



ORTA ASYA'DA İSLÂM

TEMSİLDEN FOBİYE

CİLT: I

TANIMADAN TANIMLAMAYA

EDİTÖR

DR. MUHAMMET SAVAŞ KAFKASYALI



Ankara-Türkistan, 2012



İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması

Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu
Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanı

ÖZET

Bu asrın başı ile sonu mukayese edildiğinde gerek Batı medeniyeti-
nin gerekse İslâm dünyasının ciddi dönüşümler geçirdiği muhak-
kaktır. Asrın başında sömürgeci dönemin zirvesine ulaşan Batı
medeniyeti değer ve kurumlarını evrensel kurumlar olarak diğer toplum-
lara empoze etme başarısını göstermişti. Modernist paradigmanın öngör-
düğü düşünce tarzı ve sosyal kurumların gerek muhteva gerekse pragma-
tik değer itibarıyla üstünlüğü tartışma götürmez bir gerçeklik olarak ka-
bullenilmişti. Asrın sonunda ise bu paradigmanın dayandığı felsefi temel-
ler ciddi bir bunalım süreci içine girmiştir. Buna mukabil asrın başında
Müslüman toplumların içinden çıkan aydınlar tarafından bile deklare
edilen İslâmî medeniyet birikimi asrın sonunda sadece İslâm dünyasının
değil aynı zamanda bütün bir insanlığın gündemine alternatif bir dünya
görüşü olarak takdim edilme gereğinin oluşmasıdır.

İslâm'ın alternatif bir dünya görüşü olarak takdiminde İslâm medeniyet-
tinin düşünce geleneğini yeniden yorumlama safhasındaki en önemli so-

ru, İslâm düşünce tarihinin *kendine özgü bir paradigma* oluşturup oluşturmadığı meselesidir. Çünkü günümüzde bu konuda bazı yanılsamalar bulunmaktadır. Bu konudaki yanılsamaların en önemli sebebi: İslâm düşüncesi ile ilgili sistematik çalışmaların şarkiyatçılar tarafından, Batı düşünce tarihinin insanlık düşünce tarihinin merkezine oturtulduğu 19. yüzyıl sonlarında başlatılmış olmasıdır. Bu konuda batıda pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda göze çarpan İslâm düşünce geleneğinin kendilerine has oluşturdukları sebeplerle özgün niteliğinin reddedilerek Batı düşünce geleneğine eklemelendirilmesi çabası yatmaktadır. Bu yüzden İslâm medeniyetinin yeniden yorumlanması gerekmektedir. İslâm Düşüncesini bu yeniden yorumlama faaliyetinin odak noktası İslâm medeniyetini kendisinden önceki medeniyetlerden farklılaştıran özgün niteliklerdir. Kendi özgün ilmî paradigmasını kurmuş olan medeniyetlerde temayüz eden üç önemli ayırıcı vasıftan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi bu medeniyetin kendi bireysel prototipini tanımlayan ve daha önceki medeniyetlerin prototiplerinden farklılaşan bir ben-idrakinin oluşması, ikincisi bu medeniyetin bilgi boyutunu şekillendiren farklı bir ilmî önderlik prototipinin ortaya çıkışı, üçüncüsü ise o medeniyetin kendisine tevarüs eden bilgi birikimini yeniden kuran özgün bir sistemleştirme faaliyetinde bulunmuş olmasıdır. Bu açıdan İslâm medeniyetinin düşünce geleneğini özgün kılan üç önemli farklılığından bahsedilebilir:

1. İslâm inancı getirmiş olduğu kapsamlı varlık telakkisi ile insan bireyi-ne yeni bir ben-idraki sunmuştur.
2. Bu ben-idraki ile oluşan İslâm medeniyetinin özgün prototipi bilgi üretimini yönlendiren ve şekillendiren bir ilmî geleneğin inşası konusunda bir başka prototipin çıkışına da zemin hazırlamıştır.
3. Özgün ben-idraki ve ilmî önderlik prototipi hem o güne kadar ortaya çıkan bilgi birikiminin yeniden örgünlendirilmesi sürecini başlatmış hem de yeni bilgi disiplinlerinin ortaya çıkışını sağlamıştır.

Dolayısıyla İslâm inancının İslâm öncesi medeniyet merkezlerine yayılması esnasında karşı karşıya kaldığı medeniyet hesaplaşması ve bunun sonucunda ortaya çıkan düşünce birikiminin tahlili İslâm inancının paradigma-kurucu özelliğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu tarihî paradigmanın temel unsurlarını *varlık-bilgi-değer* düzlemlerinin iç bütünlüğü açısından üç ana başlık altında incelemek mümkündür: Varlık Âlemindeki Birlik ve Hiyerarşi, Gerçeğin Epistemolojik Birliği ve Bilgi Kaynaklarının Oluşumu, Değer-bağımlı Hayat ve Hukuk Anlayışı.

İslâm inancının varlık telakkisinin ve kozmolojik anlayışının temelini Kelime-i tevhîd ve onunla tam bir bütünlük arz eden *tenzih* prensibi oluşturmaktadır. Tevhîd prensibi bütüncül İslâm dünya görüşü içinde teori-den pratiğe, inançtan hayata ve idealden gerçekliğe bir idrak köprüsü ko-



numundadır. Bu yüzden İslâm dininin tarih boyunca sosyalleşme konusunda gösterdiği dinamizmin arka planında Kur'ân-ı Kerîm'in belirlediği tevhîdî Allah inancının ve bu inancın beraberinde getirdiği varlık hiyerarşisi şuurunun netliği ve berraklığı vardır. Kur'ânî anlam bütünlüğünde *îmân* (inanç-varlık) kavramı *ilm* (bilgi-epistemoloji) ve *el-'amelu's-sâlih* (ahlak-aksiyoloji) kavramları ile o derece sağlam bir iç sistem oluşturmaktadır ki; İslâmî düşünce paradigmasının temelini dokuyan varlık-bilgi-değer yapılanması bu zemin üzerinde gelişmektedir.

Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bu varlık şuuru ve ben-idraki İslâm düşünce tarihi içindeki paradigmatic birlik temelini oluşturmada Gazzâlî'nin ayrı bir yeri vardır. Gazzâlî hayatı boyunca kendisinden önceki bütün düşünce tarzlarını irdelemiş ve bu düşünce tarzlarının sonraki temsilcilerini ciddi bir iç muhasebeye sevk etmiştir. Böylece bir yandan içinde bulunduğu ilmi çevre ile yoğun bir hesaplaşmaya girerken diğer yandan kendi özgün sistemini kurmanın yollarını aramıştır. Yine de, Gazzâlî sonrası dönemdeki üç ayrı temayülden bahsedilebilir: Ekoller arasındaki yakınlaşma ve sentez arayışlarının hızlanması, paradigmatic temel Kur'ânî ontolojik temele dayalı olarak istikrara kavuşması ve pekişmesidir ki, bu özellik bir özelliği de beraberinde getirmiştir: Şerh ve haşiyelerin yaygınlaşması. Bu hususta Gazzâlî sonrası gelişmelere ve tartışmalara önemlidir.

İslâmî varlık-bilgi-değer bütüncül sisteminin ikinci önemli unsuru bilgi kaynakları arasındaki uyum esasına dayanan epistemolojik yaklaşımdır. İslâmî epistemolojinin üç ana özelliği şu şekilde özetlenebilir: 1- Bilgi ve varlık teorileri arasındaki mutlak bağımlılık ilişkisi (ontolojiye bağımlı epistemoloji), 2- Bilgi düzlemleri arasındaki kaynak farklılaşması ve 3- Bilgi kaynaklarının uyum ve iç tutarlılığı. Aslında bütün bu özellikler bir dünya görüşü ağının içine geçmiş halkaları durumundadırlar.

İslâm düşünce tarihi içinde 'bilgi'nin tanım, kaynak ve sınıflamalarını varlık telakkisinden soyutlamak imkânsızdır. Mutlak monoteist algılama tarzının gerektirdiği varlık hiyerarşisi bilgi düzlemlerindeki mutlak ayrışmayı da belirlemiş ve bilgi hiyerarşisi Müslüman Zihniyet'in temel özelliği olmuştur. Allah katından gelen vahiy (*el-'ilm minellâh*) insanların varlıklarının göreceli özellikleri dolayısıyla her an yanılabilen insan bilgisi ile aynı düzeyde algılanamaz.

İslâmî dünya görüşü ve hayat tarzının bütüncül bir sistemi vardır. Bunun içindir ki, Kur'ânî değer sisteminin temel kavramı olan *îmân* (inanç-varlık idrâki), *'amelu's-sâlih* (salih iş-ahlak), ve *ilm* (bilgi) anahtar kavramları ile bölünmez bir bütün teşkil eder.

Kur'ânî değer sistemi hukukun en öncelikli kaynağıdır. Hukukî uygulamaların geçerliliği tamamıyla değer sistemine atfedilirken, sosyal meka-

nizma ve müesseseleşmenin bu çerçeveye uyumu meşruiyet asgari şartı olarak görülmektedir. Hayatın gayesi bu değerlerin gerçekleştirilmesinden ibarettir. Hukuk ve onun sosyal uzantısı olan müessesevi mekanizmalar değer sistemini hayata geçirebildikleri ölçüde değerlidirler. Bu itibarla insanın kemali, hukukun hayata geçirilmesini garanti altına almakla yükümlü olduğu Kur'anî ahlak prensiplerinin yaşanması sonucu ulaşılan saadetin eseridir.

Özetle, İslâmî paradigmanın esasını teşkil eden varlık-bilgi-değer sistemleri arasındaki iç bütünlük ve tutarlılık İslâmî medeniyet birikiminin ve tarihî geleneğin sürekliliğinin ve günümüzdeki geçerliliğinin en temel unsurudur. Bugün yeniden yorumlamak ve üretmek zorunda olduğumuz İslâmî paradigmatik zeminin teorik ve metodolojik temelleri ancak ve ancak bu tarihî birikim ve geleneğin süreklilik unsurlarının berrak bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Kur'anî varlık-bilgi-değer sisteminin antik medeniyet birikimleriyle karşılaşma sürecinde âlimlerin gösterdiği gayretler sonucu ortaya konan paradigmatik sistemleşmenin bir benzerini bugün modern Batı medeniyetinin meydan okuması karşısında ortaya koymak zorundayız. Bu misyon sadece İslâm dünyasının ihtiyaçları ile sınırlı bir misyon değildir. İnsanoğlunu yoğun bir varlık krizinin eşiğine getiren modernist paradigmanın krizi karşısında sadece İslâm dünyası değil bütün bir insanlık, alternatif bir açılımın yapıcı ve aydınlatıcı çözümüne ihtiyaç hissetmektedir.

GİRİŞ

İslâm Düşünce Geleneğinin Özgünlüğü Meselesi

İslâm medeniyetinin düşünce geleneğini yeniden yorumlama safhasındaki en önemli soru, İslâm düşünce tarihinin *kendine özgü bir paradigma* oluşturup oluşturamadığı meselesidir. Daha önceki bir başka çalışmamızda da göstermeye gayret ettiğimiz gibi¹ bu konudaki yanılsamaların en önemli sebebi: İslâm düşüncesi ile ilgili sistematik çalışmaların şarkiyatçılar tarafından, Batı düşünce tarihinin insanlık düşünce tarihinin merkezine oturtulduğu 19. yüzyıl sonlarında başlatılmış olmasıdır. Avrupa merkezli 19. yüzyıl kültürü diğer bütün düşünce geleneklerini Avrupa kültürü ile eklemlendirilebildikleri ölçüde değerli gören bir yaklaşıma dayanıyordu. Batı düşünce tarihi ile bütün bir insanlık düşünce tarihini özdeşleştiren bu bakış açısı Batı medeniyet tarihinin akışını bütün toplumlar için geçerli, kaçınılmaz tarihî akış olarak evrenselleştirmiştir. Böylece

¹ Bu konuyla ilgili olarak M. M. Şerifin *İslâm Düşüncesi Tarihi*'nin Türkçe tercümesine yazmış olduğumuz Giriş bölümüne bakılabilir. A. Davutoğlu, "Giriş", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, neşr. M. M. Şerif, s. 9-14, İnsan Yay., İstanbul, 1990.



bütün diğer medeniyetlerin düşünce tarihleri dünyanın bir köşesinde ortaya çıkan bir düşünsel evrim sürecinin doğrularına bağımlı kılınmıştır.

Bu çalışmalarda göze çarpan İslâm düşünce geleneğinin özgün niteliğinin reddedilerek Batı düşünce geleneğine eklemelendirilmesi çabası dört ana varsayımı ispat etmeye yönelmekteydi.

- (i) Kur'ân-ı Kerim geleneksel Arap dünyasının ve İbranî geleneğinin algılama biçimini yansıtmaktadır. Gerek kullanılan kavramlar, gerek insan tiplerleri, gerek ortaya konulan tasvirler gerekse hukukî müeyyideler İslâm öncesi Arap geleneğinin yeni bir formu niteliğindedir. Bu anlamda Kur'ân-ı Kerim'in düşünce tarihi itibarıyla yeni bir çığıra yol açtığı iddia edilemez. M. Watt'ın² *es-Samed* isminin etimolojik tahlilini yaparken öne sürdüğü Kur'ân-ı Kerim'de bu ismin kullanılmasının Allah'ın bir kabilenin en güçlü seyyidi tarzında algılanmasını beraberinde getirdiği düşüncesi bu varsayıma bir misal olarak zikredilebilir.
- (ii) İslâm düşüncesinin ve hukuk sisteminin ikinci önemli kaynağı olan Hadisler şahsî inisiyatiflere dayalı bir aktarım esası üzerine oturtulmuş olup gerçeklikleri tartışmalıdır. Hadis külliyatları iç çelişkilerle yüklüdür.
- (iii) İslâm düşünce tarihi genel özellikleri itibarıyla taklit ve aktarımdan ibaret kalmıştır. İnsanlık düşünce tarihine yaptığı temel katkı da antik dönem düşünce ve felsefe kaynaklarını modern dönem Avrupasına aktarmış olmakla sınırlıdır.
- (iv) Dolayısıyla düşünce tarihi içinde özgün bir İslâmî paradigmadan bahsetmek mümkün değildir. İslâm düşünce tarihi içinde zenginlik ve çeşitlilik görünümü veren tartışmalar İslâm öncesi dönemde geçerli olan teoloji, felsefe ve mistisizm kategorilerinin uyarlanmasından ibarettir. İslâm kelamı Ortodoks ve Monofizit geleneğin etkisinde gelişmiş olduğundan Hristiyan teolojisine, İslâm felsefesi Yunan kaynaklarının tercümesinden vücut bulduğu için Aristocu ve yeni-Eflatuncu geleneğe, tasavvuf ise bir yandan Hint mistisizmine diğer yandan yeni-Eflatuncu yorumlara istinat etmektedir. Bu sebeptendir ki ne kavramsal, ne metodik, ne de teorik bir bütünlük arz eder.

Bu varsayımlar çerçevesinde bir taraftan İslâm düşünce ekolleri ile İslâm öncesi gelenekler arasındaki etkileşim bağları abartılı ölçülerde vurgulanırken diğer taraftan İslâm ekolleri arasındaki farklılıklar bu ekoller arasındaki ortak zemini hiçe sayan bir tarzda ön plana çıkartılmıştır. Dolayısıyla İslâm düşünce birikiminin iç bütünlüğü, tutarlılığı ve sürekliliği göz ardı edilmiş; farklı ekol mensupları arasındaki paradigma-içi tartışmalar alt kategorilerin cedelleri şeklinde sunulmuştur. Bu durum tek tek Müslüman âlimlerin düşünce-hayat bütünlüklerinin de reddedilmesi sonucunu doğurmuştur.

² M. Watt, "The Our'an and Belief in a 'High God'", *Der Islam*, 1979/56, s. 207.

İslâm düşüncesi diye kendine özgü bir düşünce alanı tanımlamak, İslâm düşünce tarihini, şarkiyatçı çalışmaların empoze ettiği kategorik farklılaşma modellerini mantıkî tutarlılık içinde sorgulamanın yanı sıra, farklı ekollerin kendi içinde bütüncül bir paradigma oluşturan ortak zeminini de gösterecek tarzda yeniden yorumlamayı gerekli kılmaktadır.

Bu yeniden yorumlama faaliyetinin odak noktası İslâm medeniyetini kendisinden önceki medeniyetlerden farklılaştıran özgün niteliklerdir. Kendi özgün ilmî paradigmasını kurmuş olan medeniyetlerde temayüz eden üç önemli ayırıcı vasıftan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi bu medeniyetin kendi bireysel prototipini tanımlayan ve daha önceki medeniyetlerin prototiplerinden farklılaşan bir ben-idrakinin oluşması, ikincisi bu medeniyetin bilgi boyutunu şekillendiren farklı bir ilmî önderlik prototipinin ortaya çıkışı, üçüncüsü ise o medeniyetin kendisine tevarüs eden bilgi birikimini yeniden kuran özgün bir sistemleştirme faaliyetinde bulunmuş olmasıdır. Bu açıdan İslâm medeniyetinin düşünce geleneğini özgün kılan üç önemli farklılığından bahsedilebilir:

(i) İslâm inancı getirmiş olduğu kapsamlı varlık telakkisi ile İslâm bireyine yeni bir ben-idraki sunmuştur. İslâm medeniyetinin prototipi olan İslâm bireyi bu yeni ben-idraki ile İslâm öncesi medeniyet ve kültür çevrelerindeki insan tiplerinin dışında bir kendi kendini algılama biçimi kazanmıştır. Bu anlamda geçmiş kökeni ister efendi, ister köle, ister Arap, ister Acem olsun Mekke'de ortaya çıkan İslâm bireyi *yeni bir ben-idrakine* kavuşmuştur. Eski Yunan'ın *vatandaş-metik-köle* ayırımından, Hindistan'ın *kast* sisteminden, kabile kültürünün *yerel* tanımlamasından, Hristiyan Ortaçağ'daki *aristokrat-serf* ayırımından tamamıyla farklı bir nitelik taşıyan bu yeni ben-idraki İslâm medeniyetinin gerek düşünsel, gerekse sosyal planda insanlık tarihinde gerçekleştirdiği önemli yenilenmenin en ayırıcı niteliğini oluşturmaktadır. Bu özgün ben-idraki insanoğlunun kendi varlığını ve bu varlığın Allah ve tabiat ile olan ilişkisini anlamlı kılmak açısından ortak bir varlık (ontolojik) şuurunda kaynağını bulmuştur. Husserl'in Batı medeniyetinin insan tipinin kendi kendini algılamasını gösterebilmek için kullandığı *Selbstverständnis* kavramı bu medeniyet çevresi için ne ölçüde açıklayıcı ise, İslâm düşünce geleneğinin değişik ekollerinin mensuplarının da kendi varlığını algılamak açısından bu tür ortak bir şuur ve ben-idraki oluşturdıkları da aşîkârdır.

(ii) Bu ben-idraki ile oluşan İslâm medeniyetinin özgün prototipi bilgi üretimini yönlendiren ve şekillendiren bir ilmî geleneğin inşası konusunda bir başka prototipin çıkışına da zemin hazırlamıştır. İslâm ilim geleneğinin doğuşu ve düşünce sisteminin bir paradigma haline dönüşmesi alim prototipinin ortaya çıkışı ile berraklık kazanmıştır. Özgün her medeniyet kendi bilgi boyutunu dokuyacak özgün bir ilmî önderlik prototipi ortaya koyar. Bu açıdan ilk Müslüman toplulukların karşılaştıkları yerel kültür ve medeniyetlerle hesaplaşma sürecinde ortaya çıkan âlim prototipi nitelikleri ve sosyal fonksiyonları açısından Yunan *sofistlerinden* de, Roma *hukukçularından* da, Hind *brahmanlarından* da,



Ortaçağ *rahiplerinden* de keskin çizgilerle ayrılmaktadır. Bu âlim prototipini hukukçu alt kategorisine indirgemeye çalışan M. Watt'ın³ görüşünün aksine çok daha kapsamlı bir bilgi temeline oturan böylesi bir ilmî önderlik tipi, İslâm medeniyetinin oluşum sürecinin öncesinde görülmeyen özelliklerle donanmıştır.

(iii) Özgün ben-idraki ve ilmî önderlik prototipi hem o güne kadar ortaya çıkan bilgi birikiminin yeniden örgünlendirilmesi sürecini başlatmış hem de yeni bilgi disiplinlerinin ortaya çıkışını sağlamıştır. Bir taraftan İslâm medeniyeti öncesi kültür çevrelerinin felsefe, teoloji, mistisizm, astronomi, kozmoloji vb. dallarda gerçekleştirdiği birikim yeni bir eksenle özgün bir yeniden yorumlama sürecine tâbi tutulmuş, diğer taraftan fıkıh, hadis, kelim gibi kendine özgü ilim dallarının kavramsal ve teorik çerçeveleri oluşturulmuştur. Bu yeni ilim tasnifi ve bilgi örgünlendirilmesi, hem kendi içinde tutarlı bir ortak zemin oluşturmuş, hem de bu zeminin *görünmez* etkisini nesilden nesile aktaran bir süreklilik sağlamıştır. Bu bütünlük içinde farklı ekollerin ortaya çıkışı, İslâm-öncesi kültür çevreleriyle yaşanan hesaplaşma sürecinde aynı dünya görüşünün farklı üslup ve kavramsal çerçevelerle ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Farklı ekollerin varlığını ve çıkış gerekçelerini reddetmek imkânsızdır; fakat bu gerekçelerden hareketle bu ekollerin sadece başka inanç/kültür çevrelerinin müteakib ekolleri arasında nakledici bir hususiyete sahip olduklarını iddia etmek ve dolayısıyla bu ekollerin ortak bir zemine sahip bulunduklarını örtmeye çalışmak yukarıda zikrettiğimiz Batı kaynaklı tarih akışının yol açtığı bir yaklaşım ve algılama yanlışlığıdır.

İslâm düşünce tarihinin paradigmatik bütünlüğünün ana unsurlarını belirlemek hem son derece zengin ve çeşitli İslâm düşünce ekollerinin ortak zeminini, hem de geleneğin süreklilik arzeden yönlerini tespit etmek açısından son derece önemlidir. Bu açıdan İslâmî düşünce birikiminin en özgün yanı *varlık-bilgi-değer* düzlemlerinde ortaya koyduğu son derece *tutarlı* ve *dayanaklı algılama* biçimidir. İslâmî düşünce birikiminin herhangi bir özelliği bu üç düzlemin içine geçmiş tutarlı bütünlüğünden bağımsız anlaşılamaz. Ne siyasî tarih ve siyasî müesseseleşme ne sosyolojik ilişkiler tarzı ne de ekonomik yapılanma bu tutarlı bütünlükten âzâde bir tarzda anlaşılabilir.

Zengin İslâmî ekolleri birleştiren ve çağlarüstü bir süreklilik arz eden bu iç tutarlılığın temelinde kuvvetli bir *varlık şuuru* ve bu varlık şuurundan kaynaklanan -ve aynı zamanda onu besleyen- *bilgi ve değer dünyası* vardır. İslâm dünyasının yapısal anlamda medeniyet canlılığı yaşadığı dönemler sosyal yapılarla bu temel arasında belirleyicilik ilişkisi olduğu dönemlere tekabül etmektedir. Medeniyet bunalımı dönemleri ise varlık-bilgi-değer dünyasındaki algılamaların sosyal, siyasî ve ekonomik müesseseleşme ile bütünlük arzemediği dönemlerde ortaya çıkmaktadır. Mutlak olan sosyal müesseseler değil, bu idrak ve şuur hali-

³ M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, s. 210.

dir. Her çağda yaşayan Müslümanın mesuliyeti bu idrak ve şuura tekabül eden en ideal müesseseseleşme ve yapılanmayı sağlamaktır. Hayatietini sürdüren yapıları muhafaza etmek ne derece gerekli ise boşluk kabul etmeyen sosyal hayatı kuşatıcı yeni müesseseseleşmelere yönelmek de o derece elzemdir.

Batı medeniyeti ile girişilen hesaplaşma süreci içinde ortaya çıkan Batılılaşma akımı sosyal hayat içinde empoze edilen yapılanma ve müesseseseleşme ile algılaşma düzlemleri arasındaki tutarsızlığın had safhaya ulaşmasına sebep olmuştur. Batı-eksenli aydın geleneği empoze ettiği dikey değişim stratejisi ve müesseseseleşme ile tutarlı alternatif bir *ben-idraki* ve *varlık-bilgi-değer sistemi* oluşturmamıştır. İslâm inancının kendine özgü olağanüstü tutarlılığı ve direnci Müslüman kitlelerin varlık-bilgi-değer idraklerini muhafaza etmesini sağlamıştır. Son yıllarda artan İslâmî uyanışın temel talebi bu düzlemle tutarlı sosyal yapılanmanın temin edilmesidir. Öte yandan bu teorik bütünlükle tutarlı alternatif müesseseseleşmenin de sağlanamadığı aşîkârdır.

1. İslâm Düşünce Geleneğinin Oluşum Süreci

İslâm inancının İslâm öncesi medeniyet merkezlerine yayılması esnasında karşı karşıya kaldığı medeniyet hesaplaşması ve bunun sonucunda ortaya çıkan düşünce birikiminin tahlili İslâm inancının paradigma-kurucu özelliğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bu tarihî paradigmanın temel unsurlarını bahsi geçen üç düzlemin iç bütünlüğü açısından üç ana başlık altında inceleyebiliriz:

a. Varlık Âlemindeki Birlik ve Hiyerarşi

İslâm inancının varlık telakkisinin ve kozmolojik anlayışının temelini Kelime-i tevhîd ve onunla tam bir bütünlük arzeden *tenzih* prensibi oluşturmaktadır. Tevhîd prensibi bütüncül İslâm dünya görüşü içinde teoriden pratiğe, inançtan hayata ve idealden gerçekliğe bir idrak köprüsü konumundadır. Tevhîd prensibi Allah (cc)'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tam ve mutlak anlamda birliğini ortaya koyarken, Tenzih prensibi Mutlak olan ile göreceli (*relative*) olan yaratılmışlar âlemi arasında mutlak bir varlık hiyerarşisi idrakini dokumaktadır. Tevhîd prensibinin *nefy* (negatif) yönü varlık hiyerarşisinde herhangi bir eşitlik ya da şirk unsuru ihtimalini kesin bir şekilde reddederken, *isbât* (pozitif) yönü bütün yaratılmışları varlık hiyerarşisindeki Mutlak Bir'e itaate ve teslimiyete davet etmektedir. Dinin adı da *-İslâm-* bu teslimiyet fiili ile aynı etimolojik kökenden gelmektedir.

Zerkeşî (ö. 794/1391) *Ma'nâ lâ ilahe illallah* adlı risalesinde⁴ *kelime-i tevhi* dîn nefy ile başlamasını kalplerin temizlenmesi (*tathiru'l-kulûb*) olarak nitelemektedir. Bu temizlenmeyi aslında İslâm inancının kendisinden önceki varlık idraklerine yönelik bir meydan okuma ve din telakkisinde bir yenilenme olarak

⁴ Zerkeşî, *Ma'nâ lâ ilahe illallah*, Dârul-Beşîrî'l-İslâmiyye Beyrut, 1986, s. 82.



değerlendirmek icab eder. Bu anlamda İslâm öncesi dinî geleneklerde sözkonusu olan varlık hiyerarşisindeki yakınlaşma ve aynîleşme bir şirk unsuru olarak mutlak anlamda reddedilmektedir.

Göreceli -varlığı başkasına bağlı- varlıkların tanrılaştırılması veya Tanrı'nın göreceli varlıklar düzeyine indirgenmesi şeklinde gerçekleşen bu yakınlaşma tevhidî dinlerin bozulmasında ortaya çıkan bir algılama biçimidir. Yahudilik'te Elohim'in yaratılmışlar düzlemine müdahalede bulunması (insanoğlunun kızlarıyla evlenme, Tekvîn 6: 2-4; Yakub ile güreşme, Tekvîn 32: 24-30 vb.) Hristiyanlık'taki enkarnasyon içeren *teslis* itikadı, Hinduizm'in *avatar* prensibi, Taoizm'deki *tao* ile birlik düşüncesi bu yakınlaşma ya da aynîleşmenin değişik tezahürleri olarak görülebilir. İslâm ve İslâm-öncesi tevhidî dinler -mesela Yahudilik- arasındaki ilişki birçok dinler tarihi çalışmasının çıkış noktası olmuşsa da⁵ İslâm ilahiyatının tevhid prensibi etrafındaki özgün monoteizmi tartışılmaz. Hegel'in de işaret ettiği gibi Yahudi inancında görülen subjektif Tanrı-insan ilişkisine İslâm'da rastlamak mümkün değildir "çünkü İslâm'ın Allah telakkisi Yahudi tanrısı gibi sınırlı bir hedefe sahip değildir".⁶

(i) Kur'anî Temel

İslâm dininin tarih boyunca sosyalleşme konusunda gösterdiği dinamizmin arka planında Kur'an-ı Kerim'in belirlediği tevhidî Allah inancının ve bu inancın beraberinde getirdiği varlık hiyerarşisi şuurunun netliği ve berraklığı vardır. Batı felsefi-teolojik geleneğinde görülen ontolojik yakınlaşma⁷ ve ilahî düzlem bölünmesi (*particularization*) türü bir varlık algılamasının aksine Kur'anî çerçeve son derece temerküz etmiş bir ontolojik mutlaklık, birlik ve hâkimiyet anlayışı getirmiştir. İslâm dininin kısa bir sürede tarihte eşi görülme-yen bir tarzda yayılması Kur'an-ı Kerim'in Müslüman Zihniyetin oluşması safhasında gerçekleştirdiği algılama devriminin eseridir.⁸ Kur'anî varlık telakkisi sadece siyasî ve

⁵ A. Schimmel, "Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen", *Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart*, neşr. A. Mercier, 9-31, Verlag Herbert Lang, Bern, 1976, s. 12.

⁶ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, çev. J. Sibree, P. F. Collier and Son, New York, 1902, s. 452.

⁷ Bu ontolojik yakınlaşma kavramı İslâmî terminolojideki *kurbîyyet* ile karıştırılmamalıdır. Makalemizin sınırları gereği Batı teolojik-felsefi geleneği içindeki bütünlüğün kaynağı olarak gördüğümüz ontolojik yakınlaşma algılamasının detaylarına giremeyeceğimiz için, bu algılamının sadece varlıkların ontolojik kaynakları açısından bir yakınlaşmayı içerdiğini beyan etmekle yetiniriz, İslâmî terminolojideki *kurbîyyet* ise ontolojik bir kavram olmaktan çok *ahlakî* bir muhteva taşır; varlık yakınlaşmasını değil ahlakî davranış ve his yakınlaşmasını ifade eder.

⁸ Bu açıdan Wensinck'in, "Kur'an İslâm'ın temel özelliklerini belirleyen ve onu diğer dinlerden ayıran bir inançlar manzumesi beyan etmez" tarzındaki görüşü Kur'an-ı Kerim'in zihniyet belirleyici rolünü gözardı etmektedir. Wensinck bu görüşüyle Kur'anî retoriğin bir özelliğini Kur'anî teosentrik (Allah merkezli) sistemin tümüne şamil kılmaktadır. Onu bu hataya yönel-

sosyal bir değişim rüzgârının değil aynı zamanda son derece güçlü ve zengin bir ilmî paradigmanın doğuşunun da temel belirleyici faktörüdür. Bu faktör anlaşılaksızın ne İslâmî ilmî birikimi gerçek bir paradigmaya dönüştüren ortak temel, ne bütün farklı düşünce tarzlarını ve İslâm öncesi gelenekleri bir merkeze doğru cezbeden çekim gücü ne de Müslüman kitleleri her türlü istilacı ve tahrib edici saldırılara karşı dirençli kılan kimlik şuuru ve sosyal düşünce tarzı anlaşılabilir. Von Grunebaum'un⁹ doğru bir tesbiti müteakib sorduğu sorunun cevabını da bu çerçevede aramak gerekmektedir: “Milletler gelir ve gider. İmparatorluklar yükselir ve düşer. Fakat göçebelerle yerleşikleri, medeniyet kurucularla medeniyet tahripçileri bünyesinde barındırmaya devam eden İslâm sürekli. O zaman bu derece farklı toplumların bireysel farklılıklarını şuurlu ya da şuursuzca muhafaza etmekle birlikte evrensel İslâmı en değerli ruhî varlık olarak sürdürmelerini sağlayan ve onları bir ümmet olarak tutan faktörler nelerdir?”

En önemli faktörü, insanın kendi varlığını algılaması ile Kur'ânî çerçevede berrak bir şekilde kavradığı Allah telakkisi arasındaki ilişkide aramak gerekmektedir. Ümmet şuurunun sürmesini sağlayan insan-insan ilişkisi Kur'ânî çerçevenin en basit insandan en çaplı düşünürüne kadar bütün Müslümanlarda bulunduğu Müslüman zihniyetin temelini teşkil eden Allah-insan ilişkisinin tabii bir yansımasıdır. İslâm dininin Ortaçağ'da yaptığı inkılabî etkinin kökenlerini Allah karşısındaki konumunu yeniden keşfeden insanın ulaştığı varlık şuurunda aramak gerekmektedir. Rönesansla birlikte girdiği *insan-merkezli* epistemolojiye dayalı arayışını 20. asırda gerçek bir ontolojik krizle noktalayan modernist paradigmanın iflâsı karşısında bu varlık şuurunu yeni bir ilmî paradigmaya dönüştürebilecek bir *ilim geleneği* ve *âlim tipi* ortaya çıkarmak İslâm dünyasının en önemli meselesidir.

Bu varlık şuurunu Kur'ânî sistemde *esmâ-yı hüsnâ* çerçevesinde verilen Allah telakkisine istinat etmektedir. Bu isimlerin mutlaklığı ile Allah (CC)'ı idrak iden Müslüman Zihniyet bir taraftan O'nun halifesi olmak suretiyle sahip olduğu gücü diğer taraftan kendi kapasitesinin sınırlarını keşfetmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hadislerde zikredilen isimler İslâm âlimleri tarafından değişik sınıflamalara tâbi tutulmuşlardır. Bazı Hadisler¹⁰ doksandokuz isimden bahsetmekte

ten temel sebep modern ideolojilerin retoriğine benzer bir retoriği Kur'ânî çerçevede aramasıdır. Yoksa Kur'ânî teosentrik sistemin esası yepyeni bir varlık idraki oluşturan böyle bir inanç sisteminin hulasasından ibarettir. Bu görüşü müteakip "aynı şekilde Hristiyan Kilisesinin inanç esasları da Yeni Ahid'den alınma değildir", (*The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1932, s. 3) şeklinde son derece yanlış bir kıyas yapması ise İslâm ve Hristiyan dinlerindeki vahiy anlayışlarındaki farklılıkları gizleyen bir basitleştirmeden ibarettir.

⁹ G. E. v. Grunebaum, “*Pluralism in the Islamic World*”, *Islamic Studies*, 1962, s. 50.

¹⁰ Bu hadisler için bkz. Buhari, (*Sahîhu'l-Buhârî I-VIII*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. III/185, *Kitâbu's-Şurut*), Müslim (*Sahîhu'l-muslim I-III*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, s. III/2063,



ise de Gazzâlî¹¹ ve Beyhakî'nin¹² de beyan ettiği gibi bu sayı bir sınırlama ifade etmez. Bu isimlerin varlık telakkisi oluşturmaktaki önemi dolayısıyla birçok âlim Allâhu Te'âlâ'nın mutlaklığını bu isimler çerçevesinde yorumlamak üzere şerhler yazmışlardır.¹³

Kur'an-ı Kerîm'in ontolojik şuur anlamında bir inkılâb gerçekleştirmediğini göstermeye çalışan bazı oryantalistler etimolojik tahlili esas alarak Allah kavramının İslâm-öncesi Arap dünyasında “üstün tanrı” anlamında kullanıldığını ifade etmektedirler. Aslında bu durum Kur'an-ı Kerîm tarafından zikredilmekte¹⁴ ve İslâm öncesi Arap şiirinde de yer almaktadır. Fakat unutulmaması gereken gerçek Mekke müşriklerinin bu üstün tanrı ile birlikte diğer tanrıların varlıklarını kabul ederek ontolojik hiyerarşi anlamında bir ara-ontolojik grup oluşturdıklarıdır. İbrahimî tevhid akidesini sürdürmeye çalışan *haniflerin* varlığına rağmen İslâm öncesi Arap dünyasında mutlak anlamda temerküz etmiş bir tevhidî algılamamanın varlığını iddia etmek imkânsızdır. Bu anlamda Eliade'nin¹⁵ İslâm öncesi Araplardaki Allah telakkisini *deus otiosus* (âtil tanrı) olarak tanımlaması haklıdır.

Kur'anî sistemin dokuduğu temerküz etmiş *ontolojik hiyerarşi* düşüncesi İslâm ile diğer dinî ve felsefî akımlar arasındaki temel farklılık noktasıdır. İslâmî ontolojik hiyerarşi ve mutlak-mukayyed düzlemler arasındaki farklılaşma *Allah-insan-tabiât* ilişkisini anlamlandırmada orijinal ve diğer bakış açılarına -özellikle ontolojik yakınlaşma idrakine- alternatif bir dünya görüşü oluşturmaktadır. Schuon'un¹⁶ “İslâm kesinlik ve denge dinidir” şeklindeki tanımlaması farklı yaklaşımlar arasındaki ortak alanı belirlemek açısından ilginç bir örnek teşkil eder. Bu noktada onun da ifade ettiği gibi *mutlak-mukayyed, sebep-sonuç* ve *Allah-dünya*, telakkileri iki farklı gerçeklik düzlemlerini ifade eder. Eliade'nin “dinî morfoloji açısından Kur'an'da sistemleştirilen Muhammedi mesaj mutlak

Kitâbu'z-zikr) ve Tirmizî (*Sunenu't-tirmizî I-V*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981, V/530-1, *Kitâbu'd-da've*).

¹¹ Gazzâlî, *Al-Maqsad al-Asnâ fi Sharh Ma'ânî Asma' Allah al Husna*, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1971, s. 182.

¹² Hatib M., *Esmâullâhi'l-husnâ ve sıfâtihî'l-ulyâ*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1988, s. 16.

¹³ Çok sayıda şerh arasında F. Râzî'nin *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi te'âlâ ve's-sıfât*, (Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1984), Gazalî'nin *Al-Maqsad al-Asnâ fi Sharh Ma'ânî Asma' Allah al Husna*, Kuşeyrî'nin *Şerhu esmâillâhi'l-husnâ* (Dâru Ezel, Beyrut, 1986) zikredilebilir.

¹⁴ 29: 62, 63-65; 31: 32.

¹⁵ M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, neşr. A. Hildebeitel ve D. A. Cappadona, The University of Chicago Press, Chicago, 1985, s. III/64)

¹⁶ F. Schuon, *Understanding Islam*, çev. D. M. Matheson, George Allen and Unwin Ltd., London, 1963, s. 16.

tektanrıcılığın en pür ifadelendirilişini yansıtır”¹⁷ şeklindeki görüşü de bu gerçeği işaret etmektedir.

İhlâs suresinin hermenötik tahlili bize hem Kur'ânî çerçevenin ortaya koyduğu yeni ontolojik tavrı hem de semantik olarak gerçekleştirdiği dönüşümü gösterebilmek açısından çarpıcı ipuçları vermektedir. Esbâb-ı nüzul kaynakları incelendiğinde bu surenin İslâm öncesi dinî geleneklere kesin ve veciz bir ifade ile meydan okumuş olduğunu görmekteyiz. Bu veciz sure aynı anda hem Arap müşriklerine hem Yahudilere hem de Hristiyanlara cevap vererek o dönemin ontolojik yakınlık ve ilahî düzlemde bölünme öngören en yaygın telakkilerini kökünden sarsmıştır. İslâm öncesi Ortadoğu geleneklerinde üstün tanrı ile diğer ilahî nitelikteki varlıklar arasında olduğu varsayılan yakınlık ortak bir özellik olarak kendini göstermektedir. Bu tür bir ilişki gerek Yunan mitolojisinin gerek Mısır-Suriye eksenli dinî geleneklerin temelini teşkil etmekteydi. Buna paralel olarak Arap müşrikleri üstün tanrı ile diğer tanrılar arasında neseb ilişkisi tahayyül ederken; Yahudiler Üzeyr (Ezra) için, Hristiyanlar Hz. İsa için Tanrı'nın oğlu vasıflandırmasını ileri sürmekteydiler. Bu sure ontolojik farklılaşmayı ve hiyerarşiyi kesin bir dilde vurgulayarak bir ölçüde Kur'ân'ın teosentrik sisteminin özetini vermiştir.

Bu anlamda Kur'ân'ın ilk ve öncelikli etkisi semantik çerçevenin aynı dilin aynı semantik araçlarını kullanarak yeniden sistemlendirilmesi tarzında olmuştur. Bu etki linguistik ve zihnî imajlar arasındaki ilişkiyi yeniden dokuyan yaygın bir algılama dönüşümünü beraberinde getirmiştir. İslâmî dünya görüşünün son derece esnek ve dinamik sosyalleşme sürecini ve sosyal kültür içinde yeniden üretilebilme kapasitesinin sırrını da bu ilişkide aramak gerekmektedir. Bu semantik anlamda yeniden değerlendirme kimi zaman *küfr* kavramının dönüşümünde olduğu gibi bir süreç içinde¹⁸ kimi zaman da *es-Samed* isminin kullanımında olduğu gibi bir kerede ve kesin surette olmuştur. *Allah* ve *Samed* isimleri İhlâs suresindeki kullanımlarına paralel olarak yeni bir semantik sistem içinde yepyeni algılama biçimleri oluşturmuşlardır. İhlâs suresinin birinci ayeti Arap müşriklerindeki daha alt düzlemdeki tanrılarla birarada yaşayan Allah telakkisini temelinden sarsmış; Allah'ın sadece en üstün Tanrı değil aynı zamanda Bir ve Mutlak olduğunu vurgulamıştır.¹⁹

¹⁷ M. Eliade, *A. g. e.*, s. III/78.

¹⁸ M. R. Waldman, *küfr* kavramının kronolojik gelişimi konusunu inceleyen makalesi bu süreci başarılı bir şekilde ortaya koymaktadır. “*The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an*”, *Journal of American Oriental Society*, 1968/88, s. 442- 455.

¹⁹ Üstün Tanrı'dan "Bir ve Mutlak" Allah imajına geçişi sağlayan yeniden-değerlendirme süreci Kur'ân'ın bütünlüğü içinde değerlendirilmelidir. Bu açıdan Watt'ın (“*The Qur'an and Belief in a 'High God'*”, s. 209-10) Kur'ân'ın ilk dönemlerde diğer tanrıların varlığını reddetmediğini sadece onların zayıflıklarını vurguladığı bu vurgulamanın da aslında onların varlıkların kabul anlamına geldiği tarzındaki görüşü yanlıştır. *Kur'ân-ı Kerim* bu ayetlerde (Yûnus 10/18;



Bunun içindir ki Rubin'in²⁰ aynı kavramın kullanılmasından kaynaklanan “Muhammed İslâm-öncesi Araplarla aynı Tanrı imajını paylaşmıştır” tarzındaki görüşü, şarkiyatçı geleneğin İslâmî dünya görüşünün özgünlüğünü reddetmek için sık sık başvurduğu bir basitleştirmeden ibarettir. Yine onun “Muhammed ile Araplar arasındaki görüş farklılığı Tanrı'nın kimliği hususunda değil bu Tanrı'nın diğer ilahî varlıklar arasındaki konumundadır” tarzındaki görüşü linguistik araçların geçirdiği bu semantik dönüşümü kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Böylece kimlik ile konum arasındaki tabii ilişki gizlenerek Kur'ânî dünya görüşünün getirdiği ontolojik şuur hususundaki muhteva değişikliği gözardı edilmektedir.

İslâm öncesi dönemle Kur'ânî kavramlaştırma arasındaki benzerlik İbrahimi geleneğin sürekliliğinden ve aynı linguistik araçların kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa Kur'ânî sistem bir bütün içinde incelendiğinde Yaratan ile yaratılan âlem arasındaki bütün ara ontolojik düzlem ve varlıkların reddedildiği aşikârdır. Bunun içindir ki insanoğlunun kemali varlık düzlemlerinde bir sıçramayı beraberinde getirmez. Dolayısıyla “insanın tanrısal kudreti” gibi bir algılama ve bu algılamanın beraberinde getirdiği antik dönem dinî yozlaşması ya da modern dönemin insan-merkezciliği (*anthropocentrism*) türü bir oluşum söz konusu değildir. Kemal ve mutluluk varlık düzlemleri arasındaki denge ve ahengin şuurunda olmanın sonucudur; eksiklik ve bunalım bu denge ve ahengin şuuruna varmayı engelleyen küfrün ürünüdür. Modern dönem varoluşçu felsefenin bunalımını bu tür bir denge ve ahenk idrakini bünyesinde barındırmayan bir felsefi-teolojik atmosferle ilintili olarak değerlendirmek gerekmektedir. İslâm dünya görüşünün yayılma alanında karşılaştığı ve kimi zaman hesaplaşma kimi zaman sentez ilişkisine girdiği antik kültür birikimine ve modernist paradigmanın rakip tanımaz entellektüel tekerciliğiyle birlikte gelişen siyasî/ekonomik baskısına rağmen iç bütünlüğünü muhafaza edebilmesinin sırrını da bu *kuvvetli ve berrak varlık şuurunda* aramak gerekmektedir.

Bu varlık şuurunu yansıtan Kur'ânî semantik sistemin yeniden değerlendirmesinin en tipik misallerinden birisi de *Samed* ismidir. İhlâs suresinde bir kere kullanılan bu ismin geçirdiği semantik dönüşüm günlük kullanımdan metafizik alana sıçramada gösterilen başarıyı yansıtır. *Lisânu'l-'arab*²¹ bu kelimenin anlamıyla ilgili olarak uzun bir liste vermekte ise de Râzî'nin²² de beyan ettiği gibi bunlardan özellikle ikisi bizim açımızdan büyük önem taşımaktadır. Birinci anlam *fe'lun bi*

Rûm 30/12-13) bu tanrıların zayıflıklarını ortaya koyarak ilahî niteliklerini tartışma konusu yapmaktadır. Vurgulanan husus daha zayıf tanrıların varlıklarını tesbit değil, bu zayıf varlıkların Tanrı olamayacaklarını göstermektir.

²⁰ U. Rubin, “*Al-Samad and the High God: An Interpretation of Sura CXII, Der Islam*, 1984/61, s. 199.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, (t.y.), s. IV/2496.

²² Râzî, *A. g. e.*, s. 317-318.

ma'nâ mef'ûlun formunda *samede* kökünden gelmekte olup ihtiyaç halinde kendisine yönelinen lider (*es-seyyidu'l-masmûd ileyhi fi'l-havâic*) anlamındadır. İkincisi ise, kendisine nüfuzu imkânsız bir varlık (*es-samed huve'llezi la cevfelehu*) veya bir şeyin kendisine girmesi ya da kendisinden çıkması muhal bir varlık (*ve la yedhulu şey'un ve lâ yehrucu minhu şey'un*) anlamına gelmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in yeniden-değerlendirmesi ile birlikte bu kelime Allah'ın güzel isimlerinden birisi olarak yepyeni ve son derece kapsamlı bir metafizik anlam kazanmıştır. Bu semantik dönüşümü görmek istemeyen bazı oryantalistler yazının girişinde özet olarak beyan ettiğimiz niyetlerini açık bir surette ortaya koyarak bu kullanım yoluyla İslâm-öncesi Arap imajlarıyla Kur'anî imajlar arasındaki süreklilik unsurlarına dikkat çekmek istemektedirler. Watt, *Samed* isminin kullanılmasıyla Allah'ın kendisinden yardım istenen güçlü kabile seyyidi ve diğer alt düzey tanrıların bu kabile seyyidi ile insanlar arasında aracılık eden varlıklar olarak algılandığını ifade etmekte iken Rubin bu sebeple, kelmacıların *Samed* isminin orijinal anlamını kullanmaya tahammül edemediklerini söylemektedir. Kur'anî metafizik sistemini basit bir kabile idrakinin yansımasına indirgeyen bu yorum bir taraftan linguistik ve semantik dönüşümü gözardı ederken diğer yandan tekil bir benzetmeden hareketle bütün bir metafizik sistemin iç bütünlüğünü tartışma konusu yapmaktadır.

Aslında Kur'anî metafizik sistemin iç bütünlüğü ile uyumlu semantik dönüşüm, müfessirlerin de ortak yorumu olmuştur. Râzî²³ bu yorumları lugavî anlam farklılığının uzantısı olan iki ana grupta toplamaktadır. Birinci grup birinci anlamdan hareketle Allah'ın Mutlak Hâkimiyetini vurgularken²⁴ (ki Râzî bu yorum için Mutlak Âlim, Mutlak Hâkim vb. ondört farklı yorum vermektedir) ikinci grup nüfuzun imkânsızlığı anlamından hareketle tenzih esasını ön plana çıkarmaktadır (Râzî bu konuda da onsekiz farklı yorum vermektedir).²⁵ Bu özellikler modern İngilizce tercümelerde de tebarüz etmektedir.²⁶

Bu kısa surenin hermenötik tahlili ontolojik ve linguistik düzlemler arasında yepyeni bir ilişkiler ağı kuran Kur'anî semantik sistemin tümüne teşmil edilebilir. Kur'anî temele dayalı İslâmî dünya görüşünün temel özelliği ontolojik fark-

²³ Râzî, *A. g. e.*, s. 318.

²⁴ *Lisânu'l-'arab* bu kavramın kabile içinde liderliğin kendisinde son bulduğu mutlak seyyid (*es-samed es-seyyid ellezi yentehi ileyhi es-sudâd*) anlamından Allah'ın (cc) hiçbir sınır tanımayan Mutlak Hâkimiyeti (*fê lâ nihayete li sudâdihî li enne sudâdehû gayru mahdûdin*) anlamına dönüşümünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır ki İbn Mes'ûd ve ed-Dehhâk da bu görüştedirler. Râzî, *A. g. e.*, s. 318.

²⁵ Bu çerçevede özellikle Sa'id b. Câbir'in "*el-kâmil bi-zâtihî*", Hasan Basri'nin "*lem yezel ve lâ yez el*", ve el-Mukâtîl'in "*el-münezzeh 'an külli 'ayb*" şeklindeki tanımları zikredilebilir.

²⁶ Pickthall bu ayeti "Allah the eternally Besought of All", Yusuf Ali "God, the Eternal, the Absolute", Zayid "Eternal God", Şakir "Allah is He on Whom all depend" şeklinde tercüme etmektedir.



lâşma ve hâkimiyet esaslarıdır. Horten'in "Tanrı'nın dünyadan uzaklığı"²⁷ şeklindeki tanımlaması, çerçevesini çizmeye çalıştığımız ontolojik farklılaşma esasından ciddi şekilde ayrılmaktadır; çünkü bu farklılaşma aynı ontolojik düzlemdeki bir uzaklığı değil mutlak bir ontolojik düzlem farklılığını ifade etmektedir. İslâm düşüncesindeki *vücûd-mevcûdât* farklılaşması bu açıdan son derece önemlidir. Bunun içindir ki, İhlâs süresindeki mutlak ontolojik hâkimiyet anlamındaki "*es-Samed*" ismi Allah'ın insanoğluna ruhundan üflediği (Hicr 15/29, Sâd 38/73), Allah'ın insanoğluna şahdamarından daha yakın olduğunu (Kâf 50/16, Vâkı'a 56/85) beyan eden ayetlerle tenakuz halinde değildir. Bu dakik farklılık Allah ile insan arasındaki mutlak ontolojik düzlem farklılaşması ve ontolojik düzlem ötesi yakınlık (*kurbîyyet*) algılamalarının İslâm düşüncesinde bir iç dinamizm oluşturmasını sağlamıştır. Bu özellik aynı zamanda farklı İslâmî ekollerin algılama düzlemindeki kesişim alanlarını ve zahirî ve batınî yorumların dünya görüşü anlamındaki iç tutarlılıklarını da göstermektedir.

Dolayısıyla, İslâmî dünya görüşündeki Allah-insan ilişkisi ontolojik düzlemler arasında bir içice geçme ve yakınlaşma hali öngören Batı teoloji-felsefi geleneğinden tamamıyla farklıdır. Bu sebeptendir ki, Kur'ânî dünya görüşü İslâmî paradigmanın oluşma sürecinde mutlak bir ontolojik hâkimiyete doğru yönelirken Batı düşünce birikimi zamanla ontolojik aynılaşma ve sınırlı tanrı telakkileri doğrultusunda merkezîleşmiştir. İzutsu'nun²⁸ Allah-insan ilişkisini iki varlık kutbu şeklinde tahlili, Schuon'un²⁹ İslâm'ı Allah-insan ilişkisi çerçevesinde tanımlaması bu farklılaşma konusundaki çarpıcı örnekleri teşkil etmektedir. Nieuwenhuijzi'nin "Allah-insan ilişkisi: bir form olarak vahiy; insan-Allah ilişkisi: bir hayat tarzı olarak inanç; insan-insan ilişkisi: bir sosyo-kültürel sistem olarak İslâm" şeklindeki sistemleştirmesi de bu idrakin sosyo-kültürel sonuçlarını göstermek bakımından ilginçtir.

İman-küfr farklılaşması bu ilişki biçiminin tabî bir aksidir. İman bu dünya görüşü çerçevesinde müsbet bir insan-Allah ilişkisini göstermekte iken küfr kavramı bu ilişkinin menfi cihetini simgelemektedir. İman, Allah'ın varlık telakkisi itibarıyla mutlak üstünlük ve hâkimiyetini kabul ve idrak etmektir. İmân kavramına kaynaklık etmiş olan *emn* kökünün de İbranî ya da Ârâmî dillerinden Arapçaya geçmiş olduğu iddia edilmişse de bu kavramın da Kur'ân'ın semantik sistemi içinde yeniden değer kazandığı bir vakıadır. Bravman'ın "*âmene*

²⁷ "Kozmos tanrısal gizemin dolaylı bir ifadesidir. Çünkü 70, 700, 70000 gibi yedi motifleri ile numaralandırılan perdelerle ve nur deryalarıyla dünyadan ayrılmaktadır. Dolayısıyla Tanrı dünyadan ölçülemez derece uzakta ve insanlar açısından ulaşılamaz (saklı) konumdadır. Nur deryalarının ötesinde yedi gök Tanrı'yı insandan ayırır" M. Horten, "*The System of Islamic Philosophy in General*", çev. J. Hager, *Islamic Studies*, 1973/12, s. 5.

²⁸ T. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş (*God and man in the Qur'an: A Semantical Analysis of Qur'anic Weltanschauung*), Kevser Yay., Ankara, s. 70-72.

²⁹ F. Schuon, *A. g. e.*, s. 13.

kelimesi ölüm ve kader konusunda Allahın güvenliği altında bulunma anlamına gelen *emn* kökünden türemiştir” görüşü daha doğru bir tanımlamadır. Ancak yine de bu anahtar kavramın daha geniş anlamlar ifade ettiği unutulmamalıdır. Ringgren *emânet* kökünün, *kefera* (reddetmek) ve *ecrame* (günah işlemek) kavramlarının karşısı olan “inanmak” ile “güvenlik” *emn* anlamları arasında ayırım yapmaktadır. Fakat bu kelimenin gerçek anlam bütünlüğü bu iki anlamın keşiştiği bir semantik alanda kendini göstermektedir. Bu açıdan ikinci anlamın ismi olan *el-mu'minûn* (inanenler) -Bakara 2/3-5, 283), Âl-i 'İmrân 3/179, Tevbe 9/71 vd.- birinci anlamın semantik alanında kalan *el-Mu'minu'l-Muheymin*'in ontolojik güvenlik ve korumasını kabul eden ve onunla kendi varlığını anlamlandıran insanlar anlamındadır; Çünkü “Allah inananların dostudur; zira onları karanlıklardan kurtarıp aydınlığa çıkarır...” (Bakara 2/257).

Bu semantik keşişim alanı inanma fiiline aynı kökten gelen *itme'anne* anlamı çerçevesinde psiko-ontolojik bir boyut kazandırmaktadır: “(Onlar) iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Kalpler ancak Allah'ı anmakla sükûnet bulur.” (Ra'd 13/28). Bu psiko-ontolojik boyut *âmene* (inanmak) fiiline Ahrens'in verdiği *für wahr halten* fiinden çok daha geniş bir anlam zenginliği kazandırmaktadır. Bunun içindir ki Beyzâvî'nin beyan ettiği ve hemen hemen bütün İslâm âlimlerinin de ittifak ettiği gibi iman gerçekliği kabul yanında kalb ile tasdik etmektir. Bu geniş anlam zenginliği bir varlık şuurunu ve bu varlık şuurunun gerektirdiği bilgi temelini yansıtmaktadır.

Bu dünya görüşü Allah-insan ilişkisindeki ontolojik farklılaşma temelini imanın getirdiği ontolojik güvenlik boyutu ile bir bütünlük içinde kaynaştırmaktadır. Allah'ın zikri insan-Allah ilişkisinde kalbin huzuru yolu ile bir ruhî yaklaşma hali sağlarken bu hal kimi felsefi-teolojik geleneklerde olduğu gibi bir ontolojik içice geçme (*penetration*) idrakine dönüşmemektedir; çünkü bu tür bir idrak ontolojik güvenlik şuurunu zaafa uğratmaktadır.

Özet olarak Kur'ânî dünya görüşünün belirlediği insan-Allah ilişkisinin varlık boyutu son derece açıktır. Herhangi bir insan bu varlık ilişkisine menfi olarak yaklaştığı anda *küfr* alanına girmektedir. İnsan hür iradesi ile böyle bir tercihte bulunabilir ve bu tercihin getireceği sonuçları reddedebilir. Fakat bu tür bir varlık şuuruna ulaşmış Müslüman Zihniyete bu şuur hali ile taban tabana zıt bir bilgi-değer manzumesini empoze etmeye kalkışmak büyük bir iç çelişkiyi bünyesinde taşımaktadır. Bugün Müslüman toplumlara dikey bir strateji ile kabul ettirilmeye çalışılan seküler bilgi-değer çerçevesinin ve sosyal mekanizmaların çıkmazı burada yatmaktadır. Kur'ânî anlam bütünlüğünde *îmân* (inanç-varlık) kavramı *'ilm* (bilgi-epistemoloji) ve *el-'amelu's-sâlih* (ahlak-aksiyoloji) kavramları ile o derece sağlam bir iç sistem oluşturmaktadır ki; İslâmî düşünce paradigmasının temelini dokuyan varlık-bilgi-değer yapılanması bu zemin üzerinde gelişmektedir.



Tabiat bu insan-Allah ilişkisinin gerçekleştiği maddî çerçevedir. Bunun içindir ki varlık sebebi insanın varlık sebebine bağlıdır. Dolayısıyla, insanoğlu tabiat ile ontolojik kaynak anlamında yaratılmışlar olarak aynı düzlemi paylaşmakta iken varlığının şuurunda olma anlamında Allah'ın halifesi olarak tabiata hâkim konumdadır. Allah-insan-kâinat arasındaki bu ontolojik hiyerarşi İslâmî paradigmanın tarihi oluşumdaki temel unsurdur. İnsanın varlığını tabiatın varlığına bağımlı kılan materyalist geleneğin karşısında İslâmî hümanizmin temelleri de bu varlık şuuru çerçevesinde şekillenmektedir.

(ii) Paradigmanın Sistemleşmesi

Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bu varlık şuuru ve ben-idraki İslâm düşünce tarihi içinde ortaya çıkmış farklı ekollerin paradigmatic birlik temelini oluşturmaktadır. İslâm düşüncesinin temel kategorik ayrımları kabul edilen kelimeler, felsefe ve tasavvuf aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıplar içinde dile getirilmesinden vücut bulmuşlardır. İslâm düşünce birikimi ve tarihi içindeki ilk paradigma sistemleştirilmesi, İslâm siyasî coğrafyasının yayılması esnasında karşılaşılan düşünce gelenekleri ile girişilen hesaplaşma sürecinde Kur'ânî varlık-bilgi-değer sisteminin yeniden ifadelendirilmesi gayretlerinin ürünü olmuştur.

İskenderiye'den başlayıp Suriye, Irak ve İran üzerinden Horasan'a çekilecek bir jeo-kültürel hat Kur'ânî dünya görüşünün antik medeniyet halkalarının birikimi ile girdiği alışveriş ve hesaplaşma ilişkisine sahne olmuştur. Daha önce aynı hat üzerinde eklektik bir kültür atmosferinin etkisinde ciddî bir dönüşüm geçirerek tevhidî çizgiden sapan Hristiyanlığın geçirdiği tecrübe dikkate alındığında ilk dönem âlimlerin olağanüstü gayretleri sonucunda oluşan ilmî önderlik ve paradigmanın önemi daha kolay anlaşılır. Bu oluşum süreci içinde metodolojik ve terminolojik içselleştirme teorik arınma ile birlikte gerçekleştirilmiş ve yoğun bir düşünsel dinamizm sonucunda zengin bir çeşitlilikle birlikte asırlar boyu sürecek bir teorik çekim alanı da oluşmuştur.

Antik Yunan klasiklerinin İslâm medeniyet halkasına nakillerinin yeterince belgelendirilemediği ifade edilmişse de³⁰ antik medeniyet merkezlerinde yer alan merkezlerin -özellikle İskenderiye,³¹ Nasturî,³² Harran³³ ve Cundîşapur³⁴ okulları- bu

³⁰ C. Toll, "Arabische Wissenschaft und Hellenistisches Erbe", *Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart*, neşr. A. Mercier, 31-59, Verlag Herbert Lang, Bern, 1976, s. 31.

³¹ İskenderiye merkezi özellikle Yunan, Yahudi, Babil ve Mısır medeniyet birikimlerinin buluşma alanı olmuştur. Bu açıdan D. L. O'leary, İskenderiye'nin yerel ya da millî değil kozmopolit bir merkez olduğunu vurgulamaktadır. *How Greek Science Passed to the Arabs*, Routledge and Kegan Paul, London, 1948, s. 20.

³² Özellikle Hristiyan kilisesinin Monofizit, Ortodoks ve Nesturi olarak üçe bölünmesinden sonra ortaya çıkan bu ekol felsefî merkezini önce Antakya sonra Urfa ve Nizip'e taşıdıktan sonra Yunan, Hristiyan ve İran gelenekleri arasında köprü rolü oynamış, Yunan kaynaklarının Süryaniceye çevrilmesine öncülük etmiştir.

nakil ve hesaplaşma konusundaki önemleri aşikârdır. Antik medeniyet birikimlerinin tanışma ve sentez süreçlerine zemin olmuş bu jeo-kültürel hat üzerindeki siyasi anlamdaki İslâm hâkimiyeti Kur'ânî varlık şuurunu ve bütüncül teosentrik sistemini özümseyen insan tipinin bu birikimlerle doğrudan temasını zorunlu kılmıştır. Bu temas bir yanda tabîi olarak bazı sentezci aşırılıkları beraberinde getirmiş, diğer yanda ise tutarlı bir paradigma oluşumu yoluyla bir çekim alanı ve merkez oluşturmuştur. Varlık telakkileri açısından ele alındığında iki ayrı ucun oluşumundan söz etmek mümkün olabilir: *tecsîm/teşbîh* (*anthropomorphism*) ve *ta'tîl*.

Daha sonra bu ekolleri sınıflayan Bağdadi³⁵ müşebbiheyi Yaratıcı'yı mahiyeti ve sıfatları itibariyle diğer varlıklara benzetenler olarak iki gruba ayırmakta ve bu sentezci aşırılığa misal olarak Şîî önderlere tanrılık isnat eden Gulât-ı Ravâfız'dan misaller vermektedir. Şehristânî³⁶ de müşebbihenin ortaya çıkışını incelerken Hulûliyye ve Hıristiyanlık etkilerini vurgulayarak bu jeo-kültürel hattın etkisine dikkatleri çekmektedir. Hz. Ali ile Hz. İsa arasında kurulmaya çalışılan benzerlik bu hattın eklektik oluşum yönündeki etkisini göstermesi bakımından son derece ilginçtir.³⁷ Hz. Ali'nin tanrı olduğuna inanan Dammiyye ve Ulyaniyye bu inançları yoluyla mutlak bir ontolojik düzey aynileşmesine yönelerek Kur'ânî varlık telakkisinin dışına çıkmışlardır. Mufavviza'nın Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin ilahî nitelikleri konusundaki iddiaları ise³⁸ Hıristiyanlıkta görülen ilahî düzlem parçalanmasının tipik misalleridir. Bu anlayış bir taraftan Platonik Deimurge-tanrı anlayışının diğer taraftan Batı felsefi-teolojik geleneğini doğrudan etkilemiş olan hıristiyanî ilahî düzlem bölünmesinin akislerini taşımaktadır.³⁹

³³ Hermetik geleneğin naklini sağlamış olan bu ekol İdris peygamberin esoterik takipçileri olduklarını söyleyen Sabailerin önderliğinde ortaya çıkmıştır.

³⁴ Bu okul özellikle Yunan, Hıristiyan, Zerdüşt ve Hint geleneklerinin tanışmasını ve naklini gerçekleştirmiştir.

³⁵ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak, Müslim Schisms and Sects*, başlığıyla çev. A. S. Halkin, Palestine Publishing Co., Tel Aviv, 1935, s. 31-32.

³⁶ Şehristânî, *Kitâb Nihâyat al-Iqdâm fi 'Ilm al-Kalâm*, çev. A. Guillaume, Oxford University Press, London, 1934, s. 43, 104.

³⁷ "Ali öldürüldüğü zaman, İbn Sebe öldürülenin gerçek Ali olmadığını, Ali cismine bürünmüş bir şeytan (ya da cin) olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşü savunanlara göre Ali ölmemiş; İsa b. Meryem gibi gökyüzüne çekilmiştir." Bağdadi, *A. g. e.*, s. 42.

³⁸ Bağdadi, *A. g. e.*, s. 68.

³⁹ "Ravâfız'den Mufavviza'ya göre Allah Hz. Muhammed'i yaratmış ve onu dünya işlerini tanzime memur eylemiştir. Dünyanın gerçek varlığına şekil veren Allah değil Muhammed'dir. Daha sonra Hz. Muhammed kâinatın yönetimini Ali b. Ebî Tâlib'e tevdi etmiştir. Dolayısıyla o üçüncü Hâkimdir. Bu mezhep Allah'ın şeytanı, şeytanın da bütün kötülükleri yarattığını iddia eden ateşperestlerden ve Hz. İsa'yı ikinci Hâkim olarak gören Hıristiyanlardan daha rezildir. Bunun için Mufavviza'yı İslâmî mezhep kabul edenler Ateşperest ve Hıristiyanları Müslüman kabul edenlerle aynı seviyededirler." Bağdadi, *A. g. e.*, s. 68.



Bu hesaplaşma süreci içinde ortaya çıkan ikinci aşırı uç, Allah'ı Hegel sonrası modern Batı felsefesindeki J. S. Mills ve James gibi düşünürlerin başını çektiği temayüllere benzer şekilde sınırlı ve pasif bir teizm çerçevesinde algılamaya yönelmiştir. *Ta'tîl* olarak adlandırılan bu yaklaşımın varlık telakkisinin özelliklerini Şehristânî⁴⁰ dört ana grupta toplamaktadır: Bu ekol (a) işi (yaratılışı) Yaratıcı'dan; (b) Yaratıcı'yı dünyadan, (c) Yaratıcı'yı ezeli sıfat ve isimlerinden, (d) Kur'an'ın ve Hadis'in düz metinlerini ait oldukları manadan ayırmakta ve soyutlamaktadır. Bu tür bir algılama pasif ve soyut bir tanrı kavramına yönelerek Kur'anî sistemdeki Allah'ın mutlak ve belirleyici hâkimiyeti fikrinden uzaklaşmaktadır. Bu algılama biçiminin İslâm tarihinin materyalistleri olarak adlandırılan Dehriyyûn tarafından da benimsenmiş olması soyut/pasif tanrı idrakinin kendi kendine düzen veren tabiat anlayışı ile olan yakın alakasını göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla, *teşbih* ve *hulûliyye* Batı felsefi-teolojik gelenek içindeki tekabülleri açısından hristiyanî form kazanmış ontolojik yaklaşma anlayışının karşılığı, *ta'tîl* Newton'cu mekanik düzen anlayışının şekillendirdiği ontolojik düzlem yaklaşmasının/aynileşmesinin eklektik bir benzeri olarak kabul edilebilir.

İslâmî düşünce tarihi içindeki ilmî paradigmanın oluşumu bu eklektik temayüllere karşı Kur'anî ontolojik rengin yeni bir kavramsal ve metodolojik sistem içinde yeniden sistemleştirilme gayretlerinin sonucudur. Özgün karakterini ve asırlar boyu yeniden üretilebilir olma niteliğini de bu eklektik aşırılıklara karşı oluşturduğu *merkezî çekim* alanının gücünden almaktadır. Bu merkezî çekim alanı içinde kalan çeşitlilik ve farklılıklar paradigma-içi tartışmalar olup, varlık telakkisini tehdit eder nitelik kazanmadıkça en fazla bid'at ya da yanlış düşünce olarak adlandırılmışlardır.

İslâmî düşünce ekollerinin kurucuları Kur'anî varlık telakkisini antik medeniyet birikimlerinden gelen bu meydan okuma karşısında yeni bir metodolojik ve teorik çerçeve içinde dile getirmeye çalışmışlardır. Bu paradigmatic bütünlüğü ve sürekliliği oluşturan ana unsur ise Kur'an'ın son derece berrak bir şekilde tanımladığı varlık düzlemleri arasındaki hiyerarşi, hâkimiyet ve birlik telakkisidir. Bu telakki bütün temel İslâmî düşünce ekollerince ve geniş kitlelerce benimsenmiş ve bir Müslüman Zihniyet bu paradigmatic zemin üzerinde oluşmuştur. Mesela, kelimî sistemin önemli yorumcusu Taftazânî'nin⁴¹, felsefî sistemin kurucu ve sistemleştiricilerinden Kindî⁴² ve Fârâbî'nin⁴³, tasavvuf ekolü-

⁴⁰ Şehristânî, *A. g. e.*, s. 50/123.

⁴¹ S. Taftazânî, *Sharh al-Aqa'id al-Nasafi, A Commentary on the Creed of Islam* başlığıyla çev. E. E. Elder, Columbia University Press, New York, 1950, s. 36.

⁴² Kindî, *el-Felsefetu'l-ülâ, Al-Kindî's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishâq al-kindî's Treatise "On First Philosophy"*, şerhederek çev. Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany, 1974, s. 112.

⁴³ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdile*, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1985, s. 37-40.

nün temsilcilerinden Kelâbâzî'nin⁴⁴ eserlerindeki Allah'ı anlatan bölümler karşılaştırıldığında hem bu berraklığı hem de *tevhîd* ve *tenzîh* prensiplerine dayanan paradigmatik zemini görmek mümkündür.

İslâm inancının temel prensiplerinin kodlanmasını amaçlayan *'akâid* ve *usûlî'd-dîn* ilimlerinin oluşması ve *kelâmın* sistematik teoloji olarak gelişmesi Kur'anî varlık telakkisinin bahsi geçen jeo-kültürel hattın etkisi ile yozlaşmasını engelleme gayretlerinin sonucudur. Bunun içindir ki, kelim “apolejetik bir polemik” ya da “tenakuz sanatı”⁴⁵ değil teolojik bir gerçeğin ifade ediliş biçimidir. Kısacası Kur'anî varlık şuurunun yeni bir retorik ve yöntem çerçevesinde sistemleştirilme gayretidir.

Bu açıdan bütün İslâmî ilimler son derece içice geçmiş ve birbirine bağlı bir yapı arzeder. Hiçbir ilim diğer ilimlerin oluşturduğu bütüncül sistemden soyutlanmış bir zemin üzerinde gelişmez. Sanki gizli bir idrak bütün ilimleri aynı gerçeğin değişik ve renkli akisleri olmaya doğru sevkeder. Bu farklı yolların kavşak noktası Allah ile *'âlem* arasındaki ilişkiyi anlamlı ve tutarlı kılma hedefidir. İslâmî ilimlerin takipçileri bu alanda oluşacak bir anlamsızlığın (*absurdity*) insanoğlunu nihaî kertede psiko-ontolojik bir bunalımla karşı karşıya bırakacağının şuurundadırlar. Bu şuur eserlerin yapı ve muhtevasına aksetmiştir ve İslâmî *'İlm* anlayışının modern bilimin günümüzdeki bunalımı ile olan temel farklılığı buradadır. Doğrudan teoloji ile ilgili olsun olmasın birçok eser tahlile varlık âlemini anlamlı kılan bir girişle başlar. *'Âlem* kavramının “bir şeyin bilinmesini sağlayan işaret” anlamındaki etimolojik köken ile “yaratılmış varlıklar seti” anlamındaki terminolojik oluşum arasındaki semantik bağ, âlemi Allah'ın bilinmesini sağlayan işaretler manzumesi, (*âyetler*) şeklinde yorumlaya sevkettir. Mesela Sâbûnî *el-Bidâye fî usûlî'd-dîn* adlı eserine *'âlem* tanımı ile başlamakta ve “âlem Allah dışındaki bütün varlıkların ismidir ki, onlar Allah'ın Varlığının işaretlerdir (*el-'âlem ismun li mâsivallâhi te'âlâ li enneû 'âlemun 'alâ vucûdî's-sâni*)”⁴⁶ demektedir.

İslâmî ilimler arasındaki bu iç bütünlük ve tutarlılık ilim tasniflerini de doğrudan etkilemiş ve her âlimi kendi ilmî zaviyesinden bu iç bütünlüğü yorumlamaya yöneltmiştir. Bu nedenledir ki, İslâmî ilmî paradigma içinde seküler bir ayırışma sözkonusu olmamıştır. Mesela fıkıh ilminin ilk oluşum dönemlerinden günümüze kadar *fikh-ı i'tikâdî* (fikh-ı ekber), *fikh-ı 'ilmî* (fikh-ı şerî'at) ve *fikh-ı*

⁴⁴ Kalabadhî Al-, “*Kitâbu't-te'âruf li mezhebi ehli't-tesavvuf*”, *The Doctrine of the Sufis* unvanıyla çev. A. J. Arberry, Cambridge University Press, London, 1935, s. 14.

⁴⁵ R. M. Frank, “*The Kalâm, An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question*”, *Journal of American Oriental Society*, 1968, s. 295.

⁴⁶ N. Es Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûlî'd-dîn, Mâturîdiyye Akaidi* başlığıyla çev. ve neşr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1980, s. 19.



vicdanî ('ilm-i ahlâk) şeklinde alt disiplinler olarak tasnif edilmesi⁴⁷ inanç, düşünce, hukuk ve ahlak arasındaki iç bütünlüğü vurgulamaktadır. İslâm akaidinin ilk sistematik tanzimlerinden olan Ebû Hanîfe'nin⁴⁸ *Fıkıh-ı Ekber*'in giriş kısmındaki iman tanımının berraklık ve evrenselliği hem bu eseri takip eden akaid ve kelam sistemlerini hem de müslüman kitlelerin dünya görüşlerini etkilemiştir. Bu eserin hem ilmî sistemleşme hem de halk inancı üzerindeki etkisi İslâm medeniyetindeki inancın sosyalleşmesi ve evrenselleşmesi özelliğinin bir yansımasıdır. Seçkinler ve halk itikadı arasındaki bu yakınlık ve retorik aynılık, İslâm tarihinde bir teokratik kilise oluşumunu engelleyen en önemli faktörlerdendir.⁴⁹ Dinî gizemi asgarî düzeye indiren inanç ve dünya görüşü sadeliği bu gizemi yorumlayacak ara kurumlara olan ihtiyacı da azaltmıştır.

Tevhîd ve tenzih prensiplerine dayanan bu sadelik ve evrensellik bahsi geçen jeo-kültürel eksende ortaya çıkan hesaplaşmada paradigmatik bütünlüğün sağlanmasında çok önemli rol oynamıştır. Yunan düşüncesi ile ilk temasa geçen ekol olan Mu'tezile'nin ortaya koyduğu birikim ve sebep olduğu tepkiler bu hesaplaşma sürecinin ilk dinamik ürünleri olmuştur. Mu'tezile'nin Yunan felsefesinden aldığı en önemli iki unsur insan aklının özerkliği ve metafizik atomculuktur. Mu'tezile'nin insan aklına verdiği yeni rol birçok yüzeysel tahlilde İslâm düşünce tarihindeki ilk bilgi ayrışması olarak kabul edilmiş ve Mu'tezile'nin daha sonraki etkisinin zayıflaması İslâm akılcılığının sonu olarak aktarılmaya çalışılmıştır.⁵⁰ Batı felsefi-teolojik geleneğindeki bilgi ayrışması ve vahiy-akıl düzlemleri arasındaki yakınlaşma ve aynileşmenin ortaya çıkardığı ontolojik yakınlaşmanın bir benzerini İslâm tarihindeki Mu'tezile akımında görmeye çalışan bu temayülün iddiasının aksine Mu'tezile akılcılığı vahiy ve akıl düzlemleri arasında mutlak bir çatışmayı öngörmediği gibi etkisi devam etseydi bir İslâm bilgi sekülerleşmesine yol açamazdı. Aksine, Mu'tezile'nin teolojik sistemi, akıllı bir bilgi kaynağı olarak kullanırken temel amacını Allah'ın tevhiid ve

⁴⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Latin harfli neşr. S. Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 45.

⁴⁸ Ebû Hanîfe, *"Fıkıh-ı Ebsat", İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, neşr. M. Öz, Arapça: 35-55; Türkçe: 41- 65, Kalem Yayınları, İstanbul, 1981, s. 58.

⁴⁹ Hegel'in İslâm ile Yahudilik'teki tanrı telakkilerini mukayese ederken yaptığı tahlil bu itikadî sistemin sosyalleşme etkisini göstermesi bakımından ilginçtir: "İbrahim, İshâk ve Yakub'un Tanrısı olan Yahova sadece bir toplumun tanrısıdır. Bu Tanrı sadece Yahudi toplumu ile ahidleşmiştir. Bu özel ilişki biçimi İslâm dinince kesinlikle reddedilmiştir. İslâm dininin ruhi evrenselliği ve sınırsız bir tarzda dile getirdiği kavramsal berraklık ve sadelik çerçevesinde insan şahsiyetinin bu evrensellik ve sadeliği hayata geçirmekten başka bir hedefi yoktur. Allah'ın Yahudi Tanrısına benzer sınırlı bir hedefi yoktur. Bu Mutlak Bir'e itaat İslâm dininin gösterdiği hedefdir." *A. g. e.*, s. 451- 452.

⁵⁰ Mu'tezile ekolü hakkında ilk monografik çalışmayı yapan H. Steiner bu nedenle onları İslâm'ın hür düşünürleri (*Freidenker im Islam*) olarak nitelemektedir. I. Goldhizer, *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1910, s. 100.

tenzih prensipleri etrafındaki Mutlak farklılığını vurgulamak şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla Batı akılcılığı ontolojik düzlem yakınlaşmasına yol açarken Mu'tezile akılcılığı bu düzlem yakınlaşmasını mutlak anlamda engellemeye yönelmiştir. Vâsıl b. 'Atâ'nın ebedî ve ezeli Birlik telakkisi ve Allah'ın sıfatlarının *müsbet (affirmative)* tarzda tanımlanmasına karşı çıkışı sıfatların Hristiyanlık teolojisine benzer şekilde şahsîlik kazanarak tevhîd akidesini zedeleyebileceği ihtimaline matuf idi.

Mu'tezile ekolü kendi içinde birtakım farklı yaklaşımlara bölünmüş olması- na rağmen genel özellikleri itibarıyla Ehl-i Sünnet ile Mu'attıla arasında bir konumda yer almıştır. Bu farklı yaklaşımları tetkik makalemizin çerçevesi dışında kalmaktadır; fakat bu yaklaşımların hâkim özelliklerindeki değişim seyri bahsetmiş olduğumuz paradigmanın iç çekim alanı hususunda önemli ipuçları vermektedir. Mu'tezile ile karşıtları arasındaki yoğun fikri tartışma müteahhir Mu'tezile'yi Ehl-i Sünnet çizgisine doğru sevk etmiştir. Tritton da⁵¹ bu değişim sürecine işaret ederek Eş'ari'nin kesin dönüşümün düğüm noktasını oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu değişimde ilk dönem Mu'tezile'nin tehdit unsuru olarak gördüğü Hristiyanî etkinin geçerliliğini yitirmesi kadar paradigmatik merkezî çekimin oluşum sürecinin hızlanması da etkili olmuştur. Hicrî 5. yüzyıla gelindiğinde Kadı Abdülcebbar'ın ve talebesi Muhammed b. Ali el-Basrî'nin düşünceleri Eş'ari doğrultusunda ciddi bir değişim sürecini geçirmiş bulunuyordu. *Ta'tîl'e* sapmayacak bir *tenzih* arayışı Ehl-i Sünnet merkezine doğru bir çekim alanının oluşmasını sağlamıştır. Mu'tezile'nin İslâm öncesi birikimden almış olduğu metodolojik ve terminolojik unsurlar böyle bir paradigmatik oluşumu engelleyememiştir. Aksine bu tür dinamik bir tartışma zemini bu süreci hızlandırmış ve Kur'anî varlık anlayışının pekişmesini temin eylemiştir.

İmam Şafi'î, İbn Hanbel, Muhasibi ve İbn Kullâb'ın Mu'tezile'nin sıfatları reddine karşı gösterdikleri tepkiler İslâm inancının *ta'tîl* ve *teşbîh* ifratlarına karşı yeniden sistemleştirilmesi gayretleridir. 4/10. yüzyılın başlarında hemen hemen aynı dönem içinde Eş'ari Mezopotamya'da, Tahavî⁵² Mısır'da ve Mâtürîdî Semerkand'da kelim ilminin yeniden sistemleşmesine ve Ehl-i Sünnet ekolünün oluşmasına öncülük etmişlerdir. Bu ekol bir taraftan Kur'anî varlık telakkisinin yeni bir terminolojik ve metodolojik çerçeve içinde muhafazasına diğer taraftan vahiy ve aklın birbirlerini tamamlayan bilgi kaynakları olarak uyumlu bir şekilde yorumlanmasına çalışmışlardır. İbn 'Asâkir (ö. 571/1176) *Tebyînu kizbi'l-mufterî fi mâ nusibe ila'l-İmâmi Ebî Haseni'l-eş'arî* adlı eserinde⁵³ bu grubu sıfatları kabulleri açısından Musbitûn olarak adlandırmakta ve

⁵¹ A. S. Tritton, *Muslim Theology*, The Royal Asiatic Society, London, 1947, s. 166-167.

⁵² Et-Tahavî, *Usûlu'l-akâdeti'l-islâmiyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987.

⁵³ İbn 'Asâkir, *"Tabyîn Kadhib al-Muftari fi mâ Nusiba ilâ al-Imâm Abû al-Hasan al-Ash'ari"*, özet ve çeviri, *The Theology of al-Ashari* içinde neşr. R. J. McCarthy, 145-205. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1953, s. 147-148.



temel özelliklerini *ta'til* ve *teşbih*ten kaçınma olarak nitelemektedir. Yine de bu şahsiyetler Mu'tezile'yi tenkit eden diğer grupların aksine kelamı terminoloji ve metodoloji içinde kalmışlardır. Eş'ari bu açıdan **Risale fi istihsâni'l-havz fi 'il-mi'l-kelâm**⁵⁴ adlı eserinde kelamı inancın aklî bir metotla sistemleştirilmesi olarak yorumlamakta ve kelamı bidat olarak görenleri tenkit etmektedir.

Musbitûn ekolünün temel prensibi Mu'attıla'nın aksine Allâhu Teâlâ'nın kendisini tavsif ettiği sıfatların gerçeklik olarak kabullenilmesi ve fakat Müşebbihe'nin aksine de bu sıfatların yaratılmışlardaki varoldukları şekliyle düşünülmesini reddir. Bu yaklaşım jeo-kültürel hattın ortaya çıkarabileceği eklektik ifratlara karşı tevhid ve tenzih prensiplerinin herhangi bir sapmaya meydan vermeyecek şekilde tanımlanması dolayısıyla paradigmatik merkez çekim alanının hem âlimler hem de halk inancı düzeyinde oluşmasını garanti altına almıştır. Mu'tezile'nin tenzih prensibinden hareketle varmak istediği ontolojik ayrışma anlayışının ifrat ölçüsüne götürüldüğü anda yol açabileceği işi Yaratıcı'nın hâkimiyetinden ayıran teolojik algılama Eş'ari'nin *muhâlefet* (mutlak farklılık) prensibi ile engellenmiştir. Böylece Eş'ari kelamı ilahî sıfatların kabulü ile Mu'tezile'den, muhalefet doktrini ile de Mücessime ve Müşebbihe'den ayrılmış⁵⁵ ve bu ifratlara karşı bir merkezî çekim alanı oluşmasına gayret etmiştir. Bu sebeptendir ki, ilahî sıfatları (i) sıfat-ı vucûdiyye ve (ii) sıfat-ı selbiyye olarak ikiye ayırmış ve böylece sıfat-ı vucûdiyye yoluyla ta'til, sıfat-ı selbiyye yoluyla ve bilâ keyf/bilâ teşbih prensipleriyle teşbih *ifratını* engelleme cihetine yönelmiştir.

Eş'ari kelamının metafizik atomculuğu İslâmî düşünce tarzının hem İslâm öncesi hem de modern çağların başlangıcında görülen ortak bir fenomeni nasıl farklı bir zemine oturttuğunun çarpıcı bir misalini teşkil eder. Hye'in da⁵⁶ belirttiği gibi Eş'ari atomculuğunda atomlar Democritus ve Lucretius sistemlerinin aksine ne mutlak anlamda maddidirler ne de ezelidirler; varoluşları zamanla bağımlı anlık varoluşlar olup Yaratıcı tarafından var edilmişler ve O'nun tarafından yok edileceklerdir. Bu atomculuk aynı zamanda Leibniz *monadolojisinin* de farklıdır; çünkü Leibniz monadolojisinde Tanrı monadların Monadı konumunda olup düzlem farklılığı değil hiyerarşi farklılığına sahiptir. Eş'ari

⁵⁴ Al- Ash'arî, "*Risâlet Istihsan al-Khawd fi 'Um al-Kalâm*", Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde yine kendisi tarafından "A Vindication of the Science of Kalam" başlığıyla çevrilmiştir; Arapça: 87- 97; İngilizce: 119-133; Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953, s. 9/129.

⁵⁵ Al- Ash'arî'nin *Kitabu'l-Juma'nın*, ("Kitâb al-Luma'a fi al-Radd 'alâ Ahl al-Zaigh wa Al Bida", Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde yine kendisi tarafından "Highlights of the Polemic Against Deviators and Innovators" başlığıyla çevrilmiştir; Arapça: 1-83; İngilizce: 1-115; Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953, s. 8/9-10) girişinde yaptığı *tevhid* ve *tenzih* yorumları bu ifratlar konusundaki hassasiyeti ortaya koymaktadır.

⁵⁶ M. A. Hye, "*Ash'arism*", *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharif, 1/220-244. Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963, s. 240.

atomları Leibniz monadlarının aksine kendi içlerinde bağımsız bir tabiata sahip değillerdir.⁵⁷ Ayrıca Leibniz monadlar arasındaki düzeni anlatabilmek için önceden tesbit edilmiş bir düzen fikrine yönelmek suretiyle monadolojinin çoğulcu ve bireyci iç sisteminden ayrılmak zorunda kalırken Eş'ari ontolojik yaklaşımı ile tutarlı olarak bu düzeni Allah'ın iradesine bağlamış ve Leibniz sisteminde bu anlamda çok daha tutarlı bir bütün oluşturmuştur. Bu farklılıklar İslâmî paradigmanın hem kendisinden önceki hem de sonraki akımlarından ne ölçüde farklı ve iç bütünlüğü haiz bir sisteme doğru yöneldiğinin delilleridir. Bunun içindir ki, Eş'ari atomculuğu mutlak bir varlık düzlemleri ayrışmasına yönelip Allah'ın insan ve tabiat üzerindeki mutlak hâkimiyetini vurgulama etkisi yaparken Leibniz monadolojisi daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak tabiat-merkezli yaklaşımlara zemin hazırlamıştır.

Sünnî kelamın doğu bölgesindeki temsilcisi olan Mâturidî de Ebû Hanîfe'nin görüşlerini sistemleştirirken eklektik ifratlara karşı benzer bir tutum sergilemiş; bazı detay farklılıklara rağmen Tahâvî ve Eş'ari ile birlikte paradigmanın oluşması açısından benzer bir etkide bulunmuştur. İslâm inancının aklî sistemleştirilmesinin öncüsü olan Mâturidî *Kitâbu't-tevhîd*⁵⁸ adlı eseri ile Allah-insan-tabiat varlık düzlemleri arasındaki ilişkiyi berraklaştırmaya gayret etmiştir. Özellikle Cebriyye determinizmine yönelik tenkitlerinde temel aldığı “Allah-insan ilişkisi Allah-fizikî dünya ilişkisi gibi olamaz” görüşü insan-fizikî dünya ilişkisinde insana belirleyici bir rol kazandırmak suretiyle insan iradesinin bu paradigma içindeki rolünü hem de insanın mesuliyet alanı ve iradesi konusunu açıklığa kavuşturmuştur.

Sünnî kelamın eklektik ifratlara karşı geliştirdiği bu ılımlı tavır daha sonraki dönem içinde Bakillanî, İsfaranî, Cuveynî ve Nesefî tarafından geliştirilmiş ve İslâm inancının sosyalleşmesinde önemli rol oynamıştır. Bağdadî *el-Fark bey-ne'l-fırak*⁵⁹ adlı eserinde bu ekolün genel özelliklerini uzun bir liste halinde vermektedir. Bu sistemleştirme, yeniden yorumlama ve tenkit çalışmaları diğer dinler ve felsefî geleneklerden bağımsız bir İslâmî paradigmatik alanın oluşmasını sağlamıştır.

Kelamın eklektik oluşumlara zemin teşkil eden jeo-kültürel hat üzerindeki teolojik sapmalara karşı giriştiği ilmî çabanın benzeri bir vetîre felsefe ve tasavvuf ekollerinin oluşum seyri içinde de görülebilir. Bu ekoller arasındaki farklar metodolojik yaklaşım ile ilgili araçlarda tebarüz etmektedir. El-Kindî'nin felsefe ekolünün oluşum sürecinin başlarında vahy ve felsefenin aynı gerçeğe işaret ettiklerini göstermeye çalışması ve bunun daha sonraki felsefe temsilcileri ara-

⁵⁷ D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York, 1903, s. 203.

⁵⁸ El Mâturidî, el-, *Kitâbut-tevhîd*, çev. H. Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981.

⁵⁹ Bağdadî, *A. g. e.*



sında felsefe gerçeğini vahyî gerçeğe uyumlu hale getirme çabasına dönüşmesi - İbn Rüşd'ün **Faslu'l-makâl**'inde olduğu gibi- farklılık ve çatışma alanlarının İslâmî paradigmanın temelini teşkil eden ontolojik zeminden çok metodolojik ve terminolojik zeminlerde oluştuğunu göstermektedir. Bunun içindir ki, yoğun tartışmalara rağmen kelimeler ve felsefe arasında Batı düşünce tarihindeki benzer bir kesin ayrışma görülmemiştir. Aksine merkezî çekim alanı etkisini gösterdikçe müteahhir kelimelerde görüldüğü gibi karşılıklı bir metodolojik ve terminolojik alışveriş söz konusu olmuştur.

Bu ekoller arasındaki ortak zemin varlık telakkilerinde oluşmuştur. Daha önce Taftazânî, Kindî ve Fârâbî'nin Allah idrakleri arasındaki paralelliğe dikkatleri çekmiştik. Kindî, kelimelerin eşref ul-ulum tanımına benzer şekilde **el-Felsefetu'l-ülâ'**⁶⁰ (ilk felsefe) **'İlmu'l-hakku'l-evvel**⁶¹ olarak tanımlamakta ve felsefenin temel hedefini Allah hakkında en doğru bilgiyi elde etme gayreti olarak belirlemektedir. Kindî, Aristo ve Neo-Platonizm'den metodik araçlar almasına rağmen metafizik algılayış biçimi açısından bu geleneklerden ayrılmaktadır. **es-Sinâ'atu'l-uzmâ** adlı eserinde Aristo'nun İlk Hareket Etmeyen Hareket Ettirici kavramından istifade etmesine rağmen, bu anlayışın aksine *ibdâ'*⁶² ve *creatio ex nihilo* (yoktan yaratma) esaslarına dayalı bir metafizik anlayış geliştirmiştir. Bu açıdan Walzer'in Kindî dinî konularda kelimeler ile birleşmekte⁶³ şeklindeki görüşü haklılık taşımaktadır. **Risale fi vahdâniyyetillâh**⁶⁴ adlı eserinde ortaya koyduğu görüşler ise İslâmî paradigmanın temelini teşkil eden tevhîd prensibi ve Allah telakkisi konusundaki hassasiyetini ve kelimeler ile felsefenin ortak alanını ortaya koyması açısından önemlidir.

Dolayısıyla, İslâm felsefesi Kindî'nin ilk risalelerinden başlamak üzere İslâm öncesi birikimi, özellikle Aristo ve Platon geleneklerini, yeni bir ontolojik çerçeve içinde yorumlama gayretinin ürünü olmuştur. Bu noktada sadece teorik değil aynı zamanda terminolojik bir dönüşüm de gerçekleştirilmiş ve Arapça felsefî tahayyülatı ifade edebilir bir niteliğe kavuşmuştur. Mesela Kindî Kur'anî Hakk kavramını Aristo metafiziğindeki İlk Hareket Ettirici kavramını ikame edecek şekilde kullanmış ve bir anlamda Aristo tahayyülâtını İslâmî bir algılama zeminine çekmeye çalışmıştır.

⁶⁰ El- Kindî, *"El-felsefetu'l-ülâ"*, *Resâilu'l-kindî*, neşr. M. A. Ebû Ride, 91-162, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950, s. 101.

⁶¹ El- Kindî, *A. g. e.*, s. 98.

⁶² El- Kindî *ibda'* teorisini *El-fâ'ilu'l-hakku'l-evvel* adlı risalesinde *"te'sisu'l-eysiyye min leyse"* şeklinde tanımlamaktadır. *"El-fâ'ilu'l-hakku'l-evvelu't-tâmm ve'l-fâ'ilu'n-nâkisu'llezî huve bi'l-mecâz"*, *Resâilu'l-kindî*, neşr. M. A. Ebû Ride, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950, s. 183.

⁶³ R. Walzer, *"New Studies in al-Kindi"*, *Oriens: Journal of the International Society for Oriental Research*, 1957/10, s. 215.

⁶⁴ El- Kindî, *"Risale fi vahdâniyyetillâh ve tenahi cirm al-âlem"*, *Resâilu'l-kindî*, neşr. M. A. Ebû Ride: 199- 207, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950, s. 207.

İbn Rüşd'ün Platon'un **Cumhuriyet**'ine yazdığı şerh bu açıdan son derece ilginç misallerle doludur. Mesela Platon'un tanrıları İbn Rüşd'ün şerhinde melekler olarak yorumlanmaktadır. Bu noktada İbn Rüşd'e ulaşan eserlerin tercümelerinde bu değişimlerin yapılmış olduğu iddia edilebilir; fakat bu İslâm filozoflarının İslâm-öncesi birikime bakışları konusundaki kanaatimizi etkileyici değil teyit edici mahiyettedir. Yani bu eserler ya mütercimleri tarafından İslâmî terminoloji yoluyla ontolojik problem doğurmayacak şekilde İslâm düşünürlerine ulaşmıştır ki bu durumda bu düşünürlerin bu eserleri içselleştirmeleri teorik bir problem oluşturmamıştır; ya da İslâm düşünürleri onların orijinallerini görek bu terminolojik İslâmleşmeyi gerçekleştirmişlerdir ki, bu da onların İslâmî paradigmatik esaslar konusundaki hassasiyetlerini gösterir. Ayrıca Yunan dilinde ve felsefesindeki tanrı kavramlarının o çerçevede ifade ettiği anlam ile daha sonraki dönemlerdeki çerçevelere akisleri arasındaki farkları da unutmamak gerekir. Bu sebeptendir ki, bugün üç farklı Yunan klasiğine sahip olduğumuz söylenebilir: (i) Bu klasiklerin otantik ve gerçek halleri ki bu eserler ancak o felsefi çerçeve içinde anlamlıdır; (ii) Bu eserlerin ontolojik algılamada sapma doğurmayacak şekilde İslâmî bir form içinde yeniden yorumlanmış halleri; (iii) Hıristiyan ve modern çerçevelerde kendini gösteren Batı felsefi-teolojik gelenek içinde yeniden keşfedilmiş halleri. Bu üç farklı algılamamanın ortak ve içiçe geçen halleri kadar farklılık arzeden ve kendi iç bütünlüklerinde anlam kazanan halleri de mevcuttur.

İslâm felsefesinin algılama düzlemi varlık âlemi konusundaki ontolojik şuur alanı içinde gerçekleşmiştir. Fârâbî'nin eserlerinin içyapıları da bu konuda epistemoloji, aksioloji ve siyaset felsefelerinin ontolojik kabullere bağımlılığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Gerek **Medînetu'l-fâdila**⁶⁵ gerekse **Siya-setu'l-medeniyye**⁶⁶ ontolojik tahliller ile başlamakta ve varlık hiyerarşisi yoluyla kâinat ve sosyal düzen izah edilmeye çalışılmaktadır. Bilgi, değer ve siyaset felsefesi ile ilgili bölümler bu ilk bölümü takip etmektedir. **Tahsilu's-se'âde**'deki fazilet sınıflamaları⁶⁷ doğrudan bu ontolojik tahlille alakalandırılmışlardır. Bu açıdan Medkur'un⁶⁸ da beyan ettiği gibi “Fârâbî'nin doktrini bütün parçaları birbirleriyle ilişkilendiren tutarlı ve ahenkli bir iç bütünlüğe sahiptir”.

Fârâbî'nin eserlerinde es-Sebebu'l-evvel'i anlatan bölümlerde İslâm-öncesi düşünce geleneklerinde görülmeyen bir monoteistik hâkimiyet ve hiyerarşi vardır. Fârâbî'nin bilgi teorisi konusundaki tartışmalı sonuçlarına rağmen eserlerindeki bu teosentrik yapı İslâmî varlık teorisinin etkisini aksettirir. Öte yandan

⁶⁵ Fârâbî, *A. g. e.*, s. 37.

⁶⁶ Al-Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, neşr. F. M. Neccar, Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, Beyrut, 1964, s. 31.

⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbu tahsîli's-se'âde*, s. 49.

⁶⁸ I. Madkour, “*Al-Farabi*”, *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharif, 1/450-469, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, s. 1/467.



Fârâbî Neo-platonik mirastan önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, ruh-madde, iyi-kötü dualizmi gibi konularda tenkitçi ve ayıklayıcı bir yöntem benimsemiştir.⁶⁹

İbn Sinâ metafiziğinin temelini teşkil eden *Vâcibu'l-vücûd* anlayışı da varlık telakkisindeki bu mutlak hâkimiyet ve birlik düşüncesini aksettirmektedir. **Risâletu'l-'arşıyye'**deki Allah tanımı bu mutlak hâkimiyet anlayışının izlerini taşır. Craig⁷⁰ bu hususa dikkatleri çekmektedir. İbn Sina'nın *Vâcibu'l-vücûd'un* muhteva ve varlığının aynılığı hususundaki görüşü felsefi sisteminin içinde ortaya çıkabilecek ateist ve panteist sapmalara karşı monoteistik çerçeveyi muhafaza gayreti ile izah edilebilir. Bu yaklaşım Allah'ın isbâtı konusunda daha sonra Aquinas ve takipçileri tarafından da kullanılacak olan ontolojik delilin temelini oluşturmaktadır.⁷¹ Her şeyin varlığının anlamı ve kaynağı *Vâcibu'l-vücûd* dur.

Doğu İslâm felsefesindeki bu Vâcibu'l-vücûd ile mümkün varlık âlemi arasındaki hâkimiyet ve hiyerarşiye dayalı ayırım Endülüs felsefesi için de geçerlidir. İbn Rüşd bütün eserlerinde bu varlık hiyerarşisini ve temel ontolojik özelliği vurgulamaya çalışmıştır. Onun **Telhis mâ ba'de't-tabî'a** adlı eserindeki metafizik tanımı bu temel kaygıyı aksettirir: "Metafizik farklı varlıkların İlk ve Üstün Sebepten kaynaklanan hiyerarşik düzen içindeki iç ilişkilerini araştıran ilimdir"⁷². Ayrıca **Fasl'da**⁷³ yaptığı üçlü varlık kategorisi ayrışması paradigmatik temel hususundaki hassasiyetini göstermektedir. İbn Rüşd aynı eserde bu paradigmatik temeli göstermek için kelimacılar ile felsefeciler arasındaki tartışmayı esasta olmaktan çok *tesmiyye* (isimlendirme) farkından kaynaklanan bir mesele olarak yorumlamaktadır. İslâm öncesi Yunan klasiklerini İslâmî temel açısından süzgeçten geçiren ve yeni yorumlara tâbi tutan İbn Rüşd, İran kaynaklı dualizme yönelik olarak da ayıklayıcı bir tutum takınmıştır.

İbn Rüşd'ün **el-Keşf** adlı eserinde yaptığı *vahdâniyyet* konusundaki teorik izahları ile şerhlerindeki metodik tutumu birarada ele alındığında İslâmî paradigmatik temel ile felsefi gelenek arasındaki uyumluluk sağlama gayreti tebarüz etmektedir ki bu aynı zamanda felsefe ekolünün genel tutumudur. İbn Rüşd de bu paradigmatik temeli göstermek için **Faslu'l-makâl'da**⁷⁴ metottaki retorik,

⁶⁹ R. Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, The Hobson Book Press, New York, 1947, s. 32.

⁷⁰ W. L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, The Macmillan Press Ltd., London, 1980, s. 97.

⁷¹ Fazlurrahman, *"İbn Sinâ", A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf: 480-506, Otto Harrosowitz, Wiesbaden, 1963, s. 1/503.

⁷² İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba'de't-tabî'a*, neşr. Osman Emin, Kahire, 1958, s. 34.

⁷³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati min'it-tisâl*, neşr. Elbir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1973, s. 41.

⁷⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 40-41.

diyalektik ve burhanî ayırma rağmen bütün bu metod sahiplerinin Allah'ın birliği (ontolojik temel), nübüvvet (epistemolojik temel) ve ahiret (eskatolojik temel) prensiplerinde mutlak bir ittifak içinde olduklarını ifade etmektedir. İbn Rüşd'ün bu konuda ilk dönem felsefecilere kıyasen kelimeler ile gittikçe yaklaşan tutumu aynı zamanda paradigmatik çekim alanının etkisini göstermektedir.

İslâm felsefesi ile ilgili bu tahliller ile amacımız ne onların konumunu savunmak ne de kısa bir tahlil ile bütün bir felsefe geleneğini anlatmaktır. Göstermeye çalıştığımız gerçek bu ekollerin İslâm-öncesi felsefe birikimi ile hesaplaşmaları süreci içinde ayırıştırma ve içselleştirme yöntemlerinin dayandığı esaslardır. İçselleştirilen terminolojik ve metodolojik aygıtların Kur'anî ontolojik tavrı izah etmek konusunda ne şekilde kullanılmış oldukları hem düşünce tarihi açısından hem de günümüz aydın geleneğinin modern felsefeyi İslâm dünyasına taşıırken düştükleri retorik ve metodik açmazları ortaya koymak açısından son derece önemlidir. Klasik dönem İslâm filozofları için İslâm-öncesi birikim bir hikmet arayışıdır ve hikmetin aslı olan Kur'anî bilgi ile çatışmaması esastır; eğer çatışan unsurlar var ise bu ya aktarım yanlışlığından ya da hikmetin yanlış yorumundandır. Dolayısıyla bu hikmet arayışlarını Kur'anî varlık telakkisini izahta kullanmak mümkün olduğu gibi aslında onların ayıklanarak İslâmî çerçeve içine çekilmesi, gerçekte asıllarına ırcadır.

Modern aydın geleneği için ise felsefe bir hikmet arayışı değil Kur'an'ın mutlak gerçeğinden soyutlanıp yeni bir mutlak gerçeğin kapısını aralamaktır. Böylece modern aydın geleneği Kur'an'ın dünyasından arınmadan modern felsefe dünyasına giremeyeceği vehmine kapıldı. Kur'an'ın mutlak gerçeğini dogmatizm olarak görenler modernizm ile yeni ve mutlak tanrılar arayışına girdiler. Bu modern arayıştaki temel sâik bir gerçek sorgulaması veya hikmet arayışı değil maddî üstünlüğü karşısında ezildikleri bir medeniyetin felsefesinde o üstünlüğün sınırlarını keşftir. Hikmet arayışı ile taban tabana zıt bu pragmatik psikoloji ile bırakınız paradigma-kurucu ya da paradigma-yenileyici olmayı iyi birer aktarıcı olma özelliğini bile kazanamadılar. Kör ile fil hikâyesinde olduğu gibi gördükleri her parçayı gerçeğin tümü gibi algılayıp o derece abartılı bir şekilde kendi toplumlarına aktardılar ki, her aktarım gerçeğin algılanışında yeni örtüler ve sapmalar oluşturdu. Bu parçaların her iflas edişinde kendilerini yeni bir bunalımın eşiğinde buldular. Marksizmin çözülmesinin aydın geleneği üzerindeki psikolojik etkileri konusunda yapılacak bir araştırma bu konuda ilginç ipuçları sağlayabilir. Marksist felsefenin parlak dönemi olan altmışlı yıllarda devrim rüzgârı ile bütün dünyanın yükünü omuzlarında taşıyacak psikoloji içindeki radikal aydınların seksenli yılların sonunda statü telaşı içinde son derece tutucu sloganlara sarılmaları ve sisteme entelektüel ve sosyo-politik tenkit getiren İslâmî çevrelere karşı baskıcı politikalar teklif etmeleri sadece Marksizmin değil aynı zamanda bu aydınların içinde bulundukları kimlik ve arayış bunalımının yansımasıdır.



Klasik İslâm filozofları modern aydın geleneğinin aksine bir maddî üstünlüğün kaynağını araştırma gayreti içinde değildiler. Aksine kendileri bir bütüncül dünyaya mensup idiler; başka zamanlardan ve toplumlardan gelen esintileri kendi dünyalarındaki gerçek arayışının izdüşümleri olarak gördüler ve onların yeniden yorumlanması yoluyla kendi varlık gerçeklerini daha iyi ifade edebileceklerini düşündüler. Bu ifade ediş biçiminde düştükleri hatalar yoğun tenkitlere maruz kaldı ve zamanla belli bir denge haliyle paradigma zenginleştirici bir rol oynadılar. Allah ve varlık telakkilerindeki Kur'ânî sisteme bağlı kalma arzusu dolayısıyla diğer İslâm ekolleri ile ortak bir alanda buluşma ve tartışma imkânına sahip oldular. Bunun içindir ki, kelim ile felsefe arasındaki tartışmaları uçurum şeklinde aksettirmeye çalışan müsteşriklerin aksine karşılıklı alışveriş dinamik şekilde devam etti ve İslâm düşüncesi sadece teorik değil terminolojik ve metodolojik unsurları pekişmiş bir paradigma oluşumunu gerçekleştirdi. Varlık telakkilerindeki bu ortak zemin Batı felsefi-teolojik geleneğin aksine bir vahiy-akıl, kilise-aydın çatışması doğurmadı. Vardıkları fer'i sonuçların doğrulukları tartışılır olmakla birlikte Fârâbî'nin ya da İbn Rüşd'ün bir paradigma bunalımı yaşadıklarını iddia etmek güçtür.

Felsefe ile tasavvuf arasındaki metafizik ve mistik paralellik Allah ile insan arasındaki ontolojik farklılaşma ve mistik yakınlık idraklerinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Büyük İslâm filozofu İbn Bacce'nin Allah'a yakın olma konusundaki şu üç tavsiyesi bu paralelliğin delilidir: (i) Dillerimiz Allah'ı zikir ve tesbîh ile mükellef olmalı, (ii) Organlarımızın fiilleri kalb gözüyle uyumlu olmalı ve (iii) Bizi Allah'tan ve onu hatırlamaktan uzak tutan her şeyden uzak olmalıyız.⁷⁵ Ünlü tasavvuf önderlerinden Kuşeyrî de insanın Allah ile olan ilişkisinin tasavvufi çerçevesini çizerken benzer tesbitlerde bulunmaktadır: (i) İlk ve öncelikli şart kişinin Allah'a şek ve şüphe olmaksızın inanmasıdır, (ii) Kişinin Allah'a yakınlığı o mertebeye ulaşmalıdır ki, yaptığı her fiilde Allah'ın irade ve gücünü görebilmelidir, (iii) Sufinin Allah ile olan ilişkisi hiçbir maddî bağa tâbi olmayacak derecede saf bir ilişki olmalıdır, (iv) Bu ilişki insanı bütün dünyevî ve süflî işlerden alıkoymalı, (v) Kişi kendisinin Allah'tan başka hiçbir kimse ve hiçbir şey için yaratılmadığını düşünmelidir.⁷⁶

Kur'ânî varlık telakkisinin şekillendirdiği kesin ontolojik farklılaşma ve hâkimiyet tasavvuf ekolünün de hassasiyetle muhafaza etmeye çalıştığı bir husustur. Bazı eklektik sapmalara rağmen tasavvuf ekolünü paradigma-içi tutan özellik de budur. Tasavvuf ekolünün ilk sistematik öncülerinden Muhâsibî'nin

⁷⁵ M. S. H. Ma'sumî, *"İbn Bajjah", A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf, 1/506-526, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, s. 522.

⁷⁶ M. Hamîduddin, *"Early Sufis: Doctrine", A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf, 1/310-335, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, s. 317.

Kitâbu'l-'ilm''de⁷⁷ ortaya koyduğu *hâzihi'd-dâr* (bu dünya), *âhiret* ve *Allah* şeklinde ortaya koyduğu üçlü kozmolojik düzlem anlayışı bunun bir göstergesidir. Kelâbâzi'nin **Kitâbu't-te'arruf fi mezhebi ehli't-tesavvuf** adlı eserinde⁷⁸ mutasavvıfların özelliklerini sıralarken ortaya koyduğu Allah'ın sıfatları konusundaki anlayış da kelimat ekolünün öngördüğü *muhafezet* doktrini ile hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Valiuddin'in de beyan ettiği gibi⁷⁹ tasavvuftaki Yaratıcı-yaratılan ilişkisi bir aynılık değil bir farklılığı ön plana çıkarmaktadır.

Bu açıdan Allah'ın mutlak hâkimiyeti konusunda son derece titiz olan tasavvuf ekolü ile kelimat arasında mutlak bir kategorileşme öngören şarkiyatçı yaklaşımın tutarlılığı tartışma götürür. Her iki ekol içinde de Allah Mutlak Hakk iken tabiat ve insan varlığı bu Mutlak'a bağımlı gerçekliklerdir. Bu durum daha sonra Câmî'nin **Levâih**'inde⁸⁰ de şu şekilde dile getirilmektedir: “Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi kavradığını söylemek, O'nun her şeyi kendi parçaları olarak içerdığını değil her şeyin sebep ve sonuçları ile sadece ona bağımlı olmak zorunda olduğunu söylemektir.” Tasavvufu panteizmden ayıran temel algılama farklılığı da budur. Nasr⁸¹ da müsteşriklerin tasavvufu panteizm olarak suçlamalarının *tevhid* doktrinini yanlış algılamaktan kaynaklandığını söylemekte ve tasavvufta dünyadaki gerçekliklerin varoluşlarının Allah'tan bağımsız olamayacaklarını beyan etmelerinin Yaratıcı ile yaratılanlar arasında bir aynileşmeye yol açmayacağını vurgulamaktadır.

Gazzâlî'nin düşünce sistemi kelimat, felsefe ve tasavvuf arasında yeni dengeler kurulmasına sebep olan bir paradigmatik dönüm noktasında bulunmaktadır. Onun sistemleştirmesinden sonra bu üç temel ekolde de farklı yönelişler söz konusu olmuş ve bu yönelişler paradigmatik temelin daha da pekişmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece ekollerin gerek terminolojik, gerek metodolojik, gerekse teorik anlamda paradigmatik varlık telakkisinin merkezî çekim alanına doğru yönelmeleri hızlanmıştır. Gazzâlî ile birlikte İslâm düşüncesindeki dinamizmin durduğunu iddia eden şarkiyatçı yaklaşımın aksine bu değişim bir ilmi durgunluğun değil bir paradigma pekişmesinin sonucudur. Benzer bir süreç hemen bütün medeniyetlerin ilmi gelişimlerinde söz konusu olmuştur. Dış meydan okumaların azaldığı ve paradigma sistemleşmesinin tamamlandığı ya da pekiştiği dönemler paradigma-içi üretimin ya da standardizasyonun arttığı ve

⁷⁷ Al- Muhâsibî, “*Kitâbu'l-'ilm*”, *Islam and Conservation: The Theologian-Ascetic al-Muhasibi*” başlığıyla şerhederek çev. L. Librande, *Arabica*, 1974/30, s. 125-146, s. 141.

⁷⁸ Al Kalabadhi, *A. g. e.*, s. 16.

⁷⁹ M. Valiuddin, “*The Problem of the One and the Many: The Sufi Approach*”, *Islam and Modern Age*, 1974/7, s. 11-23.

⁸⁰ N. A. Câmî, *Lawâih*, çev. E. H. Whinfield ve M. M. Kazvini, Royal Asiatic Society, London, 1914, s. 21.

⁸¹ S. H. Nasr, “*Sufism and the Integration of Man*”, *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, neşr. C. Malik, Centennial Publications Beirut, 1972, s. 146.



çelişkilerin dolayısıyla dinamizmin nisbeten azaldığı bir süreci beraberinde getirir. Bugün Batı felsefesinin 19. yüzyılın Kant, Hegel, Marks benzeri geniş ölçekli teoriler üreten zihinlerini üretememesi de bu tabii gelişim ile izah edilebilir. Gazzâlî ile birlikte İslâm-öncesi birikimlerin etkin olduğu jeo-kültürel hattın Kur'ânî algılama biçimi ile olan hesaplaşması bir paradigma oluşumu şeklinde tamamlanmış ve bu birikim İslâmî form içinde yeni bir kimlik kazanmıştır.

Gazzâlî hayatı boyunca kendisinden önceki bütün düşünce tarzlarını irdelemiş ve bu düşünce tarzlarının sonraki temsilcilerini ciddi bir iç muhasebeye sevk etmiştir. Böylece bir yandan içinde bulunduğu ilmî çevre ile yoğun bir hesaplaşmaya girerken diğer yandan kendi özgün sistemini kurmanın yollarını aramıştır.⁸² Bu açıdan Gazzâlî'nin eserlerinde ve renkli dünyasında mutlak bir iç bütünlük arayışı vardır. Hem kendisine intikal eden birikimi çok iyi anlamaya çalışmış, hem onları eleştirel gözle tahlil etmiş hem de hayatının sonuna kadar sistemleştirme arayışını sürdürmüştür. Bu açıdan Onun hayatı günümüz İslâm düşüncesini yeniden kurma gayreti içindeki insanlar için çok iyi bir modeldir. **Mekâsîdu'l-felâsife** yazmaksızın **Tehâfutu'l-felâsife** yazmaya yönelen aşırı eleştirci yaklaşım tarzı yeniden-kurucu değil yıkıcı olacaktır. Herşeyi hemen sloganlaştıran ve o slogan ya da otorite altında hemen sunî bir huzur bulan günümüz Müslümanı için Gazzâlî'nin bitmek tükenmek bilmeyen çileli arayışının temelindeki psikolojiyi anlamak son derece elzemdir. Bugün ihtiyaç hissettiğimiz hız, azim ve motivasyon sadece bir ilmî gerçekliğin değil aynı zamanda bir ahlaki davranış biçiminin yeniden kurulması ile sözkonusu olabilir.

Gazzâlî sonrası değişim bütün ekoller için belirgindir. İbn Rüşd Gazzâlî'ye cevap yazmış olmasına rağmen İbn Sînâ gibi Gazzâlî öncesi filozoflara göre bahsettığımız merkezî çekim alanına çok daha yakındır. Gazzâlî sonrası müteahhir kelimeler ise gerek terminolojik gerekse metodik araçlar açısından felsefeye büyük ölçüde yaklaşmıştır. Onun tasavvuf üzerindeki eserleri ise başlıca iki tesir uyandırmıştır: (i) Fıkıhî bilginin mistik tecrübeler karşısındaki öncelliği kesinleşmiş; (ii) Bir ahlaki davranış biçimi olarak yorumlanmaya başlanan tasavvufun sosyalleşme süreci hızlanmıştır.

⁸² O'nun ilmî çevre ile olan hesaplaşmasının ana unsurları, *Tahafor al-Falâsifat*, (neşr. M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1927, *Fadâih Al-Bâtiniyyah wa Fadâil al-Mustazhiriyyah*, *Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja-Sekte* başlığıyla çev. I. Goldziher, E.J.Brill, Leiden, 1916), *"Faysalu'l-tefrika beyne'l-islâm ve'z-zendeka"*, (*Mecmû'atu'r-resâilî'l-imâmî'l-gazzâlî*, III/113-148, Dârul-mektebeti'l-ilmiyye, Beyrut, 1986) ve *el-Munkizu mine'd-dalâl*, (çev. Yahya Pakiş, Ümrân Yay., İstanbul, 1988)'de görülebilir. *El-İktisâd fi'l-i'tikâd*, (*İtikatta İktisat*, (el-Iktisâd fi'l-i'tikâd), çev. O. Z. Soyyigit, Sönmez Yay., İstanbul, 1971b), *İhyau 'ulûmi'd-dîn ve Kistâsu'l-mustakîm* (Dârul-Maşrık, Beyrut, 1983) kendi sistemi ile ilgili metodik ve teorik esaslarını vermektedir. *Mishkât al-Anwâr*, (*The Niche for Lights* başlığıyla çev. W. H. T. Gairdner, Royal Asiatic Society, London, 1924) ve *The Alchemy of Happiness*, ((Kimyâ-yı Se'âdet) çev. C. Field, John Murray, London, 1910) ise tasavvuf ile ilgili yorumlarını ortaya koyduğu eserlerdir.

İslâmî paradigmanın merkezî çekim alanı Gazzâlî etkisinden sonra daha da belirgin bir hale gelmiştir. Şehâdî'nin de beyan ettiği gibi⁸³ klasik *muhafeft* doktrini Gazzâlî sistematüğinde dört temel anlamda yorumlanmıştır: (i) Mutlak Bir, (ii) Zarurî olarak eşsiz; (iii) Mutlak olarak benzersiz ve (iv) Bütün özellikleriyle emsalsiz. Bu yorum Allah'ı tamamiyle farklı ve üstün bir varlık kategorisinde değerlendirmektedir ki, bu Kur'ânî varlık telakkisinin ve İslâmî düşünce paradigmasının temelini oluşturur. Bu yorum Gazzâlî'nin *Kavâ'idu'l-'akâid fi't-tevhîd* risalesinde⁸⁴ özlü bir şekilde ifade edilmiştir: “*ve huve ennehû li zâtihî vâhid lâ şerîke lehû, ferd lâ misle lehû, samed lâ zıdde lehû, ve ennehû vâhid kadîm lâ evvele lehû, ezeli lâ bidâyetle lehû...*” Onun gerçeklik konusundaki *el-vücûdu'l-hakîki, el-vücûdu'l-'ilmî ve el-vücûdu'l-lisânî* şeklindeki ayrımı da bu varlık telakkisinin tabîî bir sonucudur.⁸⁵ Bu yaklaşım Batı felsefi-teolojik geleneğin paradigmatik temeli olan varlık düzlemlerinin yakınlaşması ya da aynileşmesi anlayışının tamamiyle zıddı bir konumdur ki, bu özellik İslâmî idraki Batı düşünce tarzına yabancı ve alternatif kılan temel unsurdur. Bütün müessesevî gayret ve politik baskılara rağmen seküler düşünce tarzının İslâmî entellektüel ve sosyal çevrede etkin olamamasının en önemli sebebi de budur.

Watt'ın “Gazzâlî'yi takip eden dönemde İslâm düşüncesi parlak bir güneş aydınlığından karanlık bir belirsizliğe geçmiştir”⁸⁶ şeklindeki görüşü İslâm düşüncesini kendi içinde tutarlı ve kapsamlı bir paradigmatik bütün olarak değil de antik klasikler ile modern felsefe arasında aracı ve tercüme bir birikim olarak gören zihniyetin bir yansımasıdır. Gazzâlî sonrasında bu aktarımın yavaşladığı doğrudur; fakat bu ne İslâm düşüncesinin bir bütün olarak zevali ne de gerçek arayışının sonu olarak yorumlanabilir. Bu olgunun temel nedeni eklektik jeo-kültürel hattın ortaya çıkardığı meydan okumanın getirdiği meselelerin bir merkez alan oluşumu ile çözüme kavuşmuş olması, başka bir deyişle paradigmanın pekişmiş olmasıdır. Bu döneme kadar süren dinamizm ile ayrıştırılacak ve içselleştirilecek terminolojik, metodik ve teorik unsurlar berraklığa kavuşmuş ve yeni bir meydan okumanın ortaya çıktığı modernist döneme kadar bu paradigmatik temel gerçeklik konusundaki arayışları yönlendirecek araçları sağlamıştır. Ayrıca düşünce üretiminin tamamen durduğunu iddia etmek de son derece aldatıcı ve yüzeysel bir iddiadır. Bu iddianın gerisinde insanların sürekliliği olan bir geleneğe sahip oldukları kanaatini sarsma hedefi de vardır.

⁸³ F. Shehadî, *Ghazali's Unknowable God*, E. J. Brill, Leiden, 1964, s. 20-21.

⁸⁴ Gazzâlî'nin *Kavâ'idu'l-'akâid fi't-tevhîd* risalesinde (1986: 23)

⁸⁵ Gatje bu konudaki makalesinde Gazzâlî'nin varlık düzlemi (*Seinschichten*) farklılaşması yorumunu “*reale, gnoseologische ve sprachliche wirklichkeiten*” şeklinde tercüme etmektedir. H. Gatje, “*Logisch-Semiologische Theorien bei Al-Ghazali*”, *Arabica*, 1974/ 21, s. 161-166.

⁸⁶ W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972, s. 125.



Bu görünüm nedeniyledir ki, Gazzâlî ve İbn Haldun sonrası İslâm düşüncesi ciddi bir dokümanter ve yorumcu tahlile tâbi tutulmamıştır. Yine de, Gazzâlî sonrası dönemdeki üç ayrı temayülden bahsedilebilir: Birincisi ekoller arasındaki yakınlaşma ve sentez arayışları hızlanmıştır. F. Râzî'nin kelim ve felsefe arasında, İbn 'Arabî'nin felsefe ve tasavvuf, İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf, fıkıh ve kelim arasında gerçekleştirdikleri sentezler ve denge arayışları buna bir örnek teşkil eder. Peters, Gazzâlî öncesi ve sonrası kelâmın aldığı şekil konusundaki tahlilinde bu karşılıklı etkileşimi eser mukayeseleri yoluyla göstermeye çalışmaktadır: “İcî'nin *Mevâkıf*’i ilk dönem kelâm klasiklerinden Eş'arî'nin *İbâne*’si⁸⁷ ya da orta dönem örneklerinden Gazzâlî'nin *İktisâd*’ı veya Cuveynî'nin *İrşâd*’ı ile karşılaştırıldığında beş asır içinde katedilen mesafe ve değişim gözler önüne serilir. Eş'arî'nin eseri Mu'tezile karşısında bir iman savunmasını kendisinde gizlerken Gazzâlî ve Cuveynî’de bu gayret devam etmekle birlikte İbn Sina’nın metafizik ve epistemolojik meseleler konusundaki etkisi kendini gösterir. *Mevâkıf* ise tam anlamıyla bir metafizik ve teoloji eseridir. Bu yönüyle İcî ile birlikte felsefenin zirvesi tamamlanmıştır”.⁸⁸

Peters de bir noktada olayı tamamlanma ve bir ekolün zaferi ya da zevali olarak görmeyi tercih etmektedir. Aslında yaşanan süreç bir karşılıklı etkileşim ve sentez arayışı ile ilgilidir. Bu sentezci yaklaşımın Osmanlı dönemi düşünce tarzını ve eserlerini de büyük ölçüde etkilediği söylenebilir. Ebû Hanîfe fıkının, Gazzâlî ahlakının, Taftazanî kelâmının, İbn Arabî tasavvufunun aynı oranda etkili olduğu Osmanlı kültür ortamı bu paradigma pekişmesinin entellektüel ve sosyal yansımasıdır. Kınalızade'nin *Ahlâk-ı 'alâî*’sinde⁸⁹ birçok ekolün aynı anda etkisini sezinlemek mümkündür. Bu eserde Gazzâlî ahlakının hâkim etkisi yanında filozofların *Risâletü'l-İşk*’larını aksettiren muhabbet teorisini ve itikadî esasların kelâmî ve kimi zaman fikhî ifadelendiriliş biçimlerini bulmak şaşırtıcı değildir. Ne yazık ki, oryantalistlerin belirlediği altın-karanlık çağlar, dogmatik-felsefi ekoller kategorilendirmelerinin ötesine geçemememiz bu konulardaki zengin tarihî birikimi anlamamızı güçleştirmektedir.

İbn Teymiyye'nin selefiyye ekolünü canlandırması Gazzâlî sonrası sentez arayışlarına bir tepkidir. O'nun müteahhit kelâmı tenkidi⁹⁰ Allah hakkındaki bilginin ne felsefenin ne de felsefi teolojinin aklî yöntemleriyle elde edilebileceği hususundadır. O Allah'ın ancak Kendisinin Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamber aracılığıyla tanıttığı şekilde tanınabileceğini vurgulamıştır. Yine de bu tanıma ben-

⁸⁷ Al- Ash'arî, *al-Ibâna 'an Usûl al-Diyânah*, çev. Walter Klein, New Haven, 1940.

⁸⁸ F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press, New York, 1968, s. 204.

⁸⁹ A. Kınalızade, *Ahlâk-ı 'Alâî I-II*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, (t.y.).

⁹⁰ İbn Teymiyye'nin bu konudaki tenkitleri özellikle Râzî'yi hedef almaktadır. Bu tenkitlerin bir kısmı *Kitâbu'l-esmâ' ve's-sıfât* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 169-179) adlı eserinde bulunabilir.

zerlik, figürleştirme ve tecrîd edici (*bi lâ teşbih bi lâ temsil ve bi lâ ta'tîl*)⁹¹ metodlara dayanmaması gerektiği konusundaki görüşü paradigmatik temelin esasını teşkil eden tevhîd ve tenzih esaslarına dayalı muhalefet doktrininin tekrarı mahiyetindedir. Bu konuda daha detaylı tahlillere girmek konumuz dışındadır; fakat bu kritiklerin varlık telakkisi üzerindeki paradigmatik pekişmeyi sarsmadığı, aksine *teşbih*, *ta'tîl* ve *temsil* konusundaki hassasiyetleri kuvvetlendirerek bu süreci hızlandırdığı söylenebilir.

Gazzâlî-sonrası dönemin en önemli temsilcisi olan İbn Haldun⁹² da bu paradigmatik pekişme konusunda genel temayül doğrultusunda düşünceler ortaya koymuştur. Fahri de⁹³ “İbn Haldun teorik konularda İbn Rüşd'den çok Gazzâlî'yi takip etmiştir” diyerek tarih konusundaki özgünlüğü yanında genel teorik meselelerde döneminin özelliklerini aktettirdiğini ifade etmektedir.

Gazzâlî sonrası dönemin ikinci temel özelliği paradigmatik temelin Kur'ânî ontolojik temele dayalı olarak istikrara kavuşması ve pekişmesidir. Bu özellik üçüncü bir özelliği de beraberinde getirmiştir: şerh ve haşiyelerin yaygınlaşması. Mesela Brockelmann Nesefî *Akâidi*'ne yapılmış bir düzine kadar yorum, otuz kadar şerh ve yirmi kadar haşîye ismi sıralamaktadır. Bu dönemin önemli temsilcileri arasında 'İcî (ö. 756/1355), Taftazânî (ö. 1390)⁹⁴, Tilemsânî (895/1490)⁹⁵, Devvânî (ö. 1510)⁹⁶, M. Birgivî (ö. 981/1573)⁹⁷, Hasan Bosnevî (1025/616)⁹⁸, Lekkânî (1078/1667)⁹⁹, Fedalî (ö. 1821)¹⁰⁰, Gümüşhanevî (1310/1893)¹⁰¹ zikredilebilir.

⁹¹ O'nun bu konudaki Allah'ın Mutlak Birliği ve Hâkimiyeti konusundaki görüşleri (*Risâletü'l-ekmelîyye*, Matb'û'atü'l-Medenî, Kahire, 1983, s. 21, 40 vs.) *ta'tîl* metoduna yönelik kritiklerinin (s. 19) bir özeti yine *Risâletü'l-ekmelîyye* adlı eserinde bulunabilir.

⁹² İbn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. F. Rosenthal, Routledge & Kegan Paul ve Secker & Warburg, London, 1967.

⁹³ M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987, s. 257.

⁹⁴ Taftazânî'nin Nesefî *Akâidi*'ne yaptığı şerh (*Sharh al-Aqaid al-Nasafi, A Commentary on the Creed of Islam* başlığıyla çev. E. E. Elder, Columbia University Press, New York, 1950) asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

⁹⁵ Temel eseri *'Akâidu's-suğrâ* felsefe ve kelam arasındaki felsefî teoloji konusundaki kaynaşmayı aktettiren ilginç bölümlere sahiptir.

⁹⁶ Felsefî, teolojik ve mistik eserleriyle bu sentez arayışlarının önemli bir temsilcisidir. 'İcî ve Cürçânî'nin eserlerine şerhleri mevcuttur.

⁹⁷ Zamanında Osmanlı ilmi çevresi ve sosyal kültürü üzerinde son derece etkisi olan bu zatın temel eseri *Tarikat-ı Muhammediyye*'dir.

⁹⁸ *'Akâidu't-tahâvî* ye şerh yazmıştır.

⁹⁹ Temel eseri olan *Cevheru't-tevhîd* diğer eserlere benzer özellikler taşımaktadır. El Lakkani, *“Cevheru't-tevhîd”, Akaid Risaleleri*, neşr. A. Nar, Arapça: 441-5; Türkçe: 230-9, Selam Yay., İstanbul, 1984.



İslâm dünyası ikinci önemli meydan okumayı modern Batı medeniyeti ile karşılaşma süreci içinde yaşadı. Özellikle 19. yüzyılda sömürgeci rüzgârlarla birlikte yoğun bir etki alanı oluşturan Batı medeniyeti bu paradigmatik denge- nin sağladığı istikrara karşı kapsamlı bir entelektüel dalgalanmaya sebep olmuştur. Bu dalgalanma yeni bir entelektüel önder tipolojisinin oluşmasına yol açmış ve klasik paradigmayı tartışma alanı içine sokmuştur. Bu hesaplaşmanın ilk safhasında klasik paradigmanın ve halk desteğinin verdiği güvenle hareket eden medrese yeni-gelenekçi paradigma-içi düzenlemelerle tepki göstermiş; ama zamanla bütün kültürel iletişim kanallarını ele geçiren yeni entelektüel önderlik karşısında sosyal bir marjinalleşme ile karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde âlimler tarafından klasik dönemin ortaya çıkışını sağlayan ilmî dinamizme benzer bir atılımın ortaya konduğunu iddia etmek güçtür.

İlk dönemdeki paradigma-içi tepkiler zamanla paradigma-yenileyici tecdîd faaliyetlerine yönelmişse de şu ana kadar klasik dönem benzeri bir yenilenmenin ve paradigma sistemleşmesinin ortaya konabildiğini iddia etmek güçtür. Ahmet Cevdet Paşa'nın gerçekten son derece başarılı ve kapsamlı *Mecelle* teşebbüsü, Saîd Nursî'nin özellikle İslâm Akaidi'ni materyalist tehdit karşısında yeniden yorumlama faaliyeti, İkbâl'in¹⁰² dinî düşüncenin yeniden inşası çabaları, Mevdûdî'nin¹⁰³ inanç sistemi ile sosyal gerçeklik arasında kurduğu dinamik ilişki, özellikle son yıllarda tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı bilginin İslâmîleşmesi meselesi bu gayretlerin farklı tezahürleri olarak görülebilir. Bu gayretlerin ortak temeli de her zaman Kur'ânî varlık telakkisinin Batı felsefi-teolojik etkisinin karşısında muhafazası şeklinde tecelli etmiştir. Bu muhafaza döneminden sonra İslâm dünyası bugün özellikle modernizmle birlikte Batı medeniyetinin karşı karşıya kaldığı yoğun varlık krizinden sonra alternatif bir paradigma açılımına yol açacak geniş çaplı bir ihya faaliyetini gerçekleştirmenin mesuliyetini taşımaktadır.

¹⁰⁰ İslâm akadine ait bir risalesi Macdonald tarafından (*Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York, 1903, s. 325-351) çevrilmiştir.

¹⁰¹ *Câmi'u'l-mutun*, (Akaid Risaleleri, neşr. A. Nar, Selam, İstanbul, 1984, s. 297-312) adlı eseri özellikle bir Nakşibendî önderinin İslâm akaidini yorumlayış tarzı bakımından son derece önemlidir. Bu eser tasavvuf ile kelim arasında asırlar boyu süren yaklaşmanın ilginç ipuçlarını vermektedir.

¹⁰² M. İqbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford University Press, London, 1934.

¹⁰³ E Mevdûdî, „*Abu Hanifah and Abu Yusuf*“, *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharif, 1/674-704, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963. E. Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. İ. Kaya and O. Cilacı, Düşünce Yay., İstanbul, 1979.

b. Gerçeğin Epistemolojik Birliği ve Bilgi Kaynaklarının Uyumu

İslâmî varlık-bilgi-değer bütüncül sisteminin ikinci önemli unsuru bilgi kaynakları arasındaki uyum esasına dayanan epistemolojik yaklaşımdır. İslâmî epistemolojinin (bilgi teorisinin) üç ana özelliği şu şekilde özetlenebilir: (i) Bilgi ve varlık teorileri arasındaki mutlak bağımlılık ilişkisi (ontolojiye bağımlı epistemoloji), (ii) Bilgi düzlemleri arasındaki kaynak farklılaşması, ve (iii) Bilgi kaynaklarının uyum ve iç tutarlılığı. Aslında bütün bu özellikler bir dünya görüşü ağının içine geçmiş halkaları durumundadırlar.

İslâm'ın varlık idrakine bağımlı bilgi teorisinin zihniyet oluşumunu ve ilmi paradigmayı dokuyan temel özellikleri Kur'anî sistemin semantik özelliklerinde bulunabilir. Kur'an-ı Kerim'de en çok tekrarlanan kavramlar arasındaki anlam bütünlüğü sıradan bir Kur'an-ı Kerim okuyucusunda bile belli bir algılama biçimi oluşturacak tarzda bir iç sistematige sahiptir. Kur'an-ı Kerim'de en çok tekrarlanan altı kavram ve onların türevleri şu şekildedir: *Allah* (2800 kere), *kv* (söyleme 1700 kere), *kvn* (olmak, 1300 kere, *Rabb* (950 kere), *emn* (888 kere) ve *ilm* (750 kere)'dir.¹⁰⁴ Bu altı kavramı takip eden 450-550 arasında tekrarlanan *etâ* (gelmek), *kfr*, *rs*, ve *ard'dır*. Bu kavramlar biraraya getirildiğinde belli bir varlık ve bilgi sistemi oluşturmaktadır. *Kvn* Allah ile insan ve kainat arasındaki varlık ve varoluş ilişkisinin temelini tesbit ederken *kfr-rs-ilm* Allah-ilişkisinin bilgi yönünü, *emn-kfr* insan ilişkisinin değer yönünü ortaya koymaktadır. *'İlm* (bilgi), *'alem* (işaret, iz) ve *'âlem* (dünya) arasındaki etimolojik ilişki varlık ve bilgi sistemleri arasındaki yakın belirleyicilik yönünü göstermektedir.¹⁰⁵ Bağdadî, Zemahşeri ve Cuveynî'nin¹⁰⁶ *'âlem* tarifleri varlık ve bilgi idrakleri arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir.¹⁰⁷ Ayrıca unutulmaması gerekir ki, Allah'ın güzel isimlerinden birisi de 'Alim'dir (En'âm, 6/59). Kısacası, bu semantik sistem içinde varlık ve bilgi alt-sistemlerini ayırtırmak mümkün değildir.

İslâm düşünce tarihi içinde 'bilgi'nin tanım, kaynak ve sınıflamalarını varlık telakkisinden soyutlamak imkânsızdır. Mutlak monoteist algılama tarzının gerektirdiği varlık hiyerarşisi bilgi düzlemlerindeki mutlak ayrışmayı da belirlemiş ve bilgi hiyerarşisi Müslüman Zihniyet'in temel özelliği olmuştur. Allah katından gelen vahiy (*el-ilm minellâh*) insanların varlıklarının göreceli özellikleri

¹⁰⁴ Bu rakamlar için genel olarak Rosenthal'in bu bilgi sisteminin oldukça kapsamlı bir şekilde tahlil eden (*Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 1970, s. 19-20) eserini kullandık. Sadece *emn* kökü için *Mu'cemu'l-mufehres*'ten tekrar sayım yapıldı.

¹⁰⁵ Bu etimolojik ilişki için İsfahânî'nin *Müfredât*'ına (*el-Mufredât fi garibi'l-Kur'an*, Kahire, 1921, s. 344-345) bakılabilir.

¹⁰⁶ Al Juwainî, "*Şifâu'l-ğalîl fi mâ veka'a fi't-tevrât ve'l-incil mine't-tebdil*", *Textes Apologetiques De Guwaini* içinde, 38-83, neşr. M. Allard, Dar al- Machreq Editeurs (Imprimerie Catholique), Beyrouth, 1968.

¹⁰⁷ Rosenthal, *A. g. e.*, s. 19.



dolayısıyla her an yanılabilen insan bilgisi ile aynı düzeyde algılanamaz. Varlık hiyerarşisinden kaynaklanan bu bilgi düzlem ayrışması her tür bilgiye aynı kriteri uygulamayı öngören seküler epistemoloji ile İslâmî epistemolojinin en temel farkıdır. Bu mutlak düzlem farklılığı Kur'anî sistemdeki gayb teorisi ile desteklenmiştir (En'am 6/59). Bunun içindir ki bu bilgi düzlemlerinin Müslüman bir zihniyet oluşumu içinde aynileşmesi ya da içice geçerek aynı kategorilere tâbi tutulması imkânsızdır. Muhâsibî'nin bilgi sınıflaması için varlık ve bilgi düzlemleri arasında kurduğu ilişki bu bağımlılık ilişkisinin güzel bir misalidir. Bağdadî'nin hiyerarşik bilgi sınıflaması da bu konuda benzer bir misal oluşturur.

İbn Rüşd'ün bilgi yorumu da felsefe ekolünün genel yaklaşımının bu özelliği uygunluğunu göstermektedir. İbn Rüşd insanî bilginin ilahî bilgi ile karıştırılmaması gerektiğini çünkü “gerçek bilginin ancak Allah'a mahsus olduğunu”¹⁰⁸ ifade etmektedir. İslâmî varlık ve bilgi sistemleri arasındaki bu belirleyicilik ilişkisinin özünü nübüvvet teorisi dokumaktadır. İbn Rüşd'ün “Allah'ın iradesi ancak nübüvvet yoluyla anlaşılabilir”¹⁰⁹ şeklinde ifade ettiği nübüvvet telakkisi Platon'un Cumhuriyet'ine yazdığı şerhte tebarüz eden en temel farklılıklardan biridir. Bunun içindir ki, E. Rosenthal'in¹¹⁰ “Bir Müslüman ile Helen'i dinî düşüncede ayıran temel fark vahiy ile mit arasındaki farktır” şeklindeki görüşü bir gerçeği aksettirmektedir.

Nass ile içtihad arasındaki hukuku ve değer sistemini etkileyen farkın temelinde de fıkıh metodolojinin bilgi temeli yatmaktadır. Modern reformist yaklaşımın İslâm hukukunun fer'i hükümlerini dönüştürmek yoluyla gerçekleştirmeye çalıştığı değişimin İslâm toplumları içinde gerçek bir meşruiyyet zemini bulamamasının temelinde de bu bilgi sistemi vardır. Bu tür yüzeysel reformist denemeler uzun dönemde İslâmî varlık-bilgi sisteminin doğurduğu bir direnişle karşılaşmakta ve devre dışı bırakılmaktadır. Bu sebepledir ki, yüzeysel ve dikey reform çabaları şimdiye kadar başarısız olmuştur ve gelecekte de Müslüman Zihniyet ve idrak için herhangi bir tutarlı sistem teklif edemeyecektir.

İnsanlık tarihi boyunca tam bir bütünlük ve süreklilik arzeden vahyî bilginin muhafazası bu bilgiyi taşıyan peygamberlerin insanî niteliklerinin tam ve kesin bir şekilde tesbit edilmesi yoluyla sağlanmıştır. İslâm dininde Rasûl ne bir mitoloji kahramanı, ne Hindu avatârı ne Hristiyan teolojisinin kutsal Teslisinin unsurudur. Hristiyanlıktaki Teslis itikadının bu anlamda bilginin yatay düzeylerde ayrışması ve sekülerizasyonu için güçlü bir algılama zemini oluşturduğu tartışılmaz bir gerçektir. İlahî olma özelliği Mesaj'da ya da Kitab'da değil onu getiren Re-

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'i'ati min 'it-tisâl*, s. 49.

¹⁰⁹ Ibn Rushd, *Commentary on Plato's Republic*, çev. ve neşr. E. I. J. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, s. 185.

¹¹⁰ E. I. J. Rosenthal, “The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 1953/15, s. 274.

sul'de olduğu içindir ki, Protestanlığın bütün gayretlerine rağmen İncil hiçbir zaman bir Hristiyan için Kur'an-ı Kerim'in bir Müslüman için ifade ettiği anlamda mutlak bilgi ve değer kaynağı olma özelliğini kazanamamıştır.

Bu bilgi sisteminin diğer temel bir özelliği de bilgi düzlemleri arasında mutlak anlamda bir tenakuzun imkânsız görülmüş olmasıdır. Tarih boyunca paradigmatik temelin tabii bir sonucu olarak bütün Müslüman âlimler ve ekoller mutlak gerçek bilgi kaynağı olan vahiy ile onu yorumlama gücü veren insan aklı arasında nihaî anlamda bir tenakuzun olamayacağını göstermeye çalışmışlardır. Bu yaklaşım çerçevesinde herhangi bir tenakuz görünümü pür aklın değil bir yanlış algılamamanın ürünü olabilir. İslâmî ilmî paradigmanın farklı temsilcileri değişik bakış açılarından vahiy ve aklın rekabet halindeki yatay kategorilerden değil birbirini tamamlayıcılık ilişkisine dayalı bir bütünden oluştuğu konusunda ısrarlı olmuşlardır. İbn Tufeyl'in **Hayy b. Yekzan** adlı eseri¹¹¹ bu konuda felsefe ekolünün tavrını sergileyen tipik bir eserdir. İbn Tufeyl bu eserini Allah'a katından gerçek ve mutlak bilgi niyaz etmesi ile tamamlar¹¹² ve bu konuda kelâmın öncülerinden Bağdâdî'nin tutumuyla benzerlik arzeder. Eş'arî ise yüzeysel tenakuz görünümlerini bertaraf edecek bir metod önerir: “Dinî itikad esasları ile ilgili yeni meseleler sözkonusu olduğunda, her Müslüman aklın, tecrübenin, hissin ve ilhamın toplam prensiplerine dayanarak sağlam bir hüküm verme cihetine gitmeli ve vahyî olanla aklî olanı karıştıracak bir yol takip etmemelidir”.¹¹³

İslâmî bilgi teorisindeki bu uyum anlayışı paradigmatik temelin diğer önemli bir unsurudur. Varlık ve bilgi sistemleri arasındaki bağımlılık ilişkisi değer sistemini ve hukukî çerçeveyi de doğrudan belirlemiştir.

c. Değer-bağımlı Hayat ve Hukuk Anlayışı

İslâmî dünya görüşü ve hayat tarzı ile ilgili bütüncül sistemin arka planında varlık, bilgi ve değer alt-sistemleri arasındaki yoğun belirleyicilik ilişkisi vardır. Bu açıdan İslâmî değer sistemi varlık ve bilgi sistemlerinin tabii bir uzantısı ve yansımasıdır. Bunun içindir ki, Kur'anî değer sisteminin temel kavramı olan *îmân* (inanç-varlık idrâki), *'amelu's-sâlih* (salih iş-ahlak), ve *'ilm* (bilgi) anahtar kavramları ile bölünmez bir bütün teşkil eder.

İslâmî değer-bağımlı aksiolojik çerçevenin temelinde her türlü yatay ya da dikey bölünmeyi reddederek hayat ve hukuk birliği esaslarını dokuyan insanoğlunun yeryüzündeki mesuliyeti anlayışı vardır. İslâmî ahlak insanın kâinat için-

¹¹¹ İbn Tufeyl, *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan*, çev. S. Ockley, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1905.

¹¹² İbn Tufeyl, *A. g. e.*, s. 69.

¹¹³ Al- Ash'arî, *“Risâlet Istihsan al-Khawd fi 'Um al-Kalâm”*, Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde “A Vindication of the Science of Kalam”, s. 95, 131.



deki yerini anlamlı kılan bir varlık telakkisine istinat etmiştir. Allah'a kulluk dışında bir gaye için yaratılmamış olan insanoğlu (51: 56) yeryüzünde ilahî bir emanetin temsilcisi durumundadır: “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar yüklenmekten çekindiler, O’nu insan yükledi” (Ahzâb 33/72) Masum olarak doğan insanoğlu bu mesuliyeti yerine getirecek güce de sahiptir; çünkü “Allah herkese ancak gücü yettiği kadar sorumluluk yükler” (Bakara 2/286). Grunebaum'un da¹¹⁴ Hristiyanlıkla mukayese ederek zikrettiği gibi Rabbe ubudiyyet ferdi varoluşu anlamlı kılmaktadır ve Hristiyanlığın aksine masum (ilk günahsız) insan telakkisine sahip Müslüman köklü bir yeniden düzenlemeye değil bir rehber ihtiyaç hisseder.

Dolayısıyla insanın ilahî mesuliyeti anlayışı insanın kâinat içindeki yeri telakkisi ile irtibatlandırılmıştır. F. Râzî'nin ahlak felsefesini sistemleştirdiği **Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh** adlı eserine insanın varlık hiyerarşisi (*merâtibu'l-mevcûdât*) içindeki yerini tahlil ile başlaması bu bağımlılık ilişkisinin bir yansımasıdır. O, varlıkları dört ana grup içinde tahlil etmektedir: (i) Akla ve hikmete sahip olup tabiat ve şehvete sahip olmayanlar: melekler, (ii) Akla ve hikmete sahip olmayıp tabiat ve şehvete sahip olanlar: hayvanlar, (iii) Ne akla ve hikmete, ne de tabiat ve şehvete sahip olanlar: bitkiler, (iv) Hem akla ve hikmete, hem de tabiat ve şehvete sahip olanlar: insanlar.¹¹⁵ İnsanoğlunun diğer varlıklardan ayrı olarak hem akla ve hikmete, hem de tabiat ve şehvete sahip olması ahlakî davranış ile ilgili olarak sahip olduğu mesuliyetin varlık sebebinin oluşturur.

Bu ilahî kaynaklı ahlakî mesuliyet nihaî kertede hayatın mutlak birliği ve bölünmezliği ilkesini ortaya çıkarır. Mademki varlıklar âlemini yaratan ve yönlendiren Allah'ın Birliği mutlak ve O'ndan kaynaklanan bilgi gerçeği (*Hakk*) çelişkisiz bir bütün oluşturur, tamamiyle O'na bağlı olan insanoğlunun varlığının sınırlı bir zaman diliminde tezahürü olan hayat da bölünmez bir bütün oluşturur. Bu hayat hem zaman ve mekân içindeki tezahürü olan dünya hayatı içinde bir bütündür; hem de bu dünya hayatının öncesi ve sonrası ile birlikte bir bütündür. İslâmî hayat anlayışındaki bütünlük ölüm-sonrası dönemi (ahiret/eskatolojik boyut) de kapsamaktadır. Gazzâlî bu bütünlüğü şu şekilde izah etmektedir: “dünya yolcuların geçtikleri bir safha (durak) ya da pazar yeri gibidir... Bu dünyada iken insanoğlu için iki şey gereklidir: birincisi ruhun beslenme ve korunması, ikincisi bedeninin beslenme ve korunması. Ruhun beslenmesi Allah bilgisi ve aşkı ile olur, Allah dışındaki şeylere duyulan aşk ruhun mahvı ile neticelenir. Beden ise ruhu taşıyan bir cesettir ki ruh sürmekle birlikte o yok olur.”¹¹⁶ Bu yorum dünyayı ahiret hazırlığı için geçici bir mekân kabul eden

¹¹⁴ V. G. E. Grunebaum, “The Sources of Islamic Civilization”, *Der Islam*, 1970/46, s. 11.

¹¹⁵ F. Râzî'nin ahlak felsefesini sistemleştirdiği “*Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh*”, *el-Fikru'l-ahlâki'l-'arabî*, neşr M. Fahrî, 175-200, El-Ehliyye Li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1978, s.178.

¹¹⁶ Al- Ghazzâlî, *The Alchemy of Happiness*, (Kimyâ-yı Se'âdet) çev. C. Field, John Murray, London, 1910, s. 43-44.

Kur'anî eskatoloji ile bütünlük arzeder. Bu hayat ve ahiret idraki hayat ve hukukun sekülerleşmesinin temelini dokuyan algılama biçimi ile tam bir çelişki halindedir.

Bu hayat anlayışı insanoglunun varoluşunu yaşanan zaman ve görünen mekân ile sınırlı bir boyuta indirgeyen ve onu da dünyevî-uhrevî, bireysel-toplumsal vb. kategorilere bölen modernist seküler ayrışma ile hiçbir şekilde uzlaşması mümkün olmayan bir idrak, zihniyet ve sosyal pratik oluşturmaktadır. İslâmî hayat anlayışında bütün insanların Allah'a ubudiyet için Kâbe'ye yönelmesi gibi, her zaman ve mekân dilimi de, kendi içinde bir bütünlük oluşturmak ve hayatın varlık eksenini oluşturan 'bir'liğe yönelmek zorundadır. Sınırsız bir sayı kümesini küçük küçük sınırlı sayı kümelerine bölmek sonra da her bir sınırlı kümenin varlıklarının sınırsız sayı kümesinden bağımsız olduğunu iddia etmek ne derece tutarsızsa, hayatını bu dünya hayatı ile sınırlamayan bir Müslüman Zihniyet için hayatın içindeki küçük küçük dilimlere dünya hayatının öncesinden, sonrasında ve diğer birimlerinden ayrı ayrı anlamlar kazandırmaya çalışmak o derece tutarsız ve imkânsızdır. Bir Müslüman Zihniyette değişik yollarla sapmalar oluşturarak bu ayrışmayı benimsetmek mümkün olabilir; ama bir Müslümanı Müslüman zihniyetine sadık kalarak böyle bir dönüşüm geçirmeye zorlamak insan şahsiyetini bölen bir psikolojik bunalım hali ortaya çıkarmaktan başka bir işe yaramaz. Bugün İslâm insanının¹¹⁷ kendi kendini algılama düzeyinde yaşadığı psiko-ontolojik bunalımın temelinde de bu vardır. Varlık idraki, sosyal ahlak ve müesseseleşme arasındaki uyumsuzluk bu bunalımın bir uzantısıdır.

Bu hayat anlayışı İslâmî ilmî ve sosyal müesseseleşme geleneğinin en temel özelliği olan değer-bağımlılığın kaynağı ve özüdür. Siyasî, iktisadî ve sosyal müesseseler bu değer sistemi ile uyumlu oldukları ölçüde meşruiyet kazanabilirler. Dolayısıyla, hiçbir zaman kendi başlarına hayatîyetlerini sürdüren farklı hayat dilimlerinin alanları olarak görülemezler.

Değer sistemi sosyal mekanizmalarla varlık-bilgi önkabulleri arasındaki ilişkiyi tanzim ederek dünya görüşü imgeleriyle sosyal yapılar arasındaki uyumu sağlarlar. İslâm ile sekülerizm arasındaki en temel çelişki burada yatmaktadır. Sekülerizmle İslâm arasındaki çelişkinin esası hukukî formalizmle ilgili kurallarda değil bu formalizmi destekleyen ve ona meşruiyet kazandıran değer sistemlerindedir. Dolayısıyla, İslâm hukukunun hadd cezalarıyla (el kesme vb.) insanlara ürküntü vererek İslâm-karşıtı bir hava yaratmak isteyenler samimî bir gerçek arayışının değil basit bir kitle psikolojisi taktiğinin peşindedirler. Bu insanlar ondört asırlık İslâm tarihinin geriye bir elikesikler ordusu değil insanlık hayatı ve izzetini yücelten bir medeniyet birikimi bıraktığının farkında değildirler.

¹¹⁷ Bu tabiri bir medeniyetin insan tipini tanımlamak için kullanıyoruz ki bu tek tek birey olarak Müslüman tabirinden farklıdır. Bireyler tek tek Müslüman olmakla birlikte oluşturdukları tipolojik medeniyet birimi yaşanan medeniyet bunalımı nedeniyle farklılık arzedebilir.



dir. Bugün Batı hayat tarzı ve hukukunun karşı-formalizmine karşı direnen Müslüman kitleler de gerçek çelişkiyi bir hukuk çatışmasından çok bir değer çatışmasında görmektedirler. Hukuk çatışması değer çatışmasının tabii bir ürünüdür.

İslâmî ilmî geleneğin öncüleri konumundaki ekoller de bu değer-bağımlı algılama biçiminde tam anlamıyla müttefiktirler. Kur'ânî değer sistemi hukukun en öncelikli kaynağıdır. Hukukî uygulamaların geçerliliği tamamıyla değer sistemine atfedilirken, sosyal mekanizma ve müesseseseleşmenin bu çerçeveye uyumu meşruiyet asgari şartı olarak görülmektedir. Hayatın gayesi bu değerlerin gerçekleştirilmesinden ibarettir. Hukuk ve onun sosyal uzantısı olan müessesesevî mekanizmalar değer sistemini hayata geçirebildikleri ölçüde değerlidirler.

En küçük mekanizmalar bile bu değerler sistemine ve onun ontolojik kaynaklarına izafeten anlam kazanabilmektedirler. Hâzinî'nin *Kitâbu mîzânî'l-hikme* adlı eseri bu konuda son derece çarpıcı bir misal teşkil etmektedir. İslâm bilim tarihi açısından da önem taşıyan bu eserin yazılış gayesi terazinin çalışma sistemini izah etmektir. Bu derece teknik bir ayrıntıyı konu edinen Hâzinî eserine son derece şümüllü bir adalet felsefesi ile başlamakta ve adaletin Allah'ın mutlak hâkimiyeti altındaki kozmik denge ile bağını göstermek suretiyle meselenin varlık ve bilgi boyutunu devreye sokmaktadır: "Adalet bütün faziletlerin odak noktası ve bütün mükemmelliklerin dayanağıdır. İlim ve ameldeki hikmeti -din ve dünyayı- aksettiren mutlak fazilet mutlak ilim ve amelden oluşur ki, adalet bu ikisini bir araya getiren bir köprüdür. Bu iki faziletin mükemmelliği bütün büyüklük ve faikiyetlere ulaşmanın aracıdır. Ulu Yaratıcı adaleti mükemmeliyetlerin zirvesine oturtmak için Kendi'sinin kulları tarafından Adil olarak bilinmesini istemiştir. Adalet nuru ile dünya tamamlanmış ve kemale ermiştir."¹¹⁸

Onun bu adalet yorumunda kendi kendini idare etme ahlakî becerisi ile ilahî kanunun temeli olarak Kur'ân-ı Kerîm'e yaptığı atıf varlık, bilgi ve değer sistemlerinin iç ilişkiler ağının şekillendirdiği dünya görüşünün normatif bir çerçeve içinde hayat ve hukuk anlayışlarını nasıl belirlediğini çok açık bir tarzda ortaya koymaktadır. Basit bir mekanizma olan terazinin işleyiş tarzını ortaya koymaya çalışan bir risaledeki bu yaklaşımın dayandığı temel varsayım bütün fizikî ve sosyal mekanizmaların bir değerler sistemine bağımlı olması gerektiğidir. Başka bir deyişle, mekanizmalar değer üretici değillerdir; aksine değerler sistemi tarafından denetim altında tutulmak zorundadırlar. Tipik bir misalini Hâzinî'nin bu eserinde gördüğümüz bu özellik bütün İslâmî düşünce geleneğinin en temel esaslarından biridir.

¹¹⁸ Al- Khâzinî, "Kitâbu mîzânî'l-hikme", *Journal of American Oriental Society*, 1860/6, s. 1-128 içinde "Book of the Balance of Wisdom: An Arabic Work on the Water-Balance", çev. C. N. Khanikoff, s. 3,4.

Kur'an'ın mümin-kafir ayrımı içinde müsbet ve menfi davranış biçimlerini kategorik sınıflamaya tabî tutan ahlakî yapısı¹¹⁹ insan hayatını *ahsen-i takvîm* ile *esfel-i sâfilîn* (Tîn 95/4-5) arasında dinamik bir çerçeveye oturtmaktadır. Bu iki kutup arasında herhangi bir noktada bulunma kapasitesine sahip olan insan bu irade dolayısıyla ahlakî bir mesuliyet taşımaktadır. *Ahsen-i takvîm* olarak yaratılan insanın bu özelliğini koruması Kur'an'ın çizdiği ahlakî değerler sistemine sadık kalması ile mümkün olabilir. İslâmî ahlak telakkilerindeki saadet anlayışı ile fikhın üstünlüğü prensibi bu açıdan tam bir bütünlük arz etmektedir: İnsanın kemali, hukukun hayata geçirilmesini garanti altına almakla yükümlü olduğu Kur'anî ahlak prensiplerinin yaşanması sonucu ulaşılan saadetin eseridir.

Bu açıdan İslâm hukuku prescriptivist-formel özellikleri ağır basan diğer hukuk sistemlerinden ayrılır. Fıkıh tahlil etmeye çalıştığımız varlık-bilgi-değer sistemlerinin oluşturduğu bütüncül yapının kapsamlı bir parçasıdır ve ancak o yapı içinde anlamlıdır. Dolayısıyla, fıkıh başka bir paradigmatik sistem içinde ortaya çıkan problemlerin formel çözümünde yeterli bir anlamlılık düzeyine ulaşamaz. Fikhın günümüzde başka bir paradigmatik sistemin eseri olan modernist hayat tarzının getirdiği fer'î meselelerin çözümünde kullanılmasının doğurduğu rahatsızlık bu uzlaşmazlıktan kaynaklanmaktadır.

Hukukî formalizmin değer sisteminden soyutlanarak değerlendirilmesi İslâm'a yönelik önyargılı yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Aslında hukukun hedefi konusundaki tahliller bu şumullü değer temelini aksettirmektedir. Mesele İbn Rüşd'e göre Şeriat'ın hedefi gerçek ilmi ve pratiği (*el-'ilmu'l-hakk ve'l-'amelu'l-hakk*) elde etme gayretidir.¹²⁰ Bu tanımın getirdiği çerçevede nübüvvetle belirlenmiş gerçek ilim (*el-'ilmu'l-hakk*) Şeriat tarafından korunmak zorunda olan doğru pratiği de belirlemektedir. Böylece bilgi, değer ve hukuk sistemlerinin kesiştiği bir ortak alanda bir hayat tarzı ve onu anlamlı kılan bir saadet anlayışı oluşmaktadır. O'nun Eflatun'un **Cumhuriyet**'ine yazdığı şerhte Platonik Nomos anlayışı ile İslâmî Şeriat anlayışı arasında yaptığı ayrım da bu farklılığı ortaya koymaktadır. Felsefenin daha elitist olan saadet yaklaşımı¹²¹ ile Şeriat'ın herkesi kapsayan genel geçerliliği ve uygulama alanı arasındaki tezat da İbn Rüşd'ün saadet tanımıyla ortadan kalkmaktadır.

Sonuç

Bu asrın başı ile sonu mukayese edildiğinde gerek Batı medeniyetinin gerekse İslâm dünyasının ciddi dönüşümler geçirdiği muhakkaktır. Asrın başında

¹¹⁹ T. Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'ân*, McGill University Press, Montreal, 1966, s.105.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati min 'it- tisâl*, s. 49.

¹²¹ *Saadet tanımları için Fârâbî'nin Kitâbu tahsîli's-se'âde*, (neşr. C. Yasin, Dârul-Endulus, Beyrut, 1983), *Siyâsetu'l-medeniyye*, İbni Bâcce'nin *Tedbîru'l-mütevahhid*, *Risâletu'l-vedâ*, ve *İttisâlu'l-'akl bi'l-insân* adlı risalelerine bakılabilir.



sömürgeci dönemin zirvesine ulaşan Batı medeniyeti değer ve kurumlarını evrensel kurumlar olarak diğer toplumlara empoze etme başarısını göstermişti. Modernist paradigmanın öngördüğü düşünce tarzı ve sosyal kurumların gerek muhteva gerekse pragmatik değer itibarıyla üstünlüğü tartışma götürmez bir gerçeklik olarak kabullenilmişti. Asrın sonunda ise bu paradigmanın dayandığı felsefî temeller ciddi bir bunalım süreci içine girmiştir. Buna mukabil asrın başında geçerliliğini yitirdiği Müslüman toplumların içinden çıkan aydınlar tarafından bile deklare edilen İslâmî medeniyet birikimi asrın sonunda sadece İslâm dünyasının değil aynı zamanda bütün bir insanlığın gündemine alternatif bir dünya görüşü olarak sunulma konumunu kazanmıştır. Modernist paradigmanın totaliter yansıması olan Sovyet askerî gücü ve sisteminin geleneksel yapısını modernizm adına hiçbir zaman bozmamış Afgan halkı tarafından bozguna uğratılması ve bu yenilgiyi müteakib mukadder bir çözülüş süreci içine girmesi bu dönüşümün en çarpıcı tarihî ve reel yansımasını teşkil eder. Bu dramatik son, gelişmiş-gelişmemiş, modern-geleneksel, süper-küçük vb. kalıpları tam anlamıyla sarsmış, tarihin akışının en gelişmiş modern yapıların elinde olduğu dogmasını yerle bir etmiştir.

Günümüz İslâm dünyasının aydınları bu medeniyet çatışmasında bütün bir insanlığı ilgilendiren son derece önemli bir mesuliyeti taşımaktadırlar. İslâm düşünce geleneğinin günümüzde varlık-bilgi-değer sistemindeki yozlaşmadan kaynaklanan medeniyet bunalımına çözüm olacak şekilde yeniden sistemleştirilmesi sadece Müslüman toplumlar için değil bütün bir insanlık için yeni ufuklar açacaktır. Yerel, fer'î ve kısır iç tartışmaların ötesinde İslâmî medeniyet birikimine bütüncül bir yaklaşım bu cehd için gerekli teorik ve metodik araçları bize sağlayacaktır.

Her şeyden önce İslâmî teori Batı medeniyetinin öngördüğünden tamamiyle farklı bir medeniyet prototipini bünyesinde barındırmaktadır. Bu ben-idraki, çok kuvvetli bir kimlik duygusunu ve kendi kimliğinin sosyal tezahürleri olan müesseseleri yeniden üretebilme gayretini de beraberinde getirmektedir. Galtung'un *homo occidentalis* olarak isimlendirdiği Batı medeniyetinin insan prototipini tanımlamak için kullandığı kriterlerden hareketle bu iki farklı medeniyet prototipinin alternatif özelliklerini ortaya koyabiliriz.

Galtung¹²² *homo occidentalis* şu kriterler çerçevesinde tanımlamaktadır: “Mekân: (*homo occidentalis* için) Batı ve özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika dünyanın merkezini oluşturur, diğer bütün bölgeler bu ana kuvvetin çevresini (*periphery*) teşkil ederler. Zaman: sosyal süreçler alçaktan yükseğe, basitten gelişmişe doğru doğrusal bir gelişim içinde seyrederek ve bu ilerleme mutlaka bir müsbet son (*Endzustand*) ile neticelenir. Bilgi: dünya az boyutlu ya da nihai olarak tek-boyutlu bir bakış açısı ile anlaşılabilir; İnsan-tabiata: insan tabiata

¹²² J. Galtung, “On the Dialectic between Crisis and Crisis Perception”, S. Musto & C. F. Pinkle, *Europe at the Crossroads*, s. 3-29, Praeger, New York, 1985, s. 11.

hâkimdir. İnsan-Tanrı: Tanrı ya da modern dönemde O'nu ikame eden bazı ideoloji/prensipier insan üzerine hâkimdir. İnsan-insan: bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insan diğer insanlara hâkimdir, bazıları diğerlerine göre daha eşittir.”

Aynı kriterleri İslâm medeniyetinin prototipine uygulayarak alternatif bir ben-idraki geliştirdiğimizde bu tipin 'homo occidentalis'e karşı olan direniş mekanizmalarının psikolojik temellerini de anlamak mümkün olabilir: “Mekân: Kuvvet kaynağı olarak dünya üzerinde merkez-çevre farklılaşması yoktur, çünkü “Doğu da Batı da Allah'ındır; nereye dönerseniz dönün Allah oradadır...” (Bakara 2/115) ve ruhî kozmolojinin merkezi herhangi bir maddî ve coğrafi sınır tanımayan inançtır. Zaman: sosyal süreç doğrusal olmaktan çok devridir; Hak ve Batıl kategorileri gelişme ve değişmeye tâbi olmayan sabitlikler ifade eder; dolayısıyla modern dünya peygamberler devrinden daha ileridir diye bir çıkar-sama yapılamaz; bu imtihan dünyasında insanın amellerine göre her an müsbet ve menfî bir sona (*Endzustand*) ulaşmak mümkün olduğu gibi müsbet bir sona ulaşmanın şartı müsbet bir niyet ve başlangıçla (*Anfangzustand*) başlamaktır. Bilgi: dünya sadece çok boyutlu bilgi kaynaklarının uyumu yoluyla anlaşılabilir, bilgi tek bir insanî kaynağa irca edilemez. İnsan-tabiât: tabiat Allah'ın insanoğ-luna ontolojik varlığını sürdürmesini temin eden en uygun tabiî çevre olarak verdiği bir nimettir. Allah-insan: Allah ile insan arasında ontolojik bir hiyerarşi vardır ve insan Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. İnsan-insan: insan teki diğer bütün insanlara Allah'ın takdir ettiği ontolojik konum itibarıyla eşittir; hiçbir insan grubu diğerleri aleyhine ruhî kozmolojideki inanç merkeziliğini engelleyecek herhangi bir üstünlük iddiasında bulunamaz.”

Bu ben-idraki ve kimlik şuurudur ki, İslâmî birikimin modernist paradigma karşısında hayatîyetini sürdürmesini sağlamıştır. Müslüman toplumları Batılılaşma doğrultusunda dikey bir strateji ile değiştirmeye çalışan elit zümrenin aşamadıkları engel de bu *ortak şuur halidir*. Batılılaşma karşısında farklı ekollerin gösterdikleri ortak tepkiler tarih içinde yoğrularak gelmiş bu ortak varlık şuurunun tecessüm etmesinden başka bir şey değildir. Müslümanların bu kimliğe olan bağlılıkları ve psikolojik güven duyguları 'homo occidentalis'in yayılmacı tavrı karşısında en önemli engel olmuştur ve olmaya devam edecek görünmektedir.

İslâmî fundamentalizm kalıbı ile bu kimlik duygusunu aşındırmaya çalışan 'homo occidentalis'in bu tepkisinin temelinde de bütün diğer toplumların kendisine ittiba etmesini öngören kimlik duygusu vardır. Bu psikolojik duvar Batı insanının İslâm ile doğrudan temasını engellemekte ve önyargılara dayalı bir imgeler perdesi gerçek bir idraki ve hesaplşmayı imkânsız kılmaktadır. Son dönemlerde evrensel kitle iletişim araçlarının üstlendiği İslâm-karşıtı rol hem Müslümanların hareket alanını daraltmakta hem de bu tür dinamik temastan ortaya çıkacak üretken alternatiflerin önünü tıkamaktadır.



Aslında bu ben-idrakine paralel olarak İslâmî paradigma, yaşanmakta olan medeniyet bunalımına ciddi çözümler getirebilir. Öncelikle İslâmî geleneğin ana unsurlarını incelediğimiz bölümde göstermeye çalıştığımız gibi İslâm, insan varlığının ontolojik değerini paradigma sistemleştirmesinin ana unsuru olarak ele almıştır. Dünyada hiçbir şey insanın ontolojik değerinden daha üstün değildir; çünkü her şey Allah (cc) tarafından *eşref-i mahlûkâtın* hayatiyeti için planlanmıştır.

Hiçbir sunî mekanizmanın bu ontolojik değeri ve belirleyiciliği yok edecek şekilde devreye girmesi İslâmî varlık-bilgi-değer bütüncül sistemi içinde mümkün değildir. Dolayısıyla modernist paradigmanın yol açtığı türde bir yabancılaşma ve psiko-ontolojik dengesizlik İslâm düşünce geleneğinin en hassas olduğu husustur. Böyle bir dengesizliğe yol açacak kurumlaşmanın İslâmî çerçeve içinde meşru kılınması mümkün değildir. Üçüncü olarak İslâmî paradigmanın değer-bağımlı özelliği gerek mekanizmaların tiranlığı gerekse tabii çevrenin kötü kullanımı önündeki en önemli engeldir. Bu değer-bağımlılığın varlık ve bilgi telakkileri ile birlikte oluşturduğu bütüncül çerçeve ve birlik fikri, modernist paradigmanın açmazlarına karşı ciddi bir alternatif olarak gündeme gelmektedir.

Bu asır içinde genelde İslâm dünyasında özelde Türk düşünce hayatında yaşanan bunalımın gelenek, modernlik, selefi yaklaşım konularını da kapsayan metodik boyutu bu zengin teori ve birikimin tutarlı ve sistematik bir tarzda anlaşılmasını ve yenilenmesini engellemiştir. Şarkiyatçı geleneğin İslâmî tarihî birikim ve paradigmanın bütüncül yapısını reddeden yaklaşımı da bu metodik çalkantının daha geniş boyutlarda kendini göstermesine sebep olmuştur.

Bugün ulaştığımız tecrübe düzeyi ile gerek modernist paradigmanın getirdiği insan zihninin arayışını daraltıcı kalıpları gerekse yanlış yorumlanmış gelenekçiliğin şekli tezahürlerini aşmak zorunluluğu ile karşı karşıyayız. Geleneğin tutarlılık ve süreklilik arzeden unsurlarına hayatiyet kazandırarak İslâmî paradigmayı tekrar zaman ve mekân boyutları içinde tarihileştirmek ve bu çerçevede modernist paradigma ve onun getirdiği evrensel bunalım ile hesaplaşmak, göğüslemek zorunda olduğumuz ciddi bir mesuliyettir. Bir taraftan geleneğin farklılık ve fakat aynı zamanda zenginlik arzeden çeşitli kollarını ilk paradigma sistemleştirmesinde olduğu gibi bir merkezî çekim alanına doğru yönlendirerek terminolojik, metodik ve teorik anlamda bir bütün oluşturmak, diğer taraftan bu bütün ile tarihî misalin aksine belli bir jeo-kültürel hat üzerinde değil evrensel bütün alanlarda cereyan eden medeniyet çatışmasını ve dönüşümünü yorumlamak gerekmektedir.

Özetle, İslâmî paradigmanın esasını teşkil eden varlık-bilgi-değer sistemleri arasındaki iç bütünlük ve tutarlılık İslâmî medeniyet birikiminin ve tarihî geleneğin sürekliliğinin ve günümüzdeki geçerliliğinin en temel unsurudur. Bugün yeniden yorumlamak ve üretmek zorunda olduğumuz İslâmî paradigmatik zeminin teorik ve metodolojik temelleri ancak ve ancak bu tarihî birikim ve gele-

neğin süreklilik unsurlarının berrak bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Kur'anî varlık-bilgi-değer sisteminin antik medeniyet birikimleriyle karşılaşma sürecinde alimlerin gösterdiği gayretler sonucu ortaya konan paradigmatik sistemleşmenin bir benzerini bugün modern Batı medeniyetinin meydan okuması karşısında ortaya koymak zorundayız. Bu misyon sadece İslâm dünyasının ihtiyaçları ile sınırlı bir misyon değildir. İnsanoğlunu yoğun bir varlık krizinin eşiğine getiren modernist paradigmanın krizi karşısında sadece İslâm dünyası değil bütün bir insanlık, alternatif bir açılımın yapıcı ve aydınlatıcı çözümüne ihtiyaç hissetmektedir.

Batı medeniyeti ile alış veriş ve hesaplaşmada zengin bir tecrübe birikimine sahip olan ve bu çerçevedeki zaafı ve dinamizmi bizzat yaşamış olan toplumumuz İslâm dünyasındaki bu ilmî paradigma bunalımını aşacak ciddi bir açılımın öncülüğünü yapabilir. Türkiye'deki aydın çevreyi kısır, baskıcı ve yüzeysel siyasî reçetelerden, dar entellektüelizm kalıplarından çıkaracak ve yeni bir ilmî geleneğin evrensel anlamda öncülüğünü yapacak konuma yükseltecek olan da böyle bir misyonu üstlenme cehdi olacaktır.

KAYNAKLAR

- ABDUH, M. *Risalah al-Tawhîd/The Theology of Unity*, çev. I. Musa'ad ve K. Cragg, G. Ailen and Unwin Ltd., London, 1966.
- ABDULBÂKÎ, M. F. *El-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*, El-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1984.
- AFNAN, S., *Avicenna His Life and Works*, Callen & Unwin Ltd., London, 1958.
- AHWANY, Al-, “*Al-Kindî*”, neşr. M. M. Sharîf, *A History of Muslim Philosophy*, 1/421-434, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963.
- AHWANY, Al-, “*Ibn Rushd*”, M. M. Sharîf, *A History of Muslim Philosophy*, 1/540-564, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963.
- ASH'ARÎ, Al-, *al-İbâna 'an Usûl al-Diyânah*, çev. Walter Klein, New Haven, 1940.
- ASH'ARÎ, Al-, “*Kitâb al-Luma'a fi al-Radd 'alâ Ahl al-Zaigh wa Al Bida*”, Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde yine kendisi tarafından “Highlights of the Polemic Against Deviators and Innovators” başlığıyla çevrilmiştir; Arapça: 1-83; İngilizce: 1-115; Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953.
- ASH'ARÎ, Al-, “*Kitâb Maqâlât al-İslamiyyîn wa Ikhtilâf al-Musallîn*”, *Die Dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam* unvanıyla çev. H. Ritter, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1980.
- ASH'ARÎ, Al-, “*Risâlet Istihsan al-Khawd fi 'Um al-Kalâm*”, Richard Mc Carthy tarafından neşredilen *The Theology of al-Ash'arî* içinde yine kendisi tarafından “A Vindication of the Science of Kalam” başlığıyla çevrilmiştir; Arapça: 87- 97; İngilizce: 119-133; Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953.



- BAGHDÂDÎ AL-, *el-Fark beyne'l-firak, Müslim Schisms and Sects*, başlığıyla çev. A. S. Halkin, Palestine Publishing Co., Tel Aviv, 1935.
- BAĞDADÎ el-, *Kitâbu usûli'd-dîn, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide*, Beyrut, 1981.
- BUHÂRÎ, el-, *Sahîhu'l-Buhârî I-VIII*,. Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- CÂMÎ, N. A., *Lawâih*, çev. E. H. Whinfield ve M. M. Kazvini, Royal Asiatic Society, London, 1914.
- CRAIG, W. L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, The Macmillan Press Ltd., London, 1980.
- DAVUTOĞLU, A., “Giriş”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, neşr. M. M. Şerif, s. 9-14, İnsan Yay., İstanbul, 1990.
- DAVUTOĞLU, A. *Alternative Paradigms*, University Press of America, New York, 1994.
- EBÛ HANÎFE, “*Fıkhu'l-ebzat*”, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, neşr. M. Öz, Arapça: 35-55; Türkçe: 41- 65, Kalem Yayınları, İstanbul, 1981.
- ELIADE, M., *A History of Religious Ideas*, neşr. A. Hiltebeitel ve D. A. Cappadona, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- FAHRÎ, M., *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987.
- FÂRÂBÎ AL-, *Al-Fusûl al-Madanî, Aphorisms of the Statesman* unvanıyla çev. ve neşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge, 1961.
- FÂRÂBÎ AL- *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, neşr. F. M. Neccar, Matba'ati'l-Kâtûlikiyye,, Beyrut, 1964.
- FÂRÂBÎ AL- “*Kitâbu tahsili's-se'âde*”, *Al Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* içinde “The Attainment of Happiness” unvanıyla çev. M. Mahdi, 13-53, Cornell University Press, New York, 1969.
- FÂRÂBÎ AL- *Kitâbu tahsili's-se'âde*, neşr. C. Yasin, Dâru'l-Endulus, Beyrut, 1983.
- FÂRÂBÎ AL- *Kitâbu ârâi chli'l-medîneti'l-fâdile*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1985.
- FARUQÎ, I. R. *Tawhîd*, Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982.
- FAZLURRAHMÂN, “*Ibn Sînâ*”, *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf: 480-506, Otto Harrosowitz, Wiesbaden, 1963.
- FRANK, R. M., “*The Kalâm, An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question*”, *Journal of American Oriental Society*, 1968, 88, s. 295-309.
- GALTUNG, J., “*On the Dialectic hetween Crisis and Crisis Perception*”, S. Musto & C. F. Pinkle, *Europe at the Crossroads*, s. 3-29, Praeger, New York, 1985.
- GATJE, H., “*Logisch-Semiologische Theorien bei Al-Gazzali*”, *Arabica*, 1974/ 21, s. 151-182.
- GAZZALÎ, AL-, *Fadâih Al-Bâtiniyyah wa Fadâil al-Mustazhiriyyah, Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniyya-Sekte* başlığıyla çev. I. Goldziher, E.J.Brill, Leiden, 1916.

- GAZZALÎ, Al-, *Mishkât al-Anwâr, The Niche for Lights* unvanıyla çev. W. H. T. Gairdner, Royal Asiatic Society, London, 1924.
- GAZZALÎ, Al-, *Tahafot al-Falâsîfat*, neşr. M. Bouyges, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1927.
- GAZZALÎ, Al-, *Ayyuha al-Walad, O Youth* unvanıyla çev. G. H. Scherer, The American Press, Beyrut, 1933.
- GAZZALÎ, Al-, *Al-Maqşad al-Asnâ fi Sharh Ma'âni Asma' Allah al Husna*, Dâru'l-maşrık, Beyrut, 1971.
- GAZZALÎ, Al-, *İtikatta İktisat*, (el-İktisâd fi'l-i'tikâd), çev. O. Z. Soyyiğit, Sönmez Yay., İstanbul, 1971.
- GAZZALÎ, Al-, *Kistâsu'l-mustakîm*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1983.
- GAZZALÎ, Al-, “*Faysalu't-tefrika beyne'l-islâm ve'z-zendeka*”, *Mecmû'atu'r-resâili'l-imâmi'l-gazzâlî*, III/113-148, Dâru'l-mektebeti'l-'ilmiyye, Beyrut, 1986.
- GAZZALÎ, Al-, “*Kavâ'idu'l-'akâid fi't-tevhîd*”, *Mecmû'atu'r-resâili'l-imâmi'l-gazzâlî*, 11/123-129, Dâru'l-mektebeti'l-'ilmiyye, Beyrut, 1986.
- GAZZALÎ, Al-, *Mi'yâru'l-'ilm*, Dâru'l-Endülüs, Beyrut, (t.y.).
- GAZZALÎ, el-, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, çev. Yahya Pakiş, Ümran Yay., İstanbul, 1988.
- GHAZZÂLÎ, Al-, *The Alchemy of Happiness*, (Kimyâ-yı Se'âdet) çev. C. Field, John Murray, London, 1910.
- GOLDZİHER, I., *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1910.
- GRANT R. M., “*Hellenistic Elements in I Corinthians*”, *Early Christian Origins*, neşr. A. Wikgren, Chicago, 1961.
- GRANT, E., “*Ways to Interpret the Terms 'Aristotelian' and 'Aristotelianism' in Medieval and Renaissance Natural Philosophy*”, *History of Religions*, 1987/25, s. 335-358.
- GREEN, V. H. H., *Renaissance and Reformation*, 2. neşrinden 3. tıpkıbasım., Edward Arnold Publishers Ltd., London, 1967.
- GRUNEBaum, v. G. E., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, The University of Chicago Press, Chicago, 1946.
- GRUNEBaum, v. G. E., “*Pluralism in the Islamic World*”, *Islamic Studies*, 1962, s. 37-59.
- GRUNEBaum, v. G. E., *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, University of California Press, Los Angeles, 1962.
- GRUNEBaum, v. G. E., “*The Sources of Islamic Civilization*”, *Der Islam*, 1970/46, s. 1-55.
- GÜMÜŞHÂNEVÎ, “*Câmi'u'l-mutun*”, *Akaid Risaleleri*, neşr. A. Nar, Selam, İstanbul, 1984, s. 297-312.



- HAMÎDUDDÎN, M., “*Early Sufis: Doctrine*”, *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf, 1/310-335, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.
- HAMMOND, R., *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, The Hobson Book Press, New York, 1947.
- HATÎB, M., *Esmâullâhi'l-husnâ ve sıfâtihi'l-'ulyâ*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1988.
- HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of History*, çev. J. Sibree, P. F. Collier and Son, New York, 1902.
- Holy Bible*, According to the authorized or King James' version, A. J. Holman Company, Philadelphia, 1957.
- HORTEN, M., “*Religion und Philosophie im Islam*”, *Der Islam*, 1913/4, s. 1-4.
- HORTEN, M., “*The System of Islamic Philosophy in General*”, çev. J. Hager, *Islamic Studies*, 1973/12, s. 1-36.
- HOURANI, G., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Gibb Memorial Trust, London, 1976.
- HOURANI, G., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- HYE, M. A., “*Ash'arism*”, *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf, 1/220-244. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.
- IBN 'ASÂKÎR, “*Tabyîn Kadhib al-Muftari fi mâ Nusiba ilâ al-Imâm Abû al-Hasan al-Ash'ari*”, özet ve çeviri, *The Theology of al-Ashari* içinde neşr. R. J. McCarthy, 145-205. Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1953.
- IBN KHALDÛN, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. F. Rosenthal, Routledge & Kegan Paul ve Secker & Warburg, London, 1967.
- IBN RUSHD, *Tafsîr mâ ba'd al-tabî'ah: Great Commentary on Aristotle's Metaphysics I-IV*, neşr. Bouyges, 1938-51.
- IBN RUSHD, *Commentary on Plato's Republic*, çev. ve neşr. E. I. J. Rosenthal, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.
- IBN RUSHD, *Tahâfut al-Tahâfut, The Incoherence of the Incoherence* başlığıyla çev. S. Van Den Bergh, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- IBN SÎNÂ, *Dânish Nâma-i 'Alâi (Îlâhiyyât)*, *The Metaphysics of Avicenna* unvanıyla çev. P. Morewedge, Columbia University Press, New York, 1973.
- IBN TUFEYL, *The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan*, çev. S. Ockley, Dârul-Ma'ârif, Kahire, 1905.
- IQBÂL, M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford University Press, London, 1934.
- ISFEHÂNÎ, R. el-, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1921.
- IZUTSU, T. *Ethico-religious Concepts in the Qur'ân*, McGill University Press, Montreal, 1966.
- IZUTSU, T., *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş (*God and man in the Qur'an: A Semantical Analysis of Qur'anic Weltanschauung*), Kevser Yay., Ankara, (t.y.).

- İBN HANBEL, *Müsned I-VI*, Çağrı Yay., İstanbul, 1982.
- İBN KESİR, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm I-IV*, Çağrı Yay., İstanbul, 1986.
- İBN MANZUR, *Lisânu'l-'arab*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, (t.y.).
- İBN RÜŞD, *Telhîsu mâ ba'de't-tabî'a*, neşr. Osman Emin, Kahire, 1958.
- İBN RÜŞD, *Faslu'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati min'it- tisâl*, neşr. Elbir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1973.
- İBN TEYMİYYE, *Risâletu'l-ekmelîyye*, Matbû'atu'l-Medenî, Kahire, 1983.
- İBN TEYMİYYE, *Kitâbu'l-esmâ' ve's-sıfât*, Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, Beyrut, 1988.
- İBNU'L-KELBÎ, *Kitâbu'l-esnâm*, neşr. Ahmed Zeki Paşa, Ankara, 1969.
- ÎCÎ, El-, *"El-Akâidu'l-'adûdiyye"*, *Akaid Risaleleri*, neşr. Ali Nar, Türkçe: 187-193; Arapça: 437-440, Selam Yay., İstanbul, 1984.
- İZMİRLİ İ. H., *Yeni İlm-i Kelâm*, Latin harfli neşr. S. Hizmetli, Umran Yay., Ankara, 1981.
- JÂHİZ AL-, *The Life and Works of al-Jâhiz*, çev. ve neşr. C. Pellat, Routledge & Kegan Paul, London, 1969.
- JUWAINÎ, Al-, *"Şifâu'l-ğalîl fi mâ veka'a fi't-tevrât ve'l-incîl mine't-tebdîl"*, *Textes Apologetiques De Guwaini* içinde, 38-83, neşr. M. Allard, Dar al- Machreq Editeurs (Imperimerie Catholique), Beyrouth, 1968.
- KALABADHI AL-, *"Kitâbu't-te'âruf li mezhebi ehli't-tesavvuf"*, *The Doctrine of the Sufis* unvanıyla çev. A. J. Arberry, Cambridge University Press, London, 1935.
- KHÂZİNÎ, Al-, *"Kitâbu mîzânî'l-hikme"*, *Journal of American Oriental Society*, 1860/6, s. 1-128 içinde *"Book of the Balance of Wisdom: An Arabic Work on the Water-Balance"*, çev. C. N. Khanikoff.
- KINALİZÂDE, A., *Ahlâk-ı 'Alâî I-II*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, (t.y.).
- KİNDÎ, al-, *el-Felsefetu'l-ûlâ*, *Al-Kindi's Metaphysics: A Translation of Ya'qub ibn Ishâq al-kindî's Treatise "On First Philosophy"*, şerhederek çev. Alfred L. Ivry, State University of New York Press, Albany, 1974.
- KİNDÎ, el-, *"El-fâ'îlu'l-hakku'l-evvelu't-tâmm ve'l-fâ'îlu'n-nâkisu'llezî huve bi'l-mecâz"*, *Resâilu'l-kindî*, neşr. M. A. Ebû Ride, 180-185, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950.
- KİNDÎ, el-, *"El-felsefetu'l-ûlâ"*, *Resâilu'l-kindî*, neşr. M. A. Ebû Ride, 91-162, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950.
- KİNDÎ, el-, *"Risale fi vahdâniyyetillâh ve tenahi cirm al-âlem"*, *Resâilu'l-kindî*, neşr. M. A. Ebû Ride: 199- 207, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1950.
- Kur'an-ı Kerim*
- KUŞEYRÎ, A., *Şerhu esmâi'llâhi'l-husnâ*, Dâru Ezel, Beyrut, 1986.
- KUTB, S. *Milestones*, Aarîf, Bombay, 1978.
- KUTB, S., *Fî Zılâli'l-Kur'ân/Kur'ân'ın Gölgesinde I-XVI*, çev. M. E. Saraç, İ. H. Şengüler ve B. Karlığa, Hikmet Yay., İstanbul, (t.y.).
- LAKKANÎ, el-, *"Cevheru't-tevhîd"*, *Akaid Risaleleri*, neşr. A. Nar, Arapça: 441-5; Türkçe: 230-9, Selam Yay., İstanbul, 1984.



- LERNER, R., ve M. Mahdî, *Medieval Political Philosophy*, The Free Press, New York, 1963.
- MACDONALD, D. B., “*The Life of al-Ghazali, with special reference to his religious experiences and opinions*”, *Journal of American Oriental Society*, 1899/20, s. 71-132.
- MACDONALD, D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York, 1903.
- MACDONALD, D. B., *The Religious Attitude and Life in Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1909.
- MADKOUR, I., “*Al-Farabi*”, *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharif, 1/450-469, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.
- MAHDÎ, M., “*Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought*”, *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, neşr. C. Malik, 99-11, American University Press, Beirut, 1972.
- MASUMÎ, M. S. H., “*Ibn Bajjah*”, *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharif, 1/506-526, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.
- MÂTURÎDÎ, el-, *Kitâbü't-evhîd*, çev. H. Erdoğan, Hicret Yay., İstanbul, 1981.
- MEVDÛDÎ, E., “*Abu Hanifah and Abu Yusuf*”, *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharif, 1/674-704, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.
- MEVDÛDÎ, E., *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. İ. Kaya and O. Cilacı, Düşünce Yay., İstanbul, 1979.
- MUHASİBÎ, Al-, “*Kitâbu'l-'ilm*”, “*Islam and Conservation: The Theologian-Ascetic al-Muhasibi*” başlığıyla şerhederek çev. L. Librande, *Arabica*, 1974/30, s. 125-146.
- MÜSLÎM, el-, *Sahîhu'l-muslim I-III*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- NASAFÎ, A., “*Kitâbu bahri'l-kelâm fi 'ilmi't-tevhîd*”, *A Reader on Islam*, neşr. ve çev. A. Jeffery, 375-457, Mouton & Co, Gravenhage, 1962.
- NASR, S. H., *Three Muslim Sages*, Harvard University Press, Cambridge, 1964a.
- NASR, S. H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1964b.
- NASR, S. H., “*Sufism and the Integration of Man*”, *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, neşr. C. Malik, 144-151, Centennial Publications Beirut, 1972.
- O'LEARY D. L., *How Greek Science Passed to the Arabs*, Routledge and Kegan Paul, London, 1948.
- PETERS, F. E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press, New York, 1968.
- RÂZÎ, F., “*Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh*”, *el-Fikru'l-ahlâki'l-'arabî*, neşr. M. Fahrî, 175-200, El-Ehliyye Li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut, 1978.
- RÂZÎ, F., *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi te'âlâ ve's-sifât*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1984.
- ROSENTHAL, E. I. J., “*The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 1953/15, s. 246-279.

- ROSENTHAL, E. I. J., “*The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice*”, *Der Islam*, 1973/30, s. 1-29.
- ROSENTHAL, F., *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill, Leiden, 1970.
- RUBIN, U., “*Al-Samad and the High God: An Interpretation of Sura CXII*”, *Der Islam*, 1984/61, s. 197-217.
- SÂBÛNÎ es-, N., *el-Bidâye fi usûli'd-dîn, Mâturîdiyye Akaidi* başlığıyla çev. ve neşr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1980.
- SANTILLANA, D. De, “*Law and Society*”, *The Legacy of Islam*, neşr. T. Arnold and A. Guillaume, 1931 tarihli 1. neşrin 8. tıpkıbasımı, Oxford University Press London, 1965, s. 284-311.
- SCHACT, J., *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford, 1964.
- SCHIMMEL, A., “*Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen*”, *Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart*, neşr. A. Mercier, 9-31, Verlag Herbert Lang, Bern, 1976.
- SCHUON, F., *Understanding Islam*, çev. D. M. Matheson, George Allen and Unwin Ltd., London, 1963.
- SEELYE, K. C., *Moslem Schisms and Sects, Introduction and translation of al-Farq Bayn al-Firq of Baghdadî*, Columbia University Press, New York, 1920.
- SENÛSÎ es-, “*Akâidu's-suğrâ*”, *Akaid Risaleleri*, neşr. A. Nar, 198- 203, Selam Yay., İstanbul, 1984.
- SHAHRASÂNÎ, Al-, *Kitâb Nihâyat al-Iqdâm fi 'Ilm al-Kalâm*, çev. A. Guillaume, Oxford University Press, London, 1934.
- SHAMSÎ, F. A., “*Al-Kindi's Risala fi Wahdaniya Allah wa Tanahi Jirm al-'Alam*”, in *Islamic Studies*, 1978/17, s. 185-201.
- SHARIF, M. M., *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harassowitz, Wiesbaden, 1963-66.
- SHEHADÎ, F., *Ghazali's Unknowable God*, E. J. Brill, Leiden, 1964.
- ŞÂFÎ'Î, *Al-Risalah, Islamic Jurisprudence*, çev. M. Khadduri, J. Hopkins Press, Baltimore, 1961.
- TAFTAZÂNÎ, S., *Sharh al-Aqaid al-Nasafi, A Commentary on the Creed of Islam* başlığıyla çev. E. E. Elder, Columbia University Press, New York, 1950.
- TAHÂVÎ, et-, *Usûlu'l-'akîdeti'l-islâmîyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987.
- TİRMİZÎ, et-, *Sunenu't-tirmizî I-V*, Çağrı Yay., İstanbul, 1981,
- TOLL, C., “*Arabische Wissenschaft und Hellenistisches Erbe*”, *Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart*, neşr. A. Mercier, 31-59, Verlag Herbert Lang, Bern, 1976.
- TOYNBEE, A. J., *A Study of History*, University Press, New York, 1939.
- TRITTON, A. S. *Muslim Theology*, The Royal Asiatic Society, London, 1947.
- TRITTON, A. S., “*Reason and Revelation*”, *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*, neşr. G. Makdisî, 617-630, Brill, Leiden, 1965.
- TÛSÎ, N., *Akhlâq-i Nâsirî*, çev. G. M. Wickens, G. Allen & Unwin Ltd., London, 1964.



- VALİUDDÎN, M., "Mu'tazilism", *A History of Muslim Philosophy*, neşr. M. M. Sharîf, 199-220, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1963.
- VALİUDDÎN, M., "The Problem of the One and the Many: The Sufi Approach", *Islam and Modern Age*, 1974/7, s. 11-23.
- VEHBÎ, M., *Hulâsatu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân I-XV*, Üçdal Yay., İstanbul, 1966.
- WALDNMAN, M. R., "The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an", *Journal of American Oriental Society*, 1968/88, s. 442- 455.
- WALZER, R., "New Studies im al-Kindi", *Oriens: Journal of the International Society for Oriental Research*, 1957/10, s. 203- 232.
- WALZER, R., *Greek into Arabic Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, 1962.
- WATT, W. M., "Conditions of Membership of the Islamic Community", *Studia Islamica*, 1964/21, s. 5-12.
- WATT, W. M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1968.
- WATT, W. M., *Islam and the Integration of Society*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970.
- WATT, W. M., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972.
- WATT, W. M., "The Qur'an and Belief in a 'High God'", *Der Islam*, 1979/56, s. 205-211.
- WENSINCK, A. J., *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1932.
- WILLIAMS, J. A., *Themes of Islamic Civilization*, University of California Press, Los Angeles, 1971.
- YAZIR, H., *Hak Dini Kur'an Dili I-IX*, Eser Yay., İstanbul, 1971.
- YILDIRIM, S., *Kur'an'da Uluhiyyet*, Kayhan Yay., İstanbul, 1987.
- ZERKEŞÎ, *Ma'nâ lâ ilahe illallâh, Dâru'l-Beşîri'l-İslâmiyye* Beyrut, 1986.



Fundamentals of Islamic Tradition of Thought, Its Formation Process and Reinterpretation

Prof. Dr. Ahmet Davutoglu

ABSTRACT

When the beginning and the end of this century are compared, it is absolutely certain that both western civilisation and Islam world have undergone serious transformation. Reaching the peak of colonisation period at the beginning of the century, Western civilisation achieved to impose its values and institutions as global institutions to other societies. The superiority of the thinking style which was stipulated by the modernist paradigm and that of the social institutions both in terms of contents and pragmatic values was accepted as an unquestionable truth. However, by the end of the century, the philosophic grounds which this paradigm based on had gone through a process of collapse. On the other hand, the richness of Islamic civilisation which had been declared by the scholar who had came out of Islamic societies



took part as an alternative worldview not only in the agenda of Muslim world but also that of the whole world at the end of the century.

After putting forward Islam as an alternative worldview, the most important question at the stage of interpreting the thinking tradition in the Islamic civilisation what whether the Islamic history of thought could create *unique paradigm* or not because today there are some illusions about this issue. The most important reason behind this issue is that the systematic studies on the Islamic thought started by the orientalist at the end of 19th century when the Western history of thought had been placed at the centre of the human history of thought. What is notable in these studies is that the unique characteristic which has been structured by Islamic tradition of thought because of its particular reasons is denied and there is an effort to include it into the Western tradition of thought. Therefore, Islamic civilisation needs to be re-interpreted. The focal point of this activity of reinterpretation of Islamic civilisation is Islamic civilisation's unique feature which makes it different from the civilisations which precede it. The civilisations which have established their unique scientific paradigm have three important characteristic features. First, the awareness of itself which defines the individual prototype of this civilisation and which differentiates from the prototypes of the preceding civilisations; second is emergence of different scientific leadership prototype which shapes the informational dimension of the civilisation in question; and the third is that civilisation's having a systemisation activity for restructuring the information it has inherited. From this perspective, the thought tradition of Islamic civilisation has these three important differences which make it unique:

1. Islamic faith has made individuals aware of themselves thanks to the exclusive self consideration it has brought.
2. The unique prototype of Islam which has come into being with this self awareness has paved the way for the construction of a scientific tradition which makes orientation and structures the information generation.
3. The unique self awareness and scientific leadership prototype have not only started the process of re-designing the knowledge which have come into being to date but also have made it the creation of new disciplines possible.

Therefore, Islam's settling the account with the civilisation during the time Islamic faith was distributed in the pre-Islamic civilisation centres and the analysis of the consequential intellectual accumulation is very important in terms of the fact that it indicates that Islam has a paradigm-establishing feature. In terms of the inner integrity of *existence-*

knowledge-value platform, it is possible to analyse basic elements of this historic paradigm under three main headings: Oneness and Hierarchy in the World of Creation, Epistemological Oneness of Truth and Formation of Knowledge Sources, Value-dependent Life and Understanding of Law.

Word of Oneness and principle of exonerate which has an absolute integrity with it constitute the basis of Islamic faith's consideration of existence and its cosmological understanding. Principles of oneness (Tewhid) constitute the bridge of understanding from theory to practice, from belief to life and from ideal to the reality. Therefore, believing the oneness of Allah, which is defined by Quran, and the clearness and limpidity of the understanding of hierarchy of creation which has been lead by this belief underlies the background of Islam's dynamism concerning the socialisation throughout the history. In the meaning unity of Quran, the concept of *iman* (*belief-creation*) has makes such a sound inner system with the concepts of '*ilm* (knowledge-epistemology) and that of *el-'amelu's-sâlih* (ethics-axiology) that the creation-knowledge-value structuring which makes the basis of paradigm of the basis of Islam develops on this ground.

The second most important element in the monolith system of Islamic existence-knowledge is the epistemological approach which basis on the compliance between the sources of information. Three features of the Islamic epistemology can be summarised as follows: 1- relationship of absolute dependency between the knowledge and existence theories (ontology-dependent epistemology), 2- differentiation of resources between the information platforms and 3- coherence and internal consistency of information resources. Actually, all of these features are overlapping rings of the worldview network.

In the Islamic history of thought, it is not possible to separate the definition, resource and classification of "knowledge" from the consideration of creation. The creation hierarchy which is required by the absolute monotheist conception has determined the absolute disintegration at the knowledge platform and the knowledge hierarchy has become the basic feature of the Islamic Understanding. The revelation from Allah (*el-'ilm minellâh*) is not comprehended at the same level with the relative feature of the existence of human beings, in other words with the knowledge of human beings who have the risk of making mistake at any point.

Islamic worldview and life style have a complete system. Therefore, *imân* (belief- comprehension of creation) which is the basic conception of Quranic value system constitute an indivisible whose with the key concepts of '*amelu's-sâlih* (good deeds -morality) and '*ilm* (knowledge).



Quranic value system is the most prior resource of law. While the validity of legal applications refers to this value system, the compliance of social mechanism and institutionalisation with this framework is considered the minimum conditions for legitimacy. The purpose of life is to achieve these values. The more implemented, the more valuable law and institutional mechanisms which are the extension of law are. In this respect, perfection of human being is possible through the bliss of acting in accordance with the principles of Quranic morals, for which he is obliged to guarantee implementation.

Especially, the internal integrity and consistency between the creation-knowledge-value systems which constitute the basis of Islamic paradigm are the most basic elements of the Islamic civilisation accumulation and continuity of the historical tradition as well as its validity of today. The theoretical and methodological basis of Islamic paradigm, which we have to reinterpret and generate today, can be possible only through the clearly understanding of the continuity elements of this historical accumulation and tradition. Against the challenge of the modern Western civilisation, we have to have a paradigm similar to that which was created as a result of the efforts made by the scholars at the process during which the Quranic value-knowledge-value system faced the antique civilisation accumulations. This mission is not limited with the needs of Islamic world. Not only has the Islamic world by the whole humanity needed the constructive and illuminative solution of an alternative initiative against the modernist paradigm crisis which has brought human being to the brink of dense creation crisis.



Основы, Процесс Формирования и Новое Толкование Традиционной Исламской Мысли

Профессор Доктор Давутоглу Ахмет

РЕЗЮМЕ

Если сравнивать начало и конец текущего века, можно заметить, что и западная цивилизация, и исламский мир пережили серьезные преобразования. Западная цивилизация, в начале века достигшая пика колониального периода, сумела навязать свои ценности, свои сообщества и объединения всему миру. Предусмотренный модернистской парадигмой образ мыслей и превосходство социальных учреждений с точки зрения и содержательных, и практических ценностей, приняты за неоспоримую истину. Однако в конце века философские основы, на которые опиралась эта парадигма, переживают серьезный кризис. В ответ на это, идея объединения исламской культуры, проповедуемая еще в начале века даже вышедшими из мусульманского общества новыми просветителями, в конце века создала



необходимость представить эту идею не только исламскому миру, но и всему человечеству в качестве альтернативного мировоззрения.

Представляя ислам как альтернативное мировоззрение, перед нами встает один из самых главных вопросов нового истолкования традиционной мысли в исламской цивилизации – это вопрос о том, существует ли в истории исламской мысли присущая ей характерная парадигма, ведь в настоящее время в этой сфере существует некоторое количество заблуждений. Причиной этих заблуждений является тот факт, что систематическая работа востоковедов, касающаяся исламской мысли, была начата в конце 19 века, то есть в период, когда история западной мысли навязала свой центризм, став главной в истории мысли человеческой. Касательно данной темы на Западе имеется множество работ. Бросается в глаза, что традиционная западная мысль отрицает наличие присущих традиционной исламской мысли особенностей, характеризуя ее как часть своей собственной истории. Поэтому в настоящий момент существует необходимость по-новому истолковывать исламскую цивилизацию. Новое истолкование исламской мысли следует сфокусировать на особых качествах, показывающих отличие исламской цивилизации от предыдущих цивилизаций. Следует заметить, что у цивилизаций, обладающих самостоятельными научными парадигмами, имеются три основных отличия. Первое: такие цивилизации представляют собой индивидуальный прототип и создают присущий ей механизм самопознания, отличный от прототипов предыдущих цивилизаций. Второе: в таких цивилизациях появляется лидирующий научный прототип, образующий отличное от других информационное поле. И третье: такие цивилизации находятся в постоянном движении, создавая новую систематизацию знаний из имеющегося информационного наследия. С этой точки зрения о трех отличиях, присущих традиционной мысли исламской цивилизации можно сказать следующее:

Ислам как религия, при помощи комплексного восприятия сущего, предоставил личности новый способ самопознания и мышления.

Созданный на основе данного способа самопознания и мышления своеобразный прототип исламской цивилизации подготовил фундамент для создания другого прототипа, связанного с построением научных традиций, направляющих и формирующих производство знаний.

Своеобразный метод самопознания и лидирующий научный прототип начали процесс реорганизации сбора знаний, имеющихся до того момента, и в тоже время обеспечили появление новых научных дисциплин.

Далее, религия ислам начала проникать в доисламские центры цивилизации, и столкнувшись лицом к лицу, они произвели взаиморасчет, а в результате появились накопления знаний, анализ которых имеет важное значение для представления парадигматических и

созидательных особенностей исламской веры. Основные элементы этой исторической парадигмы – сущее-знания-ценность, делают возможным исследовать внутреннее содержание этого единства в трех направлениях: Единство и иерархия мира сущего, Единство теории познания реальности и создание источников знаний, Понятие ценностно-зависимой жизни и права.

Основу восприятия сущего и космологических понятий ислама образует вера в единого Бога, который не имеет недостатков и непостижим человеком. Принцип Бога, не имеющего недостатков, в исламском мировоззрении, проповедующем единовластие, переходит из теории в практику, создавая мост восприятия, соединяющий веру и жизнь, идеалы и реальность. Поэтому на заднем плане динамизма ислама в сфере социализации, показанного на всем историческом пути развития, стоит чистота и прозрачность веры в единого Бога, в его непорочность, определенную Священным Кораном, и осознание внутренней иерархии всего сущего, принесенной этой верой. Стройную и стабильную внутреннюю систему образуют взятые из Корана целостностные понятия веры, знаний (познания) и морали (духовных ценностей). Эта система настолько устойчива, что само понятие сущее-знания-ценность, на котором построена парадигма исламской мысли, тоже развивается благодаря такому фундаменту.

В формировании коранического мировоззрения и создании фундамента парадигматического единства сознания сущего и самопознания в истории исламской мысли особое место занимает аль-Газали. Аль-Газали всю свою жизнь старательно изучал и анализировал все виды познания и их представителей. В результате он не только критично исследовал имеющуюся научную среду, но и создал свою систему. Опять же последующие периоды представляют перед нами три направления: сближение групп и ускорение синтетических поисков, стабилизация и усиление парадигматического фундамента, созданного на коранической онтологической основе, что принесло еще одну своеобразную особенность: распространение толкований и разъяснений. Очень важны дальнейшие споры по данному вопросу, получившие активное развитие после аль-Газали.

Вторым важным элементом исламской объединяющей системы *сущее-знания-ценность* является гносеологический подход, опирающийся на соответствие источников знаний. Три основных особенности исламской гносеологии можно резюмировать следующим образом: 1- Абсолютная взаимосвязь теории познания и сущего (гносеология, зависимая от онтологии), 2- Дифференциация источников различных плоскостей знаний, 3- Внутренняя и внешняя гармония источников знаний. Все эти особенности представляют собой сцепленные кольца в цепи единого мировоззрения.



Определение, источники и классификацию «знаний» в истории исламской мысли невозможно абстрагировать от восприятия сущего. Иерархия сущего, которую требует стиль абсолютного монотеистического восприятия, определяет абсолютное расщепление плоскостей знаний, что делает иерархию знаний основной особенностью мусульманского образа мыслей. Особенности знаний, переданных через посланников Аллаха, естественно воспринимаются не совсем по-другому, чем обычные человеческие знания, которые в любой момент могут оказаться ошибочными.

В исламском мировоззрении и образе жизни существует система единовластиа. Целостность системы коранических ценностей составляют такие неразделимые понятия, как вера, добрые дела и знания.

Система коранических ценностей является фундаментом права. Действительность правовых норм полностью определяется данной системой ценностей, которая является безоговорочным условием законности тех или иных социальных механизмов и общественной организации. Жизненные цели образуются из реализации этих ценностей. Право и его продолжение – общественные организационные механизмы – оцениваются критериями, определяющими насколько качественно эти системы реализуют указанные ценности. Исходя из этого, совершенство человека – это произведение, где счастье есть результат осуществления нравственных коранических принципов, гарантированное внедрение в жизнь которых является ответственностью правовой системы.

Резюмируя все вышесказанное, следует заметить, что внутренняя целостность и гармония системы сущее-знания-ценность, образующей фундамент исламской парадигмы, является основным элементом постоянства культурного наследия ислама и его исторической традиции, которые и в настоящий момент остаются в силе. Понимание теоретических и методологических основ исламского парадигматического фундамента, к созданию и истолкованию которого мы в настоящий момент должны подойти по-новому, возможно только благодаря четкому осознанию элементов постоянства этого исторического наследия и традиций. Мы обязаны противопоставить бросающей нам вызов Западной цивилизации нечто не менее мощное – парадигматическую систему, созданную усилиями ученых в процессе сравнения коранической системы сущее-знание-ценность с наследием античной цивилизации. Эта миссия не ограничивается только нуждами исламского мира. В следствие кризиса модернистской парадигмы, которая привела к кризису самого существования человека, назрела необходимость в созидательном, просветительском альтернативном его решении не только в исламском мире, но для всего человечества.