

# İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN TEMELLERİ, OLUŞUM SÜRECİ VE YENİDEN YORUMLANMASI\*

*Ahmet DAVUTOĞLU*

## I. GİRİŞ:

### İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ MESELESİ

## II. İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN OLUŞUM SÜRECİ

### 1. Varlık Alemindeki Birlik ve Hiyerarşi

#### A. Kur'ânî Temel

#### B. Paradigmanın Sistemleşmesi

### 2. Gerçeğin Epistemolojik Birliği ve Bilgi kaynaklarının uyumu

### 3. Değer-bağımlı Hayat ve Hukuk Anlayışı

## III. SONUÇ

## I. GİRİŞ:

### İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ MESELESİ

İslam medeniyetinin düşünce geleneğini yeniden yorumlama safhasındaki en önemli soru, İslam düşünce tarihinin *kendine özgü bir paradigma* oluşturup oluşturamadığı meselesidir. Daha önceki bir başka çalışmamızda da göstermeye gayret ettiğimiz gibi<sup>1</sup> bu konudaki yanılsamaların en önemli sebebi: İslam düşüncesi ile ilgili sistematik çalışmaların şarkiyatçı- lar 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 bütün diğer medeniyetlerin düşünce tarihleri dünyanın bir köşesinde ortaya çıkan bir düşünsel evrim sürecinin doğrularına bağımlı kılınmıştır.

Bu çalışmalarda göze çarpan İslam düşünce geleneğinin özgün niteliğinin reddedilerek batı düşünce geleneğine eklemlendirilmesi çabası dört ana varsayımı isbat etmeye yönelmekteydi.

---

\* Dîvân Dergisi, sy. 1 (1996/1), s. 1-44.

(i) Kur'ân-ı kerîm geleneksel Arap dünyasının ve İbranî geleneğinin algılama biçimini yansıtmaktadır. Gerek kullanılan kavramlar, gerek insan tiplmeleri, gerek ortaya konulan tasvirler gerekse hukukî müeyyideler İslam öncesi Arap geleneğinin yeni bir formu niteliğindedir. Bu anlamda Kur'ân-ı kerîm'in düşünce tarihi itibariyle yeni bir çığıra yol açtığı iddia edilemez. M. Watt'ın (1979: 207) *es-Samed* isminin etimolojik tahlilini yaparken öne sürdüğü Kur'ân-ı kerîm'de bu ismin kullanılmasının Allah'ın bir kabilenin en güçlü seyyidi tarzında algılanmasını beraberinde getirdiği düşüncesi bu varsayıma bir misal olarak zikredilebilir.

(ii) İslam 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) İslam düşünce tarihi genel özellikleri itibariyle 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 İslamî paradigmadan bahsetmek mümkün değildir. İslam düşünce tarihi içinde zenginlik ve çeşitlilik görünümü veren tartışmalar İslam öncesi dönemde geçerli olan teoloji, felsefe ve mistisizm kategorilerinin uyarlanmasından ibarettir. İslam kelamı Ortodoks ve Monofizit geleneğinin etkisinde gelişmiş olduğundan Hıristiyan teolojisine, İslam 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 arzeder.

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

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

Bu yeniden yorumlama faaliyetinin odak noktası İslam 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 İslam medeniyetinin düşünce geleneğini özgün kılan üç önemli farklılığından bahsedilebilir:

(I) İslam inancı getirmiş olduğu kapsamlı varlık telakkisi ile insan bireyine yeni bir ben-idraki sunmuştur. İslam medeniyetinin prototipi olan İslam bireyi bu yeni ben-idraki ile İslam 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 İslam bireyi *yeni bir ben-idrakine* kavuşmuştur. Eski Yunan'ın *vatandaş-metik-köle* ayırımından, Hindistan'ın *kast* sisteminden, kabile kültürünün *yemel* tanımlamasından, Hıristiyan Ortaçağ'daki *aristokrat-serf* ayırımından tamamiyle farklı bir nitelik taşıyan bu yeni ben-idraki İslam 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, İslam düşünce geleneğinin değişik ekollerinin mensuplarının da kendi varlığını algılamak açısından bu tür ortak bir şuur ve ben-idraki oluşturdıkları da aşıkardır.

(II) Bu ben-idraki ile oluşan İslam medeniyetinin özgün prototipi bilgi üretimini yönlendiren ve şekillendiren bir ilmî geleneğin inşası konusunda bir başka prototipin çıkışına da zemin hazırlamıştır. İslam 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 alim 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'ın (1970: 210) görüşünün aksine çok daha kapsamlı bir bilgi temeline oturan böylesi bir ilmî önderlik tipi İslam 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 İslam medeniyeti öncesi kültür çevrelerinin felsefe, teoloji, mistisizm, astronomi, kozmoloji vb. dallarda gerçekleştirdiği birikim yeni bir ekseninde özgün bir yeniden yorumlama sürecine tâbi tutulmuş, diğer taraftan fıkıh, hadis, kelam 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 zeminingörünmez etkisini nesilden nesile aktaran bir süreklilik sağlamıştır. Bu bütünlük içinde farklı ekollerin ortaya çıkışı, İslam-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 imkansızdır; fakat bu

gerekçelerden hareketle bu ekollerin sadece başka inanç/kültür çevrelerinin mütekabil ekolleri arasında nakledici bir hususiyete sahip olduklarını iddia etmek ve dolayısıyla bu ekollerin ortak bir zemine sahip bulduklarını örtmeye çalışmak yukarıda zikrettiğimiz batı kaynaklı tarih akışının yol açtığı bir yaklaşım ve algılama yanlışlığıdır.

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

Zengin İslamî ekolleri birleştiren ve çağlarüstü bir süreklilik arzeden bu iç tutarlılığın temelinde kuvvetli bir *varlık şuuru* ve bu varlık şuurundan kaynaklanan -ve aynı zamanda onu besleyen- *bilgi ve değer dünyası* vardır. İslam 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 arzetmediği dönemlerde ortaya çıkmaktadır. Mutlak olan sosyal müesseseler değil, bu idrak ve şuur halidir. Her çağda yaşayan müslümanın mesuliyeti bu idrak ve şuura tekabül eden en ideal müesseseleşme ve yapılanmayı sağlamaktır. Hayatini sürdüren yapıları muhafaza etmek ne derece gerekli ise boşluk kabul etmeyen sosyal hayatı kuşatıcı yeni müesseseleşmelere yönelmek de o derece elzemdir.

Batı medeniyeti ile girişilen hesaplaşma süreci içinde ortaya çıkan batılılaşma akımı sosyal hayat içinde empoze edilen yapılanma ve müesseseleşme ile algılama düzlemleri arasındaki tutarsızlığın had safhaya ulaşmasına sebep olmuştur. Batı-eksanli aydın geleneği empoze ettiği dikey değişim stratejisi ve müesseseleşme ile tutarlı alternatif bir *ben-idraki* ve *varlık-bilgi-değer sistemi* oluşturamamıştır. İslam inancının kendine özgü olağanüstü tutarlılığı ve direnci müslüman kitlelerin varlık-bilgi-değer idraklerini muhafaza etmesini sağlamıştır. Son yıllarda artan İslamî uyanışın temel talebi bu düzlemlerle tutarlı sosyal yapılanmanın temin edilmesidir. Öte yandan bu teorik bütünlükle tutarlı alternatif müesseseleşmenin de sağlanamadığı aşikardır.

## II. İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN OLUŞUM SÜRECİ

İslam inancının İslam öncesi medeniyet merkezlerine yayılması esnasında karşı karşıya kaldığı medeniyet hesaplaşması ve bunun sonucunda ortaya çıkan düşünce birikiminin tahlili İslam 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:

## 1. Varlık Âlemindeki Birlik ve Hiyerarşi

İslam inancının varlık telakkisinin ve kozmolojik anlayışının temelini Kelime-i tevhîd ve onunla tam bir bütünlük arzeden *tenzîh* prensibi oluşturmaktadır. Tevhîd prensibi bütüncül İslam 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, Tenzîh 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 *-islâm-* bu teslimiyet fiili ile aynı etimolojik kökenden gelmektedir.

Zerkeşî (ö. 794/1391) **Ma'nâ lâ ilâhe illallâh** adlı risalesinde (1986: 82) *kelime-i tevhîdin* nefy ile başlamasını kalplerin temizlenmesi (*tathîru'l-kulûb*) olarak nitelemektedir. Bu temizlenmeyi aslında İslam inancının kendisinden önceki varlık idraklerine yönelik bir meydan okuma ve din telakkisinde bir yenilenme olarak değerlendirmek icab eder. Bu anlamda İslam 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 tevhîdî dinlerin bozulmasında ortaya çıkan bir algılama biçimidir. Yahudilik'te Elohim'in yaratılmışlar düzlemine müdahalede bulunması (insanoğlunun kızlarıyla evlenme, Tekvîn 6: 2-4;, Yakub ile mücadele, Tekvîn 32: 24-30 vb.) Hıristiyanlık'taki enkarnasyon içeren *teslîs* itikadı, Hinduizm'in *avatar* prensibi, Taoizm'deki *tao* ile birlik düşüncesi bu yakınlaşma ya da aynîleşmenin değişik tezahürleri olarak görülebilir. İslam ve İslam-öncesi tevhîdî dinler -mesela Yahudilik- arasındaki ilişki birçok dinler tarihi çalışmasının çıkış noktası olmuşsa da (Schimmel, 1976: 12) İslam ilahiyatının tevhîd prensibi etrafındaki özgün monoteizmi tartışılmaz. Hegel'in de işaret ettiği gibi Yahudi inancında görülen sübjektif Tanrı-insan ilişkisine İslam'da rastlamak mümkün değildir “çünkü İslam'ın Allah telakkisi Yahudi tanrısı gibi sınırlı bir hedefe sahip değildir” (1902: 452).

### A. Kur'ânî Temel

İslam 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. Batı felsefi-teolojik geleneğinde görülen ontolojik yakınlaşma<sup>2</sup> ve ilahî düzlem bölünmesi (particularization) türü bir varlık algılamasının aksine Kur'ânî çerçeve son derece temerküz etmiş bir ontolojik mutlaklık, birlik ve hakimiyet anlayışı getirmiştir. İslam dininin kısa bir sürede tarihte eşi görülme-yen bir tarzda yayılması Kur'ân-ı kerîm'in Müslüman Zihniyetin oluşması safhasında gerçekleştirdiği algılama devriminin eseridir.<sup>3</sup> Kur'ânî varlık telakkisi sadece siyasî ve sosyal bir değişim rüzgarının değil aynı zamanda son derece güçlü ve zengin bir ilmî paradigmanın doğuşunun da temel

belirleyici faktördür. Bu faktör anlaşılmağsızın ne İslamî ilmî birikimi gerçek bir paradigmaya dönüştüren ortak temel, ne bütün farklı düşünce tarzlarını ve İslam 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'un (1962: 50) doğru bir tesbiti müteakib sorduğı sorunun cevabını da bu çerçevede aramak gerekmektedir: “Milletler gelir ve gider. İmparatorluklar yükselir ve düşer. Fakat göçebelerle yerleşikleri, medeniyet kurucularla medeniyet tahripçilerini bünyesinde barındırmaya devam eden İslam süreklidir. O zaman bu derece farklı toplumların bireysel farklılıklarını şuurlu ya da şuursuzca muhafaza etmekle birlikte evrensel İslamı 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 dokuduğı Müslüman zihniyetin temelini teşkil eden Allah-insan ilişkisinin tabî bir yansımasıdır. İslam dininin Ortaçağ’da yaptığı inkılabî etkinin kökenlerini Allah karşısındaki konumunu yeniden keşfeden insanın ulaştığı varlık şuurunda aramak gerekmektedir. Rönesansla birlikte giriştiğı *insan-merkezli* epistemolojiye dayalı arayışını 20. asırda gerçek bir ontolojik krizle noktlayan modernist paradigmanın iflâsı karşısında bu varlık şuurunu yeni bir ilmî paradigmaya dönüştürebilecek *birilim geleneğı* ve *alim tipi* ortaya çıkarmak İslam 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 eden Müslüman Zihniyet bir taraftan O’nun halifesi olmak suretiyle sahip olduğı gücü diğer taraftan kendi kapasitesinin sınırlarını keşfetmektedir. Kur’ân-ı kerîm’de ve Hadislerde zikredilen isimler İslam alimleri tarafından değişik sınıflamalara tâbi tutulmuşlardır. Bazı Hadisler<sup>4</sup> doksan dokuz isimden bahsetmekte ise de Gazzâlî (1971a: 182) ve Beyhakî’nin (Hatib, 1988: 16) de beyan ettiğı gibi bu sayı bir sınırlama ifade etmez. Bu isimlerin varlık telakkisi oluşturmaktaki önemi dolayısıyla birçok alim Allâhu Te’âlâ’nın mutlaklığını bu isimler çerçevesinde yorumlamak üzere şerhler yazmışlardır.<sup>5</sup>

Kur’ân-ı kerîm’in ontolojik şuur anlamında bir inkılâb gerçekleştirmediğini göstermeye çalışan bazı oryantalistler etimolojik tahlili esas alarak Allah kavramının İslam-öncesi Arap dünyasında “üstün tanrı” anlamında kullanıldığını ifade etmektedirler. Aslında bu durum Kur’ân-ı kerîm tarafından zikredilmekte<sup>6</sup> ve İslam öncesi Arap şiiirinde 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 olduklarıdır. İbrahimî tevhid akîdesini sürdürmeye çalışan *hanîflerin* varlığına rağmen İslam öncesi Arap dünyasında mutlak anlamda temerküz etmiş bir tevhidî algılamının varlığını iddia etmek imkansızdır. Bu anlamda Eliade’nin (1985: III/64) İslam öncesi Araplardaki Allah telakkisini *deus otiosus* (âtil tanrı) olarak tanımlaması haklıdır.

Kur'ânî sistemin dokuduğu temerküz etmiş *ontolojik hiyerarşi* düşüncesi İslam ile diğer dinî ve felsefî akımlar arasındaki temel farklılık noktasıdır. İslamî ontolojik hiyerarşi ve mutlak-mukayyed düzlemler arasındaki farklılaşma *Allah-insan-tabiat* ilişkisini anlamlandırma orijinal ve diğer bakış açılarına -özellikle ontolojik yakınlaşma idrakine- alternatif bir dünya görüşü oluşturmaktadır. Schuon'un (1963: 16) “İslam 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, sebeb-sonuç* ve *Allah-dünya* telakkileri iki farklı gerçeklik düzlemlerini ifade eder. Eliade'ın “dinî morfoloji açısından Kur'ân'da sistemleştirilen Muhammedî mesaj mutlak tektanrıcılığın en pür ifadelendirilişini yansıtır” (1985: III/78) 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 İslam öncesi dinî geleneklere kesin ve vecîz bir ifade ile meydan okumuş olduğunu görmekteyiz. Bu veciz sure aynı anda hem Arap müşriklerine hem Yahudilere hem de Hıristiyanlara cevap vererek o dönemin ontolojik yakınlık ve ilahî düzlemde bölünme öngören en yaygın telakkilerini kökünden sarsmıştır. İslam 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, Hıristiyanlar 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 özeti 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. İslamî 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 içinde<sup>7</sup> kimi zaman da *es-Samed* isminin kullanımında olduğu gibi bir kerede ve kesin surette olmuştur. *Allâh* ve *Samed* isimleri İhlâs suresindeki kullanımına 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.<sup>8</sup>

Bunun içindir ki Rubin'in (1984: 199) aynı kavramın kullanılmasından kaynaklanan “Muhammed İslam-öncesi Araplarla aynı Tanrı imajını paylaşmıştır” tarzındaki görüşü, şarhiyatçı geleneğin İslamî dünya görüşünün özgünlüğünü reddetmek için sık sık başvurduğu bir basitleştirmeden ibarettir. Yine onun “Muhammed ile Araplar arasındaki görüş farklılığı Tan-

rı'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 tabîî ilişki gizlenerek Kur’ânî dünya görüşünün getirdiği ontolojik şuur hususundaki muhteva değişikliği gözardı edilmektedir.

İslam öncesi dönemle Kur’ânî kavramlaştırma arasındaki benzerlik İbrahimî 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 aşıkardır. 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 sözkonusu değildir. Kemal ve mutluluk varlık düzlemleri arasındaki denge ve âheng in 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. İslam 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** (IV/2496) bu kelimenin anlamıyla ilgili olarak uzun bir liste vermekte ise de Râzî'nin (1984: 317-18) de beyan ettiği gibi bunlardan özellikle ikisi bizim açımızdan büyük önem taşımaktadır. Birinci anlam *fe'lun bi ma'nâ mef'ûlun* formunda *samede* kökünden gelmekte olup ihtiyaç halinde kendisine yönelen lider (*es-seyyidu'l-masmûd ileyhi fi'l-havâic*) anlamındadır. İkincisi ise, kendisine nüfuzu imkansız bir varlık (*es-samed huve'llezî lâ cevfe lehû*) veya bir şeyin kendisine girmesi ya da kendisinden çıkması muhâl bir varlık (*ve lâ yedhulu şey'un ve lâ yehrucu minhu şey'un*) anlamına gelmektedir.

Kur’ân-ı kerîm'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 İslam-öncesi Arap imajlarıyla Kur’ânî 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, kelamcıların *Samed* isminin orijinal anlamını kullanmaya tahammül edemediklerini söylemektedir. Kur’ânî metafizik sistemini



basit bir kabile idrakinin yansımına 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'ânî metafizik sistemin iç bütünlüğü ile uyumlu semantik dönüşüm, müfessirlerin de ortak yorumu olmuştur. Râzî (1984: 318) bu yorumları lugavî anlam farklılığının uzantısı olan iki ana grupta toplamaktadır. Birinci grup birinci anlamdan hareketle Allah'ın Mutlak Hâkimiyetini vurgularken<sup>9</sup> (ki Râzî bu yorum için Mutlak Âlim, Mutlak Hâkim vb. ondört farklı yorumu vermektedir) ikinci grup nüfuzun imkansızlığı anlamından hareketle tenzîh esasını ön plana çıkarmaktadır (Râzî bu konuda da onsekiz farklı yorum vermektedir).<sup>10</sup> Bu özellikler modern İngilizce tercümelerde de tebarüz etmektedir.<sup>11</sup>

Bu kısa surenin hermenötik tahlili ontolojik ve linguistik düzlemler arasında yepyeni bir ilişkiler ağı kuran Kur'ânî semantik sistemin tümüne teşmil edilebilir. Kur'ânî temele dayalı İslamî dünya görüşünün temel özelliği ontolojik farklılaşma ve hakimiyet esaslarıdır. Horten'in "Tanrı'nın dünyadan uzaklığı"<sup>12</sup> (1973: 5) şeklindeki tanımlaması, çerçevesini çizmeye çalıştığımız ontolojik farklılaşma esasından ciddî şekilde ayrılmaktadır; çünkü bu farklılaşma aynı ontolojik düzlemdeki bir uzaklığı değil mutlak bir ontolojik düzlem farklılığını ifade etmektedir. İslam düşüncesindeki *vücûd-mevcûdât* farklılaşması bu açıdan son derece önemlidir. Bunun içindir ki, İhlâs suresindeki mutlak ontolojik hakimiyet 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 dakîk farklılık Allah ile insan arasındaki mutlak ontolojik düzlem farklılaşması ve ontolojik düzlem ötesi yakınlık (*kurbiyyet*) algılamalarının İslam düşüncesinde bir iç dinamizm oluşturmasını sağlamıştır. Bu özellik aynı zamanda farklı İslamî ekollerin algılama düzlemindeki kesişim alanlarını ve zahirî ve batinî yorumların dünya görüşü anlamındaki iç tutarlılıklarını da göstermektedir.

Dolayısıyla, İslamî dünya görüşündeki Allah-insan ilişkisi ontolojik düzlemler arasında da bir içiçe geçme ve yakınlaşma hali öngören batı teoloji-felsefî geleneğinden tamamiyle farklıdır. Bu sebeptendir ki, Kur'ânî dünya görüşü İslamî paradigmanın oluşma sürecinde mutlak bir ontolojik hakimiyete doğru yönelirken batı düşünce birikimi zamanla ontolojik aynîleşme ve sınırlı tanrı telakkileri doğrultusunda merkezîleşmiştir. İzutsu'nun (t.y., 70-72) Allah-insan ilişkisini iki varlık kutbu şeklinde tahlili, Schuon'un (1965: 13) İslam'ı Allah-insan ilişkisi çerçevesinde tanımlaması bu farklılaşma konusundaki çarpıcı örnekleri teşkil etmektedir. Nieuwenhuijzi'nin (1985) "Allah-insan ilişkisi: bir form olarak vahiy; insan-Allah ilişkisi: bir hayat tarzı olarak inanç; insan-insan ilişkisi: bir sosyo-kültürel sistem olarak İslam" şeklindeki sistemleştirmesi de bu idrakin sosyo-kültürel sonuçlarını göstermek bakımından ilginçtir.

İman-küfr farklılaşması bu ilişki biçiminin tabiî bir aksidir. İman bu dünya görüşü çerçevesinde müsbet bir insan-Allah ilişkisini göstermekte iken küfr kavramı bu ilişkinin menfî cihetini simgelemektedir. İman, Allah'ın varlık telakkisi itibarıyla mutlak üstünlük ve hakimi-

yetini kabul ve idrak etmektir. İmân kavramına kaynaklık etmiş olan *emn* kökünün de İbranî (Horovitz, 1916: 55; Ahrens, 1930: 36) ya da Ârâmî (Ahrens, 1930: 36) dillerinden Arapçaya geçmiş olduğu iddia edilmişse de bu kavramın da Kur'ân'ın semantik sistemi içinde yeniden değer kazandığı bir vakıdır. Bravman'ın “*âmene* kelimesi ölüm ve kader konusunda Allahın güvenliği altında bulunma anlamına gelen *emn* kökünden türemiştir” (Ringren, 1951: 1) görüşü daha doğru bir tanımlamadır. Ancak yine de bu anahtar kavramın daha geniş anlamlar ifade ettiği unutulmamalıdır. Ringgrenemânet kökünün, *kefera* (reddetmek) ve *ecrame* (günah işlemek) kavramlarının karşıtı olan “inanmak” ile “güvenlik” *emn* anlamları arasında ayırım yapmaktadır. Fakat bu kelimenin gerçek anlam bütünlüğü bu iki anlamın kesiştiği bir semantik alanda kendini göstermektedir. Bu açıdan ikinci anlamın ismi olan *el-mu'minûn* (inanananlar) - 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 kesişim alanı inanma fiiline aynı kökten gelen *itme'anne* anlamı çerçevesinde psiko-ontolojik bir boyut kazandırmaktadır: “(Onlar) iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükunete erenlerdir. Kalpler ancak Allah'ı anmakla sükûnet bulur.” (Ra'd 13/28). Bu psiko-ontolojik boyut *âmene* (inanmak) fiiline Ahrens'in (1930: 60) verdiği *Führwahrhalten* filinden çok daha geniş bir anlam zenginliği kazandırmaktadır. Bunun içindir ki Beyzâvî'nin beyan ettiği ve hemen hemen bütün İslam alimlerinin 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 içiçe 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 menfî 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-aksioloji) kavramları ile o derece sağlam bir iç sistem oluşturmaktadır ki; İslamî 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 hakim konumdadır. Allah-insan-kainat arasındaki bu ontolojik hiyerarşi İslamî paradigmanın tarihî oluşumdaki temel unsurdur. İnsanın varlığını tabiatın varlığına bağımlı kılan materyalist geleneğin karşısında İslamî hümanizmin temelleri de bu varlık şuru çerçevesinde şekillenmektedir.

## B. Paradigmanın Sistemleşmesi

Kur'ânî dünya görüşünün şekillendirdiği bu varlık şuru ve ben-idraki İslam düşünce tarihi içinde ortaya çıkmış farklı ekollerin paradigmatic birlik temelini oluşturmaktadır. İslam düşüncesinin temel kategorik ayrımları kabul edilen kelimeler, felsefe ve tasavvuf aynı temel varlık şuurunun farklı metodolojik ve terminolojik kalıplar içinde dile getirilmesinden vücut bulmuşlardır. İslam düşünce birikimi ve tarihi içindeki ilk paradigma sistemleştirilmesi, İslam siyasî coğrafyasının yayılması esnasında karşılaşılan düşünce gelenekleri ile girilen 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 Hıristiyanlığın geçirdiği tecrübe dikkate alındığında ilk dönem alimlerin 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 İslam medeniyet halkasına nakillerinin yeterince belgelenemediği ifade edilmişse de (Toll, 1976: 31) antik medeniyet merkezlerinde yer alan merkezlerin -özellikle İskenderiye,<sup>13</sup> Nasturî,<sup>14</sup> Harran<sup>15</sup> ve Cundîşapur<sup>16</sup> okulları- bu nakil ve hesaplaşma konusundaki önemleri aşikardır. Antik medeniyet birikimlerinin tanışma ve sentez süreçlerine zemin olmuş bu jeo-kültürel hat üzerindeki siyasî anlamdaki İslam hakimiyeti Kur'ânî varlık şuurunu ve bütüncül teosentrik sistemini özümseyen insan tipinin bu birikimlerle doğrudan temasını zorunlu kılmıştır. Bu temas bir yanda tabiî 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 Bağdâdî (1935: 31-32) müşebbiheyi Yaratıcı'yı mahiyeti ve sıfatları itibarıyla diğer varlıklara benzetenler olarak iki gruba ayırmakta ve bu sentezci aşırılığa misal olarak Şîî önderlere tanrılık isnat eden Gulât-ı Ravâfız'dan misaller vermektedir. Şehristânî (1934: 43, 104) 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.<sup>17</sup> Hz. Ali'nin tanrı olduğuna inanan Dammiyye ve Ulyaniyye bu inançları yoluyla mutlak bir ontolojik düzey aynîleşmesine yönelerek Kur'ânî varlık telakkisinin dışına çıkmışlardır. Mufavviza'nın Allah, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin ilahî nitelikleri konusundaki iddiaları ise (Bağdâdî, 1935: 68) 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.<sup>18</sup>

Bu hesaplaşma süreci içinde ortaya çıkan ikinci aşırı uç, Allah'ı Hegel sonrası modern Batı felefesesindeki J. S. Mills ve James gibi düşünürlerin başını çektiği temayüllere benzer şekilde sınırlı ve pasif bir teizm çerçevesinde algılamaya yönelmiştir. *Ta'til* olarak adlandırılan bu yaklaşımın varlık telakkisinin özelliklerini Şehristânî (1934: 50/123) dört ana grupta toplamaktadır: Bu ekol (a) işi (yaratılışı) Yaratıcı'dan; (b) Yaratıcı'yı dünyadan, (c) Yaratıcı'yı ezeli sıfat ve isimlerinden, (d) Kur'ân'ın ve Hadis'in düz metinlerini ait oldukları manadan ayırmakta ve soyutlamaktadır. Bu tür bir algılama pasif ve soyut bir tanrı kavramına yönelerek Kur'ânî sistemdeki Allah'ın mutlak ve belirleyici hakimiyeti fikrinden uzaklaşmaktadır. Bu algılama biçiminin İslam 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 hıristiyanî form kazanmış ontolojik yakınlaşma anlayışının karşılığı, *ta'til*Newton'cu mekanik düzen anlayışının şekillendirdiği ontolojik düzlem yakınlaşmasının/aynîleşmesinin eklektik bir benzeri olarak kabul edilebilir.

İslamî düşünce tarihi içindeki ilmî paradigmanın oluşumu bu eklektik temayüllere karşı Kur'ânî 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.

İslamî düşünce ekollerinin kurucuları Kur'ânî varlık telakkisini antik medeniyet birimlerinden gelen bu meydan okuma karşısında yeni bir metodolojik ve teorik çerçeve içinde dile getirmeye çalışmışlardır. Bu paradigmatik bütünlüğü ve sürekliliği oluşturan ana unsur ise Kur'ân'ın son derece berrak bir şekilde tanımladığı varlık düzlemleri arasındaki hiyerarşi, hakimiyet ve birlik telakkisidir. Bu telakki bütün temel İslamî düşünce ekollerince ve geniş kitlelerce benimsenmiş ve bir Müslüman Zihniyet bu paradigmatik zemin üzerinde oluşmuştur. Mesela, kalamî sistemin önemli yorumcusu Taftazânî'nin (1950: 36), felsefi sistemin kurucu ve sistemleştiricilerinden Kindî (1974: 112) ve Fârâbî'nin (1985: 37-40), tasavvuf ekolünün temsilcilerinden Kelâbâzî'nin (1935: 14) eserlerindeki Allah'ı anlatan bölümler karşılaştı-

rıldığına hem bu berraklığı hem de *tevhîd* ve *tenzîh* prensiplerine dayanan paradigmatik zemini görmek mümkündür.

İslam inancının temel prensiplerinin kodlanmasını amaçlayan '*akâid* ve *usûlu'd-dîn* ilimlerinin oluşması ve *kelâmın* sistematik teoloji olarak gelişmesi Kur'ânî varlık telakkisinin bahsi geçen jeo-kültürel hattın etkisi ile yozlaşmasını engelleme gayretlerinin sonucudur. Bunun içindir ki, kelam "apolejetik bir polemik" ya da "tenakuz sanatı" (Frank, 1968: 295) değil teolojik bir gerçeğin ifade ediliş biçimidir. Kısacası Kur'ânî varlık şuurunun yeni bir retorik ve yöntem çerçevesinde sistemleştirilme gayretidir.

Bu açıdan bütün İslamî ilimler son derece içiçe 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. İslamî ilimlerin takipçileri bu alanda oluşacak bir anlamsızlığın (absurdity) insanoğlunu nihaî kertede psiko-ontolojik bir bunalımla karşı karşıya bırakacağına şuurundadırlar. Bu şuur eserlerin yapı ve muhtevasına aksetmiştir ve İslamî '*ilm* 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 sevketmiştir. Mesela Sâbûnî el-**Bidâye fî usûli'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 'alemun 'alâ vucûdi's-sâni'*)" (1980: 19) demektedir.

İslamî ilimler arasındaki bu iç bütünlük ve tutarlılık ilim tasniflerini de doğrudan etkilemiş ve her alimi kendi ilmî zaviyesinden bu iç bütünlüğü yorumlamaya yöneltmiştir. Bu nedenledir ki, İslamî ilmî paradigma içinde seküler bir ayrışma 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 vicdanî* ('ilm-i ahlâk) şeklinde alt disiplinler olarak tasnif edilmesi (İzmirli İsmail Hakkı, 1981: 45) inanç, düşünce, hukuk ve ahlak arasındaki iç bütünlüğü vurgulamaktadır. İslam akaidinin ilk sistematik tanzimlerinden olan Ebû Hanîfe'nin (1981a: 58) Fikh-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 İslam medeniyetindeki inancın sosyalleşmesi ve evrenselleşmesi özelliğinin bir yansımasıdır. Seçkinler ve halk itikadı arasındaki bu yakınlık ve retorik aynılık, İslam tarihinde bir teokratik kilise oluşumunu engelleyen en önemli faktörlerdendir.<sup>19</sup> Dinî gizemi asgarî düzeye indiren inanç ve dünya görüşü sadeliği bu gizemi yorumlayacak ara kurumlara olan ihtiyacı da azaltmıştır.

Tevhîd ve tenzîh 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 İslam düşünce tarihindeki ilk bilgi ayrışması olarak kabul edilmiş ve Mu‘tezile'nin daha sonraki etkisinin zayıflaması İslam akılcılığının sonu olarak aktarılmaya çalışılmıştır.<sup>20</sup> Batı felsefi-teolojik geleneğindeki bilgi ayrışması ve vahiy-akıl düzlemleri arasındaki yakınlaşma ve aynîleşmenin ortaya çıkardığı ontolojik yakınlaşmanın bir benzerini İslam 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 İslam bilgi sekülerleşmesine yol açamazdı. Aksine, Mu‘tezile'nin teolojik sistemi, akli bir bilgi kaynağı olarak kullanırken temel amacını Allah'ın tevhîd ve tenzîh prensipleri etrafındaki Mutlak farklılığını vurgulamak şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla batı akılcılığı ontolojik düzlem yakınlaşmasına yol açarken Mu‘tezile akılcılığı bu düzlem yakınlaşmasını mutlak anlamda angellemeye yönelmiştir. Vâsıl b. ‘Atâ'nın ebedî ve ezeli Birlik telakkisi ve Allah'ın sıfatlarının *müşbet* (affirmative) tarzda tanımlanmasına karşı çıkışı sıfatların Hıristiyanlık teolojisine benzer şekilde şahsîlik kazanarak tevhîd akidesini zedeleyebileceği ihtimaline matuf idi.

Mu‘tezile ekolü kendi içinde birtakım farklı yaklaşımlara bölünmüş olmasına rağmen genel özellikleri itibariyle Ehl-i Sünnet ile Mu‘attıla arasında bir konumda yer almıştır. Bu farklı yaklaşımları tetkik makalemizin çerçevesi dışında kalmaktadır; fakat bu yaklaşımların hakim özelliklerindeki değişim seyri bahsetmiş olduğumuz paradigmanın iç çekim alanı hususunda önemli ipuçları vermektedir. Mu‘tezile ile karşıtları arasındaki yoğun fikrî tartışma müteahhir Mu‘tezileyi Ehl-i Sünnet çizgisine doğru sevk etmiştir. Tritton da (1947: 166-7) bu değişim sürecine işaret ederek Eş‘arî'nin kesin dönüşümün düğüm noktasını oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu değişimde ilk dönem Mu‘tezile'nin tehdit unsuru olarak gördüğü Hıristiyanî etkinin geçerliliğini yitirmesi kadar paradigmatik merkezî çekimin oluşum sürecinin hızlanması da etkili olmuştur. Hicrî 5. yüzyıla gelindiğinde Kadî Abdülcebbar'ın ve talebesi Muhammed b. Ali el-Basrî'nin düşünceleri Eş‘arî doğrultusunda ciddi bir değişim sürecini geçirmiş bulunuyordu. *Ta‘til*'e sapmayacak bir *tenzîh* arayışı Ehl-i Sünnet merkezine doğru bir çekim alanının oluşmasını sağlamıştır. Mu‘tezile'nin İslam 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‘ânî varlık anlayışının pekişmesini temin etmiştir.

İmam Şafî‘î, İbni Hanbel, Muhâsibî ve İbni Kullâb'ın Mu‘tezile'nin sıfatları reddine karşı gösterdikleri tepkiler İslam inancının *ta‘til* ve *teşbih* ifratlarına karşı yeniden sistemleştirilmesi gayretleridir. 4/10. yüzyılın başlarında hemen hemen aynı dönem içinde Eş‘arî Mezopotamya'da, Tahavî Mısır'da ve Mâturîdî Semerkand'da kelam ilminin yeniden sistemleşmesi-

ne ve Ehl-i Sünnet ekolünün oluşmasına öncülük etmişlerdir. Bu ekol bir taraftan Kur'ânî 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. İbni 'Asâkîr (ö. 571/1176) **Tebyînu kizbi'l-mufterî fi mâ nusibe ila'l-imâmi ebî haseni'l-eş'arî** adlı eserinde (1953: 147-148) bu grubu sıfatları kabul-leri açısından Musbitûn olarak adlandırmakta ve temel özelliklerini *ta'tîl* ve *teşbih*'den kaçınma olarak nitelemektedir. Yine de bu şahsiyetler Mu'tezile'yi tenkit eden diğer grupların aksine kelamî terminoloji ve metodoloji içinde kalmışlardır. Eş'arî bu açıdan **Risâle fi istihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-kelâm** (1953b: 9/129) adlı eserinde kelamı inancın aklî bir metodla sistemleştirilmesi olarak yorumlamakta ve kelamı bidat olarak görenleri tenkit etmektedir.

Musbitûn ekolünün temel prensibi Mu'attıla'nın aksine Allâhu Teâlâ'nın kendisini tavsîf ettiği sıfatların gerçeklik olarak kabullenilmesi ve fakat Müşebbihe'nin aksine de bu sıfatların yaratılmışlardaki var oldukları şekliyle düşünülmesini reddir. Bu yaklaşım jeo-kültürel hattın ortaya çıkarabileceği eklettik ifratlara karşı tevhit ve tenzih prensiplerinin herhangi bir sapmaya meydan vermeyecek şekilde tanımlanması dolayısıyla paradigmatik merkez çekim alanının hem alimler 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 hakimiyetinden ayıran teolojik algılama Eş'arî'nin *muhâlefet* (mutlak farklılık) prensibi ile engellenmiştir. Böylece Eş'arî kelamı ilahî sıfatların kabulü ile Mu'tezile'den, muhalefet doktrini ile de Mücessime ve Müşebbihe'den ayrılmış<sup>21</sup> ve bu ifratlara karşı bir merkezî çekim alanı oluşmasına gayret etmiştir. Bu sebeptendir ki, ilahî sıfatları (ı) sıfat-ı vucûdiyye ve (ii) sıfat-ı selbiyye olarak ikiye ayırmış ve böylece sıfat-ı vucûdiyye yoluyla ta'tîl, sıfat-ı selbiyye yoluyla ve bilâ keyf/bilâ teşbih prensipleriyle teşbih *ifrâtını* engelleme cihetine yönelmiştir.

Eş'arî kelamının metafizik atomculuğu İslamî düşünce tarzının hem İslam öncesi hem de modern çağların başlangıcında görülen ortak bir fenomeni nasıl farklı bir zemine oturttuğunun çarpıcı bir misalini teşkil eder. Hye'in da (1963: 240) belirttiği gibi Eş'arî atomculuğunda atomlar Democritus ve Lucretius sistemlerinin aksine ne mutlak anlamda maddîdirler ne de ezeldirler; varoluşları zamanla bağımlı anlık varoluşlar olup Yaratıcı tarafından var edilmişler ve O'nun tarafından yok edileceklerdir. Bu atomculuk aynı zamanda Leibniz *monadolojisinden* de farklıdır; çünkü Leibniz monadolojisinde Tanrı monadların Monadı konumunda olup düzlem farklılığı değil hiyerarşi farklılığına sahiptir. Eş'arî atomları Leibniz monadlarının aksine kendi içlerinde bağımsız bir tabiata sahip değillerdir. (Macdonald, 1903: 203) 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'arî ontolojik yaklaşımı ile tutarlı olarak bu düzeni Allah'ın iradesine bağlamış ve Leibniz sisteminden bu anlamda çok daha tutarlı bir bütün oluşturmuştur. Bu farklılıklar İslamî paradigmanın hem kendisinden önceki hem de sonraki akımlarından ne ölçüde farklı ve iç bütünlüğü haiz bir sisteme doğru yöneldiğinin delilleridir. Bunun icindir ki, Eş'arî atomculuğu mutlak bir varlık düzlemleri ayrışmasına yönelip Allah'ın

insan ve tabiat üzerindeki mutlak hakimiyetini vurgulama etkisi yaparken Leibniz monadolojisi daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak tabiat-merkezli yaklaşımlara zemin hazırlamıştır.

Sünnî kelamın doğu bölgesindeki temsilcisi olan Mâturîdî de Ebû Hanîfe'nin görüşlerini sistemleştirirken eklektik ifratlara karşı benzer bir tutum sergilemiş; bazı detay farklılıklara rağmen Tahâvî ve Eş'arî ile birlikte paradigmanın oluşması açısından benzer bir etkiye bulunmuştur. İslam inancının aklî sistemleştirilmesinin öncüsü olan Mâturîdî **Kitâbu't-tevhîd** 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, İsfiranî, Cuveynî ve Nesevî tarafından geliştirilmiş ve İslam inancının sosyalleşmesinde önemli rol oynamıştır. Bağdadî **el-Fark beyne'l-firak** (1935) 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 İslamî 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 arasında felsefe gerçeğini vahyî gerçeğe uyumlu hale getirme çabasına dönüşmesi -İbni Rüşd'ün **Faslu'l-makâl**'ında olduğu gibi- farklılık ve çatışma alanlarının İslamî paradigmanın temelini teşkil eden ontolojik zeminden çok metodolojik ve terminolojik zeminlerde oluştuğunu göstermektedir. Bunun içindir ki, yoğun tartışmalara rağmen kelam ve felsefe arasında batı düşünce tarihindeki benzer bir kesin ayrışma görülmemiştir. Aksine merkezî çekim alanı etkisini gösterdikçe müteahhir kelamda görüldüğü gibi karşılıklı bir metodolojik ve terminolojik alışveriş söz konusu olmuştur.

Bu ekoller arasındaki ortak zemin varlık telakkilerinde oluşmuştur. Daha önce Taftazanî, Kindî ve Fârâbî'nin Allah idrakleri arasındaki paralellığe dikkatleri çekmiştik. Kindî, kelamcılarının eşref ul-ulum tanımına benzer şekilde (1950a: 101) **el-Felsefet'l-ülâ'yı** (ilk felsefe) **'İlmu'l-haku'l-evvel** (1950a: 98) 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*<sup>22</sup> ve *creatio ex nihilio* (yoktan yaratma) esaslarına dayalı bir metafizik anlayış geliş-



tirmiştir. Bu açıdan Walzer'in Kindî dinî konularda kelim ile birleşmekte (1957: 215) şeklindeki görüşü haklılık taşımaktadır. **Risâle fi vahdâniyyetillâh** (1950c: 207) adlı eserinde ortaya koyduğu görüşler ise İslamî paradigmanın temelini teşkil eden tevhiid prensibi ve Allah telakkisi konusundaki hassasiyetini ve kelim ile felsefenin ortak alanını ortaya koymasından önemlidir.

Dolayısıyla, İslam felsefesi Kindî'nin ilk risalelerinden başlamak üzere İslam öncesi birikimi, özellikle Aristo ve Plato 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 tahayyülâtı ifade edebilir bir niteliğe kavuşmuştur. Mesela Kindî Kur'ânî Hakk kavramını Aristo Metafizikindeki İlk Hareket Ettirici kavramını ikame edecek şekilde kullanmış ve bir anlamda Aristo tahayyülâtını İslamî bir algılama zeminine çekmeye çalışmıştır.

İbni Rüşd'ün Plato'nun **Cumhuriyet**'ine yazdığı şerh bu açıdan son derece ilginç misallerle doludur. Mesela Plato'nun tanrıları İbni Rüşd'ün şerhinde melekler olarak yorumlanmaktadır. Bu noktada İbni Rüşd'e ulaşan eserlerin tercümelerinde bu değişimlerin yapılmış olduğu iddia edilebilir; fakat bu İslam filozoflarının İslam-öncesi birikime bakışları konusundaki kanaatimizi etkileyici değil teyit edici mahiyettedir. Yani bu eserler ya mütercimleri tarafından İslamî terminoloji yoluyla ontolojik problem doğurmayacak şekilde İslam düşünürlerine ulaşmıştır ki bu durumda bu düşünürlerin bu eserleri içselleştirmeleri teorik bir problem oluşturmamıştır; ya da İslam düşünürleri onların orijinallerini görerek bu terminolojik İslamîleşmeyi gerçekleştirmişlerdir ki, bu da onların İslamî 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 felsefî çerçeve içinde anlamlıdır; (ii) Bu eserlerin ontolojik algılamada sapma doğurmayacak şekilde İslamî bir form içinde yeniden yorumlanmış halleri; (iii) Hıristiyan ve modern çerçevelerde kendini gösteren batı felsefî-teolojik gelenek içinde yeniden keşfedilmiş halleri. Bu üç farklı algılamaların ortak ve içiçe geçen halleri kadar farklılık arzeden ve kendi iç bütünlüklerinde anlam kazanan halleri de mevcuttur.

İslam felsefesinin algılama düzlemi varlık âlemi konusundaki ontolojik şuur alanı içinde gerçekleşmiştir. Fârâbî'nin eserlerinin iç yapıları da bu konuda epistemoloji, aksioloji ve siyaset felsefelerinin ontolojik kabullere bağımlılığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Gerek **Medînetu'l-fâdila** (1985: 37) gerekse **Siyasetu'l-medeniyye** (1964: 31) ontolojik tahliller ile başlamakta ve varlık hiyerarşisi yoluyla kainat ve sosyal düzen izah edilmeye çalışılmaktadır. Bilgi, değer ve siyaset felsefesi ile ilgili bölümler bu ilk bölümü takip etmektedir. **Tahsil u's-se'âde**'deki fazilet sınıflamaları (1983: 49) doğrudan bu ontolojik tahlille alakalandırılmışlardır. Bu açıdan Medkur'un (1963: I/467) da beyan ettiği gibi "Fârâbî'nin doktrini bütün parçaları birbirleriyle ilişkilendiren tutarlı ve ahenkli bir iç bütünlüğe sahiptir".

Fârâbî'nin eserlerinde es-Sebebu'l-evvell'i anlatan bölümlerde İslam-öncesi düşünce geleneklerinde görülmeyen bir monoteistik hakimiyet ve hiyerarşi vardır. Fârâbî'nin bilgi teorisi konusundaki tartışmalı sonuçlarına rağmen eserlerindeki bu teosentrik yapı İslamî varlık teorisinin etkisini aksettirir. Öte yandan Fârâbî Neo-platonik mirastan önemli ölçüde etkilenmiş olmasına rağmen, ruh-madde, iyi-kötü dualizmi gibi konularda tenkitçi ve ayıkلامacı bir yöntem benimsemiştir. (Hammond, 1947: 32)

İbni Sînâ metafiziğinin temelini teşkil eden *Vâcibu'l-vücûd* anlayışı da varlık telakkisindeki bu mutlak hakimiyet ve birlik düşüncesini aksettirmektedir. **Risâletu'l-'arşiyye**'deki Allah tanımı bu mutlak hakimiyet anlayışının izlerini taşır. Craig (1980: 97) bu hususa dikkatleri çekmektedir. İbni Sînâ'nın *Vâcibu'l-vücûd*'un muhteva ve varlığının aynîliği hususundaki görüşü felsefî 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. (Fazlurrahman, 1963: I/503) Her şeyin varlığının anlamı ve kaynağı *Vâcibu'l-vücûd*'dur.

Doğu İslam felsefesindeki bu Vâcibu'l-vücûd ile mümkün varlık âlemi arasındaki hakimiyet ve hiyerarşiye dayalı ayırım Endülüs felsefesi için de geçerlidir. İbni Rüşd bütün eserlerinde bu varlık hiyerarşisini ve temel ontolojik özelliği vurgulamaya çalışmıştır. Onun **Telhîs mâ ba'de't-tabî'a** adlı eserindeki metafizik tanımı bu temel kaygıyı aksettirir: "Metafizik farklı varlıkların İlk ve Üstün Sebepden kaynaklanan hiyerarşik düzen içindeki iç ilişkilerini araştıran ilimdir" (1958: 34). Ayrıca **Fasl**'da (1973: 41) yaptığı üçlü varlık kategorisi ayrışması paradigmatik temel hususundaki hassasiyetini göstermektedir. İbni Rüşd aynı eserde bu paradigmatik temeli göstermek için kelamcılar ile felsefeciler arasındaki tartışmayı esasta olmaktan çok *tesmiyye* (isimlendirme) farkından kaynaklanan bir mesele olarak yorumlamaktadır. İslam öncesi Yunan klasiklerini İslamî temel açısından süzgeçten geçiren ve yeni yorumlara tâbi tutan İbni Rüşd, İran kaynaklı dualizme yönelik olarak da ayıklayıcı bir tutum takınmıştır.

İbni Rüşd'ün **el-Keşf** (1964) adlı eserinde yaptığı *vahdâniyyet* konusundaki teorik izahları ile şerhlerindeki metodik tutumu birarada ele alındığında İslamî paradigmatik temel ile felsefî gelenek arasındaki uyumluluk sağlama gayreti tebarüz etmektedir ki bu aynı zamanda felsefe ekolünün genel tutumudur. İbni Rüşd de bu paradigmatik temeli göstermek için **Faslu'l-makâl**'da (1973: 40-1) metottaki retorik, diyalektik ve burhanî ayrıma 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. İbni Rüşd'ün bu konuda ilk dönem felsefecilere kıyasen kelam ile gittikçe yakınlaşan tutumu aynı zamanda paradigmatik çekim alanının etkisini göstermektedir.

İslam 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 İslam-öncesi felsefe birikimi ile hesaplaşmaları süreci içinde ayrıştırma ve içselleş-

tirme yöntemlerinin dayandığı esaslardır. İşselleştirilen terminolojik ve metodolojik aygıtların Kur'ânî ontolojik tavrı izah etmek konusunda ne şekilde kullanılmış oldukları hem düşünce tarihi açısından hem de günümüz aydın geleneğinin modern felsefeyi İslam dünyasına taşıırken düştükleri teorik ve metodik açmazları ortaya koymak açısından son derece önemlidir. Klasik dönem İslam filozofları için İslam-öncesi birikim bir hikmet arayışıdır ve hikmetin aslı olan Kur'ânî bilgi ile çatışmaması esastır; eğer çatışan unsurlar var ise bu ya aktarım yanlışlığından ya da hikmetin yanlış yorumundandır. Dolayısıyla bu hikmet arayışlarını Kur'ânî varlık telakkisini izahta kullanmak mümkün olduğu gibi aslında onların ayklanarak İslamî çerçeve içine çekilmesi, gerçekte asıllarına irdedir.

Modern aydın geleneği için ise felsefe bir hikmet arayışı değil Kur'ân'ın mutlak gerçeğinden soyutlanıp yeni bir mutlak gerçeğin kapısını aralamaktır. Böylece modern aydın geleneği Kur'ân'ın dünyasından arınmadan modern felsefe dünyasına girilemeyeceği vehmine kapıldı. Kur'ân'ın mutlak gerçeğini doğmatizm 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 sırlarını 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 hikayesinde 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 rüzgarı ile bütün dünyanın yükünü omuzlarında taşıyacak psikoloji içindeki radikal aydınların seksenli yılların sonunda statü telaşı içinde son derece tutucu sloganlara sarılmaları ve sisteme entellektüel ve sosyopolitik tenkit getiren İslamî çevrelere karşı baskıcı politikalar teklif etmeleri sadece Marksizmin değil aynı zamanda bu aydınların içinde buldukları kimlik ve arayış bunalımının yansımasıdır.

Klasik İslam 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 İslam ekolleri ile ortak bir alanda buluşma ve tartışma imkanına sahip oldular. Bunun içindir ki, kelim ile felsefe arasındaki tartışmaları uçurum şeklinde aksettirmeye çalışan müstehriklerin aksine karşılıklı alışveriş dinamik şekilde devam etti ve İslam 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'î sonuçların doğrulukları tartışılır olmakla birlikte Fârâbî'nin ya da İbni 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 İslam filozofu İbni Bâcce'nin Allah'a yakın olma konusundaki şu üç tavsiyesi bu paralelliğin delilidir: (i) Dillerimiz Allah'ı zikir ve tesbîh ile mükellef olmalı, (ii) Organlarımızın fiileri kalb gözüyle uyumlu olmalı ve (iii) Bizi Allah'tan ve onu hatırlamaktan uzak tutan her şeyden uzak olmalıyız (Ma'sumî, 1963: 522). Ünlü tasavvuf önderlerinden Kuşeyrî de insanın Allah ile olan ilişkisinin tasavvufî 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) Sufînin Allah ile olan ilişkisi hiçbir maddî bağına 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. (Hamîduddin, 1963: 317)

Kur'ânî varlık telakkisinin şekillendirdiği kesin ontolojik farklılaşma ve hakimiyet 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 **Kitâbu'l-'ilm**'de (1983: 141) ortaya koyduğu *hâzihi'd-dâr* (bu dünya), *âhiret* ve *Allâh* şeklinde ortaya koyduğu üçlü kozmolojik düzlem anlayışı bunun bir göstergesidir. Kelâbâzî'nin **Kitâbu't-te'arruf fî mezhebi ehli't-tesavvuf** adlı eserinde (1935: 16) mutasavvıfların özelliklerini sıralarken ortaya koyduğu Allah'ın sıfatları konusundaki anlayış da kelim ekolünün öngördüğü *muhâlefet* doktrini ile hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Valiuddin'in de beyan ettiği gibi tasavvuftaki Yaratıcı-yaratılan ilişkisi bir aynılık değil bir farklılığı ön plana çıkarmaktadır.

Bu açıdan Allah'ın mutlak hakimiyeti konusunda son derece titiz olan tasavvuf ekolü ile kelim arasında mutlak bir kategorileşme öngören şarkiyatçı yaklaşımın tutarlılığı tartışma götürür. Her iki ekol içinde de Allah Mutlak Hakk iken taibat ve insan varlığı bu Mutlak'a bağımlı gerçekliklerdir. Bu durum daha sonra Câmî'nin **Levâih**'inde (1914: 21) de şu şekilde dile getirilmektedir: “Cenâb-ı Hakk'ın her şeyi kavradığını söylemek, O'nun her şeyi kendi parçaları olarak içerdiğini değil her şeyin sebep ve sonuçları ile sadece ona bağımlı olmak zorunda olduğunu söylemektir.” Tasavvufu panteizmden ayıran temel algılama farklılığı da budur. Nasr (1972: 146) da müsteşriklerin tasavvufu panteizm olarak suçlamalarının *tevhîd* 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 kelim, felsefe ve tasavvuf arasında yeni dengeler kurulmasına sebep olan bir paradigmatik dönüm noktasında bulunmaktadır. Onun sistemleştirme-

sinden sonra bu üç temel ekolde de farklı yönelişler sözkonusu 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 İslam düşüncesindeki dinamizmin durduğunu iddia eden şarkiyatçı yaklaşımın aksine bu değişim bir ilmî durgunluğun değil bir paradigma pekişmesinin sonucudur. Benzer bir süreç hemen hemen bütün medeniyetlerin ilmî gelişimlerinde sözkonusu olmuştur. Dış meydan okumaların azaldığı ve paradigma sistemleşmesinin tamamlandığı ya da pekiştiği dönemler paradigma-içi üretimin ya da standardizasyonun arttığı ve çelişkilerin dolayısıyla dinamizmin nisbeten azaldığı bir süreci beraberinde getirir. Bugün batı felsefesinin 19. yüzyılın Kant, Hegel, Marks benzeri geniş ölçekli teoriler üreten zihinlerini üretmemesi de bu tabii gelişim ile izah edilebilir. Gazzâlî ile birlikte İslam-öncesi birikimlerin etkin olduğu jeo-kültürel hattın Kur'ânî algılama biçimi ile olan hesaplaşması bir paradigma oluşumu şeklinde tamamlanmış ve bu birikim İslamî 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.<sup>23</sup> 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 arayışı sürdürmüştür. Bu açıdan Onun hayatı günümüz İslam düşüncesini yeniden kurma gayreti içindeki insanlar için çok iyi bir modeldir. **Mekâsîdu'l-felâsife** yazmaksızın **Tehâfutu'l-felâsife** yazmaya yönelen aşırı eleştireci 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 ahlakî davranış biçiminin yeniden kurulması ile sözkonusu olabilir.

Gazzâlî sonrası değişim bütün ekoller için belirgindir. İbni Rüşd Gazzâlî'ye cevap yazmış olmasına rağmen İbni Sînâ gibi Gazzâlî öncesi filozoflara göre bahsettiğimiz 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) Fıkhî bilginin mistik tecrübeler karşısındaki öncelliği kesinleşmiş; (ii) Bir ahlakî davranış biçimi olarak yorumlanmaya başlanan tasavvufun sosyalleşme süreci hızlanmıştır.

İslamî paradigmanın merkezî çekim alanı Gazzâlî etkisinden sonra daha da belirgin bir hale gelmiştir. Şehâdî'nin de beyan ettiği gibi (1964: 20-21) klasik *muhâlefet* doktrini Gazzâlî sistematiğinde 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 değerlendirmektir ki, bu Kur'ânî varlık telakkisinin ve

İslamî düşünce paradigmasının temelini oluşturur. Bu yorum Gazzâlî'nin **Kavâ'idu'l-'akâid fi't-tevhîd** risalesinde (1986: 23) özlü bir şekilde ifade edilmiştir: “*ve huve ennehû li zâtihî vâhid lâ şeriike lehû, ferd lâ misle lehû, samed lâ zıdd lehû, ve ennehû vûhid kadîm lâ evvele lehû, ezeli lâ bidâyete 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.<sup>24</sup> Bu yaklaşım batı felsefî-teolojik geleneğin paradigmatik temeli olan varlık düzlemlerinin yaklaşması ya da aynıleşmesi anlayışının tamamıyla zıddı bir konumdur ki, bu özellik İslamî idraki batı düşünce tarzına yabancı ve alternatif kılan temel unsurdur. Bütün müessesevî gayret ve politik baskılara rağmen seküler düşünce tarzının İslamî entellektüel ve sosyal çevrede etkin olamamasının en önemli sebebi de budur.

Watt'ın “Gazzâlî'yi takip eden dönemde İslam düşüncesi parlak bir güneş aydınlığından karanlık bir belirsizliğe geçmiştir” (1972: 125) şeklindeki görüşü İslam 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 İslam düşüncesinin bir bütün olarak zevâlî 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.

Bu görünüm nedeniyledir ki, Gazzâlî ve İbni Haldûn sonrası İslam düşüncesi ciddî bir dökümanter 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 kelam ve felsefe arasında, İbni 'Arabî'nin felsefe ve tasavvuf, İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf, fıkıh ve kelam arasında gerçekleştirdikleri sentezler ve denge arayışları buna bir örnek teşkil eder. Peters, Gazzâlî öncesi ve sonrası kelamın aldığı şekil konusundaki tahlilinde bu karşılıklı etkileşimi eser mukayeseleri yoluyla göstermeye çalışmaktadır: “‘İcî'nin **Mevâkıf**'i ilk dönem kelam klasiklerinden Eş'arî'nin **İbâne**'si 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 İbni Sînâ'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.” (1968: 204)

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 ilgi-

lidir. Bu sentezci yaklaşımın Osmanlı dönemi düşünce tarzını ve eserlerini de büyük ölçüde etkilediği söylenebilir. Ebû Hanîfe fikhinin, Gazzâlî ahlakının, Taftazanî kelamının, İbni Arabî tasavvufunun aynı oranda etkili olduğu Osmanlı kültür ortamı bu paradigma pekişmesinin entellektüel ve sosyal yansımasıdır. Kınalızade'nin **Ahlâk-ı 'alâî**'sinde birçok ekolün aynı anda etkisini sezinlemek mümkündür. Bu eserde Gazzâlî ahlakının hakim etkisi yanında filozofların Risâletu'l-'ışk'larını aksettiren muhabbet teorisini ve itikadî esasların kalamî ve kimi zaman fikhî ifadelendiriliş biçimlerini bulmak şaşırtıcı değildir. Ne yazık ki, oryantalistlerin belirlediği altın-karanlık çağlar, dogmatik-felsefî ekoller kategorilendirmelerinin ötesine geçemememiz bu konulardaki zengin tarihî birikimi anlamamızı güçleştirmektedir.

İbni Teymiyye'nin selefiyye ekolünü canlandırması Gazzâlî sonrası sentez arayışlarına bir tepkidir. O'nun müteahhir kelamı tenkidi<sup>25</sup> Allah hakkındaki bilginin ne felsefenin ne de felsefî 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 tanımın benzerlik, figürleştirme ve tecrîd edici (*bi lâ teşbîh bi lâ temsîl ve bi lâ ta'tîl*)<sup>26</sup> metodlara dayanmaması gerektiği konusundaki görüşü paradigmatik temelin esasını teşkil eden tevhîd ve tenzîh esaslarına dayalı muhalefet doktrininin tekrarı mahiyetindedir. Bu konuda daha detaylı tahlillere girmek konumuz dışındadır; fakat bu kritiklerin varlık tekkisi üzerindeki paradigmatik pekişmeyi sarsmadığı, aksine *teşbîh*, *ta'tîl* ve *temsîl* konusundaki hassasiyetleri kuvvetlendirerek bu süreci hızlandırdığı söylenebilir.

Gazzâlî-sonrası dönemin en önemli temsilcisi olan İbni Haldûn da bu paradigmatik pekişme konusunda genel temayül doğrultusunda düşünceler ortaya koymuştur. Fahri de (1987: 257) "İbni Haldûn teorik konularda İbni Rüşd'den çok Gazzâlî'yi takip etmiştir" diyerek tarih konusundaki özgünlüğü yanında genel teorik meselelerde döneminin özelliklerini aksettirdiğini 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 haşiye ismi sıralamaktadır. Bu dönemin önemli temsilcileri arasında 'İci (ö. 756/1355), Taftazânî (ö. 1390),<sup>27</sup> Tilemsânî (895/1490),<sup>28</sup> Devvânî (ö. 1510),<sup>29</sup> M. Birgivî (ö. 981/1573),<sup>30</sup> Hasan Bosnevî (1025/616),<sup>31</sup> Lekkânî (1078/1667),<sup>32</sup> Fedalî (ö. 1821),<sup>33</sup> Gümüşhanevî (1310/1893)<sup>34</sup> zikredilebilir.

İslam dünyası ikinci önemli meydan okumayı modern batı medeniyeti ile karşılaşma süreci içinde yaşadı. Özellikle 19. yüzyılda sömürgeci rüzgarlarla birlikte yoğun bir etki alanı oluşturan batı medeniyeti bu paradigmatik dengenin sağladığı istikrara karşı kapsamlı bir entellektüel dalgalanmaya sebep olmuştur. Bu dalgalanma yeni bir entellektüel 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 entellektüel önderlik karşısında sosyal bir marjinalleşme ile karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde alimler 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 İslam Akaidi'ni materyalist tehdit karşısında yeniden yorumlama faaliyeti, İkbâl'in dinî düşüncenin yeniden inşası çabaları, Mevdûdî'nin inanç sistemi ile sosyal gerçeklik arasında kurduğu dinamik ilişki, özellikle son yollarda tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı bilginin İslamîleşmesi 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 İslam 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.

## 2. Gerçeğin Epistemolojik Birliği ve Bilgi Kaynaklarının Uyumu

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

İslam'ın varlık idrakine bağımlı bilgi teorisinin zihniyet oluşumunu ve ilmî paradigmayı dokuyan temel özellikleri Kur'ânî sistemin semantik özelliklerinde bulunabilir. Kur'ân-ı kerîm'de en çok tekrarlanan kavramlar arasındaki anlam bütünlüğü sıradan bir Kur'ân-ı kerîm okuyucusunda bile belli bir algılama biçimi oluşturacak tarzda bir iç sistematiğe sahiptir. Kur'ân-ı kerîm'de en çok tekrarlanan altı kavram ve onların türevleri şu şekildedir: *Allâh* (2800 kere), *kvl* (söylemek, 1700 kere), *kvn* (olmak, 1300 kere), *Rabb* (950 kere), *emn* (888 kere) ve *'ilm* (750 kere)'dir.<sup>35</sup> Bu altı kavramı takip eden 450-550 arasında tekrarlanan *etâ*(gelmek), *kfr*, *rsl*, ve *ard'*dir. 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 *kvl-rsl- '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.<sup>36</sup> Bağdadî, Zemahşerî ve Cuveynî'nin *'âlem* tarifleri varlık ve bilgi idrakleri arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir (Rosenthal, 1970: 19). 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.



İslam düşünce tarihi içinde ‘bilgi’nin tanım, kaynak ve sınıflamalarını varlık telakkisinden soyutlamak imkansızdır. 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. Varlık hiyerarşisinden kaynaklanan bu bilgi düzlem ayrışması her tür bilgiye aynı kriteri uygulamayı öngören seküler epistemoloji ile İslamî epistemolojinin en temel farkıdır. Bu mutlak düzlem farklılığı Kur’ânî sistemdeki gayb teorisi ile desteklenmiştir (En‘âm 6/59). Bunun içindir ki bu bilgi düzlemlerinin müslüman bir zihniyet oluşumu içinde aynileşmesi ya da içiçe geçerek aynı kategorilere tâbi tutulması imkansızdır. 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.

İbni Rüşd’ün bilgi yorumu da felsefe ekolünün genel yaklaşımının bu özelliğe uygunluğunu göstermektedir. İbni Rüşd insanî bilginin ilahî bilgi ile karıştırılmaması gerektiğini çünkü “gerçek bilginin ancak Allah'a mahsus olduğunu” (1973: 49) ifade etmektedir. İslamî varlık ve bilgi sistemleri arasındaki bu belirleyicilik ilişkisinin özünü nübüvvet teorisi dokumaktadır. İbni Rüşd’ün “Allah’ın iradesi ancak nübüvvet yoluyla anlaşılabilir” (1966: 185) şeklinde ifade ettiği nübüvvet telakkisi Plato’nun Cumhuriyet’ine yazdığı şerhte tebarüz eden en temel farklılıklardan biridir. Bunun içindir ki, E. Rosenthal’in (1953: 274) “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 fikhî metodolojinin bilgi temeli yatmaktadır. Modern reformist yaklaşımın İslam hukukunun fer‘î hükümlerini dönüştürmek yoluyla gerçekleştirmeye çalıştığı değişimin İslam toplumları içinde gerçek bir meşruiyyet zemini bulamamasının temelinde de bu bilgi sistemi vardır. Bu tür yüzeysel reformist denemeler uzun dönemde İslamî varlık-bilgi sisteminin doğurduğu bir direnişle karşılaşmakta ve devre dışı bırakılmaktadır. Bu sebeptendir 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. İslam dininde Rasûl ne bir mitoloji kahramanı, ne Hindu avatarı ne Hıristiyan teolojisinin kutsal Teslisinin unsurudur. Hıristiyanlıktaki 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 Resul’de olduğu içindir ki, Protestanlığın bütün gayretlerine rağmen İncil hiçbir zaman bir Hıristiyan için Kur’ân-ı kerîm’in bir Müslüman için ifade ettiği anlamda mutlak bilgi ve değer kaynağı olma özelliğini kazanamamıştır.

Bu bilgi sisteminin diğere temel bir özelliği de bilgi düzlemleri arasında mutlak anlamda bir tenakuzun imkansız görülmüş olmasıdır. Tarih boyunca paradigmatik temelin tabii bir sonucu olarak bütün müslüman alimler 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. İslamî 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. İbni Tufeyl'in **Hayy b. Yekzan** adlı eseri (1905) bu konuda felsefe ekolünün tavrını sergileyen tipik bir eserdir. İbni Tufeyl bu eserini Allah'a katından gerçek ve mutlak bilgi niyaz etmesi ile tamamlar (1905: 69) ve bu konuda kelamın 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. (1953b: 95, 131)

İslamî bilgi teorisindeki bu uyum anlayışı paradigmatik temelin diğere önemli bir unsurudur. Varlık ve bilgi sistemleri arasındaki bağımlılık ilişkisi değere sistemini ve hukukî çerçeveyi de doğrudan belirlemiştir.

### 3. Değere-bağımlı Hayat ve Hukuk Anlayışı

İslamî dünya görüşü ve hayat tarzı ile ilgili bütüncül sistemin arka planında varlık, bilgi ve değere alt-sistemleri arasındaki yoğun belirleyicilik ilişkisi vardır. Bu açıdan İslamî değere sistemi varlık ve bilgi sistemlerinin tabii bir uzantısı ve yansımasıdır. Bunun içindir ki, Kur'ânî değere 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.

İslamî değere-bağımlı aksiolojik çerçevenin temelinde her türlü yatay ya da dikey bölünmeyi reddederek hayat ve hukuk birliği esaslarını dokuyan insanoğlunun yeryüzündeki mesuliyeti anlayışı vardır. İslamî ahlak insanın kainat içindeki 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 da (1970: 11) Hıristiyanlıkla mukayese ederek zikrettiği gibi Rabbe ubudiyyet ferdî varoluşu anlamlı kılmaktadır ve Hıristiyanlığın aksine masum (ilk günahsız) insan telakkisine sahip müslüman bir köklü bir yeniden düzenlemeye değil bir rehber ihtiyacı hisseder.

Dolayısıyla insanın ilahî mesuliyeti anlayışı insanın kainat 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. (1978:178) 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 sebebini oluşturur.

Bu ilahî kaynaklı ahlakî mesuliyet nihaî kertede hayatın mutlak birliği ve bölünmezliği ilkesini ortaya çıkarır. Madem ki, varlıklar âlemini yaratan ve yönlendiren Allah'ın Bir'liği mutlaktır ve O'ndan kaynaklanan bilgi gerçeği (*Hakk*) çelişkisiz bir bütün oluşturur, tamamıyla O'na bağlı olan insanoğlunun varlığının sınırlı bir zaman diliminde tezahürü olan hayat ta bölünmez bir bütün oluşturur. Bu hayat hem zaman ve mekan içindeki tezahürü olan dünya hayatı içinde bir bütündür; hem de bu dünya hayatının öncesi ve sonrası ile birlikte bir bütündür. İslamî hayat anlayışındaki bütünlük ölüm-sonrası dönem (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.” (1910: 43-4). Bu yorum dünyayı ahiret hazırlığı için geçici bir mekan kabul eden Kur’ânî 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 insanoğlunun varoluşunu yaşanan zaman ve görünen mekan 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. İslamî hayat anlayışında bütün insanların Allah'a ubudiyet için Kâbe'ye yönelmesi gibi, her zaman ve mekan 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, sonrasından ve diğer birimlerinden ayrı ayrı anlamlar kazandırmaya çalışmak o derece tutarsız ve imkansızdır. 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 İslam insanının<sup>37</sup> kendi kendini algılama düzeyinde yaşadığı psiko-ontolojik bunalımın temelinde de bu vardır. Varlık idrakî, sosyal ahlak ve müesseseseleşme arasındaki uyumsuzluk bu bunalımın bir uzantısıdır.

Bu hayat anlayışı İslamî 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 hayatiyetlerini sürdüren farklı hayatdilemlerinin alanları olarak görülemezler.

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

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

En küçük mekanizmalar bile bu değerler sistemine ve onun ontolojik kaynaklarına izafeten anlam kazanabilmektedirler. Hâzinî'nin **Kitâbu mîzâni'l-hikme** adlı eseri bu konuda son derece çarpıcı bir misal teşkil etmektedir. İslam 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 şumullu bir adalet felsefesi ile başlamakta ve adaletin Allah'ın mutlak hakimiyeti 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” (1860: 3, 4).

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 işle-

yiş 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 İslamî düşünce geleneğinin en temel esaslarından biridir.

Kur'ân'ın mümin-kafir ayrımı içinde müsbet ve menfî davranış biçimlerini kategorik sınıflamaya tâbî tutan ahlakî yapısı (bk. İzutsu, 1966: 105) insan hayatını *ahsen-i takvîm* ile *esfel-i sâfilin* (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 takvim olarak yaratılan insanın bu özelliğini koruması Kur'ân'ın çizdiği ahlakî değerler sistemine sadık kalması ile mümkün olabilir. İslamî 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'ânî ahlak prensiplerinin yaşanması sonucu ulaşılan saadetin eseridir.

Bu açıdan İslam 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 İslam'a yönelik önyargılı yaklaşımın temelini oluşturmaktadır. Aslında hukukun hedefi konusundaki tahliller bu şümullü değer temelini aksettirmektedir. Mesela İbni Rüşd'e göre Şeriat'ın hedefi gerçek ilmi ve pratiği (*el- 'ilmu'l-hakk ve'l- 'amelu'l-hakk*) elde etme gayretidir. (1973: 49) 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 İslamî Şeriat anlayışı arasında yaptığı ayrım da bu farklılığı ortaya koymaktadır. Felsefenin daha elitist olan saadet yaklaşımı<sup>38</sup> ile Şeriat'ın herkesi kapsayan genel geçerliliği ve uygulama alanı arasındaki tezat da İbni Rüşd'ün saadet tanımıyla ortadan kalkmaktadır.

### III. SONUÇ

Bu asrın başı ile sonu mukayese edildiğinde gerek Batı medeniyetinin gerekse İslam dünyasının ciddî dönüşümler geçirdiği muhakkaktır. Asrın başında 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 ciddî bir bunalım süreci içine girmiştir. Buna mukabil asrın başında geçerliliğini yitirdiği müslüman toplumların içinden çıkan aydınlar tarafından bile deklare edilen İslamî medeniyet birikimi asrın sonunda sadece İslam 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 İslam dünyasının aydınları bu medeniyet çatışmasında bütün bir insanlığı ilgilendiren son derece önemli bir mesuliyeti taşımaktadırlar. İslam 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 İslamî medeniyet birikimine bütüncül bir yaklaşım bu cehd için gerekli teorik ve metodik araçları bize sağlayacaktır.

Her şeyden önce İslamî 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.

Galtung (1985: 11) 'homo occidentalis'i şu kriterler çerçevesinde tanımlamaktadır: "Mekan: (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 nihaî olarak tek-boyutlu bir bakış açısı ile anlaşılabilir; İnsan-tabiat: insan tabiata hakimdir. İnsan-Tanrı: Tanrı ya da modern dönemde O'nu ikame eden bazı ideoloji/prensipier insan üzerine hakimdir. İnsan-insan: bireyler, sınıflar ve milletler olarak bir grup insan diğer insanlara hakimdir, bazıları diğerlerine göre daha eşittir."

Aynı kriterleri İslam medeniyetinin prototipine uygulayarak alternatif bir ben-idraki geliştirdiğimizde bu tipin 'homo occidentalis'e karşı olan direniş mekanizmalarının psikolojik temellerini de anlamak mümkün olabilir: "Mekan: 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 devrîdir; Hak

ve Batıl kategorileri gelişme ve değişmeye tâbi olmayan sabitlikler ifade eder; dolayısıyla modern dünya peygamberler devrinden daha ileridir diye bir çıkarsama yapılamaz; bu imtihan dünyasında insanın amellerine göre her an müsbet ve menfi bir sona (Endzustand) ulaşmak mümkün olduğu gibi müsbet bir sona ulaşmanın şartı müsbet bir niyet ve başlangıçla (Anfangzustand) başlamaktır. Bilgi: dünya sadece çok boyutlu bilgikaynaklarının uyumu yoluyla anlaşılabilir, bilgi tek bir insanî kaynağa ircâ edilemez. İnsan-tabiat: tabiat Allah'ın insanoğluna 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 halffesidir. İnsan-insan: insan teki diğer bütün insanlara Allah'ın takdir ettiği ontolojik konum itibarıyla eşittir; hiçbir insan grubu diğerleri aleyhine ruhî kozmolojideki inanç merkezîliğini engelleyecek herhangi bir üstünlük iddiasında bulunamaz.”

Bu ben-idraki ve kimlik şuurudur ki, İslamî 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 yoğunlaşarak 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.

İslamî 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 İslam ile doğrudan temasını engellemekte ve önyargılara dayalı bir imgeler perdesi gerçek bir idraki ve hesaplaşmayı imkansız kılmaktadır. Son dönemlerde evrensel kitle iletişim araçlarının üstlendiği İslam-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 İslamî paradigma, yaşanmakta olan medeniyet bunalımına ciddî çözümler getirebilir. Öncelikle İslamî geleneğin ana unsurlarını incelediğimiz bölümde göstermeye çalıştığımız gibi İslam, 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* hayatîyeti için planlanmıştır.

Hiçbir sunî mekanizmanın bu ontolojik değeri ve belirleyiciliği yok edecek şekilde devreye girmesi İslamî varlık-bilgi-değer bütüncül sistemi içinde mümkün değildir. Dolayısıyla modernist paradigmanın yol açtığı türde bir yabancılaşma ve psiko-ontolojik dengesizlik İslam düşünce geleneğinin en hassas olduğu husustur. Böyle bir dengesizliğe yol açacak kurumlaşmanın İslamî çerçeve içinde meşru kılınması mümkün değildir. Üçüncü olarak İslamî paradigmanın değer-bağımlı özelliği gerek mekanizmaların tiranlığı gerekse tabiî 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 ciddî bir alternatif olarak gündeme gelmektedir.

Bu asır içinde genelde İslam 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 İslamî 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 İslamî paradigmayı tekrar zaman ve mekan boyutları içinde tarihîleştirmek ve bu çerçevede modernist paradigma ve onun getirdiği evrensel bunalım ile hesaplaşmak, göğüslemek zorunda olduğumuz ciddî bir mesuliyettir. Bir taraftan geleneğin farklılık ve fakat aynı zamanda zenginlik arzeden çeşitli kollarını ilk paradigma sistemleşmesinde 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, İslamî paradigmanın esasını teşkil eden varlık-bilgi-değer sistemleri arasındaki iç bütünlük ve tutarlılık İslamî medeniyet birikiminin ve tarihî geleneğin sürekliliğinin ve günümüzdeki geçerliliğinin en temel unsurudur. Bugün yeniden yorumlamak ve üretmek zorunda olduğumuz İslamî paradigmatic zeminin teorik ve metodolojik temelleri ancak ve ancak bu tarihî birikim ve geleneğin süreklilik unsurlarının berrak bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Kur'ânî varlık-bilgi-değer sisteminin antik medeniyet birikimleriyle karşılaşma sürecinde alimlerin gösterdiği gayretler sonucu ortaya konan paradigmatic sistemleşmenin bir benzerini bugün modern batı medeniyetinin meydan okuması karşısında ortaya koymak zorundayız. Bu misyon sadece İslam dünyasının ihtiyaçları ile sınırlı bir misyon değildir. İnsanoğlunu yoğun bir varlık krizinin eşğine getiren modernist paradigmanın krizi karşısında sadece İslam dünyası değil bütün bir insanlık, alternatif bir açılımın yapıcı ve aydınlatıcı çözüme 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 İslam dünyasındaki bu ilmî paradigma bunalımını aşacak ciddî 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.



## DİPNOTLAR

\*Bu makale Alternative Paradigms, U.P.A., Lanham 1994 ünvanlı çalışmamızın “Islamic Paradigm: Tawhîd and Ontological Differentiation” başlıklı bölümünün yeni kaynaklara dayanan ilavelelerle genişletilmiş şeklidir. Bu çalışmada bazı eserlerin İngilizce neşrinin kullanılmasının sebebi makalenin Arapça ve Türkçe kaynaklara erişme imkanımızın kısıtlı olduğu bir sırada yazılmış olmasıdır.

1 Bu konuyla ilgili olarak M. M. Şerif'in İslam Düşüncesi Tarihi'nin Türkçe tercümesine (1990) yazmış olduğumuz Giriş bölümüne bakılabilir.

2 Bu ontolojik yaklaşma kavramı İslamî terminolojideki kurbiyyet ile karıştırılmamalıdır. Makalemizin sınırları gereği batı teolojik-felsefî geleneği içindeki bütünlüğün kaynağı olarak gördüğümüz ontolojik yaklaşma algılamasının detaylarına giremeyeceğimiz için, bu algılamının sadece varlıkların ontolojik kaynakları açısından bir yaklaşmayı içerdiğini beyan etmekle yetiniyoruz. İslamî terminolojideki kurbiyyet ise ontolojik bir kavram olmaktan çok ahlakî bir muhteva taşır; varlık yaklaşmasını değil ahlakî davranış ve his yaklaşmasını ifade eder.

3 Bu açıdan Wensinck'in (1932: 3) “Kur'ân İslam'ın temel özelliklerini belirleyen ve onu diğer dinlerden ayıran bir inançlar manzumesi beyan etmez” tarzındaki görüşü Kur'ân-ı kerîm'in zihniyet belirleyici rolünü gözardı etmektedir. Wensinck bu görüşüyle Kur'ânî retoriğin bir özelliğini Kur'ânî teosentrik (Allah merkezli) sistemin tümüne şamil kılmaktadır. Onu bu hataya yönelten 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 Hıristiyan Kilisesinin inanç esasları da Yeni Ahid'den alınma değildir” şeklinde son derece yanlış bir kıyas yapması ise İslam ve Hıristiyan dinlerindeki vahiy anlayışlarındaki farklılıkları gizleyen bir basitleştirmeden ibarettir.

4 Bu hadisler için bkz. Buharî (1981: III/185, Kitâbu's-şurût), Muslim (1981, III/2063, Kitâbu'z-zikr) ve Tirmizî (1981, V/530-1, Kitâbu'd-da' ve).

5 Çok sayıda şerh arasında F. Râzî'nin (1984) Levâmi' u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi te'âlâ ve's-sıfât, Gazalî'nin (1971a) Al-Maqsad al-Asnâ fi Sharh Ma'ânî Asmâ' Allah al Husna, Kuşeyrî'nin (1986) Şerhu esmâillâhi'l-husnâ zikredilebilir.

6 29: 62,63-65; 31: 32.

7 Waldman'ın (1968) küfr kavramının kronolojik gelişimi konusunu inceleyen makalesi bu süreci başarılı bir şekilde ortaya koymaktadır.

8 “Üstün Tanrı”dan “Bir ve Mutlak” Allah imajına geçişi sağlayan yeniden değerlendirme süreci Kur'ân'ın bütünlüğü içinde değerlendirilmelidir. Bu açıdan Watt'ın (1979: 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 kerîm bu ayetlerde (Yûnus 10/18; 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 olmayacaklarını göstermektir.

9 Lisânu'l-'arab bu kavramın kabile içinde liderliğin kendisinde son bulduğu mutlak seyyid (es-samed es-seyyid ellezî yentehi ileyhi es-sudâd) anlamından Allah'ın (C.C.) hiçbir sınır tanımayan Mutlak Hakimiyeti (fe lâ nihâyete li sudâdihî li enne sudâdehû gayru mahdûdin) anlamına dönüşümünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır ki İbni Mes'ûd ve ed-Dehhâk da bu görüştedirler (Râzî, 1984: 318).

10 Bu çerçevede özellikle Sa'îd b. Câbir'in "el-kâmil bi-zâtihî", Hasan Basri'nin "lem yezel ve lâ yez'el", ve el-Mukâtil'in "el-münezzeh 'an kulli 'ayb" şeklindeki tanımları zikredilebilir.

11 Pickthall bu ayeti "Allah the eternally Besought of All", Yusuf Ali (1983) "God, the Eternal, the Absolute", Zayid (1980) "Eternal God", Şakir (1986) "Allah is He on Whom all depend" şeklinde tercüme etmektedir.

12 "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" (Horten, 1973: 5)

13 İskenderiye merkezi özellikle Yunan, Yahudi, Babil ve Mısır medeniyet birikimlerinin buluşma alanı olmuştur. Bu açıdan O'leary (198: 20) İskenderiye'nin yerel ya da millî değil kozmopolit bir merkez olduğunu vurgulamaktadır.

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

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

16 Bu okul özellikle Yunan, Hıristiyan, Zerdüşî ve Hint geleneklerinin tanışmasını ve naklini gerçekleştirmiştir.

17 "Ali öldürüldüğü zaman, İbni 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" (Bağdâdî, 1935: 42).

18 "Ravâfız'dan 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 kainatın yönetimini Ali b. Ebî Tâlib'e tevdi etmiştir. Dolayısıyla o üçüncü Hakimdir. Bu mezhep Allah'ın şeytanı, şeytanın da bütün kötülükleri yarattığını iddia eden ateşperestlerden ve Hz. İsa'yı ikinci Hakim olarak gören Hıristiyanlardan daha rezildir. Bunun için Mufavviza'yı İslamî mezhep kabul edenler Ateşperest ve Hıristiyanları Müslüman kabul edenlerle aynı seviyededirler" (Bağdâdî, 1935: 68).

19 Hegel'in (1902: 451-2) İslam 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 İslam dinince kesinlikle reddedilmiştir. İslam dininin ruhî 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 İslam dininin gösterdiği hedefdir.”

20 Mu‘tezile ekolü hakkında ilk monografik çalışmayı yapan H. Steiner bu nedenle onları İslam'ın hür düşünürleri (Freidenker im Islam) olarak nitelemektedir (Goldziher, 1910: 100).

21 Eş‘arî'nin Kitâbu'l-luma'nın ((1953a: 8/9-10) girişinde yaptığı tevhîd ve tenzîh yorumları bu ifratlar konusundaki hassasiyeti ortaya koymaktadır.

22 Kindî ibdâ‘ teorisini El-fâ‘ilu'l-hakku'l-evvel adlı risalesinde “te’sisu'l-eysiyye min leyse” şeklinde tanımlamaktadır (1950b: 183).

23 O'nun ilmî çevre ile olan hesaplaşmasının ana unsurları Tehâfütü'l-felâsife (1927), Fadâih Al-Bâtiniyyah wa Fadâil al-Mustazhiriyyah (1916), Faysalu't-tefrika beyne'l-islâm ve'z-zendeka (1986a) ve el-Munkizu mine'd-dalâl (1988)'de görülebilir. El-İktisâd fi'l i‘tikâd (1971), İhyau ‘ulûmi'd-dîn ve Kistâsu'l-mustakîm (1983) kendi sistemi ile ilgili metodik ve teorik esaslarını vermektedir. Mişkâtü'l-envâr (1924) ve Kimyâ-yı Se‘âdet (1910) ise tasavvuf ile ilgili yorumlarını ortaya koyduğu eserlerdir.

24 Gâtje bu konudaki makalesinde (1974: 161-6) Gazzalî'nin varlık düzlemi (Seinschichten) farklılaşması yorumunu “reale, gnoseologische ve sprachliche wirklichkeiten” şeklinde tercüme etmektedir.

25 Onun bu konudaki tenkitleri özellikle Râzî'yi hedef almaktadır. Bu tenkitlerin bir kısmı Kitâbu'l-esmâ’ ve's-sifât adlı eserinde (1988: 169-79) bulunabilir.

26 O'nun bu konudaki Allah'ın Mutlak Birliği ve Hakimiyeti konusundaki görüşleri (1983: 21, 40 vs.) ve ta‘îl metoduna yönelik kritiklerinin (1983: 19) bir özeti Risâletü'l-ekmeliyye (1983) adlı eserinde bulunabilir.

27 Nesefî Akaidi'ne yaptığı şerh (1950) asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.

28 Temel eseri ‘Âkâidu's-suğrâ felsefe ve kelimeler arasındaki felsefî teoloji konusundaki kaynaşmayı aksettiren ilginç bölümlere sahiptir.

29 Felsefî, teolojik ve mistik eserleriyle bu sentez arayışlarının önemli bir temsilcisidir. ‘Îcî ve Cürçânî'nin eserlerine şerhleri mevcuttur.

30 Zamanında Osmanlı ilmî çevresi ve sosyal kültürü üzerinde son derece etkisi olan bu zatın temel eseri Tarîkat-ı muhammediyye'dir.

31 ‘Akâidu't-tahâvî'ye şerh yazmıştır.

32 Temel eseri olan Cevheru't-tevhîd diğer eserlere benzer özellikler taşımaktadır.

33 İslam akadine ait bir risalesi Macdonald tarafından (1903: 325-351) çevrilmiştir.

34 Câmî‘u'l-mutun adlı eseri özellikle bir Nakşibendî önderinin İslam akaidini yorumlayış tarzı bakımından son derece önemlidir Bu eser tasavvuf ile kelimeler arasında asırlar boyu süren yakınlaşmanın ilginç ipuçlarını vermektedir.

35 Bu rakamlar için genel olarak Rosenthal'in bu bilgi sisteminin oldukça kapsamlı bir şekilde tahlil eden (1970: 19-20) eserini kullandık. Sadece emn kökü için Mu'cemu'l-mufehres'den tekrar sayım yapıldı.

36 Bu etimolojik ilişki için İsfehânî'nin Müfredât'ına (1921: 344-345) bakılabilir.

37 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.

38 Saadet tanımları için Fârâbî'nin Tahsîl'us-se'âde, Siyâsetu'l-medeniyye, İbni Bâcce'nin Tedbîru'l-mütevahhid, Risâletu'l-vedâ, ve İttisâlu'l-'akl bi'l-insân adlı risalelerine bakılabilir.

### **KAYNAKLAR:**

Abduh, M. (1966). **Risalah al-Tawhîd/The Theology of Unity**, çev. I. Musa'ad ve K. Cragg, London: G. Allen and Unwin Ltd.

Abdulbâkî, M. F. (1984). **El-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-kur'âni'l-kerîm**, İstanbul: El-Mektebetu'l-İslâmiyye.

Afnan, S. (1958). **Avicenna His Life and Works**, London: G.Allen & Unwin Ltd.

Ahwany, Al- (1963). “*Al-Kindî*”, neşr. M. M. Sharîf, **A History of Muslim Philosophy**, 1/421-434, Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

Ahwany, Al- (1963). “*Ibn Rushd*”, M. M. Sharîf, **A History of Muslim Philosophy**, 1/540-564, Wiesbaden: Otto Harrasowitz,

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

Ash'arî, Al- (1953a). “*Kitâb al-Luma'a fî 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” ünvanıyla çevrilmiştir; Arapça: 1-83; İngilizce: 1-115; Beyrut: Imprimerie Catholique.

Ash'arî, Al- (1980). “*Kitâb Maqâlât al-Islamiyyîn wa Ikhtilâf al-Musallîn*”, **Die Dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam** ünvanıyla çev. H. Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

Ash'arî, Al- (1953b). “*Risâlet Istihâs al-Khawd fî 'Ilm al-Kalâm*”, Richard Mc Carthy tarafından neşredilen **The Theology of al-Ash'arî** içinde yine kendisi tarafından “A Vindication of the Science of Kalam” ünvanıyla çevrilmiştir; Arapça: 87- 97; İngilizce: 119-133; Beyrut: Imprimerie Catholique.

Baghdâdî Al- (1935). **el-Fark beyne'l-firak, Muslim Schisms and Sects**, ünvanıyla çev. A. S. Halkin, Tel Aviv: Palestine Publishing Co.

Bağdâdî el- (1981). **Kitâbu usûli'd-dîn**, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.

Buhârî, el- (1981). **Sahîhu'l-buhârî I-VIII**, İstanbul: Çağrı.

Câmî, N. A. (1914). **Lawâih**, çev. E. H. Whinfield ve M. M. Kazvini, London: Royal Asiatic Society.

- Craig, W. L. (1980). **The Cosmological Argument from Plato to Leibniz**, London: The Macmillan Press Ltd.
- Davutoğlu, A. (1990). “*Giriş*”, **İslam Düşüncesi Tarihi**, neşr. M. M. şerif, s. 9-14, İstanbul: İnsan.
- Davutoğlu, A. (1994). **Alternative Paradigms**, N. Y.: University Press of America.
- Ebû Hanîfe (1981). “*Fıkhu'l-ebser*” **İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri**, neşr. M. Öz, Arapça: 35-55; Türkçe: 41- 65, İstanbul: Kalem Yayınları.
- Ebû Hanîfe (1981). “*Fıkhu'l-ekber*” **İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri**, neşr. M. Öz, Arapça: 58-64; Türkçe: 66- 72, İstanbul: Kalem Yayınları.
- Eliade, M. (1985). **A History of Religious Ideas**, neşr. A. Hildebeitel ve D. A. Cappadona, Chicago: The University of Chicago Press.
- Fahri, M. (1987). **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. K. Turhan, İstanbul: İklim.
- Fârâbî Al- (1961). **Al-Fusûl al-Madanî, Aphorisms of the Statesman**, ünvanıyla çev. ve neşr. D. M. Dunlop, Cambridge: University Press.
- Fârâbî Al- (1964). **Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye**, neşr. F. M. Neccar, Beyrut: Matba'ati'l-Kâtûlikiyye.
- Fârâbî Al- (1969). “*Kitâbu tahsîli's-se'âde*”, **Al Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle** içinde “The Attainment of Happiness” ünvanıyla çev. M. Mahdi, 13-53, New York: Cornell University Press.
- Fârâbî Al- (1983). **Kitâbu tahsîli's-se'âde**, neşr. C. Yasin. Beyrut: Dâru'l-Endulus.
- Fârâbî Al- (1985). **Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdile**, Dâru'l-Maşrık, Beyrut.
- Faruqi, I. R. (1982). **Tawhîd**, Washington: International Institute of Islamic Thought.
- Fazlurrahmân (1963). “*Ibn Sînâ*”, **A History of Muslim Philosophy**, neşr. M. M. Sharîf: 480-506, Wiesbaden : Otto Harrosowitz.
- Frank, R. M. (1968). “*The Kalâm, An Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question*”, **Journal of American Oriental Society**, 88: 295-309.
- Galtung, J. (1985). “*On the Dialectic between Crisis and Crisis Perception*”, S. Musto & C. F. Pinkele, **Europe at the Crossroads**, 3-29, N. Y.: Praeger.
- Gâtje, H. (1974). “*Logisch-Semiologische Theorien bei Al-Gazzali*”, **Arabica**, 21: 151-182.
- Gazzalî, Al- (1916). **Fadâih Al-Bâtiniyyah wa Fadâil al-Mustazhiriyyah, Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja-Sekte** ünvanıyla çev. I. Goldziher, Leiden: E.J.Brill.
- Gazzalî, Al- (1924). **Mishkât al-Anwâr, The Niche for Lights** ünvanıyla çev. W. H. T. Gairdner, London: Royal Asiatic Society.
- Gazzalî, Al- (1927). **Tahafot al-Falâsifat**, neşr. M. Bouyges, Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- Gazzalî, Al- (1933). **Ayyuha al-Walad, O Youth** ünvanıyla çev. G. H. Scherer, Beyrut: The American Press.

- Gazzalî, Al- (1971a). **Al-Maqşad al-Asnâ fi Sharh Ma'ânî Asmâ' Allah al Husna**, Beyrut: Dâru'l-maşrık.
- Gazzalî, Al- (1971b). **İtikatta İktisat**, (el-İktisâd fi'l-i'tikâd), çev. O. Z. Soyyiğit, İstanbul: Sönmez.
- Gazzalî, Al- (1983). **Kistâsu'l-mustakîm**, Beyrut: Dâru'l-Maşrık.
- Gazzalî, Al- (1986a). “*Faysalu't-tefrika beyne'l-islâm ve'z-zendeka*”, **Mecmû'atu'r-resâili'l-imâmi'l-gazzâlî**, III/113-148, Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-‘ilmiyye.
- Gazzalî, Al- (1986b). “*Kavâ'idu'l-'akâid fi't-tevhîd*”, **Mecmû'atu'r-resâili'l-imâmi'l-gazzâlî**, II/123-129, Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-‘İlmiyye..
- Gazzalî, Al- (t.y.). **Mi'yâru'l-'ilm**, Beyrut: Dâru'l-Endülüs.
- Gazzalî, el- (1988), **el-Munkizu mine'd-dalâl**, çev. Yahya Pakış, İstanbul: Umran.
- Ghazzâlî, Al- (1910). **The Alchemy of Happiness**, (Kimyâ-yı Se'âdet) çev. C. Field, London: John Murray.
- Goldziher, I. (1910). **Vorlesungen über den Islam**, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Grant R. M. (1961). “*Hellenistic Elements in I Corinthians*”, **Early Christian Origins**, neşr. A. Wikgren, Chicago.
- Grant, E. (1987). “*Ways to Interpret the Terms 'Aristotelian' and 'Aristotelianism' in Medieval and Renaissance Natural Philosophy*”, **History of Religions**, 25: 335-358.
- Green, V. H. H. (1967). **Renaissance and Reformation**, 2. neşrinden 3. tıpkıbasım, London: Edward Arnold Publishers Ltd.
- Grunebaum, v. G. E. (1946). **Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation**, Chicago: The University of Chicago Press.
- Grunebaum, v. G. E. (1962a). “*Pluralism in the Islamic World*”, **Islamic Studies**, 1: 37-59.
- Grunebaum, v. G. E. (1962b). **Modern Islam: The Search for Cultural Identity**, Los Angeles: University of California Press.
- Grunebaum, v. G. E. (1970). “*The Sources of Islamic Civilization*”, **Der Islam**: 46: 1-55.
- Gümüşhânevî (1984). “*Câmi'u'l-mutun*”, **Akaid Risaleleri**, neşr. A. Nar, 297-312, İstanbul: Selam.
- Hamîduddîn, M. (1963). “*Early Sufis: Doctrine*”, **A History of Muslim Philosophy**, neşr. M. M. Sharîf, I/310-335 Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hammond, R. (1947). **The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought**, N. Y.: The Hobson Book Press.
- Hatîb, M. (1988). **Esmâullâhi'l-husnâ ve sıfâtihi'l-'ulyâ**, Beyrut: Müessesetu'r-risâle.
- Hegel, G.W.F. (1902). **Lectures on the Philosophy of History**, çev. J. Sibree, New York: P. F. Collier and Son.
- Holy Bible** (1957). According to the authorized or King James' version, Philadelphia: A. J. Holman Company.
- Horten, M. (1913). “*Religion und Philosophie im Islam*”, **Der Islam**, 4: 1-4.

Horten, M. (1973). “*The System of Islamic Philosophy in General*”, çev. J. Hager, **Islamic Studies**, 12: 1-36.

Hourani, G. (1976). **Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy**, London: Gibb Memorial Trust.

Hourani, G. (1985). **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press.

Hye, M. A. (1963) “*Ash‘arism*”, **A History of Muslim Philosophy**, neşr. M. M. Sharif, 1/220-244. Wiesbaden: Otto Harrasowitz.

Ibn Rushd (1938-51). **Tafsîr mâ ba‘d al-tabî‘ah: Great Commentary on Aristotle’s Metaphysics I-IV**, neşr. Bouyges.

Ibn Rushd (1978). **Tahâfut al-Tahâfut, The Incoherence of the Incoherence** ünvanıyla çev. S. Van Den Bergh, Cambridge: University Press.

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

Ibn Sînâ (1973). **Dânish Nâma-i ‘Alâî (Îlâhiyyât), The Metaphysics of Avicenna** ünvanıyla çev. P. Morewedge, New York: Columbia University Press.

Ibni ‘Asâkir (1953). “*Tabyîn Kadhib al-Muftari fî mâ Nusiba ilâ al-Imâm Abû al-Hasan al-Ash‘arî*”, özet ve çeviri, **The Theology of al-Ashari** içinde neşr. R. J. McCarthy, 145-205. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

Ibni Hanbel (1982). **Musned I-VI**, İstanbul: Çağrı.

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

Iqbâl, M. (1934). **The Reconstruction of Religious Thought in Islam**, London: Oxford University Press.

Izutsu (1966). **Ethico-religious Concepts in the Qur’ân**, Montreal: McGill University Press.

İbni Kesîr (1986). **Tefsîru'l-kur’âni'l-‘azîm I-IV**, İstanbul: Çağrı.

İbni Manzur (t.y.). **Lisânu'l-‘arab**, Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif.

İbni Rüşd (1958). **Telhîsu mâ ba‘de't-tabî‘a**, neşr. Osman Emin, Kahire.

İbni Rüşd (1973). **Faslu'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî‘ati min'ittisâl**, neşr. Elbir Nasri Nadir, Beyrut: Dâru'l-Maşrik.

İbni Teymiyye (1983). **Risâletu'l-ekmeliyye**, Kahire: Matbû‘atu'l-Medenî.

İbni Teymiyye (1988). **Kitâbu'l-esmâ’ ve's-sifât**, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye.

İbni Tufeyl (1905). **The Improvement of Human Reason Exhibited in the Life of Hayy Ibn Yakzan**, çev. S. Ockley, Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif.

İbnu'l-Kelbî (1969). **Kitâbu'l-esnâm**, neşr. Ahmed Zeki Paşa, Ankara.

‘Îcî, el- (1984). “*El-‘Akâidu'l-‘adûdiyye*”, **Akaid Risaleleri**, neşr. Ali Nar, Türkçe: 187-193; Arapça: 437-440, İstanbul: Selam.

İsfehânî, R. el- (1921). **el-Mufredât fî garîbi'l-kur’ân**, Kahire.

İzmirli İ. H. (1981). **Yeni İlm-i Kelâm**, Latin harfli neşr. S. Hizmetli, Ankara: Umran Yayınları.

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

Jâhiz Al- (1969). **The Life and Works of al-Jâhiz**, çev. ve neşr. C. Pellat, London: Routledge & Kegan Paul.

Juwainî, Al- (1968). “*Şifâu'l-ğalîl fêi mâ veka'a fi't-tevrât ve'l-incîl mine't-tebdîl*”, **Textes Apologetiques De Guwaini** içinde, 38-83, neşr. M. Allard, Beyrouth: Dar al-Machreq Editeurs (Imperimerie Catholique).

Kalabâdhi Al- (1935). “*Kitâbu't-te'âruf li mezhebi ehli't-tesavvuf*”, **The Doctrine of the Sufis**, ünvanıyla çev. A. J. Arberry, London: Cambridge University Press.

Khâzinî, Al- (1860). “*Kitâbu mîzânî'l-hikme*”, **Journal of American Oriental Society**, 6: 1-128 içinde “*Book of the Balance of Wisdom: An Arabic Work on the Water-Balance*” ünvanıyla çev. C. N. Khanikoff

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

Kindî, al- (1974). **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, Albany: State University of New York Press.

Kindî, el- (1950). “*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, 180-185, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

Kindî, el- (1950). “*El-felsefetu'l-ûlâ*”, **Resâilu'l-kindî**, neşr. M. A. Ebû Ride, 91-162, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

Kindî, el- (1950). “*Risale fî vahdâniyyetillâh ve tenahi cirm al-a'lam*”, **Resâilu'l-kindî**, neşr. M. A. Ebû Ride: 199- 207, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.

### **Kur'an-ı kerîm**

Kuşeyrî, A. (1986). **Şerhu esmâi'llâhi'l-husnâ**, Beyrut: Dâru Ezel.

Kutb, S. (t.y.). (1978). **Milestones**, Bombay: Aarif.

Kutb, S. (t.y.). **Fî zılâli'l-kur'ân/Kur'ân'ın Gölgesinde I-XVI**, çev. M. E. Saraç, I. H. Ş engüler ve B. Karlığa, İstanbul: Hikmet.

Lakkani, el- (1984). “*Cevheru't-tevhîd*”, **Akaid Risaleleri**, neşr. A. Nar, Arapça: 441-5; Türkçe: 230-9, İstanbul: Selam.

Lerner, R., ve M. Mahdî (1963). **Medieval Political Philosophy**, New York: The Free Press.

Macdonald, D. B. (1899). “*The Life of al-Ghazali, with special reference to his religious experiences and opinions*”, **Journal of American Oriental Society**, 20: 71-132.

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

Macdonald, D. B. (1909). **The Religious Attitude and Life in Islam**, Chicago: The University of Chicago Press.

Madkour, I. (1963). “*Al-Farabi*”, **A History of Muslim Philosophy**, neşr. M. M. Sharîf, I/450-469, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.



Mahdî, M. (1972). “*Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought*”, **God and Man in Contemporary Islamic Thought**, neşr. C. Malik, 99-11, Beirut: American University Press.

Masumî, M. S. H. (1963). “*Ibn Bajjah*”, **A History of Muslim Philosophy**, neşr. M. M. Sharîf, I/506-526, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Mâturîdî, el- (1981). **Kitâbut-tevhîd**, çev. H. Erdoğan, İstanbul: Hicret.

Mevdûdî, E. (1963) “*Abu Hanifah and Abu Yusuf*”, **A History of Muslim Philosophy**, neşr. M. M. Sharîf, I/674-704, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Mevdûdî, E. (1979). **Kur'an'a Göre Dört Terim**, çev. İ. Kaya and O. Cilacı, Düşünce: İstanbul.

Muhâsibî, Al- (1974). “*Kitâbu'l-ilm*”, “*Islam and Conservation: The Theologian-Ascetic al-Muhasibi*” ünvanıyla şerhederek çev. L. Librande, **Arabica**, 30: 125-146.

Muslim, el- (1981). **Sahîhu'l-muslim I-III**, İstanbul: Çağrı.

Nasafî, A. (1962). “*Kitâbu bahri'l-keâm fî 'ilmi't-tevhîd*”, **A Reader on Islam**, neşr. ve çev. A. Jeffery, 375-457, Gravenhage: Mouton & Co.

Nasr, S. H. (1964a). **Three Muslim Sages**, Cambridge: Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1964b). **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines**, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Nasr, S. H. (1972). “*Sufism and the Integration of Man*”, **God and Man in Contemporary Islamic Thought**, neşr. C. Malik, 144-151, Beirut: Centennial Publications.

O'Leary D. L. (1948). **How Greek Science Passed to the Arabs**, London: Routledge and Kegan Paul.

Peters, F.E. (1968). **Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam**, N. Y.: New York University Press.

Râzî, F. (1978). “*Kitâbu'n-nefs ve'r-rûh*”, **el-Fikru'l-ahlâki'l-'arabî**, neşr. M. Fahrî, 175-200, Beyrut: El-Ehliyye Li'n-Neşr ve't-Tevzî'.

Râzî, F. (1984). **Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi te'âlâ ve's-sıfât**, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Rosenthal, E. I. J. (1953). “*The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*”, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, 15: 246-279, University of London.

Rosenthal, E. I. J. (1973). “*The Role of the State in Islam: Theory and the Medieval Practice*”, **Der Islam**, 30: 1-29.

Rosenthal, F. (1970). **Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam**, Leiden: Brill.

Rubin, U. (1984). “*Al-Samad and the High God: An Interpretation of Sura CXII*”, **Der Islam**, 61: 197-217.

Sâbûnî es-, N. (1980). **el-Bidâye fî usûli'd-dîn**, Mâturîdiyye Akâidi ünvanıyla çev. ve neşr. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Santillana, D. De (1965). “*Law and Society*”, **The Legacy of Islam**, neşr. T. Arnold and A. Guillaume, 1931 tarihli 1. neşrin 8. tıpkıbasımı, 284-311. London: Oxford University Press.

Schact, J. (1964). **An Introduction to Islamic Law**, Oxford: Clarendon Press.

Schimmel, A. (1976). “*Der Islam im Rahmen der Monotheistischen Weltreligionen*”, **Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart**, neşr. A. Mercier, 9-31, Bern: Verlag Herbert Lang.

Schuon, F. (1963). **Understanding Islam**, çev. D. M. Matheson, London: George Allen and Unwin Ltd.

Seelye, K. C. (1920). **Moslem Schisms and Sects, Introduction and translation of al-Farq Bayn al-Firaq of Baghdadi**, New York: Columbia University Press.

Senûsî es- (1984). “Akâidu's-suğrâ”, **Akaid Risaleleri**, neşr. A. Nar, 198-203, Istanbul: Selam.

Shahrastânî, Al- (1934). **Kitâb Nihâyat al-Iqdâm fi ‘Ilm al-Kalâm**, çev. A. Guillaume, London: Oxford University Press.

Shamsî, F. A. (1978). “*Al-Kindi's Risala fi Wahdaniya Allah wa Tanahi Jirm al-A‘lam*”, in **Islamic Studies**, 17: 185-201.

Sharîf, M. M. (1963-66). **A History of Muslim Philosophy**, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Shehadî, F. (1964). **Ghazali's Unknowable God**, Leiden: E. J. Brill. Şâfi‘î (1961). **Al-Risalah, Islamic Jurisprudence**, çev. M. Khadduri, Baltimore: J. Hopkins Press.

Taftazânî, S. (1950). **Sharh al-Aqaid al-Nasafi, A Commentary on the Creed of Islam** ünvanıyla çev. E. E. Elder, N. Y.: Columbia University Press.

Tahâvî, et- (1987). **Usûlu'l-‘akâidetü'l-islâmiyye**, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.

Tirmizî, et- (1981). **Sunenu't-tirmizî I-V**, Istanbul: Çağrı

Toll, C. (1976). “*Arabische Wissenschaft und Hellenistisches Erbe*”, **Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart**, neşr. A. Mercier, 31-59, Bern: Verlag Herbert Lang.

Toynbee, A. J. (1939). **A Study of History**, N. Y.: University Press.

Tritton, A. S. (1947). **Muslim Theology**, London: The Royal Asiatic Society.

Tritton, A. S. (1965). “*Reason and Revelation*”, **Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb**, neşr. G. Makdisî, 617-630, Leiden: Brill.

Tûsî, N. (1964). **Akhlâq-i Nâsirî**, çev. G. M. Wickens, London: G. Allen & Unwin Ltd.

Valiuddîn, M. (1963). “*Mu‘tazilism*”, **A History of Muslim Philosophy**, neşr. M. M. Sharîf, 199-220, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

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

Vehbi, M. (1966). **Hulâsatu'l-beyân fi tefsîri'l-kur‘ân I-XV**, İstanbul: Üçdal.

Waldman, M. R. (1968). “*The Development of the Concept of Kufr in the Qur‘an*”, **Journal of American Oriental Society**, 88: 442- 455.

Walzer, R. (1957). “*New Studies on al-Kindi*”, **Oriens: Journal of the International Society for Oriental Research**,10: 203- 232.

Walzer, R. (1962). **Greek into Arabic Essays on Islamic Philosophy**, Oxford: Bruno Cassirer.

Watt, W. M. (1964). “*Conditions of Membership of the Islamic Community*”, **Studia Islamica**, 21:5-12.

Watt, W. M. (1968). **Islamic Political Thought**, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Watt, W. M. (1970). **Islam and the Integration of Society**, London: Routledge & Kegan Paul.

Watt, W. M. (1972). **Islamic Philosophy and Theology**, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Watt, W. M. (1979). “*The Qur’an and Belief in a ‘High God’*”, **Der Islam**, 56: 205-211.

Wensinck, A. J. (1932). **The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development**, Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, J. A. (1971). **Themes of Islamic Civilization**, Los Angeles: University of California Press.

Yazır, H. (1971). **Hak Dini Kur’an Dili I-IX**, Istanbul: Eser.

Yıldırım, S. (1987). **Kur’an’da Uluhiyyet**, Istanbul: Kayıhan.

Zerkeşî (1986). **Ma’nâ lâ ilâhe illallâh**, Beyrut: Dâru'l-Beşîri'l-İslâmiyye.

(A.A./ Rz. 8 Temmuz 2001)