgili, hayati derecede önem taşıyan ahlakî sorular, siyasî mücadeleler ve demokratikleşme çağrılarıyla yakından alakalıdır. Bu da İslam ve demokrasinin telif edilebilir olup olmadığına dair soruları gündeme getirmektedir ki bir önceki bölümde üzerinde durduğumuz siyaset felsefesi de bu konuyla bağlantılıdır.

İnsan Hakları

İslamî insan haklarının ayrıntılı bir şekilde ortaya konulması, son yıllarda gündeme gelen bir konudur ve İslamî ülkelere Batılı tarzda insan haklarını dayatan Batı sömürgeciliğinin beklenmedik kötü sonuçlarına ait bağlamda ele alınmalıdır. İslam ülkelerinin sömürgecilik boyunduruğundan kurtulmasıyla birlikte, Batı'nın insan hakları standartlarını kabul etmek yerine İslamî bir kimlik belirleme ihtiyacı ortaya çıktı. İslam'ın insan hakları konusundaki yaklaşımları, Batılı yaklaşımlarla benzerlik arz ediyorsa, bu belki de insan haklarının kültürel, dinî ve etnik kimliklerden bağımsız, evrensel ve aslî olduğuna işaret eden bir gerçektir. Bazı çevrelerde, bir İslam devletinin, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ni tasdik etmesinin, Batılı emperyalizmin uşağı olma anlamına geleceğine dair şüpheler mevcuttur. Ancak uluslararası insan haklarının, en azından bazı açılardan İslamî geleneğin bir parçası olduğu gösterilebilirse, bu şüphe geçersiz olacaktır. Ancak bu kuşkular, son siyasî hadiseler akılda tutularak giderilebilir. Mesela, ABD hükümetinin Afganistan'da Taliban'a ve Irak'ta Saddam Hüseyin'e müdahalesi, bu ülkelerdeki insan

haklarının ihlaline dikkat çekilerek ABD tarafından meşrulaştırılmıştır. Bu yüzden ABD hükümeti, mazlumları kurtarmak ve uluslararası insan haklarını kalıcı hâle getirmek için ahlakî açıdan kendini müdahalede bulunmaya mecbur görmüştür. Dolayısıyla, böyle bir zamanda, uluslararası insan haklarını savunan herhangi bir İslam ülkesi, ABD'nin dış politikası ile uyumlu görülecek ve lekelenecektir. Ancak bu yaklaşımın, Taliban ve Saddam Hüseyin'in İslam ahlakının temsilcileri olup olmadığı şeklindeki daha temel bir meseleyi göz ardı ettiği görülmektedir. Bu sebeple, mümkün olduğunca, şartlara bağlı siyasî saiklerle, Müslümanlar ve gayrimüslimlerin ortak bir insanlık ve ortak hak ve özgürlükleri paylaşıp paylaşmadıkları sorusunu ve evrensel ahlakî kuralları birbirinden ayrı tutmalıyız.

Ahlakî Görecelik

Ayrıca, evrensel insan haklarının olup olmadığı konusunda devam eden bir tartışma mevcuttur. Daha varoluşçu bir yaklaşım sergilersek, insanların bu tür bir tabiatı olmadığı görülür. Sartre'ın ifadesiyle, her insan kendinin bir 'projesi'dir ve bu yüzden haklar ve özgürlükler açısından, insanların bir 'öz'e sahip olduklarını tartışmak anlamsızdır. Aslında Sartre bu görüşle, ahlakî açıdan mücadele etmiş, 'hür olmaya mahkûm edildiğimizi' ifade etmiştir, hatta daha da ileri giderek insanların, bütün insanlık için kanun koyucu olabileceğini savunmuştur. Sartrecı formun Kantçı bir ahlak formuna kayması, ahlakî bir göreceliği öne sürer. Bir grubun ahlakî kuralları diğer grubun kurallarına göre görecelidir. Bu 'ne olursa olsun fark etmez' anlamına gelmez, zira hâlen bir aile, millet veya başka bir unsura dayalı bir ahlakî kurallar sistemine bağlıyız. Ancak bir grubun ahlakî kuralları, başka bir grubunkinden farklı olabilir ve bu iki grubun hiçbiri de ne 'haklı' ne de 'haksız' görülemez, çünkü evrensel bir standarda göre yargılanamazlar. Ahlakî görecelik, BM'nin ahlak yasasına

uymanın İslam'ın ahlak yasasına aykırı olacağını iddia eden İslamî hükümetler tarafından bir silah olarak kullanıldı. Mesela, 1984'te, İran'ın BM temsilcisi Said Recai Horasani, İslam Cumhuriyeti'nin, İslamî ahlakî kurallarla uyumlu olduğunu, dolayısıyla BM'nin müdahaleye hakkı bulunmadığını savundu. Aslında, dinî değerleri, uluslararası insan haklarına karşı savunma eğilimi artmaktadır. İslam İşbirliği Teşkilatı, BM İnsan Hakları Konseyi'nde genellikle blok oy kullanmaktadır. Ancak bu İslam İşbirliği Teşkilatı'nın kendi tüzüğüyle çelişmektedir, zira tüzükte temel insan haklarının İslamî değerlerle uyumlu olduğu ifade edilmektedir.

Ancak bu ahlakî izafiliğe aykırı olarak bazıları da İslam'ın insan haklarıyla uyumlu olduğunu savunmaktadır, çünkü her insanın sahip olduğu bazı temel haklar vardır ve bu gerçek de İslamî geleneğin özü tarafından kabul edilir.

Burada şu noktayı vurgulamak önemlidir; insan hakları meselelerine cevap yetiştirmeye çalışıp kendi inanç sistemini 'güncelleyen' İslam değilidir, temel insan hakları her zaman İslam geleneğinin bir parçası olmuştur. Ortada bir sorun varsa bu da İslam'ın özüne dönüp İslamî devletlerin, bu İslamî ilkelere uymak için kendilerinden beklenen ahlakî vazifeleri yerine getirmemeleridir. Bu durumda hatalı olan İslam değil siyasettir. Mesela, 2003 yılında Nobel Barış Ödülü'nü kazanan insan hakları hukukçusu Shirin Ebadi, İslam'la insan haklarının birbiriyle uyumlu olduğunu savunmuştur (bunu yaparken kendi hayatının tehlikede olması da ironiktir) ve izafiliği onaylayanların ise bunu insan haklarını ihlal etmek için bir bahane olarak kullandıklarını öne sürmüştür. Bütün Müslüman devletlerin Birleşmiş Milletler'e dâhil olduğu ve birçoğunun uluslararası insan hakları örgütleri ve girişimlerine ciddi olarak katkıda bulundukları da belirtilmelidir.

Uluslararası İnsan Hakları: Kısa Bir Tarihçe

Batı dünyası açısından, insan haklarının fiili bir formülasyonu fikri de epey yeni bir düşüncedir ve daha çok Rönesans ve Aydınlanma dönemindeki humanizme odaklanma sonucunda ortaya çıkmıştır. Somut olarak elimizde, 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Beyannamesi, 1791 tarihinde Amerikan Anayasasına eklenen Haklar Beyannamesi ve Fransız Devrimi sonucu, 1789 yılındaki İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi vardır. Bunlar önemlidir, çünkü insanların nasıl algılandığına dair bir 'paradigma değişimi'ni temsil ederler. İnsanlar devletin basit araçları olarak görülmez (Platon ve Aristo gibi antik Yunanlara kadar uzanan bir görüşe göre devlet önce gelir ve devlet olmadan bireyin bir anlamı yoktur), aksine mesele daha temelden ele alınarak, bireyin hakları önce gelir. Devletin görevi bu hakları inkâr etmek değil korumaktır. Bu paradigma Batılı milletler arasında bir standart olmuştur ve artık bu hakları korumakla görevli çok sayıda kuruluş mevcuttur. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi bu tür bir girişimin sonucu ortaya çıkmıştır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, birçok insan hakkını mutlak kabul eder, yani bunlara bir sınırlama getirmenin makul bir izahı yoktur. Bunlar arasında şu haklar yer alır: Savaş durumundaki eşitlik, fikir hürriyeti, vicdan ve inanç hürriyeti (dinini değiştirme hürriyeti de dâhil) ve çalışma hakkı. Diğer insan hakları açısından, bunlar sadece başkalarının hürriyetiyle, genel ahlakî kurallarla ve demokratik bir toplumun genel refahıyla çeliştiği zaman tahdit altına alınabilir.

İnsan hakları hakkında konuşurken, bunların bir dizi ilke hâlinde formüle edildiğini kastederiz. Bu açıdan, bu yaklaşım, Batı dünyasında bile göreceli olarak yeni bir fenomendir. Bu, insan haklarına belli geleneklerde işaret edildiğini söylemekle özdeş değildir. Bu sebeple, insan haklarının İslam'da mevcut

olduğunu ve bunun İslam'ın başlangıcından beri (yani insan hakları Kur'ân'da vardır) böyle olduğunu söylemek, İslam'ın 7. asır Arabistanında insan haklarını özetleyen resmî bir belge hazırladığını söylemekle aynı şey değildir. 8. asırdan önceki Batılı toplumların aksine İslam toplumları, genel olarak bireyin haklarına odaklanmamıştır, ancak İslam'ın bazı unsurları, bilhassa tasavvuf, daha bireyci ve varoluşçu bir karakter taşır.

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi Fârâbî ve İbn Rüşd gibi bazı Müslüman filozoflar ve bir toplumda liderin seçimle başa gelmesini savunarak ana akımdan ayrılan akılcı Mu'tezile ve Hâricîler, geçmişte insanî değerler için mücadele etmiş, bir insanın ahlakî seviyesinin aklın ışığında tespit edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak bu gayretler, tutucu teologlar tarafından dirençle karşılanmıştır. İslami bir Aydınlanma imkanından bahsetmek söz konusu olsaydı bile, bu direnç, bu imkana da mani oldu. Buradaki vurgu, bireyin haklarına değil, dindar bir Müslümanın Allah'ın kanunlarına tartışmasız ittiba etme vazifesidir. Bu yüzden bir insanın ferdî hürriyetini savunma girişimi, Allah'ı sorgulamak, yani küfür mânâsına gelir.

Muhafazakâr Yaklaşım

Daha önce gördüğümüz gibi, bir kişinin İslamî kaynaklara yaklaşımı o kişinin ideolojik eğilimlerine dayanır. Daha önce bunları kabaca liberal ve tutucu Müslüman olarak tasnif ettik (6. bölüme bakınız). 'Kabaca' dedim, zira 'liberal' ve 'tutucu' gibi etiketleri kullanmak bir dereceye kadar yararlı olabilir, ancak bir dereceye kadar da engelleyici bir durum sergiler. Buradaki 'muhafazakâr' tabiri, geleneksel İslamî kaynaklara daha çok bağlı olan ve İslamî olmayan fikirleri benimsemede daha az eğilimi olan Müslüman düşünürler için kullanılmıştır. Bu, insan haklarının tamamen 'liberal' bir yapıda olduğunu ileri sürmek demek değildir, tutucular da insan haklarının kaynaklarını geleneksel

kaynakların içinde arayabilir.

Bir önceki bölümde, daha tutucu bir unsur açısından Mevlana Mevdûdî'nin önemine işaret edilmişti. Mevdûdî, 1976 yılında İslam'da İnsan Hakları isimli bir kitapçık yayınladığı için, bu bölümde ona atıfta bulunmak yerinde olacaktır. Mevdûdî, insan haklarının aslında İslam'dan kaynaklandığını savunur, bu yüzden Batı'nın insan hakları konusunda İslam'a öğreteceği bir şey yoktur. 1981 yılında, Suudi Arabistan'da bulunan Dünya Müslüman Birliği'ne bağlı özel bir kuruluş olan İslam Konseyi'nin desteğiyle, İslamî İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi adlı bir belge yayımlandı. İslamî siyasî liderlerin insan hakları tartışmalarına katılmaları takdirle karşılanabilir, ancak bu belgenin sonuçları sorunlara yol açmıştır. 'UIDHR' (İslamî İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi) gibi bir kısaltmaya sahip olmanın bu fikrin ruhuna yakın olma mânâsına gelebileceği düşünülebilir, ancak bu aldatıcı bir düşünce olur, zira buradaki bağlantıların tutucu Suudi Arabistan'a ait olması buna dikkat çekmektedir. Bireyin haklarından ziyade Allah'a karşı vazife ve yükümlülükler vurgulanır. Mevdûdî gibi, İslamî İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi de insan haklarının özünde İslamî olduğunu iddia eder. 'İslam insanlığa 14 asır önce ideal bir insan hakları yasası sunmuştur. Bu yüzden insan hakları, şeriatın tahdit ettiği bir bağlam içinde ele alınır. Bu, insan haklarının evrenselliğini önemli ölçüde kısıtlar, zira milletlerin şeriatı yorumlamalarına bağlı olarak insan haklarına tahdit getirmelerine yol açar. Arapça hazırlanan İslamî İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ndeki önemli müphem noktaların İngilizce çeviride gizlenmesi gerçeğinin de buna faydası olmaz. Mesela, İngilizce versiyonda şöyle bir ifade vardır: "Hukuk nezdinde herkes eşittir, eşit imkânlara sahiptir ve Hukukun koruması altındadır." (Madde 3.a) Bu ilk aşamada İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile mükemmel bir uyum içinde gözükmektedir. Ancak buradaki 'Hukuk' kelimesine dik-

kat edelim. Arapça'da 'Hukuk' 'şeriat' demektir. Bu ilke aslında şunu söylemektedir: İnsanların şeriata bağlı olarak bazı hakları vardır. Ancak birçok ülke, kadınlar veya gayrimüslimler söz konusu olduğunda eşitliği kabul etmemektedir. İngilizce ve Arapça versiyonlar arasında çok sayıda bu tür tutarsızlık mevcuttur, ancak buradaki asıl mesele, farklı çevreler, Batı'da anlaşıldığı şekilde insan haklarını savunduklarını iddia ettiklerinde veya insan haklarına dair İslamî kuralların, Avrupa Aydınlanmasından daha önce gerçekleştiğini öne sürdüklerinde, dikkatli olmamız gerekmektedir.

Liberal İslam

Daha liberal tarafta Suruş yer alır (5. bölüme bakınız). Sık sık hükümeti eleştirmekte ve şu sıralar Tahran'da İslam felsefesi ve teoloji dersleri vermektedir. Suruş'un siyaset felsefesinin anahtarı İran bağlamıdır. Zira Suruş, bireysel insan haklarını baskı altında tutan siyasî bir düzene bizzat şahit olmuştur. İran hükümeti, İslamî ilkelere göre hüküm sürdüğünü iddia ederken, Suruş, onların asıl meselesinin, İslamî ilkelere gerçek bir bağlılıktan ziyade, vatandaşlarını kontrol altında tutmak olduğunu savundu. Buradaki önemli nokta, gerçek bir dinî inancın, bireyin inancını kendi tercihine bina etmesidir, korku veya körü körüne itaat üzerine değil. Bu yüzden hürriyet imanın gerekli bir şartıdır.

> Hakiki müminler, kendi hür iradeleriyle iman etmelidir, birilerinin dayatmasıyla veya birilerinin miras bırakmasıyla veya hâkim yerel kültürün bir parçası olarak değil. Baskı veya zorlama altında mümin olanın imanı, hakiki bir iman değildir. (Wright 2008: 268)

Suruş, Allah'ın insanı hür yarattığını savunur, ancak bu hürriyet, zamanla insanların başkalarını aldatmasına veya günah işlemesine de yol açar. Ancak bedeli buna değer. Ancak şu gerçek

not edilmelidir ki Suruş, Batı'nın hür ve İslam dünyasının zâlim olduğunu söylememektedir. Zira dâhilî ve hâricî hürriyet arasında bir ayrımın yapılması gerekmektedir. 'Hâricî' kelimesiyle, bizi hür kıldığı gözüken fiilleri kasteder. Hareket, siyasî eylem gibi konularda birçok Batı ülkesinin daha 'hür' olduğu inkâr edilmez. Ancak Suruş, İslam'ın, bilhassa tasavvufun bize iç hürriyetle ilgili çok şey öğreteceğine inanmaktadır. Sonuçta, hepimizin birbirinden öğreneceği şeyler vardır. Bu hürriyet fikri, Jean-Paul Sartre'ın *Varlık ve Yokluk* adlı eserinde yazdığı hürriyetten pek farklı değildir, tecrübî ve ontolojik hürriyet arasında açık bir ayrım yapılır. Sartre tartışmalı bir şekilde, 'zincirlenmiş bir köle, efendisi kadar hürdür' dediğinde, aslında tecrübî olarak kölenin efendisi kadar hür olmadığının farkındaydı, ancak ontolojik bir bakış açısından bu köle 'hür olmaya mahkûmdu', yani sınırlı da olsa tercihlerde bulunma imkânı vardı. Varoluşçuların bahsettiği hürriyet, siyasî veya metafizik olmayan şahsî bir hürriyettir, ancak bu da kendimiz hakkında neler düşündüğümüz, nasıl davrandığımız ve davranışlarımız hakkında neler düşündüğümüzle de alakalıdır. Buradaki görüş, hürriyetin tercihlerde bulunma, hayatınızı nasıl yaşayacağınıza karar verme ve tercihlerinizin sonuçlarıyla yüzleşme gibi konularla ilgili olmasıdır. Hürriyet, çoğu defa akılla irtibatlandırılır: Hür olmak, rasyonel hareket etmektir. Suruş Mu'tezile'nin rasyonel geleneğini benimser. Dindar bir Hristiyan varoluşçu olan Søren Kierkegaard (1813–1855) bu görüşü, güzel bir vecizesiyle özetler. 1848'de Danimarka'da gerçekleşen yarı devrim hadisesine atıfta bulunarak şöyle der: "İnsanlar, fikir hürriyeti gibi sahip oldukları hürriyetleri çok nadir kullanır, bunun yerine, bu eksikliği telafi etmek için ifade hürriyetini talep eder." (Balk 2012: 117) Bu, ifade hürriyeti gibi hâricî hürriyetlerle çok meşgul olan bu yüzden de suistimal edilen bir hürriyet sebebiyle aşırı seks ve şiddete yol açan Batı'yı suçlayan Suruş'u hatırlatmaktadır. Bu yüzden, asıl mesele, hâricî

hürriyetlere sahip olmaktan çok bunlara karşı tavırlarınızdır.

Mevdûdî, Batı düşüncesini şiddetle eleştirir ve kendi kendine tamamen yeterli olduğunu düşündüğü İslam dünyasını, Batı'nın bozulmuş ahlakına karşı korumaya çalışır. Öte yandan Suruş, hakikat ilminin sadece bir geleneğe münhasır olmadığını savunur. İlmin bütün kaynakları, anlayışa katkıda bulunabilir ve bütün dindar Müslümanların hakiki hedefi bu anlayış olmalıdır. Şüphesiz, İslamî eserler, etik malumatımız için önemli bir kaynaktır, ancak bu da gayri İslamî kaynakların öneminin inkârı mânâsına gelmez. Batı'ya karşı tavır, bir dereceye kadar Suruş'un kendi biyografisine de yansımıştır. Batı idaresinde olan ve bunun sonucunda Müslüman iktidarın çöküşüne şahit olan Hindistan'ın bir ürünü olan Mevdûdî, Batı'yı direnilmesi gereken bir düşman olarak görürken Suruş İran'da, Batılı emperyalizmden daha az elem çekmiştir. İran Batılı istilalara karşı her zaman daha güçlü bir pozisyonda olmuş ve bunu da tarihinde başarılı örneklerle gerçekleştirmiştir. Suruş sadece farklı bir coğrafyadan yazmakla kalmaz, başka bir dönemden de yazar. 1979 yılındaki İslam Devrimi'nde İran'ın Amerika'ya nasıl kafa tuttuğunu görmüştür. Suruş İngiltere'de eğitim görmüş, Kant ve Hume gibi Batılı filozoflar felsefîsini etkilemiştir.

Suruş'a göre, gayrimüslimlere gösterilen hoşgörü, insan hakları açısından aslî bir önem taşır. Başkalarının inançlarına karşı hoşgörüsüz olanlar, bir insanın şahsiyetini onun inancı ile karıştırma hatasına düşerler, zira bir insanın inançlarını kabul etmeden onu masum, saygıdeğer hatta takdire şayan görebilir. Mesela Suruş, Gazzâlî ve Assisili Aziz Francis'den bahsederken farklı dinlere mensup olmalarına rağmen ikisinin de takdire şayan ve şerefli bireyler olduğunu söyler. Suruş'a göre, birçok farklı dinin öne sürdüğü asıl gerçek, kesretin Allah'ın takdiri olduğu şeklindedir. Mevdûdî ise bu durumu hakikat yolundan ayrılma

olarak görür. Muhafazakârlar için doğru yol İslam'dır; liberaller için doğru yol çoğulculuktur. Suruş, inanç farklılıklarının 'liberal' bir şey olduğunu belirterek bu konuya dikkatimizi çekmese de bu farklılıkların insan tabiatının bir gereği olduğunu ifade eder. Bu yüzden, insan haklarının, liberallerin özel mülkü olmadığı kesin bir gerçek olsa da tanım olarak tutucu bir Müslüman, İslamî kaynaklara bağlıdır, bu da mantıkî olarak, çoğulculuğun (muhtemelen gayrimüslim veya mürtet olma hakkı da buna dâhildir), imkânsız olmasa da savunulması çok güç olan bir hak olduğu anlamına gelir.

Kaynaklara Bakış

Burada, farklı Müslüman âlimlerin, kendi dinlerini başka âlimlerden ne kadar farklı görebildiğinin örneklerine rastlamaktayız. Ancak kaynaklara gitmek, başka insanların inançlarına hoşgörülü olmak gibi insan hakları meseleleri açısından İslam'a karşı tavrın nasıl olması gerektiğini tespit etmede bize nasıl yardımcı olabilir? Kur'ân'da, dinî hoşgörüye işaret ettiği görülen çok sayıda ayet vardır. Mesela:

> "Sana da, daha önceki kitapları hem tasdik edici hem de onları denetleyici olarak bu kitabı, gerçeğin ta kendisi olarak indirdik... Eğer Allah dileseydi, hepinizi bir tek ümmet yapardı. Fakat O, size verdiği farklı şeriatlar dairesinde sizi imtihan etmek istediği için ayrı ayrı ümmetler yaptı. Öyleyse durmayın, hayırlı işlerde birbirinizle yarışın! Zaten hepinizin dönüşü Allah'a olacak, O da hakkında ihtilaf ettiğiniz şeyleri size tek tek bildirecektir (haklıyı haksızı iyice belli edecektir)." (Mâide: 48)

> "Eğer Rabbin dileseydi bütün insanları hakta ittifak eden bir tek ümmet yapardı. Fakat O bunu irade etmediğinden ittifak etmemişlerdir." (Hûd: 118)

> "Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizi tanıyıp sahip çıkmanız için milletlere, sülalelere ayırdık." (Hucûrât: 13)

Suruş, küreselleşmenin Müslümanların hayrına olduğuna inanır, zira bu sayede Müslümanlar başka inançlarla karşılaşıp kendileri hakkında daha çok şey öğrenme imkânına kavuşmaktadır. Ancak diğerleri küreselleşmeyi İslam için bir tehdit olarak görür. Müslüman filozof Fazlur Rahman'ın (1919–1988) dikkat çektiği gibi, Hazreti Muhammed (s.a.v.) 'hiç tereddüt etmeden, İbrahim, Musa, İsa ve İncil ve Tevrat'ta bahsi geçen diğer dinî şahsiyetlerin, kendisi gibi gerçek birer peygamber olduğunu kabul etmiştir.' (Rahman 1980: 164) Hazreti Muhammed'e (s.a.v.) göre ehl-i kitaba yapılan atıflar, bütün vahiyleri kapsar. Bu sebeple, İslam'ın ilk yıllarından bu yana, diğer inanç ve uygulamalarla bir etkileşim olagelmiştir. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, diğer kültürler direnç gösterse de çok sayıda Müslüman düşünür, bu kültürlerin fikirlerine açık olmuşlardır.

İslamî ahlakî değerlerden bahsederken, aslen neyin İslamî neyin İslamî olmadığını belirlemek güçtür, zira 7. asırda ortaya çıkan İslam, Arap anlayışı gibi yerli inanç sistemleri (tabii burada bir inancın ne ölçüde yerli olacağı tartışılır) ve daha sonra İslam'ın yayılmasıyla birlikte diğer değer sistemleriyle etkileşime geçmiştir. Cahiliye terimini daha önce görmüştük. Bu terim, her zaman olmasa da genellikle İslam öncesi döneme atıfta bulunur. Coğrafî olarak, bu Arabistan'a ve o zamanlar o bölgede yaşayan insanlara atıfta bulunur. Bu dönem insanların, Allah'ın mesajının farkında olmadığı bir 'cahiliyet' dönemiydi. Ayrıca bu terim, cahiliye dönemi insanlarının, İslam'ın getirdiği nizam ve ahlakî rehberlikten mahrum oldukları için taşıdıkları barbarlığa da işaret etmektedir. Bu yüzden İslam'ın olmaması; tutarlı bir inanç, bir birlik, edebî kültür gibi bir değerin olmaması anlamına

gelir. Cahiliye terimi İslam öncesi Arabistan'a hususi bir atıfta bulunurken 8. bölümde gördüğümüz gibi, başka zamanlarla da ilişkilidir. Reformist Seyyid Kutub şu noktaya dikkat çeker: "Çağdaş yaşam tarzlarının kaynak ve temellerine baktığımızda, bütün dünyanın Cahiliye'ye kaydığı açıkça görülür. Bütün muhteşem maddî konforlar ve gelişmiş icatlar bu cehaleti ortadan kaldırmamaktadır." (Qutb 1990: 8)

Bu sebeple, cahiliye, genel olarak modern dünyaya bir referans olur, Allah'ın birlik, barış ve fazilet mesajından yüz çevirir ve bunun yerine aşırı zenginlik ve zayıfları sömürme gibi şeylerin peşine düşer. Bu terim Kur'ân'da psikolojik bir duruma atıfta bulunmak için kullanılır:

> "Kâfirlerin kalplerine taassubu, Cahiliye taassup ve tarafgirliğini yerleştirdikleri o sırada, Allah da Resulünün ve müminlerin gönüllerine huzur ve güven duygusu verdi. Takva kelimesini onlara yoldaş etti. Zaten onlar bu söze pek layık ve ehil idiler." (Fetih: 26)

Buradaki 'huzur ve güven duygusu'na yapılan atıf, bir tavır değişikliği olarak görülebilir. Bir çalkantı ve kaos çağını, sağlam bir mânevî ve ahlakî kimlikle değiştirmek, hem birey hem de toplum için bir 'bütünlük' demektir. Ancak İslam öncesi toplumun bu barbar ve kaotik tasviri tarihsel olarak sorgulanabilir, zira bu toplumun zannedildiğinden daha karmaşık bir yapıda olduğuna dair deliller mevcuttur. Aslında, o zamanki ağır şartlar göz önünde bulundurulursa, Arabistan'ın bu tür bir karmaşık yapıya, bir otoriteye ve kendisine rehberlik yapacak özenli ahlakî bir sisteme sahip olmadan ayakta ve hayatta kalması mümkün gözükmemektedir. Ayrıca, merkezî ümmet kavramına ve rehberlik kaideleri olarak da Muhammed'in (s.a.v.) paradigmasına ve Medine devletine sahip İslam'ın mevcut toplumu tamamen değiştirdiği şeklinde basit bir yaklaşım, pek inandırıcı olmaya-

caktır. Süresi tartışmalı olan belli bir dönemden sonra İslamî 'dünya görüşü' Arap otoritesini elbette değiştirmiştir, ancak bu arada geçmişten gelen muktesebat devam etmiş ve İslamî dünya görüşüne dâhil olmuştur.

Müslüman tarih filozofu Haldun, bu konuda önemli bir katkıda bulunur. Arabistan'daki bedevîlere atfen şöyle der: "Lidere itaat edilir, ancak başkalarını itaate zorlama kudreti yoktur... İktidardan feragat eden, yetkilerini babasına, kardeşine veya ailenin en yaşlı üyesine devreden çok az idareci vardır. (Haldun 1958: chap. 2)

8. bölümde cihadı ele alırken Haldun'dan bahsetmiştik. Tunus'ta doğdu ve o zamanki İspanya'da bulunan Granada Müslüman devletinin vârisine hocalık yaptı ve kariyerini Kahire'de muteber bir hâkim olarak tamamladı. Ancak Halhun'un hayat tecrübeleri, sultanların saraylarıyla sınırlı değildi. Haldun, komuta ettiği bir çarpışmada yenilince, dağlarda yaşayan kabilelerin yanında bir mülteci olarak üç yıl bulunmak zorunda kaldı. Bu tecrübeleri, ona Arap otoritesiyle ilgili bir vukuf kazandırdı. O zaman için Haldun radikal bir çalışma yapmıştı. Tarih araştırmalarına felsefî yöntemi uygulamanın toplulukların kendilerini nasıl organize ettiğini anlamamıza yardımcı olabileceğine inanmıştı. Bu metot yardımıyla Haldun, Orta Doğu'daki saltanatların nasıl yükselip çöktüğüne dair bilimsel bir yaklaşım için bir çerçeve inşa etmeyi hedefledi. Mukaddime adlı muazzam eserine şu hükümle başlar: "İnsanlar arasındaki şartların farklılığı, farkı hayat tarzlarının sonucudur." (Khaldun 1958: 1) Daha sonra Arap toplumunda 'geçinme' tarzlarını mukayese eder, bedevîlerle şehir halkını kıyaslar. Fransız filozof Rousseau'nun 'soylu vahşi'nin şehirde yaşamaya başlamasıyla birlikte nasıl dönüştüğünü incelediği gibi, Haldun da bedevîlerin şehir hayatına maruz kaldıklarında safiyet ve eşitlikçi görüşlerini nasıl kaybettiklerini tespit

etmiştir. Şehrin konforuna ve idarenin otoritesine maruz kalan bedevîler, çok güçlü bağımsızlık ve ferdiyetçilik hissini kaybedebilir. Bunların hepsi bir döngünün parçasıdır. Şehirlere gelen göçmenler zamanla yumuşak bir huy kesbeder ve daha sert olan komşu kavimlerin istila etmeleri için kolay bir av hâline gelir. Bu yüzden Haldun, güçlü bir bedevî değerler sisteminin idamesinin önemini vurgular ve bunu dinin yapabileceğini belirtir.

Etnik Çoğulculuk

İslam öncesi toplumun bile siyah beyaz bir yaklaşımla 'barbar' olarak görülmesi ve İslam'ın bu sistem yerine bir medeniyet ikame etmesi şeklinde bir yaklaşım, uygun olmayacaktır. Şehir ahalisinin, bedevî değerlerinin korunması gerektiğine dair inançları sebebiyle, Muhammed'in (s.a.v.) çocukluğunda bedevîlerin arasında kaldığı hatırlanırsa, Hazreti Muhammed'in (s.a.v.) bir peygamber olarak gelmesi, tamamen yeni değerlerin ikamesi olarak değil, Mekke'deki geleneksel değerlerin aşındığına dair bir ikaz olarak görülmüştür. İslam'da 'kilise'nin (dinî otoritenin) olmaması gerçeği, yekpare bir yapıdan ziyade farklı ahlakî bakış açılarının kullanılması anlamına gelir. Hadiste delilleri görüldüğü üzere, daha çok İslam öncesi geleneğe atıfta bulunulur. Bazen belli değerler reddedilse de bu değerlerin daha çok İslamî dünya görüşü içinde asimile edildiğini söylemek mümkündür.

Bu yüzden, bir yandan İslam, içinde bulunduğu Arap ahlakî değerlerinden yoğun bir şekilde istifade ederken; diğer yandan, İslam tarihinin ilk yıllarından itibaren Acem, Yunan ve Hint gibi komşu kültürlerin ahlakî değerlerine de açık olmaya hazırdı. Mesela, Acem edebiyatından tercüme edilen ahlakî hikâyelerden oluşan İbn el-Mukaffâ'nın (yaklaşık ölüm tarihi 756) yazıları, uyulabilecek ahlakî modeller sunmaktadır. Mesela, kendisine atfedilen *Âdâb-ı Kebîr* adlı eserde, dostluğun önemi ve insanın çevresinde sağlam ahlaklı insanların olması gerektiği vurgulanır.

Belki de ahlakî karakterle ilgili felsefî meseleyi ele alan en meşhur edebî eser, Hay bin Yakzan'ın hikâyesidir. Endülüslü Müslüman filozof Ibn Tufeyl (1105–1185) tarafından yazılan *Hay bin Yakzan*, ilk Arapça romandır ve Defoe'nun *Robinson Crusoe*'su ve Rousseau'nun *Emile*'si gibi Avrupa'daki benzer eserlere öncülük yapmıştır. Hayy çocukken uzak ve ıssız bir adaya bırakılır ve burada bir ceylan tarafından büyütülür. Hayy yedi yaşına geldiğinde ceylan ölür, ancak Hayy aklını kullanarak hayatta kalmayı başarır. Mesela Hay, bir ceylanı parçalarına ayırarak ona ne olduğunu inceler ve vücut içi sıcaklığının kaybolmasıyla ölümün gerçekleştiğini keşfeder. Başka insanlardan tamamen tecrit olup akıl yürütmeler yapma yoluyla nihai hakikate bir seyahat gerçekleştirir. Hay yaşı ilerledikçe daha derin düşünmeye başlar. Aynı ortamı paylaştığı hayvanların aksine, var oluşu sorgulamaya ve metafizik hakikatler ve Allah hakkında fikir üretmeye başlar. Sadece mânevî duygularını kullanarak, yedi yılda katettiği yedi merhaleden sonra Hay, Müslüman filozof İbn Sînâ'nın ele aldığı ilim mertebelerini aşar.

Daha sonra Hayy, Absal ve arkadaşı Salaman ile irtibat kurar. Bu iki kişi, başka bir adada yetişmiş ve kadim bir peygamberin öğretilerine bağlıdır. Salaman, inananların çoğunluğuyla uyumlu bir şekilde, kendi dininin emirlerine uymaya karar verir. Ancak Absal, daha mistik ve mânevî bir yolu, yalnız bir hayatı tercih eder. Burada önemli olan nokta Hay, Absal ve Salaman'ın, farklı yollarla Allah'ı bulmasıdır. Bir araya geldiklerinde, farklı yolları seçseler de temel inançlarının birbiriyle çelişmediği görülür. Dolayısıyla, 'hakikat' hepimiz için aynıdır, bir çölde tek başına yetişen biri bile neyin doğru neyin yanlış olduğunu cibillî olarak bilir.

Bu yüzden elimizde olan şey, insan haklarına dair sistematik bir formül değil, uygulamalı ahlak kurallarını, bir insanın karak-

ter gelişimi için gerekli kaideleri gösteren, sağlam bir literatürdür. Erken dönem Müslüman Acem filozof ve tarihçi İbn Miskeveyh (932–1030), *Tezhib-i Ahlak* adlı eserinde, sadece İslam öncesi ve İslam geleneklerinde değil Yunan, Acem ve Hint geleneğinde de geçerli olan ahlakî değerleri son derece ayrıntı bir şekilde ele almış ve bu değerlerin İslamî değerlerle uyum içinde olduğunu savunmuştur.

Tarihî Örnekler

Günümüz okurları için, İslam dünyasıyla 'Batı' olarak adlandırılan muğlak yapı arasında net bir ayrım yapmak zor değildir, ancak gerçekte ne kadar doğru olursa olsun bu ayrım, sadece birkaç yüz yıl önce çok garipsenecek bir ayrım olacaktı. Sömürge dönemi sonrası Müslüman milletler, kendilerini Batı ideolojisinden ayrı tutma ihtiyacı hissetti, dolayısıyla ayrı bir İslamî ahlak ortaya koyma eğiliminde olan Mevdûdî ve Kutub gibi âlimler de tarihsel olarak bu sömürge sonrası dönemin bir ürünüdür. 'İslamî' dünya ile 'İslamî olmayan' dünya arasındaki sınırların her zaman açık bir şekilde tarif edilmediği gerçeği, İslamî ahlakî değerlerle İslamî olmayan değerlerin bir şekilde nasıl farklı olduğuyla da ilgilidir. Burada çok sayıda örnek vermek mümkündür. Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların birbiriyle kaynaştığı Endülüs'teki İslamî saltanat ve sadece eski dinleri değil Hindû, Caynî, Sih ve Parsîleri de kucaklayan Hindistan'daki Babür imparatorluğu dönemi, bu konuda verilebilecek iki önemli örnektir.

1492'de Hristiyanların Granada'yı ele geçirmesiyle birlikte İspanya'daki İslamî saltanat sona erdiğinde, Yahudilerin çoğu zorla Hristiyan olamamak için Müslümanların idaresindeki Kuzey Afrika'ya kaçtı. Daha yakın bir dönemde, II. Dünya Savaşı esnasında Vichy Fransasındaki (Fransız devletindeki) Fransız vatandaşı olan Yahudiler sınırdışı edilmekle (bu da gaz odaları demekti) tehdit edildi. Fas vatandaşı olan Yahudiler ise V. Mu-

hammed tarafından himaye edildi. Üçüncü Babür İmparatoru Ekber Şah (1542–1605), dinî ve ahlakî hoşgörü konusunda sık sık örnek verilen bir şahsiyetti. Ekber Şah, bütün dinî gelenekler arasında açık bir müzakereyi gerektiren 'akıl mezhebi'ni savunurdu. Hatta Ekber kendi dinini icat etmiştir (İlahî Din). Liderliğini kendisinin yaptığı bu din farklı dinî inanç ve uygulamalarının, bilhassa İslam ve Hinduizm'in bir sentezi şeklindedir. Ekber, Batı'da dinî grupların zulme uğradığı bir dönemde dinlerarası diyaloğu ve dinî çeşitliliği teşvik etti.

Farklı dinî inançların ve ahlakî kuralların bu şekilde birbiriyle karışmasının karşılıklı sevgi ve şefkate yol açacağını söylemek mübalağa olsa da, en azından birbirlerine karşı belli bir hoşgörü taşımalarını sağlamaktadır. Mesela, Hindistan'da Budizm'in gerilemesini izah ederken bazı ilim adamları bunu, Müslüman savaşçıların, savunmasız ve pasifist Budist toplumunu ortadan kaldırmasına bağlamıştır. Bu, bazı bölgeler ve bazı Müslüman savaşçılar (bilhassa Türkler) için geçerli olsa da 8. asrın başlarında, Sindh'deki idare gibi, daha merhametli örnekler de söz konusudur. Ayrıca Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen bu istilalar ve hoşgörüsüzlüğe dair basit tasvirler, Caynizm ve Hinduizm'in niçin hayatta kaldığını, Budizm'in ise yok olduğunu izah etmemektedir. Bu yüzden, Budizm'in ortadan kalkması, tedrici olarak Hinduizm tarafından asimile edilmesi gibi dâhilî unsurlarla daha iyi izah edilebilir. Kulke ve Rothermund gibi bazı ilim adamları, Hint kültürünün İslam'la karşılaştıktan sonra zenginleştiğine dikkat çekmiştir. Bunun sonucu olarak Batı Asya'da yeni irtibat noktaları keşfedilmiş, böylelikle Hint sayısal sistemi ve tabii ki satranç gibi yeni fikirler Avrupa'ya intikal etmiştir. 9. ve 10. asırlarda Müslüman idarecilerin 'Hindû halka birlikte, barış içinde bir arada yaşama siyaseti güttükleri görünmektedir. Multan idarecilerinin, Multan'daki güneş tanrısını özenle korudukları bile rivayet edilir ...' (Kulke ve Rothermund 1998: 154)

Bununla birlikte tarihteki hadiseler her zaman bu şekilde gerçekleşmemiştir. Başka dinlere inananlar bir yana, kendilerini Müslüman olarak adlandıranlara karşı bile ahlakî bir çoğulculuk anlayışını kabul etmeyen Hâricîlerden daha önce bahsetmiştik. Müslüman toplumunda hoşgörü eksikliğinin başka bir örneği 833–848 yılları arasında görülen mihnedir (engizisyon). Hindistan'a dönecek olursak, yukarıda bahsedilen 'barış içinde bir arada yaşama', Gazneliler İmparatorluğu'nun Afgan idarecisi Gazneli Mahmud'un (971–1030), kuzey Hindistan'a bir dizi saldırıda bulunması ve ardından gelen yağmalamalar ve kutsal mekânların tahribiyle nihayete erdi.

> Bu sistematik seferler, Mahmud'un Gucerat'taki Kathiavar Yarımadası'nın güney sahilinde yer alan meşhur Şiva Tapınağı'na saldırmasıyla zirveye ulaştı. Mahmud, zorlu bir seferden sonra çölü aşarak 1025 yılında bu tapınağa ulaştı. Tarihî kayıtlara göre, bu mabedi savunurken 50.000 Hindû hayatını kaybetmiştir. Mahmud, Şiva totemini kendi elleriyle tahrip etti ve daha sonra yanında 20 milyon altın dinarla (yaklaşık 6,5 ton altın) aynı çölü geçerek geri döndü. (Kulke ve Rothermund 1998: 154)

Mahmud'un Hindistan tarihi üzerinde kalıcı bir tesiri olmuştur ve Avrupalılar için Attila ve Cengiz Han'ın konumu gibi, kaprisli bir tahribatın ve fanatizmin tecessüm ettiği bir örnek olarak görülmüştür. (Kulke ve Rothermund 1998: 154) Mahmud başşehri ve doğum yeri Gazne'yi o zamanların en güzel şehirlerinden biri hâline getirmek ve sarayını âlimler ve şairlerle doldurmak için Hindû ülkesini (Indus'un doğusu) her yıl yağmaladı. Bu yüzden Mahmud hem sanatların hâmîsi hem de dinî mabetlerin tahripçisiydi.Bugünkü Afganistan, doğu İran, Pakistan ve kuzeybatı Hindistan'dan oluşan muazzam bir imparatorluğu yönetti ve İsmailîler gibi, kâfir olarak gördüğü Müslümanları öldürmekten çekinmedi.

Diğer hoşgörüsüzlük örnekleri arasında, Hindistan'ı 1296–1316 yılları arasında idare eden Alaeddin Halaci'dan bilhassa bahsedilebilir. Moğol istilacılarının ordularıyla başarılı bir şekilde mücadele etti ve en az onlar kadar zâlim olduğunu ispatladı. Delhi'yi ele geçirme girişiminden sonra binlerce Moğol esir, filler tarafından ezildi. Delhi'nin dışında Moğol kafalarından bir piramit inşa edildi. Ayrıca Alaaddin Güney Hindistan'ı ele geçirdi, şehirleri yaktı ve Srirangam gibi büyük Hindû tapınaklarını tahrip etti. Ancak;

> Alaaddin Hindistan'ı Moğollardan kurtardığı için takdirle yad edilir, ancak Hindûlar kendilerine kasten baskı uyguladığı için ona sevgi beslemedi. Bu yüzden Hindû tarihçiler, Aurangzeb'i eleştirdikleri gibi onu da eleştirmiştir. Ancak Alaaddin'in zulmünde pek tarafsız kalmadığını, hem maiyetinde bulunan Müslümanlara hem de Hindû eşraf ve simsarlara aynı tedbirleri uyguladığını unutmuş gibi görünmektedirler. (Kulke ve Rothermund 1998: 160)

Aşırı gaddarlıkla ilgili son örnek meşhur Timur'dur (1336–1405). Batı'da 'Tamburlaine' (Timurlenk) olarak tanınan Timur, kendini Allah'ın kırbacı olarak tanımlar. Türk asıllı Timur, Semerkand'daki Moğol Çağatay devletinde yaşamıştır. 1387 yılına gelindiğinde, İran platoları ve Mezopotamya ovalarının tamamını fethetmişti. 1395'te Rusya'daki eski Altın Ordu'ya boyun eğdirdi ve 1398'de Hindistan'a uzanıp Delhi'yi yerle bir etti.

> Timur'un askerleri üç gün boyunca şehirde cinayet ve yağma âlemi yaptı. Hindû nüfusu katledildi, Müslümanlara dokunulmadı, ancak muhtemelen onların da mülkleri yağmalandı. Bu Türk savaşçıların yaptıkları Timur'u bile şaşkınlığa uğrattı. Timur otobiyografisinde, bu korkunç hadiseden sorumlu olmadığını, sadece askerlerinin sorumlu tutulabileceğini yazmıştır. (Kulke ve Rothermund 1998: 167)

Dengeli bir yorum yapma adına, İslamî idarecilerin her zaman medenî olmadıklarını akılda tutmakta fayda vardır. Ancak bu, hangi inanç sistemine sahip olursa olsun başka medeniyetler için de geçerlidir ve her zaman iktidar peşinde olan despotların müdahaleleri söz konusudur. Burada dikkatli olmamız gereken nokta, bu tür tarihî örnekleri, dinin aslında neyi temsil ettiğini göstermek için birer paradigma olarak kullanma girişimidir. Bunların farkında olmak önemlidir, ancak zâlim sultanlara dikkat çekerek İslam'ın temsil ettiği ahlaka dair örnekler vermeye çalışmak, Hristiyanlıkla ilgili olarak Haçlıların zâlimlerinden bahsetmek kadar yakışıksızdır.

Yorumbilimin Önemi

Çağdaş okurdan Kur'ân'ı nasıl yorumlaması beklenir? Kur'ân'ın temel öğretileri konusunda bir fikir birliğine ulaşmak mümkün müdür? Farklı zamanlarda yaşayan, farklı kültür ve itikatlara sahip okurlar Kur'ân'dan nasıl mânâ çıkaracaktır? Bu soru, yorumbilimin kökeninde yer alır. Varoluşsal teolog Rudolf Bultmann'dan (1884–1976) beri yorumbilim terimi 'genel olarak geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki boşluğu kapama girişimini tarif etmek için kullanılır.' (Ferguson 1986: 5) Yorumbilim şunu varsayar: Bir metnin her okuru kendi inanç, beklenti ve sorularına dair bir kültürel birikimi kullanır. Bir yorumcudan öznelliğini bir kenara bırakmasını ve bir metni önkabuller olmadan yorumlamasını beklemek abes olur, zira bu durumda bu metin sessiz kalır, bir mesaj iletmez. (Bultmann 1955: 251)

Kur'ân, Allah tarafından 'ilham' edilen veya O'nun 'tesiriyle' ortaya çıkan bir beyan değil, kelimenin tam mânâsıyla Allah'ın kelamı olarak kabul edilir. Bu mânâda zamansızlık ve evrensellik vasfı taşır. Bütün vahiyler, belli bir toplumla ilgili yorumları ihtiva eder. Belli bir dilde, belli bir muhatap kitleye hitap ederler, bu yüzden o sosyal, tarihsel ve dilsel çevrenin bir parçasıdırlar. Aşkın

bir hakikati dünyevî yapma, bir dereceye kadar yorum yapmayı gerekli kılar. Hristiyan akademisyenlerle mukayese edildiğinde Müslüman akademisyenlerde, Kur'ân'ın 'Diğerleri' mefhumuyla ilgili olarak, zamansal bir nedensellik konusunu incelemede bir isteksizlik mevcuttur. Belki de bunun sebebi, bu yaklaşımın Kur'ân'ın zamanüstü niteliğini zayıflatacağından korkmaktır. Ancak, bu zamansal nedenselliğin sonuçlarını inceleme konusunda bir isteksizlik olsa da Müslüman âlimler arasında şöyle bir genel bir kabul mevcuttur: Kur'ân'ın doğru anlaşılması için sosyal, kültürel, tarihsel ve dilsel bir bağlamda beyanda bulunması gereklidir. Mevdûdî'nin bizzat dikkat çektiği gibi, "Kur'ân bütün insanlığa hitap etse de bir bütün olarak muhtevası Arabistan'ın tarzı, huyu, çevresi, tarihi, gelenek ve uygulamalarıyla doğrudan irtibatlıdır." (Mawdudi 1988: 26, 27)

Semavî dinlerdeki mütemadi bir merak konusu, zamansız, sabit bir Tanrı hakikatinin, tedrici gözüken bir vahiyle, yani farklı zamanlarda, farklı peygamberlere, farklı esbaba binaen gönderilen vahiylerle nasıl telif edileceği meselesidir. Kur'ân, tek parça bir metin olarak nazil olmamış, somut durumlara dair taleplere cevap verecek şekilde gönderilmiştir. Bunu farklı ayetlerde görmek mümkündür: "Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik." (İsrâ: 106) "Ve kâfirler, 'Kur'ân ona, bir defada bütün (toplu) olarak indirilmeli değil miydi?' dediler." (Furkân: 32). "İşte bu, onu (Kur'ân'ı) senin idrakine tespit etmemiz (sabitlememiz) içindir. Onu, kısım kısım tertipleyerek beyan ettik." (Furkân: 32)

Belki de en meşhur geleneksel tedriç âlimi, vahiyle sosyo-kültürel bağlam arasındaki ilişkiye dayanan bir teori geliştiren Şah Veliyullah Dehlevî'dir (1703–1762). Dehlevî'ye göre dinin ideal formu, tabiatın ideal formudur. İdeal dinin hakiki tezahürleri, değişen maddî ve tarihsel şartlara dayanarak, silsile

hâlinde vahiy kanalıyla gelir. Her gelen vahiy dünyayı yeniden şekillendirir, dini tecessüm ettirir. Dehlevi'ye göre vahiy aracılığıyla din, muhatap kavmin gelenek, inanç ve uygulamalarına göre kendisini adapte eder. Dehlevî, Allah'ı bir hekime benzeterek, hekimin reçetelerini hastalarının ihtiyaç, huy, yaş ve benzeri özelliklerine göre yazdığını belirtir. Bu yüzden, 7. asırdaki Arap topluluğunun ilkelerini, çağdaş bir topluma uygulamak, bir hekimin, bir çocuk için yazdığı reçeteyi bir yetişkine vermesi gibidir. Yine de 'din', değiştirilmiş bir formda da olsa mevcudiyetini devam ettirir. O hâlde buradaki yorumlama sorunu, dinin ne olduğunu tespit etmekle ilgilidir. Bu görüşe, İslamî modernist olan merhum Fazlur Rahman'ın eserlerinde rastlamak mümkündür.

> Kur'ân'ı, esbab-ı nüzulu tespit ederek, sünneti ve sosyal çevreyi nazara alarak, nazil olduğu düzende anlama adına sistematik bir çalışmanın yapılmamış olması gariptir. (Rahman 1982: 137)

Aynı zamanda Rahman, bu yorumbilimin, Kur'ân'ı insicamlı bir bütün olarak görmesi ve emirlerinin mebnî olduğu metafizik karakterini ihmal etmemesi gerektiğini savunur. Bu mutlak bir yorum birliğine götürmeyebilir, ancak en azından metnin bütününe dair insicamın ışığında, bu tür ayetleri anlayarak tutarsızlık ve muğlaklık iddialarından kurtulmayı sağlar. Rahman bu yorumlama gayretlerini, sadece bireysel olarak âlimler arasında değil, ekip çalışmalarında da görür. Müzakere ve münazara yoluyla toplum bazı yorumları kabul edip diğerlerini terk edebilir. Ayrıca zaman, bir defalık yorumların ikame edilmesine izin verebilir, yani toplum artık bunları uygulanabilir olarak görmezse, gelecek nesillerde bir dogma olarak kalmaya devam etmez. Rahman, yanlış bilgi birikiminden, bilhassa sahih olmayan hadislere dayanmaktan kurtulmak için Kur'ân'ı yeni bir yaklaşımla ele almamız gerektiğini düşünür.

Din birlikler oluşturur. Toplulukları birbirine bağlayan bir güçtür. Merasimler, anlatılar, törenler ve sembollerle inanç takviye edilir. İslam için ümmet paradigması, her Müslüman'ın ruhî hayatı için merkezî bir konumdadır. Ancak bu ümmetin nasıl algılandığı bireyden bireye değişir. Bazıları için ümmet, mekân ve zamanı aşan mânevî bir topluluktur. Bazıları için ise siyasî bir mecburiyettir. Bu ümmet kimlik kazandırır, ancak kimlik de bazılarını hariçte tutmayı ima eder. Ancak kimliğin evrenselliğe işaret etmesi gerekmez, bu yüzden çoğu kişi ümmetin mahiyetini yanlış anlar. Bir insan, şahsiyeti veya inançlarından taviz vermeden bir topluluğun parçası olarak bir kimlik edinebilir. Ancak sadece bir metnin tahakküm etmesine izin verilen dayatmacı, totaliter bir Platoncu topluluk ile farklı anlatıların birbiriyle rekabet ettiği postmodern, çoğulcu ve nihilist bir varoluş arasında çok ince bir çizgi varmış gibi gözükmektedir. Diğer ideolojik toplulukların aksine ümmet, farklı beyanlarda bulunma yeteneğine sahiptir. Temelde tarihsel, eleştirel ve yorumbilimsel bir yaklaşımı kabul eden ulemânın, en azından bu 'ince çizgi'yle daha başarılı bir şekilde başa çıkma kapasitesi vardır. Başka bir ifadeyle, Platoncu ve nihilist yaklaşımlar arasındaki bir taviz, ümmetin tabiatına 'yabancı' değil, uygundur.

Şüpheye Dayalı Yorumbilim

Şu an içinde bulunduğumuz çağ 'şüpheye dayalı bir yorumbilim' doğurmuştur ve bunun sebebi daha çok Marks, Nietzsche ve Freud gibi 'büyük üstatlar'ın katkılarıdır. Şüphecilik inançlarımızın muhtevasını sorgular, bu da bu inançların doğru olup olmadığını sorgulamakla sonuçlanır. Şüphe, daha çok inançlarımızın sâikleri ve işlevleriyle ilgilidir. 'Şüpheye dayalı yorumbilim' ile neyin kastedildiğine dair güzel bir tarif Merold Westphal tarafından yapılmıştır.

İnkâr ettiğimizi itiraf ettiğimiz davranış ve inançlarla nasıl

> ve ne ölçüde şekillendiğini fark etmek için, bizi motive eden asıl sâiklerle ilgili olarak kendimizi nasıl kandırdığımıza dair bireysel veya kolektif olarak yapılan, kendimizle kasten yüzleşme girişimi. (Westphal 1977: 13)

Marks'a göre, dünyayı anlama tarzımız, hâkim sınıfın menfaatlerini yansıtır. Freud'un dinî inançlarla ilgili şüpheleri ise, ona göre onaylanmamış arzuların tatminidir. Nietzsche'ye göre sevgi, adalet ve özveri gibi faziletler acizlerin kudretli olma arzularının bir ifadesidir. Nietzsche örneğinde, güç elde etmek için çalışan bir din söz konusudur. Son yıllarda Darvinizm, evrimsel psikoloji ve genetiğin etkisi, insanî davranışlarımızın sâiklerini sorgulamıştır.

> 'Şüpheye dayalı yorumbilim', ümmetin tabiatıyla da doğrudan ilişkilidir, zira şu meseleyi gündeme getirir: Bir yanda, ümmete payanda olan ve öznel gözüken dinî inançlar; öte yanda, bizim aslında asil ve bencillikten uzak değerlere sahip ahlaklı kişiler olduğumuz inancı... Bu 'ekol'ün daha çok 'metin'le meşgul olduğuna da dikkat çekmekte fayda vardır. Elbette İslamî inançların temeli, Kur'ân'ın 'metni' ile doğrudan irtibatlıdır. Fransız filozof Paul Ricoeur, şüpheye dayalı yorumbilimin zahiri öznelliğiyle ilgili olarak endişelerini ifade eder ve nesnelliğe çağrı ile aynı zamanda yoruma 'açık' kalma arasındaki kendi ince çizgisini çizmeye çalışır. O, bu geleneği, olumlu bir şekilde görmüştür: Yorumbilim bana, bu çifte motivasyonla canlı kalıyor gibi gözükmektedir: Şüphe etme arzusu, dinleme arzusu, korku yemini, itaat yemini. (Ricoeur 1970: 27)

İslam dünyasının günümüzde karşı karşıya kaldığı ikilem budur; yorum ikilemi. Ricoeur hem nesnellik (bir anlamda metnin içine yuvalanma) hem de açıklığa (okurun metne tepkisi) başvurmaktadır. Metni yorumlamaya bu tür yaklaşımlar, dinî gelenekler-

de de görülür (tefsir geleneği İslam'ın ilk yıllarına kadar uzanır) ve İslam metnin özüne dair bir nesnelliği kabul ederek, Kur'ân'daki sembol ve metaforları yorumlamaktan çekinmez. Kur'ân'da şöyle ifade edilir:

> "Bu muazzam kitabı sana indiren O'dur. Onun ayetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar kitabın esasıdır. Ayetlerin bir kısmı ise müteşâbihtir..." (Âli İmrân: 7)

Ancak genellikle 'İslamî fundamentalizm' olarak atıfta bulunulan olguya dair mevcut medya tahakkümü, İslam'ın kendi geleneğine yaptığı geleneksel yaklaşımın gölgelenmesine sebep olmuştur ve bu o ölçüde gerçekleşmiştir ki İslam dünyası kendi içinde, kendi belirsizliklerini kabul etmekten korkar hâle gelmiştir.

Açık Bir Şekilde Dile Getirme Sorunu

Robert Wuthnow, bütün dinlerin bir konuyu açık bir şekilde dile getirme sorunu olduğunu öne sürmüştür. Eğer dinlerin fikirleri ve uygulamaları, sosyal ortamlarına yeterince uygun bir şekilde dile getirilmezse, 'potansiyel muhatapları tarafından büyük ihtimalle, alakasız, gerçek dışı, yapay ve çok soyut olarak kabul edilir'. (Wuthnow 1989: 3) 'Ancak ortaya çıktıkları sosyal ortama çok yakın dile getirilirlerse, bu sefer de bâtınî, dar görüşlü, zamanla kayıtlı görülmeleri ve daha geniş ve daimi bir muhatap kitleye hitap edememeleri muhtemeldir.' (Wuthnow1989: 3) Kur'ân'ın kölelikle ilgili hükmü bir örnek olarak verilebilir

> "Eliniz altındaki köle ve cariyelerinizden mükâtebe yapmak isteyenler olursa ve siz de onlarda liyakat görürseniz mükâtebe yapınız! Allah'ın size ihsan ettiği maldan siz de onlara veriniz. (Mecburi hizmet bedellerini ödemelerine yardım ediniz). Dünya hayatının geçici metaını elde etmek için, sakın cariyelerinizi -hele iffetli olmak isterlerse- fuhşa zorlamayın!

> Her kim onları fuhşa zorlarsa, bilinmelidir ki zorlanmalarından sonra, Allah kendileri hakkında Gafûr'dur, Rahîm'dir (çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur)." (Nur 24: 33)

Acil bir çözüm olarak Kur'ân köleliği hukukî bir zeminde kabul eder, zira başka bir alternatif söz konusu değildir. Köleliğe son verileceğini söylemek, Wuthnow'un kastettiği, sosyal ortama yeterince yakın olmadan bir hükmü dile getirmeye bir örnektir. Kölelik ahlakî bir mesele olarak bile görülmemiş, aslî, pragmatik bir tarzda ele alınmıştır. Ancak Kur'ân inceden inceye tetkik edilirse (köleliğin ahlakî bir ideali olduğu düşüncesini kabul etmeden kölelik gerçeği kabul edilirse), bu durumda evrensel, zamansız bir unsur söz konusu olmamaktadır. Benzer örnekleri, Kur'ân'ın kadınlar, boşanma, miras ve ceza gibi konulardaki hükümlerinde bulmak mümkündür. Dolayısıyla Kur'ân'ın ezelî ve daimi veçhelerini ve barış, ümit, hoşgörü, adalet, istişare, ümmet gibi değerlere Peygamberin yaptığı vurguları akılda tutmak ve metnin harfi yorumundan uzak kalmak bir ihtiyaçtır.

Bu 'açık bir şekilde dile getirme sorunu' genellikle İslam eleştirmenleri ve 'fundamentalist' unsurlar tarafından göz ardı edilir. Müslüman 'olmak' sadece Kur'ân'ı ezberlemek veya akidelere bağlı kalıp amelleri yerine getirmek değildir. Tahkik, tefekkür, akıl yürütme ve eleştirel bir şuur gerektirir. Bu maksatla modernitenin araçları hayırlı bir sonuç için kullanılabilir. Buna dair güncel bir örnek Al Jazeera TV'dir. Dünyadaki olaylarla ilgili alternatif bakış açıları sunmakla kalmamakta, dinî meselelerle ilgili tartışma programları da ilgiyle takip edilmektedir. Böyle bir güç, bir toplumdaki bireylerin diyaloğa geçerek, Kur'ânî veya hukukî metinleri çağdaş dünya bağlamında ele almasını ve böylelikle içtihada daha demokratik bir standart getirerek çoğu zaman tutucu olan ulemânın geleneksel tekelini kırar.

SONUÇ

Çoğulculuk, hoşgörü ve çeşitlilik postmodern diyaloğun merkezinde yer alır.

> Modernite dönemi bilme, inanma, planlama, laiklik ve ilerlemeyle damgasını vurmuştur. Simetri ve düzen, denge ve otorite tutkusu da onun ayırt edici özellikleridir. Bu dönemde geleceğe güvenle bakılır, ütopyanın erişilebilir olduğuna inanılır, sun'î olmayan bir dünya düzeninin gerçekleşmesi mümkün görülür. (Ahmad 1992: 6, 7)

Tarihin bu devri, genellikle bir Batı fenomeni olarak algılanmaktadır ve görünüşte dünyanın geri kalan kısmı hariç tutulmaktadır. Ancak Batı'nın hegemonyası sebebiyle dünyanın geri kalanı Batılı bir projeden tabii olarak etkilenir. Ayrıca, medeniyetler arasındaki tarihsel etkileşim göz önünde tutulursa, özel olarak 'Batılı' veya 'Diğer' şeklinde bir kavram hakkında konuşmak tek boyutlu ve hatalı olacaktır. Bu yüzden, geleneksel olarak 'Batı'nın bir ürünü olarak görülmeyen bir din ve/veya kültürün değer ve inançlarını anlama girişiminde, 'Batılı anlatılar' olarak atıfta bulunulan unsurlardan olabildiğince istifade etmeye hazır olmak gerekmektedir.

Modernizme olan itimat eksikliğinin bir sonucu olarak, postmodern diyalog, rasyonelliğe dayalı modellerle ilgili şüpheler doğurmuştur Akla dayalı bir model dinî inancı yabancı ve çelişkili görür. Dini anlamak için yapılan her türlü girişim, dışarıdan bakan için bir yanlış anlama demektir. Bir inancın özünün tespitiyle ilgili konuşurken, bu, objektif ve tarafsız bakış açısıyla bu meseleyi ele almayı gerektirir. Ancak bu tür bir ırkî taraftarlıktan uzak durma hâli her zaman mümkün olmaz ve tartışmaya açıktır, zira böyle bir analiz için kullanılacak araçların kendisi de belli bir dünya modelinin ürünüdür.

Bir modele mutlak standartları uygulama girişimleri, bir inanca zemin teşkil eden bilinç hâli, inançlar ve motivasyonlar gibi önemli kriterleri bir kenara bırakır. Ayrıca böyle bir analiz, bir olayın kültürel ve tarihî bağlamını göz ardı etme riski altındadır. Böyle yorumbilimsel bir yaklaşım, her zaman akılda tutulması gereken kendi içindeki komplikasyonlarına rağmen, bize bir metni anlamak için en etkili aracı temin eder; yeter ki biz 'başkası'na dair bir yorumda bulunmaya hazır olalım ve çoğulculuğa kucak açıp dinî veya dinî olmayan bütün inanç sistemlerinin, ahlakî sistemlerinden bağımsız olarak aynı saygıya kayık olduğunu kabul edelim.

Buradaki asıl mesele, tarihî olarak, İslam'ın hem hoşgörüsüz hem de hoşgörülü olabildiğidir. İslam kendi içinde, dinin dışındaki gelişmelere bakma zorunluluğu taşımadan, kapılarını ahlakî çoğulculuğa kesinlikle kapatmaz. Bu yüzden ahlakî çoğulculuk, batı modernitesinin bir sonucu değildir, bundan daha eski bir mirasa sahiptir. Ayrıca ahlakî çoğulculuğun, her zaman dinî inançların antitezi olmadığını fark etmek önemlidir. Aslında laiklik de dinî inançlara karşı hoşgörüsüz olabilir. Türkiye'de Atatürk döneminde veya daha yakın zamanda, bir dizi Avrupa ülkesinde başörtüsünün yasaklanması bunun örnekleridir.

Daha fazla bilgi için

Fukuyama, F. (2012), *The End of History and the Last Man*, London: Penguin.

Huntington, S.P. (2002), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London: Free Press.

Mayer, A.E. (2012), *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, 5th edn, Boulder, CO: Westview Press.

Rahman, F. (1982), *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press.

1. Ek: İslamî İsimler Listesi

Ahmad, Jalal Al-e (1923–1969). İranlı filozof.

Arabî (1165–1240). Ebu Abdullah Muhammed ibn Ali ibn Muhammed ibn Arabî. Endülüslü filozof ve mutasavvıf.

Avempace (İbn Bacce) (1085–1138). Bu onun Latinleştirilmiş ismidir ve daha yaygın kullanılır. Arapça ismi Ebubekir Muhammed ibn Yahya ibn es-Saig et-Tucibi ibn Bacce veya kısaca İbn Bacce'dir. Endülüslü filozof.

Averroes (İbn Rüşd) (1126–1198). Bu onun Latinleştirilmiş ismidir ve daha yaygın kullanılır. Arapça ismi Ebu'l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Rüşd veya basitçe İbn Rüşd'dür. Filozof ve Aristo'nun yorumcusu.

Avicenna (İbn Sînâ) (yaklaşık 980–1037). Bu onun Latinleştirilmiş ismidir ve daha yaygın kullanılır. Arapça ismi Ebu Ali al-Hüseyin ibn Abdullah ibn al-Hasan ibn Ali İbn Sînâ veya basitçe İbn Sînâ'dır. Acem filozof.

Basri (642–728). El-Hasan ibn Ebi'l-Hasan el-Basri. İlk dönem Müslüman ilahiyatçı.

Benna (1906–1949). Şeyh Hasan Ahmed Abdurrahman Muhammed el-Benna. Müslüman âlim ve Müslüman Kardeşler (İhvan-ı Müslimin) Cemiyeti'nin kurucusu.

Dehlevi (1703–1762). Kutbeddin Ahmed ibn Abdurrahim veya daha meşhur ismiyle Şah Veliyullah. Alim ve ıslahatçı.

Eş'arî (874–936). Ebu el-Hasan Ali ibn İsmail al-Eş'arî. Basra doğumlu Arap ilahiyatçı.

Fârâbî (yaklaşık 872-951) Ebu Nasr Muhammed ibn Muhammed Fârâbî. Latinceleşmiş ismi: 'Alpharabius' Filozof. Müslümanlar tarafından Muallim-i Sânî (İkinci Üstat) olarak bilinir.

Birinci Üstat ise Aristo'dur.

Fardid, Ahmad (1912–1994). İranlı filozof. Özellikle Heidegger'den etkilenmiştir.

Gazzâlî (yaklaşık 1058–1111). Ebû Hamid Muhammed ibn Muhammed el-Gazzâlî. Latinceleşmiş ismi 'Algazel'. İslam ilahiyatı ve felsefesi alanında en etkili Müslüman âlimlerden biridir.

Haldun (1332–1406). Abdurrahman. Tarih filozofu.

Hanbel (780–855). Ahmed bin Muhammed bin Hanbel Ebû Abdullah el-Şeybani Hanbeli mezhebinin kurucusu.

Hazreti Muhammed (yaklaşık 570–632). Ebu'l-Kasım Muhammed ibn Abdullah ibn Abdulmuttalib ibn Haşim. Müslümanlar tarafından Allah'ın resulü olduğuna inanılır.

Humeyni (1902–1989). Ruhullah Mustafa Musevi Humeyni. İran'ın Büyük Ayetullahı ve dinî düşünür.

Iqbal, Sir Muhammad (1873–1938). Filozof, şair ve siyasetçi.

Kindî (yaklaşık 801-873) Ebu Yusuf Yakub ibn İshak es-Sabbah el-Kindî. Latinceleşmiş ismi: 'Alkindus'. İslam felsefesinin babası olarak kabul edilir.

Mernissi, Fatima (doğumu 1940). Faslı feminist.

Mevdûdî (1903–1979). Şeyh Seyyid Mevlana Ebu'l-A'la. İslamî siyasetçi ve düşünür.

Molla Sadrâ (yaklaşık 1572–1640). Sadreddin Muhammed Şirazi; daha çok Molla Sadrâ olarak bilinir. İranlı filozof ve mutasavvıf.

Nasr, Sayyed Hossein (b. 1933). İranlı filozof.

Rahman, Fazlur (1919–88). İslam âlimi.

Ramadan, Tariq (b. 1962). İslam araştırmalar alanında çalışmalar yapan İsviçre doğumlu akademisyen.

Râzî (yaklaşık 864-925). Ebubekir Muhammed ibn Zekeriya Râzî. Latinceleşmiş ismi: 'Rhazes' veya 'Rasis'. Acem filozof.

Rûmî (1207–1273). Mevlana Celaleddin Muhammed Belhî veya daha yaygın ismiyle Rûmî. Mutasavvıf ve şair.

Şehrestani (1086–1153). Taceddin Ebu'l-Feth Muhammed ibn Abdülkerim eş-Şehrestani Acem dinler tarihçisi ve filozof.

Şeriati, Ali (1933–1977). İranlı devrimci.

Seyyid Kutub (1906–1966). Mısırlı teorisyen ve Müslüman Kardeşler Cemiyetinin önde gelen mensubu.

Sühreverdî (1154–1191). Şahabeddin Yahya ibn Habeş Sühreverdî. İranlı mutasavvıf ve İşrâkîlik felsefe ekolünün kurucusu.

Suruş, Abdülkerim (doğumu 1945). İranlı reformcu ve filozof.

Talbi, Mohamed (doğumu 1921). Tunuslu tarihçi.

Wadud, Amina (doğumu 1952). Amerikalı akademisyen ve feminist.

Zayd, Nasr Hamid Abu (doğumu 1943). Mısırlı tefsirci.

İslamî **olmayan isimler**

Aquinas, Thomas (1225–74). Skoloastik geleneğinin temsilcilerinden İtalyan filozof ve teolog.

Aristo (MÖ 384–322). Yunan filozofu ve Platon'un öğrencisi.

Bultmann, Rudolf (1884–1976). Alman Lüteriyen teolog.

Descartes (Dekart), René (1596–1650). Fransız akılcı filozof; çağdaş Batı felsefesinin babası olarak kabul edilir.

Epikür (MÖ 341–270). Yunan filozof ve Epikürcülüğün kurucusu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831). Alman filozof ve Alman idealizm hareketinde önemli bir şahsiyet.

Heidegger, Martin (1889–1976). Varoluşsal geleneğin erken dönemine ait Alman filozof.

Hobbes, Thomas (1588–1679). Daha çok siyaset felsefesiyle tanınan İngiliz filozof.

Hume, David (1711–76). İskoç deneyci filozof.

Kant, Immanuel (1724–1804). Alman filozof ve çağdaş Batı felsefesinde çok önemli bir düşünür.

Kierkegaard, Søren (1813–55). Varoluşsal geleneğin erken dönemine ait Danimarkalı filozof.

Malebranche, Nicolas (1638–1713). Fransız akılcı filozof.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844–1900). Güç İstemi ve 'Tanrı öldü' gibi fikirlerle tanınan Alman filozof.

Platon (MÖ yaklaşık 427–347). Antik Yunan filozofu ve Sokrat'ın öğrencisi.

Ricoeur, Paul (1913–2005). Yorumbilimdeki öğretileriyle tanınan Fransız filozof.

Rousseau, Jean-Jacques (1712–78). Siyaset felsefesi Fransız Devrimini etkileyen Cenevreli filozof.

Sartre, Jean-Paul (1905–80). Fransız filozof, varoluşçu, roman ve oyun yazarı.

2. EK: TERİMLER SÖZLÜĞÜ

Abbâsî Halifeliği (750–1258): Bağdad merkezli halifeler saltanatı.

Cahiliye: Özellikle İslam öncesi dönemden bahsedilirken kullanılan bir tabir. İslamî olmayan topluluk ve yerlere atfen de kullanılır.

Cebriye: Kaderi destekleyen, erken dönem bir İslamî felsefe ekolü.

cihat: Kelime mânâsı 'mücadele'dir. Birçok anlamı vardır, ama genellikle 'savaş' mânâsına atfen kullanılır.

dârülharb: Harp diyarı, İslam âlemi haricindeki ülkeler için kullanılır.

dârül İslam: İslam diyarı; İslam âlemini dârül harp ülkelerinden ayırmak için kullanılır.

dârüsselam: Dârül İslam yerine kullanılan bir terim.

dava: Kelime anlamı 'mahkeme celbi'dir, genellikle İslam dinini yaymak anlamında kullanılır.

Emevîler (661–750): Şam merkezli halifeler saltanatı.

Eş'arîlik: Eş'arî (ö. 936) tarafından kurulan itikadi mezhep.

ex nihilo: 'Hiçlikten' anlamında Latince bir terim.

felasife: Filozof.

felsefe: Hikmet arayışı.

fıkıh: İslamî hukuk ilmi. Şeriattan hasıl olan kararlar ve hükümler.

gazve: Askerî sefer, muharebe veya akın.

hadis: Hazreti Muhammed'e atfedilen sözler.

halife: Müslüman topluluğun idarecisi.

Hanbeli mezhebi: Ibn Hanbel'e (ö. 855) dayanır.

Hâricîler: Başlangıçta dördüncü halife Hz. Ali'yi destekleyen, ama daha sonra onun otoritesini reddeden ve iyi bir Müslüman'ın nasıl olması gerektiği konusunda farklı bir kanaat taşıyanlar.

içtihat: Bağımsız akıl yürütmeyi tarif etmek için kullanılan bir hukuk terimi.

iman: İnanç.

İsmâilîlik: 'Yediler' olarak da bilinen Şiîliğin bir kolu.

İşrâkîlik: Bilhassa Yeni Platoncu düşünceden etkilenmiş Acem kaynaklı İslam felsefesi.

jus ad bellum: (savaşın meşruluğu) Latince 'savaşma hakkı'.

jus in bello: (savaş hukuku) Latince 'savaşta hukuka riayet'.

Kâbe: Mekke'deki kübik şeklindeki yapı. İslam'da en kutsal mekândır ve hacıların merkezidir.

Kaderiler: Allah'ın insana hür irade ihsan ettiğine inanan erken dönem bir İslamî felsefe ekolü.

kadı: Hakim.

kâfir: İnançsız.

kâmil insan: Kemale ermiş veya daha basit ifadeyle, kâmil insan. Bilhassa Hazreti Muhammed' atfen kullanılır, ancak diğer Müslümanlar için de şevk duyulacak bir hedef olarak telakki edilir.

kelam: Kelime anlamıyla 'söz' veya 'kelimeler', ama genel

olarak bu terim İslamî teoloji için kullanılır.

kıtal: Gerçek mânâda fizikî savaş.

Kur'ân: İslam'ın kutsal kitabı.

logos: Saf akıl.

maslahat: Kamu yararı.

Mehdi: Şiî İslam'da dönüşü beklenen on ikinci imam.

mihne: Kelime anlamı, imtihana tabi tutma. Dokuzuncu asırdaki İslamî engizisyon.

mücahidin: Kelime anlamı 'mücadele edenler' veya cihada katılanlar. Daha sonra militan İslamî gruplara katılanlara atfen kullanılmaya başlandı.

müftü: İslam hukuku âlimi.

mümin: İnanan.

Mürcie: Erken dönem bir İslamî felsefe ekolü.

mürüvvet: 'Cesaret', 'sabır', 'metanet' anlamlarına gelir ve bilhassa Bedevîlerin sahip olduğu bir vasıf olduğuna inanılır.

Müslüman Kardeşler: 1928 yılında Mısır'da kurulan, Arap dünyasının en eski İslamî hareketi.

mutasavvıf: Tasavvuf ehli.

mütekellim: Teolog.

Mu'tezile: Akla vurgu yapan erken dönem bir İslamî felsefe/teoloji ekolü.

ödemonya: 'Saadet' anlamına gelen Yunanca bir kelime.

pir: Tasavvufta ileri gelenler için kullanılan bir unvan.

Ramazan: Hicrî takvimin dokuzuncu ayı.

Râşidun: İlk dört halifeye atfen kullanılır.

selam: esenlik.

Selefilik: Erken dönem İslam anlayışını kendine model edinen çağdaş, modernist bir hareket.

sema: Etrafında dönme ve ilahiler söyleme gibi merasimlerin olduğu bir tasavvuf geleneği.

şeriat: Geleneksel İslamî kaynaklardan hasıl olan İslam hukuku.

Şiîlik: Ali'nin hizbi. İslamî liderliğin Hazreti Muhammed'in ailesi içinde kalması gerektiğine inananlar. Günümüzde Müslüman nüfusun %10'unu teşkil etmektedirler.

Sudur: Bu terim, Yeni Platonculukta, Mutlak Varlık'tan hâsıl olan varlık durumlarını tarif etmede kullanılır.

Sünnî: Geleneğe bağlı olan ve dünyadaki Müslümanların yüzde 90'ını temsil edenler.

şûra: Arapça 'fikir alışverişi'.

tedriç: İlerlemeci vahiy.

tefsir: Yorumlama çalışması.

tekfir: Birini inançsız olarak adlandırma.

Teomorfik insan: Kâmil İnsan'ın başka bir ismi.

tevhid: Birleme.

ulemâ: İslamî âlimler sınıfı.

ümmet: Kelime anlamı 'millet' veya 'topluluk'. Terim olarak, ırklardan bağımsız bir şekilde, bir bütün olarak İslam topluluğu.

via negativa: Yunanca 'inkâr etmek' kelimesinden gelir. Tanrı'nın sadece ne olmadığını tarif ederek anlaşılabileceğini öne

süren teolojik kavram.

velayet-i fakih: 'Fakihler vesayeti' anlamında bir Şiî kavramı.

Yeni Platonculuk: Kökeni üçüncü asra dayanan mistik bir felsefe.

zekat: Farz bir ibadet olarak bağışta bulunma.

zımmîler: İslam ülkelerinde yaşayan gayrimüslim.

Kaynaklar

Aboul-Enein, H.Y. and S. Zuhur (2004), Islamic Rulings on Warfare, Carlisle, PA: Strategic Studies Institute of the US Army War College.

Adamson, P. (2007), Al-Kind-ı, Great Medieval Thinkers, Oxford: Oxford University Press.

Ahmad, A.S. (1992), Postmodernism and Islam: Predicament and Promise, Abingdon: Routledge. Al-Kindî (1974), Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of the Treatise on First Philosophy, trans.

by A.L. Ivry, Albany, NY: State University of New York Press.

Al-Sawy, S., Secretary General at the Assembly of Muslim Jurists of America (AMJA), in his reply to the question, 'Can A Husband Hit His Wife in the Face?' Question ID or fatwa no. 620, amajonline.com (23.4.2005).

Al-Shahrastani, Abu al-Fath Ibn 'Abd al-Karim (1923), Kitab al-Milal wa al-Nihal, ed. by

William Cureton, in Books of Religions and Philosophical Sects, 2 vols, Leipzig: Otto

Harrassowitz (reprint of the edition of London 1846).

Aminrazavi, M.A.R. (1996), Suhrawardi and the School of Illumination, Routledge Sufi Series, Abingdon: Routledge.

Aristotle (1987), De Anima (On the Soul), trans. by Hugh Lawson-Tancred, London: Penguin.

Ashari, Abu al-Hasan (1905), Risalah fi Istihsan al-Khaud, Hyderabad: Deccan.

Austin, R.W. (1977), Sufis of Andalusia: The Ruh Alouds and Al-Durrat Al-Fakhirah of Ibn

Arabi, Berkeley, CA: University of California Press.

Averroes (2001), Decisive Treatise and Epistle Dedicatory, trans. by Charles E. Butterworth, Provo, Utah: Brigham Young University Press.

——(1974), On Plato's Republic, trans. by R. Lerner, Ithaca, NY: Cornell University Press.

——(1961), On the Harmony of Religion and Philosophy, trans. by Charles E. Butterworth, Provo, Utah: Brigham Young University Press.

——(1921), The Book of the Exposition of the Methods of Proofs Regarding the Beliefs of the Reli-

gion, in The Philosophy and Theology of Averroes, trans. by Mohammad Jamil-Ub-Behman

Barod, Baroda: Manibhai Mathurbhal Gupta.

Avicenna (1958), Directives and Remarks, ed. by Salayman Dunya, parts 3–4, Cairo: Dar al-Ma'arif.

——(1985), Al-Najat (Deliverance), ed. by M. Fakhry, Beirut: American University of Beirut. Axworthy, M. (2013), Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic, London: Allen Lane. Balk, A.P. (2012), Balderdash: A Treatise on Ethics, Canberra: Thelema Publications.

Banerji, R. (2012), 'Gay-Friendly 'Mosque' Opens in Paris', available at www.bbc.co.uk/news/world-europe-20547335 (accessed 11.7.13).

Bannerman, P. (1988), Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law, Abingdon: Routledge.

Barks, C. (2007), Rumi: Bridge to the Soul, London: HarperCollins.

Bultmann, R. (1955), Essays, Philosophical and Theological, London: SCM Press.

Chittick, W.C. (1989), The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination, Albany: State University of New York Press.

Cragg, K. and R.M. Speight (1987), The House of Islam, 3rd edn, Belmont, CA: Wadsworth Publishing Co.

Eickleman, D.F. (1998), 'Inside the Islamic Reformation', The Wilson Quarterly, pp. 80–89. Fakhry, M. (2001), Averroes, Oxford: Oneworld.

Ferguson, D.S. (1986), Biblical Hermeneutics: An Introduction, London: SCM Press.

Fukuyama, F. (1991), 'The End of History?' in Taking Sides, 3rd edn, ed. by John T. Rourke, Guilford: The Dushkin Publishing Group. Originally in The National Interest (Spring 1990).

——(2012), The End of History and the Last Man, London: Penguin.

Gearon, E. (2011), 'The Arab Invasions', History Today, vol. 61, no. 6, pp. 47–52. Geertz, C. (1973), The Interpretation of Cultures, New York: Basic Books.

Gellner, E. (1979), Muslim Society, Cambridge: Cambridge University Press.

Ghazzali, Abu Hamid (1980), Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of Al-Ghazali's al-Munqidh min al-dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali, trans. by R.J. McCarthy, Boston: Twayne

Gibbon, E., (1994), The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, ed. David

Womersely, vols 5–6, London: Allen Lane.

Gilles, K. (2009), Jihad: The Trail of Political Islam, London: I.B. Tauris.

Hashmi, S.H. (ed.) (2002), Islamic Political Ethics, Princeton, NJ: Princeton University Press. Huntington, S.P. (2002), The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, London: Free Press

Iqbal, M. (1920), The Secrets of the Self, trans. by R.A. Nicholson, Oxford: Macmillan. Also available at www.allamaiqbal.com/works/poetry/persian/asrar/translation/01secretsofthe- self.pdf

——(1989), The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: Iqbal Academy.

Jackson, R. (2010), Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State, Abingdon: Routledge.

Kashyap, S. (1955), 'Sir Muhammad Iqbal and Friedrich Nietzsche', Islamic Quarterly, vol. 2, no. 1, pp. 175–81.

Khaldun, Ibn (1958), The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. by Franz Rosenthal, Abingdon: Routledge.

Kraus, P. (ed.) (1973), Abi Mahammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) opera philosophica frag- mentaque quae supersunt, Beirut: Pars Prior.

Kulke, H. and D. Rothermund (1998), A History of India, 3rd edn, Abingdon: Routledge. Kurzman, C. (1998), Liberal Islam: A Sourcebook, New York: Oxford University Press. LeBor, A. (1997), A Heart Turned East: Among the Muslims of Euro-

pe and America, New York: Warner Books.

Lyons, J. (2010), The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization, London: Bloomsbury.

McGinnis, J. (2010), Avicenna, Great Medieval Thinkers, New York: Oxford University Press.

MacLeod, R. (ed.) (2004), The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World, London: I.B. Tauris.

Marrakushi, Abdelwahid (1881), Al-Mujib fi Talkhis Akhbar al-Maghrib (The Pleasant Book in Summarizing the History of the Maghreb), ed. by R. Dozy, 2nd edn, Leiden: University of Leiden.

Mawdudi, M., 'The Spiritual Path of Islam', taken from a radio interview at http://jamaat. org. Transcription from the Sabr Foundation, available at www.islam101.com/sociology/ spiritualPath.htm (accessed September 2013).

——(1967), First Principles of the Islamic State, 3rd edn, Lahore: Islamic Publications.

——(1969), Islami Riyasat (Islamic Rule), Lahore: Islamic Publications.

——(1980), Human Rights in Islam, 2nd edn, Leicester: The Islamic Foundation.

——(1988), Towards Understanding the Qur'an, London: Islamic Foundation.

——(1995), Jihad fi Sabillah: Jihad in Islam, trans. by Khurshid Ahmad, ed. by Huda Khattab, Birmingham: UK Islamic Mission Dawah Centre.

——(1996), Al-Jihad fi al-Islam (Jihad in Islam), 15th edn, 1st edn 1930, Kuwait: International

Islamic Federation of Student Organisations.

Mayer, A.E. (2012), Islam and Human Rights: Tradition and Politics, 5th edn, Boulder, CO: Westview Press.

Meisami, S. (2013), Mulla Sadra, Makers of the Muslim World, Oxford: Oneworld.

Mernissi, F. (1992), The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in

Islam, reprint edn, New York: Perseus Books.

——(2003), Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society, new edn, London: Saqi Books.

Morris, J. (1986), 'Ibn Arabi and his Interpreters', Journal of the American Oriental Society, vol.106, pp. 539–51.

Mujeeb, M. (1967), The Indian Muslims, London: Allen & Unwin.

Nasr, S.H. (2001), Ideals and Realities of Islam, Cambridge: The Islamic Texts Society. Netton, I.R. (1999), Al-Farabi and His School, Abingdon: Routledge.

Nicholson, R.A. (1998), Rumi: Poet and Mystic, Oxford: Oneworld.

Nietzsche, F. (1969), Thus Spoke Zarathustra, trans. by R.J. Hollingdale, London: Penguin. Qifti, Ali ibn Yusuf (1903), Ta'rikh al-Hukama (History of Learned Men), ed. by Julius Lippert,

Princeton, NJ: Princeton University Press.

Qutb, S. (1990), Milestones, Indianapolis, IN: American Trust Publications. Also available at http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/index_2.htm (accessed 12.7.13).

Rahman, F. (1980), Major Themes of the Qur'an, Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica.

——(1982), Islam and Modernity, Chicago: University of Chicago Press.

Ramadan, T. (1989), Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation, New York: Oxford University Press.

——(2005), Western Muslims and the Future of Islam, New York: Oxford University Press.

——(2009), Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation, New York: Oxford University Press. Remes, P. (2008), Neoplatonism, Ancient Philosophies, Durham: Acumen.

Ricoeur, P. (1970), Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, New Haven, CT: Yale University Press.

Rousseau, J.-J. (2004), Discourse on the Origin of Inequality, New York: Dover Publications. Rumi (2004), Selected Poems, Penguin Classics, trans. by Coleman Barks, London: Penguin. Ruthven, M. (2000), Islam in the World, 2nd edn, London: Penguin Books.

Sachedina, A. (2009), Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application, Oxford: Oxford University Press.

Sadra, Mulla (1999), Risala fi huduth al-'alam [On the Incipience of the Cosmos], ed. by

S.H. Musaviyan, Tehran: The Sadra Islamic Philosophy Research Institute.

Shariati, A. (1980), Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique, Jakarta: Mizan Press.

Soroush, A. (2002), Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim

Soroush, New York: Oxford University Press.

Strabo (2002), Geography XVII: 1, 8; quoted in D. Heller-Roazen, 'Tradition's Destruction: On the Library of Alexandria', October, vol. 100, pp. 133–53.

Talbi, M. (1989), 'Religious Liberty: A Muslim Perspective', Liberty and Conscience, vol. 1 no. 1, pp. 12–20.

Tibi, B. (2007), Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus

Global Jihad, Abingdon: Routledge.

Vahid, S.A. (1964), Thoughts and Reflections of Iqbal, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Vasalou, S. (2008), Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics,

Princeton, NJ: Princeton University Press.

Vatikiotis, P.J. (1987), Islam and the State, London: Croom Helm.

Wadud, A. (1999), Qur'an and Woman: Re-Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective, 2nd edn, New York: Oxford University Press.

——(2006), Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam, Oxford: Oneworld.

Watt, W.M. (1963), Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali, Edinburgh: Edinburgh University Press.

——(2008), Islamic Philosophy and Theology, Piscataway, NJ: Aldine Transaction.

Westphal, M. (1977), Suspicion and Faith: The Religious Issues of Modern Atheism, 2nd edn, New York: Fordham University Press.

Wright, R. (2008), Dreams and Shadows: The Future of the Middle East, London: Penguin

Wuthnow, R. (1989), Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Yaqubi, A. (1892), Kitab al-Buldan (Book of Lands), ed. by M.D. Goeje, Leiden: Leiden University Press.