

BATI'DA VE İSLAM'DA ALLAH ANLAYIŞINA FELSEFİ BİR YAKLAŞIM*

Prof.Dr. Ernest Wolf-Gazo**

Tercüme: İbrahim Özdemir

1. Giriş

Bu konferansı vermek üzere beni davet etme lutfunda bulunan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Dekanı'na ve değerli öğretim üyelerine şükranlarımı arz etmek isterim. Başta büyük Alman şarkiyatçısı ve benim de mezun olduğum Bonn Üniversitesi mezunlarından Prof. Dr. Annemarie Schmmel olmak üzere bazı seleflerimin dahi önce bulunduğu fakültenizde konuşma yapmak benim için bir şereftir. Ayrıca Prof. Dr. Hans Frayer'i de burada zikretmek isterim. Dinleyicilerime Alman akademisyenlerinin birçoğunun 1930 ve 1940'lı yıllardaki mecburi sürgün esnasında Atatürk'ün ileri görüşlülüğüyle Türkiye'de modern bir üniversite sistemi kurmak üzere davet edildiklerinde, nasıl bir ilgiyle karşılandıklarını hatırlatmaya dahi gerek yoktur. Yüz otuz ilim adamından sadece birkaç önemli ismi zikretmek istiyorum; Bruno Trout (mimar), Fritz Reuter (şehir planlamacısı ve daha sonra Batı Berlin Belediye Başkanı) Paul Hindemith (müzisyen), Fritz Neumark (iktisatçı) Hans Reichenbach ve Ernst Von Aster (filozof) ve Erich Auerbach (eleştirmen).¹ Ayrıca İstanbul Üniversitesinde 1950'li yıllarda ders veren iki önemli Batı Alman Filozofu Heinz Heimsoeth ve Joachim Ritter'i de unutmamalıyız.

Amerika'lı olmama rağmen ve ayrıca Atlantik'in her iki yakasında eğitim görmüş ve yaşamış biri olarak, Doğu ile Batı arasındaki uçurumu kapatmaya çalışan bendeniz, Türkiye'de bulunmamı işte bu Avrupalıların geleneği içerisinde mütalaa ediyorum. Gerçekten her iki tarafta da çok ciddi yanlış anlamalar görmekteyiz. Bu konferansımın ve Türkiye'deki akademik faaliyetlerimin bu yanlış anlamaların azaltılması gayretlerine bir katkıda bulunacağımı ümit ederim.

Bu konferansım, İslâm Medeniyeti ile uzlaşma ve onun Batıya olan ilgisi hususunda bir teşebbüs olarak anlaşılmalıdır. Bununla beraber daha çok İslâm'ın Allah anlayışının İslâm-Batı ilişkileri açısından bir anlam ifade edebileceği ve dünya tarihi içerisinde ele alındığında

* *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 3, sayı: 2, Nisan 1989. A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde verilen konferansın notlarından oluşturulan bu makalenin İngilizce aslı adı geçen derginin c.3, sayı 1 de "The Conception of God in Islam and the West: A Philosophical Lecture" başlığıyla yayınlamıştır. (ç.)

** 1947'de Batı Almanya'da doğdu. Annesi Alman, babası Amerikan olan Wolf-Gazo, ilk ve orta öğrenimini Amerika'nın Colorado eyaletinde Colorado Springs şehrinde 1965'te tamamladıktan sonra Colorado Üniversitesi'nde yüksek tahsiline başladı. (1965-66) Daha sonra yüksek tahsilini Washington'da George Washington Üniversitesinde felsefe alanında tamamladı (1969). 1974'te Batı Almanya'da Bonn Üniversitesi'nde doktorasını yaptıktan sonra 1984'te Münster Üniversitesi'nde Doçent olan Wolf-Gazo, bu güne kadar aynı üniversitede öğretim üyesi olarak görevine devam etmiştir. 1988-89 öğretim yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde misafir profesör olarak ve daha önce 1984-85 öğretim yılında de Belçika'nın Leuven Üniversitesi'nde ders vermiştir. 1986-87'de Amerika'nın Yale Üniversitesinde doktora sonrası araştırma uzmanı olarak görev yapan yazar uluslar arası Whitehead uzmanı olarak ün yapmış olup Amerikan ve Alman felsefesine dair bir çok İngilizce ve Almanca eserler yazmıştır. (ç.)

¹ Bkz.:Horst Widman. *Exil und Bildungshilfe: Die deutsche akademische emigration in die Türkei in 1933*, Bern/Frankfurt, Lang Verlag. 1973: ve yine bk. Fritz Neumark, *Luflucht Bosphorus*, Frankfurt, Knecht Verlag, 1983. Bu iki eser, Amerika'ya göç eden meslektaşlarıyla karşılaştırıldığında Türkiye'de sürgünde bulunan Almanların neredeyse unutulmuş veya hiç dikkati çekmemiş en kıymetli vesika ve hatıraları olduğu görülür. (dipnotlardaki parantez cümleleri çevirene aittir.)

bunun İslâm Medeniyeti için getirdiği belli bir takım sonuçlar üzerinde durmak istiyorum. Bu bakımdan konuşmalarım, bir tarih felsefesi teşebbüsü olarak anlaşılmalıdır.

II. İslam Medeniyeti Hakkında Bazı Sorular

Konuşmamın konusu çok genel olmakla beraber, aynı zamanda çok özeldir. Önce belli bir takım sorular ortaya atarsam bunun bana aşağıda değineceğim inceleme konularını daha iyi belirleyeceğim yapısal ortamı oluşturmada bir dayanak vereceğine inanıyorum. Şunu da ilave edeyim ki, konumu belli bir kültür sisteminin çerçevesi içerisinde ele almaktayım. Bu belli kültür sistemini de dünya tarihine yansıdığı şekilde ele alacağım.

Önce İslâm medeniyetinin özü ile ilgili birkaç soru sormama izin veriniz:

- Görünürde 13. Yüzyılda başlayan durgunluk devresinden bu yana İslâm Medeniyetine ne oldu?
- Bu durgunluk ve entelektüel çöküş niçin?
- Bu çöküşe etki eden kuvvetler ve unsurlar neydi?
- Dahası var; bizzat Allah kavramının bu çöküş üzerinde doğrudan doğruya etkisi olmuş mudur?
- Bu kavram, çöküşün sebeplerinden biri veya en temel sebebi miydi?

Görüldüğü gibi bir medeniyetin çöküşüyle ilgili olan bu soruları, doğrudan doğruya belli *felsefi* bir sorun olan İslâm'da *Uluhiyyet* kavramıyla irtibatlandırmaya çalışmaktayım. Ben, Batılıların umumiyetle anladıkları gibi, İslâm'ı sadece bir din olarak telakki etmiyorum. Haklı olarak, İslâm'ı bir kültürel sistem veya bir kültürün belirgin bir numunesi olarak ele alıyorum. Ele aldığımız bu konuda *Uluhiyyet* kavramını da bu medeniyetin özü ve esası olarak görüyorum. Lütfen yanlış anlamayınız. *Uluhiyyet* ve Allah kavramının niteliği üzerinde durmuyorum. Allah kavramının İslâm Medeniyetindeki tezahürleri üzerinde dikkatimi yoğunlaştırmak istiyorum. Bu bakımdan, gördüğünüz gibi benim konuyu ele alış şeklim teolojik olmayıp, felsefidir. İşte, konferansımın felsefi olarak anlaşılmasını istememin sebebi de budur.

Sorularımın yapısı üzerine dikkatleri çekerek durmamın sebebi, İslâm'daki Allah kavramının Doğu ve Batı Medeniyetleri arasındaki ilişkiler üzerinde doğrudan doğruya etkisi olduğuna inanmam ve bu inancımda da haklı sebeplerin olmasıdır. Ayrıca İslâm'daki *Uluhiyyet* kavramı İslâm Medeniyeti'nin bir bütün olarak doğrudan doğruya bir uzantısıdır. Bu açıdan bakılınca, Allah kavramı ile ilgili sorunun metafizik bakımdan, İslâm Medeniyeti'nin bütün yapısına ait temel bir soru olduğunu ifade edebilirim. Böylece, Allah veya *Uluhiyyet* kavramı ile ilgili soru, İslâm Medeniyeti'nin en temel ve esas sorusu olmaya başlar. Başka bir ifade ile, üstesinden gelmeye çalıştığım sorun iki yönlüdür; *Birincisi*, *Uluhiyyet* kavramı, *ikincisi*; Medeni hayatın esasıdır. Bununla beraber, hâlâ sorularımın yapısal şekli ile tatmin olmuş değilim. Gayem, bu "iki yönlü" *Uluhiyyet* ve *Medeniyet* kavramını, Batı dünyası ile İslâm medeniyeti arasındaki ilişkiyle tarihsel ve çağdaş olarak irtibatlandırmaktır. Bu da bir takım başka soruları ortaya çıkarmaktadır; İslâmî Allah kavramı ile Batı arasında doğrudan bir ilgi var mıdır? Doğu duraklamaya ve gerilemeye başlarken, niçin Batı'da bir Rönesans hareketi başlamıştır?

Bu soruları dikkatlice incelediğimizde, iki soru kategorisi arasında doğrudan doğruya olan bir ilgiyi görebiliriz. Bu da sorumu yeniden oluşturup, tek bir soru olarak sorma imkânı verir: Batılı görüşe göre, İslâm'daki bizzat Allah kavramının kendisi ile İslâm'ın duraklaması arasında doğrudan doğruya nedensel bir bağ var mıdır?

Bu merhalede açıkça teolojik olan bir meseleyi nasıl tarihi ve fenomenolojik bir düzeye oturttuğumu görebilirsiniz. Tartışmakta olduğumuz konuyu tarih felsefesi açısından

ele alabilmek için ve açıklamaya çalıştığım karmaşık sorunu kavramak amacı ile konunun bağlamının aynı düzeye oturtulması zorunludur. Günümüz dünyasında, İslâm dini ve kültürünün hâkim olduğu coğrafi bölgelerdeki ülkelerin Batı dilindeki adı “Üçüncü Dünya”dır. Daha kibar bir ifade ile “Gelişmekte olan ülkeler”dir. Benim bu tür ıstılahlara karşı özel eleştirim, bunların bir ülkenin ekonomik, teknolojik ve siyasi olgunluk bakımından geriliğini ve durağanlığı ifade etmesidir. İnsan yaşantısının maddî temellerini oluşturduğu için bütün çağdaş toplumlar açısından hayatın bu alanları, hiç şüphesiz, çok önemlidir. Bununla beraber, önerdiğim soruları göz önünde tutarak şu soruyu soracağım: Ekonomi ve teknolojinin varsayımları ve türleri bize İslâm medeniyetinin ruhunu ve esasını anlamada gerekli ölçüyü verebilir mi? Konumu tahlil ederken, “Dünya Bankası” açısından değil de, kelimenin tam manasıyla felsefî açıdan ele almama bu soruya verdiğim olumsuz cevap beni sevk etti. Hemen ifade edeyim ki, bu kurumun iyi niyetine karşı olmamakla beraber bu kurumun program ve projelerinin “Üçüncü Dünya” medeniyetinin özünü anlama talebini karşılamada uygun ve yeterli olduğu hususunda şüphelerim bulunmaktadır.

“Üçüncü Dünya” ülkelerinde uygulanan ekonomik programların yanlışlıkları ve başarısızlıkları malumdur. Bu başarısızlıkların, İslâm’ı temsil eden bir medeniyetin özünü temelden yanlış anlama ile ilgili olduğu hususunda ciddi şüphelerim bulunmaktadır. O halde bu medeniyetin özünü teşkil eden “Allah anlayışını” araştıralım.

III. Tarihsel Bağlam ve Yanlış Temsil Edilmesi

Batı dünyası Augustine’den bu yana medeniyetlerin yükselişi ve çöküşü ile ilgilenmektedir. Bununla beraber özellikle 18. Yüzyıldan bu yana medeniyetlerin duraklaması, gerilemesi ve yıkılması olgusu ile ilgilenmede Batı tarihçiliğinin büyük ve şuurlu bir gayreti bulunmaktadır. Elbette bu husustaki ilk örnek, Edward Gibbon’un *Rise and Fall of the Roman Empire (Roma İmparatorluğunun Yükselişi ve Çöküşü)* adlı şaheseridir. Olgu eksikliğine rağmen sayısız genelleştirmeler içermektedir. Diğer taraftan okuyucu, tarihte karar verme makamında olanların zihin yapıları hakkında Gibbon’un zekice gözlemlerini de bulabilir. Bununla beraber Gibbon Roma tarihinden ziyade, 18. Yüzyıl Avrupa’sındaki durum hakkında bize bilgi vermektedir. Onun savunduğu teze göre, Roma İmparatorluğunun çöküş sebebi yıkıcı hareketlerin ve aha sonra da Katolik Hıristiyanlığın yükselmesiydi. Roma medeniyetinin başarısızlığı, Hıristiyanlara yükleniyordu. Bu eserde Roma’nın çöküşünde din, olumsuz bir etken olarak yorumlanmıştır. Eserinin Avrupa’daki Aydınlanma ideolojisinin güzel bir örneği olduğunu ileri sürmek, Gibbon’a haksızlık olacaktır. Ancak çalışmasının yine de Aydınlanma çağının ruhunu temsil ettiğini ifade edebiliriz. Bununla beraber, Marx’ın (1818-1883) “din kitlelerin afyonudur” fikrini doğuran Avrupa’daki ortamın hazırlanmasında, Gibbon’un da hissesinin bulunduğu kanaatini taşıyorum.

Aydınlanma ideolojisi, Gibbon ve Marx arasındaki ilişki sandığımızdan daha yakındır. Çünkü Gibbon ve Marx’ın dünya tarih görüşleri şudur: Dünya kendi kendisini putlardan, hayallerden, esrarlardan, mucizelerden kurtarmak, hür olmak zorundadır ve din ise insanlığın zihnini antropomorfizmin çeşitli formlarıyla köleleştiren tasavvurî ve zihnî tahrifleriyle bulanıklaşmaya yatkın bir alandır. Hegel (1770-1831) ise tek yönlü olmayıp, dini daha ince bir tarzda felsefe ve sanatla irtibatlandırıyor. Ancak nihai tahlilinde, Hegel’e göre, dünya tarihinin akışı *Geist*’ta nihayet buluyordu; yani onun tasavvuruna göre, Tanrı’nın dünya tarihinde aklı bir adalet düzeni olarak safha safha gerçekleşmesi, tezahür etmesidir. Dünya tarihinin akışı Doğu’dan Batı’ya doğrudur ve Hegel’in hikâyesine göre, siyasi kurumların en son özgürleşmesi Batı’da Napolyon’un tarihi kişiliğinde en yüksek merhalesine erişmiştir. Hatta Hegel onu, Jena’da atının üzerinde, kişiliğinde dünyanın özgürleşme ruhunu taşıyor bir gördüğünü ve meşhur *Die Phanomenologie des Geistes* adlı kitabının el yazması koltuğunun

altında, işsiz olarak şehri terk edişini canlandırabildiğini iddia eder. Bunlar hep tarihin cilveleridir. Bununla beraber Hegel daha sonraki çalışmalarında görüşlerini tekrar gözden geçirir ve Avrupa'nın gerçek özgürleşmesinin daha önce Martin Luther'in (1483-1576) Almanya'daki Reformlarıyla gerçekleştiği görüşüne varır.

Böyle olmakla beraber burada dikkat edilmesi gereken ilginç nokta şudur; Robespierre ve arkadaşları Fransız İhtilalini kan gölüne çevirir çevirmez ve Napolyon ordularının Avrupa'yı kanlı savaflara sürüklemesi neticesinde Hegel ile birlikte Aydınlanmanın olumlu iddiaları hakkında bir fikir değişikliği zaten başlamıştı. İşte hemen bu sırada Almanya'nın fikri önderliğini yapan Prusya, Fransız ideallerine karşı çıkıp Berlin'de Humboldt Üniversitesini kurarak (1810) kendi fikrî devrimini başlatmıştır. Avrupa'daki bu Alman gidişatındaki değişiklik Avrupa'nın Doğu ile olan ilişkilerini de etkileyecektir. Emperyalist düşlerden uzak, yeniden Doğu'ya yönelmenin, Alman Romantizminin Doğu'ya duyduğu ilgiden kaynaklandığını görmek için biraz hayal gücünü çalıştırmaya ihtiyaç vardır. Doğu'nun bu şekilde Avrupa'da yeniden gündeme gelen önemli yönüne de biraz sonra tekrar döneceğim.

Kant'ın (1724-1801) muazzam eseri *Kritik der Reinen Vernunft (Saf Aklın Eleştirisi)*'yle Batılı entelektüellerin zihinlerinde meseleler daha karışık bir durum aldı. Görünüşte Kant, teoloji vasıtasıyla Allah'ın zatını anlamının mümkün olmadığını göstermekle, geleneksel dogmatik Hıristiyanlık teolojisine zarar vermişti. Fakat okuyucu birinci *Kritik*'in ilgili yerlerini dikkatlice okuduğunda, Kant'ın "Urheber" (Yaratıcı) dediği bir Tanrı'nın varlığı için açık kapı bıraktığını görecektir. Voltaire, Rousseau ve Paris'teki diğer sözüm ona zeki filozoflar, Kant'ın mesajının özünü yanlış anladıklarından, dine, teolojiye ve kiliseye ait her şeyin cenaze törenini yaptılar. Bununla beraber, Avrupa'daki Aydınlanmanın içine düştüğü acınacak durumlar ve çelişkiler kendi başına ilginçtir. Amerika'lı tarihçi Carl Becker *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers*, (1931, Yale Üniversitesinde yeniden yayınlanmıştır) adlı kitabından bu acınacak durumları ve çelişkileri gayet ince bir şekilde ifade etmiştir.

Daha az kibar fakat ideolojik karşılaştırmalar bakımından daha kuvvetli bir kaynak eser de "*Frankfurt Okulunun*" *Die Dialektik Der Aufklärung* adlı, Marx Horkheimer ve Theoder W. Adorno tarafından yazılan kitaptır. İlk baskısı Amsterdam'da 1947'de yapılmıştır. Bu kitaptaki teze göre, Aydınlanmanın insanın özgürleşmesi ile ilgili düşüncelerinde bir iç tezat vardır. Tabiatı sömürmek ve kontrolünü eline geçirmek suretiyle insan, bizzat kendisini köleleştirmiştir. Çünkü insanın kendisi bizzat bu sömürülen tabiatın bir parçasıdır. Tabiata hükmetme ve sömürme metot ve becerileriyle insanlığı kontrol eden metot ve beceriler aynıydı. Horkheimer ve Adorno, daha sonra Kaliforniya'dan Herbert Marcuse ve onunla muasır Frankfurt'tan Jürgen Habermas "İnsanlık için ilan edilen hürriyetin özgün program ve projelerinin başına ne geldiğini" sordular. Durum böyle iken, diğer önemli bir eser de bir önceki nesilden *Oswald Spengler*'in *Der Untergang des Abendlandes* adlı kitabıdır. Spengler Batı'nın hayatıyetini ve canlılığını yitirdiğini, eski aslı gücünü yeniden kazanabilmek için Yunan geleneği tarzında yeniden canlanma hamlesi yapmak zorunda olduğunu ileri sürüyordu. Hayatta akılcı olmayan unsurlar taşıyan dionysian görüşlere karşı, Appollioncu akılcı kültür konulu tartışmalar Berlin ve Münih kahvehanelerinde dinlenebilirdi.

1927'de *Sein und Zeit (Varlık ve Zaman)* adlı oldukça felsefi bir kitabın ortaya çıkması tesadüfi değildir. Yazarı ise günümüzde meşhur olan Martin Heidegger'di. (1889-1977) Bu kitap Avrupalı entelektüelleri hemen etkiledi ve hâlâ bugüne kadar Batı felsefesini etkilemektedir. Heidegger'in bu önemli eserinin, 20. Yüzyıl Felsefesi'nin en önemli tek kitabı olduğu ileri sürülebilir. Genel bir dünya tarihi nazariyesi geliştirmek için son büyük teşebbüsü yapan ve gerçekleştiren ise Arnold Toynbee'dir. Onun, medeniyetlerin kendisini içinde bulduğu "meydan okuma ve cevap verme" kavramı dikkate değer olmakla beraber, aynı zamanda eleştirilebilirdi. Toynbee'nin tezine göre, herhangi bir meydan okumaya cevap

veremeyen medeniyetler duraklayacak, gerileyecek ve sonuçta yok olacaklardır. Ayrıca gazeteci William Shirer'in *The Rise and Fall of the Third Reich (Hitler Nazizminin Yükseliş ve Yıkılışı)* adlı çalışmasını da unutmamalıyım. Bu eser, Gibbon'dan bu yana medeniyet teorilerine uygulanan mecazlara atıfta bulunur.

Medeniyetlerin “*Yükseliş ve Yıkılışları*” konularında, dünya tarihindeki Batılı tecrübe açısından bu malumatları peş peşe vermemin sebebi sadece şudur: İslâm Medeniyeti'nin duraklama ve gerilemesinin sebeplerini tahlil ederken Batılı düşünürlerin kafasındaki ortak fikri bu teoriler meydana getirmektedir. Başka bir ifade ile, kabul edilen fikir şuydu: Batı, bilimlerde ve sanatta bir yeni doğum yolculuğuna başladığı anda İslâm Medeniyeti çöktü. Ayrıca hürriyet, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri açısından bakılınca Batılı zihniyete göre, İslâm hiçbir zaman Aydınlanmayı yaşamamıştır. Batı'daki standart görüş şudur: Şark ve İslâm demokrasi fikri bir yana hiçbir zaman istibdat fikrinin ötesine geçip ferdi, bağımsız bir varlık olarak keşfedememiştir. Bu konularda ilim adamlarının çoğunluğu şuurlu olarak August Wittfogel'in “şark despotluğu üzerine olan fikirlerini; şuursuz olarak de Hegel'in dünya görüşünü benimsemektedirler. Devlet ve Kilise'nin birbirinden ayrılması ve dolayısıyla bilimlerin ilerlemesinden beri medeniyetlerin niteliği konusundaki tahlillerde Batılıların gözünde dinin rolünün ve fonksiyonun çöktüğünü belirtmeye gerek yoktur. Artık bundan böyle August Comte'un (1798-1857) pozitivizmi, Descartes'in varlığı düşünce ve madde olarak ikiye ayırması, tahlillere hakim olmaya başladı. Bununla beraber 20. Yüzyılın son çeyreğinde, günümüzde Aydınlanma hakkında kabul edilen fikirleri ve neredeyse her şeye gücü yeten bilim, teknoloji ve metotlarına olan vecd halindeki imanı, ciddi şekilde sorgulayan çok dikkatli Batılı âlimlerin örneklerini görmekteyiz. Son yirmi sene içinde aniden ekolojiye olan ilginin artması ve Batı kamuoyunu şuurlandırmasında büyük rol oynaması sürpriz değildir.

Özgürlüğe kavuşturucu zekânın diyalektiğinin zekâyâ dönüşmesi, diğer milletleri ve tabiatı sömürmesi, Horkheimer ve Adorno'nun işaret ettikleri gibi, nihayet gerçekleşmişti. Batılı zihnin dâhilî krizinin alametleri meydandadır ve bu durum Üçüncü Dünyayı da etkileyecektir. Fakat biz yine esas meseleye dönelim: İslâm Medeniyetinin duraklamasıyla ilgili kabul edilen görüş, Avrupa'da meydana geldiği şekilde bir Aydınlanmanın İslâm âleminde olmayışydı. Dahası, İslâm'da ilmî merakı, deneyi, eleştirel gözlemi ve ölçmeyi, ya da deneme-yanılma metodunu teşvik edecek ortamın mevcut olmamasıydı. Güya, bütün bunlar Şark'a yoktu. Bu noktada, İran'ı âlim ve şimdi George Washington Üniversitesinde öğretim üyesi olan S. Hüseyin Nasr'ın İslâm medeniyetinde bilim tarihi üzerindeki öncü çalışmalarını zikretmek isterim. Oy bu çalışmalarıyla İslâm Medeniyetinde bilimin yeri hususunda Batılıların sahip olduğu birçok hurafeyi ortadan kaldırmıştır².

Ayrıca Batılı görüşe göre, “tıpkı Reformlarda Almanya'nın içinde bulunduğu durum gibi İslâm medeniyeti de dinî doğmalardan bağımsızlığını elde edememiştir. Bu nedenle, bu olgu da İslâm Medeniyetinin duraklamasına katkıda bulunmuştur” görüşü güçlenmekte idi. Böylece, Batı'nın nazarında Aydınlanmanın yokluğu, ilmî çalışmalarda yeniliğin yokluğu ve sefaletle sebep olan dinî doğmaların içinde sıkışıp kalma, siyasi gelişmemişlik, fanatizm ve günlük hayatın sorunlarına bile rasyonel olmayan bir tarzda el atma ile İslâm Medeniyeti ve Üçüncü Dünya arasında doğrudan bir ilişki söz konusuydu. Bununla beraber, özellikle son zamanlarda İslâm Medeniyeti üzerinde yapılan ilmî çalışmalardan sonra, böyle umumi fikirlerin geçerliliğini uzun zaman devam ettirmeyeceği açıktır³.

² Bk. S.Hüseyin Nasr. *Science and Civilization in Islam* (bu eser *İslam ve İlim*, adıyla İnsan Yayınları tarafından yayımlanmıştır), Harvard University Press, 1968. Bir ilim şaheseri olan bu kitap, İslam medeniyetinde ilmî faaliyetlerin durağanlaşması hakkında ortaya çıkan bir çok hurafeyi dağıtmaktadır.

³ Bkz.: Edward Said, *Orientalism*, London, Routledge, 1978. Bu kitap Batı akademik çevrelerinde hayli tartışmalara yol açmıştır. Bununla beraber mükemmel bir eser olup sağlam bir ilmî zihniyete dayanmaktadır. Bazı önemli şarkiyatçıların Şarkı, Batılı zihinlere “temsil etme” çalışmalarındaki ana hedeflerini ortaya koymaktadır (Bu eser dilimize yeniden Selahaddin Ayaz tarafından çevrilmiştir. Pınar Yayınları 1989). Ayrıca

Hakikat şudur ki, son zamanlarda, özellikle İran'da yaygın ve etkili olan, İslâm toplumlarını yeniden uyandırma için bir arayış vardır. Diğer bir olgu da, zamanımızdaki bütün entelektüel sismografiye duyarlı olan Batılı zihinler, İslâm Kültürüne dikkatlerini hasrederek büyük bir ilgi duymuşlardır. İslâm hakkında yayınlanan monografilerin, kitapların dergilerdeki makalelerin ve ciddi forumların sayısı her gün artmaktadır. Bu da göstermektedir ki, İslâm'ın duraklamasının yegâne sebebi olarak görünen Aydınlanmanın olmayışı görüşü yanlıştır ve sorun görüldüğünden daha karmaşıktır. Batı'da görülen bu fikir değişikliğinin köklerini Aydınlanmanın sağlam kritiği mesabesinde olan Avrupa Romantizminin gelişmesinde bulabiliriz. Böylece, Avrupa Romantikleri arasında çıkan ve kendisini daha çok şiirle ifade ederek Şark'ı yeniden ele alan bu cereyan bir sürpriz değildir.

Novalis, Schelling, Schelegel kardeşler, Coleridge, Wordsworth gibi romantiklerin ve romantik kabul edilmese de Goethe gibi düşünürlerin plân ve projelerin, Aydınlanma ve ondan türeyen klasik mimari ve güzel sanatların açık bir kritiği taşımaktaydı⁴ Birçok Romantik açısından Şark'a yönelişin sebebi, onların A. Comte'ta ifadesini bulan Aydınlanmanın pozitivist neticelerinden memnun olmamalarıydı. Matematikçi ve filozof Alfred North Whitehead bunu 1924'de yayınladığı *Science and Modern World* (Bilim ve Modern Dünya) adlı eserinde mükemmel bir şekilde ifade etmiştir. Aydınlanmanın Voltaire gibi ideologların vasıtasıyla yaptığı propagandanın efsanelerini şuurlu olarak gidermeye çalışan, Romantik hareketti. Bilimsel metot ve teknolojinin gelişmesiyle beşeriyetin bütün dertlerine nihaî çareyi bulduklarını sanan, İslâm medeniyeti ile Şark hakkında yanlış kanaatlere sahip olanların bu görüşlerini de yine Romantikler düzeltilmiştir. Romantikler, Avrupa'da 19. Asır biliminin bozduğu değerleri yeniden ele alarak bunlara duyarlılık kazandırdılar.

IV. Avrupa Romantizmi ve Şarkın Yeniden Keşfi

Avrupa'daki Romantik hareket, Fransız idaresinden bağımsızlık adına Almanya'da; ilerleme ve bilim adına tabiatın sömürülmesine karşı protesto olarak da İngiltere'de daha çok şiir, tabiat resmi yapma, müzik ve siyasi faaliyetlerle kendini gösterdi.⁵ Romantik protestonun erkek ve kadın sözcüler, Avrupa ve Amerika'daki kurumlarda çok yaygın ve etkili olan Pozitivizmi ve daha sonra da Sosyal Darwinizmi eleştirdiler. İngiltere'deki ve özellikle de Almaya'daki Romantikler bu eleştiri süreci içerisinde Şarkı yeniden keşfettiler: Bu durum, İranlı şair Hafız Ömer Hayyam'ın şehevî eseri (ki Edward Fitzgerald tarafından mükemmel bir şekilde tercüme edilmiştir), Upanişler ve Taç Mahal'in mimarı için kesinlikle geçerlidir; Opium ve Coleridge'i de bu meyanda zikretmek gerekir. Bu arayışın esas sebebi, özellikle de Sanskrit kültürünü araştırma şeklinde, Hint-Avrupa medeniyetinin ve dillerinin köklerini bulmaya çalışma arayışıydı. Romantik Hareketin bu arayışı, Doğu Hindistan Şirketinin

Fazlur Rahman'ın şu dakik eserine de müracaat edilmelidir. *İslam and Modernity* Chicago, Chicago University Press, 1984, (Bu eser Alparslan Açıkgeç-M. Hayri Kırbasoğlu tarafından dilimize çevrilmiştir: *İslam ve Çağdaşlık: Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, Fecr Yayınları, Ankara, 1996).

⁴ Bkz.: Oskar Walzel. *Das Kulturgut der Romantik*, Tübingen, Mohr, 1961. Bu eser, özellikle Almanya'daki Romantizm hareketlerinin mükemmel bir özetidir. Yine Aydınlanma Devri ile ilgili artık standartlaşan şu esere müracaat edilebilir; Peter Gay, *The Enlightenment (Aydınlanma)*, 2 cilt, New York, Norton, 1980; Avrupa tarihinin gelişim sürecini dikkate alırsak her halde bunun acı bir ifadesi olarak dile getirilen şu eser de incelenebilir, B.Commager, *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realized Enlightenment*, (Aklın İmparatorluğu: Avrupa Aydınlanmayı Nasıl Tasarladı ve Amerika Nasıl Gerçekleştirdi), New York, Doubleday-Anchor, 1975.

⁵ Özellikle bkz.: Douglas Bush. *Science and Poetry (Bilim ve Şiir)*, Oxford University Press, New Edition, 1975. Yine John Donne ve "Kırda bir Kilise Avlusunda Yazılan Mersiye" adlı şiiri gibi İngiltere'nin metafizik şairlerini de hatırlamalıyız. Bu tür şiirler genellikle insan hayatının aşkın ve ahlâki yönleri ile ilgilenmekteydiler. Romantiklerin öncüleri de bunlardır.

maceralarından, İngiltere, Fransa, Hollanda ve Portekiz'in hâkimiyet ve emperyalist emellerinden çok daha ayrı bir nitelikteydi.

Romantiklerin zihin ve gönüllerindeki Şark âlemi, bir koloni hayali olmadığı gibi, ideolojisi de müstemlekecilerin ideolojisi değildir; fakat insan varlığının esası için g3erekli olan temel duygusal değerler, yani hayatın temel unsurlarını oluşturan kökenleriyle, hayatı oluşturan temel unsurlardı. Özel hayatlarında devrimci olan Romantikler, geliştirdikleri bu yeni yaşama tarzıyla da 1960'lı yılların talebe hareketlerine esas örneği oluşturdular.

Avrupa'lı Romantikler ayrıca aşkının (transcendent) mahiyeti ve dinin niteliği hususlarına büyük ilgi duydular. Protestan teologu ve Eflatun'un eserlerini Almanca'ya tercüme eden Friedrich Schleiermacher, Alman entellektüel topluluğunun duyarlı zihinlerine daha sonra 1934'de *On Religion (Din Üzerine)* adı ile kitap olarak basılan meşhur konferanslarını verecekti. Şair Novalis ise Avrupa Hıristiyanlığını derinden etkileyen bir eseri temeli dine dayanan yeni bir Avrupa fikri ile yazacaktı. Filozof Schelling'de ise sanat, felsefe ve romantik tabiat kavramı arasındaki bir sentezi buluyoruz. Şair Hölderlin ise, münzevi olarak eski Yunan tanrılarına yalvaran ve Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ünün habercisi olan Hyperion'dan bahsetmekteydi. Diğer taraftan onun arkadaşı olan Hegel'in Mevlâna'nın eserlerine yaptığı önemli yorumunu; dilbilimci Wilhelm von Humbold'un Hint-Avrupa dilinin kökleri hakkındaki araştırmalarını da zikretmeden geçemeyeceğim. Shakespeare'in tercümesinde çalışan ve Bonn Üniversitesinde ilk Sanskrit kürsüsünü kuran Schlegel kardeşleri de zikretmeliyim. Coleridge, uyuşturucu alışkanlığını, hayali bir tasvir olan "Road to Xanadu" adlı şiirine döktü. Wordsworth ise Newtoncu mekanik âlem anlayışına karşı, organik âlem anlayışını şiirin kuvvetli diliyle ifade etmekteydi. Hiç şüphe yok ki, Avrupa romantik entelektüellerinin Şark'a gösterdikleri bu ilgi, bilim ve teknolojinin saldırgan ve sömürücü tavrı ile tabii seleksiyoncu Darwinci materyalizmi savunanlara karşı gösterdikleri tepkinin bir şekliydi. Hayat, ölüm, ölümsüzlük, Allah gibi insanı ilgilendiren sorunlar, Romantiklerin konularıydı ve bununla Şark'ta bulmayı umdukları hayatın özünü, manasını yeniden yakalamaya çalışıyorlardı.

19. yüzyılın sonlarına doğru Nietzsche'nin arkadaşı Paul Deussen'i *Upaniş*'leri Almanca'ya tercüme ederken görüyoruz. Nietzsche'nin kendisi bizzat tasavvurunu *Zerdüşt* vasıtasıyla açıklıyordu. Schopenhauer ise *Will and Imagination (İrade ve Tasavvur)* fikriyle Şark'ın bir diğer boyutunu felsefesine ilave ediyordu. Bunların takipçisi ise, anne ve babası Hindistan'da Hıristiyan misyoneri olan ve I. Dünya Savaşı sonrasında 60'lı yılların öğrenci protestolarına kadar tüm genç nesillerin adeta büyüyen büyük Alman Romancısı Herman Hesse'dir. Onun *Siddharta* adlı eseri Şark'a karşı büyük bir duygusal yaklaşımın ifadesidir. Protestonun mahiyeti her zaman aynı idi: Hayatı mahveden, egemen olmayı hedefleyen tavır ve teknolojinin tutumu ana hedef idi. Devamlı değerler uğruna savaşım veren bir amaç taşıyordu.

Bununla beraber, açıkça şunu da ilave edeyim ki, Avrupalı çoğu nesillerin kafasındaki Şark romantikleştirilmiştir. Onların nazarında Şark, 1001 gece masallarının süslediği, sultanlar, harem, çöller ve kanun çalan şairlerin romantizmi, daha doğrusu hayatın tatlı ve rahat yanı demektir. Kilisenin Şark, özellikle de İslâm hakkındaki, yanlış ve önyargılı tavırlarını, "İslâm, günahkâr bir medeniyet, Müslüman olmayanlara karşı da saldırgan ve acımasız" şeklinde resmi görüşünü hatırlatmaya sanırım gerek yoktur. Durum böyle iken günümüz. Avrupalı hâlâ Haçlı asırlarından kalma Kilisenin bu tek yönlü, tarafgir görüşleriyle beslenmektedir. Bununla beraber, günümüzde Muhammed İkbal'in şiir ve felsefesinde yeni bir barışma ve uzlaşma görüyoruz. Avrupa'daki Romantikler gibi, o da sahip olduğu şiirsel ve entelektüel muhayyilesiyle Batı ve Doğu arasında bir senteze ulaşabiliyordu. Bu, aynı zamanda romantik projenin kalbinde yer etmiş hususlardan biriydi. İkbal'de Doğulu bir şairin

Romantik Avrupa'yı yeniden keşfini görüyoruz. Bu diyalektik çok ilginç ve cazip olup görebildiğim kadarıyla Şarkı daha iyi anlayabilmek için Batı'da da desteklenmelidir⁶

Özellikle Goethe ve İktbal arasındaki ilgiye bakınca, tipik Batı ve Doğu görüşünü aşan bir muhayyile görüyoruz⁷ Fakat İktbal'den önce Batı'da ve Doğu'da, bir yandan felsefeye karşı bilim, diğer yandan da kelâma karşı felsefenin paralel gelişmesini görmekteyiz. Batı'da ve Doğu'da bilgi ve vahiy arasındaki bu savaşıla her iki medeniyetin kaderleri belirlenecekti. Şiir, Felsefe, teoloji ve bilimdeki akıl-nakil çalışmasının sonucu, Batı ve Doğu medeniyetlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Şimdi bu çatışmaya dönüyoruz.

V. Felsefeye Karşı Bilim: Kelâma Karşı Felsefe

Daha önce ifade ettiğim gibi, Batılının nazarında İslâm'ın duraklama ve gerilemesinin sebebi Batı'da olduğu gibi İslâm'da da aydınlanmanın olmayışıdır. Ancak işaret etmeye çalıştığım gibi, garip fakat gerçek olan Avrupa Romantiklerinin bu aydınlanmayı ve medeniyet için getirdiği sonuçları eleştirmeleriydi. Bununla beraber, daha açık bir şekilde belirtmem gerekirse bazı filozoflar, Müslüman entelektüellerdeki duraklamadan ve eleştirisiz tavırdan sorumlu kişinin Gâzzalî olduğunu ileri sürmüşlerdir. Böylece felsefi teşebbüs ve dolayısıyla bilimsel araştırma İslâmî entelektüel hayatın dışına itilmiştir. Yani bunlara göre, Gâzzalî'nin felsefeye yaptığı güçlü eleştiri ile, gerçeği bulmak için lüzumlu olan eleştirisel ve özgürleştirici arayış ruhu İslâm medeniyetinde ölmüştü⁸. Dahası var, eğer Gâzzalî'nin muarızı olan İbn Sina, veya İbn Rüşd kelâm ve felsefe arasındaki bu savaşta aklın galipleri olsaydılar olaylar daha başka bir mecra takip edecek; Allah kavramı ve dolayısıyla İslâm medeniyeti gerilemeyeceği gibi, daha iyi bir seyir takip edecekti. İslâm gerilerken Batı, Yunan öğretisinin Rönesans'ına girmişti. Thomas Aquinas, Duns Scotus, Ockham'lı [William] veya daha sonraları Cusanus gibi düşünürleri burada zikretmeden geçemeyeceğiz. Batı biliminin kahramanları olan Copernicus, Kepler, Galileo ve nihayet Newton, Batı'da entelektüel faaliyetlerin uyanmasına katkıda bulundular. Newton'un gelişyle bilim Batı'da en büyük gücüne erişti. Yine de, konunun ışığında herkesin bildiği bu hikâyenin üzerinde duracağım⁹.

Görüldüğü kadarıyla Batı 13. yüzyıldan sonra Şark'a pek önem vermemiştir. Mesela İbn Haldun ve Molla Sadra son zamanlara kadar Batı'da hiç bilinmemekteydiler. Bu büyük bir talihsizlikti. Zira çağdaşları olan Cusanus ve Descartes, Doğu'nun bu bilginleri için iyi bir tartışma arkadaşı olabilirlerdi. Fakat böyle olmadı. Aristo ve talebeleri Doğu'da hiç halef bırakmadıkları halde Aristo'nun eserlerinin eleştirilerek alınması, Batı'nın gerçeği ararken daha laik bir rotaya girmesine sebep oldu¹⁰ Hiç şüphesiz Aristoteles'in Batı'da ve Doğu'da

⁶ Annemarie Schimmel'in şu mükemmel eserine bakılmalıdır; *Gabriel's Wing (Cebrail'in Kanadı)*, Leiden, 1963.

⁷ Krş :G.H.Bousquet. "Goethe et L'İslâm" (*Goethe ve İslâm*), *Studia Islamica* dergisinde yayınlanmıştır, cilt XXXIII, 1971, s. 152-164.

⁸ Ebu Hamid el-Gazzalî, *Tehafut el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*; İngilizce'ye çeviren S.A.Kemali, Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1958 (Arapça orijinali için bk. Maurice Bouyges, S.J. Neşri, el-Matba'at el-Katulikiye, 1927; Bekir Karlığa tarafından dilimize çevrilmiştir. Çağrı Yayınları, 1981). Ayrıca bk. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali (Müslüman Entelektüel: Gazalî Hakkında Bir Çalışma)*, Edinburgh University Press, 1963.

⁹ Richard S. Westfall. *Never at Rest: A Biography of Newton (Durmadan Dinlenmeden: Newton'un Hayatı)*, Cambridge University Press, 1980; yine bkz.: H.Rupert Hall, *From Galileo to Newton (Galileo'dan Newton'a)*, Londra, 1975.

¹⁰ F.E. Peters. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam (Aristoteles ve Araplar; İslâm'da Aristoculuk Geleneği)*, New York University Press, 1968; ayrıca M. Watt'ın şu eserleri *Islamic Philosophy and Theology (İslâm Felsefesi ve Kelâm)*, Edinburgh University Press, 1979; *The Formative Period of Islamic Thought (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri)*, Edinburgh University Press, 1973). Yine bkz.: Max Horten, *Die Philosophische Probleme der Spekultativen Theologie in Islam (İslâm'da Spekülatif Teolojinin Felsefi Sorunları)*.

benimsenmesi hikâyesinde, Batı'nın Aristoteles'ten istifade etme ve yararlanmasında onun *Organon*'u (yani mantık'a dair eserleri) bir anahtar görevi yapmıştır. Arapça tercümelerin Endülüs ve Sicilya vasıtasıyla Batı'ya nasıl ulaştığı, Kilisenin katedral okullarında (bazen izinsiz olarak) nasıl şevkle okunduğu ve çalışıldığı çok iyi bilinmektedir. Şu da gerçektir ki, felsefe hiçbir zaman Kur'an çalışmaları için yüksek seviyede resmi eğitim veren medreselerin programlarına giremedi. Ayrıca unutulmamalıdır ki, kilise öncelikli Aristoteles'in fizikle ilgili kitaplarının alınmasını yasaklıyordu. Elbette ki bunun birçok haklı sebepleri vardı; ancak Thomas Aquinas'ın ikna gücü sayesinde Kilise nihayet Hıristiyan elbiselerine büründürülmüş bir Aristo'nun artık kabul edilebileceğini anladı. Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici Tanrısı, Hıristiyanlığın düzen ve akıl Tanrısına dönüşmüştü. Bu, İslâm'da Yunan filozofunu değerlendirebilecek daha az kapasitede biri yoktu demek değildir. Zira İbn Sina, el-Birunî, İbn Rüşd gibi sadece birkaç şahsiyeti zikredersek, İbn Haldun ve Molla Sadrâ'yı da unutmamak şartıyla, hangi ölçüye vurulursa vurulsun birinci sınıf âlim ve düşünürler bulmaktayız. Yine de İslâm'da, felsefeye ne oldu? diye sormak zorundayım.

Batı'da filozofların daha rahat bir ortam bulduğunu ileri sürmek doğru değildir. Sokrat, Bruno veya Galileo gibi hür düşünme ve araştırmanın kurbanı olmuş birkaç meşhur örnek bunu göstermek için yeterlidir. Evet, felsefenin de kurbanları ve cesur şahsiyetleri olmuştur. Yine de Batı felsefesi laik ve aklî bir sorgulama olarak hayatta kalırken, İslâm'da felsefe en azından bir hareket olarak bile hayatta kalamadı. Tekrar ifade edeyim ki, Batı'nın son zamanlara kadar Cusanus'un çağdaşı İbn Haldun'u ve Descartes'in çağdaşı ve daha çok Molla Sadrâ olarak tanınan Sadrettin Muhammed İbn İbrahim al-Şirazi'yi tanımaması bir talihsizliktir.¹¹ Bu insanlar her bakımdan Batılı meslektaşlarıyla boy ölçüşecek kapasitede düşünürlerdi. Bununla beraber şöhretleri yaşadıkları muhitleriyle sınırlı kaldı. İbn Haldun İslâm'ın Batısı olan Mağrip'te, Molla Sadrâ ise İslâm'ın Doğusu olan İran'da tanındılar. Hiç şüphe yok ki, Batı'nın ve Doğu'nun bu dâhileri şayet bir tartışma zemini bulabilseydiler felsefe ve kelâm, bilim ve felsefe, hatta genel olarak Doğu-Batı arasındaki ilişkilerde değişiklik yapabilirlerdi. Fakat bu gerçekleşmedi. İbn Haldun ve Molla Sadrâ'nın Şark'ta felsefenin yıldızları olarak keşfedilmesi birkaç yüzyıl aldı. Bu noktada "Eğer şöyle olsaydı, tarih nasıl değişmiş olurdu?" gibi temennilerle sözü uzatmak sahte bir romantizm olacaktır. Bununla beraber, günümüz İslâm dünyasında yeniden uyanmanın başladığı bir vâkıa olduğu gibi, Batı'nın da sömürgecilik şartlarından daha farklı bir ortamda İslâm Medeniyetlerini de ihtiva eden bir dünya medeniyeti sürecine girdiği de diğer bir olgudur. Bütün bunlar, İslâm düşünürleri ile modern felsefe sonrası filozofları arasında diyalektik bir diyaloga girmek için altın bir fırsat sunmaktadır¹². Belki de felsefe geleneğini dalmış olduğu uzun kış uykusundan yeniden uyandırma imkânı hâlâ mevcuttur.

Bonn, 1910; yine bkz.: Richard Walzer, *Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy (Yunanca'dan Arapça'ya: İslam Felsefesinde Araştırmalar)*, Cambridge University Press, 1962; Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam (İslam Hakkında Konuşmalar)*, Heidelberg, Winter Verlag, 1925; ve Abu Ridah, *Al-Fhazali und seine Widerlegun der Griechischen Philosophie (Gazzâli ve Yunan Felsefesinin Reddi)*, Madrid, 1952; S.Sheikh, *Islamic Philosophy (İslam Felsefesi)*; Londra, Octagon Press, 1982.

¹¹ Bkz.: Fazlur Rahman'ın bu konuda standart eser haline gelen *The Philosophy of Mulla Sadra (Molla Sadra'nın Felsefesi)* adlı eseri, S.U.N.Y. Press, 1973; yine Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History (İbn Haldun'un Tarih Felsefesi)*, Chicago University Press, 1962. İbn Haldun'un Mukaddimesi 1860'da Fransızca'ya çevrilmişti. İngilizce tercümesi de olan bu eser Annemarie Schimmel tarafından 1951'de Almanca'ya da çevrilmiştir. Ancak İbn Haldun'un tarih felsefesindeki ve tarihsel sosyolojideki özgünlüğü Batılı entelektüellere yavaş yavaş henüz görünmemektedir.

¹² Chicago Üniversitesi'nde Fazlur Rahman'ın danışmanlığında yapılan ve bu konuda ilk göze çarpan Alparslan Açıkgöç'ün doktora tezini belirtmeliyim; *The Concept of Existence in Sadra and Heidegger (Sadra ve Heidegger'de Varlık Kavramı)*. Bu çalışma daha sonra kitap olarak yayınlanmıştır: *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993. Ayrıca merhum Fazlur Rahman'ın, İsmail Faruki'nin ve S.H. Nasr'ın eserleri Batı entelektüelleriyle aynı alanda bu uzlaşma diyalektiğinden bahsetmektedir. Bunlardan

Batı entelektüel tarihinden bugün hâlâ yaşamakta olduğumuz ilginç bir örnek vermek istiyorum. Bu örnek bize bilim, felsefe ve din arasında yeniden bir uzlaşma zeminini görme imkânını verecektir. Konuyla ilgili örnek Newton'dur.

Newton'un Batı'da genellikle uyandırdığı intiba, onun pozitivist bilim adamının bir timsâli olmasıdır. Son zamanlara kadar durum böyleydi. Tekrar ediyorum, son zamanlara kadar. Özellikle Ernst Mach'ın mekanik ve pozitivistimin tarihi üzerindeki çalışmalarından dolayı, 19. yüzyılın dönümünde Newton, pozitivistimin kalıplaşmış timsâli olarak tanındı. Newton'un teolojik konular özellikle de İncil hakkındaki çalışmalara çok ilgi duyduğu son zamanlara kadar iyice bilinmiyordu. *Cambridge Üniversitesi Trinity College'da* muhafaza edilen dokümanlar, Newton'un *Simya* ve *İncil* çalışmalarına ilgi duyduğunu çok açık olarak göstermektedir. Gerçekten, Newton yaratılış gününü tam olarak tespit etmek için çok derin araştırmalar ve matematiksel hesaplar yapmıştır. Durum böyle iken, bu konuları gün ışığına çıkaran *The Religion of Newton (Newton'un Dini)* adlı bir kitap Frank Manuel tarafından ancak 1982 yılında yayınlanmıştır. Yazara göre Newton'un Tabiat Felsefesi temelde teolojik bir çatıyı ön şart olarak görmektedir. Newton hakkındaki kendi özgün çalışmalarına dayanarak, sadece Manuel'e katılmakla kalmıyor, bu konularda yeni bazı bulgular da sunmak istiyorum.

Galileo 1642'de öldü. Aynı yıl Newton doğdu. İslâm'ın doğu bölgesinde ise Molla Sadrâ 1640'da öldüğünde, Descartes şöhretinin zirvesindeydi. Newton 1690 yılında teolog Richard Bentley ile mektuplaşmaya başladı. Bentley dakik ve teolojik zihniyle, Newton'a kendi fiziksel dünya sistemi çerçevesinde Hıristiyan Tanrısını değerlendirip değerlendirilemeyeceğini sordu. Bunun anlamı, Bentley'in Newton'un dinî görüşlerini sormasıydı.

Newton, dürüst bir insandı. Dört mektupla Bentley'in sorularını cevaplandırdı. Günümüze kadar kalan bu mektuplar, onun mekanik âlem anlayışı ile ilgili temel metafizik faraziyelerini ihtiva etmesi bakımından çok önemli ve ilginçtirler¹³. Newton Bentley'in sorularına ve alakasına büyük bir duyarlılık göstermiş konuyu dürüstçe ele almıştır. Newton Bentley'in sorularına büyük bir duyarlılık göstermiş konuyu dürüstçe ele almıştır. Newton, 10 Aralık 1692 tarihli ilk cevabî mektubuna şu sözlerle başlıyordu:

Efendim! *Principia Mathematica* adlı sistemimiz hakkındaki eserimi yazdığım Uluhiyyet fikrine inanmak isteyenlerin kabullenebilecekleri ilkeleri göz önünde tutmuştum. Şimdi ise eserimin böyle bir gaye uğruna kullanıldığını görmek kadar beni hiçbir şey sevindiremezdi"¹⁴

1713'de Newton'un *Principia*'sının ikinci baskısı yayınlandı. Newton'un **Pantokrator** (her şeyi idare eden) olarak adlandırdığı Tanrı hakkındaki görüşlerini ve sekiz tanımını ihtiva eden 3. Kitaba "General Scholium" (Genel Açıklama) adlı sürpriz bir ek ilave edilmiştir. Newton'un daha çok mekanik dünya anlayışı açısından yazılmış bir kitabında Allah'tan bahsetmesi daha çok Bentley'nin soruları yüzündendi. Newton Pantokrator'u şu şekilde tanımlıyordu: "Bu varlık dünyanın ruhu olarak değil, aksine sahibi ve Rabbi olarak her şeyi idare etmektedir" Daha ileriki satırlarda ise şunları söylemekteydi:

Güneş, gezegenler ve kuyruklu yıldızlardan oluşan bu çok güzel sistem ancak akıl ve şuur sahibi güçlü bir Varlığın eseri olabilir. Eğer sabit yıldızlar diğer benzer sistemleri

daha değişik bir yaklaşım Horkheimer ve Adorno'nun öğrencisi Suriyeli Bassam Tibi tarafından savunulmuştur. *Die Krise des Modernen Islams (Çağdaş İslam'ın Krizi)*, Münih, Beck Verlag, 1981.

¹³ Bkz.: H.S. Thayer (yayınlayan). *Newton's Philosophy of Nature (Newton'un Tabiat Felsefesi)*, New York, Hafner Publishers, 1965; I.B. Cohen, *The Newtonian Revolution (Newtoncu Devrim)*, Harvard University Press, 1980; Richard Bentley, *Eight Sermons Against Atheism (Ateizme Karşı Sekiz Hutbe)*, Londra, 1639; ve özellikle E.A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science (Çağdaş Bilimin Metafizik Temelleri)*, New York, Doubleday, düzeltilmiş baskı, 1954.

¹⁴*Opera Omnia*, Herseley, Londra, 1779-85, s. 429-442.

merkeziyse, bunlar da aynı şekilde oluşmuştur ve Bir'in hâkimiyetinden meydana gelmiş olmaları lazım gelir” (Bak, omnia Opera, Herseley baskısı).

Newton bu “Bir”in hâkimiyetini, “Evrensel Yönetici” olarak adlandırır. Gördüğünüz gibi Newton’un sisteminin ayrıntılı bir hülasesini vermek istemiyorum. Sadece bilim dünyasında olan görünüşün tersine, Newton’un sadece büyük bir bilim adamı değil aynı zamanda ilahiyat konusuna giren bazı varsayımlar üzerinde çalışan bir tabiat filozofu olduğunu göstermek istiyorum. Newton, Bentley’e hem mü’min, hem de bilim adamı olmasının mümkün olduğunu gösterdi. Burada felsefe ve kelâm arasında da bir münasebet görebiliriz. Sadece felsefenin akıbeti trajik olmuştur. Newton örneğini sizlere takdim etmenin sebebi bilimin Batı’da başarısı için sunulan tipik açıklamanın yeniden gözden geçirilmeye ne kadar muhtaç olduğunu göstermekti. Bu, İslâm fikrî geleneği ve kültürü hakkındaki Batılı yorum için de geçerlidir.

Benim teklifim şudur: Kabul edilen görüşün aksine, Batı’da tabiattaki birliği arama ile Doğu’da Allah’ın birliğini aramadaki sistematik yaklaşımda bir ortak dayanak noktası vardır: Batı’da bilimselliğe dönüşen felsefe geleneği ile, İslâm’daki felsefe geleneği arasında; yani Batı’da günümüz bilim adamları arasında kuvvetli bir eğilim olan *TABIATIN BİRLİĞİNİ* arama ile İslâm’daki *TEVHİD* kelimesiyle ifade edilen *ALLAH’ın BİRLİĞİNİ* arama arasında ortak bir çıkış noktası olduğu hususunda garip bir hissim var. Temel tarihi farklılık şuydu: Batı, matematiği Allah’ın rahmet ve celâlinin bir tecellisi olarak anlayıp kabullenmek için olumlu bir tavır alırken, Doğu matematiği unutarak eski metafizik ile yoluna devam etti. Batı, metafiziğini ve kabul edilen matematiği gözden geçirip bazı gerekli değişiklikleri yaparken Doğu eski metafiziğini korudu ve *Uluhiyyeti* anlamada matematiği bir dil olarak kabul etmeyi reddetti. Bunun faturası çok ağırdı. Başka bir ifade ile, Batı matematiği ve sayısallaştırmayı (quantification) kabul ederek öz ruhunu unutturken; Doğu, geleneksel metafiziğin üzerinde devam ederek, öz ruhuna yöneldi. Fakat matematiği ve metodu unuttu. Bununla beraber, sizlere *TEVHİD* vasıtasıyla *TABIATIN BİRLİĞİN’de* ve *ALLAHIN BİRLİĞİN’de* *BATI* ile *DOĞU*’nun, hayatın ortak bir gayesini yeniden keşfedebileceğinin imkânını ima eden bir fikri teklif ve takdim etmek istiyorum. Bilim ve felsefe uzlaştırılabilir. Kelam ve Felsefenin uzlaştırılması da mümkündür. Şimdi sonuca geliyorum: *TEVHİD* fikri ve onun tabiatın birliğiyle olan ilişkisi konusunda beni sabırla dinlediğiniz için teşekkür ederim.

VI. Tevhid Fikri ve Tabiatın Birliği

Teklifimizin zor bir teşebbüs olduğunun çok iyi farkındayım. Fakat gelecekte bir yanda felsefe/bilim, diğer yanda da felsefe/kelâm arasında büyük bir barışma şansını görüyorum.

Eğer Batı, bütün zamanlar boyu tabiatın birliği fikrine bu kadar yaklaşmış tek bir düşünür yetiştirmişse, bu hiç şüphesiz Spinoza’dır. Bildiğiniz gibi Spinoza kendi memleketi olan Amsterdam’da çok zorluklar çekti. Sadece kendi halkından değil, aynı zamanda Avrupa’nın seçkinler tabakasından da çok çekti; bunların arasında Spinoza’yı şahsen ziyaret eden Leibniz de vardı. Yine de, Spinoza ve Newton’a şöyle bir bakarsak benim “büyük uzlaşma” teklifime yardım edebilecek Batı’nın iki temsilcisini buluruz. Zira modern fizikçiler bile gerçekten büyük birleştirici formülü düşlemektedirler. Yine de temel sorumuzu sormalıyız: Tevhid fikri nedir? Burada tekrar ana konumuza, İslâm’da Allah kavramına dönmeyi teklif ediyorum.

Şu ana kadar beni dikkatlice dinleyen herkesin de fark edeceği gibi İslâm ve Batı medeniyetleri arasında yeni bir barışmayı teklif edebilmek için temel konumu çok açık şekilde çerçevlendirmeye çalıştım. İslâm’daki Allah kavramından ve İslâm Medeniyetinin gerileyişinin sebeplerinden bahsettim. Şimdi bizi İslâm’ın kalbine, şehadete; yani İslâm’da

imanı tasdik etmeye götüren “**La ilâhe illâ Allah**” (Allah’tan başka ilah yoktur) şeklinde ifade edilen Tevhid fikrine ulaşmış bulunuyorum. Bu, Allah’ın birliğinin kısalık bakımından en veciz ifadesidir¹⁵. Bu imanı tabiatın birliği bakımından nasıl anlamalıyız? Doğu’lu ve Batı’lı zihinlerin üzerinde birleştiği esas sorun budur. Batı’da, tabiatın ikiliği sorununu Descartes’den bu yana taşıyoruz. Maddî ve manevî hayatımızı organik bir bütün olarak birleştirerek, bu sorunun üstesinden gelmeye çalışıyoruz. Tevhid fikri açısından bu, acı fakat gülünç bir durumdur; zira Fazlur Rahman’ın açıkladığı gibi:

“... tabiat kanunları Allah’ın emirlerini ifade etmektedir. Fakat tabiat Allah’ın emirlerine itaatsizlik etmez ve edemez. Yine tabiat, tabiat kanunlarını bozamaz. Bundan dolayı tabiatın tamamı Kur’an tarafından “Müslüman” olarak adlandırılmıştır. Çünkü kendini Allah’a teslim edip, emirlerine itaat eder”¹⁶.

Öyle anlaşılıyor ki Allah’ın birliğini kavramaya ulaşmak için Allah’ın bu emirleri matematik dile çevrilmelidir. Allah’ın bu birliğinin insanların anlayabilecekleri güvenilir bir dile tercüme edilmesi zorunludur. Aynı zamanda unutulmamalıdır ki bu çalışma, birliğin parıltısını yakalamak içindir. Batı özel bir yolla, daha çok araştırılan özne üzerinde durarak, tabiatdaki birliği aramaktadır. Bu suretle bu birliğin temel varsayımı unutulmaktadır. İşte, düşünürlerin peşinde koştukları görev budur; Müslümanlar günlük görevlerini namazla Tevhid açısından yerine getirmektedirler. Bununla beraber, günümüz Müslüman’ının gerçek görevi, çağdaş bir Tevhid yorumuna varmak zorunda oluşudur. Bu suretle, Tevhidi anlama arayışı, tabiatın birliğini arayan Batılı arayışla buluşabilir. Allah’ın emirleri tabiatın birliği şeklinde anlaşılabilir ve tabiatın birliği de Allah’ın emri olarak yorumlanabilir. Sizlere Newton’un dilini hatırlatmalıyım.

Newton’un dili kuvvetlidir. Bununla beraber hiç şüphe yok ki o, **Pantokrator**’dan ve **Bir**’in hâkimiyetinden bahsederken zihninde tabiatın birliği fikri vardır. Bana öyle görünüyor ki, bahsettiğim ekolojik harekete, Batı’nın halihazırda ilgi duyması bu uzlaşma tutumuna yöneliktir. Bu ekolojik ilgiler çok ciddi olarak ifade edilmekte ve hiç şüphe yok ki Batı’nın yeni nesilleri üzerinde etki yapmaktadır. Bu ekolojik fikrinin istikbalde hangi boyutlarda görevini ifa edebileceği hakkında konuşmak henüz erkendir. İslâm Medeniyeti bu ekolojik hareketi çok yakından incelemelidir. Zira bu hareketin entelektüelleri, Tevhid kelimesinde kendileri için çok şey bulacaklardır.

VII. Sonuç

İslâm’da Allah kavramının niteliği hakkında sorularla başladım. Acaba 13. Yüzyıldan sonra İslâm Medeniyetinin duraklaması ve gerilemesi ile bu kavram arasında bir ilgi var mıydı? Daha sonra bu Allah kavramı ile Batı arasındaki ilişkiyi araştırmaya devam ettim. Aşağıdaki hususları teklif edebilirim: Gerçekten özellikle kelâm vasıtasıyla, Gazzali’den sonra İslâm’da Allah kavramının ele alınış tarzı ve şekli Allah kavramının niteliği hususundaki araştırmaları daha da geliştirme konusunda yardımcı olmamıştır. Bu konuda çok yanlış anlamalar olmuştur. Batı ise bu hususta daha avantajlı bir durumdaydı; Tanrı

¹⁵ Özellikle bk. I.R.Faruki, *Tawhid: The Relevance for Thought and Life (Tevhid: Düşünce ve Hayat İçin Önemi)*, I.F.S, Pakistan, 1983; yine Faruki “*The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Tradition*” (Batı ve İslam Geleneğinde Değerlerin Metafizik Durumu Sorunu), *Studia Islamica* dergisinde yayınlanmıştır. Cilt XXXVIII, 1968. Ss. 29-62

¹⁶ Bk. Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur’an (Ana Konularıyla Kur’an)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1980 (Alparslan Açıkgeç tarafından dilimize çevrilerek Fecr Yayınları tarafından yayımlanmıştır, 1987). Büyük Alman fizikçisi ve filozofu Friedrich von Weizsäcker’in şu eserlerine bakılabilir: *Die Einheit der Nature (Tabiatın Birliği)*, Münih, Hanser Verlag, 1980. Weizsäcker tabiatı daha fazla sömürülmeden korumak için en önemli olan tabiatın birliğini araştırmaya çağırılmaktadır. *Avrupa ve Amerika’daki ekolojik hareketler suurlu olmasa da temel olarak birlik (tevhid) fikrini varsaymaktadır.*(vurgu eklenmiştir)

kavramına yaklaşmak için lüzumlu olan şeyleri birçok yoldan biliyordu; ancak Batı medeniyeti, çok kan akıttıktan sonra, tabiattaki birliği arama yönünde bir tercih yapmaya karar verdi. Bununla beraber bu süreç içerisinde tabiatın ikiliği ortaya çıkararak, tabiattaki birliği aramayla çelişiyordu. Böylece, bilim ve felsefenin günümüzdeki durumu, Descartes'in ustaca formüle ettiği tabiatın ikiliğinin üstesinden gelmek için, tabiatın birliğini yeniden araştırmaya çalışmasıdır. şayet günümüzün İslâm'ı, Allah'ın birliğini anlamak için yeni bir hamleye hazırsa bu, Batı ile uzlaşmaya katkıda bulunabilir. Netice itibariyle, bu hayatı yaşamaya değer yapabilmek için, tabiatı ve dünyayı anlama ve yorumlamada birbirimize yardım etmeye çalışmalıyız.