



S A Y I 20 • 2 0 0 8

# İslâm

---

## Araştırmaları

---

### Dergisi

---

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES



hegemony of the modern self, which in turn makes it possible to consider cultural differences in relational terms. Thirdly, and as a logical consequence of the first and the second points, Said's work provides a radical critique of the typological and essentialist understanding of history in which the defining characteristics of Western modernity constitute the primary point of reference for the analysis of international relations in general and other cultures in particular. Said's critique of what we called "the Gemeinschaft-Gesellschaft problematic" as Eurocentric applies equally to both the classical sociological discourses of modernity as developed by Marx, Weber, and Durkheim, and the theories of development articulated by modernization, dependency, and world-system theories, as well as to international relations theory.

In his Introduction to *EDWARD SAID: Continuing The Conversation*, Mitchell tells us about his trip with Edward Said to the West Bank and Israel. One day during this trip, Mitchell, Said, and the late Ibrahim Abu-Lughod, went swimming in the Mediterranean after visiting Palestinian villages and neighbourhoods. Mitchell says: "Edward, always a powerful swimmer, quickly left us behind in the shallows and swam far out into the sea until his head was just a dot, appearing and disappearing in the swells. He has swum out too far for us to follow now. But the ebb and flow of his conversation continues and will continue in the criticism, the politics, the culture, and the evolution of human thought to come" (p.6). I had never met, or been introduced to, Edward Said, but I have listened to him three times, and read all of his writings on Orientalism, Culture and Imperialism, and the Palestinian question. My conversation with him continues, and he still makes a significant contribution to my work, my politics and my thought. For all of us who have been fortunate and honoured enough to listen to him, read him, and learn from, his legacy continues, and will continue.

E. Fuat Keyman

### **Çatışmanın Dinamikleri - Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**

Fehrullah Terkan

Ankara: Elis, 2007. 261 sayfa.

İslam Felsefesinin en temel problemlerinden biri olan din-felsefe ilişkisini inceleyen bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Bölümlerin ilkinde "felsefeden dine bakış", Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin görüş-

leri merkeze alınarak incelenmekte, ikinci bölümde “dinden felsefeye bakış” Gazzâlî’nin filozoflara yönelttiği tenkitler bağlamında söz konusu edilmektedir. Kitabın üçüncü ve son bölümünde ise yazarın, önceki bölümlerdeki tasvirlerinin üzerine inşa ettiği din ve felsefe arasındaki çatışmanın dinamiklerine ilişkin yorum ve değerlendirmeleri yer almaktadır.

Din-felsefe ilişkisini inceleyen literatür kapsamında düşünülebilecek olan kitap, genellikle yapıldığı gibi din ve felsefe arasındaki bir uzlaştırma çabasından daha çok yukarıda işaret edilen isimlerin düşüncelerinde din ve felsefe arasındaki çatışmanın belirginleştiği noktalara odaklanmaktadır. Bu sebeple din ve felsefe arasında büyük oranda uzlaşma gören Kindî ile din ve felsefe arasında mutlak bir dışlayıcılık ilişkisi kurarak her türden mukayese, irtibat, etkileşim ve çatışma durumunu ortadan kaldıran Zekeriyya er-Râzî gibi isimler çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Yazarın temel tezleri olarak ifade edilebilecek ve kitabın tahlili için zemin oluşturabilecek birkaç husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki din ve felsefe arasındaki çatışmanın kategorik olmadığıdır. Problem herhangi bir din ve felsefenin birbirlerine karşıtlığından ziyade belirli bir din ve belirli bir felsefenin birbirlerine karşıtlığı noktasında tezahür etmektedir. Bu noktayı daha iyi açıklamak için bir örnek vermek gerekirse dinle çatışma içinde olduğu söylenen felsefe İslam filozoflarının sahip oldukları felsefe algısıdır. Felsefeyle çatışma içinde olduğu söylenen din de filozofların kendi sistemleri içinde çerçevesini kendilerinin çizdiği din tanımı ve kapsamı değil, vahiyle tebliğ edilmiş İslam dinidir. Bu bakımdan filozofların ilk anlamdaki dinle yani kendilerinin tanım ve tayinleri istikametinde sistemlerinde yer verdikleri dinle herhangi bir problemlerinin olmadığı, bunun aksine gayretlerinin bu dinle kendi felsefeleri arasındaki bir telife yöneldiği açıktır. Çatışma fikrinin merkeze alındığı bu bağlamda kitabın temel tezlerinden biri, felsefe ve din arasındaki çatışmanın temel dayanağının tarafların sahip oldukları din ve tanrı, buna ilaveten nübüvvet ve âhiret anlayışlarındaki farklılıklar olduğudur. Din, Tanrı, nübüvvet ve ahiret gibi meseleler söz konusu olduğunda tarafların düşüncelerinde lafzî düzeyde görülen benzerlikler bu kavramların içinin nasıl doldurulduğu noktasına gelindiğinde daha üst düzeydeki farklılaşmaların zeminini oluşturmaktadır. Yazara göre böyle bir durumda genel olarak ifade edildiği gibi sadece kendini din tarafında konumlandıranların felsefeye karşıt tutumlarından söz etmek yerine her iki tarafın birbirlerine yönelik bir muhalefetinden ya da başka bir deyişle felsefenin dine yönelik bir ithamından da bahsetmek daha makul olacaktır.

Yazarın buradaki temel düşüncesi, Fârâbî'nin din diyerek kastettiğinin, sınırlarını/sahasını kendisinin aklî olarak tespit etmeye ve kendi felsefî sistemi içinde bir yer tayin etmeye çalıştığı din olduğudur. Bu noktada Fârâbî'nin işaret ettiği dinle kastının İslam mı yoksa genel olarak din mi olduğuna ilişkin sahanın araştırmacıları arasında süregelen bir tartışmaya da işaret edilmelidir.

İbn Sînâ da hem dinin en temel unsurlarından birisi olan nübüvveti insanın doğal durumundaki çatışma halinin bir kanun koyucuyu gerektirdiği fikri üzerinden ve aklî olarak temellendirmesi hem de dine sistem içinde verdiği toplumsal-siyasal rol bakımından selefi Fârâbî ile benzerlikler gösterir. Bununla birlikte dikkat çekici hususlardan birisi, Fârâbî'de olduğuna benzer şekilde İbn Sînâ hakkında detaylı bir din-felsefe çatışması tasvirinin kitapta sunulmamış oluşudur. Bu durumun yazarın söylediği gibi daha aklî ve kuru bir felsefî tasvir sunan Fârâbî ile sisteminde tasavvufî açılımlara daha fazla imkan tanıyarak daha "spritüel" bir tavra sahip olan ve en azından sisteminin bütünü itibariyle insanın hakikatle irtibatında çok katmanlı ve mertebeli bir yapıya daha fazla imkan tanıyan bir görüntü çizen, yeri geldikçe herhangi bir meselenin şeriatla tespit ve tayin edilmiş olmasına daha rahat vurgu yapan ve bu şeriatla da İslam'ı kasteden İbn Sina arasındaki farktan kaynaklanıp kaynaklanmadığı üzerinde durulması gereken bir husustur.

Buna karşılık Gazzâlî ise dinin ilahî boyutuna işaret etmektedir. O'na göre din, filozofların tasvirindeki gibi akılla temellendirilen ve kendisine yer tayin edilen bir şey olmayıp, bizzat Allah'ın vahyetmesi ile vaz' edilmiştir. Nitekim yazara göre de Gazzâlî'nin asıl başarısı, filozofların dinle felsefeyi uzlaştırdıkları şeklindeki görüntünün aslında vahyin dinini bertaraf ettiğini görmesinden kaynaklanmaktadır. Bunun neticesinde yazarın ulaştığı kanaat felsefe-din çatışmasının metodolojik değil öze ilişkin olduğudur.

Bir diğer husus, söz konusu alanlar arasındaki karşıtlığın akıl-vahiy çatışması şeklinde değil din ve felsefe çatışması şeklinde ifade edilmesidir. Zira böyle yapılmadığı takdirde felsefe kanadında yer alan Fârâbî, İbn Sînâ gibi isimlerin vahyi temellendirme çabasıyla din tarafında yer alan Gazzâlî gibi bir kimsenin akla yönelik olumlu vurgularını anlamak güçleşecektir. Peki sorun nerededir?

Yazarın bu meseleyle ilgili olarak yoğunlaştığı noktalardan birisi, felsefenin hem nazarî hem de amelî bakımdan "mille"nin, başka bir deyişle dinin nazarî ve amelî kısımlarını belirlemesi ve onların küllî ilkelerini vermesi, buna karşılık dinin cüzî olanla ilişkili kılınmasıdır. Hem Fârâbî'de hem de İbn Sînâ'da din ve şeriat alanı amelî hikmetin, küllî ilkelerini nazarî hikmet-

ten alan bir alt birimi olarak düşünülür. Bu, normal şartlar altında ideal olan durumu yansıtır. Özellikle Fârâbî'nin yaklaşımını hatırlayacak olursak mille mükemmel felsefeye sahip olan burhâna tabii olduğu sürece erdemli mille/ din olma vasfını haiz olmakta, bu durumda felsefe ile din arasında herhangi bir çatışma söz konusu olmamaktadır. Çatışma dinin burhâna ve burhânın ilkelerine tabi olmayarak fâsit olması durumunda ortaya çıkmakta, dolayısıyla çatışmanın merkezinde dinin tavrı yatmaktadır.

Vahiyle teyit edilmiş aklın kullanılması hakkında herhangi bir tereddüdü bulunmayan Gazzâlî için mesele daha çok kelamın ya da diğer aklî düşünce formatlarının egemenlik arayışı noktasında düğümlenmektedir. Yazara göre Gazzâlî için temel sorunlardan biri, filozofların felsefe aracılığıyla dine karşı takındıkları tutumdur. Bilindiği üzere filozofların tasvirinde felsefe hakikate doğrudan tanıklık eden seçkin bir sınıfla, din ise aklî yetenekleri itibariyle bu üst hakikati doğrudan kavramaktan aciz olup hakikati semboller aracılığı ile tanyan insanlarla ilişkilendirilmekte dolayısıyla felsefe ve din muhatap kitlesi bakımından da farklılaşmaktadırlar.

Aslında Gazzâlî de insanların hakikatle ilişkileri bağlamında filozoflarda olduğu gibi bir derecelendirme ve hiyerarşi gözetmiyor değildir. O da insanlar arasında hakikatin kavranılması noktasındaki avam-havass ayrımını dikkate almaktadır. Dolayısıyla hakikatin farklı insanlarca farklı şekillerde kavranacağı noktasında taraflar arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Fakat Gazzâlî hem bu farklılaşmayı din dairesi içinde düşünerek hem de hakikatin daha üst ve doğrudan kavranışının aracı olarak filozofların dediği gibi aklî bilgiyi değil mükâşefeyi görerek onlardan ayrılmaktadır. Filozofların tevil ile ulaşılacağını söyledikleri hakikat onlar için hala aklî bir karakter arzederken Gazzâlî mükâşefe ile ulaşılacak hakikatin akıl üstü olduğunu düşünmektedir. Filozofların entelektüel saadetini tasavvuf içinde bulan Gazzâlî için bireysel ahlakî gelişim ve toplumsal düzen açısından dinin zahiri temel öğretileri de önem arzetmektedir.

Son olarak işaret edilmesi gereken husus yazarın din, kelam ve felsefe kavramlarının yeniden tanımlanması ve belirlenmesi noktasındaki vurgusudur. Bu noktada dikkat çekilen şey, felsefeyle çatışma içine giren tarafın kelam değil, din olduğudur. Yazarın bu kanaatinin ardında Gazzâlî'nin filozoflara tepkisinin kelamî değil dinî kaynaklı olduğunu düşüncesi yatmaktadır. Bu düşüncenin en önemli dayanağı ise Gazzâlî'nin cedelci kelmâcılara yönelik tenkitleridir. Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin girişinde felsefenin mantık, matematik, astronomi gibi bütünüyle aklî bilginin konusu olan alanlarda bir problem olmadığından, sorunun dinin metafizik iddialarının

yani ilahiyata taalluk eden meselelerinin sadece akıl ile ispatlanabileceğini düşünmekten kaynaklandığından söz etmekteydi. Yazarın da işaret ettiği gibi hem filozoflar hem de Gazzâlî açısından kelamcının istenmeyen bir tip olması da dikkat çekici bir tespit olarak ortada durmaktadır.

Din ve felsefe arasındaki ilişkide benimsenebilecek muhtemel her üç yaklaşım tarzının kendi içinde tarihsel tecrübeyle de sabit sorunlar barındırdığını düşünen yazarın bir bakıma geçici ve şimdilik kaydıyla sunduğu sonuç, İbn Rüşd'ün kendi deyimiyile “gerçekçi din” anlayışı ile meseleye bakışı ve pratik uzlaşmazlıktır.

Kitabın daha çok din ve felsefe arasındaki çatışma noktaları üzerinde durması bir eksiklik gibi gözükse de zaten din ve felsefe arasındaki çatışmayı temel meselesi olarak sunan bir çalışmanın din ve felsefe arasındaki uzlaşma/uzlaştırma durumlarını dışta bırakması bakımından eleştirilmesi haksızlık olacaktır. Mesele içinde yaşadığımız dönemde de canlılığını koruyan teoloji-felsefe ilişkileri ile benzerlik arz etmektedir. Çalışma, daha çok din-felsefe, teoloji/kelam-felsefe arasındaki uzlaşmadan ziyade canlı ve dinamik gerilim alanlarına işaret etmesi bakımından da önem arz etmektedir. Özellikle İslam düşüncesi söz konusu olduğunda tasavvufun da bu iki düşünüş tarzına eklenmesi durumunda meselenin bizde daha çok üç alanın birbiriyle irtibatı noktasına geldiği görülmektedir. İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren müslüman filozof, kelamcı ve mutasavvıfların böylesine dinamik bir tartışmayı yürütebilmiş olmaları bu bakımdan bir zenginlik olarak dikkate alınması gereken bir durumdur. Belki de bu üç alanın birbiriyle irtibatı noktasında ulaşılabilecek en makul sonuç, diğerlerini olumsuzlayarak bu üç alandan sadece biri üzerinde mutlak bir telif amacı güden ve son tahlilde bu üç alandan sadece birinin lehine bir istikamette seyreden indirgemeci bir yaklaşımdan ziyade her üç alana da insan düşüncesinin farklı derinlik arayışları olarak bakmaktır.

Mehmet Zahit Tiryaki

### **Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi; Çağdaş Bir Yaklaşım**

Ramazan Ertürk

Ankara: Fecr Yayınevi, 2004. 150 sayfa.

Kitap “Önsöz”, “Giriş”, “Algı Tecrübesinin Mahiyeti”, “Sûfî Tecrübenin Mahiyeti” ve “Sûfî Tecrübenin Epistemik Temellendirilmesi” adlı üç bölüm ve “Sonuç” kısmından oluşmaktadır.