Oliver Leaman

İSLÂM FELSEFESİ

Giriş



İSLÂM FELSEFESİ: Giriş

OLIVER LEAMAN

Türkçesi: Şamil ÖÇAL - Metin ÖZDEMİR

(1./5. bölümler Şamil ÖÇAL tarafından,
6./10. bölümler Metin ÖZDEMİR tarafından Türkçeleştirilmiştir.)

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 328
İnceleme

Orjinal ismi: Islamic Philosophy
Copyright © Oliver Leaman, 2009

Birinci Basım: Ekim 2014
© Hece Yayınları
İslam Felsefesi'nin yayın hakkı Anatolialit Ajans aracılığıyla alınmıştır.

Kapak Tasarımı: Sarakusta
Teknik Hazırlık: Bülent GÜLER
Düzelti ve Son Okuma: Kasım GEZEN

Baskı: Dumat Ofset
Tel: (0.312) 278 82 00

ISBN: 978-605-9954-59-4

HECE YAYINLARI
Konur Sk. No: 39/1 Kızılay/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenişehir/Ankara
Telefon: (0 312) 419 69 13
Fax: (0 312) 419 69 14
e-posta: hece@hece.com.tr

Oliver Leaman: Kentucky Üniversitesinde , İslam felsefesi , Yahudilik, Estetik , Sanat- Din ilişkisi gibi konularda dersler vermektedir. Felsefe , İslam ve Yahudi Felsefesi, Doğu Felsefesi üzerinde yayınlanmış ve bir kısmı Türkçeye tercüme edilmiş olan çok çalışması vardır. Eserlerinden belli başlıları şunlardır: *An introduction to medieval Islamic philosophy*, Cambridge University Press, 1985; *Death and loss: Compassionate Attitudes in the Classroom*, Cassell, 1995; *Evil and suffering in Jewish philosophy*, Cambridge University Press, 1995; *History of Islamic Philosophy, ed. S. H. Nasr & O. Leaman*, Routledge, 1996; *History of Jewish Philosophy*, ed. D. Frank & O. Leaman, Routledge, 1996; *Moses Maimonides* Curzon, 1997; *Averroes and his Philosophy* Curzon, 1997, 2nd Edition; *The Future of Philosophy: towards the 21st Century*, ed. O. Leaman (Routledge, 1998); *Key Concepts in Eastern Philosophy*, Routledge, 1999; *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Polity Press, 1999; *Eastern Philosophy: Key Readings*, London, Routledge, 2000; *A Reader in Jewish Philosophy, ed. D. Frank*, O. Leaman & C. Manekin, Routledge, 2000; *Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge University Press, 2001; *Lost in Translation: Essays in Islamic and Jewish Philosophy*, Sarajevo: Buybook, 2004; *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh University Press, Islamic Surveys Series, 2004; *The Qur'an: An Encyclopedia*, ed. O. Leaman, Routledge (2006).

Şamil Öçal: 1967 yılında Yozgat Akdağmadeni'nde doğdu. 1984 yılında Yozgat İmam Hatip Lisesini, 1989 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini tamamladı. 1999 yılında *Kemalpaşazade'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* adlı teziyle doktorasını Ankara Üniversitesinde bitirdi. 2004-2008 yılları arasında New York Eğitim Ataşesi olarak görev yaptı. 2011 yılında ABD Kentucky Üniversitesi felsefe bölümünde bir süre misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. Ortaçağ Felsefesi, İslâm Felsefesi, Osmanlılar Dönemi İslâm Felsefesi, İslâm Kelâmı, Yüksek Öğretim'in Sorunları, Ahlak Felsefesi, Küreselleşmenin Dini Boyutu, Gelenekselcilik gibi konularda, kitap makale ve çevirileri bulunan Şamil Öçal halen Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Metin Özdemir: 1966 Ordu doğumlu. 1985 yılında Ordu İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Aynı yıl, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi'ne girdi. 1990 yılında bu fakülteden mezun oldu ve aynı yıl içerisinde A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm-İslâm Felsefesi Bölümü'nde yüksek lisansa baş-

ladı. Yüksek lisansını Hz. Peygamber'in *Mirac* olayı ile ilgili olarak yaptı. Doktorasını *İslâm Kelâmı'nda Kötülük Problemi* adlı teziyle tamamladı. Bu arada, 1995 yılı Haziran'ında daha önce yapmakta olduğu öğretmenlik görevinden ayrılıp Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1998 yılında Yardımcı Doçent, 2004 yılında da Doçent oldu. 2004/2005 akademik yılında, Milli Eğitim Bakanlığı'ndan burslu olarak Ürdün Üniversitesi'nin Dil Merkezi'nde yabancılar için hazırlanmış olan programa devam etti. 2009 (19 Ağustos) yılında profesör oldu. 04.02.2013 tarihinde Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi'nden naklen Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelâm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalına öğretim üyesi olarak geçti. Halen aynı anabilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Kötülük problemi, insan hürriyeti, kader ve Mutezilenin Kur'an müdafaası gibi konular üzerinde çeşitli kitapları ve makaleleri bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Yazarın Notu ve Kısaltmalar / 9
İkinci Baskıya Önsöz / 11

1- İSLÂM FELSEFESİNİN KISA TARİHİ / 15
İslâm'ın Yükselişi / 16
Yeni Platonculuk / 18
Belli Başlı Düşünürler / 20

2- TEMEL TARTIŞMALAR / 31
İslâm Felsefesi Nedir? / 31
İslâm Dünyasında Yunan Felsefesine İlk Tepkiler:
Büyük Tartışma / 42
Gazâlî ve Felsefe: Yaratma Meselesi / 45
Zamanın Doğası / 48
Molla Sadrâ ve Değişim / 51
İkbal ve Zaman / 52
İbn Rüşd ve Zaman / 55
Tanrı Ne Yapabilir? / 57
Mucize ve Anlam / 58
Âhiret / 61
Tanrı Neyi Bilebilir? / 62
Dinî Kavramların Felsefe Diliyle İfade Edilişi / 64
Tanrı Ne Kadar Özgürdür? / 66
Varlık, Mahiyet ve Mucizeler / 68
Kelimelerin Anlamı / 72
Anlam ve Birlik / 74
Bi-lâ Keyfe / 77
İbn Teymiyye'nin Tanrı Hakkında Konuşma
Konusundaki Düşünceleri / 78

3- BİLGİ / 81
İslâmî Bilim Düşüncesi / 82
Bilim ve Rasyonellik / 86
Bilginin Doğası / 88
Bigi Ne İçindir? / 90
Hayal / 93

İbn Sînâ'ya Göre Bilgi ve Doğu Felsefesi / 96
Sufizm, Bilgi ve Tahayyül / 98
Huzurî Bilgi / 102

4- MİSTİSİZM / 107
Bir Sistem Olarak Mistisizm / 107
Varlık / 110
Bilim Olarak Mistisizm / 113
İnsan-ı Kâmil / 118
İbadette Derinleşme / 121
Sufizmle İlgili Eleştiriler / 123

5- ONTOLOJİ / 125
İslâm Felsefesinde Varlık ve Mahiyet / 126
Varlık Konusunda İbn Rüşd İbn Sînâ'ya Karşı / 127
Varlık Konusunda Molla Sadrâ, Sühreverdî'ye Karşı / 128
Vücudun Teşkîki / 130
Molla Sadrâ ve Mistisizm / 135
Hayal Âlemi / 136
Hakikate Giden Farklı Yollar ve Hayalin Rolü / 140
Kinaye ve Anlam: Yeniden Hayal Âlemi / 142
Nübüvvet ve Psikolojik Temelleri / 143
Varlık, Gerçekten Metafiziğin İlk Sorusu mudur? / 147

6- ETİK/AHLÂK FELSEFESİ / 149
Teolojik Arka Plan: Mu'tezile ve Eş'ariyye / 149
Ahlâk Felsefesi ve İlâhî Kudret / 151
Gazâlî'nin Ahlâkî Nesnelciliği Eleştirisi / 152
Güvenilir Otorite / 157
Rehbere Duyulan İhtiyaç / 163

7- SİYASET / 165
Aristo'ya Karşı Platon / 165
İnsanlar Arasındaki Farklılıklar / 170
Tarihin İslâmî Yorumu / 172
"Orta Çağ" Düşüncesi / 174
İslâm Liberalizm Mukayesesi / 179
Cihat Meselesi / 183
Çağdaş Siyasî Durum / 189

8- DEĞİŞİM PROBLEMİ / 195
Felsefe ve Din / 195
Kültürel İlişki Meselesi / 200
Endülüs Bağlantısı / 203
Temellere Geri Dönüş / 206
Felsefe ve Hikmet / 211
Dinî Akıl Kavramı / 213
Kapsayıcı Akıl Kavramı / 215
Robinson Crusoe ve Hayy b. Yekzân / 217

9- DİL / 221
İbn Rüşd'ün Durumu / 223
İbn Rüşd'ün Anlama Dair Görüşleri / 225
İbn Rüşd ve Seçkincilik / 230
Aydınlanma Projesi / 236
Bir Mistisizm Eleştirmeni Olarak İbn Rüşd / 238
Dile Dair Dolaylı Anlatımlar / 239

10- GÜNÜMÜZDE İSLÂM FELSEFESİ / 243
Yozlaşan Batı / 247
Gelenekle Yüzleşme / 249
İslâmî İstisnacılık / 253
Gazâlî İslâm Felsefesini Çökertti mi? / 255
İslâm'ın Bir Aydınlanmaya İhtiyacı Var mı? / 258
Yahudi ve Müslümanların Modernizme
Gösterdikleri Reaksiyonlar / 263
Moses Mendelssohn ve Muhammed Abduh / 265
Tekrar İslâmî İstisnacılık / 266
Aydınlanma ve Teoloji / 270
Modernitenin Sembolü Olarak Hıristiyanlık / 273
Aydınlanmaya Duyulan İhtiyaç / 275
Müslümanların Kur'an Tefsirinde Radikalizmin Eksikliği / 279

REFERANSLAR VE BİBLİYOGRAFYA / 285

DİZİN / 301

YAZARIN NOTU VE KISALTMALAR

Kitapta yer alan tarihler H/M (Hicrî/Miladî) şeklinde verilmiştir. Hz. Peygamber'in 622 tarihinde Medine'ye hicretine ve orada siyasî bir toplum tesis etmesine göndermede bulunur. Bu hicrî takvimde Müslümanların ilk yılına işaret edilir.

Aksan farklılıkları ve uzatma işaretleri genel olarak ihmal edilmiş olup diğer durumlarda geleneksel kurallar uygulamak suretiyle Arapça ve Farsça kelimelerin çeviriyazısı bu eserde kısmen yer almaktadır.

Kur'an'dan alıntılar yapılırken, genellikle Arberry'nin tercümesi kullanılmıştır. Ancak nadiren bu biçimin dışına çıkılarak Kur'an'ın orijinal metnine doğrudan göndermede bulunulmuştur.

Okuyucunun, kitaplarla ilgili verilen tarihlerin yazılış tarihi değil baskı tarihi olduğuna dikkat etmesi gerekir.

Kitapta aşağıdaki kısaltma kullanılmıştır.

A= Leaman (1997a), *Averroes and his Philosophy*, 2nd edn, Richmond: Curzon (1st edn, 1988, Oxford Clarendon Press).

İKİNCİ BASKIYA ÖN SÖZ

Bu benim İslâm felsefesi üzerine yazdığım ilk giriş metni değil. Doğal olarak bu, "aynı yazar tarafından yazılmış başka bir metne neden ihtiyaç duyuldu" sorusunu akla getirmektedir. Bu kitabın telif edilmeye ve okunmaya değer bir eser olup olmadığı hususunda kararı elbette okuyucu verecektir. Ancak benim bakış açıma göre o bunu hak etmektedir. Çünkü bazı temel hususlarda daha önceki görüşlerim bir şekilde değişti. Geçmişte, İslâm felsefesiyle ilgili şimdi dar olarak gördüğüm bir bakış açısına sahip bulunuyordum. Daha önce, İslâm felsefesindeki Meşşâî ve Yunan geleneğini Anglo-Amerikan dünyasındaki birçok filozofun kendine yakın hissettiği bir mantığa ve analizlere dayalı olarak ele almayı ön planda tutuyordum. Bu geleneğin İslâm felsefesinin dayandığı en önemli kaynak olduğunu hâlâ düşünmeme rağmen, diğer iki temel ekolün –mistik veya sufi ekolle aydınlanmacı veya İşrâkî ekolün– genel olarak tüm felsefî çabanın bir parçası olarak değerlendirilmesi gereken ilginç deliller ürettiklerini düşünüyorum. Bu geleneklerin ihmal edilmesi, İslâm felsefesi girişiminin kapsamlılığına karşı yapılmış bir haksızlıktır. Her hâlükârda Meşşâî *felsefe* geleneğinde telif edilen eserlerin çok azı kendilerini bu şekildeki telifatla sınırlamıştır. Onlar felsefeyi, daha çok, Tanrı tarafından yaratılan dünyadaki yerimizin rasyonel yolla anlaşılmasında oynadığı rol açısından değerlendiriyorlardı. Ancak bu, yegâne rol değildir, diğer birçok rol arasında bir roldür. Dahası diğer roller özellikle de mistisizm ve İşrâkî düşünce aynı zamanda içerisinde kim olduğumuzu nasıl bilebileceğimizi ve

bizim üzerimizde bulunan üstün gücü nereye kadar anlayabileceğimizi bilebileceğimiz önemli yollardır. Herhangi bir genel felsefî hareketi, onun bir boyutu üzerinde yoğunlaşarak ele aldığımızda, doğru yolu bulamayacağımızı düşünüyorum. Önceki çalışmalarımdan farklı olarak bu kitapta konunun daha şümullü ve genel bir tanıtımını yaptım.

Önceki çalışmalarımla bu eser arasında ortaya çıkan bir başka fark da şimdi kimin kahraman kimin kötü adam olduğunun o kadar belirgin olmadığını düşünüyor olmamdır. Tıpkı bugün bizim Müslümanları "gelenekselciler" ve "modernistler" olarak ayırabildiğimiz gibi İslâm dünyasında "muhafazakâr" ve "ilerlemeci" türünden nitelemeler nadir rastlanan durumlar değildir. Geçmişte, felsefe karşıtlarının delillerinin kalitesinin oldukça yüksek olduğunu düşünmeme rağmen, felsefe taraftarlarının delillerinin daha da yüksek olduğu düşüncesindeydim. Şu anda bundan o kadar emin değilim. Bana öyle görünüyor ki felsefe olarak gördükleri şey pahasına kendi imanlarına vurgu yapma peşinde olan Müslüman düşünürler, felsefe savunucularından daha iyi deliller üretmişlerdir. Sanırım bu, İslâm felsefesinin genel olarak bizatihi İslâm'ın kendisinin ima ettiği çalışmaların ayrılmaz bir parçası olabileceği yolları açığa çıkarmaktadır. Bunun sonucu olarak, inanç ile felsefenin birbirinden yapay olarak ayrılmasına yol açan çabalar, İslâm felsefesine hak ettiği önemi verme bakımından fazlaca tek boyutlu sayılabilecek bir yaklaşımdır. Diğer yandan ben bu kitabı, bir kimsenin İslâm felsefesini anlayabilmesi için belli bir dinin, hatta herhangi bir dinin bağlısı olması gerekmediği, aynı zamanda İslâm hakkında da çok fazla bilgi sahibi olmasının şart olmadığı varsayımıyla yazdım. Teknik terimleri mümkün olduğunca en aza indirdim ve İslâm felsefesini anlamada önemli olduğunu gördüğüm kültürel ve dinî ayrıntıları açıklamaya gayret ettim. İslâm felsefesinde tartışılan meselelerin, düşüncelerin günümüzle olan bağlantılarına okuyucunun dikkatini çekmek için yeri geldikçe İslâm felsefesini çağdaş İslâm dünyasındaki anlaşmazlıkları takip etmek için kullandım. Çünkü okuyucunun önceden İslâm ve felsefe hakkında malumatı olmadığı varsayımıyla

kitaba, İslâm felsefesi hakkında kısa bir girişle başladım. Burada aynı zamanda okuyucuya bazı temel İslâmî kavramların tanıtımı da yapılmaktadır. Metinde İslâm'daki düşünceler ve felsefe birlikte tartışılmaktadır. Kitapta şüphesiz meselenin daha geniş kapsamlı bir sunumu yapılırken ele alınması gereken kimi konulara burada yer verilmemiştir. Burada yer vermediğimiz konulardan en dikkat çekeni mantıktır. Ancak bunun genel okuyucu için uygun bir konu olduğu kanaatinde değilim. Mantık bir kenera bırakılacak olursa İslâm felsefesinin en temel kategorilerini bu kitaba dâhil ettiğimi ve konunun izlerini daha ileri götürmek isteyen kimseler için kaynaklarla ilgili yeteri kadar ayrıntılı bilgi verdiğimi düşünüyorum.

Mevcutlarından daha kapsamlı bir İslâm felsefesi tarihi anlatımı yapmayı ummama rağmen, konuyla ilgili esas düşünür olarak ifade ettiğim İbn Rüşd'e (Averroes) daha fazla yer ayırdım. Seçimime mazeret aramıyorum ve vefatının sekiz yüzüncü yıldönümünde onun delillerinin okuyucu üzerinde etkili olacağını düşünüyorum. Zaman zaman politik kargaşanın hüküm sürdüğü bir ortamda büyük teorik eserlerini vücuda getiren İbn Rüşd'ün zorlu hayatı, daha rahat şartlar altında çalışan bizlere, gelenekle karşılaştığında veya onunla birlikte var olmaya çalıştığında felsefî girişimin özü itibarıyla radikal olan doğasını hatırlatıyor.

Kitabın bu baskısına birkaç yeni bölüm ekledim ve geri kalanlarını da genel olarak güncelledim; ancak kitabın temel yapısı birinci baskıdaki yapının benzeridir. Çünkü bu öncelikli olarak konuya tarihsel bir giriş özelliği taşımaktan ziyade, daha çok benim İslâm felsefesini nasıl gördüğüm ve bu alanda yapılması gereken şeyin ne olduğuyla ilgili olarak bazı meseleler ve konular üzerine temellenmiştir. Elbette yanlışlık tarihle ilgili değildir; ancak, konu daha çok deliller ve tartışmalardan ibaretse kendi konusuna karşı yaklaşımı oldukça sınırlı olabilir. Yeni bölümlerden birisi, modern İslâm filozoflarını ele almaktadır ki burada ancak ilgili düşünürlerden birkaçını tartışabildim. Diğer bölüm ise İslâm'ın bir aydınlanmaya gereksinimi olduğu ve fırsatı kaçırdığı iddiasını ele almaktadır. Çünkü bu, temelde felsefî bir iddiadır ve buna rağmen genellikle siya-

sî ve teolojik bir yönelim içinde verilmektedir. Bu kitaptaki iddialardan çoğu, çeşitli ülkelerde yaşayan birbirinden farklı muhataplara sunulmuştur. Bu vesileyle, isimleri burada zikredilemeyecek kadar fazla olan ve yorumlarıyla katkıda bulunan ve özellikle kendileriyle çalışma imtiyazını elde ettiğim öğrencilere teşekkür etmem gerekir. Elbette burada savunduğum görüşlerden dolayı yazar dışında hiç kimse sorumlu değildir.

1
İSLÂM FELSEFESİNİN KISA TARİHİ

Bir dinin bağlıları, genellikle, gerçekliği anlamaları için ihtiyaç duydukları her şeyin kendilerine din tarafından temin edildiğini düşünmekle işe başlar. Burada söz konusu olan pratik bilgi veya bilimsel bilgi olmayıp nasıl bir hayat sürülmesi ve dünyanın gerçek doğasının neliğine ilişkin bilgidir (bazı müminlerin görüşüne göre İslâm aynı zamanda bilimsel bilgiyi de inananlara temin etmektedir, bkz. Shamsher Ali 2006). Dinî bir hareketin, hareketin dışından gelen teorik düşünce sistemiyle niçin ilgilenme ihtiyacı duyduğu konusu üzerinde spekülasyon yapmak ilginç olacaktır. Neticede bu türden hareketler kendilerine ait önemli teorik bir mekanizmaya sahiptir. Müminler, İslâm düşünce sisteminde ortaya çıkacak kavramsal problem veya meseleleri içeren yeteri kadar unsur olduğunu pekâlâ düşünebilirler. İslâm sisteminde, gerçekliğin ayrıntılı tahlilini yapan ve okuyuculara öğütler içeren Kur'an öncelikli yere sahiptir. Kur'an basit bir Arapça ile yazıldığını vurgular ve bunun çağrıştırdığı şey onu anlamanın zor olmadığıdır (19:97; 54:17). Bundan sonra (ikinci sırada) birçok Müslüman için Peygamber'in (Sünnet), sahabenin ve ümmetin uygulamaları; diğerleri için ise ruhânî liderin (imam) daimi olan rehberliği gelir. Birinci gruptakiler, Peygamber ve yakın arkadaşlarının uygulamalarıyla ilgili gelen haberleri, nasıl davranacakları konusunda müracaat edecekleri kaynak kabul ettikleri için kendilerine Sünnî Müslüman adını vermeyi uygun bulurlar. İkinci grup ise isimlerini *Ali'nin Şiası* teriminden

türetmek suretiyle Şia veya Şiîler adını alır. Çünkü onlar Peygamber'in damadı Ali ve onun seleflerine, manevî bilginin kaynakları olarak belli bir önem atfederler (Muhajirani 1996; Lalani 2006). Aynı zamanda bir başka otorite kaynağı olarak, Peygamber'in ve sahabenin sözlerini ve bunlar arasında güvenilir olanlarını şüpheli olanından ayırt etmeye yarayan bir metodolojiyi yeniden üreten *ahâdîs* (tekili *hadîs*) vardır. Buna dayalı olarak önceki tekniklerin tümünün birleştirilmesi anlayışıyla faaliyet gösteren kelâm üstyapısıyla, hangi davranışların kabul edilebilir hangilerinin kabul edilemez olduğunu araştıran fıkıh ilmi inşa edildi. Son olarak metindeki mesajın anlaşılması için önemli olan Arap dilinin –Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın nazil olduğu dilin– grameriyle ilgili çalışmalar yapıldı. Bugün birçok Müslümanın İslâm'ın ve onun bilgi sisteminde ortaya çıkabilecek muhtemel problemleri ele alıp çözüm getirebilecek, genellikle İslâmî ilimler olarak adlandırılan yapının içerisinde ihtiyaç duyulandan daha fazlasının yer aldığını, dolayısıyla ilave teorik bilgi kaynaklarına ihtiyaç duyulmadığını düşünmesi ve böyle düşünmeye devam etmeleri sürpriz sayılmaz. Bu, sofistike bir açıklama sistemine sahip birçok dinin, teorik hatta pratik problemlerine dinin dışına çıkarak çözüm bulmaktan hoşlanmayan bağlılarının hepsinde görülen ortak bir tepkidir (Leaman 1988b, 200c).

İslâm'ın Yükselişi

İslâm imparotorluğu Yunan kültürünün hâkim olduğu Ortadoğu'daki bölgelere doğru genişleyince, bu kültürün içerisinde faydalı olabilecek unsurların bulunup bulunmadığı sorusu hemen akıllara geldi. İslâm dünyasını Hint ve İran kültürüyle irtibata geçiren doğudaki fetihler de benzer sorunlara yol açtı (Nomanul Haq 1996). Bu, sadece hangi tür bilginin faydalı ve önemli olduğuyla alakalı bir sorun olmaktan ziyade, kimlikle alakalı bir sorundu. Acaba bu Müslüman kimliği, Müslümanların İslâm'ın dışından herhangi bir teorik bilgiye ihtiyaç duymayacakları derecede kendi kendine yeterli olan bir kimlik miydi? Açıkçası hayır. Çünkü dinin ilkelerine açıkça aykırı olmayan ancak bilinmesi önemli olan birçok bilgi bulunmakta-

dır. Buna rağmen, İslâm ve Yunan düşüncelerinin birbirine muhalefet ettiği veya en azından farklı cevaplar verdiği birçok teorik mesele vardır. Hatta birbirleriyle uzlaştıkları meselelerde bile İslâm ve Yunan düşüncesi farklı temellerden hareket etmektedir. Bu sebeple herhangi bir konuda müşterek düşünmeleri, sadece tesadüfün bir ürünü olarak görülebilir. İslâm'ın diğer teorik bir sistemle çatışma içerisinde olduğu yerde bir Müslüman için sonuç belli görünmektedir: İslâm'ın karşısındaki sistem reddedilmelidir.

Gerçi çıkarılan sonuç her zaman böyle olmamıştır. Yunan felsefesi faaliyet ve açıklama gücü bakımından o kadar güçlüydü ki karşı çıkılması imkânsız bir cazibe oluşturdu. Şu hâlde onun, gerçekliğin doğasıyla ilgili İslâm'ın görüşüyle birleştirilmesinde ne gibi bir sakınca olabilirdi? Bunu yapmamak için nedenlerden biri, bu felsefenin bazı bakımlardan İslâm ile çelişki arz etme ihtimaliydi; ancak ileride göreceğimiz gibi bu çelişkilerin, gerçekte olmaktan ziyade görünüşte çelişkiler olduğu ileri sürüldü. Bir diğer neden ise belki Ehl-i Kitaptan olanlar hariç, diğer kültürel çevreleri dışlayan bir İslâm kimliğini savunan, yabancı olanı reddeden bir yabancı düşmanlığıyla alakalı olabilirdi. Ehl-i Kitap, zaman zaman diğer din mensuplarını da içermesine rağmen genellikle Hıristiyanlar ve Yahudiler olarak kabul edilir. İslâm dünyasında, bir peygambere ve kutsal bir kitaba bağlı olanlar, peygamberlerden mahrum olanlardan daha yüksek bir statüye sahip oluyorlardı. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de İslâmî olmayan kaynaklardan bilgi almayı reddeden muktedir siyasî ve kültürel güçler bulunmaktadır. Diğer yandan, gerçekliğin yapısını aydınlatmak maksadıyla kendi dinî inançlarıyla birleştirmek suretiyle alternatif metodolojileri kullanmaya hazır olacak kadar Müslüman kimliklerine güven duyan kimseler de vardı ve bugün de mevcuttur. Bunlar, dünyayı farklı görme biçimlerinin önemli olabileceğini, dolayısıyla bunun keşfedilmesi gerektiği düşüncesini göz önünde bulunduracak kadar kendi kimlikleri konusunda rahat davranmaktadırlar. Bunlar kendi emsallerinin bu konudaki tutumlarına katılmadıkları bir bağlamda çalışmak zorunda oldukları için, kendilerini nasıl ifade etmeleri gerektiği ve

muhtemelen ne türden bir muhatap kitleye sahip olabilecekleri konusunda oldukça dikkatli olmak zorundadırlar. Ancak bu problem abartılabilir ve genellikle de abartılmıştır (Leaman, 1980a). Her yerdeki filozoflar gibi İslâm filozofları da içinde yaşadıkları toplumun entelektüelleri arasında yankı bulmasını ümit ettikleri bir tarzda eserler kaleme almışlardır. Onlar doğal olarak kendilerini Müslümanlar olarak ifade etmişler ya da Yahudi veya Hıristiyan bir bağlam içerisinde ifade etmişler ve orijinalinde genellikle Yunan düşüncesinden gelen düşünceleri ve iddiaları keşfetmek ve açıklamak için kendi dinlerinin ve kültürlerinin dillerini kullanmışlardır.

Yeni Platonculuk

İslâm felsefesi üzerindeki Yunan düşüncesinin etkisinin en ilginç yönlerinden birisi, Yunan kültür havzasında felsefe yapmanın en önemli yolu olarak o zamana tevarüs eden yeni Platonculuğun bir biçiminin uygulanmasıdır. Yeni Platonculuk hem Platon'un hem de Aristoteles'in kendi orijinal düşüncelerinden bir hayli farklı olduğu için, bu iki filozofa nispet edilen düşüncelerin bugün bizim bildiğimiz düşüncelerinden farklı olduğunu görmek oldukça merak uyandırıcıdır. O zaman Aristoteles'e nispet edilen meşhur *Aristoteles'in Teolojisi* adlı eser, aslında Plotinus'un *Ennead*'larının bazı kısımları ve bunlara yapılan kimi ilavelerden ibarettir. Her hâlükârda tek bir yeni Platonculuktan ziyade yeni Platonculuklardan söz etmek daha doğrudur. Çünkü yeni Platonculuk müşterek bir parti çizgisini temsil eden açık bir sistem olmaktan çok uzaktır. Yeni Platoncuların çoğu ateist olmalarına rağmen, yeni Platonculuk, dinler özellikle de İslâm gibi bir din için oldukça uygun bir öğretidir. Mesela, her şeyin, Bir'in Mutlak birliğine halel getirmeden Kendisinden sudur ettiği yüce bir İlke'nin üzerinde vurgu yapar. Bu felsefî mesele, İslâm'da teolojik bir probleme benzer: Vahyin tek Tanrı'sını, O'nun mutlak mükemmelliği ve kendinden olan varlığına halel getirmeden âlemin çokluğuyla nasıl ilişkilendirebiliriz? Acaba biz Tanrı'nın sıfatlarının olduğunu söyleyebilir miyiz? Yoksa bu, Tanrı'ya başka şeyleri ortak koşmak demek yani şirk günahını işlemek anlamına mı gelmek-

tedir? Bu mesele etrafında oldukça hararetli teolojik tartışmalar yapılmış ve bu yüzden yeni Platonculuğun lügati İslâm kültürü üzerinde etkili olmuştur (Leaman 2002).

Dinî bakış açısından, yeni Platonculukla ilgili problemlerden birisi de onun, âlemi belli bir zamanda yoktan yaratan Tanrı fikriyle ciddi anlamda ilgilenmemiş olmasıdır. Aksine yaratma, genellikle, başlangıcın ve sonun olmadığı ve otomatik sürekli bir oluşum süreci anlamına gelen sudur (*feyz*) ile özdeşleştirilir. Bu şekilde resmedilen bir dünyada her şey birbiriyle, belirlenmiş bir biçim içerisinde bağlantılıdır ve belirlenmişlik örgüsü, mantıksal açıdan zorunluluk arz eder. Bu, en azından gerçekliğin en yüksek seviyesinde, içerisinde oluşabileceği ve karşılıklı etkileşimde bulundukları rasyonel yol tarafından belirlenen bir tarzdır. Ancak bunun İslâm'ın geleneksel Tanrı anlayışıyla kıyasladığımızda ortaya bazı problemler çıkaracağı açıktır. Ancak böyle bir felsefî teorinin avantajına işaret etmeye değer. Bu teori, her şeyin üremesi ve yeniden üremesini geriye doğru tek bir kaynağa kadar götürür ve burada evrenin gerisinde rasyonel bir yapı inşa eder. Öyleki birçok yeni Platoncu düşünür, her ne kadar bu ilkeler çoğu kez İslâm'la çatışıyor olsa da Müslüman düşünürlerin kullanacağı uygun ilkeler temin ettiler. Burada önemli olan, yeni Platonculukla İslâm arasında bir anlaşmanın olup olmadığından ziyade, her iki düşünce sisteminin de ortak bir dili kullanıp kullanmadığıdır (Morewedge 1995).

Birçok kimse İslâm felsefesinin yeni Platonculuğu kullanmasıyla ilgili yaptıkları yorumda, İslâm felsefesinin bu öğretinin telfikini (senkretizm) veya daha çok yeni Platonculukla ilgili olan doktrinler ürettiğini ileri sürdü. Mesela, Platon ve Aristoteles'in felsefesiyle kıyaslandığında yeni Platonculuk daha az "saf" bir teori olarak kalır. Ayrıca İslâm düşünürleri Empedokles ve Pythagoras gibi düşünürlerle de ilgilenmişlerdir. Aslında birbirinden farklı görüşlere sahip bu düşünürlerin çoğunu merkezi önemi haiz felsefî konularda anlaşmaya vardırma çabasının mevcut olduğunu söyleyenler de vardır. Her ne kadar gerçek görüşlerin yansıtılmadığı bir ortamda farklı Yunan düşünürleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışan

az sayıda metin bulunuyorsa da bu, mevcut durumu doğru bir biçimde tavsif etmekten uzaktır. Burada (dördüncü veya beşinci asırdan onuncu veya on birinci asra kadar yaşamış olan) felsefî tekamül yoluyla ruhânî bir özgürlüğe giden yolun tartışıldığı ansiklopedik bir eser inşa eden İhvân-ı Safâ (Pak Kardeşler) gibi, eklektik düşünürlerin olduğunu hatırlatmamız gerekir. (Netton 1982, 1986). Fârâbî gibi, bazen Platon ve Aristoteles arasında uzlaşma alanı keşfeden başka düşünürler de vardı. Ne var ki İslâm felsefesi, muhtelif Yunan düşünürlerinin düşüncesi ve delillerinin terkibi olmaktan daha fazla bir şey olmayı gerektiren bir yapıya sahiptir. Genel anlamda, Yunan felsefesindeki farklı iddiaları ortak bir noktada toplamak, sonra da bunların güçlü veya zayıf yanlarının analizini yapmak ve bu delilleri o dönemde İslâm'daki çağdaş meselelerle ilişkilendirmek için gerçek anlamda teşebbüsler söz konusu olmuştur. İslâm filozoflarının o dönemde Aristoteles'i Platon'dan ayırt etme istidadına sahip olmadıkları iddiasının doğru olmaması bir yana, onlar Sokrates'i Aristoteles ve Platon ile mukayese edildiğinde, daha çok ruhânî bir düşünür olarak kabul etmek suretiyle Sokrates ile Platon arasındaki farklılığı görebilmişlerdi (Alon 1991).

Belli Başlı Düşünürler

Kindî (252/866-260/873 tarihleri arasında vefat etmiştir) genellikle Arapların ilk filozofu olarak anılır. Sürekli bir üretim ve yeniden üretim (*sudûr*) teorisine karşı dünyanın yoktan yaratıldığını savunmasına rağmen yeni Platoncu bir yol izlemiştir. Felsefî müfredat ve sözcüklerin henüz inşa edildiği bir dönemde eser verdi. Bu sebeple bir meseleyi ifade ederken zaman zaman yaşadığı zorlukları fark etmek mümkündür. Yaşadığı dönemde Arap dili, daha sonra nazarî münazaralarda yaygın olarak kullanılan ayrımları henüz gündemine almamış bulunuyordu (Klein Franke 1996; Kennedy-Day 2003). Kindî, kendinden sonraki düşünce üzerinde son derece etkili olan (Black 1996; Fakhry 2004) ve Fârâbî (257/870) ile zirvesine ulaşan Bağdat merkezli bazı düşünürlerce takip edildi. Fârâbî sadece kendinden sonraki birkaç yüzyıl boyunca tartışılacak

meseleleri ele almakla kalmadı aynı zamanda, kendi zamanına kadar sahip olmadığı bir incelik kazanmalarını sağlamak maksadıyla sözcüklere belli bir kıvam kazandırmada etkin rol üstlendi. Fârâbî, mantık alanındaki çalışmalarıyla İslâm felsefesinin bir boyutuna bu kitapta derinlemesine ele alınması mümkün olmayan, ancak oldukça önemli teorik bir temel kazandırdı (Street 2005). Arapçaya çevrilen Yunanca eserlerin büyük bir kısmı mantıkla alakalıydı ve bu, Arapça konuşulan dünyada başlangıçta büyük bir coşkuyla selamlandı. Çünkü, mantık gayrimüslimlerle münazara esnasında rasyonel tartışma yoluyla onları İslâm'ın esasları konusunda ikna etmeye çalışırken kullanılabilirdi. İkinci olarak, bu tercüme projesinin bilimsel el yazmaları üzerine yoğunlaşmasına da uygundu. Çünkü, tabiat ilimleri doğa olgusunu sistematik bir biçimde organize etmeye çalışırken bizatihi mantık, düşünme konusundaki fikirlerimizi organize etmeyi amaçlıyordu.

Belki de mantığın en tartışmalı olan yanı, o zamana kadar dilin nasıl işlediğine dair yapılan açıklamada gramere yüklenen başat role karşı bir meydan okuma olarak görülmesiydi. Çünkü Arapçanın grameri, Tanrı'nın en son vahyini insanlara aktarırken kullandığı dilin grameriydi ve biçimsel olarak söylenilebilecek olanı ve bunun nasıl söylenilebileceğine dair yapıyı temsil eden bir şey olarak kabul ediliyordu. Kur'an'ın icazı, bir dereceye kadar bizatihi dile uzanıyordu ve metnin ifade biçiminin güzelliği ve safiyeti İslâm'ın doğruluğunun delillerinden biri olarak kabul ediliyordu. Şu hâlde dilin gramerine açıklayıcı bir araç olarak yüksek bir statü verilmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Fârâbî, gramerin gerçekten de derin yapıyı temsil etmediğini, sadece dilin yüzeysel yapısıyla ilgili kuralları ifade ettiğini ve bu kurallardan daha esaslı olan şeyin ise bizatihi mantığın kendi kuralları olduğunu ileri sürdü. Bu mesele oldukça çekişmeli bir konu hâline geldi ve bunun nedenini anlamak zor değildir. Delil gerçekte iktidarla ilgilidir. Dilin daha derinlemesine analizini yapma yetkisi kime ait olacak, mantıkçıya mı yoksa gramerciye mi? Fârâbî'nin söyledikleri doğru ise gramercilerin daha önce sahip oldukları hayati roller ellerinden alınmış demektir. Mantıkçılara her türden

dilin kurallarını inşa etme yetkisi verilirken gramerciler sadece bireysel bir dilin belli kuralları üzerine yorum yapabileceklerdir (Abed 1991; Mahdi 1970). Bu, takip eden birkaç asırda filozofların hâlet-i ruhiyelerini temsil eder. Bu, her türden düşünce ve ifade biçiminin inşa edilebildiği temel prensipleri rasyonel olarak ifade edebilme yeteneklerini ortaya koyan bir hırs ve güven ruhuydu.

Özellikle bu geleneği takip eden yaratıcı bir düşünür İbn Sînâ (370/980-429/1037) idi. Onun kapsamlı külliyatını burada özetlemek imkânsızdır. Ancak, bizim özel amacımız bakımından ilgi çeken şey, onun, evrenin (Tanrı'dan ayrı olarak) bütünüyle belirlenmiş ve zorunluluk arz eden olaylardan oluştuğu iddiasında bulunmuş olmasıdır (Goodman 1992; İnati 1996b). Tanrı bir istisnadır. Tanrı başka bir şey tarafından var edilmeyen yegâne varlıktır; O, realitenin yapısını oluşturan sebep ve sonuç zincirinin başlangıç noktasını temsil eder. Bu, dinle oldukça uyumlu bir şey gibi görünmektedir. Ne var ki daha yakından bakıldığında İbn Sînâ'nın Tanrı'ya fazla bir rol bırakmadığı görülecektir. Tanrı'nın kevn ü fesâd dünyası –bizim dünyamız– hakkında bilgisi yoktur. Çünkü maddî ve fâni olan olaylar, ebedî ve mükemmel bir bilinç tarafından idrak edilemez. Tanrı, var olan şeyleri değiştiremez; zira olan her şey, başka bir şey onun var olmasına yol açtığı için olmaktadır. Tanrı sözde nihai neden olarak kabul edilmesine rağmen, gerçekte şeyleri var olmaktan kesecek bir müdahele etme gücüne sahip gibi görünmemektedir. İbn Sînâ'nın ilâhî olan karşısındaki bu tutumu, genellikle felsefeyi yok eden kimse olarak bilinen Gazâlî (450/1058-505/1111) tarafından felsefeye şiddetli saldırıların yöneltilmesine sebep oldu (Campanini 1996). Gazâlî, felsefeye karşı ilginç olan iki temel suçlama yöneltti. Birincisi felsefenin, sonuçlarını öncülleri üzerine inşa etme konusunda başarılı olması dolayısıyla kendi ilkelerine aykırı hareket etmesi. İkincisi ise felsefe dinle uzlaşamaz; çünkü felsefede dine yer yoktur. Yani filozoflar, ne kadar Tanrı'dan bahsederlerse bahsetsinler, gerçekte yapacağı bir iş bırakmadıkları için O'na anlamı olmayan bir isim olarak muamele ederler.

Her ne kadar onun saldırılarından sonra İslâm dünyasının batısında felsefenin gözden düştüğü doğru olsa da Gazâlî'nin İslâm dünyasında felsefeyi bitirdiğini düşünmek yanlıştır. Gazâlî'ye cevap belki de batıdaki en büyük İslâm filozofu Endülüsî düşüncenin en iyi temsilcisi İbn Rüşd (Averroes) (520/1126-595/1198) tarafından verildi (Urvoy 1996). Endülüs'te (İber yarımadasının Müslüman olan kısmı) önemli bir felsefe hattı oluştu. Daha sonra, felsefenin özellikle Endülüsî olan bir karaktere sahip olduğu ileri sürülecektir. Şimdilik sadece yüzeydekilere göz gezdirerek İbn Bâcce (ö. 537/1138) ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185) gibi Meşşâî geleneği izleyen ancak, onu daha geniş bir bağlama yerleştiren (Goodman 1996a, c) iki önemli düşünür üzerinde duracağız. İbn Tufeyl'in –daha sonra tartışılacak– *Hayy b. Yekzân*'ı (Uyanık Oğlu Yaşayan), tamamıyla yalnız bir hayat süren bir bireyin, gerçeklikle ilgili önemli şeyleri anlamak için aklını nasıl kullanabileceğini ve bunun sonucunda elde ettiği bilginin daha sonra vahyin ayrıntılarıyla nasıl uyum içinde olduğunu gösteren bir hikâyedir. İbn Rüşd, Gazâlî'nin eleştirilerini savmaya koyulurken aynı zamanda felsefeyi arılaştırmaya, yani onu Aristocu kökenlerine geri döndürmeye çalıştı. Çünkü kendi zamanında felsefe müfredatının önemli bir kısmının yeni Platonculuk ve İbn Sînâ tarafından kirletilmesinden şüphelenmiştir. İslâm felsefesine ve Avrupa'daki Yahudi ve Hıristiyan felsefesine yaptığı en önemli katkı, aynı hakikate giden farklı yolların olduğu ve tüm bu yolların hepsinin de eşit derecede makbul olduğu tezidir. Bunun üzerine tesis ettiği anlam teorisi, daha sonra göreceğimiz üzere, oldukça orijinaldir ve metafizik çağrışımları bakımından zengindir.

İbn Rüşd, mistisizm konusunda tarafsız kalan birkaç düşünürden biri olması bakımından İslâm felsefesinin müstesna şahsiyetlerinden birisidir (Urvoy 1998). Birçok Meşşâî düşünür kendi Yunan tarzı felsefelerini mistik gelenekle birleştirmede herhangi bir zorluk görmediler. Meşşâî felsefeyle Meşrikî felsefeyi mukayese eden ve ikincisinin birincisinden daha önemli olduğu fikrine varan İbn Sînâ bunu en güzel bir biçimde gerçekleştirmiştir (Nasr 1996a). Yani buna göre Meşşâî düşünce, kendi bağlılarını hakikatin kayna-

ğıyla tecrübî bir ilişki içerisine koyma kabiliyetine sahip olan hikmet türüyle kıyaslandığında daha sınırlı bir bakış açısına sahiptir. Bu sebeple Meşşâî felsefe, daha geniş anlamdaki *hikmet*in bir parçası veya organize düşüncenin alternatif bir biçimi olarak kabul edilir. Bilgiye giden alternatif yolların olduğu düşüncesi İslâmî entelektüel hayat için de önemlidir ve birçok düşünür kendi entelektüel hayatlarına ulaşılabilir buldukları seçenekleri inceleyerek başlamışlardır. Mesela Gazâlî *el-Munkiz Mine'd-Dalâl* (Hatadan Koruyan Şey) adlı eserinde şöyle der:

"Hakikatin peşinde olan kimseleri dört gruba ayırdım: (i) Düşüncenin ve entelektüel spekülasyonun taraftarı olduklarını iddia eden kelâmcılar (*mütekellimûn*); (ii) yetki sahibi bir öğretiyi (*ta'lîm*) savunan bir fırkanın taraftarları olarak hakikati sadece masum imamdan alan kimseler olarak niteleyen Batınîler; (iii), kendilerini ehl-i mantık ve burhan olarak takdim eden filozoflar; (iv) ve sadece kendilerinin Tanrı'nın huzuruna gireceğini savunan keşf ve ilhama dayanan bir bilgi anlayışına sahip olan sufiler veya mistikler." (1953: 267).

Bu grupların zorunlu olarak dışlayıcı görülmemesi gerekir. Ancak, bu türden önermelerin yaptığı şey, ulaşılabilir olarak görülen muhtelif entelektüel yolları oluşturmaktır. Düşünürlerden beklenen şey, hangi yola gidecekleri ve niçin bu yola gidecekleri konusunda bilinçli karar vermeleridir. Gazâlî bu alternatifleri, birbirleriyle rekabet ederek otorite olma iddiasında bulunan yollar olarak açıklarken çok haklıdır. Fakat bir düşünürün bu dört yaklaşımı neden birleştirmemesi gerektiğinin bir nedeni yoktur. Nitekim bunu yapan birçok düşünür vardır.

Mistisizmin bir biçimi olarak sufizm, bazen başka biçimdeki felsefelere alternatif olması bazen de ona eşlik etmesi bakımından İslâm felsefesi içerisinde önemli bir yere sahiptir (Nasr 1996c; Kılıç 1996). Gazâlî sufizmi saygın hâle getirmek için çok çaba sarf etti. Ancak onun sistemleştirilmesi İbn Arabî (560/1164-638/1240) tarafından başlatıldı. Mistisizmin bütün maksadı, nihai hakikatle ilgili bir zevk temin edebilmektir ve bunun nasıl yapıldığına dair oldukça zengin bir çeşitlilik içeren menkıbeler vardır. İslâm felsefesinde en

güçlü mistik geleneklerden birisi, yukarıda Gazâlî'nin ifadelerinde kendisine *ta'lîm*in destekleyicileri olarak göndermede bulunulan İsmailî düşüncedir (Nasir Khusraw 1998; Nasir al-Din Tusi 1998; Nanji 1996). Toplumun manevî ve entelektüel rehberi olan İmam, Allah'ın mesajını anlama ve onu kendi takipçilerine aktarma gücüne sahip olan kimsedir. İmam'ın dışında mesajın gerçek anlamına giden başka bir yol mevcut değildir. İmam, mesajın derûnî tabiatını ortaya çıkaran yorumun (*te'vîl*) en uygun biçimini yapma hakkına sahip olan yegâne kimsedir. İranlı düşünürler, sürekli olarak sufizme farklı bir yaklaşım sergileme düşüncesi içerisinde olmuşlardır. Bu sebeple bu yaklaşımlarını *ilmü't-tasavvuf* (sufizmle çok yakın bir özdeşlik içindedir) olarak adlandırmak yerine, zaman zaman *ilmü'l-irfân* (manevî bilgi) olarak adlandırmışlardır. Sufiler, yüce hakikati nasıl tecrübe edeceğini bilen bir kimsenin popüler dinin kurallarına uymasına gerek kalmaması anlamına gelen ibâhî (*antinomian*) eğilimleri dolayısıyla büyük suçlamalara maruz kalmışlardır. Buna rağmen mistik hakikate olan yaklaşımları itibarıyla Şiîler, özellikle İsmailî Şiîlerle, sufiler arasında birçok benzerlik vardır. İsmailîler bir imamın varlığını gerekli görürken sufiler de manevî bir liderin, yani şeyhin bulunmasının zaruretine inanırlar.

Sufizmle ilgilenenlerin temel konularından birisi de tevhidin veya Tanrı'nın birliğinin hakikatinin ne olduğudur. İbn Seb'în (614/1217-669/1270) bu kavramı Aristo mantığına saldırısına temel yaptı. O, mantıktaki böyle bir sınıflama sistemiyle ilgili sorunun, esasında bir olan şeyi parçalamak ve ayırmak olduğunu ileri sürer. Bu, Tanrı'nın birliğiyle ilgili anlayışının bir yansımasıdır. Mantık, marifetullah dışındaki bir bilginin kabul edilebilir olduğunu ima eder ve bu yüzden reddedilmesi gerekir. Burada işaret etmemiz gerekir ki mantığın reddedilmesinin nedeni yine mantıksaldır: Marifetullahı üretmediği için bilgi üretmemektedir (Taftazani & Leaman 1996). Birliğin hakikatiyle ilgili bu türden düşünceler *vahdet-i vücûd* (varlığın birliği) öğretisini kuran İbn Arabî'nin eserlerinde de Tanrı'nın birliğinin sadece mümkün çağrışımları tartışılmıştır (Chittick 1996a).

Bu iddialara karşı çıkan Ahmed Sirhindî (İmam Rabbânî), *vahdet-i şühûd* (bilinç birliği) öğretisiyle cevap verdi. İbn Arabî'ye göre Tanrı ve âlem özdeştir; bunlar arasında bir ayrım yapacak olursak gerçekliğin doğru yapısını yakalayamayan ve eleştirel olmayan bir konuşma biçimini benimsemiş oluruz. Sirhindî, aksine, Tanrı ve âlemin birbirinden ayrı olduğunu ileri sürer ve ikincisinin birincisinin cihetlerinin bir yansıması olduğunu savunur. Hint altkıtasının önde gelen Müslüman düşünürlerinden biri olan Şah Veliyyullah Dehlevî (1114/1703-1176/1762), buradaki tartışmanın felsefî olmaktan ziyade dille ilgili olduğunu, dolayısıyla her iki görüşün de kolaylıkla birbiriyle uzlaştırılabileceğini savundu (Kemal & Kemal 1996). Daha sonra göreceğimiz gibi varlık kavramı, İslâm düşüncesinde oldukça tartışmalı bir kavramdır.

Mistik ve İşrâkî felsefenin ilginç bir harmanlanması İşrâkî felsefe aydınlanma felsefesinin kurucusu olan Sühreverdî (549/1154-587/1191) tarafından yapıldı (Ziai 1996c). İşrâk kelimesiyle burada kastedilen anlam, biz kendimizi tekâmül ettirirsek, kendimizi gerçekliğin ilkesi veya kaynağı tarafından aydınlanabilecek bir konuma getirmiş oluruz. Sühreverdî, nesnelerden oluşan gerçeklik anlayışının yerine nurun değişen derecelerinden oluşan bir gerçeklik anlayışını koydu. Sühreverdî, hakiki bilgiyi, bizatihi nurun kaynağından, gerçekliğin kaynağından gelen bir ışıkla aydınlandığımızda oluşan bir şey olarak gördü. Bu, kavramsal bilgiye geçerli bir yaklaşım olarak kabul edilen Meşşâî düşünceye herhangi bir şekilde aykırı değildi; gerçi bu aykırı olmama durumu sadece bu bilgi türüyle sınırlıdır (burada Sühreverdî'nin mantık zemininde Aristocu düşünceyi birçok bakımdan tenkit ettiği hususu, işaret etmeye değer bir konudur). İşrâkî felsefe daha da öteye giderek doğrudan elde edilen ve mükemmel bir bilgiye sahip olduğunu ileri sürdü (Amin Razavi 1997; Hairi Yazdi 1992).

Ancak, İslâm dünyasının batısında İslâm felsefesi Gazâlî'nin saldırısını müteakip dokuzuncu yüzyıla kadar *Nahda* veya Rönesans'ın başlamasına kadar, gölgede kaldı ve önemli bir varlık gösteremedi (Abu Rabi` 1996). Buna rağmen doğuda şerh ve haşiye

geleneği yoluyla İslâm felsefesi varlığını kesintisiz bir biçimde devam ettirdi ve hâlen devam ettirmektedir (Amin Razavi 1996). Doğuda takip edilen İslâm felsefesi üzerinde etkin olan kimseler İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî'dir. Bu dönemin en önemli entelektüel hareket, önde gelen düşünürleri arasında Mir Damad (ö. 1041/1631) ve Molla Sadrâ'nın (979/80/1571/2-1050/1640) bulunduğu İsfahan ekolüdür (Debashi 1996a, b; Ziai 1996b; Nasr 1996f). Bu düşünce ekolü klasik İşrâkî çizgiyi izledi; ancak daha sonra ele alacağımız gibi İslâm metafiziğinin doğasına ilişkin bazı oldukça yaratıcı olan noktalara dikkat çekti. Çağdaş İran felsefesinde İsfahan ekolünün etkisi oldukça önemlidir ve çoğu kez bu okulun düşünceleri ile İbn Arabî ve takipçilerinin düşünceleri birleştirilir. İran'da gelişen düşünce geleneği içinde hatırı sayılır bir filozof kabul edilen İran Devrimi'nin manevî ve siyasî lideri Humeynî, bu türden düşüncelerin birleşmesinin modern İran'da nasıl gerçekleştiğinin en iyi örneğini teşkil eder. Kum ekolünün bir mensubu olarak Batı düşüncesinin her yeri işgal etmesine karşı çıkan felsefî bir harekete katılmıştı, fakat aynı zamanda Batı felsefesinin kavram ve düşüncelerine de oldukça açıktı. Türkiye'nin en önemli teologlarından biri olan Said Nursi (1877-1960) gibi modern bir düşünür bile Batı'daki materyalist felsefî yaklaşımın İslâm ile yer değiştirmesi gerektiği fikrine karşı çıkma ihtiyacı hissetmiştir.

Avrupa'nın fiziksel ve entelektüel anlamda İslâm dünyası üzerinde hükümranlık kurma peşinde olduğu izlenimi, Batı felsefesi hakkında böyle bir şüphenin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Batı'nın genelde seküler olan ideolojisi, kolaylıkla Müslüman aydınları diğer dinlerle birlikte İslâm'a karşı kayıtsız kalmaya ikna etme teşebbüsü olarak görülebilir. Nursi, filozofların delillerini çürütmek ve dünyanın ilâhî bir tabiata sahip olduğu konusunda ısrar etmek maksadıyla, üslûp olarak felsefî olmaktan çok teolojik olmasına rağmen, oldukça güçlü deliller getirir. Bu, felsefenin İslâm dünyasında uzun süreli etkisinin bir kanıtıdır; öyle ki felsefenin metodolojisine ve ulaştığı neticelere karşı çıkan kimseler bile kendi hedeflerine ulaşmak için felsefeyi kullanmışlardır. Ya da hiç değilse felsefe, reddedilmesi ve dış-

lanması gereken meseleri ve daha önemlisi şüpheleri ortaya atan problemli bir araştırma alanıyla özdeşleştirilmiştir.

İslâm dünyasındaki çağdaş felsefe içerisinde, düşünce hareketlerinin tamamı tüm çeşitlilikleriyle mevcuttur; dahası İslâm'la modern bilimsel toplumla uyumlu bir hayat tarzıyla arasında bağ kurmaya çalışan bu öğreti, modernist bir gündeme sahip Cemâleddîn Efgânî (1838-97) ve Muhammed Abduh (1849-1905) gibi erken dönem düşünürlerden muazzam destek gördü. İslâm ve modernizm arasındaki tartışma son asırların süreklilik arz eden konusu oldu ve Hindistanlı düşünür Muhammed İkbal (1877-1938) bu tartışmaya oldukça orijinal katkılarda bulundu. Tartışma, İslâm kültürünü çöküş dönemi olarak görülen bir dönemden kurtarıp yeniden diriltmek ve bu yeni bakış açısını Batı medeniyetinin büyük başarılarına bağlamak için yeni bir geçmiş yorumuna ulaşmayı gerekli kılmaktaydı. Bu asırda Arap dünyasında verilen oldukça ilginç eserlerin önemli bir kısmının Batı'ya tepkiyle ilgili olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Bu, kibirli bir betimleme olarak alınmamalıdır; zira daha erken dönemde Batı felsefesi –burada Hıristiyan ve Yahudi dünyadaki felsefe kastedilmektedir– İslâm felsefesi, özellikle de İbn Sînâ metafiziği ve İbn Rüşd'ün geliştirdiği anlam teorisiyle ilişkisi bağlamında teşekkül etmiştir. Günümüzün en çok tanınan İslâm filozofu Amerika'da yaşayan İranlı bir düşünür olan Seyyid Hüseyin Nasr, Batı düşüncesini ve bilimini atomcu olması ve materyalist ön yargılar taşıması dolayısıyla eleştirmektedir. Batı'daki bilimselciliğe karşı dünya dinleri içerisinde mistik geleneklerin önemini savunmakta ve İslâm'daki mistik geleneğin ne derece sofistike olduğunu ayrıntılarıyla ortaya koymaktadır.

Gelecekte modernite yle karşılaşma konusundaki bu türden tartışmalar abartılı bulunabilir, ancak İslâm dünyasında bu tartışmaların hâlâ cazibesini devam ettirdiği yadsınamaz. İslâm, Müslüman olmayan başka toplumlarla karşılaştığında kimlik sorunu ortaya çıktı. Acaba İslâm çoğunluğu Müslüman olmayan dünyanın kültürünü alırken kendi ayırt edici özelliğini nasıl koruyabilecek? İslâm yabancı kültürleri ret mi etmeli yoksa onu kendi bünyesine dâhil mi

etmelidir? Şimdiki durumla bin yıl öncesinin durumu arasındaki en önemli fark, o dönemde, devam eden askerî ve siyasî başarılar sonucu İslâm'ın kendisine tam bir güven içerisinde olması ve bunun sonucunda da kendisine muhtelif kimlikler edinmiş olmasıdır. Bugün Müslümanlar, kendilerini uzun süre devam eden çöküş döneminden sonra felsefî yaratıcılık için pek uygun olmayan kültürel bir atmosfer içinde yaşayan kimseler olarak gördüklerinden genellikle savunma durumundadırlar. Buna rağmen İslâm felsefesi tarihi bir bütün olarak felsefe alanının oldukça yaratıcı ve önemli olduğunu ortaya koymaktadır ve kitabın geri kalan kısmında İslâm dünyasında filozofların delillerinin ne kadar büyüleyici olduğunu göreceğiz.

2
TEMEL TARTIŞMALAR

İslâm Felsefesi Nedir?

Belki tuhaf görünebilir, ancak genellikle her şeyden önce İslâm felsefesinin tam olarak özünün doğru biçimde tanımlanmasının gerekli olduğu düşünülür (Nasr 1996b). Herhangi bir alanda çalışan kimselerin yaptıkları şeyin haklılığını ortaya çıkarmaya çok zaman ayırmaları, her zaman sıkıcıdır; fakat bu aynı zamanda bu alanda çalışanların yaptıkları işle ilgili ciddi kavramsal sorunları olduğunu açığa çıkarır. Bazıları, felsefe ve dinin doğaları itibarıyla, belli bir dinin felsefesi olmayacak kadar birbirinden farklı olduğunu iddia edecektir. Elbette bir din felsefesi olabilir, belli bir dinin telojisi de olabilir, ancak belli bir dinin felsefesinden söz edilemez. Ne de olsa felsefe genel olanla, evrensel geçerliliği olan kavramlarla ilgilenir ve belli bir dinle ilgilendiğinde ondan herhangi bir fayda bekleyemeyiz. Ayrıca bununla ilgili ortaya çıkan başka bir sorun da belli bir dinin birtakım önermeleri ancak o dine özgü olan bazı genelleştirilemeyen faktörlere bağlı olarak doğru kabul etmesidir. Delil ve hakikatin standardı dinde ve felsefede birbirinden çok farklıdır, dolayısıyla İslâm felsefesi kavramı tezat teşkil eden bir şeydir.

Yine de durum bu kadar ciddi değildir. Belli bir dinî bağlamda bile felsefe ve teoloji arasında uygun bir şekilde net bir ayırım yapabiliriz. Teoloji, bir dinin özel ilkeleriyle alakalıyken, daha genel olan felsefe, bu dinin evrensel bağlamı içerisinde üretilen delillerle ilgilidir (Leaman 2008). Aslında böyle bir ayırım bizatihi İslâm filozofla-

rı tarafından sık sık yapılmaktadır. Sadece Müslümanlar tarafından üretilmiş olanlar değil, İslâm'ın kültürel bağlamı içerisinde üretilmiş tüm felsefî delilleri içermesi için, bir dinin bağlamı içerisinde ortaya atılan deliller düşüncesi bu kitapta oldukça geniş bir anlamda ele alınmaktadır. Felsefe ve din arasında bir çatışma potansiyeli kesinlikle vardır ve bu, bizatihi İslâm felsefesinde sürekli olarak tartışılan bir konudur. Gerçi bu durum, İslâm felsefesinin imkânını ortadan kaldıran bir şey olarak alınmamalıdır. Eğer bu düşünürler, imanın iddialarına ters düşen sonuçların ortaya çıkmasına yol açmaları münasebetiyle rasyonel delilleri terk etmişlerse, onların filozof olarak adlandırılması neredeyse imkânsızdır. Onları filozof ve dikkat çeken bir filozof yapan şey, görüşlerini savunurken rasyonel deliller kullanma ve karşı görüşü eleştirme kabiliyetine sahip olmalarıdır.

Bir kimsenin, başlangıçta aşina olmadığı kültürel bir bağlamda üretilen felsefî düşünceye yaklaşımında, ya onu hakkında bilgisi olduğu bir felsefeye benzer bir şey olarak ya da ondan tamamaen farklı bir şey olarak görme eğilimi mevcuttur. Mesela, Batı'da Hint felsefesinin tamamıyla mistik eğilimli kişiler arasında insanın kurtuluşuyla ilgili tartışmalardan ibaret olduğuna dair yaygın bir kanı vardır. Bu yüzden bir kimse Hintli herhangi bir düşünüre "filozof" diyecek olsa birçok kimse onu küçümseyerek alaya alacaktır. Fakat son yıllarda Hint felsefesi anlayışı daha iyi bilinir hâle geldi ve bir kimse sadece onun içerdiği olağanüstü zengin kavramsal malzemeden bile etkilenebilir. Bu malzemenin çoğunun belli dinlerle yakından ilgili olduğu kesinlikle doğrudur, ancak bu, delillerdeki özene veya sonuçlardaki evrenselliğe zarar verecek derecede değildir (Leaman 1999a; Smart 2008). Karşılaştığım birçok kimse, benim İslâm felsefesi üzerine yazılar yazdığımı fark ettiklerinde yüzüme oldukça tuhaf ve asabice bakıyorlar ve tüm Müslümanlar için âdeta klişe hâline gelen "fanatik Müslümanlar"ın felsefeyle ilgilenmelerinin nasıl mümkün olabileceğini merak ediyorlar. Bugün İslâm için sıklıkla kullanılan oldukça olumsuz olan klişeler, Batı'nın İslâmî olarak etiketlediği her şey için sık sık kullandığı şeylerdir. İslâm dünyasında dile getirdikleri birtakım dinî motiflerle terör cinayeti

işleyen kimseler nedense "İslâmcı" olarak nitelendirilmektedir. Hâlbuki mesela eski Yugoslavya'da Katolik ve Ortodoks Hristiyanlar benzer fiilleri yaptıklarında "Hristiyancılar" olarak adlandırılmadılar. Batılılar oldukça basit kültürel tanımlamalarla iş görmeye meyillidirler: Hintliler başka bir dünyanın insanlarıdır, Müslümanlar saldırgandır, Çinliler pratiktirler. Batılıların bu halkların felsefelerine dair görüşleri ise buna bağlı olarak fakirdir.

Her ne kadar bu kitapta İslâm felsefesinin çeşitli boyutlarını tartışma konusu yapıyor olsam da bunu yaparken Anglo-Amerikan felsefesi veya Kıta Avrupası felsefesinin temel yönelimlerine sahip olan bizlerin başka geleneklerin özelliğini ve zenginliklerini daha çok öğrenmemizin tam zamanı olduğunu düşünüyorum (Leaman 1998a). İslâm felsefesinin Batı felsefe geleneğine yabancı olduğu hissini uyandırmak oldukça gariptir. Çünkü İslâm düşüncesi, Yunan düşüncesinden yoğun bir biçimde etkilenmiş, ama bunun daha sonra felsefenin Hristiyan Avrupa'daki gelişimi üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. İşaret etmek yerindedir ki İslâm felsefesinin birçok kaynağı, İslâm dininin yayılmasıyla Yunan kültürü arasındaki bağlantıda bulunabilmektedir (Peters 1996; Shayegan 1996). Bu asla, orijinal İslâmî metinlerin felsefî özellikler içerdiğini düşünebilen bir kimsenin bu görüşünü küçük görmek anlamına gelmez. Kur'an'da ve diğer İslâmî metinlerde rasyonel cevap vermeye çağıran, teorik meseleleri öne çıkarması anlamında son derece felsefî karakter arz eden çok sayıda malzeme vardır. Düşünce sistemlerini rasyonaliteye nispetle sıralamanın doğru olup olmadığını veya rasyonalitenin evrensel bir kavram olarak makul bir şey olup olmadığını bilmiyorum. Doğru olan buysa İslâm'ın bu konuda oldukça yüksek bir seviyede bulunacağı konusunda şüphe yoktur. Kur'an'ın birçok yerinde aklın ve bilginin önemine göndermede bulunulmuştur (Mohamed 2006) ve İslâm'ın, en azından ilk dönemlerinde kendisini son derece akılcı bir din olarak göstermekle övündüğü anlaşılmaktadır. Bunun çağrıştırdığı şey İslâm'a yaklaşan insanların dini değerlendirirken, dinin kendi doğruluğu için delil olarak kabul ettiği şeyin gerçekte delil olup olmadığını değerlendirmeye tâbi tutmalarının ge-

rekliliği anlamında analitik bir akıl kullanmalarının zaruriliği idi. İslâm'ın diğer din mensuplarını veya dinsiz olanları kendi geçerliliğini kabul etmeleri için ikna etmek zorunda olduğunu hatırlamak durumundayız. Böyle bir kabul için akıldan başka bir zemin olabilir mi? Zor kullanma, sık sık başvurulan bir şey olmasına rağmen, resmî olarak kabul edilmeyen bir şeydi ve İslâm, kendisini, madde ve formunu mucize olarak kabul etmesi dışında mucizelere de çok sıcak bakmıyordu. Biz, dinin karşı çıktığı ve bir bütün olarak doğasına uygun olmaktan ziyade onun belli bir dönemine ait bir iman anlayışı oluşturmayı tercih etmek suretiyle, içinde dinin akla vurgu yaptığı önemli yollara oldukça yetersiz bir ihtimam gösteriyoruz. Orijinal İslâmî ilimler, tefsir, hadis, gramer, fıkıh, kelâm yapısal olarak oldukça rasyoneldir (Nasr 1996g). Bu yüzden yeni felsefî düşünce taraftarlarıyla İslâmî ilimleri savunanlar arasında erken dönemlerde sert tartışmalar yaşandı. Burası oldukça önemlidir, ama bu, din ile felsefe arasında bir tartışma olmaktan ziyade, iki farklı akıl yürütme biçimi arasındaki bir tartışmadır.

Yunan felsefesini Arapçaya tercüme etme çabasının arkasında yatan asıl dürtünün ne olduğu üzerinde akıl yürütmek oldukça ilginçtir. Belli bir dereceye kadar felsefî eserler, bilim ve teknolojiye dair eserler, hayatın nasıl daha sağlıklı ve iyi hâle getirilebileceğini doğrudan göstermeye yönelik pratik kitapların tercüme edilmesinden sonra onların sayesinde Arapçaya aktarıldı (Leaman 1999b). Yunan kültüründe doğa bilimleriyle felsefe arasında nadiren ayırım yapılırdı ve felsefe Arap dünyasına doğa bilimleriyle birlikte geldi. Gerçi bu tamamıyla tesadüfi bir şey değildi. Bu kadar nitelikli bir doğa bilimini üreten fevkalade bir kültürün aynı zamanda üzerinde çalışılmaya değer düşünce kurallarını da üretmesi gerektiği düşünülüyordu. Burada hatırlamamız gerekir ki Müslümanlar, bu dönemde diğerlerini kendi dinlerinin doğruluğu konusunda ikna etmeye çalışıyorlardı ve bunun için Yunan mantığının sağladığı sofistike imkânlardan yararlanan diğer din mensuplarıyla tartışıyorlardı. Müslümanların da kendilerine karşı mantığı kullanan kimselere karşı mantığı kullanmaya çalışması çok fazla şaşırtıcı değildir. Böyle bir man-

tığı sürekli olarak kullanan kimselerle tartışmaya girdiğinizde, işe yarayacak olan ancak bu mantıktır. Buradaki sorun, bu akıl yürütme biçimini yalnızca gayrimüslim bir grupla yapılan tartışmada kullanmanın mümkün olmadığının ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Oldukça etkili ve güçlü bir düşünce biçimi sunan İslâm'ın kendi içinde de bu akıl yürütme biçimi neden kullanılmasındı?

İslâm felsefesinin çeşitli kaynakları ve onu yorumlama biçimleri mevcuttur. Bu kitapta İslâm felsefesi kavramı, düşünce içinde neşet eden ve genellikle teolojik ve dinî tartışmalarla yakından ilişkilendirilen bir dizi teorik meseleyle özdeşleştirilecektir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren, her ne kadar her zaman öyle kabul edilmese de felsefî problemleri temsil eden bazı kavramsal zorluklar ortaya çıkmıştır. Her din gibi İslâm'ın da tüm meselelere uygun bir dinî anlayış için geniş bir yorum alanı bıraktığının farkına varmak önemlidir. Burada teoloji (kelâm) üzerinde yoğunlaşmayacağız, ancak uygun bir İslâm felsefesi anlayışına ulaşmak için İslâm teolojisindeki bazı temel meseleleri bir dereceye kadar kavramak önemlidir. Felsefe aslında teolojik tartışmalardan tezahür eder ve ileride birçok teolojik tartışmanın özünde son derece felsefî olduğunu anlayacağız.

Her hangi bir dinde en önde gelen tartışma, otoritenin kaynağının doğasıyla ilgilidir. Bir şeyin veya bir kimsenin dinin bakış açısına göre uygun olup olmadığını nasıl anlatacağız? Dinde itaat edilmeyi veya başkaları tarafından izlenmeyi umma hakkına sahip olan kimdir? Bunlar öylesine ortaya atılmış sorular değildir, çünkü tatmin edici cevaplar dinin tüm temelini belirleyecektir.

Ortodoks Yahudilikte Talmud'un rolünde olduğu gibi Roma Katolikliğinde de Papa'nın özel rolü önemli bir meseledir. Bir kimse temel dinî metnin neden yeterli olmadığını merak edebilir. Neden biz onun dışında başka otorite alanları arama ihtiyacı hissediyoruz? Bu bizi kaçınılmaz olarak, neyin otorite sayılacağı konusundaki tartışmaya götürür. Bunun cevabı, temel dinî metin ne kadar açık ve kullanışlı olursa olsun, eğer onu hayatımızın tüm yönlerine ve gelecekte ortaya çıkması muhtemel olaylara uygulayacaksak onu yorumlamak zorundayız. Kur'an burada istisna teşkil etmez.

Kur'an güzel ve açık bir metindir; buna rağmen bir kimse belli kısımlarının anlamını ortaya çıkarmak istiyorsa aynı şekilde yorum kaçınılmazdır. Her hâlükârda, açık bir şekilde kendisi tarafından içerilmeyen, diyelim çocuğu olmayan çiftlerin tedavi görmesi gibi meselelerde Kur'an'ın görüşünün yine orada bulunan delillere dayalı olarak belirlenmesi gerekir. Bir kimse böyle bir konuda iyi ve kötü delil arasındaki farkı nasıl açıklayabilecektir? Müslüman düşünürlerin genellikle "sırât-ı müstakîm" olarak göndermede bulundukları Müslüman için en doğru yolun ne olduğunu belirlemeye çalışırken bir kimsenin başvurabileceği başka kaynaklar nelerdir?

Kur'an'ın dışında, genellikle "gelenek" (*tradition*) olarak tercüme edilen Sünnet, Müslümanlar nezdinde oldukça muteber bir kaynak kabul edilir. Sünnet, Peygamber'in ve arkadaşlarının hayat tarzına, yaptığı ve söylediği şeylere göndermede bulunur. Bunlar, kendisinden sonra gelen ve nasıl davranılması gerektiğini bilmek isteyen kimseler için ilham ve bilgi kaynağıdır. Belli durumlarda ne denildiğini ve ne yapıldığını anlatan bu türden beyanlar, hadis olarak bilinen geniş rivayetler külliyatında mevcuttur. Tahmin edileceği üzere bu rivayetlerden bir kısmının güvenilirliği son derece şüphelidir. Ancak, bununla ilgili Müslümanlar tarafından benimsenen ve oldukça itimat edilen ve genellikle bir ilim dalı olarak görülen bir metodoloji vardır. Her hadisin, kaynağını temsil eden ve Peygamber'den veya onun yakın arkadaşlarından birinden başlayarak biçimsel olarak yazıldığı veya rivayet edildiği zamana kadar izlediği yol anlamına gelen bir isnadı vardır. Tüm ravi isnadlarında olduğu gibi, bu tür rivayetlerin güvenilirliği de zaman zaman itirazlara maruz kalmış ve belki tartışılan belli bir meseleye farklı bir cevap teşkil edecek başka rivayetlerin tercih edilmesi için deliller getirilmiştir.

Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak İslâm hukukunun ilkeleri (*şerî'at*) ortaya çıkmıştır. Bu yasalar, insanların birbirleriyle ve Tanrı ile olan ilişkilerini düzenlemektedir. İslâm hukuku ahlâkî bakımdan beş tür fiil kabul eder: Farz, sünnet, mubah, mekruh ve haram. Bazı fiillerin ahlâkî özelliği üzerinde geniş bir mutabakat varken diğer bazılarının ahlâkî değerinin tam olarak ne olduğu konusunda,

fıkıh ekollerinde anlaşmazlıklar mevcuttur. Bu ekoller birçok yönden birbirinden ayrılır. Fakat bunların meşru delillerin nasıl oluşturulacağına dair tutumları, burada bizim için özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bazı fıkıh ekolleri mantıksal ispat yöntemini, özellikle bir durumla diğer durum arasında kıyas yapmayı benimserken, diğer bazıları daha çok, en uygun hermenötik teknik olarak gördükleri şeyle kendilerini sınırlarlar. Bazıları yeniliği kabul ederken diğerleri kabul etmez. Keza bu ekoller, hukuk alanıyla ilgili makul akıl yürütmenin doğasının ne olduğu konusunda birbirlerinden farklı bir anlayışa sahiptir. Bu yüzden her ekol, belli temel öncül grubundan yola çıkarak eleştirel bir şekilde sonuca ulaşılması gibi bazı meselelerle ilgili belli bir felsefî tavır sergiler. Bu türden anlaşmazlıkların çoğu, Kur'an kadîm midir yoksa hâdis midir gibi belli teolojik problemlerle bağlantılıdır.

Otoritenin doğası üzerinde birbirinden farklı düşüncelere sahip olan kimseler arasındaki en önemli çatışma, Sünnîler ve Şiîler arasında vuku buldu. İsmin de çağrıştırdığı üzere Sünnîler kendi otoriteyle ilgili yorumlarını, böyle bir otoritenin (onlara göre) Kur'an ve Sünnet'le birlikte toplumun oybirliğine (*icmâ*) dayandığına (bazen bu, âlimlerin veya dinî önderlerin icmâ etmesi olarak yorumlanır) dair geleneksel görüşle temellendirirler. İcmâ belki de Hz. Ebubekir'den Hz. Ali'ye kadar (10/632-41-661) olan dört halifenin seçimlerinde görüldüğü üzere dinî liderlerin seçimlerinde talep edilen bir şeydir. Şiîler bunu kabul etmezler ve Peygamber'in tek meşru halifesinin Hz. Ali olduğunu iddia ederler. Onlara göre otorite, Kur'an'a ve Sünnet'e (kendilerine ait bir hadis derlemeleri vardır) ve Peygamber'in kesintisiz devam eden ruhânî haleflerinin talimlerine dayanır. Gaip İmam veya dinî otorite kavramı birçok Şiî için çok önemlidir. Onlar, Gaip İmam'la iletişim kurabildiklerine inanılan kimselere büyük bir güven beslerler. Müslümanların kahir ekseriyeti Sünnîdir ve ancak yedide biri Şiîdir. Şiîler, dinî otoritenin kaynağını farklı şekillerde yorumlayan birçok alt gruplara bölünmüşlerdir.

Her Müslüman İslâm'ın beş temel esasını kabul eder. Bunlardan birincisi –daha sonra göreceğimiz gibi– anlaşılması çok kolay olma-

yan bir kavram olan Allah'ın birliğidir (*tevhîd*). Müslümanlar aynı zamanda Allah'ın peygamberler veya resuller zincirini, âhiret gününü ve yeniden dirilmeyi kabul ederler. Şiîler bu *usûl* veya ilkeler listesine imamların varlığını ve Allah'ın adaletine inanmayı da eklerler. Bu temel prensiplerden hareketle Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna inanmak, Şiîler için Hz. Ali'nin müminlerin emîri olduğunu kabul etmek, günlük ibadetleri yerine getirmek, ramazan ayında oruç tutmak, Mekke'ye hac ziyareti yapmak, fakirler için zekât vermek (bazı Şiîler için Peygamber'in soyundan gelenlere malî destekte bulunmak), İslâm'ın mesajını yaymak için hep birlikte çaba sarf etmek (*cihâd*). Bu sonuncusu, bazen kendisiyle özdeşleştirilen kutsal savaşla karıştırılmamalıdır. Çünkü o cihadın sadece bir yönüdür. İki türlü cihad vardır. Büyük cihad, bizim temelde manevî olan doğamızı maddî ve seküler dünyanın temellük etme iddiası karşısında koruma çabası içerisinde olmamızdır.

Bu dinî ilkeler ve bunların uygulamaları daha İslâm'ın başlangıcından itibaren bunların yorumuyla ilgili hukukî ve teolojik bazı tartışmaların konusu oldu. Hiç kimsenin anlamadığı birçok felsefî türden sorular ortaya çıktı. Mesela ilâhî birliğin doğasına ilişkin iddialar, genellikle tamamen basit olan bir varlığı oldukça karmaşık olan yaratmayla ilişkilendirmenin zorluğuyla ilgiliydi. Eğer gerçekliğin tek bir ilkesi varsa neden birden fazla şey mevcuttur? Niçin tek bir illet, bu kadar çeşitli ma'lûlün (sebepli) ortaya çıkmasına neden olmaktadır? Tanrı her şeyin nihai nedeniyse nasıl oluyor da kendimizin de var etmesinden söz edebiliyoruz? Elbette yaptığımızı düşündüğümüz şey, O'nun yaptığı şeyin sadece bir yansımasıdır. Şu hâlde bu, bizim gerçekte asla bir şey yapamayacağımız anlamına gelmez mi? Tanrı her şeyi biliyorsa, ben daha yazmadan önce benim bunu yazacağımı bilmiyor mu? Biliyorsa ben bunu yazmama özgürlüğüne sahip miyim? Daha da önemlisi, günahkârın günahtan kaçınması mümkün müdür? Değilse, o kimsenin cezalandırılmasındaki adalet nerededir? İslâm'ın ilk yıllarında buna benzer meseleler hatırı sayılır derecede teorik bir derinlikle tartışıldı; ancak daha sonraki yıllarda teknik felsefî düzeyde bir tartışma hâline geldi.

Felsefeyle meşguliyet, İslâm fetihleri Yunan kültür havzasının içinde bulunan Ortadoğu'daki medeniyetlerin merkezine ulaştığında başladı. Bugünkü Suriye ve Irak içlerine yayılması, oldukça sofistike bir kültür düzeyine sahip olan Hristiyan ve Yahudilerle irtibat kurulması, İran'ın fethi ise Zerdüştlerle karşılaşmaları anlamına geliyordu. Bunlar kaçınılmaz olarak Müslümanları bu inançların entelektüel temsilcileriyle tartışmaya girmeye zorladı. Söz konusu kimseler tartışmalarında ve yazılarında Yunan felsefesinin tekniklerini kullanıyorlardı. Bu yüzden Müslüman fatihler, tartışmayı eşit düzeyde sürdürmek istiyorlarsa bu araçları almak durumundaydılar. Felsefe bu heyecan verici kültürel ganimetin sadece bir parçasıydı; bu bölgelerde mühendislik, doğa bilimleri, matematik, astronomi, astroloji ve tıp dâhil olmak üzere tüm bilgi dalları onlar için artık ulaşılabilir hâle gelmişti. Yeni yöneticiler, İslâm'ın hakikatleriyle karşılaştırıldığında tüm bu bilgilerin zayıf ve gerekli olmadığını söyleyerek reddedebilirlerdi. Nitekim bazıları, mantıkçılarla gramerciler arasındaki tartışmalara baktığımızda açıkça görebileceğimiz gibi, bu yolu tutmuştu. Fakat bütün olarak baktığımızda, yönetici sınıf arasında bu yeni, gerçekte ise Arapçada *ulûmü'l-evâil* (ilk bilimler) dedikleri eski bilgiye karşı bir iştiyak vardı ve bu, büyük oranda Hristiyan aracıların dili olan Süryanice aracılığıyla Yunancadan Arapçaya yapılan kapsamlı tercümelerle teşvik edildi. Bu proje sonucunda çoğu Aristoteles'in bazıları da Platon'un ve Aristoteles'in vefatından sonra Yunan dünyasına hâkim olan yeni Platoncu yorumları içeren birçok felsefî metin Arapçada ulaşılabilir hâle geldi. Bu geleneğe uygun olarak belli eserlerin yazarının kim olduğuna dair belirsizlikler ortaya çıkmış, bu yüzden Aristoteles'e, –bizim kesinlikle ona ait olmadığını bildiğimiz– birçok yeni Platoncu eser nispet edilmiştir.

Beklendiği üzere Yunan felsefesinin gelişi İslâm felsefesinin gelişimi için itici bir güç oldu. Müslüman düşünürlerin Yunanlıların düşüncelerini körü körüne taklit etmeleri söz konusu değildir. Böyle yapmış olsalardı oldukça fakir düşünürler olurlardı. Aksine onlar, Yunan düşüncesini bir metodoloji olarak kabul edip ilgili İslâmî meseleye uygulama işine koyuldular. Yunan düşüncesine da-

yanan güçlü görünen delillerle İslâm'ın ilkeleri en azından ilkelerinden bazıları arasında açık aykırılıklar bulunduğundan entelektüel tartışmalar için önemli ölçüde özendirici bir ortam oluşmuştu. Örneğin, Kur'an'a göre âhiretin niteliği Tanrı tarafından belirlendiği için, âhiretteki kaderimiz bizim bu dünyadaki davranışlarımızı incelemek suretiyle Tanrı tarafından belirlenecektir. Aristoteles düşüncesinde âhiret hayatı, kendisi hakkında konuşmanın zor olduğu bir konu olarak görünmektedir. Çünkü ruh bedeni bir kez terk ettiğinde, ortada herhangi bir şahsî kimlik kalmaz. Kimliğin öbür dünyada mucizevî bir şekilde tekrar teşekkül etmesi, evrenin rasyonel yapısının ilkelerine aykırı bir şey olarak görülür. Aslında Yunan felsefesinin bir bütün olarak mucizelerin varlığıyla ilgili büyük sıkıntıları vardır. Bu sebeple bunun Müslüman filozoflar için büyük zorluklar çıkardığı düşünülebilir. Onların problemleri, bir yandan İslâm'ın hakikatini kabul ederken, diğer yandan da Yunan filozoflarının bu meselelerle ilgili ürettikleri delillerin önemli bir kısmını eleştiriye tâbi tutmalarına rağmen en azından bir kısmının geçerli olduğu konusunda ikna olmalarıdır. Bu sebeple, her iki inanç dizgesine de bağlı kalmanın yolları üzerinde düşünmek zaruri hâle gelmişti. Bu o derece açık bir çelişkiydi ki İslâm felsefesinde birçok teorik yaratıcılığın oluşmasına sebep oldu. Bu, genellikle felsefenin çalışma biçimidir. Felsefe bizim kesin bir şekilde inandığımız önermeye karşı bir sonuç ortaya koyar ve biz genellikle her ikisini de uzlaştırmaya çalışan bir yol bulma eğilimi içine gireriz. Mesela, dünyamızdaki şeylerin, tıpkı şu anda parmağımın yazı yazmakta olduğum bilgisayarın klavyesini etkilemesi gibi diğer şeyleri etkileyebilecek bir güce sahip olduğuna inanma eğilimindeyiz. Ne var ki birçok filozof, şeylerin kendi başlarına herhangi bir şeyi etkileyebilecek herhangi bir gücü olmadığını ileri sürerek bu düşünceyi eleştirmiştir. Çünkü bilgisayarın klavyesinin kendi gücüyle hareket ettiğini düşünmek de pekâlâ makul bir şeydir. Biz bunun tecrübemizle şimdi asla gerçekleşmediğini ve daha önce de asla gerçekleşmediğini düşünürüz, fakat bunun gerçekleşebileceğini tasavvur edebiliriz. Söz konusu tasavvur bunun mümkün olduğuna dair bize

bir fikir verir. Böyle bir şey mümkünse şu hâlde, benim klavyeye dokunmamla ortaya çıkan sonuç arasındaki bağın herhangi bir zorunluluk oluşturduğu söylenemez. Biz bu delille ikna olmuş olabiliriz. Ancak birçok filozof, bununla her şeyi sürekli olarak yaptığımız ve birçok şeyin olmasını beklediğimiz dünyayı gündelik tecrübe edişimizi uzlaştırmanın zor olduğunu görmüşlerdir. Bu gerçekte, birçok yol karşısında gidecek bir yol bulmaya çalışırken birbiriyle uzlaşamaz gibi görünen inançları bir araya getiren felsefenin takip ettiği bir yoldur. İslâm felsefesinde, akıl ile iman arasındaki sözde çatışma, bahsedilen bu sürecin İslâm dünyasında normal bir şekilde işlemesinden başka bir şey değildir.

İslâm dünyasında felsefe ve din arasında veya akıl ile iman arasında genellikle çatışma olarak ifade edilen şey, daha az dramatiktir. Çünkü İslâm'a körü körüne inanan düşünürlerin, aynı zamanda rasyonel düşünceye inanmaları ve bu ikisini bir şekilde uzlaştırmak zorunda olmaları söz konusu değildir. Ayrıca onlar, İslâm'daki imanlarını da rasyonel bir teşebbüs olarak görmüşler ve İslâm'ın kendisini anlatım tarzı da bunu makul hâle getirmiştir. Kur'an sıklıkla kendi iddiaları için delillere göndermelerde bulunur (gerçekten de Kur'an'ın cümleleri, belli bir yöne rasyonel bir şekilde işaret etmeleri anlamına gelen *âyât* veya işaretler olarak adlandırılır). Tek Tanrılı üç dinin en yenisi olan İslâm, daha önceki dinlere göndermede bulunarak hakikatin modern güncellenmiş biçimi olarak kendini görür. Hristiyan veya Yahudi olarak kalmanın karşısında Müslüman olmak, üç çeşit bilgisayar arasında bir seçme hakkı anlamına gelir. Eski model bir bilgisayar, nispeten yeni olanı ve en iyisi ve en kullanılışlı olanı. Tabiatıyla eski model bir bilgisayarı kullanmayı tercih eden insanlar bulunabilir, ancak ortada daha yeni bir modeli varsa –delilin gösterdiği gibi– eski modeli tercih etmek rasyonel bir davranış olarak görülemez. Yeni olan makinenin, yazılımın tüm makinelerde mevcut olan kuralları yerine getirilmişse, eskilerinden tamamıyla farklı bir iş yapması söz konusu değildir, ancak bu işi mümkün olan en iyi yolla yapar. Hz. Musa ve Hz. İsa büyük peygamberlerdi, ancak Hz. Muhammed onların en büyüğüdür ve gerçekte peygamberlerin mührüdür (yani son pey-

gamberdir). Bu onun mesajının doğası ve bu mesajı iletme biçimi göz önünde bulundurulduğunda çok daha iyi anlaşılır. İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi, Hz. Muhammed ile daha önceki peygamberler arasındaki en bariz fark Hz. Muhammed'in, hakikati seleflerinden çok daha mükemmel ve cazip bir yolla sunan güçlü bir siyasetçi olmasıdır (Rosenthal 1968). Dolayısıyla burada ima edilen şey, İslâm'ı benimsemek için uygun deliller vardır ve Yunan felsefesinin buna ilave ettiği faydalardan biri de bu delilleri daha fazla insanı ikna edici hâle getirecek bir şekilde genişletmektir.

Bu çeşit bir delilin vahiy olgusuna hakkını teslim etmediği düşünülebilir, ancak tekrar etmek gerekirse vahyin akılla değil sadece imanla ilgili olduğunu düşünmek hatadır. Kabul edilen bir vahiy, kendisine inanılacak bir zemin bulunduğu için kabul edilmiştir. Ona inanılacak bir zemin varsa bu zemin ancak rasyonel bir zemin olabilir. Ben Kur'an'ı kabul ediyorsam, onu realitenin doğasının makul bir yorumuna dayanan hakikatin bir sunumu olarak kabul ediyorum (gerçi Peygamber'in bir hadisinde *fıtrata* veya *kadere* göndermede bulunarak işaret ettiği gibi biz dini hangi yolla yetiştirildiysek o şekilde yaşama eğilimi içinde oluruz, Kahteran 2006). İmanım temelde şahsî bir Tanrı tecrübesine dayanmış olsa bile –belki buna bireysel vahiy de diyebiliriz–, sahip olduğum olası diğer tecrübelerle mukayese edildiğinde bu tecrübeyi özgün olarak nitelendirmemi gerektiren neden hâlâ mevcuttur. İslâm dünyasının mistikleri olan sufiler tarafından üretilen bazı nazariyelere baktığımızda göreceğimiz üzere, kendilerine ilâhî olarak görünen tecrübelerini gözü kapalı kabul etmelerinin sahici olduğunda herhangi bir şüphe yoktur. Onlar kendi tecrübelerinin geçerli olduğuna ilişkin delil ve ölçüte ihtiyaç duymaktadırlar.

İslâm Dünyasında Yunan Felsefesine İlk Tepkiler: Büyük Tartışma

Yunan felsefesinin temel ilkelerini ve tekniğini kabul etme konusundaki zorluk, İslâmî ilimlerin nazarî sorunlarla başa çıkmada yetersiz kaldığı, dolayısıyla bir kimsenin bütünüyle farklı olan ve

ortaya çıkışı İslâm'ın doğuşundan önceki bir tarihe rastlayan bir kültürden metodoloji ithal etmek zorunda kalmasını ima ediyor görünmesinden dolayıdır. Bu kültür, hiç olmazsa tek Tanrılı bir dine ait olsaydı bu kadar ciddi bir problem oluşturmayabilirdi. Tersine Yunan kültürü, herhangi bir şekilde vahyin imkânlarından faydalanmadan oldukça etkileyici teorik teknikler üretme konusunda epey maharetli görünmektedir. Yunan düşüncesi karşıtları, Yunan düşüncesinde mantığın kullanımına ilişkin iki anlamlı itirazda bulundular. Birinci itiraza göre mantık, herhangi bir dile uygulanabilen bir araç olmaktan daha fazla bir şeydir. İkincisine göre, bir kültürdeki kavramsal meseleler üzerinde çalışırken kullanılabilecek en elverişli araçlar, dışarıdan ithal edilenler değil, bu kültürün kendi araçları olmalıdır. Bu, yeni felsefeye karşı, yabancı düşmanlığı içeren (*xenephobic*) tepkisel bir cevap verme girişimi olarak görülebilir. Yine de bu şekilde olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirilmemesi gerekir. İslâm felsefesinde mantık-dil ilişkisinin gerçek doğası üzerine uzun ve ilginç bir tartışma mevcuttur. Acaba mantık dilin bir parçası mıdır ve dolayısıyla her dilin kendine özgü bir mantığı mı vardır? Yoksa mantık, sadece dillerin derininde bulunan yapının tartışılmasına yarayan bir teknik midir? Bağdat'ta 320/932 yılında Sîrâfî ile İbn Mettâ arasında vuku bulan tartışma derinlemesine bu konuyu ele almaktadır. Hristiyan mütercim İbn Mettâ, mantığın tüm ifade araçları için müşterek bir araç olduğu, dolayısıyla herhangi bir kültürdeki mantık çalışmalarının, aktarılabilir olması dolayısıyla diğer kültürde de faydalı olduğu görüşünü ileri sürdü (Leaman 1997e). Sîrâfî ise tam tersine, her dilin kendine özgü bir yapısı olduğunu ve bunun da mantıkla değil gramerle ilgili bir yapı olduğunu, Arapçadaki bu yapının Yunancada zımnî olarak bulunan yapıya ihtiyacı olmadığını, bu yüzden onu kullanamayacağı görüşünü savundu (Abed 1996). Bu tartışmada İbn Mettâ'yı felsefenin ve terakkinin yanında görme eğilimi vardır; ancak bu meselede günümüzün önde gelen birçok düşünürüyle aynı görüşü paylaşan onun muhalifi Sîrâfî'dir. Genellikle, bir dilin derin yapısının temel bir boyutu olan anlamı, tercüme ve yorum aracılığıyla başka

bir dile aktarılabilir bir şey olarak görmenin hatalı olduğu ileri sürülmektedir. Fakat bir dili kullananlara başka bir dilin kuralları açıklandığında onu anlamalarının mümkün görünmesi dolayısıyla bu görüşe itiraz edenler olmuştur. Ancak, bu onların dildeki ifadelerin derûnî anlamlarını kavradıkları anlamına gelmez. Bunu anladıklarını bilemeyiz, çünkü biz bir başka dile müracaat ederek bunu yapmadan –ki bu anlamları sonsuza dek geriye giderek arama anlamına gelir– bu anlamları mukayese edemeyiz. Aslında bir kimsenin dış dünyanın bilgisinden şüphelenebildiği gibi, dildeki anlamlardan neden şüphe etmemesi gerektiğinin bir nedeni yoktur. Bir şeyi biliyor göründüğümüz gibi anlıyor görünmemiz de gerçekte o şeyi anladığımız veya bildiğimiz anlamına gelmez. Pragmatik başarılar anlamların kimliğini garanti etmezler. Bu yüzden Sîrâfî, kendi adına yaygın olarak kabul edildiğinden daha çok felsefî bakımdan haklı olmuş olabilir. Kuşkusuz burası, kendisiyle İbn Mettâ arasında vuku bulan tartışmanın tüm ayrıntılarına girilebilecek bir yer değildir, ancak her iki tarafa gerekli saygıyı göstermenin ne kadar hayati önemi haiz olduğuna işaret etmemiz gerekir.

İslâm felsefesinde bizatihi mantığın doğasının ne olduğuna ilişkin bir başka tartışma daha vardır (Leaman 2000b). Acaba mantık dilin veya felsefenin bir parçası mıdır ya da dilin veya felsefenin bir aleti midir? Bu, sadece sözcüklerle alakalı bir tartışma olmaktan daha fazla bir şeydir. Çünkü mantık sadece bir aletse, her dile uygulanabilme, orijinaline bakılmaksızın kabul edilebilme özelliğine sahip olması gerekir. Bu oldukça farklı iki düşünürün benimsediği bir görüştür. İbn Rüşd *Risâletü'l-yakîn* adlı eserinin ilk bölümünde bunu, şu iddiasını ispat etmek için kullanmaktadır. Önemli olan mantığın nereden gelmiş olması değildir; çünkü mantık, dinî törenlerin kendisine özgü kuralları korunduğu müddetçe dinî törenler bağlamında kullanılabilen kâfir aleti gibidir. Felsefenin daimi münekkidi olan Gazâlî, bizatihi felsefenin kendisi şüphe konusu olsa bile, düşünce kurallarını temsil eden mantıkta herhangi bir hatanın olmadığını ve mantığın özellikle kelâm ve fıkıh gibi alanlarda düşüncemize açıklık getirmek için kullanılması gerektiğini ileri sürer. Felsefenin ha-

tasının mantığı içermesi değil, aksine onun gayrimeşru amaçlarla kullanılmasında olduğunu söyler. Çünkü, ona göre biz öncülleri ve ilkeleri kabul etsek bile felsefenin temel delilleri işlemeyecektir.

Felsefeye yöneltilen esas eleştiri, bilgi elde etme yolu olarak felsefeye değil, felsefenin tatbikinin uygun görülmediği belli dinî meseleleri açıklarken felsefenin kullanılmasına karşı yapılmıştır. İslâm düşüncesinde genellikle *bi-lâ keyfe* olarak adlandırılan ve İslâm'da açık bırakılan bir mesele varsa bunu soruşturma konusu yapmanın gerekli olmadığına ilişkin bir anlayış mevcuttur (Abrahamov 1995). Bir başka deyişle temel tartışma konularının çözümünde diğer İslâmî ilimlerle birlikte Kur'an yeterlidir ve İslâmî ilimlerin çözmediği daha ileri derecedeki bir tartışma konusunda kafa yormaya gerek yoktur. Bu tepkisel ve felsefe karşıtı bir duruş gibi görünmektedir ancak, bu şekilde görmek bir zorunluluk arz etmez. Büyük felsefe teorilerinin çoğu, bizzat teorinin içinde bir çözüm bulunamıyorsa, belli metafizik meselelerin çözüm yolunun bulunabileceğini kabul etmiyor. Yani teori, anlamlı kurallardan oluşan bir anlam sistemi olarak kabul edilir ve bu sistemin dışından gelen herhangi bir soru, genel olarak bir anlam ifade etmez ve bu yüzden inceleme konusu yapmak gerekmez. Bir kimse, bunun ilâhî olarak kurulmuş bir sistemde delil teşkil ettiğine inanmak için oldukça güçlü bir zemin olduğunu, dolayısıyla böyle bir teori sunmanın kesinlikle yanlış bir şey olmadığının düşünülebilir olduğunu düşünebilir. Felsefî düşünce incelendiğinde ondaki tutarsızlıklar ve çelişkilerle karşılaşıldığının ileri sürülmesi hâlinde teori daha da güçlenecektir. Elbette bu felsefenin anlamın sınırlarının ötesine uzandığında bir kimsenin olmasını beklediği bir şeydir.

Gazâlî ve Felsefe: Yaratma Meselesi

Gazâlî'nin felsefeye yönelttiği temel suçlama tam olarak, felsefenin kendi yetkisinin dışına çıkmasıdır; onun burada "felsefe" ile kastettiği İbn Sînâ tarafından geliştirilen felsefedir. *Tehâfütü'l-felâsife*'de (al-Ghazali 1997) bu türden bir düşünceyi ele alırken sanki felsefeye karşı teolojik (kelâmî) deliller kullanıyor gibi görünür.

Çünkü o, birçok meselede, filozofların sadece bidatı değil aynı zamanda inançsızlığı temsil eden teoriler sunduklarını söyler (A 15-41). Bunun anlamı, bu teorilerin temel İslâmî ilkelere aykırı olması ve sadece bu ilkeleri genişletmek veya yeniden yorumlamayı hedeflemiş olmamasıdır. Bu, belki teolojiyle ilgilenen bir kimse için geçerli bir itiraz olabilir; ancak bir filozofun teorik ilgisine çok az mazhar olan bir itirazdır. Bunu ilginç kılan şey, Gazâlî'nin filozofların kurduğu oyunun içine kendisini dâhil ettiği zekice bir yol izlemesi ve ulaştıkları sonuçların kendi delillerini izlemediğini göstermesidir. Dolayısıyla bundan çıkarılacak, dinle karşıtlık içinde olan her türlü sonuç, sapıklık ifade ettiği gibi aynı zamanda geçersizdir.

Gazâlî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği temel eleştiri, kendisi ve diğer filozofların Tanrı hakkında ardı arkası gelmeyen konuşmalar yaparlarken, Tanrı'ya yerine getireceği bir rol vermemeleridir. Çünkü onlar Tanrı'ya yapabileceği hiçbir şey bırakmıyorlar. Aslında Tanrı "Tanrı" olarak adlandırılabilcek bir varlık türü değildir. Bir kimse "Tanrı" ile dinlerin kastettiği anlamdan farklı bir anlam kastediyorsa o kimsenin Tanrı hakkında konuşması kafi değildir. Burada önemli olan husus şudur: Tanrı hakkındaki dil, O'nun tanrısallık kavramını zayıflatan bir dil değil de gerçekten Tanrı'yla ilgili bir dil olacaksa belli kuralların takip edilmesi elzemdir. Gazâlî'ye göre en önemli kural, Tanrı'nın gerçek fail olarak kabul edilmesinin zorunluluğudur. Gerçek fail olmak ne demektir? Gazâlî haklı olarak gerçek failin, kendi kapasitesiyle her istediğini yapabilmesi ve âlem üzerinde hakikaten etkisi olabilmesi için kendi kendine karar almaya muktedir olması gerektiğini ileri sürer. Gazâlî, Tanrı'nın bile mantık sınırları içerisinde faaliyet göstermesi gerektiğini, ancak bu sınırların dışında, O gerçek bir fail ise her istediğini yapabilme gücüne sahip olması gerektiğini söyler. Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı) adlı eserinde, filozofların Tanrı'ya dünyayla ilgili verdikleri ve onun "uydurma" dediği rolle dalga geçer.

Gazâlî neden filozofların Tanrı'yı gerçek fail olarak kabul etmediklerini düşünür? Onun kitabında önemli bir rol oynayan bir meseleyi, dünyanın yaratılışı meselesini ele alalım. Dünyanın nasıl yaratıldığına ilişkin bilinen yoruma göre Tanrı dünyayı yaratmaya karar

verdi ve sonra da onu yarattı. O dünyanın sonunu getirmek istediği zaman, bunu kolayca gerçekleştirebilir ve O dünyadaki her şey üzerinde benzer bir kontrole sahiptir. Doğa belli bir biçim alır ancak bu biçimle ilgili herhangi bir zorunluluk yoktur ve Tanrı bunu kolayca değiştirebilir veya bazı durumlarda onu değiştirmek için müdahale edebilir. Bu duruma mucize adı verilir ve bunlar Tanrı'nın kendi yaratmasına doğrudan müdahalesinin bir neticesi olarak açıklanır. Kur'an, Tanrı'nın bir şey yaratmak istediği zaman ona "Ol" dediğinden ve o şeyin de varlığa geldiğinden bahseder ki bu ilahî yaratmayla ilgili bilinen normal görüşle uyum arz eder (36:84; 16:40).

Filozofların çoğu, yaratma konusundaki yaklaşımı reddeder. Onlara göre tıpkı Tanrı gibi âlemin de ezelî olduğunu düşünmek için birçok mükemmel neden vardır. Birincisi, dünya yaratılmayı hak eden bir şey ise –ki açıkça öyledir ve yaratılmıştır– Tanrı onu yaratmayı neden ertelesin? Bizim durumumuza baktığımızda bir şeyi düşünmemizle onu yapmamız arasında bir boşluk söz konusudur; çünkü bizler sonlu varlıklarız. Tanrı söz konusu olduğunda böyle bir durum söz konusu olamaz. Mademki âlem yaratılmaya değer bir şeydir, şu hâlde o daima yaratılmayı hak eden bir şey olmalıdır. Çünkü her şeye gücü yeten mükemmel bir varlığın yaratmasındaki böyle bir gecikmeyi izah edecek bir neden yoktur. Üstelik, dünya yaratılmazdan önce nasıl bir zamanın var olabileceğini açıklamak zordur. Bizim açımızdan bir fiili düşünmeyle onu gerçekleştirme arasında zamansal açıdan bir boşluk vardır. Ancak Tanrı açısından böyle bir boşluk yoktur. Çünkü âlem yaratılmazdan evvel, böyle bir zaman olmuş olsaydı, bu bizim anladığımız anlamda bir zaman olmayacaktı. Zaman bizatihi değişen olayların ölçüsüdür ve âlem yaratılmazdan önce, değişen olaylar yoktu, bu yüzden zaman da yoktu. Mademki âlem yaratılmazdan önce zaman yoktu, şu hâlde içinde dünyanın yaratıldığı bir zaman da yoktu. Netice itibarıyla dünyanın daimi olarak var olması gerekir, çünkü onun yaratılmasına sebkat eden bir zaman yoktur. Bu, Gazâlî'nin çeşitli vesilelerle ima ettiği gibi (A 15-46) önce Tanrı'nın bizatihi var olduğu ve daha sonra da yarattığı dünyayla birlikte var olduğu düşüncesiyle karşıtlık içindedir.

Zamanın Doğası

Gazâlî'nin faklı bir tarz izleyerek görüşlerini savunabilir ve zamanın doğası ile ilgili farklı bir açıklama getirebilirdi. Gazâlî zamanın değişmenin ölçüsü olmadığını, ancak içersinde değişimin gerçekleştiği bağımsız olarak var olan bir çerçeve olduğunu savunabilirdi. Bu, onun Tanrı ile dünya arasındaki bağlantıyla ilgili düşüncesiyle uzlaşma sağlamasına yarayacak oldukça kolay bir zaman düşüncesiydi. Ancak o, göreceli bir zaman tanımını benimsemek suretiyle işini zorlaştırdı. Çünkü o, filozofların öncüllerinden yola çıktığımızda bile filozofların sapıklık içinde olduğunu ortaya koymak istiyordu. Gazâlî, zamandan önce, sadece Tanrı'ya özgü bir zamanın, sonra da dünyanın yaratılmasıyla birlikte başlayan uygun başka bir zamanın var olduğunu neden düşünemeyeceğimizi sordu. Bu iki zaman kavramı olduğunu ima eder: Birisi, âlemin yaratılmasıyla başlayan doğal zaman, diğeri de ebedî olarak var olan doğaüstü zaman. Böylece, çerçeve zaman anlayışıyla göreceli zaman anlayışının terkibiyle meydana getirilen olağandışı ve gayrimütecanis bir zaman düşüncesi ortaya konulmuş oldu. Bu iki zıt kavramı kullanmaya nasıl hak kazandığımızı gösterecek birtakım delillere muhtacız ve bu zihinlerimizde bulundurabileceğimiz ve Gazâlî'ye çok anlamlı gelen bir resim olmasına karşılık, şu anda buna dair hiçbir delil bulunmamaktadır (Leaman 1985, 1997c).

Şimdi bu zorluğu belli bir süreliğine bir kenara bırakalım ve yaratmasını erteleyen mükemmel yaratıcı kavramının herhangi bir zorluk oluşturup oluşturmadığına bakalım. Gazâlî'ye göre bu, bir zorluk değildir. Çünkü biz zihnimizde, bir şeyi yapmaya karar vermesine rağmen onu erteleyen bir kimseyi tasavvur edebiliyoruz. Zira bir fiil meydana geleceği zaman, bir kimsenin karar vermesi fail olmanın bir parçasıdır. Gazâlî, bizim her zaman yaptığımız bir şeyi Tanrı'nın kesinlikle yapabileceğini göstermek için gündelik davranışlarımızdan örnekler verir. Mükemmel olmadığımız için bizim ertelemek zorunda kalışımız veya ne olacağı belli oluncaya kadar beklemek zorunda kalışımız dolayısıyla Gazâlî'nin bu düşüncesine eleştiri yöneltilecektir. Gazâlî bu eleştiriyi kabul etmez ve bir kimsenin böyle yapmak zorunda olmadığını izah etmeye çalışır.

Biz genellikle gelişigüzel kararlar alırız ve bu da bir failin fiillerinin bir yönünü oluşturur. Önüne konulan ve her bakımdan özdeş olan iki hurmadan birini seçmek zorunda olan aç bir insanı örnek olarak verir. Bu iki hurmadan birisini seçmesini gerektiren bir şey olmadığı için, bunlar Tanrı'nın dünyayı yaratmasının zamanıyla ilgili verdiği kararı temsil ediyor. Bizim tıpkı bir hurmayı diğerine tercih edişimizde olduğu gibi Tanrı da bir zamanı diğerine tercih edebilir. Bizim bir hurmayı öncelikli olarak seçerken onun seçmemiz gereken bir hurma olmasını gerektirecek özel bir neden olmadığı gibi, aynı şekilde Tanrı'nın yaratmak için seçtiği zamanın dünyanın yaratılması gereken gerçek zaman olmasını gerektirecek bir neden söz konusu değildir. İbn Rüşd bu bu hususu eleştirirken, öncelikle aç olan şahsın hangi hurmayı seçeceğine değil, yiyip yemeyeceğine karar verdiğine ve hangi hurmayı seçtiğinin onun için bu aşamada önemli olmadığına dikkat çeker (İbn Rushd 1961). Her ikisi de düz anlamda devam eden açlığını yatıştırma bakımından özdeştir ve bu kıyasın oldukça endişe verici bir yönünü ortaya çıkarmaktadır ki buna göre bir fail fiili aracılığıyla bir şeyi gerçekleştirmeye gereksinim duyar veya ister. Elbette böyle bir düşünce, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, fiilde bulunması salt kereminden kaynaklanan Tanrı'ya uygun düşmez. Gazâlî böyle bir eleştiriye cevap verirken şunu ileri sürecektir: Eyleminin sonucu olarak, bir sonucun ortaya çıkmasına ihtiyaç duymaması bakımından bizden farklı olmasını ve elbette bizim eksikliğimize karşın O'nun mükemmelliğinin bir ciheti olmasını bir kenara bıraktığımızda Tanrı gerçek bir fail ise bizim yaptığımızla O'nun yaptığı arasında güçlü bir bağın olması gerekir. Biz her bakımdan özdeş olan iki şeyden birini seçebiliyorsak O da bunu yapabilir. İbn Rüşd buna karşılık şunu savunacaktır: Biz bir şeyi seçiyorsak bize onu seçtiren başka bir şey olması gerekir. Bu şey ne olursa olsun, birbirine benzer olan iki şeyden birini niçin seçtiğimizi açıklamak için kullanılabilir. İbn Rüşd'e göre buradaki tercih, yeme veya yememe arasındadır, dolayısıyla gerçek anlamda bir problem yoktur. Ne var ki Gazâlî bunun gerçekten de seçmenin bir yönünü oluşturmasına rağmen seçmenin

aslında ne hakkında olduğunu ortaya koymadığını ileri sürerken haklıdır. Seçme gerçekten de gelişigüzeldir, herhangi bir hurma onun işini görecektir. Ne var ki seçim işini yapan bunlardan birini seçmek zorundadır ve böyle bir seçim yapmaya güç yetirebilmek fail olmanın temel özelliğidir. Bu, açık bir amaç tarafından açık bir fiili seçmeye motive edilmişlik durumunda bile failliğe daha çok yaraşan bir niteliktir. Çünkü bu, üzerinde düşünülmeden alışkanlık eseri yapılma eğilimi taşır. Fakat biz birbiriyle özdeş alternatifler arasında bir seçim yaptığımızda, hangi tarafa gideceğimize karar verme konusunda tamamen özgürüzdür. Bu, gerçekten de, her ne kadar tüm zamanlar O'nun için bir olsa da, Tanrı'nın dünyayı istediği bir zamanda yaratabildiğine dair güçlü bir delildir. Her ne kadar bunun gerçekleşme zamanı olacağı –O'nun için fark etmezse de– dünyayı ne zaman yaratacağına karar verebilmiştir.

Belki de Gazâlî'nin açıklamak zorunda olduğu en zor problem, Tanrı'nın dünyayı yaratmak için kararını geciktirmesinin sebebidir. Tanrı dünyayı herhangi bir zamanda yaratabiliyorsa ve dünya yaratmaya değer bir şeyse, niçin bekledi? Gazâlî bu itirazı Tanrı'nın bekleyebilme gücüne karşı bir meydan okuma olarak kabul eder ve şunu ifade eder: Tanrı beklemeyi murat etmişse, bekler. Beklemek uygunsa niçin beklememesi gerekir? *Felâsife*nin de sık sık işaret ettiği gibi problem onların beklemeyi uygun görmemiş olmalarıdır. Bu, birbiriyle özdeş olan iki alternatif arasında Tanrı'nın nasıl karar vereceğini açıklamayla ilgili olan daha önceki problem gibi değildir. Buradaki karar, yaratma ve yaratmama arasındadır. Gerçi bir anlamda, her iki alternatif de Tanrı için aynıdır, çünkü O amaçlarından bir kısmını gerçekleştirmek için yaratmıyor. Yapılabilecek olan ve yapılması gereken bir şeyin neden yapılmadığı konusunun sarahate kavuşturulması gerekir. Gazâlî, insan ve Tanrı arasındaki bağın korunmasını ister ve bizim bir şeyi erteleyebileceğimiz gibi Tanrı'nın da erteleyebileceğini söyler. Ancak bu ikisi kesinlikle aynı şekilde yürüyen bir şey değildir, zira biz bir şeyin yapılmasını ertelediğimizde gecikme için bir nedenimiz vardır; ancak Tanrı için böyle bir neden olamaz. Dünya yaratıldıktan sonra, özel bir müdahelede bu-

lunmak için bekleyen bir Tanrı anlayışını kesinlikle anlamlı hâle getirebiliriz. Çünkü bu durumda Tanrı bir şeylerin olması için beklemektedir. Gerçi O söz konusu olan vakıanın gerçekleşmeden önce olacağını bilmektedir; ancak, yine de onu takip edecek olan uygun fiilini gerçekleştirmek için bu vakıanın gerçekleşmesini bekleyebilir. Fakat dünya yaratılmazdan önce, gecikmeyi açıklayabilecek başka bir şeyin var olması söz konusu olmadığına göre, mükemmel bir varlık dünyayı yaratmayı neden sonraya bırakmış olsun?

Molla Sadrâ ve Değişim

Bu zorluğa bir çözüm de, değişim teorisiyle Molla Sadrâ tarafından üretilmiştir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre iki tür değişim vardır: Bir maddeden diğer bir maddeye, birdenbire gerçekleşen değişme anlamında özsel değişim, diğeri de tedrici değişim. Bu nicelik ve nitelik gibi özellikler anlamında ilineklerde (*araz*) meydana gelen değişimdir. Bu anlamlı görünmektedir. Nihayetinde bir şey bütünüyle değişerek başka bir şeye dönüştüğünde bu değişim birdenbire olmaktadır. Belli bir zamanda bir taş yığını sadece bir taş yığınıdır; ancak heykeltıraş onunla işini bitirdiğinde artık o bir heykeldir. Diğer yandan bu taş yığını bir noktadan başka bir noktaya hareket ettirildiğinde, onun özü değişmez sadece konumu değişmiş olur ve bu süreç epey bir zaman alabilir. Değişimin değişmeyen bir temele, sürekli aynı kalan maddeye (*substrate*) ihtiyacı vardır. Biz ancak daimi olan bu şeye göndermede bulunmak suretiyle hareketten ve değişimden söz edebiliyoruz. Molla Sadrâ, bunun doğru olması hâlinde hareketin, hareket etmeyen birtakım mekânsal-zamansal olaylar serisine tekabül edeceğini söyleyerek bu teoriyi reddeder. Bir şey potansiyellikten aktüelliğe hareket ederse biz aynı zamanda hem soyut olan zihnî bir kavrama hem de sürekli akış hâlinde olan maddî bir şeye göndermede bulunmaya gereksinim duyarız. Molla Sadrâ buna *hareket-i cevheriyye* (tözsel hareket) adını verir ve bunun, dünya fenomenini varlık alanına taşıyan ve daima işleyen bir durum arz ettiğini ileri sürer.

Molla Sadrâ'ya göre dünyanın mahiyetleri arasında bir bağ yoktur; sadece fiilen var olan şeyler arasında böyle bir bağ vardır. Mev-

cut olan şeylerde vuku bulan küçük değişimleri, çok küçük oldukları için görmezden gelmeye eğilimliyiz ve gerçekten olmaktan ziyade zihinsel olan ve bir tür istikrarı temsil eden mahiyetler icat ederiz. Cevherî hareket, daimi olarak işlemektedir; bu yüzden hiçbir şey, iki farklı anda asla aynı kalmamaktadır. Bu hareket her zaman daha yüksek formlar cihetine dönük olarak gerçekleşmektedir ve biz bundan kendi başına gerçek olmayan zaman kavramını oluşturuyoruz. Kendisi olarak zaman değişimin bir ölçüsüdür, şeylerin bizim tarafımızdan inşa edilen bir özelliğidir ve bu yüzden en azından mekânın tek bir özelliğini paylaşır. Biz şeyleri kendi tahayyülümüzde tanımlayıp belirleme eğilimi taşırız; çünkü böyle yapmak bizim işimize yaramaktadır. Oysa biz gerçekte sürekli olarak değişen şeyi soyutlaştırırız. Bu yüzden eşya olarak ifade ettiklerimiz sadece hareketin bir boyutunu teşkil eder. Zaman, içerisinde değişimin (hareketin) vuku bulduğu mekân benzeri bir boyut olmayıp, daimi değişimin bir ölçüsüdür. Dolayısıyla dünya, şeylerin sürekli olarak varlığa getirilmesini temsil etmesi anlamında ezelî-ebedî olarak görülebilir. Diğer yandan sürekli bir hareket ve değişim vardır ve var olan her şey belli bir zamanda var edilmiştir. Dolayısıyla dünya, hepsi de zamanda varlığa gelen olaylardan oluşmaktadır. Fakat dünyanın kendisinin bir başlangıcı ve sonu olmadığı için ezelî ve ebedîdir. Zaman, değişim dünyasından bağımsız bir şey değildir. Bu yüzden biz hareketin başladığı zamandan önce var olan bir zamandan söz edemeyiz.

İkbal ve Zaman

Varlığın doğasına ilişkin bu dinamik anlatım, Molla Sadrâ gibi İranlı düşünürlerin cesur düşüncelerinden etkilenen birçok modern düşünür tarafından büyük bir coşkuyla sahiplenilerek sürdürülmüştür. Büyük Hint filozofu ve şairi Muhammed İkbal'in kurduğu ben nazariyesi doğrudan böyle bir metafizikten hareket eder. İkbal, cennetten günahı yüzünden kovulan Hristiyanlığın insan anlayışını eleştirmekle işe başlar ve Âdem'in belli bir şahıs olmayıp ben bilincine sahip insanlığın sembolü olduğunu söyler. İkbal'e göre Düşüş, ilkel içgüdüsel iştahlara sahip olma durumundan, şüphe etme ve ita-

atsizlik etme kabiliyeti olan özgür bir bene sahip olan bilinç durumuna geçişle alakalıdır (İkbal 1930: 85). İnsanlar madde ve ruhun karışımıdırlar. Madde dünyadan, ruh ise Tanrı'dan gelir. Dolayısıyla birbirinden oldukça farklı olan bu iki şey arasında çatışmaların vuku bulması şaşılacak bir şey değildir. Önemli olan kim olduğumuza dair düşüncemizi, Tanrı'ya aidiyetimizi tanıma bağlamında sürekli olarak geliştirmemiz ve ilerletmemizdir. Kendimize ve doğa da dâhil olmak üzere diğer varlıklara dair bilgimizi artırdıkça, kendi ben bilincimizin daha fazla farkına varmış oluruz. Tanrı kavramı, maddîliğin sınırlamalarından azade olduğu için, Kendini anlama ve Kendinin farkına varma konusunda önünde hiçbir engel olmadan bütünüyle ben bilincine sahip bir varlığa işaret eder.

Dünyanın yaratılmasının, geçmişte olmuş bir hadise olarak, Tanrı'nın mazideki bir fiili olarak görmek yanlıştır. İkbal'e göre Tanrı daima faaliyet hâlindedir, yaratma ise süreklilik arz eden bir projedir. Keza kendimizi, olmuş bitmiş ürünler olarak görmemiz de bir hatadır; çünkü bizler, bilinç düzeyi bakımından sürekli olarak değişiyor ve gelişiyoruz. Hatta bu bizim sıradan gündelik işlerimiz için de geçerlidir. Çünkü maddî dünyada bizi ihata eden şeylerle ilişkimizi sürekli olarak yeniden tasarlıyoruz. Bu ilişki bitmiş, tamamlanmış bir ilişki değildir. Daha da önemlisi, tecrübî dünyadan soyutlanma yoluyla elde edilen ve saf şahsiyet düşüncemizi bütünüyle kuşatan "ben"dir. Bu saf "ben"dir ve bizim, tecrübî benlerimize kıyasla, gerçekte kim olduğumuzla alakalıdır ve neredeyse bedenden bağımsız olarak çalışır. İkbal, iki farklı zaman kavramını karşılaştırmak suretiyle bu ayırımı açıklığa kavuşturmak ister: Mutat sıralı zaman ve kendisinin "saf süre" dediği zaman. Mutat sıralı zaman, olayların sıradan akışıdır ve genellikle mekânsallaşmış bir biçim içinde temsil edilir ve bu şekilde biz dünyanın değişen doğasını ve gerçekte dünyanın fiziksel varlıkları olarak kendimizi tecrübe etmiş oluruz. Fakat ona göre, bundan daha derin bir kavram daha vardır ve buna uygun olarak her şeyin ezelî ve daimi olan bir varlık formu vardır. Bu, bizim derin tefekkür esnasında, gerçekliğin temel özelliklerinin birdenbire algılanması anlamında, kendimizi gerçekliğin tümünün

aynı anda sunulduğu bir kimse gibi hissettiğimiz duruma benzer. Muhtemelen bu, bizim şaşkınlıkla dünyanın değişen doğası olarak tecrübe ettiğimiz konuların ve örneklerin durmadan sahnelenmesi olarak, Tanrı'nın dünyayı görme biçimidir. Tefekkür ederken, bizim hareketli olarak görmeye alıştığımız şeyin sabitleştiği hissine kapılırız. Bu, en azından ilke olarak bizim, böyle bir tecrübeyi kabul edip anlamak için ruhânî kapasitemizi geliştirerek ulaşabildiğimiz daha derin bir ben ve daha mükemmel bir zaman kavramıdır.

İkbal bu teoriden oldukça ilginç sonuçlar çıkarır. Bu sonuçlardan birisi İslâm'ın kendisini belli bir siyasî veya teolojik duruş içerisinde dondurmaya çalışması anlamsızdır. Geçmiş, birçok teolojik ve fıkhî bakış açısıyla doludur. İslâm dünyasında imanın en önemli boyutlarının, en uygun anlamının ne olduğu konusunda hararetli tartışmalar meydana gelmiştir. Uzak bir geçmişteki daha temiz ve saf bir çağa dönmek isteyenler anlamına gelen ve Batı'da daha çok köktendinciler olarak bilinen *Selefî* düşünürlerin önemli bir kısmı, İkbal'in burada eleştirdiği şeyi yapmaya çalışıyor. Onlar dünyayı bitmiş bir proje olarak görür ve burada sorun, daha önceki ve daha mutlu bir hayatın yaşandığı duruma ve daha köktenci bir İslâm anlayışının olduğu bir duruma nasıl dönülebileceğidir. İkbal daima, İslâm'ın modern yirminci asırla her zaman ilgili olduğunu iddia etti. O, her şeyin daha mükemmel ve açık olduğu bir altın çağa geri dönme düşüncesine karşı çıkıyordu. Oysa İkbal, farklı bir biçimde de olsa altın bir çağa geri dönüyordu: Bu, İslâm dünyasının farklı düşüncelere hoşgörüyle yaklaştığı ve farklı düşüncelerle, özellikle de bilimsel düşünce ve teorilerle ilgilendiğini düşündüğü bir dönemdir. Bazı temel doğrular ezelî-ebedî doğrular olarak kabul edilebilirken, bunları belli bir politik ve hukukî yapı içerisinde ebedî olarak sabitleştirmeye çalışmak doğru değildir. Çünkü gerçekliğin en temel ilkesi, onun her zaman değişiyor olmasıdır. Hatta öldüğümüzde ve bir umut cennete gittiğimizde bile, istirahat etme imkânı bulamayacağımızı söyler. Çünkü cennet bir tatil değildir. Orada bile kendi benimizi geliştirmeye devam edeceğiz ve ileride orada bizimle birlikte olanları da kim ve ne olduğumuz konusundaki farkın-

dalığımızı artırmak için kullanacağız. İkbal'in kendi metafiziğinden çıkardığı politik ima konusunda bir kimse ne düşünürse düşünsün, zamanın doğasıyla ilgili farklı anlayışların, gerçekliğin doğasının niteliğinin ortaya konulmasının önemli bir özelliği olduğuna burada işaret etmemiz gerekir.

İbn Rüşd ve Zaman

İbn Rüşd de buna benzer bir teoriye bağlı olduğunu açıkladı. O, Eş'arîlerin başka şeylerin eylemlerinin bir sonucu olarak var olan ve zamanda varlığa gelen şeylerin varlığını kabul ettiklerini ileri sürer. Şu hâlde başka bir şey aracılığıyla var olmayan ve aynı şekilde zamanda var olmadığını söyleyebileceğimiz bir varlık vardır ki bu Tanrı'dır. Son olarak bu iki uç arasında yer alan varlıklar vardır ki bunlar ne "bir şey"den ne de "zaman"da meydana gelmişlerdir. Bu, bütün olarak dünyadır. Bir maddeden meydana gelmiş olamaz; çünkü kendisinden meydana gelebileceği bir şey yoktur. Çünkü dünyanın kendisi bütünüyle maddedir. Zamanda değildir, çünkü zaman onun değişiminin bir ölçüsüdür, var olmadan önce değişmesi mümkün değildir. İbn Rüşd'ün de işaret ettiği gibi âlem bir bütün olarak, başka bir şey tarafından meydana getirilmiş gibi görünmektedir; ancak aynı zamanda ezelî imiş gibi görünmektedir. Her ikisi de olamaz; çünkü başka bir şey tarafından meydana getirilen bir şeyin kendisi sonludur ve zamanda meydana gelmemiş olan bir şeyi varlığa getiren başka bir şey yoktur (Hourani 1976: 55-6). İbn Rüşd kelâmcıların, sadece zamanın aslının ne olduğu konusunda filozoflardan farklı düşündüğünü söyler. Kelâmcılara göre zaman sonludur ve sonlu olan sadece geçmiş zamandır. Filozoflar ise zamanın sonsuz olduğunu savunurlar. Fakat İbn Rüşd'e göre gerçekte dünyanın, zamanda meydana gelmediği için sonsuz olduğunu ve bilemediğimiz yollarla Tanrı'ya dayandığı için yaratıldığını çelişkiye düşmeden savunmak mümkündür. Her ne kadar kelâmcıların iddialarını tam olarak ortaya koyup koymadığı tartışılabilir olsa da, onun burada bir amacı vardır. Onun kelâmcılara atfettiği önermelerden birisi, gelecek için zaman ve varlığın sonsuz olmasıdır ki sa-

nırım bu onların kabul ettiği bir şey değildir. Çünkü onlar dünyanın nasıl bir başlangıcı varsa aynı zamanda bir sonunun da olabileceğini ısrarla savunur (A 25-9, 42-6).

Molla Sadrâ ve İbn Rüşd'ün beraberce durdukları sağlam zemin, her ikisinin de dünyanın menşeinin ne olduğu sorusunun oldukça karmaşık olduğuna ve sonluluk-sonsuzluk tartışmasının göründüğü kadar basit olmadığına işaret etmeleridir. İbn Rüşd'ün defaatle, Kur'an'da dünyanın sonlu olduğuna ve belli bir zamanda hiçten yaratıldığına dair açık bir ifade olmadığına işaret eder. Şu hâlde, neden âlem ezelî olarak kabul edilmesin? Çünkü bu onun Tanrı'ya dayanmasını ortadan kaldırmaz. İbn Sînâ felsefesinde oldukça önemli bir yer tutan ve İbn Rüşd'ün karşı çıktığı ancak çoğu kez onu kullanmaktan başka bir alternatifinin olmadığı sudur ilkesine göre, Tanrı'nın var olduğu ve sonra da âlemi var ettiği bir zaman yoktur. Tam tersine Tanrı her daim vardır ve daima düşünceler üretmiştir ve bu düşüncelerin bizim hâlihazırda gördüğümüz dünyamız için sonuçları vardır. Çünkü O'nun düşünceleri, nihayetinde dünya hâline gelen, varlığın ve gerçekliğin değişik düzeylerde ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Çünkü zaman değişimin ölçüsüdür ve değişim İbn Rüşd'e göre maddeyle ilgili olduğu için dünyamızın Tanrı'dan sonra geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü bizim dünyamızın oluşumuna yol açan şey, zamanda olmamıştır, zira o maddeye nispetle meydana gelmemiştir. Bu sebeple Molla Sadrâ'nın geliştirdiği değişim teorisi ilginçtir. Çünkü o, değişimin yaratıcı sürecin başlamasıyla birlikte meydana gelmeye başladığı ve maddeyi gerektirmediği ve bu sebeple zamanın her zaman faaliyette olduğu hususunda ısrar eder. Zaman sonsuzdur çünkü âlem sonsuzdur. Dünyanın sonsuz olması, dünyada sürekli değişimin olması anlamındadır. Fakat dünyanın sonsuz olması aynı zamanda tüm değişimlerin zamanda meydana gelmesi anlamındadır. Bu sebeple dünya sonluluk ve geçicilikle karakterize edilir. Tekrar etmek gerekirse, sadece kendi başına var olduğu bir süreden sonra zamanı ve dünyayı yaratan bir Tanrı düşüncesinden kaynaklanan bir seçeneğimiz var. Diğer yandan bâki Tanrı düşüncesi, dinler, özellikle de İslâm tarafından kullanılmaya elve-

rişli görülmektedir. Bu düşünce zaman kavramı testini geçse bile, İslâm'ın Tanrı'sının kabul edeceği diğer kriterleri de yerine getirip getiremeyeceği sorusu ortaya çıkacaktır.

Tanrı Ne Yapabilir?

Gerçekte Gazâlî'yi kızdıran şey, Tanrı'nın faaliyet alanını zorunlulukla sınırlandıran bir şeyin olabileceği önerisidir. Tanrı mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilir. Çünkü dünyayı istediği bir zamanda yaratması O'nun için mümkün görünmektedir. Şu hâlde neden biz böyle bir imkânın varlığını reddetmek zorunda olalım? Bizatihi dünyanın doğasını analiz etme söz konusu olduğunda benzer problemin ortaya çıktığını görüyoruz. *Felâsife* ve özellikle de İbn Sînâ dünyayı, sebepler ve sonuçlar olarak birbirlerine bağlanan, sebeplerin zorunlu olarak sonuçları doğurduğu olgular ve olaylardan oluşan bir yer olarak yorumlar (A 46-52). Kendisi daha önce gelen bir sebebin sonucu olmayan yegâne sebep, bizatihi zorunlu olan ve kendisi dışındaki her şeyin imkânı için zemin teşkil eden Tanrı'dır. Tanrı dışındaki her şey, nedeni itibarıyla zorunludur, neden bir kez faaliyete geçtiğinde, doğanın normal yasalarına uygun olarak sonucun onu takip etmesi zorunludur (Leaman 1985: A 52-63). İbn Sînâ evreni, bizim özel örneklerden yola çıkarak genel sonuçlara ulaşmamızı mümkün kılan kıyaslar serisinin fiziki bir temsili, delilin mantıksal biçimi olarak yorumlar. Evrenin yapısı bütünüyle rasyoneldir ve bize böyle değilmiş gibi görünse de bunun yegâne sebebi, bizim gerçeklikle ilgili sınırlı olan algımızdır. Dünyanın mantıksal yapısını anlayan birtakım insanlar vardır ki bunlar dünyanın işleyişinin bağlı olduğu genel prensipleri bilirler ve bu yüzden özel bazı olgularla karşılaştıklarında, bu olgulardan nasıl genel sonuçlar çıkaracaklarını bilirler. İbn Sînâ bu kabiliyetin peygamberlerin çoğunda bulunduğunu söyler; çünkü peygamber ne olacağını önceden haber verebilen kimsedir. Nübüvvetle ilgili normal dinî bakış açısına göre Allah'ın seçtiği bir kimseyi gaipten haber verme yetisiyle donatmasıdır. Ancak o dönemde peygamberlikle ilgili normal felsefî anlayışa göre peygamber, özel bir kimsedir ve entelektüel pratik

bakımdan sahip olduğu mükemmellikler aracılığıyla, dünyanın mantığının işlediği yolları bilme imkânını elde eder. Bunun bir sonucu olarak da gelecekte ne olacağını bilir. Peygamber aynı zamanda siyasî yeteneği olan bir kimsedir ve bu yeteneğiyle toplumda geniş bir yankı bulacak şekilde dünyanın mantığını ifade edebilir.

Mucize ve Anlam

Bunu, Gazâlî'nin yıllarca destek verdiği doğayla ilgili kelâmî görüşle, Eş'arî görüşle kıyaslayarak değerlendirelim. Bu görüşe göre, gerçekliğin en temel yapısı, her zaman istediği herhangi bir biçimi alabilen atomlardan oluşur. Değişim, Tanrı'nın bu atomlara belli yollarla nizam vermesiyle gerçekleşir; ancak atomlar kendi zatlarında herhangi bir şekilde organize edilebilir bir yapıya sahiptir. Biz dünyayı, kurallara bağlı bir yapı olarak algılarız; fakat bu kerameti bol olan Tanrı'nın bize hayatı kolaylaştırması dolayısıyladır. Maalesef Tanrı'nın bu keremi karışıklığa yol açabilir. Çünkü biz, olan şeylerin ondan önce gelen şey sebebiyle olmak zorunda olduğunu düşünebiliriz. Hatta bir eylemde bulunduğumuzda, gerçekleşen şeyin bizim eylemimizin bir sonucu olarak gerçekleştiğini zannedebiliriz. Gerçekte ise biz bir eylemde bulunduğumuzda, bu Tanrı aracılığıyla meydana gelir; evrende değişim meydana geldiğinde, tüm bunların gerisinde, değişim izlenimi vermek ve dünyanın birtakım kurallara göre işlediği düşüncesini insanlarda uyandırmak için atomları belli yollarla bir araya getiren Tanrı vardır. Bu hayatı bize kolaylaştırmak içindir; çünkü böyle bir düzenliliğin olmaması hâlinde nasıl davranacağımıza dair ve gelecekte neler olacağına dair bir fikrimiz olmayacaktı. Bizim kullandığımız zorunluluk düşüncesi, pratik olarak oldukça faydalıdır ve bunu niçin kullanmamamız gerektiğine dair bir neden bulunmamaktadır. Fakat burada yapmamamız gereken şey, dünyanın kendi iç zorunluluğuyla hareket ettiğini düşünmektir. Dünyanın mevcut hâli Tanrı'nın onu bu şekilde görünmesini sağlaması nedeniyledir ve onu farklı bir şeyi değil bunu yapmaya zorlayan bir güç yoktur. O, seçtiği bir tarzda bunu yapabilir veya hiç yapmaz.

Bu, Tanrı'ya fail statüsü vermenin aşırı bir yorumu olarak görülebilir. Tanrı'nın Tanrı olabilmesi için O'nun fail statüsüne sahip olması gerektiği hususunda ısrar etmekle, Gazâlî'nin gerekli bulduğu ölçüde Tanrı'nın faaliyet içinde bulunması gerektiğini iddia etmek birbirinden farklıdır. Burada Gazâlî'nin dikkat çekmek istediği, İbn Sînâ tarafından savunulan zorunlu doğa anlayışının ima ettiği anlamlardır. Bu sebeple, nübüvvet ve mucize gibi öğretilerin gerçekte yapıldığı üzere yeniden yorumlanması gerekir. Bildiğimiz üzere nübüvvetle ilgili bilinen görüşe göre, özellikle Tanrı tarafından peygamber olarak seçilen dürüst bir kimse, kendisine tevdi edilen nübüvvet görevini yerine getirir. Tanrı, peygamber olmayan birisini peygamber yapar ve Tanrı yapmazsa onda bu gerçekleşmez. Ne var ki *felâsife* tarafından savunulan görüşe göre, gerçek durum bundan çok farklıdır. Onlara göre peygamber, doğal olarak bu rolü üstlenmeye uygun doğal niteliklere sahip olan kimsedir; Tanrı'nın bu kimsenin nübüvvetine izin vermekten başka seçeneği yoktur. Tanrı'nın, doğuştan bu yeteneklere sahip bir peygamberin peygamberliğini gerçekleştirmesini engellemek için yapabileceği şey, bir kedinin pirelenmesini durdurmak için yapabileceklerinden daha fazla değildir. Her iki durumda da olayın var olması için gerekli olan şartlar oluştuğunda doğal olan olgunun gerçekleşmesi zorunluluk arz eder.

Aynı durum mucizeler için de geçerlidir. Yaygın olan anlayışa göre mucize, Tanrı'nın, olguları yöneten normal kuralları geçersiz kılmak için bazen doğaya müdahele etmesidir. Bu şekilde O, belli bir şeye dikkat çekmek istemiş olabilir veyahut da belki de kendi gücünü gösterecek bir örnek ortaya koymak istemiştir. Çünkü Tanrı doğanın yaratıcısı olduğu için, özellikle mademki değişim zamansaldır ve ancak belli bir zaman ve mekân üzerinde etkilidir, o zaman O'nun doğayı değiştirmek için müdahale etmesinde bir problem olmaması gerekir. Fakat sebep ve sonucun birbirini izlemesi zorunlu ise o zaman bu müdahale kabul edilemez. Zorunlu olan bir sürece Tanrı nasıl müdahale ederek değiştirebilir? Gazâlî bu soruya verdiği cevapta, Tanrı'yı sınırlandıran yegâne zorunluluğun mantıksal zorunluluk olduğunu söyler. Dolayısıyla, sebep-sonuç yasasının aksine, olayların

doğal akışının tersine dönebildiği bir yolda olduğumuzu tasavvur edebilirsek, o zaman fiziksel olarak olmasa bile mantıksal olarak böyle bir değişimi mümkün olarak görebiliriz. Birçok durumda içinde olayların değiştiği yolların varlığını düşünmek zor değildir. Mesela, şimdi makinede bu kelimeleri yazarken, belli tuşlara dokunan parmaklarımı görmeme rağmen, Tanrı'nın müdahale ederek önümdeki ekranda görünen harfleri ve kelimeleri değiştirerek farklı bir biçim vermesi mümkündür. Normalde böyle bir değişme vuku bulduğunda ben hata yaptığımı zannederim. Fakat düşün ki hatanın nereden kaynaklandığını bulmak için makineyi sıkı bir şekilde araştırıyorum ve olup bitene doğal bir açıklama getiremiyorum. Bu durumda bir mucize gerçekleştiği sonucuna ulaşabilirim. Hatta dinî bağlamda önümde sürekli bana görünen harflerin önemli ölçüde manevî bir doğaya sahip olduğunu düşünmek makul bir şey olarak da kabul edilebilir. Bunun gerçekleştiğini tahayyül etmek şüphesiz zor değildir. Bunu şimdi ekranda görünen harfleri yazarken tahayyül ettiğim için, gerçekten de böyle bir şeyi kolaylıkla tahayyül edebilirim.

Gazâlî'nin dikkat çekmeye çalıştığı şey, gerçekten Tanrı ise O'nun dünyada gerçek bir değişim yapamayacağına inanmanın tuhaflığıdır. Tanrı'nın, müdahalesi olmadan vuku bulan olayların akışında değişim yapmaya muktedir olması gerekir. O'nun yapabileceği ve yapamayacağı şeylerle ilgili bir fikir yürütebilmenin bir yolu da işlerin normal işleyişindeki değişimi tasavvur etmektir. Biz bir işi yapabiliyorsak O da yapabilir. Daireyi kareye çevirmede olduğu gibi, bizim yapamadığımız bir şey, O'nun da yapamayacağı bir şeydir. Fakat bu, O'nun mantıksal olarak yapılamaz olan bir şeyi yapmaya güç yetiremeyeceği bir failliğe sahip olmasına yönelik bir eleştiri değildir. Diğer yandan dünyanın mevcut düzeninin düşünebileceğimiz yegâne düzen olduğu hususunda ısrar etmek, zihin tembelliğinin bir emaresidir. Şeyleri olduğundan farklı düşünmek zor olabilir; ancak bu zorluk, şeylerin belli bir biçimde görünme alışkanlığından kaynaklanan bir zorluksa böyle bir zorluk neyin zorunlu olduğu konusunda hiçbir şeyi ispatlamayacaktır.

Şeylerin işleyiş düzenine ilişkin *felâsife*nin reddettiği ancak mümkün görünen iki örnek daha verelim. Ben kesinlikle dünyada olup biten her şeyden haberdar olan bir Tanrı tasavvur edebilirim ve Kur'an bile, Tanrı'nın bize düşüncelerimizi bilecek ve düşen her yaprağı görecek kadar bize yakın olduğunu ileri sürerek bizi böyle bir imana teşvik etmektedir. Gazâlî'nin söylediği gibi, Tanrı vukua gelen her şeyi bilmemiş olsaydı, bizi ödüllendirme ve cezalandırma söz konusu olduğunda zor durumda kalacaktı. *Felâsife*nin şüpheyle baktığı diğer bir düşünce de ölümden sonraki şahsî ve cismânî dirilmedir. Ben kendimi ölümden sonra yaşıyor olarak tahayyül edebilirim ve Kur'an bununla ilgili bu dünyadaki davranış düzeyime bağlı olarak ayrıntılı bir anlatım sergiler. Bu tür şeyleri tahayyül edebilmemden dolayı, bunların mantıksal olarak da mümkün olduğunu söyleyebilirim. Dolayısıyla Tanrı'nın bunları tahakkuk ettirmesinde bir problem yaşamaması gerekir.

Âhiret

*Felâsife*nin bu düşüncelerle ne gibi sorunları vardır? Bireysel âhiret hayatıyla ilgili zorluk, bedenin yok olmasından sonraki bireysel kimlikle kastedilen şeyin ne olduğu konusunda ortaya çıkan meselelerle ilgilidir (A 82-96). Bedenin ölümünden sonra ruh var olmaya devam ediyorsa –ki *felâsife*nin çoğu bunu kabul eder– o zaman bu ruhun kime ait olduğunu belirleme konusunda bir zorlukla karşı karşıya kalırız. Söz konusu olan ruhun, bedeni yok olan kimsenin ruhu olduğu ve şu ya da bu biçimde varlığını devam ettirdiği bize aşikâr gibi görünebilir. Ancak bir ruhu diğerinden farklı kılan şey nedir? Bu sorunun açık cevabı, ruhun aslında ait olduğu bedeni, aynı zamanda kendisine mahsus düşünceleri ve hatıraları olan ve kevn ü fesâd dünyasında kalışı esnasında geride hayatını temsil eden bir beden bıraktığını bilen ruhtur.

Gerçi burada problem, Aristoteles'in ileri sürdüğü gibi ruhun bir şey olabilmesi için, onun maddeye ihtiyaç duymasıyla ilgilidir. Diriliş sadece ruhânî ise şahsın formu yani ruhun şekillendireceği bir şey olmayacaktır. Gazâlî'nin *felâsife*ye yönelttiği eleştirinin, onların âhireti inkâr etmeleri değil de cismânî haşri inkâr etmeleri

olması ilginçtir. Gazâlî'nin onların duruşlarını tasvir ederken tuttuğu yol, âhirette maddenin doğasıyla ilgili bir şeylerin söylenebileceğini kabul ettiğini açıkça göstermektedir ki bu Kur'an'ın âhiretle ilgili tasvirlerini neden büyük ölçüde cismânî terimlerle yaptığının da bir cevabıdır. Hâlâ, bedenin ölümü ve yok oluşu gibi doğal bir süreci Tanrı'nın nasıl tersine çevirebildiğinin açıklanması konusunda bir zorluğumuz var. Genellikle olduğu gibi ölüp mezarıma gömüldüğümde Tanrı tarafından diriltileceğimi ve beden ve ruhumla etrafta dolaşıp istediğim yere gitmeyi hak edeceğimi düşünmek makul gibi görünmektedir. Ancak bunu tahayyül edebilme başarısı bunun mümkün olduğunu ispat eder mi? Burada söz konusu olan şey mucizedir ve biz bilinen anlamda mucize kavramını *felâsife*nin mümkün görmediklerini görüyoruz.

Tanrı Neyi Bilebilir?

Tanrı'nın dünyadaki olayları bilmesiyle ilgili sorun nedir? Tanrı'nın bilgi sahibi olduğunu düşünme konusunda herhangi bir problem yoktur. Ancak *felâsife* Tanrı'nın bu bilgisini soyutlar ve zorunlu olanlarla sınırlar (A 71-78). Bir bedene sahip olmadığı müddetçe Tanrı benim şu anda ne yaptığımı nasıl bilebilir? Biz O'nun bir bedene sahip olmadığını biliyoruz; şu hâlde O, bilemez. Gazâlî'nin de işaret ettiği gibi bu düşünce, Tanrı'nın Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu bile bilmediği düşüncesini ima eder. Zamansal ve sonlu şeyler de dâhil olmak üzere her şeyi bilen bir Tanrı düşüncesinin gerektirdiği şeyi tasavvur ederken çok fazla zorluk yaşamayız. Çünkü bu durumda biz, bilgi adını verdiğimiz şeyi, sonluluğu tarafından bilgisi sınırlanmayan birisini içine alacak şekilde temdit etmiş oluruz.

Ben nasıl ki odamın muhteviyatını biliyorsam, aynı şekilde Tanrı'da her yerde ve her zaman herkesin odasının muhteviyatını bilir. Fakat buradaki problem, O'nun bilgisinin değişen ve farklılaşan bir bilgi anlamına gelip gelmediği ve zaten değişmez olan mükemmel bir bilincin, içeriği itibarıyla nasıl değişebilen ve farklılaşabilen bir şeyi içerebileceğiyle ilgilidir. Bu soruyu daha bayağı bir biçimde soracak olursak, duyulara sahip olmayan biri, sadece duyulara sahip olanlar tarafından bilinebilen şeyleri nasıl bilebilir? Diğer yandan

Tanrı'nın günlük olayları bilmesi önemlidir; çünkü O bizi bunlardan dolayı cezalandıracak veya mükâfatlandıracaktır. Biz dua ettiğimizde işitilmemizin mümkün olduğunu umabiliriz. Tanrı'nın yaratmayla doğrudan ilgilenmesini de bekleyebiliriz. Ancak bu ilgi, bir şirketi uzaktan yöneten ve çalışanlarının hiçbirini tanımayan ve ne yaptıklarını bilmeyen bir yöneticinin tarzı gibi değildir.

Buradaki hayati problem, O'nun tikelleri bilmesi ve öbür dünyada bizi cismânî olarak yeniden diriltmesi "Tanrı" kelimesinin içerdiği bir şey olup olmamasıdır. *Felasife*ye göre O'nun tikelleri bilmesi düşüncesiyle ilgili problem, mükemmel bir varlığın mükemmel olmayan varlıkları nasıl bileceğiyle ilgilidir? Her şeyi bilmede, alîm olmakla ilgili olan nedir? Acaba bu gerçeken de bilginin objesinin tikel ve kalıcı olup olmamasının bir önemi olmadan her şeyi bilmek anlamına mı geliyor? Yoksa acaba bu oluş ve bozuluş dünyasının arkasında bulunan temel prensipleri bilmek anlamına mı geliyor? *Felâsife*ye göre doğru olan bu sonuncusudur. Onlar ne kadar cüzî olursa olsun Tanrı'nın mutlak anlamda her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını ileri sürerler. Bu, yönetimle ilgili ileri sürülen farklı görüşlerle anlatılabilir. Yöneticilik hususundaki bazı açıklamalar, yöneticinin bir organizasyonda olup biten her şeyi bilmesi gerektiği ve bunun sonucunda onun sorumluluk üstleneceği hususunda ısrar eder. Eskiden İngiliz hükümetinin sürdüregeldiği bir anlayışa göre bir bakanın, memurlarından birisi yapmaması gereken bir şeyi yaparsa istifa etme zorunluluğu vardı. 1990'larda yeni bir yönetim sorumluluğu modeli norm olarak kabul edildi. Buna göre bir bakan bakanlığın gündelik olarak dönen işlerinin tümünden değil, ancak bakanlığın genel organizasyonundan sorumlu kabul edildi. Acaba hangi görüş Tanrı için daha uygundur? *Felâsife* sorumluluğa daha esnek bir anlam yüklerken, Gazâlî'ye göre bunlardan birincisinin daha uygun olması gerekir. Onlar, bir yöneticiden her şeyi bilmesi nasıl beklenmezse Tanrı'nın da dünyayla ilgili her şeyi bildiğinin düşünülmemesi gerektiğini ileri sürerler. Tanrı'nın ölümlü bir yöneticiden oldukça farklı olduğu söylenerek buna itiraz edilebilir. Hepimiz gibi yönetici de fânilikle sınırlı iken bu, Tanrı için geçerli değildir ve O'nun bilgisine sınır çizme gereği duymamızın bir nedeni yoktur.

Ne var ki insan olan bir yöneticinin kendi kuruluşuyla ilgili olup biten her şeyi bilememesi, buna güç yetirememesinden değil, bilakis bunun çok önemli bir şey olmamasından kaynaklanmaktadır. Önemli olan politika ve bu politikanın uygulanmasıdır yoksa bu politikanın her boyutunun fiilî işleyişinin özleri değildir. İbn Rüşd'ün belirttiği gibi Tanrı'nın bilgisi hem bizim bilgimize benzemektedir hem de bizimkinden çok farklıdır. Hakkında bilgisi olduğu şeyin doğru ve ispatlanmış ifadelerini içermesi bakımından O'nun bilgisi bizimkisi gibidir. Tanrı'nın bizden farklı olarak bilgisinin objesini inşa etmesi ve bu yüzden bizimkisiyle kıyaslandığında bilgisinin nesnelerine tamamen farklı bir erişime sahip olması anlamında O'nun bilgisi bizimkinden oldukça farklıdır. Ne olup bittiğini öğrenmek, kendi bilgisinin içeriğinin ne olacağını anlamak için bir şeyin oluşunu beklemek zorunda değildir. Bilinecek şeyi doğrudan bilmektedir. Bu, O'nun bizim bildiğimiz her şeyi bildiği anlamına gelmez. Burnu olmadan paketi henüz açılan bir kahvenin kokusunun nasıl olduğunu nereden bilebilir? O'nun bildiği ve mükemmel bir şekilde bildiği şey, dünyanın yapısı ve her şeyin özünde bulunan temel ilkelerdir. O bunları, bir sânî'in yarattığı şeyle ilgili bilgisi türünden bir bilgiyle bilir. Bedeni olmadığı için bizim bilebildiğimiz türden şeyleri Tanrı'nın bilememesi O'nun bilgisi üzerinde bir sınırlama teşkil etmez mi? Bir anlamda ancak oldukça ilginç bir anlamda eder. Çünkü beden hem bilginin hem de sınırlamanın kaynağıdır. Bizim bilgi dediğimiz şey, gerçekte Tanrı'nın sahip olduğu şeyin soluk bir yansımasıdır. İbn Rüşd'ün ifadesine göre, Tanrı'nın sahip olduğu paradigmatik bilgi kavramı, bilginin mükemmel örneği iken bizimkisi onun soluk bir yansımasıdır. Tanrı'nın da bizim sahip olduğumuz bilgi türünü paylaşması gerektiğini söyleyerek bu düşünceye itiraz etmek, O'nun da bizim sahip olduğumuz türden sınırlamalara sahip olması gerektiği hususunda ısrar etmek gibidir ki bu kesinlikle Tanrılık tabiatının gerektirmediği bir şeydir.

Dinî Kavramların Felsefe Diliyle İfade Edilişi

Âhiret konusu, bilgi konusundan oldukça farklıdır; ancak, burada Tanrı'nın doğa kanunlarını tersine çevirip çeviremeyeceğiyle il-

gili sorun bağlamında, mucize kavramıyla bağlantısı vardır. Daha önce de ele aldığımız veçhile, *felâsife* en azından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın şahsında bunun mümkün olup olmadığından şüphelendi. Biz bunun niçin böyle olduğunu ortaya koymak için meseleyi Tanrı'nın bilgisini içine alacak biçimde genişletebiliriz. Doğa yasaları olguların gelişigüzel bir düzenlenmesinden ibaret değildir. Bunlar, rasyonel ilkeler ve özler üzerinde yapılan ayrıntılı çalışmaları ifade ederler. Biz bu ilkeler dolayısıyla devam eden şeyler ve kim olduğumuz ve ne tür şeyler olmasını bekleyebiliriz gibi şeyler üzerinde çalışma yapabiliriz. Bunun bir parçası olarak, bizim, beden anlamında madde ve ruh anlamında formdan oluştuğumuzu, ancak madde olmadığında formun şekillendireceği bir şey olmadığını biliriz. Formun şekillendireceği bir şey olmadığını varsaydığımızda, bu, formun kendisinden başka bir şey olmadığı anlamına gelir. Formun kendisi de kavramlar ve tümüyle genel ilkeler anlamına gelen soyut bilgilerden oluşur ki kesinlikle yeni bir şeyi meydana getirebilecek bir şey değildir. Bu görüş İbn Rüşd'ün görüşüyle uyum içinde görünüyor. Âhirette ruhların varlığını devam ettireceğini savunan İbn Sînâ ise bundan farklı bir görüş benimsemektedir. Gerçi bunun mümkün olduğunu düşünsek bile, burada tartışılan âhiret hayatı Kur'an'da açıkça fiziksel terimlerle tavsif edilen âhiret hayatından oldukça farklıdır. Gazâlî bile âhiretle ilgili dinî metinlerin tüm müminler için zahirî anlamıyla yorumlanması gerektiğini söyler. Burada önemli olan, iyi bir Müslümanın yapmış olduğu eylemin, fiziksel bir zevk yaşama ve fiziksel bir acıdan kaçınma arzusundan değil, tamamen Tanrı'ya ibadet etme arzusundan kaynaklanmış olmasıdır. Diğer yandan maddî bir dil, bazı insanların durumuna uygun düşebilmektedir. Onu ulaşılabilir kılmanın, başka bir deyişle onu kullanmanın uygun olmasının sebebi de budur.

Ancak bu gerçekte, Tanrı'nın açıkça bizi fiziksel olarak diriltmeye güç yetiremeyişinin O'nun kâdiri Mutlak olması açısından bir problem teşkil edip etmediği sorusuna cevap teşkil etmemektedir. Gazâlî bunun gerçekte bir problem olduğunu ve öbür dünyadaki hayatımızın da daha çok bu dünyadaki hayatımıza benzer bir şekilde

devam edeceğini düşünmemizin herhangi bir zorluk içermediğini söyler. İbn Rüşd ve diğerlerince üretilen şahsî kimlikle ilgili görüşlere itirazlarımız olduğu gibi, böyle bir âhiret hayatı görüntüsünün davranışlarımızı nasıl yamuklaştırabileceği hususunda da sorunlarımız vardır. Biz öbür dünyada yararlanmak üzere eylemde bulunursak bu, bizim eylemlerimize bencil bir boyut kazandırır ki sadece manevî saiklerle eylemde bulunabilme imkânımız göz önünde bulundurulduğunda kesinlikle uygun değildir. Daha sonra göreceğimiz gibi İbn Rüşd, âhiretle ilgili fiziksel bir anlatım dilinin kullanılmasının sebebinin, bu dünyada yaptıklarının, buradan daha ileri bir durum arz eden öbür dünya üzerinde etkili olduğunu düşünen insanların çoğunluğunu etkilemek olduğunu söyler. Birçok kimse için bu düşünce, ancak kendi dar şahsî çıkarlarıyla alakalandırılabilirse anlamlıdır; ancak bu onların iyi davranmalarına yol açarsa ve daha sofistike ahlâkî motivasyon için sıçrama tahtası olarak hizmet görürse kötü bir şey değildir. Filozof âhiretin, yapıp ettiklerimizin bu dünyada olmaya devam edenlerce içerildiği, üretebildiğimiz ve kendi başlarına ezelî olan var olmaya devam eden soyut düşünceler anlamında, bu dünyada yaptıklarımızın öldükten sonra da etkilerini devam ettireceği anlamına geldiğini anlar. Bu, Tanrı'nın kudreti üzerinde bir sınırlama teşkil etmiyorsa da bundan daha şahsî bir anlam taşıyan âhiret hayatı beklentisi içinde olamayız. Tanrı, maddeyi ve formu Kur'an'ın lafzî yorumunun ortaya koyduğu biçimde düzenleyebilirdi. Ancak O, böyle yapmamayı tercih etti. Çünkü bu bizim hayatımızn fiziksel boyutuna hak etmediği bir önem kazandırmış olacaktı ve salt O'na olan sevgiden dolayı eylemde bulunmayı zorlaştırmış olacaktı. Tanrı, belli türdeki mahlukatla birlikte belli bir dünyayı yaratmaya karar verdikten sonra, Tanrı'nın yapamayacağı şeyler olduğunu söylemek, O'nun kudretine bir sınırlama teşkil etmez.

Tanrı Ne Kadar Özgürdür?

Fakat Tanrı fiilinde ne kadar özgürdür? İbn Sînâ'nın yaratma meselesiyle ilgili ifadelerinden Tanrı'nın çok da özgür olmadığı görülmektedir. Yaratmanın tavsifi, sudûr modeline dayanarak yapılmakta-

dır. Yaratma süreci Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesiyle başlıyor. O'nun düşüncesinin uygun objesi ise kendi zâtıdır. Sürece tek bir şeyle başlıyoruz: Tanrı. Tanrı düşünmeye başlayınca, hem kendi düşüncesinin objesinin yaratılması hem de düşünmenin kendisinin yaratılması sonucuna ulaşıyoruz; bu da ilaveten iki şeyi daha varlık alanına çıkarıyor. Bu, başka bir şeyin var olmasına yol açan düşünme sürecinin devam etttiği sonraki aşamalarda daha fazla üçlünün ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Fakat, düşüncenin kendi maddesine form kazandırma yeteneğinin önünde gerçek bir engel olarak, tüm düzeyler arasında en az saf olan maddî dünyaya yaklaştıkça gittikçe daha az soyut ve daha az saf bir görünüm sergiler. Katı bir varlık olması sebebiyle madde, ideaların kendisini bütünüyle biçimlendirmesine engel olur ve idealar, mevcut olana ancak kısmen rasyonellik verebilir. Bütünüyle sürecin kendisi işlemeye devam eder, çünkü Tanrı sürekli düşünmektedir. Diğer yandan, görünüşte O'nun bu dünyada olup biten şeylerden doğrudan haberdar olmaktan ve dünyamıza doğrudan müdahale etmekten alıkoyan Tanrı'nın düşüncesinin bulunduğu düzeyden bu dünyayı ayıran birçok gerçeklik düzeyi bulunması işaret etmeye değer bir noktadır. Nihayetinde her ne kadar O, tüm sürecin kaynağı ise de bu dünyayla doğrudan bir alakası olmaktan ziyade, soyutlamanın oldukça yüksek bir seviyesiyle ilgilidir. O, ne ile ilgileneceğini istemeyi düşünme konusunda bile ne kadar özgür olabilir? Açıkçası çok fazla değil, zira O, her ne kadar bunun bir eksiklik işareti olduğunu söylemek zor ise de sadece saf ve doğru olanları düşünebilmektedir. Mükemmel olan bir varlık, mükemmel olmayanları neden düşünmek zorunda olsun? Burada işaret etmemiz gerekir ki Tanrı, eksik olanın kendisinden gelmesi anlamında, eksik olanları da dolaylı olarak, sınırları oldukça genişletilmiş bir yoldan da olsa düşünmektedir. Örnek vermek gerekirse Tanrı, matematiğin yasalarını anlamada herhangi bir yanlışlık yapamaz. Ne var ki O'nun bu yasalarla ilgili düşüncesi, dolaylı yoldan da olsa bizim dünyamızın var olmasına yol açtığı için ve dünyamız bu tür matematiksel yanlışlar yapan insanları içinde barındırdığı için Tanrı, bu tür yanlışlarla alakalıdır. Bu bağlantıyı kabul etmek, O'nun bizatihi yanlış

yapmanın nasıl bir şey olduğunu veya bunun nasıl bir şey olduğunu anlayabilmesi gerektiğini iddia etmekten oldukça farklıdır.

Varlık, Mahiyet ve Mucizeler

Tanrı'nın failliğini teyit etmek için, bunun *felâsife*nin metafiziğinde bile mevcut olduğu düşünülebilir. Sonuçta İbn Sînâ'ya göre Tanrı, bizatihi zorunlu olan yegâne varlıktır, O'nun dışındaki varlıklar, sadece Tanrı onları var ettiği için vardırlar (A 104-16). Var olabilen her şey, mevcut olması bakımından mantıksal olarak mümkündür. Ancak nihayetinde, onu potansiyellikten aktüel hâle getirecek başka bir şeye muhtaçtır ki bu, sonuçta Tanrı'dır. Tanrı sonunda, var olabilecek her şeyin var olması anlamında, her şeyin var olmasıyla sonuçlanan değişim silsilesini sıraya koydu. Bu, yanlış gibi görünebilir; çünkü var olabilecekken varlık alanına çıkarılmadıkları için var olamayan şeyler vardır. Bu kesinlikle İbn Sînâ için bir sorun teşkil ediyordu. İbn Sînâ'ya göre, var edilmeyecekleri için ebediyen mümkün olarak kalacak şeyler vardı. Bir şey var olabilmek için başka bir şeye muhtaçtır. İbn Sînâ'nın bu teorisiyle onun baş muhalifi olan Gazâlî'nin teorisi arasında ilginç benzerlik vardır. Gazâli'ye göre bir şeyin var olabilmesi için başka bir şeyin onu varlık alanına hareket ettirmesi gerekir ki bu da sonuçta Tanrı'dır. Hem İbn Sînâ hem de Gazâlî varlık ve mahiyet arasında kesin bir ayırım yapar. İbn Sînâ'ya göre, sadece Tanrı'nın O'nun var olmasını zorunlı kılan bir mahiyeti vardır. O'nun dışındaki tüm varlıkları, başka biri tarafından var edilmişlerdir. Gazâlî'ye göre de Tanrı'nın var olmadığı bir zaman olmamıştır ve var olan her şey Tanrı'nın kudreti tarafından var edilmiş ve varlıkta tutulmaktadır. Tanrı, şahit olduğumuz üzere, bir şeyin var olabilme gücünü sürdürmemeye karar verdiyse, daha önce mevcut olan bir şey varlık alanının dışına çıkacaktır, tıpkı ipotek sistemiyle ev alan birinin borcunu ödeyemez duruma düştüğünde evin el değiştirmesi gibi.

İbn Rüşd her iki görüşü de eleştiriye tâbi tutar. Ona göre, varlık ve mahiyet arasında mantıksal bir ayırım yapılabildiği gibi, biçimsel imkân ve gerçek imkân arasında da bir ayırım yapmak mümkündür

(A 104-16). Âlem, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi zamanda sonsuzsa, varlığa gelebilecek olan şeyler şu ya da bu zamanda varlığa gelebilecektir. Ancak açıkça, mümkün olmasına rağmen, kendilerini varlık alanına çıkaracak bir şey olmadığı için varlık alanına çıkmayan şeylerin olduğu ileri sürülebilir. İbn Rüşd bu görüşe karşı çıkar ve şuna dikkat çeker: Biz bu dünyayı rasyonel, düzenli bir yapı olarak görüyorsak, var olan ve var olmayan bir şey, bu yapı içindeki rolü tarafından belirlenmiş demektir. Burada Gazâlî'nin başka bir maksatla kullandığı örneği verecek olursak, eğer bir kimse bir parça pamuğu yanan ateşe koyacak olursa sonuçta yanmış bir madde ortaya çıkacaktır. Başka bir sonucun ortaya çıkması mümkün müdür? Evet biçimsel olarak mümkündür. Şu anlamda ki pamuk parçası ateşe atıldığında onun yanmamasından veya bir güvercine dönüşmesinden birinin gerçekleşmesi mantıksal açıdan imkânsız değildir. Bu, büyücülerin yaptığı şeydir. Onlar bizim belli bir tarzda değişmesini veya değişmemesini beklediğimiz şeyi yaparlar ve bizler onların maharetlerine hayran oluruz; çünkü beklenmedik şeyler yaparlar. Biz onların, şeylerin doğasını değiştirmeleri anlamında gerçekten de büyü yaptıklarını düşünseydik, o zaman şeylerin doğasının gerçekte ne olduğu konusundaki düşüncemizi yeniden sorgulamamız gerekecekti. Mesela bir yumurta aniden tavşan oluyorsa bu, bizim yumurtanın ve tavşanın ne olduğu konusundaki düşüncemizi kökten değiştirecektir. Biz elbette tavşana dönüşen bir yumurta tahayyül edebiliriz, hatta büyücülerin yaptığında bunun vuku bulduğunu, hatta bundan daha olağanüstü şeyler bile "görebiliriz." Fakat tüm bunlar, onun yapılabildiğini ispat etmez. Bunların tümü, bizim aldatılarak bunların gerçekleşebileceğini düşünebileceğimizi gösterir.

İbn Rüşd; İbn Sînâ ve Gazâlî'nin yaptığı varlık-mahiyet ayrımının, bir şeyin varlık alanına çıkması için hariçten bir şeyin var olmasını gerektirdiğini söyler. Mesela pamuk parçası ateşe atıldığında, ateşten ve pamuk parçasından farklı olan külü elde ederiz. Gazâlî'ye göre külü yaratan gerçekte Tanrı'dır ve külün oluşmasına yol açan her şey ona öyle olmasını emreden Tanrı'dır. Fakat İbn Rüşd, külle kastedilen şeyin, varlığı daha çok özünün bir parçasından belli bir

biçimde üretilen bir şey anlamına geldiği delilini ileri sürerek bu görüşe karşı çıkar. Külün başına gelen şey, zaten onun başına gelmesi gereken şeydir, zira o küldür ve hariçte farklı bir olguya yol açabilecek herhangi bir şey yoktur. Bir kimse mantıksal anlam dışında, şeylerin ne oldukları (mahiyeti) ile onların var olup olmadıkları (varlıkları) arasında bir ayırım yapması mümkün değildir. Çünkü onların varlıkları mahiyetlerinin bir parçasıdır. Mahiyeti bakımından ele aldığımızda pamuk parçası, ateşe attığımızda yanacaktır ve ateşin mahiyetini göz önünde bulundurduğumuzda ise sonuçta kül ortaya çıkacaktır. Külün varlığını açıklamak için pamuk parçası, ateş ve atmosfer dışında başka bir şeye gereksinim yoktur. Bu varlık, ona yol açan mahiyetlerin bir parçasıdır. Kül gerçekten mümkünse var olmak zorundadır. Elbette biz onun var olmadığını tahayyül edebiliriz. Bu, birincil nedenler ve şartların bir sonucu olarak onun varlığının mantıksal açıdan zorunluluk arz etmediğini ortaya koyar. Kesinlikle, her ne kadar kül olmasını engeleyecek bir şey bulamasak bile fiilen kül ortaya çıkmaksızın, her şeyin kül ortaya çıkarmaya uygun bir yapıda olduğunu düşünebiliriz. Fakat bizim düşündüğümüz şeyin, kül ve onu önceleyen şartlar arasında herhangi bir koşul olmadığını gösterdiğini ileri sürüyorsak hata yapmış oluruz. Cidden biz, külü kendisininin var olmasına yol açan şartlara bağlı olarak var olan bir şey olarak düşünmüyorsak, külün ne olduğu konusundaki düşüncemizi değiştirmemiz gerekecek ve kül kavramı bütünüyle farklı bir şey hâline gelmiş olacaktır. Kesinlikle olgular, terimlerin anlamları konusunda söyleyebileceklerimizi etkiler ve köklü bir biçimde farklı bir olgu tahayyül ettiğimizde, anlamlarımızı da buna bağlı olarak değiştirmemiz gerekecektir.

Varlık ve mahiyet arasında yapılan ayırımla ilgili sorun, onun bizim anlamlı bir biçimde bir şeyin ne olduğuyla onun varlığı arasında bir ayırım yapabileceğimizi önermiş olmasıdır. Böyle bir ayırım mantıksal açıdan yapılabilir olmakla birlikte oldukça tehlikeli metafiziksel çağrışımları vardır. Bunlar, şeylerin "nasıl oldukları"ndan başka onların var olması için başka şeylerin de gerekli olmasıdır. Biz bu nihai nedenin Tanrı olduğuna dair geleneksel yorumu daha

önce görmüştük. Acaba olgulara müdahale etmeyen bir Tanrı O'nun failliğini kabul etme bakımından bir zorluğa yol açar mı? İbn Rüşd, herhangi bir zorluğa yol açmayacağını ileri sürer. Tanrı ilk planda dünyanın organizasyonundan sorumludur; fakat bu, her hâlükârda her türlü âlemi yaratabileceği anlamına gelmez. O açıktır ki rasyonel ve iyi yapılandırılmış, nasıl yaşayacağımıza ve neye inanacağımıza dair bize rehberlik eden bir dünya yaratmıştır. Başka bir dünya, herhangi bir düzenin olmadığı veya kullanana yardımcı olmayan bir yapıya sahip bir dünya yaratabilir miydi? Tanrı gerçekten de bizim Tanrı kavramıyla kasdettiğimiz bir varlıksa, akıl ve genel iyiyi bünyesinde barındıran bir dünya yaratmak zorundadır; bunun dışında bir şey yapamaz. İbn Sînâ'ya nazaran İbn Rüşd, dünyayla daha sınırlı bir ilişkisi olan bir Tanrı görüşüne sahiptir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı var olan her şeyin nihai sebebidir; ancak bir şey mümkünlük testini geçtiğinde Tanrı'nın onu var olmaktan alıkoyup koyamayacağı açık değildir. Tanrı burada daha çok, "şahane", dolayısıyla yasal olması için meclisin yaptığı yasayı onaylaması beklenen meşrutî bir monark konumundadır. Burada padişahın yaptığı şey önüne konulan belgeyi, başka yerde alınan kararı onaylamaktan ibarettir.

İbn Rüşd'ün dünyayla ilgili anlattığı şeylerde, Tanrı'nın böyle bir role sahip olup olmadığı bile belli değildir. Çünkü hem Tanrı hem de dünya ezelîdir ve beraberce vardırlar; ancak her ikisi arasında nasıl bir bağ olduğu belirsizdir. Bazen Tanrı ismi, az ya da çok dünyaya verilen başka bir isim, sıradan insanların nasıl düşüneceği ve davranacağı hususunda fikir yürütmelerini kolaylaştıran bir isim gibi görülür. Bunun nasıl açıklandığını daha sonra göreceğiz, fakat şurası açıktır ki İbn Rüşd, Gazâlî'den oldukça farklı bir anlam teorisiyle çalışmaktadır. Gazâlî'ye göre anlam dediğimiz şey, tek bir şeydir ve çok fazla sündürmek mümkün değildir. Biz failin ne anlama geldiğini biliyoruz. Dolayısıyla Tanrı faildir dediğimizde, O'nun failliğinin uzandığı anlam çerçevesinde, bunun, O'nun daha çok bizim gibi bir fail olduğu anlamına geldiğini belirtmek zorundayız. Elbette Tanrı'nın bir bedene sahip olduğunu ve mükemmel olmadığı anlamında O'nun bizim gibi olduğunu söylemek apaçık küfür olacaktır. Ne var

ki bizim kendimize nispetle kullandığımız anlamla kıyaslandığında failliğin bilinen anlamı yeteri kadar Tanrı için kullanılan anlamı içinde hayatiyetini devam ettirmiş olmalıdır İbn Rüşd'e göre, tersine çift anlamlılık söz konusudur ve bir terim Tanrı için kullanıldığında, bizim için kullanılanla mukayese edildiğinde, ancak zayıf yankıları mevcuttur. O, bir terimin Tanrı'ya uygulanarak kullanımı paradigmatik veya mükemmel kullanımdır ve bize uygulandığında ise Tanrı'yla ilgili kullanımının ancak soluk bir yansıması kalır.

Örnek olarak tartışmakta olduğumuz faillik konusunu ele alalım. Tanrı mükemmel bir faildir, öyle ki bir şeyi yapmayı arzu ettiğinde O'nu faaliyete geçirmekten alıkoyacak hiçbir şey, herhangi bir bilgi veya motivasyon eksikliği mevcut değildir. İlâhî bir fiil mükemmeldir, tamamen rasyonel olarak yürür. Şahsî bir kazanç arzusu söz konusu değildir ve fiilin uygulandığı duruma ilişkin tam bir anlama söz konusudur. Dolayısıyla mükemmel anlamda faillik kavramı gerçekte çok rakiktir, çünkü bizim faillik dediğimiz şeyden oldukça uzaktır. Mesela öyle şeyler yapıyoruz ki bunları sadece onu yapabileceğimizi ispat etmek için yaparız. Ayrıca eksik bilgilerle fiilde bulunduğumuz için fiillerimiz genellikle hatalıdır ve bekleneni gerçekleştirmede yetersiz kalır. Bu, durumla ilgili mükemmel bir görüşle tam bir uyum içinde olan ve sonluluk ve maddîliğin yol açtığı problemlerle sınırlandırılmamış olan Tanrı'nın fiillerinden oldukça farklıdır.

Kelimelerin Anlamı

Gazâlî, Tanrı'nın bu şekilde fail olarak tanımlanmasının O'nun gerçek bir fail olması için yeterli olmadığını söyleyerek bu konudaki endişelerini dile getirir. İbn Rüşd'e göre ise bir fail olarak Tanrı'yı çok fazla insanî terimlerle tanımlamak O'nu çok fazla bizim gibi bir fail yapar. Bu, esasında Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili bir tartışma olmaktan ziyade anlamın doğasıyla ilgili bir tartışmadır (Leaman 1997c; A 179-96). Kahramanlardan hangisinin haklı olduğu çok açık değildir. Gazâlî'nin görüşünün avantajı, din dilini normal dil gibi yorumlamaya meyyal olan toplumun sıradan bir üyesinin yaklaşımına daha uygun düşmüş olmasıdır. Dolayısıyla İslâm'ın yaşayan müntesipleriyle bağ-

lantı kurmuş olur. Dilin anlamını yansıttığı varsayılan bir teori için bu, kötü bir şey değildir. Fakat İbn Rüşd aynı zamanda sıradan insanların inançlarını anlamlandırmaya çalışır. Çünkü o, aynı konu –burada Tanrı– hakkında çeşitli görüşleri içerecek kadar kapsamlı bir dil teorisine de sahiptir. İbn Rüşd'e göre, sıradan bir müminin Tanrı'yı basit terimlerle tanımlamasına izin verilmiştir. Bu onun dinî görevlerini yerine getirebilmesi için uygun olan yoldur. Aksine daha sofistike bir mümin, bunun ötesine uzanmaya ve paradigmatik bir âlim ve fail olarak, yani Tanrı'yı bizden farklı bir biçimde bilen, fiilde bulunan olarak görmek suretiyle Tanrı'nın doğasını kavrama ihtiyacı hisseder. İbn Rüşd, Gazâlî'nin kesinlikle önemli ve geçerli olan ancak Tanrı'ya daha sofistike bir yaklaşım söz konusu olduğunda fazla işe yaramayan teorisinin, sıradan mümin teorisi örneğinde görüldüğü üzere, kendi sistemi içerisine dâhil edebildiğini ileri sürer.

Özellikle de sıradan bir mümin için imkân dâhilinde görülmeyen mistik yol gibi Tanrı'ya farklı yollarla vasıl olmaya cevaz veren bizzat Gazâlî'nin kendisi gibi İbn Rüşd'ün de burada önemine işaret etmek istediği bir hususun olduğunu düşünmek için ciddi nedenlerimiz bulunmaktadır. Tasavvuf felsefesi İslâm felsefesi tarihinde oldukça önemli olmuştur ve hayatının ilk dönemlerindeki İslâm'a olan lafzî yaklaşımının, toplumun ancak belli bir kesimini –bu en geniş kesimi de olsa– kapsadığını düşünen Gazâlî de hayatının son dönemlerinde bu yaklaşımı benimsemiştir. Muhtemelen bunun sebebi, İbn Arabî'nin kapsamlı mistisizm teorisinde ortaya koyduğu dinî kavramların anlamlarına karşı benimsenen uygun tutumla ilgili delillerdir. İbn Arabî, İbn Rüşd'le yaptığı bir münakaşa esnasında onun delillerini çürüttüğünü söyler. İbn Arabî'nin Kurtuba'ya İbn Rüşd'ün bedeniyle geri dönmesi, onun eski felsefesini yenisiyle değiştirmiş olmasını sembolize eder. İbn Arabi'ye göre eski felsefenin hatası, tevhid yani Allah'ın birliği olgusunu sahih bir biçimde temsil etmede yetersiz kalmış olmasıdır. Biz bu düşünceyi ciddiye alacak olursak, buradan tüm varlığın bir olduğu sonucuna ulaşmamız gerekir. İbn Arabî'nin felsefesini ifade etmek için genellikle kullanılan ifade *vahdet-i vücûd* yani "varlığın birliği"dir.

Bu teorinin temel özelliği, hem Tanrı hem de O'nun mahlukatı hakkında daha önce anlatılanların, Tanrı'yla yaratıkları arasındaki temel birliği kabul etme konusunda başarısız olduğu düşüncesidir. Yani Tanrı'nın yaratıkları, Tanrı'nın varlığının sadece bir yansımasıdır ve Tanrı olmadan var olmaları mümkün değildir. Daha doğrusu, biz, Tanrı ve dünyadan değil sadece Tanrı'dan bahsedebiliriz. Aynı şekilde, dünyayı yakından incelediğimizde, şeylerin oldukça geniş çeşitliliğiyle karşılaşırız. Bunlar; değişen, var olan ve sonra yok olan şeylerdir. Bu bizim, dünyada birbirinden farklı olan birçok şeyin olduğunu düşünmemize yol açar. Oysa ki dünya sadece Tanrı'nın varlığının bir yansımasından ibaret olduğu için, gerçekte sadece tek bir şey, bizim muhtelif tarzlarda yorumladığımız Tanrı vardır. Acaba bu, varlıkla ilgili edindiğimiz çokluk arz eden izlenimlerimizin yanlış olduğu anlamına gelir? İbn Arabî asıl problemin bu olmadığını söyler. Elbette dünyada birçok şeyin olduğunu söylemekte haklıyız, ne var ki bunun, dünyanın gerçekte ne olduğunu temsil ettiğini söylersek bu doğru olmaz. Tanrı'nın Kendisini bu şekilde çeşitlilik içinde temsil edilmesine izin verdiğini düşünmekte haklıyız. Bunun anlamı, Tanrı'yla ilgili bu bakış açısının bir anlamda doğru olmasıdır. Ancak bu izlenimlerimizi gerçeklikle karıştırırsak o zaman bu bizi yanlış sonuca götürür. Tanrı'yla dünya arasındaki bu bağlantının sadece "aynı şeyin iki farklı şekilde görülmesi" biçiminde anlatılması, Gazâlî ve İbn Rüşd tarafından kullanılan *felâsife* geleneğinde zuhur eden zorluklara getirilen düzgün bir çözümdür. Bu, evrenin ne zaman yaratıldığına dair sorunun sınırlarını aşan bir durumu ortaya çıkarır. Çünkü evren, Tanrı'nın var olduğu süreyle eşit bir uzunluğa sahiptir ve bu anlamda sonsuzdur. Diğer yandan, evrendeki şeyler sonlu olarak görünür ve Tanrı'nın bir boyutu olarak sonsuza bağlanmış olmalarına rağmen, gerçekten de sonludurlar.

Anlam ve Birlik

Kuşkusuz dünyayı tek bir şey olarak görmek o kadar kolay bir görev değildir. Sufilere göre, bir kimse dünyayı tek bir şey olarak görmeden önce, uzun ve yorucu bir hazırlık ve tezkiye süreci geçir-

melidir ve bu yolla o birliği tecrübe edebilir ve Tanrı'yla irtibat kurabilir. Burada Tanrı'yla iki ilişki tarzının mümkün olduğu görülmektedir. Bunlardan birisi daha dramatik ve potansiyel olarak kelâmî bakış açısına göre diğerinden daha tehlikelidir. Tanrı'yla irtibat kurma düşüncesi cesurane bir fikir olmasına rağmen, kabul edilmesi zor olan bir düşünce değildir. Çünkü bir kimse diğeriyle irtibat kurduğunda, ilişkinin kendilerini değiştirdiği miktar hariç tutulacak olursa, her ikisi de değişmeden kalır. Tanrıyla birleşme düşüncesini anlamak ise çok daha zordur, zira onu düşünen kimse için Tanrı olma ve de Tanrı'nın da o kimse olmasıyla sonuçlanan bir durum söz konusudur. Burada düşünülebilecek olası her şey İslâm'da kabul edilmesi çok zor olan yollardır. İbn Arabî'ye göre bu birlik düşüncesini anlamada büyük bir problem yoktur; çünkü biz, Tanrı'nın varlığının yalnızca yansımaları olmamız bakımından zaten hâlihazırda Tanrı'ya benziyoruz ve bizatihi Tanrı'nın Kendisi, Kendisinin bizim tarafımızdan temsil edilmesine izin veriyor. Ancak, bunun nasıl mümkün olduğunu, fiilen nasıl anlaşılacağı, entelektüel bir sorun olmaktan daha öte bir şeydir. Entelektüel bakış açısıyla meseleyi ele aldığımızda ortaya çıkan sorun, onun analitik bir bakış açısı eğilimi taşımasıdır; bu şekilde gerçekliği parçalara bölerken bunları sanki gerçekliğin temel birleşenleriymiş gibi kabul etmektedir. Gerçekliğin ilâhî temellerini kavramak zorundaysak, yapmamız gereken şey, sentetik düşünmektir. Birbirinden ayrı olan şeyleri bir araya getirmemiz; tecrübe ettiğimiz her şey arasındaki birliği ve onun "aşkın olan"daki nihai temelini fark etmemiz gerekir. Eşyadaki tevhidi kavramak, kolayca ulaşılabilen bir durum değildir: Bu âdeta, dünyaya nasıl bakmamız gerektiğini yeniden öğrenmeyle ilgili bir şeydir.

Tanrı'nın bir fail olup olmadığı ve dünyayı açıklarken Tanrı düşüncesini kullanmanın anlamı bakımından İbn Arabî'nin kendi teorisinin bazı kadîm problemlere faydalı çözümler getirdiğini düşünürken haklıdır. Onun teorisi Tanrı'nın birliğiyle fenomenal dünyanın çokluğunu uzlaştırma avantajına sahiptir. Çünkü Tanrı sıradan bir fail değilse de açıkça faaliyette bulunmaktadır ve faaliyetlerinin dünyamızda yol açtığı sonuçlar vardır. Diğer yandan hâlâ önemli bir

zorlukla karşı karşıyayız: Müminlerin çoğu için nihai gerçekliğe ulaşma imkânı son derece sınırlıdır. Çünkü onların çok az bir kısmı ancak vahdet-i vücûdun farkına varma düzeyine ulaşabilecek mistik bir kapasiteye sahiptir. Bir başka zorluk da uygun farkındalık düzeyine gerçekte ulaşılıp ulaşılmadığını tespit etmek için kullanacağımız ölçütlerdir. Tecrübeyi manevî, şahsî gelişmenin zirvesine yerleştirmekle ilgili zorluk, tecrübelerin başka şeye indirgenemez bir biçimde subjektif olmasıdır. Bir kimsenin sahip olduğu tecrübelerin, vahdet-i vücûdun gerçekten farkına varma mı, yoksa sadece görüntüde farkına varma mı olduğunu nereden anlayabileceğiz? Sufilerin bu problemi fark etmediklerini düşünmek doğru değildir; aksine kitaplarının çoğu, sahih vahdet-i vücûd tecrübesiyle uydurma tecrübe arasındaki farkları anlatan geniş ayrıntılara girer. Daha sonra göreceğimiz üzere İşrâkî gelenek bilginin, yanlışa düşmenin mümkün olmadığı özel bir yolu olduğunu savundu ki bu durumda biz kendi tecrübemizin sahihliğinden emin olabiliriz. Fakat sufiler de bu tecrübenin geçerliliğinin nasıl temin edileceği konusunu merak edip zamanlarını harcadılar (Leaman 1992). İbn Arabî kesinlikle kendi teorisinde dinin tecrübî boyutuna yer vermiş fakat muhtemelen bu onun güvenilirliğiyle ilgili sorunları çözmeye yetecek kadar değildi.

Tanrı ve dünya arasında yapılan bu ayırım, vahdet-i vücûda benzer ancak onunla çelişen *vahdet-i şuhûd* yani bilinç birliği denilen bir teoriye yol açmıştır. Bu görüşe göre gerçekten tek bir çeşit varlık vardır ve bizim birçok şeyin olduğuna dair izlenimimiz, içinde tek bir realiteyi gördüğümüz yolun yapay olanıdır. Vahdet-i şühûd, uygun bir terbiyeden geçmişsek, gerçekliği tek bir şey olarak düşünebileceğimize ve sonra da vahdet-i şühûd ile vahdet-i vücûd arasında bağlantı kurabileceğimize göndermede bulunur. Bu özdeşleştirmeyi yapamazsak o zaman Tanrı'nın ve yaratıklarının ayrı varlıklar olduklarını düşünmek durumunda kalırız. Bu durumda yaratıklar sadece birer yansımadan ibaret olur, dolayısıyla Tanrı'yla özdeş olamaz. Bu, dünyanın geçici, Tanrı'nı ebedî olması anlamına gelir. Şah Veliyullah böyle bir görüşün ancak bilinçteki zaaftan kaynaklandığını ve bilinç zirvede çalışmasını sürdürürken, vahdet-i

vücûdla uyumlu bir biçimde onu tek bir şey olarak kabul ettiğini ileri sürer. Düşüncenin varlığa bağlanması en üst düzeydeki manevî bilinçle ulaşılabilen bir şeydir. Daha alt düzeylerde ise dünyadaki şeylerin gerçekliğinin tesiri altında kalırız ve onları sadece bir tek şeyin parçaları olarak ve ilâhî olarak kurulmuş şey olarak görmede zorlanırız. Mistik ölçekte ne kadar yükselebilirsek, tek bir şey olan Tanrı'yı nihai olarak açıklarken bilincin ve varlığın nasıl birleştiğini daha kolay bir biçimde görebiliriz.

Bi-lâ Keyfe

Bir kimse başlangıçta oldukça basit gibi görünen Tanrı-dünya ilişkisini anlamaya çalışırken ortaya çıkan karmaşıklıkları göz önünde bulundurduğunda, *bi-lâ keyfe* sloganının cazibesini anlayacaktır: Biri bize bu konuda birtakım sorunların olduğunu söylüyorsa, buna verilecek en uygun cevap bunların cevaplarının bilinmediği şeklindedir. Burada ima edilen şey, sadece bir kimsenin bunları bilmemesi değil aynı zamanda umursamamasıdır. Aslında bu slogan, Kur'an'ın ilgili ayetlerinde Tanrı'ya eli ve yüzü olan, tahtta oturan, duyguları olan biri olarak göndermede bulunan antropomorfik dilini anlamaya çalışırken karşılaşılan problemlerle baş etme yolu olarak görünmektedir. Çünkü –her ne kadar bunların dile getirdiği hakikatleri lafzî anlamları itibarıyla kabul edenler varsa da– birçok Müslümanın söylediği gibi Kur'an, aynı zamanda bize Tanrı'nın dünyadaki hiçbir şeye benzemediğinden söz ettiği için, açıkçası bu göndermeleri lafzî anlamda yorumlayamayız. Diğer bazıları ise bu ayetlerin içerdiği anlamları, bunların nasıl doğru olabilecekleri (*keyfiyye*) konusu üzerinde düşünmeden kabul etmek anlamına gelen *bi-lâ keyfe* olarak anlaşılması gerektiğini düşünür. Buradaki mesele, *bi-lâ keyfe* öğretisininin, (Tanrı'nın gerçekten bir bedeni olduğunu ileri süren) lafızcılarla, (bu ayetleri mecaz anlamları itibarıyla yorumlamamız gerektiğini düşünen) mitolojiden arındırma taraftarları arasında orta bir yola karşılık gelmiş olmasıdır (Abrahamov 1998).

Orta yolun tutarlı olup olmadığı ilginç bir sorudur. Bir kimse, bir yandan Tanrı'ya cisim olarak göndermede bulunan ayetleri lafzî an-

lamları itibarıyla kabul etmek için yeterli neden bulurken, diğer yandan onları lafzî anlamları itibarıyla almamak için de yeterli neden bulabilir. Ancak bu iki bakışı uzlaştırmak mümkün görünmüyor. Her hâlükârda şu söylenebilir: Kur'an'daki bir metnin kabul edilebilir lafzî bir yorumu varsa bir kimse onu mecazî anlamda yorumlamamalıdır. Ne var ki Kur'an'daki antropomorfizm uyarılarını göz önüne aldığımızda bir kimse, Kur'an'da Tanrı'ya bir beden olarak yapılan lafzî göndermeleri, oldukları gibi kabul edemeyeceklerini düşünebilir.

İbn Teymiyye'nin Tanrı Hakkında Konuşma Konusundaki Düşünceleri

*Bi-lâ keyfe*nin lehinde en ikna edici delil, genellikle felsefenin ve mantığın en büyük düşmanı olarak görülmesine rağmen mütemadiyen kendi davasını ispat etmek için felsefî ve mantıksal metodu kullanan İbn Teymiyye (728/1328) tarafından getirilmiştir (Hallaq 1993; Leaman 200b; Pavlin 1996). O, Gazâlî'nin, Kur'an'da geçen "Tanrı'nın bize şahdamarımızdan daha yakın olması"nı (50:16), fiilen yakın olma değil de O'nun sınırsız bilgiye sahip olması şeklinde ele alarak Tanrı'nın bir kimsenin aklına gelen her şeyi bilmesi olarak yorumlamasını eleştirir. İbn Teymiyye haklı olarak, Kitap'ta Tanrı'nın sınırsız bilgisine birçok göndermenin bulunduğunu, dolayısıyla bu ayetin tümüyle bilgiye delalet ettiğini düşündüğümüzde, "yakınlık"la göndermede bulunmak suretiyle buna yeni bir şey eklenmediğini ileri sürer. Aslında buradaki sorun, Tanrı'nın ne olduğunu bilmedikçe, Tanrı'nın var olma tarzını da veya tersini de bilemeyeceğimiz olgusudur. Burada yapmamız gereken şey, Tanrı'nın niteliklerine ilişkin bu göndermelerin, her şeyden önce, bizim anladığımız yaratıklarla bağlantı içinde ne anlama geldiklerini anlamak, sonra da bunların yaratıklarına tümüyle aşkın olan bir varlığı kapsayacak ölçüde nasıl genişletebildiğini anlayamayacağımızı kabul etmektir. Gazâlî, *bi-lâ keyfe* öğretisinin sadece mutad mümin için geçerli olduğunu, daha sofistike düşünürlerin mecazı kullanabileceğini ileri sürerek bunu kabul etmez. Te'vîlin kelâmcılar tarafından lüzumsuz bir şekilde kullanılarak sıradan

müminlerin kafa karışıklığına sebep olmalarını eleştiren İbn Rüşd bu görüşü mantıksal sonuçları bakımından değerlendirir. İbn Rüşd yorum yapma selahiyetine sahip olan yegâne kimselerin filozoflar olduğunu düşünür. Zira sadece filozoflar bu meseleler hakkında ispatlanabilir veya nihai sonuca ulaşabilirler.

İbn Rüşd'ün görüşlerini değerlendirirken hatırlamamız gereken şey, onun iflah olmaz bir mistisizm karşıtı olmasıdır. Birçok insana göre Kutsal kitabın amacı, kendilerine nasıl yaşayacaklarına dair işaretler sağlamasıdır. Buna karşılık daha sofistike düşünen kimselere göre ise metnin anlamını çıkarabilmek için daha teknik metotların kullanılması gerekir. Sonuçta filozof metnin gerçek anlamının ne olduğunu görebilir. Fakat metnin anlamına dair tüm sorunların çözülmüş olduğu bir tarzda görebilen sadece filozoftur. İbn Teymiyye'ye göre ise tam tersine, birçok dinî metnin bu yöntemle sarih bir şekilde kavranması söz konusu değildir; çünkü bizler, metindeki kelimeler üzerine düşünmek suretiyle ilâhî olanın esrarını anlamaya birazcık daha yaklaşmış oluruz. O, birçok metni nihai anlamda anlayamayacağımızı kabul etmekte bir beis görmez; çünkü bu, bizim Tanrı'ya nispetle zayıflığımıza ve dünyanın anlamına vurgu yapar. Metnin anlamı dışında başka bir şeye nasıl daha yakın olabiliriz? Bu *bi-lâ keyfe* öğretisini daha cazip göstermektedir. Ancak bu, dinî endişelerle gösterilen bir tepki değil, fâni bir bilenin aşkın olana yakın olmasıyla ilgili ortaya çıkan zorluklara karşı tamamen rasyonel bir tepkidir. Şu hâlde bizim metni anlayışımız bir ödevdir; bir ürün olmaktan ziyade bir süreç, metnin anlamını dikkate aldığımızda akılda tutmamız gereken bir husustur.

3
BİLGİ

Kur'an'da ve *hadis*te, hem bilgi elde etmenin arzulanan bir şey olması hem de bilginin sınırları bağlamında, bilgiye çok sayıda göndermede bulunulur (Nuseibeh 1996; Mohamed 2006). Daha önce de gördüğümüz gibi, bilen bir Tanrı, özellikle her şeyi bilen bir Tanrı kavramını anlamayla ilgili problemler vardır. Çünkü bu O'nu değişen şeyleri bilmek durumunda bırakmaktadır ki bunu, O'nun değişmezliğiyle bağdaştırmak kolay değildir. Fakat bu bölümde, Tanrı'nın neyi bilebileceği değil, bizim neyi bilebileceğimiz hususu üzerinde yoğunlaşacağız.

İslâm'da sorulan bir soru oldukça dikkat çekicidir: Acaba her bilgi değerli midir? İslâm'ın ilk yıllarında genellikle Yunan felsefesi ve bilimi anlamında kullanılan "ilk bilimler"in ithal edilmesine karşı bir direnç sergilendiği söylenmektedir. Bilgininin bölümlere ayrılabileceğine ilişkin seküler düşünceye karşı bir direnç mevcuttu. Çünkü bu *tevhid* ilkesine aykırı bulunuyordu. Gerçekten de tek bir Tanrı varsa ve dünya sadece O'nun varlığının bir boyutuysa bizim bilgi dediğimiz şey, gerçekte sadece Tanrı için olan bilginin, gerçekliğin doğasının yani O'nun kendisinin mükemmel ve sarih bir idrakinden başka bir şey değildir. Vahiy ile felsefenin veya bilimin uzlaştırılması projesi, tamamen, kendisine farklı yollardan yaklaşılabilen tek bir hakikatin var olduğu düşüncesine dayanır. Bu özellikle İslâmî olan bir proje değildir. Çeşitli dinlerde aynısına rastlamak

mümkün olduğu gibi, söz konusu edilen Tanrısal otorite de özellikle monoteist olmayıp farklı seviyelerde bulunabilen bir otoritedir.

İslâmî Bilim Düşüncesi

Bazı Müslümanlar geçmişte Müslümanların doğa bilimlerinde gösterdikleri gelişmelere işaret ederek, diğer dinlere nispetle İslâm'ın bilimle çok daha uyumlu olduğunu ileri sürmüşlerdir (Bakar 1996; Nasr 1996; Şimşir Ali 2006). Her hâlükârda dinin bilimle uyumlu olduğu düşüncesinde, bizim ispat etmek zorunda olduğumuz sonuçlarla ilgili sorgulamaya açık unsurlar vardır. Çünkü dinle ilgili normal olan yorum, onu hakikatin ebedî mahzeni olarak görmektir. Buna karşılık doğal bilim her zaman deneyseldir ve değişebilir. Her ne kadar, hakikat olarak değerlendirdiğimizde bilimin hakikatleri de bizim için etkileyici olsalar da dinin daimi olan temel doğruları kadar etkileyici olamaz. Son zamanlarda Müslümanlar bilimle ilgili daha fazla eleştirel olmaya ve onu İslâmî bir bakış açısı içinde yorumlamaya başladılar. Çünkü hayatın her boyutunun imanla uyum içerisinde yorumlanması İslâmî bir ilkedir (aslında bu, her dinin ilkesidir). Bilimi, bilginin tümüyle bağımsız olan bir bölgesi olarak ele alamayız. Çünkü bu, en azından dinle eşit statüye getirilmek suretiyle, bilimin seküler değerlerinin teşvik edilmesi anlamına gelir. Aksine, bilimin İslâmî değerler çerçevesinde anlaşılması gerekir. Bilim ancak o zaman Müslümanları cezbedecektir. Her hâlükârda doğa biliminin, saf, aracısız bir hakikat sistemini temsil ettiği düşüncesi artık geçmişte olduğu kadar yaygın bir düşünce değildir ve bilim de artık sıklıkla dinin kendisi gibi ideolojik bir şey olarak görülmektedir.

Bilim, kendi kurallarıyla işleyen birtakım hakikatler ve teoriler dizisinden ibaret olması hasebiyle, bu düşünce ilginç görünebilir. Gerçi bir dinin mümini için bu kurallar, kuşkusuz daha geniş manevî bir bağlam içinde mevcuttur. Fakat bilimi tamamıyla bağımsız bir araştırma alanı olarak görmenin yol açtığı problem, bütünüyle dinî bakış açısından bağımsız hiçbir şeyin bulunmamasıdır. Çünkü âlem, Tanrı tarafından varlığa getirilmiş ve âlemin müşterekleri Tanrı tarafından

şekillendirilmiştir (Leaman 1996h). Din ve bilim arasında katı bir ikilem yaratmak, bilimin seküler değerlerine dinle eşit statü vermek veya bunları dinin değerlerinin üzerine yükseltmek anlamına gelir. Sonuçta, bir kimse fiilen bilimin ürünlerine şahit olabilir ve onun başarılarından istifade edebilir. Buna karşılık din gayba imanı gerektirir ve kendi hakikatlerine ilişkin bize herhangi bir açık delil sunmaz. Diğer yandan, bilimi İslâmî çerçevede yeniden yorumladığımızda onu kendi yerine koyarız ve İslâmî sınırlar içinde işlevini yerine getiren bir şey olarak görmüş oluruz. Bazı düşünürler, modern bilimin pozitivizmine ve sekülarizmine karşılık, bilgiyi temelde manevî ve tecrübî bir şey olarak gören geçmiş geleneğe bakarak, bilimin ne olduğuna dair yeni bir anlayış geliştirme çağrılarını desteklemek için bu delili kullanmışlardır. Bilginin bu şekilde yorumlanması kesinlikle mümkündür. Mevcut pozitivist ilkelerin, gayrimeşru olarak insanlığı manevî temellerinden kopardığı ve bunun sonucu olarak da atomize edilmiş bilim ve insanlık kavramlarını varlık alanına getirdiği söylenebilir. Modern zamanlarda bu görüşün en ısrarlı savunucusu, sadece bizim yeni bir bilim biçimini savunmamız gerektiğini ileri sürmekle kalmayıp aynı zamanda seküler bilim kavramının dayandığı felsefî anlatının, İslâm felsefesi ve onun akıl anlayışıyla ilgili geleneğin tümünü değil sadece bir boyutunu oluşturduğunu ve bu şekilde insanın dünyadaki rolüne anlam kazandırmada çok yetersiz kaldığını görmemiz gerektiğini söyleyen Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Bizim felsefe adını verdiğimiz felsefe biçiminin doğa bilimlerinin hakikatlerini kabul etmek zorunda olması fazla şaşırtıcı değildir. Çünkü onun Aristoteles'e dayanan temelleri bu bilimin ilkeleriyle uyumludur. Aslında bu, doğal bir bilim teorisi peşinde olduğumuz sürece kabul edilebilir bir şeydir. Böyle bir felsefenin yapamayacağı şey, insanlığın manevî olanla irtibatını geliştirecek bir alan açmaktır. Böyle bir felsefe, duygusal ve şahsî bir yolla dünyadaki yerimizin ne olduğunu anlamada bize yardımcı olamaz. Bu sebeple de dünyaya bakmanın tek bir yolu olarak görülmemelidir. Aksine bu, bilginin bir parçası olarak görülmelidir ve biz bu bilgi parçasını geçerli görmek, ancak nihai söz olmadığını da kabul etmek durumundayız.

Bilime yeniden dinî bir perspektif getirmenin gerisindeki teoriyi kabul edebiliriz; ancak hâlâ ayrıntıları itibarıyla bunun nasıl işleyeceğine dair bazı işaretlere ihtiyacımız var. İslâmî bilimi, bazı bakımlardan İslâmî olmayan bilimden ayıran ilkelerin olması gerekir ve bunların ne olduğunu belirlememiz gerekir. Bazıları Batı biliminin tekçi yapısına karşı İslâmî bilimin çoklu ve bilimsel eserlere farklı yaklaşımları kapsayıcı bir yapıda olduğunu ileri sürer. Fakat bu, bilime karşı varsaydığımız bazı farklı yaklaşımlarla çelişir. Batı bilimi pozitivist bir yapıdadır ve istediğini yapma özgürlüğü üzerinde ısrar eder. Batılı bilim adamı bireycidir ve insanın üzerinde çalışmayı arzu ettiği her şeyin çalışma konusu olarak kabul edilebileceğine inanır. Buna karşılık İslâmî yaklaşım ise bilimin, ibadet etmenin sosyal ve manevî bir bağlam içinde faaliyet gösteren ve bu bağlam dışında bir değeri olmayan değişik bir biçimi olduğunu savunur. Tevhid prensibini göz önünde bulundurduğumuzda, bizim hayatımızın –belki de bilimsel hayatımız demek gerekir–, evrenin ilâhî doğasıyla ilgili mülahazadan bağımsız olarak değerlendirilebileceği iddiasının anlamı yoktur. Bizler, ilâhî, mukaddes rolümüzün bir sonucu olarak hilafet yani dünyanın refahının mütevellileri konumundayız. Burada önemli olan şey, dünya üzerinde hükümranlık kurmaya veya ona haricî bir şey muamelesi yapmaya mezun olmadığımızdır. Tam tersine biz hem dünyaya hem de kendimize, ilâhî yaratmanın birer parçaları olarak muamele etmekle yükümlüyüz. Dolayısıyla soruşturmanın mümkün nesnelerine onların nihai doğalarının gerektirdiği biçimde muamele etmeliyiz. Şu hâlde bilgi, pozitivist bilim anlayışında olduğu gibi haricî bir nesnenin idrakine yönelik nötr bir girişim olmayıp daha çok ibadetin farklı bir boyutu ve belli bir amaç için yapılan bir faaliyettir. Bundan çıkan sonuca göre, peşine düşülmemesi gereken bilgi biçimleri de vardır.

Hangi bilgi peşine düşmeye değmez bilgidir? Bu soruya verilecek birçok cevap vardır. Bu, hem ruhen hem de bedenen, hem insanlık hem de inanç için yıkıcı olan bilgidir. Böyle bir bilginin sosyal adaleti veya doğal dünyanın bizzat kendisini muhafaza etmey-

le alakası yoktur ve İslâmî bakış açısından mutlaka öğrenilmekten vazgeçirilmesi gereken bir bilgidir.

Sahip olmaya değer olan ancak faydalı bilgidir. Bu sebeple "bilgi için bilgi"yi meşrulaştırıcı bir gerekçe yoktur. Fiilî, pratik farklılıklarda bu ayırımın tam olarak nasıl sonuçlanacağını söylemek zordur. Bilimin nasıl yapılması gerektiğine ilişkin konulacak kurallarla ilgili sorunlardan biri, araştırma gerçekleşmeden önce ortaya insanlık için çıkacak sonuçların ne olabileceğini belirlemenin mümkün olmamasıdır. Örneğin, birçok Batı ülkesinde insanlara yardımcı olmak amacıyla yapılan deneylerde hayvanları kullanmanın ne kadar meşru olduğu konusu tartışılmaktadır. Bazıları bunun hiçbir meşruiyetinin olmadığını savunur. Çünkü ahlâken hem hayvanlar hem de insanlar dörtlü bir temele dayanır (iki el, iki ayak) ve sadece bizim insanlığımıza ortak değil diye hayvanların acı çekme ehliyetlerini yok saymamız veya bu acının insanların çektikleri acılardan daha az değerli olduğunu söylememiz doğru olmaz.

İslâm'ın bilime yaklaşımı çerçevesinde bu nasıl anlaşılmalıdır? Bazı Müslümanlara göre; hilafet yani Tanrı'nın yeryüzünde temsilcisi olması bağlamında adı özellikle anılan insandır. Dolayısıyla hayvanlar daha düşük biçimdeki yaratıklardır ve ancak insanlara hizmet etmek için vardır. Diğer bazı Müslümanlar ise Kur'an'ın anlamını genişleterek, hayvanların da bizim gibi Tanrı'nın mahlûkatı olduklarını ve kendi afiyetimiz için onları sömürme hakkımızın olmadığını söylerler. Bununla ilgili özellikle İslâmî sayabileceğimiz bir hat var mıdır? Başka bir örnek vermek babından, tahrip edici silahların icadı üzerine yapılan araştırmaları ele alalım. Bununla ilgili tutumlardan birisi, bunun İslâm tarafından reddedildiğini söylemek olabilir. Çünkü bu, Tanrı'nın yaratıklarını yok etmenin araçları üzerine çalışma anlamına gelir. Oysa ki insan dünya için ve tüm varlıkların birliği için yaptığı planlarla devreye girmekle sorumludur. Diğer yandan Müslümanlara kendilerini savunma izni verilmemiş midir? Verilmiştir. Doğrusu Kur'an çatışma ve savaş kurallarıyla ilgili önemli ayrıntılara girer ve Müslümanların uygun silahlarla çatışmaya girmesinde herhangi bir yanlışlığın olmadığına dair ima-

lar vardır. İslâm barışseverliği (pasifizm) talep etmediği için, silahlar üzerine araştırma yapmada herhangi bir yanlışlık yoktur. Acaba geliştirilecek silahlar konusunda bir sınırlama var mıdır? Bazıları kitlesel imhaya yol açan silahların İslâm'da yasaklandığını söyleyebilir. Çünkü bu silahlar, savaşla (*cihâd*) alakalı kuralların öngördüğü şeyin çok ötesine gitmektedir. Peki ya karşı taraf bu türden silahlara sahipse? Müslümanların öğrenmeleri zorunlu olan bilimlerle kaçınmaları gereken bilimlerin neler olduğu çok açık değildir.

"İslâmî bir bilim" düşüncesinin pratik sonuçları kendisine şüpheyle bakmayı hak eden bir şeydir. Çünkü Kur'an'ın konuyla ilgili ifadeleri çok geneldir. Doğal fenomenler, Allah'ın varlığının ve mahiyetinin birer işaretleridir (*âyât*) (16:66; 41:53; 51:20-1; 88:17-20) ve bu yüzden kusursuzdurlar (67:3). Dünya düzen verilmiş belli bir istikamete sahip olan bir yerdir (3:91; 21:16; 38:27). İnsanlar Tanrı'nın halifeleridirler (2:30; 6:165). Kesin bir biçimde Allah'ın sağlamış olduğu nimetlerin israf edilmesine ve yanlış yönetilmesine karşı uyarılar vardır; ancak söz konusu istikâmetin ne olduğu tam olarak belli değildir (Leaman 2003a). Elbette bu düşünceler hadislerde ve İslâm hukukunda daha ayrıntılı bir biçimde ele alınıp işlenir; fakat beklenildiği gibi burada doğal dünyaya uygun bir biçimde muamele etmenin ve onun üzerinde çalışmanın ne anlama geldiğine dair çeşitli görüşlere yer verilecektir.

Bilim ve Rasyonellik

Özel İslâmî cevaplar aramaktan uzaklaştığımızda daha güvenli bir zemin üzerinde durmuş oluruz. İslâmî bilimin modern savunucularının üzerinde durdukları temel nokta hem İslâm'ın hem de doğal biliminin rasyonaliteye karşı belli bir tutum içinde olmalarıdır. Bilimin kullandığı rasyonalite, dininki gibi inançla ilgilidir. Farklı zamanlarda bilime karşı farklı yaklaşımlar olmuştur. Bunlar içerisinde bilimin üretildiği toplum türüyle yakından alakalıdır. Şu hâlde, bilimin dayandığı temel, dinin dayandığı temelden daha güvenli değildir. Her ikisinde de kendi başlarına herhangi bir temellendirmeden mahrum olan birtakım kurallar içinde faaliyet gösteren inanç işe dâ-

hil edilir. Bir kimse bilimin çalışıyor göründüğünü söyleyebilir; ancak aynı şeyi din için de söylemek mümkündür. İslâmî bilim düşüncesine üstünlük sağlayan asıl şey, metodoloji konusunda müsamahakâr davranmasıdır. Bu müsamahakâr tavrıyla, bilginin sınırlarını farklı bilgi anlayışlarını içerecek şekilde genişletmekte, böyle olunca da birçok farklı bilim anlayışlarının bulunmasına müsaade etmektedir. İslâm, tüm farklı bilme yollarını meşru görmekte ve bunlardan bazısı şahsî ve açık bir biçimde subjektif olmasına rağmen bu farklı yolların hepsini eşit derecede geçerli saymaktadır. İslâmî bilim düşüncesine üstünlük kazandıran ikinci şeyse dinin, daha geniş bir bakış açısıyla bilimi bir bilme tarzı olarak görmesidir. Buna göre bilim, birtakım teknikleri içerdiği ve bir ahlâk felsefesi olmadığı için, nasıl bir hayat yaşamamız gerektiğine dair kendi başına kurallar koyamaz. Bilimin kendi işini yaparken kullandığı ilkeler, bizzat bilimin kendisi tarafından doğrulanamaz. Çünkü bilimsel metodoloji, belli sonuçlara nasıl ulaşılacağı ve dünyanın nasıl anlaşılacağıyla ilgilidir. Bilim metodolojisi dünyanın nasıl olması gerektiği veya ahlâken hangi eylemlerin kabul edilebilir olduğuyla alakalı değildir.

Bilim ve din arasındaki bu temel ayırım birçok bilim adamı tarafından da kabul edilir. Birçok bakımdan eksiklikleri bulunan ve kabul edilebilir bir hayat yaşaması mümkün olmayan bir bebeğin dünyaya geldiğini düşünelim. Onun görece oldukça kısa bir hayat yaşayacağını ve ancak, hem sevimsiz hem de acı verici olan yoğun ilaç müdahalesiyle hayatta kalabileceğini varsayalım. Bu bebek oldukça kısa olan hayatında herhangi bir gelişme gösteremeyecek, hatta alelâde çocukluk evresine bile yaklaşamayacaktır. Bu durumda akla, yapılması gereken nedir sorusu gelir. Acaba, tıbbi müdahaleler yapılmadan ölüme mi terk edilmesi gerekir? Öyle ki kısıtlı kaynaklara sahip olduğumuz bir dünyada, hatırlamamız gerekir ki bu, mevcut kaynakların kabul edilebilir bir hayat yaşama şansı daha fazla olan bebekler için kullanılabileceği anlamına gelir. Ya da acaba, onun ölmesine izin vermenin kimin ölüp kimin yaşayacağına karar veren Kadir-i Mutlak'ın kararına yasal olmayan yolla müdahale etmek anlamına geleceği için, masraflara ve kullanılan kaynaklara bakma-

dan, bebek mümkün olduğunca hayatta mı tutulmalıdır? Buna özellikle İslâmî diyebileceğimiz bir cevabın olup olmadığı belli değildir. Sonuçta doktorlar, ne tür müdahalelerin onu hayatta tutmada etkin olduğunu görmek için bebeğin hayatını uzatmak isteyebilirler veya onun ölmesine izin vermek suretiyle kaynakları korumak isteyebilirler. Doktorlar uzun süre yaşayabilirliği olmadığı için, en iyisi tedaviyi kesmektir diye de düşünebilirler. Bu, hem yeni doğmuş olanlarla ilgili hem de yakında ölecek olan bebeklerle ilgili hastanelerde her gün alınan bir karardır. Dinî motiflerlerin ilham verdiğini varsaydığımız Müslüman bir doktorun faaliyetlerinin, tamamıyla seküler bir doktorunkinden farklı olup olmayacağı çok açık değildir. Müslüman bir ebeveyn ile Müslüman olmayan bir ebeveyn arasında nasıl karar vereceği veya bu kararın doğru bir karar olup olmayacağı belli değildir. Bu tür örnekler pozitivist bilim adamıyla bütüncül bakış açısına sahip bir Müslüman arasında vuku bulan görünüşteki çatışma genellikle abartılmaktadır.

Bilginin Doğası

Şimdi İslâm'a göre neyin bilinebilir olduğuna bir göz atalım. Her şeyden önce Kur'an-ı Kerim'de, bilginin, görünen ve görünmeyen olmak üzere iki alanına yaptığı göndermeleri ele almamız gerekir. Birincisi, insanlar tarafından anlaşılabilir ve bilimin konusuna girer. Görünmeyen de görünen âlemden farklı bir yolla da olsa bilinebilir ve bu vahyin alanına girer. Bu makul bir şeydir, zira görünmeyen âlemden alabileceğimize dair fiziksel bir delil bulunmamaktadır. Kur'an, işitme melekesine benzeyen fakat ondan farklı olan ve kendisiyle görünmeyene yaklaşabileceğimiz bir melekeden söz eder. Bu meleke *kalb*tir. İki türlü bilgi vardır. Birincisi, bizim aşina olduğumuz ve doğal bilimlerce açıklanan dünya anlamına gelen *âlem-i şehadeti* açıklayan *'ilm*, diğeri de gizli olan *gayb* âlemini açıklayan ve önermeye dayalı bilgiden daha fazla bir şey olan *marifet*tir. Bu ikinci türden bilgi, ancak vahiy yoluyla elde edilir ve bununla ilgili olan meleke de bizim görünmeyenle şahsî ve tecrübî bağlantımızı en güzel dile getiren kalptir. Bu anlayışla ilgili onun görünmeyen do-

ğasından kaynaklanan tehlike bunun sahte bir anlayış olma ihtimalidir. Çünkü subjektif duygular objektif bilgi kılığına girebilir. Şu hâlde görünmeyen dünya hakkında söylediklerimiz konusunda çok dikkatli olmalıyız; çünkü bu alanın gerçekte nelerden ibaret olduğunu sadece Allah bilir. Ancak bizim oraya giriş hakkı elde ettiğimizi düşünmek bizim için çok kolaydır. Düşünmek için kalplerimiz vardır (*kulûbun ya'kılûna biha*, 22:46). Bu, kalbin duygusal öznelliğiyle, aklın önermelere dayalı nesnelliğini dengelememiz gerektiği anlamına gelmektedir. Ne var ki İslâm'ın öğretisine ve Peygamber'in mesajının rehberliğine bağlanmaya hazır olduğumuzda ancak bu türden bir dengeyi sağlamamız mümkün olur.

İslâm felsefesinde bilginin nitelikleriyle ilgili anlatılanların en ilginç özelliklerinden birisi de sıklıkla bir rehbere duyulan gereksinim üzerinde durulmasıdır. Hatemu'l-enbiyâ olan Hz. Muhammed belli ki paradigmatik bir rehberdir. Ancak, Tanrı'nın insanlık için her zaman bir rehber sağladığına dair bir gelenek mevcuttur. Bu noktadan hareketle İsmailîler ilginç bir sonuca ulaşmışlardır. Onlar daha da ileri giderek, geçerli imam olmaksızın nasıl fiilde bulunacağımızı bilmenin imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık bazı düşünürler, entelektüel bakımdan kendisini şahsen yeteri kadar geliştirmiş bir kimsenin rehbere ihtiyaç duymadan yapabileceğini ve kendi kendisinin rehberi olabileceğini söylemişlerdir. Bununla ilgili en bilinen örnek İbn Tufeyl'in Hayy b. Yekzân'ıdır. Hayy b. Yekzân, bir gemi kazasından tek başına kurtulup yüzerek bir adaya çıkan bir bebektir. Burada bir geyik tarafından büyütülür. Adadaki arkadaşları diğer hayvanlar ve doğanın kendisidir. Hayy, diğer insanların var olduğunu öğrenmeden önce kendi kendine dünyanın doğasının temelinde yatan ilkeleri ve insan hayatının anlamını öğrenir. Çünkü o, bu dünyayı var edenin ne olduğunu ve bizim bu varlıklara karşı ne tür yükümlülüklerimizin olduğunu rasyonel bir biçimde düşünebilmektedir. Rasyonel düşünceyle sakince tefekkürü birleştiren Hayy, kendisine yardım eden bir rehberin doğrudan bir müdahalesi olmadan yaratanına ibadet edebilmektedir. Bir kimse, Hayy'ın doğayı anlamada kullandığı akıl gibi doğanın bizatihi kendisinin de

bir rehber olduğunu söyleyebilir. Böyle bir yorum için şüphesiz söylenebilecek birçok şey vardır. Gerçi burada önemli olan onun vahiy alan bir peygamber olmaması ve yanında başka bir kimsenin bulunmamasıdır." Hayy sonunda başka bir insanla buluşup onunla Müslümanların yaşadığı şehre gider ve burada ritüel ve sosyal hayatın banallığı ve ikiyüzlülüğü onu şehirden soğutur ve nispeten uzlet içinde ancak mükemmel tarzdaki içten bağlılığını sürdürmek için adaya geri döner. Hayy hâlihazırda hem kendi vazifeleri hem de insan tarafından elde edilebilir olduğu kadarıyla gerçekliğin doğasına ilişkin daha gelişmiş bir bilgiye sahiptir. Ayrıca o, Tanrı'ya, İslâm toplumunda yaygın olan sembolik ve mükemmel olmayan bir yolla yaklaşma gereksinimi duymamaktadır.

Bigi Ne İçindir?

Bilgi edinmekle amaçlanan şey nedir? Bu soruyu cevaplamak sanıldığı kadar kolay değildir. Bazıları bilginin bizatihi değerli olduğunu ileri sürebilir, ancak bu, mevcut hâliyle ilginç bir önermedir. Çok az şey bizatihi değerlidir ve biz genellikle bir şeyin elde etmeye değer olduğunu düşünürken başka açıklamalar ararız. Bilgi söz konusu olduğunda ise nihai amaç kurtuluştur. Her ne kadar bizi ilgilendiren bilgi, kurtuluş için faydalı bilgiden uzak görünse de hayatımıza ve nihai anlamda geleceğimize yol göstermede vazgeçilmez bir şeydir. Felsefî bakış açısından bilgi, genellikle şeylerin, maddî tecessüm etmiş hâline karşılık maddî olmayan formunu veya özünü idrak etmekle özdeşleştirilir. Bu noktada kavram (*tasavvur*) ve tasdik arasında oldukça önemli bir ayırım yapılır. Birincisi, hakkında herhangi bir yargıda bulunmadan bir nesneyi kavramaktır. İkincisi ise yargıda bulunmayla alakalıdır ve aslında zihnî temsille onun temsil ettiği nesne arasındaki ilişkiyi simgeler. Kavramlar bir anlamda bilginin maddeleridir; tasdik ise onun formudur. Öncelikle kavramlara sahip olmadan doğru veya yanlış sorununu belirleyemeyiz. Ancak kavramlara sahip olmak tek başına doğru ve yanlışla ilgili soruların ortaya çıkmasını sağlamaz. Bir şeyin bilgisine sahip olma iddiası, hep kavramlarla doğruluk iddiasıyla alakalıdır.

Kavramları, bilinen ve bilinmeyen olarak ikiye ayırabiliriz. Birincisi aklın fiilî nesneleri iken ikincisi sadece potansiyel nesneleridir. Aynı şekilde tasdik de bilinen ve bilinmeyen olmak üzere ikiye ayrılabilir. Birincisinin kapsamına girenlerden bazıları – yani doğru önermeler– dünyanın yapısına ilişkin edindiğimiz tecrübeler yoluyla kazanılır. Diğer bazıları ise doğrudan akılla bilinir. Bilinenden bilinmeyene gitmenin farklı yolları vardır. Bilginin büyümesiyle kastedilen de budur. Meşşâî filozoflar yani *felâsife* arasında en popüler olan *burhân* yani kesin ispata dayalı akıl yürütmedir. Burada, bilinenden bilinmeyene gitmenin en mükemmel örneği olan kıyasa dayalı mantığın kurallarına göre çalışmak durumundayız. Buna göre bir kimse bildiği bir öncülle başlar ve sonra da kıyas sürecinin sonunda bilinir hâle gelen ikinci bir öncül ekler. Mantıkla ilgili sorunun, onun soyutlamacılığı ve gerçekte olguları açıklayan öncüllerle ilgili olabilmesine rağmen, gerçekte olgular değil kavramlar arası etkileşimle ilgili olmasına bağlı olarak ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu gerçekte bir sorun değildir. Çünkü biz mantık aracılığıyla şeylerin özü üzerine yoğunlaşmışken şeylerin dünyadaki normal işleyişi, epistemik faaliyetimizle ilgili bizi rahatsız etme ihtimali düşük olan aşağı dereceden bir faaliyettir. Hatta mantığın öncül olarak kullandığı bireyler bile orada sadece genel düşüncelerin ve kavramların birer temsilcileri olarak bulunurlar. Dolayısıyla buradaki sonuçlar bireyler hakkındaymış gibi görünebilirlerse de gerçekte tamamen evrenseldirler. Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği hakkındaki anlaşmazlık, bizim yaptığımız bir şeyi yapmaya kudreti olmayan bir Tanrı biçiminde formülleştirildiği zaman, genellikle yanlış anlaşılmıştır. Çünkü *felâsife*ye göre biz bile gerçekten tikelleri bilemeyiz. Tikellerle ilgili bir anlayış, herhangi bir kimsenin onun bilgisine sahip olabileceğini söylemekle yücelmiş olmaz.

Fenomenler dünyasına yaklaştığımızda, elbette onun maddî yönüyle ilgili farkındalık imkânı vardır ve evrensel olanları yani bunların bünyesinde bulunan genel kavramlara ulaşmak için bunlardan çıkarsamalar yaparız. Organize edici maddî objeler olarak tanımladığımız ve kendilerini daha soyut olan düşüncelerle de irtibatlan-

dırdığımız ve kendilerini açıklamak için aynı zamanda maddî imgeler de kullandığımız düşünceler üzerinde çalışırken genellikle derûnî duyularla özdeşleştirilen hayalin oldukça önemli bir rolü vardır. Tahayyül yoluyla düşüncelerimize baktıktan sonra, onların devam eden soyutlamaları için fazlaca bir alan kalır. Bundan sonra düşüncelerimizin irtibata geçtiği akıllar silsilesi yer alır. Şüphesiz bunların üzerinde en fazla tartışılanı zaman zaman aktif akıl olarak da adlandırılan ve Arapçada ilk akıl (*'akl-ı evvel*) adını alan faal akıldır (*el-'akl el-fa'al*). Bu, bize düşüncenin formlarını sağlayan, hem maddî olgular hem de daha çok entelektüel konular üzerinde düşünürken kullandığımız bir melekenin adıdır. Genellikle faal akıl, gökte hareket eden cismlerin en altta olanı olması hasebiyle ve dolayısıyla, aklın geri dönülmez bir biçimde kevn ü fesâd âleminin maddesine yakalanmadan önceki en yavaş gelişimini temsil eden ay ile özdeşleştirilir. Faal akıl, artık maddeyle herhangi bir bağlantısı kalmayan kavramların deposu durumundaki kazanılmış (*müstefâd*) akıldan biraz daha yüksekte yer alır. Faal akıl bundan daha önemlidir, çünkü sadece kavramlarla çalışmaz, aslında onları yaratır. Bu, genellikle bizim ulaşabileceğimiz en üstün bilgi türü olarak kabul edilir ve bizim dünyamızla daha soyut ve mükemmel olan ve bu dünyadan daha yüksek bir dünya arasında köprü olarak önemli bir rol oynar. Kur'an'ın kullandığı bir kavram olan köprü (*berzah*), İslâm felsefsinde hayati bir rol oynar. Farklı filozofların aktif veya faal akıl gibi anahtar kavramları kullanma tarzları arasında bir ayırım yapılması gerekir. Bunlardan birisi İbn Bacce ve İbn Rüşd'le birlikte popüler olan yorumdur. Buna göre bizim düşüncelerimiz, genellikle faal aklın ışığı adını verdiğimiz şey tarafından gittikçe saflaştırılmak suretiyle, tahayyül içinde üretilen genel düşünceler tarafından daha soyut hâle getirilir. Faal akıl bu şekilde düşüncelerimizi bütünüyle teorik ve soyut hâle getirmiş olur (Gerçi burada, İbn Rüşd'ün daha sonra Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine yazdığı eserinde bu görüşü eleştirdiğini ifade etmemiz gerekir). Düzeltilen: "Buna karşılık Fârâbî ve İbn Sînâ, genellikle kavramların zaten tümüyle soyut olduğunu, burada vuku bulanın faal aklın, teorik

akıl üzerine gölge salmak ve daha sonra da hâlihazırda mevcut olanlara çok benzeyen veya onlarla özdeş olan kavramlar üretmek suretiyle "hayal"i aydınlatması olduğunu düşünürler. Bu, bilginin nasıl meydana gelebildiğini açıklayan faydalı bir tasvirdir. Burada dünyanın yapısını anlamak için yapılan teşebbüs, aklın zaten sahip olduğu soyut ideaların aynısını üretmek için var olan idealar ortaya konulmuş olur. Bu yüzden dünyada bulduğumuz şeyin, aklımızda sahip olduğumuz şeyin sadece bir örneği olduğunu söylüyoruz. Gerçekten de zaten aklımızda mevcut değilse onu ilk planda (belki ikinci planda da) dünyada bulmamız imkânsızdır.

Hayal

Bilgiyle meşgul olan bir kimse için semboller ne kadar önemlidir? Dünyada keşfettiğimiz tümeller, şeylerin nasıl var olduklarının açık bir temsili midir, yoksa sadece bizimle gerçeklik arasında duran bir şey midir? Bir anlamda kavramların gerçekliğin ayağına dolandığı doğrudur. Çünkü bunların kendileri gerçeklik olmayıp gerçekliği kavramak için düşüncelerimizi düzenleme yoludur. İslâm felsefesinde güçlü tahayyül gücüne sahip olan bireylerin vahiy alma yeteneğine sahip olduğu söylenir. Vahyî bilgileri alma tarzları bütünüyle tahayyülün etkisine bağlıdır. İbn Rüşd'ün Hz. Muhammed'i son peygamber olarak adlandırmasının sebeplerinden birisi budur. Çünkü onun siyasî mahareti en yüksek insanî seviyeye ulaşmıştır. Bir siyasetçi olarak o, filozofların ancak teorik olarak anlayabildikleri formel bilgiyi, toplumun çoğunluğu tarafından anlaşılan hayalî ve mecazî dile çevirebiliyordu. Sıradan insanlar nasıl davranacaklarını ve neye inanacaklarını belirlemede kendilerine yardım etmesi için sembollere ihtiyaç duyarlar ki Peygamber, tahayyül gücüyle bu sembolleri kendilerine sağlamak üzere seçilmiş en uygun kimsedir. Peygamber ve filozofun bildiği şeyler aynıdır; ancak onlar bunu farklı yollardan bilirler ve bu farklılık, toplumun daha az sofistike olan üyelerinin –daha az bir dereceye kadar da olsa– bu bilgiyi paylaşmalarına imkân verir. Çünkü onlar, bilgi elde etmek için büyük bir zaman harcama konusunda isteksiz kimselerdir.

Bilginin ulaşabileceğimiz en yüksek seviyesi nedir? Bu seferde sondan bir önceki safha müstefâd (kazanılmış) akılla ilgilidir. Aynı zamanda kutsal akıl adını da alan bu akla müstefâd isminin verilmesinin sebebi, dışarıdan geldiği görülen, dolayısıyla bizim kazandığımız bilginin kaynağı olmasıdır. Bu bilgi seviyesine, faal akıl ile teorik akıl aynı çizgide olduğu zaman ulaşılır. Teorik aklın sadece bir potansiyel mi yoksa aktüel mi olduğu konusunda da ayrıca deliller ileri sürülmüştür. İbn Sînâ onun aktüel olduğunu savunur. Çünkü ona göre teorik hakikatler sürekli aktüel bir hâlde bulunmazlarsa, hem onlar hakkında hem de maddî dünyayla ilgili verdiğimiz hükümlerde olduğu gibi, bizim onları nasıl kullanabileceğimizi anlamak zordur. Fârâbî'nin izinden yürüyen İbn Rüşd ve İbn Bâcce'ye göre teorik akıl, sadece potansiyelliktir ve sadece bizim düşüncemize tatbik edildiğinde var olur. Burada İbn Sînâ'ya göre akıl yürütme süreci içerisinde bilginin en önemli parçasının orta terimi kavramamız olduğunu hatırlamamız gerekir. Bu, deyim yerindeyse peygamberin tümünü birden, filozofun ise tedricen anladığı şeydir. Aradaki fark, nebevî vahyi tanımlamak için kullandığımız dilde çok güzel bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Burada genellikle vahye, her şeyin aniden insanın içine doğduğu "birdenbire anlama" anlamında "ilham" olarak göndermede bulunulur. Bu yanlış gibi görünmektedir. Çünkü burada bir kimse, sahip olduğumuz soyut bilgiyi bizzat maddî dünyayla ilgili deneyimimizden elde ettiğimizi düşünebilir. Bu, deneycilerin görüşüdür; ancak bu görüş İbn Sînâ tarafından kesin bir dille reddedilmiştir. İbn Sînâ'nın bunu reddetmesinin nedenlerinden birisi tam da bu vahiy olgusudur. Vahiy, doğrudan bildirilen bilginin ilkelerini gerektirir ki bu, bilginin, sadece bizim tecrübemizin sonucu olarak tedricen elde edilebileceğini savunan düşünceyle kesin bir şekilde uyuşmaz.

Bu, deneyciliğe alelacele yapılmış bir itiraz gibi görünmektedir; zira peygamber için vuku bulanı kabul etsek bile, diğer insanlar için ne diyeceğiz? Acaba onlar, kendi tecrübelerinden tümel kavramlar oluşturmak için soyutlamalar yapamazlar mı? Özellikle de akıl yürütme sürecinde büyük ve küçük öncüller arasında mukayese yap-

mak suretiyle oluşturulan soyut kavramları göz önünde bulundurduğumuzda bunun pekâlâ mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bir kimsenin soyut kavramları birdenbire elde etmesi mümkünse bu durumda, çoğumuz bu kavramları tecrübe dünyasından çalışarak alma eğilimi içinde olmamıza rağmen, bu kavramların kendileri böyle bir metoda dayanmış olamazlar. Biz bu kavramları deneyden elde ederken yaptığımız şey, zaten mevcut olan ve aklımızda da potansiyel olarak var olan kavramların sadece suretlerini üreterek elde etmek için yavaş gidilen bir yoldan gitmekten ibarettir. Bu kavramları elde etme biçimimiz bunların statüsüyle alakalı olan bir şey değildir; çünkü bunlar bilginin gerçek objeleri iseler, zaten hâlihazırda mevcut olmak durumundadırlar. "Henüz üretilmemiş olması" anlamında "hâlihazırda orada mevcut" olmayan bir şeyi bilemeyiz. Şu hâlde bilginin objeleri, biz fiilen değil de ancak potansiyel olarak onlardan haberdar olma gücüne sahip olsak bile, hâlihazırda mevcut olmaları gerekir. Kuşkusuz, İslâm felsefesinde dünyanın, şeylerin sürekli değiştiği ve sahih olmadığı bir yer olmasına karşılık idealar dünyasının tamamen mantığa göre düzenlenmiş ve daimi ve ebedî hakikat çerçevesinde yapılandırılmış bir yer olması dolayısıyla tikellerin bilgisine sahip olunmasına şüpheyle yaklaşıldığını hatırlamamız gerekir.

Örnek olarak mantıkta, yüklem ve konu arasında, önermenin "neyle ilgili olduğu" ve "onun hakkında ne dediği" arasında, bizim deneyimiz söz konusu olduğunda çok daha az güvenilir olsa da iyi geliştirilmiş bir ayırım vardır. Bizim konu olarak aldığımız şey, belki de gerçekte asla konu olmayacak, ancak başka bir konunun mülkiyetinde olan bir şey olduğunu görebiliriz. Diğer yandan, deney dünyasında konuya tatbik ettiğimiz yüklem, değişken ve gevşektir. Buna karşılık mantıkta, konu olacak şeyde bir sabitlik vardır ve bu sabitlik içinde konunun bir yüklemi olur. İşte sahih anlamda bilgiyi kapsayan, dünyanın değişen maddesi değil, bu mantık düşüncesidir. Aristocu bilgi yapısı bu noktaya, özellikle de Aristocu tanım kavramına dayanır. Sühreverdî ve İbn Teymiyye gibi düşünürler de mantıkla ilgili eleştirilerinde buna istinat ederler. Onlar, mantığın ve bilimin çıkış noktasının, iddia ettikleri şeyi yapma gücü taşımadığını

ileri sürdüler. Çünkü Aristocu bir tanım, onlara göre bir şeyin sürekli devam eden temel özelliklerinin ne olduğunu ortaya koymamaktadır. Bir tanım bize ancak şartlı bir biçimde, herhangi bir şeyin, belli bir şey olması durumunda neye sahip olması gerektiğini söyler. Onun temel özelliklerinin ne olduğunu tam olarak bilmeden, onun ne olduğunu nasıl bileceğiz? Burada Sîrâfî ve İbn Mettâ arasında cereyan eden tartışmanın gelişmiş şeklini görüyoruz. Bu noktada *felâsife*nin çoğu, dilin düşünceyi bozduğu konusunda İbn Mettâ ile hemfikirdir (Abed 1996; Mahdi 1970). Bizim yapmamız gereken şey, gerçekliğin mantıksal inşasını ortaya çıkarmak için dili üzerinden soyup almaktır. Kevn ü fesâd âleminin gerisinde daha derin bir gerçekliğin bulunduğu düşüncesi, tabi ki –daha sonra göreceğimiz üzere– mistisizm olarak bilinen ilmin temelini oluşturur.

İbn Sînâ'ya Göre Bilgi ve Doğu Felsefesi

Geleneksel ayırımla mukayese ettiğimizde İbn Sînâ bilgiye sıra dışı yorumlar getirir. Mesela Fârâbî, bilginin deneylerimiz ve normal düşüncelerimizin soyut olarak tedricen geliştirilmesi olarak görülebileceğini ileri sürer. Faal aklın zirvesine ulaştığımızda, soyut idealları elde etme ihtimalini temsil eden bir seviyeye ulaşmış oluruz. İbn Sînâ'ya göre bu idealar hâlihazırda mevcuttur. Bu idealları elde etmek için sahip olduğumuz her türlü techizat, bizim dünyayla ilgili düşüncemizden değil, idealların kendilerinden gelmektedir. Acaba bu –İbn Sînâ'ya göre– maddî dünyayla ilgili yargılarda bulunabilmek için bu idealları kullanma imkânımız olmadığı anlamına mı gelmektedir? İbn Sînâ, dünyayla ilgili bu türden bir yargıda bulunmak için idealları kullanabileceğimizi ancak, bir bakıma bunların temeline ulaşamayacağımız için, dünyayı bunların dışında görmek için ideaların kullanılıp kullanılamayacağını söylemenin imkânsız olduğunu belirtir. Bu yüzden, kavramlarımızın doğasını maddî dünyaya dayandırmayı isteyen Fârâbî'nin naif realizmi çok daha güvenlidir. Onun güvenli oluşunun bir başka boyutu da faal aklın bize sağladığı ideaların ancak potansiyel olarak bizi beklediğini, başka bir ifadeyle biz onları almaya hazır hâle geldiğimizde bize arz edilmeleri gerektiğini, o âna kadar sanki

yok hükmünde olduklarını kabul etmeye açık bir şekilde hazır olmasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi İbn Sînâ'ya göre, idealar hâlihazırda mevcut olmadıkları sürece, onlarla irtibat kuramayız. İdealar bizim tecrübelerden tedricen yaptığımız soyutlamalarla varlığa gelmiş olamazlar. İbn Sînâ'nın teorisinin özgünlüğü, onun gerçekten bilgiye karşı, felsefî ve mistik yaklaşım olmak üzere iki türlü yaklaşım olduğunu düşündüğü iddiasını daha çok güvenilir kılmış olmasıdır. Onun bilgiye getirdiği yorumdan çıkan sonuca göre, sahip olmaya değer olan yegâne bilgi, faal akılda bulunan soyut ideaların bilgisidir. Aslında daha önce gördüğümüz gibi bu, diğer Müslüman filozofların görüşlerinden çok da farklı değildir. Fakat burada önemli bir fark, onlara göre idealar tecrübeler dünyasından soyutlama yoluyla elde edilmişken, İbn Sînâ'ya göre böyle olmamasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre idealarla fenomenler dünyasındaki herhangi bir mutabakat tamamen tesadüfîdir. Diğer düşünürlere göre ise bu, belli bir yere kadar maddî dünyadaki ideaların ve nesnelerin ortak asıllarınca garanti edilmiştir. Şurası açık ki İbn Sînâ'ya göre bilgi elde etmek için dünyadan yüz çevirmemiz ve ondan daha yüksek olan şey üzerinde yoğunlaşmamız gerekir. Onun iki türlü teorik soruşturma biçimi arasında yaptığı ayırım, bize kaçınılmaz bir biçimde, kendisinin seçkin katkılarının bulunduğu Meşşâî felsefeyle, Hikmet-i Meşrikiyye veya Doğu Hikmeti dediği felsefeyi hatırlatmaktadır. Bu görüşüyle İbn Sînâ, genellikle, sadece objektif hakikati temsil etme peşinde olmayan, aynı zamanda çalışma alanlarında manevî bir değer bulmak için bilginin peşinde koşanların gereksinimlerini karşılayan bir teori kurmak isteyen biri olarak görülür. İbn Sînâ'nın dediği gibi, gerçekten de bu tür bir mistik felsefenin Yunan tarzı felsefenin önemli bir versiyonunu oluşturduğu düşüncesini savunup savunmadığı konusunda önemli tartışmalar vardır. Aynı şekilde onun Doğu felsefesi stilini içeren eserler telif edip etmediği konusunda da anlaşmazlıklar vardır. Çünkü bu tarz bir eser kaleme almışsa da bunların hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte çok az sayıdaki eserinde mistisizmin merkezî kavramlarına son derece onaylayıcı göndermelerde bulunmuştur.

Bu şekilde felsefe yapma konusuyla ilgili en başta gelen problem, başka şeye indirgenemez bir biçimde öznel olmasıdır. Deneyin bir değeri olduğu düşüncesiyle ilgili bir sorun yoktur, hatta bilginin zevkle özdeşleştirilebilecek önemli bir boyutunun olduğu bile söylenebilir.

Tanrı'yla ilgili mistik bir ilişki kurma peşinde olmayla ilgili temel problem, bunu başardığımızı nereden bileceğimize dair zihnimize takılan kaçınılmaz sorudur. Ben Pisagor teoreminin yapısını anladığımda, hatta bir hukuk yasasını kavradığımda bunu biliyorum. Çünkü burada yanlış veya doğru olmanın standartları vardır ve diğerleri benimle hemfikir olurlar veya benim yanlışıma işaret ederler. Tanrı'yla kurulan ilişki söz konusu olduğunda, düşündüğüm her şeyin, hatta gerçekliğin kendisinin bile Tanrı'yla bir bağ anlamına geldiği, yoksa sadece kendini aldatmanın mı söz konusu olduğu hususunda karar vermek oldukça zordur. Bunun sebebi, mistisizmin çok garip bir dil kullanmasıdır. Çünkü mistisizm kendisinin objektif bir konuma sahip olduğunu ileri sürer ve aynı zamanda öznel tikel hislerin, sürecin hayati önemi haiz parçaları olduğu hususunda ısrar eder. Sufizmin kendine mahsus iddiası, başarılı bir mistiğin gerçeklikle ilgili belki de vahdet-i vücûd anlamına gelen bir görüşü olmasıdır. Mistik bu birliği tecrübe edebilir veya sanki tek bir şeyin boyutlarıymış gibi zihninde her şeyi bir araya getirebilir. Bir kimse bunu yaparken, duygulara sahip olmaktan, aynı zamanda ilave bilgi elde etmekten daha fazla bir şey yapmaktadır. Bilgi ve deney bir araya getirilir ve bu birliktelik içinde bilgi deneyle, deney de bilgiyle ilişkilidir. Bu türden bir başarı birçokları tarafından arayış hayatının ihtişamı olarak görülebilir ve cennetteki hayatla karşılaştırılabilir.

Sufizm, Bilgi ve Tahayyül

Fakat böyle makama ulaştığımızı nereden anlayacağız? Bu açıkçası ateşli tartışmalara konu olan bir meseledir. Çünkü İslâm felsefesi içerisindeki çeşitli mistik açıklamalar, bir kimsenin tecrübesini yanlış tanımlamaya karşı uyarılarla doludur. Tanrı'ya yakın olmanın

yollarına dair bilgi vermek için yazılan kitapların çoğunda, bir kimsenin bunu başardığını düşünebileceği ancak gerçekte onun sapık olabileceğine dikkat çekilmiştir. Burada önemli bir özellik, şeyhin manevî rehberlik rolüdür. Yanlış bir hareketin yapılmamasından emin olmak için elinden geleni yapar ve bu hareket Tanrı'yla uygun bir ilişki kurulmasıyla neticelenir. Ancak bu zorluklara ilave olarak, bu ilişkinin doğasına ilişkin sık sık yaşanan karmaşalar mevcuttur. Bazıları Tanrıyla irtibat kurduğunu iddia edebilir ve, Tanrı'nın, bizimle irtibat kurma konusuyla açıkça ilgili olduğu zamandan beri kendisiyle irtibat kurabileceğimiz bir yol temin ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda bu iddia kendi başına çok fazla mantıksız bir iddia değildir. Sonuçta O, bize rehberlik etmeleri için insanlığa bir dizi peygamber göndermiştir. Bundan daha şüpheli olanı, bizim sadece Tanrı'yla irtibat kurmayı değil değil aynı zamanda onunla birleşme beklentisi, içinde olabileceğimiz iddiasıdır. Bununla kastedilen Tanrı'nın bizim gibi, bizim de Tanrı gibi olmamızdır. Sufizmin birçok çevrede kötü bir şöhrete sahip olmasının sebebi de zaten bu türden iddialar ve onun antinomianizm[1]idir.

Yasaları hiçe sayması, sufinin kendi metoduyla Tanrı'ya yakınlaşma veya O'nunla birleşme gücüne sahip olması, dolayısıyla onun resmî kurallara uymasının bir anlamı olmadığı iddiasına dayanır. Sonuçta bu kurallar herkes için, özellikle de Tanrı'ya giden başka mümkün bir yol olmadığını düşünenler içindir. Ayrıca bu kurallar, arzu edilen sonuçlara ulaşmada sufinin yöntemlerinden daha az etkilidir. Öyleyse sufiler niçin bunlardan rahatsız oluyorlar? Bu kurallar herkes için uygundur; hedeflerine başka araçlarla, özellikle de daha üstün olanlarla ulaşabilen kimseler için uygun değildir.

Başarılı bir sufinin çok aşırı bir iddiada bulunarak, her şey Tanrı'nın bir parçası sayılabildiği için kendisinin artık Tanrı'ya benzediğini hissedebileceğini, kendisinin Tanrı'nın doğrudan bilgisine sahip olması sebebiyle toplumun âdetlerini ve uygulamalarını hiçe sayma gücüne sahip olduğunu hissedebileceğini düşündüğümüzde,

[1] Yasalara ve ritüellere karşı tavır takınma. Din kurallarını çiğneme (çev.)

bu iddiaların temelinde yatan bilgi ve tecrübenin gerçekte, onun aklından geçen şeyler olduğunu düşünmek için oldukça güçlü nedenlerimiz vardır. Bundan sonraki bölümde göreceğimiz üzere Hallâc, genellikle böyle bir iddiada bulunan bir kimse olarak takdim edilir. Birçok sufi ve İşrâkî düşünürün, *felâsife*yi endişeye sevk eden özelliklerinden birisi rüyada vuku bulan olaylara değer atfetmeyi yeğlemiş olmalarıdır. Mesela, İbn Arabî, rüyada olup bitenlerin bizim dünya tecrübemizin doğasının yüksek bir tarzda sembolleştirilmesinden ibaret olduğuna işaret eder. Bu dünya tecrübesi hem çeşitli hem de karmaşıktır, buna rağmen onun objektif varlığı basit ve sadece Tanrı'nın birliğinin bir parçasıdır. Şu hâlde bizim tecrübemiz, düşündüğümüz şeyin sağduyulu bakış açısına ait olan bir durumu yansıttığı müddetçe doğrudur; ancak gerçekliğin, sadece bu tecrübe gibi olduğunu düşündüğümüz müddetçe yanlıştır. Gerçeklik çok farklıdır; çünkü tecrübe, diğer şeyler gibi, yalnızca Tanrı'nın varlığının bir yansımasıdır. Bu sebeple onu nihai anlamda gerçek olduğunu düşünmemiz, tamamıyla yanlıştır. Diğer yandan da onu reddetmemiz gerekmez. Çünkü tecrübemiz, sanki dünyada bizim gözlemlediğimiz nesneler varmış gibi çalışır. Bundan dolayıdır ki duyu tecrübelerimizin doğasını doğru bir şekilde aktarıyoruz. Rüyalar için de benzer bir durum söz konusudur. Rüyada geçen bir hikâye, gerçekte vuku bulmamış olabilir. Fakat onun bileşenleri, gerçek tecrübelerin temsilleri veya onun değişime uğramış biçimleridir. Dolayısıyla bizim gündelik tecrübelerimiz gibi, gerçek veya gerçek dışı olabilir. Aslında bizler, geçici olarak bilinç dünyasıyla bağımızı kopardığımız bir anda rüya gördüğümüz için, rüyada, uyanıkken kendilerine bağlanamadığımız ideaların ve teorilerin üzerinde çalışmayı becerebiliyoruz; bu yüzden rüyalar bilginin çok muktedir depoları olabilir. Hem İbn Arabî'ye hem de İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdî'ye göre bizim bilinen dünyamızla, soyut ideaların yüksek dünyası arasında yer alan bir bilgi alanı mevcuttur. İki alan arasında olma durumu, Corbin'in "hayal dünyası" dediği yerdir (Lory 1996). O, "hayalî" (*imaginal*) olan ile "sanal" (*imaginary*) arasında, ikincisinin yapmacık gibi görünmesine karşılık birincisinin da-

ha saygın ve farklı bir ontolojik alana göndermede bulunması anlamında, bir ayırım yapmak istemiştir.

Yapılan bu ayırım gerçekte yapmacıktır. Çünkü *âlem-i misâl* veya *âlem-i hayâl* kavramlarını kullananlar bunu, hayal âlemi anlamında kullanırlar. Fakat onlar burada hayalle gerçek olmayan bir şeyi kastetmezler. Tahayyül, bizim hem dünyadan soyut ideaları çıkarmaya hem de ideaları tecrübelerimize tatbik etmeye muktedir kılan yaratıcı bir melekedir ve saygın bir bilgi kaynağı olarak kabul etmekten şüphelenmek için bir neden yoktur. Sanki bunlardan ikincisi gerçek, birincisi gerçek olmayan bir şeymiş gibi rüya gören kimsenin tecrübesiyle, uyanık kimsenin tecrübesi arasında bir mukayese yapmanın fazla anlamlı olmadığını hatırlamamız gerekir. Tecrübelerinin doğasıyla ilgili olarak uyanık kimse de rüya gören kimse kadar yanılgı içindedir. Her ikisi arasındaki yegâne fark, Hz. Peygamber'in bir hadisinde geçen sözlerini kullanarak ifade edecek olursak, öldüğümüzde uyanacak olmamızdır. Burada, duyularımızı ve önümüzde gördüğümüz şey tarafından sürüklenme eğilimimizi terk eder etmez, tecrübelerimizin doğru doğasını ve bunların gerisinde bulunan şeyleri anlayacak duruma gelebilmemiz söz konusu edilmektedir.

*Felâsife*nin çoğunun, gündelik hayatımızda faydalı buldukları ve soyutlama sürecinde önemli buldukları ancak yanlış yönlendirmeye oldukça müsait bir şey olarak gördükleri hayalin aleyhinde olduğu kesinlikle doğrudur. Gerçekten farklı delillerin düzenlenmesi, hayal gücünü artırmayla aynı anlama gelen ispat gücünü artırmaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Retorik ve safsata gibi, en düşük derecedeki delil biçimleri, tümüyle hayal gücüne başvurur ve en altta, delil değeri son derece düşük olan şiir yer alır. Ancak, iyi delilin ölçütünden farklı olarak iyi şiirin ölçütü onun son derece hayalî olmasıdır. Şiirle ilgili herhangi bir sorun yoktur, –o, retoriğin politika ve dinde yaptığına benzer önemli sosyal bir işlevi yerine getirmektedir– ne var ki biz önemli deliller için şiire müracaat etmemeliyiz. Son olarak tahayyülün eksik yönüyle ilgili olarak Gazâlî'nin, hangi ideaların mantıksal olarak mümkün hangilerinin mümkün olmadığı konusunda bilgi kaynağı olarak kullanımlarını

hatırlamamız gerekir. Gazâlî biz bir durumu hayal ettiğimizde, o durum kavranılabilir anlamına gelir. Çünkü "kavranılabilir" olan, çelişkiye düşülmeden hayal edilebilir olan bir şeydir. Ancak daha önce gördüğümüz üzere bu, mümkün oluşun bir ölçütü olarak işe yaramaz; çünkü durumun tümünü hesaba katmamaktadır. Onun yaptığı, aklımızda birkaç resmi bir araya getirip bunun yapılabilir olduğunu ilan etmekten ibarettir. Ancak bu idealların hepsini gerçekten bir araya getirip getiremediğimizi düşünmek bir hayli sıkıntılıdır. İbn Rüşd, tahayyülün imkâna götüren oldukça zavallı bir rehber olduğunu ve onun canlılığının açık, rasyonel düşüncenin önünde bir engel olduğunu iddia eder.

Huzurî Bilgi

Hayal alanının (her ne kadar kendim *realm of imagination* olarak tercümesini tercih etsem de burada terimin alışagelmiş tercümesine –*imaginal realm*– bağlı kalacağım) önemi, bizim dünyamızı daha üst seviyedeki idealar ve soyutlamalara bağlamasıdır. Aracılığın önemine dramatik bir yolla işaret edilmesi, aslında İbn Arabî'nin, gerçekliğin bir seviyesiyle diğer seviyesi arasında bulunan geçit anlamında, *berzah* adını verdiği kavramda ortaya çıkar. Bir bakıma, bu sınır kavramının özünü kavrayabilirsek hem gerçekliğin her seviyesindeki kavram türlerini hem de onları farklı seviyelere taşıyan şeyleri emin bir şekilde anladığımızı iddia edebiliriz. Örnek olarak, gündelik dünyada farklı şeylere normal bakma yolunu alalım. Bunun dışında, her şeyi ilâhî *tevhid* veya birlik açısından görmeyle alakalı daha üst bir gerçeklik düzeyi mevcuttur. Bu iki düzey arasında kalan *berzah* nedir?

Gerçek birlik ve tecrübe edilen çokluk düşüncesini bir arada tutan düşünce olabilir. Şu hâlde bu iki değerli düşünce bizi bir düzeyden alıp başka bir düzeye götüren bir yoldur. Biz köprüleme düşüncesini kavradığımızda buna bağlı olan söylem alanını da anlarız. Köprüleme düşüncesinin ne olduğu tüm felsefe çeşitlerinde ele alınmıştır ve tabiatıyla farklı felsefeler bunu farklı biçimlerde yorumlamışlardır. Bir kimsenin gerçekliği bir bütün olarak kavrama

ihtimalinden şüphe ettiğini varsayalım. Bu kimse aslında böyle bir birlik olduğunu reddetmemekte ancak bunu tıpkı bir Tanrı gibi anlayıp anlayamayacağımızdan şüphe etmektedir. Evrenin bir birlik arz ettiğini ve bunun nasıl bir birlik olduğunu Tanrı'nın anlayabileceğini kabul edebilir, ancak onun birlik doğasını, ancak onun *bi-lâ keyfe* (nasıl olduğunu bilmeden) olduğunu söyleme dışında anlayabileceğimizi kabul etmeyebiliriz. Şüpheciye deliller getirilerek bizim bu türden bir birliği kendi kendimize tecrübe edebileceğimiz söylenebilir. Ancak bu tecrübenin, nasıl olduğu, ne şekilde olduğu başkasına anlatılamayacak derecede öznel ve şahsî olmaması gerekir. Bu tür sorunlar, İşrâkî düşüncede anahtar kavram olan huzurî bilgi kavramının icat edilmesine sebep oldu (Hairi Yezdi 1992). Buradaki düşünce, kendisinden şüphelenmeyeceğimiz derecede açık ve basit bir bilginin varlığıdır. Bunu yalanlamaya çalışan şüpheci, kendi kafasında tasarladığı açığı kapatamaz. Buradaki açık/mesafe, bilgi iddiasıyla bu bilgiyi açıklama iddiası arasındadır. Huzurî bilgi düşüncesi bu açıktan kaçınmak için tasarlanmıştır. Çünkü burada, kapatılabilecek bir açık olmayacak kadar sorgulanamaz bir bilgiyi içerdiği varsayılmıştır. Bu nasıl mümkün olabilir? Zaten, hâlihazırda kendi acı ve benzeri duygularımız gibi doğruluğu inkâr edilemez derecede kesin ve aracısız olan bir bilgi kategorisi vardır. Acı çektiğimi düşünüyorsam acı çekiyorum demektir. Acıyı tecrübe edip etmediğini merak eden bir kimse olarak şahsımın bulunduğu bir yerde, şüpheci birinin benim acı çektiğimden şüphe etmesine bir mahal yoktur. Benim dışımda biri benim acı çekip çekmediğimi merak edebilir; fakat ben, tecrübemin doğasının ne olduğunu merak edemem. Onun doğru olması ve doğru yapılmasını düşünmem arasında bir ayırım yapmam kolay değildir. Bu türden ayırımlar o kadar güçlüdür ki Wittgenstein gibi bazı filozoflar bunun bilgi olmadığını bile iddia etmişlerdir. Çünkü bilgi, şüpheyle bir karşıtlığı ima eder, oysa bu gibi şeylerde şüphe olmaz.

Bu tür duygularda onlara, ıslah edilemezlik özelliğini veren şey nedir? Bunların müşterek iki özelliği vardır. Birincisi, doğrudan oluşları, mevcut iseler hemen bizim tarafımızdan hissedilirler. Di-

ğer özellikleri, basit olmalarıdır. Hepsi de açık olan duygular için hazır olması gereken parçalardan oluşmaz. Ancak, bilgi denebilirse, bu tür bilgiler fazla dikkat çekici olmayan fenomenlerle sınırlıdır. Acaba bunun sınırları daha önemli şeyler hakkında, özellikle de dünyanın gerçek varlığının doğasını kapsayacak şekilde genişletilebilir mi? Bazı İşrâkîler bizim tecrübelerimize refakat eden "ben", yani şahsî tecrübelerin imkânının içerisinde tezahür ettiği "ben", aynı şekilde basit ve şüphe götürmez bir kavramdır. Yaptığım her şeye, benim yaptığım bir şeyse "ben" ve "benim" eşlik eder; her ne düşünürsem ve her neyi tecrübe edersem, "ben" ön planda olmasa bile her zaman arka plandadır. Fakat özne düşüncesi basittir. Çünkü o, tecrübeleri benim tecrübelerim olduğunu temin eden belli bir tarzda birbirine güç bela da olsa bağlama gücüdür. Dolayısıyla benim bir "ben" olduğumdan şüphe etmem; çünkü özne olarak rolüm tam da bu soru tarafından ima edilir ve biz burada şüphe edilemeyecek ilk, ancak önemli bir şeye sahip olmuş oluruz.

Öznenin doğasından çıkan sonuç, kavramın ve onu oluşturan şeylerin karşıtı olan bir kavramın kullanıcısının olma ihtimalinin yokluğudur. Çünkü sadece kavrama sahip olmak, onun tatbik edildiği anlamına gelir. Sühreverdî buradan yola çıkarak, insan olmanın ontolojik temelinin bizatihi insan bilgisinin bir boyutunu oluşturduğunu savundu. Bu bilginin temeli bizim farkındalığımızın gerçekliğidir, burada ben ile benin farkında olduğu şey aynıdır. İçinde benin çalıştığı bağlam kendi kendini bu yoldan doğruladığı için aynı zamanda diğer türden bilgileri, gerçekliği bizim bilincimize maruz bırakmak suretiyle elde ettiğimiz bilgileri içerdiğini ispat etmek için kullanılamaz mı? Bildiğimiz her şeyin, bizim üstümüzde ve ötemizdeki ilkeler ve güçler tarafından aydınlatıldığını savunan İşrâkî bir metafiziğe bağlıysak bu türden bilgi unsurları, onların varlıklarını inkâr edemeyecek şekilde kavram ve kavramın kendisine göndermede bulunduğu nesne arasında bir ayırım yapmaya mahal kalmadan aydınlanabilir.

Bilgiyle ilgili bu açıklamayı kabul etmede bazı zorluklar vardır. Bir ben anlayışı oluşturmak için şahsî tecrübenin doğasını kullanmayla ilgili sorun, ortaya çıkan benin son derece zayıf olmasıdır. Ya-

ni, bir kimsenin burada ispat edeceği şey, deneye eşlik eden bir özne kavramıdır. Ancak bu türden bir deney tarafından bu özne hakkında verilen gerçek bir bilgi yoktur. Diğer yandan özneye yapılan vurgunun, bir dereceye kadar ortaya çıkardığı şey, şahsî ve özel tecrübenin doğasının önemli oluşudur. Sadece "gerçek" dünya olarak kabul etme eğiliminde olduğumuz dünyayla, açık ve objektif bir bağlantısı olmadığı gerekçesiyle şahsî tecrübeyi reddetmemeliyiz. "Gerçek" dünyanın, dinî bakış açısından, gerçekten gerçek olanın, varlığın kalbinde yer alan derûnî hakikatin dış örtüsü sayılması gerekir. Işığın temel, teknik bir terim olarak kullanılması, dinî bakışı güzel bir şekilde kopyalama eğilimi taşımaktadır. Sonuçta Sühreverdî'ye göre temel ontolojik kategori varlık değil mahiyettir. Şu hâlde bu, içinde ideaların aydınlanma yoluyla sunulduğu ve bize gerçeklik düşüncemizi veren bir yoldur. Bu sürecin bir sonucu olarak var olduğunu kabul ettiğimiz şey, ikincil bir sorundur ve aklımız, aydınlatan şeyden bir adım gerisini ve bu aydınlanma aracılığıyla oluşan kavramları ifade eder. Şu hâlde bizim bir şeyle ilgili kavramımız ile gerçeklik arasındaki açıklığın huzurî bilgide kaybolduğu iddiası oldukça makul görülmektedir. Burada bir açıklık yoktur; çünkü ışığın işlemesiyle ışığın kendisi arasında bir ayırım yoktur. Bu yüzden, inanç ve bilgi arasındaki geleneksel ayırım artık yapılamadığı, gerçekliğin kendisinin anahtarı olarak kabul edebileceğimiz bir anlayış düzeyi vardır.

Yine de bu teori aşina olduğumuz bir sorunla maluldür: Işığı alan benin doğası. Eğer aldığımız şey tamamen saf ve bu almanın yaptığı şey de tamamen saf ise o zaman alınan şeyin de saf olduğunu kesinlikle kabul ederiz. Ancak bizim akıllarımız elbette saf değildir, değiştirmeden ışığı almaktan onu alıkoyan her türden düşünce ve deneyimlerle tıkanmış durumdadır, işte muhtemelen huzurî bilginin devreye girdiği yer tam da burasıdır. Huzurî bilgiyi elde etme sürecinin bir kısmına, insanın kendisini temizleyip mükemmelleştirmesi yoluyla ulaşılır. Bu yüzden bu türden bilginin, her hâlükârda gerçekleşen bir şey olarak değil, amaçlanması gereken bir bilgi türü olarak görülmesi gerekir. Burada tekrar hatırlamış olduk ki İşrâkî felsefeyle mistisizm arasında güçlü bağlar mevcuttur. Ay-

rıca bu tür mistisizm ile eski geleneksel din arasındaki bağlara işaret etmek gerekir. Nihayetinde İşrâkî açıklamaları esas alarak içinde kendimizi olgunlaştırdığımız yol tamamen bize değil, ışığın bizim ruhlarımız üzerinde yaptığı çalışmaya bağlıdır. Biz bu şığın çalışmasını kontrol edemeyiz. İbn Arabî'nin de belirttiği gibi, farklı teorik bağlamlara rağmen, sufi kapıya kadar yol alabilir. Ancak kapıyı açıp açmamak Tanrı'ya kalmıştır. Bilgi söz konusu olduğunda, her zaman olduğu gibi, Tanrı'ya bağımlıyız.

4
MİSTİSİZM

Bir Sistem Olarak Mistisizm

İslâm felsefesinde en yaygın akımlardan birisi mistisizmdir (Kılıç 1996; Nasr 1996e). Onun önemini gereğinden fazla abartmak zordur. İslâm dünyasında neredeyse filozofların tümü şu ya da bu biçimde mistisizme bağlanmışlardır. İbn Rüşd gibi, herhangi bir bağılılığı olmayan kimseler istisna teşkil etmektedir. Mistik ve mistik olmayan felsefe arasındaki bağlantı, İbn Sînâ tarafından, Doğu felsefesiyle ilgili yazılarında açık bir şekilde dile getirilmiştir. Bunlar benzer bir şey olmaktan ziyade, bir şey yapmanın iki farklı yolu olarak görülebilir ve bu yollardan birisinin (mistik yol) daha çok analitik olan diğer yoldan daha derin olduğu kolayca görülebilir. Niçin daha derindir? Bunun muhtemel cevabı, mistisizmin sadece akla değil, aynı zamanda kişinin şahsî duygularına uygulanması, bu yüzden, başka felsefe yapma yollarının ulaşamadığı bir kabule mazhar olmasıdır. Acaba, mistik felsefenin de analitik olabileceğini söylemek doğru mudur? Nihayetinde mistisizmi, bir kimsenin içinde bir tür aşkınlıkla nitelendirebileceği şahsî tecrübe peşinde olduğu belirsiz, kapalı bir faaliyet olarak görme eğilimi vardır. Kuşkusuz bu, bir disiplin veya bilim olarak isimlendirilemez.

Genellikle temsil edildiği adıyla mistisizm bilimi, *'ilmü't-tasavvuf* şahsî ve öznel olarak belli bir tecrübenin peşinde olmaktan daha fazla bir şey olarak görülür. Bu alanda kaleme alınan eserlerin özelliklerinden birisi, mistik tecrübenin farklı boyutları arasında in-

ce ayırımlar yapmak, daha da önemlisi, hakiki şeyhi veya dinî lideri tanımamıza yarayan doğru ölçütü ayrıntılı bir biçimde tartışmak suretiyle kendilerini makul ve dikkatli metinler olarak göstermeye çok istekli olmalarıdır. Gerçekliği bu tarz bir metotla keşfetmenin yol açtığı sorun, öznelliğe gömülme tehlikesidir. Bu da mistik bir teşebbüsün nasıl yürütüleceğine dair belli kurallar koyabilen bir kimsenin bulunmasını gerektirir. Çoğu kez bu kurallar diğer İslâmî ilimlerin kurallarını taklit eder. Bundan dolayıdır ki mesela, metnin bize doğru aktarımını sağlamak için sahih kaynaklar ve güven uyandıran mistik bir teşebbüsün nasıl yürütüleceğine dair belli kurallar koyabilen bir kimseyle irtibat kurmak suretiyle kendi güvenilirliğini ispat eden hadis ilminin yaptığı gibi, rivayet hattı sunarlar. İlave etmeye değer bir başka husus da mistik metinlerin, sadece bir dizi tecrübeyi açıklamakla yetinmeyip bu tecrübeleri analize tâbi tutmaları ve bunların güvenilir olup olmadıklarını, ima ettiği veya ima ettiğini iddia ettikleri şeyleri değerlendirmeye tâbi tutmalarıdır. Literatürden açıkça anlaşıldığına göre öznellik sorunu bu eserlerin yazarları için de sorun oluşturmaktadır ve eserlerinde ele aldıkları meselelerden biri de budur. Buna tatmin edici cevap verip vermedikleri ayrı bir hikâyedir. Burada önemli husus, bu tür literatürün sadece felsefî şiirden ibaret olmadığı, bazı teorik meseleleri de açıklığa kavuşturma girişiminde bulunmalarıdır.

Her ne kadar mistisizm, İslâm felsefesinin önemli bir parçasını oluşturuyor olsa da bu onun İslâm felsefesinin en önemli veya yegâne özgün parçası olduğu anlamına gelmez. Burada açıklandığı üzere, İslâm felsefesindeki farklılıkları ciddiye almak zorundayız. Nihayetinde, doğası itibarıyla oldukça din dışı olan ve şüphecilerin iddialarıyla ilgili herhangi bir ima içermeyen mantık konusunda yapılmış çok sayıda çalışma vardır. Mantık felsefesi, mesela İbn Seb'în'in eserlerinde gördüğümüz gibi kesinlikle mistisizmle ilişkili (Taftazani & Leaman 1996) olmasına karşın, mantık böyle değildir. Mistisizm, özellikle de felsefenin biri tamamen analitik diğeri de şahsî ve öznel olmak üzere felsefenin iki yönü bulunduğu teorisini kabul eden bir kimse için, tüm felsefî görüşlerle uzlaştırı-

labilir. Bu noktada bir tür İbn Rüştçülüğe, aynı hakikate giden eşit derecede geçerli olan her biri farklı bir tutarlılık anlayışına uygun düşen iki yolun olduğunu savunan teoriye dönüyoruz gibi görünüyor. Hatta farklı zamanlarda ve farklı yollardan uygun olan çalışma yollarını temsil etmeleri anlamında bu iki yolun aynı şahıs için uygun olduğu dahi söylenebilir. Mesela biz bazı zamanlarda belli bir öğretinin tecrübî yönünü keşfetmek isterken, diğer zamanlarda da şahsî olmayan özelliklerle ilgi alanına girebiliriz. Bir kimseyle yaşadığım özel ilişkinin, gerçekten de düşündüğüm ilişki türü olup olmadığını merak edebilirim ve bu soruya cevap vermek analitik ve tecrübî maharetlerin bir araya getirilmesini gerektirir. Mevcut özel konumumdan geriye çekilerek ona objektif bir gözle bakabilmeliyim ve aynı zamanda düşüncemin nesneleri konumuna gelecek olan–her ne kadar yegâne nesneler olmasalar da– özel duyguları da tecrübe etmeliyim. İşte mistisizmde, en azından İslâm mistisizminin çoğunda açıklanan şey görevlerin bu şekilde birleştirilmesidir.

Her kültürel gelenekte mistik bir damar vardır. Bin yılın başında büyük oranda seküler olan Batı toplumunda, diğer mistik geleneklerin bilinen geleneksel dinlerle olan bağlantıları tarafından gölgelendiği bir ortamda, sufizm biçimindeki İslâm mistisizminin oldukça önem kazanması fazla şaşırtıcı değildir. Batı'da gayrimüslimler arasında yaygın olan sufizm biçimi, bir bütünün subjektif tarafında varlık göstermekte ve bir bütün olarak sahih bir gelenek izlenimi vermemektedir. Fakat bu, bir amaca hizmet eden, hatta kendi uygun teorik bağlamıyla birleştirildiğinde felsefî amaca hizmet eden bu tarz bir yazıyı kötülemek için bir neden değildir. Mistisizmin İslâm felsefesinin veya başka bir felsefenin özünü temsil ettiğini iddia etmenin çok fazla bir anlamı yoktur. Bu sadece felsefe yapmanın bir yoludur ve böyle muamele görmesi gerekir.

Mistisizmle bizim felsefe olarak adlandırdığımız biçim arasında büyük bir fark olduğu açıktır. Fakat bunun *felâsife*nin çoğu için neden sorun olarak görülmediği sorusu oldukça ilginçtir. Modern İslâm felsefesinde genellikle, *Meşşâî* düşünürlerle *İşrakî* düşünürler arasında keskin bir ayırım yapılır. İşrâkîlik sadece Sühreverdî'nin *İşrâkî* Eko-

lü veya İsfahan Ekolüyle sınırlı olmayıp genel anlamda mistikleri içerecek şekilde geniş anlamda kullanılan bir terimdir. Felsefenin erken dönem biçimlerinde bunlar keskin bir biçimde birbirinden ayrılmıyordu ve Seyyit Hüseyin Nasr gibi bazı çağdaş yorumcuların da ileri sürdüğü gibi bu düşüncenin daha eski biçiminin başat bir özelliği idi (Nasr 1993, 1996h, 2006). Bunların zihinlerinde sabite hâline getirdiği şey, felsefenin teknik amacının geçerli akıl yürütmenin ölçütlerini ortaya koymaktır. Bundan çıkan sonuca göre, felsefe varlığın gerçek doğasının ne olduğunu ortaya koymanın yegâne yoludur. Çünkü felsefe dışındakiler varlığı belirsiz bir şekilde kavrar. Felsefe, özellikle de mantık, hakikatle kesinliği olmayan daha zayıf bağlantılarla bizi sınırlayan daha az güven veren metotlara karşılık, realitenin gerçek doğasını sağlam bir şekilde kavramamıza yardım eder (Leaman 1992).

Duyularımız aracılığıyla elde ettiğimiz bilgi türü, felsefeye dayanmayan bir bilgi türü müdür? Meşşâî geleneğin bu soruya verdiği cevabın olumsuz olması gerekir. Duyu deneyimlerimizin bize verebileceği şeyin tümü tikel olanın kavranmasıdır. Bilgi kaçınılmaz biçimde tümellerle alakalıdır. Tikelle ilgili zorluk, onun gerçekten görüşe göndermede bulunmasıdır. Ancak mantıksal kıyas çerçevesinde ifade edilebilme kapasitesine sahip olan bilgi, bilgi adını almayı hak eder. Kıyasın içine duyu tecrübesinden alınmış bilginin yerleştirilmesi mümkündür. Ancak burada sonuç bu tecrübe hakkında genel bir iddiadır, yoksa bu tikel tecrübenin bilgisi değildir. Şu hâlde doğa bilimi kıyasa dayalı olarak düzenlenebilir. Ne var ki bu yapıldığında bile, varlık olarak varlığı ele alan daha yüksek akıl yürütme biçimlerinden daha az genel olmaları anlamında hâlâ daha zayıftır. En yüksekte bulunan disiplin, konu olarak saf varlıktan başka bir şeye sahip olmayan felsefedir. Bu konuda Aristoteles'i takip eden filozofların çok az anlaşmazlıkları vardır.

Varlık

Varlık biliminden bahsetmekle ilgili bir sorun vardır. Çünkü bizatihi varlığın cinsi ve faslı yoktur. Analiz etmek için varlıktan daha temel başka bir kavram yoktur. İbn Sînâ zamanının bir kısmını,

mutlak varlık anlamında, varlığın sıra dışı doğasını tartışmaya harcamıştır. Wittggenstein'ın *Tractatus*'unun dilini kullanmak gerekirse varlık ancak, dediğiyle değil gösterdiğiyle anlaşılabilen bir şeydir. Bizler varlık tecrübesine sahibiz. Ancak bizim kavramsal terminolojimiz sadece ona işaret edebilir. Varlığı dile getirebilen hiçbir şey onu ihata edemez. Gerçeklik ve varlık döngüsü üzerine düşünürken yapabileceğimiz en iyi şey, dünyadaki varlığın kaynağı olan ve nihai olarak bizim çok çeşitli ve aşağı dereceden olan varlık biçimimizi meydana getiren zorunlu varlık hakkında düşünmektir. Tümüyle literal anlamda düşünülmeyecek olanı düşünmeye gereksinim duyma olgusunu nasıl karşılamamız gerekir?

Yapmamız gereken ilk şey, varlığın doğasını bizim kavramsal veya duyusal repertuarımızda bulunan herhangi bir şeyle karıştırmaktan kaçınmaktır. Nasıl ki Tanrı'yı ve sıfatlarını bu şekilde özdeşleştirmememiz gerekiyorsa aynı şekilde varlığı değişen ve geçici olanla özdeşleştirmememiz gerekir. Yapmamız gereken şey, varlığın bir boyutu olarak kendimizle ve dünyamızla ilgili tecrübemizden belli bir dereceye kadar zaten bildiğimiz varlık kavramı üzerine yoğunlaşmaktır. Her ne kadar biz varlığı bu şekilde belli bir dereceye kadar biliyorsak da bu ancak belli dereceye kadardır. Eğer onu daha genel ve daha mükemmel bir şekilde kavramayı arzuluyorsak, bizim kısmî tecrübemizi kıyasî akıl yürütmeye tahvil eden bir kabiliyete dayanamayız. Saf varlık kıyasa göre tanımlanamayacak kadar saftır, bu yüzden önermesel bilgi olamaz. Felsefe, bize felsefenin saf varlığı analiz edebilecek bir güce sahip olmadığını öğrettiği için ve bizatihi kendi sınırlarını kavrarken, bize insan bilgisinin sınırlarına dair bir görüşü açıkça sunduğu için önemlidir. Gerçi bu bizim saf varlığı keşfedemeyeceğimiz anlamına gelmez, sadece felsefenin ve mantığın kavramlarıyla onu keşfedemeyeceğimizi iddia etmek anlamına gelir. Varlığa oldukça farklı bir yoldan, gerçeklik üzerine doğrudan, oldukça serbest bir bakışla düşünme yeteneğimize izin vermek suretiyle yaklaşmamız gerekir. Bu, ancak bir mistisizm biçimiyle, gerçekliği doğrudan şahsî bir tarzda anlama yoluyla olabilir. Bu anlama biçimiyle önermesel bilgi ara-

sında bizim için mümkün görünen başka bir seçenek yoktur. Çünkü önermesel bilgiyle gidebileceğimiz yer sınırlıdır ve bunu bize haber veren bizat felsefenin kendisidir. Böyle olunca geriye sadece şu ya da bu biçimiyle mistisizm kalıyor. Bu benimsememiz gereken bir yaklaşımdır.

Bu durum, İslâm dünyasında birçok filozofun, değişik derecelerde de olsa mistisizme bağlılıklarının sebebi için bir açıklama teşkil etmektedir. Bu noktada en kuvvetli muhalif İbn Rüşd'dür. Her ne kadar o mistisizmi açık biçimde eleştirmese de eserlerinden onun mistisizme sempati duymadığı açıkça anlaşılmaktadır. Onun düşüncesinde, özünde bilinebilir bir şey olarak gerçekliğin doğasına karşı kusursuz bir Aristocu tutum vardır. Çünkü biz gerçeklikle, ilke olarak dünyanın doğasını anlamada hiçbir zorluğun olmadığı bir yolla bağlantı içindeyiz. Onun bu görüşünün sonucu oldukça tuhaf görünen, bilen, bilinen ve bilginin aynılığıdır. Burada yapılmak istenen şey, bilginin nasıl mümkün olduğunu ortaya koyabilmektir. Bilgi ancak, bilmeye çalışan kimse gibi, bir objesi varsa mümkündür. Bilme fiili, ancak hem bilginin nesnesinin hem de bilen öznenin parçası olan bazı özellikler mevcutsa gerçekleşebilir.

Durum böyle değilse o zaman, dış bir gerçekliğin, bir bireyin zihninde yer alan düşünce ve deney aracılığıyla nasıl bilinebileceğine getirilen açıklamayla ilgili şüpheci problemle baş başa kalırız. Dahası içimizde gerçekleşen şeyin, dışımızda gerçekleşen gerçek bir şeye göndermede bulunduğuna dair iddiamızı ispat etmek zorunda kalırız. Sadece bu göndermeyi oluşturma ihtiyacı duymakla kalmıyoruz, aynı zamanda içimizde olup biten şeyin, şayet bu bilgi ise gerçekte bizim dışımızda var olan şeyin sahih kopyası olduğunu ispat etmek zorundayız. Aristoteles bunu, doğru bilme fiilinde bilen özne, bilginin objesi ve bilme fiilini birbiriyle özdeşleştirmek suretiyle gerçekleştirdi. Bununla ilgili, Aristoteles ve İbn Rüşd'ün savunduğu gerçeklik görüşü söz konusu olduğunda herhangi bir problem yoktur. Çünkü onlara göre dünya özü itibarıyla bilinebilir ve biz de özünde bilenleriz. Dünyaya dair ortada bir gizem yoktur ve ilke olarak onunla ilgili, bizim şimdi, belki geçmiş ve gelecek

bilgimizin ve bilincimizin ötesinde olan boyutlar dışında bilemeyeceğimiz herhangi bir şey yoktur. Dünya özünde bilinebilir ve onun dışında bir yerde bulunan bir şey yoktur. Dünyanın anlamı, dünyanın içinde meskûndur ve bizler anlamı kavramak için hem melekelere hem de kavramsal araçlara sahibiz. Sonuçta, önermesel olmayan bir şeyi aramamızı gerektirecek bir şey olmadığı için, mistisizm içinde gezinmemiz gerekmez.

Bazıları bunun dinle çelişen bir görüş olduğunu düşünebilir. Sonuçta geleneksel olarak savunulan düşünceye göre, dünyanın bir anlamı varsa bu anlam Tanrı'yla bir arada bulunan anlamdır. Dünyanın aşkın bir anlamı olduğunu düşünmeden, nihai sebep ve kaynak olan bir Tanrı hakkında konuşmanın çok fazla bir anlamı yoktur. Bu, filozofları Tanrı hakkında konuşup ancak O'na yapacak hiçbir şey bırakmamakla suçlayan Gazâlî gibi kimselerin görüşlerine yardım anlamına gelir. Öyle ki onlara göre filozofların Tanrı'sı, sözde âlemin yöneticisi olmasına rağmen âlemde oynayacağı hiçbir rolü bulunmamaktadır. Mamafih, bir dinin içerisinde mistisizmin bir rolünün olduğunu iddia etmek ayrı bir şey, mistisizm olmaksızın bir kimsenin dini olmayacağını iddia etmek daha farklı bir şeydir. Bir dinin içinde mistisizmin rolü oldukça tartışmalı olduğu için bunu iddia etmek oldukça zordur. İslâm'da ve diğer dinlerde, mistisizme ve onun kullandığı tekniklere ve deneyimlere karşı olan çok sayıda kimse vardır. Mistisizmin içinde başka bir problem daha vardır. Buna göre farklı dinlerin içindeki mistisizmlerin genellikle, bir tür dinî evrenselciliğe destek veren birçok müşterek noktaları vardır. Ancak bu dinî evrenselcilik, belli bir dinin kendine özgü, biricik özellikleri olduğu düşüncesine bağlı kimseler için çok fazla cezbedici bir düşünce değildir.

Bilim Olarak Mistisizm

Arapçada mistisizm bilimi ve mistik kavramları kullanan düşünce sistemleri için kullanılan *'ilmü't-tasavvuf, el-hikmetü'l-mütealiyye* ve *'ilmü'l-irfân* gibi farklı terimler vardır. Organize bir bilgi gövdesi anlamında, mistisizm meşguliyetine bilim olarak göndermede bulun-

mak tuhaf görünebilir. Gerçekliğe mistisizmin verdiği subjektif cevap ile gerçekliğin bilimsel bir şekilde araştırılması arasında bir karşıtlık kurma eğilimi vardır. Burada "bilim" ile kastedilen şey, daha çok İslâm mistisizminin sistematik doğasının işaret ettiği şeydir. Birçok düşünür eserlerinde gerçekliğin doğasını anlamak için kendi özel yaklaşımlarını açıklamışlar ve bunu da manevî bir otobiyografi biçiminde sunmuşlardır. Evvela, bedensel arzuları kontrol edip sınırlamak suretiyle nefsi terbiye etme usûllerini açıklamışlardır. Böyle bir süreç genellikle tövbeyle başlar. Gerçi bu, özel manevî seferden daha fazla bir şeydir. Çünkü mikrokozmozun yani şahsın uygun bir şekilde organize edilmesi, gerçekliğin yönetici ilkesi olan makrokozmozla arasında güçlü bir bağın oluşmasına sebep olur. Tanrı hakikat talibine onu destekleyici veya en azından başladığı seferinin doğru bir sefer olduğunu gösteren işaretler göndermek suretiyle onu ödüllendirir veya ödüllendirebilir. Talip, ikramlarla üzerinde bulunduğu yolun doğru yol olduğu gösterilmek suretiyle mükâfatlandırılır. Manevî büyüme olarak kabul ettiğimiz şeyin, onu manevî büyüme olarak gören subjektif duygularla karşılaştırıldığında, gerçekten manevî büyüme olup olmadığını nereden bileceğiz? Böyle bir sorun genellikle mistiklerin anlatılarında ortaya çıkar. Onlar sadece bir çilecilik pratiğinden ziyade böyle bir manevî büyümenin olduğunun, aynı şekilde birinin böyle yaptığına inanmaktan ziyade, bir feraset kazandıklarının farkındadırlar. Hatta birçok sufi, böyle bir tecrübeyi uygun İslâmî yöne yönlendirmenin imkânsız oluşu ve talibin kontrolü kaybetmesine yol açma ihtimalinden dolayı esrik tecrübelerden kaçınmak gerektiği görüşündedirler. Sonuç olarak bizatihi sufizmin içinde mistik tecrübenin uygun statüsünün ne olduğuna dair bitmez tükenmez tartışmalar vardır.

Mistik tecrübe konusuna şüpheci yaklaşan sufilerin var olduğu fikri, sufizmin tamamen, kendi bilinçlerinde bir değişim oluncaya kadar kendinden geçmişçesine dönen ve Allah'ın adını zikreden kimselerle alakası olduğu görüşü için faydalı bir düzeltmedir. Birçok sufi bu tür uygulamalara şüpheyle yaklaşmakta ve onları, çok haklı olarak, İslâm'la özünde bir alakası olmamakla suçlamaktadırlar. Esrik mistik tecrübelerin evrensel oluşunu ve sufi yolun bu tecrübeye götüren özel

bir yol oluşunu gerekçe göstererek kendilerini sufi olarak gördükleri hâlde Müslüman olarak görmeyen bazı şahısların bulunduğu kesinlikle doğrudur. Esrik olmayan sufilerin, esrik sufilerin birçok iddiasının tuhaflığından, zaman zaman dinin sınırlarının ötesine uzanma eğiliminden dolayı –haklı olarak– onların İslâmî görüşlerinden şüphelendiklerini göstermektedir. Üzerinde en çok tartışılan vaka, putperestlik suçlamasıyla idam edilen Hallâc'ın akıbetidir. Kendisini Tanrı'yla mukayase etmek suretiyle "Ben hakikatim" (*ene'l-hakk*) iddiasında bulunmuştur. Belli bir bakış açısından değerlendirdiğimizde böyle bir iddiada bulunmada herhangi bir sorun yoktur. Bu anlamda Hallâc'ın sözü, en fazla şahıs ile yaratıcısı arasında bir bağ olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı benim varlığımın yaratıcısı olduğu için, benim bu anlayışımla, onun anlayışındaki başka bir şey yaratma arasında bir müştereklik vardır. Fakat Hallâc'ın bu iddiası, aynı zamanda kişinin Tanrı olması, Tanrı'yla özdeş olması anlamına da gelebilir ki bu *şirk* veya putperestlik karşıtı kuralların tam zıddıdır. Bu, bir kez daha mistisizmin tehlikelerini gündeme getirir. Mistik, her şeyin Tanrı'ya yakın olması anlamında kendisinin de Tanrı'ya yakın olduğunu vurgulamakta haklıdır. Çünkü gerçekte sadece Tanrı vardır. Ne var ki burası kaygan bir zemindir ve bir kimse buradan hareketle, bizimle Tanrı arasındaki büyük fasılayı fark edemeyerek, kendisini Tanrı'yla özdeşleştirme sonucuna ulaşabilir. Tanrı'nın bu aşkınlığıyla içkinliği arasındaki karşıtlık, birçok dinde elbette özellikle de putperestliğe karşı açık kuralları olan İslâm'da aşina olduğumuz bir problemdir. Mistik, tatmin edici bir yolla bu zorluğun üstesinden gelmeye çalışır.

Fakat acaba mistik bunu başarabilir mi? Genellikle Gazâlî'nin saygın dinî temellere dayalı bir sufizm kurduğu söylenir. Çünkü o, sufi yolu savunurken aynı zamanda İslâm fıkhına ve geleneğine sıkıca bağlanılmasında ısrar eder. Aslında Gazâlî oldukça sıra dışı bir sufidir ve bu bağlamda kendisine rehberlik eden hiçbir şeyhe işaret etmemektedir; manevî gelişim ve olgunluğa götüren yolu oluşturan şeylerin onun için nelerden ibaret olduğu çok açık değildir. Dikkat çekici ansiklopedik eseri *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'de (Din İlimlerinin Diriltilmesi) Gazâlî, başlıkta söylediğini tam olarak gerçekleştirmeye,

İslâm'ı ve İslâm ilimlerini diriltmeye koyuluyor. Meşhur bir hadise göre, her dönem İslâm'ı diriltmek veya ona taze nefes üflemek için bir kimse zuhur edecektir. Burada ima edilen şey, dinin zamanla tazeliğini ve canlılığını yitirmesi ve tekrar bağlılarının kalbinde işler hâle getirmek için bir şeylerin yapılmasının gerekliliğidir. Gazâlî'ye göre ancak sufizm zerk etmek suretiyle İslâm yeni bir canlılık kazanacaktır. Gazâlî bunun nasıl mümkün olduğunu çok ince ayrıntılara girerek anlatır. Bu çalışma Arap ve İslâm edebiyatının en şahane örneklerinden birisidir. İster dinî bir bakış açısından olsun ister olmasın eserde güçlü manevî bir bakış açısını gösterten çok sayıda örnek vardır. Eserin başarısı, sadece tarzına değil, aynı zamanda durumları uygun olanların sufi yolunu takip etmeleri yanında Şeriat'a da sıkı sıkıya bağlanma konusunda ısrarcı olmasına bağlanır. Gazâlî, sufizme saygınlık kazandıran ve sufizmdeki kural tanımazlık eğilimlerinden şüphe eden kimseler nezdinde onu makbul kılan bir kimse olarak bilinir. İşte herhangi bir biçimdeki mistisizmin gündeme getirdiği soru şudur: Derûnî hakikatin elde edilmesi mistik yolun izlenmesiyle mümkünse toplumsal ritüellere, dinî pratiğe ne gerek vardır?

İbn Arabî gibi Gazâlî de bir mistiğin iyi bir Müslüman olmasının önemi üzerinde ısrar eder. Onların buna dair ileri sürdükleri delillere göre, bir kimse ancak İslâmî yol içerisinde hazırlanmak suretiyle her şeyin ötesinde olan gerçekliğe giden daha yüksek yolu bulabilir. İlke olarak, daha yüksek derecedeki bir hakikate ancak din yoluyla, hatta sadece İslâm yoluyla ulaşılabileceğine dair bir neden görünmüyor. Bu aynı zamanda *felâsife* için de cevaplandırılması güç bir sorudur. Zira onlar da bilincin ve mutluluğun en yüksek biçimine ancak filozoflar aracılığıyla ulaşılabileceğini iddia ettiler. Şu hâlde onların sözlerinden çıkan sonuca göre bir filozof dinin ve toplumun normal pratiğini baypas edebilir ve tamamıyla bu yüksek derecedeki mutluluğu kazanmaya yoğunlaşabilir. Sufiler gibi filozoflar da toplumun bir üyesi olarak ve felsefî olgunluğu elde etmede zorunlu olduğu için kurallı bir hayat üzerinde ısrar ederler. Bunu söylemenin neden tavsiye edilebilir bir şey olduğunu ve niçin diğer

insanlara sıradan sosyal ve dinî faaliyetleri terk ettiğini söyleyen bir kimsenin, mümkün olan en yüksek bilinç düzeyine ulaşmak için yeteri kadar kendi başına kalamayabileceğini kesinlikle anlayamaz. Geniş bir organizasyon içinde kendi özel amacına ulaşmak isteyen bir kimse, tam olarak ne yaptığı konusunda ve yaptığı şeylerin organizasyonunun kendi kuralları bağlamında ima ettiği anlamlar konusunda sükût ederse muhtemelen bu amacına ulaşır. Ancak bu tamamen bir ihtiyat meselesidir. Bir kimsenin derûnî bilinç veya en yüksek mutluluk hedefine ulaşmasıyla sıradan bir insan hayatı yaşaması arasında herhangi bir mantıksal bağlantı görünmemektedir.

Bu sorunun cevabı, tam da bu hakikate giden yola dönmekle bulunabilir. Eğer bir kimse zaten bu yolda ise veya tabir caizse hatta nihai noktaya götürülmüşse bu yolu izlemek özel bir meziyet sayılmaz. Örnek vermek gerekirse bir dağcının hedefi sadece en kullanışlı yoldan zirveye ulaşmak değildir. Onun yapmak istediği şey, belli bir yol keşfedip tesis etmek, izlemek ve yol boyunca karşılaşacağı zorlukların üstesinden gelerek zirveye ulaşmaktır. Tırmanma onun parçası olan tehlikeler dolayısıyla ilginçtir. Elbette tırmanıcıların çoğu tehlikeyi göze almazlar, ancak biraz tehlike olmadan yaptıkları işin de tadı kalmaz. Aynı şey gündelik hayatımızla ilgili de söylenebilir. Gündelik yaşantımızda bütünüyle kendimizi tehlikeye atmayız. Ne var ki birçoğumuzun yaptığı iş belli bir dereceye kadar risklidir. Çoğumuz bir sigarayı yakarken, kalabalık bir sokakta bisiklet sürerken her zaman açıkça ciddi bir risk altındayız. İnsan varlığının önceden tahmin edilemeyen durumlarını göz önünde bulundurduğumuzda, hiçbirimiz ne zaman öleceğimizi, hasta olup olmayacağımızı veya bir doktorun bize ölümcül bir hastalık teşhisi koyup koymayacağını bilmiyoruz. Eğer çocuklarımız varsa bunların nasıl gelişeceklerini veya gelişip gelişmeyeceklerini bilmiyoruz ve gelecekte hangi sorunların ortaya çıkacağını tahmin edemiyoruz. Ancak birçok insan hayatı ilginç kılan şeyin bu olduğunu, gerçekten de bütünüyle güvenli ve steril hâle getirilmiş hayattan daha ilginç olduğunu söylemektedir. Sıradan bir vatandaşın yolu ve insanların çoğunun izlediği yol, değerli bir insan hayatını teşkil eden tehlikeler ve ihtimalleri zorunlu kılar. Bu yoldan

kaçınmak kesinlikle problemlerden kurtulmak demektir; fakat bu aynı zamanda insanın bireysel gelişim ve gerçekleşimi için ortaya çıkan imkânları kaçırmasını da ima eder.

Bu, toplumdan kaçınmanın uygun olduğu durumların olmadığı anlamına gelmez. İbn Bâcce *Tedâbirü'l-mütevahhid*'inde (Yalnızlık Yönetimi) düşman bir toplumda filozoflara hudayinabit muamelesi yapıldığını, bu sebeple onların işlerine yalnızlık içinde devam etmelerinin daha iyi olacağını söyler. Çünkü yaptıkları işe karşı temelde hasmane tavır takınan toplumla ilgilenmenin bir anlamı yoktur. Aynı şekilde İbn Tufeyl'in eserine adını veren kahraman Hayy b. Yekzân da toplum hayatına katılmak için yalnızlığı terk eder, ancak daha sonra, almış olduğu tepkiler yüzünden kafası karışıp reddedilmiş hissettiği için toplumu terk eder ve düşüncesini tamamen Tanrı'ya yönelterek hayatını yönlendirebileceği adasındaki sessiz, tefekkür hayatına geri döner. Birçok bakımdan bu ikinci en iyi örnektir, çünkü başkasıyla birlikte yaşamaya ve çalışmaya tercih edilebilir olan bir hayattır. Öncelikle bir kimse ancak toplumsal hayat aracılığıyla başkalarını etkileyebilir. Bir kimsenin mutluluk seferini, başkalarıyla ilişki içinde sürdürmesi tek başına bencilce sürdürmesinden daha iyidir. Tekrar etmek gerekirse birçok kimse nihai mutluluğa insanın tek başına ulaşmasının mümkün olmadığını düşünür. Çünkü bir insan her şeyden önce doğru yola girmek için başkalarıyla işbirliği yapma ihtiyacı duyar. Keza bir kimse bir şekilde rehberliğe gereksinim duyar ve kendine rehberlik edecek bir kimse ve onu doğru yolda tutmayı garanti eden bir toplum olmadığı takdirde başarı şansı oldukça düşüktür. Bu hedefe kendi başına ulaşabilecek yegâne kimseler, Tanrı'nın doğrudan yardımına mazhar olan olağanüstü zekâya ve erdeme sahip olan kimselerdir, ancak akılca ve erdemce noksan olan ölümlülerin bu bakımdan kendilerini aldatmaları çok kolaydır.

İnsan-ı Kâmil

İslâm mistisizmindeki anahtar bir kavram *insân-ı kâmil* yani olgun insandır. Kâmil insan tüm ahlâkî erdemleri şahsında örnekleyen dolayısıyla, çok güçlü bir şekilde olmasa da Tanrı'da var olan nitelikleri

temsil eden kimsedir. Kâmil insan; anlayış, hayırseverlik, merhamet ve manevî yücelme bakımından insan gelişiminin en üst seviyesini sembolize eder ve Tanrı'yla insan arasında köprü vazifesi görür. Onun görevi bu dünyayla öbür dünya yani gerçek dünya arasında bulunan uçurumu kapatmaktır ve tahmin edileceği üzere kâmil insan, tam olarak böyle bir role sahip olan Peygamber'le aynılaştırılır. Kâmil insan, bu oluş ve bozuluş âleminde insanın başarabileceği kadar büyük olabilecek ölçüde Tanrı'nın sıfatlarını temsil eder. Kâmil insanlar Allah'la özel bir ilişki kurmaktan zevk aldıkları için bu kavram aynı zamanda genellikle Allah'ın dostları, velî ile özdeşleştirilir (Lalani 2006). Bu, onların bizatihi, Tanrı'nın zatındaki ahengin ve mükemmelliğin birer sureti oldukları iddialarının bir sonucudur. Onlara göre bu özellik, onların Tanrı dışındaki hiçbir şeyden etkilenmemelerini sağlamaktadır. Tanrı'nın dostu veya kâmil insan bizimle Tanrı arasında bir *berzah*tır; o, hem bizim hem de Tanrı'nın bazı özelliklerine sahiptir; şahsında bulunduğumuz yerden Tanrı'nın bulunduğu yere kılavuzluk etme istidadına sahiptir. Başka bir deyişle mikrokozmoz (bizim) ile makrokozmozu (evrenin tümünü) birbirine bağlar.

İnsanlarla ilgili farkına varmamız gereken şey, bizim geniş bir imkânlar alanına açık olmamızdır. Belirlenmiş bir doğamız yok, az ya da çok her şey olabiliriz. Mükemmel olabileceğimiz gibi ahlâksız ve kötü biri de olabiliriz. Bu yüzden biz evrenin bir parçası olmaktan daha fazla bir şeyiz; biz daha çok, insanlar olmadan evrenin hiçbir anlamının bulunmaması anlamında evrenin ruhuyuz. Tanrı, kendisini bilelim diye bizi var etti; evren içinde bizim dışımızda O'nu sıfatlarına uygun bir biçimde bilecek başka hiçbir şey yoktur. Elbette evrendeki her şeyin O'nu kendilerine mahsus bir yolla bildikleri ve mükemmel olmayan insanın da O'nu sınırlı bir şekilde de olsa kavrayabileceği söylenebilir. Kâmil insan, evrenin bir bütün olarak kendi aslını, Tanrı'ya bağlılığını nasıl kutladığını anlamak suretiyle O'nu idrak eder. İçinde insanın bulunmadığı bir evren, ruhsuz beden gibi olacaktır. Her şey eskisi gibi görünecek, lakin gerçekte, bedenin tüm anlamı, şahıs ortada olmayacak ve beraberimizde anlamlı hiçbir şey kalmayacaktır.

Tanrı'yla olan bağlantımızı kurulması zor bir şey olarak düşünmememiz gerekir. Çünkü biz, doğal olarak O'na ibadet etme eğilimiyle dünyaya geliriz. Meşhur bir hadiste geçen ifadeyle "Her çocuk İslâm fıtratıyla doğar ve anne ve babası onu Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsî yapar." Bu dinî sapmalar, Tanrı'nın birliğini reddederek putperestliği tercih etmenin farklı boyutları olarak görülür. Çünkü Hz. Muhammed'in görüşüne göre bu dinler, İslâm gibi tek Tanrılı dinler değildir. Mistik birinin aradığı şey, genellikle zikr, hatırlama olarak nitelendirilen biricik Tanrı'nın iyiliğine güven duymak için başladığımız yere, orijinal fıtratımıza geri dönmektir. Gerçekliğin ilkesi, ışık gibi dünyamızın üzerinde parlamaktadır ve bizim gerçeklik olarak gördüğümüz şey bu ışığın sonucudur, onun fiziksel ve zihinsel fenomenler üzerindeki ayrıştırıcı etkisidir. Gerçek olanın gerçek doğasını anlamak durumundaysak yapmamız gereken şey, kendimizi daha geniş ve kutsal bir bütünün parçası olarak değerlendirerek, makrokozmozda kendimizi şahıslar olarak harmanlamaktır. Aynı zamanda kendi tecrübemizin farklılığına ve şahsîliğine de saygı göstermek durumundayız; çünkü bunlar da gerçekliğin boyutlarıdır.

Aynı gerçekliğe iki farklı şekilde bakmayı birleştirmek kolay bir iş değildir; çünkü mistiğin mecazî ve meydan okuyucu dilinin kullanılmasını gerektirir. Evrenin gerçek doğasını kavramayla ilgili olan şeyin ikili doğasına değer vermemiz önemlidir. Tanrı'yı tefekkür ederken kendimizden geçmemiz yeterli değildir. Aynı şekilde kendimiz de dâhil olmak üzere oluş ve bozuluş dünyasını düşünürken kendimizden geçmemiz de yeterli değildir. Açıkça çatışmakta olan bu şeyleri bir araya getirmemiz gerekir. Bunu yapmanın zorluğu, sufizm hakkında konuşmayı niteleyen paradoksal dili açıklar. Genellikle mistik düşünceyle kullanılan terimlerden biri de örtüyü kaldırmak anlamına gelen *keşf*tir. Bu, bir mistiğin, hakikatin çekirdeğine ulaşıncaya kadar görünüşteki gerçekliğin katmanlarını soyması düşüncesini güzel bir şekilde ortaya çıkarır. Elbette bununla ilgili zorluk kullandığımız dil türünün katmanlar düzeyinde yer alması, bu yüzden de sathi boyutlar kaldırılınca, oluşan tecrübeyi açıklayacak bir dile sahip olmamamızdır. Dilimizin, ancak perdelenmiş

gerçekliğin sınırına kadar uzandığı görülmektedir. Bu yüzden sürecin sonunda olup biteni açıklamak için kullandığımız dil, ister istemez radikal anlamda yetersiz kalacaktır. Burada kullanılışlı olan *zikr* yani hatırlama kavramıdır. *Zikr* daha çok uzak geçmişte olup biten veya travmatik bir şeyi psikolojik olarak hatırlamaya çalışma sürecine benzemektedir. Görünürdeki hafızanın gerçek hafıza olup olmadığını veya onu bulmaya çalışırken sadece uyarılmış veyahut oluşturulmuş bir şey olup olmadığını söylemek genellikle zordur. Dolayısıyla bu noktaya ulaşmak için bir bilime ihtiyaç vardır. Aksi takdirde ne söylersen uygun düşecektir. Burada önemli olan şudur: Ne söylersek uygun düşmüş olmuyor; çünkü biz, burada Tanrı'ya ve Tanrı'nın temsil ettiği gerçekliğe yaklaştıran yolu açıklıyoruz. İslâmî mistik düşüncenin oldukça sistematik olan yaklaşımı, subjektiflik suçlamasından kaçınmak için tasarlanmıştır.

İbadette Derinleşme

Burada dinî bir pratik anlayışı yani namazı derinleştirmek için mistisizmin nasıl kullanılabileceğine dair bir örnek vermek uygun düşecektir. Birçok dinde olduğu gibi İslâm'da da ibadetin, özellikle de halka açık bir ritüel olarak yerine getirilen ibadetin (*salât*) üzerinde önemle durulur. Fakat ibadetle ilgili bir tehlike vardır: Bir kimse, Tanrı'nın ibadet yoluyla bir kimseye yardım edeceğini düşünebilir ve bir kimse özgün olmayan bir şekilde ibadetini otomatik bir biçimde ifa edebilir. Bunu ayrıca ele alalım. İbadet esnasında bir kimsenin aklında bencilce düşünceler olabilir ve Tanrı'yı bir kral veya kendinden daha aşağıdakilerin kaderleri üzerinde etkisi olan muktedir bir kişi gibi görebilir. Herhangi bir dünya kralından daha büyük olmasına ve O'na, sanki bizim gibi, ama bizden daha büyük birisiymiş gibi davranmanın İslâm'da uygun bir bakış açısı olarak kabul edilmesinin zorluğuna karşın, Tanrı elbette biraz buna benzer. Burada İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin Tanrı anlayışına yönelttiği eleştiriyi hatırlayalım. İbn Rüşd'ün iddiasına göre Gazâlî, Tanrı'yı bir üst-insan gibi görmektedir. Elbette Gazâlî kendi Tanrı kavramının bu olduğunu kabul etmeyecektir. Ne var ki buradaki iddia onun böyle bir Tanrı kavramına sahip olmasından öte,

onun Tanrı'nın bilgisi ve faaliyetleriyle ilgili söylediklerinin sonuçta böylesi istenilmeyen bir kavramı gerektirmiş olmasıdır.

İbn Rüşd gibi Gazâlî de bir şahısla iletişim kurar gibi Tanrı'yla iletişim kurmamız gerektiği düşüncesini eleştirir. Gazâlî, aynı zamanda bir kimsenin alışkanlık hâline getirmek suretiyle yavan ve dikkatsizce yaptığı ibadetleri de sert bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre bu şekilde ibadet etmek, bizi yaratıcımızın huzurunda titretmek yerine, bir görevi yapmış olmaktan veya Tanrı'yla aramızın iyi olmasından kaynaklanan rahatlık hissi verir. Gazâlî ibadetin, lafzî olarak hatırlama anlamına gelen *zikr*'le ilişkilendirilmek suretiyle tahkim edilebileceğine ilişkin sufi öğretiyi takip eder. Bir kimsenin bütünüyle Tanrı'ya bağlı olduğunu hatırlaması gerekir ki bu Tanrı'yla olan ilişkimize müdahale eden gündelik dünyanın bayağılıklarını göz önünde bulundurduğumuzda, çok kolay bir görev değildir. Farklı sufi tarikatları Tanrı'ya nasıl yaklaşacağımıza ve nihai mistik tecrübe olarak bizzat dinî tecrübenin içine gömülüp gitmesi anlamına gelen fenâyı nasıl tadacağımıza dair farklı görüşler savunmuşlardır. *İhyâ' u 'ulûmi' d-dîn* adlı kitabında Gazâlî'ye göre, zikrin ilk mertebesi, bir kimsenin zihnini dünyevî şeylerden arındırarak Tanrı'ya ve maneviyata çevirme kararlılığına sahip olmasıdır. Bu, özellikle de daimi bir şekilde yapılması kolay olan bir şey değildir. Çünkü dünyevî meşguliyetler, Tanrı'yla aramızdaki temel ilişkiyle ilgili hafızamızı yok eder. Bu aşamada biz, gerçek anlamdaki bizden yüz çevirerek ahlâkî olmayan faaliyetler üzerinde düşünmeye başlarız. Gazâlî, faydalı bir yaklaşım olarak bir kimsenin kendi ölümü üzerine tefekkür etmeyi savunur ve bu tefekkür faaliyetinin bir kimsenin Tanrı'nın rahmetini hissedebilme yeteneğini nasıl güçlendirdiği hususu üzerinde çok ayrıntılı bir biçimde durur.

Öbür dünyada insanı azaba düçar olmaktan kurtarmanın yolu olarak ibadetin değerinin ele alındığı birçok hadis vardır. Gazâlî bunu, daha çok tefekkür faaliyetinin, her şeyden evvel müminin kalbini derinleştirdiği ve bu şekilde onun derûnî maneviyatını pekiştirdiği yollara bir gönderme olarak kabul eder. Önemli olan sözel ibadeti çok tekrarlamak veya ibadetin anlamına dair derûnî düşünceye sahip olmak değil, her ikisini birlikte yapmaktır. Gazâlî,

bu tür bir dinî davranışın, sadece alelade biçimde takip edilen faaliyetlere ve düşüncelere yol açacağını kabul eder. Mistik dürtü, genellikle abartılı ve esrarlı görünür. Buna göre o, birçok samimi müminin onsuz yaşamaktan mutlu olduğu bir bilgi ve tecrübe biçimini destekler, hatta bunun üzerinde ısrar eder. Ne var ki mistik bir kimse, kolaylıkla dikkatlerden kaçabilen dinin iki yönüne vurgu yapmak ister. Bunlardan birisi, Tanrı'yla olan ilişkimizin hayatımızın en önemli yönü olmasıdır. Bilinen sufi bir ifadeyle dile getirecek olursak, birçok mümin için bu söyledikleri fakat kalplerinde hissetmedikleri bir şeydir. Gerçekten, Tanrı tarafından yaratılan ve kontrol edilen dünyanın bir parçasıymış gibi davranan kaç mümin vardır? Sufizmin gayesi dini, karmaşık olmayan basit bir Tanrı inancındaki aslına irca ettirmektir. Bu inancı basit yapan şey, dinin sufilerce vurgulanan gerçeklik tadı almanın önemine dair diğer boyutudur. Belli bir Tanrı kavramına ve O'nun dünyasına olan bağlılığımızı kuran kavramsal formülü tekrarlamak kolaydır. Ancak dünyanın fiilen böyle olduğunu hissedebilmek çok daha zordur. Gündelik dünyamız bizde dolaysız olan duygular oluşturur. Hâlbuki dinin hakikatleri uzak ve kapalı görünür. Sufizmin gayesi dini, gündelik tecrübelerimiz gibi bizde hazır hâle getirmektir –gerçekten de her şeyden evvel Tanrı'yı bizde tahakkuk ettirmektir–. Bu, varlığımızın derûnî hakikatiyle doğrudan tecrübî bir ilişki kurma konusunda yardım etmeyle ilgilidir. Her ne kadar, sonuçta bizim ele geçirdiğimiz basit bir şey olsa da O'na giden yol basit değildir. Çünkü, oluş ve bozuluş dünyasının çeşitliliğiyle cebelleşirken hayatlarımızın karmaşık olmasına müsaade edilmiştir. Sufizm bizi başladığımız yere götürmek, kim olduğumuza dair hafızamızı yeniden bize kazandırma ve Tanrı'yla olan ilişkimizi yeniden tesis etme konusunda bize rehberlik etmek için tasarlanmıştır.

Sufizmle İlgili Eleştiriler

Sufizm eleştirisi için birçok neden vardır. Bunlardan birisi ritüellerinde çok ayrıntıya girmesi ve bid'atçi olmasıdır. Bu, Suudi Arabistan'ın Vehhâbî rejimi tarafından sufizme yöneltilen bir eleş-

tiridir. İbn Abdulvehhâb İslâm dünyasında görülen, ona göre İslâm'dan ziyade sufizme dayanan birçok dinî uygulamalara şiddetle muhalefet etmiştir. Çünkü bunlar, onun uygun bulduğu dinin basit biçiminden sapma anlamına gelen uygulamalarla alakalıdır. Mesela velîlerin türbelerinde ibadet etmek, hatta bütünüyle velî müessesesi, bugün bile kralların anonim mezarlara gömüldüğü, orada dua eden ziyaretçilerin dikkatlerini çekmemesi için tarihsel önemi haiz binaların dahi tahrip edildiği bir ülkede sorgulanabilir bir şeydir.

Şu hâlde sufizmin, Müslüman için gerekenden daha fazla bir tarife teşkil ettiğine dair bir anlayış vardır. Bu daha çok, sufizmden büyük oranda etkilenen ve eserlerinde sufi düşünce kokan Said Nursi'nin konumuyla alakalıdır. Ancak o sufizmi gereğinden fazla zengin kavramsal düşünceler dizisi olarak görür. Çünkü o, müminden aşırı taleplerde bulunur. Burada ima edilen şey sufizmin fuzûlî bir şey olması ve dinde zorunlu olanın ötesine gitmesi ve bu şekilde insanları temel inançlardan ve amellerden uzaklaştırması, hatta onları alternatif inanç ve amellere teşvik etmesidir (Leaman 1999f).

Son olarak İslâm dünyasındaki Abduh ve İkbal gibi modernistlerin sufizme çok soğuk davranmalarının sebebi üzerinde durmamız gerekir. Bunun sebebi, sufizmin bilim ve teknolojiye karşı olumsuz bir yaklaşımı teşvik ettiğini düşünmeleri ve sufi bir hayat yaşayanları geçerli olan sosyal hayattan uzaklaştırmasıdır. Birçok sufinin, dünyadan yüz çevirmek suretiyle uzleti ve yalnızlığı tercih ettiği doğrudur. Böyle bir hayatın onları sosyal ve siyasî bakımdan aktif yapması oldukça zordur. Gerçi İslâm dünyasında birçok sufi hareketin ülkelerinin pratik hayatlarıyla yoğun biçimde ilgilenme konusunda, hatta siyasî olarak ciddi etki gruplarını temsil etmede hiçbir zorluk yaşamadıkları da söylenebilir. Diğer yandan bunun, pasifliği özendirebilen özel tecrübeye ve Tanrı'ya bütünüyle güvenmeye odaklanan sufizmin ruhuna oldukça ters düşen bir şey olduğu kabul edilmelidir. Fakat dinde genellikle olduğu gibi öğretinin, temel metinler üzerine yapılan çalışmaların söylediklerinden çok daha dinamik bir yorumunu buluruz. Bu da sufizmin, bir taraftan politik faaliyeti küçük görürken diğer yandan politik hayata girmesine imkân verir.

5
ONTOLOJİ

Felsefe ile hikmet veya mistisizm arasında bağ kurmada İbn Sînâ'nın hayati derecede önemli rolüne baktık. İbn Sînâ'nın, gerçekliğin doğasına ilişkin bu iki araştırma tarzının birbiriyle ayrılamaz biçimde irtibatlı olduğunu ve bunları birbirinin rakibi olarak görmemek gerektiğini iddia ettiği görülmektedir. Diğer yandan hikmetin en merkezî ve derin bir inceleme alanı olduğu konusunda hiçbir şüphesinin olmadığı görülmektedir. Bu onun merkezî tezi olan *sudûr* yani gerçekliğin ilk prensipten akarak ve sonuçta tüm evreni inşa etmesiyle de gayet uyumludur. Varlık derecesi düştükçe farklı bir anlama metodunun yani felsefî anlama metodunun daha uygun düşmesi gerekir. Ancak, her şeye dair bir anlayış kazanacaksak, daha geniş ve büyük bir amacın ürünü olan bir metoda, dolayısıyla *hikmet*e ihtiyaç vardır. Bu bir hayli garip görünebilir; çünkü biz, felsefeyi, soruşturmanın en soyut formu olarak mantıksal araştırma anlamında düşünmeye alışmıştık. Başka herhangi bir metodoloji felsefeden daha soyut nasıl olabilir? Bunun cevabı, felsefenin yapamadığı ancak hikmetin yaptığı şeyin, gerçekliğin doğrudan tecrübe edilmesi, şeylerin gerçekte ne olduklarına ilişkin bir tattır (*zevk*). Bu gerçekte felsefeyi aşağılamak anlamına gelmez; ancak sadece onun kapsamının sınırlı olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Eğer mistik bilgi varsa o zaman, onun felsefe aracılığıyla elde edilebilen bilginin sınırlarını genişlettiğine dair iyi bir delile sahibiz demektir.

İslâm Felsefesinde Varlık ve Mahiyet

Molla Sadrâ'nın vücud ve mevcud konusunda kendine özgü bir görüşü olduğunu ve bunun onun genel metafiziğini açıklamada önemli bir rol oynadığını görmüştük. Onun zamanına kadar, şeyin doğası, özü anlamına gelen mahiyet ile onun fiilen gerçekleşmesi anlamına gelen *varlık* arasındaki bağlantı uzun uzun tartışılmıştır. İlk dönemde Yunan felsefesinden yapılan çevirilerde, (Yunanca ve Farsçadaki durumun aksine) Arapçada bağın yokluğundan dolayı özel bir zorluk ortaya çıkmış ve diğer terimler arasında Arapça *vücûd* ve *mevcûd* varlık karşılığında kullanılmaya başlanmıştır. Varlık için kullanılan diğer popüler terimler *enniye, kane ve hüviyye* terimleridir. Öz ise *zât, mâhiyet ve hakika* terimleri tarafından temsil ediliyordu. Düşünürlerin çoğu mahiyetin önceliğini savunurken, Molla Sadrâ *asâletü'l-vücûd*u yani varlığın önceliğini savunmuştur. Mahiyetin önceliğini savunanlar, bir isimle ilgili sorulacak ilk sorunun, o nasıl bir isimdir şeklinde, yani onun özüyle ilgili olduğunu ileri sürmüşler, bu ismin gerçekte var olup olmadığının ise bir göndermesi bulunan tamamıyla farklı bir soru olduğunu ileri sürmüşlerdir. Molla Sadrâ'ya göre şüphesiz böyle bir ayırım yapılabilir, ancak o, bizatihi böyle bir ayırımın burada söz konusu edilen şeylerin varlığını gerektirdiğini ileri sürmüştür. Genellikle Aristotelesçi ilkeyle uyumluluk içinde, felsefedeki ilk sorunun ontolojik olduğu, varlığın doğasına ilişkin olduğu ileri sürülür. Bu doğruysa Molla Sadrâ'nın varlığın doğasına ilişkin bu özel görüşü, onun felsefî metodolojisinde çok önemli bir rol oynaması zaruret ifade eder.

İbn Sînâ'nın en önemli tezlerinden birisi, mahiyetin varlığa önceliğidir. Bu bazen, vücudun mahiyetin bir sıfatı olmasına dayanılarak ifade edilir. Buradaki düşünce, gerçekten var olanın mahiyet –bir şeyin tanımı– olması; bir şeyin nihai gerçekleşiminin –var olmasının– ise bir şeyi potansiyellikten aktüelliğe geçirip geçirmediğine ilişkin soruyla alakalı olmasıdır. Bu tamamıyla makul bir düşünce gibi görünüyor. Çünkü hakkında düşünebileceğimiz (dolayısıyla mümkün olan) ancak fiilen varlığa gelmeyen (dolayısıyla var olmayan) birçok şey vardır. Şu hâlde mahiyetin önce, varlığın ise sonra gelmesinin haklı sebepleri vardır.

Varlık Konusunda İbn Rüşd İbn Sînâ'ya Karşı

Bildiğimiz gibi İbn Rüşd bu teze karşı çıkar. Onun karşı çıkma gerekçelerinden birisi de bunun Gazâlî gibi düşünürlerin işine yaramış olmasıdır. Mahiyet ve varlık arasındaki ayırım, Tanrı'nın faaliyeti için önemli bir rol tesis etmektedir. Bir mahiyeti potansiyellikten aktüelliğe taşımak için her zaman bir şeye gerek varsa bu rol kolaylıkla Tanrı'ya atfedilebilir. İbn Sînâ'ya göre varlığa getiren birincil nedendir, nihayetinde bu geriye doğru ilk nedene veya sudûrun ilk prensibi olarak varlığın nihai kaynağına, Zorunlu Varlık'a götürülebilir. Bu, kendisini varlığa getirmek için birincil nedene ihtiyaç duymayan yegâne varlıktır. Çünkü bu Varlık, başkası aracılığıyla değil bizatihi Zorunludur. Böyle bir Varlık olmadığı takdirde nedenler için yapılan araştırma sonsuza dek sürecektir ki ona göre bu saçmadır.

İbn Rüşd bu görüşü eleştirirken şu temele dayanır: Bir şeyin varlığını onun mahiyetinin bir parçası saymak belki daha faydalı olabilir ki bu durumda varlık mahiyete önceliği olan bir şey olarak görülebilir. Yani bir şeyin varlığı, onun sadece arızî bir boyutu değil, onun özelliği ve rolü bakımından zorunlu olan bir şeydir ve kavramına ilave edilmiş bir şey olarak kabul edilemez. İbn Rüşd bu delili, Gazâlî'nin dünyanın nasıl farklı bir yer olabileceğini ispatlamak maksadıyla kullandığı birçok düşünce deneylerinin yararsızlığını söylemek için kullanır. Bu düşünce deneyleri, ancak kafamızda, bu düşüncenin gerçekte nasıl ortaya çıkacağından bağımsız olarak bir düşünce taşıyabiliyorsak anlamlıdır ve elbette kafamızda bu tür düşünceler bulundurabiliriz. Bunun herkesin bildiği örneği, benim şu an hakkında düşündüğüm ve var olduğuna, olabileceğine ihtimal vermediğim Anka kuşudur. Onu, en azından zihnen var olarak düşünmekte bir sakınca yok ve onun dış dünyadaki gerçek varlığının bizim kavradığımız kavramıyla herhangi bir alakası yoktur. İbn Rüşd tek boynuzlu at (*unikorn*), kesin olarak –düşüncede var olması hariç– var olmayan bir şeyin kavramı olduğunu ve bizim onu tasavvur edebilmemizin, onun bir kavramdan daha fazla var olan bir şey olarak var olabileceğini ispat etmediğini ileri sürer. İbn Rüşd'ün iddiasına göre, tek boynuzlu at gerçekten var olabilseydi, zaten var olacaktı. Madem ki var değildir, şu hâlde var olamamaktadır.

Varlık Konusunda Molla Sadrâ, Sühreverdî'ye Karşı

İslâm dünyasında filozofların çoğu, mahiyetin varlığa olan önceliği görüşünü desteklemek suretiyle İbn Rüşd'den ziyade İbn Sînâ'nın tarafında yer alırlar. Bunun tek istisnası, İbn Rüşd gibi, varlığın mahiyete önceliğini savunan Molla Sadrâ'dır. Bir şeyin mahiyetinin belli biçimi, onun dış dünyadaki gerçekleşimini belirler ve varlık, mahiyetle özdeş değildir; çünkü mahiyet, zihinsel kavramdan daha fazla bir şey değildir. Zihinsel kavram, bir kimsenin kafasında bir düşünceden, soyut bir formülden daha fazla bir şey olamayan bir düşünceden daha fazla bir şey değildir. Dolayısıyla, zihinsel bir hadise olmaktan öte bir şeyin gerçekliğini oluşturamaz. Molla Sadrâ bilinçli bir şekilde, kendi düşüncesiyle, düşünceleriyle yakından alakadar olduğu iki selefinin İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin düşüncelerini birbirinden ayırır. Sühreverdî kendinde varlığın zihinsel soyutlamadan öte bir şey olmadığını ve ona gerçekte karşılık gelen bir şey olmadığını ileri sürer. Bu, varlık-mahiyet ilişkisini ele almanın oldukça tuhaf bir biçimi olarak görünüyor. Çünkü bir şey somut ve gerçekse bir kimse onu varlık olarak kabul edecektir. Ne var ki Sühreverdî'nin görüşünün deliline göre, eğer biz varlığı gerçekliğin kaynağı olarak görürsek, o zaman o varlık var olmak zorunda kalacak ve sonra bu tür zorunlu varlık da var olmak zorunda kalacak ve bu şekilde sonsuza dek devam edecektir. Gerçi bu itiraz yanlış gibi görünmektedir. Var olamayan bir şey için biz onun var olduğunu söyleyebilir ve onun özünden çok varlığının, en önemli boyutu olduğunu söyleyebilir miyiz?

Sühreverdî'ye göre buradaki mesele bu değil. Bir ideanın aktüelleşmesi onu varlığa getirecek bir şeyin varlığını gerektirir ki bu makul bir şeydir. Onu meydana getiren şeyin kendisinin ve geriye doğru diğerlerinin nasıl var olduğuyla ilgili açıklama bizi İbn Sînâ'nın ürettiği modele geri götürmektedir. Bizim burada ulaştığımız şeyin, aslında Sühreverdî'nin iddia ettiği temel prensipte sona eren bir teselsül olduğunu neden söyleyemiyoruz? Konuyu onun ifadeleriyle açıklayacak olursak, burada temel ilke, kendisinden dünyadaki mahiyetin kaynağının yaratıldığı ve bizzat kendisinin

onu önceleyen veya ondan daha temel bir ışık tarafından aydınlatılmadığı Işıklar Işığı'dır (*nûrü'l-envâr*). Fakat onun görüşüne göre bu resimde önemli olan şey, ışık ilkesinin kavramları meydana getirme tarzıdır. Bu kavramların fiilen dış dünyada var olmaları, tamamen ikinci dereceden gerçekliklerin yönünü teşkil eder. Neticede şeylerin fiilen aktüellik kazandığı dünya en aşağı dereceden bir dünyadır, onun üstünde yer alan dünyalar ise içinde ideaların var edildiği ve yaratıldığı dünyalardır. Hayalî bir alana sahip olmaktan maksat, tamamıyla var-olan ve var-olmayanlarla ilgili soruların anlamını kaybettiği bir yer olmasıdır. Çünkü önemli olan, bizim kavramları teşhis etme ve kullanma biçimimiz ve bu kavramların ışık tarafından bizim için inşa edilme biçimidir. Herhangi bir şeyin fiilen dış dünyada gerçekleşmesi nispeten önemsiz bir şeydir.

Sühreverdî özellikle bağımsız şeylerin var olduğu ve bunların mahiyet ve varlık özelliklerine sahip olduğu veya olabileceği düşüncesini kabul etmez. Aynı şekilde mahiyet sıfatına sahip olan varlıkların olduğu düşüncesine karşı da hasmane tavır takınır. Bu şekilde konuşmaya başladığımızda, mahiyetin, tabir caizse, varlık ona ilişmeden önceki varlık biçiminin doğasını açıklamaya girmişiz demektir. Aynı zamanda burada var olan bir şeyin, bizi sonsuz teselsüle götüren varlık kendisine ilave edildiği için var olduğunu iddia etmek durumundayız. Sühreverdî'nin Aristotelesçi mantığa karşı benimsediği eleştirel tutum, mahiyetin lehine olmak üzere varlığın derecesini düşürecek bir yolda ilerler. Daha önce Aristoteles'in cins ve fasl arasında, bir şeyin ne türden bir varlık olduğu ve onun nasıl var olduğu arasında yaptığı temel ayırım Sühreverdî tarafından eleştirilmiştir. Bu ayırımın nasıl mahiyet/varlık ayırımının bir kopyası olduğunu görmek zor değildir. Sühreverdî, onun daha sorunlu olan bir şeye dayanmak suretiyle bir probleme açıklama getirme teşebbüsüne karşı eleştiride bulunur. Şu hâlde bir şeyin nasıl var olduğu konusunu ele almak suretiyle o şeyin ne olduğu sorusuna cevap vermek mümkün değildir. Bu, Sühreverdî'nin Aristoteles mantığına yönelttiği genel eleştirinin bir parçasıdır. Aristoteles'e göre biz bir terimin özelliklerine müracaat ederek onun anlamını açıklayabiliriz. Fakat

Sühreverdî, bu terimin özelliklerinin terimin kendisinden daha iyi anlaşılan şeyler olmayacağını ve bunun, kapalı olan bir şeyi aynı şekilde kapalı olan başka bir şeyle açıklamaya teşebbüs etme anlamına geldiğini ileri sürerek Aristoteles'in bu görüşüne karşı çıkar. Onun *İşrâkî* ilkelerinden çıkan sonuca göre, bizim varlığın mümkün formundan tecrübe ettiğimiz şey, gerçekte, ışığın dereceleriyle var olan nedir sorusuyla yanlış bir şekilde büyülenen bizlerin yanlış anlamaya eğilimli olduğumuz şeylerin gerçek temeliyle olan bağlantısı aracılığıyla var edilen şeyin bizler tarafından ham bir idrakidir.

Tam tersine Molla Sadrâ'nın, varlığın metafiziğin temel kavramı olduğu tezine ilişkin getirdiği delil nedir? Burada hatırlamamız gerekir ki Artistoteles'e göre metafizik, varlık olarak varlığın araştırılmasıdır. Bu, felsefenin en temel boyutuna uygun konunun varlık olması anlamına gelir. Şu hâlde, varlığın doğasını tartıştıktan sonra, mahiyetin, varlık içinde farklı ifade ediliş biçimlerine geçebiliriz. Ancak Molla Sadrâ, başlamamız gereken yerin bu anlamda vücud olmadığını ileri sürer. Niçin? Birincisi, varlığın en tümel kavram olması, dolayısıyla cins ve fasl çerçevesinde tanımlanamamasıdır. Varlığı başka bir şeyle tanımlama teşebbüsü başarısız olmak durumundadır. Çünkü varlık, kavramların en iyi bilineni ve elbette en oturmuş olanıdır. Bu oldukça müphem bir önerme gibi görünebilir. Çünkü vücud bu kadar iyi bilinen bir kavramsa Aristocu felsefe neden en başta onu soruşturma konusu yapıyor? Molla Sadrâ'nın burada üzerinde durduğu husus, varlığın her tanımın temeli olması, bu yüzden, bir şeyin varlığı anlamında tanımlanması hariç, onu tanımlamaya çalışmanın bir anlamının olmamasıdır.

Vücudun Teşkîki

Vücud tek bir şey olmasına rağmen kendisini gerçeklikte farklı yollarda tezahür ettirir. Tek bir şeyin bu şekilde birçok şeyi niteleme gücüne sahip olmasına Molla Sadrâ vücudun belirsizliği (*teşkîk*) adını verir. Her şeyin var olduğu gibi onun da var olduğu doğrudur. Ancak varlık türleri birbirinden farklıdır ve bazı şeyler diğerinden daha çok varlıktır. Vücud kavramını burada gerçekliği nite-

leyen bir kavram olarak öz anlamında kullanmanın çok fazla bir anlamı yoktur. Çünkü o, belli bir bir şeyin varlığını kapsayamayacak kadar çok genel ve belirsizdir. Onun burada aklından geçen şey, gerçekliğin çok sayıda mevcud şeyden, taayyün etmiş olan şeyden oluşması ve bu kesin olguların onların mahiyetleriyle nitelendirilmesinin durumun yanlış anlaşılmasına yol açacak olmasıdır. Bu şeylerin var olmuş olması olgusu, gerçekte bizim vücud bağlamında onları açıklamayı seçebilmemiz olgusudur. Ne var ki bu bize çok az şey söyler. Çünkü her bireyin gerçeklik miktarı, varlık biçimine uygun olarak değişir. Gerçeklik ölçeği yükseldikçe, o daha basit ve açık olur. Çünkü o, esasen rasyonel ve mükemmel idealardan oluşmaktadır. Ölçek alçaldıkça, çeşitlilik artar. Onların var olduğunu söylemek, gerçekte onların farklı ve değişen biçimlerde var olduklarını iddia etmek demektir. Şu hâlde vücudun belirsizliği, nasıl kullanılacağından emin olunmamasıdır. Bu, açıklamış olduğu mevcut varlığın doğasına dayanır. Gerçekten var olanın ancak Tanrı yani Mutlak Varlık olduğunu, O'nun dışındaki her şeyin varlığın bu biçiminin (daha çok İbn Rüşd'ün açıkladığı tarzda) soluk bir yansıması olduğunu söylemek oldukça cezbedicidir. Bunu daha da inandırıcı hâle getiren şey, Molla Sadrâ'nın bazen "tedricî zayıflama" ve "vücudun güçlenmesi" olarak nitelendirdiği bir varlık biçiminden diğer varlık biçimine olan sürekli hareket hâlidir.

Burada teorinin en can alıcı noktası, değişim içinde bir şeyin varlığının hem değişmesi hem de aynı kalmasını anlamış olmamızdır. Aynı kalması, farklı bir biçime ve kipe bürünerek değişirken ve Mutlak Varlık'ın ilkesini az ya da daha mükemmel bir biçimde ifade ederken varlığın ilâhî kaynağıyla olan bağlantısının etkilenmemesidir. Bu çok gizemli gelebilir, ne var ki anlaması sanıldığı kadar zor değildir. Mesela birileri aşk kavramını kemale erdirdiklerinde, belki bu tutumun, onun maddesiyle kıyaslandığında uygun bir biçimde belli bir varlık biçimine yönelik olduğunu görecek ve öyle ki hissettikleri sevginin başlangıçtakinden daha soyut bir şeye olduğunu anlayacaklardır. Şu hâlde daha gerçek sevgi, daha mükemmel ve rafine bir sevgi kavramı anlamına gelmektedir ve burada var olan

sevgi türü değişmiştir. Daha çok Tanrı'nın yaratıklarına duyduğu sevgi türünden bir şey olmuş ve hayvanların birbirlerine duydukları arzulara daha az benzer hâle gelmiştir. Şimdi varlık alanına çıkan sevgi, bir anlamda, daha önce var olan sevgi çeşidiyle aynıdır. Çünkü daha önce mevcut olan sevginin de mükemmel anlamdaki sevgi kavramıyla bir bağlantısı vardır. Böyle bir bağlantısı olmamış olsaydı biz ona asla sevgi demezdik. Fakat daha önceki sevgi kavramı, daha mükemmel olan bir sevgi kavramına tahavvül etti. Dolayısıyla o, bir dereceye kadar aynı, bir dereceye kadar farklıdır. Vücudun belirsizliğini göz önünde bulundurduğumuzda bu mümkündür.

Teşkik ile müphem kavramlarının birbirinden ayırt edilmesi önemlidir. Vücudun anlamı müphem değildir, ancak o farklı şeylere farklı biçimlerde tatbik edilir. Elimdeki bir avuç çikolatayı paylaştıracak olsam, herkes birazcık almış olacak ancak, farklı biçimlerde. Fakat gerçekte hepsi de çikolatadan bir miktar almış olacak. Bunun delili, var olan şeylerle var olmayan şeyler arasında böyle bir benzerlik algılamamamıza karşılık, bizim var olan şeyler arasında bir benzerlik algılamamızdır. Herkes farklı miktarda çikolata almış olmasına rağmen, hiç çikolata almayanlara kıyasla, farklı miktarda alanlar arasında yakın bir bağlantı vardır. Çünkü bunların elinde hiçbir şey yoktur.

Bizi bir şahsın diğerinden farklı olduğunu söylemeye muktedir kılan şey nedir? Nihayetinde her ikisi de insan olma özelliğini paylaşmaktadır. Her ikisi arasındaki farklılık, her ikisinin de farklı yollarla bireyleşmiş olmasıdır. Vücud, kendini dünyaya yaydıkça, artarak daha fazla taayyün eder. Burada, varlığın daha genel, daha belirsiz olan biçimlerinden, daha belirgin, daha somut olan biçimlerine doğru, eksiklikten mükemmelliğe doğru bir hareket, genel bir süreç vardır. Her şey daimi bir akış içindedir. Şeylerle ilgili tanımlarımız sabit olmayıp vücudun ve kemalin belli bir düzeyine göndermede bulunma olarak kabul edilebilir. Bu ilginç bir modeldir. Çünkü, normal olarak bildiğimiz görüşe yani bu dünyaya yaklaştıkça gerçeklikte ve kemalde bir düşüşün meydana geleceği görüşüyle çelişki arz etmektedir. Molla Sadrâ'nın bu görüşünde, vücudun daha üst düzeyi, daha alt düzeyinden gelmektedir ve en yüksek düzeyi, Tanrı, bizati-

hi Vücûd'a muadildir, zira başka bir şeyle tanımlanması mümkün değildir. Acaba bu, bizzat Tanrı'nın vücudun daha alt düzeylerinden geldiği anlamına mı gelmektedir? Bu, gerçekten de oldukça radikal bir iddia olacaktır. Ancak Molla Sadrâ'nın amacı bu değildir. Saf bir biçimde Tanrı'yı tek bir vücud ile özdeşleştirdiğimiz için, bu özdeşleştirme, varlığın daha alt seviyelerinde yer alır. Bu daha çok bizim gerçekliği algılayış tarzımızla ilgilidir. Gerçeklik ölçeği alçaldıkça, bireyleri tanımlamak daha kolay hâle gelir. Çünkü tümelleri bunlara uygulamak daha kolaydır. Oysa daha yükseğe çıktıkça mahiyetleri algılamak daha zor hâle gelir. Vücudun teşkiki, gerçekliğin, statik değil dinamik olması olgusuna, dolayısıyla daima farklı ve değişen yollarla var olabilmesine dayanır. Farklı şeylerin kavramlarının, yani aklımızdaki kavramlarının üremesini sağlayan, farklı şeylerin varlığıdır. Fakat gerçeklikte önce gelen bunların varlıklarıdır. Bunlar vücudun kaynağından sadır olurlar. Daha sonra bunlarla ilgili ürettiğimiz her kavram, tamamıyla zihinsel olup gerçek değildir. Gerçi buradaki ilişki bütünüyle bir düzenle alakalı olmayıp gerçekliğin temel yapısının bir yansımadır. Varlık, İlk Neden veya Mutlak Vücûd'dan sudûr yoluyla tezahür eder ve bu esnada mahiyetle birleşir. Sonuçta buradaki mesele, tüm sudûr sürecinin, bir düşünceyi üretip ondan da bir kimsenin hakkında düşündüğü bir şeyin varlığı düşüncesini üretmek suretiyle tek bir şeyden hareketle birden çok şeye ulaşmayı nasıl başardığıdır. Bir kimse, aşağı doğru ilerledikçe daha fazla sınırlanmış varlığın olması anlamında, gerçeklik ölçeğinde aşağıya doğru indikçe, bu özler çoğalır. Tanrı'nın, Mutlak varlığın özünün olmaması ve saf olmasını göz önünde bulundurduğumuzda anlayabildiğimiz üzere, öz çoğaldıkça gerçeklik azalır.

İbn Sînâ'da olduğu gibi, Molla Sadrâ'ya göre de en az iki varlık türü vardır: Birisi, var olması için başka bir varlığa bağımlı olan mümkün varlık, diğeri de kendi kendine var olan Zorunlu Varlık. Onun *Esfâr*'ının (bu konudaki temel eseridir bkz. Mulla Sadra 1967) en büyüleyici özelliği, burada her çeşitten varlığa ilişkin açıklamalar yapmasıdır. Gerçi o, Tanrı'nın tanımı konusunda İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Buna göre Tanrı, mahiyeti varlığını çağrış-

tıran bir varlık olarak ele alınamaz. Tanrı'nın mahiyeti yoktur, O saf varlıktır. Hiçbir mahiyet var olmak zorunda değildir; bir mahiyet var olmak zorunda olsaydı, onun varlığı mahiyetinden kaynaklanmak zorunda kalacaktı ve neticede mahiyet varlığın önüne geçecek veya ondan daha önemli olmuş olacaktı. Molla Sadrâ, zorunluluğun alanı varlık, mahiyetin alanı da mümkün olacak şekilde İbn Sînâ'nın ontolojisini tamamen tersine çevirir.

Elbette, varlığa öncelik vermek suretiyle Molla Sadrâ'nın, gerçekte var olduklarını iddia etmeden mahiyetler hakkında düşünebileceğimizi ileri sürenlerin görüşlerine karşı çıktığı iddia edilebilir. Gerçi çok uygun bir itiraz olarak kabul edilemez. İbn Rüşd gibi o da, mahiyet ve varlık arasında mantıksal bir ayrım olduğunu kabul etmekten memnundur (Anka kuşu hakkında düşünmeyi örnek olarak verir (1967: *Esfar* I. 1. 269). Zihnimizdeki varlıkları hariç, var olduklarını iddia etmeksizin hakkında düşüneceğimiz birçok şey var. Diğer yandan bir şeyin zihnimizde var olması, onun sadece orada var olduğu, hatta zihindeki varlığının gerçek varlık olmadığı anlamına gelmez. Düşüncelerimiz zihinde olduğu için, onların varlıklarıyla mahiyetleri aynıdır. Molla Sadrâ'nın vurgulamaya devam ettiği şey, hepsi de farklı yoldan da olsa aynı varlığa göndermede bulunan referans ifadelerimizin imkân dâhilinde oluşudur. Buradan, aynı şeye farklı gönderme biçimlerinin o şeyin parçaları veya cihetleri olduğu sonucuna ulaşamayız. Bir şeyin varlığı, tanımında ortaya çıkan şeyle aynıdır, yoksa o şeye veya şeyin kavramına başka bir şey eklenmiş değildir.

Öyle görünüyor ki burada varlık-mahiyet ilişkisinin uygun bir şekilde kavranılmasından biraz uzaklaştık. Bir mahiyete muadil olarak var olan bir şeyden bahsetmiyor muyuz? Hangi durumda mahiyet önce gelir? Molla Sadrâ bu tür bir dile müsaade eder; ancak o, mahiyetin varlığının mahiyet üzerinde bir faktör olduğunu iddia etmemize izin vermez. Bir şey var olduğunda, burada bir bakıma tek bir ontolojik olay vardır ve bu o şeyin mahiyetine ve varlığına muadildir. Kavramsal olarak vücudda iki veya daha fazla kavram vardır, ancak gerçekte tek bir kavram vardır ve bu tek bir

şeyi anlamanın çeşitli yolları vardır. Zeyd'in, belli bir Zeyd'in varlığı, onun belli bir birey olarak belirlenmesiyle aynı olaydır. Bu adam ve insanlığın bu şekilde gerçekleşmesi, tam olarak aynı ontolojik hadisedir. Biz hâlâ Zeyd'in ne olduğuyla onun var olup olmadığı arasında bir ayırım yapabiliriz. Ancak artık bu, var olan tek bir şey hakkında yapılan kavramsal bir ayırım olacaktır.

Hem Molla Sadrâ'nın hem de İbn Rüşd'ün, aynı hakikate farklı yaklaşım yolları arasındaki bağlantılarla ilgili kendi hermenötik teorilerini desteklemek için aynı adlandırma teorisine müracaat etmeleri ilginçtir. İbn Rüşd'e göre hem filozof hem de sıradan bir mümin, farklı yollardan da olsa aynı hakikati tanımlarlar. Onlar aynı şeye farklı tanımlamalar getirirler. Bu anlayışıyla ilgili olarak mesela fiziksel olarak var olan tek bir bireye farklı yüklemler yüklediğimde ortaya çıkacak olan problemden daha fazla problem ortaya çıkmayacaktır. Öncelikli olan birey, ondan sonra gelense bireyle ilgili tanımlardır. Bireyi tanımlama yolları olmadan onu ayırt edip ortaya çıkaramayacağımız kesinlikle doğrudur; ancak aynı şekilde bireyin varlığı olmadan, mahiyetler için ayırt edeceği hiçbir şeyin olmayacağı da doğrudur.

Molla Sadrâ ve Mistisizm

Molla Sadrâ ile ilgili ortaya çıkan tartışmalardan biri de onun düşüncelerini anlamlı kılmak için mistisizmle uyumlu hâle getirmenin arz ettiği önem derecesidir. Bazıları, onun düşüncelerinin temel itkisinin kesinlikle mistik değil, mantıksal ve kavramsal olması sebebiyle bunun bir abartı olabileceğini iddia edeceklerdir. Fakat İbn Arabî'nin düşüncelerine sık sık göndermede bulunması ve hocası Mir Damad'a yaptığı çok sayıdaki göndermeyi (Nasr 1996f) göz önünde bulundurduğumuzda onun mistik konulara daima ilgi duyduğu kuşkusuzdur. Diğer yandan, varlık ve mahiyet konusunda onun düşünceleriyle mistisizmin en önce gelen muhalifi İbn Rüşd'ünkiler arasındaki benzerlik dikkatimizi çeker. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün yaklaşımlarının mistik boyutlarının onun genel felsefesinin ayrılmaz bir parçası olup olmadığını sorgulayabiliriz.

Onun mistik görüşlerine yeteri kadar dikkat çekmeden Molla Sadrâ'nın öğretilerini kendi bütünlüğü içinde ele alıp değerlendirmek zordur. Molla Sadrâ, farkındalık düzeyimiz arttıkça daha çok tecrübe edeceğimizi iddia ettiği *vahdet-i vücûd* kavramıyla yakın bir uyum içinde olan bir gerçeklik görüşüne sahiptir. Vahdet-i vücûd ile var olan şeyler arasındaki ilişki, güneş ile güneşin aydınlattığı şeyler arasındaki ilişki gibidir. Şüphesiz ışığın kaynağıyla onun aydınlattığı şeyleri aynılaştırmak hatadır. *Teşkîk-i vücûd*, varlığın belirsizliği veya tedriciliği düşüncesi, fiilen içinde tek bir mutlak gerçek şeyin bulunduğu bir dünyada şeylerin birbirinden farklı olmasının sebebini açıklamaktadır. Gerçeklik anlayışımızı geliştirdikçe her şeyin birliği anlayışına daha çok yaklaşmış oluruz. Bunu yaparken eş zamanlı olarak, bu temel birliğinin yine de tecrübeler dünyasında değişik yönlerde nasıl farklılaştığını da anlamış olacağız. Buradaki sistemde anahtar rol oynayan cevherî hareket kavramının kullanılışını hatırlamamız gerekiyor. Çünkü Molla Sadrâ'nın felsefesinde şeylerden ziyade, olaylardan bahsetmek çok daha doğru olacaktır. Dünya daimi bir hareket içindedir ve her şey her zaman değişmektedir. Böyle bir değişimin olması sebebiyle, orijinal hâliyle var olan veya belli bir zamanda var olan şeylerin değişip başka bir şeye dönüştüğünün görülmesi gerekir. Süreç boyunca bir anlamda aynı kalan temel bir varlık vardır, fakat bu daha mükemmele giden yolda sürekli olarak yeni nitelikler kazanmaktadır. Sürecin bu şekilde açıklanması oldukça yanıltıcıdır. Çünkü Molla Sadrâ'ya göre, sürecin bir parçası olmaktan çok, bu süreçle ilgili bizim nasıl düşündüğümüzün bir yansıması olan zaman gerçek değildir. Kemal, şeylerin, şeyler olarak muhtevi oldukları imkânların ötesinde yer alan ilkelerle birleşmek için ışığın gittikçe artan derecelerine doğru evrilmesinden ibarettir.

Hayal Âlemi

Her şeyin kaçınılmaz bir biçimde kendisine doğru hareket ettiği bu gerçeklik düzeyi nedir? Molla Sadrâ'ya göre bu *âlem-i hayâl* olarak bilinen hayal dünyasıdır. Bunun olduğu gibi İngilizceye tercümesi *imaginary realm* (hayalî âlem) olması gerekir. Ne var ki da-

ha önce gördüğümüz gibi birçok yorumcu, *imaginary* kelimesinde gördükleri olumsuz imalardan dolayı bundan kaçınır. Bazen, onların gerçekten var olmadıklarını kastettiğimizde, şeyleri *imaginary* (hayalî) olarak adlandırdığımız kesinlikle doğrudur. Düşünceleri, *imaginary* (hayalî) olarak nitelendirdiğimizde, genellikle bu terimi tahkir amaçlı kullanırız.

Hayal âlemi kavramı, temelde İbn Arabî ve Sühreverdî'nin düşüncelerinin bir ürünüdür. Hayal âlemi, daha alt seviyede *kevn ü fesâd* âlemiyle mükemmel ve saf ideaların var olduğu daha üst bir gerçeklik düzeyi arasında bağ oluşturmak üzere tasarlanmış bir dünyadır. Bir kimse böylesine ontolojik bir dünyanın varsayılmasına neden ihtiyaç duyulduğunu merak edebilir. Çünkü dünyamızın sıradan idealarıyla idealar dünyasının daha saf ve soyut olan ideaları arasında bir şeyin olması zorunluluk arz etmez. Neticede zaten tedricen, farzımuhal sayı kavramımı saflaştırdığım için, bu ideaları somutlaştırmaya gereksinim duymayacağım bir aşamaya ulaşmış olurum. Başlangıç olarak belli bir sayıdaki şeyi, diyelim üç muzu düşünürüm ve onun bazı fiziksel nicelikleri nitelemesi çerçevesinde düşünmemin dışında ben bu üçü düşünülmesi zor bir şey olarak bulurum. Daha sonra fark ederim ki onunla sayısı olduğu şey hakkında herhangi bir bağlantı kurmadan sayının kendisi hakkında düşünmek mümkündür. Sonra sayının mantıksal doğasını ve onun içinde birtakım soyut ilişkileri tanımlamaya çalıştığı durumları düşünmeye başlarım. Böyle bir model içinde, fiziksel sayılarla soyut sayılar arasında aracılık yapan bir şeyin bulunmasına nasıl bir ihtiyaç vardır? Hayal âleminden bahsetmekten maksat, bizim ne tam tecrübelerimiz tarafından belirlenen ne de tamamen onlardan kopuk bir biçimde idealarla haşır neşir olduğumuz bir esnada insan düşüncesinin ulaştığı aşamaya dikkat çekmektir.

Şahsî ve kendimize ait olan tecrübelerimiz var ve bunlar ağır ağır bizim daha soyut olan spekülasyonlarımıza dâhil olurlar. Öyle ki mesela, sevginin doğası hakkında düşündüğümde, sevdiğim insanlar aklıma gelebilir. Yine de sevgi kavramının benim tecrübe ettiğimden daha geniş bir yayılım alanı olduğunu, bazı insanların sevdiği şeyle-

ri ve insanları benim sevmemin zor olduğunu kabul ederim. Onların bunları sevmelerinin ne anlama geldiğini nasıl anlayabileceğim? Burada önemli olan hayal veya hayal âlemidir. Çünkü sevgiye dair kendi tecrübelerimden yola çıkarak onların sevgi tecrübelerinin benim için nasıl olduğuna ulaştım. Bu ani bir bilgi parlamasıyla gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Bu yeni alışılmadık sevgi ideasını anlamlı kılmak için benim idealarımın hissediş biçimini yavaş yavaş değiştirmeye çalışmam gerekir. Bu hayal âlemi zorunlu olduğu için, bu yeni durumda sevmenin nasıl bir şey olduğunu tahayyül etmek için yeteneğimi kullanmam gerekir. Bu durum, Sühreverdî'nin hayal âlemini bizim mikrokozmik gerçekliğimiz (bizim için önemli olan şey) ile nesnel gerçekliğin makrokozmik doğasını birbirine bağlayan âlem olarak tasvir etmesinde daha iyi bir şekilde tezahür eder. Hayal âleminin formları fiziksel hayali kullandıklarında maddî, bundan daha yüksek olan bir şeye işaret ettiklerinde ise soyut olur. Hayal âleminde, fiziksel bedenlerimizden farklı hayalî bedenlerimiz (*el-cismü'l-hayâlî*) vardır. Bu bedenle bizim şimdiki sıradan bedenlerimizden daha geniş bir tecrübe ve idealar alanında gezinebilir. Bu şüphesiz doğrudur. Çünkü hayalimizi kullandığımız zaman, şahsî tecrübelerimizle veya bedenimizin kapsam alanıyla sınırlanmadan kendimizi, farklı ve yeni cihetlere doğru genişletiriz.

Bu, mistiklerin kullandıkları gizemli tecrübe türlerine genellikle daha gerçekçi anlam verilebilmektedir. Hatta bu, varlığın birliği hakkında mistik bir iddia ve bu birliği anlamak için özel bir yol geliştirme zorunluluğu anlamına gelen *vahdet-i vücûd* öğretisiyle ilgili de doğrudur. Gerçekliğin birçok farklı şeyden ziyade tek bir şeyden ibaret olduğunu anlamak için kullanabileceğimiz teknikler vardır, ancak her şeyin tek bir şeye indirgenmesi, sanıldığı kadar anlaması zor bir düşünce değildir. İbn Sînâ'nın İslâm felsefesinde süregiden etkisini yansıtan sudûr olarak yaratma görüşünü ve bunun varlık kavramı üzerindeki etkisini hatırlamamız gerekir. İbn Sînâ ve Aristoteles arasındaki temel anlaşmazlık, maddeden kimin sorumlu olduğu konusuyla ilgilidir. Aristoteles'e göre bu, Tanrı'ya ait olan bir sorumluluk değildir. Aristoteles'in Tanrısı gerçekte âlemin

nedenidir, ancak âlemin maddesinin nedeni değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın ve O'nun etkileri dışında da bir şey yani madde mevcuttur. Diğer yandan her ikisi arasında anlaşmazlık konusu olan başka bir mesele de varlığın dayandığı bu nihai kaynağın cevher-araz terimleri yani kategorilerle tanımlanıp tanımlanamayacağıdır. İbn Sînâ'ya göre bu imkânsızdır. Çünkü evrenin formunu ve maddesini var eden şey, evren içindeki diğer şeyler gibi aynı terimlerle tanımlanamaz. Varlığın kaynağı, sınırlayıcı bir kavram vazifesi görür ve biz böyle bir kavramı tanımlarken, kavramın mümkün kıldığı şeyi tanımlarken yaptığımız gibi aynı kavramları kullanabileceğimiz beklentisi içinde olmamamız gerekir. Varlığın kaynağının doğasını kavramanın tek yolu, mükemmel bir varlığın başka bir varlığı ne için var ettiği üzerinde tefekkür etmektir.

Bunun yegâne uygun benzeri, düşünen bir şeyin düşüncelerini meydana getirme biçimidir; bu, bizim gündelik hayatımızda tâbi olduğumuz sıradan düşünme yolunun bir sonucu değil, saf ve kendine özgü bir yol olmalıdır. Bu düşünceler, bizim kendi nefsimiz üzerinde tefekkür etmemizin, varlığımızın en önemli boyutlarını almak suretiyle başarıya ulaşan tefekkürümüzün bir boyutu olarak bizim kendi nefsimizden kaynaklanmalıdır.

İbn Sînâ'ya göre biz, dünya ve Tanrı hakkında sanki iki farklı varlıkmış gibi konuşamayız. Tanrı olmadan dünya olamaz ve dünya sadece Tanrı'nın kendi kendisini düşünmesinin bir sonucudur. Bu yüzden, bir anlamda, dünya olmadan Tanrı da olamaz. Tanrı sanki bu konuda bir seçimi varmış da karar vererek dünyayı meydana getirmiş değildir. Bu konuda Tanrı'nın seçim hakkı, elindeki öncüllerle, bir kıyastan doğru sonuçlar çıkarmaya çalışan iyi bir mantıkçıdan daha fazla değildir. Bu, Gazâlî'yi en çok kızdıran hususdur. İbn Sînâ'ya göre her şey birdir; buna göre her şey Tanrı'dan kaynaklanır ve bunun başka türlü olamayacak olan gerçekliğin rasyonel yapısında bir rolü vardır. Bu, Tanrı'nın bizatihi varlığın muadili olduğunu iddia edecek kadar ileri giden Molla Sadrâ'nın daha güçlü biçimde vurguladığı noktadır. Bunun anlamı, bir şeyin niçin var olduğu sorusuna verilen cevabın Tanrı'nın var olması ve O'nun

dünyadaki her şeyin varlığının kaynağı olarak rolüyle alakalı olmasıdır. Gündelik dil, her zaman bunu açıklamayı zor bulacaktır. Çünkü gündelik dil bunu açıklayamayacağı bir biçime dayanır. Mistisizmin varlık sebebi de budur. Hatta *Vâcibu'l-vücûd* yani Zorunlu Varlık kavramından, vahdet-i vücûd öğretisine geçişin mantıksal açıdan oldukça açık olduğu bile söylenebilir.

Hakikate Giden Farklı Yollar ve Hayalin Rolü

Aynı hakikate bakmanın farklı yollarını uzlaştırma konusunda ciddi bir problem var mıdır? Kesinlikle üslûpta farklılık vardır ve bazı filozoflar, hakikate ulaşma konusunda felsefî yaklaşımın tümüyle doğru sonuçlar vereceğine güvenmemektedirler. Bir kimse tecrübeyi, bilginin önemli bir boyutu olarak görüyorsa bu, böyledir; saf entelektüel bir sürecin bizi bu tecrübeye ulaştırması kesinlikle garanti değildir. Belki de bir kimsenin tecrübeyi elde etmeye yaklaşması için teorik bir mekanizma kullanması gerekir; fakat bu durumda tecrübenin mümkün olabilmesi için başka bir şeyin olması gerekir. Olması gereken bir şey, bilginin peşinde koşan kimsenin teorik bilgiye karşı, teorik olarak bilinebilenden daha fazla bilinmesi gereken şey olduğunu hissetmesi anlamında, memnuniyetsizlik duymasıdır. Mistisizmin önemi konusunda ikna olmayan bazı düşünürler, eserlerini daha problemsiz bir tarzda sunarlar. Öyle ki bir kimse delili takip ettiğinde, gerçekliğin doğasıyla ilgili bir kimsenin bilebileceği şeyi bilirler. Fârâbî ve İbn Rüşd böyle bir metodolojiyi benimsedi. Bu Aristoteles'in ortaya atmış olduğu türden bir gündemle uyum gösteren bir yaklaşımdır. Gerçi bu düşünürlerin, haklı olarak sık sık, yeni Platoncu sayılabilecek bir bağlam içinde çalıştıkları söylenmişse de bunların eserlerinin büyük oranda, evrenin temelde anlaşılabilir olmasını ve bir kimse doğru ilkelerle çalıştığında gerçekliğin tümünü kavrayabilmesini öngören Aristoteles'in ruhunu temsil ettiğinde herhangi bir şüphe yoktur.

Bireyler, daha gelişmiş gerçeklik kavramıyla bağlantı kurma kabiliyetleri bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Bazılarına göre bu, dünyanın formel yapısını biraz kavramayı başarıncaya kadar zor, uzun mantıksal çalışmanın bir sonucudur. Diğerlerine göre ise

dünyanın gerçek doğasının, anlamanın daha alt düzeylerinde daha fazla gerçekleşen tecrübelerle birlikte, ara sıra gelen ani parıldamalarla anlaşılmasıdır. Bazıları ise faal akıl ve İbn Sînâ'nın kudsî veya melekî dediği şeylerle irtibat kurmak için akıllarını yeteri kadar saflaştırmışlardır. Böyle şahıslar için *kutsî* ve *melekî* olan kadar gerçek olan gerçekliğin formları gündelik dünyanın olayları ve nesneleri gibidirler veya daha iyi bir deyişle canlıdırlar. Bu süreçle ilgili önemli olan şey otomatik olarak gerçekleşmemiş olmasıdır. Düşünülür dünyayla irtibat kurmak için, maddî dünya ile düşünülür dünya arasında aracılık yapabilecek bir şeye ihtiyacımız var ki bu, hayal âlemidir. Hayal âlemi, hem düşünülür dünyanın hem de maddî dünyanın özelliklerini kendinde barındıran kavramlardan oluşur. Bu kavramlar olmadan, bir dünyadan başka bir dünyaya geçişin nasıl mümkün olabileceğini açıklamak mümkün değildir. Nereye gidebileceğimize dair bir tasavvur oluşturmadan, anlayışımızı geliştirme peşinde hangi güdüye sahip olabileceğiz?

Bizi daha yüksek bir düzeye çıkarmak için hayal zorunludur; çünkü bizim daha alt seviyedeki bir bilginin daha üst seviyedeki gibi olabileceğini tahayyül edebilmeye ihtiyacımız vardır. İbn Tufeyl'in Hayy'ı –*Hayy b. Yekzân*'ın anlatıcısı–, gerçekliğin oldukça şiirsel ve çağrışımcı bir dille kuruluşunu anlatır. Onun yaptığı şey şudur: O, rasyonel akla, sıradan bir şahsın anlayabilmek için kendisini geliştirmesi için neden gayret göstermesi gerektiğini anlatıyor. Hayy'ın kullandığı dil, bir bakıma bu dünyadan daha yüksek seviyedeki gerçekliği tasvir eder. Her ne kadar bu dilin göndermede bulunduğu keyfiyet tam olarak onun ifade ettiği şekilde olmasa da gerçekten de tam olarak şeylerin nasıl olduklarını tasvir eden daha derin bir hakikati temsil eder. Bu, hayalin en önemli özelliklerinden biridir: Gerçi onun örnek olarak önerdiği şey, tam olarak örnek teşkil etmeyebilir, ancak yine de o, varlık düzeyinde, aklımızı ve duyularımızı kullanarak elde edebileceğimiz şeyin ötesindeki gerçekten var olana işaret etmiş olabilir. Aklın ve duyuların birlikte harmanlandığı hayal, şeylerin gerçekte ne olduklarına dair daha doğru ve tam bir anlayış oluşturmak maksadıyla harekete geçmek için hazırlık yapma gücüne sahiptir.

Kinaye ve Anlam: Yeniden Hayal Âlemi

İslâm felsefesinde kavramsal tezleri tasvir etmek gayesiyle kinayeli ve şiirsel hikâyelerin açıklanmasına dair iki temel teori vardır. Bunlardan birisi kinayenin edebî biçiminin, felsefî bir teorinin anlamını daha basit ve doğrudan açıklamak için kullanıldığını söyler. Felsefeden anlamayanlara hakikat, daha cazip bir tür olan hikâye kalıbında, genellikle yoğun bir şekilde çekici görüntülerle verilmektedir. Bir açıklama olarak bu inanılmaz bir şeydir. Bu türden felsefî hikâyeler genelde görüntülerle ve gizemli doğaların düşünceleriyle öylesine doludur ki bunları anlamak, ilgili felsefî teoriyi anlamaktan daha zor olmasa da en az onu anlamak kadar zordur. Şu hâlde bir kimsenin hikâyeyi anlayabilmek için bir teoriye ihtiyacı vardır; o yüzden hikâyenin, teorinin daha kolay bir sürümü olduğunu söylemek doğru değildir. Böyle bir edebiyat aygıtıyla ilgili bir başka açıklama da tam aksi yönde ilerler ve iddiası şudur: Hikâyede, teoriden daha fazla şey vardır. Burada ancak hikâye yoluyla ulaşılabilen ve hikâyede tasvir edilen ve ilgili felsefî teori içinde üretilemeyen mistik bilincin bir boyutu vardır. Bu daha makul bir öneridir; ne var ki yine de doğru değildir. Çünkü hikâye ve teorinin tam olarak aynı anlama sahip olduğu olgusunu hakkıyla göz önünde bulundurma konusunda başarısızdır. Hikâyenin, teoride yer almayan bazı yaşantılara dayanan bilgiler içerebileceği doğrudur. Ancak o, teoriyle uyumlu bir hikâyeyse, orada önem bakımından teorinin ötesine giden bir şeyin bulunması mümkün değildir; çünkü teori onun anlamıdır. Hikâyede, bir teori içerisinde üretilmesi mümkün olmayan şahsî bilgiler bulunabilir, ancak bunlar sadece şahsî olmayan şeyleri şahsîleştirerek anlatmak içindir.

Hikâyelerin kullanılmasıyla ilgili anlamamız gereken şey, onların hayalî rolüdür. Hikâyeler, faal akılla irtibata geçmek, bizim entelektüel yeteneğimizi geliştirmekten daha fazla şeyler yapmaya ihtiyaç olduğunu ispatlamak için tasarlanmışlardır. Bir kimsenin nereye gittiğini ve oraya ulaşma çabasının neden değerli olduğunu idrak etmeye ihtiyacı vardır. Bunu anlamanın yegâne yolu hayaldir. Hayal âlemi kavramının önemli olmasının sebebi de budur: O bizi bu

dünyanın tahditlerinden alıp daha yüksek bir dünyaya taşıyan bir kanaldır (bu bize hemen *berzah* kavramını hatırlatıyor). Hayal âlemini anlamanın bir yolu, mevcut kavramlarımızı özel bir yolla, tamamen farklı ve mükemmel olan bir düzeye getirecek şekilde nasıl getireceğimizi açıklayan hayalî hikâyeler, tasvirdir. Fiziksel benimizle ruhumuz arasında, ruhumuzla makrokozmik gerçeklik düşüncesi arasında aracılık edecek bir şeye nasıl ihtiyaç duyuyorsak aynı şekilde, kavramlarımızla alanı doğru bir biçimde genişletildiğinde bu ideaların ulaşabileceği düzey arasında aracılık yapacak bir şeye ihtiyacımız vardır. Bu, öğrencilerin, doğru bir yoldan ilerlediklerinde nerelere ulaşabileceklerini göstermek için başlangıçtaki kavramların kapsamının hayal yoluyla genişletildiği iyi bir okulda gerçekleşen şeydir. Çok çalışan, ancak hayal gücü olmayan bir öğrenci, mevcut kavramların daha ileri bir noktaya gidebileceğini anlayamaz. Böyle bir öğrencinin, bilme gücünün tümüyle aktüelleştiği müstefâd akıl seviyesine ulaşması imkân dâhilinde değildir. Bu aşamada olan şey, bir kimsenin ideaları gerçekliğin yüce yaratıcı ilkesinin ideaları gibi olmasıdır. Hayal yaratıcılığa ve aktifliğe giden en önemli yoldur. İbn Sînâ'nın hikâyeleri aracılığıyla ispatlamaya çalıştığı şey, sadece bilgi edinerek bunu kıyasa uygulamanın yetersizliğidir. Aklımızı, bizim bilgiye nispetle aktif olmamıza sadece alıcı olmamamıza izin veren daha geniş idea ve tecrübelere açmamız gerekir.

Nübüvvet ve Psikolojik Temelleri

Doğal evi hayal âlemi olan şahıs, kuşkusuz peygamberdir. Onun anlayışı faal akılla irtibatlıdır ve o, evrenin doğasını anlar. Peygamber, filozofla aynı tür bilgiye sahiptir. Ancak filozof, bir kez hayal âlemini geçtiğinde, sadece, orada bulunan bilginin rasyonel doğası üzerine yoğunlaşmak suretiyle daha yüksek bir düzeyde ilerlemeye devam edebilir. Buna karşılık, peygamberin rolü esasında siyasîdir. Hayali, dilden öğrendiği şeyleri, kendi toplumunu gerçekliğin daha yüksek seviyesi hakkında bilgilendirmek için kullanmaya çalışır. Ancak bunu yine de toplumun üyelerinin düşünce ve alışkanlıklarına uygun olan bir dil içinde gerçekleştirir. O bunu, hayal dilinin ke-

lime dağarcığına olan hâkimiyeti dolayısıyla gerçekleştirebilir. Bu, bizi gerçekliğin bir seviyesinden başka bir seviyesine taşıyan bir dildir. Peygamber burada bize yardım eden kimsedir, çünkü o bizi, dünyamızı anlama düzeyinin birinden diğerine taşır. Peygamberin, kutsal, melekvari bir akla sahip olduğu söylenir. O, dünyayla sema arasında aracılık eden bir melek gibidir. Sıradan faaliyetlerimizin, Tanrı'yla olan bağlantıları aracılığıyla nasıl aşkın bir anlama sahip olduğunu gösterebildiği için de kutsaldır. Yani o, hayal yoluyla nasıl olağanüstü olabileceğini göstermek için olağan olanı dönüştürür. Tıpkı benim şu anda bahçemi, hayalimi kullanarak evrendeki ilâhî bir amaca işaret eden mutluluk verici bir örnek olarak görmem gibi.

Burada akla oldukça anlamlı bir soru geliyor: Bu, bir kimsenin bir aracı kullanarak ulaştığı müstefâd akıl seviyesine ulaşmak için zorunlu bir şart mıdır? Bir kimsenin rasyonel yeteneği, faal akılla herhangi bir aracı kullanmadan doğrudan bağlantı kuracak kadar gelişmiş olamaz mı? Eğitimden bir başka örnek vermek gerekirse öğrencilerin çoğu, kariyer ve hayat tarzıyla ilgili tüm imkânların kendileri için ulaşılabilir olduğunu görmek için hayalî bir sunuma gereksinim duyarken bazı öğrenciler olgularla ilgili entelektüel bilinç aracılığıyla bunu takdir edebilir. Ayrıca onlar, olguların ve bunların kendileriyle olan alakasının farkına vardıklarında bunları kendi bireysel hayatlarının bir parçası hâline getirme konusunda herhangi bir zorluk yaşamazlar. Cevap şöyle olmalıdır: Diğer insanlara kıyasla bizim gibi yaratıklar için, hayatta belli hedeflerin uygun olmasının nedenini anlamayı kolay bulmak mümkünken, maddî yaratıklar olmamız sebebiyle şeylerin üstesinden gelmek için biraz fiziksel hayale ve motivasyona gereksinim duyarız. Rasyonel ruhumuzu bedenimizden soyutlama konusunda ne kadar başarılı olursak olalım, yaşadığımız müddetçe düşünürken kendimizi bedenimizden ayıramayız. Dolayısayla hayal, bu düşüncenin en temel parçası olur. Formel düşünce düzeyine ulaştığımızda, hayali arkamızda bırakmış olmamız önemlidir. Çünkü bu durumda hayal bize yardım etmekten ziyade engel çıkaracaktır. Öncelikle, bizim düşüncemizi, onsuz daha iyi yapabildiğimiz maddî imajlarla kirletecektir. Ancak daha yüksek

bir düzeye çıkmak için hayali kullanmamız elzemdir. Hayal dünyasının, formlar dünyası kadar olmasa da oluş ve bozuluş dünyasından daha gerçek bir yer olarak tasvir edilmesinin sebebi budur. Hayal, bir kimsenin hedefine ulaştığında artık ihtiyacı kalmadığı için terk ettiği bir merdiven gibidir. *Berzah*tan maksat, insanı bir yerden başka bir yere götürmektir. Bir kimse oraya ulaştığında, berzahta oyalanmanın bir anlamı yoktur. Fakat bir kimse doğru yolu takip etmediğinde oraya ulaşamayacaktır.

İbn Arabî *berzah* kavramını tartışırken, hayali, sadece gerçekliğin bir parçasıyla sınırlamamız gerektiğini açıklar. Çünkü Tanrı'dan başka her şey, hayalîdir. Tanrı'nın derin gerçekliğini yansıttığı ve Tanrı'nın dışında kendinde herhangi bir varlığa sahip olmadığı için, dünyanın kendisi de hayalîdir. Biz kendimiz de hayalîyiz, fiilde bulunmak için değişen yatkınlıklarımız var. Ruh ve bedenden müteşekkiliz. Hatta ruhumuzda bile manevî-dünyevî, aydınlık-karanlık, görülen-görünmeyen yönler vardır. Tecrübenin tümüne, tamamıyla gerçek olduğu hâlde "hayalî" denebilir. Ruh ve beden arasındaki bağlar, fiziksel dünya hakkında düşünmemize izin vermek için duyuları kullanan ruh tarafından mümkün hâle getirilir. Bu hayalin, aklın ancak kendisine soyut ve entelektüel olandan daha fazla şey iliştirdiğinde kullanabildiği, fiziksel olanı açıklayan ideaları temsil etmeye yönelik, yeteneğinin çok önemli bir boyutudur. İbn Arabî'nin sık sık yaptığı en şaşırtıcı yorumlardan birisi, kendisinin sanki gerçekmiş gibi muamele ettiği hayalî insanlarla ilişki kurduğunu söylemesidir. O, aynı şekilde çoğu zaman rüyalara da gerçek olay gözüyle bakar. Ona göre rüyalarda, rüyanın sahibi için oldukça önemli olan tecrübeler vardır. Bu gerçekten tuhaf bir konuşma tarzıdır. Çünkü, bizim gerçeklik ve vehim arasında yaptığımız ilk ayırımı, uyanık duyularımızla algıladığımız dünyayla düşte gördüğümüz dünya arasındaki ayırım çerçevesinde yaparız. Fakat İbn Arabî'nin bu tarz konuşurken bir amacı var. Çünkü rüyadaki bir tecrübenin, en azından fiziksel gerçeklik dediğimiz şeye basan bir ayağı vardır. Bir rüya, oldukça fiziksel olabilir ve biz bazen kâbustan korkudan titreyerek uyanırız. Muhtemelen bunun sebebi rüya esnasında başımıza geleni gerçek hisset-

memizdir. Peki, biz bu hususta yanılgı içinde değil miyiz? Bir anlamda evet. Kalktığımızda, rüyada tanımlanan şey başımıza gelmediği için kendimizi kutlayabiliriz. Ancak rüyayla ilgili gerçek olan bir şey var. Rüyalar çoğu kez gündelik hayatta olabilen olayları tasvir eder ve onları gündelik hayatta olan olaylardan daha önemli kılan bazı değerlere sahip olmuş olabilirler.

İbn Arabî ve Mir Damad gibi düşünürlerden bize aktarılan (Debaşi 1996b), kimisi uzak geçmişte kimisi de yakın tarihlerde yaşamış insanlarla kurdukları hayalî irtibatlarla ilgili birçok hikâye vardır. Bu buluşmaların ortak noktası, bunların gerçek buluşmalar olmayıp rüyada veya vehimde gerçekleşen buluşmalar olmasıdır. Bu da oldukça tuhaf görünüyor; çünkü biz bu türden anlatıları kurgusal anlatılar olarak sınıflandırma eğilimi içindeyiz. Ancak bu hikâyeleri, sıklıkla söylendiği gibi, hayal âleminde yer alan şeyler olarak gördüğümüzde, bizim kabul etmeye çağırıldığımız şey, bu karşılaşmaların gündelik hayatımızdaki karşılaşmalardan daha gerçek olmasıdır. Bu, ne kadar makul bir şeydir? Normalde bunların daha az gerçek olduğunu söyleriz. Burada önemli olan böyle bir karşılaşmada vukua gelen şeyin üzerimizde, dünyadaki sıradan karşılaşmalardan daha fazla etki bırakabilmiş olmasıdır. Bizi duygusal olarak belli bir yere götüren dramatik bir sunuşu ele alalım. Önümüzde gördüğümüz şey, orada bize sunulduğu biçimiyle harfi harfine bir şey değildir. Çünkü orada acı çeken kahraman, gerçekte acı çekmeyen bir oyuncudur ve göz önüne serilen trajedi ise gerçekten aktörleri etkilememektedir. Onlar sadece trajediyi temsil ederler, ona katılmazlar. Ne var ki bir trajedinin temsili, belki de onun temsil edilme tarzı, oyundaki olayın özünü dramatik hâle getirme konusundaki aktör ve oyun yazarının maharetine dayalı olarak gerçek bir trajediden daha güçlü biçimde bizim üzerimizde etkili olabilir. Estetikte kurgusal bir becerinin bizi nasıl harekete geçirdiğini açıklamak standart bir meseledir ancak burası bu tartışmaya girmenin yeri değildir. Burada konumuzla ilgili olan şey kurgusal veya hayal alanında, bizim oldukça meşru bir biçimde gerçek sayacağımız, hatta gündelik yaşamımızdaki olaylardan daha fazla gerçek sayabi-

leceğimiz birçok olayın meydana gelebileceği hususudur. İşte, insanlarla kurulan hayalî irtibatlarla ilgili yapılan tasvirlerin anlamlı olması, böyle bir anlayışa dayanmaktadır. Sıradan dünya dediğimiz şeyin, aynı zamanda hayalî bir yapıya sahip olması dolayısıyla bizi gerçekliğin başka bir düzeyine taşıyacak kadar bütün berzah çeşitleriyle dolu olmasını hatırladığımızda, bu daha da makul bir şey hâline gelir. Sıradan dünya bizatihi ilâhî gerçekliğin bir yansımasıdır. Onunla ilgili doğru bir görüşe ulaşmak zorundaysak, bunu kabul etmek ve onun çok yönlü doğasını kabullenmek zorundayız. Sıradan dünyada hep aşina olduğumuz şeylerle karşılaşırız ve bunu daha ileri götürme gereksinimi duymayız. Ancak, o sadece aşina bir şey olmadığı için, aynı zamanda bizi şaşırtma ihtimali olan şeylerle doludur. Biz, fiziksel sınırlarımızı aşan bir anlama sahip olduğumuz gibi, dünya da dünyaya aşkın olan bir anlama sahiptir. Dünyadaki varlık yapısının her iki boyutuna da açık olmadan, bu varlığı ciddi biçimde yanlış anlayacağız.

Varlık, Gerçekten Metafiziğin İlk Sorusu mudur?

Şimdi başlangıçtaki sorumuza, metafizikte varlıkla ilgili anlatılanların değeri sorununa geri dönüyoruz. Aristoteles varlığın, metafiziğin ilk sorusu olduğunu iddia eder. Ne var ki aynı varlık anlatılarından hareketle birbirinden oldukça farklı felsefeler oluşturulabiliyorsa bu, nasıl ilk soru olabilir? Genel teorileri bakımından İbn Rüşd ile Molla Sadrâ arasında çok az benzerlik vardır, ancak her ikisi de varlığın mahiyetten önce gelmesi konusunda hemfikirdirler. Aynı şekilde, daha önce de gördüğümüz gibi, İbn Sînâ ile Molla Sadrâ'nın genel teorileri arasında yakın bir benzerlik vardır, buna rağmen varlık ve mahiyet arasındaki bağ konusunda radikal biçimde birbirlerinden ayrılırlar. Bununla ilgili makul bir netice, varlığa ilişkin açıklamanın felsefenin ilk sorusu olmamasıdır. Fakat ontolojinin kendisi geliştikçe belli bir teorinin doğasıyla uyum için çeşitlilik arz edecektir. Ancak bu yanlış bir sonuçtur. Çünkü İbn Rüşd ve İbn Sînâ arasındaki büyük farklılığa rağmen, onların varlığın önceliği fikrine müştereken bağlı olmaları, teorileri arasında-

ki benzerliği öne çıkarır. Her ikisi de realisttir; her ikisi de dünyanın temel bileşenlerinin şu ya da bu anlamda nesneler olduğunu ve bu nesnelerin gerçek varlıklar olduğunu ileri sürerler. İbn Rüşd bu yaklaşımı, dünyanın mevcut yapısından başka bir yapıda olamayacağını dolayısıyla nesnelerin şimdiki formlarına mecbur olduklarını ileri sürmek için kullanır. Molla Sadrâ da aynı şekilde dünyadaki nesnelerin gerçek olduklarını savunur. Ancak, onun gerçek kavramı İbn Rüşd'ünkinden daha karmaşıktır ve hayal içinde var olan da dâhil olmak üzere, gerçekliğin daha derin anlamlarını kapsaması için sınırlarını genişletir.

Molla Sadrâ'nın üst-realizmi hayal âleminin işlevine dair yararlı açıklamalar sağlamaktadır. Bu âlemin içerdiği şeyler, gerçektir; çünkü vardırlar ve bu tanım gereği onları gerçek kılar. Bu dünyayı başka bir âleme bağlayan ve bu bağın ne kadar gerçek olduğu sorusunu akla getiren tanıdık *berzah* problemi, varlığın tüm düzeylerinin gerçekte farklı varlık çeşitleri oluşunda ısrar eden realizmle çözüme kavuşur. Bunlar farklı varlık çeşitleri olduğu için, hem hayal âleminin nesnelerinin objektifliğiyle bizim dünyamızın nesnelerinin objektifliğini değerlendirme konusunda herhangi bir zorluk yaşamayız. Ancak tek zorluk, hayal âleminin içeriklerini gerçekleşebilen veya gerçekleşemeyen, dolayısıyla gerçek olabilen veya olmayan mahiyetlerden oluşan şeyler olarak gördüğümüzde ortaya çıkar. Molla Sadrâ, ontolojide realizm üzerinde ısrar ederek cesurca bu görüşü reddeder ve bu şekilde Aristoteles'in haklı olarak metafizikle ontolojiyi birbirine bağladığı bağı açığa çıkarır. Molla Sadrâ'nın varlıkla ilgili açıklamaları ve bunu hayal âlemine uygulaması hiç şüphesiz çok önemli felsefî bir başarıdır.

6
ETİK/AHLÂK FELSEFESİ

Teolojik Arka Plan: Mu'tezile ve Eş'ariyye

İslâm felsefesinde ahlâk alanındaki temel ihtilafların çoğu, en yaygın olan ve sıkça yapılan teolojik tartışmalardan kaynaklanmıştır (Fakhry 1991). En önemli teolojik tartışmalardan birisi, Eş'arîler ile Mu'tezile arasındaydı ve doğrudan ahlâkî önermelerin anlamıyla ilgiliydi (Hourani 1985; Leaman 1999c). Eş'arîlere göre ahlâkî anlam, tamamen özneldir. Bu durumda o, hangi anlama sahip olursa olsun, onu bir failden, yani Tanrı'dan alırdı. Ahlâkî olarak hareket etmenin yegâne amacı, Tanrı'ya itaat etmektir. Dolayısıyla ahlâkın diğer herhangi bir özelliği yüzeyseldir. Yani ahlâkî eylemin pratik bir nedeni varmış gibi gözükebilir ve bu tür faktörler bulunabilir, fakat bunların hiçbirisi bizim ahlâkî olarak hareket etme konusundaki rasyonel gerekçemizle alakalı değildir. Bu faktörler Kant'ın "heteronomi"[1] dediği şeylerdir. Çünkü bunlar, kesinlikle bizim cezbetmeye değer olan bir tarafımızı cezbederler. Fakat bu ahlâkî anlamda bir cezbediş değildir. Kant'a göre biz, görevimizi sadece görevimizi yapma arzusuyla yapmalıyız. Dolayısıyla biz, görevimizi Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanma arzusuyla yaptığımız takdirde, davranışımız ahlâka uygun olabilir. Eş'arîler de benzer bir iddiada bulunur; onlar da ahlâkî bir eylemin, Tanrı'nın iradesine

1 Heteronomi: (yad erklik): Dışarıdan gelen yasa veya buyruğa göre davranma, özerklik karşıtı.

uygun hareket etme arzusuyla yapılmadığı sürece ahlâkî olamayacağı üzerinde ısrar ederler. Çünkü ahlâkî olanın anlamı, Tanrı'nın iradesine ve emirlerine göre hareket etmektir. Buna karşılık ahlâkî olmayan ise Tanrı'nın yasakladığı şeye paralel olarak hareket etmektir. Bunu anlamadığımız sürece, gerçekten de erdemin doğası için vazgeçilmez bir önemi haiz olan doğru bir saikle hareket etme şansına sahip olamayız. Biz birisini, doğru olmayan bir saikle yapılan herhangi bir davranışından dolayı övmeyiz. Bu itibarla doğru bir saikle yapılan yanlış bir eylem hoş görülebilir (Frank 1996).

Mu'tezile ise tamamen farklı bir yaklaşım sergiler. Onlar şunu ileri sürdüler: Tanrı bize doğru olanı emretmekle birlikte, doğru olan, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak doğrudur. Tanrı bize doğru olanı yapmamızı, doğru olduğu için emreder. Dolayısıyla doğru davranış, objektif olarak doğru olduğu için doğrudur, yoksa Tanrı'nın emrettiği şey olmasından dolayı değil. Tanrı bize doğru olmayan bir şeyi yapmayı emredemez. Çünkü ahlâkın kuralları O'nun kontrolü altında olan bir şey değildir. Elbette O, belli şeylerin niçin yapılması gerektiğini bizden çok daha iyi görür. Bu yüzden biz sıkça O'nun rehberliğine başvurmak zorunda kalırız. Dolayısıyla O'nun her şeyi bizden daha iyi bilmesi, erdeme uzanan bir yoldur. O, erdemi yarattığı anlam içerisindeki bir şey olarak bilmez. Bu nedenle dinin rolü, nasıl davranmamız gerektiğini keşfetmede bize yardımcı olmaktır. Din, bunu davranış kalıplarını belirlemek ve bize ödevlerimiz hakkında nasıl düşüneceğimizi tavsiye etmek suretiyle yapar. Ancak bu, ödevimizin doğasını oluşturmaz. Ödevimizin doğası bizzat ahlâkın kendi doğasına uygun olarak belirlenir. Hayatı süresince ıstırap çeken iyi bir adamın durumunu örnek olarak ele alalım. Ölümünden sonra onun başına ne gelecektir? Mu'tezileye göre Tanrı onu davranışından dolayı ödüllendirmelidir. Çünkü O, bunu yapmadığı takdirde zulmetmiş olacaktır. Tanrı'nın, onun bu dünyada çektiği sıkıntıyı telafi etmekten başka bir seçeneği yoktur. Kötü bir kimse için de bunun tersi doğrudur. Bu bakımdan Tanrı belli bir tarzda davranmak zorundadır. Eğer O, adil davranmak zorundaysa (ve kelimenin tam anlamıyla adilse), adaletin kurallarını izlemelidir (Hourani 1971).

Ahlâk Felsefesi ve İlâhî Kudret

Bununla birlikte Eş'arîlere göre Tanrı, istediği her şeyi yapabilir. O masum bir kimseyi cezalandırabileceği gibi suçlu bir kimseyi de ödüllendirebilir. Fakat bu, O'nun zalim olduğu anlamına gelmez mi? Onların buna verecekleri cevap, hayırdır. Çünkü Tanrı her ne yaparsa o, kelimenin tam anlamıyla adildir. Bu, adaletin Tanrı'nın yaptığı şey anlamına geldiğini gösterir. Elbette bu sıra dışı bir iddiadır. O'nun adaletin doğasına müdahale etme imtiyazına sahip olduğunu kabul etmemize rağmen, O adaletin tanımına en ufak bir müdahalede bulunamaz. Epistemolojik bir örnek vermek gerekirse biz Tanrı'nın bu dünyayı bizim bilemeyeceğimiz bir şekilde bildiğini kabul etmekteyiz; çünkü onu O yaratmıştır ve O her şeyi bilendir. Ancak bir kere dünya belli bir tarzda olduktan sonra, artık onun tarzı budur, dolayısıyla dünyayı bu tarzda olmaktan Tanrı bile engelleyemez. Elbette O, dünyayı başka bir duruma dönüştürebilir. Ancak O, 18 Mayıs pazar günü öğleden sonra saat 7.50'de odamdaki masanın üzerinde duran fincanın [o andaki durumunu], bu zaman geçtikten sonra değiştiremez.

İslâm felsefesinde, Tanrı'nın geçmişi etkileyip etkileyemeyeceği, örneğin istemeyerek bekâretini kaybeden birisini eski hâline döndürüp döndüremeyeceği hakkında tartışmalar yapılmıştır. Nitekim her şeye gücü yetmenin, geçmişi değiştirebilme kudretine de sahip olduğunu ileri süren düşünürler olmuştur. Burası söz konusu tartışmaya girmenin yeri değildir. Ancak şunu söyleyebiliriz ki Tanrı'nın, henüz meydana gelmiş bir şeyi değiştirmeye muktedir olmasa da her şeye gücü yeten olduğu genel olarak kabul edilmiştir. Çünkü henüz meydana gelen bir şeyi, zamanın doğasını dikkate alan pek çok görüş bakımından herhangi bir şekilde etkilemenin bir yolu yoktur. Tanrı onun meydana gelmesini ilk gerçekleştiği anda engelleyebilirdi. Ancak Tanrı, o meydana geldikten sonra, artık onun [gerçekleşmesi konusunda] hiçbir şey yapamaz. Hatta bu durum, daha çok zamanın gerçekleşen şeyle bağımsız bir çerçevede ilgili olduğu teorisi bakımından böyledir. Çünkü zaman değişimin ölçüsüyse ve şeyler belli bir tarzda değişiyorsa, bu takdirde zaman

aralığı akıp gider. Ancak bu, değişen şey geriye döndürülebilirse zamanın da geriye döndürülebileceği anlamına gelir.

Tanrı, böyle bir şeyi meydana getirmiş olsaydı bile, bu O'nun bir şeyin ifade ettiği anlamı etkilediğini göstermez. O yalnızca meydana gelen şeyi etkiler. Eş'arî bundan çok daha keskin bir iddiada bulunur: Adaletin anlamını Tanrı oluşturur. Dolayısıyla O her şeye gücü yetense, o zaman durum bundan ibaret olmalıdır. Tanrı yalnızca, şeyler üzerinde değil, anlamlar üzerinde de kudret sahibi olmalıdır. Zaten dünyada O'nun mahlûku olan şeylerin hiçbirisi mantıksız değildir. Bu tamamen makul görülebilir. Çünkü kelimelerin sahip oldukları anlamların, şeylerin varoluş tarzlarıyla ilişkili oldukları düşünülebilir. Bu itibarla Tanrı'nın eşyanın düzenini bilmesinden dolayı onların anlamlarını da bilmesi gerekir. Bu çelişkili bir durum değildir. Fakat asıl mesele, Tanrı'nın anlamları bilmesi değildir. Aksine bunlar üzerindeki kontrolüdür. Biz kavramların anlamlarının uzlaşımsal olduğunu, böylece onların bizim kelimeleri kullanış tarzlarımıza ve onları nasıl kullanmak istediğimize bağlı olduklarını düşünebiliriz.

Gazâlî'nin Ahlâkî Nesnelciliği Eleştirisi

Gazâlî'nin bu görüşe itiraz etmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü o, şunu ileri sürer: Bizim kavramlarımızı kuşatan uzlaşımsal kurallar olarak ele aldığımız şeyler, hiç de onları sınırlama anlamında kuşatmaz. Allah dilerse kavramların anlamlarını genişletebilir. Nitekim biz, bunların nasıl genişletilebileceği üzerinde düşünmeye çalışırsak bunu gözlemleyebiliriz. Adaletin anlamıyla ilgili onun takip ettiği yol buydu. Çünkü biz Allah'ın bu kavramın anlamını belirleyebileceğini düşünebiliriz. Burada şunu hatırlamalıyız ki Gazâlî'nin, entelektüel kariyerinin basamaklarını tırmanırken sadakatle bağlandığı birtakım prensipleri vardı. Bunlardan biri de taklide veya gelenekselciliğe olan temel düşmanlığıydı. Dinlerin ilk bakışta geleneğe itaati körü körüne savunma olarak görülebilir. Fakat onun yapmaya çalıştığı şey, geleneği körü körüne takip etmede dinî anlamda hiçbir faziletin bulunmadığıdır. (O, tecrübemizin var oldu-

ğunu göstermesinden dolayı, inandığımız nedensel zorunluluk gibi olağan düşüncemizde de taklit dediği şeye karşıdır.) Geleneği takip etmenin tek bir amacı vardır. O da onu niçin takip ettiğinin farkında olmaktır. Tam aksine geleneği düşüncesizce izlemenin hiçbir fazileti yoktur. Gazâlî şunu ileri sürer: Sorgusuz bir şekilde dilin kurallarını kabul eden kimseye söylenecek bir şey yoktur. Ancak yine de Allah bu kuralları değiştirme gücüne sahip olamaz mı? Her ne kadar bu tür bir soruya gösterilen ilk tepki, bunun Allah'ın kudretini korumanın çok ötesine geçtiğini düşünmek olabilirse de biraz daha düşünüldüğünde onun oldukça makul olduğu görülür. Allah, niçin bizim dilimizin parçaları olan belli anlamlara katlanmak zorunda olsun ki? Biz mahdut oluşumuzun bir sonucu olarak belli bir bakış açısıyla sınırlıyız. Elbette Allah böyle değildir. Çünkü O bizden çok daha iyi görür. O kelimelere ne anlam verilebileceğini bizden çok daha iyi kavrar. Dolayısıyla istediği takdirde de kelimelerin anlamlarını değiştirebilir. Belki daha da önemlisi, O kelimelerin ne anlama geldiği konusunda nihai otoritedir. Bu yüzden diğer kavramlarda olduğu gibi ahlâkî kavramların anlamlarının da tamamen Allah'ın tasarrufunda olduğunu düşünmek makuldür. "Allah'ın kelimelerini değiştirecek hiç kimse yoktur" (10:64). Bu bakımdan O'nun kelimelere yüklediği anlam, onların alabilecekleri anlamlar konusunda hayati bir rol oynar (Leaman 1996e).

Ahlâkın objektif kriterlere dayandığını savunanların bu teze cevap verirken ileri sürdükleri çeşitli hususlar vardır (Hourani 1985). Birincisi, onlar ahlâk alanında bu kadar önemli olan ahlâkî kavramların, gerçekte ahlâkî olmayan kavramlar olarak ortaya çıktıklarına, dolayısıyla da onların bütünüyle betimsel olduklarına işaret ederler. Örneğin adl veya adalet kavramı, ağırlıkların fiziksel dengesinde olduğu gibi, dengeye dair tamamen nesnel bir kavramdır. Dolayısıyla bu kavramın temeli nesneldir. Bu bakımdan nesnel olarak söz konusu kavramın gerçek anlamının adalet olduğu ileri sürülebilir. Bunun oldukça zayıf bir iddia olduğu kabul edilmelidir. Çünkü bu, en fazla, ahlâkî kavramların ortaya çıkış tarzlarının ahlâkî değil, nesnel bir şekilde olduğunu gösterir. Ancak, bunun ahlâkın öznel

olduğuna ilişkin söz konusu teoriyi çürüttüğünü ileri sürmek çok farklı bir konudur. Bununla birlikte ahlakın öznel olduğunu savunanlar için ahlâk kavramlarının ahlâkî olmayan bir tarzda ortaya çıkmalarına rağmen, bunun onların ahlâkî formlarında kendi kökleri tarafından hâlâ karakterize edildiklerini göstermekten başka bir şey olmadığını iddia etme kapısı açıktır.

Bazen ortaya atılan başka bir iddia da, olağan ahlâk dilini öznelci bir dile dönüştürmenin yakışıksız olduğu şeklindedir. Örneğin, "Yalan söylemek kötüdür." demek, öznelci ifade tarzında, "Allah yalan konuşmayı yasaklar, dolayısıyla o Allah'ın yasakladığı bir şeydir." şekline dönüşür. Daha da yakışıksız olanı, Allah'a ahlâkî kavramlara referansta bulunan kutsal ifadelerin yorumlanması gerektiği anlarda ortaya çıkar. Çünkü bu ifadeler gereksiz tekrarlar olarak karşımıza çıkarlar. Öyle ki örneğin, "Allah bizi iyi olmaya teşvik eder." şeklindeki bir ifade, "Allah bizi teşvik ettiği şekilde davranmaya uygun bir şekilde davranmaya teşvik eder." ifadesiyle aynıdır. Fakat bunda bizim için şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü felsefenin klişe sözüne göre biz bir ifadeyi onun mantıksal formuna ait kavramlarla analiz ettiğimizde, sonuç oldukça başarısızdır. Örneğin, fenomenalist/olgusalcı şöyle düşünür: Nesneleri tanımlayan olağan ifadeler, mantıksal olarak duyu verilerinin veya tecrübenin betimlenmesinden ibarettir. Öyle ki "Ben bunu bir çizelgeye kaydediyorum." ifadesi, "Ben onu yan yana konulduklarında bir çizelgeyi andıran duyu verileri koleksiyonuna kaydediyorum." ifadesiyle aynıdır. Bu, analizin sonu değildir. Bu, kaydetmeyle ilgili kavramları parçalarına ayırıncaya ve kendimi duyu verilerinin içinde buluncaya kadar sürdürülebilir. Burada analizin somut nesnesi olan dil hakkında izlememiz gereken yolun bu olduğunu kabul ettiğimizi savunmak istemiyorum. Bununla birlikte onu tamamen bir kenara da bırakamayız. Çünkü o oldukça karmaşık görünmektedir (Leaman 1985: 123-41).

Ahlâkî nesnelciliğin makul olduğunu düşünmemiz için üçüncü bir neden ise onun doğal bir yasa teorisi olmasıdır. Bu şu anlama gelir. Akıllı bir kimse kendisi için vahiy olmadan da davranışlarımız-

da kullanmak üzere başvurduğumuz genel prensiplerin neler olduğunu bulabilir. Yahudi felsefesinde bunlara, "*Noachide commandments/Nuh'un yedi yasası*" denir. Hıristiyan felsefesinde ise bunlar, Aquinas gibi düşünürler tarafından evrenin aklî yapısıyla ilişkilendirilir. İlk bakışta Allah'ın, insanlara rehberlikte bulunmadığı takdirde, görevlerini keşfetme imkânı tanımamasının O'nun adına bir zulüm olduğu düşünülebilir. Fakat bu İslâm'da gerçekten bir problem değildir. İslâm'ın önemli bir inancı, Allah'ın bize her zaman rehberlikte bulunmasıdır. Yine İslâm'ın dikkate değer özelliklerinden birisi, onun kendisini tam bir rasyonel din olarak takdim etmesidir. Burada rehberlikten kastın mantık olduğunu kabul etmek durumundayız. Çünkü o, bir mantıktır; o, bizimle ilgili evrensel bir kanıttan ve Allah'ın sözlerinden hareketle uygun davranışlara dair sonuçlar çıkarmak üzere yapılan bir akıl yürütme biçimidir. Bir an için Allah'ın sözlerinin bulunmadığını farz edelim! Bu durumdaki varsayım şudur: Nasıl davranacağımız hakkında bize rehberlikte bulunmak için evrenin düzenleniş tarzında, ulaşılabilir yeterli kanıt mevcuttur. Elbette bizim kendimiz için keşfedebileceğimiz şeylerin, dinin ritüel boyutuyla hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü bunlar belli bir dinî bağlam içerisinde yer alan özel bir eğitimin parça ve bölümleridir. Fakat bunların bizim ödevimizi yerine getirme fikri açısından bir önemi yoktur. Bağımsız yargımız aracılığıyla evrenden bir anlam çıkarmaya dair herhangi bir yeteneğimiz olmasa bile yine de nasıl davranacağımız konusunda bazı temel kuralları keşfedebileceğimizi kabul etmek, mantıksız görülemez. Biz bir oyundan hareketle kıyasta bulunabiliriz. Bu yolla sadece aklımızı kullanarak bazı temel kuralları keşfetmeyi başarabiliriz. Fakat biz sonuçta sonradan oynanan bir oyunun hiçbir surette gerçek anlamda bir oyun olmadığını, tam aksine oyun gibi görünen bir şey olduğunu niçin inkâr edelim? İşte Gazâlî'nin ileri sürdüğü şey budur: Biz kuralları doğru keşfetsek bile onlar yine de gerçek anlamda doğru kurallar olmayabilir.

Biz onunla niçin aynı fikirde olalım? Onun iddiasının savunma hattı, bizim bildiğimiz bir oyunun çok tanıdık olmayan bir bağlamda oynandığında ortaya çıkan problemlerden alınmış olabilir. Örneğin,

bir futbol oyunu oynanıyor, fakat oyunun sonucunda kaybeden takım bütünüyle silineceği için olağanüstü bir ciddiyet arz ediyorsa, o zaman gerçektende bu futbol oyunu bizim bildiğimiz türden bir oyun mudur? Bazı yönlerden o bir futbol oyunudur. Çünkü oyunu oynayanlara aynı kurallar uygulanmaktadır. Bazı yönlerden ise değildir. Çünkü risk öylesine yüksektir ki bunun oyuna olağanüstü bir tat verebileceği ümit edilebilir. Büyük ölçüde Gazâlî'nin işaret ettiği husus budur: Bu durum bir aktivitenin diğer bir aktiviteyle sırf onların aynı aktivite oldukları iddiası kabul edilebilir olduğu için fiziksel olarak aynı aktivite olduklarını göstermeye yetmez. Bazen bu türden iki aktiviteyi bir ve aynı şey olarak görmek kolaydır. Fakat diğer birçok durumda ise böyle değildir. Çünkü çok önemli bir durum, bir aktivitede bulunurken diğerinde bulunmayabilir. Şimdi elbette bu türden pek çok durumda, oyunun tamamen ne ile ilgili olduğu konusunda büyük bir tartışma çıkabileceği doğrudur. Bu itibarla oyunun gerçekten yeni şartlar altında oynanıp oynanmadığı veya oynanan şeyin bütünüyle yeni veya çok az farkı bulunan bir oyun olup olmadığıyla ilgili son derece makul kanıtlar ileri sürülebilir. Bu, oyunun konseptindeki esneklikten dolayı böyledir. Nitekim bu durum, Wittgenstein'ı, açık bir şekilde, erken dönemde sahip olduğu anlam teorisini belirli kurallarla ilgili olarak terk etmeye götürmüştür. Veya bu, bir kavramın anlamını bütünüyle kuşatmak için düzenlenen zorunlu ve yeterli şartlar veya Frege'nin bir boşluğu kuşatan çember benzetmesini kullanmak bakımından böyledir. Biz dilin bu karşıt modellerini, anlamı kavrayabilmek için dilin doğasına dair ortaya atılan karşıt görüşlerin ima ettiği bazı fikirleri açıklamak için son bölümde tekrar ele alacağız. Zaten Gazâlî'nin bu teorik perspektifi ona dilimizin anlamının belirlenmiş ve nihai doğası üzerinde ısrar etmemizi gerektirecek hiçbir neden yoktur, diyen filozofları protesto etmek için açık bir kapı bırakmıştır. Özellikle Allah, kavramların anlamlarını nasıl genişleteceğiyle ilgili bir fikre sahipse, niçin bunu yapmasın ki? Biz dilimizdeki kelimelerin anlamlarını sınırlamak zorunda kalacağımızı hissetsek bile Allah'ın belirlenmiş bir anlam listesine mahkûm olacağı niçin düşünülsün ki?

Elbette dile, onun tamamen Allah'ın tasarrufunda bulunduğu fikrine saldırmaktan hareketle yaklaşmak doğru değildir. Dil belli ve sınırlıysa o zaman bunun bizim için olduğu kadar Allah için de sınırlı ve belli olduğu ileri sürülebilir. Bu takdirde ahlâkî kavramların anlamlarını açıklamada bize karşı Allah'a imtiyaz vermenin bir anlamı yoktur. Fakat bu itiraz gerçekten bir şey ifade etmez. Çünkü Allah, evrenin yapısı da dâhil bizim yaşadığımız şartların tüm aşamalarından haberdardır. Dolayısıyla O'nun ahlâk dili için yaptığı düzenlemelerin bir şekilde metafizik gerçeklikle uyum sağladığına güven duyulabilir. Allah, yasa oluşturmak için ahlâkî kavramların, bizi ve çevremizi yalnızca kendisinin yeterince bilmesi bakımından ne anlama geleceğine karar verebilir. Fakat bu, bazı eleştirmenlerin ileri sürdüğü şekilde otoriteye eleştirisiz ve kölecesine bağlılıktan çok uzak bir durumdur. Şu anda ben bunu bir trende yazıyorum ve tam da oturduğum yerden makinistin ve tüm diğer personelin yetenek ve hünerine güveniyorum. Benim için böyle davranmak mantıksız değildir. Çünkü makinistin treni sürme konusunda benden çok daha fazla bilgili olduğunu ve birçok vesileyle trende bulunduğum zamanlarda istasyonlara güvenle vardıklarını biliyorum. O hâlde ona güvenmemem için hiçbir neden yoktur. Bir tren makinistine güvenmeye hazırsam yaratıcıma tevekkül etmede çok daha fazlasıyla haklı olacağım görülebilir!

Güvenilir Otorite

Birine güvenmede haklı olma fikri, İslâm düşüncesinde çok önemlidir. İbn Rüşd, sıkça bizim hekime ve avukata güvenmemiz gerektiğinden söz eder. Belki bu, bütünüyle onun bu iki mesleğe birden sahip olmasıyla büsbütün ilgisiz değildir. Fakat onun asıl amacı şudur: Biz onların bize yaptıkları tavsiyeleri niçin yaptıklarının tamamen farkındaysak, bu takdirde onların hizmetine hiçbir zaman ihtiyaç duymayız. Çünkü o zaman bu tavsiyeleri herhangi bir aracıya başvurmadan kendimize yapabiliriz. İbn Rüşd bu örneği, sıradan bir müminin, inancının esaslarını eksiksiz olarak bilme zorunluluğu bulunmadığını, çünkü bunu tam anlamıyla bilenlerin

tavsiyelerine daima ulaşabileceğini göstermek için kullanır. O şuna işaret eder: Otoritenin kaynağına güvenmek için bir nedenimiz varsa, o zaman bu tavsiyelerin nedenlerini tam olarak anlayamazsak da onun tavsiyelerini izlemek için haklı bir nedenimiz var demektir. İbn Rüşd ne kadar nefret ederse etsin, bu argüman, Gazâlî'nin ahlâkî öznelcilik savunusunu desteklemek için kullanılabilir. Biz gerçekten de ahlâk dilinin anlamını kavrama konusunda ümidimizi yitirebiliriz. Çünkü biz, son derece belli bir bakış açısıyla sınırlıyız. Bununla birlikte Allah'ın böyle bir problemi olmadığını kabul edebiliriz. Allah bize ne yapmamızı söylediyse başka bir sebep aramaksızın sırf O dediği için onu kesinlikle yapmalıyız. İleri sürebileceğimiz herhangi bir başka neden, yalnızca bizim sınırlı ve göreceli bakış açımızın bir yansıması olur.

Öznelci görüş, nesnelci görüşe nazaran daha avantajlıdır ve bu avantaj onun amelsizliğe/antinomianizme[2] karşı oluşunda yatmaktadır. Nesnelci görüş, prensiplerin ve kuralların arkasında yatan prensiplerin anlamını kavrayan birisinin yasalara ve kurallara dikkat etme zorunluluğu bulunmadığı inancından ibarettir. Örneğin bir filozof, özel bir ibadetin amacı belli bir sonuca ulaşmaksa ve bu sonucu başka bir yolla elde edebileceğini biliyorsa o zaman bu sonucu elde etmek için diğerlerinin gittiği yoldan gitmek zorunda olmadığını düşünebilir. Farz edelim ki ibadetin amacı, Allah'a karşı olan şükran borcumuza ve O'na güven duygumuza olan inancımızı pekiştirip derinleştirmektir. Hâlbuki müminlerin çoğu, kendi toplumlarında normal bir pratik olduğu için ibadet ederler. Dolayısıyla onlar ibadetlerinin amacı veya niçin ibadet ettikleri konusunda hemen hiç düşünmezler. Bu son derece normaldir. Çünkü onlar dinî görevlerini yerine getirmekte ve Allah'a karşı en uygun olan tutumu takınmaktadırlar. Ancak, ibadetin maksadını kavrayabilen birisi, amacına ulaşmak için onu yapmak zorunda olmadığını düşünebilir. Çünkü bu amaç daha basit ve etkili bir yöntemle, belki de akıl ara-

[2] Kurtuluşun, iyi davranışlarla değil, yalnızca Tanrı'nın lütfuyla olabileceğini savunan Hıristiyan inancı... (Çev.)

cılığıyla gerçekleştirilebilir. Bu tür bir tutum, Allah ile bütünleşmeyi başardıklarına ve bu yüzden artık O'na ibadet etme ihtiyacında olmadıklarına, çünkü bunun kendilerine ibadet etmek anlamına geleceğine inanma aşamasına gelen bazı sufiler arasında yaygındır. Her hâlükârda onlar Allah ile sıradan müminlere nazaran çok daha derin ve sahici bir ilişki içerisinde olmayı başardıklarını hissetmekteydiler. Bu itibarla onlar, kendi yüksek bağlarını herkesin sahip olduğu bağ ile değiştirmeye isteksizdiler.

Böyle bir argümanın geleneksel dinî otoriteler tarafından niçin iyi karşılanmadığına dair pek çok açık neden vardır. Ancak bizim burada ilgilendiğimiz husus, bunun felsefî anlamda ne ölçüde kabul edilebileceğidir. Başlangıçta dikkat etmemiz gereken bir tehlike vardır. Bu birisinin doğru olduğundan nasıl emin olunabilir? Farz edelim ki birisi bilinçlilik düzeyine veya başka birisinin zannettiği gibi kendisinin farkında olma aşamasına ulaşamadı. Bu durumda normal pratikleri terk etmek bir hataya, çok daha ciddi ahlâkî ve manevî sonuçlara götürür. Nesnelcinin yer aldığı tarafta, yanlış bir şekilde, bir pratiğin nesnel kriterinin başka bir yolla oluşturulabileceğine, bu nedenle söz konusu pratiğin bırakılabileceğine inanılabileceğinden dolayı daima bir tehlike vardır. Açıkçası burada kişinin, özellikle de belli bir pratiği icra etmek istemeyişine dair (o sıkıcı, o zor vb.) nedenleri olduğunda, kendisini kandırabileceği büyük bir alan vardır. Bu durumda nesnelciler şöyle diyeceklerdir: Hatalı olma ihtimalinden dolayı bu bizim düşüncemize karşı yöneltilmiş güçlü bir itiraz değildir. Biz daima hatalı olabiliriz: Fakat biz şüpheciliğe saplanmadıkça, bu bizim bizzat kendi yargılarımıza bir tür güven duymamızı geçersiz kılmaz. Buna karşılık öznelciler burada şu noktaya işaret ederler: Biz, kendi aklımız aracılığıyla ahlâkî kavramların anlamlarını keşfedebileceğimizi düşündüğümüz takdirde çok büyük bir ihtimalle hata ederiz. Bu durum, belli pratikler olmadan yapabileceğimizi düşündüğümüzde de söz konusudur. Nitekim biz bu pratiklere her zaman olduğundan çok daha fazla muhtacız. Çünkü bu pratikler bize kibir ve gururumuzu kırma imkânı verir. Elbette manevî hedeflerine pratik yapmadan ulaşabi-

len insanlar olabilir. Ancak onlar, pratiğe katılmakla asla başarısızlığa uğramazlar. Çünkü onlar bu konuları değerlendirirken asla kendi kabiliyetlerine yeteri kadar güven duyamazlar.

Pratikler, Allah'a karşı zorunlu olmayan hürmetkârlık, dahası insan aklından kuşku duymak olarak görülebilir. Nesnelciler, Allah'ın bizden kendimizi keşfetmemizi istediğini ileri sürer. Elbette bu, nasıl davranmamız gerektiği konusunda O'nun rehberliği olmadan olmaz. Dolayısıyla bunu doğru bir şekilde elde ettiğimiz takdirde, O'nun bizden davranmamızı istediği şekilde davranabiliriz. Bu fiilleri Allah'ın onayladığı fiiller hâline getiren bir şey vardır; bu, O'nun tavsiye ettiği fiiller olarak gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Allah bizi eylemde bulunmaya karar vermemiz için aklımızı kullanmaya teşvik eder. Fakat "rehberlik" ve "mesaj" kavramlarının kullanılmasına dikkat et. Çünkü bunlar Allah'ın bizi belli bir tarzda davranmaya zorlamadığını, aksine bize üstü kapalı bir şekilde, kendi doğal aklımızı kullanarak nasıl davranmamız gerektiğini gösterir. Biz görevimizi belli bir metotla öğrenmeyi ve hedefimize farklı bir yolla gitmeyi yeğlediğimiz makul bir görüşü niçin benimsemeyelim ki? Örneğin, biz (Leaman 1996e: 1) cemaatle ibadet etmenin, cemaatin farklı üyeleri arasındaki bağı güçlendirdiğini ve böylece kardeşliği ve bir cemaatin üyesi olma duygusunu pekiştirdiğini ileri süren Miskeveyh ile aynı fikirde olabiliriz. Elbette birileri, kendilerinin zaten cemaatin sıkı bir üyesi oldukları, dolayısıyla engin bir arkadaşlık ağı içerisinde bulundukları ve tüm bunların ötesinde zamanlarının çoğunu Allah'ı düşünmekle geçirdikleri kanaatinde olabilirler. Sonuç olarak böyle birisi başka birisiyle birlikte ibadet etmeye, hatta belki de ibadete hiç gerek olmadığına, böylece cuma namazı kılmak için camiye gitmemeye karar verebilir ve imanın, cemaatle yapılan çeşitli aktivitelerine katılmaya gerek olmadığını söyleyebilir. Daha titiz bir mümin, cemaatin sıradan üyeleri arasına karışmayı istemeyebilir; örneğin o, böyle bir şeyi yapmakla yükümlü olduklarını düşünmeyebilir. Hatta onlar, daha büyük öneme sahip olan ibadetleri bile bizzat evlerinin mah-

remiyeti içerisinde yerine getirmeye devam edebilirler. Daha büyük tehlike ise insanların bu tür yaklaşımları benimsemeleriydi. Nitekim bu yaklaşım Gazâlî'yi, Miskeveyh'in rasyonel dinî pratiklerine, bu tür pratiklerin nedeni, onların hiçbir nedeni olmamasıdır, argümanıyla karşı çıkmaya sevk etti. Bizim onları takip etmemizi gerekli kılan neden, Allah'ın onları bize buyurmasıdır. Zaten biz, onları cazip kılan bundan başka bir neden de göremiyoruz. Gerçekten de Gazâlî, pek çok İslâmî pratiğin ne kadar sıkıcı olduğu konusunda bazı detaylar verir. Nitekim bugün bile Mekke'ye yapılan hac yolculuğu, kolay bir iş olmaktan çok uzaktır. Biz özel hedefler peşinde isek onlara dair bizzat seçebileceğimiz hiçbir şey bulunmayabilir. Fakat Allah'ın nelerin bunları tavsiye etmeye değer kıldığını bildiğini kabul etmemiz gerekir. Bu tür konularda Allah'tan başka daha güvenilir olan kimdir?

Ahlâkî kavramların anlamını Allah'a bırakmak, insan aklının rolünü azaltmaz; sadece bize aklımızın, duygularımızın etkisine karşı koymada karşı karşıya kaldığı güçlüğü gösterir. Biz duygularımızın gösterdiği tarafa yönelmeye yatkınız. Dolayısıyla bu duygular göz önüne alındığında, aklımız aracılığıyla soğukkanlı bir hüküm vermek genellikle zordur. Bu durum, kendi kendini aldatma olayında çok açık bir şekilde gözükür. Biz bir şeyi yapmamız gerektiğini biliriz; ancak, yine de onu yapmamaya eğilim gösteririz. Âdeta belli bir tarzda hareket etmek için görevimizi kendimizden gizleriz. Çünkü onu yapmamayı çok isteriz. Öznelci yaklaşım, ahlâkın nesnelliğine karşı dururken bize bunu öğretir. Çünkü birinci görüş, ahlâkın anlamını kavrama kapısının herkese açık olmadığı, onun yalnızca Allah'ın bir imtiyazı ve her şeyin kapısının O'na açık olduğu konusunda ısrar eder. Biz aklımızı Allah'ın belirlediği çerçevede ve O'nun bize verdiği ahlâkî direktifler doğrultusunda kullanabiliriz. Fakat bu çerçevenin kendisini düşünmeyiz. Bu çerçevenin doğasını düşünebiliriz. Zaten tam da bunu yapmaktayız. Bununla birlikte niçin onun bulunduğu hâl üzere olduğunu merak edemeyiz. Ahlâkî sistemin dayanağı Allah ve O'nun otoritesidir.

Ancak bu, Gazâlî'nin bile eleştirdiği türden bir taklit örneği veya körü körüne bir itaat değil midir? Nitekim o, daha sonraki bir eserinde Allah'tan başkasını herhangi bir şekilde taklit etmeyi çok eleştirdi. Zaten Allah'ı taklit etmek, taklit olarak görülemezdi. Daha doğru bir ifadeyle, Allah tarafından yaratılan bir dünyada, O'nun bizden çok daha iyi bildiği pek çok şey vardı. Bu hiç de kafa karıştırıcı bir fikir değildir. Nitekim biz, kendi olağan yaşantımızda bile başkalarının bizden daha iyi bildiği pek çok şeyin bulunduğunu kabul ederiz. Benim merkezî ısıtma sistemimi yapan ve kuran bir kimse, onun hakkında benden çok daha fazlasını bilir. Sanırım böyle olmasaydı, belki de onu ben kendim kurardım. O hâlde o bana bir tavsiyede bulunursa o zaman onu tutmakta büyük bir ihtimalle haklı çıkarım. Hatta birisi, özellikle söylediği şeyin niçin söylediği şekilde olduğuna dair hiçbir fikrim yok dediğinde bile durum budur. Borulara ve kumanda sistemine baktığımda onların nasıl çalıştıklarına dair en ufak bir fikrim yok. Öyleyse onu bilenler tarafından bana söylenenleri yapmalıyım. Sıkça yaptığım gibi, ne yaptığımı bilmeden bir şeyleri açıp kapayarak sistemle oynamaya çalışırsam, sonuç pekâlâ felaket olur. Burada en azından teorik olarak yapabileceğim farklı bir şey var: Sistemi anlamak için gerekli olan her şeyi kavramak. Çünkü onunla ilgili gizemli hiçbir şey yoktur. Esas itibarıyla o, insanoğlu tarafından bilinebilmektedir. O hâlde biz bunu hakikatin yapısı ve kurtuluşun doğasıyla mukayese etmek durumundayız. Belli bir dereceye kadar bunlar da bilinebilir. Fakat yalnızca bir noktaya kadar... En azından hayatın anlamıyla ilgili kısmın bizim açımızdan ulaşılabilir olmaması, onun ancak sadece hayatın yaratıcısına açık olması hiç de şaşırtıcı değildir. O bize nasıl yaşamamız gerektiğini söylediğinde, bu bizim için yaratıcı olmasından ötürü rasyonel olarak itaat etmeye değer bulabileceğimiz bir bilgidir (Leaman 1995b). Biz onun niçin itaat etmeye değer olduğunu anlamak zorunda değiliz. Gerçekten böyle bir anlayışa sahip olmayı da beklememeliyiz. Çünkü hiçbir gizemi olmayan bir dünyanın elbette Allah katında bir yeri olamazdı. Gazâlî'nin filozofları eleştirisinin te-

meli kesinlikle budur. Her ne kadar filozoflar sıkça Allah'tan söz etseler de O'nu, evrenin anlamının yaratıcısından çok, merkezî ısıtma sistemi mühendisiyle özdeşleştirirler. Bu yüzden evrenin anlamını bizzat evrenin kendi içine yerleştirirler. Sonuçta o, filozofların Allah'a anlamlı bir rol vermediklerini ileri sürer.

Rehbere Duyulan İhtiyaç

Bizim nasıl hareket edileceğini kavramamızın ne kadar risklerle karşı karşıya olduğunu hatırlamamız gerekir. Kur'an'da, "Bizi dosdoğru yola ulaştır." (*el-sırât el-mustaqîm*) (1:5) şeklinde Allah'a yapılan bir dua vardır. Yine cehennemin üzerinde uzanan kıldan ince kılıçtan keskin bir köprüden bahseden bir hadis vardır. Herkes bu köprüden geçmek zorundadır. Yalnızca karşı tarafa geçmeyi başaranlar kurtuluşa ereceklerdir. İyi olmanın çok güç olduğu fikrinin doğruluğunu kavramak için özel bir imana sahip olmak zorunda değiliz. Zaten biz, bir imana sahip olduğumuz takdirde, yaratıcımızın bize doğru yol üzerinde nasıl kalacağımıza ve eğri yola sapmaktan kaçınmamıza ilişkin iyi bir tavsiyede bulunması ihtimal dışı değildir. Biz, kendimiz için doğru yol hakkındaki pek çok zorunlu bilgiyi keşfedebiliriz. Fakat yorum güçlüğü ve bakış açımızın sınırlı olması gibi belli hususlar dikkate alındığında, bu bilgiyi sağlam olmayan bir şekilde ortaya koymak ve bütünüyle kendimiz tarafından keşfedilen şeylere dayanmak akılsızca bir iş olur. Her şeyi kendimiz keşfedebilseydik, bir rehbere ihtiyaç duyulmazdı.

Burada ahlâka dair Eş'arî çizgisinin İslâmî perspektiften ele alabileceğimiz yegâne çizgi olduğunu iddia etmek istemiyorum. Fakat aklî bir bakış açısından hareketle yapılan yegâne hatırı sayılır yaklaşımın, aksinin açıkça işlemediği yaklaşım olduğu fikrini hatırlatmak istiyorum. Mu'tezilîler, muhaliflerini kendi ahlâkî kanaatlerinin rasyonel referanslarını eleştirme yeteneğine sahip olmayan düşünürler olarak takdim ederler. Ancak Eş'arîlerin pozisyonu, Mu'tezilîlerin pozisyonundan çok daha basittir. Mu'tezile daha sıradan bir adalet fikri üzerinde ısrar ederken, ahlâkî doğruları bu fi-

kirle sınırlarlar. Eş'arîler ise bizim ahlâkî görevlerimizi yaratıcımız kadar iyi kavrayamayacağımızı kabul ederler. Ahlâkî bir sistemde, ahlâkî sorumluluklarımızı belirleme konusunda bize yardımcı olmadaki başat rolü oynaması umulanın ilâhî bir oyuncu olması hiç de anlamsız bir fikir değildir.

7
SİYASET

İran Devrimi'nden itibaren İslâmî bir devletin ne olduğuna dair büyük bir tartışma yapılmaktadır (El-Affendi 1991; Leaman 2000a). Şahın yıkılması ve yerine din adamlarının iktidara gelmesi, İslâm'ın siyaset üzerindeki etkisini oldukça öne çıkardı ve güçlü arzusuyla seküler Batı dünyasının büyük bir kısmını şoke etti. Bununla birlikte elbette son zamanlarda bile kendini İslâmî olarak tanımlayan birtakım devletler bulunmaktadır. Pakistan tüm resmî referansı İslâm olan devletlerin mükemmel bir örneğidir. Bu tür devletlere sıkça yöneltilen eleştirilerden birisi, onların Orta Çağ karakterine sahip olmalarıdır. Burada bir şeylerin yanlış gittiği varsayılmaktadır. Yeri geldiğinde bunu ele alacağız. Ancak, bu aşamada, İslâm'da din ile siyaset arasındaki ilişkilerin bir kısmını değerlendirmemiz yararlı olacaktır.

Aristo'ya Karşı Platon

İslâm siyaset felsefesinde, İslâm Aristo'dan ziyade Platon ile daha güçlü bağlara sahiptir. Bu, İslâm ile Hıristiyan Orta Çağ Avrupa'sında gelişen çeşitli siyasî düşünceler arasındaki çok ciddi bir farktır. Platon'a olan hayranlık bazı yönlerden çok daha şaşırtıcıdır. Çünkü [Müslüman] filozofların Platon'a yönelttikleri övgüler, onun öğrencisi olan ve "ilk üstat" (*eş-şeyh er-re'is*) unvanını hak eden Aristo ile kıyaslandığında çok daha azdır. Aristo aynı zamanda özellikle etkili bir mantıksal sistemin kurucusu olarak görülmektedir.

Onların felsefeye aşina oldukları daha gelişmiş bir safhada, daha sonra gelen bir düşünür daha önceki bir düşünürden (kim bilir belki de en son gelen İslâm'ın daha önceki tek Tanrılı dinlerin yerini almasına paralel olarak) üstün görüldü. Gerçi Platon ve Aristo, yeni Platoncu çizgi boyunca esas itibarıyla pek çok konuda fikir birliği içerisinde görülmüşlerdir. Bununla birlikte Platon, siyaset alanında Aristo'dan çok daha fazla tartışıldı. Çünkü onun siyasete dair eserlerine çok daha kolay ulaşılabilmekteydi. Gerçekten de Aristo'nun *Politika*'sı, filozofların ulaşmaya çalışıp da ulaşamadığı sıkça atıfta bulunulan bir eserdi (Leaman 1997b). Aslında siyaset felsefesiyle çok da ilgilenmeyen yeni Platonculuğun eklektik eğilimi nazarında *Cumhuriyet* [Platon], Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'inin siyasî bir sonucu olarak görüldü. Elbette bunların ilki, [Müslüman] filozoflar açısından İslâmî siyaset teorisinde kullanılan bir ideal olarak görüldü. *Cumhuriyet*, filozofların yönetimini savunur. Elbette bu birçok filozof için çekici bir manzaradır. Ayrıca o, hem bireyin hem de devletin akıl tarafından kontrol edilmesi üzerine vurgu yapar. Şunu hatırlamalıyız ki filozofların çoğu Platon'u okurken özel bir sarsıntı hissetmişlerdir. Çünkü onlar kendilerini içtenlikle devlet aygıtlarının işleyişi içinde bulmuşlardır. Filozofların bu eserle niçin böylesine bir tutkuyla ilgilendiklerini görmek zor değildir.

Söz konusu metinde daha başka çekici noktalar da vardır. Platon mükemmel devletten başlayarak asalete dayalı yönetim biçimi (*timocracy*), oligarşi (azınlık yönetimi), demokrasi ve tiranlığa varıncaya kadar farklı devlet türleri arasında bir ayrımda bulunur. Filozoflar tüm bu yönetim biçimlerine karşılık gelen çok sayıda çağdaş devlet bulabilirdi. Nitekim İbn Rüşd, Platon'un *Cumhuriyet*'ine yaptığı şerhte, Platon'un tanımladığı siyasî organizasyonun farazî formlarının Endülüs'teki örneklerine işaret etmekten haz duyar. Fakat o, keskin bir dille Platon'u metinde son derece sembolik bir dil kullanmakla suçlar. İbn Rüşd bu durumu teknik felsefeye uygun bulmaz. Gerçekten de o, bu felsefeyi geniş halk kitlelerine ulaştırmaktan çok uzak olma gibi bir dezavantaja sahiptir. İbn Rüşd özellikle de kitabın sonunda yer alan Er mitolojisi hakkında çok iğneleyici bir söylemde

bulundu. Bu mitoloji Platon'a ölümden sonraki hayatın muhtemel yönlerine dair fanteziler ve hikâyeler sunma fırsatını vermektedir. İbn Rüşd bunu hiç tatminkâr bulmaz. Ona göre felsefî bir eserde bu tür bir yazıya yer yoktur. Burada İbn Rüşd'ün bir Aristo değil, Aristocu olduğunu hatırlamalıyız. Bizzat Aristo'nun çeşitli alternatifler sunmada hiçbir güçlüğü yoktu. Nitekim onun yazılarının çoğunun tarzı, kararsız ve spekülatifti. Aksine İbn Rüşd'e göre ise Aristocu filozoflar tamamen kararlı ve kesinlikçiydi ve bu tür bir belirsizliğe hiç yer vermemekteydi. Elbette birisi Platon'daki bu sembolik ve tasvirî dili ortadan kaldırmak isterse ortada orijinal olarak Platon'a ait pek bir şey kalmaz. Bununla birlikte İbn Rüşd, bir toplumun ancak akılla yönetildiği zaman en iyi şekilde yönetileceği şeklinde özetlenebilecek bu argüman konusunda tamamen haklıdır. Akılla yönetenlerin, kesinlikle kitlelere ne yaptıklarını veya onu niçin yaptıklarını açıklama zorunlulukları yoktur. Çünkü kitleler ne bunlarla ilgilenirler ne de yönetimin prensiplerini anlayabilirler. Bu bakış açısı çoğunlukla seçkinci olarak eleştirilmiştir. Gerçekten de o çok seçkincidir. Ancak burada, İbn Rüşd'e göre yönetimin bir tür hüner olduğunu hatırlamamız gerekir. Nitekim yönetim, onun pratiğinde deneyimli ve yetenekli olanlar tarafından en iyi şekilde icra edilmektedir. Bir idareci karpuz pazarlamayı ne kadar bilebilirse bir karpuz pazarlamacısı da siyasetin ilkelerini o kadar bilebilir. Her iki aktivite de yararlıdır. Bununla birlikte devlet, herkes kendi işiyle meşgul olduğu ve onun dışındaki bir alana sarkmadığı zaman en iyi şekilde yönetilir. İşte Platon'un *Cumhuriyet*'inde gündeme taşıdığı önde gelen politik aksiyomu bu prensiptir.

Devlette dinin rolü nedir? Bunun cevabının, idarecilere yeri geldiğinde konuları arasına alabilecekleri doğruları ve prensipleri bildirmek ve ilham etmek olduğu düşünülebilir. Gerçi filozoflara göre dinin devlete, kitleleri organize etme ve onlara ilham kaynağı olma dışında ne kattığını görmek kolay değildir (Rosenthal 1968). Şunu hatırlamalıyız ki filozoflara göre, filozof ile peygamber arasındaki fark, pratik aklın etkisini gösterdiği alanda ortaya çıkmaktadır. Filozof aklının etkisi altındayken peygamber, hayal meleke-

sini geliştirme kabiliyetine sahiptir. Bununla elde ettikleri bilgi aynıdır. İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi Hz. Muhammed, peygamberlerin sonuncusudur. Çünkü o, gerçeği mümkün olan en geniş kitleye ulaştırmada son halkayı oluşturur. O, filozofun bilmediği bir şeyi biliyor değildir. Onun bildiği şey, bilginin en geniş halk kitlelerine nasıl ulaştırılabileceğidir. Gerçekte filozof bunun nasıl olacağını teorik olarak bilebilir. Fakat onu fiiliyata geçirme imkânı bulamaz. Bu yüzden tüm filozoflar dinin devlet içerisindeki rolüne işaret etseler de bu daha çok pratik bir roldür. Yoksa din, idareciyi teorik bilginin çeşitli kısımlarıyla desteklemez (Daiber 1996).

Platoncu geleneğin bir başka yönüne işaret etmekte de yarar vardır. Bu, pratik hayatın, teorik hayatla kıyaslandığında daha çok ikinci dereceden bir önem arz etmesidir. Platon'un idarecileri, vatandaşlık görevine ilişkin bir motivasyon oluşturmaya çalışırlar. Fakat onlar tüm vakitlerini teorik çalışmayla geçirme imkânı bulduklarında çok daha fazla mutlu olurlar. Çünkü onları ideal yöneticiler yapan şey budur. Belki de onlar, devlet içerisinde yönetmek istemeyen yegâne insanlardır. Bu yüzden de onlar yönetmeye aday olan en iyi kişilerdir. (Burada silah kontrolüyle ilgili en katı kuralların uygulandığı ülkeler hatırlanabilir. Buralarda silahlanması muhtemel birisi için gerekli olan tek soru: "Bir silaha sahip olmak istiyor musun?" Bu soruya olumlu cevap veren herkes, silaha sahip olmaya uygun olmayan birisidir. Silahlara sahip olması gereken yegâne kişiler ise onlara sahip olmak istemeyenlerdir. Bunun benzeri İslâm devletinde yöneticiler için söz konusudur: Onlar tamamen başka bir şey yapmayı tercih etmek istedikleri için yönetmeye uygun kimselerdir.) Filozoflar hem düşünür hem de devlet başkanı olma hünerine sahip olmakla birlikte, onlar düşünür olmayı tercih ederler. Teorik ve pratik hayat arasındaki bu çatışma Aristo'da da çok güzel bir şekilde görülür. Gerçekten de onun sosyal ve ahlâkî değerlerin teorik değerlere oranla ikinci dereceden önem arz ettiğini ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Ona göre teorik değerler daha üstündür. Çünkü en çok bunlar bizi Tanrı'ya benzetir. Bu durum, dinî bir bakış açısından olumsuz bir şekilde yorumlanabilir. Çünkü o, dua ve ibadet hayatının düşün-

ce hayatından sonra geldiğini ima etmektedir. Allah hepimizi farklı yaratsaydı ve bazıları teorik olarak düşünmeyi diğerlerine nazaran daha kolay bulsaydı, bu takdirde düşünürler için diğerleriyle kıyaslandığında kendilerinin, varlığın daha yüksek bir formuna sahip olmaları biraz haksızlık olarak görülürdü.

Bu açık problemi ele almanın iki yolu vardır. Birisi, İbn Rüşd'ün yaptığı gibi, gerçeğe ulaşmanın çeşitli yolları bulunduğunu ve her ne kadar farklı yollardan da olsa sonunda aynı kapıya çıktıkları sürece onların hepsinin birbirine eşit olduğunu iddia etmekle eşdeğerdir. Gerçi bu yollardan bazılarının daha kestirme olduğunu ima etmekten kaçınmak çok zordur. Bu durumda da elbette bazılarının hedeflerine diğerleri kadar kolay ulaşamamaları bir haksızlık olacaktır. Sanki hedeflerine nasıl ulaşacaklarını gösteren bir harita için bir motorlu araçlar organizasyonuna başvuran üyelere, bu araçların yol alma kabiliyetleri dikkate alınarak farklı haritalar verilmiş gibidir. Bunun bize bir haksızlık olarak görünmemesi gerekir. Çünkü söz konusu organizasyon bu haritaları sağlarken, onlar en hızlı veya en güzel yolu mu isteyecekler, trafik akışının en hızlı olduğu saati yakalayabileceklerini mi düşünecekler, deniz yolculuğunda ne kadar rahat edeceklerini mi hesaba katacaklar vb. göz önünde bulundurarak seyahatleri için gerekli süreyi esas almıştır. İnsanlar farklıdır. Bu yüzden onların gerçeğe yaklaşırken farklı yollar izleyebileceklerini, devlet işinde de farklı rolleri kabul edebileceklerini hesap etmeliyiz. Rollerin dağılımı, bu farklılıkların bir sonucu olarak onların çeşitli hünerlerine ve eğilimlerine bağlı olarak yapılırsa onlar, bu durumdan hiç şikâyetçi olmazlar. Elbette hâlâ Allah'ın insanları niçin eşit yaratmadığı sorusu sorulabilir. Fakat bu, farklı insanların kurtuluşa nasıl ulaşacaklarından ayrı bir meseledir. Biz herkes için yollar bulunduğunu keşfettiğimiz takdirde, haksızlık suçlaması, en azından kurtuluşla ilgili olarak ortadan kalkar. Allah'ın herkesi, yaratıklarına daha ilginç bir çevre sağlamak için farklı yarattığı düşünülebilir. Bununla birlikte hepimiz farklı olmakla kalmıyor, ne kadar farklı olduğumuzu da bilmiyoruz. Bunu ortaya çıkarmak durumundayız. Nitekim hayatımız büyük ölçüde bu tür bir keşif sürecinde akıp gitmektedir. Bu süreç sadece

ilginç olmakla kalmaz, aynı zamanda bize bir meziyet kazanma imkânı verir. O hâlde bizi Allah'ın düzenlediği ve hayatı bize kesinlikle bunu mümkün kılmak için verdiği düşünülebilir.

İnsanlar Arasındaki Farklılıklar

Allah'ın herkesi aynı şekilde yaratması gerekmez mi? O böyle yapabilirdi ancak yapmadı. Bu soru, Allah'ın kötülükten sorumlu tutulmasına dair klasik meseleyle yakından alakalıdır. Bu soruya cevap vermedeki güçlükler, Mu'tezilenin [bu konuya dair fikri] duruşuna ilişkin entelektüel hoşnutsuzlukla çok ilgiliydi. Mu'tezileyle alakalı sıkıntı, onların bu dünyada olmasa da öbür dünyada sevabın ödüllendirilmesine ve günahın cezalandırılmasına dair basit talepleridir. Bu durum, Allah'ın herhangi birinin bu dünyada sevap kazanma imkânı bulamadan önce ölmesine niçin izin verdiği, sonra da onu cennete almadığı gibi sorulara yöneltti. Bu haksızlık olarak görünmektedir. Fakat daha da haksız olanı günah işlediği için cehenneme gönderilen kimsenin durumuyla ilgilidir. Çünkü Allah onun hayatına, günah işlemeden önceki daha erken bir dönemde son verebilirdi. Mu'tezilenin banal dünyası budur. Bu dünyada tamamen adalet hüküm sürer ve o bizi ütopyanın derin boşluğuna baktırır.

Eş'arîler, Allah adına beşerî adalet fikrine genel bir bağlılık üzerinde ısrar etmenin imkânsız olduğunu söylediklerinde çok daha güçlü bir duruş sergilediler. Bu duruş, dünyadaki eşitsizlikleri ve farklılıkları haklı çıkarmaktadır. Çünkü nihayetinde biz onları Allah'a bağlayabiliriz. Onun ilminde bize malum olmayan hikmetler vardır. Ayrıca o, çok karmaşık ve renkli, belki de daha ilginç bir dünyaya işaret eder. Ahlâkî anlamda söylemek gerekirse onun içinde her şey olabilir. Orada bireyler, çok gaddarca davranabilecekleri gibi çok şefkatli de olabilirler. Dolayısıyla en iyilerimizden birinin ani bir kaza sonucu perişan olması da mümkündür. Doğal farklılıklara gelince, siyaset felsefesinin onların telafi yollarını bize bir şekilde gösterdiğini düşünebiliriz. Herkes farklı niteliklere ve hünerlere sahip olsa da onların tamamına kendi amaçlarına ulaşabilecekleri bir yol verilmiştir.

Bunun hiç de tatminkâr olmadığı söylenebilir. Çünkü bazıları hedeflerine ulaşmayı diğerlerine nazaran çok da kolay bulacaktır. Örneğin filozof, çıkarım yoluyla kurtuluşa götüren mutluluğun tabiatını anlayabilecek, mistik kendi pratikleri ve uygulamaları vasıtasıyla Allah ile çok güçlü bir bağ kurabilecek; nihayet sıradan bir mümin ise dua ve ibadetlere devam etmek zorunda kalacak, üstelikte hiçbir zaman hakikati olduğu gibi anlama noktasına gelemeyecektir. Bu haksızlık değil midir? Popüler bir felsefî örnek vermek gerekirse, bazı insanlar doğrudan sarayın içine yürüyüp krala ulaşabilirken diğerleri niçin sarayın etrafında dolaşmak zorunda bırakılmışlardır? Cevap şudur: İnsanlar arasındaki farklılıklara bakılırsa bu kaçınılmazdır. Örneğin, pek çok şehirde yapılan maratona her türden insanın katılma imkânı vardır. Kısacası farklı yarış kategorisinden insanlar için farklı yarışlar söz konusudur. Tekerlekli sandalyeye mahkûm olan yarışmacılar da yarışmaya katılabilirler. Fakat onların yer aldıkları yarış kategorisinin prestiji ana kategorideki insanların prestijiyle aynı değildir. Aynı yarışta, Bay Smith için 231 nolu Chestnut yolunu ilk yirmi binde yer alan koşucular arasında geçmesi muazzam bir şey olabilir. Dolayısıyla koşu Bay Smith'in özellikle iyi olduğu bir alan değilse onun ilk yüzde ve hatta ilk on binde olmadığı için hayal kırıklığına uğraması gerekmez. Eğer o, kendisine uygun bir kategoride yarışa katılma fırsatını bulmuş, gerçekçi bir şekilde kendisi için belirlediği hedefe giden yola koyulmuşsa ona bir haksızlıkta bulunulduğunu düşünemeyiz. Hünerli bir koşucu, diğer koşucuların uzun listesine göz gezdirirken gülümseyebilir. Bununla birlikte hepimizin farklı kabiliyetlere ve farklı ilgi alanlarına sahip olmasında, hatta bazımızın herhangi bir alanda hiçbir hünerimizin bulunmamasında bile en ufak bir haksızlık yoktur. Bunların hepsi yerli yerindedir. Bir devlet iyi organize edilmişse bu eşitsizlikleri ve farklılıkları güvence altına almak suretiyle telafi etmek zorundadır. Orada herkes, toplumun genel gidişatına katılma imkânına sahiptir. Kesinlikle devletin herkese aynı düzeyde katılım sağlamasını gerektirecek hiçbir neden yoktur. Başarılı devlet, her vatandaşına, yarışmaya katıldığını ve bir bütün olarak topluma katkı sağladığını his-

sedebileceği bir rol verir. Herkesin bizzat kendisinin kullanabileceği bir kaynağa sahip olması önemlidir. Ancak bu kaynağın herkes için aynı olması önemli değildir (Alon 1990). İşte bu durum, devlet ile din arasında yakın bir bağ oluşturur. Çünkü din açısından da tamamen aynı şey söz konusudur. Her mümin, elbette bizzat gittiği yoldan Allah'a yaklaşabileceğini hissetmelidir. Başarılı olan herhangi bir din, her türden inananları için uygun düzenlemeler yapar. Bu bakımdan İslâm'da din ile siyaset arasında yakın bir ilişkinin bulunması hiç de şaşırtıcı değildir.

Tarihin İslâmî Yorumu

Tarih, din açısından çok önemli bir kavramdır. Çünkü herhangi bir din bakımından akıl, pekâlâ tarihsel olabilir. Örneğin, herhangi bir din tarafından sıkça inanç ilkelerinin doğruluğunun geçmişin gerçekleri içinde yattığı ileri sürülür. Dolayısıyla bu tarihsel gerçekler olmasaydı, din kabule değer bulunmazdı. Durum, kesinlikle üç İbrahimî din için de aynıdır. Onların hepsi, geçmişin doğru yorumlanmasına büyük önem atfederler. Bu, İslâm siyaset felsefesini nasıl etkilemektedir? Elbette sadece İslâm siyaset felsefesi yok, aksine pek çok farklı felsefe var. Nitekim Batı'da, İslâm dünyasında yankılanan çok sayıda siyaset felsefesi bulunmaktadır (Ayubi 1991). Hâlâ İslâm siyaset düşüncesinde önemli bir akım bulunmaktadır. Bu, devletin yönetim şeklini orijinal İslâmî toplum kurallarına dayandırma akımıdır. Bununla birlikte on dokuzuncu yüzyıldaki Nahda veya Arap Uyanış Hareketi süresince, İslâm düşüncesine açık bir meydan okuma vardı. Müslümanlar çağdaş dünyanın ilkelerini içselleştiren toplumsal bir görüşü nasıl geliştirebilecekler ve aynı zamanda da Müslüman olarak nasıl kalabileceklerdi? Batı toplum modeline bağlanmak ve onu izlemek kolay olabilirdi. Nitekim bu, Marksistler ve sosyalistler tarafından yapıldı da... Çünkü mevcut din anlayışı toplumsal ilerlemeye engel olmaktaydı. Bu yaklaşıma göre, İslâm uyanışı Batı Rönesans'ını izlemeli, böylece dini kendisine ait olan yere koymalıydı. İslâm dünyası ancak bu yolla Batı'nın maddî ve siyasî başarılarına katılabilirdi.

Bu popüler bir strateji değildir. Bunda İslâm dünyasının ayırt edici özelliğini, yani onun Müslüman karakterini ortadan kaldırma ve her şeyi ekonomik ve politik ilerleme arzusunun hizmetine sunma tehlikesi vardır. Bu tür bir yaklaşımın, sağlam bir dinî inanca sahip olan herhangi biri için cazip hiçbir tarafı olamazdı. Çünkü bu tür insanlar için hayatın en önemli boyutu, maddî olan tarafı değil, bilakis manevî tarafıdır. Çağdaş dünyanın faydalı taraflarını sağlam bir dinî inançla birleştirmek ve bunu siyasî bir istem içerisinde geliştirmek mümkün olamaz mıydı? Açıkçası dindar bir kimsenin aynı zamanda çağdaş olmasında hiçbir güçlük yoktur. Nitekim dine derin bir bağlılığı olan pek çok bilim adamı vardır. Öyleyse İslâm hayatımızın manevî tarafına rehberlik etmeye devam ederken çağdaş dünyanın teknik yönlerini, hayatın maddî tarafını geliştirmek için kullanmak mümkün değil midir? Kişisel düzeyde bunun cevabı, açıkça evet mümkündür şeklinde olacaktır. Nitekim çağdaşlığı herhangi bir şekilde yorumlamak isteyen pek çok dindar ve modern Müslüman vardır.

İslâm toplumunun konuyla ilgili kaynaklarına bakıldığında, problemlerin siyasî alanda hızla ortaya çıktığı görülür. Elbette bu durum hangi türden Müslüman olunduğuna bağlı olacaktır. Bir İsmailî için uygun olan siyasî sistem türü, belki de bir Hanbelî için uygun olandan çok farklıdır. Yine de her ikisine ait olan kaynaklar, ümmetin ilk yıllarına ait olan bir sadakati paylaşacaktır. Çünkü bu dönem, İslâm toplumunun en saf olduğu, bizzat Peygamber'in, raşit halifelerin ve belki de en ideal bir liderin/imamın rehberliği altında bulunduğu bir zaman dilimidir. Bu tür bir toplumun tabiatını anlayabilmek için İslâm dünyasının ilk dönem tarihini kavraması gerekir. Yine onun bu toplumun nasıl bozulup çürüdüğüne, kendi içinden ve dışından gelen meydan okumalara nasıl cevap verdiğine ve mevcut siyasî aşamaya nasıl geldiğimize dair bir teorisi olmalıdır. Bu bize mevcut tartışmaya nasıl geldiğimizi gösterir. Siyasî düşünürler İslâm dünyasının tarihinin bir analizini bu sürece uygun olarak sunmak zorundadırlar. Böyle bir yolun izlenmesi durumunda, [tarihteki] orijinal pozisyonun bazı yönlerini geliştirmek ve mevcut pek çok siyasî problemin ortaya çıkmasını engellemek mümkün olacaktır.

"Orta Çağ" Düşüncesi

Batılı yorumcular sıkça İslâm devletinin tabiatına dair tartışmanın Orta Çağ karakterli gözüktüğüne işaret ederler. Orta Çağ siyaset teorisi açısından en önemli mesele, devlet ve din arasındaki ilişki ve dinin devleti düzenlemede baskın bir role sahip olduğudur (Funkenstein 1974). Yani en iyi devlette, yönetici hem imam/devlet başkanı hem de filozoftur. Onun imam olarak statüsü, hakikatin dinsel karakterini anlamadaki kabiliyetini yansıtmaktır. Bu kabiliyet olmadan o, toplumun manevî karakterini yeniden oluşturabilen bir devlet yönetimi sergileme imkânına sahip değildir. O aynı zamanda bir filozof olmalıdır. Böylelikle o, yönetim mükemmel olmak durumundaysa niçin onun belli bir formu alması gerektiğini rasyonel olarak anlayabilecektir. İmam kendi kişisel yetenekleri aracılığıyla kazandığı dinsel ve rasyonel gerçekleri büyük kitlelere yaratıcı ve çekici bir şekilde sunmada peygamberin yeteneğini paylaşır. Önemli olan şey, bu tür bir devletin organik olduğunu bilmektir. O, insan hayatının hem maddî hem de manevî yönünü tatmin etmeye yönelmiş bir birliktir. Bu yüzden özel alan oldukça daraltılmıştır. Çünkü gerçeğe ulaşmak için tek bir sahih yol vardır. Bu yol bir kez açık bir şekilde göz önüne serildiğinde, artık ondan habersiz olmanın ve onu reddetmenin bir anlamı yoktur. Böyle bir tutum yanlış olacaktır. Dolayısıyla bu şekilde davranmaya çalışan bireye devletin huzurunu bozma izni verilemeyeceği gibi onun başkalarını da doğru yoldan saptırmasına göz yumulamaz.

Bu durum, modern Batılı devletin önemli bir parçasını ve kısmını oluşturan liberalizm türlerinden çok farklıdır. Liberalizmin özü, hiç kimsenin hakikate ulaşma imtiyazına sahip olmamasıdır. Dolayısıyla orada görüş ayrılığı hoş görülen bir şey değil, aksine cesaretlendirilen bir şeydir. Yalnızca çok büyük bir fikir ayrılığı olması ihtimali bulunduğunda, doğru bir görüş üzerinde karar kılınabilir. Vitrindeki çeşitli entelektüel malzemeleri sınırlamaya yönelik herhangi bir teşebbüs, tüketicinin tercihini sınırlamak anlamına gelir. Tercih sınırlandırılırsa biz etrafta istediğimiz gibi alışverişte bulunamayız. Fikir pazarının özgür olması gerekir. Çünkü o sınırlı

olursa, ihtiyacımız olan en iyi fikirleri üretme fırsatını kaçırırız. Dolayısıyla biz sadece bir ayrılık tecrübesini yaşama fırsatını bulduğumuz takdirde bir belirmede bulunabiliriz. Bir bakıma toplum çok açık olan organik bir yapı değildir. Veya böyle olsa bile bu çok sınırlı bir organikliktir. Çünkü devlet farklı ilgi ve görüşlerin yarıştığı bir denge üzerine kuruludur. Her şeyi kapsayan aşılamaz tek bir gerçek bulunduğu düşüncesi modern Batılı devlet anlayışına çok yabancıdır. Hatta orada düzenleyici yegâne ilke, bizzat liberalizmdir de denemez. Çünkü söz konusu devlette bizzat liberalizmi reddeden ve toleransın da sınırlandırılması gerektiğini ileri süren gruplar vardır. Liberal devletin kendisi, devlet işlerine müdahale edecek kadar güçlenmemek koşuluyla toleranslı olmayan fikirlerin desteklenmesine bile toleransla yaklaşır. Çünkü liberal devlet mümkün olan en geniş ölçekteki fikir ayrılığını savunur. Bunu yaparken de çağdaşlığın bireyselcilik ve özerklik gibi Batılı toplumun doğası içinde deveran eden başat ilkelerini muhafaza eder.

İslâm siyaset düşüncesi ise çok farklıdır. Kesinlikle orada da tolerans ve fikir ayrılığı söz konusudur. Ancak bu, oldukça sınırlı olmalıdır. Devleti ele geçirmek için, hatta devleti ele geçirmenin mümkün görüldüğü bir pozisyonda bile hakikate ciddi bir muhalefette bulunmaya izin verilmesi hoş karşılanmaz. Devlet vatandaşlarına karşı bir baba sorumluluğu taşır. Dolayısıyla vatandaşların nasıl davranacakları konusunda bilgilendirilmeleri gerekir. Elbette onların bizzat nasıl davranacaklarını keşfetmeye çalışabildikleri takdirde dine ihtiyaç yoktur. Bu takdirde rehberlik gereksiz olabilir. Çünkü rehberlik, devletin dinin egemenliği altına girmesi durumunda çok önemlidir. Filozofların çok sevdiği tıbbî veya hukukî bir kıyasta bulunmak gerekirse bu durum tavsiye için tabibe veya avukata gitmek gibidir. Bir kimse sonuca nasıl ulaşacağını tek başına keşfedebilirse o zaman onun herhangi bir profesyonelden yardım almasına gerek yoktur. Fakat ben hastaysam veya birisi beni mahkemeye vermişse o zaman özel bir tavsiye almam gerekir. Gerçekten bu tavsiyeyi de anlayamayabilirim. Elbette başarıya ulaşmak için hangi tavsiyenin gerekli olduğunu bilirsem, belki o zaman

bir profesyonelden yardım almaya hiç ihtiyaç duymam. Bir liberalin kitabının sahifelerini açabilirim ve kendi kendimi tedavi edebilir veya savunabilirim. Ancak bu durumda sonuç büyük bir ihtimalle ürkütücü olabilir.

İşte bu nokta, Müslüman siyaset düşünürlerine göre İslâm'ın devreye girdiği yerdir. (Daha önce gördüğümüz gibi, durum ahlâk düşünürleri açısından da böyledir.) İslâm bize nasıl davranmamız gerektiğini gösterir. Dolayısıyla İslâm'ın ahlâkî değerlerini nasıl gerçekleştireceği konusunda çok cahil olanlar bile bir İslâm devletinin çatısı altında yaşamayı, seküler bir toplumda yaşamaktan daha iyi başaracaklardır.

Liberal düşünce ile İslâm siyaset felsefesi arasındaki temel bir fark da tarihe karşı tutumda görülür. Liberaller açısından tarih, bir eğitim, ilham ve uyarı kaynağıdır. Nitekim geçmiş bize güvenle daha pozitif bir geleceğe doğru hareket etmemizi sağlayan olayların yapısı hakkında bilgi sunar. Müslümanlar açısından ise durum çoğunlukla bunun tersidir. Siyasî gelişimin amacı, tarihte geriye doğru gitmek, geçmişte ümmetin bulunduğu bağlama veya bize söylenildiği şekilde uyumlu bir hayat sürdüğü zamana dönmektir. İslâm'ın ilk dönemi bize dönmek için can atmamız gereken bir ideal sunar. Bu, tepkisellik olarak görülebilir, bir anlamda öyledir de; bu, her ne kadar bazı toslamalar olsa da ilerlemeyi devamlı kılan tarihsel gelişim sürecine angaje olduğumuz fikrine karşı bir tepkidir. Liberalin yolu, esas itibarıyla Tanrı'dan hümanizme doğru kayar. Liberaller, insanların izlemeleri gereken yöntemler konusunda radikal bir farklılık gösterseler de kendi işlerini genel anlamda makul tarzlarda halledebilmek için insanoğlunun yeteneklerine güvenirler. Müslümanlar ise Allah'a yönelirler ve kendi işlerini bir düzene koyabilmek için insanoğlunun yeteneklerine çok az güven duyarlar. Bir anlamda oradaki siyasî atmosfer karamsardır. Dolayısıyla gerçek anlamda yegâne pozitif ilerleme, başladığımız noktaya, İslâm'ın ilk yıllarına doğru geriye gitmektir.

Bu durumun, gerçekte Şiî veya Sünnî İslâm'ın hatasız olarak kabul ettiği bir şey olmadığı düşünülebilir. Sünnî İslâm, kendisini

göründüğünden çok daha fazla Batılı siyasal sistemlere yaklaştıran özelliklere sahiptir. Şiî İslâm ise etkileri ileriki nesiller tarafından gittikçe daha fazla hissedilecek olan gelecek imamlar ve sonunda kurtuluşun onlar sayesinde genellikle hak edenler tarafından elde edilebileceği fikrine bağlanmıştır (Sachedina 1980). Sünnî İslâm'ın liberal bir pencereden geleceğe ümitle bakabildiği bazı kurumsal özelliklere sahip olduğu doğrudur. Örneğin, fikir birliği (*icmâ*) ve danışma (*şûrâ*) kavramlarına verilen önem, bir parça demokrasi gibi gözükür. Kur'an'da da bireylerin birbirlerine karşı keyfî davranışlarıyla ilgili çok sayıda makul sınırlamalar bulunmaktadır. İslâm hukuku, bireylerin haklarını korumak ve kişisel özerkliği savunmak için teşebbüste bulunma düşüncesine açık bir alan sağlar. İslâm'ın, özellikle Hicaz'da ön plana çıkan sosyal sistem üzerinden sıkça ilerleme kaydettiği kesinlikle doğrudur. Bununla birlikte İslâm'da liberalizmin kavramlarının anlaşıldığına dair hiçbir gerçek argüman bulunmamaktadır. İslâm'da öncelikle vurgulanan husus, Allah'ın insanlara sunduğu rehberliktir. Bu bakımdan insanların yaptıkları belli politik düzenlemeler, büyük ölçüde hakikatin manevî boyutuyla ilişkili değildir. Bazı politik düzenlemeler, daha çok ümmetin toptan Allah'a yaklaşımında tatmin olması içindir. Dolayısıyla bunların izlenilmesi gerekir; fakat bu tür düzenlemelerin, özerklik, demokrasi veya bireysel haklar gibi diğer herhangi bir boyutunda hiçbir bağımsız değer söz konusu değildir. Bunlar bir değer ifade ediyorsa bu tamamen araçsaldır.

Şiî ekolü de liberal fikirlerin çok uzağındadır. Bir imam üzerine yapılan vurgu, kişisel özerkliğin önemini Sünnîlikte olduğundan çok daha fazla azaltır. İnsan, kanunun nasıl yürürlüğe konduğunu anladığında, İran İslâm Cumhuriyeti Anayasası'ndaki velayet-i fakîh/yasal bir otoritenin rehberliği kavramının yasama meclisini [nasıl] hükümsüz kıldığını anlıyor. Bir keresinde Humeynî televizyona bir mülakat verdi. Konu, bir İslâm Cumhuriyeti'nin ortaya çıktığında nasıl bir icraatta bulunacağıydı. Kendisine fakihin yönetime gelmesinden sonra parlamentonun rolünün ne olacağı soruldu. O, buna çok muammalı bir bakışla cevap verdi. Bu bakış şunu ima etmekteydi. Fakih, bir ke-

re herhangi bir problemin İslâmî çözümü üzerinde karar verdiğinde, hiçbir şey, hatta seçim sonuçları bile onu daha İslâmî, daha yasal yapamaz. Oysa liberaller açısından anayasal sürecin kendisi, doğru bir karara varabilmenin bir parçasıdır. Şiî İslâm'ın bazı yorumlarına göre ise bu büyük ölçüde anlamsızdır. Devlet en iyi şekilde uzaktan bile olsa ancak bir imam ile irtibatlı olan birisi tarafından düzenlendiği takdirde en iyi şekilde yönetilir. Hangi anayasa yürürlükte olursa olsun, imam tarafından belirlenir. Hangi anayasa ortada olursa olsun, imamın kararları bu anayasanın bir sonucu olamaz. Aksine anayasanın sahip olduğu yasallık, kaynağını imamdan alır.

Bu durum, tamamen modernizme karşı bir duruş olarak gözükür ve öyledir de... Öyleyse o, potansiyel bir politik sistem olarak büyük ölçüde günümüzle alakasız değil midir? "İslâm bir cevaptır." sloganını seçmenin avantajı, çeşitli seküler politik sistemlerin tamamını Müslüman dünyanın büyük bir kısmında memnuniyetsizliğe dönüştürmesinde görülebilir. Fakat modern dünyada, politik bir sistemin dinî bir sisteme dayanmasının bir geleceği var mıdır? İslâm siyaset teorisinin yeniden inşa etmeye çalıştığı tarihsel dönem, esas itibarıyla şimdikinden ve gelecektekinden çok farklı ise o zaman cevap, açıkça böyle bir teşebbüsün şimdiden başarısızlığa mahkûm olacağıdır. Diğer taraftan biz, "Yeni Orta Çağ" diye tanımlanabilecek bir döneme giriyorsak, bu takdirde politik bir model için tarihte geriye doğru gitme teşebbüsü yeni bir boyut kazanacaktır.

"Yeni Orta Çağ" ne anlama gelmektedir? Bu kavram yasal otoriteye dair global anlayıştaki kırılma durumunu ifade etmek için konulmuştur ve o, farklı grupların sürekli mücadelesiyle yer değiştirmiştir. Minc bu hususa şöyle işaret eder:

Yeni Orta Çağ, düzenli sistemlerin yokluğundan, tüm merkezî kavramların ortadan kalkmasından, dayanışma ruhunun kaybolup gitmesinden ve onun yerini belirsizlik, şans ve kayganlığın almasından kaynaklanmıştır. Yeni Orta Çağ, otoritenin dışında gelişen "gri alanların" gittikçe arttığını gösterir. Temel bir ilke olarak aklın sedasının yerini ilk dönemin ideolojileri ve eski hurafeler almıştır. Yeni Orta Çağ, her günün ertesinde gelen krizlerin, şokların ve

spazmların geri dönmesidir. O, düzeni gittikçe bozulan bir dünyanın, bölgelerin ve işlevsel politikalarımıza, hatta analitik kapasitelerimize karşı her geçen gün artan bir direnç gösteren toplumların sahne aldığı bir alandır (Minc 1993: 10-11)

Gerçekten de Yeni Orta Çağ bizim şu anda içinde bulunduğumuz durumları ifade ediyorsa, o zaman İslâm siyaset düşüncesinde ön plana çıkan fikirlere tekrar bir göz atmamız gerekir. Çünkü ona, yani Orta Çağ'a sıkça yöneltilen suçlamalar, bir eleştiriden ziyade pekâlâ bir avantaj da olabilir. Yağmacılar tarafından el konulan gemilere, Ortadoğu'da düşman gruplar tarafından fidye almak için kaçırılan sivillere ve askerlere baktığımızda, hiç de Orta Çağ'dan uzakta olmadığımız kolaylıkla görülür. Dinî nedenlerden dolayı rastgele yapılan şiddet eylemleri, başka dinden olan insanları döndürmek için yapılan ateşli çabalar, çoğu kez yanlışlıkla "diyalog" olarak isimlendirilen dinler arasındaki sert tartışmalar; bunların hepsi bize Orta Çağ'dan tanıdık gelen şeylerdir. Burası kesinlikle Yeni Orta Çağ tezini, günümüz ve gelecek dünyasının politik sisteminin bir tanımlanması olarak nasıl temellendirmemiz gerektiğine dair bir tartışma başlatmanın yeri değildir. Burada ele almaya değer olan konu, bunun ilginç ve uygulanabilir bir tez olduğu ve İslâm siyaset felsefesi gibi teorileri çok daha sempatik bir tarzda bize sunduğudur.

İslâm Liberalizm Mukayesesi

Liberalizm Yeni Orta Çağ'da çok fazla anlaşılan bir konu değildir. Her şeyden önce, işlerin bu noktaya geldiği bir durumda, Yeni Orta Çağ'ın iyimserliği yanlış bir yerde durmaktadır. Onun akla güveni gerektiği gibi değildir. Yine onun bireyler grubunun birlikte toplulukları nasıl oluşturacağına dair anlayış kapasitesi zayıftır. Onun ihtiyaç duyduğu şey bir siyaset teorisidir. Bu teori bizzat topluluğa dayanır ve otoriteyi, güçlü bir duygusal zekâdan çıkan bir şey olarak görür. Dolayısıyla onun muhalefete dair bir endişesi yoktur. En önemlisi de onun için gerekli olan şey, bizzat belli bir tarih görüşüne sağlam bir şekilde dayanan bir siyaset felsefesidir. Çünkü geçmiş bize insanoğlu hakkındaki temel gerçekleri ve onların yaşa-

dıkları dünyanın tabiatını aktarır. Nitekim dünya ilâhî kudretle yaratılmış bir yerdir. Orada, insanda veya diğer herhangi türden bir varlığın tabiatında, Tanrı'dan kaynaklanmayan hiçbir dramatik değişiklik söz konusu olmayacaktır. O hâlde bizim, ilgili kutsal metinlerin öğretileri ışığında Tanrı'nın daha önceki çağların halklarını denerken neleri yarattığını keşfetme imkânına sahip olmamız gerekir. Geçmişteki olayların bir amacı vardır ve bu amaç eğiticidir. Dolayısıyla biz, geleceğimizi geliştirmek istiyorsak, düşüncelerimizi geçmişe dayandırmak durumundayız. Bu bizim tam olarak geçmişe dönmemiz gerektiğini söylemek anlamına gelmez. Aksine demeye çalıştığımız şey, geçmişten en iyi olanı çekip almamız, böylece günümüzü ve geleceği doğru bir şekilde inşa etmemizdir.

Bu yaklaşım, tarihe saygıyla yaklaşmanın ve geçmişin şimdiyi inşa etmede oynadığı rolü tanımanın büyük avantajına sahiptir. Gerçi her nesil atalarının izlerini silebileceğini düşünebilirse de bu mümkün olmaz. Dolayısıyla bu mümkünmüş gibi davranmak, Tanrı'nın insanların tabiatına yerleştirdiği modelin/fıtratın ilâhî tabiatını inkâr etmektir.

Siyaset teorisinde İslâmî duruşun diğer bir avantajı da belli bir failin kararlarını bir sosyal çevre veya grup çerçevesi içine yerleştirmesidir. Bazı düşünürlerin, özellikle de kendilerini mistisizmin belli bir formuna adayanların bireysel kararlara vurgu yaptığı doğrudur. Fakat onlar açısından bile siyaset söz konusu olduğunda, failin kendisini sosyal bir çevrenin içinde görmesi, Allah'a ve O'nun ve bu çevrenin içinde yer alan takipçilerine yönelmesi hayati bir önem kazanır. Burada bir kez daha Grek felsefesindeki filozoflar tarafından şevkle ele alınan meşhur bir tartışmanın hatırlanması gerekir. Bu tartışma, insanî varoluşun en yüksek formunun entelektüel mi yoksa sosyal mi olduğu hakkındadır. Filozoflardan bir kısmı, entelektüelliğin gerçekleşebilmesi için sosyal değerlerin gerekli bir şart olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bunlar, mükemmellik düzeyi için ikinci derecede önem arz eder ve kendi içlerinde bütünüyle araçsal bir konuma sahiptirler. Diğerlerine göre ise sosyal değerler, bizzat hayatın ulaşabileceğimiz en yüksek formunun bir parçası

ve bölümüdür. Öyle ki tüm entelektüel başarılarımız, topluma yerinde bir katkı sağlayan herhangi bir aktivite söz konusu olmadığı takdirde çok az bir değere sahiptir. Bu tartışmanın her iki grup tarafından paylaşılan önemli bir özelliğine işaret etmemiz yerinde olacaktır. Sosyal hayat, Tanrı'nın yarattığı insanoğlu olarak varoluşumuzun temel bir boyutunu oluşturur. Biz onu, ilâhî yasalara göre işleyen bir toplumun içinde yaşayabiliriz. Bu, söz konusu yasaların kulu kölesi olduğumuz anlamına gelmez. Bireyin kendisine ait olan yeri keşfedebilmesi için [açık] bir alan bulunacaktır. Nitekim o, bu konuda fıkıhtan yardım almaktadır. Hangi fıkıh ekolünü ve hangi fakihleri (hukukçuları) takip etmesi gerektiği hususu her zaman bireyin kendisine bırakılmıştır. Belli bir olayla ilgili alınan mevcut yasal kararların nasıl alındığına dair bir araştırmadan da öğrendiğimiz üzere toplum içinde birlikteliği sağlama arzusu, hatta yerel bir âdet üzerinde bile geniş bir katılım söz konusudur. Sosyal çevre bizim yaşantılarımız için belirlenmiştir. Belli kararlarda ve tercihlerde bulunmayı düşünmek, böyle bir çevre içinde makuldür. Bu çevre olmadan bireysel tercihler gelişigüzel olarak yapılmış gözükecektir.

Müslümanların çoğu, kendisini modern, hatta postmodern olarak takdim eden bir kültürün, kararların keyfî olarak alındığı bir kültür olduğunu, dolayısıyla keyfî olanların hiçbir surette rasyonel olamayacağını, orada bireylerin kendi çıkarlarıyla baş başa bırakıldığını iddia ederler. Modern kültür ne saldırı altındaki akla, ne nasıl yaşamamız gerektiği konusunda düşünce üreten klasik yöntemlere ne de bizim yabancı alternatiflerin karmaşasıyla yer değiştiren inançlarımıza saygı duyar. G. K. Chesterton'un meşhur ifadesiyle, insanlar Allah'a inanmayı bırakırlarsa başka hiçbir şeye inanmazlar. Daha doğrusu her şeye inanırlar. Elbette işlerin bu yeni durumuna da inanırlar. İşlerin geldiği bu yeni aşamaya rağmen pek çok insan geleneksel dinlere bağlı kalmaya ve uygun gördükleri nesnel ahlâk kurallarına itaat etmeye devam ederler. Yani onlar, gerçekliği, kendi birikimleriyle kanıtlanan kişisel ve ahlâkî değerlerine aykırı buldukları için dünyada olup bitenlere rağmen bunu yaparlar. İşlerin yoluna koyulmasında klasik yöntemlerin askıya alınması,

hâlâ gelenekleri takip edenlerin, davranışlarını yalnızca kendi inançlarına dayandırması gerektiği anlamına gelir. Onlar toplumda kendi inançlarına karşı hiçbir cevap bulamazlar. Bu cevabı ancak toplumdan ayrılan bir cemaatin içinde yaşadıklarında bulabilirler. Onların geleneklerine uzanan tarih kesin bulunur. Bu yüzden gelecek, geçmişle ve neyi ümit etmeleri gerektiğini bilemedikleri bir sonuçla birlikte olan bir süreklilik üzerine bina edilemez. Geleceğin ucu açıktır. Geçmiş, geleceği ve hatta şimdiyi açıklayacak bir anahtar sunamaz. Bu bakımdan tarihe anlayışımızın bir kaynağı olarak bakmanın hiçbir anlamı yoktur.

İslâm siyaset düşüncesinin ulaştığı nihai nokta, tarihin kutsal olduğudur. Yani dünya, dinî anlamın yörüngesindedir. Bu itibarla insanoğlu Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Meydana gelen şeyler için bir model vardır. Dolayısıyla biz, tarihi anlamak için bu modeli anlamak zorundayız. Bunun tersi de doğrudur. Yani dünyanın anlamını kavramak için tarihi tecrübe etmemiz gerekir. Bu, meydana gelen her şeyin Allah tarafından gerçekleştirildiğini ileri sürmek anlamına gelmez. Yalnızca olayların genel düzeni üzerinde ilâhî bir etki bulunduğu anlamına gelir. Tarih çok ciddiye alınacaksa bu, onun olayların karışık akışı aracılığıyla yapılan bir rehberlik vasıtası şeklinde anlaşılmalıdır. Liberal bakış açısından ise bu durum problemlidir. Çünkü onun iddiası şudur: Hakikatin manevî boyutu kavranamadığı sürece dünyada üretilen modelin anlaşılması mümkün olamaz. Liberal, dünyanın nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir alternatifin diğerine ve bir tarih açıklamasının diğer tarih açıklamasına hangi açıdan üstün olduğunu bilmek ister.

İslâmî dünya görüşünü savunmanın veya onu eleştirmenin yeri kesinlikle burası değildir. Ancak dinî bakış açısından şuna işaret etmemiz gerekir: Geçmiş ile şimdi arasındaki yegâne fark, farklı zamanlara ve olaylara karşı tutumumuzdur. Tanrı açısından dünya bir bütün olarak var olmaktadır. O her şeyi bir anda bilir. Bu bakımdan geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki fark, yalnızca bizim sınırlı bakış açımız açısından bir anlam ifade eder. Geçmiş tam anlamıyla bir geçmiş olamaz. Çünkü geçmiş; şimdi ve gelecekle aynı ontolo-

jik gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla o, açık bir şekilde aynı anlamda görülebilir. Bu nedenle tarihe, nasıl ilerlememiz gerektiğiyle ilgili bir rehber olarak bakmamız için pek çok güçlü neden vardır.

İslâm siyaset felsefesi üzerine yazanlar tarafından sıkça yapılan yorumlardan biri de aşırı muhafazakârdır. Bu yazarlar, –modernist olarak nitelendirilenler bile– zihinlerinde dinin başat rol oynadığı bir tür teokrasiyi barındırmaktadırlar. Bereket versin ki böyle bir devletin veya en iyimser ifadesiyle cemaatin var olduğu andaki tarihsel yorumu, onun kendi rasyonelliği içerisinde hayati bir rol oynar. Biz bu yorumu modern toplumun hayatına hemen hiç uymadığı düşüncesiyle eleştirebiliriz. Elbette biz Yeni Orta Çağ'a girdiğimize inanırsak, moderniteyle uyumlu bir teoriye ihtiyaç duymayız. Çünkü modernite artık iflas etmiştir. Artık biz, modernitenin kavramlarıyla tanımlanmayan bir dünyada bulunmaktayız. Bu hipotez tatmin edici olmasa ve moderniteyle uyumlu politik bir teori bulmaya yönelik meydan okuma hâlâ devam etse de söz konusu İslâmî yaklaşımı görmezlikten gelmemiz kolay değildir. Çünkü o kendi içinde hakikatin manevî boyutunu politik olarak yeniden ortaya koyma teşebbüsünü muhafaza etmeye çalışır. Bu, alternatif seküler teorilerin kavramaktan âciz olduğu bir şeydir. Bu durum sadece İslâmî düşünceye mahsus değildir. Çünkü siyasetle ilgili herhangi bir dinî yaklaşım zaten bunu yapar. Fakat burada, basit bir şekilde İslâm siyaset düşüncesinin tepkisel olduğundan ziyade, onun manevî boyutuna işaret etmemiz gerekir. O, tepkiseldir, çünkü o, tarihin önemsiz olduğu görüşüne tepki göstermektedir. Bu tür bir tepki, kendi etki alanı içerisinde radikaldir ve o, geçmişimiz, kendimiz, şimdimiz ve geleceğimizle olan ilişkilerimizin yeni bir açılımını ortaya koyar.

Cihat Meselesi

Şimdi de özel ahlâkî bir konuyu ele alalım ve onun İslâm düşüncesindeki belli savunma stratejilerini nasıl yansıttığını görelim. En çok tartışılan kavramlardan birisi de çoğunlukla "salt savaş" olarak tercüme edilen cihattır. Burada ele alınması gereken ilk nokta, her ne kadar önemli benzerlikleri bulunsa da cihadın Batı geleneğindeki salt

savaşla aynı şey olmadığıdır. İslâm'da bir savaşın adil olup olmadığını belirlemekle ilgili kriterler vardır. Bu kriterler, hem savaşla hem de savaşa katılan Müslümanların davranışlarıyla ilgilidir (Peters 1977). Müslüman olmayan dünyada hâlâ popüler olan daha kaba bir kavram ise dünyanın iki net bölgeye ayrılabileceğiyle ilgili *dârü'l-islâm* (İslâm yurdu) ve *dârü'l-harb* (savaş yurdu) kavramlarıdır. Müslümanların üzerine, ikincisinin zararına birincisinin alanını genişletmenin yollarını aramak bir sorumluluk olarak yüklenmiştir. Burada bir şey daha vardır. Dârü'l-İslâm, *dârü's-selâm* (barış yurdu) olarak da tanımlanır. Dolayısıyla, er ya da geç, dünyanın sadece barışçıl kısmının geriye kalan diğer kısmın aleyhine artma hakkı vardır. Bu doğrudur; çünkü bu durum sadece Müslümanların değil, Müslüman olmayanların da yararına sonuçlanır. Nitekim Müslüman olmayanların da ibadet etme ve mülk edinme hakkı, İslâmî kuralların koruması altındadır. Elbette İslâm'a yakın olmak ve Müslüman olma fırsatını yakalamak Müslüman olmayanların da yararınadır! Bazı Müslümanlar, sanki Müslüman olmayan dünyayla sürekli mücadele etmeye adanmışlar gibi konuşurlar. Dolayısıyla hakikati bizzat kapsadığını düşünen bir din, onu mümkün olan en geniş dinleyici kitlesine ulaştırmakla ilgilenecektir. Bu dinleyici kitlesi, kendi kâfir yöneticilerinin aktiviteleri veya doğrudan kendi cahillikleri nedeniyle bu mesajı dinlemekten veya onu takdir etmekten geri dursursa, o zaman hakikati kâfirlerin zihinlerine daha etkili bir şekilde ulaştırmak için askerî müdahalede bulunmanın kabul edilebilir olduğunu düşünmek yerinde olur.

Kesinlikle Kur'an'da, İslâm'ın –daha– saldırgan boyutuyla uyum içerisinde olan ayetler vardır. Örneğin:

Ey Peygamber! İnkârcılarla, ikiyüzlülerle savaş; onlara karşı sert davran. Varacakları yer cehennemdir... (9:73)

Fitne kalmayıp, yalnız Allah'ın dini kalana kadar onlarla savaşın... (8:39; keza bkz. 2:193)

Dileseydik, her kente bir uyarıcı gönderirdik. Sen, inkârcılara uyma, onlara karşı olanca gücünle mücadele et. (25:51-52)

Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığınızda boyunlarını vurun; sonunda onlara üstün geldiğinizde onları esir alın; savaş sona erince

onları ya karşılıksız veya fidyeyle salıverin. Allah dileseydi, onlardan başka türlü öç alabilirdi, bunun böyle olması, kiminizi kiminizle denemek içindir. Allah, kendi yolunda öldürülenlerin işlerini boşa çıkarmaz. Onları doğru yola eriştirir, durumlarını düzeltir. Onları, kendilerine anlattığı cennete koyar. (47:4-6)

Bu ayetler, Kur'an'ın çok küçük bir kısmında yer alan daha savaşçı ayetlerin tamamını oluşturmaz. Gerçekten de İslâm'ın ilk yıllarının en belirgin özelliği, önemli karşıtlıklara ve sıkça ortaya çıkan ayrılıklara karşı savaş vermektir.

Kur'an'da kendini savunmaya vurgu yapan ayetler de mevcuttur.

Sizinle savaşanlarla Allah yolunda savaşın, aşırı gitmeyin; doğrusu Allah aşırı gidenleri sevmez. (2:190)

Dinde zorlama yoktur. (2:256)

Şu hâlde Kur'an'da çatışmaya dair pek çok farklı türde tavsiye örnekleri vardır. Bunlardan bir kısmı diğerlerinden daha saldırgandır. Dolayısıyla biz İslâm'ın çatışmaya dair görüşü üzerinde konuşamayız. Bilindiği üzere, nesh teorisine göre birtakım ayetler diğerlerini ortadan kaldırır, bazıları ortadan kaldırmak veya diğerleriyle yer değiştirmek için konulmuş olabilir. Bu bakımdan onların hepsini kapsayan genel bir prensip bulmaya çalışmak son derece hatalıdır.

İslâm'ın çatışma teorisinin savunmacı tabiatına vurgu yapan bu yorumcular, Peygamber'in ve onu izleyenlerin ilk dönemlerindeki hâllerine dikkat çekerler. Peygamber, gayrimüslimlerle ilişkilerini çok dikkatli bir şekilde sürdürdü ve asla sürekli düşmanlığı körükleyen genellemeci bir politikaya mahkûm olmadı. Onun bazı önerileri, özellikle de Hudeybiye'de yaptıkları, öylesine yumuşaktı ki bunlar izleyicileri tarafından bile eleştirildiler. Hz. Muhammed'in antlaşmaların kutsiyeti üzerinde ısrar ettiği söylenir. O, bu konuda toplumun içinde yer alan diğer üyelerin dinî ilişkilerini dikkate almazdı. Nitekim İslâm'ın ilk yıllarında farklı türlerde çok sayıda antlaşma yapılmıştı. İki aşırı uç olan dârü'l-islâm ile dârü'l-harb arasında, *dârü'l-sulh*tan (barış yurdu) *dârü'l-emân*a (güvenlik yurdu) ve *dârü'l-ahd*e (antlaşma yurdu) kadar sürüp giden düzenlemelerin yer aldığı bir boşluk vardır. Sadece bütün antlaşmalar ciddiye

alınmaz, aynı zamanda kâfirlerle yapılan antlaşmaların Müslüman sahabelerle yapılanlardan daha öncelikli olduğu durumlar da vardır (Khadduri 1979, 1984).

Ne pahasına olursa olsun savaştan uzak durulmalıdır. Ancak o, bir kez kaçınılmaz olduğunda, açık ve doğru bir tarzda yapılması farz kılınmıştır. Öyle ki düşman daima tövbe etme ve Müslümanlarla barış antlaşması yapma imkânına sahiptir. Savaşın amacı barışa ön ayak olmaktır. Bu yüzden bize şöyle denilmektedir:

Fitne kalmayıp, yalnız Allah'ın dini ortada kalana kadar onlarla savaşın. Vazgeçerlerse sataşmayın. Zulmedenlerden başkasına düşmanlık yoktur. (2:193)

Bu zulmedenler saldırgan kimselerdir. Dolayısıyla burada tam olarak anlatılmak istenen şey, Müslümanların kesinlikle kendilerini savunmaları gerektiğidir. Fakat onların, saldırıdan kurtulmayı başardıkları anda savaşı durdurmaları gerekir. Buna göre İslâm'ın onayladığı yegâne savaş türü, savunma savaşıdır.

Fakat elbette hikâyenin tamamı bundan ibaret değildir. Daha saldırgan bir tona sahip başka ayetler de vardır. Belki de onlar, İslâm'ın iyice yerleşip politik hayatta başarılı olduğu bir dönemde ortaya çıkmışlardır. Bu ayetler, Müslümanların dinleri uğruna sürekli ellerinin tetikte olması gerektiğini ima etmektedir. Çünkü gayrimüslimleri kuşatmak, saldırıya hazır olmak demektir. Her ne kadar belli bir zamanda böyle bir düşmanca niyetin varlığına ilişkin hiçbir doğrudan kanıt bulunmasa da durum budur. Kur'an'daki daha barışçıl ayetler, muhtemelen İslâm'ın nispeten zayıf olduğu ve sağlamlaştırmaya ve korumaya ihtiyaç duyduğu dönemlerin ihtiyatlı politikalarını yansıtmaktaydı. Fakat İslâm daha güvenli bir duruma gelince, kâfirlere karşı saldırı ve hücum pozisyonuna geçmek uygun görüldü. Tarihçilere göre Kur'an'daki bu daha saldırgan eğilim, Hz. Muhammed'in başlangıçta din değiştirme konusundaki hoşgörülü ve yumuşak tutumuna Yahudilerin ve müşrik Arap kabilelerin yeterince cevap vermemelerinden kaynaklanan hoşnutsuzluğunu yansıtmaktadır (Leaman 2006c). Bu konuyla ilgili gerçek ne olursa olsun, Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın hızla yayıl-

ması, teorik olarak Kur'an'ın daha saldırgan ayetleri tarafından desteklendi. Daha savunmacı ayetler ise İslâm dünyasının politik olarak anlaşmanın ve kendisini tam anlamıyla bir ulus olarak ya da dünyanın geri kalan kısmıyla barış içinde birlikte yaşamanın yollarını arayan ulusların birleşmesinin yollarını aramaya başlamasından sonra ön plana çıktı.

Dinsel otoriteler, sadece cihadın ne zaman ilan edilmesi gerektiği konusunda değil, savaş esnasında hangi davranışların kabul edilebilir olduğu konusunda da ihtilaf ederler. Bazıları, tüm müşrik düşmanları, hatta onların kadınlarını ve çocuklarını bile öldürmeye izin verildiğini ileri sürer. Diğerleri ise affetmeyi, köleleştirmeyi, fidye almayı ve zimmilere (anlaşma karşılığı hayatları koruma altına alınan gayrimüslimlere) konan kelle vergisini içine alan geniş bir seçenek yelpazesi önerirler. Keşişlere gelince onların durumu biraz kapalıdır. Hem Peygamber hem de Ebû Bekir, onları kendi hâllerine bırakmaya taraftar gözükmektedirler. Her ne kadar Kur'an'da farklı uygulamaları gösteren ayetler bulunsa da (47:4, 8:67) bizzat Peygamber'in esirleri asla öldürmediğine dair bir hadisi vardır. Savaşta genel imha hareketi ne ölçüde uygulanabilir. Peygamber'in bir askerî operasyon esnasında Benu Nadr'in hurmalıklarını ateşe verdiği, buna karşılık Ebû Bekir'in, ağaçların kesilip evlerin yıkılmasına karşı çıktığı rivayet edilir.

Kur'an'da çatışmayla ilgili iki kavram vardır. Daha seküler bir kavram olan *kıtal*, "savaşmak"; daha dinsel olan ve daha genel bir fiil olan *cehede* kökünden gelen *cihâd* ise "mücadele etmek" anlamına gelir. Bu sonuncu kavram, daha çok manevî anlamda kullanılır ve bir Müslümanın İslâmî bir tarzda, Allah'ın yasalarına uygun olarak yaşaması için gayret sarf etmesi gerektiğini ima eder (Nasr 1982). Birçok yorumcu, Kur'an'daki cihatla ilgili ayetleri, öncelikle, bizi insanoğlundan çok, hayvanlara benzetmenin yolarını arayan içimizdeki güçlere karşı verilen manevî mücadele anlamına gelen nefisle cihat etmekle ilişkili olarak görür. Nefisle yapılan bu cihada bazen büyük cihat olarak da referansta bulunulur. Küçük cihat ise gerçekte bir düşmana karşı ordu hazırlamaktan ibarettir. Bunun

niçin böyle olduğu anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü savaş alanında gözüken haricî bir düşmanı yenmek, bir mümini İslâm'ın mesajına boyun eğecek tarzda bir hayat sürdürmeye döndürmekten çok daha kolaydır. Burada dinin sadece biçimsel yönünü takip etmekten daha fazlasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda anlatılan husus, kalbin gerçek anlamda Allah'a yönelmesidir. Dolayısıyla müminin tutumunda ve düşüncesindeki bu tür bir yöneliş, açıkçası onu değişim, yani o âna kadar kabul edilen hayat tarzının aksi yönünde ilerlemek için büyük bir güç sarf etmeye davet eder. Yine bu durum onu, hayatın tüm boyutlarına dikkat etmeye ve onu yeniden değerlendirmeye çağırır. Dolayısıyla bu tür bir manevî mücadele, fiziksel ve politik bir savaşta ortaya çıkan meydan okuma türlerinden çok daha fazlasını gerektirir.

Sünnî İslâm ile Şiî İslâm arasındaki farkta, yalnızca savaş yasalarının sonucuna dair önemli bir neden vardır ve bu, savaşı ilan edecek otoritenin kim olduğuyla ilgilidir (Kohlberg 1976). Sünnîlere göre hâlihazırda mevcut olan siyasî otorite savaş ilan edebilir. Şiîlere göre ise Allah tarafından atanmış bir lider olan imamın bulunması gerekir. Şiîlerin, cihadı sadece bir imamın başlatabileceği üzerindeki ısrarı, en azından kısmen de olsa, farz kılınan çatışmanın gerçek tabiatı konusunda açık olmanın hayati bir önem taşıdığı argümanıyla motive edilmiştir. Politikacıların tamamı için, yaptıkları şeyin gerçekten bizzat politik çıkarlarını veya devletin menfaatlerini daha da artıracağını gördüklerinde, cihat adını verdikleri şeyi ilan etmeleri çok çok kolaydır. Müslüman topluma fiilî olarak meydan okumayan kâfirlere karşı açılan savaşla ilgili bir problem de, bu durumun Kur'an'da, dinî konularda özgür iradenin önemine sıkça yapılan atıflar ve Kitab'ın, İslâm'ın mesajını zorunlu olarak benimsemeyecek pek çok kimsenin varlığını açık bir şekilde kabul etmesidir. Elbette her hâlükârda kâfirlere tanınan bu toleransın mümin toplum için bir tehdit olduğu, bu yüzden de toplumu korumak için askerî bir meydan okumaya ihtiyaç duyulduğu ileri sürülebilir. Yine de gerçekte riske girilen şey, İslâm toplumunu korumaktan ziyade kişisel çıkarları artırmaya yönelik fırsatçı bir teşebbüs oldu-

ğunda, cihat denilen şeyi başlatmaktan kaçınmak gerekir. Cihadı başlatmaya dair Şiî yaklaşımın avantajlarından biri de siyasî liderin uygun olan dinî ve ahlâkî mülahazalarla motive edilmesinin önemi üzerinde durmasıdır.

Çağdaş Siyasî Durum

İslâm dünyasındaki çağdaş uygulamaya bir bakacak olursak cihadın kurallarıyla cihat adı verilen şey arasında büyük bir fark olduğunu görürüz. Örneğin, 1990'lı yıllarda, Irak ve Suriye'deki Baas rejimleri, dinî olmayan, rasyonel olarak Arap milliyetçiliğine dayanan son derece seküler yönetimlerdi. Hem Suriye hem de Irak, kökleri ulusal bir azınlığa dayanan elitler tarafından yönetilmekteydi. Suriye'ye baktığımızda Aleviler, diğer birkaç Şiî grubun kendilerini İslâm'daki aynı hareketin bir parçası olarak gördüğü sapkın (*heterodox*) bir mezhepti. Irak'taki Tikritîlere gelince, onlar Irak nüfusunun en fazla üçte birini, belki de daha azını oluşturan Sünnî cemaatin bir parçasıdırlar. Dolayısıyla kendilerini, daha çok ana İslâmî akımın bir parçası olarak görmektedirler. Geçmişte her iki rejim de politikada İslâm'a bir rol verme konusunda tavizsiz bir düşmanlık sergilediler. Suriyeliler, Müslüman Kardeşler tehlikesini yok etmek için, vatandaşlarından büyük bir kitleyi katlediyor, Iraklılar ise dinin devlette herhangi bir rol almasını kabul etmiyorlardı. Bu rejimler, Baasçılık yoluyla sağladıkları konsensüsten daha fazlasını oluşturmak için genel olarak dinden ziyade geleneğe ve tarihe başvuruyorlardı. Bu bakımdan, örneğin İran-Irak Savaşı sırasında, Iraklılar kendilerini İranlılara karşı mücadeleye adamış Araplar olarak takdim ettiler ve propagandalarında sıkça İranlıların Araplara yenilgisine atıfta bulunarak Saddam'ın Kadisiye'sinden söz ettiler. Savaş esnasında anayasa, daha İslâmî olması için değil de daha geleneksel olması için değiştirildi. Öyle ki 1989 yılında, namus suçları, askerlerin kadınlara tecavüz etmeleri durumunda duydukları endişe karşısında morallerini bozmamak için suç olmaktan çıkarıldı. Hâlbuki savaştan önce Irak, bölgede kadın haklarına saygı ve onları istihdam etme konusunda en ilerici ülkelerden birisiydi. Ancak savaş başla-

yınca, hükümet açısından bu yasa değişikliği, nüfusu, İran nüfusuna erişmesi için artırmak maksadıyla zorunlu hâle geldi. Bu yüzden ilerici yasaların çoğu askıya alındı. Bu değişiklikler, rejimin yeni İslâmî dayanaklar bulmasından dolayı birdenbire gerçekleştirilmedi. Fakat daha ziyade mümkün olan en geniş kapsamlı halk desteğini sağlamaya duyulan ihtiyaçtan dolayı yapıldı.

Suriye ve Irak'taki Baasçı rejimler, Kuveyt'e açılan savaş konusunda farklı taraflarda yer almaktaydılar. Bununla birlikte her ikisi de kendilerini cihada adamış olarak tanımlamaktaydı. Burada cihat sözcüğünün kullanılması, yalnızca onların içine daldıkları bir mücadele anlamına gelmemektedir. Onunla, İslâm yararına yapılan bir savaşın tüm duygusal içeriğini kapsayan bir anlam kastedilmektedir. Böyle bir iddiayı haklı çıkarabilmek için ne tür bir gerekçe gösterilebilir? Görebildiğimiz kadarıyla, Sünnî İslâm'da cihadın kriterleri çok esnektir. Bunlar en fazla cihadı başlatan kişiyle ilgilidir. Bu bakımdan, bir yöneticinin devletin çıkarları doğrultusunda niyet ettiği herhangi bir çatışmanın cihat olarak kabul edilebileceği ileri sürülebilir. Burada söz konusu kavramın, dinî anlamından biraz farklı bir manada kullanıldığı ve bunun yasa dışı olmayıp sadece farklı olduğu iddia edilebilir. Her iki iddia da problemlidir. Sünnî İslâm'da bile herhangi bir çatışma cihat olamaz. Çarpışmanın dinî bir boyutunun olması gerekir. Genellikle böyle bir boyut bulmak zor değildir. Nitekim Iraklılar, Kuveyt'i işgallerini, tamamen dinî bir çerçevede görülebilecek şekilde İsrail'e karşı verilen genel mücadelenin bir parçası olarak nitelendirdiler. Gerçi burada şu hususun ifade edilmesi gerekir. Kuveyt'in istilasına dair bu gerekçe, Kuveyt'teki ilerici güçlerin verdiği dâhilî mücadeleye yardım etmekten tutun da, İran ile savaşmak için Irak'a verilen paraların geri ödenmesini isteyen Kuveytlilerin başlattığı saldırıyı engellemeye, petrol fiyatlarını yüksek tutmaya, Filistinlilere yardım etmeye ve bozulmaya yüz tutmuş kraliyet rejimlerini devirmeye varıncaya kadar işgal dönemi boyunca sürekli değişen geniş bir yelpazeyi kapsamaktaydı.

Suriyeliler de aynı şekilde, her ne kadar Birinci Körfez Savaşı'nda yıllarca İran'a destek sağlayabildiler ve bu esnada çok çeşitli

etkin söylemlerde bulunabildilerse de meşgul oldukları şeyi cihat olarak göstermeye çalışırken benzer bir güçlük içindeydiler. Fakat onlar, İkinci Körfez Savaşı'nda garip bir tutum sergilediler. Çünkü onlar, kendilerini Arapçılık davasının standart savunucuları olarak takdim etmelerine rağmen, Arapların geleneksel düşmanı olan İranlıları, Iraklılara karşı verdikleri savaşın sonuna doğru desteklemeye başladılar. Esed'in Suriye'de İslâmî köktenciliğe karşı giriştiği acımasız sindirme harekâtı, ülke içerisindeki aşırı Müslüman bakış açısının yardımına başvurmayı anlamsızlaştırdı. Hâlbuki kendi ülkelerinin Araplara karşı niçin önce İranlıları, sonra da Amerikalıları desteklediğini merak eden çoğunluktaki Sünnî vatandaşların yardımına müracaat etmek hâlâ önemliydi. Amerikalılar Saddam rejimini tamamen yıktı ve Üçüncü Körfez Savaşı olarak niteleyebileceğimiz süreçte Suriyeliler, bu istilaya karşı kolaylıkla bazı ulusalcı gerekçeler ileri sürdü ve çoğu kez de bu gerekçelere dinî bir kılıf buldu.

Genel propaganda çizgisi ulusalcılığa dayanmakla birlikte, hem İranlıların hem de Suriyelilerin Iraklılara karşı verdiği savaşın İslâmî temellerini güçlendirmek için cihat gibi dinî kavramlara önem verilmeye çalışıldı. Suriyeliler, Birinci Körfez Savaşı'nda İranlıların Filistinlilere verdiği desteğe çok önem verdi. Bunun üzerine Iraklılar, İkinci Körfez Savaşı'nda, İsrail'in bölgede Amerika'nın dolaylı değil doğrudan bir vekili olmasını hesaba katarak, Amerikalıları bir Arap ülkesiyle çarpışmaya sokmaya zorlamak suretiyle İsraillilere yardım etmiş oldu. Suriyeliler burada, Müslüman ülkeler arasındaki çatışmaları yöneten önemli bir yasal prensibe başvurmaktaydılar. Bu yasaya göre bu tür çatışmalar, haricî bir müdahale olmaksızın Müslüman toplumun içinde çözülmelidir. Pek çok Müslüman, Batı'nın müdahalesi yüzünden aşağılandı. Çünkü Müslümanların kendi argümanlarını bizzat kendilerinin ortaya koyması gerektiği prensibine karşı olduğu gözüken asıl neden buydu. Suriyeliler, samimiyetsiz bir şekilde, Irak rejiminin komşu Arap ülkeleriyle uzlaşmayı ve fikir alışverişinde bulunmayı kabul etme becerisini gösterememesinden dolayı bu tür bir haricî müdahaleyi kaçınılmaz kıldığını iddia ettiler. Böylece bölgeye daha büyük yabancı

bir müdahaleyi engellemek ve Irak saldırısını geri püskürtmek için Batılı güçlerin yardımıyla gerçekleştirilen bir müdahale kaçınılmaz oldu. Bu tür tezlerle ilgili başka ne söylenirse söylensin, bunların savaşın İslâmî temellerini oluşturması çok zordur.

Dinsel bakış açısından hareket edilecek olursa İranlılar, Birinci Körfez Savaşı'nda Iraklılara karşı daha güçlü bir konumdaydı. Birincisi, İranlılar saldırıya uğramışlardı ve Şah ve Saddam Hüseyin tarafından imzalanan daha önceki bir antlaşma, Saddam Hüseyin tarafından tek taraflı olarak ihlal edilmişti. İkincisi, onların savaşın yasallığını ilan edecek bir imamları vardı. Çünkü bu, Şiî bakış açısından her ne kadar pratik bir anlam taşısa da çok önemliydi. Görüldüğü üzere, bir yönetici için savaş açmak ve onu tamamen keyfî bir şekilde cihat olarak nitelendirmek çok çok kolaydır. Allah ile iletişim kuracak bir lidere sahip olmanın avantajlarından birisi de onun cihat olarak nitelenebilecek türden olaylara benzetmeye uygun çatışmalara karar verme yetkisine sahip olmasıdır. Tam bir İslâm devleti olarak İranlılar, aynı zamanda kendi savaşlarını, devleti ve çıkarlarını savunmaktan ziyade İslâm'ı savunma şeklinde sunabilecek bir durumdaydılar. Dolayısıyla onlar, "İki Müslüman birbirine kılıç çekerse öldüren de ölen de cehennemdedir." hadisiyle ilgili güçlük çekseler de saldırı kurbanı oldukları için tamamen ikna edici bir şekilde kendi savaşlarının haklı olduğunu ileri sürebiliyorlardı. Birinci Körfez Savaşı sırasında, ilginç bir savaş propagandası yapıldı. İranlılar kendi İslâm anlayışlarının evrenselliğine vurgu yapıp Baasçı muhaliflerinin Arap ulusalcılığı anlayışlarını eleştirirken Iraklılar, Arapların İranlılara karşı verdiği ulusal mücadele üzerine vurgu yaptılar. İranlılar, Arapçılığı bir tuzak ve kuruntu olarak yorumladılar. Çünkü o, İslâm dünyasının sadece bir kısmındaki İslâm birliği üzerine yoğunlaşmaktadır. Gerçekten de Araplaların zihninde yer eden bu tür bir birlik, öncelikle hiçbir surette İslâmî olmayıp tam anlamıyla Arapçıydı.

İkinci Körfez Savaşı'nda İranlılar, ilgili herkesi eleştirme durumunda olmalarından dolayı mutluydular. Dolayısıyla savaşta, [diğer] herkesin motive edici gücünden derin bir kuşku duyuyorlardı.

Burada işaret edilmesi gereken nokta şudur: Hangi türden olursa olsun bir çatışmayı nitelemek için cihat kavramının kullanılması, gerçekten onun cihat olduğunu ortaya koymaz. Çünkü çatışma için diğer herhangi bir kavrama zıt olarak cihat kavramının kullanılmasındaki asıl amaç, onu dinî bir kisveye büründürmektir. Burada, yalnızca dinî kullanımın meşru olduğu üzerinde ısrar etmek için, söz konusu kavramın, seküler devletler tarafından bu şekilde değişikliğe uğratılarak kullanılmasının kabul edilemez bir kullanım olduğuna dair bir kanıt sağladığı ileri sürülebilir. Kesinlikle bu kavramın kullanımında değişiklik yapmaya ilişkin bir teşebbüs bulunmaktadır. Fakat bu tür bir değişikliğin, dinsel kullanım bu değişiklikten sonra da meşru olarak kalmaya devam ederse bir anlamı vardır. Cihat kavramı, çatışmayı ifade etmek için kullanıldığı yerde, cihadın icra ettiği fonksiyonu icra etmez. Bu şu anlama gelir: Savaşa katılanlar bir bakıma dinî bir arka planla oraya katılmışlardır. Dolayısıyla bir kimse orada ölür veya bir sıkıntıya uğrarsa, bunu devletin menfaatlerinden ziyade din uğruna yapmıştır. Dinsel kavramları, tatminkâr bir şekilde desteklemeyen bir bağlamda kullanmak, kavramsal açıdan çok tehlikelidir. Örneğin, İranlıların sıkça tüm suçları, fesat veya Allah'a karşı bozgunculuk olarak nitelendirdikleri ileri sürülebilir. Bu, onların dinî bir kavramı, orijinal Kur'anî ve İslâmî anlamlarıyla olan bağını koparark çok geniş bir çerçevede kullanmaktan suçlu olduklarını ifade eder. Bir İslâm devletinde bile tüm suçların, bu kavramı yozlaştırmadan Allah'a karşı işlenen bozgunculuk olarak nitelendirilemeyeceği düşünülebilir. Bu kavramların yalnızca orijinal anlamlarına tamamen uygun olarak kullanıldıklarında doğru bir şekilde anlamlandırıldıkları üzerinde ısrar etmek bir hatadır. Fakat bu tür kavramları söz konusu temel fikrin yasal uygulamaları olarak kabul etmeden önce, onların kullanıldıklarını bağlama çok yakından dikkat etmek gerekir. Elbette bu, hangi kelimelerin kullanılabileceği konusundaki esneklikleriyle gurur duyan propagandacılar için bir problem değildir. Ancak bu, belli rejimlerin çıkarları doğrultusunda kullanılan dinî dilin uygun şartlarda sömürülmesiyle ilgilenen kimseler açısından bir problemdir.

İslâm'da adil savaş fikrine baktığımızda, karşımıza pek çok özellik çıkar. Bir savaşın adil olması ve bazı dinî esaslara dayanması gerektiği açık olsa da onun ne zaman adil olduğu konusunda belirleyici, açık bir izah yoktur. Yöneticiler ortaya çoğunlukla aynı cihat tanımını atma eğilimindedirler. Teologlar ise daha esnek bir tarzda kâfir tanımını gündeme getirirler. Fakat bu bir talihsizliktir. Çünkü bu durumda söz konusu kavramın dinle bir bağı kalmamakta ve politikacıların oyuncağı hâline gelmektedir. Cihadı kimin ilan edeceğiyle ilgili Şiî görüşünün, cihat kavramının serbest ve hoyratça kullanılmasına sınır getirmesi bakımından faydalı olduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte Şiî imamların seküler nedenlerle savaş ilan etmelerinin Sünnî akranlarına nispetle daha az ihtimal taşıdığına dair bir kanıt yoktur. Batı'da cihadın, İslâm dünyasının Batı dünyasına karşı normal bir tutumu olduğu şeklindeki yaygın kanaat doğrudur. Dolayısıyla Müslüman ve gayrimüslim dünya arasındaki barışı, büsbütün geçici bir ateşkes olarak görmeye gerek yoktur. İslâm'da hem savaşı yönetmeyi hem de başlatmayı kapsayan kurallar, cihadın dinî temellere sahip olması gerektiği esasının dışında tamamen liberal toplumlardakiyle aynı düzeydedir. Şu hâlde İslâm düşüncesindeki adalet teorisinin ayırt edici bir tarafı olmadığı gibi, dinin önemli bir rol oynaması beklenen herhangi bir toplumda adil bir savaşın bulunamayacağını gösteren bir bulgu da yoktur. Bu bağlamda İslâm, şiddetin kabul edilebilir olduğu âna ilişkin bir hükmü bulunan diğer pek çok dinden farklı bir konumda değildir. Onların hepsi yerel yöneticilerin istekleriyle uyum sağlayabilecek bir esnekliğe veya toplumun çoğunluğu tarafından paylaşılan önemli çağdaş fikirlere sahiptir. Durum bunun aksine olsaydı, o zaman bu dinler, rejim değişiklikleri ve tarihsel gelişimin tipik kargaşaları içinde sürüp giden çok sert anlara sahip olurlardı.

8
DEĞİŞİM PROBLEMİ

Felsefe ve Din

İslâm felsefesinin dikkat çeken özelliklerinden birisi de anahtar felsefî kavramların nasıl anlaşılacağıyla ilgili olarak işin içine bir dizi radikal teorinin dâhil edilmesidir. Fakat bu aynı zamanda bir meta teori; teoriler hakkında, onlardan daha radikal bir teori oluşturdu. Bu meta teori, bazen "çift gerçeklik" olarak nitelendirildi. Bu, dinin ve felsefenin gerçeklerinin birbirlerinden çok ayrı olmalarından dolayı birbirleriyle çelişmelerinin mümkün olmadığı anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla onlar birbirlerine karşıt görünseler de bu pek önemli değildir. Çünkü bu sadece görünürde olan bir çelişkidir. Gerçekte bu çelişki, bir gerçekliği olmadığı için tamamen imgeseldir. İbn Rüşd'ün bu konumda olup olmadığıyla ilgili sürekli geniş bir tartışma yapılmıştır. Belki de bunun en kaba formunu o oluşturmamıştır. Bu kaba form şunu ileri sürmektedir: Din ve akıl farklı aktiviteler olduğu için birbirleriyle ilişkili değildir. Fakat bu, gerçekten çok kabadır. Çünkü bunların birbirlerini niçin etkilemediklerine dair bir açıklamada bulunmaya gerek yoktur. Her şeyden önce akıl ve din, fikirlerin her yerde karşılaşılan düzenlemelerinin kısa bir anlatımını yapmaktadır. Bu fikirler bir yerde buluşmasalardı bu kesinlikle çok şaşırtıcı olurdu.

İbn Rüşd, elbette buna bir açıklama getirdi. O, bunlar birbirlerine karşıt olmadılarsa bunun onların aynı şeyi tamamen farklı yollardan yapmalarından kaynaklandığını iddia etti. Yani akıl, gerçek-

liğin tabiatına tamamen kanıtlayıcı bir yaklaşımda bulunurken bu tabiatı, açık bir şekilde ve kapsayıcı kavramlarla analiz ve ifade etme imkânına sahiptir. Kesinlikle din de aynı gerçekliğin bir versiyonunu ortaya koyar. Fakat o bunu çok farklı bir yoldan yapar. Bu yollar, gerçekliği dinî cemaatin sıradan üyeleri için kabul edilebilir hâle getirir. Yine de gerçeklik bir anlam ve mesajdan ibarettir. Fakat o, sadece filozof ve bilim adamında değil, herkeste yankılanan bir dile dönüşmüştür. Dolayısıyla din ve akıl birbirleriyle çatışmaz denildiğinde, bu onların gerçekten de farklı yollardan ifade edilen aynı hakikat etrafında dolandıkları anlamına gelir. Onlar çatışmazlar; çünkü onların çatışabilecekleri herhangi bir konu yoktur. Bu durum, birisinin havaalanından şehir merkezine gitmek istemesine benzer. O ya otobüsle ya da taksiyle gidebilir. Bu iki taşıma vasıtası da birbirleriyle çatışma içinde değildir. Elbette onlar rekabet içinde olabilirler. Ancak bu, onların hangisinin doğru, hangisinin yanlış yolda olduğunu sormamızı haklı kılmaz. Daha fazla bir açıklama getirmediğimiz takdirde bu tamamen yanıltıcı bir sorudur.

Aynı gerçeğe de olsa din ve aklın tamamen farklı yaklaşımları olduğu fikri, bu ikisini birbirlerine bağlamaya alışan Avrupa'da devrimci bir yaklaşımdı. Burada, Orta Çağ'daki üniversitelerin temelde papazlara özgü ve dinsel enstitüler olduklarını hatırlamamız gerekir. Bu yüzden İslâm felsefesinin Batı düşüncesine ilk etkisi, din ile seküler olan arasındaki kesin ayrıma giden yolu döşemek oldu. Bu, Batı düşüncesi için önemli yankıları olan bir ayrımdı ve hâlâ da bu yankılar devam etmektedir. Bu fikir, Hıristiyan Avrupa'da ortaya çıkıp popüler olduğunda, kesinlikle radikal bir doktrin olarak tecrübe edildi. Öyle ki şoke edici fikirler hızla yayılıp moda oldu.

İslâm felsefesinin Hıristiyan dünyaya ilk girişinden sonra, bilindiği üzere bazı Kilise otoritelerinin karşı çıkışının gölgesi altında kaldı. Ancak bundan daha önemlisi, önceden ulaşılamaz olan Grekçe metinler büyük ölçüde tanınır olduğu için, mevcut olan şeyler, özellikle de üçüncü el tercümeler üzerinde çalışmaya ihtiyaç kalmadı. Burada söz konusu olan, orijinali Grekçe olan metinlerin, sonradan Süryaniceye, oradan Arapçaya, sonra bazen İbraniceye ve

en sonunda da Latinceye çevrilmesidir. Orijinal kaynaklara gitme alternatifi açıkçası çok cazipti. Nitekim belli başlı Müslüman düşünürler, özellikle de Averroes (İbn Rüşd), Avempace (İbn Bacce) ve Avicenna (İbn Sînâ), onlara Latince isimler verdikleri için, çok kullanışlı olarak kaldılar. Nitekim Maimonides (Rabbi Moyses) ve İbn Gabirol (Avicebrol) gibi onların bazı akranları da aynı şeyi yapmışlardı. Bunun nedeni, onların yorumcu (*şârih*) rolünde olmalarıydı. Onlar uzun süren bir şerh geleneği oluşturdular. Dolayısıyla Grek filozoflarının bu eserleri, özellikle de Aristo'nunkiler, neredeyse şerhleri olmadan anlaşılacak kadar basit değillerdi. Bu yüzden İslâmî gelenek içerisinden yetişen yorumcuların kullanılmasına devam ediliyordu. Çünkü onlar metin hakkında konuşmak için dikkat çeken ve meydan okuyan şeylere sahiptiler.

Bu etkinin daha az anlaşılmakla birlikte üçüncü bir formu vardı. Bu etki, Leibniz ve Descartes gibi düşünürlerin İslâm felsefesinin tüm boyutlarını süzgeçten geçirip modern felsefeye aktarmasıyla ortaya çıktı. Mesela, İbn Sînâ'nın uçan adam örneğiyle Descartes'ın "Düşünüyorum o hâlde varım." argümanının yapısı arasında birçok benzerlik vardır. Bu örnek, kendisinin kim ve ne olduğunu keşfetmek için yalnızca akla dayanması gerektiğini düşünen, dolayısıyla da fiziksel özelliklerinin hiçbirisiyle temas kurmayan birisi hakkındadır. İbn Sînâ bu örneği, yalnızca akıl aracılığıyla kazanılan bilgiyi önceleme konusunda iyi bir izlenim bırakmak için kullandı. O bu örneği aynı zamanda beden ile ruh arasındaki ayrıma dikkat çekmek ve ruhun bağımsızlığını ve önceliğini vurgulamak için de kullandı. Uçan adam örneği Latin dünyasında da çok iyi tanındı ve kolayca ulaşılabilir oldu. Biz onların bunu İbn Sînâ'dan ödünç alıp almadıklarını bilmiyoruz. Fakat Spinoza ve Leibniz'in bazı filozofları kendi eserlerinde zikretmeye başlamalarından itibaren çok ciddi bir şekilde kullandıklarını biliyoruz (Wilson 1996). Burada daima her olayın kendisinden sonra gelen olayı tetiklediği (*post hoc ergo propter hoc*) şeklindeki safsatanın içine düşme konusunda dikkatli olunması gerekir. Kesinlikle bu türden bir bağlantının tabiatına güvenmemizi gerektirecek hiçbir neden yoktur.

Yöntem konusunda izlenmesi gereken faydalı bir yol da Batı felsefesinde ne tür meselelerin yer aldığına bakmak ve bunların İslâm felsefesinin temel prensipleriyle nasıl olup da yan yana geldiklerini incelemektir. Buradan bir noktaya varabilmek için İbn Rüşdçülüğün temel yönlerini ele almamız gerekir. Çünkü İslâm felsefesinin diğer önde gelen teorileri, kuşkusuz Batı felsefesinin detaylarını inşa etmede önem kazandı, fakat belki de düşüncenin bu formunun tüm ruhu açısından o kadar da önemli değildi. Gerçekten de İbn Rüşdçülüğün etkili olduğu taraf, din ve felsefenin görece önemine dair Batılı bakış açısıydı. İbn Rüşd'ün ne kadar Ortodoks ve İbn Rüşdçü olduğuna dair argümanlar burada biraz anlamını kaybetti. Fakat bunlar hâlâ izi sürülmeye değer. Burada önemli olan şey, felsefe ve dinin aynı gerçeğe doğru giden iki yol olduklarının kabul edilmesi ve birinin diğerine üstün olduğunu ileri sürmekten maksadın çoğunlukla terk edilmesidir. Bu bağlamda kesinlikle İbn Rüşd'den sadakatle alınan İbn Rüşdçülüğün temel tezlerinden ikisine bakmamız ve bunları dildeki kesinlik ve yaşam tarzındaki değerlilik çeşitlerine dair Aristocu bakışla irtibatlandırmamız gerekir (Leaman 1996a, 2005a).

Bu aşamada dile yaklaşım daha önemlidir. Nitekim bu kitapta da tamamen dil meselesine ayrılmış bir bölüm bulunmaktadır. Dilin bir formu diğerlerine üstün müdür? Aristo'ya göre, kesinlikle nötr bir kavram yoktur. Çünkü bizatihi kesinlik, kullanılan dilin türüne ve onun kullanıldığı kontekste bağlıdır. Bu, İbn Rüşd'ün, Gazâlî ve diğerlerinin dilin felsefî kullanımına yönelttikleri eleştirilere cevap verdiği eserinde sürekli olarak yaptığı bir şeydir. Gazâlî, filozofların dili doğru kullanmadıklarını, çünkü onların, âlemin Allah'ın bilgisi ve doğrudan fiili uğruna nasıl işlediğine dair yaptıkları açıklamalarda hiçbir gerekçeleri olmadığını iddia etti. Onlar Tanrı'nın fail olmasının, O'nun eylemlerinin mantık yasalarının dışında bütünüyle hür olması anlamına geldiğini iddia etmektedirler. Onlar filozofları, Tanrı'nın bir rolü olduğunu, bu role dair geleneksel bir dil kullanmak suretiyle kabul ediyormuş gibi görünmekle, fakat gerçekte ise O'na yapacak hiçbir şey bırakmamakla suçlamaktadırlar. Görüldüğü üzere onların kendi tezlerini savunmak için

oluşturdukları argümanları güçlüdür. Dolayısıyla onlar kesinlikle İbn Sînâ gibi bir düşünürün geleneksel teolojik dili yeni biçimleriyle kullandığını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bununla birlikte İbn Rüşd, itiraz nedeninin gerçekten tümüyle bundan ibaret olmadığına işaret etmektedir. Dili kullanmanın uygun olan tek bir yolu yoktur. Aksine bunun pek çok yolu vardır ve onlardan hiçbirisine bir ayrıcalık tanınamaz. Bu bakımdan sıradan müminlerin dili kullanımı, en az filozoflarınki kadar ve belki de içinde bulunduğu belli bir kontekste, kelâmcılarınkinden daha doğrudur. Bu, tam anlamıyla bir tür düşünce rönesansıdır. Buradaki düşünce, kesinliğin ve anlamın düzeylerini belirleyenin, başkası (Tanrı) veya bir şeyin (gerçekliğin) kendisi değil, biz olduğumuzdur. Bu fikir, rönesansa karşı bir güven ve coşkuyla doludur. Çünkü o, söylediğimiz şeyde bizi hiçbir şeyin sınırlamasına gerek olmadığını ima etmektedir. Yeter ki kelimelerimize bir rol ve anlam vermek için söylediğimiz şeylere uygun bir kontekst bulabilelim.

İslâm felsefesinde İbn Rüşd, sıkça ifade edilmesine rağmen Aristo'nun Arapçada tamamına ulaşılamayan *Politika*'sının yokluğunda Platon'un *Cumhuriyet*'ini kullanırken, Aristo'nun ifade ettiğini düşündüğü çeşitli noktalara temas ederken birtakım güçlüklerle karşılaştı (Leaman 1997b). Burada bizi ilgilendiren husus nasıl yaşamamız gerektiğine dair düşüncedir. Özellikle tek tip bir hayat, aklî hayat üzerine mi odaklanmalı, yoksa ahlâkî ve sosyal ödevleri kapsayan aktivitelerin farklı bir yelpazesini oluşturmanın yollarını mı aramalıyız? Sonuçta bu, Aristo'nun asla sormadığı bir soruydu: Onun, mutluluğun entelektüelce izahına daha çok eğilim gösterdiği muhtemelen doğru olsa da biz gerçekten onun bu konudaki nihai düşüncesini hiçbir zaman bilemeyeceğiz. İbn Rüşd, onun bu konudaki düşüncesini belirsizlik olarak yorumladı ve bunun mutluluğa giden yegâne yolun, tek tip bir hayat tarzı veya en iyi yol olmamasından kaynaklandığını ileri sürdü. Bu bağlamda sadece farklı yollardan söz edilebilir. Bunların her biri kendi seyrinde kabul edilebilir ve onlar makbul davranış kurallarına uygun oldukları sürece, çeşitli insan davranışlarının niçin hayatın en iyi formunun bir par-

çası olmasına gerek duyulmadığının bir nedeni yoktur. Filozoflar tarafından genellikle ikinci dereceden önem arz eden erdemlerin, sosyal ve politik faziletlerin önemli olduğu, çünkü bunların, herhangi bir kimsenin hayatının bir parçası olmadığı takdirde, onun entelektüel düşünce üzerine başka yollardan sarf ettiğinden daha fazla çaba sarf edemeyeceği iddia edilmiştir. Bununla birlikte hakikate ulaşmanın farklı yolları olduğu ve bunların hepsinin geçerli olabileceği düşüncesi ciddiye alınırsa, bunu farklı hayat formlarının eşit bir şekilde değerlendirilebileceği düşüncesi takip eder. Bu durumda, artık bunlardan hangisinin diğerine üstün olduğu sorusunun bir anlamı kalmayacaktır. O hâlde bireyin gerçekten kendisi için nasıl hareket etmesi gerektiğini keşfetmesi gerekir. Bu da İbn Rüşdçülüğün tam bir modern uzantısı olarak görülebilir.

Kültürel İlişki Meselesi

Bir kültürün diğerine etkisine çeşitli açılardan bakılabilir. Bazen belki de çoğunlukla bu etki, söz konusu ilişkiden kaynaklanan şok aracılığıyla ortaya çıkar. Bir etkiden söz ettiğimizde, birisinin bir başkasının kafasına bir tuğlayla vurmak suretiyle bir etkide bulunması durumunda olduğu gibi, genellikle hoşlanılmayan bir ilişki biçimini kastederiz. İslâm felsefesinin Hıristiyan ve Yahudi Avrupa üzerindeki etkisi de bu türdendir. O, Hıristiyan ve Yahudi düşünürlerin karşısına çürütülmesi zor ve doğru oldukları takdirde onların sistem ve inançlarının bazı temel teorik pozisyonları açısından problem oluşturan önermeler ve argümanlar yelpazesiyle çıktı (Leaman 1996g). Bu itibarla yeni bir görüşle aynı fikirde olmayı ve ona katılmayı kastetmediğimiz anlarda bile bir etkiden söz edebiliriz. Bu durumda söz konusu etki, bu yeni görüşe başvurmayı kapsayan bir çabadan kaynaklanmıştır. Bu bakımdan, İslâm felsefesinin, İslâm dünyasının dışında kalan Orta Çağ Avrupa'sı üzerindeki etkisi, çoğunlukla Aquinas, Albert the Great, Duns Scotus ve diğerlerinin, Müslüman seleflerinin ortaya koydukları önemli argümanları ve yorumları anlamak ve onlara cevap vermek maksadıyla sarf ettikleri çabaların sonucunda oluştu (Marenbon 1996).

Modern zamanlardaki durumu betimlemek çok daha zordur. Spinoza ve Leibniz gibi bazı filozoflar, İslâm felsefesinin temel prensiplerini bütünüyle özümsediler. Öyle ki onlar, önemli argümanların neler olduğunu ve bunlara nasıl müracaat edebileceklerini çok iyi biliyorlardı. Fakat Descartes ve Kant gibi diğer modern filozoflar, İslâm felsefesiyle çok daha muğlak bir ilişki içerisindeydiler. Kant'ın aklın antinomilerini, temel kelâm argümanlarının geleneksel sunum biçiminden izler taşıyan bir tarzda ortaya koyduğu doğrudur. Bununla birlikte onun bunları oradan aldığını düşünmemizi gerektirecek bir neden de yoktur. Descartes'ın hayatının ilk evresindeki eğitimi sırasında bazı İbn Rüşdçü münazaralarla karşılaştığı düşünülebilir. Fakat onun bunu yaptığına dair hiçbir kanıt yoktur. Belki burada bir ilişkinin doğrudan kanıtını bulmaktan daha önemli olan husus, on üçüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar, İngiltere'den Polonya'ya tüm Avrupa'ya yayılan ve neredeyse üç yüz yılı kapsayan tüm İbn Rüşdçü münazaraların etkisidir. Tüm reddiyelere ve inkârlara rağmen İbn Rüşdçü münazaraların ortaya çıkardığı durum, din ve felsefenin, bütünüyle farklı araştırma alanları olduklarının iddia edilebilir olmasıdır. Elbette İbn Rüşd'ün gerçekte söylediği şey, her ikisinin de aynı geçeğe referansta bulunduğudur. Onun argümanının odak noktasının bu olduğundan kuşkulanmayı gerektirecek hiçbir neden yoktur. Fakat bu argümanın önemli tarafı, felsefenin ilk defa dinle en azından aynı düzeye konulmuş olmasıdır. Bundan sonra artık aklın elbisesini din tarafından biçilen modele uygun olarak kısaltması gerektiğini söylemek kolay olmayacaktı. Bu tam da modern felsefenin ajandasının ve Orta Çağ felsefesinden kopuş işaretlerinin en önemli kısmıdır.

Bu, Orta Çağ filozoflarının felsefî çalışmalarını, hakikatten çok uzak olan kendi dinî prensiplerine bağlı kalarak yaptıkları anlamına gelmez. Diğer taraftan onlar, çoğunlukla felsefeye oranla dine daha yüksek bir statü vermekten hoşnuttu. Dolayısıyla sonuçta bilâ keyf, yani her ne kadar nasıl mümkün olduğu anlaşılamasa da durumu olduğu gibi kabul etmenin zorunlu olduğunu söylemek çoğu kez benimsendi. Bu, İbn Rüşd gibi belli duyusal meselelerde ço-

ğunlukla kaçamak cevap veren düşünürlerin bile ortak noktasıydı. Bu durum, onun ikiyüzlü olduğu fikrini güçlendirdi. Fakat onun zatî ölümsüzlük gibi meselelere dair görüşleri hakkındaki kesin gerçek ne olursa olsun, onun bu tür konuları daha seyrek tartıştığından hiç kuşku yoktur. Sanki o, [bu tür konularda] ileri sürdüğü görüşlerin yaygın dinî anlayışa aykırı olduğunun farkındadır ve bu yüzden de söyledikleri hususlarda kendisini sınırlama ihtiyacı hissetmektedir. Bu modern felsefede kabul edilebilir bir strateji değildir. Hatta dindar olanlar bile bunu doğru bulmaz. Elbette temel dinî prensiplerin tüm boyutlarını sorgulamak ve korumak önemli bir husustur. İbn Rüşd düşüncesini açık bir şekilde din ve felsefeyi eşit statüye getirmek suretiyle tam bir modern perspektif içerisinde sunmayı başardı. Ardından İbn Rüşdçü hareket, bu radikal fikri, onu ortaya atan kişinin yaptığından veya yapabileceğinden çok daha açık bir biçimde gözler önüne serdi (Leaman 1994, 1996a).

Dönüşüm sürecinin diğer ilginç bir özelliği de bir kültür diğerinden etkilendiğinde ortaya çıkar. Bu durumda sonuç, değişimi oluşturan orijinal fikirden daha farklı bir şeydir. Bu, yerel şartların ve ilgilerin farklılığından kaynaklanır. Bu itibarla orijinal fikir sanki yerel şartlara uygun bir hâle dönüşmüştür. Daha sonra, dönüşen bu fikir, her hâlükârda yeni bir kılıkla içerisinde doğduğu kültüre geri döner. Bu bazen "pizza etkisi" olarak nitelendirilir. Nitekim pizza, Amerika Birleşik Devletleri'ne Napoli'den giden göçmenler tarafından götürülmüştür. Ne var ki şimdilerde Napoli'de servis edilen pizza, orijinal değil, çoğunlukla Amerikan tarzıdır. Bu "pizza etkisi" özellikle İbn Rüşd'ün düşüncesiyle ortaya çıktı. Bu düşünce, Avrupa'ya on dokuzuncu yüzyılda Ernest Renan gibi Kilise karşıtı düşünürler tarafından getirildi. O, bunu yeri geldiğinde din ile felsefe arasında temel bir çatışma bulunduğunu iddia etmek için kullandı. İbn Rüşd ise dinî otoritenin gerici güçlerine karşı aklı korkusuz ve cesur bir şekilde savunan biri olarak ortaya çıkar. İslâmî uyanış sürecinde *Nahda* olarak bilinen şey, İbn Rüşd'ün versiyonuyla cazip hâle geldi. Çünkü İslâm dünyasındaki modernistler, hem İslâm'ı hem de "modern" fikirleri savunan birisini arıyorlardı. Onların hatırladıkları İbn Rüşd, on

dokuzuncu yüzyıl Avrupa tasavvurunda tam bir modaydı. Bu tasavvurun, İbn Rüşd'ün kendi görüşleriyle büyük bir benzerlik göstermesi hiç de şaşırtıcı değildi. Her şeyden önce İslâmî uyanış, temel bir motivasyon olarak Avrupa ile radikal ve otantik bir tarzda ilişki kurmayı gerekli görüyordu. Dolayısıyla bu bağlamda belli imkânların bulunduğunu göstermek için İbn Rüşd'den daha uygun birisi yoktu. Ancak burada uyanışçı düşünürlerin, İbn Rüşd'den ziyade onun Avrupa merkezli modelini kullandıklarının vurgulanması gerekir. Bu noktaya daha sonra tekrar döneceğiz.

Endülüs Bağlantısı

Şimdilerde İslâm felsefesini değerlendirmek için ortak bir nokta bulunmaktadır. Bu her hâlükârda değerliyse ağırlıklı olarak Grek düşüncesinin Hıristiyan ve Yahudi Avrupa'ya ulaşmasında kaynaklık etmesinden dolayıdır. Gördüğümüz kadarıyla, on ikinci yüzyılda, her ne kadar ters yönde bir seyir takip etse de ilk esintileri birkaç yüzyıl önce Bağdat'ta başlayan bir tercüme projesi vardı. Endülüs'ün yüksek entelektüel potansiyeli, tüm Avrupa'da bilinmekteydi. Dolayısıyla doğal olarak bu kültürün eserlerine bir arzu duyulmaktaydı. Hem Müslüman hem de Hıristiyan düşünürler, Grek peripatetik (Meşşâî) düşünceye ilgi duymaktaydı. Ancak Müslümanlar bu konuda Hıristiyanlardan çok daha ileride ve köken olarak daha üstün gözükmekteydi. Nitekim İbn Sînâ, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi düşünürler sadece birer mütercim olarak değerlendirilmemekteydi. Onlar aynı zamanda birer yorumcu ve Grek felsefesine ait çıplak bir metni, hem ona ışık tutan hem de önemli meseleleri gündeme getiren bir tarzda sunan kimselerdi.

İslâm felsefesini yerel Hıristiyan otoritelerle hemen çatışma içerisine sokan şey, onun bu iki boyutlu rolüydü. Her ne kadar farklı bir bakış açısıyla da olsa Gazâlî'nin işaret ettiği gibi felsefe ve dinin bazı temel teorilerini uzlaştırmak kolay değildi. Bu durum Hıristiyan teologlar açısından da çok açıktı. Bu bakımdan daha önce kelâmcılarla filozoflar arasında yaşanan aynı tartışma, Hıristiyan teologlarla filozoflar arasında da yaşandı. Ancak kelâmcılar, filozoflara kar-

şı Müslümanların kendi düşünceleri için pagan/putperest Greklere başvurmalarına gerek olmadığını ileri sürerlerken Hıristiyan teologlar, filozoflara karşı, Hıristiyanların teorik problemlerini çözmek için İslâm'ın kavramsal sistemini kullanmalarına ihtiyaç duyulmadığını savunur. Özellikle popüler olan çözüm çeşitlerinin bütünüyle normal din anlayışına karşı olduğu görüldü. Öncelikle Latin dilinde Averroes olarak bilinen İbn Rüşd'ün düşüncesiyle ilgili durum bu minvaldeydi. O, Hıristiyan Avrupa'dan hem takdir hem de düşmanlık gördü. Özellikle âhirette bireysel hayatın imkânına dair şüpheler, evrenin ezelîliği hakkındaki iddialar, Allah'ın cüzîleri/tikelleri bildiği düşüncesine karşı meydan okumalar gibi çelişkili görülen fikirlerin hepsi, Gazâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştirilerin bağlantı noktalarını oluşturur. On üçüncü yüzyılda bu fikirlerin bir kısmına Paris Üniversitesi tarafından doğrudan yasak kondu. Bu durum bazı fikirlerin ne kadar yaygın olduğunu gösterir. Bu tür teoriler öğrenciler ve hocalar arasında yaygın olmasaydı, belki de onların yasaklanmasına bir gerek duyulmazdı. Burada konulara bu yeni yöntemlerle yaklaşmanın kesinlikle çok büyük bir heyecan uyandırdığı görülmektedir. Nitekim bu yöntemler, kullanıcılarına önceden olduğundan çok daha fazla güçlü bir kavramsal yetenek sağlamıştı.

Bu bağlamda yalnızca Grek felsefesinin İslâm dünyasına girişiyle ilgilenmememiz, aynı zamanda onun Hıristiyan ve Yahudi dünyasına geri dönüşüne de bakmamız gerektiği düşünülebilir. Yine bu noktada felsefenin İslâm dünyasının doğusundan batıya; İslâmî bilginin ilk havzasından Müslüman dünyanın uç sınırlarındaki yeni topraklara geçiş sürecine de dikkat etmeliyiz. Bu önemli bir konudur. Çünkü gayrimüslim dünya açısından İslâm felsefesinin temel kaynağının Endülüs felsefesi, yani İber Yarımadası'ndan gelen felsefe olması, aşırı bir önem atfetme sayılamaz (Jayyusi 1992; Urvoy 2006). Endülüs felsefesinin kendisine has bir kokusu vardı. Dolayısıyla onun sadece derece olarak değil, tür bakımından da Doğu felsefesinden farklı olduğu söylenebilir. Endülüs felsefesiyle Doğu kaynaklı felsefe arasındaki yüzeysel farklardan birisi de ikincisinin değil, sadece birincisinin doğrudan Batı'ya aktarılmış olma-

sıdır. İslâm dünyasının doğu kısmına ait Latinceye ve İbraniceye çevrilen ve ardından batı kısmının programına giren felsefesi bile çoğu kez Endülüs aracılığıyla aktarılmıştır. Her şeyden önce Endülüs, İslâm dünyasının Hıristiyan kültürüne, en azından Batı Hıristiyan dünyasının ana merkezlerine en yakın bölgesiydi. Dolayısıyla orası bir kültürler harmanıydı. Bu durum da farklı kültürlere, birbirlerinin kültürel ürünlerini anlamaları için imkân alanı açıyordu. İslâm başat kültür olduğu sürece hem Arapçayı anlamaya çalışan Hıristiyanlar hem de Yahudiler için önemliydi. Gerçekten de onlar bunu, en etkili grubun dili (ve elbette kültürü) içinde faal olan herhangi bir kültüre ait etnik azınlıkların yaptığı tarzda yaptılar. Dahası Endülüs, birkaç yüz yıl, Avrupa'nın pek çok bakımdan kültür başkentiydi. Yani o, tıbba, mühendisliğe, astronomiye ve tabi ki felsefeye en medenî yaklaşımlara sahipti. Dolayısıyla Batı'da bu bölgenin kültürel ürünlerine büyük bir ilgi vardı. Orada sadece bu ilgi yoktu, aynı zamanda bol miktarda, çoğunlukla da Arapçadan İbraniceye tercüme yapan potansiyel mütercimler bulunmaktaydı. Daha sonra Latinceye tercüme faaliyeti başladı. Bu durumun Grek metinlerinin Arapçaya ilk aktarılışıyla nasıl bir paralellik arz ettiğine dikkat etmemiz gerekir. Bu durum başlangıçta çoğu kez Grekçeden Süryaniceye türcüme yapan Hıristiyan mütercimler tarafından gerçekleştirilmişti. Bu, elbette tek Tanrılı üç din arasındaki derin kültürel bağlar açısından mecazi olmanın ötesinde bir şeydi.

Endülüs felsefesi açık bir şekilde Doğu felsefesine dayanmaktaydı. Ancak o, Doğu felsefesini alıp Batı'ya radikal bir değişiklikte bulunarak aktardı. Hıristiyan ve Yahudi Avrupa da çoğunlukla aynı yolu izleyerek kendisine gelen İslâm felsefesinin tabiatında radikal değişikliklerde bulundu. Bu sürekli olarak zihinde bulundurulması gereken bir husustur. Bir aktarmadan söz ederken sanki sadece bir kültürel meta başka bir grubun eline geçiyormuş gibi, el değiştiren bir düşünce demetini aklımıza getirme eğiliminde oluruz. Fakat hukukçular ne derse desin, kültürel bir meta, diğer meta türlerinden çok farklıdır. Sıradan bir meta, bir kez asıl sahibinin elinden çıkarsa, artık o kimse onu kaybeder. Asıl sahibi onu bir başkasının eline verirken [kullanım]

hakkını da ona devretmiş olur. Buna karşılık bilgi, çoğu aktarılmış olsa da asıl sahibinin metaı olarak kalır. Gerçekten de entelektüel metaın, daha geniş alanlara yayıldıkça değeri artar. Aksine özel ve dar bir alanda kalan bilgi sınırlı bir değere sahiptir. Diğer taraftan bilgi el değiştirdikçe değişme eğilimindedir. Dolayısıyla o, kesinlikle aktarılan aynı meta değildir. Grek felsefesi İslâm dünyasına aktarıldığında da gerçekten olan şey buydu. Nitekim bu değişimin izleri bu süreçte kullanılan dillerde görülebilir. İslâm düşüncesi, Endülüs vasıtasıyla Arapçadan Latinceye [yapılan tercümeler], bazen de İbranice aracılığıyla Batı'ya girdiğinde de aynı şey oldu (Leaman 1996g). Yegâne veya temel bir mesele olmamakla birlikte burada karşımıza çıkan bir konu da herhangi bir dilde ifade edilen bir dizi argümanı ve fikri başka bir dilde ifade etme güçlüğüdür. Burada olan şey, yaratıcı ve eleştirel bir bilincin bu tür argümanları ve fikirleri bir konseptten diğerine aktarmasından ibarettir. Sonuçta ortaya çıkan ise yeni ve orijinal bir üründür. Bu ürünün daha öncekiyle önemli bağları olduğu kesinlikle doğrudur. Bununla birlikte iddia edildiği gibi tamamen aynı şey veya aşağı yukarı aynı şey değildir.

Yunan'dan Ortadoğu'ya yönelen, oradan da çok daha basit bir şekilde Avrupa'ya geri dönen fikir hareketini anlamanın geleneksel bir yolu vardır. Avrupa'nın aklın orijinal yuvası olduğu tezi, bunu İslâm dünyasına borçludur. Dolayısıyla Avrupa onu yüzyıllar sonra, İslâm dünyasının dramatik bir şekilde Avrupa ile çatışan bölümü olan Endülüs aracılığıyla geri almıştır. Bu resme meydan okumak önemlidir. Çünkü o birçok yanlış fikre dayanmaktadır. Meydan okunması gereken ilk nokta, sadece bir tür akıl tasavvuru olduğu, onun da felsefe; Yunan'da peripatetik ve Arapça Meşşâî denilen felsefe içinde bulunduğudur. Bu, Avrupa'ya aktarılan ve uzun süredir Endülüs'te yeşeren bir felsefe biçimidir. O hâlde Endülüs felsefesinin ruhu, genelde Doğu'dan gelen felsefeninkinden çok farklıdır.

Temellere Geri Dönüş

Bu farkı gösteren iki temel özellik vardır. Birincisi, Endülüs felsefesi ele aldığı düşüncenin kökenlerine doğru geri gitmeye çalış-

mıştır. İslâm dünyasında ulaşılan felsefe türü kesinlikle Aristo'nun ve daha az ölçüde de Platon'un eserleri etrafında şekillenmişti. Bununla birlikte o, pek çok yeni Platoncu düşünürün yorumları ve eserlerinden büyük ölçüde etkilenmişti. Nitekim Platon'un eserlerinden bir kısmı bizzat Aristo'nunkilerle karıştırıldı. Aristo'ya ait gerçek metinlerle ilgili bu karmaşa, İbn Rüşd gibi düşünürleri, hangi fikirlerin gerçekten Aristo'ya ait ve hangilerinin de sonradan ilave olduğunu tespit etmek için çalışmaya sevk etti. Doğu felsefesinin bakış açısından yeni Platoncuların yorumları ve eserleri bizzat Aristo'yu anlamak için önemli katkılarda bulundu ve felsefenin araştırdığı noktalarla paralellik arz eden ilginç argümanlar sağladığı için de hoş karşılandı. Aksine Endülüs'ün bakış açısından, hangi görüşlerin gerçek anlamda Aristo'ya, hangilerinin de onun seleflerine ve haleflerine ait olduğunu keşfetmeye yönelmek önemli bulunmuştur. Çünkü teorileri ve fikirleri gelişigüzel bir şekilde toplamanın, felsefeyi ağır bir yük altında bıraktığı ve onun içine dışarıdan nelerin sokulduğunu kesin olarak görmeyi zorlaştırdığı düşünüldü.

Şimdi bu duruma iki örnek verelim: Aristo'nun eserlerine dair yorumlarının/şerhlerinin çoğunda İbn Rüşd, Aristo'ya ait olduğu söylenen pek çok şeyin aslında başka bir şey olduğu konusunda kuşku duymaktadır. Onun (güvenilirliği kuşkulu olsa da) Ebû Yakup'tan aktardığına göre yapılan asıl iş, Aristo'nun eserlerinin özetlenmesidir. Kullanılan dilden açıkça anlaşıldığına göre yapılmak istenen şey, görüşleri "ilk üstadın" (*el-mu'allîm el-evvel*) görüşleriyle karıştırılan filozofların amaçlarıyla bir mukayesede bulunmak için Aristo'nun amaçlarını açık bir şekilde ortaya koymaktır. Bununla İbn Rüşd'ün yeni Platoncu görüşleri terk edip salt Aristocu olanları –gerçekten böyle bir şey varsa– benimseme becerisini gösterdiğini ifade etmek istemiyoruz. O kesinlikle bunu yapamazdı. Çünkü yeni Platonculuk, tamamen kendi zamanına mahsus felsefî bir programdı. Fakat o, üzerinde çalıştığı nüshaların yapısından açıkça anlaşıldığı üzere, zaman zaman gerçekten de Aristo tarafından oluşturulan belli bir noktanın sanıldığı gibi olamayacağını ileri sürebildi. O bunların hepsini, Aristo'ya ait temel fikirlere bağlı kalmadığı için eleş-

tirdiği İbn Sînâ'yı savunmak için değil, Aristo'nun mantığa dair temel düşüncesini yansıtan *Organon*'un saflığını koruyabilmek için yaptı. Bu durum, onun felsefe savunmasını daha problematik hâle getirir. O, Gazâlî'nin saldırıları karşısında felsefeyi savunurken doğuda oluşturulan felsefî formu savunmadığını, aksine kendisinin İslâm dünyasının batısında oluşturmaya çalıştığı yeni bir saf Aristocu formu savunduğunu açıkça ortaya koyar.

Diğer bir örnek de İslâm felsefe geleneğinde çok iyi tanınan ve Yahudi bir felsefe savunucusu olan Musa b. Meymûn'un düşüncesinden alınabilir (Leaman 1997f). Onun zamanında din felsefesinin bir problemi de Aristo'nun âlemin ezelîliği fikrini savunmasıydı. Aristo'nun, en azından zamanın, değişimin bir fonksiyonu olarak görüldüğü, dolayısıyla da dünya yaratılmadan önce –böyle bir an varsa– hiçbir değişimin olamayacağı kabul edildiği sürece âlemin ezelî olması gerektiğini ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu itibarla dünya zaman içindeki belli bir anda yaratılmış olamaz. Bu durum, Allah'ın evreni belli bir anda yoktan (*ex nihilo*) yaratamayacağını ima etmekte, dolayısıyla da onun Allah'ın gücüne sınır getirdiği gözükmektedir. Buna göre Allah ve evren birlikte ezelîdirler. Bu, evrenin varlığında ve tabiatında Allah'a dayandığı şeklindeki olağan dinî görüşten kesinlikle çok farklıdır. İbn Meymûn, Aristo'nun evrenin ezelîliğini bu tarzda kabul etmiş olamayacağını ileri sürer. Çünkü bu, hakkında kanıt bulunan bir şey değildir. Yani Aristo'nun yaptığı çeşitli analizler, evrenin boyutlarını anlamaya uygundur ve onlar bizim evreni bir bütün olarak anlayabilmemiz için ihtiyaç duyduğumuz analizlerden farklıdır. Çünkü mantığın nasıl işleyen bir sistem olduğu meselesi, bu sistemin bir parçasının nasıl işlediği meselesinden çok farklı bir şeydir. Bu durumu, kesinliğin farklı düzeylerinin dilin farklı düzeylerine uygulanabileceği şeklindeki Aristocu argüman da teyit emektedir. Biz bir olgunun nasıl gerçekleştiği konusunda bilimi kullanmak suretiyle tam bir kesinliğe ulaşabiliriz. Ancak, bu sistemin nedenlerini bir bütün olarak ele aldığımızda, aynı kesinliğe ulaşmayı ümit edemeyiz.

Şimdi de bu tutumun temellerine doğru geriye gitmekle ilgili başka bir örnek verelim. İbn Sînâ, *Hayy b. Yekzân*'ında, Doğu mito-

lojisinin bildik bir tasavvuru ve dilini kullanarak hakikatin farklı düzeylerini kateden mistik bir yolculuk modeli sunar. Aksine İbn Tufeyl ise *Hayy b. Yekzân*'ında aşağıdan yukarıya doğru bir dil ve kavramsal şema inşa edebilmek için neler yapılabileceğiyle ilgili analizler sunar. Bu [felsefi tarzda yazılmış bir roman olan] Robinson Crusoe'da, bir çocuğun bir adada sadece hayvanlarla arkadaşlıkta bulunarak nasıl yetiştiğini ve ardından etrafındaki dünyaya ilişkin bir anlayış oluşturmak için diğer insanlardan tamamen uzaklaşmaya zorlandığını okuyoruz. O bunu sadece akılla yapma imkânına ve bu görevi yerine getirmeye uygun bir zekâ donanımına sahiptir. O, adada bir Müslüman tarafından ziyaret edildiği sırada, bu ziyaretçinin vereceği detaylar dışındaki her şeyi bilmektedir. Her ikisi de "medenî" dünyayı ziyaret ettiklerinde hemen bu dünyanın ikiyüzlülüğüne ve yapaylığına karşı durdular ve bir insanın hakikate dair tam bir tefekkür eşliğinde yaşaması gerektiği gibi yaşamaya devam edebilecekleri bu adaya derhal geri döndüler. Bağımsız akla duyulan bu güven tam da Endülüs'ün ruhunda yatmaktadır. Bu ruh, bireyi geçmiş bilginin fazlalıklarını bırakmaya ve bilimsel ve doğru bilginin evrenine yeni bir adım atmaya zorlar (Goodman 1996c).

Endülüs düşüncesi, özünde radikal bir düşüncedir. Yani o, bir problemin köklerine iner ve yeni çözümlere yönelir. İbn Bacce, diğer pek çok filozof gibi siyaset felsefesi üzerine düşüncelerini çok ilginç ve yeni bir tarzda geliştirmek için Platon'un *Cumhuriyet*'ini kullanır. O, filozofların kendilerini bir odun gibi muamele gördüklerini hissedecek ölçüde mükemmellikten yoksun devletler bulunduğunu iddia eder. Onlar burada kendilerini vahşi hayvanlar tarafından kuşatılmış gibi hissederler. Dolayısıyla bu durumda yapabilecekleri en iyi şey, durum iyileşinceye kadar [içerisinde bulundukları] toplumdan çekilip uzaklaşmaktır. Bu son derece radikal bir harekettir. Çünkü bu nadiren de olsa özellikle uygun olmayan şartlarda, toplumu kendi kaderine terk etmeye izin verildiğini ima etmektedir. Bu, İbn Bacce'nin seleflerinden birkaçının tasarlamaya hazırlandığı bir adımdır. Zira genel kanı, ümmetin durumu ne olursa olsun, diğer Müslümanlar gibi filozofların da onun bir üyesi olarak kalması ve

onun aktivitelerine katılması gerektiği şeklindeydi. İbn Bacce, devletle bireyin, bireyin devleti terk etmekten başka çaresi bulunmayacak ölçüde birbirine zıt olduğu bir yerde [kalmanın] imkânsız olduğu gibi durumların bulunduğunu ileri sürme eğilimindeydi.

Belki de Endülüs felsefesinin en radikali İbn Rüşd'dü. O, *Faslu'l-Makâl*'inde dinle felsefenin uzlaşımını savundu. Fakat o, işi bu ikisi arasında hiçbir temel çatışma olmadığı noktasına taşımadı. Ondan beklenen, bu ikisinin farklı akıl yürütme tarzları olarak birbirleriyle uyumlu olduğunu, teologların yalnızca teolojik meseleleri, filozofların da sadece felsefî konuları ele almaları gerektiğini ileri sürmesiydi. Yine ondan beklenen, teolojiyle felsefenin, her birinin kendi alanında yararlı olan farklı hayat ve dil formlarını ortaya koyduğunu, dolayısıyla da her birine kendi alanında saygı duyulması ve orada işlevsel olmalarına izin verilmesi gerektiğini dillendirmesiydi. Fakat böyle olmadı. Aksine o, saldırgan bir tavırla gerçekten de teolojinin, teolojik meseleleri tatminkâr bir biçimde ele alabilecek yeterlikte olmadığını ileri sürdü. Örneğin, dinî bir kavramın üzerinde şüphe duyulan bir yerde, bu şüpheyi ortadan kaldırmak için teolojiye başvurmanın bir anlamı yoktur. Çünkü teolojinin hizmetinde kullanılan teknik yapı, bu görevi yerine getirmek için uygun değildir. Teolojinin yapabileceği şey, tümüyle, bizzat tartışma atmosferinde genel olarak doğru kabul edilen önermeleri kullanmak suretiyle diyalektik bir tarzda iş görmekten ibarettir. Bu problemleri gerçek anlamda yalnızca felsefe çözebilir. Yalnızca felsefe, her şeye rağmen bu tartışmayı hemen sona erdirmek için kanıtlama gücüne sahiptir. Sadece felsefe, doğruluğu kanıtlanabilen önermelerle iş görür. Bu bakımdan yalnızca o, geçerli ve doğru bir sonuca ulaşabilir.

Bu, felsefenin dinî bir bakış açısından olur almaya ihtiyaç duyduğu şeklindeki iddiaya radikal bir cevaptır. Bu durum Sokrates'in savunmasında yaptığı şeye çok benzemektedir. Bir keresinde o, idamlık hükmüyle mahkemedeydi. Sadece suçlamalardan masum olduğunu değil, daha da ileri giderek kendisinin toplumsal bir görevi yerine getirdiğini, dolayısıyla felsefî çalışmasından ötürü Atinalılar tarafından ödüllendirilmesi gerektiğini ileri sürmek suretiy-

le jüriyi kendi aleyhine kışkırttı. İbn Rüşd, teologların filozoflara karşı hoşgörülü olması gerektiğini iddia etmemektedir. Aksine o, biraz gönülsüz bir şekilde, filozofların, sadece ele aldıkları metinler hakkında konuşmaları koşuluyla teologlara karşı hoşgörülü olması gerektiğini ileri sürmektedir. İbn Rüşd, birilerinin küfürle itham edilmesi gerekiyorsa bunların kelâmcılar olduğunu iddia eder. Çünkü problemli pasajları anlama konusunda ortaya çıkan güçlükleri yalnızca onlar etrafa yayarlar. Sadece onlar, müminleri dinin anlamı üzerinde soru sormaya ve şüphe duymaya cesaretlendirirler. Aksine filozoflar, kendi argümanlarını halkın anlayabileceği bir tarzda yazmazlar. Nitekim onlar, bu tür meseleler hakkında, onları ilk defa herkes için tamamen tatmin edici bir tarzda çözüme kavuşturacak ölçüde yazarlar. Buna karşılık teologlar ise sürekli olarak cevabı yerinde olan şeyler hakkında tartışırlar. Bu bakımdan, elbette dinlemeye hazır olan kimselere, metnin gerçek anlamını kendilerinin bildiğini söyleyen kimselerin bu tutumlarından başka hiçbir şey, toplumun imanını daha fazla zayıflatamaz.

Felsefe ve Hikmet

Elbette aklın felsefede, [İslâm] felsefesinde gördüğümüz akıldan başka bir türü daha vardır. İslâm felsefesi, pek çok felsefî sistem gibi felsefeyle hikmet ve Meşşâî ile mistik düşünce arasında temel bir ayrımda bulunur. Bu ayrımı yapmanın bir yolu da aklın felsefî türünü doğrusal, mistik türünü ise dairesel olarak tanımlamaktır. Meşşâî/peripatetik akıl doğrusaldır. Çünkü o kıyaslar aracılığıyla çalışır. O, öncülleri analiz eder ve onların işaret ettikleri sonuçları çıkarmaya çalışır. Dünya mantıksal bir modele uygun olarak görülürse, o zaman bu prensipten hareketle tamamen dünyanın hangi özelliklere sahip olduğu çıkartılabilir. Bu sistemin temel aksiyomları bilinseydi, onun mantıksal sonuçları takip edilebilirdi. Buna karşılık mistik düşünce, analitik değil, sentetiktir. O, hakikatin unsurlarını ayırmaktan ziyade bir bütün içerisinde bir araya getirir. Dolayısıyla o, tabiatı itibarıyla daireseldir ve böylece gerçekliğin daireselliğini gözler önüne serer. Elbette akıl yürütmenin da-

iresel olduğunu iddia etmek, onu Meşşâî bir bakış açısından eleştirmek demektir. Çünkü o, sonucu kuralsız olarak ortaya çıkaran gizli bir öncül bulunduğu anlamına gelir. Bununla birlikte mistisizm açısından bu tür gizli öncüller, sanki sonucun başlangıçta bulunduğu veya olayların sürekli olarak belli bir modeli izlediği hakikatin bir boyutunu doğru bir biçimde tanımlar.

Her ne kadar biz, felsefeyle hikmetin arasını ayırma eğiliminde olsak da bu ayrımın dilini çok fazla ciddiye almamalıyız. Filozofların çoğu yaptıkları şeye hikmet, kendilerine ve meslektaşlarına da hükemâ derler. Bununla birlikte onlar bir bütün olarak bu ayrım üzerinde çok nettirler. Nitekim İbn Sînâ bu durumu, Doğu hikmeti ile Meşşâî düşünce arasındaki ayrıma dair orijinal yorumlarında çok veciz bir şekilde ifade etti. Endülüs, benim burada hikmet olarak adlandırdığım şeyde büyük ilerlemelerin kaydedildiği bir bölgeydi. Orada, aralarında İbn Meserre, İbn Seb'în ve –belki de en çok dikkat çeken– İbn Arabî gibi en önemlilerin de yer aldığı pek çok düşünür bulunmaktaydı. Onların hepsi kendi düşünce biçimlerinin köklerine dönmek, onun üzerinde yeniden düşünmek ve böylece radikal sonuçlara ulaşmak için Endülüs eğilimini paylaştılar. Örneğin, İbn Seb'în, gerçekliğin kategorik analizlerini elde etmeye ilişkin bütünüyle Aristo'ya ait olan projeyi eleştirdi. [Ona göre] bu proje, hakikatin radikal [biçimde sunulan] tekliğini ve Tanrı'nın aşkın birliğini yanlış değerlendirir. Bu, Endülüslü hükemâ arasında çok yaygın bir konuydu. Olağan dil ve onun üzerine inşa edilen felsefe, Tanrı'nın evrenin her yerinde hazır ve nazır oluşunu çarpıtır ve evrenin Tanrı'da olduğunu ileri sürer. Oysa burada gerekli olan husus, hakikatin tümüyle farklı bir şekilde yani onun her şeye nüfuz eden ruhsallığıyla paralel bir tarzda kavramsallaştırılmasıdır (Taftazani ve Leaman 1996).

Mistisizmin Endülüs formunun Doğu'da oluşturulan formundan farklı olduğunu iddia etmenin güç olduğu düşünülebilir. Çünkü tasavvufun temel prensipleri elbette her hâlükârda Doğu'dan gelmektedir. Ancak yine de burada dile getirilebilecek farklılıklar vardır. Doğu'da gelişen mistik akıl türü, çok kişisel ve özel bir karaktere sa-

hiptir. Örneğin, Gazâlî gibi bir düşünürü ve onun, akla mistik yaklaşımı diğer yaklaşımlarla mukayese ederek savunduğu *İhyâu Ulûmi' d-dîn* adlı eserini ele alalım. Okuyucunun karşısına hemen açık bir şekilde çıkan manzara, Gazâlî'nin özel bir ruhsal yolculuğu anlattığıdır. Gerçekten de o, tipik bir Doğu düşünürüdür. Yani onun yazılarının hepsi kişiseldir ve kendisine hangi yolun ve niçin izlenmesinin gerekli göründüğünü anlatır. Başkaları ellerinden geldiği ölçüde onun yolunu izlemeyi seçebilirler. Fakat gerçekten kendi tecrübelerinden hangi sonuçları çıkaracakları onlara kalmış bir şeydir. Mistik aklın Endülüslü savunucularının argümanları ise bunun aksi yöndedir. Onlar kendilerine özgü düşünce ve tecrübelerini, düşünce formunu somutlaştıran yaşam yollarını aktarırken politik bir tarzda sunmaya çalışırlar. Gerçekten de İbn Arabî, İbn Rüşd ile yaptığı meşhur (fakat hayalî) bir tartışmasında, felsefenin onun savunduğu yaklaşım türünü açıkça yıkmaya çalışır. Bu tartışmanın amacı, artık felsefenin bu türünün yaşanabilir olmadığını göstermektir. Cesedin Kordoba'ya geri gönderilişi sadece bir filozofun başka bir filozof tarafından son derece açık ve kesin bir biçimde gömülüşünü değil, aynı zamanda bir felsefenin yeni bir felsefe tarafından gömülüşünü de sembolize etmek için kullanıldı. Yine bu durum, Endülüs düşüncesinin politik ruhunun en belirgin özelliğidir. Gerçekte o, kendisini döneminin pratik bünyesine yerleştirmeye çalışmış; hatta o bunu felsefenin en özel ve asosyal boyutu olarak düşünülebilecek tasavvufla yan yana geldiğinde bile yapmıştır.

Dinî Akıl Kavramı

Endülüs'te savunulan diğer bir akıl türü de dinî akıldır. Bu, din ile akıl, iman ile felsefe arasındaki açık çatışmayı yatıştırmak için dizayn edildi. Eğer dinin, aklın somutlaşmış bir formu olduğu gösterilebilirse, din ile akıl arasındaki çatışma ortadan kalkar; çünkü bunların her ikisi de aklın formlarıdır ve neredeyse hiç çatışmaz (Leaman 2006a). İbn Rüşd, dinin tamamen felsefe kadar rasyonel olduğunu iddia etti. Yani onların her ikisi de düşüncenin mantıksal sürecinin bir tezahürüdür. Gerçekte İbn Rüşd, her türlü insanî düşüncenin bir akıl

yürütme formunda inşa edildiğini iddia etti. Çünkü ifadelerin anlamlara sahip olabilmesinin yegâne yolu, mümkünse onların mantıksal bir yapıya uygun önermelere dönüştürülmeleridir. Din burada diğer şeylerden farklı değildir. Nitekim din, hakikatin sosyal, duygusal ve pratik yönünü ortaya koyar. Ümmet içerisinde dinden yardım almadan nasıl davranılacağını bilmenin güç olduğuna inanan pek çok kimse vardır. Çünkü onların aklî fakülteleri yeterince bağımsız değildir veya onların, bağımsız akıllarını geliştirmek için ya yeterince zamanları ya da bu konuda daha fazla zaman harcamaya istekleri yoktur. Bu tür insanlar için din, nasıl yaşamaları ve neye inanmaları gerektiğini bilebilecekleri tarzda inşa edilmiştir. Dinin insanlara kabul etmeleri için sunduğu önermeler yanlış olmadığı gibi yanıltıcı da değildir. Onlar, felsefî hakikatin, felsefeyle baş etmeye yetersiz veya isteksiz olan, halka uygun basit versiyonlarıdır.

Bu, hakikate ulaşmada filozofla kıyaslandığında halkın dezavantajlı olduğu anlamına gelmez mi? Bir anlamda öyle görünmektedir. Fakat halk, hakikatin; gerçek anlamda yalnızca filozofların takdir edebileceği hakikatin kırıntısını taklit etmekle tatminkâr görünür. Bu, gerçekten de dinî akıl kavramının oldukça yanıltıcı olduğunu gösterir. Çünkü burada tanımlanan akıl türü, hiçbir şekilde bir akıl türü olarak görünmez. Dahası o, hakikatin ne olduğu kavranamadığı için kabul edilmek zorunda kalınan bir şey olarak gözükmektedir. Elbette biz bunu kabul etmek zorunda değiliz. Bir örnek verelim. Ben yıldızların ve gezegenlerin nasıl hareket ettikleri konusunda çok az şey biliyorum. Dolayısıyla karanlık bir gecede gökyüzüne baktığımda gerçekte neye ait olduklarını anlamaksızın bir sürü parıldayan ışıklar ve farklı tonlar görüyorum. Kabaca, bu cisimlerin uzayda birbirlerinin etrafında bir şekilde döndüklerini biliyorum. Fakat astronomiye dair bilgilerimin sınırı yaklaşık olarak bundan ibarettir. Aksine bir astronom uzaya baktığında benim gördüğümden çok daha fazlasını görür. O takımyıldızlarını ve her bir cismi isimlendirebilir ve onların görünüşlerinin ardında yatan prensipleri bilebilir. Belki de o, bizim gözlemlediğimiz bu cisimlerden bir kısmının kendilerini açıkça gözlemlediğimiz anda artık ortada

bulunmadıklarını bilir. Çünkü o, ışığının yeryüzüne ulaşmak için katettiği zaman aralığında yok olmuştur. Bu durum, gökler hakkında hiçbir şey bilmediğim anlamına gelir mi? Hayır, öyle değil. Bilmem gereken veya bilmek istediğim her şeyi bilebilirim. Daha fazla bilgiye nasıl ulaşabileceğimi kabaca çıkarsayabilirim. Fakat bunu yapmaya yönelik bir isteğim yok. Veya uzaya dair daha fazla bulguya ulaşmayı isteyebilirim. Ancak gerçekten de başvurduğum kitapları anlayamayabilirim. Bunu, aptal olduğum için değil, aksine bilimsel hikâyeleri ve olguları anlamakta yetersiz olduğum için yapamam. Benim uzayın tabiatı hakkındaki cehaletim, aya ve yıldızlara hayran olamayacağım anlamına gelmez. Bu, uzaya dair hiçbir şey bilemeyeceğim anlamına da gelmez. Fakat astronomla kıyaslandığında bildiğim şeylerin zorunlu olarak eksik ve sınırlı olduğu tamamen doğrudur. Bununla birlikte ona dair bildiğim şeyin bir mantığı vardır. Dolayısıyla bu, benim ihtiyaçlarıma ve ilgilerime tamamen uygun bir rasyonelliğe sahiptir. İşte bu yüzden astronomun bildiği hakikatin versiyonu yanıltıcı değildir.

Kapsayıcı Akıl Kavramı

Nihayet, akıl kavramının Endülüs'e özgü kullanımının bir diğer özelliğine de işaret etmemiz gerekir. Bu, kapsayıcı bir şeydir. Yunanlılar, akıl kavramını kendileriyle başkalarının arasını ayırmak için kullandılar. Bir bakıma bu kapsayıcı bir kavramdı. Platon, aklın kadınla erkek arasında temel bir fark oluşturduğu kanaatinde değildi. Fakat o, ona sahip olmanın veya olmamanın toplumun çeşitli tabakalarında radikal farklılıklara yol açtığını düşündü. Aristo, aklın erkekler ve köle olmayanlara tahsis edildiğini zannetti. Bu yüzden insanlar arasındaki farklılıklar göz önünde bulundurularak ayrım yapılmasına göz yumuldu. Örneğin, İbn Rüşd'ün tanımladığı akıl, kapsayıcı bir akıldı. O tüm insanlığı içine alır. Bu elbette olması gerektiği gibidir. Çünkü Tanrı, insanları tamamen farklı entelektüel kapasitelerle yaratmış, sonra da kurtuluş imkânını entelektüel güçleri iyice gelişmiş olanlara tahsis etmiş olamaz. Allah beşer nevinden olan bütün kullarına aklî bir kabiliyet verdi. Sonra da on-

ları bu kabiliyeti nasıl kullanacaklarına ve kendilerine değişik şekillerde sunduğu rehberliğe karşı nasıl tepki vereceklerine dair seçimleriyle baş başa bıraktı (16:36; 4:164) Onlardan bazıları başladıkları noktadan çok ileriye gitti. Diğerleriyse doğal eğilimlerinin ardından koşarak akıllarının yalnızca çok az kısmını kullandı.

Kuşkusuz bu durumun aynısı bizim fiziksel hünerlerimiz için de geçerlidir. Bir kısmımız, fiziksel yeteneklerinin repertuarını genişletmek için çalışıp çabalar. Bir kısmımız ise çok az şey yapabilir ve başladığımız noktadan ileriye gitmede başarısız olur. Bedenlerinin çökmeye başladığını keşfetmek için yapılan fiziksel aktivitelerle ilgilenmeyenler ve [bu konuda] iyi olmaya [çalışmayanlar] zalim olurlar. Aynı şekilde onlar entelektüel bakımdan kendilerini geliştirmeye çalışmazlar, böylece kendileri için bir tür kurtuluş yolu bulamazlarsa da zalim olurlar. Çünkü onlar, sınırlı akıllarını sosyal, duygusal ve politik yaşamlarını, komşuları ve çevreleriyle uyumlu bir şekilde sürdürebilmek için mükemmel olarak kullanabilirler.

Bazı yorumcular, İbn Rüşdçülüğün, Batı Avrupa'daki entelektüel karışıma yaptığı böylesine etkili şeyin, Batı'ya hareket ettiği sırada kısıtlayıcılığını terk etmek olduğuna değindi. İbn Rüşd ve diğer filozofların, felsefenin halkın tümü arasında yayılmasına getirdiği sınırlamalar, felsefî doktrinlerin bizzat kendileriyle birlikte [Batı Avrupa'ya] seyahat etmedi. Bu kısmen doğrudur. Ancak burada bizzat İbn Rüşdçülüğün aklın kapsayıcı bir formu içinde somutlaştığı gerçeği dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Tam anlamıyla akıl, tüm beşerî aktivitelerin ve düşüncelerin içindedir. Dolayısıyla o, bütün insanların ortak bir özelliğidir.

Yunan'daki farklı filozofları birbirleriyle kıyaslamanın ve onların İslâm dünyasındaki düşünürlerle nasıl ilişkilendirilebilecekleri hakkında fikir yürütmenin faydalı yöntemleri vardır. Sofistler pekâlâ kelâmcılarla (*mütekellimûn*) ilişkilendirilebilirler. Çünkü onların her ikisi de bir hayat formu içerisinde doğru kabul edilen belli önermelerden hareketle akıl yürütme yolunu izlemeyi değerli bulurlar. Sofistlere göre toplum için önemli olan ahlâkî sistemi belli aksiyomlar kurar. Kelâmcılara göre ise bunlar dinin, özellikle de belli bir di-

nin ilkeleridirler. Kelâmcılar, grupçu (*particularist*) bir yaklaşıma sahiptirler. Onlar, hayatın belli bir tarzının ima ettiği şeyleri keşfetmeye ve düşüncenin ve hayatın bireysel formunun karışımıza çıkardığı problemlerin ve ikilemlerin çözülmesi gerektiği konusuna önem verirler. Aksine Platon ve Aristo çizgisindeki Yunan filozoflarıyla Müslüman filozoflar evrenselcidirler. Onlar mümkün olan herhangi bir hayat ve inanç sisteminde doğrulanabilecek aksiyomların ve prensiplerin peşindedirler. Müslüman filozofların durumunu ele alacak olursak genellikle onların, ulaştıkları sonuçlarda Yunanlı filozoflar kadar bağımsız olmadıklarını söyleyebiliriz. Çünkü Müslüman filozoflar her şeyden önce Müslümandırlar. Dolayısıyla onlar ulaştıkları sonuçlarda dinleri tarafından sınırlanmaktaydılar. Fakat gerçekte durum bunun tersidir. İslâm, felsefe konusunda özgürleştirici bir güçtü. Yani o, her insanın, insanlar arasındaki doğal farklılıklara, nihai kaderlerine etkide bulunacak ölçüde izin vermeyen bir Tanrı tarafından yaratıldığı hipotezini desteklemekteydi. Çünkü dinî bakış açısından bu doğal farklılıklar, [aslında] doğaüstü farklılıklardır. Dolayısıyla onlar Allah'tan kaynaklandığı için ayrımcı tutumun temeli olamazlar. Yunanlı filozofların sınırlı evrenselciliği, Müslüman filozoflar tarafından pratiğe dökülünce, çok daha özgürlükçü bir evrenselcilik hâline dönüştü. Ardından bu düşünce formu tekrar Batı'ya döndüğünde ise çok farklı bir biçimde döndü.

Robinson Crusoe ve Hayy b. Yekzân

Sonuçta Endülüslü arketip kişilik olan Hayy b. Yekzân'a geri dönelim. *Robinson Crusoe*'da bir yabancının adaya varması, Robinson Crusoe adında birisine kendi isteklerine boyun eğecek birini uysallaştırma ve eğitme imkânı verir. Onun adada bulduğu bu kişiye ve çevresine karşı tutumu, sömürme ve egemenlik kurma tarzındadır. Aksine İbn Rüşd'ün felsefî romanında ise adadaki yabancı, Hayy tarafından heyecanla karşılanır ve aralarında, görüşlere ve bilginin formlarına dair sahici bir diyalog geçer. Hayy, bilginin kaynağına ve salt aklın prensiplerine ulaşan birisinin güvenine sahiptir. Dolayısıyla [adaya] başka birisi geldiğinde, bilgisini onunla

paylaşmaya ve ondan öğrenmeye çok arzuludur. Her ikisi de "medeniyet" içindeki hayattan sıkıldıklarında, adaya geri dönerler ve oradaki basit ve mükemmel hayatlarına yeniden başlarlar. İnsan, Hayy'ın Robinson Crusoe'dan bu kadar farklı davranma yeteneğini nasıl kazandığına, bir yabancıya güven duyarken bu tür bir riski almaya niçin hazır olduğuna ve niçin kendisini güvende hissettiği çevresini tamamen terk edip sonra tekrar oraya geri döndüğüne hayret ediyor. Robinson Crusoe'nun insanların yaşaması gereken toplum türü hakkında bir kuşkusu yoktur. Dolayısıyla Cuma (Friday) gibi birisi bu toplumun prensiplerinden haberdar değilse o zaman onun bu prensipleri anlayan kişinin emirlerine boyun eğmeye zorlanması gerekir. Aksine Hayy ise, hayatı ve düşüncesinin hakikatin evrensel prensipleriyle paralellik arz ettiğine inanır. Bu yüzden o, böylesine tamamen genel doğruları az anlayabilen kimselerle ilişkilerinde rahattır. Batı üzerinde son derece radikal bir etkiye sahip olan ve felsefeyi dinamik ve devrimci bir doktrine dönüştüren evrenselcilik türü işte budur. Dolayısıyla güçlü bir reaksiyonu; Endülüs düşüncesinin meydan okuyan prensiplerini geri plana itme teşebbüsünü sağlayan evrenselcilik türü de budur.

Burada iddia edildiği gibi, Endülüs'te savunulan akıl çeşitleri bu kadar çoksa o zaman açıkça, niçin onlardan yalnızca bir kısmının Batı'ya intikal ettiği sorusu gündeme gelir. Elbette bunun cevabı, Batı'nın Endülüs mistisizmine ihtiyacı olmadığıdır. Çünkü zaten Batı'nın, Doğu'nun mistik sistemiyle son derece uyumlu bir mistisizmi mevcuttu. Her kültür, felsefenin yanında mistik geleneğe de sahiptir ve ilginçtir, bunlar çoğunlukla benzeşir. Sadece bu son yıllarda Batı, Endülüs tasavvuf felsefesine, özellikle de İbn Arabî'nin düşüncesine ilgi duymuştur. Belki de bu durum, yerel mistik düşüncenin, bilimsel düşüncenin ilerleyişi karşısında giderek zayıflamasının bir sonucudur. Burada İbn Rüştçülüğün sadece Orta Çağ'da Batı'ya değil, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında modernizmin yükselişine de etki ettiğine işaret etmemiz gerekir. Özellikle Nahda hareketi, modernlik ve din konularını ön plana çıkaran bir düşünür olarak İbn Rüşd'e yeniden

ilgi duymaya başladı. Böylece İbn Rüşd, tam bir modern düşünür; günümüzün problemleri ve geleceğin imkânları hakkında söyleyecek çok şeyi olan birisi olarak gündeme geldi. Bu elbette dikkate değer bir düşünürün portresidir. Nitekim o, çok farklı sosyal ve kültürel şartlarda ilgiyle devam eden bir düşünce sistemini yarattı ve onun bir parçası oldu. Endülüs felsefesi esas itibarıyla modern bir felsefedir. Yani o, geçmişi anlama teşebbüsünde geleceğe uzanır. Biz felsefenin bu türünü, felsefe tarihinde bir dipnota indirgeyemeyiz. Bu durumun, akıl yürütmenin nasıl olması gerektiğiyle ilgili devam eden tartışmanın ve bizzat felsefenin ana akımının bir parçası olduğunu bilmek durumundayız.

9
DİL

Çağdaş Müslüman dünyadaki felsefe, daha ziyade her yerdeki felsefe gibidir. Belli düşünürler kendilerini ilgilendiren felsefe teorileri ve gelenekleri üzerinde çalışırlar ve bugün bunlar sıklıkla Anglo-Amerikan felsefe geleneğinden veya Kıta Avrupa'sı geleneklerinden gelirler. Elbette çoğunlukla İslâm felsefesinin belli başlı düşünürleri tartışılır. Bazen onların düşünceleri sadece tarihsel bir ilgi olarak ele alınır. Fakat onlar, ara sıra da felsefedeki yeni gelişmelerle ilişkili olarak tartışılır. Şu ana kadar sunulan argümanlar, başarılı oldukları ölçüde İslâm felsefesinin öncelikle bir felsefe olduğunu gösterebilecek ve çağlar boyunca filozoflar tarafından düşünülen yaygın teorik meselelerle ilgi kurabilecektir. İslâm felsefesi elbette kendi tarzını etkili bir şekilde belirleyen dinî ve kültürel bir arka plan içinde yer alır. Fakat hepsi bu kadardır. Müslüman filozoflar, belli sonuçların, dinin prensiplerine aykırı oldukları için akıl yürütme süreçleriyle çıkartılamayacağını söylemek zorunda kaldılarsa o zaman onlar filozof olarak başarısız sayılırlar. Onların herhangi bir sonucu reddetmelerinin nedeni dinî olabilir. Fakat onlara yakışan, bu sonucu niçin reddettiklerine dair makul bir argüman sunmalarıdır. Gördüğümüz kadarıyla Meşşâî felsefenin temel argümanlarına karşı çıkmaya yeltenenler bile bu argümanlara karşı, onları felsefe olarak nitelendirmenin niçin yerinde olduğunu gösteren argümanlar ileri sürmektedirler.

Bununla birlikte İslâm felsefesi, tıpkı Hint ve Çin felsefesi gibi bir felsefe olarak kabul edilse bile bazen İslâm felsefesinin başat fikirlerinin öncelikle genel bir önemi haiz olmaktan ziyade tarihsel olduğu iddia edilmektedir. Bunun nedeni, bir ölçüde İslâm felsefesinin, İbn Rüşd'ün 595/1198 ölümüyle birlikte öldüğüne dair yaygın olan yanlış bir anlayıştır. Dürüstçe ifade etmek gerekirse Orta Çağ'ın müfredatına bakıldığında onun daha ileri tarihlere uzandığı görülmektedir. Bu dönemin çeşitli fikirleri ve teorileri, modern fikirlerle ilişki kurmada oldukça başarısızdır. Okuyucu bu fikirleri ilginç bulabilir. Onlar gerçekten de modern düşünceyi Yunanlılarla ilişkilendiren ve devam etmekte olan bu felsefî tartışmanın bir parçası değillerdir. Örneğin, özellikle bilfiil/aktif akıl, kazanılmış (müstefâd) akıl ve pasif akıl arasındaki kesin farklar gibi felsefî psikolojinin kategorik ayrımlarını göz önüne aldığımızda durum bu minvalde gözükmektedir. Spekülatif ve materyal akıllar hariç, bunlar [çok haklı olarak] uzun zaman önce terk edilmiş tartışma konularıdır. Bununla birlikte söz konusu kavramların, her ne kadar kısmen daha modern fikirlere dönüştürülmeleri gerekse de bütünüyle insan düşüncesinin ve bilgisinin tabiatına ilişkin analizlere uygun olduklarını görmekteyiz. Dolayısıyla geçmişin felsefî dilinin bazen muğlak olması, artık bu tür bir felsefenin günümüzle hiçbir ilişkisinin kalmadığını görmemizin nedeni olamaz. Felsefenin geçmişte dinî bir bağlamda yazılmış olabileceği gerçeği de onun sadece bu bağlamla ilintili olduğunu düşünmemizin gerekçesi olamaz.

Çok çeşitli fikirleri ve argümanları bünyesinde bulunduran bu kadar geniş bir kategoriyi, İslâm felsefesi olarak nitelemenin bir anlamı var mıdır? Bizzat bu durum, ateşli bir tartışmanın odak noktasını oluşturur. Nitekim genel bir etiket ve onun doğruluğu herhangi bir araştırma alanını tanımlamak için kullanılabilir. Felsefede belli bir ekolün veya felsefî alanın temel prensibi olarak kullanılabilecek ve başka bir alanın tamamen aynı ölçüde yapamadığı şeyi yapan bir esası aramaya eğilim vardır. Elbette aynı şeyi din alanında yapmaya da bir eğilim vardır. Nitekim belli bir dinin, kendi-

sini karakterize eden ve diğerlerinden ayıran özel niteliklere sahip olduğu düşünülür. Hiç kuşkusuz bu tür özellikler vardır. Ancak bunların neler olduklarını söylemek çok güçtür. Çünkü bunlar, birçok dini kapsayacak kadar genel olabilecekleri gibi bizzat dinin bazı boyutlarını dışarıda bırakacak kadar özel de olabilir. Burada İslâm'ın veya İslâm felsefesinin temel sonuçlarını ve aksiyomlarını net bir şekilde düzenlemeye ilişkin bir çaba bulunmamaktadır. Fakat İslâm felsefesindeki en önemli argümanların bir kısmına bakmak ve bunların bizzat felsefenin boyutları olarak ne kadar alaka uyandırdıkları üzerinde düşünmek ilginç olsa gerektir.

Bazen "Orta Çağ felsefesi" olarak nitelendirilen şeye felsefenin hem Anglo-Amerikan hem de Kıta Avrupa'sına özgü sistemleri içinde çok az ilgi duyulmaktadır. Her iki gelenekte de çoğunlukla Aristo'dan Descartes'a doğru, Thomacılığın (Thomism) bazı yönlerini Katolik bir eğilim üzerinden değerlendirmek için nadiren duraklama söz konusu olsa da hızlı bir hareket söz konusudur. Post-Aristocu düşüncenin bütün ajandası günümüzden çok uzaklarda gözükmektedir. Yeni Platonculuk, kendisini metafizik ve ontolojik dallarıyla birlikte on yedinci yüzyıldan bu yana Avrupa'nın ilgi alanında bulunan teorik problemlerin çoğuyla gerçek anlamda bir ilgisi bulunmayan bir dünya görüşüne adamış görünmektedir. Biz Orta Çağ İslâm ve Hıristiyan felsefesinin, Yunan [felsefe] geleneğinin inkâr edilemez bir parçası olduğunu kabul etme eğilimindeyiz. Nitekim Yahudi felsefesi de onun tek Tanrıcı (monoteistik) paydaşlarına ait düşünce formlarıyla yakın bir bağ kurmuştur. Yine de biz İslâm felsefesinde açık bir şekilde ilgi uyandırmaya devam eden birçok tartışmanın bulunduğunu görüyoruz. Bu ilgi, onların Orta Çağ düşüncesinin doruğunda üretilen fikirleri kullanmasından veya belki de bizzat ondan dolayı oluşmaktadır.

İbn Rüşd'ün Durumu

Aslında İbn Rüşd, çağdaşlarıyla ilgisiz göründüğü kadar günümüzle de ilgisiz görünmektedir. Gerçekten de onun durumu kötüye gitmektedir. Onun mistisizme karşı genel bir hoşnutsuzluğunun ol-

duğu bilinmektedir. Hâlbuki İslâm felsefesinin önemli yönlerinden birisi, mistisizme genel bir ilgisinin olmasıdır. Nitekim Meşşâî geleneğin, yeni Platonculuğun genel çizgisinde hiçbir ilerleme kaydetmemesine rağmen, Sühreverdî'nin, İbn Arabî'nin ve Molla Sadrâ'nın eserlerinde zirveye ulaşan mistik gelenek, Yunanlı seleflerinden çok farklı bir şey yapmıştır. Felsefe ve hikmet; analitik düşünce ve mistik felsefe arasındaki fark, İslâm felsefesinde olduğundan çok daha sunîdir. Çünkü İbn Sînâ, elbette İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi İbn Rüşd'ün hemşerileri olan düşünürler, her iki alan üzerindeki çalışmalarını birlikte yürüttüler. Fakat özellikle İbn Rüşd, Endülüslü emsalleriyle kıyaslandığında, bu olağan durumun dışındadır. O mistisizme düşmandır ve her şeyin rasyonel sürecin ve sistematik düşüncenin kullanımıyla anlaşılabileceği şeklindeki hakikat anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır (Leaman 1992).

İbn Rüşd düşüncesinin özellikle önemli olan bazı yönleri vardır. O, sürekli olarak felsefî ilgi uyandıran konuları ele alır. Burası onun görüşlerini detaylı bir şekilde sunmanın yeri değildir. Fakat bunların önde gelen karakteristiğine, dil felsefesine referansta bulunmak suretiyle kısmen işaret etmemiz yararlı olacaktır. İbn Rüşd'e göre önermelerin paradigmatik anlamı, onların Tanrı'yla olan ilişkileri aracılığıyla belirlenir. Örneğin, bizzat bilgi, Tanrı tarafından icra edilen bir aktivitedir. Dolayısıyla bu, sadece bilme fiilini değil, bilginin objesini de bilfiil yaratan bir bileni de gerektirir. Bu mükemmel bilgidir. Çünkü Tanrı, her şeyden önce yarattığı ve evrendeki diğer objelerle nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğunu bildiği bir objenin tüm yönlerini bilir. Aksine biz, bilginin bulanık bir anlamıyla ilişki kurmak durumundayız. Çünkü biz, bizzat bilgimizin objelerini, bir duygu gibi içimizde bulunan bir şey veya dünyanın bize nasıl görünmesi gerektiğine dair bir anlatım tarzındaki çok sınırlı durumlar dışında yaratamayız (A 71-81).

Bu bağlamda önemli olan şey, İbn Rüşd'ün takındığı tutumdur. O yalnızca Tanrı'nın gerçek anlamda bildiğini, bizim ise sadece gerçek bilginin cılız bir yansıması olan tecrübelerimiz anlamında bildiğimizi iddia eder. Bu, bizim bilgi olarak ele aldığımız şeyin aslında,

hakikatin Tanrı'nın sahip olduğu mükemmel ve apaçık kavranışıyla kıyaslandığında hiçbir şey ifade etmediğini kabul eden mistik anlayışla oldukça paralel bir durumdur. İbn Rüşd, gerçekte bizim bilgi anlayışımızla Tanrı'nın bilgisi arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığını iddia etmek için yeni Platonculukta çok meşhur olan negatif teoloji prensibini kullanabilirdi. Nitekim yeni Platonculuk bize bizzat bilginin kendisini veya özünü sunmaktadır. Bu yüzden bizim, bilginin ne olduğunu, bilgi tecrübemizi anlamlandıran bilgi örneklerini birbirleriyle ilişkilendirmek suretiyle ortaya çıkarmamız, ardından da bunların gerçekten bizzat bilgi kavramını oluşturduklarını inkâr etmemiz gerekir. O, aksi bir tutum sergileyebilir ve bilginin paradigmatik anlamıyla bizim bilgi anlayışımız arasında –tabii bunların her ikisi de aynı kavramın örnekleriyse– yakın bir bağ bulunması gerektiğini iddia edebilirdi. Bu tam da Gazâlî'nin, örneğin, *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde filozoflara yaptığı saldırısında benimsediği bir tutumdur. Bu teori, her ne kadar filozofların Tanrı'yı tanıtmak için kullandıkları dile meydan okumak için kullanılmışsa da Tanrı'nın pek çok şeyi, gerçi bazı temel farklılıklar olsa da tıpkı bizim bildiğimiz gibi bildiğini iddia etmek suretiyle Gazâlî'ye karşı da kullanılabilir. Örneğin, İbn Sînâ, Tanrı'nın tikellerin bilgisine sahip olduğundan söz eder. Fakat bu tikeller (dünyada meydana gelen tekil hadiseler gibi) bizim bildiğimiz tikellerden daha farklıdır. Tanrı'nın bilgisinin, tıpkı bir filin bir karıncadan farklı bir skalada olması gibi bizim bilgi skalamızdan farklı bir boyutta olduğu düşünülebilir. Nitekim bunlar arasındaki yegâne fark, skalanın maddesinde bulunmaktadır. Biz yine de esas itibarıyla dünyayı bilen ve tecrübe eden bu kadar farklı varlıklardan söz edebiliriz.

İbn Rüşd'ün Anlama Dair Görüşleri

Şimdi, bu rakip teorilerin hiçbirinde bir yanlışlık yoktur. Bununla birlikte aynı prensipler üzerine inşa edilen benzer modern teoriler vardır. Burada yapmak istediğim şeyin hepsi, İbn Rüşd'ün dile dair açıklamalarının ne kadar ilginç ve doğru olduğuna işaret etmektir. Onun ileri sürdüğü şey, bizim aynı kavramın farklı kullanımların-

dan, her ne kadar bu kullanımlar tamamen ayrı olsalar da söz edebileceğimizden ibarettir. Yani bir kavramın paradigmatik bir kullanımı, daha sonra da aynı kavramın daha az açık olan başka kullanımları vardır. Fakat onun daha az açık kullanımlarının da sonuçta bir anlamı vardır. Onlar ne başka bir kavramın durumunu yansıtır ne de onları başka kavramlarla ilişkilendirmek yanlış bir teşebbüstür. Yine onlar, çok az farklı şekillerde kullanılan aynı kavramın örnekleri de değildir. Onun anlam teorisine bakılırsa bir kavramın özel bir tarzda tanımlandığında açık bir kullanımı vardır ve o bir kez bu tarzda tanımlandığında, elde ettiğimiz şeyin onun bu kullanımın mükemmel bir örneği olduğu sanılır. Sonra da onun tanımının açık bir ölçüsünü vermeyen diğer bir kullanım yelpazesi bulunur. Ancak bunlar, aynı kavramın kabul edilebilir kullanımlarının temel anlamını yeteri kadar muhafaza ederler (A 179-96); Leaman 1997c).

Frege tarafından ortaya atılan fikre uygun olarak bir kavramın temel anlamını, çemberin merkez noktası olarak görebiliriz. Bu noktanın etrafında, söz konusu kavramın mükemmel olmayan fakat sonuçta bir anlamı olan kullanımları bulunmaktadır. Mükemmel bir daire çizer, sonra da yanına bir çemberin çok daha kaba bir şeklini yaparsam, onlar arasında ne tür bir ilişki söz konusudur? İbn Rüşd'e göre aradaki ilişki zayıf da olsa devam eder. Kaba saba bir çemberin, mükemmel çembere yeteri kadar benzerliği vardır. Çünkü sonuçta o da hâlâ bir çember olarak isimlendirilmektedir. Fakat onun eklediği önemli bir nokta ise şudur: Kaba saba olan çemberle ilgili yanlış giden bir şeyin olmaması, birisine bir çemberin ne olduğunu açıklarsam bu, onun pek çok bağlamda kaba saba bir çember çizecek kadar iyi olduğu anlamındadır. Dolayısıyla en azından bir çember görüntüsü veren kaba saba bir çemberin yaptığı şey, mükemmel çemberle bir bağ kurmasıdır. Elbette benim burada mükemmel çember olarak isimlendirdiğim şey, gerçekte mükemmel bir çember değildir. Çünkü birisi onu yakından incelediğinde, onda tam yuvarlaklık ve düzgünlükle uyuşmayan her türlü eksikliği görebilir. Çünkü biz mükemmel bir çemberin ne olduğunu, dairevî olmanın prensibinin ne olduğunu bilmemiz anlamında biliriz. Bu iti-

barla biz az ya da çok farklı yelpazelerdeki pürüzlü çemberleri, çember olarak niteleyebiliriz.

Bu durum, İbn Rüşd'ün anlam teorisinin çetrefilli bir yönüdür. Belki de o bunu, dilde kullandığımız kesinlik derecesinin, içerisinde bulunduğumuz bağlamın bir fonksiyonu olduğunu gözlemleyen Aristo'dan almıştır. İbn Rüşd'ün bu teoriden çıkardığı anlamlar radikaldir. Her şeyden önce bu, eşyanın gerçekte nasıl olduğunu ortaya koyan hakikatin doğasına imtiyazlı bir erişimin bulunmadığı anlamına gelir. Sıradan bir kişi de tıpkı bir filozof veya dindar düşünür gibi eşyanın gerçekte nasıl olduğuna dair tamamen geçerli bir kavrayışa sahiptir. Buradaki tek koşul, sıradan kişinin zayıf bir şekilde de olsa hakikatle ilişki kuran kavramları kullanma yeteneğine sahip olmasıdır. Bu noktada âhiret düşüncesini, örnek olarak ele alalım. İbn Rüşd, filozof açısından, bay veya bayan kişinin öldükten sonraki bir çevrede [sürdüreceği] bireysel hayatının, daha çok dünyadaki var ve yok oluş ortamına benzer şekilde olduğunun sanılmaması gerektiğini ileri sürer. Bedenimiz bir kez yok olduktan sonra, kişinin ruhunun varlığını sürdürdüğünü düşünmenin bir anlamı yoktur. Çünkü ruh, tamamen maddî bedenin bir formundan ibarettir. Maddî beden bir kez çözüldüğünde, artık ortada ruh tarafından bilgilendirilebilecek hiçbir madde söz konusu değildir.

Bununla birlikte Kur'an'da anlatılan âhiret hayatının bundan çok farklı olduğunu görüyoruz. Bunlar, olayların bu dünya hayatındaki olaylara benzer bir tarzda tamamen canlı anlatımlarından ibarettir. İnsan aynı şeyin tamamen farklı bu iki versiyonunu uzlaştırma konusunda karşılaştığı güçlükler dolayısıyla bir şaşkınlık yaşar. İbn Rüşd, âhiret hayatına ilişkin felsefî anlayışın, ona dair en mükemmel anlayış olduğunu iddia eder. Bu, âhiret hayatının gerçekten var olduğu düşüncesinden ibarettir. Bunun nasıl olduğu, uygun kavramlara dair bir incelemeden anlaşılabilir. Dinî anlayış ise daha az mükemmeldir. Çünkü o pek çok detay ve anlatımı içerir. Daha kesin bir dille ifade etmek gerekirse, bu anlatımlar, âhiret hayatını bizzat olduğu gibi değil, aksine daha ziyade bize göre veya ona da-

ir salt kavramsal anlayışı tatminkâr bulmayan veya onu kavramakta zorlanan kimselere göre anlatırlar (A 82-116).

Fakat bu biraz aldatıcı değil mi? Sonuçta ya bireysel bir âhiret hayatı vardır ya da yoktur. Sıradan bir mümin onun var olduğunu düşünüyorsa, o tamamen bir yanılgı içerisindedir. "Orta durumun dışta bırakılması" yasası üzerinde ısrar etmek durumunda olduğumuzu hissedersek hata etmiş oluruz. Çünkü dilin olağan ve felsefî kullanımı arasındaki bağın, mecaz, çok anlamlılık ve kararsızlıktan biri olduğu fikrini ciddiye alırsak, o zaman âhiret hayatına bedensel [diriliş] fikrinin uygulanamayacağı görüşünün doğru olup olmadığı sorusu gündeme gelir. Şimdi de sayıların mantığını kavrayan birisini örnek olarak ele alalım. Bu kişi, kesinlikle niçin 2 + 2 = 4 ettiğini bilir. Bu kişiyi, çarpım tablosunu ezbere bilen başka birisiyle karşılaştıralım. O, 2 ile 2'nin birleşimini işittiğinde derhal 4 der veya öyle düşünür. O bunu hiç düşünmeden otomatik olarak yapar. Çünkü o, [çarpım] tablosunu otomatik olarak öğrenmiştir. Dolayısıyla o, sayıların neyi ortaya koyduğunu veya onların niçin bu şekilde sonuç verdiğini düşünmez bile... Onun sonuçları çıkarsama yolu yanlış mıdır? Hayır, o sadece bu işlemi daha bilgili olan bir matematikçiden farklı bir yolla yapar. Gerçekte nasıl çalıştığı, normal çalışma düzeninde çalışmasını neyin sağladığı konusunda hiçbir fikrimin olmadığı bir bilgisayarı, bu şeyleri yazmak için kullanabileceğimi düşünmekte hatalı mıyım? Ben bilgisayarın nasıl çalıştığını, onu nasıl açacağımı ve genel olarak neler olacağını bildiğim kadarıyla bilirim. Fakat benim bilgim, bilgisayarların gerçekte niçin ve nasıl çalıştığını bilen birisinin bilgisiyle kıyaslandığında, hiç de "bilgi" sözcüğüyle karşılanamaz. Bununla birlikte elbette ona da bilgi denebilir. Biz felsefede, artık işlerin durumunu anlatırken belli bir anlatım formuna öncelik vermiyoruz. Dünyaya dair bilimsel bakış, her hâlükârda mitolojik ve zihinde yer alan belli hedefler doğrultusundaki bakıştan daha iyidir. Ancak aynı fenomene ilişkin alternatif bakışlar, tamamen aynı tabiattaki olaylara dair farklı anlatım yollarından ibarettir.

Bilindiği üzere bu prensip, Hıristiyan ve Yahudi Avrupa'da "çift yönlü hakikat doktrini" olarak bilinen şey içerisinde genelleştirilin-

ce çok büyük bir muhalefet gördü. Bu doktrine göre bir önerme, felsefî anlamı teolojik anlamına aykırı olsa bile hem felsefî hem de teolojik açıdan doğru olabilir. Bu bazen İbn Rüşd ile özdeşleştirilen çok radikal bir fikir olarak görülmüştür. Fakat ben bunun muhtemelen yanlış olduğunu düşünmeye başladım. Kesinlikle hiçbir önerme aynı anda hem yanlış hem de doğru olamaz. Ancak, bir önermenin elbette bir bakımdan doğru, diğer bir bakımdan yanlış olması mümkündür. Gerçekten de Orta Çağ Avrupa'sında *çift yönlü hakikat doktrininin* ifade ettiği anlam bundan ibarettir. Bu durum aynı zamanda onun ne kadar radikal olduğunu da açıklamaktadır. Bazı yorumcular, on üçüncü yüzyıl rönesansından söz ederler. Böyle bir rönesanstan söz edilebilirse bunda Aristoculuğun prensipleri büyük bir rol oynamıştır. Bu prensiplere göre, ne din ne de felsefe hakikat meselesinde son sözü söyler (Leaman 1991). Her ikisi de aynı hakikate dair eşit ölçüde geçerli görüşlerdir. Bu itibarla ne filozof ne de teolog, hakikatin doğasını anlatmaya çalışırken üstün bir konuma sahiptir. Biz bunu, dinin akla bir önceliğinin olmadığı şeklinde anlama eğilimindeyiz. Fakat bunu aynı zamanda aklın dine bir önceliği bulunmadığı tarzında da ifade edebiliriz. Her ikisi de geçerli ve uygun kullanım alanlarına sahiptir. [Bu konuya ilişkin] problemler, sadece bunların birbirine karıştırıldığı ve birinin diğerine üstün olduğu veya argümanın bir formunun diğerine uygunluk kriterine göre değerlendirilmesi üzerinde ısrar edildiği takdirde ortaya çıkar.

Bu çok modern bir fikirdir. Hatta onun postmodern olduğu bile söylenebilir. Elbette bu onun doğru olduğu anlamına gelmez. Bu fikrin Orta Çağ Avrupa'sı üzerinde çok büyük bir etkisinin olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu görüş oradan, Nahda hareketi esnasında yeniden İslâm dünyasına ithal edildi ve oradaki modernizm için bir güç kaynağı oldu. Bizim İbn Rüşd'ün anlam teorisini, gerçekten radikal anlamlarını ortaya çıkarmak için onun zihin felsefesiyle ilişkilendirmemiz gerekir. Ayrıca, İbn Rüşd'ün, zihni tartışırken kullandığı kavramsal sözlüğü incelendiğinde, onun bilinmeyen bir döneme kadar uzandığı görülür. Ancak o, bazı noktaları sadece çok ilginç kılmakla kalmaz, aynı zamanda onu felsefî açıdan son derece cazibeli hâle de getirir.

Aristocular zihin felsefesi üzerine çelişkili oldukları kanıtlanan bazı fikirleri kabul ederler. Örneğin, sadece aktif aklın değil, pasif aklın da temelinin aynı olduğu fikri böyledir. Bu, insan düşüncesinin temelinin herkeste aynı olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla eşyayı düşünürken birbirimizi ayırt edebilmemizin yegâne yolu, farklı düşüncelerimizin tabiatına bakmaktır. Bu teoride bir tutarsızlık bulunduğu anlaşılmaktadır. Çünkü biz düşüncelerimizi, tasavvurun daha ilerisine gidip kanıtlama noktasına gelmek suretiyle giderek daha soyut bir hâle getirdiğimizde, düşüncelerimizin bireyselliğinin, aktif aklın birliğinde dağılıp gittiği görülebilir. Hem bizimle hem de bizzat soyut düşünceyle bağlantı kurmak için üretken soyutlama kapasitesine sahip olan aktif akıl, tek bir şey olarak görülmektedir. Dolayısıyla o, bizim bizzat soyut düşünceyi kullanma yeteneğimizin kaynağıdır. Kendimizi mükemmelleştirdiğimiz yani aktif akla daha yakın olduğumuz ölçüde, bizzat soyut fikirlerin kendisine daha çok, bireysel fikirlere ise daha az benzeriz. Bu âhiret teorisinin bir boyutudur. İşte bu durum, İbn Rüşdçü argümanı böylesine açık bir şekilde geleneksel imanı tehdit etmeye sevk etmiştir. Bu argüman, âhiretin bir portresini, sıradan bir mümini hiç de ilgilendirmeyecek şekilde rafine edilmiş bir model olarak sunar.

İbn Rüşd ve Seçkincilik

Akla karşı olan iman tartışmasına dönmeden önce, anlam teorisinin âhiret düşüncesine dair çeşitli yaklaşımları nasıl anlamlandırdığını tekrar ele almamız gerekir. Sıradan bir müminin âhiret hayatını, kendi bireyselliği ile hiçbir bağı olmayan bir şey olarak düşünmesi çok zordur. Nitekim o, âhiret hayatının, ahlâkî ve dinî davranışlar sonucunda elde edilen bir konum olduğunu düşünür. Buna karşılık filozof veya en azından İbn Rüşdçü bir filozof, bunun gerçekten de nihai bir mükemmellik olmadığını bilir. Çünkü sosyal görevlerimiz bizi bireysellik içine hapsetmiştir. Âhiret hayatımıza gelince o gerçekten de bizim görevimizi ve ibadetimizi düzenli bir şekilde yapıp yapmayacağımızın konu edinildiği bir yer olamaz. Çünkü bu fiiller ve onların dayandıkları prensipler, teorik olmaktan

çok uzak şeylerdir. Bu biraz sert bulunabilir. Zira elbette fiillerimizin dayandığı prensipler, en azından bilimin prensipleri kadar saf ve teorik olabilir. Belki öyle de olabilir; ancak olağan bir âhiret düşüncesiyle ilgili mesele, devam ettiği sürece fiillerimizin temeli üzerinde gerçekleşen bu [dünya] hayatına benzer bir şeyin muhafaza edilmesidir. Farz edelim ki yetersiz kaynaklarımı tamamen kimsenin bilmediği bir şekilde hiçbir dünyevî, hatta ilâhî ödül beklemeksizin hayırseverlik uğruna harcıyorum. Burada iyi bir eylem var; âhirette ödüllendirileceğimi ümit edebileceğim bir eylem... Bununla birlikte İbn Rüşd'ün en iyi görüş olarak takdim ettiği âhiret anlatımında bu mümkün değildir. [Çünkü bu durumda] âhiretin uygun olan en iyi yani düşüncemle faal/aktif akıl arasında köprü kuran formunu ıskalamış olacağım. Bu, insanoğlunun çok büyük bir kitlesinin, ölümsüzlüğün en iyi yani aklî olup bireysel olmayan formuyla alakasını kesme anlamına gelmektedir.

Gerçi bu, sadece âhiret ve benzeri diğer önemli dinî ve siyasî kavramların izahıyla atbaşı giden anlam teorisini ciddiye almada başarısız olduğumuz takdirde bir problem teşkil eder (Leaman 1995a). İnsanların çoğu, kendi bireysel ölümsüzlük anlayışlarının yanında, ilişki kurabilecekleri ve kendilerine anlamlı gelen bir âhiret düşüncesine sahiptirler. Bu durum, davranışın uygun formlarının ne olduğunu belirler ve onlara angaje olabilecekleri bir eylemler yelpazesi ve gerçekleştirmeye çalışacakları hedefler manzumesi sağlar. Onların başkaları tarafından ulaşılabilir olan hedeflere varamamaları, tıpkı benim mükemmel bir çember çizemememin önemli olmaması gibi hiç önemli değildir. Önemli olan şey, herkesin eşyanın gerçekte bulunduğu durumla bir benzerliği olan herhangi bir şeyi yapabilmesidir. Sonra onların hepsi bir anlamda aynı şeyi yaparlar. Dolayısıyla adalet, herkes için, her ne kadar bazı yollar diğerlerine oranla daha kestirme olsa da doğruya ulaşmanın bir yolu olması bakımından korunmuştur.

Bu durum, kendisini İbn Rüşd'ün siyaset felsefesinde iyice gösterir. Onun Platon'un *Cumhuriyet*'ini, siyaset felsefesinin temel kaynağı olarak kullanması, bu metnin öğretisinin hiyerarşik dokusu dikkate alındığında yerinde bir tutumdur. Siyasette hâlâ popüler

olan bir kavramı kullanmak, Platon'un adil devlet anlatımında oldukça geniş bir yer tutar. Orada kapasiteleri ve ilgileri ne olursa olsun herkesin bir rolü vardır. Hatta kadınların bile toplumu oluşturmada bir payı söz konusudur (bir Atinalının böyle söylemesi şoke edici bir iddiadır). Burası İbn Rüşd'ün siyaset teorisinin ilkelerini tekrar gözden geçirmenin yeri değildir. Fakat onun anlam teorisiyle ne kadar uyumlu olduğunu söylememiz isabetli olacaktır. İnsanlar farklıdır. Onlar aklî becerileri bakımından farklı kapasitelere sahiptirler. Onlar kendilerini farklı derecelerde kontrol edebilirler. Bazıları savaşçı ve saldırgandır, diğerleri ise pasiftir ve duygularını dışa vurur. Adil bir toplum, farklı karakterlerdeki insanların önemli bir aklî prensibin şemsiyesi altında korunduğu bir toplumdur. Bu prensip herkesi en etkili ve rasyonel bir şekilde organize eder. Bununla birlikte toplumun çeşitli üyeleri, adil bir toplumda hangi rolü oynayacaklarını bilmek zorunda değillerdir. Onlar basit bir şekilde kendilerine uygun olan rolleri icra ederler. Burada yanlış giden bir şey yoktur. Çünkü insanların çoğunun toplumun düzenini sağlayan prensipleri anlayamadığı bir durumda, en iyisi onların bu işi anlayan kimselere bırakmalarıdır (Leaman 1997b; Rosenthal 1968).

Bu bağlamda bunların hepsinin son derece seçkinci olduğu şüphesi ortaya çıkar. İnsanların çoğunun istedikleri şeyi yapamamaları veya yapmamaları o kadar da antidemokratik değildir. O hâlde en iyi toplum yapısı nasıl inşa edilebilir? En iyisinin, siyasî rolün, onunla başa çıkabilecek veya onu en iyi yapabilecek kimselere bırakılması olduğunu söylemek son derece su götürür bir iddia değil midir? Elbette bu Platon açısından bir problem değildir. Ona göre demokrasi tamamen olmasa da hemen hemen en kötü hükümet şeklidir. Ancak bu bizim açımızdan olduğu kadar İbn Rüşd için de bir problemdir. Meseleye din felsefesi bağlamında bakıldığında, herkes Yargı Günü eşit bir yargılanmayı hak eder. "Peygamberin bizden hem siyah hem de beyaz olana" gönderildiği rivayeti, herkesin Allah'ın önünde eşit olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Kur'an'ın ilâhî mesajı herkes içindir. Bu bakımdan erkek veya kadın hiç kimse doğal ve aklî farklılıklarından dolayı kulluktan muaf tutulamaz.

Platon ve İbn Rüşd'ün seçkinciliğini yorumlamanın çeşitli yolları vardır. Bunlardan birisi onun onaylanmasıdır. Bu, Batı'da Leo Strauss'un muhafazakâr taraftarları arasında oldukça yaygın olan bir stratejidir. Diğeri ise onun onaylanmaması, bununla birlikte her iki düşünürün yaşadıkları dönemlerle ilişkilendirilmesi suretiyle zamanlar üzerinden eleştirilmesidir.

Gerçi biz birinden birini benimsemek zorunda değiliz. Platon ve İbn Rüşd'ün anlattığı biçimiyle toplumun hiyerarşik yapısıyla ilgili problem, herkesin tamamen diğer herkesten farklı olduğu öncülüne dayanıyor gözükmesidir. Çünkü bu durumda, devletin nasıl yönetileceği konusunda herkese eşit söz hakkı vermenin veya devletin yapısının nasıl olacağına karar vermede herkese aynı rolü dağıtmanın bir anlamı yoktur. Görüldüğü üzere bu İslâmî açıdan bir problemdir veya öyle görülebilir. Zira orada devlet, bireyin bedeninin olduğu kadar ruhunun gelişiminin de gerçekleştiği bir yerdir. Bu yüzden orada, toplumun bireyleri arasında bir tür eşitliğin bulunması gerektiği tasavvur edilir. Özellikle dindar ve namuslu vatandaşların zeki olanlara nispetle dezavantajlı olmaması gerekir. Bununla birlikte İbn Rüşd'e göre yönetmeye ehil olanlar, doğru bir teorik geçmişe sahip olanlardır. Onların kâmil bir ahlâkî, dinî ve fiziksel karaktere sahip olmaları gerektiği doğru olmakla birlikte, bunlar sadece uygun entelektüel donanıma sahip olduktan sonra yeterli olabilecek gerekli şartlardır. Aristo'nun "ikincil erdemler" (toplumsal ve ahlâkî yükümlülüklerimiz) dediği şey hakkında ne tür pozitif yorumlar yapılırsa yapılsın, İbn Rüşd'e göre entelektüel erdemlerin değerler hiyerarşisinde daha yüksek bir konumda bulunduklarında kuşku yoktur.

Ben bunun itiraza maruz kalabilecek bir seçkincilik olduğunu düşünmüyorum. O, farklı bireyler ve gruplardan oluşan bir toplumda, adaletin hüküm sürmesi için görev alanlarına bazı sınırların çizilmesi gerektiği olgusuna dikkat çeker. Herkes toplumu düzenlemeyi isteyemez; çoğu kimse, yapabilme kapasitesinde olduğunu hissettikleri şeyi yapmaktan ve diğerlerini başkalarına bırakmaktan mutlu olur. Örneğin, ben bu bölümü yazmayı bitirdikten sonra bi-

raz bahçıvanlık yapacağım. Ancak bu, bahçemdeki bazı çalıları tamamen gelişigüzel bir tarzda kesmem şeklinde olacak. Kesinlikle onları nereden veya onların hangilerini kesmem gerektiğini bilmiyorum. Fakat bu bana bir sıkıntı vermiyor. Tamamen yapmam gereken şeyin ne olduğunu bilebilirim. Fakat bunu yapmaya ilgi duymuyorum. Bahçıvanlık işini gelişigüzel bir şekilde yapmaktan hoşlanıyorum. Dolayısıyla sonuç, düzensiz ve dağınık bir bahçe olarak ortaya çıkarsa, benim açımdan bu da eğlencelidir. Bahçe için bilmem gereken her şeyi bilmek zorunda değilim. Dolayısıyla onun hakkında bilebileceğim her şeyi bilmeye ilgi duymuyorum. Profesyonel bir bahçıvan olsaydım, bu tür bir ilgisizlik yaklaşımını kabul edemezdim. O hâlde bilmek zorunda olmadığım pek çok şeyi bilmemek benim için uygun bir durumdur. Gerçekten bahçeyle ilgili bir tavsiyeye ihtiyaç duyarsam, bunu bildiğini düşündüğüm birine gidebilirim ve hiç de niçin onun bana belli bir şeyi tavsiye ettiğini bilmem. Her şeyden önce o bir uzmandır. Dolayısıyla ben onun söyledikleri uyarınca hareket etmekten mutlu olurum.

Benim bahçıvanlığıma dair en önemli husus, işlerin olması gerektiği tarzla, yani belli bir hedefin arzu edilmesiyle ilişkili olmasıdır. Bu bağın, hafif bir ilişkiden daha güçlü olması gerekir. Çünkü her şey, mükemmel bir aktivite örneğine biraz benzer bir tarzda yapılmak durumunda olan aynı aktivitenin parçası ise o zaman bizim Platon'un *Cumhuriyet*'indeki dört kusurlu devleti bile biraz mükemmel bulmamız gerekir. Elbette onlar biraz mükemmeldir. Fakat bu, bizim onların hepsini biraz adil olarak nitelendirebileceğimiz anlamına gelmez. Sanki bunlar sadece mükemmellik prensibine biraz kapalıdır. Aslında bu devletlerin hiçbiri, bazıları diğerlerine nispetle daha az adil olsa da adil değildir. Fakat onlar bütünüyle zalim de değildir. Yani onların en kötüsünde bile düzene dair bir prensip vardır. Bu yüzden onlar kaotik bir durumdan daha iyidir. Bu tür bir kıyasın, aynı gerçeğe farklı yollardan gidilebileceği fikrinde yanlış giden bir şeylerin olduğunu gösterdiği düşünülebilir. Çünkü kusurlu devletlerin, aynı adalet anlayışına ulaşmanın yolları olduğu ileri sürülebilir. Onlar sadece farklı ve daha zayıf adalet yaklaşımlarını

temsil etmezler, aynı zamanda adaletsizliğin değişik türevlerini de gösterirler. Biz bu kıyası, tek bir gerçeğe farklı yollardan gidilebileceği prensibini eleştirmek için kullanabiliriz. Çünkü bu yaklaşım, yanıltıcı bir şekilde, yanlış olan anlayışları doğru anlayışlarmış gibi göstermenin peşindedir. Bu takdirde, her şeyden önce herhangi bir şeye ait olan bir yaklaşımın, başka bir şeyin zayıf bir formu olduğunu ileri sürmenin çok kolay olduğu gözükmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşdçüler bununla suçlanabilirler.

Burada önemli olan şey, bir kavramın mükemmel örneğiyle onun daha zayıf ve gevşek türevleri arasında mantıklı bir bağın bulunmasıdır. Ben rahat ve maharetsiz bir şekilde bir oyun oynarsam, bu takdirde biz normal olarak benim profesyonel olmasa da hâlâ oyun oynuyor olmamdan dolayı mutlu oluruz. Çünkü kumun üzerindeki bir topa tekme savurarak vurmamla uygun bir sahada belli sayıdaki oyuncular tarafından icra edilen tam bir aktivite arasında mantıksal bir bağ vardır. Bu durum, bizim âhiret hayatının tabiatıyla ilgili yaptığımız birtakım tartışmalara da uygulanamaz mı? Âhiret hayatının gayrişahsî ve ruhânî bir durum olduğu şeklindeki felsefî anlayışla sıradan bir müminin onu şahsî ve bedensel bir durum olarak görmesi arasında mantıksal bir bağ var mıdır? Veya bu durum, Platon'un zalim devletleriyle bizzat adil olan devletleri arasındaki bağa benzer mi? Burada bir bağ kurabilmemiz için bir argümana ihtiyacımız var. İşte İbn Rüşd bize böyle bir argüman sunmaktadır.

O, sıradan müminlerin uygun bir şekilde davranabilmeleri için teorik bir argümandan pratik bir öz çıkarmaya ihtiyaçları olduğuna işaret eder. Dolayısıyla onların davranışları, bu argümanı anlama yollarını gösterdiği sürece tamamen makbuldür. Bu noktada bahçıvanlık örneğini hatırlatmamızda yarar var. Çünkü ben cahil ve yanlış bilgilere sahip olduğum zaman çalıları acemice keserim. Evet, belki uzmanların broşürlerini takip etmeye çalışırım, fakat bunu sadece temel becerilerim ölçüsünde yapabilirim. "Gül budama" dediğim şeyin, profesyonel bir bahçıvanın yaptığı şeyle çok yakından bir ilişkisi vardır. Fakat bu, onunla biraz benzerlik taşır, dolayısıyla ona da aynı aktivitenin ifade ettiği anlama tamamen uygun bir isim ve-

rilebilir. İnsanlar arasındaki bu tür farklılıkları kabul eden ve onları birbirleriyle uyumlu olabilecek şekilde birleştirip manevî ilerleme [yollarını da] gösteren bir toplum teorisi, söz konusu farklılıklara saygı duyan anlamı oluşturan bir anlam teorisini gerekli kılar.

Aydınlanma Projesi

Burada hâlâ eleştirmenleri tarafından "aydınlanma projesi" olarak bilinen şeye dair pek çok eleştiri vardır. Bu [proje] temelde dünyadaki mevcut tüm problemlerin çözümünün, aklın uygun bir kullanımı ve kavrayışına bağlı olduğu düşüncesinden ibarettir. Nahda hareketini oluşturanların, İslâm dünyasının az ya da çok Aydınlanma Projesinin Batı'da ve ABD'de gerçekleşen şekline aynı tutkuyla sarılmalarına ihtiyacı olduğunu kabul etmeye eğilimli olduklarına dair pek çok kanıt vardır. Aydınlanma eleştirmenleri, aklın, izlenmesi gereken düşünce prensibi olduğuna inanan bir kimseye bizzat Aydınlanma'nın bir zemin oluşturmadığına işaret ederler. Öyle ki onlara göre onun bizzat akla bağlılığı bile makul ve eleştirel değildir. Eleştirmenler aynı zamanda bizzat kendi içinde nasıl yaşamamız gerektiğine dair yeterince ayrıntılı bir rehber oluşturabilecek kadar zengin olmayan bir akılcılık prensibine körü körüne bir bağlılığın sonucu olarak ortaya çıkan son derece kötü şeyleri de tartışırlar. Bu projeyi ve İbn Rüşd'ün, kendi düşüncesinde tasavvufun sahip olduğu düşük mertebesi üzerine yapılan yorumlardaki yerini eleştiren bazıları, bir düşünce formu olarak akılcılığın, insanlığın manevî boyutlarını ve bizim Allah ile olan bağlarımızı görmezlikten geldiğini ve yanlış yorumladığını ileri sürerler.

Şimdi burası, Aydınlanma Projesini, onun taraftarları ve düşmanlarını ayrıntılı bir şekilde anlatmanın yeri değildir. Ancak İbn Rüşd'ün, akıl dediği şeye bağlılığın lehinde bir argüman ileri sürdüğünü söylemenin sırasıdır. Gerçekten de o, eserinin her yerinde sadece aklı savunmaz, aynı zamanda ona bağlılığa dair argümanlara da değinir (Benmakhlouf 1997; al-Jabri 1995). Elbette bu argümanlar, aklın dışında hiçbir şeyin bulunmadığı gerçeğinden duyulan sıkıntıları yansıtır. Sanki onlar, aklın savunmasına hizmet et-

mektedirler; fakat hepsi bu kadar... Müslümanlar sık sık aklın kullanımını savunmak için kullanılabilecek Kur'an ayetlerine ve hadis metinlerine başvururlar. Fakat bunların hiçbirisi açık bir şekilde, İbn Rüşd'ün savunduğu şey olarak niteleyebileceğimiz belli bir düşünce formuna atıfta bulunmazlar. İbn Rüşd sadece İslâm'ın doğrudan kendisinin akla karşı takındığı tutumu savunduğuna işaret eder ve bu konuda birtakım uygun ifadeler ortaya koymaya çalışır. Bununla birlikte gerçekten o, *Faslu'l-Makâl*'de dinle aklın arasında hiçbir çatışmanın bulunamayacağını iddia ettiğinde, konuyu çok daha ileri bir noktaya taşır.

Şu ana kadar ortaya konan bu argümanın çok basit olduğu düşünülebilir. Çünkü İbn Rüşd sadece dinle akıl arasında hiçbir gerçek çatışmanın bulunmadığını iddia etmez, o aynı zamanda hakikate giden yolun akılla kesiştiğini de ileri sürer. Örneğin o, *Fasl*'da (s. 5) şöyle demektedir: *Ve huve bâbü'n-nazari'l-mu'eddî ilâ ma'rifetihi hakka ma'rifetih* (Bu, O'nu [Allah'ı] hakkıyla bilmeye götüren akla dair baptır). *Tehâfüt*'te ise (s. 427-8) o şöyle söylemektedir: *min ehli's-sa'adeti't-tâmme mevâdi'uhâ min kutubi'l-burhân* (Burhan/kesin kanıt kitaplarını araştıran bir kısım tam mutluluk ehli). Bu, onun aklı bilgiye giden diğer her türlü yaklaşıma öncelemeye çalıştığını göstermez mi? Aydınlanma Projesi eleştirmenlerinin akılcıları itham ettikleri kibir kesinlikle bu değil mi? Akıl hakikati en açık, savunulabilir ve net bir biçimde sunduğu sürece, onun yaptığı şey bir anlamda budur. İbn Rüşd'ün akla tutunduğu zemin çok çürük gözükmektedir. Belki burası onun tasavvufa açıkça karşı olduğu yerdir. Gerçekte o, tasavvufa dair açık bir şey söylemez. Fakat onun buradaki sessizliği, kendisini sufi veya mistik tekniklere dalan Meşşâî düşünürlerin çok uzağında bir yere koymaya yardım eder.

Endülüslü filozofların durumu özellikle bu minvaldedir. Dünyanın bu kısmındaki felsefenin ayırt edici özelliklerinden birisi, hem analitik hem de mistik düşüncenin ne kadar iyi geliştirilmiş olduğudur. Bu ikisi arasında keskin bir ayrımda bulunmak biraz yanıltıcı olur. Çünkü o zamanlar, günümüzdekinin aksine filozof ve hekimin (hikmet ehli) rolleri çok belli bir şekilde ayırt edilmiş de-

ğildi. İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi pek çok Endülüslü filozofun bu ikisini birleştirmede hiçbir güçlüğü yoktu. Dolayısıyla bu durum onların eserlerinin İslâm dünyasının batısında felsefenin genel olarak dumura uğramasından sonra bile devam etmesini sağladı. Gerçi bildiğimiz kadarıyla İbn Rüşd, düşüncenin geçerli bir formu olarak mistisizme genel bir bağlılığa iştirak etmemiştir. Onun mistisizme yaptığı birkaç atıf da ya yorumsuz ya da oldukça kırıcıdır. Onun mistisizme bu açık düşmanlığının nedenini bulmak güç değildir. Bu, onun dünyanın amacını belirlemenin güç olmadığı, çünkü bunun bizzat dünyanın içinde bulunduğu şeklindeki genel görüşüne dayanır. Yani biz bir kez dünyanın tabiatını, felsefeyi kullanarak onun dayandığı genel prensipleri kavramak suretiyle tanıdığımızda, bilmemiz gereken daha gizemli başka hiçbir şey yoktur. Böyle bir şey olsaydı bu tamamen dinin dünyayı yöneten soyut prensipleri anlamaya dair yeterli bir yol bulmak için onu gizemli görmek isteyen kimselere sunduğu bir yol şeklinde olurdu. Bununla birlikte İbn Rüşd, hiçbir yerde mistisizme veya kendisinin dünyanın sırrı ve gizemi olmayan bir yer olduğu tezine karşı katı bir argüman ileri sürmez. Onun söylemek istediği şey bütünüyle belli prensiplerin bir kez kavranılmasından sonra kavranılması gereken önemli her şeyin kavranılacağından ibarettir. Bu, aklın dünyanın anlaşılmasındaki rolüne eleştiriden uzak bir yaklaşım değil midir?

Bir Mistisizm Eleştirmeni Olarak İbn Rüşd

Burada İbn Rüşd'ün söz konusu yaklaşımına dair bazı argümanlar sunmamız gerekir. Sanırım o, en fazla mistisizmle ilgili sıkıntının, onun kendi içinde öznel olmasından ibaret olduğunu ileri sürebilir. Bu bizzat sufilerin aşina oldukları bir problemdir. Herhangi bir kimse özel bir tecrübe veya görümden bahsedebilir ve bunun önemli bir rolü olduğunu iddia edebilir. Fakat bu tecrübelerin geçerli olup olmadıklarıyla ilgili nesnel bir ölçüt yoktur. Bu durumu Aristo mantığının süreçleriyle mukayese edelim. Orada bu tür nesnel kriterler vardır. Gerçi nesnellik, sadece bu mantığın geçerli olduğunun kabul edilmesi durumunda söz konusudur. Fakat bu tür bir akıl yürütme

açısından doğru olmak, doğruluğa ilişkin bir kanıt göstermeyi ifade eder. Bu tam anlamıyla o doğrudur, o hâlde bu iddianın bir sonucu olarak destek bulmamız gerektiğini ifade etmez. Aksine geçerlilik iddiasının kanıta dayandığını gösterir. Kabul etmek gerekir ki bizzat bu tür bir kanıt, akla güveni gerektirir. Çünkü o aklî bir kanıttır, yoksa ondan başka bir şey değil. Yalnızca o, değerlendirilebileceği nesnel bir ölçüt ortaya koyar. Bu ölçütün bağımsızlığından şüphe etmek, gözlerimizi açıp bir şeye bakmanın sonuçlarından şüphe etmekle aynı şeydir. Çünkü bu sadece gözlerimizi açıp dünyaya baktığımızda gördüğümüz şeylere güvenmemizi ifade eder. Daktiloyla yazarken kelimeleri gözümün önünde görebileceğime inanmak bana makul gelmiyor dersem, benim inancımın doğrulanması, yalnızca başka insanların görüş raporlarına bağlı olduğu için, bunlar sonuçta sadece görüş raporları olmaktan çok daha fazla şey ifade eder. Artık bundan öte başka ne söylenebilir bilemiyorum. Belli süreçlerin eylem tarzlarımızın doğrulanması anlamına geldiğini söylemeye çalışıyorum. Oysa sahip olduğumuz bazı emellerimizin hiçbir nesnel kriteri yoktur, dolayısıyla da İbn Rüşd'ün başarısızlığı mistisizmden etkilenmektir. İbn Rüşd ile İbn Arabî arasında yaşandığı, fakat doğruluğu kuşkulu olan meşhur bir tartışma, gerçekten de öznelliğin karşıtı olarak nesnellik üzerine söylenen uygun görüşler yelpazesiyle ilgili bir çelişkiyi gösterir. Dolayısıyla insan, gerçek İbn Rüşd'ün, sufizmin felsefeye giden yolu gösterdiğini kabul edip etmediğinden çok büyük bir kuşku duymaktadır.

Dile Dair Dolaylı Anlatımlar

İbn Rüşd'ün akla bağlılığı sanıldığı gibi eleştirilemez değildir. O, dil analizine veya bunun da ötesinde dillerin analizine dayanmaktadır. Biz onu ele aldığımız çeşitli konuları anlatırken kullanırız. Ele alınan bu konuların hepsinin kanıtlayıcı akılla bir bağı bulunur. Çünkü ele alınan her konu, bilginin bir parçasıyla temel bir iletişime sahiptir. Şiir bile her ne kadar felsefede izlenilen metotlardan çok farklı bir metot kullanılsa da bir mesaj iletmenin ilham veren serbest bir yoludur. Dilin, bilgi iletişiminin temellerine sahip oldu-

ğu düşünülürse –hayır, onun son derece inanılmaz bir fikir olduğu düşünülebilirse– bu takdirde o, bilginin açık bir şekilde kendisinde dilin tabiatını anlamak için son derece önemli bir şeye dönüştüğü bir tarzı ifade eder. İbn Rüşd'e göre bu durumu, farklı hitabet biçimlerini kavradığımızda, bilginin elde ediliş yollarını gösteren mantığı da kavramamız gerektiği düşüncesi takip eder. Bu, aklın farklı formlarının düzenlenmesini ifade eder. Aklın en iyi ve saf türü olan kanıtlayıcı akıl, bir iddia olarak nitelenebilecek her durumda, çoğu kez esnek ve muğlâk bir şekilde de olsa, farklı şekillerde sunulabilir.

Burada anlamla ilgili bu yaklaşıma dair söylenecek çok şey vardır. Elbette o icat edilen anlamın tek makul izahı değildir. Diğer taraftan o, açık bir şekilde, felsefenin var olduğu yüzyıllar boyunca anlamın tabiatına dair tartışmalardaki önemli olan ve süreklilik arz eden damarlardan da birisidir. Dolayısıyla o, günümüzle, geçmişle olduğundan daha az ilişkisi olmayan gözlemlerle doludur.

İbn Rüşd'ün, filozof, teolog, avukat, sıradan mümin, politikacı vb. kişilerin görevleri arasında çizdiği açık sınır çok ilginçtir. Artık bizim farklı hitabet biçimleri arasındaki bu tür keskin ayrımları, özellikle de Wittgenstein'ın, ailenin, farklı hitabet biçimlerini birbirine bağlayan şeyin tabiatına benzediğine dair argümanlarından etkilenmiş birileriysek, yapmaya ihtiyacımız yoktur. İbn Rüşd'ün işaret ettiği problemlerden biri de teorik meseleleri ele alacak uygun birisini belirlemekti. Örneğin, dünyanın yaratılışının tabiatına dair son sözü söyleme hakkı teoloğa mı yoksa filozofa mı aitti? O, bu problemin, etki alanları açık bir şekilde belirlendiği takdirde çözülebileceğini ileri sürdü. Şöyle ki teolog, teolojik soruları cevaplama hakkına sahip olan, buna karşın filozof ise en zor ve genel meseleler hakkında bilgi edinmek için soru sorma hakkına sahip olan kişidir. Teologların zorunlu olarak teorik meseleleri çözümlemek ve hatta Kur'an'daki zor ayetleri yorumlamak için en uygun kişiler olmadıkları fikrinden hoşlanmadıkları tahmin edilebilir. Ne var ki İbn Rüşd'e göre bu ayrıcalık bile filozoflarındı.

Rollerin belirlenmesi fikrinin arkasında yatan şey, farklı insanlar tarafından farklı görevleri icra etmek için kullanılan dilin farklı ol-

duğu düşüncesidir. Nitekim bu sadece dilin çeşitli formlarına dair kesin kuralların neler olduğunu anlayabileceğimiz bu farklılıklara saygı duymak ve onları kavramak suretiyle mümkündür. Belki de bu, yirminci yüzyılın başlarında şimdi olduğundan daha popüler bir fikirdi. Çünkü o dönemde en çok gündemde olan inanç, dilin uygun analizlerini kavrayabildiğimiz takdirde uzun soluklu problemleri çözebileceğimiz şeklindeydi. Elbette bu hâlâ en çok gündemde olan konudur. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün anlam teorisi, esnekliğin ve muğlâklığın önemine vurgu yapan hâliyle dilin farklı türlerini anlamaya dair mevcut ilgimizle çok uyumludur. Bununla birlikte yalnızca bir türle diğer tür arasında sıkça görülen belirsiz sınırların bulunduğunu da kabul etmek gerekir. Ben İbn Rüşd'ün, onun anlam teorisinden çıkarsadığımız tüm bu yorumları gerçekten takdir edeceğinden hiç de emin değilim. Çünkü o bunu, hitabet atmosferine göre yapılacak kesin bir belirleme teorisiyle birlikte kabul etmeye yatkın gözükmektedir. Bu, söz konusu argümanın, her bir hitabet alanının diğer tüm esnek ve muğlâk sınırlarla ilişkili olduğu sonucuna varması koşuluyla kabul edilebilir. Fakat o bunu kabul etmeye istekli değildi. O, hitabetin her bir alanını ve hakikatin mükemmel prensibi olarak hizmet veren hakikat paradigmasını birbirine bağlayan belirsizliğin, aynı zamanda hitabetin her bir alanının sıkı ve belirli bir tanımının bulunduğunu savundu. Dilin, kavramlarla anlamları gevşek bir biçimde birbirine bağlayan bu pratik veçhesiyle belli ölçütlerle anlamı tanımlayan "ideal" veçhesi arasındaki bu çatışma, çağdaş felsefeyi delirtecek şekilde devam etmektedir.

İbn Rüşd'ün spesifik argümanları hakkında ne düşünülürse düşünülsün, onun bizzat, çok büyük bir ölçüde felsefe geleneğinin içinde yer aldığı açıkça belirtilmelidir. Bu kitabın ilk bölümlerinde, benzer iddiaların, ister (peripatetik/Meşşâî) felsefe isterse İşrâkî veya sufi gelenek içinde yer alsın pek çok Müslüman filozof için dile getirilebileceği üzerinde durmuştum. Dolayısıyla bu durum, bizim onların argümanlarını, düşünce tarihi açısından değil, bizzat felsefî açıdan değerlendirmemiz gerektiğini göstermektedir. Bunu yapmadığımız sürece, insanlığın önemli bir kısmına ait kültür mi-

rasını temsil eden felsefe tarihinin önemli bir damarına güven duymakta başarısız oluruz (Smart 2008). İslâm felsefesi, bir felsefe olarak rehabilite edilmeyi gerektiren yegâne felsefe tarzı değildir. Fakat benim burada yaptığım tartışmanın odak noktası budur. Gelecekte Batı'ya yabancı gelen kültürlerin felsefî başarılarını göz ardı etmek daha kolay olacaktır. Dolayısıyla benim burada yaptığım şey, memnuniyetle karşılanması gereken bir durumdur.

10
GÜNÜMÜZDE İSLÂM FELSEFESİ

Çağdaş İslâm felsefesinde diğer felsefî düşünce sistemlerinden farklı olarak tekrar tekrar gündeme gelen bir dizi konu vardır. Bununla birlikte, Müslüman akademik çevrelerde tıpkı diğer herhangi bir çevredekine benzer şekilde felsefenin bildik meseleleri de gündeme gelmekte ve bunlar tamamen başka yerlerde oldukları gibi ele alınmaktadır. Aradaki tek fark, onların başka çevrelerin aksine İslâm dünyasında gerçekleşmeleridir. Ne var ki İslâm dünyası kavramı giderek alakasız bir hâle gelmektedir. Çünkü neredeyse İslâm dünyasıyla çatışma durumunda olmayan hiçbir yer yoktur. Müslümanlar günümüzde her yerde yaşarlar ve onlar küçük bir azınlık oldukları yerlerde bile teorik meseleler, özellikle de Müslüman olmayan toplumla nasıl ilişki kurmaları gerektiği konusu üzerinde durma kabiliyetine sahiptirler. Burada dinin ve etnisitenin üzerine fazla vurgu yapmamalıyız. Çünkü bir kimse Müslüman olduğu için, dine mensubiyetin hiç değilse onun dinî inancı dışındaki düşüncesine bir şekilde etki edeceğini varsaymamalıyız.

Yine de sıkça tartışılan bir konu, İslâm felsefesinin diğer dünya felsefelerinden, özellikle de dinle ilişkili olmayan düşünce sistemlerinden nasıl ayırt edilebileceğidir. Bununla ilişkili olan diğer bir mesele ise İslâm felsefesinin, bizzat genel bir kavram olarak oldukça basitleştirilmiş olan Batı düşüncesiyle ne tür bir ilişkisinin olması gerektiğidir. İslâm dünyasındaki bazı düşünürler genel felsefî fikirleri kullanırlar ve bunları kendi kültürel ve politik çevrelerinde

önemli buldukları gündelik meselelere uygularlar. Bu itibarla elbette geleneksel tarzda felsefe yapma işi devam etmektedir.

Filozofların biraz heyecanla üzerinde durdukları bir mesele de İslâm dünyasının Batı ve daha geniş kapsamlı bir şekilde diğer medeniyetlerle kurması gereken ilişki biçimidir. Elbette bu bir süreliğine ortaya çıkmış bir meseledir. Fakat o, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren belli bir etkiyle; İslâm dünyası üzerinde açık bir üstünlük sağlayan ve onun bileğini büken sömürgeciliğin, emperyalizmin ve siyonizmin zaferiyle birlikte ortaya çıktı. İlk dönemlerde İslâm dünyası, dünyanın kudretli ve genellikle baskın olan kültürel ve maddî gücünü temsil etti. Fakat o, birkaç yüz yıldır radikal bir çöküş yaşadı. Dolayısıyla bu açık çöküşün nedenleri filozoflar tarafından çokça tartışıldı ve hâlâ da tartışılmaktadır. Politik kavramlarla ifade etmek gerekirse bazılarına göre çöküşün kaynağı dine ilginin azalmasıydı. Aksine diğerleri ise problemin temel kaynağını dine güvenmeye, buna karşılık modernizme ve teknolojiye olan bağlılığın zayıf olmasına dayandırdı.

On dokuzuncu yüzyılda başlayan ve gerçek anlamda kökleri Mısır'da olan Nahda veya İslâmî rönesans, önemini sürdüren felsefî fikirlere dayandı. Temel mesele özgün İslâmî kimliğin nasıl muhafaza edilebileceği ve aynı zamanda İslâm ile uyuştukları durumlarda çağdaş bilimsel ve kültürel değerlerin nasıl içselleştirilebileceğiydi. Önde gelen iki düşünür, Cemâleddîn el-Efgânî (1838-97) ve Muhammed Abduh'tu (1849-1905). Bu ikisi, İslâm'ın son derece rasyonel olduğunu ve asla Batı'nın bilimsel ve kültürel fikirlerine karşı olmadığını iddia etti. Mısırlı filozof Mustafa Abdurrazık onların fikirlerini geliştirdi ve önde gelen İslâmî düşünce ekollerinin ve hatta Nahda düşünürlerinin büyük ölçüde şüpheyle baktıkları tasavvuf ekollerinin bile doğal olarak rasyonel olduklarını ve onların hiçbir şekilde Batı kültürünün önemli özelikleri olan bilim ve akılcılığa karşı olmadıklarını ileri sürdü. Gerçekten de onlar İslâm'ın değil, Hıristiyanlığın bilimle problemli olduğunu ileri sürmek suretiyle bilimle ilgili ithamı doğrudan Hıristiyanlığa yönelttiler. Doğrusu Hıristiyan dünyasında, geçmişte dinin bilimle baş et-

me imkânına büyük bir güvensizlik bulunduğunu gösteren olaylar bulunmaktadır. Orada güven daha çok İbn Rüşd'ün düşüncesi üzerinedir. Çünkü o, İslâm ile aklın, din ve bilimin uzlaştığını savunmuş ve hakikate ulaşmanın bu iki ayrı yolunu birbirine bağlamakta hiçbir problem olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bu arada Hıristiyanlığın aksine İslâm'ın dinle aklı uzlaştırmada hiçbir probleminin olmadığı doğruysa, o zaman pek çok Müslüman filozofun konuyla ilgili konuşmaya bu kadar çok zaman harcamasının şaşırtıcı olduğunu da söylememiz gerekir.

Çok sayıdaki Müslüman düşünür, dinin ve özellikle de onun paralelinde yürüyen geleneğin İslâm ve öncelikle de Arap dünyasında üstlendiği büyük rolü eleştirmektedir. Örneğin, Muhammed Abdülcebrî, Arap dünyasında geleneği ve taklitçiliği değerlendirmeye yönelik eğilimin çok yıkıcı olduğunu iddia ederken bu noktayı göz önünde bulundurur. Bununla birlikte o, geleneğe eleştiriden uzak düşmanca bir yaklaşımı kabul etmemeyi de önerir. Bu yaklaşım pek çok Arap düşünürü tarafından benimsenmiştir. Uygun olan tutumun, geleneği benimsemesi gerekir. Burada hangi tutumun işe yaradığını tespit etmenin güç olduğu gözükmektedir. Geleneğe eleştirel bir yaklaşım, onun başka bir geleneğe eleştiriden uzak tutkulu bir bağlanmaya çok benzediği şeklinde olabilir. Orijinal geleneği desteklemek, içinde yaşanan kültürü eleştirisiz kabul etmeye benzemekte, dolayısıyla da problematik gözükmektedir. İslâm düşüncesinde bu konu üzerinde oluşan ikilemin her iki tarafıyla ilgili pek çok tartışma yapılmıştır.

Bu meseleye dair kabul gören genel bir çizginin bulunmadığı tahmin edilebilir. Nitekim çeşitli görüşlerin ve argümanların hepsi aniden ortaya çıkmıştır. Fazlur Rahman ve Fuad Zekeriya gibi bizzat İslâm'ın esas itibarıyla geleneği eleştirdiğini, dolayısıyla da bugün Müslümanların benzer bir yolu izlemesinde hiçbir sakınca bulunmadığını kabul eden düşünürler ilginç bir yaklaşım sergilediler. Peygamber mesajı getirdiğinde, bir kısmı dinledikleri ve reddetmedikleri şeyi ciddiye alan dinleyiciler tarafından önemli bulundu. Çünkü o, onların geleneksel olarak inanmak durumunda oldukları

şeyden çok farklıydı. Bu çizginin biraz daha ileriye götürülmesi kayda değerdir. Çünkü o tamamen makuldür. Pek çok Müslüman ıslahatçı, İslâm'da, geleneğin bir parçası olsalar da bidatleri reddetmenin önemini savundu. Özellikle İbn Teymiyye (661/1263-728/1328) ve İbn Abdülvehhâb (1703-92) –ki bunlar büyük ölçüde Suudi Arabistan'daki mevcut rejimin entelektüel kurucularıdır– İslâm dünyasında tanık oldukları şekliyle Allah'ın dışındaki şeylere tapınmaya şiddetle hücum ettiler. Nitekim onlar, kabirlerde ve özel mekânlarda dua etmeyi ve belli kişilere saygı göstermeyi eleştirdiler. Elbette onların eleştirdikleri şeyin bir geleneği vardı. Gerçekten de o, Arabistan'ın pek çok yerinde önemli bir gelenekti. Bugün bile insanın elinden, İbn Teymiyye'nin Şam'daki mezarı başında insanların sıkça toplanıp dua etmelerine üzüntü duymaktan başka bir şey gelmiyor. Elbette onlar geleneği olan bir şeyi eleştiriyorlardı. Çünkü onlar, bunun gerçek gelenekten farklı olduğunu ileri sürmektedirler. Dolayısıyla gerçek geleneğin yeniden inşa edilmesi gerekmektedir. Bir bakıma, geçmiş dinleri orijinal tek Tanrıcılık geleneğinin bozulmuş şekli olarak gören İslâm'ın bizzat kendisine atıfta bulunuldu. Nitekim tek Tanrıcılık, Peygamber Muhammed'e vahyedilen mesaj aracılığıyla doğru bir biçimde tekrar sunulmuştu.

Bir kimsenin geleneğini terk etmesi, kültürüyle hayal kırıklığı yaşamasının radikal bir işaretidir ve bu onun yeni bir geleneğe ihtiyaç duyduğunu gösterir. Bu, bırakın İslâmî bakış açısını, herhangi bir arka plandan bakıldığında bile oldukça problematik bir şeydir. Çünkü İslâmî geleneğin diğer herhangi bir gelenekle kıyaslandığında reddedilmesinin hiçbir açık gerekçesi yoktur. Gerçek şu ki ağırlıklı olarak Müslümanların yaşadığı pek çok ülke, dinleriyle hiçbir ilişkisi kalmamış diğer pek çok ülkeden yoksuldur. Bununla birlikte diğer faktörler de önemlidir. Nitekim elbette pek çok zengin ve başarılı Müslüman ülke ve Müslüman da vardır. Uygulayıcılarının yoksulluğunun ve geri kalmışlığının suçu din ve kültürün sırtına yıkılamaz.

İslâm geleneğine, onun reddedilmemesi gerektiği, çünkü aksine özellikle onun yararlı ve ilerlemeci olduğunu savunan başka bir yaklaşım daha vardır. Bu yaklaşımlar, Hıristiyan ülkelerle kıyas-

landığında İslâm'ın azınlıklara ve muhaliflere karşı tutumunda çok üstün olduğu, yine onun bilim ve akılcılıkla ilgili çok daha fazla ilerlemeci bir tutuma sahip bulunduğu, sonuç itibarıyla İslâm'ı başka herhangi bir din gibi ele almanın yanlış olduğu prensibinden hareket eder. İslâm, bu türden tutumlarda çok daha üstündür; çünkü onun diğer dinlere nispetle daha pozitif bir tarihi vardır. Burası İslâm tarihinin detaylarını araştırmanın yeri değildir. Ancak Müslümanlar çoğunlukla onun diğer dinlerin tecrübelerinden tamamen farklı olduğuna inanmaktadırlar. Peygamber Muhammed'in tutum ve davranışları, farklı kültürlerin birlikteliğine ilişkin modeller oluşturdu. İlk İslâm medeniyeti önemli ölçüde farklı toplumlara hoşgörüyü ve bilime verilen desteği temsil etti. Ayrıca İslâm, dinde zorlama yoktur (2:256) fikri üzerine bina edilmiştir. Bu özelliklerin İslâm tarihinin belli kesitlerinde bulunabileceğinde hiç kuşku yoktur. Fakat negatif durumlarla ilgili de pek çok olay vardır. Nitekim Müslümanlar herhangi bir dinî muhalifini hezimete uğrattıklarında, diğer inanç sahiplerini öldürdüler, esir aldılar ve insanları ihtida veya ölümden birini seçmeye zorladılar. Tarihe tamamen seçici yaklaşan birisi bu tür olayları bir norm olarak ele alabilir veya onları hiç gerçekleşmemiş veya ortalıkta bir yerde duran olağan bir gerçeklikmiş gibi görebilir. Hıristiyanlar ve Yahudiler, tarihlerinin negatif yönleriyle mücadele etmede ve bir şekilde onların üstesinden gelmede daha ustaca hareket ettiler. Oysa Müslümanlar belki de bu tür bir aktiviteyi bu ölçüde tecrübe edemediler. Modern zamanlarda İslâm'ın saldırı altında bulunduğuna dair bir his vardır. Sonuçta bu, savunma yaparak ve zaman zaman bütün dinler adına yapılan sorgulanabilir şeyler hakkında dürüstçe davranmaya hazır olmadan vagonların etrafında dönme arzusunu doğurdu.

Yozlaşan Batı

Birtakım düşünürler Batı'yı yozlaşmayla ilişkilendirdi ve İslâm'ı da bir çözüm olarak sundu. Avrupa'nın gelişen ve ABD'nin de yavaş yavaş ilerleyen sekülerizmi, Müslümanların azınlıkta bulunduğu birçok ülkede pazar günü kiliseye giden Hıristiyanlarla kı-

yaslandığında cuma günü camiye namaz kılmaya giden Müslümanların sayısında bir artışa neden oldu. Yaklaşık yüz yıl önce Avrupa toplumu üzerine yapılan algısal bir yorumda, Said Nursi, geçmişte norm hâline gelen ve bir tür ılımlı maneviyatçılık tarzında devam eden gerçek Hıristiyanlık dediği şeyin, büyük ölçüde sanayileşmiş bir dünyada gittikçe artan bir şekilde materyalist bir ahlâkî yapıya dönüşmesindeki tezadı dile getirir. Bu, Said Nursi'nin toplumsal uyumu ve tabi ki dini bozduğunu düşündüğü şeydi.

Hasan Hanefî ve Seyyid Hüseyin Nasr, Batı'nın bu başarısına, zayıf temeller üzerinde duran bir şey olarak atıfta bulunur. Çünkü onlar açısından maddî kuvvetin, manevî kuvvetle bağlantılı olarak devam etmediği sürece çok fazla devam etmesi düşünülemez. Toplumsal hastalıkların büyük bir kısmı, dinin düşüşüyle ilgilidir. Gerçek şu ki insanlar, materyalizmin kendi içinde bütüncül bir toplum felsefesi inşa etmekte yetersiz olduğunu düşündükleri için hâlâ nerede bulabileceklerini bilmeksizin manevî destek arıyorlar. Aksine din, uzun zamandır bu rolü oynamaktadır ve özellikle de İslâm, Batı'daki insanların özel ve sosyal yaşamlarını etkilemede ve yönlendirmede büyük bir pay sahibi olmaya hazır ve isteklidir.

Sıkça duyulsa da bu problematik bir yaklaşımdır. Din konusunda önemli olan şeyin onun doğruluğu olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla onu, genel kabule dayalı istikrarlı bir toplum oluşturmada etkili kılan şey budur. Yani insanlar ilâhî yasayı izledikleri için toplum ilerlemiştir, yoksa insanlar bir şeyi ilâhî yasaymış gibi yaptıkları için değil. Müslüman toplumlarda ve ailelerde birçok pozitif özellik bulunmaktadır ve kesinlikle bunların hâlâ devam ediyor olması önemlidir. Ancak pek çok problemin bulunduğu da bilinmelidir. Bazı kimseler, örneğin, Müslüman ailenin istikrarında çoğunlukla daha önemli olan rollerin kadınlarla erkekler arasındaki dağılımını benimsemekte zorlanmaktadır. Herkesin geleneksel rolleri kabul etmesi durumunda, bunun, rollerinden ve diğerleriyle nereye kadar birlikte hareket etmeleri gerektiğinden emin olmayan birçok iştirakçiyi içinde barındıran ailelerdekinden çok daha düşük yoğunlukta bir çatışmaya sevk edeceği kesindir. Fakat bu durum, bu tür bir istikrarın aile üyelerinin özgürlüğünü kısıtlama pahasına sürdü-

rülmesinin değerli olduğunu veya İslâm'daki yasaların ilâhî bir temelinin bulunduğunu göstermez. Belki de çağdaş toplumlarda yeni tip bir aileyi gerektiren bir şey vardır. Bu tür bir aile, geleneksel bakış açısından yıpranmış görünebilir. Buna karşın o, çağdaş toplumsal bağlamda daha fonksiyonel olabilir.

Gelenekle Yüzleşme

el-Cebrî eserlerinin birçok yerinde Arapların kültürleriyle yüzleşmelerinin Batı'da yaşananlardan çok farklı olduğuna değinir. Bir bakıma bu çatışmanın tüm çerçevesi daha çok Arap entelektüellere yöneltilen Batılı meydan okumanın bir yansımasından ibarettir. Bu durum onların birçoğunu geleneksel açıdan yeniden yapılanmaya sevk etti. Dolayısıyla el-Cebrî, doğru bir yaklaşımla, Nahda hareketinin önde gelen şahsiyetlerinin pek çoğunu geleneğin ve dinî yorumun sadık taraftarları olarak nitelendirir. O, *Arap zihninin içinin boşaltılması* dediği şeye davet eder. Bununla o, geleneğin eleştirel olarak ele alınması ve özellikle de İslâmî ilimlerin metotlarının söz konusu zihinsel boşaltımın hareket alanını kısıtlamaması gerektiğini kasteder. el-Cebrî, Arabın *dil aşkı* dediği şeyi, dolayısıyla da olguların yerine kelimeleri koymasını küçümser. O, buna hem ilâhî hem de beşerî otoriteye itirazını da ilave eder. Onun bu konudaki yaklaşımı şöyledir: Elbette evren tamamen daha yüksek güçlerin emri altındadır. O kadar ki gerçekten de olağan bir nedenin işlevselliği bile ilâhî emir olmadan meydana gelmez. Geçmişte gelişmekte olan felsefe bu reform programını icra etme imkânına sahip değildi. Çünkü o, henüz kendisine itaat edilen başka bir otoriteye dönüşen Greklerin teorilerine ve argümanlarına hayrandı. Aksine Batı, onların bıraktığı mirasın çeşitli boyutlarını, eleştirmek ve onlar üzerinden yoluna devam etmek üzere ele almaktadır. Oysa Arap dünyası, saygı duyulmaya ve itaat edilmeye devam edilmesi gereken durağan ve eski bir geleneğin varlığını sürdürme arzusundan dolayı zihinsel körlük içinde kalmaya devam etmektedir.

el-Cebrî'ye göre Fârâbî'nin düşü, dinle felsefeyi birbiriyle uzlaştırabileceği bir din ve felsefe modeli sunmaktı. el-Cebrî, bunda Ab-

basî İmparatorluğu'nun, tehlikede olan durumu lehine entelektüel bir destek sağlama arzusunu görmektedir. Aksine İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi daha radikal Endülüslü düşünürler tarafından temsil edilen felsefenin ikinci aşamasındaki düşünürler, kutsal kitabın nasıl yorumlanması gerektiğine ve dinle felsefenin, her ikisinin birden biraz özerk olmanın hazzını yaşamaya devam edecek şekilde nasıl anlaşılabileceğine dair ciddi sorular sormaya hazırlandılar. el-Cebrî, İbn Rüşd'ün, Fârâbî'nin bu düşüne katılmadığını iddia eder. Nitekim o, İbn Sînâ ve taraftarlarında bir dereceye kadar gözüken sufi yaklaşımı tümüyle reddedip evrene natüralist bir anlayışla yaklaşma üzerinde ısrar etmek suretiyle bu tutumunu göstermiş oldu. Avrupalıların İbn Rüşd'ün rasyonalizmini benimsedikleri ve onu yeni düşünce yolları geliştirmek için kullandıkları tarihsel bir olgudur. Oysa Arap dünyası, İbn Sînâ'nın dünyasına hapsolmaya devam etti.

Fuad Zekeriya, bilimi önceki İslâm düşünürlerine ve onların keşiflerine atfetmeye çalışanları eleştirir. O, geçmişte yapılanların değerini takdir eder; fakat onların günümüz Arap dünyasının problemlerinin [çözümünde] bir pay sahibi olduklarını kabul etmeyi reddeder. [Ona göre] modern dönem[in Arap dünyası] dine dair eleştirel iradeden yoksun olmasından dolayı çöküş ve geri kalmakta ısrar etmektedir. Hâlbuki Batı bunu üstlendi ve modern bilim bu tutumdan dolayı gelişti. Müslümanlar genellikle bilime ve onun İslâm ile uygunluğuna kuşkuyla bakarlar. Çünkü onda kendi inançlarına ve liderlerinin otoritesine bir meydan okuma görürler. Müslüman otoritelerin günlük hayatın tüm yönlerini kontrol etmek için sarf ettikleri çaba, Hıristiyan kiliselerinin kendilerini cemaatlerinin manevî ihtiyaçlarına hasretme eğiliminden farklıdır. Din dili değişti ve bilimin nispeten rahatsızlık duymadan gelişmesine alan açtı. Oysa Müslümanlar, meydan okuyamayacakları geleneğe karşı büyük bir huşu içindedirler. Dolayısıyla Arap toplumunun yenilenmeye (*tecdîd*) ihtiyacı vardır. Çünkü aksi takdirde o zihinsel körlük içinde kalacaktır.

Muhammed Arkoun, alışılmışın aksine, belki de Fransız kültürü içinde yetiştiği için Doğu ile Batı arasındaki çatışmayla çok fazla ilgilenmez. O daha çok, İslâm ile diğer tek Tanrılı dinler arasın-

daki tezat konusunda Foucault'nun yaklaşımını izler. Bu yaklaşıma göre, diğer tek Tanrılı dinler, vahiy bağlamında rahat düşünebilirler. Hâlbuki İslâm, din dilini yalnızca toplumdaki muhalif liderlerin gücünü araştırmayı meşrulaştırmada faydalı olarak görür. Arkoun, dinsel metinleri yeniden inşa etme yaklaşımından yanadır. Bu, iyi korunan bir tablet veya Ana Kitap olarak görülen Kur'an'ı, geleneksel yaklaşımın aksine zaman içinde donmuş bir şey gibi görmeyi reddeden değişken bir akılcılık formu üzerine bina edilmiş bir yaklaşımdır. Bu, onu İslâmî akıl dediği bir anlayışa götürdü. Çünkü [ona göre Müslümanların] bu durumu daha çok diğer dinlerin, metnin altında yatan durağan ve değişmez hakikat anlayışını hâkim kılmayı teşvik etme arzusuna benzer. Ancak İslâm, özellikle de Mekkî surelerle Medenî sureler arasındaki diyalektik ilişki ve tüm nüzul süreci dikkate alındığında bundan kaçınmalıdır. Vahiy, kutsal ile dünyevî ve fâni ile ezelî olan arasında bir bağ kurar, sonra da yorumcuların elinde donarak tamamen farklı bir şeye dönüşür.

Arkoun, dinde düşünülmeyen bir fikirle ilgilidir. O, keskin bir şekilde bunun dinler arasındaki farkı gösterdiğini düşünür. Öyle ki örneğin, modernizm genellikle belli ölçüde cinsiyet eşitliği, din özgürlüğü, insan hakları ve hoşgörü gibi konuları kapsar. Müslümanlar ise bu tür konulara sakinlikle bakmamakta, dolayısıyla bu durum onları bunlar hakkında hiç veya en azından diğer kültürlerde olduğu şekilde düşünmemeye sevk etmektedir.

Bir anlamda Kur'an ve İslâm tarihinin onunla ilişkili olarak sunduğu açıklamalar, olgusal bir bakış açısından değerlendirildiğinde oldukça kuşkuludur. Sanki onlar tümüyle kutsal bir tarihle ilgilidirler. Dolayısıyla Müslümanların bu tarihin tabiatını yansıtacak şekilde düşünmeyi reddetmeleri, İslâm'da düşünülmeyen şeylerin bir kısmını temsil eder. Müslümanların temel metinlere ilişkin eleştirel bir yaklaşım sergilemeye çalıştıklarında neler olduğuna ilişkin en güzel örnek, Nasr Ebu Zeyd ve Muhammed Halefullah'ın durumunda görülebilir. Bu ikisi, İslâm'a dair halkın muhayyilesinde düşünülmesi mümkün olmayan hakkında düşündüler ve içinde bulundukları toplum tarafından hain olarak görülmenin sonuçlarına

katlanmak zorunda kaldılar. Nitekim söylediklerini geri almayı reddettiklerinde tehdit edildiler.

Arkoun, metni değerlendirmede postmodern ve hermenötik yöntemi kullanırken Hasan Hanefî, fenomenolojik bir hat üzerinde seyreder. O Garpçılık (*istiğrab*) kavramını geliştirir. Bu ona Batı düşüncesinin öngörülerini inceleme ve onları, daha çok da Doğu'ya ilişkin ortak ve eleştirel yaklaşımlarını kritik etme imkânı verir. Hanefî, Batı'nın Arap dünyasında kopya edilmesine karşı çıkar ve pek çok temel modern eğilimleri ve onların Arap düşünürler hakkındaki fikirlerini Batı etkisine bağlar. O, Batı ile Doğu arasında kültürel açıdan bulunan dengesizliği ortadan kaldırmaya çalışır. Bu itibarla kültürler arasındaki ilişkiye daha nesnel bir yaklaşım getirir.

Bununla birlikte o, Kur'an üzerinde çalışırken hiçbir surette entelektüel incelemeye dair geleneksel metotlara sımsıkı sarılmayı da savunmaz. O, metinle ilgili bazı temel Batılı yaklaşımları, Orta Çağ İslâm yorum ve felsefe geleneğiyle birleştirme yolunu izleme, sonunda da bu metinlerden yansıyan İslâmî ve Batılı geleneklerdeki sosyal gerçekliği nasıl deneyimleyebileceğimizi ortaya koyma şeklinde bir sistem önerir. Diğer taraftan o da, pek çok Müslüman yorumcu gibi kendisini, Hıristiyan ve Yahudi metinleriyle kıyaslandığında Kur'an'ın üstün olduğunu iddia etmekten alamaz. Çünkü ona göre Yahudi ve Hıristiyan metinleri belli bir dönemi birleştirir, hâlbuki Kur'an, yirmi iki yıllık bir süre zarfında Peygamber'e doğrudan vahyedilmiştir. Bununla birlikte o, İslâm'ın da diğer dinler gibi günümüzün tecrübeleri doğrultusunda incelenmesi ve bu durumun zamanla nasıl değiştiğinin ve geçmişteki tecrübelerle bağlantısının ortaya konması gerektiğini savunur. Bu bakımdan o, tecrübeyi ele alırken nasıl bir felsefe yapmamız gerektiğini ön planda tutmanın doğru olduğunu ileri sürer. Bu durumun, pek çok Batılı uzman doğrultusunda, sosyal ve politik prensipleri içine alan çeşitli kaynakların, geçmişe dair görüşlerimizin, Kur'an ayetlerinin zamana ve özel bağlamlara bağlı olarak ortaya çıkışının, bunların ilk vahiylerle irtibatının ve buna benzer şeylerin incelenmesine kadar pek çok şeyi kapsadığı görülmektedir. Onun sıkça tekrar ettiği bir

prensip, beşerî tecrübenin hakikatin tecessümünden ibaret olduğudur. Dolayısıyla dinî gerçek, halkın onu kavrama keyfiyeti bakımından mantıklı ve tarihsel süreç içerisinde çeşitli şekillerde ele alınabilir olmak durumundadır.

İslâmî İstisnacılık

İslâm ve onun medeniyetiyle ilgili özel bir durumun bulunduğu fikri, İslâm düşüncesinde yaygın bir yaklaşımdır. Bu, *Amerikan istisnacılığı* kavramını ödünç alarak İslâmî istisnacılık şeklinde nitelenebilir. Nitekim Amerikan istisnacılığı, Birleşik Devletler'in, onu diğer ülkelerden önemli bakımlardan farklı kılan bir durumun bulunduğunu iddia etti. İslâm medeniyeti esas itibarıyla daha manevî, daha kalıcı ve diğer medeniyetlerden daha mükemmel görünmektedir. Dolayısıyla bu durum, farklı sistemlerin İslâmî açıdan mukayese edilmesinde de görülebilir. Örneğin, Seyyid Hüseyin Nasr, Batı bilimini, aşırı bir şekilde eleştirir. O, Batı'nın bazı başarılarını över, ancak onun Tanrı'nın varlığını tanımayan dünya görüşünün doğurduğu ekolojik sonuçlara ve bu yüzden dünyayı sadece sömürülmesi gereken bir site olarak ele almasına üzülür. Maneviyatsız bilim, eylemlerinde sınır tanımaz. Çünkü onun kabul ettiği hiçbir kutsal yoktur, dolayısıyla o bizzat, bir bütün olarak varoluşun niteliğinden çok niceliksel ölçülere dayanır. Aksine İslâm ve diğer maneviyat yönü daha ağır basan felsefeler ise uyumlu ve bütünleştiricidir. Onlar manevî değerleri teknolojik ajandanın üstünde tutarlar ve bu yüzden dünya hakkında daha sorumlu kararlar alırlar. Ona göre mesele, Doğu'nun Batı'dan alması gereken şey değil, aksine bunun tersidir. Ayrıca o, Sufiliğin teorik bağlamını da detaylı bir şekilde ele alır. Onun bu doktrinle ilgili tarihsel açıklamaları, tasavvufun, geleneksel İslâm dünyası dışında, maneviyattan yoksun Batı olarak algılanan çevrelerde kabul görmesinde büyük pay sahibidir.

Tasavvufla ilgili görüşler ne olursa olsun, bu İslâmî disiplinin izahıyla ilgili ciddi problemlerin bulunduğunu söylemek gerekir. Bir kere İslâmî bilim geçmişte önemli bir rol oynadığında, bunu o zaman veya şimdi bilimin diğer herhangi bir türünden farklı yaptı-

ğına dair hiçbir kanıt yoktur. Elbette Müslümanlar diğer herkes gibi tabii kaynakları kullanmakla çok ilgiliydiler. Dolayısıyla bu, bazen bunları aşırı bir şekilde kullanmayı da beraberinde getirir. Hatta dinî açıdan bunda hiçbir problemin bulunmadığı bile söylenebilir. Çünkü bir kimse Tanrı'nın dünyadan sorumlu olduğuna inanıyorsa, o zaman nihayetinde Tanrı'nın ekolojik problemleri çözeceğine de inanabilir. Dünyaya son veren O'nun iradesi ise dünya kötü bir yola saptığında, onu biraz daha erkene alabilir. Nasr'a göre İslâm, tabiata Allah'ın halifeleri gibi davranmamızı öğütler. Bu yüzden biz dünyayı gözetmeliyiz. Biz dünyaya, herhangi bir şey gibi davranamayız. Çünkü biz dünyayı Allah tarafından yaratılan bir şey olarak görmeli ve O'nun bize bu şeyi besleyip büyütme talimatını verdiğini kabul etmeliyiz. Bunu kabul etsek bile dünya bize kendisine nasıl davranmamız gerektiğine dair herhangi bir şey söylemez. Örneğin, bizim açımızdan dünyanın beslenip büyütülmesi olarak kabul edilebilecek bir şeyi yaptığımızda risk düzeyi nedir? Dünyayı koruyup kollama sorununu, gözetimi altında bulunan çocuklara bakmaya aday bir ebeveynle kıyasladığımızda bu risk düzeyinin ne kadar anlamsız olduğunu görebiliriz. Biz pek çok genç çocuğa sahipsek, onların iyi durumda olup olmadıklarını periyodik olarak kontrol etmemiz gerekmez mi? Kesinlikle evet, ancak bunu ne kadar sıklıkla yapmalıyız ve biz farkında olmadan onların bir zarara uğramaları konusunda ne kadar risk almalıyız? Sorgulayıcının biri neyi beklemenin mantıklı olduğunu soracaktır. Ne yazık ki din, mantıklı olan şeye dair hiçbir rehberlikte bulunmaz. Bir başka örnek verelim. Benim, Allah'ın evrenin sorumluluğunu bize verdiği, bu yüzden de onun kaynaklarını korumamız gerektiği için endişeli olduğumu varsayalım. Bu benim işe bisikletle veya hava yağmurlu ve soğuk olduğunda arabayla gitmem gerektiği anlamına mı gelir? Veya bisikletle gitmenin güvensiz olduğunu ve bir yaratığı, yani beni öldürerek çevreye zarar vermekle sonuçlanacağını düşündüğümde arabayla gitmem gerektiğini mi ifade eder? Yahut da Allah bu kaynakları bize [daha iyi olanı] mümkün hâle getirmek için verdiğinden, ilâhî lütuflarla dolu bir seçeneği kabul etmemek nankör-

lük olacağı için, arabayla gitmek uygun bir dinî jest midir? Burada söz konusu meseleyi nasıl çözebileceğimizin hiç de açık olmadığını görebiliriz. Dinle bağlantı kurmak da bize gerçek anlamda yardım etmez. Bu itibarla bilimi dine dayandırmak problematiktir. Bu konuda İslâm'ın diğer dinlerden hiçbir farkı yoktur.

Nasr, *uzun soluklu felsefe* adını verdiği şeyin tutkulu bir taraftarıdır. O bunu, temelinde manevî bir boyuta sahip olan uzun bir gelenek olarak görmektedir. İslâm felsefesi bu geleneğin sadece bir örneği değil, aynı zamanda onun seçkin bir temsilcisidir. Bu tez her ne kadar Walbridge tarafından, Sühreverdî gibi belli filozofları ele alırken kapsamlı bir şekilde çürütülmüş olsa da, onun etrafında, Schuon ve Coomaraswamy'yi de içine alan bir grup ilginç düşünür toplandı. Nasr'ın sufizme tutkusu, mistisizmi her yerde görmeye cesaretlendirmez. Nitekim bu durum Ziai tarafından çok sık olarak eleştirilmiştir. Diğer taraftan o, bir ölçüde günümüz Batı'sında sufizme yönelik hissedilir tutkunun da müsebbibidir elbette. Gerçi bunun bir moda olup olmadığını zaman gösterecektir. Bu durum, kesinlikle İslâm'da mistisizm ve bu fenomene İslâm düşüncesindeki çeşitli yaklaşımlar üzerine çok sayıda sıkı çalışmanın (Baldick 1975; Chittick 1998; Lewisohn 1999a,b; Morris 2005; Schimmel 1975) ortaya çıkmasını tetikledi.

Gazâlî İslâm Felsefesini Çökertti mi?

Gazâlî çoğu kez, İslâm dünyasında felsefeyle yönlendirilen bir başkasının bakış açısına dayanmakla itham edilir veya eleştirilir. Her ne kadar İbn Rüşd, sağlam bir savunma sunsa da, o bir argümana karşı zafer kazanmış olabilir, ancak kesinlikle savaşı kazanmış sayılmaz. Bu yüzden o, ölümünden sonra İslâm dünyasında neredeyse tümüyle anılmaz oldu, hatta öğrencileri bile açık bir şekilde onun varlığını görmezden geldi. Elbette Gazâlî felsefeye saldırırken yeni Platoncu düşünceyi hedef alıyordu. Nitekim onun, örneğin bizzat kendisinin desteklediği felsefe türü olan sufizmle hiçbir sorunu yoktur. Bununla birlikte onun Meşşâî düşünce tarafından yönlendirildiği de doğru değildir. Çünkü bu felsefe İran kültür havzasında

uygulanmaya devam ederek günümüze kadar geldi. Felsefenin bu formu aynı zamanda İslâmî rönesansın/Nahda'nın modern düşünürleri aracılığıyla büyük ölçüde kendi çizgisine geri döndü.

Bugün İslâm dünyasında felsefe, büyük ölçüde diğer yerlerde olduğu tarzda devam etmektedir. Geçmişte oluşan farklardan biri, Gazâlî tarafından kışkırtılan entelektüel güçlerce felsefenin saldırıya uğraması, dolayısıyla onu yer altına inmeye teşvik etmesidir. Bu durum daha çok felsefenin Batı'da geliştiği tarzdan çok, teoloji/kelâm formuna dönüşmesi şeklinde oldu. Özellikle de İbn Sînâ, Sühreverdî ve Molla Sadrâ üzerine, bizzat onların eserlerini kullanmak suretiyle felsefede yeni ve ilginç yaklaşımlar sergilemek için yorumda ve eklemelerde bulunan İşrâkî düşünürlerin felsefesi, İran kültür havzasında yoğun bir biçimde devam etti. Felsefenin İran kültürü içindeki rolüne veya gerçekten felsefe içinde İran kültürünün rolüne aşırı vurguda bulunmak imkânsızdır. İran'da felsefe, medreseden/ilahiyat okulundan üniversiteye intikal etmiştir. Ancak daha önceki yüzyıllarda felsefe, Arap dünyasında biraz şüpheyle karşılanırken İran havzasında canlı ve iyiydi. İki önemli düşünür, Mehdi Hairi Yezdî ve Ali Şeriatî'dir. Yezdî mevcut hâliyle karmaşık bir bilgi teorisi geliştirmiştir. Bu, diğer bilgi izahlarımızın zemini üzerine oturan ve ıslahı mümkün olmayan bir bilgi formundan ibarettir. Bu, İşrâkî düşüncede önemli bir yaklaşımdır. Yezdî, Sühreverdî düşüncesiyle modern düşünür Wittgenstein'ı uzlaştırır. Ali Şeriatî ise mistisizm ve Meşşâîlik arasında orta bir konumda bulunan İşrâkîlik ekolünü, kendi özü itibarıyla Tanrısal olan insanoğlu anlayışını oluşturmak için kullanır. O, bunu bizzat insanın varoluş formunu belirlemek için onun özgürlüğünü muhafaza ederek yapar.

[İşrâkîliğin] tevhid anlayışı terapötik gözükmektedir. O, hem kişisel hem de politik bir adalet ve ahenk anlayışı oluşturmak için dizayn edilmiştir. O, Şiî İslâm'ın önemli şahsiyetlerini bize sadece kişisel anlamda değil, sosyal idealleri daha ileri bir noktaya taşımak bakımından da bir model olarak takdim eder. O, bu şahsiyetleri evrensel anlamda talep edilen tamamlayıcı arketipler olarak görür. Bu arketiplerin bizzat kendileri esas itibarıyla zamana bağlı olarak de-

ğişmezler, fakat onlar, yöneltildikleri dinleyici kitlesine uygun hâle sokulmaları için görünüşte değişmektedirler.

İran İslâm devletinin kurucusu ve Şahı tahtından indirerek İran İslâm Cumhuriyeti'nin hem manevî hem de dünyevî lideri olan Ayetullah Humeynî'nin bizzat kendisi enerjik bir filozoftu. O, dinin sadece bireysel ahlâkı düzenlemediğini, aynı zamanda bir bütün olarak devlete uygulanması ve dinî otoritelerin devletin doğal liderleri olması gerektiğini iddia etti. Çünkü ona göre toplum ancak bu takdirde doğru bir şekilde yönetilir. Onun bir üyesi olduğu Kum Ekolü, Batı'dan gelen entelektüel düşünce formuyla ilgilenen Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Murtaza Mutahharî, Muhammed Tâkî Misbah Yezdî ve diğer tüm önemli Şiî düşünürleri bünyesinde barındırmaktaydı. Onlar geleneksel İslâm felsefesinin kapılarını İslâm dünyasının dışında kalan önemli bazı felsefî başarılara açması ve onları kullanması durumunda kazançlı çıkabileceğini iddia ettiler. Daha fazla meydan okuyan felsefî bir ses Abdülkerim Suruş tarafından temsil edilir. O, dinî inanca eleştiride bulunmak için Popper, Moore ve Wittgenstein'ın argümanlarına başvurduğunda, daha eleştirel bir din anlayışına sahip oldu. Suruş, Kum Ekolü'nün baş temsilcisi olan Sadık Laricânî tarafından muhalefet gördü. Laricânî, Suruş'un Popper, Stalnaker, Wakkins ve Hempel'in teorilerini yanlış değerlendirdiğini iddia etti. İşin ilginç tarafı, bu tartışmanın, dinin akla karşı oluşu üzerinde değil, aksine doğru felsefî bakışın ne olması ve ardından bunun dine nasıl uygulanması gerektiği konusunda cereyan etmesidir. Bu durum bize Gazâlî ile İbn Rüşd arasındaki tartışmaları hatırlatmaktadır. Orada Gazâlî, felsefeyi din dışı olduğu için eleştirmemekte, aksine kendi bakış açısından onun, İbn Sînâ ve ekolü tarafından sürdürüldüğü şekliyle rasyonel anlamda geçersiz olmasından dolayı eleştirmektedir. Suruş sadece Kum Ekolü'nden değil, aynı zamanda İran'da pek çok taraftarı olan Heidegger'in taraftarlarından da hoşlanmaz. Bu yüzden o, bir entelektüel olarak kaçınılmaz bir şekilde dışlanmıştır. Bu fikir çatışmalarının sonucu ne olursa olsun İran'ın, felsefî tartışmaların çok canlı bir merkezi olduğu ve muhtemelen de öyle kalmaya devam edeceği açıktır.

İslâm'ın Bir Aydınlanmaya İhtiyacı Var mı?

Şimdi, Gazâlî'nin, felsefenin Meşşâî formunun sürdürülmesini değerli bulmasa da dine, özellikle de teolojiye uygulandığında mantığın değerli olduğu fikrini teşvik ettiğine ilişkin yorumlarını ciddi bir şekilde ele alalım. Şu anda Suudi Arabistan'da hâkim olan Selefî ideolojiye ve pek çok çağdaş radikal hareketlere oranla çok daha entelektüel olan İbn Teymiyye gibi düşünürler vardır. Bunlar, mantığın metafizikten bağımsız olmadığını iddia ederler. Yani o, felsefî kavramları kullanmadan mantığın kullanılmasının mümkün olmadığını ileri sürer. Dolayısıyla ona göre felsefeden kuşku duyan birisinin mantıktan da kuşku duyması gerekir (Leaman 2000b). İbn Seb'în'in de metafizik anlamlara işaret etmesi, özelikle de analiz yoluyla dünyanın çok daha küçük parçalara ayrıldığını gösterme çabalarında kullanılması bakımından mantık ilmine sıcak bakmadığını görüyoruz. Buna karşılık Gazâlî ile birlikte İslâm dünyasındaki pek çok düşünür, mantığın, düşüncenin bir aleti ve aracı olduğunu, aksine felsefî bir çalışmanın itiraza açık bir parçası olmadığını kabul etti. Bunun anlamı şudur: İslâm kelâmı rasyonel olarak, sağlam ve akıl açısından takdir edilebilir argümanlarla yoluna devam etmelidir. Bu genel olarak söz konusu disiplinin nasıl uygulanacağını gösterir. Nitekim farklı düşünürler birbirlerine daha tatmin edici argümanların peşinde olduklarını, böylelikle bizim İslâm'ın temel prensiplerini, hatta daha da önemlisi, onların ifade ettikleri anlamları daha iyi anlamamızı sağlayacaklarını ileri sürdüler.

Bu tartışmanın büyük bir kısmında Kur'an yer almaktaydı. Bu bakımdan, modern İslâm dünyasında felsefî fikirlerin nasıl olup da Kur'an'ı anlama faaliyeti içine dâhil olduğunun araştırılması zaman ayırmaya değer bir konudur. Söylenmesi gereken ilk şey, şimdi gerçekten de İslâm dünyası diye bir şeyin olmadığıdır. Bununla birlikte bugün her yerde Müslümanların bulunması anlamında her yer İslâm dünyasıdır. Bu, Müslümanların metinlere özellikle de kutsal metinlere farklı açılardan bakmanın giderek daha çok farkında oldukları, böylece Kur'an için hangi teknikleri kullanabilecekle-

ri, hangilerinin uygun olmayıp atılabileceği üzerinde düşünmeleri anlamına gelmektedir.

Spinoza, Kitabı Mukaddes'i anlamada ciddi problemlerimiz olduğunu söylediğinde Hıristiyan ve Yahudi teolojisinde bir devrim meydana geldi. Çünkü o, çok önceleri yazılmıştı ve onun öğretisinin dinî anlamı, kuşkusuz [daha sonraki] dönemlere ve metne dair bildiğimiz şeylere bağlı gözükmektedir. Bu durum, kutsal kitap ve Yeni Ahit üzerine yapılan yorumlara dair eleştiri çabalarının ortaya çıkmasıyla neticelendi. Öyle ki bu, daha çok bizzat onun anlatımlarının literal alarak ele alınamayacağını ifade etti. Bu elbette Kitabı Mukaddes'in ilâhî bir esin olmadığını iddia etmek anlamına gelmez; aksine örneğin, onun Sina Dağı'nda Tanrı tarafından Yahudilere sade bir dille verildiği fikrinin bile literal olarak doğru kabul edilemeyeceğini iddia etmeyi ifade eder.

Bu durum Müslümanlar tarafından genellikle kaygan bir yokuşa tırmanmak olarak görülmüştür. Bir kere kutsal metnin ilâhî kökeninin kesin tabiatının sorgulanması, bir bütün olarak metnin kutsallığının azalması anlamına gelir. Çünkü bu farklı fikirlerin ve yazıların karışımı, dolayısıyla da metnin koruma çemberinin önemli bir kısmını kaybetmesi demektir. Aksine Kur'an, kendisini, her ne kadar Cebrail aracılığıyla olsa da tümüyle Allah'tan Peygamber Muhammed'e doğrudan gelen bir kitap olarak görür. Bu itibarla metnin tefsirinin sorgulanıp sorgulanamayacağı veya metnin daha erken döneme ait çeşitli versiyonlarının bulunup bulunmadığı gibi sorular, Kur'an'ın kutsal tabiatını sorgulamak olarak görülmüştür. Müslümanlar, diğer tek Tanrılı dinlerden olan düşünürlerin yaklaşımlarını tekrar etmek istemezler. Çünkü onlar, genellikle metni açıklamaktan çok anlamaya çalışırlar. Bu yüzden Kur'an'a seküler bakış açısıyla yaklaşan kimselere derin bir kuşku duyulur. Çünkü bu, kutsal kitabı herhangi bir kitap olarak görmek anlamına gelir. Elbette buna, bir de İslâm'ın Batı'daki düşmanları tarafından Kur'an'ın tabiatına ve kökenine dair birtakım seküler yaklaşımlar sergilemek suretiyle başlatılan uzun bir kampanya sürecine direnme arzusu da eklendi. Örneğin, Kur'an ile İslâm öncesi literatür

arasındaki bağın incelenmesi, daha çok kronolojik anlamda birincisinin ikincisinden doğduğunu ima etme çabası olarak görülebilir. Gerçekten de İslâm'ın daha önceki vahiylerden doğduğuna ilişkin fikirlerin tamamı, onun, her ne kadar Müslümanların geneli tarafından çok farklı bir tarihe sahip oldukları kabul edilse de bunlardan pek de farklı olmadığına ilişkin yaygın kanaatin bir parçası olabilir (Crone ve Cook 1977; Wansborough 1977).

Kutsal kitabın tabiatı üzerine ön yargısız bir şekilde düşünmeye hazır olmanın önemine gereğinden fazla vurgu yapılamaz. Bu yapılabilirse, bunun anlamı her şeyin ortada olduğu, dolayısıyla hayatın temel ilkelerinin yeniden radikal bir biçimde değerlendirilmeye hazır bulunduğudur. Bu, yüz yıllar öncesinde Hıristiyan ve Yahudi dünyasında da çok tehlikeliydi. Nitekim Spinoza, Yahudi cemaati tarafından cemaatten kovuldu, Hıristiyan âlimler de bir dönem, İncil'i yerel dillere çevirdikleri için cezalandırıldılar. Pek çok İslâm toplumunda durum bundan çok daha vahimdir. Oralarda Kur'an'ın kaynağı ve yapısına dair temel yaklaşımların bir kısmı konusunda bir meydan okuma veya sıkı bir inceleme arzusu, ölüm, sürgün veya kariyerle ilgili problemlerle karşılaşmak şeklinde sonuçlanabilir.

Burada Hıristiyan ve Yahudi dünyası kendi kutsal kitaplarını bir süredir inceleyebilirken İslâm dünyasının bunu yapmaktan acziyet içerisinde bocalayıp durduğu şeklinde bir anlayış noktasına gelmekte de bir tehlike vardır. Artık Aydınlanma Projesinin evrensel önemi konusuna bu kadar güven duymamalıyız. Nitekim Müslüman olmayan gruplar arasında da eleştiriye uygun olduğu düşünülmeyen pek çok şeyin bulunduğunda hiç kuşku yoktur. Burada eklememiz gereken bir husus da kesinlikle Müslümanların dikkat çektikleri üzere, son zamanlarda dine karşı tutkulu yaklaşımın Hıristiyan ve Yahudi dünyasında büyük ölçüde yara alırken bu durumun Müslümanlar açısından tersine olduğudur. Belki de dinî metinlerin eleştirisinin bunda bir payı vardır. Çünkü sırtını metne dayayan mistik artık aldatılmış hissini yaşamaktadır. Onun bir daha tamamen eski hâline dönmesini görmek çok güçtür. Diğer taraftan, herhangi bir dinin kendisini eleştirel olarak anlamaya çalışmaktan

geri durması da imkânsızdır. Çünkü her düşünce sistemi, kabul edilmesi için ileri sürdüğü şeylerin, müntesipleri tarafından niçin kabul edilmeye değer olup olmadıklarını sormak durumundadır. Biz aynı zamanda belli bir kişinin sözlerinin niçin önemli olduğunu ve bizi etkilemesi gerektiğini bilmek zorundayız. Her dinin bu meseleleri kendi terimleriyle ele almasına yönelik açıklamaları vardır. Dolayısıyla sorular, elbette sorulması gereken bu sorulardan çok daha fazladır. Bu bakımdan Müslümanların İslâm'a dair tartışmalarının çoğu, Müslümanlar tarafından anlaşıldığı gibi İslâm'ın tarihinin kutsal olduğunu kabul eder. Dolayısıyla bu tarih doğru olsa bile, bizim ona inanmamız için, bizzat dinî metinlerde bulduğumuz şeylerin ötesinde bir nedene ihtiyacımız vardır.

Bu durum bizi, İslâm'ın bir aydınlanmaya ihtiyacı olup olmadığı sorusunu sormaya götürür. Belki de daha iyisi, doğrudan on sekizinci yüzyıl Avrupa Aydınlanmasıyla bağlantı kurmak için onun Aydınlanma olarak ifade edilmesidir. Bu tartışmanın sorgulanabilir taraflarından birisi, onun daha ziyade bugün İslâm dünyasının, geçmişte bir dönem Avrupa'nın bulunduğu yerler olduğu varsayımında bulunmasıdır. Bununla birlikte bu, sıkça gündeme gelen bir meseledir. On dokuzuncu yüzyılda Hıristiyan olmayan iki toplum, on sekizinci yüzyılda Avrupa üzerinde bu kadar çok güçlü bir etkiye sahip olan Aydınlanma fikrinden gecikmeli olarak etkilendi. Gerçekten de pek çok Yahudi ve Müslümanın, Aydınlanma sürecinde, çok daha erken dönem Avrupa Rönesans'ının ilkeleri ve politikalarıyla anlamlı bir şekilde ilk defa tanıştığı bile söylenebilir. Yahudiler ve Müslümanlar, Rönesans'ta kesinlikle belli ölçüde rol oynadılar. Judah Abravanel (Leo Ebreo) gibi Yahudiler, açık bir şekilde Rönesans'ın bir parçasıydı. Bu süreçte Müslümanlar da Avrupa ile alışverişte bulunmaya hevesli tüccarlardı ve orada çok popüler olan pek çok Rönesans ürününü ithal ettiler. İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerin eserlerinin de Avrupa Rönesans'ının gelişmesinde belirgin bir payı olduğu söylenebilir. Nitekim onun eserlerinin çoğunun uzun bir süre Latinceye tercüme edildiği ve Avrupa'da radikal ürünler arasında görüldüğü kesinlikle doğrudur. Onların on üçüncü

yüzyılda Paris'te yasaklanmaları bu durumun bir kanıtıdır. Bu yasağa rağmen, belki de onun yüzünden İbn Rüşd (Averroes) Avrupa'da din ve aklın bütünüyle farklı aktiviteler olduğu, dolayısıyla birinin diğerine üstünlüğünün söz konusu edilemeyeceği sonucuna varan hayranlar kitlesini toplamaya devam etti.

Bu dönemde diğer bir Endülüslü düşünür olan ve Yahudi cemaati içinde bulunan Moses Maimonides (Musa b. Meymûn) de, Yahudilikteki dinî geleneğe bir meydan okumada bulundu (Leaman 1997f). O, *Delâletü'l-Hâ'irîn* (*Şaşkınların Rehberi*) adlı eserinde, Yahudilikle felsefeyi nasıl uzlaştıracağına dair kafayı daha da karıştıran analizler sundu. En azından o, felsefenin saygı görmesine çalışır ve onun Yahudi dünya görüşündeki önemine işaret eder. O, en meşhur kanun metninde, yasal tartışmalar konusunda açık ve nihai çözümler sunmak suretiyle yüzyılların yorum ve kararsızlığını ortadan kaldırmaya çalıştı. Böylece üstü kapalı bir şekilde, şu anda da Yahudi düşüncesinin zirvesi sayılan Talmud ve Mişna'nın sınırlarını belirlemiş oldu. Bu gün onun, *Şaşkınların Rehberi*'ne kuşkuyla bakılırken, *Mişna-Tora*'sının ve Yahudi şeriatının özeti olan *Halakha*'sının ortodoks ve koşer[1] olarak kabul edilmesi ironiktir. Çünkü gerçekten de onun yasa kitabı, fikir ithali bakımından daha radikaldir. O, kendisinden önceki şeyin, onu değiştirmeye ve özetlemeye çalışmak suretiyle altını oyar. Bu durumu makul kılan ise Maimonides'in şeriatı kavramadaki derinliği ve kanıtlama gücüdür (Leaman 2005c).

Maimonides'in eserinin bu tartışmalı tabiatı çok erken fark edildi ve kıyasıya eleştirildi. Ancak sonunda o kabul gördü. Nitekim onun *Mişna-Tora*'sı, yasal yorum listesindeki yerini aldı. Onun felsefî çalışmasının kabul gören metinler listesine girmesi ise o kadar kolay olmadı. Her hâlükârda onun zor ve muğlâk tarzı, genel olarak Yahudi cemaatinin eline ulaşmasını güçleştirdi. Bu durum, onun bu eserini kasıtlı olarak muğlâk bir tarzda yazdığı anlamına

[1] Nelerin yenileceğinin Yahudi şeriatına göre belirlenmesi.

gelmez. Aksine ilk planda biraz eğitimli ve kavrama yeteneğine sahip olmayı gerektiren zor fikirleri ele aldığını gösterir. Şu hâlde açık olan husus, Maimonides'in Yahudi kültürü içinde kısıtlı da olsa hayatta kalmayı başardığı ve bunun onun belli başlı radikal tezlerine karşı planlı bir savunmayı da içerdiğidir. En azından onun durumu, İslâm dünyasında ölümünden sonra büyük ölçüde anılmaz olan ve güçlü bir temsilcisi olduğu felsefesi bir tür belirsizliğe sürüklenen İbn Rüşd'den daha iyidir. Maimonides ve İbn Rüşd'den sonra modern dönem öncesi Yahudi ve İslâm dünyasında boy gösteren çeşitli hareketler Kabala ve Sufilikti. Yahudi tarafında aşırı dindarlık çeşitleri baş gösterdi. Müslümanların birçoğunda ise ister Hanbelî isterse daha ılımlı bir versiyonu olsun, Selefîlik veya gelenekselcilik ön plana çıktı. Fakat gelenekselciliğin dirilişçi tabiatı, yöneticiler tarafından öyle uygun görülünce İslâm dünyasını periyodik olarak kapladı. İslâmî Rönesans genellikle Selefî olarak etiketlendi. Çünkü o, birçok düşünür tarafından, İslâm'ı modern zamanlara sunmanın bir yolu olarak görüldü. Nitekim onlara göre Selefîliğin orijinal tabiatına döner ve onun gerçek mesajını muğlâklaştıran yeni eklemeleri devre dışı bırakırsak, tüm zamanlar modern olarak kabul edilir. Bu yaklaşım açıkçası ya radikal ya da muhafazakâr bir eğilim olarak görülebilir.

Yahudi ve Müslümanların Modernizme Gösterdikleri Reaksiyonlar

İki önemli olay, bu durumda bir değişikliğe yol açtı. On sekizinci yüzyılda Avrupa'daki Yahudiler, ilk defa tek fonksiyonları öncelikle sömürülen veya istenildiğinde öldürülen bir azınlık olmaktan çok vatandaş olarak görüldüler. Müslümanlar ise Ortadoğu ve İslâm dünyasının diğer bölgeleri sömürülmeye başlayınca Avrupa ile ve tabii ki bilimsel açıdan da açık bir şekilde üstün olan Avrupa ile çatışmaktaydı. Avrupa'da büyük ölçüde ilerleyen sadece bilim değildi, aynı zamanda diğer pek çok gelişme de etkileyiciydi. Öyle ki insan kendisini, İslâm dünyasının, emperyal bir üstünlük için ciddi bir yarışmacı olan Hıristiyan Avrupa'nın arkasında uzun bir süre

uykuya daldığını düşünmekten geri alamıyordu. Bu durumu Müslümanlar açısından daha da güçleştiren şey, genellikle kabul edilen iki olguydu: Geçmişte İslâm dünyası, bir bütün olarak bakıldığında maddî ve entelektüel bakımdan Avrupa'ya karşı üstün bir konumda bulunmaktaydı ve İslâm da hak dindi.

Yahudilerin ve Müslümanların onlara verebilecekleri çeşitli cevapları vardı ve bugün de hâlâ vardır. Onlar Hıristiyan Avrupa'nın övülen sosyal ve teknolojik başarılarının çoğuna sırtlarını dönebilirler ve geçmişteki varoluş ve inanç tarzlarını korumaya devam edebilirlerdi. Onlar modernizmin maddî yönlerini kabul edebilir, ideolojik temellerini ise reddedebilirlerdi. Böylece davranış ve inancın geleneksel yollarını büyük ölçüde muhafaza etmiş olurlardı. Nitekim onlar hem moderniteyi hem de dini kabul etmede hiçbir güçlük bulunmadığını iddia edebildiler. Çünkü onlara göre her ikisi de farklı bakımlardan doğrudur; dolayısıyla her ikisi de saygı duyulmaya ve sadakatle bağlanılmaya değerdir. Nihayet onlar, eski günlerin terk edilmesi ve Yahudilerle Müslümanların Hıristiyan olmaları ve onlar gibi davranmaları gerektiğini de iddia edebilirlerdi. Bu tartışma iki toplum içinde, bir formdan diğer forma dönüşerek günümüze kadar yıllarca sürdü ve bazı Yahudilerle Müslümanlar, bu stratejilerden her birini izlediler. Onların farklı cevaplar verme imkânına sahip olduklarını bilmek önemlidir. Çünkü sadece birisinin tarihi üzerine yoğunlaşarak verilen cevabın, alternatifler, bağlamı içinde sunulmadıkça aydınlatıcı olması pek muhtemel gözükmemektedir. Bu yüzden Yahudi Haskala'sına ve İslâmî Nahda'ya dair tartışmanın seyrini takip ederken müntesiplerin kendileri için mümkün gördükleri alternatifleri aklımızda bulundurmamız gerekir. Çünkü böylece biz, onların bunları niçin reddedebilecekleri ve ilerleyebilecekleri belli bir yolu seçebilecekleri konusunda karar verebilmek için daha iyi bir konumda oluruz. Her ne kadar biz çoğunlukla İslâmî Nahda'nın tarih perspektifinden, onların neyi çözülmesi gereken problemler olarak gördüklerini tespit edebilirsek de herkesin aynı şekilde ilerleyebilmesi için kendi yolunu bulması gerektiğini düşündürtecek hiçbir neden yoktur.

Moses Mendelssohn ve Muhammed Abduh

Belki de en tutkulu Yahudi aydınlanmacı Moses Mendelssohn'du (1729-86). Mendelssohn, aklın din dâhil her şeye uygulanmasının önemini savundu ve Yahudiliğin tamamen rasyonel bir iman olarak doğduğunu, dolayısıyla da bunun en azından Yahudi olanlar tarafından desteklenmeye, diğerlerinden ise hoşgörü ve saygı görmeye değer olduğunu iddia etti. Burada söz konusu argümanın detaylarına girmek uygun değildir. Ancak onun formu ilginçtir ve kendilerini Aydınlanma'nın parçaları olarak gören pek çok kimse tarafından paylaşılmıştır. İlk aşama, akla dair pozitif bir şey söylememiz, eylemlerimizi ve imanımızı, sadece geleneğe değil ona da dayandırmamızdır. İkinci aşama, imanın birtakım temel esaslarına referansta bulunmak ve onların en azından bir dereceye kadar aklın gözüyle görülebileceklerine, böylece akıl tarafından apriori olarak reddedilmediklerine işaret etmektir. Üçüncü aşama, din ve aklın birbirine karşıt olmadıklarını, aksine daha ziyade birbirlerini tamamlayıcı olarak görülebileceklerini ileri sürmektir. Dördüncü aşama ise Mendelssohn gibi pek çok kimsenin iddia ettiği üzere dinlerinin akla karşı olması şöyle dursun, özellikle daha ziyade rasyonel olduğunu, bu itibarla da rasyonelliğe eğilimli olanlar tarafından kabul edilmeyi veya en azından saygı duyulmayı hak ettiğini söylemektir. O bu argümanı, Yahudi cemaatinde Hıristiyanlığın Avrupa'nın temel dini olduğunu, bu bakımdan eğer Yahudiler Avrupa hayatının ana akımı içerisine gireceklerse, o zaman onların Hıristiyan olmaları, aynı şekilde Almanca, Fransızca veya benzeri bir dili konuşmaları gerektiğini iddia edenlere karşı kullandı. O aynı zamanda bu argümanı, Yahudiliği tarihte kalmış irrasyonel bir imana sahip olmakla itham eden, dolayısıyla da onun modernitenin lehine terk edilmesi gerektiğini söyleyen Hıristiyanlara karşı da kullandı.

Mendelssohn dinin rasyonel olduğu, dolayısıyla da modernitenin bizzat kendi dini olan Yahudilik de dâhil dinlerle uzlaşabilir olduğu iddiasını destekler. Muhammed Abduh (1848-1905) ise tam anlamıyla Efgânî'nin bir öğrencisiydi, fakat politikayla daha az ilgiliydi. O bütünüyle dinî, hukukî ve eğitimsel bir reforma girişti.

Onun aklın önemini kabul etme konusunda hiçbir endişesi yoktu. Nitekim İslâm'ın, modernite ve akılla tam bir uyum içerisinde olduğunu iddia etti. Gerçekten de Abduh, bilimle teolojik problemleri olanın, İslâm değil Hıristiyanlık olduğunu iddia etti. O aynı zamanda geleneğin lehine bir tavır aldı ve geriye gidip İslâm'ın ilk selefleri üzerinde düşünmeyi önerdi. Abduh, şaşırtıcı bir şekilde İslâm filozoflarının akla saygı duyan kimseler olmadıklarını, çünkü onların, görüşlerini Yunanlı seleflerinin geleneksel temelleri üzerine bina ettiklerini ve onları eleştirisiz olarak izlediklerini ileri sürdü. Onlar İslâm dünyasının bilfiil entelektüel ve bilimsel çöküşünden sorumlu tutulması gereken adamlardı. Çünkü onlar, akıl ve araştırmaya yönelik tutkularında orijinal İslâm düşünürlerini izlemekte başarısız olmuşlardı.

Abduh da Mendelssohn gibi dinle modernitenin uyumundan, dolayısıyla da bizzat kendi dininin rasyonel hüviyetinin üstünlüğünden bahsetti. Ancak bilindiği üzere Yahudi ve İslâm dünyasında bu doktrinlerin etkileri çok farklıydı. Gerçekten de Yahudi aydınlanması, Yahudi kültüründe baskın hâle geldi ve bu durum aynı şekilde günümüze kadar devam etti. İslâm dünyasındaki bu aydınlanma, siyaseti etkilemekte çok yetersiz kaldı. Dolayısıyla o, İslâm toplumu içerisinde dinin rolüne ilişkin temel şüphelerin geniş bir alana yayılması konusunda kesinlikle başarılı olamadı. Bunun nedenleri üzerinde düşünmek ilginç bir konudur.

Tekrar İslâmî İstisnacılık

Aydınlanma'nın dile getirilmesi gereken özelliklerinden birisi de onları [Yahudi ve Müslüman topluluklarını] uçurumun kenarına sürüklemesidir. Elbette Yahudilerin, Hıristiyan olmayan geniş bir coğrafyaya yayılan azınlık oldukları bir sırada, uzun bir dönem dinle sivil statüyü birbirine bağlayan Avrupa'daki oldukça problematik durumlarına bakılırsa, onlar bu hususun en iyi örneğini oluştururlar. Bu durum, İslâm dünyasında yine Yahudileri, hatta Hıristiyanları, Bahaîleri vb. Müslüman olmayan azınlıkları da içine alacak şekilde genişledi. Bu gruplar, Aydınlanma ve onun fikirleri ta-

rafından cezbedildi. Fakat çoğunlukla da kontrol ettikleri ülkelerde onu revaçta tutmak için gelen sömürgeci güçler ona şevkle yöneldi. Bununla birlikte Aydınlanma, Müslüman çoğunluklar açısından kolaylıkla bir tehdit olarak görülebilirdi. Çünkü o, Müslüman olmayanlara bir imtiyaz tanıdı. En azından onların zimmî statülerinde büyük bir rahatlama sağladı. Bununla birlikte o, onların imanlarını yeni ve daha endişe verici bir noktaya, yani diğer imanlardan bir iman konumuna taşıdı. Ancak bu durum, Müslümanların İslâm'ı ne geçmişte ne de şimdi nasıl görme eğiliminde olduklarıyla ilgili değildir. Aydınlanma'nın rahatsız edici yönlerinden birisi, onun İslâm'ı diğer inançlarla eşit bir konuma getirmesidir. Hâlbuki bu, İslâm'ın kendisini, kendi bakış açısından tek Tanrıcılığın zirvesi olarak gördüğü gerçek konumundan çok uzak bir noktadır.

Bu aşamada söz konusu argümanın içinde atılmaması gereken malum bir adım vardır. Bu adım, dinî grupların tek tek Aydınlanma'ya tepki gösterme keyfiyetlerindeki farkın bizzat dinler arasındaki farklara dayandığını iddia etmek için atılmıştır. Yani, Yahudiliğin özünde, Yahudileri Aydınlanmaya karşı hoşgörülü kılan bir şey dikkate alınmış olmalı. Hâlbuki Müslümanlar, İslâm'da bulunan bir şeyden dolayı bu ölçüde hevesli değillerdi. Dolayısıyla bu yaklaşım, söz konusu farkı, dinler arasındaki farka bağlamaya heveslidir. İslâm'a baktığımızda, orada bu durum, oynadığı rol itibarıyla Amerikan istisnacılığıyla kıyaslandığında İslâmî istisnacılık olarak nitelenebilir. Nitekim Amerika ile diğer politik tarih arasındaki fark, Birleşik Devletler'in istisnai tabiatına dayanmaktadır. Bu strateji cezbedicidir ve Bernard Lewis, Ernest Gellner, Hamilton Gibb gibi çeşitli ve çok sayıda Müslüman düşünür tarafından takip edilmiştir. Bu strateji, Nahda hareketinin tabii ilimlerin İslâm dünyasına girmesinin hoşgörüyle karşılanmasını onaylayan Müslüman düşünürleri tarafından da kabul edildi. Hâlbuki bu, Hıristiyan dünyasının çoğunda tepkiyle karşılandı. Bunun nedeni, söz konusu Müslüman düşünürlerin İslâm'ın diğer inanç sistemlerinin aksine akıldan yana olduğunu, dolayısıyla da nasıl olup da akla daha fazla yakınlaştırılabileceği gibi bir meselesinin olamayacağını iddia etmeleridir. Bu ba-

kımdan, Nahda'ya göre asıl mesele, modern İslâm ile modern bilimi aynı düzlemde görme değildir. Aksine asıl mesele, modern İslâm'ı, İslâm'ın orijinal köklerine kadar geriye götürmek, akla ve bilime şevkle ilk yönelişini yeniden keşfetmektir.

İslâmî istisnacılık, İslâm'ın benzersiz bir durumda olduğunu iddia eder. Bir anlamda yalnızca İslâm, dini ciddiye alır, dolayısıyla Müslümanların etrafında seküler bir çemberin bulunduğunu düşünmek hatalıdır. Ancak bu çember, kesinlikle bilim ve teknoloji, akılcılık ve demokrasi çemberi olarak birçok kimsenin etrafında görünür. İslâm bu tür çemberlere sahip değilse, o zaman o gerçekten de diğer kültürel formlardan çok farklıdır (Leaman 2000a). İslâm kültüründeki pek çok tartışmanın, her ne kadar kendi içlerinde spesifik olarak dinî oldukları her zaman açık olmasa da, dinî bir formata dönüştüğü elbette doğrudur. Aslında bu konuda sadece İslâm'a özgü olan hiçbir şey yoktur. Çünkü bizim bu tür meseleleri gerçek anlamda dinî olarak görmediğimiz hâlde dinin büyük bir rol oynadığı birçok bağlam söz konusudur. Daha geniş çaplı kültürel meselelerde etkili bir unsur olarak dini nasıl görmemiz gerektiği konusunda çok yönlü düşünmek zorundayız. Çünkü aksi takdirde, İslâmî istisnacılık gibi teorilere sarılmak durumunda kalırız. Biz bu teoride normal sosyal analiz kategorilerini anlamayı güçleştiren sadece İslâm'a mahsus bir durum olduğunu düşünüyoruz. İslâm'ın hem taraftarları hem de düşmanları, İslâmî istisnacılığa ve onun bize bu konunun şüpheli olduğuna dair ek bir gerekçe sunduğuna inanır.

Bununla birlikte dinlerin Aydınlanma'ya nasıl tepki gösterdiklerine dair farkları gösteren açıklayıcı bir şey yoktur. Yahudilik ile İslâm'ın [bu konuya ilişkin] görüşlerini birbirinden ayırmanın bir yolu, bu bağlamda onlardaki, müntesiplerini farklı yönlere sevk eden temel şeyin ne olduğuna bakmak olacaktır. Bu iki dini de bu tür farklarla özdeşleştirmek zor değildir. İslâmcılar tarafından sıkça tekrarlanan bir argümanda, bize Muhammed'in gerçekten hem bir peygamber hem de bir devlet adamı olduğu, dolayısıyla da İslâm'da dinle devlet arasında bir çatışma bulunmadığı söylenmektedir. Aksine Hıristiyanlıkta ve Yahudilikte ise dinin gerçek anlamda

bir işlevinin bulunmadığı durumlarda seküler bir alan açılmaktadır. Bu itibarla Yahudi aydınlanmacılar (Maksilim) ile Nahda hareketine kucak açan Müslüman âlimlerin yine de bu konuda farklı yönlere gitmeleri hiç şaşırtıcı değildir.

Bu zekice bir cevap olsa da temel problem onun yanlış olmasıdır. Müntesiplerinin dinî yaşamlarında belli bir tarzda hareket etmelerini söylemeyen hiçbir din yoktur. Bununla birlikte onlar, özel veya seküler yaşamlarında istediklerini yapabilirler. Yahudilik, kesinlikle Yahudilerin hayatlarının her aşamasında nasıl davranmaları gerektiğini açıklar, nitekim *Maskilim* bu konuda genellikle ince ve tahammülü zor yolları gösterir. Bu yüzden burada İslâm ile Yahudiliğin arasını ayırmak tamamen yanlıştır. Söylenmesi gereken diğer bir konu da bazı Müslüman düşünürlerin Yahudi paydaşlarının Yahudiliğe yaptıkları gibi İslâm'a atfedilen geleneksel yaklaşımları onaylamamalarıdır. Onlar da bu konuda İslâm içinde bulunan şeylerden hareket ediyor gözükmektedirler. Örneğin, onlar, kadınların örtünmelerine ilişkin dinî zorunluluğa karşı çıkabilir veya kadın-erkek eşitliğini, yasal olarak İslâm'dan dönen kimselerin (mürted) cezalandırılmasının mümkün olmadığını ve her İslâm devletinde gayrimüslimlere eşit davranılması gerektiğini savunabilirler. Müslümanlar da diğer din müntesipleri gibi devletle dini birbiriyle ilişkilendirirler. Ancak bazılarına göre bu durum, kendi içinde herhangi bir özel bağı ifade etmez. O, diğer Müslümanların sıkça yaptığı şeyden çok farklı bir bağ olabilir. Yahudilik gibi küçük bir dinin yorumlarındaki çeşitliliğe bakıldığında bile birkaç temel ilkeye dayandırılan bir inancı buharlaştırmak ve bunları onu diğer dinlerden ayırmak için kullanmak imkânsızdır. Bu mesele uzun süredir Yahudilikte son derece tartışmalıydı. Onun kendisini tanımlayan bazı son derece önemli faraziyelere indirgenip indirgenemeyeceği meselesi belirsizliğini korudu. Tecrübeyle bildiğimiz üzere, din uygulayıcıları genellikle dinin onaylaması umulan şeylerden çok farklı görünen şeyleri yapmayı sürdürmektedirler. Elbette onların ayakta kalmalarına ve gerçekten de zaman içinde gelişmelerine yardım eden, dinlerdeki bu esnekliktir.

Aydınlanma ve Teoloji

Genel olarak Yahudilerin Aydınlanma lehine niçin Müslümanlardan daha çok tavır takındığına ilişkin birçok faktör zikredilmiştir. Yahudiliğin İslâm'ın aksine yeni müntesipler kazanmaya çalışan, dolayısıyla da İslâm'da olduğu gibi genişlemeye gereksinim duyan bir din olmadığı söylenmiştir. Gerçi Hıristiyanlık da mühtediler arayan bir dindir. Bununla birlikte o genel olarak Aydınlanma'yla uzlaşma konusunda çok az bir güçlüğe sahip gözükmektedir. Diğer taraftan Müslümanların uzun bir süre sömürgecilerin boyunduruğu altında olduğu iddia edilmektedir. Daha sonra Yahudiler de on dokuzuncu yüzyılın başlamasıyla birlikte köle gibi görüldükleri Avrupa'nın büyük bir kısmında aynı pozisyona düştüler.

Avrupa Aydınlanma'sının Nahda'da bulunmayan özelliklerinden birisi de teolojiye düşmanlıktı. Kilise ile devletin birbirinden ayrılması, çeşitli inançların korunması ve desteklenmesini sağladı ve bu süreç inancın özelleştirilerek temel kültürel alakalardan soyutlanmasıyla sonuçlandı. Bu nedenle Faust, ele aldığı konular üzerinde çalışırken, teolojik çabaların etkili bir devamı olarak "Ne yazık ki teoloji" (*Leider auch Theologie*) demiştir. Aydınlanma'nın teolojiye düşmanlığı, Nahda aracılığıyla değil, heyecanlı bir şekilde Haskala tarafından sergilenmiştir. Nahda açısından mesele teolojiyi reddetmek değil, aksine onun yerine bir başka şeyi, daha modern bir teolojik yaklaşımı koymaktır. Pek çok Yahudi aydınlanmacısı (*Maskilim*), bizzat kendi dinleri başta olmak üzere dine şiddetle karşıydı. Onlar Yahudiliği, sık sık tamamen şiddet içerikli olmakla itham etmektedirler. Bu bağlamda Yahudi düşünürler arasında elbette farklı görüşler mevcuttur. Fakat onların çoğu geleneksel Yahudiliği önemli bir düşman olarak niteledi ve modern bir Batı devletinin vatandaşları gibi eşit olmayı önerebilmek için Yahudiliğe dair tüm bağlılık izlerini silmeye veya Rusya'da olduğu gibi neticede modern olabilecekleri izlenimi vermeye çok istekli göründü.

Kuşkusuz Yahudiler Avrupa'da bir azınlıktı. Hâlbuki Müslümanlar, on dokuzuncu yüzyılda yerleştikleri ülkelerde çoğunlukta idi ve bunun önemli sonuçları oldu. İslâm dünyasındaki Nahda ha-

reketine mensup Müslüman düşünürlerin çoğu, Yahudi paydaşlarına oranla çok daha köklü bir ekipti. Muhammed Abduh Mısır müftüsü oldu. Dolayısıyla bu konumunun etkisiyle görüşlerini Sünnî dünyada daha geniş bir çevreye yayma imkânı buldu. Tahtâvî, kendisini tamamen ülkede eğitim işini organize etmeye adayan önemli bir Mısırlı sivil vatandaştı. Diğer taraftan Cemâleddîn el-Efgânî, zamanının çoğunu, İslâm coğrafyasına tecavüz eden modernize olmuş saldırgan Hıristiyan dünyası olarak gördüğü şeyin karşısında İslâm'ı korumak için belli bir yaklaşımı savunan Müslüman yöneticilerle birlikte geçirdi (Leaman 2003d). Bu onların ciddi, köklü bir ekip oldukları anlamına gelmez. Örneğin, Efgânî'nin, Türk otoriteler tarafından kafası karıştırılmış olabilir. Bu yüzden modernistlerin entelektüel çabaları çoğu kez diğer Müslüman dindarlar tarafından sert eleştirilere maruz kaldı. Yirminci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, İslâm düşüncesine, çoğunlukla o dönemde köklü bir ekip olarak görülen modernistlere bir cevap vermek üzere mükemmel bir modernite reddiyesi girdi. Yahudi aydınlanmacılar böylesine etkin konumda olmayı çok isterlerdi. Ne yazık ki onlar çok daha karanlık bir dünyaya yerleşmişlerdi. Belki de bu yüzden moderniteye yaklaşımlarında çok daha arzulu bir söylemleri vardı. Onlara göre modernite, kabul görmek, toplumun doğal üyesi ve vatandaşı olmak anlamına gelmekteydi. Bu durum, İslâm ve Yahudi aydınlanmasının çok farklı bağlamlarda gerçekleştiğini, bu nedenle de anormal biçimlerde ortaya çıkmadıklarını göstermektedir. Özellikle Yahudi aydınlanması, gerçekten de Yahudi dünyasının derinliklerine kök salmıştı. Bu itibarla o, bu dünyanın çoğunluğuna ait olan bir veya diğer formunu aldı. Buna karşılık İslâmî aydınlanma çok daha seçkinci, dolayısıyla da geçiciydi.

Bunun bir açıklaması, bu dönemde, İslâm dünyasındaki entelektüel derinliğin Yahudi dünyasına oranla daha az olması olabilir. Nitekim orada gerçekten de yalnızca birkaç kişi Aydınlanma katarına katılabildi. Ancak bu doğru olamaz. Çünkü İslâm dünyasının pek çok yerinde, özellikle de Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu'nun uygar merkezlerinde çok geniş bir entelektüel sınıf bulunmaktaydı.

Çok kalabalık, hatta belki aşırı, kültürlü ve eğitimli olan bürokratik Müslümanlar, Yahudi aydınlanmacıların birtakım görüşlerine kolaylıkla sahip oldu. Belki de onların bu tür görüşleri kabul etmelerine, baskı ihtimali veya en azından kariyer endişeleri engeldi. Kesinlikle bu mantıklı bir izahtır. Ancak Yahudi aydınlanmacılar da, tüm meşguliyetlerini borçlu oldukları Yahudi cemaatinden tepki görmelerinden dolayı sıkça sinirlenmekteydiler. Bu yüzden onlar da Yahudi köklerinden tümüyle uzaklaşmak zorunda kaldıkları Yahudi olmayan bu dünyada, sıcak bir kabul görmekten çok emin değillerdi.

Yeri geldiğinde Yahudi aydınlanmacıların Ortodoks Yahudiliğe karşı muhalefetleri çok sert oldu. Örneğin, Almanya'da David Friedländer ve Avusturya'da Naphtali Herz Homberg, Yahudiliğe dair yaklaşımlarında çok iğneleyiciydiler. Homberg, Galiçya'daki Yahudi okullarının kapatılmasından ve Yahudi çocuklarının devlet okullarına gitmeye zorlanmasından yanaydı. Bu yüzden İbranice metinlerin sansürlenmesini önerdi. Bu dönemin, Karl Marx, Karl Kautsky ve Otto Bauer gibi bazı Yahudi sosyalist düşünürlerinin daha antisemitik tutumlarına da işaret etmemiz gerekir. Onlara göre Yahudiler, yalnızca saygı duyulmaya ve dikkate alınmaya değer bulunmayan bir azınlıktı. Bazıları antisiyonist modern Yahudilik üzerine yorumlarda bulundu. Onlar hararetle Yahudiler dışındaki herkesin yurt edinmesini savunuyor görünmekteydiler. Bir anlamda Yahudilerin Yahudiliğe karşı bu düşmanlıklarının altında bir Aydınlanma refleksi ve Yahudilerin sivil toplumdaki rolünün tereddütlü olarak kabulü yatmaktaydı. Birçok Yahudi, bu yeni kulübün bir parçası olmaktan o kadar çok mutluydu ki onlar eski kulübü çöpe atma ihtiyacı hissettiler. Bunu yapmak onlara daha kolay göründü. Uzun bir süre toplumda sınırlı bir rolle kısıtlanan kimselere, toplumun daha geniş kesimlerine girmelerine izin veren kapılar açıldığında, önceki dönemlerin kısıtlı hayat tarzından vazgeçmeleri son derece normaldir. Yahudiler, Aydınlanma'yı tutkuyla karşıladılar ve onu çoğu kez, bir bütün olarak Yahudilikten kaçmanın bir yolu olarak gördüler. Kendilerini aydınlanmacı (*Maskilim*) olarak gören, ancak hâlâ Yahudiliğe sıkı bir şekilde bağlı olan Ya-

hudiler, yine de genel olarak dinî kökleriyle sıkıntılı bir durumdaydılar. Bu sıkıntı kendisini İbraniceyi ortak bir dil olarak yeniden canlandırma şeklinde gösterdi. Bu, İbraniceyi kontrol etmenin belki kendi cemaatlerini ve topluluklarını kontrol etmeye yardım edeceğini düşünen dinî otoriteler tarafından şiddetli bir muhalefet görmesine rağmen pek çok Yahudi aydınlanmacı tarafından içtenlikle desteklendi (Parush 2004).

Modernitenin Sembolü Olarak Hıristiyanlık

İslâm dünyasındaki aydınlanmacılar, çok farklı bir konumdaydılar. Henüz onlar çoğunluktu ve toplumdaki en avantajlı makamlardaydılar. Dolayısıyla onlara göre Aydınlanma, sadece İslâm ile modernite arasındaki bağları güçlendirmenin yollarını açmak anlamına gelmekteydi. Yoksa o, İslâm ile bir başka şey arasında seçim yapmaktan ibaret değildi. Aydınlanma'da bu başka şey, çoğunluk ve imtiyazlı olan grubun inanç sisteminden ibarettir. İslâm dünyasında bulunanlar için Hıristiyanlığın bir ayartıcı olduğu ileri sürülebilir. Çünkü bilimsel ilerlemeler ve modernite bu dönemde tamamen Hıristiyan dünyasında kümelenmişti. Fakat bu, birçok bakımdan din ve medeniyetin uzaklaşmasıydı. Her hâlükârda İslâm dünyasında Hıristiyanlığa ait örnekler, Avrupa'nın çoğunluğunu ve Amerika Birleşik Devletleri'ni kaplayan Hıristiyanlıkla tümüyle aynı türden değildi. (Ortadoğu Hıristiyanlarının Haçlı Seferleri sırasında kendi adlarına keşfettikleri şey) onların birçok taraftarı, Müslüman paydaşlarının durumunda olduğu gibi Batı modernizminden tamamen farklıydı. Misyonerlerin çabaları ümitsiz bir şekilde emperyalizmle ilişkileri yüzünden tehlikeye atıldı. Bu arada onların oldukça gönülsüz olduklarının da söylenmesi gerekir. Çünkü emperyal güçlerin çoğu, İngiltere gibi ülkeler hakkında yaygın bir şüphe bulunmasına rağmen kendilerini İslâm'ı yıkmaya niyetli olmaktan ziyade onun müttefikleri olarak gördüler. Örneğin, İngiltere, Hindistan'da kendi yönetimlerine karşı yönelen, esas itibarıyla Hindu nüfusuyla özdeşleştirdikleri muhalefeti savmak için Müslümanlarla kurulan bağı güçlendirmek istedi. Dolayısıyla onun değişik şekillerde kontrol et-

tiği Ortadoğu'daki ülkelerin Müslüman halkına düşmanlık besleme niyeti yoktu. Bununla birlikte İngiltere, Afrika'nın, örneğin bir Batılıya saygın bir din olarak gözüken inanca büyük ölçüde ilgisiz duran nüfusun geri kalan kısmını Hıristiyanlığa döndürme teşebbüsünde Müslümanlarla çatışmaktan kesinlikle hoşnuttu. Fakat dünyanın uzun süredir Müslümanların yaşadığı bu kısımlarında, geniş çaplı ihtida kampanyalarının hedeflenmesi genel olarak uygun görülmedi (Karsh 2008). Küçük bir orduyla koca bir imparatorluğu yönetmek, görüşleri ve gelenekleri itici bulunan ve pratik olarak da kabul edilmesi mümkün olmayan halkla büyük ölçüde uzlaşmayı gerektirir.

Modern olmak gibi Hıristiyan olmak da Yahudiler için sürekli olarak cezbediciydi. Hıristiyan olmak bir anlamda modern olmaktı. Çünkü o, Avrupa'nın dinini temsil ediyordu. Aynı şekilde Yahudilerin olağan dilleri olan İbranice ve Yidiş'in[2] yerini seküler diller almalıydı. Hıristiyanlık lehine en etkileyici argüman Hegel tarafından sunuldu. O makul bir şekilde dinlerin tarih boyunca bir gelişme prensibini izlediğini, dolayısıyla Yahudiliğin de yeni bir inançla değiştirildiğini iddia etti (Leaman 2006c). Burada Yahudi aydınlanmasının (Haskala) zirvesi olan Moses Mendelssohn, farklı dinlerin temel meselelerde ittifak ettiği konusunda haklıysa, o zaman birisi Avrupa'da yaşamak zorundaysa, niçin en az problematik olan dini, yani Hıristiyanlığı seçmesin, dediğini zikretmemiz gerekir. Pek çok Yahudi onun tavsiyesine kulak verdi ve hem modern hem de Hıristiyan oldu. Buradaki motivasyonun, genellikle Hz. İsa'yı kurtarıcıları olarak tanımaya yönelik bir tutku içerisinde bulunmaları olduğuna dair çok fazla kanıt yoktur. Daha çok Hz. İsa'nın modernitenin müjdecisi olarak bir rol oynadığı gözükmektedir. Çok ilginç olanı ise özellikle Alman Yahudileriyle Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki Yahudilerin durumudur.

Bu konuya dair yeni bir çalışma, son derece yerinde olarak, Aydınlanma'yı oluşturan birden fazla açıklamanın bulunduğuna dik-

[2] Aşkenaz Yahudilerinin dili, Alman İbranicesi veya Yahudi Almancası olarak da bilinir. Bkz. Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi, Haskala", *Milel ve Nihal*, cilt: 7 (2010), sayı: 1, s. 48 (Dipnot mütercim tarafından eklenmiştir).

kat çekti. Öyle ki Batılı paradigma, mahiyeti ne olursa olsun bu alanda tek aday değildir. Gerçekten de Brezilya'da Cristina Rocha'ya ait Budizm üzerine yeni bir kitap, bir asır önce pek çok Brezilyalının Japon ekonomisinin başarısıyla etkilendiğini, bu durumun onları Japon dini olarak gördükleri Zen Budizmine ilgi duymaya yönelttiğini ileri sürdü (Rocha 2006). Bugün Çin'de birçok kimsenin Hıristiyanlıkla ilgilendiği, çünkü onun Batı ve ilerlemenin dini olarak görüldüğü söylenmektedir. Bu ilginç olguya dair ne söylersek söyleyelim, bizzat Hıristiyanlık veya Zen Budizm'de Çin'den Brezilya'ya kadar insanları çeken açık bir şey yoktur. Bu düşünce sistemleri, modernitenin arzulanan formu gibi daha geniş çaplı bir şeyle ilişkilidir veya ilişkili oldukları kabul edilmektedir.

Yahudiler açısından Hıristiyan olmak birçok bakımdan inzivadan çıkmaya eş değerse o zaman burada İslâm dünyasıyla bir paralellik yoktur. Müslüman düşünürler içinden çıkacakları bir inzivada değillerdi. Gerçi onların çoğu kez çağdaş İslâm'a dair değiştirmek istedikleri pek çok şey vardı. Nitekim onlar, Kur'an'ın orijinal mesajından çıkarılması gereken, pek çoğu ana siyasî akımın yeni parçaları olan çağdaş eklemelerin bulunduğunu gördüler. Kuşkusuz onların önemli bir kısmı, özellikle dönemin çeşitli emperyalist güçleriyle uzlaşmasız ilişkilerine bakılırsa çok daha güçlü kariyerlere sahipti. Onlar statükodan hoşnutsuz göründüler ve bu yüzden çoğu kez aynı kalan şeylerden yarar sağlayan kişilere öfke duydular. Fakat kesinlikle onlar, inzivadan veya daha geniş ve büyük yabancı bir toplum içinde ayrı ve izole olmuş hayatlarından çıkıyor değillerdi. Esas itibarıyla onlar, bulundukları gelenek içerisinde rahattılar ve sadece bu geleneği yaşatmanın daha uygun olduğunu düşündükleri yolları aramaktaydılar. Bu bakımdan Aydınlanma'nın daha radikal ve din karşıtı özelliklerine dair coşkuda belirgin bir azlığın görülmesi şaşırtıcı değildir.

Aydınlanmaya Duyulan İhtiyaç

Sıkça İslâm'ın bir aydınlanmaya ihtiyacı olduğundan ve bunun hiç gerçekleşmediğinden söz edilmektedir. Burada Batı'ya nispetle düşüşe geçen İslâm medeniyeti içerisinde bir yere dâhil edilebile-

cek olan ve daha çok itiraza açık siyasî söylemleri bir kenara bırakacak olursak, Aydınlanma'nın geleceğinde kayda değer hiçbir şey yoktur. Nitekim Kant'ın, 1784'te bu konuya dair yaptığı denemesinde zekice işaret ettiği üzere, Aydınlanma bir olay olmaktan çok, bir süreçtir. Her ne kadar İslâm dünyasının hâlâ aydınlanmayı beklediği söylenemezse de Batı bu aşamayı çoktan geçmiştir. İslâm [dünyasında] pek çok reformist vardır. Hatta her yüz yılda bir dinî uyarıcının/müceddidin ortaya çıkmasının gerekliliğine referansta bulunan bir hadis bile bulunmaktadır. Yahudi aydınlanmasıyla aydınlanmanın İslâmî formları arasındaki temel fark budur.

İslâmî aydınlanma daha çok bir ihya/dinin yeniden canlandırılması hareketidir. Hâlbuki Yahudi aydınlanması çoğunlukla dine saldırıdan ibarettir. Elbette Yahudiliği yeniden canlandırmayı amaçlayan pek çok Yahudi aydınlanmacı vardır. Nitekim on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında, yeni ibadet formları oluşturulması bu durumun açık kanıtıdır. Bununla birlikte tüm güçlerini, akıl ve modernitenin gereği olduklarını düşündükleri şeyden alarak dine, özellikle de Yahudiliğe meydan okuyan Yahudi aydınlanmacılar da vardır. Entelektüel anlamda bu meydan okuma çok yararlı oldu. Çünkü bu, Yahudiliği tümüyle kendisini gözden geçirmeye ve neyin geçmişte kalıp neyin devam etmesi gerektiği üzerinde düşünmeye zorladı.

Biz burada, Mendelssohn'dan ve onun Yahudiliğin gerçekten de diğer tüm dinlerden daha rasyonel olduğu ve moderniteyle mükemmel bir uyum içerisinde bulunduğu şeklindeki yaklaşımının çok uzağında görünüyoruz. Bu gerçekte pek çok İslâm aydınlanmacısının kesinlikle İslâm üzerine eser ortaya koyduğuna ilişkin argümana benzemektedir. Onlar çok sık olarak İslâm'ın bilime karşı tutumunun erken dönem Roma Katolik Kilisesi'nin tutumunun tam zıttı olduğundan söz ederler ve bilimle İslâm'ın değil Hıristiyanlığın bir problemi bulunduğunu iddia ederler. Kur'an, akıl ve istidlalin önemine vurgu yapar. Dolayısıyla o, elbette tabiat hakkında çok konuşur. Bazı müfessirler, kullanılan argümanlar çoğunlukla pek ikna edici olmasa da Kur'an'ın gelecekteki bilimsel gelişmelerden bile söz ettiğini ileri sürmüşlerdir. Detaylar bir tarafa, aklın dindeki rolüne ilişkin

anlatımlardaki asıl nokta, sen akla değer veriyorsan, o zaman senin kesinlikle Mendelssohn'un durumunda olduğu gibi dine karşı pozitif bir tutum takınıp takınamayacağının ortaya konmasıdır. Nitekim o, daha ileriye gitti ve özellikle Yahudiliğin, geleneğin ve ritüellerin içinde geri dönüşü olmayan bir biçimde boğulmadığını, aksine daha fazla olmasa bile en az diğerleri kadar rasyonel bir inanç sistemi olduğunu iddia etti. O, kapıyı araladı ve o kapı ardından, kendisinden sonra gelen ve gittikçe radikalleşen düşünürler tarafından sonuna kadar açıldı. Bu düşünürler, Yahudiliği ya tamamen değiştirdiler ya diğer dinleri ona tercih ettiler ya da hiçbir dini kabul etmediler.

Bu durum İslâm'ın başına niçin gelmedi? Bazen bunun nedeninin İslâm'da yorum kapısının kapalı kalmaya devam etmesi olduğu söylenir. Nitekim bu kapı yüz yıllarca kapalı kalmıştır. İslâm tarihinin ilk döneminden itibaren, kelâmcılar/teologlar, takip edilebilecek teolojik mezhepleri sınırlama kararı aldılar. Fakat biz bu iddiaya çok fazla güvenme taraftarı değiliz. Resmî durum ne olursa olsun, İslâm'da yorum kapısı fiiliyatta daima sonuna kadar açık olmuştur. Her zaman değişimi ve gelişmeyi öneren çeşitli düşünürler ortaya çıkmıştır. Bu daha çok İslâm'ı selefin uyguladığı aslına döndürme başlığı altında yapılmıştır.

Hem Yahudilikte hem de İslâm'da aydınlanmacılar, rönesansa/nahdaya duyulan ihtiyaçla birlikte çöküşe karşı çıktılar. Dolayısıyla asıl savaş alanı sanıldığı gibi ne felsefe ne de teolojiydi. Fakat gerçekte kullanılan dil ve üslûptu.

Haskala ve Nahda'nın devrimci prensibi, sıradan insanların temel dinî metinlerini anlayabilmesi ve tartışabilmesi gerektiğiydi. Bunun anlamı, söz konusu metinlerin seküler bir dile uygun bir şekilde aktarılmasına ihtiyaç duyulabileceğiydi. Bunun gündemde olmadığı Arap Ortadoğu'su gibi yerlerde ise onlar tüm müminlerin anlayabileceği şekilde açıklanmalıydılar. Biz sıkça Mendelssohn'un, Yahudi kutsal kitabını Almancaya, bu dili konuşan Yahudilerin onu daha iyi anlamalarını sağlamak, aynı zamanda henüz bilmeyenler için Almancanın değerini göstermek maksadıyla yaptığı önemli bir tercümeye dikkat çekiyoruz. Bununla birlikte onun

İbranice yazdığı pek çok esere ve yaşayan bir Yahudi dili olarak İbranicenin lehine geliştirdiği argümana da atıfta bulunmamız gerekir. Bu gerçekten de yirminci yüzyıla kadar olmuş bir şey değildi. Niçin Yidiş değil de İbranice? Bunun bir nedeni İbranicenin Yahudi kutsal kitabının orijinal dili olması, dolayısıyla da ona hâkim olmanın kutsal kitabı anlamamıza yardım edecek olmasıdır. Bu bizi daha önceki mevcut ekollerin teolojik düşünce ve yorumlarından, dolayısıyla da kutsal kitap okuyucularının ellerine veya daha doğrusu dillerine literal okumanın sağladığı gücü vermekten kurtarır. Yahudi aydınlanmacılarla onların Yahudi dünyasındaki düşmanları arasında cereyan eden bu mücadelenin ilgi çeken yönlerinden biri de İbranice üzerine yapılan tartışmalar yanında, Yahudi aydınlanmasına karşı çıkanların, İbranicenin dinî bağlamlarda kullanılmasını, kullanımının pasif ve kullanıcıların dilin yakın dinî bağlam dışında nasıl bir işlev gördüğünün tam farkında olmadıkları yerlerde sınırlanması için çaba sarfetmeleriydi. İbranicenin tabiatına dair ileri sürülen bu argüman, esas itibarıyla Yahudi toplumunda metinleri yorumlama hakkına sahip olanlar hakkındaydı. Sonuçta da o, yeni Yahudi devletine, onun rasyonalitesine ve karakterine dair bir argümana dönüştü. Haskala'nın pek çoğunda olduğu gibi o da Yahudiliğin temellerine tutundu ve Yahudileri, inanç sistemlerini radikal bir şekilde araştırmaya zorladı. Yahudi dünyasının birliği pek çok bakımdan asla bu karşıtlıktan kurtulamadı. Nitekim farklı Yahudi mezhepleri arasında baş gösteren ayrılıklar, kesinlikle Haskala ile ilgili sürüp giden bu entelektüel tartışmalarla bağlantılıdır.

Aydınlanma'nın İslâm dünyasında farklı seyreden tarihini anlamak için İslâm'ı Yahudilikle kıyaslamamalıyız. Daha doğrusu, Yahudi aydınlanmacıların (*Aufklärer*) toplumdaki konumunu Müslüman paydaşlarıyla karşılaştırmalıyız. Müslüman aydınlanmacılar kendilerini İslâm'ın kalbi olarak gördüler ve genellikle İslâm dünyasında fiilen otoriter şahsiyetler oldular. Örneğin, çoğunlukla Mısır'daki aydınlanma hareketinin (*haraketü't-tenvîr*) lideri olarak görülen Rifa'a et-Tahtâvî (1801-73), Mehmed Ali Paşa tarafından Paris'e gönderilen ve sonra da eğitim sistemini kurup yönlendirme-

ye yardım etmek üzere Mısır'a geri dönen bir çalışma heyetine başkan olarak atandı. Onlar ya İslâm dünyasındaki oluşumun bir parçasıydılar veya parçası olmanın yollarını aradılar. Bu itibarla onlar radikalizmlerini zihinlerindeki bu tür amaçlarıyla pekiştirdiler. Dolayısıyla orada bir gün bu fikirleri pazarlamak istediğinizde sıkıntı yaşamazsınız. Aksine Yahudi aydınlanmacılar ise hem kendi toplumlarının hem de tüm Hıristiyan dünyasının dışında idiler.

Müslümanların Kur'an Tefsirinde Radikalizmin Eksikliği

Kur'an üzerine radikal ve eleştirel yaklaşımlarda bulunan âlimlerin bulunmadığını söylemek yanlıştır. Çünkü bunlar vardır, ancak elbette (İbn Verrak, İrşad Mencî, Ayan Hirsi Ali gibi) belki İslâm dışı olarak nitelendirilmeleri gereken müelliflerin düşmanca yorumları da söz konusudur. Bununla birlikte, Hıristiyan ve Yahudi âlimlerle karşılaştırıldığında, İslâm'ı kendi içinden yeniden radikal bir biçimde gözden geçirenlerin sayısı çok azdır. Bu pek çok Müslümanın daha büyük bir imana veya genellikle onların ele aldıkları metinlerin daha tatminkâr bir tabiata sahip olmasının bir işareti olarak görülebilir. On yedinci yüzyılın Yahudi dünyasında Spinoza, çoğu kez ne söylediğini anlama konusunda önemli güçlüklerimizin bulunduğu İbranice kutsal kitabın, bugün bizim anlayışımızın çok uzağında bulunduğunu söylediğinde, entelektüel Kitabı Mukaddes eleştirmenlerinin dünyasını sarstı. Hıristiyanların ilgilenecekleri çeşitli İnciller bulunmaktadır. Onlar bu metinlere dair çok farklı yorumlar dikkate alınarak gruplandırılmışlardır. Dolayısıyla onların anlattıkları şeyler, Hıristiyanlığın nasıl yorumlanması gerektiğine dair anlayışla ilgilidir. Benim bu konuyu yazdığım şu sırada Hıristiyan dünyası, eşcinseller gibi öncelikle Kilise içerisinde dışlanan gruplara uygun olan rollerin –şayet böyle bir rolden söz edilebilirse– ve rahibelik yapmak zorunda kalan kadınların katkılarının neler olabileceğini tartışmaktadır. Bu konularda Hıristiyanlar çok farklı tutumlar takınırlar, dolayısıyla da kendi inanç sistemlerine ilişkin temel metinleri alternatif metotlarla yorumlarlar. Bu tür tartışmaların İslâm dünyasına da cılız yansımaları söz konusudur. Fakat hepsi bu kadar-

dır. Çünkü onlar, sadece, her geçen gün Müslüman toplumla ilgilenmenin çok uzağında kalan Batı akademi çevresiyle sınırlı bir gruptur. Bu durum, önündeki Hıristiyan ve Yahudi teolojik dünyasına bakıp başka yerde meydana gelen bir tür aydınlanmaya ihtiyaç duyduğu anlaşılan İslâm dünyasına geri dönme şeklindeki kalıplaşmış tutumu güçlendirir. Tabii onun Orta Çağ'daki kasvetli durumunun dışına çıkılabilirse. Nitekim bu kasvet, ona kasvet denebilirse, hâlâ pek çok Müslümana daha çekici gelebilir. Çünkü bu kültürel çevrede, başka yerde görülen, inançtan bu tür hızlı bir uzaklaşmanın İslâm'ın bünyesinde görülebileceği düşünülmez.

Bu bölümde ortaya koymaya çalıştığım şey, İslâm dünyasının, teolojiyi ilgilendirdiği kadarıyla Yahudi ve Hıristiyan dünyasından farklı bir yörüngede bulunmasının nedeni ne olursa olsun, bunun dinler arasındaki temel farklılıklarla hiçbir ilgisinin bulunmadığıdır. Elbette sosyal ve politik çevreler arasındaki temel farklarla ilgili her şeyde bu dinler bir işlev görmektedir. İslâm felsefesine dair herhangi bir anlayış söz konusu olduğunda bu durumu kavramak önemlidir. Çünkü aksi takdirde, inanç sistemleriyle ilişkili felsefelerin tabiatına meydan okuyan inançlar arasındaki temel farkların nasıl oluştuğu üzerine düşünme terk edilir. Bu da gerçekten onları inceleme konusunda yararlı bir yol değildir. Yüz yıllardan beri Yahudi ve İslâm felsefesi pek çok ortak metodolojiyi hatta dili paylaştı. Dolayısıyla açık bir şekilde birbirinden ayrı olan dinlerden neşet eden felsefeler arasında belirgin bir fark yoktur.

Niçin bir fark bulunsun ki? Filozoflar nerede bulunursa bulunsunlar ve inançları ne olursa olsun hep aynı soruları sorarlar. Bu itibarla onların bizzat kendi dinlerini incelemek için felsefeyi kullanmaya yönelmeleri, dinlerindeki değil, kültürlerindeki makul şeye dayanır.

Kuşkusuz Yahudi ve Hıristiyanların sordukları soruların, genel olarak Müslümanların sorduklarıyla aynı tarzda veya kapsamda olmadığı doğrudur. Yahudiler ve Hıristiyanların, pek çok kimsenin inanç sistemlerinin temel ilkeleri olarak gördükleri şeylere, onları formüle etmek veya terk etmek maksadıyla meydan okuma fırsatından hoşlandıkları görülmektedir. Bu bakımdan onlar kendi toplum-

larından gelen cevapları, gayretlerine yönelik yürekten bir alkış söz konusu değilse çoğu kez kendi lehlerine olması hasebiyle gönülsüz olarak kabul ederler. Elbette bu tür teşebbüslere ilişkin aynı teorik kaynaklar, İslâm'da da bulunmaktadır. Örneğin, çeşitli surelere ait vahiylerin ve Kur'an ayetlerinin oluşturulduğu kesin bağlamla ve bunun onların yorumlarına nasıl etki ettiğiyle ilgili geniş bir tartışma alanı mevcuttur. Gerçekten de *esbâb-ı nüzûl* adı verilen ve yorumun nasıl yapılabileceğini belirleyen tam bir tefsir sistemi vardır. Bu, fıkıh alanındaki problemlere çeşitli çözümler öneren fıkhî mezhepler ve güvenilirlikleri hakkında ciddi tartışmalar bulunan hadis ilmi ve daha önemlisi, onların da nasıl anlaşılması gerektiği bakımından zengin bir sistemdir. Nihayet hepsinden önemlisi, İslâm felsefesinde, İslâm'ı başka bir gelenek ve onun filozoflarının yaptığı gibi eleştirel bir yaklaşımla değerlendirebilen fikirler ve argümanlar yelpazesinin bulunduğunu görmemizdir. Nitekim diğer pek çok dinin durumunda olduğu gibi bu filozoflar, sıkça, kendi inançlarını, onu anlamanın bazı sıradan yollarına mümkün meydan okumaların bulunduğu bir sırada, uygun entelektüel temeller üzerinde kurmanın yollarını aramışlardır. Bu aydınlanma süreci, İslâm felsefesinde uzun bir süredir yürürlüktedir. Dolayısıyla İslâm'ın bizzat kendisinde onun geniş kullanımını engelleyecek hiçbir şey yoktur. İslâm'ın bir aydınlanmaya ihtiyacı olup olmadığı sorusu, gerçekten de her yerde sorulmasına rağmen garip bir sorudur. Esasen o sadece İslâm ile değil, İslâm dünyasıyla da ilgili bir sorudur. Bu itibarla biz, bu meseleyi kavrama konusunda, bu durumun doğruluğunu takdir ettiğimiz ölçüde bir mesafe alabileceğiz.

Bu bakımdan meseleyi yeniden ifade edecek ve İslâm dünyasının bir aydınlanmaya ihtiyacı olup olmadığını soracak olursak, güvenilir bir zemin üzerinde olduğumuzu söyleyebiliriz. Burada söylenmesi gereken ilk şey, İslâm dünyası şimdi her yerde olduğu için, artık dünyadan ayrı bir parça hâlinde bulunan bir İslâm dünyasının bulunmadığıdır. Çünkü Müslümanlar pek çok ülkede yaşıyorlar ve onların İslâm'ın pratiklerini yerine getirmelerine birtakım sınırlamalar getiren birkaç ülke vardır. Aydınlanma zararlı olabilecek de-

ğerleri de, özellikle de geleneğe ait olanları içinde barındırır. Nitekim o, neyin samimi ve güvenli bir toplum olarak deneyimlenebileceği bağlamında düşüncede radikal bir değişiklik yapma beklentisine çeşitli açılardan baktığında, gelenekle ilgilenmeye tamamen uygundur. Aynı zamanda biz, bunun üzerinde düşünmeye değer bir konu olup olmadığını da merak edebiliriz. Çünkü herhangi biri, az ya da çok, düşüncede aydınlanma yolunun bir parçası olsun veya olmasın, yine de alternatifleri alternatif olarak düşünebileceğimiz netlikte nötr bir bakış açısı yoktur. Açıkçası bu kitapta ele aldığımız filozofların çoğu, Aydınlanma'ya dönüşen şeyin tarafında yer almaktadırlar. Elbette insanlar kendi düşüncelerini muhakeme etmeyi öncelemezler. Tutku, heyecan, gelenek vb. alternatifler mevcuttur. Gerçi bunlar muhakemede bulunmayı bünyelerinde barındırsalar da bu geniş kapsamlı olmayabilir. Kendi toplumlarında çeşitlilikten yana olan aynı insanların, Müslümanlar gibi grupların, toplumlarındaki insanların çoğuna daha fazla benzemeleri için Aydınlanma değerlerini kabul etmeleri gerektiğini söylemeleri ironiktir. Fakat şimdi pek çok toplum, tüm dünya gibi, nasıl yaşanması gerektiğine ve neyin önemli olduğuna veya hayatın içindeki meseleler hakkında nasıl karar verileceğine dair çok çeşitli düşüncelerin büyüsüne kapılmıştır. Bu itibarla biz, çoğu kimsenin Aydınlanma'nın değerlerini kabul etmemesine üzülmekten ziyade, bu çeşitliliği değerlendirmeyi tercih edebiliriz. Önemli bakımlardan farklı olanların neyi eksik bıraktıkları üzerine odaklanmaktan çok, bu farklılıkları hoş karşılamayı ve onlardan öğrenebileceğimiz herhangi bir değere sahip olup olmadıklarına göz atmayı isteyebiliriz. Çünkü bizim gibi olanların nasıl yaşanacağına ve neye inanılacağına dair bilgide daha mükemmel bir konuma gelmesi uzak bir ihtimaldir. Bu doğru ise o zaman o, ister biz isterse diğerleri kategorisine yerleştirelim, her grup için geçerli olan bir durumdur. Dinde zorlama yoksa bu takdirde dinin eksikliği konusunda da bir zorlama olmaması gerekir.

İslâm felsefesinin meselelerinin ve argümanlarının Müslümanların çoğunun kalplerinde bir yer bulduğunu söylemek kesinlikle doğru değildir. Aslında bu, dünyadaki tüm felsefeler için geçerli bir

durumdur. Diğer taraftan bu kitapta, İslâm felsefesinin daha soyut olan fikirlerinin çoğunun, müminlerin hayatlarındaki önemli meselelere temas ettiği ve nasıl yaşanması ve neye inanılması gerektiğiyle ilgili dinî olsun olmasın ideallerin arkasındaki şeyleri anlamanın yolunu gösterdiği ileri sürülmüştür.

Kitabın bu aşamasında, okuyucularımın bu fikirlerin ve argümanların çoğuna olan ilgimi paylaşacağını ve böylece onların, kendilerini İslâm felsefesinin tüm detaylarının büyük bir kısmına yönlendirmek üzere hemen aşağıda gelen daha fazla referansı izleme konusunda cesaretleneceğini ümit etmekteyim.

REFERANSLAR VE BİBLİYOGRAFYA

HIP = Nasr and Leaman (eds) (1996) *History of Islamic Philosophy,* London: Routledge.

Abdel Haleem, M. (1996) 'Early Kalam', *HIP,* 71-88.

'Abduh, M. (1966) *The Theology of Unity (risalat al-tawhid),* trans. I. Masa'ad and K. Cragg, London: Allen&Unwin.

Abed, S. (1991,) *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi,* Albany, NY: State University of New York Press.

— (1996) 'Language', *HIP,* 898-925.

Abrahamov, B. (1995) 'The *bi-la kayfa* Doctrine and its Foundation in Islamic Theory', *Arabica* 43(3): 365-79.

— (1998) *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Abu Rabi', I. (1996) 'The Arab WorId', *HIP,* 1082-1114.

Abu Zayd, N. (1992) *Naqd al-khitab al-dini* [Critique of Religious Discourse], Cairo: Dar al-thaqafa al-jadida.

Acıkgenç, A. (1993) *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology,* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Adamson, P. (2007) *Al-Kindi,* New York: Oxford University Press.

El-Affendi, A. (1991) *Who Needs an Islamic State,* London: Grey Seal.

Ahmed, A. (1989) *Discovering İslam: Making Sense of Muslim History and Society,* London: Routledge.

Alon, I. (1990) 'Farabi's Funny Flora; al-nawabit as "Opposition"', *Arabica* 37: 56-90.

— (1991) *Socrates in Medieval Islamic Literature,* Leiden: Brill.

Amin Razavi, M. (1996) 'Persia', *HIP,* 1037-50.

— (1997) *Suhrawardi and the School of Illumination,* Richmond: Curzon.

Arberry, A. (1964) *The Koran Interpreted,* London: Oxford University Press.

Arkoun, M. (1985) *La pensée arabe [Arab Thought],* Paris: Presses Universitaires de France.

— (2002) *The Unthought in Contemporary Islamic Thought.* London: Saqi Books.

al-Ash'ari (1953) *The Theology of al-Ash'ari: The Arabic Texts of al-Ash'ari's Kitab al-Luma' and Risalat Istihsan al-Khawd fi 'ilm at kalam,* ed. R. McCarthy, Beirut: Imprimerie Catholique.

Aslan, A. (1998) *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr,* Richmond: Curzon.

Ayubi, N. (1991) *Political Islam,* London: Routledge.

Bakar, O. (1996) 'Science', *HIP,* 926-46.

Baldick, J. (1989) *Mystical Islam: An Introduction to Sufism,* New York: New York University Press.

Bello, I. (1989) *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd*, Leiden: Brill.

Benmakhlouf, A. (ed.) (1997) *Al-'aql wa masala al-hudud* [Reason and the Question of Limits], Casablanca: Nashar al-fenek.

Black, D. (1990) *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden: Brill.

— *(1996) 'Al-Farabi'*, HIP, 178-97.

Black, T. (2001) *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Butterworth, C. and Kessel, B. (eds) (1993) *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe,* Leiden: Brill.

Campanini, M. (1996) 'Al-Ghazzali', *HIP,* 258-76.

— (2008) *An Introduction to Islamic Philosophy,* trans. C. Higgitt, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Chittick, W. (1989) *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination,* Albany, NY: State of University of New York Press.

— (1994) *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity,* Albany, NY: State University of New York Press.

— (1996a) 'Ibn 'Arabi', *HIP,* 497-509.

— (1996b) 'The School of ibn 'Arabi', *HIP,* 510-26.

— (1998) *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany, NY: State University of New York Press.

— (2001) *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self- Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din Kashani,* Oxford: Oxford University Press.

Conrad, L. (ed.) (1996) *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzan,* Leiden: Brill.

Cook, M. (2000) *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought,* Cambridge: Cambridge University Press.

Corbin, H. (1993) *History of Islamic Philosophy*, trans. L. Sherrard, London: Kegan Paul International.

Crone, P. and M. Cook (1977) *Hagarism,* Cambridge: Cambridge University Press.

Dabashi, H. (1996a) 'Khwajah Nasir al-Tusi: The Philosopher/Vizier and the Intellectual Climate of the Times', *HIP,* 527-84.

— (1996b) 'Mir Damad and the Founding of the "School of Isfahan"', *HIP,* 597-634.

Daiber, H. (1996) 'Political Philosophy', *HIP,* 841-85.

Davidson, H. (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroës on intellect: Their Cosmologies, Theories of Active intellect and Theories of the Human intellect*, New York: Oxford University Press.

Djait, H. (1986) *Europe and İslam: Cultures and Modernity*, Berkeley, CA: University of California Press.

Enayat, H. (1982) *Modern Islamic Political Thought*, London: Macmillan.

Fakhry, M. (1958) *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas,* London: Allen & Unwin.

— (1991) *Ethical Theories in İslam,* Leiden: Brill.

— (1997) *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oxford: Oneworld.

— (2002a) *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence,* Oxford: Oneworld.

— (2002b) *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism,* Oxford: Oneworld.

— (2004) *A History of Islamic Philosophy,* New York: Columbia *University Press.*

al-Farabi (1969), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle,* trans. M. Mahdi, Ithaca, NY: Cornell University Press.

— (1985) *On the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's 'The Principles of the Views of the Citizens of the Best State'*, trans. R. Walzer, Oxford: Oxford University Press.

— (1996) *La Città Virtuosa,* intro and trans. M. Campanini, Milan: Biblioteca Universale Rizzoli.

Fenton, P. (1996) 'Judaism and Sufism', *HIP,* 755-68.

Frank, D. (1996) 'Ethics', *HIP,* 959-68.

Frank, D. and Leaman, O. (eds) (1997) *History of Jewish Philosophy,* London: Routledge.

Frank, R. (1994) *Al-Ghazali and the Ash'arite School,* Durham, NC: Duke University Press.

Funkenstein, A. (1974) 'Periodization and Self-Understanding in the Middle Ages and Early Modern Times', *Medievalia et Humanistica* 5: 3-23.

Gellner, E. (1982) *Muslim Society,* Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Ghazali (1953) *The Faith and Practice of al-Ghazali,* trans. W. Watt, London: Allen &: Unwin.

— (1973) *Ghazali on Prayer,* trans. K. Nakamura, Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.

— (1980) *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali,* trans. R. McCarthy, Boston: Twayne.

— (1989) *The Remembrance of Death and the Afterlife,* trans, and intro. T. Winter, Cambridge: Islamic Texts Society.

— (1992) *The Ninety-Nine Beautiful Names of God,* trans. D. Burrell and N. Daher, Cambridge: Islamic Texts Society.

— (1997) *The Incoherence of the Philosophers,* trans. M. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University Press.

Goodman, L. (1992) *Avicenna,* London: Routledge.

— (1996a) 'Ibn Bajjah', *HIP,* 294-312.

— (1996b) 'Ibn Masarrah', *HIP,* 277-93.

— (1996c) 'Ibn Tufayl', *HIP,* 313-29.

Groff, P. (2007) *Islamic Philosophy A-Z,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gutas, D. (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to the Reading of Avicenna's Philosophical Works,* Leiden: Brill.

— (2000) *Greek Philosophers in the Arabic Tradition,* Aldershot: Ashgate.

Hahn, L., Auxier, R. and Stone, L. (eds) (2000) *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr,* La Salle, IL: Open Court.

Ha'iri Yazdi, M. (1992) *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence,* Albany, NY: State University of New York Press.

— (1987) *Al-Sahwa al-islamiyya fi mizan al-'aql* [Islamic Resurgence in the Balance of Reason], Cairo: Dar al-Fikr.

Hallaq, W. (1993) *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians,* Oxford: Clarendon Press.

Hanafi, H. (1980) *Mawqifuna min al-gurath al-Gharbi* [Our Attitude Towards Western Heritage], Cairo: al-Markaz al-Arabi lil-Bahth wa- al-Nashr.

— (1982) 'Ibn Rushd sharihan Aristu' [Ibn Rushd as a Commentator on Aristotle], in *Dirasat Islamiyya* [Islamic Studies], Beirut: Bab al-tanwir, 157-206.

— (1991) *Muqaddima fi'ilm al-istighrab* [Introduction to the Science of Occidentalism], Cairo: al-Dar al fanniya.

Haq, S. N. (1996) 'The Indian and Persian Background', *HIP,* 52-70.

Hayoun, M.-R. and de Libera, A. (1991) *Averroes et L'averróisme,* Paris: Presses Universitaires de France.

Heath, P. (1992) *Allegory and Philosophy in Avicenna, Ibn Sina: With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven,* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Hourani, A. (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age,* Oxford: Oxford University Press.

Hourani, G. (1971) *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar,* Oxford: Clarendon Press.

— (1976) *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy,* London: Gibb Memorial Trust.

— (1985) *Reason and Tradition in Islamic Ethics,* Cambridge: Cambridge University Press.

Ibn Bajja (1945) 'ibn Bajjah's Tadbiru'l-mutawahhid', trans. D. Dunlop, *Journal of the Royal Asiatic Society:* 61-81.

— (1992) *Rasa'il ibn Bajja al-ilahiyya* [Ibn Bajja's Metaphysical Essays], ed. M. Fakhry, Beirut: Dar al-Jil.

— Ibn Rushd (1959) *Kitab fasl al-maqal* [Decisive Treatise], ed. G. Hourani, Leiden: Brill.

— (1961) *Averroes' on the Harmony of Religion and Philosophy,* trans. G. Hourani, London: Luzac.

— (1969) *Averroes' Commentary on Plato's Republic,* ed., intro. And trans. E. Rosenthal, Cambridge: Cambridge University Press.

— (1978) *Averroes'* Tahafut al-Tahafut *(The Incoherence of the Incoherence),* trans. S. Van Den Bergh, London: Luzac.

Ibn Sina (1959) *Avicenna's De Anima*, trans F. Rahman, London: Oxford University Press.

— (1974) *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation,* ed. and trans. W. Gohlman, Albany, NY: State University of New York Press.

— (1984) *Remarks and Admonitions, Part One: Logic,* trans. S. Inati, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Ibn Tufayl (1972) Hayy ibn Yaqzan, *A Philosophical Tale,* trans. L. Goodman, New York: Twayne.

Ibn Warraq (2003) *Why I am Not a Muslim,* Amherst, NY: Prometheus.

Inati, S. (1996a) *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions*, London: Kegan Paul International.

— (1996b) 'Ibn Sina', *HIP,* 231-46.

— (1996c) 'Logic', *HIP,* 802-23.

Iqbal, Muhammad (1930) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* London: Oxford University Press.

Iqbal, Muzaffar (2008) *Science and Islam,* Westport, CT: Greenvvood.

Izutsu, T. (1971) *The Concept and Reality of Existence,* Tokyo: Keio Institute.

— (2002) *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an,* Montreal: McGill/Queens University Press.

'Abd al-Jabri, M. (1985) *Nahnu wa'l turat* [Tradition and Us], Beirut: Bab al-tanwir.

— (1999) *Arab-Islamic Philosophy,* trans A. Abbassi, Austin. TX: University of Texas Press.

Jambet, C. (2006). *The Act of Being: The Philosophy of Revelation in Mulla Sadra,* trans. J. Fort, New York: Zone Books.

Janssens, J. (2006) *Ibn Sina and his Influence on the Arabic and Latin World*, Aldershot: Ashgate.

Jayyusi, S. (ed.) (1992) *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden: Brill.

Kahteran, N. (2006) *'fitra'*, in O. Leaman (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia,* London: Routledge, 210-13.

Kalin, I. (2009) *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on the Unity of the intellect and the Intelligible*, New York: Oxford University Press.

Kant, 1.(1959) *What is Enlightenment?*, in *Foundations of the Metaphysics of Morals and, What is Enlightenment?,* trans. Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Karsh, E. (2008) *Islamic Imperialism: A History,* Yale, CT: Yale University Press.

Kemal, R. and Kemal, S. (1996) 'Shah Waliullah\ *HIP*, 663-70.

Kemal, S. (1991) *The Poetics of Alfarabi and Avicenna,* Leiden: Brill.

Kennedy-Day, K. (2003) *Books of Definition in Islamic Philosophy,* London: Routledge.

Khadduri, M. *War and Peace in the Law of Islam,* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

— (1984) *The Islamic Conception of Justice,* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Khalafallah, M. (1950) *Al Fann al- qasasi fi'l- Qur'an* [The Art of Narrative of the Qur'an], Cairo: Maktaba al-nahda al-misriyya.

Khalidi, M. A. (2005) *Medieval Islamic Philosophical Writings,* Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1959) *An Answer to the Question 'What is Enlightenment* trans. L. Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Khomeini, R. (1981) *Islam and Revolution: Writings and Declarations,* trans. H. Algar, Berkeley, CA: Mizan Press.

Kılıç, M. (1996) 'Mysticism', *HIP,* 947-58.

al-Kindi, A. (1974) *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of the Treatise on First Philosophy,* trans. A. Ivry, Albany, NY: State University of New York Press.

Klein-Franke, F. (1996) 'Al-Kindi', *HIP,* 165-77.

Knysh, A. (1999) *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam,* Albany, NY: State University of New York Press.

Kohlberg, E. (1976) 'The Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad', *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 126: 64-86.

Kuşpınar, B. (1996) *Isma'il Ankaravı on the Illuminative Philosophy,* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Lahbabi, M. (1954) *Le personalisme musulman [Muslim Personalism,* Paris: Presses Universitaires de France.

Lalani, A. (2006) 'Wali', in O. Leaman (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia,* London: Routledge, 682-6.

Lameer, J. (1994) *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden: Brill.

Laroui, A. (1976) *The Crisis of the Arab Intelligentsia: Traditionalism or Historicism,* Berkeley, CA: University of California Press.

Leaman, O. (1980a) 'Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?', *International Journal of Middle Eastern Studies* 12: 525-38.

— (1980b) 'Ibn Bajja on Society and Philosophy', *Der İslam* 57(1): 109-19.
— (1985) *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press.
—(1988a) 'Continuity in Islamic Political Philosophy: The Role of Myth', *British Society for Middle Eastern Studies* 14(2): 147-55.
— (1988b) 'The Philosophical Tradition', in T. Mostyn (ed.), The *Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa,* Cambridge: Cambridge University Press, 26-46.
— (1991) 'Averroes, le Kitab al-nafs et la révolution de la philosophie occidentale', in *Le choc Averroes,* Paris: Maison des Cultures du Monde, 58-65.
(1992) 'Philosophy vs. Mysticism: An Islamic Controversy', in M. McGhee (ed.), *Philosophy, Religion and the Spiritual Life,* Cambridge: Cambridge University Press, 177-88.
— (1994) 'Is Averroes an Averroist?', in F. Niewöhner and L. Sturlese (eds), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance,* Zürich: Spur Verlag, 9-22.
— (1995a) 'Averroes', in F. Niewöhner (ed.), *Klassiker der Religions philosophie: von Platon bis Kierkegaard*, Munich: C. H. Beck, 142-62.
— (1995b) 'New Occasions Teach New Duties: Christian Ethics in the Light of Muslim Ethics', in C. Rodd (ed.), *New Occasions Teach New Duties*?, Edinburgh: T &c T Clark, 219-31.
— (1996a) 'Averroes and the West', in M. Wahba and M. Abousenna (eds), *Averroes and the Enlightenment,* Amherst, NY: Prometheus Books, 53-68.
— (1996b) Entries on a variety of modern Muslim philosophers, in S. Brown, D. Collinson and R. Wilkinson (eds), *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers,* London: Routledge.
— (1996c) 'Ghazali and the Ash'arites', *Asian Philosophy* 6(1): 17-27.
— (1996d) 'A Guide to Bibliographical Resources', *HIP,* 117-36.
— (1996e) 'Miskawayh', *HIP,* 25-7.
(1996f) 'Introduction', *HIP,* 1-10.
Leaman, O. (1996g) 'Introduction to the Jewish Philosophical Tradition in the Islamic Cultural World', *HIP,* 673-6.
— (1996h) 'İslam', in J. Chambliss (ed.), *Philosophy of Education: An Encyclopedia,* New York: Garland, 311-16.
— (1996i) 'Islamic Humanism in the Fourth/Tenth Century', *HIP,* 155-64.
— (1996j) 'Jewish Averroism', *HIP,* 769-82.
— (1996k) 'Orientalism and Islamic Philosophy', *HIP,* 114-38.

— (1996) 'Secular Friendship and Religious Devotion', in O. Leaman *(ed.),* Friendship East and West: Philosophical Perspectives, *Richmond: Curzon, 251-62.*

— (1997a) *Averroes and His Philosophy,* 2nd edn, Richmond: Curzon (1st edn, 1988, Oxford: Clarendon Press).

— (1997b) 'Averroes' Commentary on Plato's Republic and the Missing Politics', in D. Agius and I. Netton (eds), *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion, 650-1450,* Turnhout, Belgium: Brepols, 195-204.

— (1997c) 'Ghazali and Averroes on Meaning', *Al-Masaq* 9: 179-89.

— (1997d) 'Islamic Philosophy since Avicenna', in B. Carr and I. Mahalingam (eds), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy,* London: Routledge, 901-17.

(1997e) 'Logic and Language in Islamic Philosophy', in B. Carr and I. Mahalingam (eds), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy,* London: Routledge, 950-64.

(1997f) *Moses Maimonides,* rev. edn, Richmond: Curzon 1st edn, London: Routledge, 1990.

(1998a) 'The Future of Philosophy', in O. Leaman (ed.), *The* Future *of Philosophy: Towards the 21st Century,* London: Routledge, 113.

(1998b) 'Philosophy of Religion', in O. Leaman (ed.), *The Future of Philosophy: Towards the 21st Century,* London: Routledge, 120-33.

(1999a) *Key Concepts in Eastern Philosophy,* London: Routledge.

(1999b) 'Philosophical and Scientific Achievements in Islamic History', in F. Daftary (ed.), *Intellectual Traditions in İslam,* London: I. B. Tauris, 31-42.

(1999c) *Brief Introduction to Islamic Philosophy,* Cambridge: Polity.

(1999d) 'Madha baqi falsafa ibn Rushd?', in M. Mensia (ed.) *Ibn* Rushd faylasuf al-sharq wa al-gharb, Tunis: Beit al-hikma, 655-72.

(1999e) 'Institutionalising Research and Development Culture in the Islamic and Non-Islamic Worlds: Some Comparative Remarks, *Journal of Islamic Science* 15: 1-2, 95-108.

(1999f) 'Nursi's Place in the ihya' Tradition', *Muslim World* 89 (3-4) (July-October): 314-24.

(2000a) 'Can Rights Coexist with Religion?', in G. Hawting, J. *Mojaddedi and A. Samely (eds),* Studies in *Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder, Journal of Semitic Studies* Supplement 12, Oxford: Oxford University Press, 163-72.

— (2000b) 'Islamic Philosophy and the Attack on Logic', *Topoi* 19/1: 17-24.

— (2000c) 'Philosophical and Scientific Achievements in Islamic History', in F. Daftary (ed.), *intellectual Traditions in İslam*, London: I. B. Tauris, 49-60.

— (2002) *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2003a) 'The Search for Tradition: Islamic Art and Science in the Thought of Seyyed Hossein Nasr', in M. Faghfoory (ed.), *Beacon of Knowledge*, Louisville, KY: Fons Vitae, 305-15.

— (2003b) 'Appearance and Reality in the Qur'an: Bilqis and Zulaykha', *İslam Araştırmaları Dergisi* 10: 23-37.

— (2003c) 'İslam, the Environment and Said Nursi', in I. M. Abur- Rabi' (ed.) *İslam at the Crossroads*, Albany, NY: State University of New York Press, 255-62; reprinted and updated in C. Schmitt (ed.), *Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart: Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion, 2008.

— (2003d) 'Political Thought beyond the Western Tradition', in A. Finlayson (ed.), *Contemporary Political Thought: A Reader and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 523-58.

— (2003e) 'The History of Philosophy and the Intentionalist Fallacy', *Journal of the History of Philosophy* 20 (4) (October): 361-71.

— (2005a) 'How Aristotelian is Averroes as a Commentator on Aristotle?', in C. Baffioni (ed.), *Averroes and the Aristotelian Commentaries*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, Guida, 23-33.

— (2005b) 'Is Globalization a Threat to İslam? Said Nursi's Response', in I. Markham and I. Özdemir (eds), *Globalization, Ethics and İslam*, Aldershot: Ashgate, 121-6.

— (2005c) 'Maimonides and the Development of Jewish Thought in an Islamic Structure', in G. Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides*, Berlin: de Gruyter, 187-98.

— (2006a) 'Arguments and the Qur'an', in O. Leaman (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, 55-66.

— (2006b) 'Wali - Issues of Identification', in O. Leaman (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, 678-82.

— (2006c) *Jewish Thought: An Introduction*, London: Routledge, chapters 5 and 8.

— (2006d) *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

— (2008a) 'The Developed Kalam Tradition', in T. Winter (ed.), *Cambridge Companion to Islamic Theology,* Cambridge: Cambridge University Press, 77-90.

— (2008b) 'Philosophy', in A. Rippin (ed.), *The Islamic World,* Routledge, 278-88.

Lewis, B. (1993) *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East,* Chicago, IL: Open Court.

— (1995) *Cultures in Conflict: Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery*, New York: Oxford University Press.

— (2002) *What Went Wrong: Western impact and Middle Eastern* Response, New York: Oxford University Press.

Lewisohn, L. (ed.) (1999a). *The Heritage of Sufism, vol. I: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300),* Oxford: Oneworld.

— (ed.) (1999b). *The Heritage of Sufism, vol. II: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500),* Oxford: Oneworld.

Lory, P. (1996) 'Henry Corbin: His Work and Influence', *HIP,* 1149-55.

McGinnis, J. and Reisman, D. C. (eds) (2004) *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval İslam,* Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group (Islamic Philosophy, Theology and Science, 56), Leiden-Boston: Brill.

— and — (eds) (2007) *Classical Arabic Philosophy: An Anthology* of *Sources.* Indianapolis: Hackett.

Mahdi, M. (1970) 'Language and Logic in Classical İslam', in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture,* Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 51-83.

Maimonides, Moses (1963) *Guide of the Perplexed,* trans. S. Pines, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Marenbon, J. (1996) 'Medieval Christian and Jewish Europe', *HIP,* 100-12.

Minc, A. (1993) *Le Nouveau Moyen Age,* Paris: Gallimard.

Mohamed, Y. (2006) 'Knowledge', in O. Leaman (ed.), *The Qur'an: an Encyclopedia,* London: Routledge, 347-53.

Morewedge, P. (1979) *Islamic Philosophical Theology,* Albany, NY: State University of New York Press.

— (ed.) (1992) *Neoplatonism and Islamic Thought,* Albany, NY: State University of New York Press.

— (1995) *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oneonta, NY: Philosophy Department, State University of New York.

Morris, J. (2005) *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn ʿArabi's 'Meccan Illuminations'*. Louisville, KY: Fons Vitae.

Muhajirani, A. (1996) 'Twelve-Imam Shi'ite Theological and Philosophical Thought', *HIP*, 119-43.

Mulla Sadra (2003) *The Elixir of the Gnostics* (iksir al-'arifin), trans. W. Chittick, Provo, UT: Brigham Young University Press.

Nanji, A. (1996) 'Isma'ili Philosophy', *HIP*, 144-54.

Nasir Khusraw (1998) *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, ed. and trans. F. Hunzai, intro. P. Morewedge, London: I. B. Tauris.

Nasr, S. (1972) *Sufi Essays*, London: George Allen & Unwin.

— (1978) *Sadr al-din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Tehran: Imperial Academy of Philosophy.

— (1982) 'The Spiritual Significance of Jihad', *Parabola* 7(4): 14-19.

— (1993) *The Need for a Sacred Science*, Richmond: Curzon Press.

(1996a) Ibn Sina's 'Oriental Philosophy', *HIP*, 247-51.

(1996b) 'Introduction', *HIP*, 11-20.

(1996c) 'Introduction to the Mystical Tradition', *HIP*, 367-73.

(1996d) *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* , ed. M. A. Razavi, Richmond: Curzon.

(1996e) 'The Meaning and Concept of Philosophy in İslam', *HIP*, 2-16.

(1996f) 'Mulla Sadra: His Teachings', *HIP*, 643-62.

(1996g) 'The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy', *HIP*, 273-9.

(1996h) *Religion and the Order of Nature*, Oxford: Oxford University Press.

(2006) *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*, Albany, NY: State University of New York Press.

Nasr, S. H. and Razavi, M. A. (eds) (1999) *An Anthology of Philosophy in Persia*, 2 vols, New York: Oxford University Press.

Netton, I. (1982) *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London: George Allen & Unwin.

— (1989) *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London: Routledge.

— (1992) *Al-Farabi and His School*, London: Routledge.

— (1996) 'The Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa')', *HIP*, 222-30.

Nursi, S. (1995) *The Flashes Collection*, trans. S. Vahide, İstanbul: Sözler Neşriyat.

Nuseibeh, S. (1996) 'Epistemology', *HIP*, 824-40.

Parush, I. (2004) 'Another Look at the Life of "Dead" Hebrew', in E. Greenspan and J. Rose (eds), *Book History,* University Park, PA: University of Pennsylvania Press, 171-214.

Pavlin, J. (1996) 'Sunni kalam and Theological Controversies', *HIP,* 105-18.

Peters, F. (1968) *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam,* Albany, NY: State of New York University Press.

— (1996) 'The Greek and Syriac Background', *HIP,* 40-51.

Peters, R. (1977) *Jihad in Medieval and Modern İslam,* Leiden: Brill.

Rahman, F. (1958) *Prophecy in İslam,* London: Allen & Unwin.

— (1975) *The Philosophy of Mulla Sadra,* Albany, NY: State University of New York Press.

(1984) *İslam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Reinhart, K. (1995) *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought,* Albany, NY: State University of New York Press.

Ridgeon, L. (1998) *'Aziz Nasafi,* Richmond: Curzon.

Rocha, C. (2006) *Zen in Brazil: The Quest for Cosmopolitan Identity,* Honolulu: University of Hawai'i Press.

Rosenthal, E. (1968) *Political Thought in Medieval Islam,* Cambridge: Cambridge University Press.

Rosenthal, F. (1994). *The Classical Heritage in Islam,* trans. E. and J. Marmorstein, New York: Routledge.

Rowson, E. (1996a) 'Al-'Amiri', *HIP,* 216-21.

— (1996b) *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: al-'Amiri's Kitab al-Amad ala'l-Abad,* Chicago, IL: Kazi.

Sachedina, A. (1980) *The Just Ruler in Shi'ite Islam,* New York: Oxford University Press.

Mulla Sadra (1967) *al-Hikma al-mutaaliya fi'l asfar al-'aqliyya al-arbaa* [Transcendental Wisdom about the Four Intellectual Journeys], ed. R. Lutfi, Tehran: Shirkat Dar al-Ma'arif al-Islamiyya.

— (1992,) *K. al-masha'ir* [Book of Metaphysical Penetrations], trans. P. Morewedge as *The Metaphysics of Mulla Sadra,* New York: Society for the Study of Islamic Philosophy and Science.

Schimmel, A. (1975) *Mystical Dimensions of Islam,* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

— (1994) *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Shamsher Ali, M. (2006) 'Science and the Qur'an', in O. Leaman (ed.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, London: Routledge, 571-6.

Shari'ati, A. (1980) *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, trans. H. Algar, Berkeley, CA: Mizan Press.

Shayegan, Y. (1996) 'The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World', *HIP*, 89-104.

Smart, N. (2008) *World Philosophies*, 2nd edn, ed. O. Leaman, London: Routledge.

Street, T. (2005) 'Logic', in P. Adamson and R. Taylor, *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 247-66.

Stroumsa, S. (1999) *Freethinkers of Medieval Islam*, Leiden: Brill.

al-Suhrawardi (1999) *The Philosophy of Illumination*, trans. J. Walbridge and H. Ziai, Provo, UT: Brigham Young University Press.

Taftazani, A. and Leaman, O. (1996) 'Ibn Sab'in', *HIP*, 34-9.

al-Tahtawi, R. (2004), *An imam in Paris: al-Tahtawi's Visit to France (1826-31)*, trans. D. Newman, London: Saqi.

Thackston, W. (1982) *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, London: Octagon.

Tusi, Nasir al-Din (1998) *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*, ed. and trans. S. Badakhchani, London: I. B. Tauris.

Urvoy, D. (1996) 'Ibn Rushd', *HIP*, 330-45.

(1998) *Averroes: Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris: Flammarion.

— (2006) *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris: Seuil.

Von Grunebaum, G. (ed.) (1970) *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden: Harrasowitz.

Walbridge, J. (1992) *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

— (2000) *Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, Albany, NY: State University of New York Press.

Wansborough, J. (1977) *Qur'anic Studies*, Oxford: Oxford University Press.

Watt, W. (1985) *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wild, S. (1996) 'Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes', *Die Welt des Islams* 36 (November): 379-90.

Wilson, C. (1996) 'Modern Western Philosophy', *HIP*, 1013-29.

Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell.

— (1961) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. Pears and B. McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul.

Wolfson, H. (1976) *The Philosophy of the Kalam,* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Zakariyya, F. (1988) *Al-haqiqa wa'l-wahm fi al haraka al-islamiyya al-mu'asira* [Fact and Illusion in the Contemporary Islamic Movement], Cairo: Dar al-Fikr.

Ziai, H. (1990) *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-ishraq,* Atlanta, GA: Scholars Press.

— (1996a) 'The Illuminationist Tradition', *HIP,* 465-96.

— 1996b) 'Mulla Sadra: His Life and Works', *HIP,* 635-42.

(1996c) 'Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School', *HIP,* 434-64.

— Zimmermann, F. W. (1986) 'The Origins of the So-Called Theology of Aristotle', in J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt (eds), *Pseudo- Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, London: The Warburg Institute, 110-240.

DİZİN

Abbasî 249
Abdülkerim Suruş 257
Ahmed Sirhindî 26
al-Tahtawi 298
Albert the Great 200
Ali Şeriatî 256
Almanya 272, 276
Antropomorfizm 77
Aristoteles 16, 17, 20, 39, 40, 61, 83, 92, 110, 112, 126, 129, 130, 138, 140, 147, 148

Bağdat 20, 43, 203
Berzah 92, 102, 119, 143, 145, 147, 148
Brezilya 275

Cemâleddîn Efgânî 28

Çin 33, 222, 275

Descartes 197, 201, 223
Devlet 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 178, 189, 193, 202, 209, 210, 232, 233, 234, 235, 253, 267, 268, 269, 272, 273
Duns Scotus 200

Eş'arîler 149, 164, 170
el-Cebrî 249, 250
Endülüs 23, 166, 203, 204, 205, 205, 207, 208, 210, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 224, 237, 238, 250, 262
Fakih 177, 181
Farabi 285, 286, 287, 291, 296
Faslu'l-Makâl 210, 237
Fazlur Rahman 245
Foucault 251
Frege 156, 226
Fuad Zekeriya 245, 250

Gazâlî 22-26, 44-50, 57-60, 63, 65, 68, 69, 71-74, 101, 102, 113, 115, 116, 121, 122, 127, 139, 152, 153, 155, 156, 158, 161, 162, 198, 203, 204, 208, 213, 225, 255-258

Hadis 34, 36, 37, 81, 86, 108, 120, 122, 163, 237, 276, 281
Hairi Yazdi 26
Hallâc 98, 115
Hanbelî 173, 263
Hareket-i cevheriyye 51
Hasan Hanefî 248, 252
Hayy b. Yekzân 23, 89, 117, 141, 208, 209, 217
Henry Corbin 100, 287, 295
Hindistan 28, 273
Humeynî 27, 177, 257
Hz. Ali 37, 38
Hz. Muhammed 38, 41, 42, 62, 89, 93, 120, 168
Hıristiyanlar 17, 203, 205, 247, 279

Ibn Sina 289, 290, 296

İbn Abdulvehhâb 124
İbn Arabi 73

İbn Bacce 92, 197, 203, 209, 210, 224, 238, 250
İbn Meserre 212
İbn Mettâ 43, 44, 96
İbn Rüşd 23, 28, 42, 44, 49, 51, 55, 56, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 79, 92, 93, 94, 102, 107, 112, 121, 122, 127, 128, 131, 134, 135, 140, 147, 148, 157, 158, 166, 167, 168, 169, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 207, 210, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 250, 255, 257, 261, 262, 263
İbn Rüştçülük 109
İbn Seb 25, 108, 212, 258
İbn Teymiyye 78, 79, 95, 246, 258
İbn Tufeyl 23, 89, 118, 141, 209, 224, 238, 250
İbranice 196, 205, 206, 272, 273, 274, 278, 279
İşrâkî 26, 27, 76, 100, 103, 104, 105, 106, 109, 130, 241, 256
İmam 25, 26, 37, 174
İncil 260, 279
İran 16, 25, 27, 28, 39, 52, 165, 177, 189, 190, 191, 192, 193, 255, 256, 257
İran Devrimi 27, 165
İsfahan ekolü 27, 110
İsmailî 25, 89, 173

Kant 149, 201, 276, 290, 291
Kum ekolü 27, 257

Laricânî 257
Latin 197, 204, 205, 206, 261, 290
Liberalizm 174, 175, 179

Maimonides 197, 262, 263, 293, 294, 295
Meşşâî 23, 24, 26, 91, 97, 109, 110, 203, 206, 211, 212, 221, 224, 237, 241, 255, 256, 258
Mehdi Hairi Yezdî 256
Mir Damad 27, 135, 146, 287
Miskeveyh 160, 161
Mistisizm 23, 73, 79, 96, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 125, 135, 212, 238, 239, 255, 256
Moses Mendelssohn 265, 274
Mu'tezile 149, 150, 163, 170
Muhammed Abduh 28, 244, 265, 271
Muhammed Arkoun 250
Muhammed Halefullah 251
Muhammed Hüseyin Tabâtabâî 252
Muhammed Tâkî Misbah Yezdî 257
Muhammed İkbal 28, 52
Murtaza Mutahharî 259
Mütekellimûn 24, 216
Mısır 244, 271, 278, 278

Nahda 26, 172, 202, 218, 229, 236, 244, 249, 256, 264, 267, 268, 269, 270, 277, 291
Nasr Ebu Zeyd 251

Orta Çağ 165, 174, 178, 179, 183, 196, 200, 201, 218, 222, 223, 229, 252, 280

Plotinus 18

Rönesans 26, 172, 229, 244, 261, 263

Sadık Laricânî 257
Said Nursi 27, 124, 248, 294
Selefî 54, 258, 263
Seyyid Hüseyin Nasr 28, 83, 248, 253
Sokrates 20, 210
Spinoza 197, 201, 259, 260, 279
Sufizm 24, 25, 98, 109, 115, 116, 120, 123, 124, 255
Suhrawardi 298, 299
Sünnî 15, 37, 176, 177, 188, 189, 190, 191, 194, 271
Suriye 39, 189, 190, 191
Süryanice 39, 196, 205
Suudi Arabistan 123, 246, 258

Şah Veliyyullah Dehlevî 26
Şia 15, 16

Talmud 35, 262
Tedâbirü'l-mütevahhid 118
Tehâfütü'l-felâsife 45, 46, 225
Thomas Aquinas 155, 200, 287
Türkiye 27, 271

Ümmet 214

Vahdet-i şühûd 26, 76
Vahdet-i vücûd 25, 73, 76, 98, 136, 138, 140
Velayet-i fakîh 177

Wittgenstein 103, 156, 240, 256, 257, 298
Yahudi 17, 18, 23, 28, 35, 39, 41, 120, 155, 186, 200, 203, 204, 205, 208, 223, 228, 247, 252, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280
Yahudiler 17, 39, 205, 247, 261, 263, 264, 265, 270, 272, 274, 275, 280
Yeni Platoncu 18, 19, 20, 23, 39, 140, 166, 207, 223, 224, 225, 255
Yunan kültürü 16, 33, 43