

## İkbâl ve Schuon'a Göre Eş'arîlik\*

ŞEHZAD KAYSER

ÇEVİREN: SALİH SABRİ YAVUZ

YRD. DOÇ. DR., KTÜ RİZE İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Müslümanların Yunan düşüncesiyle teması, İslâm dünyasında rasyonalizm sürecini başlatmıştır. Yunanlıların antik dünyadan öğrendiği bir kaç temel öğreti, Ortaçağ ve modern Müslüman düşüncesinde donuklaşıp kalmıştır. Hiç şüphesiz bu hakim temayülün aksine, farklı devirlerde Müslümanların ufkunda gözle görülür etki bırakan, dikkate değer bazı istisnalar da vardır. Bununla birlikte Müslüman düşünürler tam anlamıyla nazari aklın büyük ağlarından kendilerini kurtarmayı başaramamışlardır. Batılı düşünce tarzına tepki olarak tümevarımsal metodun entelektüel temellerinden sökülüp atılması, durumu daha da güçleştirmiştir. Çağdaş Müslüman, kendini tuhaf bir ikilem içerisinde bulur. O, soyutun 'gölge'si ve somutun 'realite'si arasında sıkışıp kalmıştır. 'Fikir' ve 'eylem'in hayalinde bocalar. Unutulmuş bir konuyu hatırlamak için, onların ilk defa sendeledikleri konuyu takip edip kaynağına gitmemiz gerekir.

Mu'tezilîler, kendilerini '*ehl-i adl ve tehdid*' diye adlandıran ilk akılcılardı. Vâsıl b. Atâ, hocası Hasan-ı Basrî'nin öğretilerini terk ederek, zamanın sahillerinde iz bırakan rasyonel bir süreç başlattı. Mu'tezile, Allah ve O'nun sıfatları, akıl ve vahiy, hür irade, Kur'ân'ın kıdemi, ru'yetullah konularını içine alan çok sayıda konuyla uğraştılar. Nazari metotla vasıtasıyla dinin sahasına tecavüz ettiler. Eş'arî'nin gücü, işlenmiş olan birtakım ihlalleri algılayışında saklıdır. Fakat o bu ihlallerin boyutlarını anlayamamıştır. Bu son zikredilen, Eş'arî görüş ve metodolojisinin tabiatında var olan eksikliği teşkil eder.

İkbâl, bu konuda bazı önemli araştırmalar ve incelemeler yapmıştır. O şöyle der: "İlk Abbasî halifeleri tarafından himaye edilen akılcılık (rasyonalizm) İslâm dünyasının entellektüel merkezlerinde IX. yüzyılın ilk yarısına kadar gelişip serpilmei sürdürdü. Ancak Mu'tezile, kendi metotlarıyla onları yıkmaya çalışan ve rasyonalist üstatlar gözetiminde yetişen Eş'arî gibi çok enerjik bir lider tarafından kurulan güçlü bir Sünnî reaksiyonla

karşılaştı.”<sup>1</sup> Reaksiyonun sebebine gelince, İkbâl, “Rasyonalizm, gerçekliği yalnızca akıl ile ölçmeye çalışan bir teşebbüs olarak, Felsefe ve dinin alanlarının bir olduğunu belirtti ve inancı, saf düşüncenin terimleri ve kavramları şeklinde açıklamaya çalıştı. İnsan fıtratının gerçeklerini önemsemedi ve İslâm cemaatinin birliğini bölmeye yöneldi. İşte reaksiyonun sebebi budur”<sup>2</sup> der. Aynı fikri şu sözlerinde de tekrar eder: “Mu’tezile, dini sadece bir doktrin olarak düşündüğü ve onun hayatî bir gerçeklik olmasını önemsemediği için, hakikate ulaşmanın kavramsal olmayan şekillerine dikkat etmemiş ve dini tamamen negatif bir tutum olarak değerlendiren mantikî kavramların küçük bir sistemi derecesine indirgemıştır.”<sup>3</sup>

Eş’arî tepkinin tabiatı neydi? İkbâl diyor ki: “Eş’arî’nin endişesi tamamen teolojikti. Fakat gerekçeliğin esas tabiatına müracaat etmeden akıl ve vahyi uzlaştırmak mümkün değildi. Bâkılânî, bu yüzden teolojik araştırmasında tamamen metafizik kavramları kullanmış ve böylece ekolünü metafizik bir müessese olarak tesis etmiştir.”<sup>4</sup> Ancak böyle bir kurum, entelektüel temelden mahrum olduğundan dolayı, gerçek metafiziğe yönelik bir iddiadan ileriye gidememiştir. İkbâl şöyle der: “Sonradan Eş’arî’nin liderliğini yaptığı Sünnî reaksiyon ise, ilâhî vahyin otoritesinin savunulması için diyalektik metodun transferinden başka bir şey değildi.”<sup>5</sup> O ayrıca şunu da söylemektedir: “...Yine de genel olarak Eş’arî hareketin amacı, basitçe Sünnî görüşü Yunan diyalektiğinin silahları ile savunmaktır.”<sup>6</sup>

Eş’arî tepkinin neticeleri, İkbâl tarafından şu sözlerle de özetlenir: “Mamafih şu açıktır ki, rasyonalizmin diyalektiği, Tanrı’nın zâtını yıkıp ve O’nu belirsiz basit bir evrenselliğe indirgerken, rasyonalist karşıtı hareket, ‘zât’ doğmasını korumasına rağmen, tabiatın haricî gerçekliğini ortadan kaldırmıştır.”<sup>7</sup> O, iddiasını şöyle neticelendirir: “Rasyonalizme karşı Eş’arî tepki, sadece bir takım görüşlerde, modern bir metafizik sistemi geliştirmesi ile değil, aynı zamanda entelektüel köleliğin eskimiş prangalarının tamamen kırılmasıyla da neticelenmiştir.”<sup>8</sup> Bize göre bu durum, Eş’arîliğin güçsüzlüğünü oluşturmaktadır. Daha doğrusu, tabiatında var olan güçsüzlüğü meydana getirir. Bazı görüşler açısından çok modern bir metafizik sistemin

<sup>1</sup> Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, s. 52-53.

<sup>2</sup> a.g.e., s. 54.

<sup>3</sup> Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 4-5.

<sup>4</sup> Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, s. 55.

<sup>5</sup> a.g.e., s. 54.

<sup>6</sup> Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 4.

<sup>7</sup> Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, s. 61.

<sup>8</sup> a.g.e., s. 95.

geliştirilmesi sevindirici bir durum değildir. Kesin (sert) konuşmanın olduğu yerde metafizik bir sistem olamaz. Aynı şekilde, gelişme kavramı (the term development), gerçek metafiziğe uymaz. İkbâl'in Eş'arî metafiziği ile modern düşünce arasında bulduğu benzerlik, kesin olarak hem Eş'arîliğin hem de modern dünyanın entelektüel temellerden yoksun olmalarından dolayıdır.

İkbâl'in, akıl (reason) ile zihin (intellect) arasındaki ince farkı nazarı dikkate almadığı görülüyor. O, bu iki kavrama eşanamlı terimler olarak yaklaşma eğilimindedir. Bu yüzden der ki: "Yunan Felsefesi'ne karşı bu tiksinti, kendisini düşüncenin bütün kısımlarında gösterir. ...Bu durum Eş'arî metafizik düşüncesinde açıkça görünür..."<sup>9</sup> Bize göre Eş'arîlik, kesinlikle Yunan mirasına karşı entelektüel bir isyan olarak anlaşılabilir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, Eş'arîlik, Yunan diyalektiğinin sürekli cazibesinde kalmıştır; ikincisi, o, entelektüel alt yapıdan soyutlanmış bir harekettir. Şunu belirtmek de uygun olur: İkbâl, Yunan düşüncesine karşı gerçek bir tepki gösteren bir takım orijinal düşünceleri hiç dikkate almamıştır. Bu ihmal, İkbâl'in konu hakkındaki düşüncesini şüphe altında bırakmıştır. Bu nokta, Schuon'un Eş'arîliği tenkidine temas ettiğimizde daha iyi anlaşılacaktır.

İkbâl, Eş'arî'lerin atomculuk teorisini dikkatle incelemiştir. Eş'arîler'e göre, dünya bölünmeyen, parçalanamayan cevherlerden meydana gelmiştir. Allah'ın yaratması sınırsız olduğundan atomlar da sonlu olamazlar. Onlar, her an yaratılmaktadır. Atomun esası, varlığının bağımsız olmasıdır. Problemin en kritik noktası şudur: "Hiç bir şey, sabit bir tabiata sahip değildir." İkbâl'in bu fikirden büyülenmiş olduğu gözüküyor. O, diyor ki: "Bu noktada, Eş'arî düşüncesinin samimi bir gayretle sonsuz güç ve iradeyi esas alarak bir yaratma teorisi meydana getirmesi, bütün kusurları ile beraber, Kur'an'ın ruhuna, Aristo'nun sabit kâinat fikrinden daha yakın olduğunu düşünüyorum. Müstakbel İslâm teologlarının görevi, tamamen spekülâtif olan bu teoriyi, yeniden inşa etmek ve kendisi ile aynı yönde hareket ettiği görülen modern bilimle birlikte ele almaktır."<sup>10</sup> İkbâl, Eş'arî atomculuğunu, ondan daha önce gelen Yunan atomculuğuna ve onu takip eden modern atomculuğa atıfta bulunmak suretiyle anlamaya çalışmıştır ve bu temel güçlüğü oluşturmaktadır. O, eşyanın ya statik yörüngede ya da dinamik yörüngede yer tuttuğunu düşünür. O'na göre, metafizik anlamda değişmeyen, varlık alanına çıkamaz. Geleceğin Müslüman teologları, modern bilimin metafizik prensiplerin yokluğu üzerine bina edildiğine dikkat etmelidirler.

<sup>9</sup> İqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 128.

<sup>10</sup> a.g.e., s. 70.

Bu bağlamda İkbâl, kritik bir sorgu vaziyeti alır. O şöyle der: “Bununla beraber atomculuğun, Allah’ın yaratıcı gücünde gerçek bir yere sahip olup olmadığı ve bize kavrayış gücümüzün sınırlı oluşundan dolayı kendini öyle gösterip göstermediği sorulabilir. Tamamen bilimsel açıdan bakılacak olursa bu soruya verilecek son cevabın ne olduğunu söylemem mümkün değildir.”<sup>11</sup> Bize göre atomculuk, Allah’ın yaratıcı gücünün ayrılmaz bir parçası değildir. Bu, bizim eşyaya rasyonel bakma alışkanlığımızdan kaynaklanmaktadır. Dahası, bilim hiç bir temel probleme nihaî cevabı veremez. Nihaî çözüm, bilimin sahasının ötesindedir. Sonsuza ilişkin ve ona ulaştıracak olan metafiziktir. Modern atomculuk, yaratmanın hakikati konusuna daima ilgisiz kalacaktır. Metafizik bakış açısından yaratma, Allah’ın tezahüründen başka hiç bir şey değildir.

İkbâl, Eş’arîliğin mekan ve zaman (space and time) teorisini dikkatle inceler. Eş’arîlere göre mekân, atomların bir araya toplanmasının sonucudur. Nazzâm, “boş zaman” (empty time-varlığın olmadığı zaman dilimi) probleminin üstesinden gelmek için, sıçrama (“tafra”) fikrini ortaya atmıştır ve İkbâl’e göre bunun modern atomculukla paralelliği vardır. Onlar zamanı, şimdiki varlıkların bir silsilesi olarak düşündüler. Mekan kavramının benzeri zamanın olmadığı bir problem ile yüz yüze geldiler. İkbâl, zaman fikrini, Eş’arî yaratma teorisinin en zayıf parçası olarak görür. Grekler ise, yaratmayı, zamanın objektif bir görünümü olarak ele almışlardır. Modern fizik ise, maddenin devamsız olduğunu farz etmek suretiyle aynı tuzağa düşmüştür. İkbâl, her iki tarafın psikolojik analiz sürecinde ortaya çıkan zamanın subjektif yönünü eksik bıraktıklarından dolayı başarısız olduklarını gözlemlemiştir. Bu, Eş’arîlerin teorisinde var olan zamanın atomları ile maddî atomlar arasında hiçbir organik bağın bulunmayışının sebebidir.

Burada İkbâl yine, “objektif” ve “subjektif” kategorilerini kabul eder ve böylece O’nun etkili analizi tek boyutlu kalır. Zamanın hakikatini anlama adına savunmuş olduğu psikolojik analiz metodu, kesin olmaktan uzaktır. Bu analiz, zamanın özünü açıklamada başarılı olamamıştır. Metafizik bakış açısından zaman, ne subjektif ne de objektiftir. Onu böyle düşünmek, ilâhî-beşerî durumu tahrif eder ve bozar.

Schunon’un Eş’arîzmi analizi, konuya öğretici bir yön daha ekler. Zira Eş’arî reaksiyon, öncelikle teolojiktir; bu yüzden teolojik yaklaşımın çelişkileri ile yüz yüze gelmiştir. Schunon şöyle diyor: “Teoloji kaçınılmaz olarak zıt ve eliptik olan üzerine bina edilmiştir –fakat hiçbir surette çelişik ve çözülemez değildir- zihinsel bir faaliyetir. Kutsal kitapların verileri, bu bilgileri akl

<sup>11</sup> a.g.e., s. 72.

vasıtasıyla ve aklî aydınlanmadan daha etkili olan dindarlık açısından yorumlar. Hepsi de genellikle ortaya konuldukları psikolojik ve ahlâkî bağlamda elverişli ve etkili olan teorilerle bu sonucu verirler; fakat yine de bu teoriler kısıtlayıcı, hatta saf ve basit hakikat bakış açısından temelsizdir ve metafizik düzeyde hiçbir şekilde kabul edilemez.”<sup>12</sup> Schuon, bu noktada çok yerinde bir gözlem yapar: “Eş'arî teoloji, özellikle entelektüel sezgi tarafından ortaya konulandan ziyade, neredeyse totaliter bir arzu ve istek yoluyla ulaşılandan mühlhem birden çok aklî örnek sunar.”<sup>13</sup> Bunun sebebini şu vurgulu kelimelerde belirtir: “Eş'arî için büyük problem, rasyonalizm olmadan, Mu'tezile'yi doğuran ihtiyacı değiştirecek ve belli yönleri kanalizasyon edecek hususlarda Mu'tezile rasyonalizminin yerine geçmesiydi.”<sup>14</sup>

Eş'arî teoloji, sembolizm pahasına antropomorfizme doğru hakim bir eğilim üzerinde gelişmiştir. Fakat antropomorfizm, dinin ayrılmaz bir parçası değildir. Guénon şöyle diyor: “Mamafih din, daima antropomorfik eğilime karşı çıkmaya ve prensip olarak onunla mücadele etmeye gayret etmiştir; hatta az veya çok halkın zihnindeki din kavramını tahrif etmişse de, zaman zaman pratikte onu geliştirmeye yardım etmiştir.”<sup>15</sup> Schuon, Eş'arîliği kendi anlatımına göre inceler. O şöyle diyor: “Kelâm aktörlerinin büyük zaafı, yapılmasından bütünüyle kaçınılması gereken Tanrı'ya, , yani varlık ötesi veya varlık üstü hakikate teşbihi uygulamaları ve fizikötesi olan varlığı, yani yaratan, vahyeden ve idare eden varlığı ontolojik ben tespitiyle karıştırmalarıdır.”<sup>16</sup>

Küllî irade (her şeye güç yetirme) ile ilgili Eş'arî düşüncenin saplantısı onları, her şeyin ihtiyarî gözüktüğü teolojik keyfiliğin yürüncesine oturttu. Schuon diyor ki: “Eş'arî, ilâhî gücün sınırsızlığını açıklarken ilâhî tabiatın mahiyeti konusunun yanında, bizzat *sıfatın* mahiyetinin ne olduğunu tuhaf bir şekilde gözden geçirir. O, sadece haricî sıfat ve durumların farkına varıyor gözüküyor... Sonuç olarak buradaki hata, Allah'ın varlığının Allah'ın gücüne bağlanmasıdır. Atma'nın, Tanrı Maya'ya veya zâtının sıfatlarına bağlı kılınması gibi.”<sup>17</sup> Dahası o şöyle diyor: “Burada aslı değerler konusunda tuhaf bir gaflet vardır. Allah, Rahim ve Rahim isimlerinin geldiği rahmet olan sonsuz iyiliğini vurgulayan Kur'ân anlatımına uygun olarak değil, fakat tek özelliği sadece anlaşılabilir ve kabul edilemez bir düzenbazlık olan “ahlâkî boşluk”

<sup>12</sup> Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, Lahore 1985, s. 118.

<sup>13</sup> a.g.e, s. 119.

<sup>14</sup> a.g.e, s. 128.

<sup>15</sup> René Guénon, *An Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, London ?, s. 135.

<sup>16</sup> Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, s. 141.

<sup>17</sup> a.g.e, s. 119-120.

(moral vacuum) olarak sunulmuştur. Eğer gerçek bu olsaydı, bir sıfatı ifade eden hiçbir isim Allah'a uygun olmazdı; insan aklının anlayacağı hiçbir şey olmayacağından anlamsız olurdu; tanımlamalar yoluyla Allah'tan birtakım şeyler yansıtan erdemlerden başka hiçbir şey varolmazdı.”<sup>18</sup>

Eş'arîler Allah'ın kudretine yaklaşımlarında çok sübjektiftirler. Schoun diyor ki: “Burada kişisel sınırlamalarımız ve ontolojik yokluğumuzun farkına varmak, hiçbir ürün çıkarmayan, mistik değerleri çocukça bir düzeye indirgeyen ve onu tıpkı Eş'arîliğin teolojiyi mahvetmesi gibi tüketip bitiren aşırı teslimiyetçi duygusal ferdiyetçiliğin diline dönüştürülmüştür. Burada şunu hatırlayalım ki, Eş'arîlik, 'Allah kesinlikle istediği her şeyi yapma gücüne sahipken, O yine de yapabileceği her şeyi yapmayı istemez' şeklindeki gerçeği gözden kaçırarak, ilâhî tabiatı tek başına her şeye güç yetiren bir varlığa dönüştürme eğilimine sahiptir.”<sup>19</sup> Schoun, tartışmanın tamamını şu şekilde özetler: “Kısaca her şey, tanımlama suretiyle anlaşılabilen ilâhî bir keyfiliğe ve bizim irademize, hatta aklımıza (zekâmıza) dayanmak için yapılırsa, bu şartlarda bile insan olmak, hâlâ zaman harcamaya değermiş gibi bir durum arzeder.”<sup>20</sup> İbn Arabî'nin tespiti bu açıdan çok aydınlatıcıdır. O şöyle der: “Zihinsel olarak zayıf olan bazı düşünürler, Allah'ın her istediği şeyi yaptığı inancından işe başlayarak, Allah'ın ahlâkî ilkelere veya bizzat kendi emri olana (el-emr) zıt bir şekilde davranabileceğinin kabul edilebilir olduğunu açıklamışlardır. (Yani, O ahlâkî durumundadır; sanki Allah'ın ispatı, evrendeki kutsal kaynaktan bulunan sonsuz imkânlardan doğmamıştır.)”<sup>21</sup>

Eş'arî'nin, Allah'ın azameti karşısında insanın hiçliğini ispat etme gayreti, Eş'arîliği tuhaf bir ikileme oturtur. Schoun şöyle der: “Bizim hiçliğimizle şaşkına dönen Eş'arî, bize Allah'ın açıklama yapmak zorunda olmadığını düşünür. Fakat onun unuttuğu bir şey vardır ki o da, Allah'ın açıklama yapma gereğini arzu etmesidir. Eğer Allah bir elma ağacı yaratarsa, onun sadece elma vermesi beklenir, incir değil. Allah yaptığı şeyin açıklamasını, insan idrakine sunma gereğini duyar... Eğer Allah mesajını böylece muhafaza ediyorsa, -yani ontolojik olarak ve beşer gücünün elinden geldiğince- bu kesinlikle irade eksikliğinden kaynaklanmamaktadır; aksine O'nun gerçek ve iyi olması sebebiyledir ve ontolojik olarak O'nun özgür oluşu, iyi olanı arzu etmesinden dolaydır.”<sup>22</sup> Bizim bakış açımızdan eğer insan bir hiçliğe indirgenmişse,

<sup>18</sup> a.g.e., s. 119.

<sup>19</sup> Schoun, *Logic and Transcendence*, London 1981, s. 124.

<sup>20</sup> Schoun, *Sufism, Veil and Quaternessence*, Lahore 1985, s. 100.

<sup>21</sup> İbn Arabî, *Fusus al Hikam*, s. 31.

<sup>22</sup> Schoun, “Dilemmas of Moslem Scholasticism”, *Christianity/Islam Essays on Esoteric Esotericism*, Bloomington-Indiana 1985, World Wisdom Books, s. 208-209.

haddizatında Tanrı unutulmuş bir durumda kalır. Şunu belirtmek yerinde olur ki, egzistansiyalistler fert uğruna mücadele ortaya koydular. Fakat bu, aşağı yukarı soyut düşünce tarzına karşı bir reaksiyon idi. Bu karşı çıkma, entelektüel temelden yoksun olduğundan, ferdin realitesi sürdürülemedi. Grup içinde olmadan fert, hiçbir zemine sahip olamaz. Schuon haklı olarak şunu belirtir: “Varoluşçuluğun bireysel bir mücadele başlattığını belirtmek yerinde olur, fakat bu soyut düşünce tarzına karşı aşağı yukarı bir reaksiyon idi. Çünkü zihinsel temellerden yoksun bir başkaldırıydı; bu yüzden bireysel gerçeklik desteklenememiştir. Evrensellik olmadan fertlerin hiçbir sahası ve yeri yoktur. Aslında varoluşçuluk, Protestan veya aksi olsun bireysellikten başka hiçbir şey getirmemiş; asla metafiziği ve kutsallığın anlayışını ortaya koyamamıştır.”<sup>23</sup> Özetlemek gerekirse, metafizik, ne insanları hiçbir derekesine indirmek ne de onu putlaştırmaktır. O, insanın varoluş hakikatini, daha yüksek bir formda ortaya koyar. Kutsallık ise, dinî unsurların etkisiyle ileriye doğru gelişir.

Eş'arîler, ilâhî keyfilikten bir işaret olarak, sebeplilik prensibini kabul etmediler. Schuon, bu durumun Eş'arî metafiziğinin, mucizelerin imkânını ortaya koymak için ödemek zorunda kaldıkları ağır bir fatura olduğunu söyler: “Eğer Eş'arîlikte en temel hareket ettiriciyi arayacak olursak, her şeyi ama her şeyi sadece ilâhî sebeple ilişkilendirme arzusu olduğunu görürüz. Bu durum bütün kozmik ya da yatay ilişkileri, dikey ve ontolojik ilişkiler adına reddetmektir. Sanki birinci ile ikinci birbirine hiç bir şekilde bağlı değilmiş ve sanki dikey ilişkilerin gerekli imajları değilmiş; onların ilişkili oldukları şeyler gibi varolma hakları vardır.”<sup>24</sup> Schuon sebeplilik ilkesini, Maya teorisiyle irtibatlandırarak şu şekilde açıklıyor: “Maya fikri, iki sebepliliğin birleşmesine imkân tanır; yatay olan psikolojik sebeplilik ve dikey olan metafizik sebeplilik.”<sup>25</sup>

Eş'arîliğin yaratma düşüncesi, entelektüel perspektiften oldukça uzaktır. Schuon diyor ki, “Evrensel tezahür -yaratılış- ilâhî sıfatların dışa vurulmasından (taşması) başka bir şey değildir. Ve zorunluluk hiç bir surette eksiklik değilse, aksine mükemmelliğe işaret ediyorsa, bu kesinlikle ilâhî bir sıfat olduğu kadar, alternatif bir yaratan-yaratılan ilişkisinin ötesine geçen tezahürden kaynaklanmadır. Bu bakış açısıyla âlem, Atma'nın görünümünden başka bir şey değildir. Yaratan-yaratılan ikilemi Maya'da yerleşmiştir ve

<sup>23</sup> Schoun, “Letter on Exictantialism”, *Studies in Comparative Religion*, Spring 1975.

<sup>24</sup> Schoun, *Islam and the Perennial Philosophy*, s. 138.

<sup>25</sup> a.g.e., s. 137.

yalnızca onu Atma aşar.”<sup>26</sup> Lindbom diyor ki: “Yaratıcı olarak Tanrı, Kendi işlerini, sembolik bir ifadeyle yaratıkların üzerine bir örtü atarak ayırır ve farklı tutar. İşte Vendent’a’nın ‘Maya’nın örtüsü’ (the veil of Maya) dediği budur.”<sup>27</sup>

Bununla birlikte Schoun, Eş’arî atom teorisinde bazı gerçekler olduğunu belirtir. O şöyle söyler: “Tartışılmaz bir şekilde Eş’arîliğin atom teorisinde gerçekliğin bir temeli mevcuttur, dahası bu sebeple zorunludur. Çünkü söz konusu olan Sünnî bir teolojidir... Zorunlu olarak tahdid ve tefrikin bir unsurunu meydana getirmesi bakımından yaratılmış varlıklar için söz konusu olun metafizik sebep, ki bu (yaratılan varlık) öncelikle alemin kendisidir, Öz ile tecelli, Tanrı ile âlem ve Yaratıcı ile yaratılan arasındaki farktır. Çünkü yalnız Öz, Mutlak gerçekliktir. İşte sadece O, hiçliğin izleri ötesinde yer almaktadır. Kozmik varlık, O’nun yaratmasıyla olur, yine kozmik enerji onun etkisiyle oluşur. Bu süreksiz bir karakterdir. İşte bu süreksizlik, tam olarak bir yokluk noktasını belirtir ki, bu yaratılmışı yaratılmamıştan ayırır.”<sup>28</sup> O, bu süreci şu kelimelerle açıklıyor: “Bu varlık, Maya saltanatının başlangıcıdır ki, bu tanım bir yokluk izine delalet etmektedir. Bundan sonrası illüzyondur artık... Sonuç olarak bu durum, apaçık bir prensibin temelini oluşturmaktadır. İşte ‘ilâhiyat’ (teoloji) ile ‘mârifet’ arasındaki derin ayrılık burada yatmaktadır.”<sup>29</sup>

Schoun, “*Müslüman Skolastisizmi’nin İkileni*” adlı makalesinde, Eş’arî’nin sebeplilik düşüncesine değişik bir yaklaşım getirir ve şöyle der: “Eş’arî atomculuğu, ilâhî varlığın hatırlatıcısı veya günlük hayatta aşkınlığa bir giriş sayılır. Fakat denilebilir ki, gündelik hayat için bu tür bir metafizik bakış, gereksiz ve lükstür. Çünkü akıl, dindarlık duygularından farklı bir şeydir. Fakat ilâhiyat açısından bu görüşler kesin bir zaferin işaretleridir.”<sup>30</sup>

İyilik-kötülük problemi, Eş’arîler ve Mu’tezile arasında tartışma konusuydu. Mu’tezile, iyilik ve kötülüğün eşyanın tabiatında var olduğunu savunuyordu ve aklın bu konuda salâhiyetli olduğunu iddia etmekteydiler. Buna karşılık Eş’arîlere göre iyilik ve kötülük ilâhî kudret üzere temellendirilmekteydi. Metafizik açıdan bu iki düşünce okulu da, bu meselenin gerçekliğini anlamada başarısız oldular. Schoun şöyle diyor: “Metafizik olarak kötü diye bir şey yoktur. Kötülük anlayışı, gerçekte eşyanın parçalı bir görünümünü, bizzat kendileri parçalanmış olan yaratılmışların

<sup>26</sup> a.g.e., s. 132.

<sup>27</sup> Tage Lindbom, *The Tans and the Good Grain*, USA-Macon 1983, Mercer University Press, s. 78.

<sup>28</sup> Schoun, “Atomism and Creation”, *Christianity/Islam, Essay on Esoteric Esotericism*, s. 255-256.

<sup>29</sup> a.g.m., s. 256.

<sup>30</sup> Schoun, “Dilemmas of Moslem Scholasticism”, s. 220-221.



temel özelliklerini önceden kabul etmektir. İnsan da cüz'i bir bütünlüktür."<sup>31</sup> O, daha ileri gider ve şöyle der: "Kötülük, ilâhî tabiata aykırı olan şeydir; Tanrı onu kötü kabul ettiği için değil. — Çünkü O, Kâdir-i Mutlak'tır. Yalanın kötü olduğu gerçeğini teyit eden ilâhî mahiyettir. Yalan söylemeyi kötü kılan bu bildirim değildir."<sup>32</sup> Mu'tezile entelektüel metottan mahrum olduğu için, meseleyi anlamaları yüzeysel kaldı. Bu akılcı metot vasıtasıyla Mu'tezile, (İslâm ümmetinin veya Sünnî çizginin dışında kalmakla) sapkın olmakla suçlandılar. Eş'arîler de, bu konuyu mükemmel olarak anlamaktan mahrum idiler. Schuon der ki: "... Allah tarafından 'yaratılan' ve 'irade edilen' kötülük, yalnızca daha büyük bir iyilik içinde geçici bir unsur olabilir. İşte bu kötülük sonunda nihâî ve kesin iyilik içinde kaybolur ve onunla bütünleşir. İşte bu *Yüce İyi*'nin bir bölümünde (Yüce iyi tarafından) hiçbir kötülüğün bulunamayacağını açıklayan mantıksız bir Kâdir-i Mutlak kavramı değildir."<sup>33</sup> Marcos Pallis de aynı düşünceyi şu vurgulayıcı ifadelerde ortaya koyar: "Bütün izafîlik, keyfi bir surette değil, bütünleşme yoluyla aşılabilir ve hakikatle aşılmalıdır."<sup>34</sup> Bu yalnızca konunun otantik fikrine sahip olan Maya'nın gücünden kaynaklanmaktadır. Schuon şöyle der: "Maya düşüncesi, izafî gerçekle çelişmez, aksine basitçe Mutlak Hakikat düzleminde onu yok eder."<sup>35</sup>

İyilik ve kötülük problemi, daima ilâhiyatçılar için ayaklarını sürçen bir engel olarak kalmıştır. Zaten bu konuyu anlamak, yalnızca Metafizik düzlemde olabilir. Schuon diyor ki: "... Fakat günahın metafizik sebebi, ilâhî buyruktakinden farklıdır. Bir taraftan her insan için iyiliği emreden bir ilâhî irade, diğer taraftan bu dünya için kozmolojik olarak belirli, kaçınılmaz veya zorunlu miktarda kötülüğün karşısında ilâhî irade vardır. Ve her insanın bunu, veya, ya iyi ya da kötüyü seçmek suretiyle bu evrensel iradeyi ayırt edebilecek bir özgürlüğü mevcuttur..."<sup>36</sup> Schuon görüşünü şu vurgulu kelimelerle özetler: "... İyi olanı seçmek, özgürlüğü seçmektir."<sup>37</sup>

Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin tartışma, çok önemli bir zaman dilimi boyunca Mutezile ve Eş'arîleri meşgul etmiştir. Mutezilelerin doğru cevabı ararken Eş'arîleri kör bir duvara çarptıran yanlış bir soruyu ortaya atmaları çok şanssız bir durumdu. Allah'ın (c.c.) birliği (tevhid) uygun bir biçimde yalnızca metafizik vasıtasıyla bilinebilirdi. Nazarî akıl, soyut olanın izinde

<sup>31</sup> Schoun, *Sıfızım, Veil and Quintessence*, s. 19-20.

<sup>32</sup> Schoun, *Islam and the Perennial Philosophy*, s. 120-121.

<sup>33</sup> a.g.e., s. 122.

<sup>34</sup> Marcos Pallis, *A Buddhist Spectrum*, London 1980, s. 44.

<sup>35</sup> Schoun, *Islam and the Perennial Philosophy*, s. 137.

<sup>36</sup> Schoun, "Dilemma of Moslem Scholasticism", s. 239.

<sup>37</sup> Aynı yer.

kaybolup gitti. Kelâm metodu, savunma amaçlı olmaktan çok kendi fikirlerini mazur göstermeye çalıştı. Hz. Ali'yle sembolleştirilen İslâmî entelektüel gelenek, doğru bir bakış açısı sunmuştur. Hz. Ali şöyle söylüyor: "Allah'ın birliğine inanmanın doğru şekli, şunu anlamaktır; O mutlak olarak o kadar saf ve tabiat ötesindedir ki, O'na hiçbir şey ilave edilemez ve O'nun varlığından hiçbir şey eksiltilemez... Allah'ın (c.c.) zâtı ve sıfatları arasında bir farklılık yoktur ve sıfatları da hiç bir şekilde zâtından soyutlanıp ayrılamaz. Kim O'nun bu sıfatlarını zâtından ayrı kabul ederse, o zaman Allah'ın birliği fikrinden ayrılmış ve şirke inanmış olur... Ve kim böyle bir inanca sahip olursa Allah'ın (c.c.) varlığını sınırladığını ve O'nu belli bir yere, belli bir güce ve belli özelliklere hapsetmiş olur. Bu durum da, O'nu, yaratıklarının seviyesine indirmek olur."<sup>38</sup> Mutahhari'nin tespitleri bu bağlamda çok etkilidir. O diyor ki: "Nehcü'l-Belâğa Allah'ın (c.c.) kemâl sıfatlarını tanımlarken, sıfatlarının O'nun varlığından ayrı olmadığını belirtmekte ve ilâhî sıfatları, ilâhî varlığın bir eki gibi görmemektedir. Diğer yandan bildiğimiz gibi Eş'arîlik, ilâhî sıfatları zat üzerine zait görmekte, Mutezile de tümüyle sıfatları reddetmektedir. ...Allah'ın zâtı konusunda Nehcü'l-Belâğa tarafından inkâr edilen sıfatlar, eksiklik ve sınırlama ile ilgili olanlardır; zira sonsuz ve sınırsız olan ilâhî zât, zât ile sıfatların özdeşliğini gerektirir; Mutezile'nin kabul ettiği gibi, sıfatların inkârını gerektirmez. Mutezile böyle bir düşünceye varmış olsaydı, asla sıfatların zâta bağlı olduklarını göz önünde bulundurarak ilâhî sıfatları inkâr etmezlerdi."<sup>39</sup>

Tabatabâî, bu fikrin metafizik yönünü şu kelimelerle açıklamaktadır: "Fakat ilâhî zât, sınırsız ve sonsuz olduğundan O'nun bu kemâl sıfatları gerçekte O'nun zâtının ayndır ve O'nunla birdir. Zât ile sıfatlar arasında görülen farklılık ve aynı zamanda sıfatların kendi aralarındaki farklılık, sadece kavramsal düzeydedir. Esas itibarıyla birliği ve bölünmezliği gerektiren Hakk'tan başka bir şey yoktur."<sup>40</sup>

Mutezilenin en temel problemi, onların eşyayı kavramsal bakış tarzıyla kabul etmeleriydi. Onlar, kavramsallaştırma sürecini sonsuz olarak dikkate almaya meylediler. Zihnî seviyenin ötesine geçmekte başarısız oldular. Onların metafiziksel düşünceleri, İslâm'ın entelektüel temellerinden silinip gitti. Diğer taraftan Eş'arîlik, çok ciddî bir hata yaptı. Onlar aklın savaş alanında, zihni kullanmadan savaş yapmayı seçtiler. 'Kelâm' silahıyla rasyonalistleri basturdular; fakat rasyonalizmin kalesini tahrip edemediler.

<sup>38</sup> *Nahjul Balagha*, s. 101-102.

<sup>39</sup> Mutahhari, "Glimpses of the Nahjul Balagah", *Al-Tarbiyah*, (Temmuz-Eylül 1985), s. 158-159.

<sup>40</sup> Tabatabai, *Shi'a*, s. 129.