

S A Y I 10 • 2 0 0 3

İslâm  
Araştırmaları  
Dergisi

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

  
TÜRKİYE DİYANET VAKFI  
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

---

## KİTÂBİYAT

---

*Intellectual Traditions in Islam*, ed. Farhad Daftary.

London/New York: I. B. Tauris, 2000. xvii + 252 sayfa.

1977'de Londra'da kurulan The Institute of Ismaili Studies (İsmailî Araştırmalar Enstitüsü) tarafından 14-20 Ağustos 1994 tarihlerinde Cambridge Üniversitesi'nde düzenlenen "İslâm'da Fikrî Gelenekler" adlı seminerler dizisinin kitaplaşmış şekli bu eserle okuyuculara takdim edilmiştir. Ancak burada yer alan yazılardan iki tanesinin seminerlerde sunulan tebliğler yerine yeniden kaleme alındığı belirtilmektedir; bunlar da M. Arkoun ve A. Sachedina'nın çalışmalarıdır.

"Birinci Bölüm" olarak takdim edilen "Giriş" yazısını (s. 1-16), İsmailî Araştırmalar Enstitüsü Başkanı Aziz Esmail yazmıştır. Burada Esmail, öncelikle "fikrî hayat" ve "gelenek" kavramları ile ilgili olan ve özellikle günümüzde gündeme gelen birtakım sorunlar üzerinde durarak önemli bir sorular zincirini sunmaktadır: Fikir adamının toplumdaki yeri nedir? Fikir adamı bir ideolog mudur, yoksa fikir adamı bir eleştirmen midir? Fikir hayatının kişinin şahsiyeti ile ilişkisi nedir? Fikir hayatını oluşturan aydınların sorumluluğu nedir? Günümüz çoğulcu dünyasında bir kimse hangi geleneğe bağlı kalmalıdır? Birçok gelenek artık birbiri içerisine girmiştir. Böyle bir durumda geçmişten gelen hangi geleneğe bağlı kalabiliriz? Bu eserin amacı bu sorulara cevap vermek olmasa da, bir arayış içerisinde olmaktır.

Adı geçen seminerlere genel giriş niteliğinde bir konuşmadan aktarılan bu bölümde Aziz Esmail günümüzde geleneklerin karşılaştıkları hızlı değişim ile ilgili sorunları dile getirmiştir. Günümüz toplumlarında birçok ideolojiler çıkmıştır. Bunlardan Müslüman toplumlarda görülen en önemli ideoloji de milliyetçiliktir.

Ancak bu toplumlarda milliyetçilik, adalet ve toplumsal düzeni sağlayamamıştır. Bazan sosyalizm ile de karıştırılmış olarak sunulan milliyetçiliğin başarılı olduğundan söz edilemez. İslâm düşüncesi veya İslâm kültürü, geçmişte her zaman bileşik bir olgu olarak bütünleşmiştir. Yani tek bir kültürden değil, birçok kültürün karışması ile oluşmuştur. Bu durumda karşımıza önemli bir takım sorular çıkmaktadır: İslâm derken ne anlıyoruz? Geçmiş ile geleceğin İslâm bağlamında ilgisi nedir? Burada sunulan seminerlerin amacı, bu sorulara cevap aramak olmalıdır, diyen Esmail, bu soruların seminerlerde daha belirgin olarak dile getirilmesini istemektedir.

Esmail'e göre, tarihî gelişmeler çerçevesinde denebilir ki sadece Müslüman toplumlar değil, belki tüm Akdeniz çevresindeki kültürlerin üç ortak önemli gelenek mirası bulunmaktadır: Birincisi, "nass" geleneği ki bu, tevhid inancının vahiyle gelmiş bir kitapta yazıya dökülmüş olmasıdır. Böylece Arkoun'un kullandığı deyimle "kitap toplumları" olmalarıdır. Elbetteki Arkoun burada Kur'an'ın "ehl-i kitap" sözünü kastetmektedir. İkincisi, eski Yunan-Roma medeniyet geleneğidir. Üçüncüsü, Avrupa'da gelişen aydınlanma hareketidir. Aydınlanmanın, çağdaşçılığın (modernite) büyük bir itici gücü olduğu kabul edilirse, pek açık olmasa da, bundan büyük ihtimalle Esmail, "Batı çağdaşlığını" kastetmektedir. Bu üç ortak geleneğin İslâm, Hıristiyanlık ve Musevîlik üzerine etkileri özellikle belirtilmektedir. Ancak Esmail'e göre, günümüzde bu üç ortak gelenek büyük bir baskı altına alınmıştır. Bu baskılardan en önemlisi, küreselleşme süreci içerisinde çoğulcu kültürel ortamların oluşmasıdır. Bazı dinî yorumlar bu şekilde günlük "moda" kavramları aşım olarak kullanılmaktadır. Modası biten kavramlar ile birlikte, şüphesiz ki, o dinî yorum da biteceği için böyle bir dinin geleceği zayıf olur. İslâm da aynı tehlike ile karşı karşıya olmasına rağmen bugüne kadar herhalde en başarılı bir şekilde buna direnmeyi bilmiştir. Ancak en nihai aşamada ortaya çıkacak olanın ne olduğunu anlamak için tarihin vereceği karar beklenmelidir.

"İslâm'ın İlk Dört Asrında Fikir Hayatı" başlığı ile ikinci bölümde (s. 17-30) Hugh Kennedy'nin tebliğine yer verilmektedir. Genel tarih açısından özgün bir yaklaşım sergilememekle birlikte, Kennedy'nin bazı ilginç tesbitleri de göze çarpmaktadır. Buna göre, İslâm fikir geleneğinin oluşumunda ilk dört yüz yılı önemli ölçüde etkileyen iki baskın siyasi mesele vardır: Birincisi hilâfet, yani toplumun siyasi başını belirleme sorunu, Müslüman aydınların en baş meselesi halinde süregelmiştir. İkincisi İslâm'ın yayılma siyaseti. Buradaki mesele, İslâm'ın sadece idareci seçkin bir zümreye has inanç sistemi olarak kalıp kalmaması; veya evrenselliğini ilan ederek bir dünya dini olup

olmaması sorunu idi. Bilindiği gibi hilâfetle ilgili iki önemli görüş çıkmıştı: Birincisi, hilâfetin Ehl-i Beyt'e has oluşudur. Buna göre, hilâfet Allah tarafından belirlenmiş bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci görüş ise, hilâfetin Ehl-i Beyt'e has olmadığını, aksine toplum fertleri tarafından seçildiğini savunmaktadır. Ancak herkes elbetteki halife olamaz; halifenin önemli bir aileden gelmesi ve özellikle Kureys'ten olması bu görüşte ağırlık kazanmıştır. Bu tartışmalar çerçevesinde kimin halife olabileceği, nasıl seçileceği ve hangi güçlerle donatılmış olması gerektiği gibi önemli siyaset felsefesi sorunları gündemi işgal etmiştir.

Kennedy, İslâm'ın ilk dört yüz yılındaki fikir hareketlerinin başında hadis toplama ve sistemleştirme faaliyetlerinin geldiğini belirtmektedir. Hadislerin yazıya dökülmesi biraz geç dönemlerde olduğu, metinlerdeki boşlukların doldurulması ve anlam sorunu olan yerleri anlaşılabilir yapabilmek için açıklamalar eklenmesi, hadislerin mevzu olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla bilerek ve kasıtlı hadis uydurma çok az olmuştur. Bugün sıhhatinden şüphe edilen birçok hadis, bu tür faaliyetlerin sonucudur. Kennedy'nin bu nesnel ve samimi yaklaşımını diğer Şarkiyatçılarda da görmeyi arzulamamak elde değildir.

Kennedy'ye göre bu fikir hareketleri bir bütünlük içerisinde gelişmekte idi. Böylece hadis ve siyasi düşünceye ilaveten tefsir, dil bilimi, tarih ve şiir gibi birçok bilim, yavaş yavaş İslâm'ın bizzat içinden ilk dört yüz yılda yeşermeye başlamıştır. Kennedy'nin bu gelişim süreci içerisinde yabancı etkilerden fazla söz etmek gerektiğini vurgulaması şaşırıcı bir tavrıdır, çünkü Şarkiyatçıların çoğunluğu İslâm'daki neredeyse bütün bilimsel ve fikrî hareketlerin İslâm'ın dışından ithal edildiğini iddia edegelmişlerdir. Kennedy'nin vardığı bu sonuç, elbetteki diğer medeniyetlerden ve özellikle de eski Yunan'dan yapılan tercüme ve fikir faaliyetlerini red etme anlamına gelmemektedir.

Kennedy'ye göre bu fikir hareketlerinin en önemli özelliği bu asırlarda henüz kurumsallaşmamasıdır (s. 28). Fikir adamları bu faaliyetleri âdeta şahsî çabaları ile yürütmekteydiler. Belli bir okul veya medrese bağları yoktu. Çoğu zaman kendi kazançları ile geçimlerini temin ediyor, ilim ve fikirle uğraşmalarını da bununla desteklemeye çalışıyorlardı. Bugünkü gibi bilimsel faaliyetleri onlara bir geçim kapısı olmuyordu. Kitap istinsah ederek geçimini sağlayan ve böylece fikir hayatından hiç kopmayan kimseler de vardı. Sonuç olarak Kennedy, şunları söylemektedir: "Bu ilk dört yüz yıldaki bilim ve fikir faaliyetlerinde yabancı düşünce ve bilim geleneğini fazla vurgulayamayız. Bu tür etkilerden, bu asırlar için söz etmek henüz erkendir" (s. 30).

Üçüncü bölümde İslâm felsefesinin önde gelen araştırmacılarından Oliver Leaman'ın "Bilimsel ve Felsefi Araştırmalar: İslâm Tarihindeki Başarılar ve Tepkiler" adlı makalesi yer almaktadır (s. 31-42). Leaman, İslâm medeniyetindeki bilimsel ve felsefi başarıları özetlemekle konuya girmekte, sonra da bu başarıları özellikle günümüz İslâm dünyasının da durumunu dikkate alarak değerlendirmektedir. Tarihî açıdan yapılan bu özetlemede İslâm felsefesi tarihi kitaplarında söylenenlere bir ilave yapılmamaktadır. Ancak buradaki yaklaşımın özellikle bakış açısı biraz irdelenebilir. Yazara göre İslâm devleti, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde hızla yayılarak o zamanlar çok ileri gitmiş olan kültürlerle yüzyüze gelmiştir. Bunlar içinde en önemlisi Yunan bilim ve felsefesi idi. Bu fikir geleneğini Müslümanlar reddetmeyip özümsemeye çalışmışlardır. Bu gayretlerinde Leaman'a göre önemli bir iç dürtü vardı: "Kendi toplumlarını da bu fikir geleneğine sahip olan toplumların yüksek kültür düzeyine hızla getirmek" (s. 33). Bu gözlem bizce yanlıştır ve çok belirgin bir yanılığın üzerine kurulmuştur. Zira Müslümanların fethettikleri topraklarda artık felsefe ve bilim geleneği durağan bir vaziyette idi; dolayısıyla aynen bugün Müslümanların içinde olduğu durum gibi, artık bu toplumlar öyle zannedildiği gibi yüksek kültüre sahip toplumlar değillerdi. Geçmişte toplumların sahip oldukları yüksek kültür düzeyi, onların bugün de aynı düzeyde oldukları anlamına gelmez. O zamanlar fethedilen Suriye, Irak ve İran gibi topraklardaki Yunan medeniyetinden kalma eskimiş ve kitaplara hapsedilmiş olan bilim ve felsefeyi yüksek fikir ve kültür seviyesine hızla ulaşan Müslümanlar canlandırmıştır. Bu yüzden Müslümanların o toplumların kültür seviyesine ulaşma diye bir dertleri yoktu; tam aksine o toplumları kendi kültür seviyelerine nasıl getirebilecekleri gibi bir dertleri vardı. O toplumlardan sadece bir yönden Müslümanlar istifade etmişlerdir. Bu da eski Yunanca bildikleri ve felsefe üzerine yazılan şerhleri anlayabildikleri için basit düzeyde ön bilgileri bunlardan alıp yapabildikleri tercümeleri onlara yaptırmak idi. Hatta bunların tercümeleri bile bazan anlaşılamıyordu, bu yüzden Müslüman bilim adamları bunların yanında felsefe çalışarak bu tercümeleri düzeltmişler ve anlaşılabilir bir duruma getirmişlerdir. Tarihî açıdan Leaman'ın görüşünün yanlışlığını ortaya koyan iki gerçeklik vardır: Birincisi, güçlü kültüre sahip toplumlar kendilerinden fikir ve kültür açısından geri kalmış toplumları fethedemezler. Bunun bir istisnası varsa da bu aslında yine bizim savımızı ispatlamaktadır. İstisna ise şudur: Askerî güce önem vermeyen güçlü kültür sahibi bir toplum, askerî güce önem verip bir anda atılım yapan zayıf kültürlü bir toplum tarafından ancak geçici bir süre istilâ edilebilir; fakat bu uzun sürmez. Moğolların İslâm toplumlarını

istilâ etmeleri gibi. İkincisi, zayıf kùltür ve fikir geleneğine sahip bir toplumun istilâsına uğrayan güçlü kùltür sahibi bir toplum, zamanla istilâcuların kùltürü tarafından yutulamaz. İslâmî fetihlerde her zaman fethin ruhu ve zihniyeti ilim, irfan ve kùltür olduğundan, karşısında o devrin hiçbir güç ve fikir geleneği dayanmamıştır ve zamanla kendini fethedenlerin kùltürüne inkılap etmiştir. Bugün Müslümanlar için de aynı şey söz konusudur. Bu gerçek dikkate alınmazsa İslâm fikir ve düşünce tarihinde Şarkiyatçıların devamlı düştükleri hataya düşülebilir. Halbuki bir önceki bölümde Kennedy bunu ilginç bir şekilde ifade etmişti.

Leaman'ın hemen müteakip paragrafları bu hatayı yansıtmaktadır: İslâm'a dışarıdan getirilen bilim ve fikir geleneğine büyük bir tepki doğduğu dile getirilmektedir. Bunun sebebi olarak da İslâm içerisinde oluşan fikir geleneğinin özellikle de dinî ilimlerin Müslümanlar için yeterli olduğu düşüncesi gösterilmektedir. Bu görüş, şayet dinî konular için söyleniyorsa doğrudur; Müslümanların Allah'ın zâtı ve varlığı hakkındaki bilgileri, yani marifetullah'ı Aristocu felsefe ve metafizik yerine Allah'ın kitabı Kur'an'dan öğrenmeleri kadar doğal bir şey olamazdı. Elbetteki bu konularda dinî ilimler Müslümanlar için yeterli idi. Bu sebeptendir ki Aristo metafiziği reddedilmişti. Ancak maddenin yapısı, atomun mahiyeti, gök cisimlerinin hareketleri ve insan anatomisi gibi konular söz konusu olduğunda, ilgi alanları farklı olduğu için, dinî ilimler bu hususlarda yeterli olmaz, yani bu konular her gelenek ve kùltürden alınıp öğrenilebilirdi. Bu açıdan din ilimlerinin dışına çıkılması gerektiğini savunmayan bir Müslüman bilim adamının o asırlarda bile bulunmayacağını hiç tereddüt etmeden söyleyebiliriz. Diğer taraftan, dinî ve itikadî konularda İslâm din ilimlerinin yetersiz olduğunu savunan tek bir Müslüman dahi olamaz. Onun için bu tür genel ifadelerden sakınılmalıdır.

Makalenin değerlendirme kısmında Oliver Leaman çok önemli meseleleri dile getirmiştir. Bu dile getirilenlerden bizce günümüz Müslüman âlimleri ders çıkarmalıdır. Özellikle bilginin İslâmîleştirilmesi konusunda önemli savlar ileri sürülmektedir ve bunların çoğuna katılmamak elde değildir. Önce İslâmîlikten neyin kastedildiği sorgulanmaktadır. Şayet çağdaş bilime maneviyat kazandırılması söylenmek isteniyorsa bunu bir Budist de yapabilir; bu durumda onun yaptığını İslâmî olandan nasıl ayırt edeceğiz? Bu yaklaşımı İslâmî olarak benimseyenlerin önemli bir sorunu bence budur. Ancak burada yazar, geçmişteki medeniyetin, İslâm medeniyeti olmayacağı sonucunu çıkarmaktadır ki bizce burada din olarak İslâm ile medeniyet olarak İslâm ayırımının göz ardı edilmesi hatası yatmaktadır. Makale sonuç olarak önemli bir fikri

sunmakla tamamlanmaktadır: Çağdaşlık İslâm ile ne kadar uyumlu özümse-nirse, eski İslâm medeniyetinin canlanması da o kadar mümkün olur. Özel-likle İslâm, Hz. Musa ve Hz. İsa'yı (as) peygamber olarak kabul ettiğinden Müslümanlar kapalı bir toplum olmaktan çıkmışlardır. Bu yüzden geçmişte yabancı bilim ve kültürler olumlu bir şekilde İslâm medeniyetinde bütünleş-tirilmiştir. Aynı durum bugün için de geçerlidir.

İslâm felsefesinde önemli bir yere sahip olan Muhsin Mehdi, dördüncü bölümde yayınlanan "İslâm'da Akıl Geleneği" adlı makalesi ile bu seminerle-re katılmıştır (s. 43-65). Mehdi makalesine yöntem sorunu ile ilgili önemli bir konuyu gündeme taşıyarak başlamıştır. İslâm'da hangi akımları akıl gelene-ğinin içine alabiliriz? Ona göre, İslâm âlimi, hangi konu olursa olsun, ele aldığı bir sorunu akıl açısından inceleme ihtiyacı duyduğundan, İslâm'da hemen her alan bu gelenek içerisinde mütalâa edilebilir. Ancak dar anlamda "İslâm akıl geleneği" denildiğinde müspet (positive) bilimlerin ve felsefenin alanı murat edilmektedir. Mehdi'ye göre bu yaklaşım ilginç olmadığı gibi, bizi İslâm me-deniyetinin de sınırları dışına taşır. Zira matematik gibi bir bilimde ele alınan konuların İslâm ile özel bir ilgisi var mıdır? Halbuki toplumun ne olduğu, in-sanın mahiyeti ve siyasi düzenin işlevi gibi konularda biz asıl İslâm'ın içine girmektediriz. O halde İslâm akıl geleneği bu alanlarda aranmalıdır. Bu açıdan Muhsin Mehdi, İslâm akıl geleneğinin siyaset ve toplum felsefesinde yattığını savunur. Bunu savunurken Mehdi'nin özgün görüşler sergilediğini belirtme-miz yerinde olacaktır.

Dile getirilen önemli bir yöntem sorunu da "aklîlik" (rationality) kavramı-nın Batı geleneğine ait yabancı bir zihni tutum olduğunun vurgulanmasıdır. Bu gelenek içerisindeki "rasyonalite" anlayışının tarihî gelişimi de ele alın-mıştır. İslâm düşünce tarihinde önemli felsefe akımları, bu akıl geleneği ile benzerlik arz etmektedir. Ancak İslâm'da yaşantıyı vurgulayan yaklaşımların gelişmesi aşırı akılcılığın kök tutmasını önlemiştir. Eski Yunan'dan gelen yeni Eflatunculuk gibi bazı felsefe akımları da bu yaklaşımı sergilemiştir. Onun için diyebiliriz ki, İslâm'da akıl ile vahiy geleneği arasında bir denge kurulmuş ve Mehdi'ye göre doğru olan akılcı yaklaşım da aslında budur. Böylece yazar iki akılcılık varlığından söz etmektedir: Birincisi, Batı'da özellikle 17. yüzyıldan sonra gelişen akımdır ki İslâm'da buna benzer tavırlar sergileyen Ebu Bekir Zekeriyya er-Râzî gibi düşünürler vardır. Bu "rasyonalite" anlayışı, aklın öte-sinde bir varlık alanı tanınamaktadır. Akılcılık adına açık ve net bir şekilde kalbî yaşantı ile varlığı tesbit edilen bir âlemi inkâr eden bu yaklaşımın kendi-si akılcılığı savunsa da, akıl dışıdır. Mehdi'ye göre ikincisi ve asıl akılcı yaklaşım

olan zihinsel tutum, aklın ulaşamayacağı varlık alanlarını kabul eden tavidir. İşte İslâm'daki akıl geleneği gerçek anlamda kendini böyle sergilemektedir.

Muhsin Mehdi, makalenin ikinci kısmında bu olumlu akli yaklaşımın İslâm medeniyetinde İbn Arabî'den sonra çöküntüye uğradığını ileri sürmektedir. Ancak yazar, 17. yüzyıldan sonra Mir Damad ve Molla Sadra'nın bu geleneği İsnâ Aşeri Şii düşüncesi ile canlandırdığını dile getirmektedir. "Yeni hikmet" (*el-hikmet'ül-cedide*) olarak adlandırdığı bu yeni akılcı felsefenin ona göre dengeli bir akıl geleneği kurduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu felsefe de önemli bir eksiklik sergileyerek siyaset felsefesine girmemiştir. Onun için bu akım da 19. yüzyıldan sonra daha önceki gelenek ile aynı âkibeti paylaşmıştır. Nitekim İkbâl haklı olarak bu açıdan yeni hikmeti eleştirmiştir. İkbâl'in takipçisi olan Fazlur Rahman da akıl geleneğini canlandırmanın yolunu hukuktaki yenileşmeye bağlamış; ancak bu hususta etkin bir yöntem geliştirememiştir. Bu durumda şimdi Müslümanları bekleyen soru şudur: Yirminci yüzyılın sonuna geldiğimiz şu günlerde yapmamız gereken nedir? Muhsin Mehdi bu ilginç soruyu cevaplanmak üzere bizlere bırakmıştır.

Beşinci bölümde Norman Calder "İslâm Ortodoksluğunun Sınırları" adlı makalesi ile akıl geleneğinin Sünnilikte ulaştığı boyutları irdelemektedir (s. 66-86). Önce ortodoksluğun tanımını "doğru öğretisi" olarak veren Calder, bunun bir Hıristiyan ilâhiyatına ait kavram olarak İslâm'a uygulanabilirliğini ele almaktadır. Frederick McDanny'ye göre, bu kavram İslâm'a uygulanamaz; bunun yerine "ortopraksi", yani "doğru amel" kavramının uygulanması gerekir (bk. *An Introduction to Islam*, New York 1985). Calder bunun doğru olmadığını ehl-i sünnetin "iman" anlayışına dayanarak savunmaktadır. Calder'a göre, ehl-i sünnet, "İslâm"ı tanımlarken sadece iman edilmesi gerektiğini, amelin şart olmadığını ileri süren görüşü ile davranışlara önem vermemiştir. Bu yüzden "öğretiye iman etme" daha önemli bir duruma gelmiştir. Günah işleyen bir Müslüman ise Cehennem'de azabını çektikten sonra nihaî tahlilde Cennet'e gidecektir. Yalnız Calder, ehl-i sünnetin "iman" ve "İslâm" ayırımını dikkate almamıştır. Yani inanan bir kimsenin mü'min olabildiği halde Müslüman olabilmesi için iyi amel işlemesi gerektiğini vurgulamamıştır. Bu durumda "ortodoks" kavramı İslâm'a uygulanınca iki grubun bu tanım içerisine girdiğini savunmuştur; Sünnîler ve Şîa. O zaman ortodoksluğun sınırlarını nasıl çizebiliriz?

Calder, bunu belirleyebilmek için dinin temel amacının "marifetullah" olduğunu dikkate alıp marifetullahı elde etmenin epistemolojik olarak beş şekilde mümkün olduğunu savunmaktadır. Bunu da İslâm tarihi boyunca yazılan



itikada dair eserlerden çıkarmaktadır. Calder, dinler tarihine de zaman zaman atıflarda bulunarak bunun bütün dinler için geçerli olduğunu ileri sürmüştür. O halde epsitemolojik açıdan din beş şekilde mümkündür: 1. Nass ile, 2. Nass üzerinde birleşen ümmet ile, 3. Akıl ile, 4. Karizmatik bir önder ile, 5. İrfan veya tasavvufî kalp yaklaşımı ile. Normalde dinler bunların tümünün bir karışımıdır. Ancak bazı gruplarda bu yolların bir kısmı daha fazla vurgulanmıştır. Mesela Şia, karizmatik önderi en ön plana alırken, ehl-i sünnet “nass” ve “ümmet” kavramları üzerine yoğunlaşmıştır. Calder’in makalesinin geri kalan kısmı bunun tarihsel örneklerle ispatına yoğunlaşmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Calder’a göre sünni edebiyatının dini metinlerinin tam bir listesini çıkarabiliriz: Kur’an, hadis, kısas-ı enbiyâ, siyer kitapları, tefsir, fıkıh, kelâm ve şerhler. İslâm’da ortodoksluğun sınırlarını belirleyen bu kaynaklardır. Bir açıdan denebilir ki, İslâm, bu kaynaklar demektir. Bu kaynakların sınırları zorlanamaz, hatta tefsirde bile bir müfessir çıkıp önceki tefsirleri yok sayarak “İşte benim fikrim budur” diyemez; derse dalalete düştüğü kabul edilir. Calder bunu diyen bir müfessir görmediğini belirterek bunun tek istisnasının Bahâî dininin kurucusu Bâb (Seyyid Ali Muhammed Şirâzî, ö. 1850) olduğunu söyler. Ancak onun da Ümmet’i dikkate almayıp kendi yaşantısı ve inancı ile hareket ettiği için İslâm’ın dışına çıktığı kabul edilmektedir. Yani yukarıda sayılan ortodoksluğun sınırlarını belirleyen ana kaynakların dışına çıktığı için ortodoks akımının dışında kalmıştır. Bu ölçüt esas alındığında İsmailî ve benzeri guruplar da ortodoksluğun sınırları dışında düşünülebilir. Calder bunların geniş tahlillerini sunmaktadır.

Altıncı bölüm, Farhad Daftary’nin “İsmailîlerde Fikir Hayatı: Umumî Bir Bakış” adlı makalesidir (s. 87-111). Bu makalenin, aynı yazarın daha geniş bir şekilde İsmailîlerin tarihini ve görüşlerini incelediği *The Isma’ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge 1990) adlı eserinin kısa bir özeti olduğu anlaşılmaktadır. Sünnîler genelde diğer tüm İslâm fırkalarını yine Sünnî tarihçilerden öğrenmektedir. Bu tür tarihlerin ne kadar nesnel veya öznel olduğunu, yani Sünnîlerin kendi bakış açılarıyla mı yazıldığını, yoksa gerçekte bu fırkaların görüşlerini olduğu gibi mi aktardıklarını anlama açısından Daftary’nin çalışmasını ilginç buldum. Zira malumdur ki, Şiîliğin her fırkasında takiiye anlayışı veya tarih içerisinde taciz, hatta öldürülme tehlikesi sözkonusu olduğu için kendi gerçek fikirlerini ve yazdıkları eserleri diğer Müslümanlardan sır gibi saklamışlardır. Ancak günümüzde artık bu anlayışın bulunmadığı bir ortamda İsmailî ve diğer Şîî fırkalar da kendi görüşlerini ve tarihlerini bizzat kendileri alenen neşretmeye başlamışlardır. Böylece biz Sünnîler onların görüşlerini

bizzat kendilerinden daha kolay öğrenme fırsatı buluyoruz. Tabi eski İsmailî kaynaklar, devamlı ulaşılabilir bir yerde olsa da, aynı kolaylıkla bunları hepimizin elde edebilmesi mümkün değildi. Bu açıdan bu makaleyi ilginç buluyorum ve biraz ayrıntılı olarak Daftary'nin görüşlerini aktarmak istiyorum.

Daftary'ye göre bütün Şîi fırkaların oluşumu İslâm'ın ilk asrında başlamış ve Abbâsîler döneminde artık gerek kelâm-akîde ve gerekse fıkıh açısından belirgin bir özellik kazanmıştır. Özellikle İmamiyye veya İsnâ Aşerîyye ve İsmailîlik, Cafer Sâdık'a kadar birlikte gelişmiştir. İmam Cafer Sâdık'tan sonra onun büyük oğlu İsmail'i imam kabul edenler diğer İsnâ Aşerîlerden koparak bugünkü bağımsız İsmailîleri oluşturmuştur. Diğer Şîilerde olduğu gibi İsmailîlerde de İmamet meselesi temel öğretilerdir. Buna göre, Hz. Peygamber, kendisine gelen bir vahiyyle Hz. Ali'yi kendinden sonra imam, yani halife olarak belirlemiştir. Böylece onun imameti, nassla belirlenmiştir. Peygamberimiz tenzil, yani gelen vahyi insanlara aktarmakla; Hz. Ali ise te'vîl, yani gelen vahyi Peygamber'den aldıktan sonra onun bâtın anlamını yorumlamakla görevli idi. O halde gelen vahyin bir "zâhir" bir de "bâtın" anlamı vardır. Zâhîrî olan şeriat, bâtınî olan ise hakikattir. Vahyin zâhiri avama, bâtını ise havasa hitap etmektedir. Bâtını herkes bilemez; sadece Allah'ın ilim ihsan ettiği imamlar bilebilir. İmamlar da Dâîler yetiştirir ve onlara bunu öğretirler. Dâîler de bunları diğer insanlara mümkün olduğu kadar onların anlayabilecekleri zâhir düzeyinde anlatır. Bu seviyede olan İsmailî adaylarına "belâğ" denir. Bir belâğ yemin ederek İsmailîliğe kabul edilir. Bunlardan kabiliyetli olanlar ve bâtını anlamaya müsait olanlara yavaş yavaş bâtın da öğretilir. Bu açıdan takiyye İsmailî eğitimde önemli bir öğrenim yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bâtını herkes öğrenmeye müsait olmadığından herkese söylenmez. Ancak zâhir, şeriatı temsil ettiğinden herkese öğretilmelidir. Fakat şeriatla hakikat, yani zâhirle bâtın, birbirine bağlıdır ve birbirinden koparılamaz. Her ikisi de gereklidir.

Böylece imamet, Hz. Ali'den diğer Ehl-i Beyt mensuplarına nassla geçmiştir. Her bir imam kendinden sonra gelecek imamı nassla tayin eder. Bu açıdan imama uymamak, Allah'a itaatsizlikle aynı şeydir. Çünkü imam günah işlemez, mâsumdur, onun için kendisine gelen ilham ile kendi soyundan gelen masum ve imamete lâıyk birini imam olarak belirler ve bu belirleyiş de nass hükmündedir.

İsmailîlere göre, insanlık tarihi yedi peygamber döneminden oluşmaktadır. Bunların her birine bir devir denir. Devirleri kendilerine kitap gönderilen peygamberler başlatır ki bunlara "nâtık" denir. İlk altı nâtık Hz. Adem, Hz. Nuh,

Hız. İbrahim, Hız. Musa, Hız. İsa ve Hız. Muhammed'dir. Her nâuktan sonra onun getirdiği vahyi tebliğ eden bir "vâsi" gelir; buna "sâmit" de denir. İslâm devrinin vâsisi, Hız. Ali'dir. Vâsinin görevi, havasa dinî hakikatlerin içinde gizli olan bâtinî sırları öğretmektir. Bu şekilde her bir vâsii, yedi imam takip etmektedir. İmamların görevi ise onlara nâtuklar ve vâsiler tarafından tevdi edilen dinî hakikatlerin zâhir ve bâtin yönlerini muhafazaya çalışmaktır. Yedinci imam, zincirleme sırayı bozup bir sonraki devir için nâtik konumuna gelebilir. Böylece bir önceki nâtuğun şeriatını nesh ederek yeni bir şeriat tesis edebilir. Altıncı devir olan İslâm zamanında yedinci imam, Muhammed b. İsmail b. Ca'fer es-Sâdık'tır. Ancak bu imam, Mehdi olarak geri dönmek üzere "gâib" olmuştur, yani kaybolmuştur; daha açık bir deyişle gizlenmiştir. Geri döndüğünde Hız. Peyganber'den sonra başka bir nâtik gelmeyeceğinden Muhammed b. İsmail, yani Mehdi, yeni bir şeriat getirmeyecektir; çünkü onun görevi kıyameti başlatmaktır. Bu yüzden Mehdi, kendinden önce gelen bütün vahiylerin bâtinî esrarını insanlığa ifşa edecektir. Böylece zâhir ile bâtin arasındaki ayırımı da ortadan kalkacaktır. Ancak kıyametten hemen önce Mehdi dünyayı adalet ve iyilikle dolduracaktır.

İsmailî anlayışa göre Allah, tam anlamıyla her türlü beşerî tanımlamadan münezzehtir. Buna göre ne teşbih, yani Allah'ı beşerî sıfatlarla tavsif etme ne de ta'tîl, yani Allah'ın sıfatlarını tamamen reddetme, doğrudur. Bu anlamda Allah, beşer lisanıyla anlatılamaz, tavsif edilemez. Allah, âlemi sudûr yoluyla yaratmıştır; O'ndan ilk sudûr eden akl-ı küllî'dir ki, Kur'an'ın tabiriyle bu, "kalem"dir. İkinci sudûr eden nefis-i küllidir ki buna Kur'an, "levh" demektir. Bunlardan da maddi âlem sudûr ederek en alt mertebedeki madde ve dört unsura kadar yaratılış çizgisi devam etmektedir. İnsan bu maddi âlemde kâinatın bir misâl-i musağğarıdır, yani insan tek başına tüm âlemin küçültülmüş bir nümunesidir. İnsan maddi varlığı ile bir hapis hayatına konulmuş gibidir. Buradan kurtulabilmesi için manevi bir anınma ile çaba harcaması gerekir. Bu çabadaki amacı, yaratıldığı âleme yönelme olmalıdır. Ancak bunu başarabilmek belli bir eğitimden geçmekle olur ve eğitimde öğretmen, eğitimci ve dâilere büyük görevler düşmektedir. Böyle hiyerarşik bir öğretmenler eğitiminden geçmeden, insan felaha ulaşamaz. Bu hiyerarşik düzen nâtik (peygamber), vâsi, imam ve dâif'den oluşmaktadır.

Onuncu yüzyılda İsmailîler Mısır'da kurdukları bağımsız bir devlet olan Fâtımîler döneminde altın devrini yaşadı. Bu devletin başı, her defasında birbirini takip eden Ehl-i Beyt'ten bir imam idi. Daftary'ye göre İsmailîler burada ilk defa dinlerini takiiye içerisinde değil, açıktan yaşayabilmişlerdir. Ayrıca

burada İsmailîler büyük bir medeniyet kurarak fikrî açıdan olduğu kadar bilimsel, teknolojik ve kültürel olarak da çok ileri gitmişlerdir. Felsefede özellikle yeni Eflatunculuğun etkisiyle büyük düşünürler yetiştirmişlerdir. Daftary'nin bu belirlemeleri sadece iddia olarak kalmakta, bunlara örnek isimler verilmediği gibi, bu yüksek felsefe ve bilimde nelerin yapıldığı da pek anlatılmamaktadır. Sadece Ebû Yakûb es-Sicistânî (ö. 963) örnek olarak verilmiştir; Sicistânî ise her ne kadar İsmailî bir dâî idiyse de onun Fâtımîler tarafından yetiştirildiği söylenemez. Yine Nasir Hüsrev (ö. 1072) diğer bir örnektir ki bu düşünür de Fâtımî topraklarından çıkmamıştır. Bunların dışında birtakım İsmailî fukahası yetişmiştir.

On birinci asırdan sonra kimin imam olacağı konusunda düşülen ihtilaftan dolayı İsmailîlik büyük bir bölünme yaşayarak Müstâlî ve Nizârî kollarına ayrılmıştır. Bunlardan Müstâlî kolu Yemen taraflarına yerleşmiş ve günümüze kadar devam etmiştir. Nizârî kolu ise daha çok İran'da faaliyet göstermiş ve tarihte meşhur Haşşaşın olaylarını doğurmuştur. Daha sonra Alamut Kalesi'ni ele geçiren bu kolun önemli imamlarından Hasan Sabbah (ö. 1124) büyük bir düşünür ve mütekellim olarak faaliyet sürdürmüştür. Hasan Sabbah birçok önemli eser vermiş olmasına rağmen, Moğol istilasından dolayı kaybolduklarından, bunların hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak çeşitli eserlerde onun görüşleri, alıntı özetlerle biraz öğrenilmektedir. Büyük bir filozof ve düşünür olan Hasan Sabbah, Alamut Kalesi'ni bir ilim, kültür ve öğrenim merkezine çevirmişti; büyük kütüphaneler ve medreseler inşa ettirmişti. Nâsirüddin Tûsî de Alamut Kalesi'nde eğitim gören filozoflardandır. Nihayet 1256'da Moğol istilâsıyla Alamut yerle bir edilmiştir. Makalede Mısır'daki Fâtımîlerin sonundan bahsedilmemektedir. Ancak buna biz şunu ekleyebiliriz: Fatimîlerden sonra İsmailîlik tekrar gizli bir örgüt gibi takiyye ile günümüze kadar azınlık bir kitle tarafından özellikle Hindistan'da yaşayarak gelmiştir.

Yedinci bölümde Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan* (London 2000) adlı eserini özetlemiştir (s. 112-129). Nâsir Hüsrev, ömrünün neredeyse tamamını Horasan'da geçiren bir İsmailîdir. Fikirleri açısından önemli bir düşünür olmaktan ziyade, Farsça yazdığı şiirleri ile ve düz yazılarıyla Fars edebiyatının önde gelen üstatlarından. Asıl adı, Ebu'l-Mu'in Nâsir b. Hüsrev el-Kubadiyani el-Mervezî olup yaklaşık 1004-1077 yılları arasında yaşamıştır. Selçuklu sarayında önemli bir mevkiye sahipken yaklaşık kırk yaşlarında gördüğü bir rüya üzerine birden şaşalı saray hayatını bırakıp sûfiyane bir yaşantıya dönmüş ve yedi yıl kadar ülkesini terk ederek Bağdat, Basra, Kudüs ve Mekke-Medine gibi önemli İslâm merkezlerinde seyahat

ederek Kahire'ye gelmiştir. Burada bir müddet Fâtûmî medreselerinde eğitim gördüğü de söylenmektedir. Bundan sonra ülkesine dönerek dâilîğe başlamış, bu yüzden olsa, tanınınca açıkta hayatını sürdürmeyeceğini anladığından Pamir Dağları'nda mahallî bir emirin himayesinde ömrünü geçirmiştir. Seyahatlarını *Sefernâme* adlı eserinde tatlı bir dille anlatmaktadır. Basılmış bazı eserleri şunlardır: *Vech-i Din*, *Câmi'ul-Hikmeteyn*, *Zâd'ul-Musâfirin*, *Revşaneinâme* ve *Şeş Fasl*. Nasır Hüsrev'in düşünceleri yukarıda zikredilen İsmailî fikirlerden pek farklı olmadığından, burada tekrar olmaması için yeniden anlatmaya gerek görülmemektedir.

Geçtiğimiz günlerde vefat eden Annemarie Schimmel, bizi sekizinci bölümde çok farklı bir konuya götürmektedir: "Tasavvufta Akıl ve Hâl (mystical experience)" (s. 130-145). Burada inceleme konusu, akıl-sevgi ilişkisidir. Sevgi veya aşk, temelde tasavvufî yaşantıda ortaya çıkan bir hâldir. "Ehl-i hâl" derken kastedilen yaşantısal durumu ifade eden bu sevgi, sırlar bilgisinin kaynağı olarak görülmekte ve akıl ile bu bilgiye erişilemediği dile getirilmektedir. Buradaki akıl-sevgi ilişkisini Schimmel'e göre, fıkıh eksenli (nomos-oriented) ve sevgi eksenli (eros-oriented) din ayırımı temsil etmektedir. Akıl, haddi zatında kötü bir şey değildir ve tasavvufta dışlanmamaktadır. Aksine akıl, şüphesiz ki gereklidir; çünkü şeriat cadde-i kübrasında insanın en önemli rehberi akıldır. Ancak aklın bir sınırı vardır ve bu sınır maddi âlemlerle sona erer. Aşkın sınırı ise buradan da öteye geçerek tâ ilâhî huzura kadar dayanır. Onun için bir açıdan akıllı temsil eden Cebrâil, Mi'rac'da sidretü'l-münteha'ya kadar Hz. Peygamber'imizi götürebilmiş; fakat buradan öteye geçememiştir. Aşkla Mâşûk'unun peşinde giden Hz. Peygamber'in kalbi ise onu huzur-u ilâhîye kadar taşımıştır. Onun için kalp ve manevi lezzetler, akıl idraklerden daha derin ve hakikat ufukları daha geniştir.

Aslında akıl, aşktan sarhoş olup kavuğunu dağıtan kadiya benzer. Akıl sarhoş olabilir; ancak kalp sarhoş olmaz. Zira akıl ile aşk arasındaki fark, fikir ile zikir arasındaki fark gibidir. Elbette ikisi de önemlidir. Ancak zikir kalbi ayna gibi parlatır ve birçok gaybî hakikatler oraya yansımaya başlar. Nitekim bunu teyid eden bir ayette "elâ bizikrillâhi tetmainnü'l-kulûb" denmektedir. Schimmel'e göre, Muhammed İkbâl bu ayırımı ilim-aşk ayırımı ile dile getirmek istemiştir. İlim, sevgiden yoksun olursa şeytanî bir güce dönüşür ve çok yararlı iken insanlığa zarar getiren bir faaliyet halini alır.

Schimmel özetle makalesini şu atıfla bitirmektedir: Sûfyâne yaşantı ile elde edilen sevgisel durum, kelimelerle ifade edilemez. Zira kelimeler, yani dil, aklın aletidir ve aklın gidebildiği yerlere kadar gider, ötesine geçemez. Halbuki

kalp daha ileri gideceğinden oradakileri dil nasıl ifade edebilir? Mevlânâ'ya göre, aşkın yaşantılarını anlatmaya çalışan kalemin kendisi parçalanır ve bunları dile getiremez.

Dokuzuncu bölümde John Cooper "Safevî İran'ındaki Dinî Düşünce Çevresi Üzerine Genel Mülâhazalar" konulu makalesi ile yer almaktadır (s. 146-159). Diyebilirim ki kitap içerisindeki en zayıf makale olan bu çalışmada, adından da anlaşılacağı üzere, Safevî dönemi İran'ındaki temel fikir akımları kısa bir özetle verilmektedir. Makalenin bizim açımızdan ilginç yönü konuya âşina olmayanların bu dönem hakkında ansiklopedik bilgi elde edebilmeleridir. Cooper, makalesine Safevî devletinin nasıl kurulduğunu anlatan açıklaması ile başlamaktadır. Bunu daha ayrıntılı bir şekilde *İslâm Ansiklopedisi*'nin "Safevîler" maddesinden öğrenebiliriz. Önce "Safevî" adının bir tarikat kurucusu olan Şeyh Safiyuddin Erdebilî'nin (ö. 1334) kurduğu "Safeviye" tarikâtından geldiği söylenmektedir. Safevîler döneminde yazılan Safiyuddin'in tarihçe-i hayatı, onun Musa el-Kâzım'ın soyundan gelen bir Seyyit olduğu yönünde olsa da, Cooper'a göre aslı Hicaz bölgesinden değil, Kürtlerin yaşadığı topraklardan gelmektedir. Yedinci kuşaktan dedesi Azerbaycan'a taşınmış ve buraya yerleşmiştir. Peki Safiyuddin Şîi miydi? Cooper'a göre ve gerçekte de Şâfi mezhebine mensup bir Sünnî idi; ancak Şiiliğe meyil gösteren öğretmenleri mevcuttu. Bir açıdan bugün Şia-yı velâyet dedikleri türden bir tarikat olma ihtimali vardır. *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki adına ait maddesinde de olduğu gibi kendi müşidi olan ve Necmüddin Kübrâ'nın müritlerinden Şeyh Zâhid Geylânî'nin kızı ile evlenip onun ölümünden sonra tarikâtın başına geçmiş ve doğup büyüdüğü yer olan Erdebil'e gelerek Safevî tarikâtını kurmuştur. Bu tarikâtın siyasi yönü olduğu ayrıca vurgulanmaktadır. Safiyuddin'in torunlarından biri de Safevî devletinin kurucusu Şah İsmail'in babası Sultan Haydar idi. Anlaşıldığına göre, Safevî tarikâtı kendi dönemi İslâm devletlerinden ayrı bir özellikte olmak istiyor idiyse, bunu Sünnî bir tarikâtla başaramazdı. Nitekim tarikât gittikçe Şiiliğe meyletti. 1501'de Nahcivan'da Şah İsmail'in Akkoyunlu Elvan Bey'i mağlup etmesiyle tüm bölgede varlığını hissettirmeye başladı. 1502 yılında da Şah İsmail Tebriz'de Safevî devletini ilan etti. Böylece tarihte ilk kez Şiilik bir devletin resmi mezhebi durumuna ve koruması altına geçmiş oldu.

Safevîler Türk oldukları için devletin resmi dilini Türkçe olarak korudular; ancak edebiyat ve kültür dili olarak Farsçayı benimsediler. Zaten bilimsel dil ve genel eğitim dili bu sıralarda tüm İslâm dünyasında Arapça idi. Safevîlerin başlangıç döneminde İran'daki ulemânın çoğu Sünnî idi. Ancak yeni devlet

büyük bir kampanya başlatarak tüm ulemâyı kısa zamanda Şîliğe çevirmeyi başardı. Şîliğe direnen diğer âlimler zaten başka Sünnî bölgelere göç etmişlerdi. Diğer Sünnî çoğunluğun olduğu yerlerdeki Şîf ulemâ da buraya akın etmeye başladı. Bunları özetleyen makale geri kalan kısmında bu devirlerde yetişen fikir adamlarını kısaca eserleri ve başarılarıyla sıralamaktadır. Bunlardan Usûlî ve Ahbârî diyebileceğimiz fıkıh ve hadis âlimlerinden Mukaddes Erdebilî (ö. 1585), Bahâuddin Âmûlî ve Sûfilerden Abdurrezzak Kâşânî, Devvânî, Mahmûd Şebisterî, Molla Sadrâ, Nûrullah Şuşterî ve bunların öğrencileri önemli fikir ve düşünce adamları arasında sayılmaktadır.

Onuncu bölümde Abdulaziz Sachedina'nın "Kadın, Yarım Erkek mi? Fıkıh Usûlünde Erkek Epistemolojisinin Buhranı" adlı makalesi, tam bir hayal kırıklığına sebep olmaktadır (s. 160-178). Zira makalede iki fikir, baştan sona kadar tekrar edilmektedir: 1. Kadınlara ait özel halleri erkekler yaşamadıkları için onların bu özel durumları ile ilgili verecekleri hükümlere güvenilmez. Bu çok büyük bir epistemolojik buluş gibi dile getirilmekte ve neden kadınlara bu konuda icthad fırsatı verilmediğinden yakınılmaktadır. 2. Kadınlara, fıkıh ve diğer dinî ilimlerde ihtisaslaşmaya fırsat verilmediğinden onlar fıkıhta icthad yapamamaktadır ve böylece İslâm hukuku tamamen erkek tahakkümünde olan bir uğraşa dönmüştür. Bu amaçlar doğrultusunda makale fıkıh usulünün klasik yöntemini özetledikten sonra yazar, Şîî medreselerinde eğitim görürken kadınların temizlik konusu işlendiğinde, müderrisin nasıl konuyu geçiştirdiğini ve ayrıntıları herkesin kendi kişisel mütalâsına bıraktığını anlatmaktadır. Halbuki Hz. Peygamber'imize hanımlar gelip hayızdan temizlenme konusunda soru sorduklarında, Hz. Peygamber'imizin zevceleri kendisi gibi hanımlara bilgi vermekte idi. Açık olmasa da Sachedina, günümüzde hanımların bu gibi konularda bile pek fikir belirtmediklerinden şikâyet etmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu konuda cevap verilmesi gereken, acaba hanımlara fırsat verilmediği için mi bu konulara yönelmiyorlar sorusudur. Acaba din konularında uzman olan hanımlardan çeşitli konularda eser verenler Sachedina gibi İslâm fıkıh usulünün erkek hâkimiyetinde olduğunu düşünüyorlar mı? Bana göre bu konuları erkekler değil, hanımlar gündeme getirmeli ve onlar bizzat görüş bildirmelidir. Mesela gerçekten geleneksel fıkıh yöntemi, Sachedina'nın ileri sürdüğü gibi "Bir erkek eşittir iki kadın" şeklinde mi yorumlanmıştır? Abdulaziz Sachedina açıkça bu konulara hanımların eğilmesi gerektiğini dile getirmiştir.

Sachedina'nın bu makalesi kadınlara bir fırsat verilmesi gerektiği yönündedir; hatta "Kendileri ile ilgili konularda artık erkeklerden daha fazla söz sahibi

olmalıdırlar”. Bunu belirttikten sonra Sachedina “borç alınırken yazılmasını ve iki erkek veya iki kadın, bir erkek şahit önünde yapılmasını” emreden âyeti (2/Bakara, 282) irdelemektedir. Ancak bu konuda kadın şahitliğinin erkeğin yansına mutlak anlamda eşit olduğunu ileri süren görüşler olduğu gibi, bu durumun sadece borçlar hukukunda geçerli olduğunu savunan görüşler de vardır. Öte yandan Sachedina'nın yaptığı gibi, fıkıh epistemolojisinin “Bir erkek eşittir iki kadın” sonucunu nasıl doğurduğu pek anlaşılabilir değildir. Hatta bunun böyle olmaması gerektiğine dair Sachedina, Buhârî'den sadece bir kadına dayalı olarak gelen bir hadisin nasıl sahih sayıldığını delil göstererek İslâm'da bu sonuç çıkarılamaz diye savunmaktadır. O zaman neden fıkıh usûlü bu görüşle suçlanıyor? Olsa olsa Sachedina artık mahkemelerde İslâm hukuku davalarında bir kadın tek başına her konuda şahit olabilmeli görüşünü getirmeye çalışıyor diyebiliriz. Bu sorunun da epistemoloji ile uzaktan yakından bir ilgisi yoktur. Bu durumda kadın sorununa epistemolojik bir yaklaşım adını kullanmak isabetli değildir.

Son bölümü oluşturan on birinci makale, Muhammed Arkoun'un “Geleneği ile Küreselleşme Arasında Günümüz İslâm'ı” adını taşımaktadır (s. 179-221). Küreselleşme konusunda yazılmış tahlillerin hemen hemen hepsini çok güçlü bir dille ve etkileyici bir üslûpla Arkoun makalesinde düzenli bir şekilde özetlemektedir. Makalede bu tahliller İslâm bağlamında ele alındığından denebilir ki bu kitabın en önemli makalesi budur; çünkü gündeme getirilen projeler, teklif edilen tahlil ve yaklaşımlar İslâm dünyası için hayati önemi haizdir. Bütün bu proje ve tahliller için Arkoun'un kullandığı yöntem ve bakış açısı ne yazık ki kendisi tarafından geliştirilmiş bir metodoloji değildir; aksine o, diyalektik, fenomenolojik yöntem yanında çözümleyen yapısalcı (deconstructionist) postmodern bakış açısını kullanmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşımın verimsizliğini, Arkoun'un makalesinde serdettiği görüşlerini irdelemeye çalışırken görebiliriz.

Makalenin amacı, başında belirtilmektedir; ancak ben bunu şöyle ifade etmeye çalışayım: Kendi geleneğini aşamayan günümüz İslâm'ı, çağımızın önemli bir olgusu olan küreselleşmenin getirdiği sorunlara cevap veremeyecek bir konumdadır. Amaç bu sonucun ispatlanması olduğuna göre, önce küreselleşmenin ne olduğunun tanımlanması gerekir. Arkoun'a göre küreselleşme, insanlığın bilinen bütün kültürel, dinî, felsefî, siyasi ve hukukî geleneklerini ve hatta aydınlanma zihniyetinden neş'et eden çağdaşlığı dahi bozan bir süreçtir. İşlevini yerine getirirken, küreselleşme tüm gücünü iktisadî, parasal ve teknolojik özelliklerinden almaktadır. Bu güçler de Sovyet Rusya'sının çökmesi ile birlikte



tamamen ABD'nin eline geçmiştir. Bunlara ek olarak Avrupa, Rusya ve eski Sovyet Rusya'sından kopan ülkeler, ABD'ye rekabet edecek oluşumlarını desteklemek yerine onunla ittifak kurma yollarını aramaya başlamışlardır. Böylece yeryüzünde yeni bir yapılanmanın getirdiği, pek de olumlu olmayan, bir ortam oluşmuştur. Benjamin R. Barber bu oluşumu gayet haklı olarak "McDünya" (McWorld) diye tanımlamaktadır (bk. *Jihad vs McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*, New York, 1996). Bu ortama en sert tepki İslâm dünyasından gelmiştir; fakat maalesef bu tepki de "cihat" şeklinde olumsuz ve teröre yol açan çaresizliğin bir ifadesi şeklinde olmuştur. Anlaşılan o ki İslâm dünyası bu oluşuma fikren cevap verebilecek güçte değildir. O zaman sorulması gereken soru şudur: Neden?

Arkoun'un bu soruya verdiği cevabı incelemeden önce, küreselleşme ile ilgili yaklaşımına bir eleştiri getirebiliriz. Her okuyucunun rahatlıkla sezebileceği gibi, Arkoun küreselleşme tahlilinde insan unsuruna yer vermemektedir. Aynen bu konudaki eserinden çok etkilendiği Benjamin Barber gibi. Aslında günümüzün birçok toplum bilimcileri, maalesef bu tür toplumsal olguları insan yerine koyup aynen insan gibi canlı mekanizmalar olarak takdim etmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım tamamen yanlıştır, demek istemiyoruz; ancak burada yanlış olan insan unsurunun giderek yok edilmesiyle sanki küreselleşmenin sorumlusu insan değil de dünyamızda oluşan bir akım imiş gibi belirmesi ve bu akıma direnmenin artık mümkün olmadığı şeklinde tezahür eden zihniyettir. Şayet toplumsal akımlar bu şekilde sunulursa, bunlara direnmenin imkânsız olarak algılanması kaçınılmazdır. Oysa küreselleşme, insanın doymak bilmeyen emelleri ile sınır tanımayan hırs, ihtiras, güç ve sınırsız mal edinme arzularının doğurduğu olumsuzluklar, adaletsizlikler, düzensizlikler neticesinde sevimsiz bir çehreye bürünmüştür. O halde hedef, küreselleşme değil, insanın ahlâken olgunluğa erdirilmesidir. Ahlâkın önündeki engellerin kaldırılması, Arkoun'un da maneviyat olarak dile getirmeye çalıştığı din ve insanî değerlerin yeşertilmesi, küreselleşmeyi en verimli tabanına oturtacaktır. Bu eleştiri dışında Arkoun'un bu konudaki fikirleri günümüz olaylarının mükemmel bir tahlilidir, diyebiliriz. Ancak asıl dikkatimizi çeken konular, Arkoun'un yukarıdaki soruya cevap ararken dile getirdiği görüşlerdir. Şimdi bunları eleştirel olarak inceleyelim.

Önce Arkoun'un dile getirmek istediği bir olgudan söz etmek istiyorum. Daha doğrusu bunu açıkça söylediğinden emin değilim; ama ben bunu çıkarmayı çok isterdim: Şayet cihat şeklinde dile getirilen bir terör ve şiddet varsa küreselleşmenin gücünü kullanan ülkelerin oluşturduğu siyasi ve yapısal bir şiddet de mevcuttur. Buna gelir dağılımının getirdiği anarşi içerisindeki ikti-

sadı şiddeti de eklemek mümkündür. Yani tek taraflı terör olamaz; terör teröre yol açtığı için, bir tarafta şiddete yönelik terör varsa, diğer tarafta da siyasi ve toplumsal istilâh ile ifade edilebilecek türden çeşitli terörler bulunmaktadır. Her iki tarafın da yaklaşımı insanlık için zararlı ve tehlikelidir. Bu tartışma bağlamında Arkoun Batı tarihindeki gelişim sürecini yüzyıllardır etkisi altına alan “modernite”den söz etmektedir. Aydınlanmanın akılcı tutumundan fıskıran modernite, ona göre, henüz sürecini tamamlamamış bir seyir izlemektedir. Şayet bu seyrini tamamlamak istiyorsa, modernitenin, küreselleşmeyi daha olumlu bir yöne çevirmesi gerekir. Bu seyir içerisinde geleneksel dinlere karşı çıkan, seküler dinler oluşmuştur. Bu kargaşa içerisinde peygamberlerin, velilerin, filozofların, şairlerin ve teologların seküler sesleri bile dışlanmakta; geçmiş, tarihe itilmekte ve böylece duyulmamaktadır. Toplumlar, sanayi ve bankacılık gibi sektörlerde dünya devleri yetiştirdikleri halde, fikrî ve manevi değerleri harekete geçirerek insanlığı yok edecek olan ekolojik dengeyi sağlayabilecek vakti bulamamaktadır. Bu şartlar içerisinde günümüz İslâm’ı Müslümanlara sadece tevhid gibi İslâm’ın temel kavramları dışında bir şey sunamamaktadır. Bu kavramlar ise, yeryüzünde fesad çıkaran “firavunlar” a karşı cihadı emretmektedir. Arkoun sanki “Bunların çaresi eğitimidir” demek istiyor; ancak bunu açıkça dile getiremiyor. Doğrusunu söylemek gerekirse, makalenin sonuna kadar bu soruya cevap arıyoruz; ancak şundan başka bir şey bulamıyoruz: “Bu sorunlarla başa çıkabilmesi için İslâm’ın gelenekçi güçlerin etkisinden kendini kurtarması gerekir”. Peki bu durumda sorulması gereken sorular bitiyor mu? Kesinlikle hayır. Geleneğin güçlerinden nasıl kurtulabiliriz? Kurtulunca gerçekten İslâm bu sorunlarla başa çıkabilecek mi? Çıkacak ise nasıl? Öyle görünüyor ki Arkoun’un bu sorulara vereceği bir cevap, en azından bu makalesinde bulunmamaktadır. Günümüz Müslüman fikir adamlarının önemli bir hastalığı, Batı’daki güçlü felsefe ve sosyolojik fikir akımlarını görünce, neden bunlardan İslâm dünyasında da yok, diye düşünürken çok etkili bir gelenekselcilikle karşılaşma sonucu, bütün suçu geleneğe atmaktır. Bundan daha kötüsü, Batı’daki bu fikir akımlarını kullanarak İslâm’ın ana kaynaklarını anlamaya, yorumlamaya ve çeşitli toplumsal ve fikrî durumlara uygulamaya çalışmalarıdır. Halbuki bu nazariyeler, dinî nasları anlamak için ortaya atılmış değillerdir; bunlar Batı’daki, yani bizim dışımızdaki toplumlarda cereyan eden olgular ve sosyal olayları yorumlayabilmek için geliştirilmiş nazariyelerdir. Halbuki Arkoun bunları net bir şekilde İslâm kaynaklarına uygulamaya çalışmaktadır. Mesela “günümüz İslâm”ı tâbiri bile bunun bir yansımasıdır. Bu tâbirin karşısına “İslâm olgusu” ve “Kur’an olgusu” gibi tâbirleri koymaktadır. Örnek olarak “Kur’an olgusu” tâbirinin tanımını ele alalım: “Bir zaman içerisinde ve belli

bir sosyo-kültürel ortamda, Muhammed b. Abdullah isimli sosyal bir aktörün yirmi yıl içerisindeki somut tarihsel davranışlarının tamamında tezahür eden sözlü söylem Kur'an olgusudur" (s. 213). Burada dikkat edilirse "sözlü söylem", "sosyal aktör", "olgu" "somut tarihsel davranış" gibi tamamen Batıcı post-modern yaklaşımın kavramları kullanılmaktadır (özellikle 'social actor' kavramı). Halbuki Kur'an'ın kendini tanımlamaları mevcuttur: "Huden lin-nâs". Kur'anî tâbirler kullanılmayıp bu tür belli sosyo-kültürel olayları açıklamak ve yorumlamak için geliştirilmiş nazariyelerin kavramlarını kullanmanın, Kur'an'ın etkisini sıfırlayacağı muhakkaktır. Ayrıca bir nass veya "metin" kendini tanımladığı şekilde ele alınmayınca, nesnellüğün ortadan kalkacağı da malûmdur. Nitekim aynı nazariyeler Peygamber'imizin (s.a.v.) davranışlarını açıklamak için de yetersizdir; çünkü bu amaçla verilmemişlerdir. Arkoun'un bu tavrına karşı benim söyleyeceğim şudur: Müslümanlar kendi nazariyelerini, kendi toplum ve davranışlarını yorumlamak; toplumsal olaylarını açıklamak için geliştiremedikleri sürece bu tür sözleri tekrarlayıp durmaya mahkûmdur. Nerede bizim bilgi felsefemiz (epistemolojimiz)? Nerede varlık felsefemiz, nerede toplum felsefemiz, insan felsefemiz, hakikat nazariyemiz, sebeplilik anlayışımız, bilim felsefemiz? vs. vs. Bunları sürekli adını bile zor telaffuz ettiğimiz postmodernist, dekonstrüksiyonist, fenomenolojist ve diyalektikçilerden mi alacağız? Bunlardan hiç istifade etmeyeceğiz demek istemiyorum; ancak bu nazariye ve akımların bağlamını bilelim, nereye uyguladığımızı ve nereye uygulanabileceğini bilelim, demek istiyorum. Zira bir şey kendi ortamından alınınca, diğer bir ortamda yabancılaşır ve oraya uyum sağlamayabilir. Ancak biz onun bağlamını bilirsek ve onunla ne yapacağımızı bilirsek en faydalı bir şekilde ondan istifade etmeyi de biliriz. Aksi halde panzehir, zehirden daha güçlü bir öldürücü olabilir. O halde biz, kendi nazariyelerimizle ancak kendimizi ve toplumumuzu hakkıyla anlayabilir ve yorumlayabiliriz.

Bu makaleyle sona eren kitabın sonunda ayrıca kavramlar sözlüğü bulunmaktadır. İslâm dünyasının âşına olduğu bu deyimler, zannedersen Batı dünyası okurları için verilmiş önemli bir kavram kaynakçasıdır. Bu eserin genel bir değerlendirmesini yapacak olursak, diyebiliriz ki okunmaya değer bir kitaptır. Özellikle Arkoun'un makalesindeki hususlar dikkate alınırca, eserdeki çalışmaların bize bir fikir kazandıracağı kanaatindeyim. Bunun dışında özellikle ilk elden İsmailî kaynaklara dayalı çalışmaları ihtiva ettiği için bu eser İsmailîlik üzerine bize yeni bir ufuk açacaktır. Bu kitap ve sonundaki geniş bibliyografyada zikredilen benzeri eserlerle İsmailîliğin Sünnî dünyaya ve daha geniş kültür çevrelerine artık açılma isteğini görebiliriz.

Alpaslan Açıkgenç