İSLÂM VE AYDINLANMA FELSEFESİ

Abdullah Laroui
Çev: Özkan Gözel

Katıksız bir tarihçi, hangi düşünceyle Aydınlanma felsefesiyle İslâm'ı birbirine yaklaştırıyorsunuz, diyecektir. Dikkatini, bu yakınlaşmanın tecrübi bir olgu olduğuna, 18. yüzyıl insanlarının İslâm'a dair lehte yargılar taşıdıklarına, *Nahda* döneminin pek çok müslümanının Rousseau ve Montesquieu'den esinlendiğine çekmek boşuna bir çaba olacaktır. Tarihçi idealleştirme, anakronizm diye karşılık verecektir.

Burada sessizce geçiştirilemeyecek genel bir metodolojik probleme dokunuyoruz. Tarihselcilik, kendisinin yani tarihselci ve ardıllarının kurulmuş olmaktan çok vaz edilmiş diyalogu hariç her diyalogu sorunsal haline sokar. İdealist filozofa göre ise bu, düşüncenin bizzat temelini oluşturduğundan bütün dönemlerin büyük kafaları arasında diyalog kendiliğinden olur.

Çok fazla sarih bir kelime olan diyalog yerine şimdilik daha muğlak bir kelime olan karşılaşma kelimesini yerleştirelim ve böyle bir karşılaşmanın bizi ilgilendiren durumda, mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse hangi düzeyde mümkün olduğunu sorgulayalım.

1. Aydınlanma Felsefesi Nazarında İslâm

Bilindiği üzere İslâm, 18. yüzyılın yazınında –fakat hayli müphem bir tarzda– yer almıştır. *Essi sur leb Moeurs*'ünde[1] [*Âdetler Üzerine Deneme*] Voltaire, pek çok vesileyle, Peygamberin aksiyonuyla birleşmiş Arap halkının kültürel ger-

1 Voltaire, *Essai sur les moeurs*, 2 vol., Paris. édit. Garnier, 1963.

çekleştirimlerine duyduğu hayranlığı ifade eder: "Apaçık ki, Muhammed'in harekete geçirdiği Arap halkının dehası üç yüzyıl müddetince kendine ilişkin her şeyi gerçekleştirmiştir; bu açıdan eski Romalıların dehasıyla benzerlik gösterir" (cilt I, 265) der. İslâm'ın hızla yayılışını o dönemde müştereken kabul gören nedenlerin dışında başka nedenlerle açıklar: "Bilhassa, insan aklıyla orantılı ve gizemsiz bir tarzda sunulan Tanrı'nın birliği itikadı Hint adaları sakinlerine, Afrika'nın zencilerine kadar bir uluslar kalabalığını yasası altında derleyip topladı." (*Ibid.*, s.275) Arap imparatorluğunun ilk yüzyıllarının tarihine ayrılmış bölüm, birbiri ardı sıra Hıristiyan polemiğinin argümanlarını çürütür. Voltaire, İslâm'ın şehevî duyguları öne çıkararak, silahların gücüyle her tarafta tutunarak, kadınları cennetinden ihraç ederek bağlılar kazandığı [savını] reddeder. "Söylediklerimin bir parçası dahi pekala tarihçilerimizin, bilmiş hatiplerimizin ve önyargılarımızın bize söylediklerini yalanlıyorsa da hakikatin gücü onlarla savaşmalıdır" sonucuna varır.

Öte yandan aynı Voltaire, şu ifadelerle Papaya ithaf ettiği *Mahomet ou le Fanatisme*'i [*Muhammed veya Fanatizm*] yazmıştır: "Sahte ve barbar bir dinin kurucusuna karşı bir yazıyı hakiki dinin reisine adamak istiyorum." Voltaire'in, zamanının İslâm toplumunu barbar, Hz. Muhammed'i düzenbaz, İslâm inancını bir hurafe, Müslümanları bağnaz saydığı kuşkuya yer bırakmaz. Ancak o, aynı zamanda, sadeliğiyle İslâm akaidinin insan aklına daha yakın olduğunu, İslâm toplumunun yüzyılların akışı içinde bilhassa Arap ülkelerinde daha müsamahakâr hâle geldiğini düşünüyordu. Bu ikili yargı şu cümlede ifadesini bulur: "Şu tarihî hakikate varalım: Müslümanların kanun koyucusu kudretli ve dehşetli adam, cesareti ve silahlarıyla dogmasını yerleştirdiği halde bu adamın dini bağışlayıcı ve müsamahakâr hale geldi. Tevazu ve barış içinde yaşayan Hıristiyanlığın ilahi kurucusu, aşırılıkların bağışlanmasını vaz ettiği halde bu aziz ve mülayim dinî ihtiraslarımız bütün dinlerin en hoşgörüsüzü ve barbarı haline getirdi."[2] (*Essai* I, s. 275)

Voltaire bütün bir 18. yüzyıla rengini verir. Bazen en bariz çelişkilere kadar varan müphemliği *Encyclopédie*'nin maddelerinde yer alır. Bir yandan "Muhammedilik" maddesi *Âdetler Üzerine Deneme*'nin ilgili bölümünü özetleyerek lehte yargılarda bulunurken, diğer taraftan Pierre Bayle'ın *Dictionnaire*'inin "Muhammedilik" maddesinden geniş ölçüde mülhem "Kur'an" maddesi hemen hemen hakaretvaridir. Burada bilhassa şunları okuyoruz: "Bütün sahte dinlerde yalan hakikatten çizgiler taşıyormuş gibidir... Kuran'ın iki temel hususu onun sahteliğini ispata yeter. Tarih de bu dinin cazibeden çok silahların zoru ve şiddetle kurulup yayıldığını gösterir."

Bir Montesquieu'nün liberal çoğulculuğuna hasım Rousseau, İslâm'ın devlet örgütlenmesindeki iktidar birliğine hayranlık duyuyordu; ancak Rousseau

2 İki rakip tektanrıcı dinin bu birbirine göre farklılaşan evrimi tüm Selefi öğretinin temelinde yatar.

bu konuda yalnızdır, çünkü filozofların ortak görüşü Diderot'nun *Promenade du sceptique*'inin [*Şüphecinin Gezintisi*] baş taraftaki notunda okuduğumuz görüştür: "Hoşgörüsüzlük ruhunun Muhammedileri hareket geçirmesi, Muhammedilerin dinlerini demir ve ateşle ayakta tutmaları, bunlar mantıkî sonuçlardır; fakat, kendilerini dünyaya sevgi, lütufkârlık ve barış yasasını getiren bir üstadın mukallidleri olarak gören insanların bu yasayı silaha sarılarak korumaları, işte bu, tahammül edilebilir bir şey değildir."

Böylece Voltaire'in İslâm karşısında en açık tavrı temsil ettiğini görüyoruz. Bununla birlikte bu tavır bir o kadar da eleştirel, bazen de açıkça düşmanca ve küçümseyicidir. Her ne kadar konu güncelliğini kuruyorsa da burası bu ikircikli durumun yakın ve uzak nedenlerini çözümlemenin yeri değildir. Yalnızca şuna işaret edelim ki, Voltaire haleflerinden daha fazla olmayarak bizzat İslâm'ı yargılıyorsa bu, onu iyice tanımanın vasıtalarına sahip olmadığındandır. Eğer İslâm'a dair iyi şeyler söylüyorsa Katolik kilisesini alçaltmak kastıyladır. Daima dakik olan Voltaire'in yargıları İslâm'ın Hıristiyanlığa yaklaşmasına ve ondan uzaklaşmasına göre lehte veya aleyhtedir ki, bu daha önce Pierre Bayle'in konumuydu. *Dictionnaire historique et critique*'inde [*Tarihsel ve eleştirel sözlük*] Müslümanların felsefeyi keşfettiklerinde imanlarını yitireceklerini ileri süren Takıyyeddin'e (belki de İbn Teymiyye'dir bu) kısa bir tanıtım yazısı tahsis eder ki bunu, yalnızca bütün sofuların aynı şeyi söyledikleri sonucunu çıkarsama fırsatını yakalama saikiyle yaptığı açıktır.

Bu surette, Aydınlanma filozofunun –kuşkusuz İslâmı da hariç tutmaksızın– mahkum ettiği bütün dinlerde ortak bir sosyolojik veçhe mevcuttur. Ancak İslâm, akaid planında Hıristiyanlığın akıldışı amentüsünü reddetmesinden ötürü tasdik olunmayı hak eder."İslâm'ın Tanrı tanımı daha hakiki olarak yüce bir tarzdır" der, Voltaire. Nihayet, Kilisenin yüzyıllardır ahlaksızlıkla itham ettiği İslâm ahlakı Aydınlanma filozofu nazarında yalnızca insanîdir. İslâm bedeni riyazeti, bekârlığı, manastır hayatını reddettiğinde bu, tasvip görür; dahası bu kez bizzat *La Religieuse* yazarı tarafından. Ancak şarabı yasakladığında Montesquieu bu yasaklamayı İslâm'ın askerî bozgunlarının nedenlerinden biri olarak görür;[3] ya da İslâm talih oyunlarını gayri meşru ilan ettiğinde Voltaire şöyle bir gözlemde bulunur: "Bu yasaklama bir milletin genel bir yasasına benzemekten ziyade bir manastır yasasına benzer." (*Essai I*, s. 274)

Aydınlanma filozofunun kafasında (aklî ve tabiî) bir din vardır. Sahip olduğu nâdir kaynaklarla kendini müphem olarak ifade eden İslâm ne zamanki Aydınlanma filozofunun zihnindeki bu modele yaklaşır, onu göklere çıkarır ama ne zamanki bu modele ters düşer Aydınlanma filozofu İslâmı yerleşik Hıristi-

3 Bunun nedeni iklimsel mahiyettedir: İslâm'ın doğduğu sıcak ülkelerde şarap sağlık için kötüdür, şarap bu ülkelerde haklı olarak yasaklanabilir; öte yandan Türklerle giderek daha fazla mücadele eden soğuk memleketlerde şarap zorunludur. Bkz. *Esprit des lois*, kit. IV, böl. 10. Montesqieu bu konuyu pek çok kez ele alır.

yanlığı eleştirdiğinden daha büyük bir hırçınlıkla yerin dibine batırır. Çünkü ona göre, bu surette akaidin akıldışlığına adetlerin barbarlığı ilave olmuştur. Aydınlanma yazınında okuduğumuz tüm lehte yargılar İslâm'ın mazisine göndermede bulunur; o dönemdeki mevcut duruma gelince, İslâm'a dair 18. Yüzyılın fikri Beaumarchais'nin Figaro'nun ağzıyla ifade ettiği şu fikirdir: "İşte benim, sanırım bir tekinin bile okuma bilmediği Muhammedî hükümdarları hoşnut edecek çılgın komedim." (*le Mariage de Figaro*, act. V, sc. 3.)

2. Selefilerin Nazarında Aydınlanma Felsefesi

Yine de, bugünün Müslümanları 18. yüzyıla dair olsa olsa lehte yargıları muhafaza ederler. Bunun hayli basit bir nedeni vardır: 19. yüzyıl Kilise tarafından yayılmış tüm İslâm aleyhtarı peşin hükümleri canlandırmıştı. Kuşkusuz romantikler İslâm toplumunu, bütün insanlık için geçerli tabiî bir din aracılığıyla değil de, onun kendini gördüğü biçimde yani doğrudan tanımayı istemişlerdi. Ancak, Katolikliğin faziletlerini, Ortaçağın sakin ihtişamını yeniden keşfettiklerinde, Hıristiyan Avrupa'nın İslâm'a karşı geleneksel düşmanca tavrını hemen hemen bilinçsizce yeniden benimsediler. Kilisenin haşmetini büyük bir heyecanla yeniden keşfedenlerin nazarında İslâm'ın itikadî sadeliği bir kusur halini aldı. Kendilerine barbar Türk'ün Yunan'ın yaşamasına olsa olsa onun bilim ve hünerine ihtiyaç duyduğundan dolayı izin verdiği anlatılan romantikler, onlar ki, Helen istiklali karşısında coşkuya kapılıyorlardı, Voltaire'in nazarında apaçık olan müsamahaya inanamazlardı. Öte yandan, her ne kadar doğulu toplumlara özgü belli bir yaşam sanatının cazibesine kapıldıysalar da, burada adetlerdeki bir incelmişlikten çok bir gerileme görmüşlerdi.

Romantizmin yerini bilimcilik ve emperyalizm aldı. Bilimsel oryantalizm kuvvetlendiğinde Avrupa'nın yayılışı Endonezya'dan Fas'a, Kafkasya'ya, Gine'ye kadar her yerde gücünü İslâm'ın canlılığından alan haşin bir direnişe tosluyordu. Bu andan itibaren oryantalist ve haydi haydi siyaset adamının veya sade Avrupalı vatandaşın hem İslâm'ı daha iyi tanıyor oluşu hem de ondan nefret edip onu hor görmesi şaşırtıcı değildir. Başlangıcı 7. ve 8. yüzyıla kadar varan İslâm aleyhtarı polemiğin tüm unsurları kâh açıkça kâh incelikli bir kılıfa bürünmüş olarak yeniden zuhur etti. Böyle bir ortamda Voltaire'in tavrı anlaşılmaz oluyordu; artık hiçbir Avrupalı Voltaire'in yazdığını yazamazdı: "Yüzümüzü hangi yana döndürürsek döndürelim itiraf etmek gerekir ki biz yalnızca dün varolduk. Diğer halklardan –üstelik bir tür- daha ileriye gidiyoruz, bu belki de sonuncu olarak geldiğimizden dolayı böyledir."(*Ibid.*, s.268) İslâm ve resmî Hıristiyanlığı aynı düsturlara göre yargılayan, belki de hayranlık da duymaksızın tabiî akla referansla birincinin ikinciye üstün olduğu hususların altını çizen bu kozmopolitizm artık söz konusu değildi. Bir Voltaire, bir Herder, bir Goethe'nin kaleminden çıkan böylesi lehte yargılar cehalete ve kuvvetli bir

Kilise aleyhtarlığına yoruluyordu. Demek ki Müslümanların aynı kalemlerden çıkma çok daha az olumlu hükümleri bir kenara bırakarak böylesi lehte yargıları unutuluştan çekip çıkarmaları doğaldır.

Böylece beni bu incelemeye girişmeye sevk eden şeye gelmiş bulunuyoruz: Bu, 1965'te bir günün, İstiklal Partisi'nin kongresinde Alal el-Fasi tarafından irad edilen önemli bir siyasal nutukta şaşkınlıkla okuduğum cümleydi. Milliyetçi lider bir ara Michelet'nin pek bilinen bir cümlesini alıntılıyordu: "Büyük yüzyıl, yani demek istiyorum ki 18. yüzyıl."

Alal el-Fasi, konusu hiç gerektirmediği halde neden Michelet'den bu alıntıyı yapıyordu? El-Fasi'yi buna sevkeden yukarıda belirttiğim tamamıyla polemiğe dönük nedenden daha derin bir neden olsa gerektir.

3. Cemalettin Afgani'nin savı

Faslı lider donanımını, tarihî ilahî mesajın dizi halde bozulmuş bir biçimi olarak görüp ilk yüzyılların İslâm'ına dönüşü vaz eden Selefi harekete borçluydu. Reformculuğun kurucuları arasında bilhassa düşünsel cüreti ve siyasal eylemciliği yüzünden Cemalettin Afganî'ye büyük bir saygı besliyordu. İmdi, Afgani hareketli bir meslek yaşamının sonunda, buradan, iki dinin, İslâm ve Hıristiyanlığın, karşıtlaşmış imgesine varmıştı. Ona göre, Hıristiyanlık yüzyılların akışı esnasında Kilisenin arzularına ve beşeri çıkarlarına göre inşa ettiği bir rahipler diniydi. Toplum ona, o topluma hizmet ediyordu. Avrupa'da feodalizm, aristokrasi ve engizisyon buradan kaynaklanıyordu. Luther reformu bu duruma karşı bir ilk devrimdi: Kilise demokratikleşmiş, monarşi Kilisenin denetiminden kurtulmuş ve Kitab-ı Mukaddes'in doğrudan mütalaası teşvik görmüştü. Aydınlanma felsefesi özgürleşme yolunda ikinci bir aşamayı teşkil etmişti: İlahi hukukun yerine toplumsal sözleşme nasyonunu koyarak Aydınlanma felsefesi, Kilise hakimiyetinin, feodalizmin ve despotizmin temellerini dinamitlemişti. Nihayet üçüncü aşamada, zenginlikleri paylaşmaya ve herkesi siyasal yaşama katılmaya çağıran 19. yüzyıl sosyalizmi siyasal otokrasi, toplumsal aristokrasi ve Kilise hükümranlığı defterlerini kapamıştı. Düşünsel, toplumsal ve siyasal zincirlerinden kurtulan insan, nihayet hiçbir dolayıma ihtiyaç duymaksızın, o, Tanrıyla doğrudan temasa lâyık varlık olmuştu.

Hakikatte bir insan yaratımı olmayan İslâm'da durum bütünüyle farklıdır. İslâm'ı bile isteye Muhammedilik diye adlandırıp çekiştirenler yanlış bir yol tutuyorlar. İslâm, Kuran'ın müzekkir (hatırlatıcı) dediği Peygamberin unutkan insanlığa hatırlattığı aslî ve temel ed-Din'dir. Adının da belirttiği üzere İslâm, insan sahte uluhiyetlerden vazgeçip Kuran'ın anlattığı İbrahim'in yolunu bizzat ihya eden o tek Tanrıyı tanıdığında ruhu saran barıştır.[4] İslâm bir yandan

4 Goethe tarafından *Théatre complet*, Gallimard, La Pléade, 1958, s. 168'de *Muhammed* fragmanında geliştirilen fikir.

Yahudilik ve Hıristiyanlıktan esinlenirken, öte yandan bütün kurumsallaşmış dinlerin,[5] kavmî Yahudiliğin veya ruhban hakimiyetine dayalı [*ecclésial*] Hıristiyanlığın ete kemiğe bürünmüş eleştirisidir. İslâm, İbrani diniyle bitmiş olmayan Musa'nın mesajı ve ruhban sınıfının talimiyle aynı olmayan İsa'nın sözüyle özdeşleşir. Böylece Müslüman insan, buna nevzuhur bilimci materyalizm de dahil olmak üzere bütün putlardan kesin olarak kurtulmuştur. Peygamber dönemi Medine toplumunun bir örneğini verdiği ideal İslâm toplumu özgür, demokratik ve eşitlikçidir; orada hiç kimse servetlere bel bağlamaz, üstünlük arayışında olmaz; hakikat orada asla dayatılmaz, yalnızca tanınır; entelektüel veya siyasal despotizm, bunlara gerek duyulmadığından, bu toplumda bilinmez.

Bu görüşe göre, Reform, Aydınlanma felsefesi ve sosyalizm Avrupa'yı tedricen asli dinin ruhuna yani hakiki İslâm'ın ruhuna götüren tashih edici hareketlerdir. Bununla birlikte, Peygamber döneminde açıklanan, Aydınlanma'nın deist Avrupasınca zımnen yeniden bulunan İslâm, çöküş devrinin Müslümanlarının yaşadığı İslâm değildir. İslâm, Avrupa'nın gelişimine zıt bir tür çarpıklıkla saf ve asli bir dinden bir grup sözde alim ve sahte şeyhin cahil ve yumuşak başlı bir kitleyi keyiflerince sürükleyip sömürdükleri beşeri bir kuruma doğru yozlaşmıştır. İşte, Hz. Muhammed'in döneminin Arabistan'ında ve bin yıl kadar sonra Luther'in Avrupa'da yaydığı bu aynı mesajın yeni koşullarda tekrar ele alınması zarureti buradan gelir.

Böylece Voltaire ve Afganî'nin hangi noktalarda birbirlerine yaklaştıklarını derhal görüyoruz. Yaşanan İslâm hurafelerden ibarettir; Kilise Hıristiyanlığı hakiki din değildir. Şu halde her ikisi tüm insanlığın tanımaya kabil olduğu aklî ve tabiî bir dine başvurarak değerlendirilmelidir. Elbette Afganî bu aklî ve tabiî dini İslâm olarak adlandırır. Bununla birlikte kuşkusuz burada ufak bir ihtilaf vardır. Keza, İngiliz liberalizmiyle hemhal Voltaire'de yalnızca nefret uyandıran İslâm'daki siyasal örgütlenişin "tekçi" [*unitaire*] veçhesi antiliberal sosyalizmin bağlılar kazanmaya devam ettiği bir devirde artık olumsuz bir şey olarak görülmez. Auguste Comte, ondan önce Rousseau'da görüldüğü gibi, dahası bunda avantajlar keşfeder.

4. Etkilenme mi yöndeşme mi?

Böylece bu incelemenin başında ortaya atılan soruyla tekrar karşılaşıyoruz. Afgani'nin yeniden-inşası, böylece yorumlanmış İslâm'la Aydınlanma felsefesi arasındaki bir yapı özdeşliğini açığa vurur ki, işte, bunlar arasında doğal bir sempati de buradan gelir. Peki, bu yeniden-inşa gerçekten bağımsız mıdır, biz-

5 Hatta şu da ilave edilebilir ki bu bizzat İslâmî kuruma nazaran doğru olmaktadır; *El- Emr bil-Ma'ruf* (iyiliği emr etmek) her müslüman için bir görevdir; ahlaki davetten siyasal muhalefete kolayca geçilebiliyor, ki meşruiyetini ortaya koymada her İslâmî siyasal rejimin maruz kaldığı güçlük buradan kaynaklanır.

zat Aydınlanma felsefesine hiç bir şey borçlu değil midir? Ve açığa vurulan özdeşlik gerçekten anlamlı mıdır? Burada, Selefiliğin oluşumu üzerine bir araştırma zaruri görünüyor.

Afgani ilk olarak, İngiliz Protestanizmi tesirinde liberal esinli bir reform için savaşım veren Deoband ekolüne karşı mücadele etti.[6] Bununla birlikte, *el-Red ala el-Dehriyyin* [*Materyalizme Reddiye*] isimli eserinde pek şiddetle mücadele ettiği bu ekolün kanaatlerini istemeyerek de olsa yeniden işlemiş değil midir? Bu ekolün aleni liberalizmi Afgani'de mahcup bir liberalizm halini almayacak mıdır? Afgani'nin İslâm'ı, bu durumda, geleneksel amentünün yeni kanaatler ışığında bir yeniden okunuşu, modern batılı tavrın hem reel bir çarpıklığa hem de İslâm toplumunun düşlenen bir evrimine uygulanışı olacaktır. İlk aşamada Aydınlanma felsefesi, kendi öz değerleri uyarınca İslâm'da kabul edilebilir olanı bir kenara ayıracak ve ikinci aşamada da bu arıtılmış İslâm'ın tek ve ezeli doğru olduğunu olumlamak üzere Afgani devreye girecektir. Burada bir uyuşma olduğunu görür de nasıl şaşırmayız? Demek ki söz konusu olan iki kültürün karşılaşması değil de basit bir etkilenmedir.

Bu açıklama *a priori* akla yatkındır; ancak kesin bir biçimde böyle bir kanaate varmak için, bunun olgulara dayalı araştırmalarla da desteklenmesi gerekir. Derinlemesine bir teşebbüsün şu veya bu yönde sonuçlar vermesinden önce ileri sürebileceğimiz tüm şey, bu teşebbüsün karşılaştırmalı bir çözümlemeyi faydasız kılmayacağıdır. İki düşünce arasındaki yapı özdeşliğinin bir etkilenme sürecinde nihayet eriyip kaybolması olgusu, tecrübe bize, bir etkilenmenin hiçbir zaman kesin olarak vuku bulmadığını gösterdiği ölçüde, onun ilk elde açıklığa kavuşturulması gereğine engel oluşturmaz.

Afgani İslâm ve Hıristiyanlığı karşı karşayı koyarak, oryantalistin olanca hamaratlığına rağmen doyurucu cevaplar getiremediği sorular sorar. İlk bakışta İslâm, Hıristiyanlığa nazaran aklın daha lehindedir; buna rağmen deneysel bilim Hıristiyan bir toplumda neşvünema bulmuştur. Hıristiyanlık vazgeçişe çağırırken İslâm eylemi över; buna rağmen malik olma ve fethetme açlığını dünyanın dört bucağına taşıyan Hıristiyan toplumudur. İslâm diğer dinlerle bir arada yaşamayı kabul ettiği halde Hıristiyanlık bunu isteyerek asla kabul etmemiştir; buna rağmen laiklik Hıristiyan toplumunda kendini kabul ettirir vs... Böylesi çatışkılar, gördüğümüz üzere Voltaire tarafından da pekâla gözler önüne serilmiştir ki, bunlar kuşkusuz belli bir gerçekliği ifade eder. Başında İslâm'ın ortaya koyduğu değerleri, sonradan Hıristiyanlık gerçekleştirmiş görünüyor. Olgular alanından değerler alanına dönülürse, Afgani'nin bilincinin –bir karşılaşma ya da tanımadan değil fakat– bir etkilenmeden söz açılmayacak kadar Aydınlanma felsefesine yabancı oluşu hususunda tereddütler doğabilir. Verili bir geleneğin bir başka geleneğin değerlerine referansla yeniden yorumla-

6 *Encyclopédie de l'Islam* (*IE*), 2e éd., c. III, s. 211-212.

nışı, bu yorum, bilhassa başarılı olduğunda, herhangi bir kuşkuya yol açmasa dahi, ne kadar ufak olursa olsun müşterek bir zeminden yola çıkar ki, işte bizim ortaya çıkarmak istediğimiz de bu pek küçük müşterek unsurdur. Selefiliğin başlangıcı söz konusu olduğunda karşılaştığımız bu problem Selefilik kitleleri fethedip ümmetin İslâm'ı çoğunluk İslâm'ıyla [*l'islam communautaire*] aynı manayı ifade eder hale geldiğinde de güncelliğini korumaya devam eder: Peki, bir geleneğin bir diğeri tarafından yerle bir edilişi de denebilecek keyfiyete bu kitlesel muvafakati neyle izah etmeliyiz? 19. Yüzyılın evrimci liberalizmine polemiksel bir cevap teşkil eden Selefilik, kendisini, hoşuna gitsin veya gitmesin, bu evrimci liberalizmin de kaynağı olan Aydınlanma felsefesine bağlayıcı silinmez izler taşır. Ancak öyle de olsa, halk kitleleri arasında geniş ölçüde yaygınlaşmış olan Selefilik artık yalnızca Müslüman toplumların iç dinamiğiyle temellendirilebilir. Genel bir problemle karşılaşıyoruz burada: Latino-Amerikan Marksizmi, Japon Hıristiyanlığı, Çin İslâm'ı ve ısrarla gözümüzün önünde serpilen Avrupa İslâm'ı sözkonusu edildiğinde de ortaya çıkan problem.

Tarihin diyalektiğine maruz kalan Afgani, iki tektanrıcı dinin karşıtlaşmış evrimine dair kendi yeniden-inşasını gerekçelendirmeye ihtiyaç duymadı. Afgani, normatif İslâm ile Aydınlanma felsefesi arasında bir özdeşlik ilişkisi ileri sürdü. Klasik tarihselcilik böyle bir ilişki varsaymanın yersizliğine hükmedip burada ya bir etkilenme ya da bir olağandışılık var, diye düşünür. Oysa kuşatıcı bir kuram da sunmadan –ki böyle bir kuram Toynbee'nin abidevî eserinde dahi bulunmaz– Afgani'nin savını inkâr (ve ayrıca teyit) etmek zor görünüyor. Böyle bir kuram geliştirmenin yeri burası olmadığına göre biz, Afgani'nin söz konusu iddiasını bir olgu olarak alıp onu çözümleyerek buradan bazı pratik sonuçlar çıkarmakla yetiniyoruz.

5. Bir karşılaştırmanın koşulları

İslâm ve Aydınlanma felsefesinden söz ettiğimizde tarihyazımsal uygulayımdan geldiklerinden bu uygulayım için yeterli olan sözde-kavramları kullanıyoruz. İslâm ve Aydınlanma felsefesini doğrudan doğruya karşılaştırmak olsa olsa anlamsız gözlemlere gelip dayanır. Oysa yalnızca tarihsel verilerden kalkarak yeniden-inşa edilmiş iki ideolojik sistem faydalı bir biçimde karşılaştırılabilir.

Aydınlanma felsefesi aynı zamanda hem tek hem de çoğuldu. Tek ya da çoğul oluşu şu veya bu tanınmış araştırmacının etki ve tarzına göre önem kazanır. Diderot kâh 19. Yüzyılın bilimci materyalistlerine doğru çekilir, kâh da 17. Yüzyılın serbestîlerine [*libertins*] ve Gassendi'ye doğru iteklenir. Tüm özgünlüğü içinde Aydınlanma devri dünya görüşü ancak, çoğunlukla içgüdüsel olarak kavranılıp geleneksel olarak isimlendirilmiş bir fikri bütünlükler serisine yerleştirilmiş olarak tezahür eder: Ortaçağ, Rönesans, Barok dönemi, Klasizm, Romantizm, Natüralizm. Her bir bütünlüğün ayırıcı vasfı genellikle kavramsal

olmayıp sanatsal, yazınsal veya basitçe karakterolojik olabilir; öyle ki bütünlüğü tanımlayan kavram ikinci bir aşamada çıkarsanmıştır. Bir devrin düşüncesindeki sanatın, aklın ve doğanın yerinden yola çıkılarak Rönesans'ın, Klasizmin, Natüralizmin tanımına ulaşılır. Bununla birlikte, inşa edilmiş zımnî kavramın ötesinde bütün zenginliği ve yoğunluğuyla yaşamın tecrübesi kalır; işte bakış açılarının çeşitliliği buradan kaynaklanır: Aydınlanma felsefesi düşünsel olarak kavramsal bir sisteme indirgenebilir; ancak bu durumda Almanya'nın mı, İngiltere'nin mi, 1740'ın mı 1780'in mi, söz konusu olduğuna bir aristokratın görüş açısından mı yoksa alt seviyesinden bir ruhban sınıfı mensubunun görüş açısından mı bakıldığına göre zorunlu olarak farklı renklere bürünecektir.

Keza İslâm için de aynı şey söz konusudur. Klasik dönemin sapkın mezheplerle ilgilenen yazarlarından bir kısmı yetmiş üç görüş sıralayıp bunlardan yalnız birinin hak [*orthodoxe*] olduğunu söylerken, diğer bir kısmı, bu yetmiş üç görüşten yalnızca bir tanesi kesin olarak sapkındır, der. Eğer, nübüvvet, ilahî adalet, ferdî iman, illiyet, dünyanın ezeliyeti vb. konusunda pek çok çeşitli görüş savunuluyorsa hepsi akla yatkınlık derecesine ve otoritenin desteğini arkasına aldığında kendini kabul ettirme şansına sahip bir o kadar ideolojik bütünlük inşa edilemez mi? Henri Laoust'u İslâm'da hakiki manada ayrılıkların/bölünmelerin olmadığını ileri sürmeye iten keyfiyet budur. Demek ki burada bir çeşitlilik söz konusudur; ancak İslâm'ı Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Maniheizm dizisine yerleştirdiğimizde İslâm için tartışılmaz bir yekparelik de söz konusudur. Şu veya bu kavramın –özgürlük, aşkınlık, bireycilik, adalet vs.– bu dizinin her bir öğesi içindeki anlam ve işlevi karşılaştırılsın İslâm dininin özgünlüğü hemen göze çarpacaktır.

Yine de bir hususa dikkat çekelim. Aydınlanma felsefesi hepsi aynı medeniyet ve tarih dilimine mensup sistemlerle karşılaştırılırken, İslâm vahye dayanan veya dayanmayan dinlerin karşısına konulur ki, her ne kadar İslâm'ın onlarla ilişkileri varsa da, bu dinler İslâm'a daha az dışsal kalıyor değildir. Bir durumda karşılaştırma içselken, diğer durumda dışsaldır; her ikisi de meşrudur kuşkusuz; ancak referans yine de farklıdır. Böylece tekrar metodolojik bir güçlükle karşılaşmış oluyoruz.

Şu açık ki, Hıristiyanlık veya liberalizm veyahut da Marxizmle karşılaştırıldığında her defasında farklı bir İslâm'dan söz edilir. Eğer şimdiye kadar çoğunluğu batılı araştırmacılar dışsal karşılaştırmaları el üstünde tuttuysalar bunda bizzat İslâm'ın doğasından kaynaklanan bir şey söz konusu değildir. Kuşkusuz, giderek daha fazla içsel karşılaştırmaya rastlanılacak ve bu surette İslâm'ın ideolojik alanını işgal eden bütünlüklerin geniş çeşitliliğinin daha büyük bir vuzuhla ortaya çıkmasıyla eşzamanlı olarak İslâm'a dair içsel ve dışsal karşılaştırmaların sayısı artacaktır.

Bu tartışmanın başında zikredilen Selefilik, doğrudan doğruya İslâm'la eşanlamlı olmayıp belirli bir tarihte, belirli gereksinimlere karşılık olmak üze-

re ortaya çıkmış zihnî bir inşadır. Ortaya çıktığı devirde, 19. yüzyılın ortasında, Selefilik tarikatlara ve ulemanın resmi hiyerarşisine şiddetle karşı çıktı. Böylece farklılıklarının gayet bilincinde olan üç sistem karşı karşıya geldi. Üstelik, bir yeniden-inşa olan Selefilik kendini temellendirmek üzere kendisi için bir soykütüğü imal ederek, bu surette geçmişin yalnızca karşı çıkmaların kesintisiz devamı olduğunu göstermiş oldu. Akaide ilişkin şu veya bu hususta birinin veya ötekinin lehinde tavır alarak Selefilik, kadim materyalizmin [*dehriyye*], Farabi ve İbn Sina'nın felsefesinin, İbn Arabi ve Sühreverdi'nin irfanının, İbn Hanbel ve İbn Teymiye'nin sünniliğinin, Mutezile'nin akılcılığının indirgenemez bireyselliğini açığa çıkarmış oldu. Örneğin dikkatimizi yasa kavramına çevirerek bu kavramın anlam ve işlevini zikredilen her bir öğretide araştırırsak, bu kavramın her bir nüansına Tanrı, insan, doğa, akıl vb. gibi kavramların her defasında farklı bir nüansı tekabül edeceğinden ötürü, ayrı yapılara sahip bütünlüklerin söz konusu olacağını derhal görürüz.

İslâm tarihi sahasında çeşitlilik fikri apaçık olup er ya da geç her ciddi araştırmacıya kendini kabul ettirir. Yine de bu fikir akla yatkın olmaktan uzak saiklerle alenen veya zımnen çoğunlukla reddedilir. Öyle görünüyor ki, İslâm'a yekpare bir görünüm veren ve onun başka bir ideolojiyle yakınlaşmasını ilk bakışta uygunsuz kılan şey işte bu inatçı reddediştir. Gayet açıktır ki, yalnızca karşılaştırmaya müsait olan karşılaştırılabilir; öte yandan ilkesel bir imkânsızlığı ileri sürmeden önce, tarihin de bizi buna davet ettiği gibi, neden İslâm'a seyyaliyetini iade etmeyelim ve neden bütün mümkün İslâmî itikadî sistemler arasında bunlardan birinin kendisine dışsal olan diğerleriyle karşılaştırılmaya müsait olup olmayacağına bakmayalım?

Bu bakımdan, tarihçilerin bir durumda İslâm, diğer durumda Aydınlanma felsefesi olarak adlandırdıkları bu verinin ideal, soyut iki tipini karşı karşıya koymak söz konusudur. Somut terimleri kullanırsak, diyelim ki şu meseleyi anlaşılır kılmak istiyoruz: Selefinin ait olduğu tip hangi düşünsel çevrede –18. yüzyılın klasik, romantik çevreleri vs.– kendini en az yabancı hissederdi veya tersinden alırsak hangi tip –klasik, romantik Aydınlanma filozofu– selefi düşünsel sistemde kendini görece en rahat hissederdi? Soru yalnızca, şayet biz, el-Maari ve Dante'den sonra, bütün toplumsal ve cismanî bağlardan azade olarak dahilerin dahilerle konuştuğu bir yer tahayyül edersek gerçekten bir anlama kavuşur. Bütün dil, ayin, kıyafet ve görenek farklılıklarının ortadan kalktığı böylesi sihirli bir mekanda, İbn Arabi kendini Schelling ve Hölderlin arasında rahat hissedecektir –ki Henri Corbin de bizi yalanlayacak değildir, kuşkusuz–; Farabi Rönesans insanları arasında tanınıp kabul görecek; bir 18. yüzyıl salonunda Tevhidi nükteli sözleri, şaşırtıcı karşılaştırmaları ve iğneleyici tanımlamalarıyla hayranlık toplayacaktır. İşte bu koşullar altında, tarihsel olarak birbirinden çok uzak iki düşünce sistemi arasında analojiden söz etmek bir anlam ifade eder.

Nedir bu, parlak ve aldatıcı bir zeka oyunu mu? Kuşkusuz öyle, ancak kim hakikaten bundan uzak durabilir ki? Düşüncesindeki hatalı tarafları dahi kendine mal ederek ona hayranlık besleyen falanca Avrupalı Arapbilimci Cahiz'in yaşamındaki hadiseleri bilmeyi kendine dert eder mi? Kendisine ayrıcalıklı bir yer tanıyıp toplumun bütün ikilemlerine onun kitaplarından yanıtlar bulacağına inanan filanca Müslüman aydın Rousseau'nun kişiliğiyle, kalıtımı ve çevresiyle ilgilenir mi? İçimizden kim, vezir ve kadı İbn Haldun'un düşünür İbn Haldun'la aynı ayarda olduğunu kabul eder? Böylesi yapay görünen karşılaştırmalar, onları yazarak ortaya koyduğumuzda, gündelik hayatımızın diyalektiğini yansıtırlar. Birbirinden uzak medeniyetler, fikirler ilk mekânlarından koparılmış zerrecikler halinde dolaştıklarından birbirlerine karşılıklı olarak etkide bulunurlar.

6. Özdeşlik: İçkinliğin, İlk Günahın, Kaygının Reddi – Ahlâk ve Mutluluk – *Bin Bir Gece*

Biri diğerinin geleneğine yabancı iki ideolojik sistem yine de meşru olarak karşılaştırılabilir. Bununla birlikte, karşılaştırma –ayrıntılardaki benzerlikler pek az fayda sağlasa da– belli bir yapı özdeşliğini açığa vuruyorsa ancak o zaman anlamlıdır. Sabit bir düzene göre, aynı kavramların aynı rolü oynadığı matematiksel anlamda bir özdeşlik midir söz konusu olan? Kuşkusuz hayır. İki ideal tipi karşılaştırdığımız için ve ideal bir tip daima bir seçimden kaynaklandığından ötürü biz, eğretilemeli demesek de ancak yaklaşık bir özdeşliğe ulaşırız.

Demek ki bir seçimden, başkalarınca yapılmış bir indirgemeden yola çıkıyoruz. Bu konuda bir gözlemde bulunalım. Temel bir nosyonu –doğa, insan, Tanrı, sanat vs.– incelemeye başladığımızda, ya da daha özgül bir diğerinin –tecrübe, inayet, eğretileme vs.– çözümlenmesinden sonra bu temel nosyona ulaştığımızda bir sünni, bir şii veya bir *feylesof** ile ilgilenmemize göre kimi zaman önemli nüansların mevcut olduğunu kolayca gözlemleriz. Fakat aynı zamanda, belli bir noktanın ötesinde, İslâm'ın ideolojik sahasının sınırlarının aşılmış olmadığından artık emin olmadığımızı hissederiz. Selefilik bu müphem duyguyu tanımladığını, normu formüle bağladığını iddia eder ki, böylece, sahihliğe [*orthodoxie*] ilişkin müşkül mesele yeniden ortaya çıkmış olur. Biz burada, bu nazik konuda tavır almak durumunda değiliz. Selefiliğin kendini geleneğin meşru varisi olarak kabul ettirmeye muvaffak oluşunu tarihsel bir olgu olarak alıyoruz. Batılı tarihçilerin şu veya bu yöndeki uç yorumları hesaba katmaksızın Aydınlanma felsefesine ilişkin edindikleri genel fikirleri ödünç aldığımız gibi, İslâmî tarihyazımsal verinin bu yeniden yorumlanışını da, karşılaştırmanın gerekleri açısından, kabul ediyoruz. Zihnimizi Selefi anlayışa

* 'Müslüman filozof'; anlamında, metnin aslında bu şekilde geçiyor (çn.).

odaklar odaklamaz bu anlayışın Rönesans veya romantizmin düşüncesine yabancı olduğunu derhal kavrıyoruz. Selefiliğin onları kendi düşünsel soykütüğünde yeni baştan ele aldığı şekliyle Sünnilik, mutedil Şiilik ve *falsafa*** nasıl ki batılı tarihçilerin şu veya bu yöndeki uç yorumları hesaba katmaksızın Aydınlanma felsefesine ilişkin edindikleri genel fikirleri ödünç alıyorsak. Onlar arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, bu sistemlerden hiçbirinde doğa [*el-Tabia*] asla Paracelse de veya Schelling de olduğu gibi betimlenmemiştir. Bu imkânı bertaraf eden şey içkinlik kavramının reddedilişidir.

Buna mukabil mutasavvıflarda [*ashab el-Hulul*] içkinlik kavramı kabul edilir edilmez doğa bambaşka bir çehre kazanır. İşte bundan dolayı biz, İbn Arabi Alman romantizmi çerçevesinde kendini yabancı hissetmezdi, diyoruz.

İçkinliğin reddi, daha doğrusu dolayımlamanın reddi Selefi İslâm'la Aydınlanma felsefesi arasında hakiki karşılaşma alanıdır. Gerçekte, teslis ve diyalektik bu iki sisteme yabancıdır. Birincisi, maniheist-olmayan bir düalizmle, zıtlaşmacı değil de uyuşumcu bir düalizmle ortadan kaldırılırken, ikincisi hiç de ölümüne bir mücadele içinde gelişim göstermeyen bir diyalog içinde eritilir. Dolaysız olarak gerçekliği yansıtan düşünceyi doğrudan doğruya ifade ettiği için üslup vazıh ve sadedir. Doğa okunaklıca yazılmış bir kitaptır; bilim kendiliğinden bir biçimde tecrübeden doğar. Tanrı sözü ve eserleriyle kendini açığa vurur; insan bütün ussallığı içinde zaten verilidir; tarih bilinir veya hiç değilse bilinebilir; mutluluk herkesin ulaşabileceği yerdedir. Kısacası, yaratılış düzenlenmiş olup bu düzen aklın aşikâr yollarıyla perdelerini insana açar. Demek ki ne gizem, ne de dolayımlama söz konusu veya romantiklerden bu yana kelimenin anlaşıldığı anlamda ne de metafizik.[7]

Ya kötülük meselesi? Kuşkusuz, söylemeye bile gerek yok, burası metafizik alandır; ve bu problemin bu iki sistemde işgal ettiği ikincil yer, bizim için, tam da test değeri taşır.

Kuranda mutlak kötülük örnekleri bulunur; *ceberrut, ta'addi* [*zulüm, taşkınlık*], *cahiliye, küfr* vs. terimleri az çok bu nosyonu karşılar, ebedi bir cehennem kavramı da en yüksek ceza mesabesinde bir hatayı ima eder. Yine de kötülük teriminin sözlüksel karşılığı olan *su'* kelimesi bu terimin felsefî tınısı olmaktan uzaktır. Normatif İslâm, ilk günahı reddetmek suretiyle kötülüğü insana bahşedilen cüzi iradenin sonucu olan bir yanlışa, bir unutuşa bağlar; ve böylece cüzi irade sınırlandırıldığı ölçüde, kötülük izafileşir.

** 'İslâm felsefesi'; anlamında; metnin aslında bu şekilde geçiyor (ç.n.).

7 Selefilik mutasavvıflarca ciddiyetle ele alınan *şeytan, nefs, gayb, şefaat* nosyonlarını değerden düşürüyor, normatif Islamın sistemini harab ediyor ve başka ufuklar açıyor. Kendilerini benzer gelişmeler karşısında bulur bulmaz, inanç sahibi oryantalistler Hıristiyanlığın tesirinden söz ediyorlar. Olumlu kanıt yokluğunda yöndeşmeden söz etmek zorunda kalıyorlar. Burada aynı zamanda hem Selefiliğin İslâm'ın icaplarına dayattığı sınırlara, hem de İslâm'ın Aydınlanma felsefesiyle karşılaşmasının koşullarına tesadüf ediyoruz.

Aydınlanma felsefesine gelince, o, meseleyi önceki yüzyıllardan devralıp tartışmayı devam ettirir, ancak bunu ne özgürlüğün ne de kötülüğün kendisi için hakikaten bir sorunsal oluşturmadığını açıkça gösterir tarzda yapar. *Candide*'te ortaya koyduğu olanca belagata rağmen Voltaire –her halükârda bu belli konuda– temelde Leibniz'e muhalif değildi; buna ikna olmak için Schelling'in *İnsan Özgürlüğü Üzerine Düşünceler*'inden bir sayfa okumak yeterlidir; tersine, gerçekte ne birincisinin (Voltaire) ne de ikincisinin (Leibniz) kötülüğe metafiziksel bir boyut vermediklerini derhal kavrarız, zira birinin teolojik, ötekinin hümanist iyimserliği buna engel oluyordu.

Söz konusu her iki sistemde de kaynağını doğadan ve tarihten alan hiçbir endişe [*angoisse*] bulunmaz. İnsan ondaki yasaların ve hem kendisinin hem de onun durağan ve anlaşılabilir bir düzen içinde kuşatıldığının bilincine vardığı ölçüde doğa ona itaat eder.[8] Demek ki insan, doğanın perdelerini aralama teşebbüsü içinde adım adım ilerler ve bu surette onunla bütünleşir. Tarih, aynı zamanda karşılıklı dönüşüm olan bu yavaş bütünleşmenin yekûnundan başka hiçbir şey değildir. Voltaire'e göre hakiki tarih, insana giderek daha rahat bir yaşam sağlayan, vasıtaların ağır ağır birikimini kaydeden akla yatkın ve dingin tarihtir. Bazı kelbîlerin [*cynique*] beşer serüveninin çatkısı olarak sundukları insana ait çılgınlıkların can sıkıcı dökümüne gelince, ona göre bunlar olsa olsa afacan bir çocuğun oynadığı oyunlar mesabesindedir. Voltaire, *Adetler Üzerine Deneme*'de Abbasi İmparatorluğuna dair bölümlerde, herhangi bir edebiyat yazarının [auteur d'*adab*] yapabileceği gibi, Barmekî vezirlerinin düşüşüne hislenen bir mısra alıntılayarak sonucu bağlar. Bir toplumun incelmişlik durumu ölçülmek istendiğinde güzelce söylenmiş bir mısra muharebe meydanlarında kazanılmış bir zaferden daha anlamlıdır. Voltaire'e göre tarih kâh bir destan, kâh bir farstır ama asla bir trajedi değildir. Yaygın fikrin aksine, Cassirer'in[9] fikrine katılabiliriz: 18. yüzyıl geçmiş devirlere ve uzak diyarlara dair bir tecessüs besliyordu ve demek ki iddia edildiği gibi tarihsel anlamdan yoksun da değildi; ancak bununla birlikte 18. yüzyıl 19. yüzyılla veya hatta 17. yüzyılla aynı derecede tarihin trajik anlamına sahip değildi.

İslâm'da tarihyazımına dramatik bir eda katanların Şiiler olduğu ve Şiilerin bunda aşırılığa kaçtıkları ölçüde metafizik bir anlayışa yaklaştıkları kolayca gözlemlenebilir.

---

8 Üç tektanrıcı dinde ortak bir geleneği biçimselleştiren ve buradan xvıı. yüzyıl filozoflarının ifşa edeceği yeni bir tanesini kuran Spinoza'nın işgal ettiği yer düşünülebilir. *Etika*'dan rastgele alıntılayalım: "Bir etki meydana getirmek üzere Tanrı tarafından belirlenen bir şeyin kendisi belirlenmemiş olamaz."(Bölüm I, ÖnermeXXVII). "Biz, diğer parçalar olmaksızın tek başına tasavvur edilemeyecek olan doğanın bir parçası olarak acı çekiyoruz." (BölümIV, Önerme II). "Bir şey doğamızla uyumlu oldukça, o şey zorunlu olarak iyidir." (Bölüm IV, Önerme XXXI).
"Her yerde dolaşan bu fikir, kökünden sökülüp atılamaz görünen bu fikir, 18. yüzyılın tarihsel gerçekliğe yabancı ve sağır kaldığı, 18. yüzyıl düşüncesinin mutlak surette tarih-dışı olduğu fikri onun tinsel problematiğinin gelişimine şöyle bir göz atışla, doğrudan ve kesin bir biçimde zaten çürütülmüştür." *La Philosophie des Lumieres* (fr. çeviri), édit. Fayard, 1966, s. 194.

Şimdi de ahlaka geliyoruz. Normatif İslâm, yaşam karşısında, 18. yüzyılınkine çok yakın, düşmanlarının gevşeklikle suçladığı bir tavra sahiptir.[10] Voltaire, çağdaş mazeretçi [*apolojiste*] Müslümanların kullandığı aynı argümanlarla (doğanın yasası, devletin çıkarı vs.) çokeşliliği haklılaştırmaya kadar gider. Kilise yüzyıllarca duyumculuğundan [*sensualisme*] ötürü İslâm'ı yermişti,[11] 18. Yüzyılın filozofları, aynı şekilde İslâm düşüncesinde de aslî olan iyi doğa dogmasına bağlı oldukları müddetçe, gerçekte büsbütün görece olan Kilisenin katılığını eleştirmeye eğilimli olacaklardır. Kaldı ki, bu derin uyuşum, *Binbir Gece* hikayelerinin aniden revaç bulmasını da –ki hiçbir zaman yalanlanmış değildir– açıklar, nasıl ki 19. yüzyılın sonunda, serbestiyetin [*libertinage*] yeniden keşfedilmesiyle aynı zamanda, bu aynı hikayelerin ayıklamaya tâbi tutulmamış versiyonları talep gördüyse.

Saint Just, Avrupa'da mutluluk yeni bir fikirdi, demiştir ki, bu tashih belli bir öneme sahipti. Ondan önce ve sonra başka gereksinimler vardı; mutluluk hali o kadar az müşterektir ki, ne vakit bir adam mutluluk avına çıkar (Stendhal, Vaillant) o vakit onun için, bu 18. yüzyılın adamı, denir. Oysa, İslâm'da, Tanrının insan türünün mürebbisi elçisine izin verdiği şeyi kendisine yasaklayan insanlar hep şaşkınlıkla karşılanır.[12] Tövbekâr 19. yüzyıl cevap verdiği şey eski Yunan'dan mülhem ussal ahlakın tutkular üzerinde etkisi olmadığıdır;[13] tarihsel olarak hiç de yalanlanmamış evrim Rousseau'dan Diderot'ya geçerek oradan Sade'a ulaşan evrimdir; Diderot'da belirginleşen manevi denge, iyilik ve cömertlikle bağlaşık yaşamın kabul görüşü, yanıltıcıdır; çünkü geçicidir: Bizzat İslâm tarihinin de Yezid ve Hakim'in[14] cürüm ve çılgınlıklarıyla gösterdiği gibi, her insanda bir Tiber, bir Caligula taraf vardır. Bilimci dönemin Protestan şarkiyatçılığının –ki bunun Fransa'daki tilmizi Ernest Renan'dı– Peygamberin kişiliğine hırsla saldırışı bu yüzdendir. Açıkça ve örtük olarak lütuf ve keremden bihaber İslâm'ın bir doğa dini olduğu, bu yüzden doğru bir din ve hele hele hakiki bir din olmadığını söylerler.[15]

10 Yine Spinoza'dan alıntılayalım: "Pek çok biçimlerde duygulanabilecek, ya da dış cisimleri pek çok biçimlerde duygulanmaya elverişli kılacak bir insan Bedenine sahip olan, insana yararlıdır; ve bu suretle Beden, duygulanmaya ve başka cisimleri bir çok biçimlerde duygulandırmaya ne kadar yetkili bir hale konmuşsa o kadar fazla yararlıdır." (Bölüm IV, Önerme XXXVIII).

11 Pascal şunu der: "Muhammed'in onda müphem olan şeyle ve gizemli bir yöne sahip sayılabilecek şeyle değil de, sarih olan şeyle, cennetiyle ve geri kalanıyla değerlendirilmesini istiyorum. Bunlarda gülünçtür o." *Pensées*, Le Seuil, 1962, s. 114.

12 Kur'an VII,32 "De ki: Allah'ın kulları için yarattığı güzelliği, rızkın iyisini, temizini yasaklayan kim?"

13 Doğrusu bir Gazali'nin, bir Spinoza'nın tutkuların gerçek aritmetiği, pratik ahlakı aklın kudretine fazlaca değer verdiği ölçüde bazen insanı gülümsetir.

14 14. Yezid sefih ve Peygamberin torunu Hüseyin'in trajik sonundaki rolü yüzünden icmaen mahkum edilen Ümeyye hanedanının ikinci hükümdarıdır. (Krş. *EI.*, III, s. 628) el-Hakim kendisinde Tanrı'nın tecessüm ettiğine inanan fatimi halifesidir.(*ibid.*, ss. 79-84.)

15 "Herkes Muhammed'in yaptığını yapabilir, çünkü o asla mucize göstermemiştir." diyordu Pascal, *op. cit.* s. 148, ki o pek çok defa bu konuya değinir. Oysa müslüman savunucular (apologistes) Pey-

Devrim sonrası döneme ait bu tavır alış bizi doğrudan ilgilendirmediğinden burada eleştirisini yapmamız gerekmiyor. Bizim nazarımızda bu tavır alış *a contrario* başka bir kanıt teşkil ediyor. Zira doğa ve mutluluk ahlakına saldırmak suretiyle karşılaştırmayı denediğimiz iki düşünce sistemi arasında mevcut olan yakınlığı açığa vuruyor.[16]

Yine de, *Binbir Gece* insanı üzerinde bir nebze duralım. Bu insanın temsil edebilirliği bir mesele ortaya çıkarıyor, zira Avrupalı okuyucunun nazarında bu adam her bir Müslümanın olmak istediği sureti ifade ederken buna mukabil, Selefinin nazarında çöküşe geçmiş bir toplumda sapkın bir muhayyilenin doğurduğu olumsuz bir tiptir. Bununla birlikte, böyle yüzyıllarca bu denli popüler olduğuna göre dogmanın kati olarak nakzetmediği ihtiyaçlara cevap vermiş olsa gerektir.

Binbir Gece'nin dünyası, günahın olmadığı dolayısıyla endişenin bulunmadığı bir dünyadır; bu dünyayı sarmalayan harikulâdelik doğayla insanın uyuşumunun ifadesidir. Orada hareket kolaydır, zira engeller ne kadar çok olursa olsun hiçbir zaman aşılmaz değildir; pek çok bahtsızlıklar olsa da bunlar sürekli değildir; böylesine karakteristik anlatının, 18. yüzyılın hikayelerinde yeniden görülecek olan bu dizginsiz ritmi buradan gelir.

Ne denirse densin bu alemdeki seyahatler hiç de birincil önemde olmayıp nadiren iradîdir: Ya olağan uğraşılardan (ticaret, hükümdara hizmet vs.) kaynaklanırlar ya da insanlarla ya da onlardan pek az farklı dahilerle kavgalardan sonra gelirler. Dahası bu seyahatler iki mutluluk arasında ki fasılalardır: pek az seyyah kayıplara karışır ve pek az insan kesinkes biçimde köşesine çekilir. Sinbad şöyle bir tur atmak için daima daha uzağa gider ve bir seyahatindeki varış mahalli bir sonraki seyahat için kalkış noktası olarak iş görür. Gerçekte Sinbad her defasında, en azı onları anlatmanın zevki olmayan, maceralarının semeresinden yararlanmak üzere evine döner ve yalnızca zevk tükenip yerini can sıkıntısına bıraktığında yeniden yollara düşer. İnsan istemeye istemeye evinden çıkar, bir süre kaderin oyuncağı, kadınların avı, doğanın kurbanı olduktan sonra yine bu aynı düşmanların yardımıyla geriye dönerek kimsenin ne yağmaladığı ne de tahrip ettiği yerli yerince duran evine ve bahçesine kavuşur, yıkanır, yeni kıyafetler giyer, izzetüikramda bulunur ve sonra gayet makulane gönül eğlendirir. Alâsınından burjuvaca bir vizyon mu bu? Evet. Bizzat 18. yüzyılın filozoflarının, keşişler ve savaşçılarca kutsanan görüşün hilafına, yegâne insanca görüş olduğunu düşündükleri görüştür bu.

---

gamber döneminde beşeriyetin artık mucizelerle tatmin olmadığını ve sonuç itibariyle de Peygamberin gerçek mucizesinin akli delillerle ikna etmek olduğunu söylerler.

16 Endüstriyel dünyanın yeknesaklığını ve umutsuzluğunu yenmek üzere Jules Romains *Homme de bon volonté*'nin son kısmında iki büyülü halı tahayyül eder, biri dönemin kültüne, epikürizme (Londra), diğeri rüyaya ve duyumların verdiği hazlara (Sidi Bou Said, ve genel olarak Doğu) götürür.

Binbir Gece'nin üslubu Aydınlanma yüzyılının romanesk estetiği üzerinde nasıl bir etkide bulunmuştur? Kimse bu etkiyi tam bir şekilde ölçmemiştir, belki de, diğer pek çok şeye eklendiğinden ölçüye vurulabilir bir şey değildir bu. Bugün yeni Fransız romanının başlangıcına konulacak kadar yükseğe yerleştirilen *Jacques le Fataliste*'i [*Kaderci Jacques*] okuduğumuzda, orada, belki de gayri iradî biçimde hikayelerin merkezi teması üzerine bir düşünümü görmekten kendimizi alamayız: Hikayenin anlatanı ve kahramanı Tanrı ve onun mahluku suretindedir, yaşamın müphemlikleri düşüncedeki çatışkıları eriterek ortadan kaldırır, özgürlük ve önceden tayin edilmişlik (mukadderat) hareket içinde uzlaşır, her macera dramsız, şaşaasız nihayet bulur, hiç kimse ne gerçek ne de mecazî manada intihar eder.

İslâm Louis Massignon'a göre teokratik bir demokrasi, M. Arkoun'a göre tanrımerkezci bir hümanizmdir. Batılılar genellikle, İslâm'ın Tanrı'ya çok şey verdiğini insandan da çok fazla şey aldığını düşünürler; Malraux da *Noyers de l'Altenberg*'te aynı düşünceyi ileri sürer: "İslâm, belki de bütün Asya, Tanrıyla ilgilenir ama insanla asla." Her bir yargı benimsenen ideolojik sistemlerin tipolojisinden mantıkî bir biçimde kaynaklanır. Buradaki çözümlememizi destekleyen tipolojiye göre yalnızca bir tek tanımlama uygun düşer: İslâm, insana seslenen bir natüralizmdir. Böylece İslâm'ı tam da Aydınlanma felsefesiyle müştereken sahip olduğu şeyden ötürü yerenlerle karşılaşmış oluyoruz.[17]

Vaz ettiğimiz yapı özdeşliğinin kökenini buradan aldığını düşünüyoruz. Yeterince hissettirebildik mi bunu? Ayrıntıya ilişkin yakınlaşmaları bir araya toplamalı mıydık? Böyle bir çözümlemede kesin bir kanıt olur mu? Bir yakınlığın akla yatkınlığı referansların sayısıyla birlikte artar mı?

Gerçekte, okuyucu şayet düşündürülen yakınlaşmayı kendi hesabına yeniden hissedebilmişse, ancak o zaman ikna olur. Öyle olduğunu ümit edelim.

Üç mülahazayı ilave etmekle yetineceğiz. Bunlardan ilki pozitif bir olguyu temsil ederken diğer ikisi *a contrario* kanıtlar ileri sürer.

7. Olumlu ve olumsuz kanıtlar: pozitivizm ve amprizm, trajik olanın yokluğu, romantizmin dipsizliği

Kendisiyle birlikte Aydınlanma felsefesinin açıkça materyalist hale geldiği Diderot'yla daha özgül bir biçimde ilgilenelim. Afgani'nin dehriyye adı altında eleştirdiği yüksek ölçüde sorunsal teşkil eden metafizik tarafı bir kenara bırakarak[18] materyalizmi pragmatizm, ampirizm ve pozitivizmin birbirine karıştı-

17 Yine de bir farkla: onların dini düşündüğü yerde biz medeniyeti düşünüyoruz.

18 Eflatuncu filozofların izinden giderek Afgani metafizik materyalizmi eleştirmiştir. Bununla birlikte Spinozacılık, tek Tanrıya ilişkin salt entelektüel bir tanımın materyalizmin savunduklarına tehlikeli bir biçimde yakın vargılara ulaşabileceğini hatırlatır. Afgani materyalistleri belirtmek üzere zaman, kader, ezeliyet vs. anlamlarına gelen *dehr*'den türeme *dehriyye* terimini kullanır; oysa Peygamber'in bir hadisi şöyle der: "*Dehre* sövmeyiniz, zira o Tanrı'dır."

ğı metodolojik anlamda alalım. Başka bir ifadeyle materyalizmi, basitçe dış dünyayı insanın hizmetine koymanın bir tarzı olarak telakki edelim.

Gazali ve İbn Rüşd'ün verdiği çifte derse sadık olan Selefiliğin kelamı (akla dayalı ilahiyat) reddettiğini hatırlayalım. Selefiliğin kelamı reddedişi aslında onu fazlalık olarak görüyor oluşundandır: Kendine ve başkalarına faydalı iyi bir Müslüman olarak yaşamak için ilahi sıfatların sayısını bilmeye ne gerek vardı? Bu surette kelam, kendisi de en önemli bir kısmıyla kılık değiştirmiş bir ontolojiden başka bir şey olmayan Aristo mantığının kötü bir kullanımı gibiydi.[19] M. Abduh, Kelam öğrencilerinin cesaretini kırmak için sıhhati zayıf bir hadis aktarır: "Tanrının zatını değil eserlerini tefekkür ediniz." Ola ki burada, eşyanın niçinini değil nasılını araştırınız, şeklindeki pozitivist vecizenin karşılığı vardır. Selefiliğin pragmatist ve utilitarist veçhesi zamanla giderek daha fazla kendini göstermiştir.

Kuşkusuz bu, büyükçe bir mesele ortaya çıkarıyor. *A priori* buna o kadar da müsait olduğu halde, bu tutumdan itibaren deneysel bilimin gelişmeyişini nasıl açıklamalı? Burada, Selefilikteki çoğunluk İslâmının ihya etme iddiasını tartışmak durumunda olmadığımız gibi, onu tartışmaksızın kabullenme durumunda da değiliz. Öyleyse geriye Selefi pozitivizminin Müslümanlar arasında uzunca bir süre gerçekten çok yaygın bir tutum olduğunu ispatlamak kalıyor. Dahası, deneysel bilimin doğuşunun hakikaten ve özü itibariyle kararlaştırılmış bir düşünsel tarafgirliğe bağlı olup olmadığını kendimize sorabiliriz ki, gerçek sebep başka yerde olabilir. Bu, kendi başına önemli, ancak konumuz açısından tâli olan meseleye ilişkin söylenecek şey ne olursa olsun, yukarıda söz ettiğimiz insana seslenen natüralizmle uyum gösteren pozitivizmin karşılaştırdığımız iki sistemin en rahat biçimde karşılaştıkları bir saha teşkil etmesi olgusu kalıyor geriye.

Gerçekte, bu pozitivizm, İslâm ve Aydınlanma felsefesinde müşterek olan dikkat çekmiş bulunduğumuz dolayımlamanın reddedilişinin diğer bir veçhesinden başka bir şey değildir. Dolayımlamayı reddetmek dünyaya ve Tanrı'ya doğrudan vusulü vaz etmektir. İslâm, Tanrının oğlu İsa nosyonunu reddetmek suretiyle kendini başından itibaren pozitif olana yerleştirip bu kesin seçimden bütün sonuçları çıkarsadı. Diğer içkinlik-karşıtı hareketlerden sonra gelen Aydınlanma felsefesi aynı yönde giderek bu gidişatın içerimlerine, talip olmaktan çok, maruz kaldı.[20] Burada yalnızca ideolojik sonuçlardan söz ediyoruz, zira konudan fazla uzaklaşmamak kasdıyla sessizce üzerinden geçtiğimiz sosyolojik mahiyette çok önemli başka sonuçlar da vardır. Şu halde fikirler planında kalıp

19 Aristo mantığı bazen varlık üzerine bazen Grek grrameri üzerine bir düşünüm olmakla eleştirilmiştir. Demek ki müslüman filozoflar onu "düşüncenin bilimi" olarak saymakta haksızdılar.

20 Althusser 18. Yüzyıl düşüncesini inceleyerek başladı, sonra bunun ışığında Marx'ı okudu, Hegel'i ve diyalektiği küçümsedi ve nihayet epistemolojisini Spinoza'da buldu. Tüm bunlar bir düzen içersindedir.

Zamansal yayılması içinde İslâm, kuşku yok ki, tanımlamamızın ona dayattığı sınırları aşar, nasıl ki Aydınlanma felsefesi batı kültürünün yalnızca bir aşaması, bir cephesi ise. Şu halde karşımızda iki soyut sistem var. Diyoruz ki, teorik olan bir plan üzerinde, bu iki sistem kendi geçmiş ve geleceklerinden gelen özgünlüklerinden hiçbir şey yitirmeksizin birbirleriyle kesişirler; zira teorik olan bu kesişme planı aynı zamanda geçicidir de.

İlkin hatırlayalım ki, bu uyuşma alanı yaşam karşısında takınılan tavra ilişkindir: Her iki sistemde de, bütünüyle hizmetimize âmade bir kâinatta, gizemsiz bir Tanrının lütufkâr nazarı altında, kudretli, adil ve iyi bir hükümdarın himayesinde, endişesiz ve komplekslerden uzak insanlığımızı yaşamaya davet ediliriz. Bir Goethe'deki dinginliğin, Selefilerdeki ruh sükunetinin sırrıdır bu.[24]

Teorik olarak böyle bir ortak zeminin varlığı söz konusu iki sistemden her birinin –onlardan biriyle tarihsel olarak daha yakın bir bağ içinde olsa dahi bir üçüncüsüne nazaran– bir diğeriyle daha rahatça anlaşmasına elveriyor olsa gerektir. Eğer böyle bir vargıya ulaşılmamış olsaydı, teşebbüsümüz herhalde boşuna olurdu.

İmdi biz, hiçbir zaman bu iki sistemden her birinin bir diğeriyle yakınlığının bilincinde olduğu şeklinde bir anlam çıkmasına meydan vermiş değiliz. Biz yalnızca bilinçaltına ilişkin bir şey olarak kalmış yaşam karşısında bir davranış özdeşliğinin, şöyle veya böyle belirsizce hissedilen ancak sınırlı ve bastırılmış bir sempatinin kökeninde bulunmuş olabileceğini düşündürmüş olduk.

Dahası, madem ki Aydınlanma felsefesi bugün onu aşan cepheleşmelerde altında toplanılan bir bayrak işlevi görüyor,[25] keza madem ki geç döneme ait bir yeniden-inşa olan Selefi İslâm zaten temelden bir dönüşüme uğramış bulunuyor, şu halde tüm bunların tarihsel evrimle çözülmüş iki düşünce sistemine ilişkin olduğunu biliyoruz demektir.

Şu durumda, karşılaştırmalı denememize başka nasıl bir sonuç vermeliyiz? Nedir bunun tam olarak anlamı?

Gayet sarih olarak söyleyelim: Bunun sadece ve sadece metodolojik bir anlamı vardır. Her karşılaştırmanın bir tür oyun olduğunu söylemiştik; ancak, yaşamın bir parçası olan bir oyundur bu.

Başlangıçta ayrıntıya ilişkin bir noktayı, hayli görece ancak yine de mevcut olan kolonyal dönemin (19. ve 20. yüzyıl) anlaşılmaz kıldığı bir sempatiyi an-

24 Goethe'nin dinginliği konusunda Anré Gide şöyle yazar: "En iyiyi kucaklamış mıdır? Ve insan için en iyi nedir? Kendisine hiçbir şeyin tercih edilmeyeceği şey. Bu ilk ve son soruyu sormak Hıristiyanlara aittir yalnızca." (Préface au *Théatre complet*). İslâm'a gelince etimolojisi hakkında ne denebilirse densin, sonuçta diğer büyük dinler gibi özel bir isme değil bir kavrama göndermede bulunuyor. Demek ki İslâm Muhammed'in veya Arapların dini hatta ne de müslümanların dini değildir. Bu her halükârda Selefilerin temel argümanlarından biridir.

25 Lukacs'ta ve diğer batılı ülkelerin aydınlarında Aydınlanma felsefesi her şeyden önce tüm faşist eğilimlere karşı antidot işlevi görür.

18. yüzyıl yazarları iki çelişik geleneğin varisi gibidirler: Kilisenin öncülüğüyle yüzyıllara dayanan bir antipati[22] ve o da hayli eskilere dayanıyor gözüken, bastırılmış bir sempati, daha doğrusu bir hakkaniyet istenci. Nereden kaynaklanıyor bu? Buna derinlemesine bir incelemeye cevap verebilir ki, böyle bir inceleme sebatkârlık ve dakikliği ölçüsünde orada kendine bir alan bulabilir. Daha pek çok soru ortaya konabilir: *İşrakla* (içsel aydınlanma) Aydınlanma arasında ne gibi bağlar vardır? Örgütlenişi ve hayli özgün propaganda tekniğiyle batınîliğin Avrupa'daki yeraltı hareketleri üzerinde nasıl bir etkisi olmuştur? Haçlılarla aşırı Şiiler arasındaki temaslar hangi düzeyde yoğunlaşmıştır? Moğol imparatorlarının sarayında üç tektanrıcı dinin temsilcileri arasındaki karşı karşıya gelişler ne tür bir yankılanma bulmuştur?[23] Doğası gereği uzun ve zorlu böyle derinlemesine bir araştırma, ola ki, yalnızca eğer bu araştırma çabaları sınır ülkeler (İtalya, Avusturya) ve kavşak dönemler (12. ve 16. Yüzyıl) üzerinde yoğunlaştırılırsa olumlu sonuçlar doğurabilir. Bizzat bizim bunlara el atmamız, tabii ki, söz konusu değildi.

O da derinlemesine inceleme gerektiren bir başka yol da, aynı şekilde bir kenara bırakıldı: Bu araştırma yolu marjinallerle dolu 18. Yüzyılın yazarlarıyla İslâm'ın dışlanmışlarının, sözgelimi anonimliğe icbâr edilmiş İhvan-üs Safa, sükût-u hayale uğrayarak ölen Tevhidî, bir gayrimüslime sığınmak zorunda kalan Ravendî vb.'nin yakınlaştırılmasından ibarettir. Gerçekten de, bu yakınlaşma, tarz benzeşmesi demesek de, yaşam tarzında aşikâr bir benzeşmeyle doğrulanır. Her iki durumda da, halk kitlesini terbiyeye dair aynı istenç ve de hem bu mûti kitle hem de kibirli ve cahil aristokrasi karşısında aynı küçümseme sergilenir. Bununla birlikte, şu keyfiyetin altını çizmek gerekir ki, Aydınlanma filozoflarının hilâfına, İslâm'ın dışlanmışları, kitapları genel bir kayıtsızlık içinde yitip gidecek derecede, sınırlı bir etkiye sahip olmuşlardır. Amerikalı püritenlerin kurumlaşmasına benzer biçimde, gayri resmî (informel) olduğu ölçüde sağlamlaşan İslâm'ın kurumsallaşması ne onlara ilişmiş ne de onları sarsmıştır. Böyle bir vargı kendini kabul ettirdiğinden dolayıdır ki biz, problemi başka bir düzeyde ortaya koyduk. Yalnızca marjinallerle ilgilenmek Saint-Petesburg'ta yaşayabilmiş olan Diderot'nun, Tevhidî dahi orada sesini işittiremediğine göre, Bağdat'ta yaşayamayacağını ileri sürmektir ki, başka bir ifadeyle bu daha tartışmayı açmadan kapanmış ilan etmektir.

Şu halde, müşkülatı çevreleme tarzımızın verimli olup olmadığını görmek üzere tarihe dönelim.

---

22 Figaro'nun metinde aktarılan cümlesi Pascal'ınkinin bir yansımasıdır: "İsa ile Muhammed arasındaki fark...Muhammed okumayı yasakladı, haavariler ise okumayı emretti." (*Op.cit.*, s.. 113.) Onlardan hiç biri Kur'anın etimolojik olarak okuma anlamına geldiğini biliyor görünmüyor.

23 Bkz. Ibn Kammuna, *Tanqih al- Abhath lil- Milel al- Thalath* ("Recherches sur les trois religions"), édit. M.Perlmann, Univ.of Calif. Press, 1967

Zamansal yayılması içinde İslâm, kuşku yok ki, tanımlamamızın ona dayattığı sınırları aşar, nasıl ki Aydınlanma felsefesi batı kültürünün yalnızca bir aşaması, bir cephesi ise. Şu halde karşımızda iki soyut sistem var. Diyoruz ki, teorik olan bir plan üzerinde, bu iki sistem kendi geçmiş ve geleceklerinden gelen özgünlüklerinden hiçbir şey yitirmeksizin birbirleriyle kesişirler; zira teorik olan bu kesişme planı aynı zamanda geçicidir de.

İlkin hatırlayalım ki, bu uyuşma alanı yaşam karşısında takınılan tavra ilişkindir: Her iki sistemde de, bütünüyle hizmetimize âmade bir kâinatta, gizemsiz bir Tanrının lütufkâr nazarı altında, kudretli, adil ve iyi bir hükümdarın himayesinde, endişesiz ve komplekslerden uzak insanlığımızı yaşamaya davet ediliriz. Bir Goethe'deki dinginliğin, Selefilerdeki ruh sükunetinin sırrıdır bu.[24]

Teorik olarak böyle bir ortak zeminin varlığı söz konusu iki sistemden her birinin –onlardan biriyle tarihsel olarak daha yakın bir bağ içinde olsa dahi bir üçüncüsüne nazaran– bir diğeriyle daha rahatça anlaşmasına elveriyor olsa gerektir. Eğer böyle bir vargıya ulaşılmamış olsaydı, teşebbüsümüz herhalde boşuna olurdu.

İmdi biz, hiçbir zaman bu iki sistemden her birinin bir diğeriyle yakınlığının bilincinde olduğu şeklinde bir anlam çıkmasına meydan vermiş değiliz. Biz yalnızca bilinçaltına ilişkin bir şey olarak kalmış yaşam karşısında bir davranış özdeşliğinin, şöyle veya böyle belirsizce hissedilen ancak sınırlı ve bastırılmış bir sempatinin kökeninde bulunmuş olabileceğini düşündürmüş olduk.

Dahası, madem ki Aydınlanma felsefesi bugün onu aşan cepheleşmelerde altında toplanılan bir bayrak işlevi görüyor,[25] keza madem ki geç döneme ait bir yeniden-inşa olan Selefi İslâm zaten temelden bir dönüşüme uğramış bulunuyor, şu halde tüm bunların tarihsel evrimle çözülmüş iki düşünce sistemine ilişkin olduğunu biliyoruz demektir.

Şu durumda, karşılaştırmalı denememize başka nasıl bir sonuç vermeliyiz? Nedir bunun tam olarak anlamı?

Gayet sarih olarak söyleyelim: Bunun sadece ve sadece metodolojik bir anlamı vardır. Her karşılaştırmanın bir tür oyun olduğunu söylemiştik; ancak, yaşamın bir parçası olan bir oyundur bu.

Başlangıçta ayrıntıya ilişkin bir noktayı, hayli görece ancak yine de mevcut olan kolonyal dönemin (19. ve 20. yüzyıl) anlaşılmaz kıldığı bir sempatiyi an-

24 Goethe'nin dinginliği konusunda Anré Gide şöyle yazar: "En iyiyi kucaklamış mıdır? Ve insan için en iyi nedir? Kendisine hiçbir şeyin tercih edilmeyeceği şey. Bu ilk ve son soruyu sormak Hıristiyanlara aittir yalnızca." (Préface au *Théatre complet*). İslâm'a gelince etimolojisi hakkında ne denebilirse densin, sonuçta diğer büyük dinler gibi özel bir isme değil bir kavrama göndermede bulunuyor. Demek ki İslâm Muhammed'in veya Arapların dini hatta ne de müslümanların dini değildir. Bu her halükârda Selefilerin temel argümanlarından biridir.

25 Lukacs'ta ve diğer batılı ülkelerin aydınlarında Aydınlanma felsefesi her şeyden önce tüm faşist eğilimlere karşı antidot işlevi görür.

18. yüzyıl yazarları iki çelişik geleneğin varisi gibidirler: Kilisenin öncülüğüyle yüzyıllara dayanan bir antipati[22] ve o da hayli eskilere dayanıyor gözüken, bastırılmış bir sempati, daha doğrusu bir hakkaniyet istenci. Nereden kaynaklanıyor bu? Buna derinlemesine bir incelemeye cevap verebilir ki, böyle bir inceleme sebatkârlık ve dakikliği ölçüsünde orada kendine bir alan bulabilir. Daha pek çok soru ortaya konabilir: *Işrak*la (içsel aydınlanma) Aydınlanma arasında ne gibi bağlar vardır? Örgütlenişi ve hayli özgün propaganda tekniğiyle batınîliğin Avrupa'daki yeraltı hareketleri üzerinde nasıl bir etkisi olmuştur? Haçlılarla aşırı Şiiler arasındaki temaslar hangi düzeyde yoğunlaşmıştır? Moğol imparatorlarının sarayında üç tektanrıcı dinin temsilcileri arasındaki karşı karşıya gelişler ne tür bir yankılanma bulmuştur?[23] Doğası gereği uzun ve zorlu böyle derinlemesine bir araştırma, ola ki, yalnızca eğer bu araştırma çabaları sınır ülkeler (İtalya, Avusturya) ve kavşak dönemler (12. ve 16. Yüzyıl) üzerinde yoğunlaştırılırsa olumlu sonuçlar doğurabilir. Bizzat bizim bunlara el atmamız, tabii ki, söz konusu değildi.

O da derinlemesine inceleme gerektiren bir başka yol da, aynı şekilde bir kenara bırakıldı: Bu araştırma yolu marjinallerle dolu 18. Yüzyılın yazarlarıyla İslâm'ın dışlanmışlarının, sözgelimi anonimliğe icbâr edilmiş İhvan-üs Safa, sükût-u hayale uğrayarak ölen Tevhidî, bir gayrimüslime sığınmak zorunda kalan Ravendî vb.'nin yakınlaştırılmasından ibarettir. Gerçekten de, bu yakınlaşma, tarz benzeşmesi demesek de, yaşam tarzında aşikâr bir benzeşmeyle doğrulanır. Her iki durumda da, halk kitlesini terbiyeye dair aynı istenç ve de hem bu mûti kitle hem de kibirli ve cahil aristokrasi karşısında aynı küçümseme sergilenir. Bununla birlikte, şu keyfiyetin altını çizmek gerekir ki, Aydınlanma filozoflarının hilâfına, İslâm'ın dışlanmışları, kitapları genel bir kayıtsızlık içinde yitip gidecek derecede, sınırlı bir etkiye sahip olmuşlardır. Amerikalı püritenlerin kurumlaşmasına benzer biçimde, gayri resmî (informel) olduğu ölçüde sağlamlaşan İslâm'ın kurumsallaşması ne onlara ilişmiş ne de onları sarsmıştır. Böyle bir vargı kendini kabul ettirdiğinden dolayıdır ki biz, problemi başka bir düzeyde ortaya koyduk. Yalnızca marjinallerle ilgilenmek Saint-Petesburg'ta yaşayabilmiş olan Diderot'nun, Tevhidî dahi orada sesini işittiremediğine göre, Bağdat'ta yaşayamayacağını ileri sürmektir ki, başka bir ifadeyle bu daha tartışmayı açmadan kapanmış ilan etmektir.

Şu halde, müşkülatı çevreleme tarzımızın verimli olup olmadığını görmek üzere tarihe dönelim.

---

22 Figaro'nun metinde aktarılan cümlesi Pascal'ınkinin bir yansımasıdır: "İsa ile Muhammed arasındaki fark...Muhammed okumayı yasakladı, haavariler ise okumayı emretti." (*Op.cit.*, s. 113.) Onlardan hiç biri Kur'anın etimolojik olarak okuma anlamına geldiğini biliyor görünmüyor.

23 Bkz. Ibn Kammuna, *Tanqih al- Abhath lil- Milel al- Thalath* ("Recherches sur les trois religions"), édit. M.Perlmann, Univ.of Calif. Press, 1967