

T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Anabilim Dalı

ORTAÇAĞ İSLAM DÜŞÜNCESİNDE HOŞGÖRÜ

DOKTORA TEZİ

102778

Mehmet KUYURTAR

102118

DANIŞMANI : Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İZMİR-2000

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	İ
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM	4
HOŞGÖRÜ - DİNSEL HOŞGÖRÜ - DİNLER VE HOŞGÖRÜ.....	4
HOŞGÖRÜ: TANIM SORUNU.....	4
DİNSEL HOŞGÖRÜ: KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE.....	17
DİNLER VE HOŞGÖRÜ.....	38
İKİNCİ BÖLÜM	47
KUR'AN'DA VE İSLAM'IN İLK DÖNEMİNDE HOŞGÖRÜ.....	47
KUR'AN'DA HOŞGÖRÜ.....	47
İSLAM'IN HOŞGÖRÜSÜNÜN TEOLOJİK İMKANLARI.....	51
KİTAP EHLİNE KARŞI TUTUM.....	58
MÜŞRİKLERE KARŞI TUTUM: İSLAMİ HOŞGÖRÜSÜZLÜK.....	66
MUHAMMED DÖNEMİ VE İSLAM HOŞGÖRÜSÜNÜN PRATIĞI.....	72
MEKKE DÖNEMİ.....	79
MEDİNE DÖNEMİ.....	84
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	95
FELÂSİFE GELENEĞİNDE HOŞGÖRÜ.....	95
FARABİ.....	120
GAZALİ'NİN FİLOZOFLARI TEKFİRİ.....	164
İBNİ RÜŞD.....	173
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	195
KAYNAKÇA	

ÖNSÖZ

Dinsel hoşgörü kavramı, her ne kadar, din ve iktidar arasına herhangi bir mesafe koymayan, iktidarın kaynağını dine dayandıran ‘Modern çağ’ öncesi döneme ait dinsel hoşgörüsüzlüğün doğurduğu sorunları aşmak üzere ortaya atılan bir kavram olarak değerlendirilse de aslında o, günümüz toplumları için de geçerliliğini halen sürdüren bir kavram gibi görünmektedir. ‘Uygarlıklar-arası çatışma’ teorilerine/kehanetlerine karşı son birkaç yıldır yeniden dillendirilen ‘dinler-arası diyalog’ çağrılarına eşlik eden dinsel hoşgörü kavramı, bu kavramın, uluslararası düzeyde dinler-arası ilişkilerde halen ihtiyaç duyulan bir kavram olduğunun göstergesidir. Dinsel hoşgörü kavramı günümüzde sadece, farklı dinlere sahip toplumlar arasındaki ilişkilerde değerini koruyan bir kavram değildir; o aynı zamanda ve daha fazla olarak, aynı dine mensup olan insanların yaşadığı kimi toplumlarda -örneğin, özellikle, iktidar sahiplerinin, kendi resmi inançlarından başka inançlara sahip olan kimselere karşı zulme varan ölçülerde hoşgörüsüz davrandıkları kimi müslüman toplumlarda- ‘iç barış’ ya da ‘barış içinde bir arada yaşamak’ adına kendisine başvuru olan bir kavramdır.

Yaşadığımız toplumda da son birkaç yıldır dinsel hoşgörü kavramı entelektüel-siyasal tartışmaların merkezi kavramlarından biri haline gelmiştir. Ancak hemen belirtelim ki dinsel hoşgörü sorunu, toplumumuzda diğer İslam ülkelerinde olduğundan farklı bir boyutta tartışılmaktadır. Mevcut yapısıyla rejimin dinsel, etnik ve kültürel farklılıklara sahip bireylerin/grupların barış içinde birarada yaşamasına imkân vermediğini/veremeyeceğini öne süren kimi müslüman entellektüeller, çoğulcu bir toplum projesinin ilkelerinin, ancak ve sadece, dinsel hoşgörünün en mükemmel formuna sahip olduğunu iddia

ettikleri İslam'ın temel kaynaklarından çıkarılabileceğini öne sürmektedirler. Bu iddialarını desteklemek üzere müslüman entelektüellerin gündeme getirdikleri 'Medine Vesikası' dolayısıyla gerçekleştirilen 'İslam ve çoğulculuk', 'İslam ve demokrasi', 'İslam ve insan hakları', 'İslam ve hoşgörü' tartışmaları bizim de çalışma konusu olarak hoşgörü kavramını seçmemizde etkili oldu. Ancak, her ne kadar güncel tartışmalardan hareketle böyle bir çalışmaya giriştiysek de asıl amacımız, İslam'ın klasik kaynaklarında ve 'klasik dönem' İslam düşünce geleneklerinde dinsel hoşgörü kavramını ele almaktır. Çalışmamızın güncel tartışmalarla ilgisi ise sadece, eğer söz konusu kaynaklar belli bir hoşgörü imkanı sunmaktaysalar, bu imkanın günümüzün çoğulcu toplum taleplerine yanıt verip veremeyeceğine değinmek noktasındadır.

Bu konuda çalışmam hususunda bana öneride bulunan, çalışmam boyunca uyarılarıyla beni yönlendiren, bibliyografyada adını andığım Almanca ve Fransızca kaynaklardan yararlanmamı sağlayan danışmanım Prof. Dr. Ahmet Arslan'a; çalışmam boyunca bana sınırsız destek veren, yazdığım her satırı bıkmadan usanmadan okuyan ve benimle tartışan, dolayısıyla bu çalışmanın tamamlanmasında büyük katkısı olan Zerrin Kurtoğlu'na; ihtiyaç duyduğum her seferinde koşulsuzca yardımına koşan A. Serdar Tekin ve Alper Eryılmaz'a ve bu sürecin sıkıntılarını en çok kendilerine yansıttığım Nilüfer ve Deniz Kuyurtar'a sonsuz teşekkürler...

GİRİŞ

Ortaçağ İslam Düşüncesinde Hoşgörü başlıklı tez konusunu seçtiğimizde, başlangıçta amacımız, Ortaçağ İslam düşüncesinin üç temel entelektüel hareketini oluşturan tasavvuf, kelam ve felâsife hareketini hoşgörü kavramı çerçevesinde inceleyerek; onların herhangi bir hoşgörü imkanına sahip olup olmadığını, eğer belli bir hoşgörü imkanına sahiplerse bu imkanın zeminin ve sınırlarının ne olduğunu ve günümüz açısından bir değer taşıyıp taşımadığını değerlendirmektir. Ancak, araştırmamız ilerledikçe, çalışmamıza ilişkin başlangıçta belirlemiş olduğumuz bu çerçeveyi çeşitli nedenlerden ötürü daraltma ihtiyacı duyduk. Bizi çalışmamızı sınırlandırmaya sevk eden nedenlerden en önemlisi, genel olarak hoşgörü, özel olarak dinsel hoşgörü kavramı hakkında yaptığımız incelemelerin ortaya koyduğu sonuçlardır.

Araştırmamız boyunca gördük ki, dinsel hoşgörü kavramı hakkında, deyim yerindeyse bir tanım kargaşası vardır; birbirinden çok farklı düşünceler, tutumlar ya da durumlar aynı kavramla, dinsel hoşgörü kavramıyla ifade edilmektedir: bireylerin/grupların birbirlerinin dinlerine, dinsel inançlarına karşı takındıkları kayıtsızlığa ya da birbirlerinin inançlarına karşı gösterdikleri –kayıtsızlığa dayanmayan- saygıya dinsel hoşgörü dendiği gibi; devletlerin, kendi hükümlerlik sınırları içindeki bütün dinlere ve farklı inançlara karşı izlediği tarafsızlık siyasetinin sağlamış olduğu ‘dinsel eşitlik’ ya da ‘dinsel özgürlük’ durumlarına da dinsel hoşgörü denmektedir. Oysa gerek hoşgörü (*tolerance*) kavramının literal tanımı dikkate alındığında, gerekse tarihsel olarak ortaya atılan hoşgörü kuramları göz önünde bulundurulduğunda kavramın kayıtsızlıktan, saygıdan, eşitlik veya özgürlükten farklı olarak tasvip etmeme, kınama vb. ögeler içerdiği; taraflar arasında eşitsizlik temelinde bir

ilişki tesis ettiği; ve dinle iktidar veya kamusal otorite arasında bir bağın varlığına işaret ettiği görülür. Tarihsel olarak da dinsel hoşgörü sorununun, esasen bir dinin aynı zamanda kamusal işleri düzenleyen bir hukuk olarak, bir siyaset olarak tezahür ettiği durumda ortaya çıktığı görülür.

Bu durumda biz de çalışmamızda, dinsel hoşgörü kavramının, deyim yerindeyse bu 'orijinal' anlamından hareket etmeyi benimsedik. Böylece çalışmamızı, söz konusu gelenekler içinde, İslam'ı siyasal olarak yorumlayanlarla sınırlı tutarak İslam'ın en a-politik yorumu olan tasavvuf geleneğini dışarıda tutmamız gerektiğini düşündük. Buna rağmen, kelim geleneğine sadece genel olarak değinip, felâsife hareketi üzerinde yoğunlaşmamız ise kelim geleneğinin, dinsel hoşgörü kavramının kendisinden hareket edeceğimizi ifade ettiğimiz anlamı çerçevesinde incelenmeye uygun olmayan bir doğaya sahip olduğu gerekçesiyle değildir; çünkü, İslam teolojisi olarak da adlandırılan kelim, İslam'ı esasen siyasal olarak yorumlamaktadır. Kelama kabaca değinip felâsife üzerinde yoğunlaşmamız şu gerekçelerledir: Kelam hareketi, farklı geleneklerin ortak adıdır ve kelim olarak adlandırılan bir çok geleneğin ortaya çıkışı İslam tarihinin fiili siyasal olaylarıyla ilgilidir. Ayrıca bir düşünce hareketi olan kelamın farklı tarihsel dönemlerde farklı boyutlar kazandığı bilinmektedir. Eğer kelamı ayrıntılı olarak inceleme konusu yapsaydık, bütün bu faktörleri göz önünde bulundurmamak zorunda olacaktık ki bu durumda çalışmamız aynı zamanda 'tarihsel' çalışma olacaktı. Kuşkusuz bunun yöntemsel olarak bir mahzuru yoktur; ancak bu mecraya girseydik, belli bir zaman diliminde gerçekleşmesi gereken çalışmamızı tamamlamamız güç olacaktı. Bu durumda ya kelim ya da felâsife üzerinde yoğunlaşmayı seçecektik, felâsifeyi seçtik.

Felâsifeyi seçmemizin nedeni 'ikisinden birini seçmek' anlamında basit bir seçim değildir. Öncelikle, İslam düşünce tarihinde seçtiğimiz asıl çalışma alanı felâsife geleneğidir. Ayrıca filozofların geliştirdiği öğretilerin, özel olarak hoşgörü kavramı açısından değerlendirilmesi ihmal edilmiştir. Böylece hem formasyonumuz gereği daha rahat hareket edeceğimizi düşündüğümüz bir

alan olduğu için, hem de söz konusu ihmalden dolayı, kelama değil felâsifeye yöneldik.

Çalışmamızı üç bölümde tamamladık. Birinci bölümde dinsel hoşgörüyle neyi kast ettiğimizi ortaya koymak için genel olarak hoşgörü, özel olarak da dinsel hoşgörü kavramını inceleyerek, sık sık kendisiyle karıştırılan ‘kayıtsızlık’, ‘saygı’, ‘kabul’, ‘özgürlük’ vb. kavramlar arasındaki farklılıkları göstermeye çalıştık. İkinci bölümde ise İslam’ın temel kaynakları kabul edilen, başında İslam/İslamî sıfatı olan herhangi bir hareketin, düşüncenin, öğretinin doğrudan ya da dolaylı olarak kendilerine başvurduğu **Kur’an**’ı ve Muhammed’in uygulamalarını dinsel hoşgörü kavramı çerçevesinde inceledik; bu bölümdeki incelemeyi, filozofların görüşlerinin İslam’a uygun olup olmadığını veya ne ölçüde İslam’a uygun olduğunu doğrudan doğruya sorgulamak amacıyla yapmadık. Ancak filozoflar görüşlerini, İslam dininin belirlediği İslam toplumunun bir ferdi, birer ‘müslüman’ düşünür olarak geliştirmişlerdir. Bu bakımdan söz konusu toplumun aslî belirleyici unsurları olan temel kaynaklarını incelemeyi gerekli gördük. Üçüncü ve son bölümde ise felâsife geleneğini dinsel hoşgörü kavramı çerçevesinde inceledik. Bu bölümde filozofları, özellikle onların felsefe ve dinin uyum içinde olduğuna ilişkin iddialarını ortaya koydukları siyasal öğretilerinden hareketle değerlendirdik.

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

BİRİNCİ BÖLÜM:

HOŞGÖRÜ - DİNSEL HOŞGÖRÜ - DİNLER VE HOŞGÖRÜ

HOŞGÖRÜ: TANIM SORUNU

İslam'da hoşgörü¹ sorununu ele alan bir çalışma, öncelikle söz konusu kavramdan ne anladığını ortaya koymak durumundadır. Bu çaba, sadece yöntemsel olarak doğru olması nedeniyle değil; hoşgörünün, tanımı ve sınırları genişletilebilen/daraltılabilen, işlevi manipüle edilebilen, dolayısıyla anlamı belirsizleşebilen, hatta kimi zaman anlam kaymasına uğrayan bir kavram olmasından ötürü de bir gereklilik gibi görünmektedir. Hoşgörü kavramı en genel anlamda farklı kültürel, ırksal, etnik özelliklere, dinsel inançlara, etik ve siyasal değerlere sahip birey ve/veya grupların barış içinde birarada yaşamasına işaret eder². Bundan ötürü hoşgörü kavramı, 17. yüzyılda John Locke'la birlikte liberal siyasal kuramın kurucu unsurlarından biri olarak felsefi kavramsallaştırmanın ilgi alanına girdiğinden bu yana, birarada yaşamanın içeriğini tanımlamaya yönelik farklı etik ve siyasal öğretilerin, farklılıklara atfettikleri değere göre tanımlanmaktadır. Bu durumda hoşgörü kavramının genel kabul gören bir tanımını yapmak güçtür. Çünkü, birarada varolmanın zemininin içeriğine ve sınırlarına ilişkin olarak yapılan her belirleme aynı zamanda hoşgörü kavramına ilişkin bir belirleme olmaktadır. Dolayısıyla hoşgörü kavramına ilişkin herhangi bir tanımlama girişimi, bu girişimde bulunan kimsenin etik, siyasal, ideolojik, dinsel vb. farklılıklar

¹ Hoşgörü kavramını, İngilizce *tolerance* kavramının karşılığı olarak kullanıyoruz. Gerçi hoşgörü kavramı *tolerance* kavramının içerdiği gerilimi yansıtmamaktadır; bu bakımdan onun tam karşılığı değildir. Ancak artık hoşgörü kavramı, etik ve siyasal literatürde *tolerance* kavramının geriliminin de farkında olarak onun yerine kullanılmaktadır.

² M. Walzer, *On Toleration*, Yale Uni. Pr., New Haven & London, 1997, s. 2.

konusundaki değerlerini, önceliklerini, ideallerini ve "hassasiyetlerini" yansıtmaktadır.

Hoşgörü kavramına ilişkin tanım güçlüğü, onun sadece bu özelliklerinden kaynaklanmamaktadır. O, gündelik dilde, herhangi bir felsefi öğretilerin ona yüklediği tanımdan bağımsız olarak, insanların, ister bireysel, ister grup halinde olsun birbirleriyle ilişkilerini değerlendirmek için de kullanılır. Bu kullanımında o, başkalarının yaşam biçimine saygı göstermek, merhamet ve şefkat duygusuna sahip olmak, tahammül göstermek, bir güçlüğe katlanmak, tevekkül göstermek vb, olarak algılanmaktadır. Gündelik dilde, yukarıdakilerden hangisini ifade etmek için kullanılırsa kullanılsın, hoşgörü kavramının, deyim yerindeyse, bir erdemi, iyi bir karakter özelliğini ve davranış tarzını, bir zihni tutumu yansıttığı söylenebilir. Kavrama gündelik dilde atfedilen olumlu nitelikler, onun kamusal ilişkileri düzenleyen bir 'siyasa' olarak tasarlandığı ya da hayata geçirildiği durumlara da yansıtılmaktadır. Böylece, farklılıklara izin veren, farklılıkları ortadan kaldırmaya girişmeyen her siyasa hoşgörü kavramıyla değerlendirilmektedir. Oysa, kavrama ilişkin teorik-felsefi analizler, onun doğası gereği, farklılıkların belirli bir formdaki biraradalığına işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Aşağıda daha ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız gibi, hoşgörü kavramı, yanıltıcı bir biçimde akla ilk geldiği gibi farklılıkların eşit ve eşdeğer kabul edilerek biraradalığını değil, taraflar arasında bir eşitsizliği koruyarak, ilişkinin seyri ve süresinin hoşgörenin tasarrufunda olduğu belli bir egemenlik ilişkisini ifade etmektedir.

Hoşgörü kavramı, 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'yı kasıp kavuran din ve mezhep çatışmalarını ortadan kaldırmaya ve farklı inançlara sahip grupların birarada varolmasını sağlamaya yönelik olarak gerçekleştirilen hukuksal sözleşmelerin, ilan edilen hoşgörü fermanlarının ardından felsefi teorileştirmenin ilgi alanına girmiştir. Bu bakımdan, o, belirli toplumsal-tarihsel şartlara özgü bir kavram olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla felsefi tarihi yeni olan, modern çağa özgü bir kavramdan hareketle Ortaçağ İslam

düşüncesine yönelik bir araştırmanın, kaçınılmaz olarak bir anakronizm yapma yanılığısına düşeceği itirazıyla karşılaşması mümkündür. Ancak, hemen belirtelim ki, bu itiraz şu hususlar göz önüne alındığında haklı bir zemine sahip olmayacaktır: Hoşgörü kavramı çerçevesinde gerçekleştirilen siyasal düzenlemeler, hukuksal antlaşmalar şüphesiz ki modern çağa özgüdür ama bu düzenleme ya da sözleşmelerin bir ihtiyaç haline gelmesine, yani hoşgörü kavramının tarihsel olarak doğuşuna yol açan olguların tarihi eskidir. Hoşgörü kavramı farklılıkların hoşgörüsüzlüğe yol açabileceği yerde bir imkân olarak belirir ve M.S. Bates'in işaret ettiği gibi, hoşgörüsüzlüğün tarihini yazmaya çalışmak dünyanın tarihini yazmak demektir³.

Farklılıkların olduğu her yerde hoşgörüsüzlüğün bir ihtimal, hoşgörünün ise hoşgörüsüzlüğü aşmaya yönelik bir imkân olarak ortaya çıkması söz konusudur. İslam'ın doğuşundan itibaren, ister teorik-öğretisel bakımdan, isterse de inanç ve ibadet pratikleri bakımından kendisinden 'başka olan', farklı olan dinsel gruplarla karşılaştığı bir olgudur. İslam'ın bu farklı olanla bir tür ilişkiye girdiği de bir olgudur. O halde İslam'ın hoşgörüsüzlüğünden ve/veya hoşgörüsünden söz edilebileceği açıktır.

İkinci olarak, hoşgörü kuramlarında, hoşgörü kavramı temellendirilirken kendisinden hareket edilen argümanlardan ve kavrama ilişkin felsefi çözümlerinin ortaya koyduklarından anlaşılmaktadır ki, kavramın kurucu unsurlarının hiç olmazsa bir kısmının herhangi bir tarihsel-toplumsal dönemle sınırlı olmayan genel veya genelleştirilebilir olma özelliği vardır. Özellikle dinsel hoşgörü kavramı temellendirilirken öne sürülen, inancın herhangi dışsal bir müdahaleye açık olmayan özerk bir doğasının olduğu, inanma sürecinin kendine özgü içsel motiflerle işlediği, dolayısıyla hiç kimsenin dışardan bir takım zorlama ya da baskılarla inancını değiştirmeye zorlanamayacağı; dışardan zorlamanın sahici bir sonuç vermeyeceği, baskı ve

³ M.S. Bates, *Religious Liberty: An Inquiry*, (International Missionary Council, New York, 1945, s. 132. Susan Mendus'tan naklen. S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Humanities Pr., 1989, s. 22.

zorlamaların insanları öyle inanıyormuş gibi davranmaya sevk edeceği ve bunun da ikiyüzlülüğe yol açacağı türünden argümanların, inanca müdahalenin söz konusu olduğu veya olabileceği her durum için geçerli olduğunu ifade etmenin hiçbir güçlüğü yoktur. Ayrıca bu argümanın devamı veya doğal sonucu sayılabilecek dinsel şeylerle siyasal/sivil şeylerin birbirinden bağımsız ve kendilerine özgü taleplerinin olduğu, dolayısıyla bu iki kategorideki şeylerin birbirlerinin tasarruf alanına müdahale etmemeleri ya da birbirlerinin yerine ikame edilmemeleri gerektiği argümanının da, dinsel olanla siyasal olanın sınırlarının belirsizleştiği her tarihi fiili durum ya da her öğreti için geçerli olacağını ifade etmenin de hiçbir güçlüğü yoktur. İşte tüm bu nedenlerden ötürü, bir **inanç** sistemi olan ve gerek kimi öğretisel-entellektüel geleneklerinde siyasal olarak okunan gerekse aktüel tarihinin en azından belli bir döneminde kendisinde dinsel olanla siyasal olanın sınırlarının belirsizleştiği bir din olarak İslam'ı, hoşgörü kavramından hareketle değerlendirmenin ilke olarak bir yönetsel yanlışlığından söz edilemeyeceğini düşünmekteyiz.

İslam ve hoşgörü kavramının ilişkilendirilmesinde anakronizm yapma tehlikesi, aslında hoşgörü kavramının bütünüyle din-dışı ilkelere hareketle tasarlandığı günümüz ahlak ve siyaset felsefelerinde, kavrama atfedilen anlamdan hareketle İslam'ı değerlendirirken ortaya çıkar. Buna bir örnek olarak T. Akçam'ın çalışmasını gösterebiliriz.

"Tolerans kavramı, kültürel, dinsel, siyasal bakımdan 'başkalık' unsurunu ve hoşgörme unsurunu içermektedir. Eğer kavramı salt bu içeriği ile ele alırsanız, İslamî öğretinin özellikle temel kaynakları itibariyle esas olarak tolerans fikrine çok yakın hatta biraz zorlamayla da olsa, bunu kendisine temel almış bir din olduğunu ileri sürebilirsiniz... Fakat bu tolerans tanımı yeterli değildir ve eksiktir. Çünkü bu tür 'tolere etme', hoş görmelerde, tolere edilen, müsamaha edilen kişi ve görüşlerle kendini eşit, onları kendinin eşdeğeri görmek gerekmemektedir... Ben burada modern bir tanımdan hareket edeceğim. Tolerans, başka ve

farklı olanı hoşgörmek, ona hayat hakkı tanımakla sınırlı değildir. Tolerans, başka ve farklı olanla eşit ve eşdeğer koşullarla birarada yaşamayı kabul etmek demektir"⁴.

İlkin hemen işaret edelim ki, tolerans kavramının bizatihi kendisinde 'başkalık' unsuru ve ona katlanma ilkesi vardır. Bundan dolayıdır ki, aşağıda ele aldığımızda göreceğimiz gibi, çağdaş ahlak ve siyaset felsefelerinde kavramın çağrıştırdığı bu anlamı ortadan kaldırmak için, eşit ve eşdeğerliği vurgulayan kabul (*acceptance*) veya tanıma (*recognition*) kavramları tercih edilmektedir. Hoşgörü (*tolerance*) kavramını kullanmakta ısrar edenler ise, kavramın klasik anlamına olan mesafelerini göstermek için başına 'radikal' sıfatını ekleme ihtiyacını duymaktadırlar. İkinci olarak, sadece İslam açısından değil, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi, Mutlak hakikati temsil ettiğini öne süren ve bizzat İslam'ın da kendileriyle aynı geleneğe ait olduğunu beyan ettiği diğer tektanrılı dinler açısından da, farklı olanla birarada yaşamayı kabul etme, en azından öğretisel bakımdan imkânsız gibi görünmektedir. Nitekim Akçam'ın da işaret ettiği gibi eşit ve eşdeğer koşullarda birarada varolma talebi günümüzün siyasal kültüründen doğmuş bir taleptir⁵. Bu durumda, İslam'ın çağdaş herhangi bir yorumu günümüzün bu siyasal talebinin, İslam'ın klasik kaynaklarından ve öğretilerinden karşılanabileceğini öne sürmekteyse, o zaman, İslam'ın bu yorumunu ve bu yorumun kendilerine referans verdiği klasik kaynakları, hoşgörü kavramının modern anlamından hareketle değerlendirmeye girişmek anlamlı olabilir.

Hoşgörü kavramına ilişkin olarak buraya kadar yaptığımız saptamalar bazı genel bilgilerden ibarettir. Oysa çalışmamız boyunca kavram hakkında daha fazla bilgiye ihtiyacımız olacaktır. O halde şimdi yapmamız gereken şey, kavramın belli bir etik-siyasal felsefi gelenekte yapılan bir tanımından hareket ederek, İslam düşüncesinde bu tanıma uygun bir iz sürmek değil; öncelikle

⁴ T. Akçam, *İslam'da Hoşgörü ve Sınırı*, Başak Yay., Ankara, 1994, s. 31.

⁵ A.g.e., s. 32.

kavramın kurucu unsurlarını belirleyerek kendisiyle ilişkili ya da kendisiyle karıştırılabilen diğer kavramlardan ayırt edilmesini sağlamak ve bu veriler ışığında İslam'ı değerlendirmek olacaktır.

İnsanların bireysel ve toplumsal düzeyde farklı etik değerlere, farklı ırksal, etnik, kültürel özelliklere, farklı dinsel inanışlara, siyasal tercih ve ideallere, en genel anlamda farklı yaşam tarzlarına sahip oldukları apaçık bir gerçektir. Hoşgörü kavramı da farklılıkların ortak bir zeminde birarada varolması için önerilen bir kavramdır. Daha doğrusu hoşgörü kavramı, farklılıkların çatışmaya yol açtığı yerde veya çatışmaya yol açma ihtimalinin belirlediği yerde ihtiyaç duyulan bir kavramdır. Susan Mendus'un ifadesiyle hoşgörüye ilişkin olarak yapılmış tanımlarda, bütün hoşgörü savunularında iki ortak koşul vardır:

"İlki hoşgörünün, farklılığın söz konusu olduğu koşullarda ortaya çıktığıdır. İkincisi ise farklılığın doğasının, tasvip etmeme, hoşlanmama, öğrenme gibi duygulara yol açtığı yerde hoşgörüye ihtiyaç duyulduğudur"⁶.

Bu sonuncu koşul, hoşgörü kavramının **kayıtsızlık, katlanma, kabul, tanıma** vb. gibi kendisiyle çoğu zaman karıştırılabilen kavramlardan farkının ortaya konması için gerekli ipuçlarını vermektedir. Farklılık ya da başkalık, taraflar açısından önemsiz kabul edildiği için herhangi bir soruna ya da çatışmaya kaynaklık etmiyorsa, burada söz konusu olan hoşgörü değil kayıtsızlıktır.

"Hoşgörülü olmak, sizin için gerçekten sorun oluşturan farklılıkların kabulünü içerir. Eğer insanların davranış ve tercihlerini önemsemiyorsanız (...) hoşgörülü değil, sadece kayıtsızsınız"⁷.

⁶ S. Mendus, *Toleration ...*, s. 8.

⁷ A. Weale, *Toleration, Individual Difference and Respect for Persons*, S. Mendus & J. Horton (eds.), *Aspects of Toleration*, Methuen, London, 1985, s. 18.

Tasvip edilmeyen, kınanan, hoşlanılmayan farklılıklarla birarada varolmayı kabullenmek, onlara müdahale etme, onları engelleme gücü olmadığı için de söz konusu olabilir. Yani ayıplanan, kınanan, tasvip edilmeyen şeyler üzerinde, herhangi bir değişiklik yapmak imkânı mevcut olmadığı için, onlara zorunlu olarak katlanılıyor olabilir. Şüphesiz hoşgörü ilişkisinde de katlanma unsuru vardır. Ancak, bu, katlanmama gücü olmadığı halde zorunlu olarak katlanma değil, **iradi** bir katlanmadır. Farklılıklara müdahale gücü olmadığı halde, onları kabul etme hoşgörü değil, tevekküldür. Oysa yine Mendus'un ifadesiyle,

"hoşgörünün zorunlu bir koşulu, hoşgörenin hoşgördüğü davranışı engelleme, etkileme veya ortadan kaldırma gücüne sahip olması, fakat bu gücü kullanmaktan kaçınması gerektiğidir"⁸.

İradi olarak katlanma, hoşgörü kavramının doğasına ilişkin bir dizi etik tartışmayı beraberinde getirmektedir ve onu kabul, tanıma, özgürlük gibi kavramlardan farklı kılmaktadır. Yeri geldiğinde onun yukarıda sözü edilen kavramlarla olan farklılıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak, burada öncelikle üzerinde durmamız gereken şey, hem tasvip etmeme hem de bu tasvip edilmeyen şeye müdahale etmemenin, tasvip edilmeyen birşeyin varlığını sürdürmesine izin vermenin, moral bir gerilimi barındırdığıdır. Hoşgörü kavramının gerilimi ya da paradoksu⁹ olarak adlandırılan bu gerilimi D. D. Raphael'in ifadelerinden izlemeye çalışalım:

"Birşeyi tasvip etmemek onun yanlış olduğu yönünde yargıda bulunmaktır. Böyle bir yargı sadece öznel bir tercihi yansıtamaz. O aynı zamanda tümellik (evrensellik) iddiasındadır, her ahlaksal öznenin görüşü olmak iddiasındadır da. Birşeyin yanlış olduğuna ilişkin bir yargının içeriği, aynı zamanda o şeye, haklı olarak

⁸ S. Mendus, *Toleration ...*, s. 9.

⁹ Hoşgörü paradoksu için bkz. S. Mendus, *A.g.e.*, s. 18-22. Ayrıca Türkçe bir kaynak için bkz. M. Yürüşen, *Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996, s. 55-59.

müdahale edileceği anlamına da gelir. Tasvip etmeyişiniz ahlaksal olarak temellendirilmişse o şeye niçin karşı çıkmayacaksınız? Niçin hoşgörü göstereceksiniz?"¹⁰

Mutlak hakikate sahip olduğunu iddia eden bir din cephesinden bu sorunun ne kadar çetrefil ve teorik düzeyde aşılması güç bir soru olduğu açıktır; ancak, bu konuya ilişkin araştırmamızı sonraya bırakalım ve şimdi sorunun bizatihi kavramın kendisinden hareketle nasıl aşılabileceğine ilişkin olarak ortaya konulmuş olan felsefi girişimleri sergilemeye çalışalım. Aslında hoşgörü kavramının felsefi tarihi, bir bakıma kavramın içerdiği bu gerilimin aşılmasına yönelik çabaların tarihidir. Hoşgörü kavramı liberal kuramların temel kavramlarından biridir ve bundan ötürü onu meşrulaştırma ve ondaki gerilimi yorumlama çabalarının, bu kuramlar içinde öncelikli bir yer işgal ettiğini gözlemlemekteyiz.

Hoşgörü kavramının gerilimini aşmaya yönelik teorik çabalardan görülmektedir ki kavram, farklı motiflerle temellendirilmekte ya da meşrulaştırılabilmektedir. Çeşitli motifleri gözden geçirdiğimizde kavramın iki farklı temel argüman çerçevesinde meşrulaştırılmaya çalışıldığını görebiliriz:

"Bir yanlışa katlanmanın, müsamaha göstermenin doğruluğunu nasıl temellendireceğiz? Meşruiyet sorunu olarak da adlandırılan bu gerilimi aşmanın nihayetinde sadece iki olanaklı yolu olduğu söylenebilir... Ya negatif bir hoşgörü anlayışını benimseyip, yani hoşgürsüzlüğün ilkinden çok daha kötü sonuçlara yol açabileceğini, bu nedenle hoşgörünün bir 'ehven-i şer' olarak görülmesi gerektiğini savunacaksınız; ya da tam tersine pozitif bir tavrı benimseyerek hoşgörü bir

¹⁰ D.D. Raphael, *The Intolerable*, S. Mendus (eds.), *Justifying Toleration, Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge Uni. Pr., Cambridge, s. 139.

'kendinde iyi' olarak temellendirmeye çalışacaksınız"¹¹.

Birinci anlayışın, yani negatif hoşgörü argümanının erken dönem hoşgörü yazılarında sıkça kullanılan bir argüman olduğunu görmekteyiz. Din savaşları sonucunda, tarafların birbirlerini kabulü, daha doğrusu egemen olan görüşün kendisi dışındaki inanç ve mezheplere yönelik bastırma, kovuşturma siyasetinden vazgeçmesi, dinsel çeşitliliğin ya da farklılığın doğal ve meşru olduğu, devletin resmi inancından farklı olan inançların da inanılmaya değer olacağı, dolayısıyla birarada yaşamının kendinde iyi olduğu düsturundan doğmamıştır. Hoşgörü siyaseti, Katoliklerin ünlü deyimiyile 'daha büyük bir kötülüğü önlemek üzere' benimsenmiştir. A. Weale'nin ifadesiyle bu, hoşgörünün sonuççu meşrulaştırılmasıdır¹². Ona göre hoşgörülü davranışın, hoşgörülü olmayan diğer davranışların da sonuçları hesaplandığında, daha iyi sonuçlar doğurduğu görülecektir. Bir davranışın sonuçları, doğrudan pratik olarak gözlemlenebileceği gibi, dolaylı ve uzun vadeli sonuçları bakımından da değerlendirilebilir. Bu bakımdan hoşgörü hem pratik ve doğrudan bir biçimde hoşgürsüzlüğü önlemektedir, hem de uzun vadede hoşgörülü davranma kültürüne katkıda bulunabilmektedir.

Negatif hoşgörü anlayışının aslında hoşgörünün teorik düzeyde meşrulaştırılması sorunuyla hesaplaşmak durumunda olmadığı söylenebilir. Çünkü negatif anlayış hoşgörüğü etik bir meşruiyet zemininde savunmamakta, pratik ve işgören bir kavram olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla hoşgörü gerilimini moral meşruiyet çerçevesinde aşmak sorununun esasen pozitif hoşgörü anlayışlarının karşısında duran bir sorun olduğu açıktır. Çünkü pozitif argümanlar, hoşgörünün bizatihi iyi ya da değerli olduğunu öne sürmektedirler. Ancak, pozitif kuramların çoğu, gerilimi yorumlarken ya da onu aşmaya çalışırken başka bazı etik kavramlara başvurumaktadırlar. Örneğin

¹¹ Ş. Argın, 'Hoşgörüğü' Hangi Koşullarda Hoşgörebiliriz, Birikim, Sayı: 92, Aralık 1996, s. 62.

¹² A. Weale, A.g.e., s. 19.

pozitif hoşgörü anlayışının en açık örneklerinden birini kendisinde bulduğumuz Mill'e göre, farklılıklar ya da çeşitlilik insanın doğasına özgüdür.

"Tüm insan varlığının yapıcı mutlaka herhangi bir örneğe ya da daha az sayıda örnekler göre oluşturulması için hiçbir neden yoktur"¹³.

Hoşgörü kuramını bireysel yaşamlara saygı ilkesi üzerine inşa eden Mill'e göre hiçbir yaşam tarzının diğer bir yaşam tarzından ne etik ne de estetik bakımdan her hangi bir üstünlüğü söz konusu değildir¹⁴.

"İnsanlar arasında zevklerin kaynakları, elem duyma yetenekleri ve çeşitli maddi ve manevi etkenlerin onlara etki edişi bakımından var olan farklılıklar öyledir ki, yaşam biçimlerinde bunu karşılayan bir çeşitlilik olmadıkça ne mutluluktan tam paylarını alırlar ne de doğalarının yetenekli bulunduğu çapta bir düşünsel, ahlaki ve estetik boyuta erişebilirler. O halde kamunun duyguları söz konusu olduğunda, hoşgörü, niçin yalnız benimseyenlerin çokluğu sayesinde kendini herkese zorla kabul ettiren yaşama biçimlerine gösterilsin"¹⁵.

Mill'in hoşgörü kuramının başka ilkeleri de vardır ancak, bütün kuramı boyunca Mill'in hoşgörü ile kastettiği şey, aslında farklı etik, estetik, entellektüel tercihlere saygı gösterilmesi gerektiğidir. Yukarıdaki alıntının son cümlesi dikkate alındığında aslında hoşgörüden kast edilen şeyin tam da saygı olarak okunması mümkündür. Açıktır ki burada, hoşgörü kavramının daha üst bir değerle temellendirilmesi söz konusudur ve Ş. Argın'ın haklı olarak sorduğu gibi,

"kendini bir üst değere, örneğin özerklik ya da kişilere saygı gibi değerlere bağlamış olduğu için (...) hoşgörülü olmam gerektiğini söylüyorsam, o

¹³ J.S. Mill, *Özgürlük Üstüne*, Çev. Alime Ertan, Belge Yay., İstanbul, 1985, s. 92.

¹⁴ Mill'in hoşgörü kavramının ayrıntıları için bkz. M. Yürüşen, *A.g.e.*, s. 113-183.

¹⁵ J.S. Mill, *A.g.e.*, s. 93.

zaman bu ara-değere ne gerek vardır? Ya da artık hoşgörülü olmaktan söz etmenin ne gereği vardır?"¹⁶

Mill'in hoşgörüye ilişkin, bireysel yaşam tarzlarına yönelik saygı ilkesi genel olarak liberal kuramın hoşgörüye ilişkin meşrulaştırmasının hareket noktasını teşkil etmektedir. Ancak, ayrıntıya girmeden belirtelim ki, her tür yaşam tarzına saygının, istediğin gibi 'yaşa ve yaşamama izin ver' ifadesinde dile getirilen liberal savunusunun aslında pratikte kayıtsızlık olarak tezahür edeceği hem bizzat liberal kuramın kimi temsilcilerinde hem de bu kuramın komüniteryan eleştirilerinde dile getirilmektedir. Çoğulculuğun özel-bireysel farklılıklardan çok, farklı etnik, kültürel, dinsel aidiyetlerin talepleri çerçevesinde yeniden tanımlanması gerektiğine dikkat çeken çokkültürcülük kuramlarına göre, hoşgörü kavramı, farklılıkların kamusal düzeyde eşit ve eşdeğer temsiline imkân vermemektedir. Çünkü hoşgörü, hoşgörenin üstünlüğü varsayımına dayanmaktadır. Dolayısıyla, bu kavramın 'başka olan'a yönelik bir aşağılama içeren anlamı, kavramın bizzat kendi içindeki revizyonlarla aşılamaz. Farklı kültürel, dinsel ve siyasal talepler ancak tarafların eşit ve eşdeğerliğini vurgulayan **tanıma** kavramıyla karşılanabilir¹⁷.

Hoşgörü kavramının söz konusu gerilimini aşmaya yönelik başka bir çabada vurgulanan şey şudur: Hoşgörüde hoşgörülen, başkalarının inancının, siyasal ve etik değerlerinin içeriği değil, başkalarının farklı inanç ve değerlere sahip olma, onları savunma hakkıdır. Voltaire'in ünlü 'senin inançlarına katılmıyorum, ancak senin onları savunma hakkına saygı gösteriyorum' sözü, bu görüşün en iyi ifadesidir. Dinsel hoşgörüye ilişkin temellendirmelerde çok sık başvurulan bu argüman fark edilebileceği gibi daha soyut ve genel bir kavramla, düşünme özgürlüğü kavramıyla meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Hoşgörünün farklı yaşam tarzlarına saygı ilkesiyle meşrulaştırılmasına yönelik

¹⁶ Ş. Argın, A.g.m., s. 65.

¹⁷ Liberal kuramın hoşgörü kavramına komüniteryan eleştirileri için bkz. C. Taylor, **Çokkültürcülük**, Haz. A.Gutman, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996.

zikrettiğimiz eleştirileri burada da zikredebiliriz. Ayrıca M. Cranston'un da işaret ettiği gibi, hoşgörü özgürlük değildir ve onunla karıştırılmamalıdır.

"Hoşgörü, tasvip edilmeyen bir durumun varlığını içerdiği için özgürlük veya serbestlikten ayrı tutulmalıdır. Özgürlük ya da serbestliğin hakim olduğu bir durumdan söz edildiğinde özgür olduğu söylenen kimselere veya onların özgürlüklerini ifade ediş yollarına ister ahlaksal, ister başka bir türden olsun herhangi bir eleştiri yöneltilemez"¹⁸.

Özgürlük geri alınamaz bir haktır ve tarafların eşitliğini şart koşar. Oysa hoşgörü sınırlı, koşullu bir özgürlük; hoşgören tarafından sağlanmış, geri alınabilir olan bir 'hak'tır.

Sorunumuz, bizzat hoşgörü kavramının kendisi ve tarihi üzerine eleştirel bir inceleme yapmak değildir. Bu yüzden hoşgörü kavramına ilişkin daha spesifik tartışmaları burada ele almamız gereksizdir. Ancak, burada vurgulamak istediğimiz şey, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hoşgörüye ilişkin pozitif argümanların, başka bazı değerleri araya sokmaksızın veya hoşgörünün de içine yerleştirileceği daha geniş bir zemin olmaksızın, hoşgörü kavramının doğasındaki gerilimi aşamamasıdır. I.L. Pawlowska'nın belirttiği gibi¹⁹, hoşgörü kavramının içine dayanışma, kabul, tasvip vb. gibi kavramların sokulması, kavramı günümüz için de cazip kılma gayretlerinden kaynaklanmaktadır. Ancak, bu da kavramın kendine özgü anlamını ciddi bir biçimde belirsizleştirmekte ve hatta kavramı bulanıklaştırmaktadır. Bu yüzden, bulanıklıktan kurtulmak amacıyla, hoşgörü kavramının, ilk ya da esas anlamıyla, yani negatif anlamıyla sınırlandırılması gerekmektedir. Çünkü, farklı motivasyonlarla birbirinden çok farklı hoşgörü tanımları yapılabilmekteyse de, bize göre hoşgörü hoşgürüdür, onun kendine özgü bir

¹⁸ M. Cranston, *Toleration*, *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (eds.), Vol. 7–8, The MacMillan C. & Free Pr., New York, 1972, s. 143.

¹⁹ I.L. Pawlowska, *Three Concepts of Tolerance, Dialectic and Humanism*, No: 1, 1987, s. 139.

doğası vardır ve bu bakımdan da o, kayıtsızlıktan, özgürlükten, sınırsız serbestlikten, eşitlikten vb. farklıdır.

Sorunumuz İslam'da hoşgörü olduğuna göre, bizi, hoşgörü kavramının spesifik bir türü, dinsel hoşgörü kavramı ilgilendirmektedir. Bu yüzden, dinsel hoşgörü kavramının içeriğini belirleyerek, hoşgörü kavramını çalışma amacımıza uygun olarak sınırlandırmamız, bize, bizim için ikinci derecede önemli olan birçok sorunu elimine etme imkânı verecektir. Ancak, dinsel hoşgörü kavramını ele almadan önce, genel olarak hoşgörü kavramına ilişkin birkaç belirleme daha yapmaya ihtiyacımız olacaktır.

The Oxford English Dictionary'de hoşgörü (*tolerance*) kavramı bir otoritenin verdiği izin; başkalarının eylem ve pratiğine tahammül etme veya müsamaha gösterme; başkalarının davranışlarına ilişkin yargı verirken bağnazlıktan ve aşırı sertlikten kaçınma; yüce gönüllülük; ruh yüceliği gibi tanımların yanı sıra, bu tanımları da kendisiyle yerli yerine oturabileceğimiz başka bazı belirlemeler de yapılmaktadır: (para basımında) bir madeni paranın basımı sırasında paranın saflığında ve ağırlığında **kabul edilebilir en küçük sapma payı**, (mekanikte) bir makinanın ve parçasının boyutlarında **kabul edilebilir değişme ölçüsü**. İnsani ilişkilerle ilgili olmayan son iki ifade, aslında hoşgörü kavramının karakteristiğini yansıtmaktadır: Hoşgörü, farklılıkların **sapma** olarak değerlendirildiği durumlarda iş gören bir kavramdır. Hiç şüphesiz belli, kesin ölçülere göre tasarlanmış bir madeni parada veya bir makinada **kabul edilebilir sapmayı** tespit etmek kolay ve neredeyse tartışmasızdır. Ancak, söz konusu olan ahlaksal, dinsel, siyasal vb. değerler etrafında sürüp giden insani ilişkiler olduğunda, sapmanın ölçüsünü tespit etmek bir yana, bizzat sapmanın ne olduğu tartışmalıdır.

Sapmadan söz etmek, aynı zamanda kendisinden sapılan, 'hakikati' veya doğruyu temsil eden bir kurumun, bir geleneğin, bir görüşün varlığından da söz etmektir. Hakikati ya da doğruyu temsil edenin, sapmış olanı hoşgörebilmesi için **sapmanın** kabul edilebilir ölçüde olması gerekir. Bu, aynı

zamanda, hoşgörü kavramı temelinde kurulacak olan alanın, birlikte yaşama ortak alanının içeriğini de belirlemektedir. O halde,

"hoşgörü mutlak eşitsizlik ya da kutuplaşma yaşanan durumlarda değil, göreceli eşitsizlik yaşanan durumlarda ortaya çıkan bir ihtiyaçtır. İkincisi, hemen her zaman belli bir güce dayanır ve özgül bir egemenlik ilişkisine işaret eder"²⁰.

Hoşgörünün değeri açısından bu egemenlik ilişkisinde tartışma konusu olan şey, egemen durumda olanın, P. King'in deyişiyle üstün durumda olanın, sahip olduğu avantajın meşruiyeti veya meşruiyetini nereden aldığı sorunudur²¹.

"Eğer bir avantaj meşru ise hoşgörü ona eşlik eder. Ancak, meşru değilse, bu durumda esasında hoşgörünün hoşgörülemez olduğu belirtilmelidir"²².

DİNSEL HOŞGÖRÜ: KAVRAMSAL VE TARİHSEL ÇERÇEVE

Tarihsel olarak hoşgürsüzlüğün en keskin olarak belirlediği, dolayısıyla hoşgörünün en gerekli bir talep haline geldiği sorunlar, dinsel sorunlar olmuştur.

"Gerçekten de hoşgörünün tarihi esas olarak dinsel hoşgürsüzlük ve zulme karşı mücadelenin tarihidir ve hoşgörünün mahiyeti ve meşrulaştırılmasına ilişkin birçok önemli kavramsal ilke, ilkin bu bağlamda oluşturulmuştur"²³.

²⁰ Ş. Arın, A.g.m., s. 63.

²¹ P. King, *Toleration*, George Allen and Unwin, London, 1976, s. 10.

²² A.g.e., s. 11.

²³ S. Mendus, *Toleration ...*, s. 6.

Yine hoşgörü kavramının içerdiği gerilimin en açık ve güçlü bir biçimde hissedildiği alan dinsel alan olmuştur. Çünkü, bütün dinler olmasa bile, İslam'ın da içinde olduğu tektanrılı dinler geleneği, tek bir mutlak hakikat olduğu ve bu mutlak hakikate yalnızca bu hakikatin ifadesi olduğu düşünülen dinin sahip olduğu iddiası üzerinde yükselir ve bu iddia, bir dinin (veya onun egemen geleneğinin) kendisinin sahip olduğu hakikati benimsemeyen veya ondan sapan veya ona muhalefet eden bir başka dine hangi gerekçelerle hoşgörü göstereceği ve bunu kendi öğretisel ilkeleriyle nasıl temellendirebileceği meselesini çok güç bir sorun haline getirmektedir.

Dinsel sorunlarla ilgili olarak savunulan hoşgörünün, hangi saiklerle temellendirilebileceği ve bu temellendirmelerden hangisinin 'gerçek dinsel hoşgörü kavramını' ifade ettiği konusunda farklı kavramsal ve tarihsel pozisyonlar vardır. Bunları burada sergilemektense, incelememizi ne tür bir dinsel hoşgörü kavramı çerçevesinde sürdüreceğimizi ortaya koymak için, önce dinsel hoşgörü kavramından söz edildiğinde basit olarak akla gelen şeyleri, Jay Newman'dan yapacağımız bir alıntıyla göstermeye çalışalım:

"Dinsel hoşgörü aşağıdakilerden birine veya daha fazlasına gösterilen hoşgürüdür: Dinsel (metafiziksel, etik) inançlara; dinsel etkinliklere (ritüeller veya dinsel inançlara dayalı her türlü pratiğe); herhangi bir dine mensup olan kimselere (dinsel inançları olan ve dinsel ritüellere katılan kimselere). Dinsel hoşgörü şu durumlar için de söz konusu olabilir: Dindar olmayan bir kimse dinsel inançların, dinsel eylemlerin ve dindar kimselerin bir kısmını, çoğunu veya tümünü hoşgörebilir; dindar bir kimse dinsel olmayan inançların, eylemlerin ve dindar olmayan kimselerin bir kısmını, çoğunu veya tümünü hoşgörebilir; veya - ki dinsel hoşgörü söz konusu olduğunda akla gelen ilk şey budur- dindar bir kimse kendisinin dinsel inanç ve davranış biçimini paylaşmadığı diğer

dindarların ve diğer inanç ve pratiklerin bazısını, çoğunu veya tümünü hoş görebilir"²⁴.

Söz konusu edilen bütün bu ihtimallerin gerçekten hoşgörü ilişkisi olarak kabul edilmesi için, hoşgörü gösterenin, hoşgörü kavramının tanımı gereği, hoşgördüğü şeyi hoşgörmeme veya onu engelleme gücünün olması, ancak onun iradi olarak bu gücü kullanmaktan kaçınıyor olması gerekir. Yoksa burada söz konusu olan, kavramın orijinal anlamındaki hoşgörü olmaz, olsa olsa ya zihni bir tutum olarak hoşgörü olur ya da kayıtsızlık, tevekkül veya kabullenme olur. Eşit bireyler arası ilişkilerde, bir tutum, bir tavır olarak başkalarının inanç ve fikirlerine, eylem ve davranış biçimlerine saygılı olmak hiç şüphesiz önemli, hatta değerlidir. Ancak, hemen yukarıda ifade ettiğimiz gibi, söz konusu ihtimallerde hoşgörüden söz edilebilmesi ancak ilişkilerin bir eşitsizlik biçiminde cereyan ettiği, taraflardan birinin diğerleri üzerinde bir güç tesis ettiği veya edebilme imkânına sahip olduğu şartlarda mümkündür.

Dinsel hoşgörü söz konusu olduğunda, hoşgörü kavramının içerdiği gerilimin çok daha ciddi bir biçimde ortaya çıktığını ifade etmiştik. Bunun en önemli nedeni, hiç şüphesiz 'din'in, 'dinsel inancın' doğası gereği içerdiklerinin, kavramın gerilim unsurlarını şiddetlendirmesidir. Dinin ve dinsel inancın ontolojik-epistemolojik zemini ve 'değer' yapısı ile hoşgörü kavramının kendisi üzerine oturtulabileceği ontolojik-epistemolojik zemin ve değer alanı biraraya getirilip 'dinsel hoşgörü' gibi bileşik bir kavram oluşturulması 'teorik olarak' imkânsız gibi görünmektedir. Çünkü din (tabi ki burada söz konusu ettiğimiz tektanrılı dinlerdir), tek bir ezeli-ebedi mutlak varlık idesine dayanır ve dinsel inanç, insanın evrenle ilişkisinde, evreni anlama ve kendisinin evrenle ilişkisini anlamlandırma girişiminde diğer herhangi bir bilgi veya sezgiden çok daha fazla 'kesin'lik duygusu vermektedir. Dinsel inanç, kelimenin en gerçek anlamında dogmatiktir ve bu özelliği onun diğer herhangi bir bilgi veya inanç alanına karşı 'açıklığının' sınırlarını göstermektedir. Bir dinsel inanç sahibinin, inancının hakikiliğinden çok az da

²⁴ J. Newman, *Foundations of Religious Tolerance*, Uni. Of Toronto Pr., Toronto, 1982, s. 7.

olsa şüphe duyması veya kendisinin sahip olduğunu düşündüğü hakiki inancıyla diğer inançlar arasında bir eşdeğerlik kurma tutumuna sahip olması teorik-öğretisel bakımdan imkânsız gibi görünmektedir.

Ayrıca dinsel inanç sadece bilgilendirici değil, belli bir yaşam biçiminin sürdürülmesine ilişkin kurallar vazetmesi bakımından aynı zamanda yönlendiricidir. Onun bu ikinci özelliği birinciden daha belirleyicidir. Bu durumda, kaynağı mutlak bir hakikat olan değerler alanının, herhangi bir başka mutlak hakikat kaynaklı ya da herhangi bir başka değerler alanıyla birarada varolmasının mümkün olup olmayacağı veya bunların nasıl birlikte birarada varolacağı sorunu ortaya çıkar ki, işte bunlar dinsel hoşgörünün meşrulaştırılması çabalarının önünde duran temel güçlüklerdir.

Dinsel hoşgörü konusunda bazı kavramsal karışıklıklar söz konusudur. Bu karışıklıkların çoğu, dinsel hoşgörünün esas olarak bir **inanca** yönelik bir hoşgörü olmasından kaynaklanır. Bir inancı hoşgörme, daha doğrusu bir inanca sahip olan insanları hoşgörme, ister istemez o inanca, o inancın değerine ilişkin bir yargıda bulunmayı, hatta kimi zaman, hoşgörülen inancın 'inanılmaya değer' olduğu fikrini zımni olarak içeriyor gibi görünmektedir. Oysa yukarıda da ifade edildiği gibi, mutlak hakikate sahip olduğunu öne süren bir dinin müminleri açısından, büyük bir ihtimalle bu durum bir 'günah' olarak kabul edilecektir. Bu durum, Newman'dan hareketle ifade edersek, bir din içinde durarak, başka bir deyişle dinin kendini meşrulaştırdığı bağlamda kalınarak kabul edilebilir bir durum değildir. Her inancın 'inanılmaya değer' olduğu ancak dine ilişkin relativist bir tutumun sonucu olabilir²⁵. Din-dışı bir pozisyondan bütün inançlara karşı 'hoşgörülü' olmak, bütün inançları birbirleriyle eşit ve eşdeğer görmek, tanımlayageldiğimiz anlamıyla hoşgörü kavramıyla ifade edilemez. O ya dine karşı kayıtsızlıktır ya da daha iyi olanı özgürlük yanlısı olmaktır. Dinsel hoşgörü kavramı, hoşgörü kavramını incelemeye çalışırken vurguladığımız gibi, hoşgörülen inanca ilişkin gerçekten

²⁵ A.g.e., s. 5-6

de bir yargıyı içermektedir; ancak, bu yargı hoşgörülenin aleyhine olan bir yargıdır. Bu durumda bir dindarın kendisinin inancından başka olan bir dinin 'inanılmaya değer' olduğunu kabul etmesi en azından teorik-öğretisel olarak söz konusu olamaz.

"Bu benim dinimdir ve bu din öteki bütün dinler kadar iyidir demek tutarlı olamaz. Bu saçma olur. Bu durumda o hangi anlamda benim dinimdir?"²⁶

Mutlak hakikate sahip olduğu iddiası olan bir dinden hareketle başka din ve inançlara karşı ortaya konabilecek tavır, ancak en son imkânında hoşgörü olabilir; ya da tersinden söylersek, böyle bir dinin, başka din ve inançlara karşı göstereceği ilk tavır, hoşgörü olmayacaktır. Bütün dinsel inançların eşit ve eşdeğer koşullarda birarada bulunması, az önce de ifade ettiğimiz gibi, bunun en iyi tezahür şekli olan dinsel özgürlük ancak din-dışı bir pozisyondan savunulup meşrulaştırılabilir. Dinsel özgürlük, devletin veya siyasal otoritenin herhangi bir dinsel inanca dayanmaması, bir dinsel inancı diğerleri karşısında üstün görmemesi ve bütün bunları hukuksal olarak tesis etmesidir.

"Dinsel özgürlüğün üç temel prensibi vardır: (i) İnanç tercihi konusunda bireysel otonomi; (ii) kollektif ibadetleri ifa etme konusunda dinsel cemaate otonomi; (iii) devlet karşısında farklı inançların hukuksal eşitliği"²⁷.

Oysa hoşgörü, devletin kendisini bir dine dayamış olduğu veya bir dinin devlet olduğu bir toplumda, başka din ve inançlara karşı verdiği, koşullu olarak varolma iznidir.

"Batı tarihinde tolerans, tam din ve vicdan hürlüğü ilkesi kabul edilinceye kadar eksik, sınırlı, şartlı ve geçici bir hürlük anlamına geliyordu... Tolerans dinle devletin ayrılmadığı toplumlarda, devletin,

²⁶ L. Kolakowski, *Kutsalın ve Toprağın İntikamı*, NPQ, C.1, Yaz 1991, s. 25.

²⁷ G.D. Ruggiero, *Religious Liberty*, *Encyclopedia of Social Sciences*, E.R.A. Seligman & A. Johnson (eds.), MacMillan Co., 1950, s. 239-240.

resmi din dışında kalan din ve inançlara, bazı siyasi düşünce ya da zaruretlerden ötürü göz yumması demektir"²⁸.

Dinsel hoşgörü ancak dinsel hoşgörüsüzlüğün hüküm sürdüğü yerde bir imkân veya tercih olarak belirir demiştik. O halde öncelikle dinsel hoşgörüsüzlük ile ilgili bir belirleme yaparak devam edelim. Basit bir ifadeyle hoşgörüsüzlük, hoşgörebilecek durumda olanın, hoşgörü gösterebileceği şeye müdahale edebilme gücünü kullanmaktan kaçınmaması, başka inanç mensuplarına yönelik olarak kovuşturmalar ve zulüm politikası sürdürmesidir. Bu, bir dinin ya bizatihi kendisinin toplumun tümü üzerinde egemen olduğu, bir başka ifadeyle bizatihi dinin devlet olduğu durumlarda ya da bir devletin bir inanç veya dini, kendisinin resmi dini olarak kabul ettiği durumlarda ortaya çıkar.

Dinsel hoşgörü kavramıyla ve dinsel hoşgörü tarihiyle ilgilenenler, dinsel hoşgörüsüzlüğün Batı tarihinde, esasen Hıristiyanlık'la birlikte görülmeye başladığını ifade etmektedirler. Örneğin M. Cranston, Batı'da hoşgörü tarihinin temel probleminin, dinsel hoşgörü olarak tezahür etmesini, Batı'nın dinine, yani Hıristiyanlığa ve özellikle de onun **tektanrıci** yapısına bağlamaktadır²⁹. Şüphesiz ki bir dinin dogmatik özellikleri, onun hoşgörüyle ilişkisi açısından önemlidir. Bu konuyu daha sonra ele aldığımızda göreceğimiz gibi, çoktanrıci dinler daha hoşgörülüdürler. Ancak hemen belirtelim ki, başlangıcından itibaren 4. yüzyıla kadar Hıristiyanlık, en azından hoşgörü talep etmesi bakımından, dinsel hoşgörü ateşli savunusu olmuştur. Hıristiyanlık'ın tektanrıçılığı ve buna bağlı olarak mutlak hakikate sahip olduğu iddiası, bu süre içinde de söz konusuydu. Ama 4. yüzyılda Hıristiyanlık'ın, Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olarak kabul edilmesinden sonra, imparatorluğun hükümlerlik alanı içinde, Hıristiyanlıktan başka herhangi bir dinin varlığına izin verilmemiştir. Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**'nün

²⁸ H. Batuhan, **Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişmesi**, Anıl Yay., İstanbul, 1959, s. 30-31.

²⁹ M. Cranston, *Toleration*, s. 144.

hoşgörü (*tolerance*) maddesinde, biraz da üzülererek, kendi tarihlerine, hoşgörüsüzlüğün İznik Konsili'nden sonra girdiğini ifade etmektedir³⁰. İznik Konsili, aslında İsa'nın mahiyetinin ve teslis dogmasının öğretisel olarak tartışıldığı bir konsildir. Konsil'de İsa'nın tanrısal mahiyette olduğu, ancak bizzat Tanrı olmadığı tezini savunan Arianusçuların sapkın ilan edilmesi kararlaştırılmıştır. Voltaire'in, tarihlerinde hoşgörüsüzlüğün kaynağı olarak gördüğü bu konsilin bir başka özelliği daha vardı: İmparator Konstantinus, bunu imparatorluğun resmi bir kararı olarak deklare etmiş, bu dinsel karara hukuksal-siyasal bir statü kazandırmıştır. Böylece Arianusçular, artık sadece hakikatten sapan sapkınlar değil, imparatorluğun yasalarına uymayan suçlulardır da³¹.

Dinsel hoşgörüsüzlüğün en önemli nedeninin mutlak hakikat iddiası olduğunu daha önce belirttik. Mutlak hakikate sahip olma iddiasına bağlı hoşgörüsüzlüğün ilk teorik ifadesini Augustinus'ta bulmaktayız. Augustinus, hakikatin henüz keşfedilmediği yerde, hoşgörünün izlenmesi gereken bir yol olduğunu, ancak hakikatin ister gizli isterse açık olarak ilan edildiği yerde artık hataya hoşgörü gösterilemeyeceğini ifade etmiştir.

Augustinus'un bu görüşü katolik kilisesinin sapkın ilan ettiklerine yönelik tutumunu belirlemede en etkin unsurlardan biri olmuştur. Katolik kilisesi, hem hakikati korumak adına, hem de diğerkâm bir motifle, ruhların kurtuluşu adına, sapkın addettiklerine yönelik olarak her türlü işkence ve eziyeti uygulamaktan çekinmemiştir. Katolik kilisesi, P. King'in ifadeleriyle, şöyle düşünmekteydi:

"Bir insana ebedi yaşamı sağlayacaksa onu inanmaya zorlamak, inançsız bırakmaktan daha iyi olacaktır. Eğer bir kimse bu süreçte ölürse bu, cehennem ateşinin yanında bir hiçtir. Aynı şekilde bir inancı kabul etmenin yolu acılı olsa bile, bu acı

³⁰ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. L. Ay, C: IV, M.E.B. Yay., İst., 1996, s. 187.

³¹ H. Batuhan, *Batı'da ...*, s. 137.

cennette ulaşılacak ebedi yaşam umudu açısından da önemli olmayacaktır. Bu yolda araç her türlü işkence de olabilir, ancak sonuç açısından bu, inansızlıktan (veya sapkınlıktan) daha kötü olamaz; çünkü sonuç her halükarda kurtuluştur"³².

Bu görüşün teorik olarak, bir dinin dogmatik özelliklerinden hareketle ifade edilmesi 'teorik' bir hoşgörüsüzlüğün ifadesidir. Ancak Augustinus bunu ifade ettiğinde, Hıristiyanlığın beşinci yzyılıydı ve Hıristiyanlık daha başlangıcından itibaren sahip olduğu 'hakikat'ini kabul ettirebilecek güce erişmişti.

"Kelimenin gerçek anlamında toleranssızlıktan söz edilebilmesi için bu dogmatik toleranssızlığın medeni (*civil*) toleranssızlığa dönüşmesi (evrilmesi) şarttır. Bu da (...) 'dindarlık'la 'yurttaşlık' kavramlarının örtüşmesiyle mümkün olur. Doğru-inan (*ortodoxie*) yurttaşlığın ayrıacı (*criterium*) haline geldiği gün, aykırı-inan (*hresi*) salt bir inanış ayrılığı olmaktan çıkar, medeni bir suç karakteri kazanır"³³.

Augustinus'un, Kutsal Kitap'tan da destek bulduğu bu görüşü, uzunca yıllar Katolik dünyanın din siyasetinin belirleyici ögesi olmuştur. Protestanların başlattığı reform hareketi, dinsel inançla dünyevi iktidar arasında kurulan ilişkiyi sorgulamak bakımından hoşgörü tarihinde önemli bir safhaya işaret etmektedir. Protestanların özellikle vurguladığı inancın bireyselliği ve müdahale edilemezliği ilkesi, hoşgörüye bizzat dinin içinden bir zemin sağlamıştır. Ancak ne ilginçtir ki, Protestanların, siyasal iktidarı ele geçirdikleri yerlerde, başka mezheplere, özellikle katoliklere karşı hoşgörünün bu ilkesini pek hatırlamadıkları görülmektedir. Özgür dşnrlere (*libre Penseurs*) karşı ise protestanlar büsbütün acımasız olmuşlardır.

³² P. King, *Toleration*, s. 76.

³³ A.g.e., s. 142.

Bu açıklamalardan sonra dinsel hoşgörü kavramını hangi anlamda kullandığımız veya onun hangi anlamından hareketle İslam'ı değerlendireceğimiz, açık hale gelmiş olmalıdır. Aslında burada kullandığımız dinsel hoşgörü kavramının kendisi, **siyasal** bir kavramdır. Çünkü, Batı tarihinde geliştirilen hoşgörü kavrayışlarından görülebileceği gibi hoşgörü kuramlarının çok az bir kısmının **dinsel** içeriği vardır. Şüphesiz ki dinsel hoşgörü kavramının siyasal temellendirmesi, meşruiyetini dinsel nedenlere de bağlamaktadır, ancak vurgulamak istediğimiz şey şudur: Kamusal-hukuksal düzeyde hem dinsel hoşgürsüzlüğün hem de hoşgörünün 'dinsel temelleri', onların siyasal temellerinden daha belirleyici değildir.

Bu durumda, hoşgürsüzlüğün kaynağının din mi yoksa dinin bir siyasal form içinde hayata geçirilmesi mi olduğu sorusunun yanıtı, açık gibi görünmektedir. Gerçi Ruggiero, hoşgürsüzlüğün aslında bir ölçüde her dinin özünde olduğunu öne sürmektedir.

"Bu, ruhun kurtuluşunun tek etkin aracına sahip olma iddiasının doğal sonucudur. Hoşgürsüzlüğün dereceleri ise o dinin içinde bulunduğu şartlara ve dinsel kurumların yapısını belirleyen öğretilere bağlıdır"³⁴.

Ruggiero'nun bu iddiası bir ölçüde doğruluk taşıyabilir. Ancak dinsel hayatı ve kurtuluşu herkesin kendi bireysel deneyimine bağlayan, dinde her türlü kurumlaşmaya karşı olan mistik dinler veya dinlerin mistik yorumları, hiç de hoşgürsüz olmamışlardır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hoşgürsüzlük mutlak hakikate sahip olma iddiasına dayanarak, bütün bir kamusal hayatın bu hakikat merkezinde düzenlenmesi sürecinde ortaya çıkmaktadır.

Nitekim insanlık tarihinde derin izler bırakmış olan kanlı din savaşları bunların en açık göstergeleridir. Dinin siyasallaştığı ya da siyasetin dine dayandırıldığı toplumlarda dinsel hoşgürsüzlük tarih sahnesine çıkmıştır.

³⁴ G.D. Ruggiero, *Religious Liberty*, s. 239.

Hoşgörüyeye ilişkin olarak ortaya atılan ilk kuramlardan hoşgörüsüzlüğün kaynağının, dinsel inancın dışsal ya da daha açık bir ifadeyle siyasal araçlarla dayatılması olduğu açıkça izlenebilmektedir. Bundan ötürü hoşgörü başlangıçta, Fetscher'in işaret ettiği gibi, bir devlet bilgeliği olarak tezahür etmiştir³⁵. Esas saik, hoşgörülü olmanın bizatihi değerli olmuş olması değil, daha büyük bir kötülüğü önlemek üzere, hoşgörülü olmanın 'devletin mantığının' (*hikmet el-hükümet; raison d'Etat*) bir gereği olması olmuştur.

Tarihsel olarak ilk tezahür edişi yukarıda sözünü ettiğimiz gibi olsa da, hoşgörü kavramı daha sonraki dönemlerde, din, insan doğası, inanç, vicdan, siyaset vb. kavramlar merkezinde felsefi argümanlarla desteklenmiştir. Dinsel hoşgörüyü temellendirmek üzere öne sürülmüş argümanların kimisi özel tarihsel ve toplumsal şartlara ilişkin olsa bile, daha önce belirttiğimiz gibi genellenebilir kavramsal değerleri olan kimi unsurlar da içermektedirler. Dinsel hoşgörüyeye yönelik argümanlar esas olarak iki ilkeye dayanır: (i) Dinsel inanç esas olarak bir vicdan meselesidir ve vicdan kendisine yabancı, dışsal araçlarla denetlenemez veya onlardan etkilenmez; (ii) buna bağlı olarak din ve devlet birbirinden ayrıdır ve ayrı olmalıdır. Sözü edilen bu ilkeler farklı düşünürlerce, farklı pozisyonlardan, çeşitli biçimlerde savunulmuştur. Şüphesiz bu düşünürlerin hoşgörü ilkesini nasıl savunduklarını burada, ayrıntılı olarak ele almamız gereksizdir. Ancak, dinsel hoşgörü ilkesinin kavramsal yanını ortaya koymamız açısından da bu düşünürlerin birkaçının ne tür argümanlardan hareket ettiklerini görmemiz gerekli olacaktır.

Batı düşünce tarihinde dinsel hoşgörüyeye ilişkin çeşitli görüşlerin ortaya atılışı reformasyon dönemine rastlar. Luther, Kilisenin inanca müdahalesine karşı, kişisel vicdanların özgürlüğü şiarını dillendirmekteydi. Ancak, Luther ve Calvin'in önderlik ettiği reform hareketinin, kararlı bir dinsel hoşgörü bilinci yaratmadığı, dahası böyle bir şeyi amaçlamadığı kimi tarihsel olaylardan anlaşılmaktadır. Reformatörler de hoşgörüsüzlük kuralını

³⁵ I. Fetscher, *Hoşgörü: Küçük Bir Erdemi Zorunlu Hatırlatma*, Çev. Ahmet Arslan, *Tarih ve Toplum*, Sayı 110, Şubat 1993, s. 103.

işletmekteydi. Kendileri kovuşturmaya maruz kaldıkları dönemde sapkınlık kavramına karşıydılar, ancak iktidara sahip oldukları yerlerde, hiç tereddüt etmeden protestan inancı dışındaki inançları sapkınlık olarak değerlendirmişlerdir. Reformatörlerin bu tutumlarını yansıtan en açık tarihsel örnekler S. Castellion ve M. Servet'ye karşı yaptıklarıdır.

Ancak, Reformcuların dile getirdiği anti-klerik (Kilise-karşıtı) fikirler ve bireysel vicdan özgürlüğü kavramı, sonraki dinsel hoşgörü kuramlarının, deyim yerindeyse, itici gücünü oluşturmuşlardır³⁶. Burada dinsel hoşgörüye ilişkin görüşlerinden söz edeceğimiz ilk düşünür S. Castellion'dur³⁷. Castellion, Calvin'in çağdaşıdır ve aynı zamanda Calvin'le düşünsel paralelliğe sahiptir. Ancak o, dinsel hoşgörü konusunda reformcuların tutarsızlıklarına işaret ettiği ve onları eleştirdiği için, bizzat Calvin'in talimatıyla kovuşturmaya maruz kalmıştır.

Fransa iç savaşı üzerine yoğunlaşan Castellion, savaşın nedeninin, bireysel vicdanların zorla denetlenmek istenmesinin yarattığı dinsel hoşgörüsüzlük olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu konuda savaşı devam ettirmenin hiçbir yararı olmayacaktır, çünkü vicdanların dışsal zorlamalarla etkilenmesi imkansızdır. Katolikler, Huguenotlara, papaya karşı geldikleri için zulmetmektedirler. Oysa bu konuda kutsal kitabın doğrudan hiçbir emri yoktur. Benzer şekilde Huguenotlar da Katolikleri katolik oldukları için öldürmektedirler. Oysa İsa alçakgönüllülük ve itaati önermekteydi.

Hoşgörüsüzlüğün nedenini böyle açıklayan Castellion, hoşgörü için ilkin herhangi bir inanca bağlanmanın ya da herhangi bir inançtan vazgeçmenin iradi bir mesele olduğunun kabul edilmesini talep ediyor. Ona göre bu konuda İsa'nın deneyimine bakmak yol gösterici olacaktır. Çünkü o hiç kimseyi kendisini izlemesi konusunda zorlamamıştı. Sapkın olarak görülen

³⁶ H. Kamen, *The Rise of Toleration*, World Uni. Pr., Toronto, 1967, s. 22.

³⁷ Başka bir gönderme yapılmadıkça Castellion'a ilişkin bilgiler H. Kamen, *A.g.e.*, s. 71-78; P. King, *Toleration*, s. 78-80'den aktarılmıştır.

bir kimseyi doğru inanca zorlama, bu uğurda onu çeşitli yollarla cezalandırma hep dinsel bakımdan hayırhah bir görev olarak değerlendirilmiştir. Günahkar bir insana karşı kayıtsız kalmak doğru olmayabilir, ancak huzura kavuşması için onu iradesine rağmen zorlamak ve ona eziyet etmek büsbütün yanlıştır. Kaldı ki, sapkın olarak adlandırdığımız kimse, basit olarak kendisiyle aynı inancı paylaşmadığımız kimsedir ve pratikte, birbirinden farklı inançlara sahip olan herkesin birbirini sapkın olarak değerlendirmesi gerekir. Sapkınlığa ilişkin görüşlerini Castellion, deyim yerindeyse humaniteryan bir görüşle dile getiriyor: Suç (sapkınlık) ve ona ilişkin cezalandırmanın biçimi arasında büyük bir dengesizlik vardır. Hayatı korumak, sapkınlığı yok etmekten çok daha önemlidir. Bir insanın yaşama hakkını yok etmek hiçbir koşulda haklı çıkarılamaz³⁸.

Michel L'Hopital, Castellion gibi Fransız iç savaşı üzerine sorgulamalarında bir hoşgörü anlayışı geliştiriyor³⁹. Ancak L'Hopital bir devlet adamıdır ve P. King'in ifadesiyle onun hoşgörü savunusu ilkesel bir savunu değil, yarara dayanan bir savunudur. L'Hopital, hem dinsel birliğin sağlanmasının hem de istikrarlı bir kamusal hayatın tesis edilmesinin imkanları üzerinde duruyor. Çünkü L'Hopital'in yaşadığı dönemde gözlemlediği şey, birincisi adına, yani dinde birliğin sağlanması adına, ikincisinin ihlal edildiğidir. O ise tersinin doğru olduğunu düşünmektedir. L'Hopital için aslolan istikrarlı bir kamu düzeninin sağlanmasıdır.

L'Hopital'e göre Fransa'daki iç savaşın nedeni açıktır: Katolikler, Huguenotların sapkın oldukları ve dolayısıyla evrensel katolik inancına geri döndürülmeleri gerektiğini düşünmektedirler. Oysa ona göre bu savaş kazanmak imkansızdır. Çünkü Huguenotlar da en az Katolikler kadar 'inanç' sahibidirler. Bu yüzden onlara Katolikliğin zorla benimsetilmesi çabaları sonuçsuz kalmaya mahkumdur. Huguenotlar farklı bir inanca sahip oldukları

³⁸ King, s. 79-80; Kamen, s. 76-77.

³⁹ Başka bir gönderme yapılmadıkça M. L'Hopital ile ilgili bilgi H. Kamen, *A.g.e.*, s. 133-134; King, *A.g.e.*, s. 80-82'den aktarılmıştır.

için cezalandırılmamalıdır; ancak eğer davalarını kamu düzenini bozacak araçlarla sürdürmeye yeltenir ve devlete karşı başkaldırı hareketi yürütürlerse cezalandırılabilirler. Bununla beraber, unutulmamalıdır ki diyor L'Hopital, cezalandırılmalarından söz edilen kitle toplumun önemli bir kesimini oluşturmaktadır ve bütün Huguenotları cezalandırmaya kalkışmak devlete zarar verecektir. O halde basiretli bir yöneticinin yapacağı şey, Huguenotları başkaldırıya sevk eden sorunları çözmektir. Yani yönetici onların inanç ve ibadetlerini özgürce ifa edebilmelerinin koşullarını oluşturmakla yükümlüdür. Çünkü bir yöneticinin asli sorumluluğu tebasının barış içinde birarada yaşamasını sağlamaktır⁴⁰.

Spinoza'nın felsefe, din ve siyaset ilişkilerini incelediği **Theologico-Political Treatise** adlı eserinde ortaya koyduğu görüşler, sadece dinsel özgürlüğün değil, aynı zamanda genel olarak düşünce özgürlüğünün ilk sistemli felsefi temellendirmesi olarak görülmektedir. Spinoza, görüşlerini düşüncenin doğasına dayanarak geliştiriyor. Ona göre hiç kimsenin zihni bütünüyle bir başkasının tasarrufu altına giremez. Çünkü hiç kimse, doğal özgür düşünme ve yargı verme hakkını ne iradi olarak bir başkasına devredebilir ne de buna zorlanabilir. Bundan dolayı insanların zihinlerini, düşüncelerini denetim altına almaya çalışan bir devlet, zorba bir devlettir. Çünkü insanların düşüncelerini denetim altında tutabileceğini düşünen bir devlet, onlara nelerin doğru nelerin yanlış olduğunu, Tanrı'ya hangi inançlarla bağlanmalarını gerektiğini empoze etmeye çalışacaktır. Ancak, devlet kendini bu konuda ne kadar yetkili ve güçlü görürse görsün, insanları kendi kanılarına uygun yargılar vermekten alıkoyamaz⁴¹.

Spinoza'ya göre, insanları belli bir tarzda düşünmeye ve inanmaya zorlamak, onlara devletin istediği tarzın dışında düşüncelerini ve inançlarını ifade etme imkanı tanımamak toplumda iki yüzlü, dalkavuk insanların

⁴⁰ King, s. 80-82; Kamen, s. 133-134.

⁴¹ Spinoza, **A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise**, Trans. by R.H.M. Elmes, Dover Publications, New York, 1951, s. 258.

çoğalmasına neden olacaktır; ki bunun doğuracağı zarar, düşünce ve ifade özgürlüğünü sağlamış bir toplumun bundan göreceği zarardan çok daha büyük olacaktır⁴². Spinoza düşünce ve ifade özgürlüğünü sağlamış olmaktan ötürü elde ettiği yararları en iyi yansıtan yere örnek olarak Amsterdam'ı gösteriyor. Bu şehirde her ulustan ve her dinden insanlar uyum içinde birarada yaşamaktadırlar. Burada insanların birbirlerine güvenip güvenmemeleri konusunda belirleyici olan şey onların hangi dine ya da ulusa ait oldukları değil, onurlu olup olmadıklarıdır. Kimseye zarar vermemeleri ve herkesin hak ettiğini vermeleri kaydıyla her dinden veya mezhepten insanların dinleri ve mezhepleri devletin koruması altındadır⁴³.

Spinoza, eserinin XX. kitabının sonunda düşünce ve ifade özgürlüğüne ilişkin görüşlerini şöylece özetler: İnsanları düşündüklerini ifade etme özgürlüğünden mahrum etmek imkansızdır; bu tür bir özgürlük egemen gücün haklarına ve otoritesine zarar vermeden herkese verilebilir. Kamusal barışa zarar vermediği sürece herkes bu özgürlükten yararlanabilir; düşünce ile ilgili yasalar koymak yararsızdır; özgürlük kamusal barışı, kamusal barışın, sadakatin doğmasını sağladığı gibi onların korunmasını da sağlayacaktır⁴⁴.

Locke'un **Hoşgörü Üzerine Mektup'u**, konusu doğrudan dinsel hoşgörü olan ilk sistematik eserdir. **Mektup**, özel olarak 17. yüzyıl İngiltere'sinde ve genel olarak Avrupa'da hüküm süren dinsel parçalanmışlığın doğurduğu mezhepler arası amansız kavgaların ve devletin dinsel meselelerdeki tarafgirliğinin yarattığı problemlerin çözümüne yönelik olarak kaleme alınmıştır. Bu yüzden, Mendus'un da ifade ettiği gibi, Locke'un hoşgörü kuramı, hoşgörünün değerine ilişkin genel bir savunma değil, fakat belli koşullara özgü ve sınırlı bir hoşgörü savunusudur⁴⁵. Ancak, yine de

⁴² A.g.e., s. 261-262.

⁴³ A.g.e., s. 264.

⁴⁴ A.g.e., s. 264-265.

⁴⁵ S. Mendus & J. Horton, *Locke and Toleration, A Letter Concerning Toleration in Focus*, S. Mendus & J. Horton (eds.), Routledge Pr., London and New York, 1991, s. 2.

Mektup'ta ortaya konan bu spesifik dinsel hoşgörü savunusunun, felsefi olarak geçerliliğini koruyan argümanları vardır ve bunlar konusu dinsel hoşgörü olan bir çalışmada yol gösterici olabilirler.

Öncelikle vurgulamak gerekir ki, Locke'un hoşgörü kuramının temel ilkeleri, dinsel çeşitliliğe atfedilen bir değerden gelmemektedir. Locke'un kuramını geliştirdiği dönemde, yani 17. yüzyıl Avrupa'sında, dinsel birlik parçalanmıştır. Devletin dinsel konulardaki tarafsızlığı, kanlı çatışmalara yol açmaktadır. Bu bakımdan Locke'un, kuramını ortaya atarken kendisini yönlendiren sorun, aslında siyasal iktidarın gücünün sınırlarının olup olmadığı sorunu idi. Bu bağlamda Locke'un kuramı, dinin doğasını ve dinsel kurumların etki ve yetki alanını belirlemeye yönelik olmaktan çok, siyasal iktidarın sınırlarını belirlemeye yöneliktir.

"Hoşgörü düşüncesi iktidarla insan arasındaki ilişkinin veya politik gücün yetki alanının sınırlarına ilişkin fikirlerden doğmuştur. Klasik çağda sorulan soru son derece basittir: Ellerinde kanun kılıcına sahip olan prensler ve hükümdarlar tebalarının dinsel inançlarını yönlendirme, idare etme, belirleme hakkına sahip midirler?"⁴⁶

Aslında **Mektup**'u izlediğimizde, Locke'un, sorunu öncelikle din cephesinden değerlendirdiğini görüyoruz. "Hakiki kilisenin temel karakteristiğinin hoşgörü olması" gerektiğini ifade eden Locke,

"Din ne maddi bir ihtişam yaratmak için ne ruhani bir hakimiyet elde etmek için ne de zorlayıcı kuvvet uygulamak için inşa edilmiştir; o, insanların yaşamlarını erdem ve dindarlık kurallarına göre düzenlemek için kurulmuştur"⁴⁷.

⁴⁶ J.F. Spitz, *John Locke: La découverte du Principe de laïcité*, Magazine Littéraire, No: 363, Mars 1998, s. 28.

⁴⁷ J. Locke, *A Letter Concerning Toleration, A Letter Concerning Toleration in Focus*, S. Mendus & J. Horton (eds.), s. 14.

demektedir. Hiç şüphesiz bu ifadeyle Locke, herhangi bir siyasal gücün dine dayanarak, başkaları üzerinde egemenlik kurmasının politik olarak yanlışlığına değinmek istiyordu. Ancak, onun öncelikle dinin içeriğine yönelik bir belirleme yapmakla başlamasının nedeni, siyasal iktidarların başkaları üzerindeki hoşgörüsüz tutumlarını dine dayanarak meşrulaştırıyor olmalarıydı. Klasik çağda sorulan, hükümdarların, tebalarının dinsel inançlarına müdahale etme haklarının olup olmadığı sorusu, hakiki din kavramına ya da dinin siyasal-toplumsal işlevine dayanılarak, genellikle olumlu olarak yanıtlanıyordu.

"Bu soruya verilen cevap, 'evet' cevabıdır ve bunun da iki farklı biçimi vardır: Bunlardan birincisi, hakiki din kavramına başvurur. Bir hükümdar hakikatin hüküm sürmesi için elindeki gücü hem kullanma ödevine hem de hakkına sahiptir. Diğer cevap ise sağduyuya, basirete, bilgeliğe çağrıda bulunur. Bir siyasal toplum bir dinsel birliğe sahip olmaksızın uzun süre devam edemez"⁴⁸.

Mektup boyunca Locke'un bu her iki cevabı da reddetmeye çalıştığı görülür ve o, en baştan itibaren dinsel inancın ve siyasal iktidarın doğasını belirleyerek, her birinin hükümranlık alanına ilişkin sınırları çizmeye, tasarruf alanlarını tespit etmeye çalışır. Devletin ilgi alanı sivil hayatın düzenlenmesidir; dinin ilgi alanı insanların ruhlarının kurtuluşudur.

"Devleti, insanların sadece kendi sivil çıkarlarını elde etmek, korumak ve ilerletmek için kurdukları toplum olarak görüyorum. Sivil çıkarlar olarak adlandırdığım şeyler ise hayat, özgürlük, sağlık, beden dinlenme ile para, toprak, evler, eşyalar vb. maddi şeylerin mülkiyetidir"⁴⁹.

Kamusal alanı ya da sivil ilişkiler alanını düzenlemekle yükümlü olan yöneticinin, düzeni sağlamak için elinde bulundurduğu ve kullanma hakkına

⁴⁸ J.F. Spitz, *John Locke: ...*, s. 28.

⁴⁹ J. Locke, *A Letter ...*, s. 17.

sahip olduğu bütün cezalandırma araçlarını, ancak bu yukarda sözü edilen sivil çıkarların korunmasıyla ilgili olarak kullanması gerekir. Sivil/siyasal iktidarın asli görevi kamusal adaleti ve eşitliği sağlamaktır ve o ancak kamusal **adalet** ve eşitliğin ihlal edildiği yerde cezalandırma araçlarını kullanma hak ve yetkisine sahiptir. İnsanların ruhunun kurtuluşunu gözetmek, bu konuda etkileyici ve yönlendirici olmak sivil iktidarın tasarrufunda değildir.

"Şimdi de kilisenin ne olduğunu ele alalım. Kilisenin, insanların, Tanrı katında kabul edilebilir olduğu hükmünü verdikleri ve kendi ruhlarının kurtuluşu için etkili olduğunu düşündükleri bir tarzda, Tanrı'ya birlikte ibadet etmek üzere, birbirleriyle anlaşarak katıldıkları iradi cemaat olduğunu düşünüyorum"⁵⁰.

Locke'un kiliseye ilişkin bu değerlendirmesi, dinsel inancın doğasına ya da başka bir ifadeyle vicdanın mahiyetine ilişkin görüşlerinin doğal bir sonucudur. Ruhların kurtuluşu meselesi sivil iktidara ait olamaz. Çünkü sivil hükümlerin elindeki denetleme araçları, insanların ancak dışsal davranış ve muamelelerini kontrol etmeye yöneliktir. Oysa dinsel inanç, dışsal zorlamadan etkilenmeyen bir mahiyete sahiptir. Hakiki ve kurtarıcı dinin benimsenmesi, aklın bizatihi içsel olarak iknasına dayanır. Herhangi bir dinsel inancın bir başkasına benimsetilmesi amacıyla izlenen yol, öyle bir yol olmalıdır ki, Tanrı katında da muteber olsun.

"Aklın (zihnin) doğası öyle bir yapıdadır ki, dıştan herhangi bir güç vasıtasıyla herhangi birşeye inanmaya zorlanamaz. İnsanların mülklerine el koymak, onları hapse atmak, onlara işkence etmek vb. bu türden hiçbirşey insanların içsel yargılarının, kendileriyle oluşturduğu şeylerde bir değişiklik yapmaya zorlamak açısından herhangi bir etkiye sahip olamazlar"⁵¹.

⁵⁰ A.g.e., s. 20.

⁵¹ A.g.e., s. 18.

"Halis bir dinin bütün hayatı ve gücü zihnin içsel olarak ve bütünüyle ikna olmasından ibarettir. İnanç, inanmaksızın inanç değildir"⁵².

Locke'un hoşgörü kuramının temel argümanlarından en önemlisi, inancın doğası gereği, dışsal olarak yapılan müdahale ve zorlamalardan etkilenemezliği. İnsanlara baskı uygulama etkili bir yöntem değildir. Dışsal zorlama bir insan üzerinde belli bir dinsel inancın belli bir tarzını ifa etmesi yönünde bir değişiklik yapmak bakımından etkili olabilir. Ancak bu, insanların ruhunda bir değişikliğe yol açamaz, bu yolla insanın samimi inancı etkilenmez, dolayısıyla dışsal ibadetlerde bir değişiklik olsa bile, bunun ruhların kurtuluşu açısından hiçbir değeri yoktur.

Peki acaba Locke'a göre, kilisenin, insanların ruhlarının kurtuluşuyla ilgili olarak yapabileceklerinin mahiyeti nedir ve onun bu konuda başvuracağı meşru araçlar nelerdir? Daha önce de belirtmiştik; Locke'a göre kiliseler gönüllü birliklerdir, bu gönüllü topluluğun üyelerinin cemaat olmanın bir gereği olarak yerine getirmekte olduğu -elbette iradi olarak benimsenen- çeşitli yükümlülükler vardır. Ona göre bu yükümlülüklerin yerine getirilmemesi durumunda "cemaatin meşru olarak kullanabileceği silahlar, tavsiyelerde bulunmak, ihtar etmek, öğüt vermektir"⁵³. Eğer bütün bunlar etkili olmuyorsa kilisenin kullanabileceği en son silah, cemaatten ihraç etmektir. Locke'un bu sonuncu tedbirden sonra titizlikle vurguladığı şey, cemaatten ihraç edilenin sivil çıkarları bakımından herhangi bir zarar görmemesine özen göstermek gerektiğidir. Locke'a göre eğer bir insan doğru yoldan saparsa bu, sadece onun talihsizliğidir. Onu bu dünyada dünyevi şeylerle cezalandırmanın hiçbir anlamı yoktur. Öte dünyada onu zaten sefil bir hayat beklemektedir⁵⁴. Kiliseler eğer gönüllü topluluklarsa, bireyler, ona kendi özgür iradeleriyle ve vicdanlarının sesine uyarak katılıyorsa, kendi ruhlarının kurtuluşuyla ilgili

⁵² A.g.e., s. 18.

⁵³ A.g.e., s. 22.

⁵⁴ A.g.e., s. 23.

iyiliği artık orada bulmamaları durumunda, ondan ayrılma hususunda herhangi bir engelleme ile karşı karşıya kalmamaları gerekir.

"Bir kimse, daha sonra, bağlı olduğu öğretilerde yanlış birşey bulursa veya bizatihi katıldığı topluluğun ibadetinde kendisine aykırı gelen birşey bulursa, bu kimse o topluluktan ayrılma hususunda niçin ona katıldığı kadar özgür olmasın?"⁵⁵

Locke, dinsel inanç ile sivil çıkarlar ya da kilise ve devletin mahiyeti ve hükümler alanlarını birbirinden ayırdıktan sonra, ikisi arasındaki muhtemel ilişkiler ve bu ilişkilerin sonuçları üzerinde durmaktadır. Locke için, devletin insanların dinsel inanç ve ibadetlerine müdahale etme hak ve yetkisi olmadığı apaçıktır. Ancak, dinsel inançlar gereği yapılan kimi ibadetlerin, kimi dinsel ritüel ve adetlerin yerine getirilmesinin kamusal sonuçları olabilir. Locke'a göre dinsel ibadetlerin ya da ritüellerin çoğu, sivil hükümleri ilgilendirmeyen şeylerdir. Sivil hükümlerin ne onların yapılmasını teşvik etmek ne de yapılmalarına engel olmak bakımından bir tasarrufu söz konusu olabilir. İnsanlar inançları gereği adak adayabilir, kurban kesebilirler; buna sivil hükümler müdahale edemez. Ancak bir kimse -farz edelim ki inanç gereği olsun- insan kurban etmeyi talep edemez veya böyle bir talep söz konusu olduğunda, inanca ve ibadete müdahale edilmeyeceği veya edilmemesi gerektiği ilkesine dayanarak, sivil hükümlerin buna müdahale etmemesi gerektiğini öne süremez. Hiç kimse, dinsel inançlarına dayanarak gerçekleştirdiği ibadetleriyle -bu ibadet kendi inançları gereği Tanrı katında makbul olduğunu düşündüğü bir ibadet olsa bile- kamusal düzeni bozamaz, hiç kimsenin kamusal çıkarlara zarar vermesine hoşgörü gösterilemez.

Locke'un verdiği açık bir örnek vardır: Bir kimse ister bir ziyarette isterse de dinsel bir toplantı sırasında ibadetsel gerekçeyle kendisine ait bir buzağı kurban edebilir, onun herhangi bir parçasını herhangi bir şekilde pişirebilir vs. Bunu yapmakla o, hiç kimseye haksızlık etmez ya da hiç

⁵⁵ A.g.e., s. 20.

kimsenin menfaatine zarar vermez. Böyle davranmanın Tanrı'yı memnun edip etmeyeceği onu yapanın karar vereceği birşeydir. Ancak herhangi bir salgın sonucu eldeki hayvanlar telef olursa ve kamu çıkarı gereği sivil hükümler bütün buzağı kesimlerini yasaklamışsa, dinsel gerekçelerle de olsa bu yasak ihlal edilemez veya onun ihlal edilmesi hoşgörülemez. Çünkü bu karar, dine, dinsel ibadetlere karşı alınmış bir karar değil, kamu çıkarı göz önünde bulundurularak alınmış 'siyasal bir karar'dır⁵⁶. Dinsel ibadetlerle kamusal çıkarların çatıştığı yerde aslolan, kamusal çıkardır ve sivil hükümlerin bu amaçla başvuracağı önlemler meşrudur.

P. Bayle, hoşgörü hakkında geliştirdiği görüşlerden ötürü, her ne kadar Locke'dan daha ileriye gitmişse de, Locke'un görüşlerinin gördüğü ilgiyi görmemiştir.⁵⁷ O, yazılarında hoşgörünlüğün hem ahlaksal hem de akısal olarak yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışıyor. Bayle, hoşgörüye ilişkin görüşlerini daha önce Augustinus'un da kullandığı *Compelle Intrare*'nin felsefi yorumundan hareketle geliştiriyor. Ona göre bu ayet literal anlamda alındığında suça teşvik eden bir anlam ifade ediyor. Eğer bu metnin literal anlamı ilk dönem Hristiyanları için de geçerliydiyse, onların da öyle davranmaları gerekirdi. Oysa onlar bizzat, kendilerine uygulanan zulmün, kendilerinde herhangi bir inanç değişikliği yaratmadığını bilmekteydiler. Dolayısıyla onların bu sözü, Augustinus'un yorumlamış olduğu anlamda yorumlamaları imkansızdır.

Bu ifadeyi yorumlarken, demekte Bayle, onun literal anlamını değil Kutsal Kitap'ın ruhunu dikkate almamız gerekir. İncil'in ruhuna uygun düşen şeyler şefkattir, merhamettir, insan severliktir; onda aslolan bunlardır. Eğer Kutsal Kitap'ta birbiriyle çelişik gibi görünen ifadeler varsa, onlar İncil'deki bu asıllara göre yorumlanmalıdır. O, çelişkileri aşmak için akla başvurmayı öneriyor. Çünkü akıl, Bayle'a göre, Tanrı'nın kendisini ifade ettiği araçtır, yani Tanrı'nın kendisini

⁵⁶ A.g.e., s. 36.

⁵⁷ Başka bir gönderme yapılmadıkça P. Bayle ile ilgili bilgiler, H. Camen, A.g.e., s. 234-238; P. King, A.g.e., s. 91-98'den aktarılmıştır.

insanlara vahyederken seçtiği araçtır. Bu yüzden akıl ister Kutsal Kitap'ta olsun, ister başka herhangi bir yerde olsun, doğru ve yanlış birbirinden ayırmaya yarar.

Kutsal Kitap akla uygun yorumlandığında, *Compelle Intrare*'nin zor kullanmayı meşru gören yorumunun ahlaksallığa ve dindarlığa aykırı düşeceği görülecektir. O halde Kutsal Kitap için de göz önünde tutulacak nihai kriter ahlaksallığın ve dindarlığın ilkeleridir. P. King'in ifade ettiği gibi, inançla akıl arasında ilişki söz konusu olduğunda, üstünlük akla aittir; dolayısıyla inanç akla tabi olmak durumundadır. Ancak, bununla, Bayle, akli mutlaklaştırmaya yönelmiyor. Çünkü ona göre insan akli öyle bir doğaya sahiptir ki, hakikati eksiksiz ya da mutlak olarak bilemez. O halde insanların farklı inançlarından ötürü birbirlerine karşı hoşgörüsüz davranmalarını meşrulaştıracak hiçbir mutlak araç yoktur.

Bayle'a göre dinsel farklılıklar kaçınılmazdır. Çünkü insanlar farklı yerlerde ve farklı zamanlarda yaşamaktadırlar. Bu yüzden onların dinsel hakikatleri birbirlerinden farklı tarzlarda algılamaları ve yorumlamaları son derece doğaldır. Şaşırtıcı olan ya da şaşırtıcı olması gereken şey, insanların nasıl olup da farklı inançlara sahip olduğu değildir; nasıl olup da farklı inançlara sahip oldukları için birbirlerine işkence edip, birbirlerini öldürdükleridir. Gerçi Bayle'a göre farklılıklar bizatihi değerli değildir. Çünkü o da 'dinsel birlik' parçalandığı için hayıflanmaktadır. Ancak, o, bu durumu insan doğasına başvurarak açıklamaktadır: İnsan mükemmel bir varlık değildir, çeşitli zaaf ve tutkulara sahiptir, dolayısıyla hakikati kavrama söz konusu olduğunda insanın zaaf ve tutkuları onu sınırlar. O halde Bayle'a göre mükemmel olmadığımızı bilmemiz, bunu kavramamız farklılıklarımızı veya eksikliklerimizi karşılıklı olarak hoşgörmemizi sağlayabilir. Daha doğrusu bundan ötürü birbirimize karşı hoşgörü göstermek zorundayız. P. King'e bakılacak olursa, Bayle'a göre tanrı insanı öyle bir doğada yaratmıştır ki, hakikati bilme konusunda insana mükemmel olmayan yetiler ya da araçlar vermiştir. İnsanlar kendilerinde en gelişmiş olan yetiyle ve kendilerine uygun olan bir yolla hakikati araştırmaya girişirler. Zaten Tanrı'nın arzu ettiği de budur. Hakikate ilişkin kesinlik konusunda Tanrı çok az kişiye

imtiyazlı davranmıştır. Bu öyle bir imtiyazdır ki, bir başkasının onu anlayabilmesi için kendisine de aynı imtiyazın bahşedilmesi gerekir. Öyle görülüyor ki Bayle, İsa'nın, dolayısıyla vahyin konumunu imtiyazlı ve meşru kılmaya çalışmaktadır.

O halde, insanların yetileri farklıysa, onların hakikati kavrama tarzlarının, dolayısıyla inançlarının farklı olması son derece doğaldır. Sapkınlık olarak adlandırılan şey, vicdanın (ya da bilincin) hakikati kavrama konusunda **norm olan** yollardan farklı bir yolu takip etmesi durumudur. Eğer hakikati mükemmel olarak bilmek söz konusu değilse -ki değildir- bu durumda 'sapkınlık' kavramı saçma bir kavram olacaktır.

Karşılıklı hoşgörüyü savunan Bayle, Katoliklerle Protestanlar arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, tam da Locke'un ifade ettiği gibi, başkalarına karşı hoşgörüsüzlüğü teşvik ettikleri için Katoliklerin hoşgörülmemesi gerektiğini öne sürer. Ancak o, Hristiyanlık'tan ayrı olan mezhep ve dinlerin de hoşgörülmesi gerektiğini savunur. Devletin anayasasına tabi oldukları, devlette inanç tekeli iddiasında bulunmadıkları sürece Müslümanların da Yahudilerin de kamusal hayatta yer alma hakları vardır. Ancak, yine tıpkı Locke'da olduğu gibi Boyle'da da tanrıtanımazlara karşı hoşgörü yoktur. Ona göre devletin güvenliği açısından din önemli bir işleve sahiptir. Tanrıtanımazlar dine saldırırken, aynı zamanda evleti de tahrip etmektedirler. Bu yüzden devlet hoşgörü ilkesini tanrıtanımazları da içine alacak ölçüde genişletemez.

DİNLER VE HOŞGÖRÜ

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, hoşgörüsüzlüğün tarihsel olarak ilk ortaya çıktığı ve en şiddetli biçimde hissedildiği alan, dinsel alan olmuştur. Bu olgu, çoğu zaman hoşgörüsüzlüğün dinin doğasında olduğu görüşlerinin dile getirilmesine yol açmıştır. Hoşgörüsüzlüğün dinin doğasında olup olmadığı sorununu kesin olarak yanıtlamak imkânsızdır. Çünkü din kavramı soyuttur ve mutlak olarak tanımlanabilen bir kavram değildir. Din kavramına ilişkin

olarak yapılan genel tanımlar, insanlık tarihinde tezahür eden dinlerin, ya inananları açısından ifade ettiklerine ya da yerine getirdikleri sosyal-tarihsel işlevlere başvurmaktadır. Ayrıca fiili dinsel hoşgörüsüzlüğün tarihsel olarak ortaya çıktığı bir olgu ise o halde, dikkate alınması gereken o tarihsel koşulların özellikleridir. Bu durumda herhangi bir dinin hoşgörüsünden ya da hoşgörüsüzlüğünden söz edilemez mi? Şüphesiz ki, bir dinin dogmatik-öğretisel özellikleri bakımından hoşgörüyeye açık olup olmadığından ya da hoşgörüyeye ne ölçüde imkân verdiğiinden söz edilebilir. Ancak bütün bunlardan önemli olan, bir dinin dogmatik öğelerinin, inanç ve değer sisteminin nasıl algılandığı ve hayata geçirildiğidir.

"Bir din önce ne kadar toleranssız olursa olsun, devlet tarafından desteklenmedikçe, yani toplum hayatında hukuki bir statü kazanmadıkça, bu toleranssızlık etkisiz kalmaya mahkumdur. Buna karşılık bir din önce ne kadar toleranslı olursa olsun devlet onu biricik meşru din ilan edecek olursa, dinde toleranssızlık baş gösterir. (...) Dinde tolerans ya da toleranssızlık dediğimiz olayın siyasi motifleri dini motiflerden hem önce gelir hem ağır basar"⁵⁸.

O halde dinlerin teolojik özelliklerinin, inanç ve değer sistemlerinin hoşgörüyeye elverişli olup olmadıkları bu bağlamda ele alınabilir.

Hoşgörü kavramı bağlamında dinleri çeşitli sınıflara ayırabiliriz: Tanrı anlayışları bakımından çoktanrıci-tektanrıci, kutsala/hakikate sahip olma iddiası bakımından bütüncü-parçacı (ya da mutlakçı-görelci), hitap ettikleri kitle bakımından etnik/ulusçu-evrenselci. Çoktanrıci dinlerin hoşgörüyeye, tektanrıci dinlerden daha elverişli olduğu görüşü çok yaygın olarak kabul edilen bir görüştür ve bu görüş tarihsel olarak da destek bulmaktadır. Antik Yunan site devletleri ve Roma İmparatorluğu çoktanrıci toplumlardı. Bu toplumlarda birçok farklı inanç ve dogma birarada yaşamaktaydı. Çoktanrıci

⁵⁸ H. Batuhan, *Batı'da ...*, s. 45.

dinler, katı teolojik ilkelere dayanmazlar ve en az bunun kadar önemli olanı, bu dinlerin çerçevelerini kesin olarak belirleyen kutsal bir metinleri yoktur. M. Cranston'un belirttiği gibi, birçok tanrının varlığının kabul edildiği yerde, birçok farklı dogmanın varlığı da kabul edilebilir⁵⁹. Çoktanrıcılığı ve tektanrıcılığı çeşitli bakımlardan karşılaştırmış olan Hume, onları hoşgörüyeye olan eğilimleri bakımından da karşılaştırır:

"Putatapıcılığın şu apaçık yararı vardır: Kendi tanrılarının güç ve işlevlerini sınırlamakla, doğal bir biçimde öteki din ve ulusların tanrılarına da tanrısallıktan bir pay verir ve hem ayinleri, törenleri, gelenekleri hem de türlü tanrıları birbiriyle bağdaşabilir hale getirir. (Tek)tanrıcılık gerek yararları, gerek zararları yönünden buna karşıttır... Tek bir dinsel bağlanma konusu kabul edilmekle, öteki tanrısallıklara tapmak saçma ve dinsizce bir şey sayılır. Dahası, bu konu birliğinin, bir inanç ve tören birliği gerektirmesi ve düzenici kişilerin eline düşmanlarını dinin dışına düşmüş, hem tanrının hem de insanın gazabını haketmiş diye gösterme bahanesi vermesi doğal görünüyor"⁶⁰.

Çoktanrılı dinlerde tanrılar ölümsüz olmaları dışında bütünüyle insanî özelliklere sahiptir. Dolayısıyla onlara, insanlarda görülen herhangi bir kusuru atfetmekte herhangi bir mahzur görülüyor. Tanrılarının mitik özellikleri, onlara ilişkin çok farklı algılamalara izin vermektedir. Tektanrılı dinlerdeyse, tanrı insanî dünyadan aşkındır ve mahiyeti bakımından da insanlardan farklıdır. Ayrıca tektanrıcı geleneklerde tanrı tasavvuru kutsal metinle, dogma ve öğretiyeye belirlenmiştir. Bu geleneklerde tanrı aynı zamanda rasyonel söylemin konusudur. Bu bakımdan tanrı, herkesin istediği gibi tasavvur edebileceği bir varlık değildir. Hiç şüphesiz ki, bununla kastettiğimiz tektanrılı dinlerde tanrıya ilişkin algının üniform olduğu değildir, ancak tanımlanmış

⁵⁹ M. Cranston, *Toleration*, s. 144.

⁶⁰ D. Hume, *Din Üstüne*, Çev. Mete Tunçay, Kaynak Yay. İstanbul, 1983, s. 70-71.

olan tanrının mahiyetinin, sınırsız bir tasavvurlar özgürlüğüne izin vermediğidir.

Antik Yunan ve Roma toplumlarının her ikisi de çoktanrııcıydı ancak bu her iki toplumda da çoktanrııcılığın sosyal ve siyasal izdüşümleri farklı tezahür etmekteydi. Daha doğrusu onların sosyal-siyasal izdüşümleri söz konusu toplumların siyasal örgütlenme biçimleriyle yakından bağlantılıydı. Yunan site devletlerinde her bir sitenin kendi tanrıları vardı ve her bir site başka sitelerin ya da toplumların tanrılarına kapalıydı. İmparatorluk örgütlenmesi ise Roma'ya, fethettiği toplumların tanrılarını imparatorluğun Tanrılar Pantheonu'na katma imkânı veriyordu. Bu bakımdan çoktanrııcılığın siyasal çoğulculukla değil ama sosyal çoğulculukla örtüşmesinin en iyi örneğini veren Roma toplumdur.

Hristiyanların Roma İmparatorluğu'nda kovuşturmaya uğramaları ve zulme maruz kalmaları, sadece, hakikat tekeline sahip olduklarından, bütün başka dinleri kabul etmediklerinden ötürü değildir. Onlar inançlarından ötürü yurttaşlık görevlerini yerine getirmemekteydiler. Örneğin, inançlarından ötürü imparatorluğun askeri olmayı reddetmekteydiler.

Dinleri ikinci olarak hakikat tasavvurları bakımından hoşgörülle ilişkilendirebiliriz. Dinde hakikat ya da dinsel hakikat kavramından söz edilirken G. Mensching'in ifade ettiği gibi, hem mutlak bir nesnel varlığa hem de bu varlığa ilişkin bilgiye işaret edilir⁶¹. Hakikatin objektif varlığı konusunda, bütün tektanrıcı dinlerin ona sahip oldukları iddiasında bulunacakları veya dinlerinin kurucu unsurunun mutlak hakiki varlık olduğunu öne sürecekleri açıktır. Bu bakımdan tektanrıcı dinler, ontolojik olarak başka hakikat iddialarına karşı, şüphesiz ki hoşgörüsüz olacaktır. Tek bir hakikat kavramına dayanan ve bu hakikate ilişkin bilgiyi kutsal bir metinde sabitleyen dinlerin hakikate ilişkin bilgi konusunda, bu metinlerin temel ilkelerine ve

⁶¹ G. Mensching, *Tolerance and Truth in Religion*, Trans. by H.J. Klimkeit, The Uni. Of Alabama Pr., Alabama, 1971, s. 134.

öğretisel çerçevesine uygun düşmeyen hakikat bilgilerine karşı da hoşgörüsüz olacağı öne sürülebilir. Çünkü tektanrıcı geleneklerde, tanrı tasarımı konusunda bireyler sınırsız bir özgürlüğe sahip değillerdir; bu gelenekler Tanrı'yı dogmalarla ve öğretilerle tanımlamaktadırlar. Tanrı, herkesin istediği gibi tasavvur edebileceği bir varlık değil, kendini belli sınırlar içinde algılanmaya zorlayan hakikattir. Bir başka ifadeyle, söz konusu dinlerde Tanrı dogmasının **ne olmadığı** bellidir. Bu durumda, eğer tek bir hakikat varsa, o halde onun tek bir hakiki yorumu vardır. Bu, aynı zamanda, tektanrılı bir din içinde, farklı düşünme ve yorumlama tarzlarına karşı ortodoksinin hoşgörüsüzlüğünün ifadesidir.

Doğu'nun mistik dinlerinin çoğu, tasarladıkları hakikat kavramı çerçevesinde hakikati kavramanın ya da hakikate ulaşmanın birden çok yolunu meşru görmektedirler. Örneğin, Budist gelenekte bu anlayış, kör adamlar ve fil anektoduyla ifade edilir: Körlerin her biri 'Fil neye benziyor?' sorusuna fillere dokundukları noktadan hareketle, çeşitli benzetmeler yaparak yanıt vermeye çalışıyorlar. Oysa fil bütün bu benzetmelerin hem her birinden hem de tümünün yanyana getirilmesinden farklıdır. Yani hakikat, herhangi özel-tikel bir algılamanın, algılamaların yansıtıklarından daha fazla birşeydir ve hiçbir algılama onun bütününe kucakladığı iddiasında bulunamaz. Bunu dinsel terimlerle ifade edecek olursak, Budist öğretilere göre, farklı dinsel gelenekler, kutsal olanla ya da hakikatle kısmi bir buluşma noktasına sahiptir. Herhangi bir dinin kutsalla temas ettiği noktalara ilişkin ifadeleri, tıpkı kör adamların file dokundukları noktaları ifadeleri gibi mecazidir, simgeseldir. Hoşgörüsüzlüğe yol açan şey, her bir kör adamın kendi kısmi kavrayışının evrensel olarak geçerli olduğunu iddia etmesidir⁶². Böylece Budist gelenek, hakikate ilişkin kendi geleneğinin de göreceli bir öneminin olduğunu içermektedir. G. Mensching Buda'dan aktarıyor:

"Bu öğreti bir akarsuda, akarsuyun bir yanından (fani dünya) öbür yanına (Nirvana) geçmek için

⁶² A.g.e., s. 19-20.

kullanılan bir sal gibidir. O, işlevini yerine getirdiğinde onun devam ettirilmesine artık gerek yoktur"⁶³.

Sadece bizatihi mistik olan dinler değil, tanımlanmış/belirlenmiş hakikat kavramı etrafında biçimlenmiş dinlerin içinde doğan mistik gelenekler de hoşgörülüdürler. Çünkü bütün bu geleneklerde önemli olan hakikate ilişkin bilgiden çok onun 'hissedilmesi', yaşanması veya ona ulaşmanın yoludur. Bu bakımdan mistik geleneklerde hakikate ilişkin tasavvurlar bireyseldir. Herhangi bir birey, başka bir bireyin hakikate ilişkin kavrayışına karşı, onu 'değerli' bulmak bakımından olmasa bile, ona kayıtsız olmak bakımından 'hoşgörülü'dür.

Son olarak dinleri hitap ettikleri kitle bakımından hoşgörü kavramı çerçevesinde karşılaştırabiliriz. Dinler ya belli bir gruba aittirler ya da insanlığın tümüne hitap ettikleri iddiasındadırlar. Etnik dinler ile evrensel dinlerin hoşgörüye ilişkin yatkınlıkları ya da uzaklıkları farklı noktalardan tespit edilebilir. Etnik dinler, hakikatin veya kurtuluşun sadece belli bir kavme, cemaate, etnik topluluğa bahşedildiği iddiasına dayanırlar ve bu bakımdan seçkincidirler. Kendi etnik değerlerine yönelik herhangi bir olumsuzlama ya da saldırı içermediği sürece başka hakikatlere karşı kayıtsızdırlar. Ancak etnik dinler bireysel tercihlere değil, grup ruhuna bağlı oldukları için, din seçimi konusunda grubun bireylerinin özgürlüklerinden söz edilemez. Örneğin dinden çıkma kavramı, etnik dinler açısından söz konusu değildir.

Evrensel dinler insanlığın evrensel birliği ilkesine dayanırlar ve bu bakımdan, bütün insanlığı kucakladıkları iddiasındadırlar. Örneğin, Hıristiyanlık ve İslam evrensel olma iddiasında olan dinlerdir. Evrensellik iddiası, bu dinlere hoşgörü konusunda önemli bir teorik imkân sağlamaktadır. Zira, bu iddia insanların evrensel kardeşliğini ve eşitliğini öngörmekte, dolayısıyla herkesin eşit ve eşdeğer olarak birarada yaşamasının uygun

⁶³ A.g.e., s. 20.

zeminini hazırlar gibi görünmektedir. Ancak, öte yandan, evrensel olma iddiası, hakikatin de evrensel sahibi olma iddiasına götürür ve bu iddia özel bir dinsel gelenek tarafından öne sürüldüğünde, başkalarının hakikatinden söz edilemez. Hakikatin evrensel/mutlak sahibi olma, başka hakikat iddialarının tümünü geçersiz kılmaktadır.

Dinlerin yapıları bakımından hoşgörü kavramıyla olan ilişkilerine yönelik olarak yaptığımız bu kısa belirlemenin ışığında İslam'ın durumunu tespit etmeye çalışalım. İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlık ile birlikte tektanrıci İbrahimi geleneğe ait olduğunu iddia eden bir dindir. Ancak evrensel olma iddiası bakımından Hıristiyanlık ile birlikte bir kavim dini olan Yahudilik'ten ayrılır. Hoşgörü kavramıyla ilişkileri açısından Hıristiyanlık'la Müslümanlık arasında kimi noktalarda benzerlikler olsa bile ne öğretisel bakımdan ne de tarihsel serüvenleri bakımından birbirleriyle örtüşen paralelliklere sahiptirler. Burada Hıristiyanlık ile İslam arasında hoşgörü kavramı çerçevesinde bir karşılaştırma yapmak amacıyla değiliz. Ancak, Müslümanlık'la aynı gelenek içinde yer alan bu dinin evrensel insanlık idesine ve sevgi kavramına dayandığı halde, nasıl olup da Batı tarihinde dinsel hoşgörüsüzlüğün başlıca kaynağı olduğu ilgi çekicidir.

İçinden doğduğu Yahudilikten farklı olarak kendisini herhangi bir ulusun dini olarak takdim etmeyen Hıristiyanlık, başlangıcında, inanç konusunda savunduğu bireysel otonomi kavramı nedeniyle özgürlükçü bir din olarak ortaya çıkmıştır. Paul Tanrı katında insanların eşitliğini şu sözlerle dile getirmektedir:

"Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı vardır. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz"⁶⁴.

⁶⁴ Galatyalılara – 3:28.

Batı tarihinden modern çağlarda ortaya çıkan sosyal-siyasal eşitlik kavramının kaynağının bu ilke olduğu, Hıristiyanlar tarafında sık sık dile getirilmektedir. Ancak C. Castoriadis buna itiraz etmektedir:

"Hıristiyanların vaaz ettiği 'ruhların aşkın eşitliği'ni toplumsal ve siyasal eşitliğe ilişkin modern düşüncelerin atası olarak sunmak istemeleri tuhaftır. Bunu yapabilmek için insanın, en inanılmaz bir biçimde on iki yüzyıllık Bizans'ı on yüzyıllık Rusya'yı, on altı yüzyıllık İber Yarımadası'nı, Avrupa'da köleliğin kutsanmasını (...) Avrupa dışındaki köleliğin kutsanmasını, köylü savaşları sırasında Luther'in davranışlarını ve ele almadığımız bir dolu başka şeyi unutmaya ya da silip atması gerekir"⁶⁵.

Ünlü 'Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya' ilkesi, 4. yüzyılda Hıristiyanlık'ın, devletin tek resmi dini olarak kabul edilmesinden sonra iptal edilmiş ve böylece Hıristiyanlık başka bütün dinlere karşı savaş açmakla kalmamış, verili toplumsal-siyasal eşitsizliğin hem meşrulaştırılmasının hem de sürdürülmesinin aracı olmuştur. Başlangıçta Roma İmparatorluğu'nun zulmüne karşı dayanışmanın ifadesi olan özgürlük yanlısı kilise, arkasına aldığı siyasal güçle *compelle intrare*'yi, dine sadece davet olarak algılamamış, herkesin zorla hıristiyan yapılmasını dile getiren bir buyruk olarak kabul etmiştir. Augustinus, sapkının (heretik) hesabının yargı gününde (hasat zamanı) görüleceğini dile getiren 'ayrık otu' anektodunu farklı yorumlayarak "ayrık otunun kökünün kazınması sırasında diğer ürünlere zarar gelmeyeceği apaçıkça, o halde onun hemen kazınması gerektiğini" ifade etmektedir. Örnekleri çoğaltmak mümkün ancak gereksizdir. Bu birkaç örnek bile özgürlüğe ya da hoşgörüye en açık olan ilkelerin siyasal bir otoritenin manipülasyonu ile nasıl en hoşgörüsüz ya da baskıcı uygulamaların meşruiyet aracı olabileceğini göstermektedir.

⁶⁵ C. Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*, Çev. Hülya Tufan, İletişim Yay., İstanbul, 1983, s. 101.

Gelelim İslam'a. İslam, İbrahimi geleneğin son dini olduğu iddiasındadır. O, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ın tarihsel geleneğine katılmasa da söz konusu dinlerin teolojik geleneklerine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu, İslam'a söz konusu iki geleneğin mensuplarına karşı, hoşgörülü olma konusunda önemli teorik imkânlar sağlamaktadır. Nitekim İslam, kutsal kitabı olan **Kur'an**'da bu iki geleneğe açık olduğunu beyan etmektedir. Ancak İslam'ın tevhid ilkesi hem İslam'ın aşkın, tek ve mutlak hakikat olan Tanrı anlayışını tanımlar, hem de müslümanların önüne insanlığın birliği hedefini koyar. İnsanlığın birliği, herkes Kadir-i Mutlak ve Mutlak İrade sahibi Allah'a kayıtsız şartsız teslim olduğunda gerçekleşir. O halde müslümanın sorumluluğu, herkesi Allah'ın iradesine çağırmaktır. Burada hoşgörü sorunu açısından önemli olan şey, bu davetin hangi araçlarla gerçekleştirileceğidir ve davetin reddi durumunda onu reddedenlere nasıl davranılacağıdır.

İslam, peygamberinin tebliğ faaliyetleri süresinde oluşumunu bir devlet formu içinde tamamladığı için, Hıristiyanlık'ın tarihsel olarak yaşadığı gibi din-devlet çatışması yaşamamıştır. Dolayısıyla İslam'ın hoşgörüsünün hukuki/siyasi formu bizzat onun kuruluş sürecinde belirlenmiştir. Hem **Kur'an** hem de Muhammed'in pratiği müslümanların, müslüman olmayanlarla birarada nasıl yaşayacağını zeminini büyük ölçüde belirlemiştir. Bütün bir İslam tarihi boyunca İslam devletlerinde bu zeminde durulup durulmadığı ayrı bir sorundur, ancak burada dikkat edilmesi gereken şey İslam'dan başka olanın tanınmış olmasıdır.

Bundan sonraki bölümlerde hoşgörü kavramının esas değerinin kamusal alandaki ilişkilerde ortaya çıktığı düşüncesinden hareketle İslam'ın kendisinden başka olanla ne tür bir ilişki kurduğunu ya da kurma imkânına sahip olduğunu ele almaya çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM:

KUR'AN'DA VE İSLAM'IN İLK DÖNEMİNDE HOŞGÖRÜ

KUR'AN'DA HOŞGÖRÜ

Bugün elimizde mevcut olduğu biçimiyle **Kur'an**, İslam inancına göre, Allah'ın, 610–632 yılları arasında, elçisi Muhammed vasıtasıyla ilettiği olduğu mesajın, İslam vahyinin, yazılı formunu oluşturmaktadır. Yine İslam inancına göre o, başında İslamî sıfatı bulunan her türlü öğreti ve pratiğin, meşruiyetlerini kendisine dayandırmak zorunda oldukları ilkeler bütünüdür. Gerçi o, sorunsallaştırılmış olan bir kavramın, kendisinden hareketle, felsefi bir tutarlılıkla ele alınabileceği, tutarlı, felsefi bir bütünlük arz eden, sistematik-teorik bir teoloji kitabı değildir. Bununla birlikte **Kur'an**, İslam teolojisini ve İslam tanrı anlayışını, Tanrı–evren, Tanrı–insan, evren–insan ilişkisini; bütün bunların ilahi hikmet uyarınca düzenlenişinin⁶⁶, bir başka ifadeyle İslamî kozmikleştirme⁶⁷ bir sonucu olarak oluşan hayatın anlamı ve nihai ereğine ilişkin İslamî anlayışı, İslamî ruhu dile getirmektedir. Bu durumda, İslamî hoşgörünün doğasını ve teolojik ilkelerini, tutarlı felsefi bir kavramsal örgüsünü bulamayabileceğimizi de göz önünde bulundurarak,

⁶⁶ **Kur'an**'da evrenin rasgele yaratılmadığı, onun belirli bir amaca yönelik olarak düzenlendiği ifade edilir. Bkz. **Müminun**:115

⁶⁷ Başına 'İslamî' sıfatını eklediğimiz kozmikleştirme kavramını, P.L.Berger'in kullandığı anlamda kullanıyoruz. Berger'e göre din, kutsal bir kozmos oluşturmanın veya kozmosu kutsallaştırmanın aracıdır. Aşkın bir tanrı inancına dayalı bir "din tarafından ortaya konan kozmos hem insandan aşkındır hem de onu içine alır. Kutsal kozmos, insan tarafından kendi dışında var olan ve muazzam bir şekilde güçlü bir realite olarak karşılanır. Ne var ki bu realite, kendi kendine insana hitap eder ve onun hayatını nihai olarak anlamlı bir düzen içersine yerleştirir". P.L. Berger, **Dinin Sosyal Gerçekliği**, Çev.:Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul, 1993, s. 56.

yukarıda sözü edilen nedenlerden dolayı, yine de öncelikle ve özellikle **Kur'an**'dan hareketle ele almamız kaçınılmaz görünmektedir.

Tek tanrıcı bir din olan İslam, herşeyi yoktan var eden Kadir-i Mutlak Allah tasavvurunu temel teolojik prensip olarak kabul etmektedir. Allah, geri kalan varlıkların üstünde ve onlara aşkın olan bir varlıktır. Dolayısıyla O'nunla diğer varlıklar arasında mahiyet farkı vardır. Ancak Allah, hikmetinin anlaşılması veya bilinmesi arzusundadır. Bu bakımdan da O, insani hayatla ilgilenmektedir ve hakikatinin insani düzlemde anlaşılmasını sağlamak için elçiler göndermiştir. Gönderdiği elçiler sayesinde ki O'nun mutlak hakikati, insani algılama alanına açılmış ve 'din' olarak tezahür etmiştir. Dinsel hoşgörü kavramı, dinlerin çokluğunu ya da dinsel farklılıkları veri kabul eder ve onların birarada var olacağı zemini belirler. O halde **Kur'an**'ı hoşgörü kavramından hareketle ele alırken göz önünde bulundurmamız gereken şey, onun dinsel çokluğu veya dinsel farklılıkları nasıl değerlendirdiğine ve farklılıkların hangi zeminde ve nasıl birarada var olabileceğine ilişkin önermeleri olacaktır. Dinlerin çokluğunun ya da dinsel farklılıkların 'veri' oluşunun Kadir-i Mutlak ve yoktan var eden tek tanrı anlayışına sahip bir din açısından önemli teolojik tartışmaları doğuracağı açıktır. Ancak sorunu daha baştan katı bir teolojik ikilem içinde ortaya koymak, temel sorunu hoşgörü olan bu araştırmayı daha başlamadan kısır bir döngü içine sokacaktır. Çünkü birarada yaşamak, 'pratik insani' bir sorundur. Bu bakımdan İslam'ın dinsel hoşgörü konusundaki teolojik ilkelerinin 'teorik' tutarlılığının yanı sıra, onların insani düzlemdeki pratik algılanışlarını göz önünde bulundurmak da gerekli, hatta daha önemlidir.

Kur'an'ı, çalışma konumuz olan hoşgörü kavramı açısından ele almadan önce, şunu da hemen belirtelim ki, o, söz konusu kavramla ilgili olarak etik-politik boyutları olan başka birçok kavrama nazaran bize belli bir kolaylık sağlamaktadır. Örneğin kimi araştırmacılar tarafından, anayasal devlet, hukuk devleti, insan hakları, demokrasi vb. kavramlar söz konusu olduğunda, **Kur'an**'ın bu kavramları dolaysız bir biçimde içermediği, bunların

ancak dolaylı bir biçimde İslamî ruhtan çıkarsanabileceği (ya da çıkarsanamayacağı) görüşü dile getirilir. Oysa hoşgörü kavramı söz konusu olduğunda, **Kur'an**'da kavramın kendisi doğrudan kullanılmamış olsa bile, onun işaret ettiği fiili durum veya onun içeriğini oluşturan şey, etik-politik boyutları olan diğer kavramlarda olmadığı ölçüde, açık ifadelerle yer almaktadır. İslam vahyi belli bir dönemde belli bir topluma indirilmiştir ve indirildiği dönem ve toplumda başka olan dinlere mensup olanlar (örneğin yahudi ve hıristiyanlar) ve belli bir dine mensup olmayanlar (örneğin putperestler) vardır. Bundan ötürü **Kur'an**'da 'İslam'dan başka' olanın statüsü, değeri ve müslümanların onlara nasıl davranmaları gerektiği hususunda, hiç olmazsa ifade edilmiş olmaları bakımından tartışma götürmez ayetler vardır. İfade edilmiş olmaları bakımından tartışma götürmez diyoruz; çünkü, bununla konuyla ilintili ayetlerden çıkarılabilecek hoşgörü anlayışının tartışmasız olduğunu değil, sadece söz konusu ayetlerin doğrudan doğruya hoşgörü kavramı içine sokulabilecek ilişki ve durumlara ilişkin oluşunun apaçık olduğunu vurgulamak istiyoruz.

İslam'da hoşgörü söz konusu olduğunda **Kur'an** ve Muhammed'in pratiği -hatta dört halife dönemi- birlikte ele alınır. Vahiy sürecinin başlamasıyla birlikte önceleri müşriklere, daha sonra, onların yanı sıra yahudi ve hıristiyanlara ilişkin çeşitli ayetler indirilmiş ve bu ayetler Muhammed'in söz konusu gruplara yönelik tutum ve davranışlarını yönlendirmiştir. Buna dayanarak, konuyla ilgili ayetlerin ancak Muhammed'in pratiği göz önüne alınarak açık ya da doğru bir biçimde anlaşılabilmesi görüşü öne sürülebilir. Şüphesiz ki bu doğrudur. Vahyin en doğru yorumunun, onu insanlara iletmekle mükellef kılınmış olan ilk alıcısı tarafından yapılabileceği ilk bakışta, tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Ancak konuyla ilgilenen araştırmacılardan bazıları, İslam'ın hoşgürüsünün teorik-öğretisel ilkeleri ile Muhammed'in dönemi de dahil olmak üzere bu ilkelerin hayata geçiriliş

pratiği arasında farklılıklar olduğunu öne sürmektedirler⁶⁸. Ayrıca İslam'ın hoşgörü anlayışı söz konusu olduğunda ihmal edilmemesi gereken, ancak Muhammed'in, **Kur'an**'da kendisiyle ilgili doğrudan ayetler bulunmayan, örneğin Medine Sözleşmesi gibi, kimi uygulamalarının varlığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak hem teori ve pratik arasındaki ilişkiye dair yukarıda zikrettiğimiz farklı değerlendirmelerin varlığı nedeniyle, hem de **Kur'an**'ın genel teolojik çerçevesini veren, herhangi bir zaman ve mekana ait olmayan, yani İslam dogmatığının esasını teşkil eden ayetlerden hareketle İslamî hoşgörünün ilkelerini teorik düzeyde de ele almak amacıyla, **Kur'an** ve Muhammed'in uygulamalarını ayrı ayrı incelemeyi tasarlamaktayız.

Kur'an'da hoşgörü ile ilgili olarak, Birinci Bölüm'de incelediğimiz ve tam da bizzat hoşgörü kavramının doğasında olan, sınırları birbirinden kesin olarak ayrılamayan farklı motiflerle geliştirilmiş farklı tutumların geniş bir yelpazesini görmek mümkündür. O başka birçok konuda olduğu gibi bu konuda da tek bir motife dayanan monoblok bir öğreti sunmaz. Başka bir ifadeyle İslam'ın, 'kendisinden olmayana' veya 'başka olana' yönelik olarak tek bir ilke üzerine inşa edilmiş kategorik bir hoşgörüsüzlük anlayışından söz etmek mümkün değildir. O, kendisinden başka olana, ötekine yönelik olarak, başka olanın kendisine olan mesafesi ölçüsünde ve her tarihsel dönemde değişen farklı tutumlar geliştirir: Müşriklere ve İslam'dan dönenlere (*mürted*) karşı tutum hoşgörüsüzlükken, Kitap ehline yönelik tutum tahammül ile kabul arasında seyreden bir hoşgördür. Anahatlarıyla çizilen bu tablodan da görülebileceği gibi, İslam'ın hoşgörü anlayışı, kendisiyle ilişkileneceği

⁶⁸ Örneğin R. P. Mottahedeh, İslam'ın sahip olduğu teolojik ilkelerin, onun tarihsel olarak hayata geçirdiği hoşgörüden çok daha fazlasına imkan verdiğini öne sürmektedir. Bkz. R.P.Mottahedeh, , *Toward an Islamic Theology of Toleration, Islamic Law Reform and Human Rights*, Eds.:T.Lindholm-K.Vogt, Nordic Human Rights Pub., Oslo, 1993, s.25-36. G. Böwering (ve diğerleri) ise, aksine İslam'ın tarihsel olarak uyguladığı hoşgörünün sınırlarının, onun teolojik-öğretisel ilkelerinin ötesine geçtiğini öne sürmektedir: Örneğin **Kur'an**'da müşriklere yönelik olarak konulan kurula uyulmuş olsaydı müslümanlar Hindistan'ı fethettiğinde, İslam'ı kabul etmeyen müşriklerin kılıçtan geçirilmesi gerekirdi. Teorik olarak İslam'ın aslında hoşgörüsüz olması gerekirdi; ama tarihsel gerçeklikler onu daha hoşgörülü kılmıştır. Bkz. G.Böwering v.d., *Die Toleranz im Islam, Wie Tolerant ist der Islam?*, Hrsg. Walter Kerber, München, 1991, s.79-140.

grupların dinsel niteliğine göre değişen, hoşgörüsüzlükten kabule kadar giden bir hat üzerinde seyreden farklı görünümler arz eder. İslam'da hoşgörüyeye ilişkin olarak yapılmış çalışmalarda, bu hat üzerinde benimsenmiş olan kavramın İslam'ın hoşgörüsünü yansıtan esas kavram olduğu öne sürülür. Böylece İslam'ın hoşgörüsünün, mutlak bir biçimde dinsel özgürlüğe imkân verecek genişlikte olduğu öne sürüldüğü gibi, bir kayıtsızlık, kısmi ve şartlı bir özgürlük ve nihayet genel olarak din ve vicdan hürriyeti açısından bir hoşgörüsüzlük örneği olduğu da öne sürülmektedir. Bu görüşleri burada ayrıntılarıyla gözden geçirmemiz söz konusu değildir ancak, çalışma kavramımızla ilgili olduğunu düşünerek seçtiğimiz ayetlere ilişkin farklı ya da karşıt yorumları yeri geldiğinde andığımızda, bu tutumlara işaret etmekten de kaçınmayacağız.

İSLAM'IN HOŞGÖRÜSÜNÜN TEOLOJİK İMKANLARI

İslam'ın dinsel inanç konusunda herhangi bir insani müdahaleye izin vermediği, dolayısıyla hoşgörüden de öte mutlak bir dinsel özgürlüğü teşvik ettiği görüşü, argümanlarını İslam'ın insan tasvirine ve Allah-insan ilişkisine dair **Kur'an**'da mevcut bazı ayetlere başvurarak oluşturmaktadır. **Kur'an**'ın, koşulsuz bir dinsel özgürlük ilkesine sahip olduğunu ileri süren M. Talbi'ye göre bu ilke, **Kur'an**'da ifade edilmiş olan 'ilahi olarak düzenlenmiş insan doğası' kavramından zorunlu olarak çıkmaktadır⁶⁹.

Kur'an'a göre, Allah, insanı yaratıkların en yücesi olarak yaratmış⁷⁰, ona kendi ruhundan üflemiş⁷¹ ve onu yeryüzünde kendi halifesi kılmıştır⁷². Bahsettiği akletme yetisiyle, diğer varlıklardan bütünüyle farklı olarak ona

⁶⁹ M.Talbi, *Religious Liberty: A Muslim Perspective*, *Islamochristina*, No:11 (1985), s.100.

⁷⁰ **İsra**:70.

⁷¹ **Hicr**:29, **Secde**:9, **Sad**:72.

⁷² **Bakara**:30, **Lokman**:20.

ilahi hikmeti kavrama imkânı vererek, yaratılmış varlıklar hiyerarşisinde insanı en üstün konuma yerleştirmiştir. İrade yetisiyle de insana, ahlaksal olarak ifade edersek iyi ve kötü, dinsel olarak ifade edersek hak ve batıl arasında tercih yapma gücü vermiş ve böylece insanın kendi türü içinde 'yüce' bir konum elde edebilmesinin yolunu açmıştır. Kendisine bahşedilmiş olan bu yetiler sayesinde ki, yerlere, göklere ve dağlara teklif edilmiş olan emanet - ilahi sorumluluk- ancak insan tarafından üstlenilebilmiştir⁷³. Nitekim davranışlarından, yaptığı iyilik ve kötülüklerden sorumlu olan tek varlığın insan olduğu da **Kur'an**'da açıkça ifade edilmektedir⁷⁴.

Ancak unutulmamalıdır ki, İslam vahye dayalı bir dindir ve bu vahyin sahibi, onu, değişik zamanlarda seçtiği elçiler vasıtasıyla insanlığa ileten Allah'tır ve Allah katında insanların en değerli olanları hiç şüphesiz bu vahye uyanlar, **Kur'an**'da sık sık geçen ifadeyle iman edenler veya müminlerdir⁷⁵; yalnızca müminler kardeşler⁷⁶. Buna dayanarak denilebilir ki, bütün insanların Allah katında eşit olması ancak ontik olarak, yani varlıklar hiyerarşisi içinde işgal ettiği yer bakımından insan türünün bütün bireylerinin aynı doğaya sahip olduğunun ifadesi olarak anlamlıdır. Ancak bu ontik eşitlik, etik düzlemde bozulmaktadır; çünkü Allah-insan ilişkisi, insanın Allah karşısındaki pozisyonu, **Kur'an**'ın iki merkezi kavramı olan iman ve küfür⁷⁷ kavramlarından hareketle belirlenir; ve bu iki kavram öncelikle ve özellikle ahlaksal bir içeriğe sahiptir.

"İman edip salih amellerde bulunanlar ve Rablerine kalpleri tatmin bulmuş olarak bağlananlar, işte

⁷³ Ahzab:72.

⁷⁴ Fusillet:46, Şura:30, Casiye:15, 21, Müddessir:38, Necm:38-41.

⁷⁵: Âl-i İmran:139; Hucurat:13.

⁷⁶ Casiye:10.

⁷⁷ Bkz. T.Izutsu, **Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar**, Çev.:Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, (tarihsiz), 7. Bölüm.

bunlar da Cennetin halkıdır. Onda süresiz kalacaklardır"⁷⁸.

Zikrettiğimiz bu ayetle hemen hemen aynı ifadelere sahip başka birçok ayeti birlikte değerlendirdiğimizde diyebiliriz ki, herhangi bir özel dinsel gelenek söz konusu olmaksızın bile, Allah katında sonsuz mükafatı hak eden mümin yani iman eden, böyle olmak sıfatıyla ahlaksal olarak türünün içinde en değerlisidir; sonsuz azaba maruz kalacak olan kafir ise ahlaksal olarak türünün en değersizidir. Daha bu noktada bile, insanın Allah katında eşitliği ilkesinin dinsel ve etik açıdan teolojik bir dayanağının olamayacağı öne sürülebilir. Nitekim "Körle gören, inanıp yararlı iş işleyenle kötülük yapanlar bir değildir"⁷⁹ ayetinde ifade olunan tam da bunun göstergesidir. İnsanın, eylemlerinden sorumlu ahlaksal bir varlık olarak tasarlandığı bu ayetlere dayanarak bütün insanların insan olmak bakımından Allah nezdinde eşit ve eş değer olduğu, her hangi bir grubun, ırkın, kavmin ya da kabilenin değil, insan türünün Allah katında imtiyazlı olduğu söylenebilir

Ancak bununla birlikte, aşağıda zikredeceğimiz ayetlerden de görüleceği üzere İslam'a göre inanmanın Allah katında değerli olanı, İslamî inanış biçimidir: "Allah katında din İslam'dır ... kim İslam'dan başka bir din ararsa ondan kabul edilmeyecektir"⁸⁰ vb. Bilindiği gibi islam Allah'a kayıtsız şartsız teslim olma anlamına gelir. F. Rahman'ın ifadesiyle,

“evrendeki herşey mahiyetine yerleştirilmiş kanunlar çerçevesinde hareket ettiği için tüm evren müslümandır. Yani Allah'ın iradesine teslim olmuştur. Bu evrensel kanunun tek istisnası insandır. Çünkü Allah'ın emrine uyup uymamakta

⁷⁸ Hud:23; ayrıca Bakara:82; Rad:29; Beyyine:7.

⁷⁹ Kaf:58.

⁸⁰ Âl-i İmran:19, 85.

bir seçim yapabilme kabiliyeti kendisine verilen tek varlık insandır”⁸¹.

Bu durumda, **Kur’an**’a göre, Allah katında değerli olan kimselerin, teslim olup olmama konusunda sahip oldukları iradeyi İslam’a teslim olmak için kullananlar olacağı açıktır. Daha açık olarak ifade edersek, bu defa inananlar arasında, teslim olmanın geleneği bakımından bir hiyerarşi tesis edilmektedir.

Bu noktayı göz önünde bulundurduğumuzda, onun kayıtsız şartsız bir dinsel özgürlüğü ilke olarak içerdiğini ve teşvik ettiğini iddia etmenin güçlüğüyle karşılaşırız. Çünkü mutlak hakikat iddiası olan bir dinin dinsel özgürlüğü içermesi, tam da bu iddiasından ötürü imkânsızdır. Tam burada Birinci Bölüm’de zikrettiğimiz M. Cranston’un hoşgörü ile özgürlük arasında yaptığı ayrımı yeniden hatırlayalım: Özgürlük ne etik ne de başka türden herhangi bir yargıda bulunmaksızın özgür olduğu söylenen herkesin eşit ve eş değer olduğu ilkesinin kabulünü ön gerektirir⁸². Oysa İslam açısından herkesin, daha inanmanın formu söz konusu olduğunda bile eşit ve eşdeğer olmadığı açıktır; hatta Allah seçmiş olduğu elçileri bile birbirinden üstün tutmaktadır⁸³.

Bu tartışmayı M. Talbi’nin görüşleri dolayısıyla açtık. Ama hemen belirtelim ki Talbi’nin söz konusu makalesinde, dinsel özgürlük kavramı yukarıda değindiğimiz anlamının yanı sıra 'din seçimi' konusunda İslam'ın insana kayıtsız şartsız bir özgürlük tanıdığı anlamında da kullanılmaktadır ve

⁸¹ F.Rahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, Çev.:Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara, 1993, s.78.

⁸² M. Cranston, *Toleration*, s.143.

⁸³ **Bakara:253**: “İşte bu elçiler; bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. Onlardan, Allah’ın kendileriyle konuştuğu ve derecelerle yükselttiği vardır. Meryem oğlu İsa’ya apaçık belgeler verdik ve O’nu Ruhü’l Kudüs’le destekledik. Şayet Allh dileseydi, kendilerine apaçık belgeler geldikten sonra, onların peşinden gelen (ümme)tler, birbirlerini öldürmezdi. Ancak ihtilafa düştüler; onlardan kimi inandı, kimi inkar etti. Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi. Ama Allah dilediğini yapandır.”

doğrusu, bir din çerçevesinde dinsel özgürlük kavramının böyle anlaşılması daha anlamlıdır.

İslam'ın din seçimi konusunda özgürlüğü teşvik ettiği hatta daha doğrusu emrettiği görüşü, **Kur'an**'da insanı etik bir varlık olarak tanımladığı düşünülen birçok ayete başvurularak temellendirilir. Bu görüşe göre, Allah tarafından kendisine iyi ve kötüyü karşılaştırıp ayırdetme gücü bahşedilmiş olan insan, din seçimi konusunda da özgür bırakılmalıdır. Çünkü **Kur'an**'a göre "Herkes kendi kazandığının kefilidir"⁸⁴ ve "Hiç kimse başkasının günahını yüklenemez. İnsan için ancak kendi çabası vardır"⁸⁵. Bu ve bu içerikte başka bazı ayetleri birlikte değerlendirdiğimizde, ahlaki bir davranışın bütün koşullarını yerine getiren bir 'ahlaki özne' olarak tanımlanan, dolayısıyla yapıp ettiklerinin, sorumluluğunun bilincinde olan ve eyleminin sonuçlarına bizzat kendisi katlanacak olan insana, müdahale edilemeyeceği ya da daha yerinde bir ifadeyle müdahale edilmemesi gerektiği söylenebilir. Nitekim burada, İslam'ın hoşgörüsünün standart ifadesi olarak kabul edilen şu ünlü ayeti hatırlamalıyız:

"Dinde zorlama (ve baskı) yoktur. Şüphesiz doğruluk sapıklıktan apaçık biçimde ayrılmıştır. Artık kim tağutu tanımayıp Allah'a inanırsa o sapaşğılam bir kulpa yapışmıştır; bunun kopması yoktur. Allah işitendir, bilendir"⁸⁶.

Bu ayet hareket noktası seçilerek dinsel farklılıkların meşruiyeti ve din seçimi konusunda İslam'ın tutumuna ilişkin farklı yorumlar yapılmaktadır. Bu konuyu daha sonra ele alacağımızı belirterek şimdi sorunu başka bir boyutta ele alalım. İslam'da din seçimi sorunu söz konusu olduğunda, İslam'ın doğası gereği insani müdahaleyi yasakladığı iddiası, **Kur'an**'daki başka bir teolojik

⁸⁴ Müddessir:48.

⁸⁵ Necm:38-39.

⁸⁶ Bakara:256.

ilkeye dayandırılmaktadır. Yeryüzündeki dinsel farklılıklar bizatihi Allah'ın iradesinin, takdirinin bir sonucudur.

"Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"⁸⁷.

"İnsanlar tek bir ümmetti. Sonradan ayrılığa düştüler. Eğer (azabın ertelenmesi ile ilgili) Rabbinden bir söz (ezeli bir takdir) geçmemiş olsaydı, ayrılığa düştükleri konuda hemen aralarında hüküm verilirdi (derhal azap iner işleri bitirilirdi)"⁸⁸.

'Eğer' ile başlayan birçok ayet vardır ve onların hepsi, dinsel farklılığın ilahi iradenin bir takdiri olduğunu ifade etmektedirler ve dolayısıyla peygamberler de dahil hiç kimse bu ilahi takdire rağmen başka her hangi bir kimseyi din seçimi konusunda zorlamamalıdır:

"Artık sen öğüt verip hatırlat. Sen yalnızca bir öğüt verici bir hatırlatıcısın. Onlara zor ve baskı kullanacak değilsin"⁸⁹.

"De ki ey insanlar Rabbinizden Hak (**Kur'an**) gelmiştir. Artık kim doğruya gelirse ancak kendisi için gelecektir. Ben sizin üzerinizde vekil değilim (sadece tebliğ etmekle memurum)"⁹⁰.

Bu ayetlerin hepsini birlikte değerlendirdiğimizde, İslam'ın din seçimi konusunda insani müdahaleye izin vermemesi ilkesinden hareketle insana tanınan özgürlük temelinde bir hoşgörü ilkesi veya bir hoşgörü kavramı tesis edilebileceği açıktır. Ancak sorunun, yukarıda da değindiğimiz gibi bir başka boyutu vardır. **Kur'an**'da insanî özgür iradeyi öne çıkaran ayetlerin yanı sıra, bu iradeyi, dolayısıyla seçim imkânını, Allah'ın mutlak özgür iradesi ve takdiri

⁸⁷ Yunus:99.

⁸⁸ Yunus:19.

⁸⁹ Gaşıye:21-22.

⁹⁰ Hud:108.

ilkesiyle sınırlandıran bazı ayetler de vardır ve bu ayetler din seçimi konusundaki insani özgürlüğü teolojik olarak sınırlandırmaktadır:

"Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir; gözlerinin üzerinde perdeler vardır ve büyük azap onlarıdır"⁹¹.

"Allah dileyseydi işitmelerini de görmelerini de gideriverirdi. Şüphesiz Allah herşeye gücü yetendir"⁹².

"Hiçbir şey onun izni olmadan başa gelmez "⁹³.

"Bir şeyi dilediği zaman O'nun işi sadece ona 'ol' demektir; o hemen oluverir"⁹⁴.

Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere, özgür seçim ilkesi Allah'ın mutlak özgür iradesi önünde boyun eğmek zorundadır. Bununla birlikte olup biten herşeyin ilahi hikmetin bir takdiri oluşu, değerlerin pozisyonu, özgür irade ve sorumluluk konularına ilişkin daha geniş bir etik-teoloji tartışmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak burada, konuyla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz ki dinsel farklılıkların Allah'ın iradesinin bir sonucu oluşu, din seçimi konusunda en azından hoşgörüsüzlüğü önleme imkânı taşımaktadır. Zira insanları zorlamak, Allah'ın iradesine karşı gelmek olacaktır ki bu inanan hiç kimsenin göze alamayacağı veya almaması gereken bir durumdur.

Dinsel özgürlük kavramını şu ana kadar hep etik içerikte bir kavram olarak göz önüne aldık ve İslam'ın tutumunu onun bu içeriğiyle değerlendirdik. Oysa dinsel özgürlük kavramı hukuksal boyutta da tanımlanabilir ve tarihsel olarak onun ortaya çıkışı tam da bu zeminde olmuştur. Hukuksal bakımdan o, bir devletin din politikasına işaret eder ve

⁹¹ **Bakara:7.**

⁹² **Bakara:20.**

⁹³ **Teğabun:11.**

⁹⁴ **Yasin:82.**

bütün dinlerin ya da mezheplerin devlet karşısında hukuksal eşitliğini varsayar⁹⁵.

Bu çerçevede anlaşıldığında dinsel özgürlük kavramı sadece İslam'ın değil, mutlak hakikat iddiası olan her hangi bir dinin içerebileceği bir kavram değildir; o ancak din-dışı bir pozisyondan savunulabilecek politik bir kavramdır. Kuşkusuz dinsel hoşgörü kavramının da hukuksal bir boyutu vardır. Bu boyut din ve devlet arasında her hangi türden bir ilişkiyi varsayar. Bir dinin bizatihi bir devlet tesis ettiği veya bir devletin meşruiyet ilkesi olduğu durumda dinsel hoşgörü kavramı hukuksal bir form kazanır. Hukuksal boyutta ortaya çıkan dinsel hoşgörü problemini, Muhammed ve ilk dört halife dönemindeki uygulamaları incelerken ele alacağız. Şimdi İslamın hoşgürüsünün somut içeriğinin, özellikle onun, Kitap ehli olarak adlandırılan gruplara yönelik genel tutumunda izlenebileceğini ifade ederek, incelememizi bu istikamette sürdürelim.

KİTAP EHLİNE KARŞI TUTUM

Dinsel hoşgörü kavramı çerçevesinde incelendiğinde Kur'an'da ilk göze çarpan şey, Kitap ehli olarak geçen yahudilere ve hıristiyanlara karşı hoşgörü temelinde bir ilginin, sürekli temalardan biri olduğudur. Ama bu sürekli ilginin gerilimleri, gel-gitleri vardır ve yine ifade edelim ki bu gerilim genel olarak hoşgörü kavramını gerilimidir. Kitap ehli hem belli bir kabul görmektedir hem de birçok bakımdan etik olarak negatif değerlerle anılmaktadır; hem belli bir temkinlilikle onlara karşı amansız bir mücadele yürütülmesi önerilmekte hem de onların hakiki inanca dönebilme temennisi korunmaktadır. Dahası, tarihsel olarak gelişiminin belli bir anında bir devlet olarak teşekkül eden İslam, söz konusu grupları ortadan kaldırma veya onlara hoşgörü göstermeme imkânına kavuştuğu halde, hoşgörü kavramının

⁹⁵ Bkz. G.D. Ruggiero, *Religious Freedom*, s.239-240.

ayırdedici özelliğini gerçekler bir biçimde bu gücünü kullanmaktan kaçınmakta, onlara müslüman toplumunda müslümanlarla birlikte yaşama imkânı vermektedir. İslam'ın Kitap ehline yönelik hoşgörüsünün pratik tezahürlerini daha sonra ele alacağız. Şimdi söz konusu gruplara yönelik hoşgörünün teorik-teolojik ilkelerini ortaya koymaya çalışalım.

Kitaplı kabul edilen dinler içinde İslam'ın ayırdedici özelliği onun süreklilik ilkesidir. Bu süreklilik ilkesi, daha baştan, İslam'ın söz konusu diğer kitaplı dinlere yönelik olarak hoşgörülü olması konusunda teolojik bir imkân sağlamaktadır⁹⁶. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İslam, alemi yoktan var eden Kadir-i Mutlak olan, eşi ve benzeri olmayan tek bir Allah'ın varlığı inancını başlangıç noktası olarak kabul etmektedir. Yine İslam inancına göre bu mutlak varlık kendi mutlak varlığını ve hikmetini, seçtiği elçiler vasıtasıyla insanlara iletmiştir ve vahiy iletme süreci Muhammed'le birlikte sona ermiştir.

İslam inancına göre Allah'ın mesajı, tarihsel-geleneksel olarak tahrif edilmiştir. Muhammed bu tahrifatı düzeltmek, O'nun mesajının hakiki ve *ebedi* formunu insanlığa iletmek üzere seçilmiştir. İslam vahyinin indirildiği dönemde, Allah'ın, mesajını kendilerine bir kitap formunda vahyettiğini düşünen ve **Kur'an**'ın da kendilerini böyle değerlendirdiği ancak Allah'ın hakiki mesajını tahrif ettiklerini öne sürdüğü iki önemli grup yahudiler ve hıristiyanlardır. İslam tarihsel olarak değil ama teolojik-öğretisel olarak bu iki grupla aynı dinsel gelenek içinde yer aldığını ifade etmektedir. Tarihsel olarak bozulmuş oldukları iddiasından ötürü **Kur'an**, bunlardan Yahudilik ve Hıristiyanlık olarak, yani bir din olarak söz etmez; yahudiler ve hıristiyanlar olarak (Nasraniler) adıyla onlardan topluluk olarak söz eder. Onların bir din olarak anılmaması, orijinal inançlarından uzaklaşmış olan topluluklar olarak görülmelerindendir; **Kur'an**'da geçen ve çoğu zaman eleştiri, kınama,

⁹⁶A. Rıza, *Tolérance Muslumane*, Impremiere Clamaron-Graff, Paris, 1877, s. 10; T.W. Arnold, "Toleration (Muhammedan)", *Encyc. Of Religion and Ethics*, Vol.9, Charles Scribner'İbni Sina Sons, 1955, s. 366.

ayıplama, bazen hayıflanma vb. türünden değerlendirmelerle anılanlar, kendilerine yahudi ve hıristiyan diyenlerdir.

Kur'an'da Kitap ehline yönelik hoşgörü ve sınırlarına ilişkin olarak farklı tutumlara yol açabilecek içeriğe sahip birçok ayet vardır. Bu ayetlerden, İslam'ın Kitap ehline yönelik hoşgörüsünün tek bir formunu çıkarmak güçtür. Ayetlerin çoğu en genel anlamda onlara hoşgörü gösterilmesi gerektiğini dile getirmekle birlikte, bu hoşgörünün motifi ve sınırları konusunda farklı yorumlar yapmaya imkân verecek vurgular da taşımaktadır. Konuya ilişkin ayetlere baktığımızda **Kur'an**'ın bazen Kitap ehlini eşit ve eşdeğer kabul ettiğini, bazen onlara karşı kayıtsız kalmayı, bazen ise açıkça bir dinsel mücadele yürütmeyi önerdiğini görürüz.

Kitap ehline yönelik olarak genellikle öne çıkarılan ve soruna ilişkin standart İslamî tutumu ifade ettiği öne sürülen ayet **Bakara** suresinin 62. ayetidir:

“Şüphesiz iman edenlerle yahudiler, hıristiyanlar ve sabiilerden kim Allah'a iman eder ve salih amellerde bulunursa, artık onların Allah katında ecirleri vardır. Onlara korku yoktur ve onlar mahzun olmayacaktır”.

Aynı ifadeler **Maide** suresinin 69. ayetinde de tekrar edilmektedir:

“Gerçek şu ki, iman edenlerle yahudiler, sabiiler ve hıristiyanlardan Allah'a, ahiret gününe inanan ve salih amellerde bulunanlar; onlar için korku yoktur, onlar mahzun da olmayacaklardır.”

Bu iki ayet, söz konusu dinlerin ve dinsel grupların İslam nezdinde eşit ve eşdeğer kabul edildiği fikrini verir gibidir. Ancak bizce, daha önce andığımız dinsel-öğretisel nedenlerden ötürü, **Kur'an**'ın konuya ilişkin başka ayetleri de değerlendirildiğinde, bu ayetlerin standart İslamî görüşü dile getirdiğini öne sürmek, hem mutlak hakikati temsil ettiğini iddia eden bir dinin ruhuna hem de tarihsel olgulara aykırı düşer. Çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, **Kur'an**'da en azından yahudi ve hıristiyanların, kendilerine gönderilen kitabı

tahrif ettikleri, böylece Allah'ın iradesine karşı aykırı davrandıkları yönünde çok sayıda ayet vardır ve **Kur'an**, bu durumdan ötürü söz konusu grupları, en hafif deyimle, kınamaktadır. Onların ilahi mahkemede kaçınılmaz olarak cezalandırılacaklarını tekrar edip durmaktadır:

"Gerçekten apaçık belgelerden indirdiklerimizi ve insanlar için kitapta açıkladığımız hidayeti gizlemekte olanlar; işte onlara, hem Allah lanet eder, hem de (bütün) lanet ediciler"⁹⁷.

"Allah'ın kitapta indirdiklerini gizleyen ve onu az bir bedel karşılığında satanlara gelince, işte onların yedikleri karınlarında ateş olur, Kıyamet günü Allah onlarla ne konuşur ne de temize çıkarır, can yakıcı azap onlarıdır"⁹⁸.

Bu, herhangi bir grubu zikretmeyen genel ifadelerden başka, söz konusu dinsel grupları uyaran veya kınayan ayetleri zikretmek de mümkündür:

"İsrailoğulları'na sor, onlara nice açık ayetler verdik. Kendisine geldikten sonra kim Allah'ın nimetini değiştirirse (bilsin ki) şüphesiz Allah cezası pek şiddetli olandır"⁹⁹.

"Ey İsrailoğulları, size bağışladığım nimetimi hatırlayın ve ahdimе bağlı kalın, ki ben de ahdinize bağlı kalayım. Ve yalnızca benden korkun"¹⁰⁰.

İnsanların Allah katındaki eşitliği ve müminlerin kardeşliği ilkesine bağlı olduğunu belirten İslam, doğal olarak yahudi seçkinciliğini açıkça reddetmektedir:

"De ki: 'Eğer Allah katında ahiret yurdu, başka insanların değil de, yalnızca sizin ise (ve) doğru

⁹⁷ Bakara:159.

⁹⁸ Bakara:174 Ayrıca Bakara:75; Nisa:44; Âl-i İmran:86-88; Maide:65-66 vb.).

⁹⁹ Bakara:211.

¹⁰⁰ Bakara:40.

sözlüyseniz, öyleyse hemen ölümü dileyin"¹⁰¹.

Tek bir Allah inancını sık sık ifade eden **Kur'an**'da, hıristiyanların teslis inancı da itiraz görmektedir:

"Dediler ki Allah oğul edindi. O bu yakıştırmadan yücedir. Hayır göklerde ve yerde her ne varsa O'nundur, tümü O'na gönülden boyun eğmişlerdir"¹⁰².

Ayrıca Allah'ın İsa-mesih olduğuna ilişkin hıristiyan inancı da açıkça reddedilmektedir: "Andolsun 'Allah Meryem oğlu mesihtir' diyenler küfre düşmüşlerdir. Oysa Mesih'in dediği şudur: Ey İsrailoğulları benim de Rabbim sizin de Rabbiniz olan Allah'a ibadet edin"¹⁰³.

Kur'an'ın, kendisini, yahudi ve hıristiyanların kabul ettikleri kitaplardaki mevcut haldeki öğretiyile süreklilik içinde görmesi hiç şüphesiz mümkün değildir. O, büyük bir titizlikle vurguladığı tevhid inancını, yani tek ve eşi benzeri olmayan Allah inancını, yahudi ve hıristiyan gelenekleri atlayarak İbrahim Peygamberin geleneğine bağlamakta ve geleneği buradan sürdürmektedir.

"İbrahim ne yahudi ne de hıristiyandı; ancak ,o hanif"¹⁰⁴ (muvaahhid) bir müslümandı, müşriklerden de değildi"¹⁰⁵". "İyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hanif olan İbrahim'in dinine

¹⁰¹ **Bakara:94** ayrıca **Cuma:6**.

¹⁰² **Bakara:116** ayrıca **Yunus:68**; **Maide:73**).

¹⁰³ **Maide:72**; ayrıca 17.

¹⁰⁴ *Hanif* kavramı **Kur'an**'da İbrahim peygamberin tek tanrı Allah'a olan bağlılığını ifade etmek için kullanılmaktadır. İslam öncesi Arap toplumunda tek tanrı inancına sahip oldukları halde, tek tanrıyı olduğunu ifade eden yahudi veya hıristiyan geleneklerinden her hangi birine mensup olmayana *hanif* denmektedir. Her hangi bir tek tanrıyı geleneğe ait olmamalarından ötürü onların müşrik ya da dinsiz olarak tanınmaları söz konusudur. Bu yanlış anlaşılma kaygısıyla olmalıdır ki **Kur'an**'da *hanif* kavramının geçtiği ayetlerin hemen hemen tümünde onların müşriklerden olmadığı özellikle vurgulanmaktadır. Bu kavramla ilgili daha geniş bilgi için bkz. W.M.Watt, **Kur'an'a Giriş**, Çev.:Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara. 1998, s.28-29.

¹⁰⁵ **Âl-i İmran:67** ayrıca 95.

uyandan daha güzel dinli kimdir? Allah İbrahim'i dost edinmiştir"¹⁰⁶.

Kur'an, yahudi ve hıristiyanların, müslümanları kendi dinlerine davet ederken öğretilerdeki kimi benzerliklerden ötürü yanılabilecekleri ihtimali ve endişesini şöyle dile getirmektedir:

"Dediler ki 'yahudi ve hıristiyan olun ki hidayete eresiniz.' De ki: 'Hayır (doğru yol) Hanif (muvaahhid) olan İbrahim'in dini(dir); O müşriklerden değildir"¹⁰⁷.

Kur'an'a göre aslında **haniflik**, Allah'ın insanı yarattığı fitrattır; Allah insanları hanif olarak yaratmış ancak daha sonra bu geleneklerle bozulmuştur.

"Öyleyse sen yüzünü Allah'ı birleyen (bir hanif) olarak dine Allah'ın o fitratına çevir; ki insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yarattığı için hiçbir değiştirme yoktur. İşte dimdik ayakta duran din (budur). Ancak insanların çoğu bilmezler"¹⁰⁸.

Bu gerçekten İslam'a, evrensel olma ve dolayısıyla farklılıkları belli bir ölçüde kabul etme yönünde önemli bir imkân vermektedir. Tevrat'ın ve İncil'in İbrahim'den sonra indirilmiş olması¹⁰⁹ yahudi ve hıristiyanların tekrar bu ilk kaynağa davet edilmesi, İslam'ın teorik-öğretisel hoşgörüsünün, başlangıç noktası olarak görülebilir. Çünkü İslam inancına göre yahudi ve hıristiyanlarla ilgili olarak söz konusu olan, kabul edilebilir bir sapmadır ve sapmış durumda olanın hakiki kaynağa dönme ihtimaline ilişkin beklenti yersiz değildir. Daha açıkça ifade edelim. Kendisini İbrahim geleneğine bağlayan Tevrat ve İncil'in mevcut hallerinin, **Kur'an**'ın iddia etmiş olduğu tahrifat yüzünden teolojik olarak hoşgörülmeleri imkânsızdır; ancak **Kur'an**'da, kendilerini yahudi ve

¹⁰⁶ Nisa:25.

¹⁰⁷ Bakara:135.

¹⁰⁸ Rum:30.

¹⁰⁹ Âl-i İmran:65.

hıristiyan olarak tanımlayanların, Allah'ın Muhammed vasıtasıyla yaptığı uyarı sonucunda doğru yola gelmeleri beklentisi vardır.

Ancak belirtmeliyiz ki, **Kur'an**'da müslümanlara önerilen yahudi ve hıristiyanlara karşı sadece sabretmek ve dolayısıyla kayıtsız kalmak değildir. Gerçi kayıtsızlık olarak düşünülebilecek kimi ayetler yok değildir, ancak esas olan, onları İslam'ı kabule davet etmektir¹¹⁰. İslam'ı açık bir biçimde Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan ayıran **Kur'an**, genel olarak Kitap ehlini bir aynı kategoride değerlendirse de, aralarında bazen bir ayırım yapmakta, bazılarını İslam'a daha yakın görmektedir.

"Şüphesiz Kitap ehlinin Allah'a, size indirilene ve kendilerine indirilene -Allah'a derin saygı gösterenler olarak- inananlar vardır. Onlar Allah'ın ayetlerine karşılık olarak az bir değeri satın almazlar. İşte bunların Rableri katında ecirleri vardır. Şüphesiz Allah hesabı çabuk görendir"¹¹¹.

"Sonra kitabı kullarımızdan seçtiklerimize miras kıldık. Artık onların kimi kendi nefesine zulmeder, kimi orta bir yoldadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda yarışır öne geçer, işte bu büyük fazlın kendisidir"¹¹².

Bunlardan başka hıristiyanların yahudilerden daha değerli olduğunu beyan eden ayet de zikredilebilir:

"Andolsun insanlar içinde müminlere en şiddetli düşman olarak yahudileri ve müşrikleri bulursun. Onlardan iman edenlere sevgi bakımından en yakın olarak da 'hıristiyanlar' diyenleri bulursun. Bu onlardan birtakım papaz ve rahiplerin olması ve onların gerçekte büyüklük taslamamaları nedeniyledir"¹¹³.

¹¹⁰ **Kafirun** suresinde İslam'ın 'başka olan'a karşı genel bir kayıtsızlığından söz edilebilir.

¹¹¹ **Âl-i İmran**:199.

¹¹² **Fatr**:32.

¹¹³ **Âl-i İmran**:82.

Kur'an'ın Kitap ehline yönelik tutumunu ifade eden ayetler sadece bunlardan ibaret değildir. Tevhid ilkesini ve cihadı büyük bir inançla savunan bir dinin, hoşgörü çerçevesinde de olsa, kendisiyle bir yakınlığa sahip olmakla birlikte başka olan dinlere karşı bir mücadele ilkesi ya da stratejisi ortaya koyması kaçınılmazdır. Az önce de ifade ettiğimiz gibi, ilk kaynağında ortak olarak inanıldığı iddia edilen tek tanrı Allah'a teslim olmaya davet, İslam'ın temel teolojik ilkesidir¹¹⁴. Kitap ehline karşı önerilen mücadele konusunda en çok zikredilen ayet, **Ankebut** suresinin 46. ayetidir:

"İçlerinde zulmedenler hariç olmak üzere Kitap ehliyle en güzel olan bir tarzın dışında mücadele etmeyin. Ve deyin ki: Bize ve size indirilene iman ettik, bizim ilahımız da sizin ilahınız da birdir. Ve biz O'na teslim olmuşuz".

O halde açıktan İslam'a ve onun Peygamberine cephe almadıkları, muhalefet etmedikleri, yukarıdaki ayette geçen deyimle zulmetmedikleri sürece, Kitap ehliyle dinsel olarak mücadele dışında her hangi bir mücadele tarzı önerilmemektedir. Ama genel olarak yahudi ve hıristiyanların güvenilmez oldukları¹¹⁵, hakikat (**Kur'an**) indirildikten sonra onların müslümanlara karşı kin ve düşmanlık besledikleri¹¹⁶, dolayısıyla müslümanların onları dostlar olarak kabul etmemeleri ve onlara karşı dikkatli olmaları gerektiği de **Kur'an**'da geçen ifadelerdir. Ancak bütün bu ifadeler içinde onlara yönelik olarak şiddeti teşvik eden her hangi bir ayet yoktur.

Kur'an'ın Kitap ehline yönelik tutumunu genel olarak değerlendirmek istersek: O'nun kelimenin gerçek anlamında bir hoşgörü (*tolerance*) tutumunu teşvik ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. İslam temel teolojik ilkesi olan İbrahim geleneğinin saf tek tanrı inancı konusunda kendisiyle karşıt noktada yer almayan, ancak bu tek tanrı Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmanın hakiki

¹¹⁴ **Âl-i İmran**:64, 70-71.

¹¹⁵ **Maide**:51.

¹¹⁶ **Bakara**:109.

formu olan İslamî teslim olma biçimini kabul etmeyerek 'hakikatten sapan' yahudi ve hıristiyanları bu sapkınlıklarından ötürü hem kınamakta, aşağı görmekte hem de onların bu özelliklerinin farkında olarak müslümanlara, onlarla birarada yaşamayı, onları ortadan kaldırmamayı öğütlemektedir. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu yönündeki İslam inancının yahudi ve hıristiyanlar tarafından reddedilmesi, müslümanlarla bu grupların ilişkisini sürekli olarak bir gerilim zeminine sokmaktadır. Son olarak şunu da belirtelim, her hoşgörü ilişkisinde olduğu gibi, Kitap ehliyle ilişkide, ilişkinin seyrini ve içeriğini belirlemek hoşgörmeme imkânına sahip olan hoşgörenin tasarrufundadır. Bu konuya, Muhammed'in pratiğinde hoşgörü sorununu ele alırken yeniden dönme imkânına sahip olacağız.

MÜŞRIKLERE KARŞI TUTUM: İSLAMÎ HOŞGÖRÜSÜZLÜK

İslamî hoşgörünün sınırları Kitap ehlinin tek tanrı inancını paylaşmayan putperestlere, **Kur'an**'da geçtiği adla müşriklere yönelik tutumda belirir. T. İzutsu'nun belirttiği gibi **Kur'an** insanlığı iki kategoriye ayırır: Kitap ehli olanlar yani yahudi ve hıristiyanlar ve Ümmiler yani Kitap ehli olmayan Arap müşrikler¹¹⁷. Konuyla ilgilenenlerin ortak olarak vurguladıkları şey, Kitap ehline ve müşriklere karşı İslam'ın tutumunun birbirinden tamamen farklı olduğudur. **Kur'an**'da birçok ayet, müşriklere karşı açık ve kesin bir hoşgürsüzlüğü ifade etmektedir. Çünkü onlar Allah'a ortak koşmaktadırlar ve bunun hoşgörülmesinin teolojik olarak hiçbir imkânı söz konusu olamaz. Gerçi yine İzutsu'nun ifade ettiği gibi müşrikler, vahyin başlangıçlarında kafir kabul edilmemektedirler. Çünkü onlara daha önce Kitap indirilmemiştir ve dolayısıyla davete doğrudan muhatap olmamışlardır¹¹⁸. İslam öncesi Arap toplumunun cahiliye dönemi olarak adlandırılması, asıl anlamını bu bağlamda

¹¹⁷ T. İzutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, Çev.: Süleyman Ateş, Kevser Yay., Ankara, (tarihsiz), s.73.

¹¹⁸ Age., aynı yer.

bulmaktadır. Onlar Muhammed'in davetine rağmen Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmayı reddettikleri için kafir ya da sapkın olarak lanetlenmişlerdir.

Allah kavramı ve inancı İslam öncesi Arap toplumunda mevcut, ancak o, İzutsu'nun da belirttiği gibi, **Kur'an**'da bütünüyle başka bir anlam ifade etmektedir¹¹⁹. Müşrikler için Allah, diğer ilahlar içinde en saygını ve en yüce olanı olsa da yine de sadece ilahlardan biridir. **Kur'an**'da sürekli olarak vurgulanan ve Muhammed'den hassasiyet göstermesi istenen şey, Allah'a ortaklar (*şurekâ*) koşmamasıdır:

"Allah ile beraber başka bir ilaha yalvarıp yakarma sonra azaba uğratılanlardan olursun"¹²⁰.

"O Allah'tır kendisinden başka ilah yoktur. İlkte de sonda da hamd O'nundur. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz"¹²¹

Tek tanrı Allah inancının hakiki temsilcisi olduğunu iddia eden İslam'ın, bu ilkesel-teolojik düşmanına karşı tutumu başlangıçta yumuşaktır. Hatta "sizin dininiz size, benim dinim bana"¹²² ayetinde ifadesini bulan bir kayıtsızlık bile önerilmektedir. Ancak bu tutum giderek setleşecektir ve onlara karşı savaşı açık bir biçimde emreden noktada kesin hoşgörüsüzlüğe dönüşecektir. Genel teması müşrikler olan Tevbe suresinin 5. ayeti, onlara karşı hoşgörüsüzlüğün en çarpıcı ifadelerini içermektedir:

"Haram aylar sıyrılıp gidince müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, onları tutuklayın, kuşatın ve onların bütün geçit yerlerini kesip tutun, eğer tövbe edip namaz kılarlarsa ve zekatı verirlerse yollarını açıverin".

Konuyla ilgilenenlerin bu ayetten hareketle ifade ettikleri gibi müşriklerin önünde iki seçenek vardır: Ya teslim olmak, yani İslam'ı kabul etmek ya da

¹¹⁹ Age., s.88-99.

¹²⁰ Şuara:213.

¹²¹ Kasas:70.

¹²² Kafirun:6.

ölmek! Buna, **Kur'an**'ın müşriklere karşı tutumunun yalnızca bu ayetle anlaşılamayacağı, onun müslümanlara başka seçenekler de sunduğu söylenerek itiraz edilebilir ve bu itiraz **Kur'an**'dan birçok ayetle desteklenebilir. Ancak burada vurgulamak istediğimiz **Kur'an**'ın müşriklere karşı müslümanların tutumunu belirleme konusunda birçok seçenek içinde şiddeti de bir seçenek olarak sunmuş olmasıdır. M. Cranston'un da belirttiği gibi, hoşgörünün karşıtı hoşgörüsüzlüktür, ancak hoşgörüsüzlük zorunlu olarak zulmetme ya da kovuşturma (*persecution*) değildir¹²³, oysa burada müşriklere yönelik tam da bir kovuşturma söz konusudur.

Son olarak **Kur'an**'da mürtede yönelik olarak önerilen tutumun ne olduğuna değinelim. Ridde kavramı, her hangi bir zorlama olmaksızın İslam'ı kabul etmiş olanların, sonradan İslam'da dönmelerini ifade etmek için kullanılır. Mürtedin hukuki statüsünü daha sonra değerlendireceğiz. **Kur'an**'da mürtedle ilgili ayetler, daha çok ahlaksal-dinsel içeriktedir.

"Kim imandan sonra Allah'a karşı inkara sapıp da - kalbi imanla tatmin bulmuş olduğu halde baskı altında zorlanan hariç- inkara göğüs açarsa işte onların üstünde Allah'tan büyük bir gazap vardır ve büyük azap onlarındır"¹²⁴.

Bu ayetten de anlaşılacağı üzere her hangi bir kimsenin mürted sayılabilmesi, onun inancını iradi olarak terk etmesine bağlıdır. Mürtede tövbe yolu açıktır¹²⁵. Ancak inanç değiştirme konusunda sürekli bir kararsızlık gösterenlerin tövbesinin kabul edilmeyeceği de vurgulanmaktadır¹²⁶.

Kur'an'dan hareketle İslam'ın hoşgörüsüne ilişkin olarak yapılan değerlendirmelerin sonucunda, birbirinden farklı, hatta birbirine karşıt olan görüşlerin ileri sürüldüğünü daha önce ifade etmiştik. Buraya kadar, **Kur'an**'a

¹²³ M. Cranston, *Toleration*, s. 143.

¹²⁴ Nahl:106.

¹²⁵ Âl-i İmran:89.

¹²⁶ Nisa:137

dayanarak ortaya koyduğumuz verilerden de görülebileceği gibi, gerçekten de farklı ya da karşıt değerlendirmelerin kaynağı, **Kur'an**'da konuyla ilintili olan ayetlerin farklı yorumlamalara açık olmasıdır. Peki acaba bunun nedeni nedir? Kuşkusuz, yine daha önce ifade ettiğimiz gibi, **Kur'an** dar anlamda ne felsefi ne de teolojik bir eserdir. Dolayısıyla ondan bir felsefi ya da teolojik eserden beklenen türden bir tutarlılık beklenemez. Ancak, ondan dar anlamda bir tutarlılık talebine yanıt vermesi beklenemese de ondaki, deyim yerindeyse bu tutum farklılığının nedenlerine ilişkin çeşitli açıklamalar yapılmıştır Biz de bu açıklamalara başvurarak soruna ilişkin bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

İslam inancına göre vahiy 22 yıllık bir süre içinde Peygambere indirilmiştir ve bu süre içinde Peygamberin faaliyetlerine yol göstericilik etmiştir. W. M. Watt'ın ifade ettiği gibi,

“**Kur'an**'ın birçok ayeti, hicretten önce Mekke putperestlerine ve daha sonra Medineli Yahudilerin muhalefetine, Bedir ve Uhud savaşları gibi müslüman cemaatin ortak faaliyetlerine işaret etmektedir”¹²⁷.

Yani bir başka ifadeyle Kur'an'da genel/evrensel ilkeler ifade eden bir çok ayetin yanı sıra peygamberin tebliğ faaliyeti sırasında cereyan eden kimi tarihsel olaylara ilişkin olan tikel/özel ayetler de içermektedir. Nitekim Rudi Paret de buna dayanarak, Kitap ehline karşı tutumun zamanla sertleştiğine dikkat çekmektedir. Paret'e göre, Muhammed'in peygamberliği kendileri tarafından kabul görmediği için, başlangıçta İslam'ı kabul edecekleri beklentisiyle gerçek mümin statüsünde görülen Yahudi ve Hristiyanlar, sonra, tahrif edilmiş bir dinin mensupları olarak özenle gerçek müminlerden ayrı tutulmuşlardır¹²⁸.

¹²⁷ W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev: Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara, 1982, s. 103.

¹²⁸ R. Paret, *Toleranz und Intoleranz im Islam*, *Saeculum*, No. 21, 1970,, s. 349-353.

İslam'ın hoşgörüsünün tarihsel koşullara göre biçimlendiğini ve yine tarihsel koşullara göre değiştiğini öne süren Paret, “dinde zorlama yoktur” ayeti gibi her dönem için İslam hoşgörüsünün temel referansını oluşturan ayeti de farklı yorumluyor. Paret'e göre bu ayet, genel olarak inançla ilgili meselelerde kimseye baskı ya da zor uygulanmaması gerektiği yönünde yorumlanmış ve bu başka ayetlerle de desteklenmiştir. Bu ayet böyle anlaşılınca bugün artık herkes tarafından kabul edilen evrensel bir ilkenin, dinsel hoşgörü ilkesinin ifadeleri olarak kabul edilmiştir. Oysa bu ayetin esas olarak, kendi tarihsel bağlamında ifade ettiği şey, etik-dinsel bir ilke olarak ‘dinde zorlama olmamalıdır’ değil; dinde zorlamanın sonuç vermediğidir. Nitekim bu ayetin indirildiği döneme kadar Peygamberin özellikle müşrikleri İslam'a davet çabası, karşılık bulmamıştır ve bu ayet Peygamberin bu konuda daha fazla çaba sarf etmemesi konusunda bir uyarı mahiyetindedir . Nitekim Paret'e göre Yunus suresinin 99. ayetini (“Eğer Rabbin isteseydi herkesi müslüman yapardı, öyleyse onları sen mi zorlayacaksın), Yusuf suresinin 103. ayetini (sen şiddetle arzu etsen de insanların çoğu iman edecek değildir) ve benzer içerikte başka ayetlerle birlikte bakıldığında ‘dinde zorlama yoktur’ hoşgörünün değil, ancak tevekkülün ifadesidir. Ondan sonraki ayet de Paret'e göre bu yorumu destekliyor:

“Allah iman edenlerin velisidir. Onları karanlıklardan nura çıkarır, inkar edenlerin velileri ise tağut'tur (...) İşte onlar ateşin halkıdır”¹²⁹.

Bu yorumuna rağmen, R. Paret, bu ayetin başka koşullarda başka yorumlara açık olduğunu ifade etmektedir¹³⁰.

B. Lewis, Bakara suresinin 256. ayetinin Kur'an'daki özgün anlamına ilişkin Kur'an'dan destek alan yorumu, yine Kur'an'a başvurarak karşı çıkmanın mümkün olduğunu dile getiriyor. Ancak diyor B. Lewis,

¹²⁹ Bakara:257.

¹³⁰ R. Paret, *Sure 2: 256 lâ ikrâha fi d-dini, Toleranz oder Resignation, Der Islam, 45, 1969, s. 299-300*

“söz konusu yorumu kabul etsek bile bu, surenin hukuksal ve teolojik İslam geleneğinde alışılmış ve düzenli yorumlanış tarzını değiştirmez. (...) Burada kelimelerin özgün bağlamda tam olarak hangi anlama geldikleri konusunda bir belirsizlik görülebilir. Ama, söz konusu ayetin çoğulculuk ve birarada yaşama yönünde bir kanıt-metin olarak kullanılması yaygın bir yorumdur”¹³¹.

Sadece hoşgörü kavramı açısından değil, eşitlik, insan hakları, demokrasi vb. başka bazı ahlaksal-siyasal kavramlardan hareketle **Kur’an** hakkında yapılan değerlendirmelerde de benzeri kimi güçlükler kendini göstermektedir. Genel olarak ahlaki ve siyasal kavramlar açısından **Kur’an**’da ortaya çıkan güçlük ilahi mutlak kudretle insani özgür seçimin, evrensel olanla tikel tarihsel koşullara özgü olanın sınırlarının yeterince net ifade edilmemiş olmasından kaynaklanıyor gibidir. Bundan ötürü birbirleriyle çelişir gibi görünen ayetler yanyana bulunmaktadır. Modern insan hakları kavramının dayandığı temel değerlerden hareketle **Kur’an**’ı incelediği bir makalesinde A. Arslan, **Kur’an**’ın, kaynağı, ilahi mutlak kudretle, bu kudrete tâbi, ancak özerk olduğu varsayılan insanın talepleri arasındaki gerilime dayanan bir iç-gerilime sahip olduğunu öne sürmekte; bu gerilimi aşmak için **Kur’an**’ın içerdiğini düşündüğü kimi imkanlara işaret ettikten sonra, gerilimin insani cepheden yorumunu yapmaktadır.

“**Kur’an**’ın kendisinin ihtiva ettiğini düşündüğüümüz iç-gerilim, bizim kendi kişisel hayatımızda yaşadığımız iç-gerilimin bir ifadesidir. Çünkü **Kur’an** bizim kendi iç hayatımızı, bu hayatımızın çeşitliliğini ve çelişkilerini yansıtmaktadır. **Kur’an**’ı nasıl okuyacağımız ve nasıl anlayacağımız, bizim kendi kişisel hayatımıza, kişisel deneyimize bağlı bir şeydir”¹³².

¹³¹ B. Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, Çev. Bahadır Sina Şener, İmge Yay., Ankara, 1996, s. 23-24.

¹³² A. Arslan, *İnsan Hakları ve İslam, İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., 1999, s. 188.

MUHAMMED DÖNEMİ VE İSLAM HOŞGÖRÜSÜNÜN PRATIĞI

Yukarıda **Kur'an**'dan hareketle İslam hoşgörüsünün teorik çerçevesini çizmeye çalışırken, onun teolojik, moral ve -potansiyel olarak- hukuksal boyutuna işaret ettik. Açıktır ki İslam hoşgörüsünün potansiyel hukuksal boyutu, ancak İslam'ın teolojik ve moral ilkelerinin hayata geçiriliş sürecinde fiili bir form kazanabilecektir. Burada İslamî ilkelerin hayata geçirilişiyle kast ettiğimiz, onların sadece bireysel inanç ve ibadet olarak yaşanması değil, önce bir cemaat olarak müslümanların kendi aralarındaki, sonra müslümanlarla müslüman-olmayanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen normların, emredici kurallar olarak fiili işlerlik kazanmasıdır. Yine açıktır ki İslamî ilkelerin, ister inanç ve ibadetin dışsal formlarını isterse genel olarak dünyevi ilişkileri düzenleyen kurallar olarak hayata geçirilmesi, bizatihi ilahi olmasa bile, kaynağı ilahi olan dünyevi-dini bir otoritenin veya müeyyide merciinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Birinci bölümde dinsel hoşgörü kavramını ele alırken, onun esas değerinin, kamusal alanı düzenleyen bir ilke olarak tasarlandığında ortaya çıktığını vurgulamıştık. O halde, aynı şeyi İslam'ın hoşgörüsü için de ifade edebiliriz: İslam'ın hoşgörüsünün esas değeri, onun kamusal hayatı düzenleyen ilkelerinin, daha açık bir ifadeyle hukuksal ilkelerinin 'başka olan'ı nasıl tanımladığına ve onları hangi statüye yerleştirdiğine bağlı olarak ortaya çıkar.

Bir dinin hukuksal tezahüründe ne tür bir hoşgörüye sahip olduğundan söz etmek, onun bir hukuk olduğunu ya da 'hukuk olma'nın onun özsel olarak doğasına ait olduğunu zımni olarak ifade etmek olmayacak mıdır? Bu soru, İslam'ın özünün ne olduğu sorusunu çağırır ki, soruyu öz sorunu formülasyonunda yanıtlamanın güçlüğü açıktır. Çünkü bir dinin özü sorusu, her halükarda metafiziktir. İslam açısından bu sorunun yanıtı esasen **Kur'an**'da arandığında – ki ilke olarak böyle olmak durumundadır- buna, ilahi mesajın insanî algılama düzeyine göre içerdiği güçlükler de katılacaktır. Bununla birlikte,

"İslam'ın özü nedir gibi bir sorunun cevabı yöntemsel olarak, kendisini, bizzat **Kur'an**'ın kendisiyle sınırlamakla yetinemez. Çünkü Allah'ın ezeli-ebedi değişmez ifadeleri olarak insanlara duyurulan ve kendilerine uyulması istenen dogmalar bütünü, bu ifşa anından itibaren artık ezeli-ebedi tanrısal düzeyden, gelip geçici dünyevi düzeye inmiş durumdadır. Başka deyişle, zaman dışı olan tanrısal kelimeler zamanda kendini açıklamış ve böylelikle, dogmatik mutlaklığı ve değişmezliği baki kalmak üzere, insan aklının kendi sınırları içinde kavranabilir, yorumlanabilir bir boyut kazanmıştır. (...) İnsanların algılarına sunulduğu andan itibaren, tanrısal bir kelime bile, bağımsız bir gerçeklik taşımamaktadır. Başka bir deyişle İslam'ın özü tam da ona inanan insanların, onu algılama ve yaşama tarzlarında ortaya çıkacaktır"¹³³.

Peki o halde İslam'a ilişkin insanî algılamaların her birinin, farklı cepheden İslam'ın özünü yansıttığı ya da bir başka ifadeyle 'nihai bir öz' kriteri düşünülmezsizin insanî düzeyde İslam'ın her tür algılanışının meşru olduğu ifade edilebilir mi? Bu durumda İslam'ın hakiki bir algılanışından ya da yorumundan söz etmek anlamsız mı olacaktır? İslam'ın dinsel konularda nihai kararlar veren kilise gibi bir kurumu yoktur. Bu bakımdan İslam'ın resmi hakiki yorumundan söz etmek söz konusu değildir. Ancak İslam peygamberinin fiili hayatı, diğer ilahi dinlerin peygamberlerinin hayatına ilişkin olmadığı ölçüde açık, somut tarihi verilerle bilinmektedir ve onun pratiği, teknik terimle sünneti, müslümanlar açısından İslam'ın doğru ya da hakiki yorumunun bir kriteridir. Peygamber, sadece inanç ve ibadetlerin ifası açısından bir model değil, ilahi mesajın nihai özünü kavramak açısından, entelektüel düzeyde de izlenmesi gereken bir öncü olarak kabul edilir. Nitekim İslam'ın özüne ilişkin tartışmalarda temel başvuru kaynağı **Kur'an** olmaktan

¹³³ Z. Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s. 61-62.

çok ya da en az **Kur'an** kadar, **Kur'an**'ın upuygun (adequat) yorumu olduğu düşüncesiyle Peygamber'in pratiği olmuştur.

Sorunumuza tekrar dönelim. Peygamberin pratiği ya da onun **Kur'an**'ı yorumlama tarzı izlendiğinde, İslam'ın asıl belirleyici olan boyutunun, onun hukuksal formülasyona açık olan ilkeleri olduğu öne sürülebilir mi? Peygamber, tebliğ faaliyetinin belirli bir aşamasından itibaren, sadece dinsel bir uyarıcı değil, aynı zamanda bir toplumun veya bir cemaatin kurucusu ve ilk önderi olarak kabul edildiğine göre, İslam'ın nihai amacı, Allah'ın vahiy yoluyla insanlara bildirdiği iradesine uygun bir yaşam sürdürmeyi mümkün kılan bir siyasal örgütlenme gerçekleştirmek olarak mı anlaşılmalıdır? Daha kısa ve açık olarak, Peygamber'in faaliyetleri vahyin kılavuzluğunda olduğuna göre, İslam, siyasal bir toplumu ya da İslamî bir devleti zorunlu kılmakta mıdır? İslam özü itibarıyla siyasal mıdır? Bu sorulara verilecek olan cevaplar, İslam'ın hoşgörüsünün içeriğini, alanını ve sınırlarını tanımlamak açısından son derece önemlidir. Çünkü İslam eğer sadece bireysel bir inanç ve ibadet sistemiye, hoşgörü sorunu, daha doğrusu hoşgörüsüzlük sorunu, fiili bir kamusal sorun olmayacaktır; sorun sadece teolojik-moral bir sorun olarak Allah ve kul arasında tanımlanacak, dolayısıyla 'hoşgörülü olmak' kişisel/bireysel bir dindarlık tarzı olarak, başkalarının inançlarına karşı saygılı olmakla kayıtsızlık arasında seyreden bir zihni tutumu yansıtacaktır. Eğer İslam bireysel bir inanç ve ibadet olmanın yanı sıra bir dünya düzeni oluşturmanın ilke ve kurallarını da içermekteyse ve bunlar onun özünün bütünleyici yanının oluşturan ilkelerse, hoşgörü sorunu, her halükarda dünyevi bir sorun olarak İslam'ın karşısında duran bir sorun olacaktır.

Hiç şüphesiz **Kur'an**'ın, aile içi ilişkilerden pazar ilişkilerine kadar, insanların karşılıklı ilişkilerinde, birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiği konusunda dünyevi ilişkileri düzenlemeye yönelik birçok ayetinin olduğu bilinmektedir. Örneğin anne-babaya saygı gösterilmesi, kadına karşı hakkaniyet, insanların kendi aralarındaki meselelerde adaletle hüküm vermeleri, herkesin hak ettiğini herkese vermek gerektiğini ifade eden ayetler,

Kur'an'ın insanlar arasındaki dünyevi ilişkileri düzenlemeye yönelik ayetleridir ve bu tür ayetler **Kur'an**'ın büyük bir kısmını oluşturur. Ancak bizim İslam'da bir dünya düzeni kurmaya yönelik olan ilkelerin var olup olmadığını sorarken kastettiğimiz, bu tür ayetler değildir. Çünkü bu ayetler, ilk bakışta ve yalın olarak, herhangi bir etik argümantasyona başvurmaksızın bile fark edilebileceği gibi, moral ifadelerden oluşan ayetlerdir. Başka bir ifadeyle, insanlara 'öyle davranmak gerektiği' konusunda öneri ya da telkinde bulunan ayetlerdir. Yine başka bir ifadeyle, emir kipinde olduğu halde, emrin yerine getirilmemesi durumunda, arkalarında herhangi bir dünyevi yaptırım gücünün varlığını hissettirmeyen ayetlerdir. Zira bunlar, insanlar arasındaki kamusal olmayan, yani özel ilişkileri düzenler. Oysa **Kur'an**'ın başka bazı ayetleri vardır ki, onlar sadece moral öneriler ya da tekliflerden ibaret değildir, aynı zamanda hukuki olarak 'emredici' bir içeriğe de sahiptirler. Örneğin kısas kuralı, had cezaları, genel olarak mirasa, özel olarak da mirastan kadın ve erkeğin payına düşen orana ilişkin kurallar, gayrı-müslime nasıl davranılacağı vb., bu kategoriye sokabileceğimiz ayetlerdir.

Kur'an'daki hukuksal formülasyona açık ayetler, büyük ölçüde, vahiy sürecinin Medine dönemine aittir. Mekke ve Medine dönemi ayrımı, İslam tarihine ilişkin çalışmalarda kaçınılmaz olarak yapılan bir ayrımdır. Bu ayrım, mekansal ve zamansal bir ayrıma işaret ettiğinde genel kabul görmektedir; ancak o, bundan öte, İslam'ın doğasına veya ayırdedici özelliğine ilişkin değerlendirmeler açısından yapıldığında tartışmalıdır. Bu tartışmaları geniş bir biçimde burada ele almamız söz konusu değildir, fakat tartışmaların, hoşgörü sorunuyla ilgili olan boyutları da vardır ki, onları zikretmemiz, bize daha geniş bir tartışma perspektifi sağlayacaktır.

İslam'a ilişkin değerlendirmelerini Mekke-Medine ayrımı temelinde yapan görüşleri üçe ayırmak mümkün. Birincisi, İslam'ın daha başından itibaren, sadece bir inanç ve ibadet dini olmadığını, İslam toplumu kavramının, Peygamber'in faaliyetlerinin koşullara göre değişen seyrinin sonucunda, ilineksel olarak ortaya çıkmadığını, onun bizzat İslam'ın özüne ait

olduğunu, kısaca İslam'ın özü itibariyle siyasal bir din olduğunu öne süren görüştür. Bu görüşü savunanlardan biri M.Z. Rayyıs'tır. İslam'ın "öznel ve nesnel herşeyi kapsamına alıp düzenleme yetkinliğinde olan bir din" olduğunu öne süren M.Z. Rayyıs'a göre,

"Allah Resulü ve yanındaki müminlerin Medine'de gerçekleştirdikleri düzenin – uygulama yönünden bakıldığında ve çağdaş siyasanın ölçütlerine vurulduğunda- siyasa kelimesinin belirttiği tüm anlamları kapsayan nitelikte bir siyasal örgüt olduğu tartışmasız bir gerçektir. Böyle olması, dinsel bir düzen veya toplum olarak nitelenmesine engel değildir. Amaçlar, güdüler ve dayanılan temeller göz önüne alındığında, bu düzenin aynı anda hem siyasal hem de dinsel bir toplum düzeni olarak tanımlanması gibi bir durumla karşılaşılır"¹³⁴.

Rayyıs, İslam'ın sosyal ve siyasal düzenlemelerle ilgisi olmayan bir çağrı olduğunu ve onun yalnızca Allah ile kul arasındaki bir bağa işaret ettiğini savunanların, bir 'ihane' içinde olduklarını ifade etmektedir¹³⁵. Bunun karşısında yer alan görüş ise, İslam'ın esasen ve sadece bir din olduğunu, Peygamber'in Medine'deki faaliyetlerinin 'siyasal' olarak adlandırılabilir olanlarının ise, onun peygamberliğinin zorunlu kıldığı bir şey değil, tarihsel şartlara bağlı olarak ortaya çıkan arazi bir durum olduğunu öne sürmektedir. Bu görüşün en radikal temsilcilerinden biri olan Ali Abdurrazık, görüşlerini, sorduğu sorularla ortaya koyuyor:

"Mesele şundan ibarettir: Hz. Muhammed siyasi bir devletin kurucusu, bir hükümetin reisi, aynı zamanda tektanrılı bir dinin önderi miydi; yoksa yalnızca bir peygamber miydi? Peygamberimizin bir hükümdar olup olmadığını araştırmak bir

¹³⁴ M.Z. Rayyıs, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. Ahmet Sarıkaya, Nehir Yay., İstanbul, 1990, s.43.

¹³⁵ A.g.e., s.44.

müslümanı ürkütmemeli, böyle bir konunun insanın imanını bozacağı zannedilmemelidir"¹³⁶.

Biraz ileride Abdurrazık, araştırmayı davet eden soruların yanıtı sayılabilecek ifadelerle görüşlerini açıkça ortaya koyuyor:

"Bir araştırmacının bu konularla ilgilenmesi, araştırmacılarından birinin peygamberin hem resul hem de hükümdar olduğunu söylemesi, bir başkasının da buna muhalefet etmesi önemli değildir. Çünkü bu konu dini inançlar çerçevesinin dışındadır... Peygamberliğin hükümdarlıktan tamamıyla ayrı bir iş olduğu biliniyor. Bu iki makamın hiçbir şekilde birbirleriyle ilişkisi yoktur"¹³⁷.

O halde diyebiliriz ki Ali Abdurrazık için Mekke ve Medine dönemi ayrımı meselesi, bir 'din' olarak İslam açısından herhangi bir şey ifade etmemektedir. Hatta bu ayrım İslam'ın tebliğcisi olan Muhammed'in peygamber olarak yürüttüğü 'peygamberlik' faaliyetleri açısından da herhangi bir şey ifade etmemektedir. Bu ayrım sadece, esasen peygamber olan Muhammed'in, Medine toplumunun kendisine sağladığı şartların bir sonucu olarak elde ettiği kurucu/önderlik faaliyetlerine işaret etmek açısından anlamlıdır ki, bu da zaten din-dışı bir etkinliktir.

İslam'ın Mekke ve Medine dönemi ayrımına ilişkin üçüncü görüş, deyim yerindeyse, bu iki görüş arasında bir yerde durmaya çalışır. Bu görüşe göre İslam, daha baştan itibaren, ne siyasal bir toplumu hedefleyen bir din olmuştur ne de kendini sadece kişisel bir inanç ve ibadet dini olarak tanımlamıştır. Vahyin müslümanlara emrettiği yaşam tarzının ana değerlerinin fiili olarak hayata geçirilmesi, o an mevcut toplumsal statükoda değişiklikler yapmayı gerektirmiştir. İslam'ın siyasal boyutundan, ancak böyle bir

¹³⁶ Ali Abdurrazık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul, 1995, s.63.

¹³⁷ A.g.e., s.66.

dolayısıyla söz edilebilir¹³⁸. Bu bakımdan da İslam'ın siyasal boyutu, sadece Peygamber'in faaliyetleriyle sınırlıdır.

Ayrıntılarında izlendiğinde, İslam'ın özüne ilişkin bu farklı değerlendirmelerin hepsi, argümanlarını **Kur'an**'dan ve Peygamber'in faaliyetlerinden çıkarsamaktadırlar. Sorun, öz sorunu olarak ortaya konduğunda, Peygamber'in faaliyetlerinin somut karakteri bile, yeterince ikna edici bir yanıtın verilmesine imkân vermeyecektir. Bu açıdan İslam'ın özü sorunu, ancak müslümanların ona ilişkin kendi tasavvurlarında çözümlenebilir olan metafizik bir sorun olmaya devam edecektir. Bu tartışmalar içinde İslam'ın, peygamberinin faaliyetlerini de dikkate alarak, daha baştan siyasal bir öze sahip olduğunu ya da tarihinin belirli bir aşamasında siyasal bir öz kazandığını, herkesi ikna edecek kanıtlarla ortaya koymak kolay görünmemektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz farklı görüşler, aynı kaynaklara ilişkin farklı yorumlama tasarrufunun bir sonucudur. O halde hoşgörü sorunu açısından şu saptamayı yaparak devam edelim: müslümanlar, Peygamber önderliğinde Medine'de bir toplum inşa ettikten sonra, ister dinsel ister reel-politik motiflerle olsun, gayrı-müslimlere yönelik olarak, yine Peygamber önderliğinde belli bir siyasa geliştirmişlerdir. Daha sonra tarih sahnesine çıkan İslam devletlerinin gayrı-müslimlere yönelik olarak belirledikleri hukuki statünün temel çerçevesini büyük ölçüde bu siyasa çizmiştir. Örneğin cizye uygulaması, zımni statüsü, gayrı-müslimlerin kamusal yükümlülükleri konusunda İslam devletlerinin izlediği politikalar, normatif ilkelerini Peygamber'in ve onun ardından gelen ilk dört halifenin uygulamalarından çıkarmışlardır. O halde Muhammed'in pratiğinde İslam'ın hoşgörüsünü ele alırken, bizim de Mekke ve Medine dönemi ayrımına başvurmamız kaçınılmazdır.

¹³⁸ M.S. al-Ashmawy, *İslam'a Karşı İslamcılık*, Çev. Sibel Özbudun, Milliyet Yay., İstanbul, 1993, s.12.

MEKKE DÖNEMİ

İslam vahyi Mekke'de inmeye başlamıştır ve 22 yıllık vahiy sürecinin yaklaşık 12 yılı Mekke dönemine aittir. Mekke hem İslam'ın doğduğu kent olarak, hem de İslam'a ve peygamberine yönelik en şiddetli muhalefeti yürütmüş kent olarak bilinir. Mekke çoktanrıcı din anlayışına sahipti ve bu bakımdan homojen bir toplumdur. Bu yüzden Mekke döneminde inen ve hoşgörüle ilişkilendirilebilen ayetlerin çoğu, müşriklikle ya da müşriklerle ilgilidir. Diğer kitaplı dinlere ilişkin ayetlerin çoğunda ise, İslam'ın kendi ayırt edici yanını ortaya koyan ifadelerden ziyade, çoktanrıcılığa karşı tektanrıcı ortak tutumu öne çıkaran ifadelerle rastlanmaktadır. O halde, eğer Mekke döneminde İslam'ın hoşgörüsünden ya da hoşgörüsüzlüğünden söz edilebilirse, bunun nesnesinin büyük ölçüde müşrikler olacağı açıktır.

Mekke'de Muhammed'e yönelik muhalefetin, dinsel motiflerden çok, ekonomik ve siyasal motiflerden doğduğu öne sürülmektedir. Bu büyük ölçüde doğrudur. Çünkü Fazlur Rahman'ın da ifade ettiği gibi,

"Hz. Muhammed 610 yılında Mekke'de peygamberlik vazifesine başladığında, onu görevinin en önemli kısımlarından birisi, müreffeh Mekke toplumundaki yoksullar, yetimler, kadınlar, köleler gibi sosyo-ekonomik açıdan zayıf tabakaları güçlendirme amacına yönelik toplumsal ıslahat (reform) idi. Hem kendisi hem de muhalifleri biliyorlardı ki, bu boyutta bir sosyal ıslahat ya da değişim, onun siyasi iktidarı da yüklenmesini gerektirecekti; ve hiç şüphe yok ki Hz. Muhammed'e muhalefetin en büyük kaynağı bu idi"¹³⁹.

Ancak unutmamalıyız ki Muhammed kendisini öncelikle ve sadece Allah'ın, hakiki mesajını insanlara iletmekle mükellef kıldığı bir elçi olarak görmekte, faaliyetlerini esasen bu zeminde yürütmektedir. Muhammed'e

¹³⁹ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997, s. 59.

yönelik muhalefetin farklı boyutları değerlendirildiğinde gözden uzak tutulmaması gereken şey, bizatihi muhalefete maruz kalanın kendisinin ifade ettiği şeyin öncelikle dikkate alınması gerektiğidir. H.A.R. Gibb'in işaret ettiği gibi, Muhammed'in hayatına, görevine ve faaliyetlerine ilişkin çeşitli değerlendirmeler arasında kesin olan bir şey vardır ki o da, bütün faaliyetlerine yön veren temel itkinin, başından itibaren dinsel olduğudur¹⁴⁰.

Ayetlerin nüzul sırasına ilişkin olarak yapılan çalışmalar, Mekke ve Medine döneminde inen ayetlerin, hem üslup hem de içerik bakımından farklılaştığını göstermektedir. Mekke dönemi ayetlerinde egemen olan ortak temalar tek, aşkın, eşi benzeri olmayan Mutlak Varlık olan Allah'ın iradesine kayıtsız şartsız teslim olma, Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu ve insanın yapıp ettiklerinden dolayı öte dünyada ölümden sonra dirilip hesap vereceği inancıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Arap müşrikler, Allah kavramına yabancı değillerdi. W.M. Watt'ın sözleriyle,

"Kur'an ne Hz. Muhammed'e ne de Hz. Muhammed'in kendilerine tebliği bildireceği kimselere Allah'ın varlığını bilinmeyen bir şey gibi sunmamaktadır. O belli belirsiz bir Allah inancı bulunduğunu varsayar"¹⁴¹.

Muhammed'in, bu belli belirsiz Allah inancına sahip topluluktan talep ettiği şey, ilahların en saygını olarak kabul ettikleri Allah'ı, kendisine ortak koşulamayan tek ve mutlak ilah olarak kabul etmeleriydi. Bu kuşkusuz Mekkelilerin tinsel dünyasına uzak bir şeydi. Ancak bundan da öte, bu Tanrı anlayışının Mekke'nin temel sosyal birimi olan kabile yapısına da aykırı bir doğası vardı. Mekke'deki her kabilenin, kabilevi değerlerini yansıtan ilah ya da ilahları vardı. Şimdi tek ve mutlak Tanrı Allah, bu ilahları sadece gözden düşürmemekte, aynı zamanda bütünüyle değersizleştirmektedir.

¹⁴⁰ H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, A Mentor Book, Pub. by The New American Library, New York, 1955, s. 27.

¹⁴¹ W.M. Watt, *Muhammed Mekke'de*, Çev. M. Rami Ayas ve Azmi Yüksel, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1986, s. 71.

Muhammed'in tasvir ettiği Allah'ın nezdinde herhangi bir kabilenin ayrıcalıklı bir pozisyonu yoktur; ancak iman edenler Allah katında ayrıcalıklıdır.

Peygamberlik geleneğine yabancı olan müşrikler, onun peygamberliğini de kabul etmemektedirler. Öte dünyada yargılanma kavramı ise, bütün dinsel tasarımları maddi-dünyevi sembollere göre biçimlenmiş olan müşrikler için büsbütün anlamsızdı.

Peki Muhammed'in, Allah'ın iradesine teslim olmaya yanaşmayan Mekkelilere karşı tutumu ve onları İslam'ı kabul etmeye çağırırken izlediği yol neydi? Şüphesiz bu süreçte Mekkelilerin ona ve diğer müslümanlara nasıl davrandıkları da önemlidir, ancak burada sorunumuz İslam'ın hoşgörüsü olduğuna göre, esas üzerinde durmamız gereken Muhammed'in tutumudur, onun tebliğ etmekle mükellef olduğu dinin ilkelerini hayata geçiriş biçimidir.

Muhammed'in Mekke döneminde, ilahi mesajı yaymak için izlediği yol sadece dine davettir. Kuşkusuz dine davet birçok yolla yapılabilir, ancak burada vurgulamak istediğimiz, onun Mekke'de sadece bir uyarıcı olarak, bir hatırlatıcı olarak, müşrikleri Allah'ın iradesini kabule davet ettiğidir. O bir mesih değildir ancak, Allah'ın sağladığı nimetlere karşı nankörlüğün ne tür sonuçlar doğurduğunu bilmektedir ve bu nedenle onları uyarmaktadır.

O halde hemen soralım, herhangi bir zorlamaya başvurmadiğı için Muhammed'in Mekke'de müşriklere yönelik tutumunun hoşgörü olduğu öne sürülebilir mi? Mekke'de Muhammed'in müşriklere karşı barışçıl bir tutum izlediğı ve bunu **Kur'an**'ın kılavuzluğunda sürdürdüğü açıktır. Ancak hoşgörü kavramına ilişkin yaptığımız belirlemeleri hatırladığımızda, bu tutumun hoşgörü olarak adlandırılmayacağını rahatlıkla ifade edebiliriz. Hemen burada hatırlayalım; hoşgörü, hoşgörülenin davranışını engelleme veya ona müdahale etme gücü olduğu halde, bu gücü iradi olarak kullanmaktan kaçınmadı. Oysa burada Muhammed'in böyle bir pozisyona sahip olmadığını görmekteyiz. Hatta, bir bakıma deyim yerindeyse bizzat Muhammed'in kendisi hoşgörülmeyi talep etmektedir. Hoşgörü talep edenin hoşgürüsünden söz

edilemez. Rudi Paret'in de ifade ettiği gibi, bu olsa olsa tevekküldür¹⁴² ve daha önce de söylediğimiz üzere, tevekkül istemeden katlanmadır.

Mekke'de müslümanlara yönelik muhalefetin şiddet içeren boyutlara varması, Muhammed'i müslümanlar açısından güvenli olabilecek yerler bulma arayışına yöneltmiştir. 622'de Medine'ye hicretten önce, bir grup müslümanın Habeşistan'a göç ettiği, Muhammed'in toplum dışı ilan edildiği için Taif'e gittiği, ancak burada umduğunu bulamadığı bilinen tarihi vakalardır. Ancak bütün bunlara rağmen, Peygamber tebliğ faaliyetini kesintiye uğratmamaktadır ve hac döneminde Mekke'ye dışarıdan gelen müşriklere yönelik olarak sıkı bir propaganda sürdürmektedir. Bu propagandaların Medineli iki Arap kabile üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu faaliyetlerin sonucunda, hicretten iki yıl önce Medineli kabilelerle kurulan ilişkiler bazı anlaşmalarla sonuçlanmış ve bu anlaşmalar hicretin gerçekleşmesini sağlamıştır.

Akabe Biatları olarak adlandırılan bu anlaşmalar, İslam tarihi açısından önemlidir. Bu yüzden, ayrıntılarına girmeksizin, bu anlaşmalar üzerinde durmamız gerekir. Mekke'ye dışarıdan gelen müşrikler, tıpkı Mekkelilerin düşündüğü gibi, Peygamber'in davetinin dinsel olduğu kadar siyasal bir programla ilgili olduğunu da düşünmektedirler. Mekke'ye gelen birçok kabile içinde, Peygamber'in davetiyle en çok ilgilenen ve onunla ittifak kurmaya eğilimli iki Yesribli (Medineli) Arap kabile vardır. Evs ve Hazrec kabileleri Yemen'den göç ederek Yesrib'e yerleşmişlerdir. Benu Kaynuka, Benu Kureyza ve Benu Nadir, Yesrib'in yerleşik Yahudi kabileleridir. Evs ve Hazrec kabileleri, hem kendi aralarında hen de yukarıda sözü edilen yahudi kabilelerle sürekli bir mücadele içindedirler. 621 yılında Hazrec kabilesinden altı kişi Peygamber'le görüşüyor ve onun mesajını dinliyor. Bir sonraki yıl hac döneminde, bu altı kişiden beşi ve Evs kabilesinden de iki kişi içinde olmak üzere on iki kişinin Peygamber'le görüşerek, ona itaat edecekleri yönünde söz verdikleri bildiriliyor. Bu, I. Akabe Biatı olarak adlandırılmaktadır. Bunun

¹⁴² R. Paret, *Toleranz und ...*, s. 347.

üzerine Peygamber, hem o ana kadar ki ayetleri çok iyi bilen hem de güvenilir olduğunu düşündüğü biri olan Musa b. Umeyr'i, İslam'ı anlatmak için Medine'ye gönderiyor. Bu çabalar etkili olmuş olmalı ki, Medine'deki hemen hemen bütün Arap kabilelerden İslam'ı kabul edenler oluyor. 622 yılının hac döneminde ise, ikisi kadın yetmiş üç kişilik bir grup yine Akabe'de Peygamber'le bir anlaşma yaparak, onu Medine'ye davet ediyorlar. Bu anlaşma ise II. Akabe Biatı'dır¹⁴³.

Akabe Biatları'yla yakından ilgilenen tarihçiler birinci biatın esasen dinsel, ikincisinin ise siyasal olduğunu ifade etmektedirler. Örneğin Watt,

“bu on iki kişinin çeşitli günahlardan sakınmak ve Hz. Muhammed'e itaat etmek için söz verdikleri söylenmektedir”¹⁴⁴

demektedir. II. Akabe Biatı, Peygamber'in müslüman olmayan amcası Abbas hakemliğinde gerçekleştirilmiştir. Bu anlaşmada öncelikle gözetilen şey Peygamber'in güvenliği ve himaye edilmesidir. Watt, bu anlaşmayla Medineliler sadece Muhammed'e itaat etme sözü vermedikleri, aynı zamanda onun uğruna savaşıacaklarını ifade ettikleri için, bu anlaşmaya savaş biatı demektedir¹⁴⁵. II. Akabe Biatı'na müslüman olmayan birinin gözlemci olması, bu anlaşmanın öncelikle dinsel bir anlaşma olmadığına işaret eder. Ancak bu anlaşma, gerçekten de İslam tarihinde önemli bir ana işaret etmektedir. Çünkü artık Muhammed sadece ilahi mesajı tebliğ eden bir elçi değil, aynı zamanda siyasal bir önder olarak kabul görmektedir. O, bu ikinci fonksiyonuyla, daha sonraları müslümanlar açısından, dinsel, sosyal, hukuksal ve siyasal bakımdan en ideal İslamî formu temsil eden bir toplum inşa edecektir. Bu anlaşmayla, sadece küçük bir dinsel topluluk oluşturabildiği

¹⁴³ Akabe Biatları için bkz. M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, C. I, Çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul, 1991, s. 149-167

¹⁴⁴ W.M. Watt, *Muhammed Mekke'de*, s. 153.

¹⁴⁵ aynı yer.

için, Peygamber açısından hayal kırıklığı oluşturan Mekke dönemi kapanacak, Medine dönemi açılacaktır.

MEDİNE DÖNEMİ

Medine'ye hicret, İslamî takvimin başlangıcı kabul edilir. Peygamberin doğumunun ya da ilk vahyin geldiği tarihin değil de hicretin başlangıç olarak kabulü, Medine döneminin İslam açısından taşıdığı önemi ifade ediyor olmalıdır. İslam üzerine çalışan birçok düşünür, İslam'ın bir din olarak kendine özgü ayırddedici yanının Medine'de ortaya çıktığını ifade etmektedir. Örneğin Gibb'e göre, İslam'ın başlangıçları her ne kadar Muhammed'in Mekke'deki faaliyetlerine geri götürülebilse de İslam inancının belirleyici yanı, 622'de Medine'ye hicretten sonra ortaya çıkmıştır¹⁴⁶. Fazlur Rahman, Mekke'de Allah'ın iradesine teslim olmanın ya da imanın ifadesi olan *islamin*, Medine'de **İslam**'a dönüştüğünü ifade etmektedir¹⁴⁷. I. Goldziher, Medine'yi İslam'ın esas doğduğu yer olarak görmektedir. Çünkü, İslam tarihinde, İslamî yeniden yapılanmaya ihtiyaç hissedildiği her yerde, müslümanlar açısından ideal bir İslamî hayatın modeli olarak görülen dönem, Medine dönemidir¹⁴⁸.

İslam'ın hoşgörüsünün hem teorisi hem de pratiği bakımından Medine dönemi farklı bir tutumu yansıtmaktadır. Çünkü Peygamber'in değişen pozisyonuyla birlikte İslam, Medine toplumunun hakim unsuru haline gelmiş ve fiili olarak, kendi hükümlerlik alanı içinde, kendisinden başka olanla bir arada yaşama sürecine girmiştir. Peygamber döneminde, bütün gayrı-müslimlere yönelik olarak izlenen siyasa, tek bir ilke ekseninde biçimlenmemiştir. Değişen şartlara, yapılan ittifaklara ya da ittifakların ihlaline bağlı olarak, gayrı-müslimlere karşı farklı tutumlar geliştirilmiştir.

¹⁴⁶ H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, s. 12.

¹⁴⁷ F. Rahman, *Allah'ın Elçisi*, s. 6.

¹⁴⁸ I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Trans. By Andreas and Ruth Hamori, Princeton Uni. Pr., Princeton, 1981, s. 9.

Bunları incelemeden önce, Muhammed'in ve ashabının hicreti sırasında Medine'nin sosyal, ekonomik, dinsel ve siyasal durumuna kısaca bir göz gezdirelim.

Medine, ticaret kenti olan Mekke'nin aksine güçlü bir ekonomiye sahip değildir. Gerçi önemli bir tarım merkezidir ancak, kendi içine kapalı bir ekonomiye sahiptir. Yine Mekke'den farklı olarak, Medine'nin örgütlü ve güçlü bir siyasal yönetim mekanizması yoktur. Bundan dolayı Medine, sürekli olarak kabileler arası çatışmalara sahne olmaktadır. Arap Evs ve Hazrec kabileleri, çoğunlukla hem kendi aralarında hem de yahudi kabilelerle savaş halindedirler. Ancak II. Akabe Biati'nda ifade ettiklerinden, Evs ve Hazrec kabilelerinin yahudilerle bir barış anlaşması yapmış oldukları anlaşılıyor. Hatta Muhammed'i davet ettiklerinde, onu korumaya dair verdikleri söze karşılık, kendilerinin terk edilmemesi şartını koşuyorlar.

"Ey Allah'ın Resulü! (...) Bizim bölgemizde yaşayan yahudilerle aramızda bir ittifak anlaşması var. Biz bu anlaşmayı bozacağız. Şayet biz böyle yapıp da sonradan Allah sana nasib etmesi üzerine, acaba sen bizi terk edip kendi hemşehrilerinin arasına dönüp gitmeyecek misin? (...) [peygamberin yanıtı] (sizin) kanınız (benim) kanımdır. (Sizin) affınız (benim) affımdır. Ben size iltihak edip katılıyorum, siz de bana iltihak ediyorsunuz. Siz kiminle çatışıp savaşırsanız ben de onunla çatışıp savaşıyorum, kiminle sulh yaparsanız ben de onunla sulh yaparım"¹⁴⁹.

Medine, Arap Yarımadası'nın dinsel bakımdan heterojen olan nadir kentlerinden biriydi. Dinsel olarak farklı olan gruplar zaten bir arada yaşamaktaydı. O dönemde yahudiler arasında, bir peygamber geleceği beklentisi vardır. Gerçi onlar, daha sonra, Muhammed'in bekledikleri peygamber olmadığını anlamışlardı ancak, Medine'ye gelişinde Muhammed'i, Arapların peygamberi olarak tanımaktadırlar. Onların, tektanrıci geleneği ve

¹⁴⁹ M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 158

peygamberlik olayını biliyor olmaları, Muhammed'in Medine'ye kabulünü kolaylaştıran faktörler olmalıdır.

Peygamber Medine'ye geldikten ve Mekke'den gelen muhacir müslümanlarla Medineli müslümanlar arasında dostluk ve dayanışma bağları geliştirdikten sonra, Medine'deki bütün kabile reisleriyle, Medine'de barış içinde bir arada yaşamayı mümkün kılacak bir sözleşme imzalıyor. Günümüz için de birlikte bir arada yaşamayı mümkün kılacak çoğulcu bir toplum projesi için İslamî bir modeli temsil ettiği savunulan bu sözleşmenin içeriğine geçmeden önce, hemen belirtelim ki, bu sözleşmenin İslam'ın Medine'de güçlenmesi sürecinde çok büyük bir etkisi olmuştur. Çünkü bu sözleşmeyle birlikte başlayan süreç, müslümanların Medine'nin siyasal yönetiminin tümüne sahip olmasıyla sonuçlanmıştır. Sözleşme'nin bütün maddeleri üzerinde durmayacağız, ancak hoşgörüyü doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olduğunu düşündüğümüz maddelerini zikredeceğiz¹⁵⁰.

Sözleşme'nin taraflarını, birinci madde tanımlıyor:

"Bu kitap (yazı) peygamber Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli müminler ve müslümanlar ve bunlara tâbi olanlarla, yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla beraber cihad edenler için (olmak üzere tanzim edilmiştir)".

Sözleşme'nin ikinci maddesi ise, "işte bunlar diğer insanlardan ayrı bir ümmet (camia) teşkil ederler" diyor. M.A. Cabiri'nin dikkatimizi çektiği gibi, Sözleşme'nin iki tarafı vardır ve iki taraftan ilkinin içinde iki grup vardır: Müminler ve müslümanlar. Müminler İslam'ı inanç düzeyinde kabul edenler; müslimler ise İslam'a boyun eğdiğini duyuran kişilerdir¹⁵¹. Sözleşme'nin ikinci tarafı ise yahudiler ve müşriklerdir. Sözleşme'nin maddelerinin büyük bir bölümü, kabilelerin kendi iç işleyişi, kendi aralarındaki kan diyetini nasıl karşılanacağıyla ilgilidir. Bütün grupları bağlayan maddeler ise, daha çok bir

¹⁵⁰ Sözleşme'nin şartları ve Sözleşme metninin tümü için bkz. M. Hamidullah, A.g.e., s. 188-213.

¹⁵¹ M.A. Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, s. 182.

savunma ya da savaş ittifakı ile ilgilidir. Burada dinsel hoşgörü açısından bizi ilgilendiren en önemli madde, Sözleşme'nin 25. maddesidir:

"Yahudilerin dinleri kendilerine, müminlerin dinleri kendilerinedir. Buna gerek mevlaları ve gerekse bizzat kendileri dahildirler."

Tarafların peygamberin otoritesini kabul ettikleri, Sözleşme'nin 42. maddesinde ifade edilmektedir:

"Bu sahifede (yazıda) gösterilen kimseler arasında zuhurundan korkulan bütün öldürme yahut münazaa vakalarının Allah'a ve Resulullah Muhammed'e götürülmeleri gerekir..."

Muhammed'in otoritesinin kabulü, onun peygamberliğinin de yahudiler tarafından kabulü anlamına gelmemektedir. Çünkü yahudiler, Medine'deki kabileler arası çatışmalara bir son vereceği beklentisiyle, Muhammed'in, Sözleşme'de ifade edilen hakim pozisyonunu kabul etmişlerdir. Nitekim Medine'nin bütünüyle kendi denetimlerinden çıktığını gördüklerinde, Sözleşme'nin hükümlerini ihlal etmişlerdir ve bu yüzden Medine Sözleşmesi uzun süre yürürlükte kalamamıştır.

M. Hamidulllah, bu sözleşmeye İlk İslam Devleti Anayasası adını vermektedir. Konuyla ilgilenen birçok kimse ise, Sözleşme'yi, Batı siyasal düşüncesi geleneğindeki 'toplum sözleşmesi' kavramı ile karşılaştırmakta, hatta hayali olarak değil, fiili olarak tasarlanıp uygulamaya sokulduğu için, onun benzersiz olduğunu vurgulamaktadırlar. Ancak Cabiri'nin haklı olarak belirttiği gibi, bu bir savaş anlaşmasıdır. Medine'de "yahudilerin vardığı sonu anlamak için bunu dikkate almak" gerektiğini belirten Cabiri, şöyle devam etmektedir:

"Şimdi burada belirtilmesi gereken şey, Muhammedî davetin dayandığı "sosyal sözleşme"nin bir savaş sözleşmesi olduğudur. Bu tabii bir durumdur. Hicret, barışçı bir daveti reddeden, onunla savaşan, mensuplarını yurtlarından çıkararak Kureyş müşriklerine karşı savaş düzenlemek için yapılmış olduğuna göre, (...)

ilahi savaş izni, hicret izniyle birlikte gerçekleşmiş olduğuna gore, peygamberliğin tebliği Kureyşe karşı zaferin gerçekleşmesine bağlı kalmıştır. Bunun için, bu hedef için çalışmak, öncelikli işlerin başında yer almıştır"¹⁵².

Sözleşme'nin dikkat çeken yanlarından biri dinsel bir sorun ortaya çıktığında bunun çözüm yolunun açık kılınmamış olmasdır. Ayrıca Sözleşme'nin, aslında Muhammed'in siyasal bir tasarrufu olduğu öne sürülebilir. Çünkü Sözleşme ile ilgili olarak, **Kur'an**'da, doğrudan herhangi bir ayete rastlanmamaktadır. İkinci olarak, **Kur'an**'da müşriklerle ilgili olan hükümler, müslümanların müşriklerle eşit şartlarda bir arada yaşamasına ilişkin dinsel bir zemin sunmamaktadır. Hatta cihadın müşriklerle ilgili hükümleri hatırlandığında, bu sözleşmenin dinsel bir çerçevede savunulabilmesinin imkânsız olduğu görülecektir. Sözleşme, sadece müslümanlarla diğer Kitap ehli grup arasında gerçekleştirilmiş olsaydı, ancak bu koşulda, onun dinsel bir zemininden veya içeriğinden söz edilebilirdi. Çünkü başlangıçtan itibaren Peygamber, yahudi ve hıristiyanlara bir yakınlık duymuştur. Rudi Paret'in işaret ettiği gibi, Muhammed, başlangıçta yahudi ve hıristiyanlarla aynı görüşü paylaştığını düşünmektedir. Muhammed için yahudi ve hıristiyanlar başka bir milletti, başka bir dil grubuydu; ancak kendisiyle aynı dinsel görüşü paylaşan kimselerdi"¹⁵³. şura suresinin 7. ayetinde

"İşte biz sana böyle Arapça bir **Kur'an** vahyettik. şehirlerin anası (olan Mekke halkı)nı ve çevresinde olanları uyarman için..."¹⁵⁴

denmektedir. Ancak Mekke'de bu uyarının yankı bulmadığını biliyoruz. Bu yüzden mesajın hedef kitlesi de değişmiş, daha doğrusu genişlemiştir.

¹⁵² A.g.e., s. 189.

¹⁵³ R. Paret, *Toleranz und ...*, s. 343.

¹⁵⁴ Ayrıca bkz. **Enam**: 92, **Meryem**: 97.

"Ey Kitap ehli, elçilerin arası kesildiği dönemde 'bize müjdecî de uyarıcı da gelmedi' demenize (fırsat kalmasın) diye size apaçık anlatan elçimiz geldi. Böylece müjdecî de uyarıcı da gelmiştir artık. Allah herşeye güç yetirendir." ¹⁵⁵

Muhammed'in peygamberliği, onun kendisiyle diğer Kitap ehli arasındaki inanç, ibadet ve gelenek benzerliklerini vurgulamasına rağmen, yine de diğer Kitap ehli tarafından kabul görmemiştir ve bu durum, müslümanların Kitap ehli ile olan ilişkilerini gerilimli bir atmosfere sokmuştur. Ancak, yine Rudi Paret'in dikkat çektiği gibi, Muhammed temelde bunlara yönelik yakınlık duygusunu sürdürmektedir¹⁵⁶. Nitekim ilişkilerin çatışmalı olduğu dönemlerde bile, müslümanların onların dinsel inanç ve ibadetlerine yönelik herhangi bir müdahalesi söz konusu olmamıştır.

Peygamberliğinin kabul görmemesinden sonradır ki Muhammed, kendi inanç ve ibadetleriyle, diğer Kitap ehlinin inanç ve ibadetleri arasındaki farkları ortaya koymaya başlamıştır: İbadetin yönü Kudüs'ken Mekke olarak değiştirilmiş; İbrahim peygambere ve hanif kavramına vurgu artmıştır. Dinsel farklılıklara yapılan vurgunun pratik hayatta da yansımaları olmuş, müslümanların Kitap ehli ile olan ilişkileri giderek bütünüyle negatif bir yönde seyretmeye başlamıştır. Ancak hemen belirtelim ki, yine de Muhammed'in hıristiyanlarla ilişkisi, yahudilerle olduğundan daha az çatışmalı olmuştur. Bunun en önemli nedeni, Medine'deki hıristiyanların çok az sayıda ve etkisiz bir grup olmasıydı. İkinci olarak hıristiyanlar, özellikle Necran bölgesinin hıristiyanları, Peygamber'e çeşitli yardımlarda bulunmuştu. B. Lewis'e göre Kur'an'da hıristiyanlara yönelik daha kayırcı bir dilin kullanılması bu yüzdendir¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Maide: 19.

¹⁵⁶ R. Paret, *Toleranz und ...*, s. 349.

¹⁵⁷ B. Lewis, *İslam Dünyasında ...*, s. 21

Medine Sözleşmesi'ne sadakatsizlikleri gerekçesiyle müslümanların yahudilere duydukları güvensizlik, onlara yönelik dinsel herhangi bir baskı ya da zorlamaya dönüşmemiştir. Ancak müslümanlar, Peygamber döneminde Mekkelilerle yapılan savaşlarda, yahudilerin Mekkelilere gizli ya da açık destek verdiklerini iddia ettikleri için, artık onları da savaşın taraflarından biri olarak görmeye başlamışlardır.

Muhammed'in, gücünü pekiştirdikten sonra Medine civarındaki çeşitli müşrik kabilelere yönelik saldırı girişimlerinde bulunduğuna işaret eden Rudi Paret, bu saldırıların dinsel gerekçelerle yapılmadığını, Mekke'deki bütün mallarını bırakarak Medine'ye göç eden ve burada geçim sorunuyla karşı karşıya kalan müslümanların ekonomik ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yönelik olduğunu ifade etmektedir. Nitekim, ilk saldırıya maruz kalan kabileler, Medine civarındaki meralarda yaşayan ve Muhammed'in dinsel inancıyla hiçbir şekilde ilgilenmemiş olan kabilelerle, Mekkeli tüccar kervanlarıdır. Başlangıçtaki bu saldırılar **cihadın** bir gereği olarak girişilen savaşlar değil, daha çok, Arap geleneği olan gazvelerdir¹⁵⁸.

Mekkeli müşrikler, Peygamber ve ashabı için hem inançlarının asli düşmanlarıdır hem de kendilerini anayurtlarından kovan zorbalardır. Bu düşünce müslümanların Mekkeli müşriklere yönelik olumsuz tutumlarının temel saiki gibi görülse bile, Mekkeli müşriklerle müslümanlar arasındaki savaşlar, -daha sonra farklı boyutlar kazanmış olsa da- en azından başlangıçta ekonomik amaçlı saldırıların sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu savaşların özel nedenleriyle burada ilgilenmemiz gereksizdir, ama bu savaşların öncelikle Medine'deki gayrı-müslimler açısından önemli birtakım sonuçları vardır. Şimdi bunları ortaya koymaya çalışalım.

Müşriklerle müslümanlar arasında ilk önemli çatışma olan Bedir savaşının, İslam'ın hızlı bir biçimde yayılmasının en etkin nedenlerinden biri olduğu öne sürülmektedir. Çünkü Mekkelilerin üçte biri kadar olan

¹⁵⁸ R. Paret, *Toleranz und ...*, s. 347

müslümanların, büyük bir zafer kazanmış olmaları, İslam'ın gücünü göstermesi bakımından önemli kabul edilmektedir¹⁵⁹. Bedir savaşından sonra müslümanların gücünü gören yahudilerin, Medine'nin siyasal egemenliğini bütünüyle kaybetme endişesiyle, müslümanlara yönelik olarak bazı tertiplerde bulunduğu öne sürülmektedir. Yahudi kabilelerine yönelik tedricen sertleşen tutum, bundan sonra fiili olarak uygulamaya sokulmaktadır. Müslümanlar ilkin, müslüman bir kadına, küçük düşürücü muamelelerde buldukları gerekçesiyle, Benu Kaynuka yahudilerinin mahallesine saldırıyorlar ve yaklaşık 15 gün bu mahalleyi muhasara altında tutuyorlar. Sonunda teslim olan yahudiler, silahlarına el konularak Medine'den sürülüyorlar¹⁶⁰. Daha sonra müslümanlar, 625'te Peygamber'i öldürme teşebbüsü içinde olduğu tespit edilen Benu Nadir yahudilerine saldırıyor ve yahudileri İslam'a çağırıyorlar. Bu çağrıyı kabul edenler affediliyor, diğerlerinin ise silahları hariç, sadece bütün taşınabilir mallarını almak koşuluyla Medine'den çıkmalarına izin veriliyor. Tarihçi Belâzuri, Benu Nadir mallarının öncelikle Peygambere tahsis edildiğini, eşlerinin ve yakın çevresinin ihtiyaçlarının karşılanmasından sonra artan malların, cihad için kullanıldığını bildiriyor¹⁶¹. 627'de ise Benu Kureyza'ya karşı açıkça daha şiddetli bir tavır sergileniyor. Hendek savaşında Mekkelilere yardım ettikleri gerekçesiyle saldırılan Benu Kureyzalılarının kadın ve çocuklarının esir edilmesine, "yüzüne ustura gelen" ya da "kasıklarında kıl biten" erkeklerinin öldürülmesine, mallarına el konularak müslümanlar arasında paylaşılmasına karar verildi¹⁶². Rudi Paret, bu kararın sonucunda 600 kadar erkek Yahudi'nin öldürüldüğüne işaret ediyor¹⁶³.

¹⁵⁹ M. Hamidullah, *İslam Tarihine Giriş*, Çev. Ruhi Özcan, Beyan Yay., İstanbul, (tarihsiz), s. 103-104.

¹⁶⁰ Yahudilere karşı saldırıların gerekçeleri için bkz. M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, C. I., s. 570-589

¹⁶¹ El-Belâzuri, *Fütuhu'l Buldan*, Çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 23.

¹⁶² A.g.e., s. 29-31.

¹⁶³ R. Paret, *Toleranz und ...*, s. 350.

Muhammed ve müslümanlar, Medine'deki yahudilerle ilişkiler bozulduktan sonra Medine dışındaki bütün yahudi kabilelerle mücadele etmeye başlıyorlar. Mesela, daha önce Medine'den sürülüp, Medine'nin kuzeyindeki Hayber'e yerleşen Benu Nadir yahudilerine, Medine'nin güvenliğine yönelik tehlike oluşturdukları gerekçesiyle saldırılıyor ve saldırı sonucunda söz konusu kabile bir tür vergiye bağlanıyor. Buradaki uygulama, daha sonra gayrı-müslimlere yönelik olarak belirlenecek olan hukuki statünün ilk çerçevesini çiziyor. Bu uygulama ile birlikte müslümanlar artık boyun eğdirdikleri yahudileri, ne oturdukları topraklardan sürüyor ne de onların mallarına el koyuyor. Her yıl elde ettikleri ürünlerin yarısını müslümanlara vermeleri koşuluyla, yahudilerin topraklarında yaşamalarına ve üretimde bulunmalarına izin veriliyor. Vadiu'l-Kurra, Fedek ve Teyma bölgelerindeki yahudiler de benzer bir uygulamaya tâbi tutuluyorlar. Ancak, ürün olarak alınmasının ekonomik olmadığı düşünülerek, verginin/haracın, para cinsinden tahsiline geçiliyor. Artık ürünün yarısı yerine kelle başına vergi alınıyor. **Cizye** uygulaması olarak adlandırılan bu uygulama, müslümanlarla gayrı-müslimlerin bir arada yaşamasının koşullu-barışçıl zeminini oluşturuyor. B. Lewis'in ifade ettiği gibi, Hayber'deki bu uygulama,

"müslüman devletinin fethettiği Müslüman olmayan uyrukların statüsü ile ilgili yasal anlaşmazlık için bir *locus classicus* [öncel] haline geldi. Halife Ömer zamanında ise (634-644) Hayber yahudilerinin sürgüne gönderilmesi, onun bir örnek olay olma özelliğini ortadan kaldırmadı"¹⁶⁴.

Peygamber döneminde İslam'ın, müşriklere karşı tutumunda herhangi bir değişiklik söz konusu olmadı. Gerçi, Mekke kan dökülmeden teslim alınmıştı ve Muhammed, Veda Hutbesinde, genel olarak barışçıl bir çağrıyla tekrar etmişti, ancak onlara yönelik cihad çağrısını ifade eden **Tevbe** suresinde dile getirilen hükümler açıktır: Ya İslam'ı kabul edecekler ya da ölümü

¹⁶⁴ B. Lewis, *İslam Dünyasında ...*, s. 50.

seçeceklerdi. Kitap ehline yönelik cihadın çerçevesi ise yine aynı surenin 29. ayetinde çizilmekteydi. "kendilerine kitap verilenlerden, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve resulünün haram kıldığını haram tanımayan ve hak dini (İslam'ı) din edinmeyenlerle, küçük düşürülüp cizyeyi kendi elleriyle verinceye kadar savaşın."

Gayrı-müslimlere yönelik uygulamaların, özellikle de onlara yönelik şiddetin dinsel gerekçelerle mi yoksa siyasal gerekçelerle mi olduğu sorusunu yanıtlamak kolay görünmemektedir. Çünkü bu uygulamalarda,

"peygamber Muhammed'le devlet adamı Muhammed arasında kesin bir sınır çizgisi çekmek, bütünüyle imkansızdır"¹⁶⁵.

Söz konusu uygulamaların tikel olarak ortaya çıkış sürecinin siyasal sebepleri önemlidir. Ancak unutulmamalıdır ki, Muhammed'in esas amacı siyasal iktidarı ele geçirmek değil, İslam'ı yaymaktır. Bu bakımdan onun vahiy aldıktan sonraki bütün faaliyetlerini, bu motifin yönlendiriciliğinde gerçekleştirdiğini öne sürebiliriz. Nitekim B.Lewis'in ifadesiyle,

"Hz. Muhammed devlet adamlığına geçmek için peygamberlik yapmamış, peygamber olarak görevini tamamlamak amacıyla devlet adamı olmuştu ve bu ilişkilerin salt dinsel yanlarının da önde gelen bir kaygı konusu oluşturduğu açıktır"¹⁶⁶.

Peygamberin ölümünden sonra İslam'da bölünmeler ve iç-çatışmalar başlamış ve İslam toplumunda hoşgörü/hosgörüsüzlük sorunu sadece, müslümanlarla müşrikler ve gayrı- müslimler arasında olan bir sorun olarak kalmamış, aynı zamanda müslümanlar arasında da bir 'iç sorun' haline gelmiştir. Peygamberin ölümüyle birlikte başlayan onun yerine kimin geçeceği veya kimin geçmesi gerektiği merkezli siyasal tartışma çok kısa bir süre içinde

¹⁶⁵ A.L. Wismar, *A Study in Tolerance as Practiced by Muhammad and His Immediate Successors*, Nachdruck, 1969, s. 3.

¹⁶⁶ B. Lewis, *İslam Dünyasında ...*, s. 22.

çatışma formuna dönüşmüştür. İktidarı talep edenler bu taleplerini sadece siyasal gerekçelere dayandırmamaktaydılar; bu talep öncelikle ve esas olarak dinsel gerekçelerle meşrulaştırılmaktaydı. Bundan dolayı iktidarın meşru varisi olduğunu iddia eden her grup aynı zamanda doğru inancı da temsil ettiğini iddia etmekte, dolayısıyla başkalarını sapkınlıkla, dinsizlikle suçlamaktaydı. Peygamber sonrası İslam tarihi birbirini bu tür kavramlarla suçlayan, hatta birbirlerine karşı hoşgörüsüz davranan gruplarla doludur. Ancak burada bunlarla ilgilenmeyeceğiz. Çünkü, hoşgörü kavramıyla ilgili çalışmamız esas olarak 'İslam düşüncesi'yle, özellikle de felâsife geleneği ile sınırlıdır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

FELÂSİFE GELENEĞİNDE HOŞGÖRÜ

“Her din esas olarak bir ‘vahiy’den ve bu Vahye ilişkin yorumlamadan meydana gelir. Vahiy sabittir, değiştirilemez, çünkü o ilahi iradenin fiili ifadesini temsil eder ve ebedi hakikatleri içerir. Yorumlama ise insanî ruhun bu vahye karşı verdiği tepkidir. İnsani ruh zamansaldır ve dolayısıyla zaman tarafından belirlenir. Vahiy, her hangi bir değişikliğe uğramaksızın yüzyıllar boyunca varlığını sürdürür, oysa yorumlama, tarihin her dönemi için söz konusu olan, bir toplumun yapısını oluşturan içsel ve dışsal etkilere bağlı olarak değişir”¹⁶⁷.

İslam vahyinin de ‘tarihsel’ olan birçok yorumu vardır, ancak biz burada, İslam vahyinin her tarihsel yorumunu değil, tarihin belli bir anında, özellikle kimi dışsal ‘tarihsel’ faktörlerin etkisiyle Ortaçağ İslam dünyasında ortaya çıkmış olan felâsife hareketinin felsefî yorumunu hoşgörü kavramı çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız. Felâsife kelam ve tasavvufla birlikte, Ortaçağ İslam düşüncesinin üç temel entelektüel yorumundan birini temsil etmektedir. O, tarihsel olarak kelam ve tasavvuftan sonra ortaya çıktığı halde, zamansal olarak İslam toplumunda daha kısa bir ömre sahip olmuştur. Hem geç bir zamanda ortaya çıkmış olmasının hem de, bütünüyle ortadan kalkmasa bile, erken bir tarihte etkisizleşmesinin ve bağımsız olarak varlığını sürdüremeyip başkalaşmasının sebepleri üzerinde durmamız, sorunumuz açısından şüphesiz önemlidir. Çünkü felâsife hareketini hoşgörü kavramı

¹⁶⁷ George Anawati, *Philosophy, Theology and Mysticism, The Legacy of İslam*, Ed. By Schacht&Bosworth, 2.nd ed., Clarendon Pr., 1974, s. 350.

çerçevesinde değerlendirirken asıl amacımız, bu hareket içinde yer alan filozofların geliştirdikleri öğretilerde bir hoşgörü imkânının olup olmadığını ya da ne tür bir hoşgörü imkânının olduğunu araştırmak olduğu halde, aynı zamanda bizzat felsefenin, dolayısıyla filozofun İslam toplumunda nasıl karşılandığını, genel bir kabul görüp görmediğini, daha açık olarak ifade edersek hoşgörölüp görülmediklerini de gözden geçirmektir. Ancak yeri geldiğinde bu olguyu göz önünde bulunduracağımızı belirterek, şimdilik şunu ifade edelim ki, gelişmesinin en yüksek aşamasında bile, Felâsife hareketi İslam toplumunda hep marjinal bir yere sahip olmuştur. Gerçi, Anawati'nin ifade ettiği gibi, kelim, tasavvuf ve felsefenin her üçü de, **Kur'an**'ın ve İlahi Yasa'nın emirlerinin marjinal yorumlarıdır¹⁶⁸. Her ne kadar 'İslamî' bilimler kategorisinde olsalar da kelim ve tasavvuf, **Kur'an**'ı ve İlahi Yasa'yı, geleneğin kabul ettiği yöntemlerden başka yöntemlerle yorumlamış olmalarından ötürü kimi zaman sert 'geleneksel' tepkilerle de karşılaşmışlardır¹⁶⁹. Ancak Felâsife ise, sadece yöntemi bakımından değil, kökeni ve varlık tarzı bakımından da İslam toplumuna yabancısıdır ve deyim yerindeyse kelimenin gerçek anlamında 'öteki' konumundadır.

İslam vahyi, tebliğ sürecinin başlangıcından itibaren olmasa bile, belli bir anından itibaren, aynı zamanda İslamî bir toplumun fiili inşası için gerekli olduğu düşünülen hukukî ve sosyal normları içeren bir formda dile getirildiğinden -Medine toplumunun inşası büyük ölçüde Vahy'in kılavuzluğunda gerçekleştirilmiştir ve bu dönemde gelen ayetlerin bir kısmı 'tikel' tarihsel olaylarla ilgilidir- İslam'da 'vahye' ait olanla tarihsel olan arasında kesin bir ayırım yapmak imkânsız gibi görünmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi, İslam'ın özünün ne olduğu/ne olması gerektiği

¹⁶⁸ A.g.e., aynı yer. Anawati'nin her üçünü de vahyin marjinal yorumu olarak değerlendirmesi, onların ortalama insandan farklı olarak vahyi, entelektüel bir etkinlikle yorumlamış olmalarından ötürüdür.

¹⁶⁹ Bkz. S. Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İst., 1994, s. 33-72. Vahyi olduğu gibi, literal anlamında kabul etmekten ve hayata geçirmekten başka her hangi bir yolu meşru görmeyen selefiyye, vahyin savunusunu üstlenmiş olan ve saf İslamî bir hayata dönüş çağrısı yapan kelim ve tasavvufa da sert tepki göstermiştir.

tartışmalarında, siyasal bir toplum tasarımı, bir inanç sistemi olan İslam'ın özünün aslî ögesi olduğu görüşü, vahye ait olanla ilk tarihsel ve en doğru kabul edilen bu yorum arasındaki ayırt edilemez ilişkiye başvuruyordu. İslam toplumunda, Peygamber'in sünnetinin öğretisel bir değer taşıdığı göz önünde tutulduğunda, ister özü gereği olsun isterse özel tarihî şartların bir gereği olarak olsun, İslam'ın aynı zamanda bir hukuk -ve giderek bir siyasal toplum projesi- olarak biçimlenmesi, daha sonraki tarihsel yorumlarının çoğu için, belirleyici bir başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir. Tasavvuf hariç, Ortaçağ İslam dünyasında ortaya çıkmış olan diğer iki entelektüel hareket, kelam ve Felâsife de özü itibarıyla İslam'ı siyasal olarak yorumlamışlardır. O halde hemen ifade edelim ki, eğer incelememizi sadece felâsife hareketiyle sınırlandırmamış olsaydık bile yine de tasavvufu dışarıda bırakmak durumunda olacaktık. Çünkü Birinci Bölüm'de, hoşgörü kavramı üzerinde yaptığımız incelemeden, kavramın çoğu zaman bir anlam genişlemesine uğratıldığını, farklılıkların birarada varolmasını öngören/sağlayan her rejimin veya görüşün hoşgörü olarak adlandırıldığını; özel, sosyal ilişkilerdeki hoşgörü kavramının ahlaki bir erdeme işaret eden anlamının genelleştirilip kamusal-siyasal alandaki ilişkilere de yansıtıldığını; hoşgörü (tolerance) kavramının, asıl anlamının ve değerinin kamusal-siyasal alanda ortaya çıktığını ve bu alandaki anlamının, hoşgörmeme gücüne sahip olduğu halde, bu gücünü iradi olarak kullanmayan hoşgörenin egemenliğine dayanan bir iktidar ilişkisini içerdiğini ifade etmiştik. İster ahlaki-dinsel motiflerle ilk ortaya çıktığı dönemdeki pratik formunda olsun, isterse de İbni Haldun'un 'felsefeleşmiş' dediği ve bir tür panteizm olan **vahdet-i vücudcu** bir evren ve insan tasarımı içeren felsefî formunda olsun, tasavvuf, İslam vahyinin en 'apolitik' yorumunu temsil etmektedir. Bu bakımdan tasavvuf, Vahyin yorumlanması ve Vahyin içerdiği hakikatle temas kurma konusunda, mistik geleneklerin genel doğasına uygun bir biçimde, her tür dünyevi dolayımı reddetmekte, hakikatle bireysel-kişisel temasın değerini vurgulamaktadır. Her bireyin hakikatle kurduğu ilişkinin biricik bir deneyim olduğu ve herkesin kendi bireysel tercihiyle hakikatle bir ilişki kurma hakkına sahip olduğu

iddiası, mutasavvıfın, başkalarının vahyi yorumlama tarzına ‘kayıtsız’ kalmasını gerektirmektedir ve nitekim mutasavvıf, başkasının yorumuna karşı kayıtsızdır. İkinci olarak **vahdet-i vücudcu** evren tasarımı, tanrısallık vasfından ötürü her varlığa, bu arada özellikle insana karşı sempati kavramını, tasavvuf’un temel kavramı haline getirmektedir. Yunus Emre’nin ‘yaradandan ötürü yaradılana karşı gösterdiği sevgisi’, Mevlana’nın herkese açık olan kapısı, bu sempatinin bir ifadesi olmalıdır. İslam’da hoşgörü söz konusu olduğunda, yaygın bir biçimde ilk akla gelenin tasavvuf olması, tasavvufun insana yönelik bu evrensel sempatisinin, **Kur’an**’ın ve dolayısıyla İslam’ın ruhunu en doğru ifade eden yorum olduğu görüşüne dayanmaktadır.

Hoşgörü kavramını sınırlandırmadan kullandığımızda, anlamını geniş tuttuğumuzda -Birinci Bölüm’de değindiğimiz gibi kavram buna müsaittir-, onu özellikle ‘ahlaki erdeme’ tekabül eden bir anlamda kullandığımızda; dinsel hoşgörü özgülünde, alçakgönüllü dindarlık, dinsel meselelerde başkalarının dini yaşama ve algılama yoluna karşı saygı vb. anlamında kullandığımızda; yani İslamî literatürde genellikle kullanılan ‘hoş görme’¹⁷⁰ anlamında kullandığımızda, tasavvufun İslam düşüncesinde, vahyin en hoşgörülü yorumunu temsil ettiğini belirtmeliyiz. A. Arslan’ın ifadeleriyle

“tasavvuf İslamî çoğulculuğun belki en temayüz etmiş biçimde kendisini gösterdiği alandır. İçindeki bütün varlıklarla, bu arada şüphesiz başta insanlarla birlikte tüm evreni Tanrı’nın bir görüntüsü, bir

¹⁷⁰ İslam’da hoşgörü sorunu ele alındığında, **tolerans** anlamında hoşgörü ile **müşamaha** anlamında ‘hoş görme’nin birbirinden ayrı tutulmasının gerekli olduğuna dikkat çekilmektedir. Örneğin M. Aydın, hoşgörü ile toleransın birbirinden ayrı olduğuna işaret ederek hoşgörünün, toleranstan farklı olarak bir ‘katlanma’ değil, bir ‘kabullenme’ anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu yüzden o, İslam söz konusu olduğunda, özellikle de **Kur’an** ve peygamberin faaliyetleri incelendiğinde, nelerin toleransla, nelerin hoşgörü ile ifade edilebileceğinin birbirinden ayrı tutulması gerektiğini vurgulamaktadır. *Hoşgörünün Dini Temelleri, İçerik Bakış*, Yayına Hız. M. Gündem, İyi Adam Yay., İstanbul, 1999, s. 169-179. “Hoşgörü kavramını bihakkın tanıyabilmek için müteradif kelimelerin tahlil edilmesinde zaruret vardır” diyen İskender Pala ise, müşamaha anlamında hoşgörüyle, tolerans anlamında hoşgörünün ayrı olduğunu ifade etmektedir. “İslam toplumundaki hoşgörüden bahsederken kelimenin (hoşgörü) tolerans manasını değil, müşamaha manasını anlamamız gerekir. (...) Müsamahanın temelinde İslam ahlakı yatar ve o ahlak, öncelikle adalet, merhamet, sabır ve af kavramlarını ayrı ayrı temellendirir”. *Müşamaha Toplumunda Hoşgörü Şiiri, Aşına Güzeller, Ötügen Neşriyat, İst., 1998, s. 189-191.*

tecellisi olarak kabul eden tasavvuf hangi dinde, cinsten ırktan ulustan olursa olsun bütün insanları aynı ölçüde kutsal, değerli , tanrısal varlıklar olarak görür ve onlar arasında Tanrı'nın tezahürleri olmak bakımından varlıksal ve değersel bir ayırım yapmaz. Bu bütün insanlara karşı emsalsiz bir hoşgörü tutumunu doğurduğu gibi, bütün insanları bireyselliklerinde ve farklılıklarında tanımaya ve kabul etmeye götüren yine emsalsiz bir çoğulculuğun kaynağını oluşturabilir ve nitekim de oluşturmuştur"¹⁷¹

Bu bakımdan onun ayrı bir inceleme konusunu fazlasıyla hak eden zengin bir kavramsal bünyeye ve literatüre sahip olduğunu da belirtmeliyiz. Ancak bizim burada söz konusu ettiğimiz şey, **tolerance** anlamında hoşgördür ve bu anlamında o, tekrar olmasına rağmen yine ifade edelim ki, dinin, aynı zamanda bir egemenlik veya iktidar formu olarak tasarlandığı hukuksal/siyasal yorumlarında ele alınabilecek bir kavramdır. Oysa, ister saf bir dinsel yaşama çağrısı içeren ve esas olarak bir 'pratik' olan ilk şeklinde olsun, isterse de daha sonra bir evren ve varlık metafiziğini, hakikate ilişkin bilgi teorisini içeren felsefeleşmiş biçimi olsun tasavvuf, dinin 'dünyevi' tezahürlerine/yorumlarına, fakihlerin İslam'a aykırı bulacakları kadar uzak kalmıştır.

Ortaçağ İslam'da etkili olan diğer entelektüel harekete, kelama gelince, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, o da İslam vahyinin bir tür siyasal yorumudur ve bu özelliği ile o, hoşgörü kavramının kendisinden hareket edeceğimizi ifade ettiğimiz tanımını içinde ele alınmaya ve incelenmeye uygun bir zemin teşkil etmektedir. Ancak giriş bölümünde daha önce de belirttiğimiz gibi çalışmamızı esas olarak belli bir gelenekle, felâsife geleneği ile sınırlı tutmak amacıyla olduğumuz için kelam hareketini ayrıntılı olarak ele almayacağız. Fakat felâsifenin gerek İslam toplumundaki genel olarak işgal ettiği yeri saptamak, gerekse de söz konusu geleneğe ait filozofların geliştirdikleri kimi

¹⁷¹ A. Arslan, *İslam ve Çoğulculuk, İslam, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi Yay., Ank., 1999, s.108.

kuramları kavramak bakımından kelam geleneğini kabaca da olsa gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Kelam, yaygın bir biçimde, İslam teolojisinin, rakip/İslamî-olmayan teolojilerin saldırılarına karşı savunusu ve rasyonel açıklaması olarak tanımlanır. Bu bakımdan onun, esas ilgisi 'dışarıya' karşı olan bir apoloji olduğu ve inançla ilgili unsurları açık kılmaya çalışan saf teorik bir faaliyeti içerdiği vurgulanır. Şüphesiz bu büyük ölçüde doğrudur; ancak aynı zamanda eksik bir tespittir. Çünkü, onun, İslam tarihindeki serüvenini kabaca gözden geçirdiğimizde, İslam Vahyi'ne yönelik gayr-ı İslamî saldırılara karşı gerçek anlamda bir apoloji karakterinin, İslam'ın ilk yayıldığı dönem için ön planda olduğu görülecektir. İslam'ın fethettiği topraklarda varlığını sürdüren Manikeizm, Zerdüş dini, çeşitli yahudi ve hristiyan mezheplerinin, İslam Vahyi için potansiyel bir 'teolojik' tehlike oluşturdukları söylenebilir. Bu bakımdan kelamın Vahyin birliğini korumak üzere, İslam dogmasının bir apolojisini yaptığını ifade edebiliriz¹⁷². Ancak hemen belirtilmelidir ki kelam, İslam düşüncesinde tek bir teorik-teolojik geleneğin adı değildir; birbirinden farklı, hatta birbirine rakip olan kelami pozisyonlar vardır ve bunlar esasen İslam düşüncesinin ve toplumunun 'içsel' sorunlarının yarattığı bölünmelerin öğretisel tezahürleridir.

İslam düşüncesi tarihinde ilk kelami tartışmaların, öncelikle öğretisel sorunlarla ilgili olarak değil, somut pratik, hatta açıkçası siyasal sorunlarla ilgili olarak başladığı bilinmektedir. İslam'da Peygamber'in ölümüyle birlikte başlayan, İslam toplumu en önemli sorunu olan, Peygamber'in yerine kimin geçmesi gerektiği ve bunun neye dayanılarak meşrulaştırılacağı sorunu, bir dizi teolojik tartışmayı da beraberinde getirmiştir. İlk kelam okullarının uğraştığı büyük günah işleyeninin durumu, kader ve özgür irade gibi sorunlar dolayısıyla ortaya çıkan farklı öğretisel tutumlar, aslında sözünü ettiğimiz yöneticinin kim olması gerektiği sorunuyla ilgili olarak benimsenen siyasal

¹⁷² Bkz. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 1998, s. 3.

tutumların kelimî ifadesidirler¹⁷³. Bu bakımdan İslam tarihinde kelamın öncelikle siyasal bir işlevi (ihtiyacı) yerine getirdiğini ifade edebiliriz. Gerçekten de İslam'da bir inanç ortodoksisini yaratılmadan önce, bir siyasal ortodoksi yaratıldığı tarihsel bir olgudur. A. Yaşar Ocak'ın da ifade ettiği gibi, hızla ve çok farklı bölgelere yayılan İslam'ın -fetihleri bir devlet vasıtasıyla gerçekleştirdiği için- ilkin esasen "siyasallaşmış bir ortodoksiyi" hedeflediği söylenebilir¹⁷⁴. Kelam ise bu pratik amaca hizmet eden teorik bir etkinlik olarak faaliyet göstermiş ve daha sonra siyasal ortodoksinin içsel istikrarı için gerekli olan dinsel-öğretisel ortodoksinin yaratılması çabasını temsil etmiştir¹⁷⁵.

Osman'ın öldürülmesi ve Ali'nin hakemlik olayını kabulü ile başlayan ilk siyasî çatışmaların sonucunda ortaya çıkan Şia, Hariciler ve Murcia gibi mezhepler içinde, büyük günah işleyenin kafir olduğunu ve İslam toplumunu dışına atılması gerektiğini savunan Haricilerin, 'başka olan'a karşı İslam'ın en hoşgörüsüz ilk yorumunu temsil ettiği genel kabul gören bir görüştür. Haricilerin Ezrakiler kolu, **Kur'an**'da 'Allah'ın hükmünden başka hüküm kabul edilmemesi gerektiği'ni ifade eden ayete başvurarak, dar anlamda kendilerinden olmayan hiç kimsenin otoritesini kabul etmemiş ve özellikle diğer mezheplere karşı açıkça şiddet içeren bir tutum izlemişlerdir¹⁷⁶. Şia'nın ayrı bir mecrada süren tarihini bir yana bırakırsak, Murcia'nın ise 'orta yol' pozisyonuyla genel anlamda hoşgörülü bir siyasa izleyerek cemaatin birliğini

¹⁷³ Bkz. D. Sourdell, *Medieval İslam*, Trans. By J.M. Watt, Routledge and Kegan Paul Pr., London, 1986, s. 66-72.

¹⁷⁴ A. Yaşar Ocak, *A.g.e.*, s. 1.

¹⁷⁵ *A.g.e.*, s. 3.

¹⁷⁶ W.M. Watt, Ezrakilerden, haydutlardan biraz daha iyi olan kimseler diye bahsetmekte ve onların Basra bölgesini terörize ettiğini ifade etmektedir. *Islamic Political Thought*, Edinburg Uni. Pr., Edinburg, 1968, s.55.

teolojik görüş farklılıklarının üstünde tutmaya çalışıldığını ifade edebiliriz¹⁷⁷. Murcia, Sünni İslamî geleneğin ilk tarihsel pozisyonunu temsil etmektedir. Daha sonra Sünni İslam'ın iki önemli teolojik geleneğini temsil edecek olan Maturidi ve Eş'ari kelamıyla Murcia'nın öğretisel pozisyonu arasında birçok paralellik vardır. Gerçekten de Sünni İslam için cemaatin birliği ön plandadır ve Sünni İslam içinden geliştirilmiş siyasal teolojilerde bir başkaldırı ya da devrim kavramına rastlamak son derece güçtür. Ne Maverdi, ne Gazali, ne de İbni Teymiye gibi siyasal teoloji kuramcılarının hiçbiri, açıkça bir zulüm politikası izlemedikçe, İslam toplumunda her hangi bir hükümdara/halifeye/imama karşı itaatsizliği önermemektedirler. Dahası, İslam toplumunda yöneticinin 'halife' olması sıfatıyla, egemenlik gücünün dinsel kaynağı hatırlatılarak **itaatsizliğin**, bir tür dinsizlik olacağını ima etmektedirler.

Kelam okullarının ve bu okullarda geliştirilmiş olan siyasal teolojilerin, İslam'ın fiili siyasal-tarihsel olaylarıyla olan bağını hoşgörü kavramı çerçevesinde araştırmak, İslam düşüncesi tarihini anlamak bakımından ufuk açıcı olacaktır; ancak bizim burada kelam geleneğiyle olan ilgimiz, onun, bu bölümde asıl inceleme konusu yapacağımız felâsife hareketi ile olan ilişkisi dolayısıyla ve bu bakımdan da, deyim yerindeyse, ikinci dereceden bir ilgidir. Bu ikinci dereceden ilgide söz konusu edeceğimiz şey ise, bir düşünce geleneği olarak kelam okullarının ortaya koyduğu teolojilerde, hoşgörü kavramı ile karşılanabilecek türden kuramsal açılımlar olup olmadığı, varsa bunun nasıl temellendirildiği ve sınırlarının ne olduğu türünden kavramsal sorunları, başka deyişle hoşgörünün imkanını sorgulamak olacaktır.

Teorik olarak ilkin kader ve özgür irade sorunuyla başlayan kelami tartışmalar, giderek daha genel bir düzeyde bütün ortaçağların merkezi

¹⁷⁷ Murcia'nın İslam'ın en ılımlı dolayısıyla en hoşgörülü yorum olduğu konusunda, deyim yerindeyse genel bir kabul vardır. I. Goldziher, Murcia'nın 'hoşgörü öğretisi'nden söz ediyor. Bkz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, s. 74. Yine, H.A.R. Gibb, onları 'siyasal uzlaşmacılar' olarak tanımlıyor. *Mohammedanism*, s. 89. Bununla birlikte W.M. Watt, onların,

sorununu oluşturan akıl ve vahiy arasındaki ilişkiler konusunda devam etmiştir. G. Hourani, İslam'da akıl ve vahiy arasındaki ilişkiler tartışmasının, aslında, kadıların fıkıh kurallarını uygularken karşılaştıkları pratik bir sorun dolayısıyla filizlendiğini ifade etmektedir. **Kur'an**'da, Sünnet'te mevcut olmayan yeni bir durumla karşılaşıldığında, kadı neye göre karar verecektir? Her halükarda, kıyas ve analogiler yaparak geleneğe göre mi karar verecektir; yoksa bağımsız akla ve akıl yürütmeye mi başvuracaktır? Bu soruya verilen çeşitli yanıtlar, İslam düşüncesinde akıl ve vahiy arasında çeşitli kombinasyonların kurulmasına imkan vermektedir, ancak katı gelenekçilikle rasyonalizm bu kombinasyonlar içinde iki uç noktayı oluşturmaktadır¹⁷⁸.

İslam'ın ilk sistematik teoloji geleneğini, dar anlamda bir okul olmayan Mu'tezile hareketi oluşturmaktadır. Kurucusu Vasıl İbni Ata'nın gelenekten **itizali**, İslam dünyasında teolojik meselelerde 'rasyonel' düşünmenin ilk işaretlerini vermekteydi. Allah'ın adaleti dolayısıyla işlerinin akla uygun olduğu iddiaları, İslam toplumu için, M. Fahri'nin deyiimiyle devrimci iddialardı¹⁷⁹. Felsefi rasyonalizm, felsefe hareketini değerlendirirken daha geniş olarak göreceğimiz gibi, İslam'da genel olarak deyim yerindeyse **itizal** durumundadır. Fıkıh ve Hadis bilimlerinin erken bir tarihte sistemleşmesi, dünyevi ve dinsel meselelere ilişkin karar verme süreçlerinde meşru sayılan araçları belirlemiş olmaları, farklı düşünme tarzlarına çok fazla bir yer bırakmamaktaydı. Gerçi Mu'tezile hareketi Abbasi İmparatorluğu'nun resmi görüşü olarak himaye edildiğinde, İslam toplumunda belli bir ölçüde etkin olmuştur, ancak onun bu etkinliği dar bir çevreyle sınırlı kalmıştır. Geleneğin ya da ehl-i sünnetin teolojik sözcüsü olan Eş'arici kelamın, Mu'tezile'ye karşı

kimi görüşlerinden ötürü 'sapkın' olarak tanımlandıklarına dikkat çeker. **Islamic Political Thought**, s. 58.

¹⁷⁸ G.F. Hourani, keyfi karar verdikleri suçlamalarından kurtulmak için tartışmaların ilkin taşra kadınları ve yöneticileri arasında başladığını, daha sonra bu tartışmaların yaygınlaşması ve daha genel bir düzeyde tartışma zeminine, yani hukuki kararlarda akıl-vahiy ilişkisine çekildiğinde, akıl-vahiy arasında beş farklı kombinasyonun oluştuğunu bildirmektedir. **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge Uni. Pr., Cambridge, 1985, s. 271-276.

¹⁷⁹ M. Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İst., 1987, s. 42.

geliştirdiği 'içerden' cevaplar, çok kısa bir zaman içinde, Mu'tezile'nin gayr-ı İslamî oluşunun ilanıyla sonuçlanmıştır.

Esas olarak tevhid ve adalet ilkesinden çıkarsadıkları irade özgürlüğü ve insanın eylemlerinden sorumlu olduğu, ara-durum, iyiyi yapma ve kötünden kaçınma ilkeleri Mu'tezile hareketinin teolojisinin temel çerçevesini çizmektedir. Tevhid ilkesi ilahi sıfatlar konusunda antropomorfizme karşı bir hassasiyeti yansıtmaktadır. Adalet ilkesi ise ilahi ödül ve cezanın bir anlam ifade etmesi için eylem alanında insanın otonomisini tesis etmeye yöneliktir. Mu'tezile'ye göre iyi ve kötü her tür iradi müdahaleden bağımsız olarak nesnel anlama sahip değerlerdir¹⁸⁰. Akıl yetisiyle donatılmış olan insan iyi ve kötüyü seçmede bağımsız bırakılmıştır. Eğer durum böyle olmamış olsaydı, vadedilmiş olan ilahi ödül ve cezanın herhangi bir anlamı olmayacaktı. İkinci olarak Mu'tezile'ye göre ilahi işler akılsaldır, eğer insan bu akılsal işleyişe uygun bir biçimde davranırsa, vadedilmiş olan ilahi ödülü elde etmesine hiçbir şey engel olamayacaktır. Adalet ilkesi gereğince iyi işler yapanın yeri cennet, kötü işler yapanın yeri cehennemdir¹⁸¹. Mu'tezile'nin ara-durum (*menzile beyne'l-menzileteyn*) ilkesi, büyük günah işleyen birinin kafir mi fasık mı olduğu tartışmalarında tarafsızlığını ifade etmektedir; Mu'tezile, bunun kararının adalet ilkesi gereği Allah'a bırakılması gerektiğini ileri sürmektedir¹⁸². Sonuncu ilkeye gelince; o, nesnel bir değere sahip olan iyi ve kötü konusunda ilahi müdahalenin yerini ifade eder: Allah insanlara ancak ve ancak iyi işler yapmasını ve kötü işlerden kaçınmasını emredebilir; bu O'nun

¹⁸⁰ Hourani, Mu'tezile'nin bu görüşünü 'etik objektivizm' olarak tanımlar. Bkz. Hourani, A.g.e., s. 271. Onların etik değerlere ilişkin bilginin mahiyetine ilişkin görüşleri vahye dayanmaz, felsefidir. Ancak onların teolog olarak tanımlanmaları ise kökenlerinden, ilgilerinden ve kendileri üzerinde Yunan felsefe geleneğinin açık etkisinin olmayışından ötürüdür (A.g.e., s. 19-20).

¹⁸¹ Ancak henüz eylemlerinden sorumlu olabilecek çağa gelmeden önce ölen birinin yeri, onların adalet kuramına göre ne cehennem ne de cennet olacaktır. Eş'ari'nin hocası Cubbai'ye sorduğu ve tatmin edici bir yanıtını alamadığı için ilahi işlerin akılsal olmadığına karar verdiği soru, sorumluluk çağına gelmeden ölen birinin konumuna ilişkindir.

¹⁸² Mu'tezililer bu ilkeyi, esasen yöneticinin kim olması gerektiği siyasi tartışmalarında tarafsızlıklarını vurgulamak için savunmaktadırlar. Bkz. D. Sourdel, A.g.e., s. 72.

adaletin zorunlu bir sonucudur. Şimdi, çok genel hatlarıyla verdiğimiz bu Mu'tezili ilkeleri hoşgörü kavramı çerçevesinde değerlendirmeye çalışalım:

İlahi adalet ve insanî özgürlük kavramından hoşgörü ile ilgili olarak çıkarılabilecek sonuç, din ve inanç konularında, hatta daha genel olarak, kendileriyle hayatını düzenlediği değerler konusunda insana müdahale etmenin tanrısal düzene aykırı olacaktır. Nitekim, bilindiği gibi, Mu'tezililer Allah ile insan arasında her tür dolayımı kaldırmak için *şefa'at* kavramına da şiddetle karşı çıkmışlardır. O halde, kavramsal olarak ifade edersek, vicdani bir sorun olan belli bir inancı veya dini ve ona uygun bir yaşam sürdürmeyi tercih etme konusunda bizzat insanın yetkili ve sorumlu olduğu görüşünün hoşgörü için önemli bir imkan sunacağı açıktır. Ancak Allah'ın iyiyi emredip kötüyü yasakladığı ilkesi bu imkanı ortadan kaldıracak ölçüde insanî müdahaleye bir kapı açar gibi görünmektedir. D. Sourdel'in dikkat çektiği gibi, bu ilkeye uygun olarak

“...toplumun lideri, yani imam (Allah'ın) emretmiş olduğu davranışları ve doğru inancı emretmek ve kötü davranışları ve sapkın fikirleri yasaklamak zorundadır”¹⁸³.

Bireysel özgürlük ilkesinin bu toplumsal/siyasal ortak sorumluluk ilkesiyle bir gerilim içinde olduğu ortadadır. Nitekim Mu'tezilenin Abbasi İmparatorluğu'nun resmi görüşü gibi durduğu dönemde, özellikle halife Me'mun döneminde dinsel, teolojik meselelerde Mu'tezili görüşü dışında bir görüşü savunmak, bireysel özgürlüğün bir tezahürü olarak değerlendirilmemiş aynı zamanda dünyevi- siyasal bir mesele olarak da değerlendirilmiştir. İslam tarihinin engizisyonu olarak değerlendirilen *Mihne* Me'mun döneminde, **Kur'an**'la ilgili olarak yapıla gelmekte olan teolojik tartışmalarda Mu'tezile'nin görüşünden farklı olarak **Kur'an**'ın yaratılmışlığını savunan görüşlere karşı, onları 'ikna olmaya zorlayan' hukusal/siyasal kovuşturmayı

¹⁸³ D. Sourdel, *A.g.e.*, s. 77.

ifade etmektedir. Hanbeli fikhının kurucusu Ahmet İbni Hanbel de bu kovuşturmadan nasibini alanlar arasındadır.

Mu'tezililer, genellikle İslam'ın 'özgür düşünürleri' olarak görülmektedirler. Ancak Sourdel buna karşıdır. Sourdel'e göre, yukarıda söz konusu ettiğimiz durumun düşünce özgürlüğüyle bağdaştırılabilmesi oldukça zordur. Ona göre Mu'tezililer İslam'ı en doğru biçimde yorumlayarak hakikate sahip olduklarını iddia etmişler ve davalarını savunmak üzere her tür aracı kullanabilmişlerdir. Bu bakımdan onlar Harici devrimcilere yakın durmaktadırlar¹⁸⁴. Mu'tezile'ye ilişkin bu yorumlar vesilesiyle, çalışmamızın Birinci Bölüm'ünde ifade ettiğimiz dinsel hoşgörünün/hosgörüsüzlüğü'nün dindışı karakterini burada yeniden vurgulayalım: Bir dinin veya bir dine ait herhangi bir yorumun hoşgörülü olup olmadığını tayin eden şey onun bizatihi 'dinsel' olan ilkelerinden çok, onların hangi araçlarla savunulduğu ve benimsetilmeye çalışıldığıdır; ve yine ifade etmiştik ki, öğretisel bakımdan dinlerin en hoşgörülü olan yorumlarının bile, bir siyasal iktidarın tek resmi görüşü haline geldiğinde veya bizzat kendisi siyasal iktidar olduğunda hoşgörüsüz olması kaçınılmazdır.

Mu'tezile'nin vahye ilişkin rasyonel yorumu, özellikle de Allah'ın mutlak kudretine ve iradesine sınır koymak anlamını içeren isani özgürlük ilkesi, daha önce bir Mu'tezili sonra ise kendi adıyla anılacak bir kelam geleneğinin başlatıcısı olan Eş'ari tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Eş'arici kelamın üç büyük temsilcisi olan Eş'ari, Bakıllani ve özellikle Gazali'nin kelamî görüşleri rasyonel-felsefî düşüncenin İslam toplumundaki kaderi üzerinde tayin edici bir etkiye sahip olmuştur. O'Leary'e göre Mu'tezile deneyiminden sonra rasyonel düşüncenin İslam açısından içerebileceği tehlikeleri sezen gelenekselcilik, her türlü rasyonel yoruma uzak durmakla kalmayacak karşı saldırıya da geçecektir. O'Leary'e göre "Sünni bir kelam

¹⁸⁴ A.g.e., s. 79.

sisteminin ortaya çıkışı kaçınılmaz” bir sonuçtu¹⁸⁵. Çünkü Mu'tezile deneyiminden, rasyonel-felsefi düşüncenin 'zındıklığa' yol açtığı görülmekteydi. Böylece Sünni düşünce Mu'tezile ve filozofların sadece görüşlerinden değil, aynı zamanda kullandıkları metotlardan da uzak durmaya çalışmıştır.

“Yunan felsefesinin metotları vahiyleri isbat ettiği kadar tekzip de ettiği için, bunları kullanmak ehl-İslam sünnet için uygun değildir; zira sünni anane muvacehesinde bunlar bid'at idi”¹⁸⁶.

Eş'arici kelimelerin aslında Mu'tezile'ye karşı bir tepki olarak doğmuşsa da onun asıl etkisinin felâsife hareketinin İslam toplumundaki kaderi üzerinde olduğu bilinmektedir. Filozoflar en büyük günahın ya da dışlanma sebebinin *dinsizlik* olduğu bir toplumda bir Eş'ari kelamcısı olan Gazali tarafından *tekfir* edilmişlerdir. Bu yüzden filozofların neden öncelikle, faaliyetlerini toplumun nezdinde meşru kılmaya çalışmış olduklarını ancak bu noktayı göz önünde tuttuğumuzda anlayabiliriz. Bu konu üzerinde, felâsifeyi incelemeye başladığımızda yeniden ve daha ayrıntılı olarak duracağız, ancak şimdi Eş'arici kelimelerle ilgili olarak hoşgörü kavramı çerçevesinde genel bir değerlendirme yapmak durumundayız; bunun için de Eş'arici kelimeleri ana hatlarında ortaya koymamız gerekir

Eş'ari, Mu'tezile'nin Allah'ın işlerinin akla uygun olduğu iddiasının, O'nun mutlak gücü ile teolojik bir uzlaşmazlık içinde olduğunu görmüştür. Eş'ari'ye göre Allah mutlak iradedir, dolayısıyla O, dilediği gibi davranır. Ne doğal dünyanın yaratılmasında ne de insanî hayatın sevk ve idaresinde O'nun tabii olduğu hiçbir zorunluluk yoktur. Başka türlü düşünmek O'nun mutlak

¹⁸⁵ De Lacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. H. Yurdaydın ve Y. Kutluay, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1971, s. 130.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 131.

kudreti üzerine bir sınır tasavvur etmek anlamına gelir¹⁸⁷. Doğal dünyada ve insanî işlerde mevcut olan düzenliliğin nedeni onların otonom bir varoluş tarzına sahip olmaları değil, onları her an başka şekilde yaratmaya muktedir olan Allah'ın bir lütfudur. Bakıllani'nin geliştirdiği 'vesileci-atomcu kozmos' öğretisi, Gazali'nin 'mucize' kuramı Allah'ın mutlak kudretini vurgulamaya yöneliktir. Eş'ari keliminde 'değer' konusunda savunulan *teistik subjektivizm* görüşü ise bu mutlak kudretin insanî eylem alanındaki tezahürünü ifade etmek içindir.

Mutlak irade sahibi bir Tanrı merkezinde geliştirilen bir değer kuramının, insanî eylem alanının otonomisine imkan vermesinin güç olduğu açıktır. Bu bakımdan Eş'arici öğreti çerçevesinde hoşgörünün ya da hoşgörüsüzlüğün sorumluluğunun otonom olmayan insana yüklenmesinin *teolojik* olarak temellendirilebilmesinin pek kolay olmayacağı da açıktır. Gerçi onlar, Allah'ın mutlak iradesi ile 'insanî cüz'i irade' arasında bir bağ oluşturmak ve insanı, eylemlerinden ötürü sorumlu tutmak için **kesb** kavramını geliştirmişlerdir. W.M. Watt, bu kavramın "insanı gerçekten amelinden mesul tutmaya yetecek kadar bir münasebeti" sağladığını ifade ettiği halde, onun yine de tartışmalı bir doğaya sahip olduğunu dile getiren sözler de sarf etmektedir¹⁸⁸.

Kur'an'ı hoşgörü kavramı çerçevesinde değerlendirdiğimiz İkinci Bölüm'de **Kur'an**'da hem insanın özgürlüğünü vurgulayan hem de bu özgürlüğü geçersiz kılacak ölçüde Allah'ın mutlak iradesini vurgulayan ayetlerin bulunduğunu ifade etmiştik. Öyle anlaşılmaktadır ki Eş'ari keliminde ön plana çıkarılan ayetler ikincileridir. Çünkü M. Çağrı'nın ifadeleriyle,

¹⁸⁷ Özel olarak Eş'arici kelamın bu görüşleri için, genel olarak Mu'tezile ile Eş'ari arasındaki tartışma için Bkz. A. Arslan, *İbni Haldun*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 237-263, ayrıca *Bir İslam Felsefesi Var mıdır?*, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 16-21.

¹⁸⁸ W.M. Watt, *İslamî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, Çev. S. Ateş, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1968, s. 82. Kesb teorisi, esas olarak fiillerin Allah tarafından yaratıldığı ve insan tarafından da kazanıldığı düşüncesini içermektedir. Bu durumda ise, 'kötü sorunu'nun teolojik bir güçlük olarak ortaya çıkacağı söylenebilir.

“onlar için ahlakın tutarlı bir felsefi temele oturmasından daha önemlisi, Allah’ın kudret ve iradesinin mutlaklığı inancının her türlü kuşkudan uzak tutulmasıdır”¹⁸⁹.

Bununla birlikte, yine orada ifade etmeye çalıştığımız gibi, Allah’ın mutlak belirleyiciliği anlayışından, insana müdahale etmenin O’nun takdirine karşı gelmek anlamına geleceği için, negatif olarak, bir hoşgörü imkanı çıkarmak mümkündür. Nitekim, İslam’da hoşgörü üzerine çalışanların bu imkana dikkat çektiği görülmektedir. **Kur’an**’daki kaderci vurgu içeren ayetleri yorumlayan Böwering (ve diğerleri) Tanrı’nın mutlak kudretinin teslim edilmesinin aslında İslam’ın içerdiği önemli bir hoşgörü imkânı olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Böwering’e göre İslam’ın Tanrı’sının iki yönü vardır: sert, cabir, kâhir yönü ve müşfik, bağışlayıcı yönü. O’nun bu iki yönünün insan üzerinde, insani yaşam üzerinde etkileri vardır. Tanrı istediğini saptırır, istediğini hidayete erdirir. İlahi kurtuluş ve mutluluğu kimin hakettiğini tamamen O’nun mutlak iradesi belirler. Bundan hoşgörü ile ilgili olarak çıkarılabilecek sonuç şudur: İnanç konusunda, dinsel meselelerde insanın pek fazla bir gücü ve tasarrufu söz konusu değildir. Bundan dolayı kimsenin dinsel sorunlardan ötürü birbirine zulmetmemesi gerekir¹⁹⁰. Eş’ari geleneğinin bu teolojik-mantıksal kurala uyduğunu söylemek güçtür. Bununla onların, farklı inançlara sahip olanlara, bu farklılıktan ötürü zulmettiklerini kastetmek istemiyoruz; ama onların, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, inançlarından ötürü başkalarını zındıklıkla, mühlidlikle suçladıklarını, tekfir ettiklerini de bilmekteyiz. Bunun yanı sıra Eş’arici kelamın siyasal sonuçları akıl da tutulmalıdır. Eş’arici siyasal teolojilerde, Allah’ın mutlak kudreti ilkesine uygun olarak, insanın bireysel sorumluluğunun minimize edilmesinin doğurduğu sonuç, real-politik uygulamaların ilahi takdirle açıklanması olmuştur. İktidarın kaynağının İlahi Yasa (Şeriat) olduğunun kabulü, yöneticinin hemen hemen her tasarrufunun

¹⁸⁹ M. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, M.Ü.İ.F. Yay., İst., 1989, s. 18.

¹⁹⁰ Böwering (ve diğerleri), *A.g.e.*, s. 110-112.

meşruluğunun kabulüyle sonuçlanmıştır -ki bunun içinde farklı sonuçlarından ötürü insanların kovuşturulması, zulme maruz kalması da vardır.

Burada üzerinde ayrıntılı olarak durmayacağımız Eş'arici kelamın burada üzerinde durmayacağımız ancak, felâsife geleneğini değerlendirirken kendisine temas etmek durumunda olduğumuz başka bazı teolojik, dinsel ve siyasal öğretilere sahiptir. Son olarak şunu ifade edelim ki Eş'ari kelamı sünni İslam'ın gerçekten de bir apolojisi durumundadır ve bu bakımdan da o, felâsife'nin dolayısıyla felsefenin en keskin muhalifi pozisyonundadır.

İslam vahyinin, bu bölümün asıl konusunu oluşturacak olan felsefi yorumuna gelince; daha baştan, onun, İslam'ın 'içsel' sorunlarına ilişkin olarak 'içeriden' çözümler sunma kaygısıyla ortaya çıkmadığını vurgulamak, felsefenin İslam dünyasındaki statüsünü anlamak bakımından yerinde olacaktır. O, ne tasavvuf gibi bozulmuş olduğu öne sürülen saf İslamî yaşama tarzına bir dönüş çağrısı olmak iddiasındadır; ne de kelam gibi, dogmanın bir apolojisini yapmaya çalışır. Ortaya çıkışı ve gelişimi, büyük ölçüde, IX. yüzyılda yoğunlaşan Yunan felsefi ve bilimsel eserlerinin Arapça'ya çevrilmelerine bağlı olan felsefe hareketinin, İslam bilim tasnifçileri tarafından, İslam'a dışarıdan gelen veya İslam'a yabancı olan bilimler kategorisinde değerlendirilmesi, kuşkusuz sadece onun İslam coğrafyasının dışında olan bir coğrafyadan ithal edilmiş olmasından dolayı değildi. O, aynı zamanda içerik olarak da İslam Vahyi'ne yabancı olan bir etkinlik tarzı olarak görülmekteydi. İskenderiye'nin müslümanlar tarafından fethedilmesi sırasında vuku bulduğu söylenen ve en azından ilk dönemdeki İslam'ın (ve ekleyelim çağdaş fundamentalist İslam söylemlerinin) ideolojisinin bir yansıması olarak değerlendirebileceğimiz, yine devamla, İslam'da hoşgörü konulu herhangi bir çalışmanın, kendisine değinmeden geçemeyeceği bir anekdot, felsefenin İslam'a yabancılığının adeta teyidi gibidir. Söz konusu anekdota göre, artık İslam egemenliğine girmiş olan İskenderiye'deki ünlü kitaplığın akıbeti ile ilgili soru, halife Ömer tarafından şöyle cevaplandırılır: "Eğer onlar Kitabımızla uyuşan şeylerse, onların en mükemmel ifadesi zaten

Kitabımızdadır; bu yüzden gereksizdirler. Yok eğer onlar Kitabımızla çelişen şeylerse, gereksiz oldukları apaçıktır.” Bu olgunun tarihsel olarak doğruluğuna ilişkin kuşkular yok değildir, ancak bu anekdotun doğruluğu ya da yanlışlığından daha önemli olan şey, bu zihinsel tavrın, İslam toplumunda, özellikle felsefi bilimlerin bazıları için kabul görmüş olduğudur: Felsefi ilahiyat, felsefi ahlak ve siyaset, gelenekselci İslam yorumcularından en çok saldırı almış olan felsefi bilimlerdir¹⁹¹. Buna karşılık Yunan mirası içinde olduğu için ‘felsefi bilimler’ olarak adlandırılan tıp, astronomi, fizik vb., bizim bugün genel olarak doğa bilimleri kategorisine dahil ettiğimiz bilimlerin bazıları koşulsuz (örneğin tıp) bazıları da koşullu olarak (örneğin fizik) benimsenmişlerdir. O halde açıktır ki, felsefe hareketi söz konusu olduğunda, burada göz önüne alacağımız şey sadece, onun İslam Vahyi’ni yorumlama tarzının hoşgörüyü imkân verip vermeyeceği veya ne türden bir hoşgörüyü imkân vereceği sorunu olmayacaktır; Vahye ilişkin yorumlama tarzlarının İslam toplumundaki yankılarının bir sonucu olarak felâsifeye karşı geliştirilen tepkiyi, hoşgörü kavramı çerçevesinde değerlendirmek de bu hareketin gerek temel tutumunu, gerekse geliştirmiş olduğu kimi özel kuramları kavramak bakımından gereklidir. Kısacası burada amaçladığımız şey, hem bir hoşgörü öznesi, hem de bir hoşgörü nesnesi olarak felâsife hareketini, Ortaçağ İslam düşüncesine katkıları bakımından değerlendirmektir.

İslam’da felsefe hareketinin filizlenişinin IX. yüzyıla rastladığını ifade etmiştik. Bu yüzyıla gelindiğinde, antik ve helenistik entelektüel mirası koruyan kültür merkezlerinin, İslam devletinin egemenlik sınırlarına katılmasının sonucunda İslam, söz konusu mirasın en önemli kısmını oluşturan

¹⁹¹ Gerçi burada filozofların ahlak ve siyaset kuramlarını geliştirirken kullanmış oldukları terminolojinin, kavramsal çerçevenin bizzat felsefi ahlak ve siyasete itiraz eden birçok müslüman düşünür tarafından da benimsenmiş olduğu hatırlanabilir. Örneğin Gazali’nin ahlak öğretisinin genel örgüsü ile felâsifeninki arasında büyük paralellikler vardır. Ancak burada hatırlanması gereken bir başka ve önemli nokta da görünürdeki bütün paralelliklerine rağmen filozofların ahlak ve siyaset kuramlarıyla gelenekçi müslüman düşünürlerin ahlak ve siyaset kuramlarının, kaynakları ve nihai amaçlarının içeriği bakımından birbirlerinden tamamen ayrıldıklarıdır. Filozoflar, kuramlarını insanî bilgelik kavramından hareketle geliştirirler, gelenekçi düşünürler ise İlahi Yasanın sınırlarını her hangi bir biçimde ihlâl etmek istemezler.

felsefe ile de karşılaşmak durumunda kalmıştı. Deyim yerindeyse, bu durumda İslam'ın felsefeyle karşılaşması/temas kurması kaçınılmazdı. Bu tarihsel olguya dayanarak, İslam'da felsefenin bütünüyle tesadüfen ortaya çıktığı ve ilineksel bir varlığa sahip olduğu görüşü öne sürülebilir. Yine buna dayanarak, felsefenin İslam toplumundaki -her ne kadar parlak olsa da- kısa süren tarihi, aslında varlığını sürdürmek için gerekli olan kültürel zeminin yokluğuna bağlanabilir. Kuşkusuz bunlar tartışmaya açık iddialardır. Ancak şu da apaçık bir tarihsel olgudur ki, IX. ve X. yüzyılda felsefi düşünüş biçimiyle ister doğrudan isterse dolaylı olarak karşılaşmış olan bir gurup insan, içinde yaşadıkları toplumun **kültürel** olarak son derece önemli olan kimi problemlerini 'felsefi' olarak formüle etmişler ve felsefi çözümler sunma girişiminde bulunmuşlardır. Daha açık olarak ifade edersek, her ne kadar ortaya çıkış tarzına, özgünlüğüne ve özerkliğine ilişkin tartışmalar söz konusu olsa da, felsefe yapan kimselerin İslam kültürü içindeki çabalarının bir karşılığının olduğu da inkar edilemez¹⁹². Akıl-Vahiy ilişkisinin İslam'da ilk defa sistematik felsefi sorgulamanın konusu olmasının felâsife ile başladığını ve akıl-Vahiy ilişkisinin İslam toplumu için taşıdığı önemi hatırlarsak, filozofların çabasının İslam kültüründe hiç de ilineksel olmadığını kabul etmemiz gerekir.

Bilindiği gibi, Ortaçağların temel sorunu olan akıl-vahiy ilişkisi sorunu, vahiy dinlerinin, bütünüyle belirlemiş oldukları ya da egemen ögesi oldukları kültürlerin tümü için, kaçınılmaz olarak karşı karşıya gelinen bir sorun olmuştur. Akıl-vahiy ilişkisinin bir sorun olarak ortaya çıkışı ve buna yönelik olarak geliştirilen çözüm modelleri, akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin nasıl tasarlanmış/konulmuş olduğuna bağlı olarak değişebilir. Sorunun tarihi bize, onların bazen birbirleriyle uzlaşmayan, hatta çatışan iki kutup olarak, bazen de

¹⁹² İslam felsefesinin yapısına ilişkin bir tartışma için Bkz. A. Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* içinde: R. Arnaldez, *İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?*, Çev. A. Arslan s. 46-63. A. Arslan, *Bir İslam Felsefesi Var mıdır?*, s. 9-45. *İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu*, s. 64-99. Bu sonuncu makale özellikle, Arnaldez'in burada andığımız makalesindeki, İslam felsefesine ilişkin eleştirilerine yanıt olarak kaleme alınmıştır.

birbirleriyle uyumlu veya uzlaşabilen iki farklı ifade tarzı olarak tasarlandığını göstermektedir. Bu farklı tasarımlar, sadece söz konusu edilen vahiy dininin dogmatik özelliklerine bağlı değildir. Vahyin algılandığı kültürün genel karakteri, vahyin, algılandığı kültürde yerine getirdiği işlev ve o kültürün, kendileriyle temasa girmiş olduğu başka kültürlerden aldığı etkiler de bu tasarımlarda son derece önemlidir. Bir başka deyişle, akıl-vahiy ilişkisinin ne soyut anlamda, ne tarihsel olarak, değişmez, mutlak bir formundan söz etmek mümkün değildir. Bundan ötürü, İslam filozoflarının herşeyden önce, kendi kültürlerinde akıl-vahiy ilişkisinin felsefi yorumunun imkânlarını araştıran kişiler olarak kabul edilmesi gerekir ve İslam felsefesinin değerine ilişkin yorumların isabetli olup olmaması, bu noktanın göz önünde tutulmasına bağlıdır.

Akıl-vahiy ilişkisinin İslam'daki formlarını ele aldığı çalışmasında Arberry, sorunun tarihinin, akıl-inanç ilişkisi biçiminde ilkin Yunanlılarda, özellikle de bir siyaset filozofu olarak, tasarlamış olduğu ideal devlette kanunların otoritesini tesis etmek üzere İlahi bir yasa-koyucunun zorunlu olduğunu düşünen Platon'la birlikte başladığını ifade eder¹⁹³. Sorunun, İlahi bir vahiy ile akıl arasındaki ilişkiler sorunu olarak belirişinin ise “Yunan ve İsrail”in karşılaşması ile tezahür ettiğini vurgulayan Arberry'e göre,

“Kutsal Kitab'ın ilahi bir vahiy, Yunan felsefesinin doğru olduğuna dair ikili bir kavrayıştan hareket eden ve dolayısıyla kendini, felsefe ile ilahi Yasa'yı, Platon'la Musa'yı uzlaştırmayı başarmak problemiyle karşı karşıya bulan ilk etkili düşünür Philon'du”¹⁹⁴.

Arberry'nin bu saptamasından da anlaşılmaktadır ki, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiler sorunu, felsefi bir sorun olarak felâsife tarafından İslam toplumunun gündemine getirilmeden önce, yine birer vahiy dini olan

¹⁹³ A.J. Arberry, *Revelation and Reason*, G. Allen & Unwin Ltd., London, 1971, s. 8.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 9.

Yahudilik ve Hristiyanlığın belirlemiş olduğu toplumlarda işlenmiştir. Bundan hareketle İslam filozoflarının sorunu ele alırken belli bir deneyimden veya birikimden hareket etmiş olduklarını söyleyebiliriz. Ayrıca onların, kendini Yahudilik ve Hristiyanlık'la aynı gelenekte gören bir dinin, yani İslam'ın belirlediği toplumun birer üyesi olarak akıl-vahiy ilişkisi sorununu ele aldıklarını ve çözümler sunduklarını düşünürsek, İslam filozoflarının sorunu ortaya koyması ve çözüm sunma tarzlarıyla, Yahudi ve Hristiyan filozoflarınınki arasında bazı benzerliklerin veya paralelliklerin olabileceğini düşünebiliriz. Nitekim genel olarak bakıldığında, İbrahim geleneğine bağlı oldukları öne sürülen üç dinin paylaştıkları kimi teolojik ilkelerin, bu dinlerin belirlediği kültürlerin içinden konuşan filozofların akıl-vahiy arasındaki ilişkileri yorumlama tarzlarını bazı noktalarda birbirine benzer kıldığı görülecektir. Ancak, daha önceden de ifade etmiş olduğumuz gibi, akıl- vahiy ilişkisi konusundaki yorumlar ya da tasarımlar, ne sadece söz konusu edilen vahyin teolojik-dogmatik özelliklerine, ne de sadece bu sorunla karşı karşıya kalmış olan filozofun kendisinden hareket ettiği felsefi pozisyona bağlı olarak oluşturulurlar. Kuşkusuz bu süreçte bu öğeler son derece önemlidir. Ancak, yorumlama sürecinde en az bu iki öge kadar önemli olan başka bir şey de söz konusu edilen vahyin, alındığı/algılandığı toplumda, öncelikle ne olarak algılandığı, ne tür bir ihtiyaca nasıl karşılık verdiğidir. Bu yüzden, vahiylerinin benzer teolojik ilkelerine rağmen, Yahudi, Hristiyan ve İslam filozoflarının akıl ile vahiy ya da felsefe ile din arasındaki ilişkiler konusunda geliştirdikleri kuramların farklı vurgular taşıyacağı açıktır. Örneğin, M. Mahdi ve R. Lerner'in ifade ettiği gibi, vahyin kutsal veya aşkın varlıkla temas kurmayı mümkün kılan bir inanç sistemi olmasının yanı sıra ve öncelikle insanî toplumsal yaşamı bütünüyle düzenlemeye yönelik İlahi bir Yasa olarak algılandığı Yahudi ve İslam toplumunda filozof da, daha baştan vahyi ilahi bir

yasa olarak kabul etmiş ve felsefe ile din arasındaki ilişkiyi İlahi Yasa ekseninde yorumlamaya çalışmışlardır¹⁹⁵.

Akıl ve vahiy veya felsefe ve din arasındaki ilişkiyi, vahyin asıl olarak ilahi bir yasa olduğu kabulünden hareketle yorumlayan İslam filozoflarının temel amacı, akıl ve vahiy veya felsefe ve din arasında bir uyum ilişkisi olduğunu kanıtlamak olmuştur. Felâsife geleneğinde hoşgörü kavramını ele alırken kaçınılmaz olarak onların akıl-vahiy veya felsefe-din ilişkileri hakkındaki görüşlerinden hareket etmek durumundayız. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi, hem kendisi bir bakıma hoşgörü talep etmiş olan, hem de geliştirdikleri kuramlardan bir hoşgörü kavramı çıkarılabilecek olan filozofların bu ikili pozisyonlarını, öncelikle onların felsefe-din ilişkisi konusunda geliştirdikleri görüşler dolayımı ile kavrayabiliriz. Daha sonra ayrıntılarında ele alırken yeniden değineceğimiz gibi filozof, bir etkinlik türü olarak felsefenin dinle bir aynı hakikati fakat farklı tarzda dile getirdiğini ileri sürerken, bir hoşgörü nesnesi olmak durumundaydı ve o, bu pozisyonuyla yaptığı işin veya faaliyetin 'başka' olma özelliğinin, özsel olarak bir başkalık olmadığını ifade ederek, İslam toplumunda kabul görmeyi talep etmekteydi. Bunun yanı sıra, felsefenin hakikatin kavramsal, dinin ise sembolik ifadesi olduğunu öne sürerken filozof, hakikate (vahye) ilişkin farklı kavrayış düzeylerini, insanlar arasındaki kavrayış kapasitesi farklılığına başvurarak açıklamakta ve böylece hakikatin mutlak egemenliği altında farklılıkları meşru görerek, hoşgörü için elverişli bir zemin yaratmaya çalışmaktaydı.

Acaba filozofun din ve felsefenin uyumlu olduğunu iddia ederken gütmüş olduğu bu ikili amacın İslam toplumundaki yankısı ne olmuştur? Filozofların teorik olarak ortaya koymuş oldukları ilkeler, İslam toplumunda 'fiili bir durum' yaratmış mıdır? Başka bir ifadeyle, filozofun, özsel

¹⁹⁵ M. Mahdi & R. Lerner, *Introduction, Medieval Political Philosophy*, M. Mahdi & R. Lerner (Eds.), Cornell Uni. Pr., New York, 1991, s. 1-20 (adı geçen kitap, bundan sonra MPP olarak anılacaktır). Vahyin İlahi Yasa olarak kavranılışının, İslam filozoflarının geliştirdikleri siyasal felsefeleri nasıl etkilediğine ilişkin olarak ayrıca bkz. Z. Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin...*,

olmadığını öne sürdüğü başkallığı, İslam toplumunda hoşgörüyle karşılanmış mıdır? Ve son olarak, filozofun hakikate ilişkin farklı kavrayış tarzlarını meşru gören tutumunun, İslam'da bir hoşgörü kültürünün gelişmesine katkısı olmuş mudur? Son sorunun yanıtına ilişkin ipuçları, ancak çalışmamızın bundan sonraki sayfalarında ortaya konacak olan verilerden elde edilebilir. Dolayısıyla bu son soruyu daha sonra yeniden hatırlayacağımızı belirterek şunu söyleyebiliriz: Filozofun uyum anlayışından doğan felsefî etkinlik tarzına ve dolayısıyla filozofa hoşgörü talebinin İslam toplumunda olumlu bir yankısı olmamış gibidir.

“Şeriat temelinde düşünen müslümanlar, filozofları daima kendilerine yabancı hissettiler. Onların bu tepkileri, sokaktaki insanlar tarafından da benimsendi ve geliştirdiği bilimlerle birlikte bir bütün olarak felsefe, ne peygamberliğe dayalı şeriatin, hatta ne de mutlakçılığın kabul gördüğü tarzda, kültürün bütünleyici bir parçası olarak, halifelik toplumunda, asla tam olarak kabul görmedi. Felsefe biraz ayrı ve yabancı kaldı”¹⁹⁶.

Dahası geliştirdikleri kimi teolojik-kozmolojik öğretilerden dolayı filozoflar, şeriat temelinde düşünen gelenekçi düşünürler tarafından dinsel bir toplumdaki dışlanmanın en önemli nedeni olan bir günahla/suçla, yani ‘küfre düşmek’le suçlanmışlardır. Filozofların geliştirdikleri kimi öğretileri sorunumuz bağlamında ele alırken, onlara yöneltilen şeriat merkezli eleştirileri elbette ki yeniden ve yeniden zikretmek durumunda kalacağız. Ancak şimdi, filozofların geliştirdikleri öğretileri ayrıntılarında görmeden önce, genel olarak felâsife hareketini oluşturan bütün filozofların ilkesel olarak kabul ettikleri, dolayısıyla felâsife hareketinin karakteristiğini oluşturan temel iddiaları ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

s. 19-59 ve A. Arslan, *Çevirenin Önsözü, Mutluluğun Kazanılması*, Farabi, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 7-49.

¹⁹⁶ M.G.S. Hodgson, *The Venture of İslam*, The Uni. Of Chicago Pr., Chicago&London, 1977, Vol. I, s. 437. R. Arnaldez, felsefenin katı ortodoks sünni İslam tarafından asla kabul

İslam filozofları öğretilerini iki temel iddiadan hareketle geliştirmişlerdir: Bütün gerçek filozofların üzerinde uzlaştıkları tek bir gerçek felsefe vardır ve gerçek felsefe ile din nihai amaçları bakımından uyum içindedirler. Hem felsefe yapmaktan hem de bir dine uygun olarak yaşamaktan amaç, hakikate ulaşmak ve dolayısıyla insan hayatının nihai ereği olan en yüksek mutluluğu elde etmektir. Aralarındaki fark, yöntemlerindedir. Felsefe bu çabanın kavramsal, din ise sembolik araçlarla gerçekleştirilmesidir.

Filozofların birinci olarak andığımız iddiaları, miras aldıkları felsefe geleneğinin son dönemlerinde ortaya çıkan yeni-platonculuğun etkisine bağlanabilir. Bilindiği gibi yeni-platonculuk, farklı felsefe geleneklerinin, özellikle de Platon ve Aristoteles'in uzlaştırılması girişimini temsil eder¹⁹⁷. Arapça'ya çevrilen eserler içinde bazı yeni-platoncu eserlerin Aristoteles'e mal edilmiş olduğunu hatırlarsak, İslam filozoflarının, gerçek filozofların üslupları farklı olsa da bir aynı hakikati ifade ettikleri, dolayısıyla tek bir felsefe olduğu iddialarının maddi bir temele dayandığını öne sürebiliriz¹⁹⁸. Ancak bu maddi temelin yanı sıra ve kanımızca bundan daha önemli olan şey, İslam filozoflarının, felsefe ve dini telif etmek için, öncelikle farklı felsefe geleneklerini telif etme ihtiyacı duymuş olmalarıdır: **Tevhid** vurgusu güçlü olan bir dinin biçimlendirdiği toplumda yaşayan İslam filozofunun tasavvurunda hakikat 'Bir'dir; dolayısıyla ona götüren akılsal/kavramsal yol da, yani felsefe de doğası gereği bir olmak durumundadır.

Felâsifenin ikinci iddiasına, yani felsefe ile dinin uyum iddiasına gelince; onda da tıpkı birinci iddiada olduğu gibi, gelenekten gelen izler vardır. En azından, yukarıda Arberry'den aktardığımız pasajı yeniden

görmediğini, ancak Şiiler tarafından veya şiiilikten etkilenmiş düşünürler tarafından kabul edildiğini belirtiyor [*Falsafa, Encyclopedia of İslam, (New Ed.), Vol. II., s. 49*].

¹⁹⁷ Yeni-platonculuğun bu özelliği için bkz. Z. Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yay., Ankara, 1992, s.41-47.

¹⁹⁸ İslam filozoflarının devraldıkları felsefe geleneğinin söz konusu durumuna ilişkin olarak bkz. M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 22-30. Ayrıca İslam felsefesini genel olarak etkileyen klasik kaynaklar için bkz. R. Walzer, *Greek into Arabic*, Bruno Cassirer Pub., Oxford, 1963, s. 28-37 ve O'Leary, *İslam Düşüncesi...*, s. 11-42.

hatırlarsak, Yahudi filozofu bu iddiayı daha önceden ortaya atmıştır. Ancak bu iddianın oluşumunda bağlı oldukları gelenekten gelen bu izden daha etkili olan şey, filozofun bir veri olarak karşısında bulunduğu şekliyle İslam Vahyi'nin, 'özü itibariyle' İlahi Yasa olarak algılanmakta oluşuydu. İlahi bir Yasa olarak İslam dininin amacı, insanların hem bu dünyadaki mutluluğu hem de öte dünyadaki en yüksek mutluluğu elde edebilmelerini sağlayacak bir toplumsal durum inşa etmektir: Bu özelliği ile İslam dini hem bir siyasal işleve sahipti hem de doğası gereği ilahi bir amacın gerçekleşmesine hizmet etmekteydi. Bilinmektedir ki İslam filozoflarının ustaları olan Platon ve Aristoteles, felsefe yapmaktan amacın, en yüksek mutluluğu elde etmek olduğunu öne sürmüşlerdi. Bunun yanı sıra bu filozoflar, insanın nihai hedefi olan en yüksek mutluluğun yine ancak felsefenin mümkün kılacağı siyasal bir toplum içinde gerçekleşebileceğini iddia etmişlerdi. Dinle felsefe arasında bu amaç birliğini gören İslam filozofunun, felsefe ve din arasındaki uyum iddiasını, öncelikle ve özellikle siyasal bir zeminde meşrulaştırmaya çalışması kaçınılmazdı. M. Mahdi'nin ifade ettiği gibi,

“İslam felsefesinde pratik felsefe, daha da özel olarak siyasal felsefe, müslüman filozoflarını İslam toplumuyla, genel olarak felsefeyi bütün toplumlarla ilişkiye sokan biricik bağıdır”¹⁹⁹.

İslam filozofunu içinde yaşadığı toplumla ilişkiye sokan felsefi etkinliğin odağındaki kavram mutluluktur. O halde mutluluğun, İslam filozofunun da siyasal felsefesinin temel kavramı olacağı açıktır. Ancak İslam filozofu, mutluluk kavramını Yunan seleflerinden farklı olarak, vahyedilmiş İlahi bir Yasa çerçevesinde tasavvur etmek durumundaydı.

“Eğer Ortaçağ zihnini ve özellikle Yunan-Hellen felsefesinin onun üzerinde yaptığını doğru bir biçimde anlayacak olsak, Ortaçağ düşünürlerinin yalnızca mutlulukla değil, aynı zamanda ikili mutlulukla ilişkili olarak ilahi vahiy konusunun

¹⁹⁹ M. Mahdi, *İbn Khaldun's Philosophy of History*, G. Allen&Unwin Pr., London, 1957, s. 83.

kuşatıcı karakteri üzerinde yaptığı vurgunun farkında olmalıyız”²⁰⁰.

Bu durumda, hoşgörü kavramı dolayısıyla sürdüreceğimiz araştırmamızın merkezinde esas olarak filozofların geliştirdikleri siyasal felsefelerin olacağı açıktır. Çünkü 1) gerek birinci bölümde doğrudan, gerekse buraya kadar kimi verilerle dolaylı olarak ifade ettiğimiz gibi, hoşgörü kavramının siyasal bir içeriğe sahip olduğunu ve 2) İslam filozoflarının, ‘başka’ olarak kabul edildiği bir toplumla temasını mümkün kılan tek alanın siyaset olması görüşünden hareketle; a) onların ‘başka’lıklarını, yaşadıkları topluma kabul ettirmek, başka deyişle hoşgörülme için ne tür argümanlar geliştirdiklerini ve b) geliştirdikleri toplum veya rejim modellerinde ‘başka’ olanı nasıl yorumladıklarını, en iyi biçimde (veya kaçınılmaz olarak) ortaya koydukları siyasal felsefelerden hareketle kavrayabileceğimizi düşünmekteyiz.

Burada hemen şunu hatırlatmak istiyoruz ki, felâsife hareketini temsil eden filozofların siyasal felsefeleri arasında, temel pozisyonları ve iddiaları bakımından hemen hemen hiçbir önemli farklılık yoktur. Nasıl ki bir bütün olarak felâsife geleneğinin temel karakteristiğini yansıttığı düşünülen genel ilkelerden veya argümanlardan söz etmek mümkünse, felâsife geleneğini temsil eden filozofların siyasal öğretilerinin genel ilkelerinden veya argümanlarından söz etmek de mümkündür. Bilindiği gibi Farabi, genel olarak felâsife geleneğinin, özellikle de felsefi siyasal öğretinin temel tezlerini geliştiren ilk sistematik filozof olarak kabul edilmektedir. Bu gelenek içinde, Farabi’den sonra gelen filozofların öğretileri, onun geliştirdiği tezlerin İslam toplumundaki yankılarının (yansımalarının) hesaba katılmasıyla bir tür ‘revizyon’u olarak değerlendirilebilir²⁰¹. Bu yüzden biz de önce ve esas olarak

²⁰⁰ E.I.J. Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. A. Çaksu, İz Yay., İst., 1996, s. 27.

²⁰¹ Örneğin, A. Arslan’a göre “felsefe din ilişkileri konusunda İslam’da, Yunan tarzında felsefe yapan filozoflar (yani “felâsife”) arsında onların her biri ile ilgili olarak ayrı, özel bir kuramdan çok, Farabi tarafından temelleri atılmış, İbni Sina tarafından ana tezleri ve pozisyonları devam ettirilmiş , nihayet İbni Rüşd tarafından en mükemmel şekli verilmiş tek bir kuramdan

Farabi'nin öğretisini, tabii ki hoşgörü sorunu bağlamında ve onunla ilgili olduğunu düşündüğümüz kısımlarıyla ortaya koymaya ve Farabi'den sonra gelen filozofların hangi saiklerle, ne tür revizyonlar yaptığını, bu revizyonların hoşgörü kavramına katkı sayılabilecek her hangi bir imkan yaratıp yaratmadığını değerlendirmeye çalışacağız.

FARABİ

İslam felsefesi tarihi el kitaplarının, İslam'da Yunan geleneğinden etkilenmiş olan düşünürlerle ilgili bölümleri genel olarak Kindî ile başlatılır. Gerçekten de Farabi'nin daha sonra ele alacağı ve çözümler geliştireceği sorunların büyük bir bölümü önce Kindî tarafından ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra, yine bu tür kitaplarda Kindî'nin sistemli bir felsefesinden söz edilemeyeceği, onun bir filozof olmaktan çok, felsefeyle sıkı ilişkileri olan bir Mu'tezili olduğu da ifade edilmektedir²⁰². Ancak bizim burada Kindî'yi ihmal etmemizin bunlardan daha önemli olan nedeni, C.E. Butterworth'un onun pratik felsefeye ilişkin denemelerini incelediği yazısında ifade ettiği gibi, Kindî'nin bir siyasal felsefe geliştirmeyi zorunlu kılan kimi sorunlar ortaya koymakla beraber, bu sorunlara ilişkin tatmin edici, sistemli yanıtlar geliştirmemiş olmasıdır; dolayısıyla onun bu konudaki çabası, İslam'da siyasal felsefenin gelişmesi açısından ancak bir katkı olarak görülebilir²⁰³. Farabi ise, M. Mahdi'nin ifadesiyle,

“klasik siyasal felsefeyle bir peygamber-yasa koyucu (Muhammed) aracılığıyla ilahi Yasa formunda vahyedilmiş bir din olan İslam'ı karşı karşıya getirmeye, onları ilişkilendirmeye ve

bahsetmek daha doğru olacaktır”. *İbni Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri, İslam Felsefesi Üzerine*, s.109.

²⁰² Örneğin M. Fahri “Kindî'nin eserleri İslam'da kelim ilminin gerçek başlatıcıları olan Mu'tezile akımı içinde yer almalıdır” demektedir. *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 62.

²⁰³ C.H. Butterworth, *Al-Kindî and the Beginnings of Islamic Political Philosophy, The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Eds. C.H. Butterworth, Harvard Uni. Pr., Cambridge&Massachusetts, 1992, 58-60.

mümkün olduğu ölçüde bağdaştırmaya çalışan ilk filozoftu”²⁰⁴.

Yine Mahdi'nin ifade ettiği gibi o, klasik siyasal felsefeyi “radikal olarak farklı olan bir kültürel atmosfere sokmaya” çalışıyordu. Bu kültür, “örgütlenmesinde siyasal felsefeye tartışmasız olarak başvurulabilecek olan dünyevi hayat” için bile dinin dışında, nispeten bağımsız olan bir varlık alanına izin vermemekteydi. Çünkü bu kültürü belirleyen din insan hayatını bütün yönleriyle kuşatmak iddiasındaydı ve Farabi “insan hayatının bütünü üzerinde siyasal felsefenin ve dinin çatışan iddialarını” uzlaştırmak sorunuyla karşı karşıyaydı²⁰⁵. M. Mahdi'nin bu saptamasını başlangıç noktası olarak alıp, Farabi'nin felsefesini ortaya koymaya girişebiliriz. Başlangıçta bizi yönlendirecek olan soru, Farabi'nin, din ve felsefenin insanî hayatın siyasal örgütlenmesi üzerindeki çatışan taleplerini uzlaştırma girişimini, hangi zeminde ve ne tür argümanlarla gerçekleştirmeye çalışmış olduğu sorusu olmalıdır. Çünkü bu soru, bizim onun sadece siyasal felsefesinin değil, siyasal felsefesinin de bir parçası olduğu sisteminin esas kurucu öğelerini görmemizi sağlayacaktır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, felâsife için felsefe ve din arasında amaç birliği vardır: Her ikisi de insan hayatının nihai ereğini en yüksek mutluluk olarak tanımlamakta ve bu hedefe ulaşmak konusunda gerekli olan herşeyi insanlara sağlayarak, onlara kılavuzluk etmek iddiasında bulunmaktadırlar. En yüksek mutluluk, hem felsefede hem de dinde hakikatin kavranılması veya hakikate ulaşmak olarak tanımlandığına göre, o halde, felsefe veya dinden her hangi biri gereksiz olmayacak mıdır? Aynı şekilde, insanın nihai ereğini en yüksek mutluluğu elde etmek; bu en yüksek mutluluğu da hakikati kavramak veya ona ulaşmak olarak belirlediklerine göre, felsefe ve dinin çatışmasından söz etmek saçma olmayacak mıdır? Kuşkusuz ikinci soru

²⁰⁴ M. Mahdi, *Alfarabi, History of Political Philosophy*, Eds. L. Strauss J. Crospey, Rand McNally Pr., Chicago, 1972, s. 182.

²⁰⁵ A.g.m, aynı yer.

İslam filozofu Farabi için saçma olacaktır. Çünkü burada yeri gelmişken vurgulamamız gerekir ki, felsefe ve dinin çatışma formundaki tasavvuru, İslam toplumunda filozofa değil, fakihe/teologa aittir. Oysa tam aksine,

“Hristiyan dünyasında din ve felsefenin uyumunu iddia edenler filozoflar değil, bizzat Kilise babaları yani teologlardır.”²⁰⁶.

İslam toplumunda felsefe-din ilişkilerinin Hristiyan toplumunda olduğundan farklı biçimde tezahür edişinin nedenleri üzerinde durmamız, sorumuz açısından kuşkusuz önemlidir. Ama bu daha sonra, yeri geldiğinde üzerinde duracağımız bir sorundur; çünkü bizim için burada öncelikli olan şey, Farabi'nin birinci soruya, yani eğer aynı bir amaca yönelik olarak aynı iddiaları öne sürmekteyseler, din ve felsefeden her hangi birinin gereksiz olup olmayacağı sorusuna nasıl cevap verdiği. Farabi'ye göre, felsefe ve dinin

“her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verirler ve her ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu en yüksek mutlulukla, diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verirler”²⁰⁷.

Ancak onların bu söz konusu şeylerle ilgili olarak verdiği bilgilerin yöntemleri farklıdır:

“Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla veya kavramaya dayanarak bilgi verdiği her şeyde din **hayal gücüne** dayanarak bilgiler verir”²⁰⁸.

Eğer sadece, Farabi'den aktardığımız bu bilgilerden yetinirsek, yukarıdaki sorunun tatmin edici bir yanıtını henüz almamış oluruz. Ancak, Farabi bu öne sürdüklerini, kavrayış kapasitesi bakımından insanların doğal eşitsizliği olgusuna başvurarak temellendirir. Farabi'ye göre, insanların çok az bir kısmı, hakikati bizatihi kavrama gücüne sahiptirler; geri kalan çoğunluk,

²⁰⁶ Z. Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin...*, s. 7.

²⁰⁷ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 90-91.

²⁰⁸ A.g.e., s. 91.

hakikati, ancak hakikatin taklidi olan sembollerle, allegorilerle, tahayyül yetisi sayesinde kavrayabilme kapasitesindedirler²⁰⁹. İnsanlar arasında kavrayış kapasitesi bakımından farklılık olduğuna, ve bu farklılık doğal olduğuna göre, o halde Farabi için ne din ne de felsefe gereksizdir; çünkü, çok basit bir akıl yürütmeye başvurarak ifade edersek, insanların, kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç en yüksek mutluluğu elde etmek olduğuna göre, bütün insanların, doğalarının bir gereği olarak bu amacı gerçekleştirebilmeleri için hakikate götüren farklı yolların olması ve herkesin kendi kapasitesine uygun bir yola başvurması kaçınılmazdır.

Farabi'nin (dolayısıyla felâsifenin) çok kaba hatlarında ortaya koyduğumuz felsefe-din ilişkileri konusundaki bu görüşleri, onun ontolojisini, teolojisini, epistemolojisini, ahlak ve siyaset felsefesini, genel bir kavramla ifade edersek, felsefesini kavramanın/anlamanın temel taşlarını oluşturmaktadır. Onun, felsefe-din ilişkileri konusundaki bu görüşlerinden hareket ederek mi sistemini geliştirdiği, yoksa geliştirdiği sistemin zorunlu bir sonucu olarak mı böyle bir görüşü öne sürdüğü sorusu, her ne kadar gereksiz gibi görünmektense de, aslında, Farabi'nin ve diğer bütün İslam filozoflarının, başlarken neden 'tek bir felsefe'nin var olduğu iddiasını öne sürdüklerini; sistemlerinin kimi spesifik bölümlerinde ise neden farklı filozoflara başvurduklarını anlamamız açısından önemlidir. Ayrıca bu soru **senkretik** karaktere sahip olan İslam felsefesinin, genel felsefe tarihinde işgal ettiği yerin önemine ya da değerine ilişkin olarak yapılan tartışmaları değerlendirebilmek açısından da yanıtı önemli olan bir soru gibi görünmektedir²¹⁰. Kuşkusuz ki bu

²⁰⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, Çev. A. Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 121.

²¹⁰ Çünkü İslam filozofları, genellikle, etkilendikleri felsefe geleneğini pasif bir biçimde kabul ettikleri, "suni bir tarzda Antik dünyanın sonunda mevcut olan düşünceyi" devam ettirdikleri eleştirisine maruz kalmışlardır. Bkz. R. Arnaldez, *İslam'da Felsefi Düşünce...*, s. 50. Ayrıca, bilindiği gibi, İslam felsefesinin genel felsefe tarihine katkısı, sadece klasik eserlerin korunup yorumlanması ve Batıya aktarılmasında yerine getirdiği aracı rolden ibaret görülümüştür. Örneğin, T.J. De Boer "İslam Felsefesi daima Yunanca'dan tercüme edilen eserlere bağlı bir eklektik felsefe olagelmıştır. Tarih boyunca, yeni bir görüş geliştirmekten ziyade, diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takip etmiştir. Ortaya ne yeni meseleler atmış ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu nedenle İslam Felsefesinde önemli bir ilerleme kaydedilemez. Tarih cihetinden bakılacak olursa öneminin kadim felsefe ile Ortaçağ Hristiyan

soruların, bu bölümdeki sorunumuz açısından, yani felâsife hareketini hoşgörü kavramı çerçevesinde ele almak açısından ancak dolaylı bir önemi vardır. Ama öyle görünmektedir ki onların, İslam filozoflarının sorununu ve sorun olarak tesbit ettikleri şeyi aşma yönündeki çabalarını anlamak açısından da yeri geldiğinde yanıtlarının araştırılması gerekir.

Farabi'nin felsefesini hoşgörü kavramı çerçevesinde ve onunla ilgili olduğunu düşündüğümüz kısımlarıyla ele alacağımızı belirttiğimize göre, o halde, araştırmamızı aşağıdaki soruların etrafında sürdürmemiz gerekir: Farabi'nin geliştirdiği siyasal öğretilerde, özellikle dinsel farklılıklar başta olmak üzere, genel olarak, irade sahibi bir varlık olan insanın tercihlerini yansıtan ahlaksal ve siyasal farklılıklar nasıl değerlendirilmektedir? Farabi'nin tasarlamış olduğu ideal toplumda (mükemmel devlette, erdemli şehirde) farklı insanların/toplulukların birarada yaşaması öngörülmekte midir? Eğer öngörülmekteyse, bu farklılıkların özü nedir? İdeal toplumun yurttaşlarının görüşlerine aykırı görüşlere sahip olan, bu toplumun amaçlarıyla örtüşmeyen ya da onlarla çelişen amaçlar peşinde koşan insanların/toplulukların, bu toplumdaki yeri nedir? Onlar hoşgörülmede midirler? Eğer farklılıklar hoşgörülmede midirlerse, farklılığın sınırları nerede çizilmektedir? Ve son olarak, Farabi'nin siyaset felsefesinde geliştirdiği görüşleri, eğer bir çoğulculuğa veya hoşgörüye imkan vermekteyse, bu görüşleri, onun ontolojisi, teolojisi, epistemolojisi, psikolojisi tarafından desteklenmekte midir?

Farabi'nin genel olarak felsefesinin, özel olarak siyaset felsefesinin kendisinden hareket ettiği temel soru, insanın doğası gereği sahip olduğu nihai amacının ne olduğu ve bu amacını nasıl gerçekleştirebileceği sorusudur. Farabi'ye göre, öncelleri Platon ve Aristoteles için olduğu gibi, insan

felsefesi arasında oynadığı mutavassıt rolden ileri gitmediği görülür” demektedir. **İslamda Felsefe Tarihi**, Çev., Yaşar Kutluay, Ank., 1960, s.23. Kanımızca bu değerlendirme, haksızdır. Çünkü, ilerde de ifade edeceğimiz gibi kadim felsefeye bağlı olan ve büyük ölçüde onların eserlerinden etkilenen İslam filozofları, temel problemi farklı olan bir kültürde evrensel felsefi kavramlarla 'felsefe' yapmaya çalışmaktaydılar. Başka herhangi bir felsefi yeniliğinden söz edilmese bile sadece bu özelliği ile İslam felsefesi kendine özgü sorunları olan farklı bir gelenektir.

hayatının nihai amacı, en yüksek mutluluğu elde etmektir. Peki o halde en yüksek mutluluk nedir ve o nasıl elde edilebilir? En yüksek mutluluk, Farabi'ye göre, hakikatin doğasının, insan için mümkün olan en mükemmel bir tarzda kavranması sonucu elde edilen hazların/lezzetlerin en büyüğü, en kesintisiz olanıdır. 'İnsan için *mümkün* olan en mükemmel bir tarzda' dememizin nedeni, Farabi'nin hakikatin, onun doğasına uygun olan en mükemmel kavranışını, bizatihi hakikatin kendi kendisini kavramasına tahsis etmiş olmasıdır:

“Haz (lazza), sevinç (surûr) ve mutluluk (gıpta) ancak en güzel, en parlak ve en mükemmel olanın, en mükemmel bir idraki elde edilmesinin arkasından gelir ve ortaya çıkar. Şimdi ilk olan mutlak anlamda en güzel, en parlak ve en muhteşem şey olduğuna, kendi özünü idraki mutlak anlamda en üstün bilgi olduğuna göre, onun duyduğu haz bizim niteliğini asla anlamayacağımız, büyüklüğünü asla kavrayamayacağımız bir hazdır”²¹¹.

O halde Farabi, insan için en yüksek mutluluktan söz ederken, hakikatin ya da Farabi'nin ifadesiyle İlk Olan'ın²¹², bizatihi kendini kavrayışından sonra gelen en mükemmel bir kavrayış tarzıyla kavranmasından elde edilebilen bir mutluluk düzeyi olduğunu ifade etmiş olmalıdır. İnsan, hakikati, bizzat hakikatin kendisini kavradığı tarzda kavrayamaz. Çünkü hakikat, kendisini en yüksek bilme yoluyla, yani bilgelikle kavrar:

“Çünkü bilgelik (hikma) en mükemmel şeyin, en mükemmel bir bilgi ile bilinmesidir. O, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilir. En mükemmel bilgi kalıcı olan ve ortadan kalkması mümkün olmayan şeyin, yine ortadan kalkması

²¹¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s .45.

²¹² İlk Olan'ın nitelikleri için bkz. A.g.e., s.33-50.

mümkün olmayan, kalıcı bir bilgi ile bilinmesidir. Bu ise onun kendi özünün bilgisidir”²¹³.

İnsanın, hakikati, en mükemmel formda kavrayamaması hakikatin karmaşıklığından veya onun kendisinin insanın önüne koyduğu bir güçlükten kaynaklanmamaktadır. İnsanın bizzat kendi doğası böyle bir kavrayışın önünde engeldir. Çünkü Farabi’ye göre “madde ve yoklukla karışmış olan” insan akı, salt akıl olan hakikati, salt akılsal formda kavrayamaz²¹⁴. O halde bu durumda, en yüksek mutluluğu elde edebilmesi için insanın, doğasının elverdiği ölçüde, hakikati akılsal olarak kavramaya çalışması gerekir:

“Tözlerimiz ona ne kadar yakın olursa, onun hakkındaki tasavvurumuz da zorunlu olarak, o nisbette daha kesin ve daha doğru olacaktır. Çünkü biz maddeden ne kadar sıyrılırsak, ilk Töz’e ilişkin tasavvurumuz o kadar tam olacaktır. Ona daha yakın olmamız ise ancak bilfiil akıl olmamız sayesinde mümkündür. Maddeden tamamen sıyrıldığımız zaman, İlk olana ait kavrayışımız en tam olacaktır”²¹⁵.

O halde açıktır ki, insanın, doğasının elverdiği ölçüde en mükemmel mutluluğu elde edebilmesi için, yine doğasının elverdiği ölçüde Tanrı’ya yakınlaşması, onun bilme tarzına yakın bir tarzda onu kavramaya çalışması gerekir. Başka bir ifadeyle, Tanrı’ya benzemesi veya onu taklit etmesi gerekir. L.V. Berman’ın işaret ettiği gibi, “en yüksek ideal olarak Tanrı’nın taklit edilmesi” kavrayışı, İslam felsefî literatüründe önemli bir yer işgal etmektedir²¹⁶. Tanrı’yı taklit etmenin Farabi’nin siyasal kuramındaki yansımalarına ileride değineceğiz. Ancak şimdi onu, en yüksek mutluluğun

²¹³ A.g.e., s. 40.

²¹⁴ A.g.e., s. 42.

²¹⁵ A.g.e., s. 43.

²¹⁶ L.V. Berman, *The Political Interpretation of Maxim: The Purpose of Philosophy is The Limitation of God*, *Studia Islamica*, Vol. XV., s. 53. Çünkü aşağıda da ifade edeceğimiz gibi Farabi (ve tabii ki diğer felâsife) için siyaset felsefesinin nihai amacı tanrısal düzene uygun bir toplumsal yaşam inşa etmektir.

elde edilmesi için gerekli olan bilme tarzıyla ilgili olarak düşünürsek; filozofun bununla kastettiği şeyin felsefe yapmak olduğunu vurgulamamız gerekir. Farabi'nin ifadelerinden izlemeye çalışalım:

“Felsefe öğrenmekten amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç yüce Yaratıcı'yı bilmek, onun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) Bir olduğunu, herşeyin etken sebebinin o olduğunu; onun kendi cömertliği ile, hikmet ve adaleti ile bu aleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de insanın gücü ölçüsünde Yaratıcıya benzemektir”²¹⁷.

Farabi için insanın nihai amacı veya insanın kendisi için varlığa getirildiği amaç, en yüksek mutluluğu elde etmek olduğuna, en yüksek mutluluğa ancak Tanrı'nın taklit edilmesiyle ya da felsefe yapmakla ulaşılabileceğine, bununla birlikte insanların çok az bir kısmının doğal/akılsal kapasitesi felsefe yapmaya elverişli olduğuna göre, o halde, insanların çok az bir kısmının en yüksek mutluluğu elde edebilmesi söz konusudur. Bu durumda sorulması gereken soru, geri kalan çoğunluğun kendi kapasitesiyle/akılsal gücüyle hakikati kavraması mümkün olmadığına göre, onların en yüksek mutluluğu elde etmelerinin söz konusu olup olmayacağı sorusu olacaktır.

Aslında O. Leaman'ın da belirttiği gibi, felsefe ile mutluluk arasındaki ilişki sorunu Platon'la Aristoteles arasında başlamış bir tartışmaya geri gider. Platoncu ve aristotelesçi geleneğin mirasçıları olan İslam filozofları da bu sorunu kendi toplumlarının taleplerine uygun olarak çözmeye çalışmışlardır. O. Leaman'ın işaret ettiği gibi Platon'a göre akıl en yüksek değer, dolayısıyla *theoria* en yüksek etkinlik türü olduğu için, sadece temaşa (contemplation) etkinliğinde bulunanlar en üstün mutluluğu elde edebilirler²¹⁸. Gerçi temaşa etkinliği ile en yüksek mutluluğu elde etmiş olan filozof -Platon'un

²¹⁷ Farabi, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. M. Kaya, İst., 1998, s. 83.

²¹⁸ O. Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992, s. 230.

allegorisinde ifade ettiği gibi, güneşin parlak ışığı altında hakikati keşfettikten sonra tekrar mağaraya dönerek- geri kalanların mutluluğu için çaba sarf edecektir. Ancak her halükarda en yüksek mutluluk, sadece ve sadece filozofun hak ettiği mutluluktur²¹⁹.

Şimdi burada platoncu siyaset felsefesine bağlı olan Farabi'nin, yukarıdaki soruya platoncu bir ruhla cevap vermesi beklenebilir²²⁰. Yani, Farabi için de en yüksek mutluluğun sadece filozofun elde edebileceği mutluluk olması gerekir. Oysa burada göz önünde bulundurmamız gereken bir başka şey, Platoncu siyaset felsefesinden etkilenen Farabi'nin, aynı zamanda İslam toplumunda yaşıyan bir filozof olarak, bu mutluluk anlayışıyla İslam dinin mutluluk anlayışı arasında bir örtüşme/uyuşma olduğunu iddia ettiği ve bu iddiasını destekleyecek argümanlar ortaya koyma çabası içinde olduğudur. Farabi şunun farkındadır ki **Kur'an**'da beyan edildiği gibi, peygamberin kılavuzluğuunda, İslamî ilkelere uygun bir yaşam süren herkesin hem bu dünyadaki mutluluğu hem de öte dünyadaki en yüksek mutluluğu elde etmesi mümkündür. Bu noktada Farabi, senkretik tutumun en iyi örneğini yansıtan bir yöntemi kullanarak, yine Leaman'ın ifade ettiği gibi, Platon'un kuramının İslam'ın mutluluk anlayışı açısından içerdiği güçlüğu Aristoteles'in yardımıyla aşmaya çalışacaktır.

“Aristoteles insanın mahiyetine ilişkin bir başka görüşe dolayısıyla başka bir mutluluk görüşüne

²¹⁹ A.g.e., 230.

²²⁰ Özel olarak Farabi'nin genel olarak felâsifenin, neden siyaset felsefelerinde Platon'un ahlak felsefesinde ise Aristoteles'in takipçisi olduğu tartışma konusudur. Farabi'nin siyaset felsefesinde özellikle Platon'a başvurmasını M. Mahdi, İslam'ın birçok temel ilkesiyle Platon'un *Yasalar*'ında tasavvur edilen iyi rejim arasında çok sayıda çarpıcı benzerliğin mevcut olmasına bağlar. Her ikisinde de Tanrı, yasa koymanın nihai nedeni olarak kabul edilir ve her ikisi için de iyi bir siyasal rejimin inşası için hem ilahi hem de doğal şeylere ilişkin doğru bilgilerin gerekli olduğunu düşünür. Her ikisi de iyi rejimin inşası için gerekli olan bilgilerin, kozmosun upuygun imajını yansıtmayı gerektiğini, herkesin kendi kapasitesi ölçüsünde ilahi şeylere ve bu dünyaya ilişkin en yüksek ilkeleri kavrayarak, nihai mutluluğuun elde edilmesi için gerekli olan davranışlarda bulunması için bunun zorunlu olduğunu öne sürer. Yine her ikisi de kurucunun ya da kanun koyucunun ve ondan sonra topluma önderlik edecek olanın işlevinin, toplumun örgütlenmesi ve korunması bakımından merkezi bir öneme sahip olduğunu kabul eder. Bkz. M. Mahdi, *Alfarabi*, s. 183. Ayrıca bkz. M.Mahdi &R.Lerner, *Introduction*, MPP, s. 16 vd.; A. Arslan, *Çevirenin Önsözü*, Farabi, *Mutluluğuun Kazanılması*, s. 12-29.

sahiptir; ki bu dinî insan görüşüne uygun olarak felâsifenin geliştirdiği görüştür. Bu görüşe göre mutluluk aslında sadece nazarî akın etkinliğini değil, ahlaki erdem ve pratik bilgelik de içinde olmak üzere, aynı zamanda insan hayatı ve davranışlarının bütününe içine alır”²²¹.

Peki acaba Farabi'nin bu güçlüğü gidermek üzere başvurduğu yol, sorunu çözmekte midir? Bir başka ifadeyle, gerçekten de herkesin en yüksek mutluluğu elde etmesi, Farabi'nin söz konusu telifiyle, teorik olarak mümkün olacak mıdır? Eğer bu mümkün olacaksa, yani herkesin en yüksek mutluluğu aynı derecede elde etmesi mümkün ise, felsefî etkinlik, Farabi tarafından niçin en yüksek etkinlik olarak tanımlanmaktadır? Farabi'nin mutluluk anlayışında belirleyici olanın teorik etkinlik ve dolayısıyla teorik erdemler mi olduğu yoksa pratik erdemler mi olduğu; bir başka deyişle en yüksek mutluluğa teorik erdemlerle mi yoksa pratik erdemlerle mi ulaşıldığı önemli bir tartışma konusudur. M. Galston'un da ifade ettiği gibi, Farabi'nin çok boyutlu mutluluk anlayışı hakkında kesin bir karara varmak güçtür; ancak onun mutluluk anlayışının üç boyutuna işaret edilebilir: sadece teorik etkinlik olarak mutluluk; sadece politik etkinlik olarak mutluluk ve mutluluğun teorik ve pratik boyutlarını, onun özünü oluşturan iki bütünleyici parça olarak değerlendiren politik etkinlik olarak mutluluk²²². Peki acaba Farabi'nin bu çok boyutlu mutluluk anlayışı içinde, öne çıkan hangisidir; ya da soruyu bir başka şekilde sorarsak, Farabi'nin felsefe-din ilişkileri konusundaki temel argümanlarına uygun düşen, onu destekleyen boyut hangisidir?

Şimdi bu soruyu yanıtlamamıza yardım edeceğini düşündüğümüz bilgileri, Farabi'nin özel olarak, en yüksek mutluluğun elde edilmesinin incelenmesine tahsis etmiş olduğu eserinden aktaralım:

²²¹ Leaman, A.g.e., s. 232.

²²² M. Galston, *Politics and Excellence The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton Uni. Pr., Princeton New Jersey, 1992, s. 57 vd.

“Milletlerin ve şehirlerin insanların kendileri ile bu hayatta dünya mutluluğunu, öte hayatta ise en yüksek mutluluğu elde ettikleri insani şeyler dört çeşittir: Nazari erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve pratik sanatlardır”²²³.

Öyle anlaşılmaktadır ki, Farabi için mutluluk ne salt teorik bir etkinlik ne de salt pratik erdemler ve sanatlarla elde edilen bir durumdur; o hem pratik hem de teorik erdemleri içerir. Çünkü F.M. Najjar’ın da işaret ettiği gibi, salt teorik etkinlikle elde edilen bilgelik, Farabi’ye göre, eksik bilgeliktir. Çünkü Farabi’nin siyaset felsefesinde, ideal toplumun yöneticisi olan filozofun, toplumda herkesin mutluluğunu sağlamak için hem teorik hem de pratik bilgelige ve erdemlere sahip olması gerekir²²⁴. Çünkü en yüksek mutluluğa, kendi doğal bilme kapasitesiyle ulaşamayan, filozof olmayan kimseler, yani avam, filozofun yönettiği toplumda mutlu kılınırlar. Filozof kendi etkinliği ile mutlu olur, avam ise mutlu edilir²²⁵. Görüldüğü gibi, siyaset felsefesinin genel teorik çerçevesini Platon’dan alan Farabi , aristotelesçi pratik felsefeye başvurarak onu, yukarıda sözünü ettiğimiz İslam’ın mutluluk anlayışıyla uzlaştırmaya çalışmıştır. Kuşkusuz bu sentezin teorik olarak mümkün olduğu ortadadır. Bu durumda Farabi’nin felsefe ile mutluluk arasındaki klasik sorunu, kendi problematiğinde çözmüş olduğu söylenebilir. Bu çözümün başarılı ya da tutarlı olup olmadığı ayrı bir sorundur; burada önemli olan, Farabi’nin çabasını, -tutarlılık ya da tutarsızlık gibi kavramlarla değerlendirmeyi ikinci dereceden görerek- onun nihai amacı bakımından kavramaya çalışmaktır.

Çünkü eğer onun en yüksek mutluluğun elde edilmesi üzerine inşa edilmiş siyaset felsefesi merkezli felsefi çabasını ve bu çabanın bir yansıması olan felsefe ile dinin amaçları bakımından uyum içinde olduğu iddiasını

²²³ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 51.

²²⁴ F.M. Najjar, *Farabi’s Political Philosophy*, *Studia Islamica*, Vol. XIV, s. 65.

²²⁵ Bkz. M. Aydın, *Farabi’nin Siyaset Düşüncesinde Saadet Kavramı*, A.Ü.İ.F.D., C.XXI, Ankara, 1976, s. 303-315.

spesifik bağlamda -Farabi'nin kendi problematiğinde- değerlendirmesek, yukarıda sorduğumuz soruların çoğunu olumsuz olarak yanıtlamak durumunda kalırız. Nitekim Farabi'nin çeşitli eserlerinde birçok kez ifade ettiği, hakikatin bilgisinin elde edilmesini insan açısından mümkün kılan Faal Akıl'la temasın akılsal/kavramsal formunun (felsefe), hayal gücü yetisiyle gerçekleşen formundan (din) daha üstün olduğu görüşünü hatırlarsak, doğal olarak, onun sisteminin bir iç tutarsızlığı barındırdığını ifade etmiş oluruz. Felsefi bir çalışmada, söz konusu edilen filozofun ya da felsefi sistemin iç tutarlılığını/tutarsızlığını göz önünde bulundurmamak kuşkusuz son derece önemlidir. Ancak en az bunun kadar önemli olan bir başka şey, bir Ortaçağ İslam filozofu olan ve çeşitli sentezlere yönelen Farabi'yi -ki bu sentezler felsefi sisteminin bütününde bir iç tutarsızlığa da yol açabilir-bu sentezleri yapmaya sevk eden motifleri, amaçları kavramaktır. Aksi takdirde onun **senkretizmini**, kolay ancak yanlış bir biçimde, **eklektisizm** olarak değerlendirebiliriz.

Şimdi, Farabi'nin siyaset kuramını daha geniş bir biçimde sergilemeye ve değerlendirmeye geçmeden önce, şu ana kadar ortaya koyduklarımızı, sorunumuzla, yani hoşgörü kavramı ile ilgili olarak gözden geçirmeye çalışalım: Farabi, insanların akıl güçlerinin doğal eşitsizliğinin, hakikate ilişkin **farklı** kavrayış düzeylerine, dolayısıyla en genel anlamda farklı yaşam tarzlarına yol açtığı farkındadır; ancak o, herkesin kendine uygun bir tarzda en yüksek mutluluğu elde edebilmesini mümkün kılacak insani toplumsal bir düzenin inşası için bir siyasal öğretiyi geliştirmeye çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle, o, bir aynı amaca ancak farklı düzeylerde yönelen insanların/grupların, bu amaçlarının peşinden koşabilecekleri bir siyasal rejim tasarlamaktadır. Peki o halde, bu siyasal rejimin özü nedir; o, nasıl inşa edilecektir; nasıl yönetilecektir?

Farabi'ye göre insan, nihai amacı olan en yüksek mutluluğu elde edebilmek için, yaşamını toplumsal bir örgütlenme içinde sürdürmek zorundadır.

“Her insan kendini devam ettirmek ve **en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratılışta (fitra) varlığa gelmiştir.** Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır. Her insan bir başka insanla ilgili olarak aynı durumdadır”²²⁶.

Farabi'nin en yüksek mutluluğun gerçekleşmesi için zorunlu olduğunu düşündüğü toplumsallık formu, genel olarak ilk önce akla gelen, insanın biyolojik varlığını sürdürmesinin asgari imkanlarını karşılamak bakımından zorunlu olan toplumsallık formu değildir. Onun, insanın nihai amacını kendisi içinde gerçekleştirebileceği toplumsallıktan kastettiği şey, tam da Aristoteles'in, insanın doğasını tanımlarken kullandığı “*zoon politikon*” ifadesindeki, insanın sadece biyolojik-fiziksel doğasının değil, insansal-etik doğasının da ihtiyaçlarını karşılayacak olan toplumsallık formudur²²⁷. Bir başka ifadeyle, insanın, kendisi içinde insansal doğasını gerçekleştirebileceği toplumsallık formudur. Farabi bu toplumları, yani **insanları en yüksek mutluluğu elde etmek için birbirleriyle yardımlaşan toplumları erdemli, mükemmel toplumlar** olarak tanımlar. En yüksek mutluluğun ancak şehir örgütlenmesinde gerçekleşebileceğini ileri süren Farabi'ye göre,

“gerçek anlamda iyi, seçme ve irade ile elde edilebilir bir özelliğe sahip olduğundan, kötülükler de ancak seçme ve iradenin ürünleri olduklarından bir şehrin kötü olan birtakım amaçların elde edilmesi için insanların birbirine yardım ettikleri bir varlık olarak kurulması mümkündür. Bundan dolayı mutluluğun her şehirde elde edilmemesi mümkündür. O halde insanları, kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için

²²⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 99.

²²⁷ Aristoteles, *Politika*, Çev. M. Tunçay, Remzi Yay., İst., s. 9-10.

birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir”²²⁸.

Şimdi burada şu soruyu sormamız gerekir: Asgari biyolojik yaşamın devamı için insanların toplumsal olarak yaşamasının, bu anlamda yardımlaşma ve işbirliği içinde olmasının zorunlu olduğunun farkında olan Farabi, erdemli toplumlarla diğer toplumları hangi noktada birbirinden ayırmaktadır? Erdemli toplumlarla diğer toplumların, ortak olarak sahip oldukları asgari biyolojik hayatın devamını mümkün kılan zorunlu yardımlaşma dışındaki amaçları hangi bakımdan birbirinden ayrılmaktadır? Farabi en yüksek mutluluğu hakikatin bilgisiyile ilişkili olarak tanımladığına göre, en yüksek mutluluğun, kendisi sayesinde gerçekleşebileceği erdemli, en mükemmel toplumu da bu bilgi ile tasarlayacağı ya da bu bilgi üzerine inşa edeceği açıktır. Farabi'ye göre hakikatin bilgisinden hareketle ve hakikate uygun olarak yönetilen toplumlar mükemmel, erdemli toplumlardır. Başka bir ifadeyle, bilgilerin en mükemmeli olan İlk Neden'in bilgisiyile ve İlk Neden'i taklit ederek yönetilen toplumlar, erdemli toplumlardır. Farabi'nin ifadeleriyle,

“bütün varlıklar düzene uygun olarak İlk Neden'i takip ederler. Varlıklarını kendisine borçlu oldukları şeye ta baştan itibaren sahip olanlar, İlk Neden'i ve onun gayesini ta baştan itibaren taklit ederler. Bundan dolayı onlar ebedi mutluluğu tadarlar ve en yüksek mevkileri işgal ederler. Varlıklarını kendisine borçlu oldukları şeye ta baştan itibaren sahip olmayanlar, elde etmeyi umdukları bu şeye kendisiyle yöneldikleri **bir kuvvete** sahiptirler. Onlar bu şekilde İlk Neden'in gayesini taklit **edebilirler**. Erdemli şehirlerin de böyle **olması gerekir**”²²⁹.

Farabi'den aktardığımız bu pasajın, sadece sorunumuzla ilgili olarak bundan sonra söyleyeceklerimiz açısından önemli ipuçları içerdiği için değil,

²²⁸ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 100.

²²⁹ *A.g.e.*, s. 104.

Farabi'nin sisteminin bütününün ruhunu yansıttığı için de son derece önemli olduğunu düşünmekteyiz: Farabi için iki varlık düzeni vardır: Başından itibaren, doğaları gereği İlk Neden'in düzenine uygun olarak hareket eden varlıklar ile, sonradan doğalarına katılmış olan yetileri sayesinde İlk Neden'in düzenini taklit edebilecek durumda olan, hatta daha doğrusu **taklit etmesi gereken** varlıklar; İlk Neden'in amacını, deyim yerinde ise zorunlu olarak takip eden varlıklar ile bu amacı, donatılmış olduğu yetilerini kullandığında, **iradi bir seçimle** taklit edebilecek olan varlıklar. Kısacası **ilahi dünya** ve **insanî dünya**. Hiç kuşkusuz yok ki Farabi'ye göre, ikincisi, yani insanî dünya, ilahi dünyaya tabi olacaktır; onun amacı, doğasının elverdiği ölçüde ilahi dünyaya yakınlaşmaya, ona benzemeye, onun gibi olmaya çalışmak **olmalıdır**. İlahi dünya-insani dünya ayrımı; insani dünyanın -burada kast ettiğimiz doğal dünya değildir- bir zorunluluklar dünyası değil de kendisinde iyi ya da kötü insani seçimler yapılabilecek imkanlar dünyası oluşu, Farabi'nin sisteminde hoşgörü için önemli etik zeminin varlığına işaret etmektedir. Nitekim yukarıda Farabi'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü gibi, insanların ilahi düzene uygun bir yaşam sürdürüp sürdürmeyeceği tamamen kendilerinin etik tercihine bağlıdır. Burada hatırlamalıyız ki, insani eylem alanında insani hoşgörüden söz edebilmenin asgari koşullarından biri, insanın eylem ve davranışlarını iradi olarak yönlendirebilmeye muktedir olduğunun kabulüdür. Yine hatırlanmalıdır ki bu her tür inancın içsel olarak benimsenip benimsenmemesinin de ön koşuludur.

Şimdi burada sorulması gereken soru, ilahi dünyanın nasıl taklit edilebileceğidir. İlahi dünyanın taklit edilebilmesi için onun bilgisine sahip olmak gerektiği açıktır. Farabi'nin felsefe öğrenmekten amacın ne olduğuna ilişkin daha önce aktardığımız görüşlerini hatırlarsak, ona göre ilahi dünyanın (İlk Neden'in) bilgisine sahip olmanın bir yolu felsefi etkinliktir. Ancak felsefi etkinlik bu bilgiye sahip olmanın tek yolu değildir; ilahi dünyayla temas kurmanın ve dolayısıyla onun bilgisine sahip olmanın kavramsal-felsefi olmayan yolu da vardır ki bu peygamber(ler)in izlediği yoldur. Bu durumda, Farabi'ye göre sadece filozofun veya peygamberin, insanî dünyada ilahi

düzene uygun bir düzen tesis edeceğini ifade etmemiz gerekir. O halde şimdi üzerinde durmamız gereken şey, filozofun (ve peygamberin) İlk Neden'in bilgisine nasıl sahip olduğu, sahip olduğu bu bilgiyle toplumu nasıl ilahi düzene uygun bir şekilde idare ettiği ve herkesin doğasının elverdiği ölçüde en yüksek mutluluğu elde etmesini nasıl mümkün kıldığıdır.

Farabi'nin evren ya da kozmos tasarımı, en üstünde İlk Neden'in (Bir, En Mükemmel Varlık, İlk Sebep, Tanrı), en altında ise maddenin yer aldığı hiyerarşik bir varlık düzenini yansıtır. Bu hiyerarşik varlık düzeni içinde Farabi, Ay-üstü ve Ay-altı olarak adlandırdığı ve her biri kendine özgü bir varlık tarzına sahip olan iki dünya ayrımı yapar. Ay-üstü dünyanın varlıkları, ilk varlıkla aynı varlık düzenine ait olan, ancak varlıklarını İlk Varlıktan aldıklarından, varlık derecesi bakımından ondan sonra gelen varlıklardır. Tözü bakımından bir olan, varlığında her hangi bir şekilde madde olmadığı için **bilfiil** akıl olan İlk Varlık, mutlak mükemmelliğinin gereği olarak kendi özünü düşünür. Onun kendi özünü düşünmesi sonucu, her biri kendi özünü ve varlık ilkesini (İlk Varlık) düşünen, böylece hiyerarşik olarak ilk varlıktan **taşan** On Akıl meydana gelir²³⁰. Bu On Aklın sonuncusu olan **Faal Akıl**, Ay-üstü dünyanın son varlığı, Ay-altı dünyanın da varlık ilkesi durumundadır. O Ay-altı dünyasının somut bileşik varlıklarının ilk maddeden başlayarak form kazanmasını, insan ruhunun sahip olduğu yetilerin aktüel hale gelmesini sağlar.

Farabi'nin ilahi dünya ile insanî dünya arasındaki; bir başka ifadeyle - metafizik düzlemde- 'birlik' dünyası ile çokluk dünyası arasındaki ilişkiyi mümkün kılan bir içerikte tasarlamış olduğu Faal Akıl, insanın kendisine yaklaşabileceği ya da kendisiyle temas kurabileceği ilk ve tek ilahi varlıktır. Dolayısıyla o, insanın en yüksek mutluluğu elde etmesini mümkün kılan ilkedir.

²³⁰ Farabi'nin varlık hiyerarşisi ve evren tasarımı için bkz. A.g.e, s. 33-74.

“Faal Akıl’ın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani **Yüce Mutluluk’a** (*es-Saadetu’l Kusva*) ulaştırmaktır. Böylece insan, Faal Akıl düzeyine çıkar”²³¹.

O halde burada hemen şu soruları sormamız gerekir: Farabi’ye göre insanın Faal Akıl düzeyine yükselmesi nasıl mümkün olur? Farabi’nin, insanın Faal Akıl düzeyine yükselmesinin iki farklı yolla, hayal gücü ve akıl yoluyla, mümkün olduğunu öne sürdüğünü bilmekteyiz. Peki, acaba bu iki farklı yolun farklılığı aynı zamanda özsel midir yoksa sadece biçimsel midir? Ayrıca bu iki farklı yolun sağladığı mutluluğun derecesi de farklı mıdır? Son olarak, Farabi’nin bu görüşünün siyasal öğretisindeki izdüşümleri nelerdir?

Farabi’ye göre insan ruhu, beslenme, duyum, arzu etme, hayal gücü ve düşünme yetilerine sahiptir. Hayal gücü ile insan, duyum yetisi ile algıladığı nesnelere bizzat kendileri mevcut olmadığında, onların algılarını canlı tutar.

“Hayal gücü duyumun bitiminden sonra ister - uykuda isterse uyanırken- duyulur nesnelere görüntülerini korur; onları birbiriyle birleştirir ya da birbirlerinden ayırır. Bu birleştirme ve ayırmaların bazıları doğru, bazıları doğru değildir. Bununla birlikte, hayal gücü, iyi ve kötü dışında, eylemlerden ve ahlaki davranışlardan yararlı ve zararlı, zevk ve acı verici olan şeyleri algılar”²³².

Akıl yetisi de bir “istidat” olarak, baştan beri bütün insanlarda ortak olan bir yetidir ve onun işlevi “akılsalların tasavvurlarını kabul etmek”tir²³³.ancak başlangıçtaki haliyle sadece “maddi bir istidat” veya bilkuvve olan bu yeti, bizatihi fiil haleline gelme gücüne sahip değildir. Aynı şekilde bu yetinin kendisine yöneldiği şey de bizatihi akılsal olmadığı gibi,

²³¹ Farabi, *Es-Siyasetu’l Medeniyye*, Çev. M. Aydın, A. Kadir Şener ve M. Rami Ayas, Kültür Bak. Yay., İst., 1980, s. 2.

²³² A.g.e., s. 3.

²³³ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 86.

bilkuvv ve akılsallıktan bilfiil akısal olma durumuna geçme gücüne de bizatihi sahip değildir.

“Bilkuvv ve akılsallar, bilfiil akıl tarafından düşünöldükleri zaman bilfiil akılsallar olurlar. Ancak onlar kendilerini kuvveden fiil haline geçirecek bir başka şeye muhtaçtırlar. Onları kuvveden fiile geçiren bu fail, tözü bilfiil akıl olan ve maddeden ‘ayrı’ bir varlıktır. (...) Bu ‘ayrı’ (mufarık) aklın maddi akıl üzerine etkisi, güneşin, gözün görmesi üzerine olan etkisine benzer. Bundan dolayı ona Faal Akıl denir”²³⁴.

Faal Akıl sayesinde bilfiil hale gelen akıl, bu düzeyde madde ve formdan oluşun varlıklardaki düşünömleri kavrama gücünü elde eder. İnsani aklın kazanacağı en son form, ykselebileceği en yüksek mertebe **kazanılmış akıl** formu ya da mertebesidir ki bu düzeyde akıl, maddelerinden tamamen soyutlayarak, varlıkların formları üzerinde iş görür; bu formları birbirleriyle birleştirerek veya ilişkilendirerek çeşitli çıkarsamalar yapar ve bu yolla, daha soyut düşünömlere, daha soyut formlara ulaşır. Kazanılmış akıl, adından da anlaşılabilir gibi, herkesin sahip olduğu bir yeti değil, ancak onu kazanabilme gücüne sahip olanların ulaşabilecekleri bir yetidir. İşte Farabi'ye göre, insanın Faal Akıl'la temasını iki farklı yolla mümkün kılan iki farklı insanî yeti, hayal gücü ve kazanılmış akıldır. Şimdi bu iki yetinin Faal Akıl'la temasının gerçekleşme biçiminin ve onun sonuçlarının ayrıntıları üzerinde durmadan önce, Farabi'nin siyaset felsefesi açısından son derece önemli olan Faal Akıl'la akısal teması kavramak açısından, onun akıl anlayışının bir başka boyutunu hatırlamamız gerekir.

Farabi'ye göre insan aklı teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır²³⁵. Farabi'nin metafiziğine uygun bir biçimde, teorik akıl insanın bilebileceği ancak üzerinde her hangi bir **değişiklik yapamayacağı zorunlu şeylerle**;

²³⁴ A.g.e., s. 88-89.

²³⁵ A.g.e., s. 91, Farabi, *Fusulü'l Medeni*, Çev. H.Özcan, D.Ü. Yay., İzmir, 1987, s. 41, 44.

pratik akıl ise insanın hem bilebileceği hem de kendilerinde bir **değişiklik gerçekleştirebileceği** zorunlu olmayan **iradi** şeylerle ilgilidir²³⁶.

“Ameli aklın işlevi tikellerle (cuz’iyya) ilgili fiilleri gerçekleştirmek, nazari aklın işlevi ise insanî fiilin konusu olmayan akılsalları kavramaktır”²³⁷.

Şimdi bu bilgiyi aklımızda tutarak, Farabi'nin, hayal gücü ve akıl yetisiyle Faal Akıl arasında gerçekleştirilen temasa ilişkin açıklamasını görelim.

Farabi'ye göre hayal gücü, duyu yetisi ile akıl yetisi arasında bir yerdedir. O, duyu yetisi ile tikel nesnelere elde ettiği izlenimleri kendinde barındırır ve onları tikel nesnelere ihtiyaç duymaksızın, birbirleriyle birleştirir ya da ilişkilendirir. Böylece o, tikel nesnelere ihtiyaç duymaksızın onlardaki düşünülürler/soyutlamalar üzerinde işgören aklın, üzerinde çalışacağı malzemeyi sunar. Ancak bunun dışında hayal gücünün, Farabi'ye göre başka bir işlevi daha vardır: Taklit.

“O bazen duyulan şeylerin taklitleri olan kendisinde muhafaza ettiği duyusalları birbirleriyle birleştirmek suretiyle beş duyu tarafından algılanan duyusalları taklit eder; bazen akılsalları, bazen besleyici kuvveti, bazen arzu kuvvetini taklit eder. (...) Ancak onun akılsalları, akılsallar olarak kabul

²³⁶ Farabi'nin yaptığı teorik akıl-pratik akıl ayrımının kaynağı Aristoteles'tir. Aristoteles, bu ayrımı şöyle ifade etmektedir: “Ruhun akıllı yanının da ikili olduğunu kabul edelim: Biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan”(Nikomakhos'a Etik, Çev. S. Babür, Ayraç Yay., İst., 1139^a). Ancak Farabi'nin Aristoteles'e tamamen sadık kaldığı söylenemez. Çünkü Aristoteles aklın “başka türlü olabilecek nesnelere bakan yanı”nın, sadece insani eylem alanıyla ilgili olmadığını, doğanın taklidi olan ürünlerin yaratılmasıyla da ilgili olduğunu düşünmektedir. Oysa Farabi, pratik akıldan söz ederken, onu sadece insani eylem alanıyla ilgili olarak kullanmaktadır.

²³⁷ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 95.

etme gücü olmadığından , akılsal kuvvet sahip olduğu akılsalları kendisine verdiğiinde, onları akılsal kuvvetin kendisinde oldukları şekilde kabul edemez; ancak uygun olan duyusal şeylerle taklit edebilir”²³⁸.

Farabi'ye göre, hayal gücü, insanî aklın her iki kısmıyla da ilişki içindedir. Bu durumda onun, Faal Akıl'la temas kurmasının yolu açılabilir. Ona göre akılsal kuvvet, hayal gücü üzerinde tıpkı Faal Akıl'ın kendisi üzerinde sahip olduğu türden bir etkiye sahiptir. Akıl yetisinin, Faal Akıl'dan elde ettiği şeyler, bazen Faal Akıl'dan hayal gücüne de gelir. Bu gelenlerin kimileri teorik aklın konusu olan şeylerdir, kimileri ise pratik aklın. Fakat Farabi, **hayal gücünün pratik aklın ortaya koyduğu akılsalları bazen kendilerinde olduğu gibi taklit ettiğini ifade etmektedir**²³⁹. Kuşkusuz bu, üzerinde durulması gereken bir noktadır, ancak bu konuya ileride yeniden döneceğimizi belirterek, süreci izlemeye devam edelim. Faal Akıl'dan hayal gücüne akan şeyler, bazen uykudayken bazen uyanırken gelir. “Ancak onların uyanırken ortaya çıkması nadirdir” diyen Farabi, bu duruma özel bir değer atfeder:

“Faal Akıl'ın uykuda tahayyül kuvvetine verdiği bu tikellerden doğru rüyalar ortaya çıkar. Faal Akıl tarafından tahayyül kuvvetine verilen, ancak tahayyül kuvvetinin kendileri yerine taklitlerine aldığı akılsallardan ise ilahi şeylerle ilgili kehanetler ortaya çıkar”²⁴⁰.

Faal Akıl'la akılsal temasa gelince; aslında daha önce konuyla ilgili olarak aktardıklarımızı yeniden hatırlarsak, sürecin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymuş oluruz: insanî aklın yükselebileceği en yüksek düzey olan **kazanılmış akıl** düzeyi, maddeden en uzak olan insanî yetidir. Bu yeti Faal Akıl'ın kılavuzluğunda, doğasına ve amacına uygun hareket ederse, insanın salt

²³⁸ A.g.e., s. 92-93.

²³⁹ A.g.e., s. 95.

²⁴⁰ A.g.e., s. 96.

formlar/akılsallar alemiyle teması gerçekleşmiş olur. Ancak Farabi, insanın nihai amacı olan en yüksek mutluluğun elde edilmesinde, insanî aklın her iki kısmının, bu amaca yönelik olarak harekete geçirilmesi ve iş birliği içinde olması gerektiğini ısrarla vurgular. Eğer pratik aklın konusu olan iradi fiiller, teorik aklın amacına hizmet etmezse -çünkü pratik aklın erdemi, teorik aklın amacına hizmettir²⁴¹-, insanın bu amacını gerçekleştirmesi söz konusu olamaz.

Buraya kadar Farabi ile ilgili olarak ortaya koyduklarımızın, onun siyaset felsefesiyle, dolayısıyla onun siyaset felsefesinden hareketle araştırmayı amaçladığımız, sisteminin hoşgörüyü imkan verip vermediği ya da ne tür bir hoşgörüyü imkan verdiği sorunuyla ilgisi nedir? Hatırlanmalıdır ki, Farabi'ye göre, insanların kendileri için varlığa getirildiği nihai amaçlarını elde edebilmeleri, yani en yüksek mutluluğu elde edebilmeleri, erdemli bir toplumda mümkündür. Erdemli bir toplum ise, ilahi düzene göre yönetilecek olan/yönetilmesi gereken bir toplum olduğuna göre, bu toplumu Faal Akıl dolayısıyla ilahi dünyayı tanıyan ve taklit edebilecek olanların yöneteceği/yönetmesi gerektiği açıktır. Yukarıda Farabi'den aktardıklarımızdan anlaşılmaktadır ki, Faal Akıl'la ilişkiye geçmenin mümkün her iki yolu, herkese açık değildir. Gerçi her ne kadar hayal gücü, akılsal yetiye nazaran, genel olarak bütün insanlarda daha eşit düzeyde var gibi görünmekteyse de, bu yetiye sahip olan herkesin, Faal Akıl'la doğrudan ilişkiye geçemeyeceği ortadadır. Çünkü bu yetiyle, bir kimsenin tikel olaylarla ilgili olarak ilahi kehanetlerde bulunması, sadece duyu izlenimlerinin fiili etkisinden kurtulmasına ve yine sadece, onları gelişi güzel taklit edebilme gücüne bağlı değildir.

“Muhayyile kuvvetinin, kendileriyle bu şeyleri taklit ettiği duyusallar, güzellik ve mükemmelliğin en son noktasında bulunan şeyler olduklarında, onları gören kimse büyük ve olağanüstü bir zevk duyar ve diğer varolan şeyler arasında kendilerine rastlanması imkansız olan olağanüstü şeyler görür.

²⁴¹ A.g.e., s. 91.

O halde muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan bir insanın, uyanık halde iken Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsillerini, aşkın akılsalların ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması ve onları görmesi imkansız değildir. Bu adam aldığı bu akılsallarla da ilahi şeyler hakkında kehanette (nubuvva) bulunabilir. Bu tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derecedir²⁴².

O halde şimdi Farabi için sorun, Faal Akıl'la doğrudan temasa geçme kapasitesine sahip olmayan çoğunluğun, en yüksek mutluluğu elde etmesinin nasıl **mümkün kılınacağı**; bu amaca uygun düşen yönetimin kimin tarafından sağlanacağıdır. Bir başka ifadeyle, Faal Akıl'la ilişkinin akılsal yolunu gerçekleştiren filozof; hayal gücü yolunu gerçekleştiren peygamber olduğuna göre büyük çoğunluğun anlayabileceği ve kendisine tâbi olabileceği bir tarzda, toplumu tanrısal düzene uygun olarak yönetmeye filozofun mu yoksa peygamberin mi daha uygun olduğu sorudur. İşte Farabi açısından yanıtı son derece güç, temel iddiası olan felsefe ile dinin amaçlarının birliği açısından da bir o kadar önemli olan bir soru.

Hiç kuşkusuz güçlük, peygamberi aynı zamanda ve esas olarak bir yasa-koyucu olan İslam'la, filozofu en üstün yönetici olarak tasarlayan klasik siyaset felsefesi arasında bir tercih yapma noktasında ortaya çıkmaktadır. Burada önemli olan, Farabi'nin böyle bir tercih noktasında, **fiilen bir tercih** yapmış olup olmadığı değildir; insan mutluluğunu en iyi toplum, en iyi toplumu da hakikatin bilgisi tasarımında ele almış olan Farabi'nin, böyle bir sorunla karşılaşmasının mantıksal olarak zorunlu olduğudur. Gerçi Farabi, eserlerinin ilgili kısımlarında, birçok kez Faal Akıl'la akılsal temasın, dolayısıyla filozofun hakikati kavramsal kavrayışının üstünlüğünü açıkça vurgulamaktadır. Ancak hiçbir yerde filozofla peygamber arasında, açıkça bir

²⁴² A.g.e., s. 97.

karşılaştırma yapmaya girişmemektedir. A. Arslan'ın ifade ettiği gibi, Farabi için

“felsefe ile din arasındaki karşılaştırmada, bilgi değeri bakımından felsefi bilgi dini bilgiden kesin olarak daha üstün bir yerde bulunmaktadır. Ama filozofla peygamber arasındaki karşılaştırmada durum, hiç olmazsa burada ifade edildiği biçimde hiç de o kadar açık değildir”²⁴³.

Acaba, Farabi'nin bu konuda açık davranmaması nasıl yorumlanabilir? Bu, basit olarak, Farabi'nin böyle bir karşılaştırmaya giriştiğinde varacağı sonucun, yaşadığı toplumda yaratabileceği tepkileri hesaplamış olmasına bağlanabilir mi? Kuşkusuz mümkün yorumlardan biri budur. Peygamberin İslam toplumu açısından taşıdığı önemim farkında olarak Farabi, siyasal kuramının temel öğelerinden biri olan **ilk yönetici** kavramını ortaya koymakta ve onunla da peygamberi kasteder gibi görünmektedir. Nitekim Farabiye göre **ilk yönetici**,

“bir başka insanın hükmü, yönetimi altına girmesi mümkün olmayan insandır. O, bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olmuş bir insandır. Onun muhayyile kuvveti daha önce zikrettiğimiz tarzda, tabiatı gereği mükemmelliğin en son haddine varmış ve böylece tabiatı gereği gerek uyanık halde gerek uykudayken Faal Akıl'dan tikelleri –oldukları gibi veya temsili olarak- ve akılsalları temsili olarak almaya hazır hale gelmiştir”²⁴⁴.

Şimdi bu pasajı tamamlayan daha açık ifadeleri **es-Siyasetu'l Medeniyye**'den hemen aktaralım:

“Kazanılmış akıl kanalıyla Faal Akıl'dan münfail akla gelen bu akış vahiydir. Faal Akıl, İlk Sebebin varlığından çıkmıştır. Bunun için Faal Akıl aracılığıyla bu insana vahyedenin İlk Sebep olduğu

²⁴³ A. Arslan, *Çevirenin Önsözü*, **Mutluluğun Kazanılması**, Farabi, s. 43.

²⁴⁴ Farabi, **İdeal Devlet**, s. 105.

söylenbilir. **Böyle bir insanın başkanlığı ilk başkanlık olup, diğer insanî başkanlıklar ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanır. Bu apaçık bir şeydir**”²⁴⁵.

Farabi gerek ilk yöneticiden ya da peygamberden söz ederken, gerekse ondan sonra gelecek olan ikinci ilk yöneticinin filozof olması gerektiğini ifade ederken çok amaçlı bir dil kullanmaya çalışıyor gibidir: Bir yandan o, peygamberi tam da İslam toplumunda yerine getirdiği işlevde, yani adil, erdemli bir toplumun yasa-koyucusu olarak tanımlamakta ve onu bu pozisyonuyla kabul etmektedir; öte yandan yöneticilik formunu, yaşamayan ve kendisiyle birlikte peygamberlik olgusunun sona erdiği iddia edilen bir peygamberden alan filozofu, mümkün en iyi insanî yönetimin inşası için, olmazsa olmaz koşul olarak görmektedir²⁴⁶. Ayrıca işaret etmek gerekir ki, Farabi **Mutluluğun Kazanılması**'da filozofun, imamın, yasa-koyucunun aynı anlama geldiğini ifade etmekte ve aralarında bir kıyaslama yapmaya girişmemektedir²⁴⁷.

Farabi'nin peygamberlik öğretisiyle insanî bilgelik ve en iyi insanî yönetim öğretisi arasında, yukarıda andığımız türden kimi ayrıntılarında, bir gerilim olduğundan ve Farabi'nin bu gerilimi aşmaya çalışırken kimi tutarsızlıklar sergilediğinden söz edilebilir. Ancak bu tutarsızlıkların izini sürmektense, Farabi'nin İslam toplumunda, Vahyin (veya hakikatin) farklı kavrayış tarzlarını meşrulaştırmak, özellikle de felsefi kavrayış tarzının kabul görmesini sağlamak için, ilahi yasayla insanî bilgelik arasında ortaya çıkan gerilimleri nasıl aşmaya çalıştığını izlemenin daha önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle şimdi

²⁴⁵ Farabi, *Es-Siyaset*, s.45 (a.b.ç.).

²⁴⁶ Z. Kurtoğlu'na göre, “peygamberlik teorisi her şeyden önce, artık yaşamayan ve Allah'ın son elçisi, olduğu bildirile bir peygamberin, Muhammed'in, İslam toplumu için taşıdığı sosyal-psikolojik önemden hareketle, peygamberliğin siyasal-felsefi temellendirmesini amaçlayan, dolayısıyla içinde yaşadığı toplumu en hassas noktasından yakalayan; böylelikle oluşturacağı kendi meşruiyet minderinde, icazetini “ilk yönetici”den, peygamberin bizzat kendisinden almayı uman filozofun, felsefi dehasının bir ürünü gibi görünmektedir” (*İslam Düşüncesinin...*, s. 85) .

²⁴⁷ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 92

Farabi'nin bu gerilimi nasıl aştığını, yukarıda sorduğumuz soru dolayısıyla izlemeye çalışalım.

İster akılsal yeti isterse de hayal gücü olsun, Faal Akıl'la temasa geçebilen insanlar azınlıktan ibaretse, dolayısıyla, en yüksek mutluluğu bizzat kendileri elde edebilme gücüne sahip olan insanlar toplumun küçük bir grubunu oluşturmakta olduğuna göre, geri kalan çoğunluğun mutluluğu nasıl sağlanacaktır? Öyle anlaşılmaktadır ki, Farabi'ye göre ideal toplumu filozof yönetecektir. Bu durumda, hakikatin kavramsal ifadesi olan felsefe, onu kavrama gücünden yoksun olan kitlelere nasıl yansıtılacaktır? Bu soruların yanıtlarını, Farabi'nin, felsefe ile dinin amaç birliği içinde olduğu iddiasını ayrıntılarında temellendirirken kendilerinden hareket ettiği argümanları izleyerek araştırabiliriz.

Farabi, insanî akla ilişkin olarak yaptığı teorik akıl-pratik akıl bölümlenmesine uygun bir biçimde teorik felsefe ve pratik felsefe ayrımı yapmaktadır. Teorik felsefenin konusu, ister doğal ister ilahi dünyada olsun, varlığı ya da yokluğu insanî eyleme bağlı olmayan **zorunlu akılsallardır**. Pratik felsefenin konusu ise, varlığı insanî eylem ve tercihe bağlı olan **iradi akılsallardır**. Nasıl ki pratik aklın işlevi, insanın doğru ve yanlış, güzel ve çirkinini birbirinden ayırmasını kendisini mutluluğa götürecektir doğru ve güzel şeyleri tercih etmesini sağlamaksa, aynı şekilde pratik felsefenin konusu da, ilkesini ilahi ve doğal dünyadaki düzenden alan ancak varlığı, ilahi ve doğal dünyadaki gibi zorunlu olmayan, yani insan iradesiyle meydana getirilen iradi akılsallardır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi teorik felsefenin konusu, insanın bilebileceği, ancak kendilerinde bir değişiklik meydana getiremeyeceği zorunlu varlıklardır. Pratik felsefenin konusu ise, insanın hem bilebileceği hem de kendilerinde değişiklik meydana getirebileceği olumsal, iradi varlıklardır²⁴⁸. O halde Farabi'ye göre, yöneticinin/ filozofun ilahi dünyayı taklit eden bir insanî siyasal rejim kurabilmesi için, onun sadece, ilahi

²⁴⁸ A.g.e., s. 62-70. Ayrıca bkz. Farabi, **İlimlerin Sayımı**, Çev. A. Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 92-97; **Fusulü'l Medeni**, s. 44-45.

dünyanın zorunlu varlık tarzının bilgisine sahip olması yeterli değildir; o aynı zamanda bu zorunluluğa uygun olan ancak, insan eylemiyle varlığa getirilebilen şeylerin bilgisine de sahip olmalıdır. Bu yüzden pratik felsefe, en yüksek mutluluğun elde edilmesi açısından zorunludur.

Farabi'ye göre, pratik felsefenin de çeşitli kısımları vardır²⁴⁹; ancak bu kısımlar içinde hakim olanı siyaset felsefesidir. Çünkü,

“siyaset felsefesi, üzerinde araştırma yaptığı iradi fiiller, davranışlar, yetiler ve diğer şeylerle ilgili temel kanunları verir. Bunun yanında o, farklı zaman ve durumlara göre bu kanunların özel uygulamalarını, yani onların nasıl, hangi şeylerle, kaç şeyle olaylar hakkında belirlemede bulunduğunu, sonra onları belirlemeksizin bıraktığını, çünkü bilfiil yargılama ve değerlendirmenin bu tümel belirleme kuvvetinden başka bir şeye ait olduğunu, onun bu kuvvete eklenmesi gerektiğini bildirir”²⁵⁰.

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, Farabi için hakim pratik bilim olan siyaset, yönetimin, daha doğrusu erdemli yönetimin temel ilkelerini oluşturacak, bir başka ifadeyle erdemli insanî rejimin yasalarının ilkelerini verecektir. Farabi'ye göre, bu genel yasaların fiili durumlara uygulanmasını veya tikel durumlar/toplumlar için geçerli kılınmasını sağlayacak olan başka şeylere ihtiyaç vardır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, **Mutluluğun Kazanılması'nın** ilk paragrafında Farabi, insanların kendileriyle en yüksek mutluluğu elde ettiği erdemlerin dört tane olduğunu ifade etmektedir: **teorik erdemler, fikrî**

²⁴⁹ **Mutluluk Yoluna Yönelme** adlı eserinde Farabi, pratik felsefe yerine siyasi felsefe terimini kullanır. Ona göre, “siyasi felsefe iki türdür: Birincisi iyi fiiller, iyi fiillerin (kendisinden) meydana geldiği ahlak ve onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmemizi ve iyi şeylerin bizim olmasını sağlar. Buna ahlak sanatı adı verilir. İkincisi, şehir halkı için, iyi şeylerin meydana getirilmesini sağlayan şeyler ve o şeyleri meydana getirme ve koruma gücüyle ilgili bilgiyi kapsar. Buna siyasi felsefe ve siyaset ilmi adı verilir” (**Mutluluk Yoluna Yönelme**, Çev. H. Özcan, İzmir, 1993, s. 52.

²⁵⁰ Farabi, **İlimlerin Sayımı**, s. 94.

erdemler, ahlaki erdemler ve pratik sanatlar. Farabi, teorik erdemlerden sonra fikrî erdemleri saymaktadır. O, fikrî (*deliberative*) kuvveti,

“iradi akılsalları iradi akılsallar olmaları bakımından değil, bu değişken arzulara sahip olmaları, yani belli bir zamanda, belli bir yerde ve belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak irade ile bilfiil varlığa getirilmeleri bakımından ayırt etmeyi”²⁵¹

sağlayan bir kuvvet olarak tanımlamaktadır. Belli bir amacın gerçekleştirilmesinde yaralı olan şeylerin keşfedilmesinde iş gören bu kuvvet, her hangi bir erdemli amacın gerçekleştirilmesi için en yararlı olan şeylerin keşfinde kullanıldığında bir erdeme dönüşür. Eğer fikrî erdem, bütün toplumlar için ve uzun süre geçerli olacak olan şeylerin keşfi ile ilgili ise, bu **siyasî fikrî erdemdir** ve Farabi’ye göre o, bu özelliği ile *kanun koyma gücüne benzer*²⁵². Ancak aynı zamanda fikrî erdem, kısa süreler için, özel tikel durumlarla ilgili olarak erdemli şeylerin ortaya konulmasını da sağlar. Bu durumda, “kaç tane sanat ve yaşam biçimi varsa, fikrî erdem o kadar alt bölümü olacaktır”²⁵³. Farabi, bir insanda fikrî kuvvetin bir erdeme dönüşmesi için, o insanın ahlaki erdemlere sahip olması gerektiğini ileri sürer. “Çünkü,” demektedir Farabi,

“başkaları için iyi olanı isteyen bir kimse ya gerçekten iyidir veya aslında iyi ve erdemli olmamakla birlikte, kendileri için iyiyi istedikleri kişilerce iyi zannedilendir. Aynı şekilde kendisi için gerçekten iyi olanı isteyen kimsenin fikrî bakımdan değil ahlaki karakter bakımından iyi ve erdemli olması gerekir. Öyle görünmektedir ki onun erdemi, ahlaki karakteri ve fiilleri, fikrî

²⁵¹ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 70.

²⁵² A.g.e., s. 71.

²⁵³ A.g.e., s. 72.

kuvvetine ve en yararlı en güzeli keşfetmesi gücüne tekabül etmek zorundadır”²⁵⁴.

Şimdi buraya kadar aktardıklarımızdan ortaya çıkmaktadır ki, erdemli toplumun yöneticisi olan filozofun, başkalarının mutluluğunu mümkün kılacak bir yönetimi gerçekleştirebilmesi için sadece zorunlu ve iradi akılsalların teorik bilgisine sahip olması yetmemektedir. Onun, bu akılsalları, fiili ve tikel durumlara uyarlayabileceği **pratik erdemlere** de sahip olması gerekmektedir. O halde şimdi üzerinde durmamız gereken şey, hem akılsalların bilgisine hem de onları farklı milletlere, toplumlara, gruplara vb. uygun düşen forma sokma gücüne, yani pratik erdemlere sahip olan filozofun, erdemli bir toplumun gerçekleştirilmesinde ne tür araçlara başvurduğudur.

Farabi'ye göre filozofun, hakikate ilişkin olarak elde ettiği bilgileri ve onlardan çıkarsadığı pratik ilkeleri, farklı insanlara, toplumlara, uluslara uygun bir formda aktarmasının iki yolu vardır:

“Onları gerçekleştirmenin iki ana metodu vardır: öğretim ve eğitim”²⁵⁵.

Veya **İdeal Devlet**'teki ifadeyle,

“bu şeyler iki şekilde bilinirler: a) insanların ruhlarında gerçekten oldukları gibi tasavvur edilmeleriyle (irtisam) veya b) münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilmeleriyle”²⁵⁶.

O halde kendileri hakikatin bilgisini doğrudan elde edemedikleri halde, filozofun kılavuzluğunda onları kavramsal olarak bilebilecek olan bir grup insan vardır ve Farabi'nin bunlar için önerdiği şey öğretimdir. Öğretim, Farabi'ye göre, milletlerde ve şehirlerde teorik erdemlerin varlığa getirilmesini ve varlığını sürdürmesini sağlamaya yöneliktir. Teorik erdemler, teorik bilimlerle elde edildiğine göre, bu bilimlerin yönetici olabileceklere, Farabi'nin

²⁵⁴ A.g.e., aynı yer.

²⁵⁵ A.g.e., s. 79.

²⁵⁶ Farabi, **İdeal Devlet**, s. 121.

deyimiyle “imam ve hükümdarlara” ve bu bilimlerini korumakla görevli olan kimselere öğretilmelidir²⁵⁷. Filozoflar ve filozoflardan sonra gelenler dışında, geri kalan çoğunluğa ise hakikati aktarmanın ve onlarda hakikate uygun bir yaşam sürdürme alışkanlığı oluşturmanın yolu ise eğitimidir. Farabi'ye göre ,

“eğitmek ise milletlerde ahlaki erdemleri ve ameli sanatları varlığa getirme yöntemidir. Öğretme sadece sözle olur. Eğitmek ise milletleri ve şehir insanlarını ameli melekelerin sonuçları olan fiilleri, onlarda bu fiilleri yapma yönünde bir azim yaratmak suretiyle yapmaya alıştırmakla olur”²⁵⁸.

Peki bu durumda Farabi'ye göre bu azim nasıl yaratılabilecektir? Kuşkusuz onların hayal güçlerinde, en iyi bildikleri sembollerle hakikatin tasavvurunu sağlamak yoluyla. Farabi'ye göre farklı toplumlarca en iyi bilinen şeyler birbirinden farklıdır; dolayısıyla her milletin tahayyülünde hakikatin taklidini sağlayacak semboller de birbirinden farklıdır. Farabi, hakikatin sembolik tasavvuruna **din** demektedir:

“Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içine alan ilim **felsefedir**. Eğer onlar, kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yoluyla bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleriyle tasdik ettiriliyorsa eskiler bu bilgileri içine alan şeyi **din** diye adlandırmaktaydılar”²⁵⁹.

Farabi'nin bu görüşünün, yani dinleri hakikatin sembolik ifadesi olarak değerlendiren görüşünün, dini bizzat hakikatin kendisi olarak tasavvur etmekte olan İslam toplumunda gelenekselci düşünürler tarafından nasıl karşılandığı, kuşkusuz önemlidir. Ancak bunu daha sonra ele alacağımızı belirterek,

²⁵⁷ Farabi, **Mutluluğun Kazanılması**, s. 79.

²⁵⁸ A.g.e., s. 79.

²⁵⁹ A.g.e., s. 90.

Farabi'nin bu konudaki daha da çarpıcı olan görüşlerini sergilemeye devam edelim. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, hakikatin hayal gücünde uygun tasavvurunu sağlamak, farklı toplumlarca en iyi bilinen sembollere başvurarak gerçekleştirilebilir. Bu sembolleri içeren bilgi din olduğuna göre, **dinleri birbirinden farklı olan erdemli toplumlardan söz edilebilecektir.**

“Hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte **dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür**”²⁶⁰.

Görüldüğü gibi, hakikatin mutlak egemenliğinde ve onun amacına uygun olduğu ölçüde Farabi, dinlerin farklılığını ya da çokluğunu meşru görmekte, daha doğrusu insani-toplumsal bir olgu karşılamaktadır. Dinin, Farabi'nin öğretilerinde, siyaset felsefesinin amacına uygun düşen pozisyonunu/işlevini göz önünde bulundurursak -ki Farabi'ye göre din **popüler felsefedir**²⁶¹- onun siyaset felsefesinin **dinsel hoşgörüyü** önemli bir kapı araladığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Ancak bununla birlikte Farabi'nin ‘dinsel hoşgörüsü’nün, sınırları da vardır. Başka bir ifadeyle, hakikatin sembolik ifadeleri olan dinlerin hepsi hakikate aynı mesafede değildir.

Farabi, **es-Siyaset**'te, hayal edilmeleri bakımından taklitlerin kimilerinin “daha iyi ve yetkin”, kimilerinin “eksik”, kimilerinin hakikate daha yakın veya daha uzak olduğunu vurgulamaktadır²⁶². Bu bakımdan o, farklı dinleri meşru görmekle birlikte, hakikate daha yakın olan dinden söz ederek, İslam'ın hakikate en yakın sembolik tasavvur ya da din olduğunu öne sürmek için açık bir kapı bırakır gibi görünmektedir. Ancak yine de o, M. Mahdi'nin

²⁶⁰ Farabi, **İdeal Devlet**, s.121 (a.b.ç.).

²⁶¹ Farabi, **Mutluluğun Kazanılması**, s. 90.

²⁶² Farabi, **Es-Siyaset**, s. 51.

dikkatimizi çektiği gibi, doğrudan ve açıkça ne İslam'dan ne Muhammed'den söz etmekte ve ne de **Kur'an**'a atıfta bulunmaktadır²⁶³.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Farabi'ye göre, en yüksek mutluluğun elde edilebileceği ilk toplumsal örgütlenme biçimi şehirdir. Ancak bu, her şehrin erdemli olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü iyi, seçme ve iradeye bağlı olarak oluştuğu için ancak iyiyi iradi olarak seçen ve insanları, bu amaç için birbirleriyle yardımlaşan toplumlar erdemli toplumlardır. Bütün şehirleri iyiliği elde etmek için birbirleriyle yardımlaşan millet, erdemli, mükemmel millettir. Farabi, son olarak, mükemmel evrensel bir dünya tasarlamaktadır ve bütün milletlerin en yüksek iyiyi elde etmek üzere birbiriyle yardımlaştığı bir dünyayı, erdemli evrensel devlet olarak tanımlamaktadır. Farabi, amacı hakiki mutluluk olan erdemli devletin/toplumun amacından farklı amaçlar peşinden koşan dört kusurlu devlet saymaktadır: cahil şehir, fâsık (bozuk) şehir, değişmiş şehir (mubaddala) ve delâlet şehri²⁶⁴.

Cahil şehir, halkı en yüksek mutluluğu bilmeyen şehirdir. Hatta onlara bu konuda her hangi bir yardımda bulunulsa bile, yani en yüksek mutluluğun bilgisi sunulsa bile, bunu ne anlayacak kapasitededirler ve ne de ona inanmaya ikna edilebilirler. Farabi cahil şehir kategorisinde, halkının peşinden koştuğu amaç bakımından farklılaşan birçok şehirden söz etmektedir: zorunluluk şehri, zenginlik şehri, bayağılık şehri, şeref şehri, zorbalık şehri ve demokratik şehir.

Fâsık şehir ise, erdemli şehrin amaçlarının bilgisine sahip oldukları halde, eylem ve davranışları cahil şehrin eylem ve davranışlarına benzeyen şehirdir.

Değişmiş şehir, amaçları, fikir ve davranış biçimleri önceden erdemli şehrin amaç ve fikirleri olduğu halde, artık öyle olmayan şehirdir.

²⁶³ Mahdi, *Alfarabi*, s. 184.

²⁶⁴ Farabi, *Es-Siyaset*, s. 53 vd.; *İdeal Devlet*, s. 110-112, 116-120.

Son olarak delâlet şehri ise Farabi'nin açık bir biçimde dinsel bir vurguyla erdemsiz olarak adlandırdığı şehirdir:

“Doğru yolu bulmamış yanlış görüş (dâlla) içinde olan şehir, bu dünyadaki hayattan sonraki mutluluğu amaçlayan, ancak aziz ve yüce Tanrı, ikinci dereceden yüce varlıklar, Faal Akıl hakkında, gerçek mutluluğun sembolleri (tamassulât) ve tasavvurları (tahayyulât) olarak ele alınsalar bile, yanlış ve yararsız görüşlere sahip olan şehirdir. Bunun birinci yöneticisi gerçekte öyle olmadığı halde, kendisine vahiy indiğini iddia eden bir adamdır. O bu uğurda aldatmadan (tamvihât), yalan söylemeden, kandırmadan çekinmez”²⁶⁵.

Yukarıda Farabi'nin siyaset felsefesinin, dinsel hoşgörüyü imkân verecek şekilde, dinlerin çokluğunu meşru gördüğünü ifade etmiştik. Burada ise, Farabi'nin meşru kabul ettiği dinlerin çokluğuna ilişkin koyduğu bir sınırla karşı karşıyayız. Farklı dinlerin meşruluğu, dinlerin erdemli toplumun amacına uygun bir işlevi yerine getirip getirmemesine bağlıdır. Çünkü Farabi'ye göre

“Cahil ve yanlış görüş içinde olan (dâll) şehirler, ancak dinleri eskilerin yanlış fikirlerinden doğan fikirelerdi”²⁶⁶

Farabi, bütün bu devletleri erdemsiz olarak adlandırır ve onları erdemli devlete yakınlıkları bakımından kıyaslamaz. Çünkü yapıları bakımından hepsi erdemli şehirden uzaktırlar. Ancak Farabi, cahil şehir kategorisinde saydığı demokratik şehrin, geri kalan erdemsiz şehirler arasında en çok imrenilen şehir olduğunu vurgular. Çünkü bu şehrin insanları birbirine eşittir ve onlar her türlü isteklerini özgür bir biçimde burada karşılayabilmektedirler. Farabi'ye göre, sağlamış olduğu sınırsız özgürlük ortamından ötürü demokratik şehirde

²⁶⁵ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 112.

²⁶⁶ A.g.e., s.125.

“zamanla erdemli kişilerin yetişmeleri mümkündür. Bu şehirde her çeşit işle uğraşan filozof, hatip ve şairler bulunur. Gene erdemli şehrin bazı kesimlerini oluşturabilecek nitelikte kişiler çıkabilir ki bu da bu şehrin en güzel yanısıdır”²⁶⁷.

Rosenthal'in işaret ettiği gibi, Farabi'nin erdemsiz şehirler sınıflandırmasının kaynağı büyük ölçüde Platon'dur. Ancak Platon'un anayasal yapılarına bağlı olarak yaptığı sınıflamayı Farabi, şehirlerin yurttaşlarının görüşleri ve bu görüşlere bağlı olarak gerçekleştirdikleri davranışlar bakımından yapmaktadır²⁶⁸. Yine Rosenthal, Farabi'nin bütün kusurlu devletleri **cahil** olarak adlandırdığına dikkat çekmekte ve onun, bu kavramı Platon'a uygun olarak 'bilgisiz' anlamında kullanmakla beraber, cahiliyenin, İslam öncesi erdemsiz hayatı ifade ettiğini bilerek bu anlamda da kullanmış olduğunu öne sürmektedir²⁶⁹. Ancak daha açık bir şey vardır ki Farabi, erdemsiz toplumların insanların öte dünyanın ebedi mutluluğundan mahrum kalacaklarını ifade etmektedir.

Erdemli toplumlara gelince; yöneticisi filozof olan bu toplumlarda bütün insanlar, insanın doğası gereği kendisine yönelmesi gereken en yüksek mutluluğun peşinde koşar ve bu amaçla, hakikatin, dolayısıyla en yüksek mutluluğun bilgisine sahip olan yöneticiye kayıtsız-şartsız teslim olurlar. Erdemli toplumda yöneticinin geri kalanlara nisbeti, bedeninin en yetkin/hakim organının geri kalan organlara nisbeti gibidir. Bu bakımdan toplumun geri kalan kesimi doğasının elverdiği ölçüde, en yüksek mutluluğun elde edilmesine hizmet eder. Erdemli toplum hiyerarşisi -Platon'dan yine farklı olarak- insanların hakikatin bilgisine sahip oluş tarzlarına ve bu bilgilerinin ölçülerine göre oluşur. M. Mahdi'nin ifade ettiği gibi, Farabi'nin erdemli rejimi, en alt düzeyde sadece yönetilmek durumunda olana varıncaya kadar

²⁶⁷ Farabi, *Es-Siyaset*, s. 65.

²⁶⁸ Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyaset....*, 194-195.

²⁶⁹ *A.g.e.*, s. 194-195.

yurttaşları sırasıyla birbirini yöneten kalıtsal-olmayan, monarşik ya da aristokratik rejimdir. Bu hiyerarşide belirleyici olan tek ölçüt, yurttaşların sahip olduğu, rejime katılarak ve onun yasalarına itaat ederek geliştirebildiği erdemdir²⁷⁰.

Farabi'nin erdemli şehrindeki herkes doğal kapasitesinin elverdiği ölçüde erdemli midir? Başka bir ifadeyle erdemli şehrin yurttaşları, en genel anlamda, erdemli olmak bakımından homojen midir? İster doğal kapasitesinin elverişsizliğinden isterse iradi olarak, erdemli şehrin amaçlarını kendine amaç edinmemiş, başka amaçlar peşinde koşan insanlar yok mudur? Elbette vardır. Farabi'ye göre,

“erdemli şehirde yaşayan erdemsizler vardır ki bunlar, tıpkı buğdayın arasında çıkan delice otuna ya da ekinin içinde biten dikene veya tahıl ya da bitkiler için yararsız, hatta zararlı olan başka otlara benzerler”²⁷¹.

Farabi'nin *nevâbit* (türediler) dediği erdemli şehrin erdemsizleri, benimsedikleri amaçlara göre farklı sınıflara ayrılır: mutluluğa götüren işleri yaptıkları halde amaçları mutluluk değil de şeref, zenginlik, yöneticilik olanlar; fırsatçılar (*mutahannisun*); cahil şehirlerden her hangi birinin amaçlarına yönelen, ancak erdemli şehrin yasaları tarafından amaçlarına uygun düşen eylemleri yapmaktan alıkonanlar; yanlış yorumlayanlar (*el-muharrifa*); amaçları öyle olmadığı halde yasa koyucuyu (ilk yönetici) yanlış anladıkları için dinden çıkanlar (*el-marika*); bir başka grup, hakikati tahayyül edebilmelerine rağmen, onlara ilişkin kanılarından emin olmayanlar, bir başka ifadeyle şüpheciler (*mustarşidun*); diğer bir grup, şüphecilerle aynı pozisyonda olan ancak onlardan farklı olarak, ikna edilseler bile, hakikate yakınlaştırılırsalar bile kuşku duymayı sürdürenler, yani cahiliye amaçları peşinde koşanlar; nihayet bir diğer grup, hakikatin tahayyülüne sahip oldukları

²⁷⁰ Mahdi, *Alfarabi*, s. 186.

²⁷¹ Farabi, *Es-Siyaset*, s. 52.

halde onları yanlış sayanlar, kusurlu idrak sahipleri. Bunların tahayyülleri hakikate yakınlaştırıldıkları halde, gene de tahayyüllerini yanlış sayarlar. Onların bu durumları, tahayyüllerinin yanlışlığından değil, kavrayış ya da tahayyül güçlerinin eksikliğindedir²⁷².

Erdemli toplumun ‘öteki’si olan, bir başka ifadeyle erdemli toplumda muhalif konumda olan nevâbit gruplardan son üçü ile, Farabi, İslam toplumunda filozoflara muhalefet eden kimi entelektüel grupları, kelamcılarını kasteder gibi görünmektedir. Nitekim Farabi'nin onların kimilerinin, hakikate ilişkin doğru, apaçık tahayyülün olduğu yerde bile, kafalarının karışık olduğunu ve başkalarının da kafalarını karıştırmaya devam ettiklerini ifade etmesi, bu kanıyı güçlendirmektedir. Felsefe ile dinin uyum içinde olduğunu iddia ederek, bu iddiaya karşı çıkanlardan kendi hakikat ya da vahiy kavrayışının meşru kabul edilmesini talep eden Farabi, acaba tasarladığı erdemli toplumda nevâbite ya da muhalife nasıl davranılmasını önermektedir? Farabi, herşeyden önce bu son üç grubu ‘kara cahiller’ olarak görmektedir. O, her ne kadar nevâbitin erdemli şehir içinde bir azınlık olduğunu ve “erdemli şehir halkının bütünü içinde eriyip gideceğini” ifade etse de yöneticinin onlara ilişkin çeşitli tedbirler alması gerektiğinden de söz etmektedir:

“Bu bakımdan erdemli şehrin yöneticisinin görevi, bu ‘Türediler’i (nevâbit) izlemek, meşgul etmek ve onların her sınıfını tedavi edecek özel yöntemler kullanmaktır. Bu da onları şehirden kovmak, cezalandırmak veya zor işlerde çalıştırmakla olur”²⁷³.

Erdemli toplumu korumak adına nevabit için yöneticinin alması gereken tedbirleri sıralarken Farabi, cezalandırmayla neyi kastedtiğine ilişkin daha fazla bilgi vermemektedir; ancak o, öyle anlaşılmaktadır ki, erdemli toplumda ‘öteki’nin varlığını arzu etmemekte, erdemi kendi kapasitesi

²⁷² Ilai Alon, *Farabi's Funny Flora: Al-Nawabit as "Opposition"*, Arabica, No: 37, 1990, s. 58 vd.

²⁷³ Farabi, *Es-Siyaset*, s. 71.

ölçüsünde erdemli toplumun amacına hizmet olan bireylerden oluşan, deyim yerindeyse homojen bir toplum tasavvur etmektedir

İBNİ SİNA

Daha önce de belirttiğimiz gibi, M. Mahdi, Farabi'nin, siyasal öğretisini ortaya koyarken doğrudan doğruya ne İslam'a, ne Kur'an'a ve ne de Muhammed'e atıfta bulunduğunu, dolayısıyla onun felsefe-din ilişkileri zemininde geliştirdiği siyasal öğretisinin, ortaçağlarda vahiy dinlerinin hakim olduğu bütün toplumlarda kabul edilebilecek bir dile sahip olduğunu öne sürmektedir. Gerçekten de Farabi, İlk Yönetici'den söz ederken onunla, belirli bir peygambere işaret etmemektedir. Aynı şekilde hakikate daha yakın veya daha uygun sembolik ifadelerin varlığından söz ederken bununla belirli bir dini kast etmemektedir. O bu konularda tamamen tümel kavramlarla konuşmaktadır; deyim yerindeyse, Farabi, İslam'ın dışında ya da üstünde konuşur gibi görünmektedir. Oysa İbni Sina, Fazlur Rahman'ın da ifade ettiği gibi,

“akla ve düşünceye dayalı Helenistik geleneği İslam'a göre ve bir ölçüde onun içinde kalarak yeniden ifade etmenin yollarını”²⁷⁴

aramaktadır. Gerçi o, felsefe ve dinin uyumlu olduğu temel iddiasına dayalı görüşlerinde hem bu iddianın bizzat kendisi açısından hem de onun ayrıntılarında -örneğin peygamberlik teorisinde, akıl teorisinde, südür teorisinde vb.- hemen hemen Farabi'yi tekrar etmektedir²⁷⁵. Ancak, İbni Sina, Farabi'de kuramsal olarak dile getirilmiş bir iddiayı, deyim yerindeyse İslam özgülünde örnekleme/kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu yüzden onun görüşleri,

²⁷⁴ Fazlur Rahman, *İbni Sina*, Çev. O. Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C: 2, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İst., 1990, s. 99.

²⁷⁵ M. Fahri'ye göre, “İbni Sina'nın İslam Yeni-Platonculuk tarihindeki parlak mevkii onun yaratıcılığına dayanmaz (...) Kozmolojisi, psikolojisi, akıl nazariyesi, peygamberlik görüşü vb. Farabi'nin benzer doktrinleri üzerinde yapılan olgunlaştırmalarsa da, esasen benzer konular üzerindeki varyasyonlardır”. *İslam Felsefesi Tarihi*, s.105.

Farabi'nin ortaya attığı iddiaların İslam'a uygun olduğunu göstermek için onların İslamî görüşlere/hassasiyetlere göre, onlara uygun ifadesi olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan, İbni Sina'yı ele alırken onda felâsife geleneğinin dinsel hoşgörüsünün farklı bir veçhesini ortaya koymak iddiasında olmamız söz konusu olamaz; ancak onun yukarıda ifade ettiğimiz ifade tarzını ortaya koyabiliriz.

E.I.J.Rosenthal, **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi** adlı eserinde Farabi bölümünü 'temeller', İbni Sina bölümünü ise 'sentez' olarak adlandırmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, Rosenthal'in sentezle kast ettiği şey, İbni Sina'nın, görüşlerini ayrıntılandırırken kullandığı tikel/özel İslamî terminolojiyle felsefi kavramların yanyanalığıdır. Yoksa zaten, Rosenthal genel olarak felâsifenin siyasal görüşlerinin İslam şeriatinin çizdiği sınırlar içinde kaldığını iddia etmektedir ve bu bakımdan o, birer 'İslam' düşünürü olan Farabi ve İbni Sina arasında herhangi bir fark görmemektedir. Ancak, Farabi'den farklı olarak, İbni Sina'nın **Kur'an'a** İslam peygamberine doğrudan göndermeleri vardır ve Rosenthal'in dikkat çekmek istediği şey bu durum olsa gerektir.

İbni Sina'nın siyasal öğretilerinde en fazla ön plana çıkan ve onun felsefe din ilişkileri konusundaki tutumunu iyi yansıtan görüşleri peygamberlik öğretilerinde ortaya koyduğu görüşlerdir. Kuşkusuz İbni Sina'nın peygamberlik öğretisi esas olarak farabici olmakla birlikte, bazı noktalarda Farabi'nin peygamberlik öğretilerinden farklı olan vurguları vardır. Biz de görüşlerini peygamberlik öğretisi dolayısıyla sergilemeye çalışacağız. Ama bunun için önce, İbni Sina'nın bilimler sınıflandırmasına bir göz atmamız gerekir.

İbni Sina da Farabi gibi bilimleri teorik ve pratik bilimler olarak iki ana sınıfa ayırır²⁷⁶. Teorik bilimlerin amacı, varoluşları insanî eylemden bağımsız olan varlıkların durumuna ilişkin kesin bilgiler elde etmektir. Bu bilimlere örnek olarak İbni Sina, 'Tanrı'nın birliği bilimi' (ilahiyat) ve astronomiyi

²⁷⁶ Avicenna, *On the Divisions of the Rational Sciences*, Trans. M. Mahdi, MPP, s. 95-97.

vermektedir. Pratik bilimler ise, amaçları, varlıklar hakkında sadece kesin bilgiler elde etmek değil, insan eylemiyle varolan işlere ilişkin sağlam kanılar oluşturmak olan bilimlerdir. Başka bir ifadeyle, pratik bilimlerin amacı, teorik bilimlerde olduğu gibi sadece kanı oluşturmak değil, belli bir eyleme yönelik olarak kanı oluşturmaktır²⁷⁷.

İbni Sina pratik bilimleri, Farabi'den farklı olarak, Aristotelesçi orijinine uygun olarak üçe ayırır²⁷⁸: Ahlak, ekonomi ve siyaset. Ahlak bireyin mutluluğuyla ilgilidir. Ekonomi ise, mutlu bir yaşam için ailenin düzeninin, aileyi oluşturan fertlerin idaresinin bilgisini verir. Son olarak siyaset, toplumun mutluluk hedefine uygun bir biçimde örgütlenmesinin bilgisini verir. Siyaset bilimi sayesinde bir kimse hem erdemli hem de erdemsiz olan çeşitli siyasal rejimleri, yöneticilikleri ve örgütlenmeleri bilir. Bu bilim sayesinde, iyi rejimin yasalarının (*nomos*) ilahi yasalar olduğu bilinir²⁷⁹ ve son olarak İbni Sina'ya göre

“pratik bilgeliğin bu kısmıyla bir kimse, insan türünün varolması, varlığını sürdürmesi ve gelecek hayat için **peygamberliğin zorunlu** olduğunu, bir **şeriate** ihtiyaç duyulduğunu bilir. Yine onunla bütün şeriatlerde ortak olan tümel/evrensel cezaların ve belli bir halka ve belli bir zamana ait olan özel şeriatlerdeki tikel cezaların hikmetini kavrar ve bu bilgelik sayesinde bir kimse ilahi peygamberlik ve sahte peygamberlik arasındaki farkı bilir”²⁸⁰.

²⁷⁷ A.g.e., s. 95.

²⁷⁸ İslam filozoflarının ve Aristoteles'in bilim sınıflamalarının genel bir değerlendirmesi için bkz. A. Arslan, *Çevirenin Önsözü, İlimlerin Sayımı*, s. 7-25.

²⁷⁹ İbni Sina'ya göre, Platon ve Aristoteles'in *nomoi* ile kast ettikleri şey aslında insanî yasalar değil, vahiydir, vahiyle gelen yasalardır. Avicenna, *On Division...*, s. 97.

²⁸⁰ aynı yer.

İbni Sina da siyasal öğretisini oluşturmaya insanın doğası gereği toplumsal olduğu tespitiyle başlar. Ona göre diğer hayvanlardan farklı olarak insan, başka insanların varlığı olmaksızın temel ihtiyaçlarını tatmin edemez. İnsanların şehirler inşa etmesi, topluluklar oluşturması bu bakımdan kaçınılmazdır. İnsanın varoluşu ve varlığını sürdürmesi karşılıklı yardımlaşma; karşılıklı yardımlaşma da yasa (sünnet) ve adalet gerektirir. Yasa ve adalet ise bir yasa koyucuyu, bir adalet dağıtıcısını zorunlu kılar. Bu yasa koyucunun insanlara hitap edebilecek ve onları söz konusu yasaya bağlayabilecek bir durumda olması gerekir. İnsanlar yasaya itaat konusunda kendi özel kanılarıyla baş başa bırakılamazlar, çünkü herkes kendi sahip olduğu kanının doğru, başkalarınınkinin ise yanlış olduğunu öne sürmeye eğilimlidir²⁸¹.

İbni Sina'ya göre insan türünün varoluşu ve varlığını sürdürmesi bakımından hiç de zorunlu olmayan ancak yararlı olan (örneğin gözlerin üzerinde kaşların çıkması gibi) bazı şeylerin gözetilmiş olduğunu gözlemlemekteyiz. Fakat İbni Sina'ya göre

“yasa koymak ve adalet dağıtmak için adil bir insanın varlığı bir imkandır. Bu yüzden ilahi inayetin bu sonuncular için gözetmiş olduğu yararı, insan için daha temel olan birincileri açısından gözetmemiş olması imkansızdır”²⁸².

Nitekim peygamberlerin gönderilmesi ve onlarla birlikte yasaların (şariat) indirilmesi tanrısal inayetin bu konudaki tezahürleridir. Yine İbni Sina'nın ifadesiyle, adil bir toplumsal düzen için

“bir peygamberin varlığı ve onun da bir insan olması zorunludur”²⁸³.

Ahmet Arslan'ın ifadeleriyle, İbni Sina'ya göre,

²⁸¹ Avicenna, *Healing: Metaphysics X*, Trans: M. E. Marmura, MPP, s. 99.

²⁸² A.g.e, s. 99-100.

²⁸³ aynı yer.

“o halde peygamberliğin işlevi, ahlaki-politiktir; bu dünyanın adil yönetimi ve bunun için de toplumsal-politik liderliktir”²⁸⁴.

Görülebileceği gibi, İbni Sina'nın bu konuya ilişkin görüşleri ile Farabi'nin görüşleri arasında özsel bir farklılık yok gibidir; İbni Sina'nın farkı, daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi onun yasa koyucuyu peygamber ve yasayı da vahiy ya da şeriat olarak tanımlamasıdır. Nitekim İbni Sina'nın dinsel kaygısı, peygamberi -Farabi'nin adlandırmasıyla İlk Yönetici'yi- sadece dünyevî politik önderlikle tanımlamayıp, daha çok ve esas olarak öte dünyanın ebedi mutluluğu açısından zorunlu bir rehber olarak tanımlamasında daha açık bir biçimde görülür. İbni Sina peygamberin işlevini tanımlarken, onun yasa koymasından amacının, insanlara, bir Yaratıcılarının olduğunu, bunun Bir ve Kadir-i Mutlak olduğunu, O'nun gizli ve açık herşeyi bildiğini ve emirlerine itaat edenleri öte dünyada mutluluk, itaat etmeyenleri ise mutsuzluk beklediğini bildirmek olduğunu öne ifade etmektedir²⁸⁵. Bundan dolayı, İbni Sina için, yine A. Arslan'ın ifadeleriyle,

“bu dünyanın toplumsal-politik yönetimi, peygamberlik görevinin ancak bir parçası, insan türünün daha büyük bir mükemmellik ve mutluluğu için ancak bir araç olan bir parçasıdır: Bu dünyadan başka bir dünya ve insanı bu öteki dünyada bekleyen bir başka kader vardır. İnsani varlığın ve bu dünyanın anlamını veren bu varlık ve dünyanın kendisi için bir araç olduğu asıl amaç, asıl mükemmellik, asıl mutluluk, işte bu gelecek hayatta insanı bekleyen mükemmellik ve mutluluktur. Bundan dolayı **peygamber aynı zamanda ve asıl anlamda**, insanın gelecek hayattaki mutluluk ve kurtuluşunu gözeten, bunlar hakkında bilgi veren, insanı bu hayata hazırlamak için gerekli kuralları koyan kişidir”²⁸⁶.

²⁸⁴ A. Arslan, *İbni Sina ve Spinoza'da...*, s. 102

²⁸⁵ Avicenna, *Healing: Metaphysics X*, s. 101-102.

²⁸⁶ A. Arslan, *İbni Sina ve Spinoza'da...* s. 102.

İbni Sina, Peygamberliğin oluşum sürecini açıklarken de Farabi'den bir nüansla ayrılmaktadır. O da tıpkı Farabi gibi, Faal Akıl'la -İbni Sina aynı zamanda evrensel akıl, evrensel ruh ya da dünya ruhu da demektedir²⁸⁷- akılsal temasın ancak kazanılmış akıl düzeyinde gerçekleşebileceğini öne sürmektedir. Ancak, kazanılmış akılın da Faal Akıl'la teması doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki yolla gerçekleşmektedir. Rasyonel ruh kimi zaman doğrudan kimi zaman da dolaylı bir biçimde Faal Akıl'la birleşir. Faal Akıl'la doğrudan temas kurma kapasitesine özsel olarak sahip olan ruh, **kutsal ruh** ya da **kutsal akıl** olarak adlandırılır ki, bu akıl sayesinde gerçekleşen temas, Faal Akıl'la kurulabilen temasların en mükemmel formudur. Kutsal akla sahip olanlar sadece peygamberlerdir. Peygamberlerin Faal Akıl'la doğrudan ve ansal teması, adeta emanasyonun **kesintisiz** olarak insanî dünyaya kadar sürmesi anlamına gelir. Bu bakımdan İbni Sina'ya göre "Vahiy olarak dile getirilen şey emanasyonun bir kısmıdır"²⁸⁸.

Farabi'nin felsefe ve dini hakikatin bilgisi olmak bakımından kıyaslar, hakikatin kavramsal ifadesi olan felsefeyi bilgi değeri bakımından dinin üzerinde tuttuğunu; ancak filozof ile peygamber arasında ise herhangi bir karşılaştırma yapmaya girişmediğini daha önce ifade etmiştik. Görülmektedir ki İbni Sina, Faal Akıl'la ilişki konusunda farabici öğretiyi katmış olduğu **kutsal akıl** kavramıyla peygamberi açıkça filozofun üzerine yerleştirmektedir. M.Aydın'ın öne sürdüğü gibi

"İbni Sina'nın 'kutsal akıl' dediği şey, ontolojik anlamda insan aklından büsbütün ayrı bir varlık değildir. Ona göre bu akıl, Faal Akıl tarafından aydınlatılmış olan ve akledilirleri yansıtan bir akıl derecesi olup "heyulani akıl türündendir"(...) İbni Sina Farabi'nin 'yüksek derecede akletme ve Faal akıldan akledilirleri alma gücü' dediği şeye kutsal

²⁸⁷ Avicenna, *On the Proof of Prophecies and The Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors*, MPP, s. 114.

²⁸⁸ A.g.e., s. 115. Burada İbni Sina, ayrıca, İslamî terminolojiye uygun olarak vahiy meleğinden söz etmektedir.

akıl adını vermenin ötesinde fazla bir şey yapmış sayılmaz²⁸⁹

Gerçi o, dinlerin avama hitap e dolayısıyla hakikati **hakikat** olarak kavrayan filozofun dinsel ritüellere uymayabileceğini Farabi'den çok daha açık bir biçimde ifade etmektedir. Ancak onun yine de peygamberi filozoftan üstün saymasının en önemli nedeni, yukarıda ifade ettiğimiz dinsel kaygının bir sonucu olsa gerektir.

Kuşkusuz İbni Sina'nın peygamberi filozofun üstünde görmesinin nedenlerinden biri dinsel kaygıya, ikincisi ve en önemlisi ona göre filozofun sahip olmadığı, ancak peygamberde olan hakikati, kitlelerin anlayabileceği bir forma çevirebilme yetisidir. Peygamber, gelişmiş hayal gücü ile hakikati çeşitli semboller ve allegoriler sayesinde, hakikati kavramsal olarak kavrama gücüne sahip olmayan kitlelere aktarır. Peygamberler, hakikatleri avamın anlayacağı sembolik dile çevirirlerken esas olarak iki nokta üzerinde ısrar etmek durumundadırlar: Tanrı'nın varlığı ve gelecek hayat. Ancak bunun için peygamberin kullanacağı dil son derece basit olmalıdır. Örneğin peygamber Tanrı'nın varlığından söz ederken, yukarıda ifade ettiğimiz özelliklerinden, yani Tanrı'nın Yaratıcı olduğu, Bir ve Kadir-i Mutlak olduğu, gizli ve açık herşeyi bildiği vb. özelliklerinden daha fazlasını içeren felsefi açıklamalara girişmemelidir. Bundan fazlası dinsel inanç bakımından kafa karıştırıcı olacaktır. Çünkü insanların çok az bir kısmı bu tür açıklamaları kavrayabilecek kapasiteye sahiptir²⁹⁰ Birçok dinsel ritüel, hatta dinsel ritüellerin tamamı bu iki noktayı, Tanrı'nın ve gelecek hayatın varlığını sürekli olarak hatırlatan bir içeriğe sahip olmalıdır²⁹¹. A. Arslan'ın ifade ettiği gibi,

“İbni Sina'ya göre bir dinin felsefeye veya diğer bir dine üstünlüğü bu sözü edilen konular hakkındaki doğruları halka onun daha iyi

²⁸⁹ M. Aydın, *İbni Sina'da Ahlak, Uluslar Arası İbni Sina Sempozyumu*, Ankara, 1984, s.124.

²⁹⁰ Avicenna, *Healing: X*, s. 100.

²⁹¹ Avicenna, *Healing: X*, s. 101-103.

anlayabileceği ve daha iyi itaat edebileceği bir tarzda başarılı olarak anlatmasında yatmakta gibidir”²⁹².

Bu bakımdan o, İslam Peygamberini kullandığı allegoriler-semboller bakımından başka peygamberlerle mukayese edilemeyecek ölçüde başarılı bulunmaktadır²⁹³.

İbni Sina peygamberden sonra gelen yönetici ile ilgili açıklamalarında da Farabi'den farklı olarak İslam toplumunun özel siyasal terminolojisini kullanmaktadır. Farabi, **İlk Yönetici**'den sonra gelen yöneticiyi filozof-imam-kanun koyucu olarak adlandırdığı halde, İbni Sina peygamberden sonraki yöneticiyi **halife** ya da imam olarak adlandırmaktadır. Ona göre yasa koyucu (peygamber) kendisinden sonra gelenlere itaatin bir görev olduğunu insanlara empoze etmelidir²⁹⁴. Halife, ya bizzat kendi özellikleriyle halife olur ya da yaşlıların konsensusu ile halife olur. Halife eğer konsensus ile atanmışsa, ona ilişkin konsensusta bulunanlar onun tek siyasal otorite olduğunu, bağımsız olarak yargı verme gücüne sahip olduğunu, cesaret, itidal ve iyi yöneticilik gibi yüksek niteliklere sahip olduğunu kamuya kanıtlamak durumundadırlar. İbni Sina'ya göre konsensusta bulunanlar, toplumu peygambere ve onun getirdiği yasalara uygun olarak yönetmeyen birini seçerlerse, **kafir** durumuna düşerler. İbni Sina'nın, halife ve ona itaat ile ilgili olarak ayrıntıda söylediği başka birçok şey de dikkate alındığında onun, siyasal öğretisini, İslam toplumunun kimi tarihsel-siyasal olaylarını dikkate alarak geliştirdiği izlenimini edinmek mümkündür. Örneğin o, iktidarı zorla ve haksız biçimde ele geçirmiş olan birinin öldürülmesi gerektiğini savunmakta ve haksız ve zorba yöneticiyi öldürenin inanç mertebesi bakımından Peygambere,

²⁹² A. Arslan, *İbni Sina ve Spinoza'da..*, s. 105.

²⁹³ Avicenna, *On the Proof of ...*, s. 115. Ayrıca o, bu konuda İslam şeriatinin üstünlüğünü yansıttığını düşündüğü birçok ayeti de zikretmektedir.

²⁹⁴ Avicenna, *Healing:..X..*, s. 107.

dolayısıyla Allah'a da yakın olduğunu öne sürmektedir²⁹⁵. İbni Sina, düşmanlarına ve uygulamakla mükellef kılındığı yasalarına muhalefet edenlere karşı halifenin savaş açmasını (cihad) haklı görmektedir. Hatta o, bu savaşın, hakikat muhalifler tarafından kabul edilinceye kadar sürdürülmesi gerektiğini ifade eder. Daha da ileri giderek o, düşmanların özel mülklerinin ve kadınlarının, erdemli şehrin kamusal çıkarlarına uygun bir şekilde kullanılmak üzere savaş ganimeti olarak görülmesi; aynı şekilde Türkler, Zenciler ve elverişsiz iklimde yaşayan, dolayısıyla erdemli bir yaşam sürdürmeye muktedir olmayan, “doğası gereği köle” olan kimselerin adil şehrin hizmetinde kullanılması gerektiğini dile getirir²⁹⁶.

Görüldüğü gibi İbni Sina'nın siyasal görüşlerinin bazılarının İslam toplumunun siyasal tarihinde karşılığı vardır ve bu bakımından, deyim yerindeyse, Farabi'ye nazaran reel-politik bir tutuma sahiptir. Şimdi, o halde İbni Sina'nın Farabi'den sonra, İslam siyaset felsefesi geleneği içerisindeki yeri nedir? Bu durumda onun görüşleri, siyasal felsefe olarak mı yoksa siyasal teoloji olarak mı adlandırılmak durumundadır? Kuşkusuz bu sorular, yanıtları tartışmaya açık olan sorulardır. Ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbni Sina, temel argümanları açısından farabici çizgiyi sürdürmektedir. Çünkü ideal bir toplum için ilahi yasanın veya şeriatin zorunluluğundan söz ederken, onun kast ettiği belirli bir şeriat değil, en genel anlamda kaynağı ilahi olan yasalardır. Bunu gibi ideal toplumun inşası için zorunlu olan adil bir yöneticinin peygamber olması gerektiğini ifade ederken, bununla belli bir peygamberi kast etmemektedir. S. En-Nahi'nin ileri sürdüğü gibi

“İbni Sina din ve yasama felsefesiyle ilgili görüşlerini müslüman bir fakih veya kelim bilgini olarak değil, insanın ahlaki ve akli erdemleri

²⁹⁵ Avicenna, A.g.e., s. 107. Genel olarak felâsifenin siyasal görüşleri ile Şii İsmaili siyasal öğretisi arasındaki benzerliğe bazı kimseler tarafından dikkat çekilmekte ve felâsifenin siyasal felsefesinin aslında İsmaili öğretinin Yunan siyaset felsefesi kavramlarıyla bir sentezi olduğu iddia edilmektedir. Örneğin bkz. H. Daiber, *Political Philosophy , A History of Islamic Philosophy*, Part II, Eds. S.Hossein Nasr & O.Leaman, Routledge, London, 1996, s. 849.

²⁹⁶ A.g.e., s. 108.

kavrayan akıldan yaralanmasından, bilinçli ve sorumlu bir iradeye sahip olmasından hareket eden bir filozof olarak ileri sürmüştür. Ancak insanların akıl ve kavrama yetenekleri bakımından farklı olduklarını ileri süren İbni Sina, yasamayı, Tanrı'nın kelamını işiten ve Yaradan'ın görünür şekle dönüşebilen meleklerini gören bir peygamberin üstlenmesi gerektiğine inanır"²⁹⁷

Öyle anlaşılmaktadır ki İbni Sina esasen siyasal bir içeriğe sahip olan felsefenin dinle uyum içinde olduğu temel iddiasını, bir müslüman olarak İslam özgülünde göstermeye çalışmakta ve bu yolla hem yaşadığı toplumda kendi meşguliyet alanını meşrulaştırmayı, hem de söz konusu toplumun fiili siyasal sorunlarının evrensel/tümel perspektiften de kavranabileceğini göstermeyi ummaktadır. Bu ifadelerimiz kuşkusuz ki bir yorumdan ibarettir,

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbni Sina'yı burada ele almamızın nedeni, onun Farabi'den sonra, felsefenin İslam dünyasında kabul görmesini mümkün kılmak, başka bir ifadeyle 'hoşgörülmesini' sağlamak için felsefeyi, özellikle de siyasal felsefeyi İslamî terminolojiyle ifade etme çabasını ortaya koymaktı. Peki acaba İbni Sina'nın bu çabası sonuç vermiş midir? O, felsefenin dinle uyum içinde olduğu konusunda gelenekselci düşünürleri ikna edebilmiş ve dolayısıyla felsefenin kabul görmesini, 'hoşgörülmesini' sağlayabilmiş midir? Bundan sonraki sayfalarda bu soruların yanıtlarını araştırmaya girişeceğiz.

GAZALİ'NİN FİLOZOFLARI TEKFİRİ

İslam'da Yunan tarzında felsefe yapan filozofların, felsefe ve dinin bir aynı hakikatin iki farklı ifadesi olduğu temel iddiası ve bu iddiayı temellendirmek üzere ortaya koydukları görüşler, Gazali tarafından şiddetli bir

²⁹⁷ S. en-Nahi, *İbni Sina'nın Din ve Yasama Felsefesine İlişkin Görüşleri*, Uluslar Arası İbni Sina Sempozyumu, s. 179.

biçimde ve sistematik olarak eleştirilmiştir. Dahası, bu eleştiriler sonucunda filozoflar Gazali tarafından **tekkir** edilmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi **küfür** İslam dini açısından günahların en büyüğüdür ve kafirin cezaların en büyüğünü, ebedi olarak cehennem azabını hak ettiği düşünülmektedir. Kafirin dünyevi kovuşturmayaya uğraması (*persecution*) tekkir edenin aynı zamanda egemen bir konumda olmasını gerektirir. Yani dinsel bir suç (günah) olarak kabul edilen şeyin aynı zamanda dünyevi bir suç olarak da değerlendirilmesi, söz konusu dinin bir siyaset ve/veya hukuk olarak dünyevi ilişkileri düzenleyen bir **kurum** olmasına bağlıdır. İslam'da Kilise gibi bir kurumun olmayışı yani **yetkili, resmi** bir tekkir merciinin olmayışı, genellikle düşünce özgürlüğü açısından İslam'ın sahip olduğu bir üstünlük olarak kabul edilmiştir; çünkü bu durumda küfür sadece Allah'la kul arasında bir sorundur ve kafirin cezasını verecek olan Allah'tır. Ama unutulmamalıdır ki tarihsel olarak İslam'da din ve devlet arasında herhangi bir mesafe yoktur. Bundan dolayı İslam devletinde **mümin** ve **yurttaş** özdeştir. İslam devletinde gayr-ı müslimin **hukuki** pozisyonu bu durumu ifade eden en açık örnektir. Bu yüzden İslam tarihinde tekkir edilip kovuşturmayaya uğrayan çok sayıda insan vardır. Ayrıca yine hatırlamalıyız ki, İslam toplumunda her ne kadar öncelikle ve esas olarak bir siyasal ortodoksi yaratılmışsa da, bu siyasal ortodoksiye, kurumsal olmasa da kurumsal olan kadar etkili olan **geleneksel** bir dinsel ortodoksi eşlik etmiştir.

Kuşkusuz burada, Gazali'nin doğrudan, döneminin siyasal iktidarının direktifiyle ve ona hizmet etmek üzere filozofları şiddetle eleştirdiğini ve kafir ilan ettiğini öne sürmek amacıyla değiliz. Fakat Gazali'nin, Abbasi halifesi El-Mustazhır'ın isteği üzerine Batınilığın reddine ilişkin bir kitap yazdığı bilinmektedir. Nitekim, bizzat Gazali de söz konusu kitabın girişinde bunu itiraf etmektedir:

“Ben Selamet şehrinde (Bağdat) kaldığım süre içinde Peygamberliğe, devlet başkanlığına, el-Mustazhır'a mahsus mukaddes makama (Allah o makamın ululuğunu arttırsın ve gölgesini mahlukatın tabakalarına uzatsın) din ilimiyle ilgili

bir kitap tasnif ederek hizmet etmeyi vird edindim”²⁹⁸.

Ancak Gazali, kendisinde belirmiş olan bu arzunun fiili hale gelmesinin, halifenin emriyle gerçekleştiğini bildiriyor:

“İşler bu minval üzere sürüp giderken Batınilerin reddine dair bir kitap tasnif ederek hizmet etmeme işarete den şerefli, mukaddes peygamberi ve mustazhrî emirler çıktı. Bu emirlerde Batınilerin bidatlarını ve sapıklıklarını; hile ve desiselerini, halkın ayak takımı ve cahillerini yavaş yavaş nasıl kandırdıklarını anlatmam, bu koşullarda açıklamalarda bulunmam isteniyordu”²⁹⁹.

Ancak Gazali'nin felâsifeye yönelik olarak giriştiği eleştirilerin açıktan bu türden bir motife dayanmadığını, hakikati, onun doğasına en uygun bir yolla kavrama arayışında Gazali'nin başvurduğu yolları sorgularken, kendisiyle karşı karşıya geldiği bir bilgi türü olarak felsefeyi eleştirdiğini, hakikat arayışı serüvenini yazdığı eserinden, **Munkız**'dan öğreniyoruz³⁰⁰.

Gazali'nin eleştirisi her ne kadar öncelikle ve özellikle İslam filozoflarına yönelik olsa da genel olarak din cephesinden yapılmış felsefe eleştirisidir. Örneğin o, **Munkız**'da Farabi ve İbni Sina'nın adlarını anmadan önce Sokrates'ten, Platon'dan ve Aristoteles'ten söz etmekte ve onları **zındıklıkla suçlamaktadır**³⁰¹. Gazali, filozofları üç kategoriye ayırır ve bu üç kategoriye ilişkin olarak farklı birer değerlendirme yapmakla beraber hepsinde

²⁹⁸ Gazali, **Batınilğin İçyüzü**, Çev. Avni İlhan, T.D.V. Yay., Ankara, 1993, s. 2.

²⁹⁹ aynı yer.

³⁰⁰ Gazali, **El-Munkuzu Min-Ad-Dalal**, Çev. Hilmi Güngör, MEB Yay., İstanbul, 1948. Gazali bu eserinde hakikati araştırmanın dört yolu olduğundan söz etmektedir: Kelam, Batıniye, Felsefe ve Tasavvuf. s.10.

³⁰¹ Gazali, **Munkız**, s. 16. Ayrıca bkz. Gazali, **Filozofların Tutarsızlığı**, Çev. B. Karlığa, Çağrı Yay., 1981, s. 1-3.

“Küfür ve İlhâd”ın izlerini bulur³⁰². Şimdi bunlara değinmeden önce Gazali’nin küfrü nasıl tanımladığına bir göz atalım.

Gazali **Faysalü’t Tefrika Beyne’l İslam ve’z-Zendıka** adlı eserinde çeşitli İslam mezheplerinin kolayca ve kestirme bir biçimde birbirlerini tekfir etmesini eleştirirken, bu konuda kesin bir kriter koymaya çalışmaktadır.

“La İlahe İllallah ve Muhammedün Resullullah düsturuna samimi bir şekilde bağlı kaldıkları ve bu düstur ile tenakuz teşkil eden bir durumda bulunmadıkları müddetçe yolları (mezhepleri) her ne kadar farklı olursa olsun ehl-i İslam’a dil uzatmaktan ve çeşitli mezhep mensuplarına kafir demekten kaçınmalıdır. Küfür; Hz. Peygamberi Allah Teâlâdan getirdiği şeyler hususunda tekzip etmektir. İman, getirdiği şeylerin cümlesini tasdik etmektir”³⁰³.

Gazali, Batınlık ve felâsife hariç İslam’daki bütün mezheplerin bu kriter içinde kaldığını, dolayısıyla söz konusu bu iki mezhep dışındaki hiçbir mezhebin tekfir edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Geri kalan mezhepler arasındaki farklılıklar, anlam belirsizliği ya da anlam çokluğuna sahip çeşitli dogmalara ilişkin yapılan **te’vilden** kaynaklanmaktadır.

“Te’vil konularına riayet ettikleri müddetçe te’vilcilerin tekfir edilmeleri icap etmez. Mezhebi ne olursa bütün İslam müctehitlerinin zaruri olarak te’vile başvurdukları ortada iken, te’vil yapanların tekfir edilmeleri nasıl caiz olur?”³⁰⁴

Gazali’nin filozofları üç gruba ayırdığını söylemiştik. Bunlar Dehriler (materyalistler), Tabiiler (Naturalistler) ve İlahiler (Teistler) idi. Dehriler, alemin herhangi bir yaratıcısının olmadığını, onun ezeli olarak kendiliğinden

³⁰² Gazali, **Munkız**, s. 15.

³⁰³ Gazali, **İslam’da Müsamaha (Faysalü’t Tefrika Beyne’l İslam ve’z-Zendıka)**, Çev. S. Uludağ, İrfan Yay., İstanbul, 1972, s. 15.

³⁰⁴ **A.g.e.**, s. 28..

varolduğunu ileriye sürenlerdir. Ona göre bu grup hiç tartışmasız zındıktır³⁰⁵. Tabiiiler ise her ne kadar alemin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmekte iseler de varlık alemini sadece doğal dünya ile sınırlı tutarlar. Bedenin ölümü ile birlikte ruhların da öldüğünü savunduklarından öte dünyanın varlığına inanmazlar. O halde bunlar da **zındıktırlar**. Filozofların üçüncü grubu ise İlahilerdir ki, bunların söylediklerinin bazısı küfre girer, bazısı bidattır ve başka bazılarının ise İslam açısından reddi gerekmez³⁰⁶.

Gazali felsefi bilimleri altıya ayırır ve bunlar içinde matematik ve mantığın birer felsefi bilim olarak ne olumlu ne de olumsuz yönden dinle herhangi bir ilişkilerinin olmadığını ileri sürer. Ancak o yine de bu bilimlerin dolaylı bir biçimde dine zarar verdiklerinden söz etmektedir. Şöyle ki; bu bilimlerin ortaya koyduğu bilgi kesinlik ölçüsünde doğrudur; çünkü onlarla akılsal olarak ispat edilebilir bilgilere ulaşılmaktadır. Bu bilimlerin ulaştığı bilgilerin kesinliği halkta filozoflara karşı bir takdir duygusunun oluşmasına yol açmakta ve bunun sonucunda onların başka alanlarda ulaştığı bilgilerin de bu tür kesinliğe sahip olduğu düşünülmektedir.

“Zannederler ki, felsefecilerin bütün ilimleri açık olmak ve kuvvetli delile dayanmak hususunda bu ilim gibidir. Sonra felsefecilerin küfrünü, Allah'ı inkar ettiklerini, maneviyata kıymet vermediklerini şundan bundan işitir, sırf onları taklit etmek sebebiyle kafir olur”³⁰⁷.

Gazali bir de bu durumun tersinden söz eder: O, filozofların İslam'a aykırı olan görüşlerinden hareket eden bazı kimselerin, filozofların ortaya koydukları bütün bilgilerin dine aykırı olduğunu, dolayısıyla bütün felsefi bilimlerin reddedilmesi gerektiğini iddia ettiklerine işaret eder.

“İkinci fenalık İslam dininin cahil taraflarından gelmiştir. Bunlar felsefecilere ait bütün ilimleri

³⁰⁵ Gazali, *Munkız*, s. 15; ayrıca *Faysal*, s. 15-16.

³⁰⁶ Gazali, *Munkız*, s. 15-17.

³⁰⁷ *A.g.e.*, s. 18.

inkar etmeyi dine hizmet ve yardım saydılar. Bu suretle onların bütün ilimlerini red(dederek) cahil olduklarını iddia ettiler”³⁰⁸.

Öyle anlaşılmaktadır ki Gazali, felsefeyi eleştirirken seçicidir ve belli bir amaçtan hareket etmektedir. Onun bütün hassasiyeti, İslam’ın temel dogmaları bakımından filozofların ortaya koyduğu bilgileri değerlendirmektir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi o, dine doğrudan bir zararı olmadığını düşündüğü bilimlerin kabul edilmesi gerektiğinden söz etmektedir; bu bakımdan o, İslam düşünce tarihinde, özellikle kelimada bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Bilmekteyiz ki, Gazali, mantık biliminin sadece doğru düşünmenin bir aracı olduğunu öne sürmüş ve onu kelama dahil etmiştir. Bunun, kelamın metodolojisinde ve içeriğinde yarattığı değişiklikler bir yana, felsefenin pozisyonu bakımından da bazı değişikliklere yol açtığı görülmektedir. Hatta M. Mahdi, mantığın İslam toplumunda kabul edilmesini filozofların bir tür zaferi olarak yorumlamaktadır. Ona göre mantığın kabulünden sonradır ki, “dinsel düşünce felsefenin metoduna karşı daha hoşgörülü ve daha kabul edici hale gelmiştir”³⁰⁹.

Gazali’nin matematik ve mantıktan sonra ele aldığı üçüncü felsefi bilim doğa bilimleridir ve onun bu bilim hakkındaki görüşü, bu bilimin koşullu olarak kabul edilebilir olduğu yönündedir. Eğer bütün bir doğal dünyanın Allah’ın kayıtsız şartsız emri altında olduğunu kabul ediyorlarsa, filozofların doğa bilimleri vasıtasıyla ortaya koyduğu bilgiler kabul edilebilir bilgilerdir³¹⁰. Doğa bilimleri konusunda Gazali filozofları özellikle **nedensellik** konusundaki görüşleri açısından şiddetle eleştirmektedir³¹¹.

³⁰⁸ A.g.e., 19.

³⁰⁹ M. Mahdi, *Ibni Khaldun’s Philosophy of History*, s. 32-33.

³¹⁰ Gazali, *Munkız*, s. 22.

³¹¹ Gazali’nin nedensellik eleştirisinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. A. Arslan, *İbni Haldun*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 322 vd.

Gazali filozofları en açık ve sert bir biçimde, onların ilahiyat biliminde ortaya koydukları görüşleri dolayısıyla eleştirmektedir. Hatta onların tekfir edilmelerine yol açan görüşleri, bu bilimin konusu içine giren meseleler dolayısıyla öne sürdükleri görüşlerdir. Filozofları yirmi noktada eleştiren Gazali, onların şu üç noktada küfre düştüklerini iddia etmektedir: Bedenlerin haşrinin inkarı, Allah'ın tikelleri bilmediği sadece tümelleri bildiği ve alemin ezeli olduğu yolundaki iddiaları³¹². Geri kalan on yedi meseleyi Gazali bidat olarak görmektedir. Burada o, tekfiri gerektiren üç mesele hariç geri kalan meselelerin çoğunda Felâsifeyle Mu'tezile arasında paralellikler görmekte, **Faysal**'da tekfirle ilgili ortaya koyduğu kriteri hatırlatarak Mu'tezililerin filozoflarla aynı kefiye konulmaması gerektiğine dikkat çekmektedir³¹³.

Siyaset ve ahlak bilimine gelince, Gazali bu bilimlerde filozofların ortaya koyduklarıyla dinin ve dine uygun olarak düşünenlerin, yaşayanların, örneğin başta Peygamberin bu konularla ilgili söyledikleri arasında büyük benzerlikler olduğuna işaret etmektedir.

“Bu baptaki bilgiler Allah tarafından Peygamberlere gönderilen kitaplardan ve geçmişte yaşamış velilerden naklolunan hikmetlerden alınmışlardır”³¹⁴.

Ahlak bilimini ele alırken o, filozofların, özellikle mutasavvıfların bu konudaki sözlerini hiç de tasavvuftaki amacına uygun olmayan bir biçimde kullandıklarını, dolayısıyla dindar kimseler açısından bunun da matematik ve mantık açısından olduğu gibi iki türlü mahzuru olduğunu söylemektedir: İlk olarak, filozofların siyaset ve ahlakta ortaya koyduğu şeyler, dinin söylemine o kadar uygun düşmüştür ki, bunları duyanlar, bu fikirlerin ortaya konma amaçlarını düşünmeksizin onları olduğu gibi kabul etmişlerdir. İkinci olarak, bir başka grup ise filozoflar tarafından da söylenmekte olduğu için, dinsel

³¹² Gazali, *Munkız*, s. 23-24; ayrıca *Tutarsızlık*, s. 13-16.

³¹³ Gazali, *Munkız*, s. 24.

³¹⁴ aynı yer.

hakikatler olup olmadıklarına bakmaksızın onları toptan reddetmiştir³¹⁵. Gazali filozofların pratik felsefe kısmında, özellikle siyaset felsefesinde ortaya koydukları görüşler hakkında **Munkız**'da ne daha fazla bilgi vermekte ve ne de onları daha fazla eleştirmektedir. Ayrıca **Tehafüt**'te ise, özel olarak pratik felsefe ile ilgili sorunları ele almamaktadır.

Şimdi öyle anlaşılmaktadır ki, filozofların, felsefe ve dinin amaç birliği içinde olduğu iddialarını teolojik-teorik meselelerden çok, pratik-insanî alanda ortaya koymaya çalışırken, ikisinin kesişme noktasını siyasal alanda tanımlarken kendi amaçları bakımından isabetli davranmış oldukları söylenebilir. Kuşkusuz, bununla kastetmek istediğimiz şey, filozofların bu iddialarını şüphe götürmeyecek ölçüde meşrulaştırmış oldukları değildir. Doğrusu, bunun genel kabul gören nesnel bir ölçütü olmadığına göre, filozofların felsefe ve dinin telifini başarmış olup olmadıkları ikinci dereceden bir öneme sahiptir. Asıl önemli olan, onların kendi kültürlerinde tezahür eden akıl-vahiy ya da felsefe ve din çatışmasını çözümüleme zeminini tanımlarken, sorunu doğru kavramış oldukları ya da bu bakımdan isabetli davranmış olduklarıdır. Gerçi filozofların siyasal felsefeleri geç bir tarihte, Gazali'nin de tasvip edeceği bir tarzda, ayrıntılı olarak ve şiddetli bir biçimde İbni Haldun tarafından eleştirilmiştir³¹⁶. Ancak, burada dikkat çekmek istediğimiz şey, Gazali'nin, filozofları, onların felsefe ve dinin uyum iddialarını en ateşli bir biçimde savundukları alanda değil de, bu iddiayı en kolay 'geçersiz' ilan edebileceği alan da yapmış olduğudur. Gazali'ye göre ilahi bilimlerde filozofların **yakîn** bilgi ortaya koydukları iddiaları boştur. Çünkü bu konuda

³¹⁵ A.g.e., s. 24-26.

³¹⁶ **Mukaddime**'nin Altıncı Kitabı'nın başlığı "Felsefe ve Filozoflara Reddiye"dir. Bu bölümde İbni Haldun, filozofların genel olarak ilahiyatla, özel olarak da pratik felsefe ile ilgili görüşlerini eleştirir. Filozofların mutluluk teorilerini eleştirirken, "filozofların takrir ve tesbitleriyle bize aşikar olmuştur ki, hissi idrakin ötesinde nefsin vasıtasız olarak diğer bir idraki daha vardır ve nefis bu idraki elde etmekle gayet şiddetli (ve muazzam) bir şekilde neşelenir, şad olur. Ama bu durum o idrakin mutlaka uhrevi saadetin aynısı olduğunu bize tayin ve ispat etmez" demektedir. İbni Haldun, **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, C. 2, s. 1253. İbni Haldun'un pratik felsefe eleştirisine ilişkin çeşitli yorumlar için bkz. M. Mahdi, **İbni Khaldun's ...**, s. 82 – 84; A. Arslan, **İbni Haldun**, s. 370 – 375; Z. Kurtoglu, **İslam Düşüncesinin ...**, s. 255 - 256

filozofların en büyükleri olarak görülen Platon ve Aristoteles arasında bile farklılıklar vardır. Ona göre,

“eğer ilahi bilgileri –hesaba ait bilimler gibi- burhanlarla düzenlenmiş tahminlerden uzak olsaydı bu (ilahi ilimlerde de) ayrılığa düşmezlerdi”³¹⁷.

Faysal'da Gazali İslam mezheplerinin birbirlerinin hakikati kavrayış tarzlarına karşı hoşgörü göstermelerini öğütlüyor ve doğrusu hoşgörünün sınırlarını da oldukça geniş tutuyordu. Ancak öyle anlaşılmaktadır ki, -La İlahe İllallah ve Muhammedün Resulullah düsturuna bağlı olduklarını her ne kadar dille ikrar etseler de- filozofların hakikati kavrayış tarzına, Gazali'nin sınırları geniş hoşgörüsünde pek yer yok gibidir. Yine öyle anlaşılmaktadır ki, Gazali onların söz konusu düsturu ikrar etmelerini muhtemelen 'samimi' bulmamaktadır. Filozofların felsefe ve dinin uyum iddiasından hareketle hakikate ilişkin **farklı bir kavrayış tarzı** geliştirdikleri kabul edildiği halde, yine de onların samimi birer müslüman olup olmadıkları sorusu hep zihinleri meşgul etmiştir. Kilise gibi dindarlığı tanımlayan bir kurumu olmayan, başka bir deyişle 'samimi' müslümanlığa ilişkin resmi bir ölçütü olmayan bir dinde, yani İslam'da, insanların **samimiyet** ölçüsüyle değerlendirilmeleri paradoksal bir durum olsa gerektir. Gerçi Gazali bu konuda yani tekfir konusunda hüküm merciini tanımlamaktadır. Ona göre küfür şer'i bir hükümdür.

“Bir kimseyi tekfir etmenin manası, o kimsenin öldürülmesinin mübah olması ve ahirette cehennemde ebedi kalacağına hükmedilmesi demektir. O halde küfrün ne olduğu da pek tabii olarak şer'i delillerle bilinecektir. Bu, şer'i delil ya da nass (ayet ve hadis) veya nassa dayanan kıyas olur. Yahudi ve Hristiyanların kafir oldukları, naslarda açıkça ifade edilmiştir. Naslara istinaden yapılan kıyasla brahmanlar, seneviler, zındıklar ve dehriler (materyalistler) pek tabii olarak küfür bakımından Yahudi ve Hristiyanlarla aynı hükümde tutulmuşlardır. Kıyas: Bunların hepsi

³¹⁷ Gazali, *Tutarsızlık*, s. 5.

müşriktirler, çünkü peygamberleri tekzip etmektedirler. Her kafir peygamberi tekzip eder. O halde tekzipçilerin hepsi kafirdir. Efradını cami' ve ağıyarını mani olan kaide işte budur"³¹⁸.

Gazali'nin filozofları tekfirinden sonra ve onun bu hükmüne dayanarak filozofların kovuşturulduğuna ilişkin bir iddia öne sürülemez. Çünkü en azından, Gazali'nin doğrudan adını andığı İslam filozofları, Farabi ve İbni Sina zaten o dönemde hayatta değillerdi. Ancak **Huccetü'l İslam** Gazali'nin eleştirilerinden sonra daha başlangıçta kuşkuyla karşılanmış olan felsefenin İslam toplumunda büsbütün gözden düştüğü gözlemlenmektedir. Kısacası Gazali'den sonra filozoflar değilse de felsefenin bizzat kendisinin kovuşturulması pekişerek devam etmiştir.

İBNİ RÜŞD

Yukarıda Gazali'nin filozoflara yönelik eleştirisinden sonra, İslam dünyasında, başlangıçta zaten kuşkuyla karşılanmış olan ve 'öteki' kabul edilen felsefenin iyice gözden düştüğünü -her ne kadar 'felsefî metod' varlığını başka yerlerde, örneğin kelimada sürdürse de- felsefî düşünüş tarzının önemli/etkili bir gelenek oluşturacak biçimde varlığını sürdüremediğini ifade ettik. Kindî ile başlatılan ve Farabi-İbni Sina tarafından sürdürülen, felsefenin İslam toplumunda kabul görmesini sağlama çabası, deyim yerindeyse başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Vahyin, esas olarak hayatın bütünü düzenleme iddiasında olan bir İlahi Yasa olarak algılandığı bir toplumda, filozofun, aynı zamanda hukuki bir içeriğe de sahip olan günahla (küfür) 'suçlanması', toplumla felsefe arasındaki mesafenin daha de açılmasına yol açmıştı. Nitekim Gazali sonrasında felsefî düşünme faaliyetini sürdüren filozoflar, en azından teorik olarak/ya da teoride toplumdan uzak 'felsefî bir yaşam' sürdürme

³¹⁸ Gazali, *Faysal*, s. 16.

imkânı üzerinde durmuşlardır. Örneğin İbni Bacce'nin 'mütevahhid'i, İbni Tufeyl'in Hayy İbni Yakzan'ı, toplumla, daha doğrusu avamla iletişim kuramayan filozofun, toplum-dışı 'filozofça' yaşamını dile getiren sembolik 'tip'lerdir. Toplumla barışamamasının bir sonucu olsa gerektir ki, bu sözünü ettiğimiz filozoflar, deyim yerindeyse **homojen** bir toplum ideali sahip olmak bakımından, Farabi-İbni Sinacı siyaset felsefesi geleneğinden, bir ölçüde uzaklaşmışlardır.

Felsefe ile toplumun barışık bir ilişki kuramamasının bir sebebi, İslam'ın hakim yorumunun başlangıçtan itibaren felsefeye karşı takındığı olumsuz tutumsa, diğer bir sebep de filozofun toplumla ilişkisini tanımlama biçimiydi. Filozof, felsefe ve dini, hakikatin her biri kendi kitlesine hitap eden iki farklı ifadesi olarak tanımladığında, toplumu elit ve avam olarak iki sınıfa ayırıyordu. Hakikatin kavramsal-felsefi bilgisine sahip olan filozof, kendisini, hakikatin ancak sembolik bilgisine sahip olabilen avamın dışında, daha doğrusu avamın üstünde tutuyordu. Farabi hakikatin sembolik ifadesi olarak tanımladığı dini, kendi siyasal felsefesinin hizmetine sokmaktaydı. Aynı çizgiyi sürdüren İbni Sina, hakikatin upuygun bilgisine sahip olan filozofun, hakikatin tahayyülünü kitlelerde canlı tutmak için emredilmiş olduğunu düşündüğü dinsel ibadet ve ritüellerden kendisini muaf sayabileceğini açık bir biçimde dile getirmekteydi. Filozoflar toplumda kabul görmeyi talep etmekteydiler; ama bu talep, aynı zamanda onların üstün pozisyonunun kabulünü de içermekteydi. Gazali, filozofları teolojik meselelerde kıyasıya eleştirmeden önce 'elitist' tutuma dikkat çekmektedir:

"İmdi ben zeka ve anlayış fazlalığı bakımından kendilerinin akran ve emsalinden ayrıcalıklı olduklarına inanan bir grup gördüm ki bunlar İslam'ın ibadetlerle (ilgili) vazifelerini terk etmişler, namaz (kılmak), yasaklardan korunmak görevleri (gibi) dini davranışları küçümsemişler, şeriatin buyrukları ve hududunu çiğnemişler, (şeriatin) durak ve bağlılıklarını dinlememişler,

aksine zanlara dayalı sanatlarla dinin buyruğunu bütünüyle atmışlardı”³¹⁹.

İbni Rüşd, bu olumsuz miras üzerinde felsefeyi İslam dünyasında yaşatmaya çalışırken, Farabi ve İbni Sina'nın hedefine ulaşmayan geleneğini - tabii ki Gazali'nin (onlara yönelik) saldırılarını da karşılayarak- gözden geçirmiştir. İbni Rüşd, A. Arslan'ın ifadesiyle,

“felsefe ile vahyin birbirine düşman olmaları şöyle dursun, birbirleriyle tam bir dostluk içinde yaşamaları gereken ‘iki süt kardeş’ olduklarını söyleyerek, onlar arasında açıldığı görülen boşluğu kapatmak, felsefeyi müslüman toplum içinde yeniden "akredite" etmek isteyecektir”³²⁰.

Farabi ve İbni Sina ile birlikte, felsefe ve dinin uyumunu savunurken, onlardan farklı olarak, bu iddiasını ilkin ve özellikle şeriatten getirdiği ‘deliller’le destekleme yoluna gitmiştir. Böylelikle o, felsefenin meşruiyetini şeriatten aldığını göstererek felsefeyi, dolayısıyla filozofu, İslam toplumunda **muteber** kılmaya çalışmıştır. Bunu yaparken İbni Rüşd'ün felsefeden taviz verip vermediği, felsefenin otonomisini koruyup koruyamadığı, kuşkusuz tartışılması gereken önemli bir sorundur ve biz de yeri geldiğinde bu tartışmaları göz önünde tutmaya çalışacağız. Ancak bizim öncelikle yapmayı amaçladığımız şey, İbni Rüşd'ün felsefe ve dini uzlaştırma çabasının hoşgörü kavramı açısından sonuçlarını değerlendirmektir. O halde şu soruları sorarak başlayalım: İbni Rüşd farklılıkları (farklılıkların ırksal, cinsel, toplumsal/siyasal vb. farklılıklar değil, hakikate ilişkin kavrayış tarzlarının farklılıkları olduğunu hatırlayalım) nasıl görmektedir? Hakikate ilişkin felsefi kavrayışla diğer kavrayışların ilişkisini nasıl tanımlamaktadır? İbni Rüşd'e göre, hakikate ilişkin kavrayışlar arasında bir hiyerarşi var mıdır? Eğer varsa, felsefenin, dolayısıyla filozofun bu hiyerarşideki statüsü nedir? Bu soruların

³¹⁹ Gazali, *Tutarsızlık*, s.1.

³²⁰ A. Arslan, *İbni Haldun*, s. 341.

yanıtlarını araştırırken esas olarak onun **Faslu'l Makal** adlı eserine başvuracağız.

Başlangıçta hemen belirtmeliyiz ki, **Faslu'l Makal**'de İbni Rüşd, felsefe ile dinin uyum içinde olduğunu iddia ederken, onun bütün kanıtlamalarına gizli ya da açık bir biçimde iki kavram eşlik etmektedir: **meşruiyet** ve **küfür**. Meşruiyetin şeriatle aynı kökten geldiğini hatırlarsak, İbni Rüşd'ün onu tam da amacına uygun olarak -literal anlamda- 'şeriate uygun' anlamında kullandığını söyleyebiliriz. Çünkü İbni Rüşd'ün amacı felsefenin şeriate uygun olduğunu kanıtlamaktır. Onun küfür kavramına sık sık başvurmasının nedeni ise Gazali'nin filozofları tekfir edişine yanıt verme çabasının sonucu olmalıdır. Ayrıca unutmamalıyız ki, İbni Rüşd Kadü'l Kudat, yani Baş Kadı'dır ve onun felsefe-din ilişkileri sorununu şeriat/meşruiyet ve küfür kavramları çerçevesinde değerlendirmiş olmasında bunun etkisi son derece büyüktür. Z. Kurtoğlu'nun da ifade ettiği gibi İbni Rüşd,

“bir İslam hukukçusu olarak felsefeyi savunmuştur. Başka bir deyişle o, 'kadı' cübbesiyle sorduğu soruları, 'filozof' cübbesiyle cevaplamıştır”³²¹.

Gerçekten de İbni Rüşd, **Faslu'l Makal**'e şer'i bir soruyla başlar: Felsefenin ve Mantığın, şeriat tarafından yasaklanmış mı ya da emredilmiş mi olduğu; eğer emredilmişse, bu emrin bir tavsiye niteliğinde mi olduğu yoksa zorunluluk türünden mi olduğu, İbni Rüşd'ü, söz konusu eserin başından itibaren yönlendiren sorudur³²². O, bu sorusunun yanıtına felsefenin konusunu tanımlayarak başlar: Eğer felsefenin konusu, varlıkları araştırmak ve onları, varlığa getirene (Allah'a) delalet etmeleri bakımından değerlendirmekse, şeriat de varlıkları araştırmayı tavsiye etmiş (mendub) ya da zorunlu kılmışsa, o halde felsefenin de şeriat tarafından tavsiye edilmiş ya da zorunlu kılınmış

³²¹ Z. Kurtoğlu, **İslam Düşüncesinin ...**, s.137.

³²² İbni Rüşd, **Faslu'l Makal** (el-Keşf Minhac'il- Edille ile birlikte S. Uludağ tarafından çevrilmiş ve **Felsefe-Din İlişkileri** adıyla yayınlanmıştır). Dergah Yay., İstanbul, 1985, s. 96.

olduğu söylenebilir³²³. İbni Rüşd, Farabi'nin pek yapmadığı, İbni Sina'nın ise sadece, dinin siyasal fonksiyonunu tanımlarken yaptığı bir şeyi yaparak, **Kur'an**'dan ayetler zikredip görüşlerini desteklemeye çalışıyor³²⁴. Felsefi etkinliğin meşruiyetini, **Kur'an**'dan bazı ayetlere başvurarak, nakli delillerle kanıtlayan İbni Rüşd'e göre,

“Varlıklar üzerinde aklen nazar etmeyi, düşünmeyi ve bunlardan ibret almayı (**itibar**) şeriatin farz kıldığı, bu şekilde sabit olmuştur. İtibar ve ibret alma denilen şey de, bilinenden bilinmeyi çıkarmak, malum olan şeyden meçhul olan bir şey ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Bu ise kıyas ve (istidlal)dir veya kıyaslardır, istidlal sayesinde olur. **Şu halde akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmemiz farzdır.** Aşikardır ki, şeriat insanları, düşünmenin bu çeşidine davet etmiş ve halkı buna teşvik etmiştir. Kıyas,(istidlal ve muhakeme) nevilerinin en mükemmeli ile hasıl olduğundan en mükemmel düşünce biçimi budur. **Burhan** (kesin delil adı verilen şey bundan ibarettir”³²⁵ .

Acaba , İbni Rüşd'ün **Kur'an**'dan ayetlere başvurarak Şeriat'in zorunlu kıldığını öne sürdüğü şey gerçekten de felsefe midir? Şeriat'in ifade ettiği anlamda varlıklara akılsal olarak bakmak, onları akılsal olarak incelemek zorunlu olarak felsefe anlamına gelir mi? **Faslu'l Makal'e** ilişkin incelemesinde, Arapça'da *eğer (if)* yerine kullanılan edatın (*in, idha*) çoğu durumda *...den dolayı (since)* anlamına da geldiğine dikkat çeken M.Maahi İbni Rüşd'ün buradaki akıl yürütmesinin sonucunun hem koşullu hem de kategorik olarak değerlendirilebileceğinden söz etmektedir

³²³ Aynı yer.

³²⁴ A.g.e., s. 97.

³²⁵ A.g.e., s. 97-98.

“Eğer felsefe X ise ve İlahi Yasa X’i emrediyorsa, o halde İlahi Yasa felsefeyi emrediyor”³²⁶ .

Mahdi’ye göre İbni Rüşd, İlahi Yasa’nın X’i emretmiş olduğunu göstermeyi tercih ediyor; aslında onun ortaya koymaya çalıştığı şey, İlahi Yasa’dan, felsefenin zorunlu kılınmış olduğunun çıkarsanabileceğidir. Fakat Mahdi’ye göre İbni Rüşd,, X’in zorunlu olarak felsefe olduğu konusunda suskun kalmaktadır. Ayrıca. Şeriatin felsefeyi emretmiş olduğunu göstermek üzere İbni Rüşd’ün **Kur’an**’dan aktardığı ayetler, literal anlamda alındığında, söz konusu akıl yürütme için hiç de açık kanıtlar teşkil etmemektedirler;İbni Rüşd bu ayetleri kendi amacına uygun bir şekilde yorumlayarak onları kanıt olarak sunmaktadır³²⁷ .

İbni Rüşd’ün Şeriatin emrettiği şeyin zorunlu olarak felsefe olduğu görüşüne ilişkin başka bir yorum O. Leaman’dan gelmektedir. Leaman’a göre İbni Rüşd önce, sorunu felsefe ve mantığın şeriat tarafından kabul edilebilir olup olmadığı biçiminde ortaya koymakta; sonra, şeriatin felsefeyi zorunlu kıldığı iddiasını hırslı bir şekilde öne sürmektedir. Peki o bu sonuca nasıl varmaktadır? İbni Rüşd için felsefe varlıkların teleolojik olarak incelenmesidir; bu özelliği ile o varlıkların yaratıcısına ilişkin bilgiyi de içermelidir. Şeriatin de amacı aynıdır: yaratıcının dünyayı yaratış düzenine uygun olarak insan yaşamını düzenlemek ve bu yolla yaratıcının istediği tarzda insani yaşamın devamını sağlamaktır. İbni Rüşd’ün felsefe ile şeriat arasındaki ilişkiyi zorunluluk olarak tanımlaması tam da bu amaç ortaklığına dayanmaktadır. O, Şeriatin zorunlu kıldığı şeyin felsefe olduğu konusunda **Kur’an**’dan bazı ayetlere başvurarak akıl yürütmesini güçlendirmektedir. Gerçi **Kur’an** insanlara, akısal yetileriyle doğaya bakmalarını emretmektedir

³²⁶ M.Mahdi, Remarks on *Averroes’ Decisive Treatise, Islamic Theology and Philosophy* Ed. M: Marmura., State Un. Of New York Pr., Albany,1984. s.195.

³²⁷ A.g.e. s.195-196.

ancak **Kur'an**'da bununla kast edilen şeyin felsefe olduğu açık değildir; hele özellikle de Aristotelesçi anlamda felsefe olduğu hiç açık değildir³²⁸.

Şimdi yukarıda İbni Rüşd'den aktardığımız ifadelerle tekrar dönelim Hakikati araştırmanın, akılsal olarak kavramanın **en mükemmel** yolu olduğuna göre, o halde İbni Rüşd için hakikat araştırmasının mükemmel olmayan yolunun/yollarının da olacağı açıktır. Nitekim o, yukarıdaki ifadelerinin hemen ardından, hakikati araştırmanın en mükemmel yolu olan burhanî kıyaslara başvuran kimsenin, onu cedelî kıyastan ve hitabete dayalı kıyastan ayırt etmesi gerektiğini ifade ederken, mükemmel olmayan araştırma/bilme yollarına da işaret etmiş oluyordu.

Öyle anlaşılmaktadır ki İbni Rüşd, felâsife geleneğine sadık kalarak, hakikate ilişkin farklı kavrayış düzeylerinin mevcut olduğunu, bunlar içinde filozofun kavrayış tarzının, hakikatin en mükemmel bilgisini içerdiğini öne sürmektedir. Şimdi bundan sonra, hoşgörü sorunu bakımından üzerinde durmamız gereken şey, İbni Rüşd'ün epistemolojik düzeyde yaptığı bu elit-avam ayırımının bir sonucu olan hakikate ilişkin farklı kavrama tarzlarını meşru görüp görmediği; eğer meşru görmekteyse, farklı kavrayış tarzlarına sahip insanların barış içinde birarada yaşamalarını hangi zeminde tanımladığıdır. Bu soruların yanıtlarını araştırabilmemiz için, İbni Rüşd'ün felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerine dair daha fazla veriye ihtiyacımız vardır.

İbni Rüşd'e göre de insanlar doğal bilme kapasiteleri bakımından birbirlerinden farklıdır³²⁹. İnsanların bu farklılığını gözeten Şeriat, herkesin kendi kapasitesine uygun düşen bilgileri içermekte, böylece herkesin kendine uygun düşen bir yolla hakikatin bilgisini elde ederek ebedi mutluluğu elde edebilmesine imkan vermektedir. İbni Rüşd'e göre, insanların kimisi hakikate

³²⁸ O.Leaman, *Averroes and His Philosophy*, Oxford Uni., Pr., Oxford, 1988, s. 144.

³²⁹ İbni Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 110-13.

ilişkin bilgiyi burhan yoluyla, kimisi cedelî (diyalektik) olarak ve kimisi de hitabî sözlerle tasdik eder.

“Bizim bu şeriatimiz ilahi olduğu için halkı (hak olana) bu üç yoldan davet etmiş, böylece şeriat tasdik her insana şamil olacak kadar umumi olmuştur.”³³⁰.

O halde İbni Rüşd'ün bu her üç yolu da meşru kabul ettiği görülmektedir. Ancak bu arada o, Şeriatin içerdiği tasdik yollarından her hangi birine -tabii ki kapasitesinin elverdiği her hangi birine- bağlanmamış olan insanların varlığına da dikkat çekmektedir:

“Ancak sırf inatçılıkları sebebiyle (kalpleri ile tasdik ettikleri halde dilleri ile inkar edenler veya kendinden gafil olmaları dolayısıyla Allah Taala'nın şeriate davet yolları kendilerinde sabit olmayanlar bir istisna teşkil ederler”³³¹.

İbni Rüşd'ün, **Faslu'l Makal**'de, deyim yerindeyse 'inançsızlar' hakkında söyledikleri bundan ibarettir. O halde burada söz konusu olan, Şeriate bağlanmış olan müminlerin, birbirlerinin bağlanma tarzlarıyla ilgili olarak, birbirlerine nasıl davrandığı veya nasıl davranması gerektiğidir. İnsanların, Vahyi yorumlama konusunda, insanların, kendi düşünüş tarzı ve inanma biçiminden başka yolları tasvip etmiş olanları rahatlıkla kafir olarak suçladıkları bir toplumda, bu sorun son derece önemlidir. Öyle görülüyor ki İbni Rüşd'e göre, İslam toplumunda hoşgörüsüzlüğün müsebbibi Şeriat, kendilerinin izlediği yolla izlemeyen herkesi inançsızlıkla, sapkınlıkla, küfürle suçlayan kelamcılardır; özellikle de Eş'ari kelamcılarıdır³³². Eğer kelamcıların bu tutumu olmazsa hakikati burhanî yolla tasdik eden filozoflar ve hitabî yolla tasdik eden avam arasında, inanç konusunda her hangi bir sorun ya da çatışma söz konusu olmayacaktır.

³³⁰ A.g.e., s.111.

³³¹ A.g.e., s.111.

³³² A.g.e., s. 144-150.

Kur'an'ın herkesin hem bu dünyadaki mutluluğunu hem de öte dünyanın ebedi mutluluğunu elde etmelerini sağlayacak bilgileri içerdiği, bütün müslüman düşünürlerin ittifakla kabul ettiği bir şeydir. İbni Rüşd de bu genel kabulden hareket etmektedir. Peki o, bu durumda felsefeyi nasıl meşrulaştırmaktadır ve felsefi araştırmayı Şeriatin zorunlu kıldığı iddiasını, ayrıntılarında nasıl temellendirmektedir? Bir başka ifadeyle eğer **Kur'an** insanlara açıkça kılavuzluk etmekteyse, İbni Rüşd felsefenin zorunlu olduğunu nasıl ortaya koymaktadır?

Yukarıda İbni Rüşd'ün Şeriatin felsefeyi zorunlu kıldığı iddiasını aktarırken, onun bu görüşünü desteklemek üzere **Kur'an**'dan birçok ayete başvurduğuna da işaret etmiştik. İbni Rüşd, bu iddiasını, yani Şeriatin felsefeyi zorunlu kıldığı, dolayısıyla felsefe ve Şeriatin uyum içinde olduğu iddiasını, Şeriatin bir **zâhir** bir de **bâtın** yanının olduğu; **Kur'an**'da bildirildiği biçimiyle ayetlerin bazılarının **muhkem**, bazılarının **müteşabih** olduğu; Şeriatin bâtınının ancak ilimde ilerlemiş olanlar tarafından bilinebileceği türünden, yine **Kur'an**'da mevcut olan başka bazı ayetlerle desteklemektedir. O halde filozofun görevi, Şeriatin bâtın anlamını araştırmak ve ona ilişkin kesin bilgiler ortaya koymaktır. Felsefe ve dinin çatıştığı iddiası, Şeriatin bâtınına ilişkin akılsal bilgi ile onun zâhiri kısmı arasında görünürde ortaya çıkan uyumsuzluğa/çelişkiye dayanmaktadır.

İbni Rüşd'e göre felsefenin akılsal kıyas yoluyla ortaya koyduğu bilgi, iki bakımdan Şeriatle ilişkilendirilebilir: Bu bilgi ya Şeriatin, kendisi hakkında konuştuğu/açıklamada bulunduğu bir şeye, ya da onun suskun kaldığı bir şeye ilişkindir. Eğer ikinci durum söz konusuysa, fıkıhçının şer'i kıyas yoluna başvurarak yeni durumlar hakkında hükümler çıkarması nasıl meşru ise, filozofun akılsal kıyas yoluna başvurarak, Şeriatin ruhuna uygun yeni bilgiler ortaya koyması da aynı şekilde meşrudur³³³. Ancak eğer felsefenin ortaya koyduğu bilgi, birinci durum için söz konusuysa, yani Şeriatin, kendisi

³³³ A.g.e., s. 111-113.

hakkında açıklanmada bulunduğu şeye ilişkinse, bu durumda iki şey söz konusu olacaktır:

“Şayet Şeriat o varlığı tanıtmış ve hakkında bilgi vermişse burada yine iki durum ortaya çıkar: Şeriatın anlattığı şey, yani nasların zahiri manaları, burhan ve delile dayanan bir düşüncenin o varlık konusunda ulaştığı sonuca ; ya muvafık ve uygun olur veya muhalif ve zıd olur. Eğer muvafık ise, burada söylenecek bir söz yoktur. Şayet muhalif ise, işte o zaman burada te’vil talep olunur (ve gerekir).”³³⁴.

Burada İbni Rüşd'ün felsefe ve din ilişkileri sorunu hakkında yeni bir kavram - hiç olmazsa felâsife geleneği için yeni bir kavram- ortaya attığını görüyoruz: **te’vil**.

Hatırlanacağı gibi, Farabi-İbni Sinacı gelenekte felsefe ve dinin amaç birliği bakımından uyum içinde oldukları iddiası temellendirilirken, hakikatin felsefi bilgisiyle sembolik ifadesi arasında her hangi bir çatışmanın ortaya çıkması ihtimali söz konusu olduğunda bu çatışmanın nasıl çözüleceği sorunu, deyim yerindeyse ya ihmal edilmiş ya da öngörülmemiş gibidir. Gerçi Farabi ve İbni Sina da hakikate uygun düşen veya ondan uzak olan sembolik-allegorik ifadelerden söz etmektedirler. Bununla birlikte onlar, dikkatlerini özellikle felsefe ile dinin amaçları bakımından uyum içinde oldukları noktasında teksif ettikleri ve her kültürün kendisinin en iyi bildiği şeylere uygun bir sembolik anlatımla hakikatle ilişkilendirilmesi gerektiğini öne sürdüklerinden ötürü, felsefeyle belli bir dinin çatışması problemini önemsememiş gibi görünmektedirler. Bu bakımdan da onların tikel bir dinin sembolik anlatımlarıyla, hakikatin akılsal bilgisi arasında ilişki kurmak için aracı bir kavrama ihtiyaç hissetmedikleri söylenebilir. Oysa İbni Rüşd, hakikatin akılsal bilgisinin tam da kendi kültüründeki sembolik anlatımlarla uyum içinde olduğunu göstererek, felsefe ve dini uzlaştırmaya çalışmaktadır.

³³⁴ A.g.e , s.112-113.

İşte te'vil kavramı onun, akılsal bilgiyle, hakikatin kendi kültüründeki sembolik anlatımı arasında bağ kurmak amacıyla ortaya attığı bir kavramdır. Te'vilin ne olduğunu, İbni Rüşd'ün kendi ifadelerinden izleyelim:

“Te'vilin manası bir sözü hakiki delaletinden ve manasından çıkararak mecazi delalete ve manaya götürmektir. Fakat te'vil yapılırken . bir şeyi; benzeri veya sebebi veyahut sonucu veya dengi vs. olan diğer bir şeyle isimlendirme gibi Arapçadaki mecazi ifadeleri kullanma hususundaki lisan geleneğinin ihlal edilmemesi şarttır”³³⁵.

İbni Rüşd, te'vil konusundaki görüşünün itiraz göreceğini öngörmüş olmalı ki, te'vilin fıkıhçılar tarafından da izlenen bir yol olduğuna dikkat çekmektedir.

“Bir fıkıh alimi şeri hükümlerin pek çoğunda bunu (ve bu manada te'vil) yaptığına göre, elinde burhan ve delil bulunan bir şahsın (ve hakimin) aynı şeyi yapması çok daha münasib olur. Şüphe yok ki, fakihin elinde olan sadece zannî kıyastır. Halbuki arifin (ve hakimin) yakinî ve kati kıyas vardır”³³⁶.

Te'vili böylece meşrulaştırdıktan sonra İbni Rüşd, kimin te'vil yapmaya ehil olduğunu; te'vilin ne tür ifadeler hakkında olacağını; Şeriate ilişkin te'vilin bir sınırının olup olmadığını ve te'vilin avama açıklanıp açıklanmaması gerektiğini araştırmaya koyulur.

Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, İbni Rüşd'e göre te'vili ancak, **Kur'an**'da da ifade edildiği gibi, ilimlerde derinleşmiş olanlar bilir. O, **Âl-i İmrân** suresinin 7. Ayetine göndermede bulunur:

“Kitabı sana indiren O'dur. **Kur'an**'daki ayetlerin bir kısmı muhkemdir, bunlar **Kur'an**'ın esasıdır. Diğer kısmı ise müteşabihdir. rabbimizin

³³⁵ A.g.e., s. 113.

³³⁶ Aynı yer.

katındandır, derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünür"³³⁷.

Şimdi, görülebileceği gibi İbni Rüşd'ün başvurduğu bu ayette, müteşabih ayetlerin anlamının veya te'vilinin ancak Allah tarafından bilinebileceği vurgusu açıktır. Akıl sahiplerinin bu ayetler karşısındaki durumu ise, doğrusu pek açık gibi görünmemektedir. Çünkü ayetin son cümlesini dikkate aldığımızda, bundan, 'müteşabih ayetlerin gerçek anlamının ancak Allah tarafından bilinebileceğini, sadece akıl sahipleri kavrayabilir' anlamı çıkmaktadır. Oysa İbni Rüşd'ün söz konusu ifadeden çıkardığı sonuç, ilimde derinleşmiş olanların (*er-rasihun fi'l ilm*) da müteşabih ayetlerin gerçek anlamını veya te'vilini bilebileceğidir. S. Uludağ, söz konusu ayetin iki yorumu olduğuna dikkat çekmektedir:

"Müteşabih ayetlerin te'villerini ve yorum şekillerini sadece Allah ve ilimde râsih olanlar bilir". İbni Rüşd ayeti bu şekilde anlamakta ve ilimde râsih olduğuna kâni olduğu ariflerin ve hakîmlerin (urefa ve hukemanın) bu nevi nasları te'vil etme hakkına ve ehliyetine sahip olduğuna inanmaktadır. "Müteşabih ayetlerin te'vilini sadece Allah bilir. İlimde râsih olanlar: O'na iman ettik, hepsi rabbimizin nezdindedir" derler. Selef ve Hanbeliler tarafından benimsenen bu tefsir şekline göre, râsihun müteşabih ayetlerin te'vilini bilmez, onlar sadece bu nevi ayetlerin te'villerini Allah'tan başka kimsenin bilmediğini gayet iyi bilirler"³³⁸.

Kuşkusuz bu ayetin hangi yorumunun doğru olduğunu belirlemenin kendisi de bir 'yorum' işidir ve İbni Rüşd'ün yaptığı tam da budur. O Şeriate ilişkin belli bir kavrayış tarzına sahiptir ve söz konusu ayeti, bu kavrayışına uygun olarak yorumlamaktadır. Burada bizim açımızdan önemli olan, bu ayete ilişkin İbni Rüşd'ün yorumunun doğru olup olmadığı değildir; onun kendi

³³⁷ A.g.e., s. 116'da bu ayetin son cümlesi şu şekilde ifade edilmektedir: Müteşabih olan ayetlerin te'vilini bir Allah bilir, bir de: O'na iman ettik, hepsi de Allah'ın nezdindedir diyen ilimlerde rasih olanlar bilir.

³³⁸ S. Uludağ, 10. Dipnot, İbni Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 110.

faaliyetini meşru kılmak üzere Kur'an'a başvurmuş olması, dolayısıyla felsefe ile Şeriatî, kendi dininden getirdiği kanıtlarla uzlaştırmaya çalışmış olmasıdır³³⁹.

Peki acaba akıl sahibi olanlar sadece filozoflar mıdır; dolayısıyla te'vil yetkisi sadece filozoflara mı aittir? İbni Rüşd, daha önce ifade etmiş olduğumuz gibi, Şeriate ilişkin üç kavrayış tarzından söz etmekteydi. Ona göre, filozofun yakını bilgisiyle avamın hitabî bilgisinden başka, Şeriatî cedelî (diyalektik) kıyasla kavrayan üçüncü bir grup daha vardı ki bunlar kelamcılardı. İbni Rüşd, **Faslu'l Makal**'de bir bakıma Gazali'ye yanıt verdiğine göre, kelamcıların da te'vile başvurduğunu bilmektedir. Gerçi her ne kadar o, her üç kavrayış tarzının da meşru olduğunu söylüyorsa da kelamcıların te'vil girişimlerini onaylamaz görünmektedir. Nihayetinde, İbni Rüşd'e göre cedelî kıyas, bilgi değeri bakımından her halükârda burhanî kıyastan aşağıdadır ve eğer te'vil gibi son derece güçlü bir akılsal kavrayış gerektiren hassas bir sorun söz konusuysa, kafa karıştırıcı cedelî kıyasa başvuran kimselerin te'vilden uzak durması gerekir. Nitekim İbni Rüşd'e göre, İslam toplumunda ortaya çıkan kargaşanın nedeni, kelamcıların te'vile başvurusu ve bu te'villerini halka açıklamasıdır ki bu son derece tehlikelidir.

“Te'vilden ve te'vilin herkese açıkça söylenmesi gerektiğinin zannedilmesinden İslam fırkaları ve mezhepleri doğmuş, hatta bunlar yekdiğerinin tekfir etmiş, birbirlerini bid'ate nisbet etmiş, bilhassa fasid te'villerde bu durum kendini göstermiştir. Mesela Mu'tezile birçok ayeti ve fazla miktarda hadisi te'vil etmiş ve te'villeri de halka açık açık anlatmıştır. Aynı şeyi Mu'tezileye nazaran az da olsa Eş'ariler de yapmışlardır. Bu yüzden insanları kin, nefret ve husumet ve savaş gibi haller içine düşürmüşler, şeriatî parçalamışlar,

³³⁹ İbni Rüşd'ün, felsefe ile dinin değil de felsefe ile Şeriatin uzlaştığından söz etmesi dikkati çekmiş olmalıdır. O, Şeriatle dini birbirinden ayrı tutuyor gibi görünmektedir. Aşağıda bu konuya tekrar değineceğiz.

insanları son haddine kadar bölüp gruplara ayırmışlardır.”³⁴⁰.

O halde İbni Rüşd’e göre, Şeriate uygun olan ya da doğru olan te’vili ancak ve sadece filozof yapabilir ve filozofun da te’vilini avama açıklamaması gerekir. Çünkü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbni Rüşd’e göre Şeriat nezdinde insanlar üç sınıfa ayrılmaktadır ve bunlar içinde bir grup vardır ki (cumhur) Şeriatin bätinini asla kavrayamazlar³⁴¹.

İbni Rüşd, Şeriatin bätini ve zâhiri ifadeler içerdiği, onun bätinini yansıtan ifadelerin te’vil edilmesi gerektiği konusunda bir uzlaşma olduğunu; ancak bu konuda tartışmanın, ne tür ifadelerin te’vil edileceği ya da hangi ifadelerin bätini kategorisine girdiği konusunda çıktığını ifade etmektedir. Kuşkusuz burada, uzlaşmanın taraflarından birinin, İbni Rüşd için kelamcılar olduğu açıktır. Ayrıca o, bu noktada, bu sorunun felsefe açısından daha önemli olan bir boyutuna dikkat çekmektedir: İbni Rüşd, Şeriatin zâhiri anlamı konusunda üzerinde uzlaşmış (icma’) olan ifadelerin te’vil edilip edilmemesi gerektiği sorusunu gündeme getirecektir ve o, bu soruya vereceği yanıtla, kelamcıların tekfir suçlamasından kurtulmaya çalışacaktır.

“Burhana ve delile dayanan bir düşünce tarzı acaba, zahiri manada anlaşılması gerektiği konusunda icma’ bulunan nasların te’vil edilmeleri, te’vil edilmeleri lazım geldiği hususunda icma bulunan şeylerin ise zahiri mana da anlaşılması icab ettiği gibi bir sonuç doğurur mu? İcma’ yakın ve katiyet ifade eden bir yoldan sabit olsa, böyle bir neticenin sıhhatli olmaması (onun için de bu nevi sonuçların muteber sayılmaması) icab eder. Fakat bu gibi konularda icma’ zannî olursa, netice sahih olur (sonuç muteber sayılır). Bundan dolayı Gazali, Ebu Meali (İmamı’l Haremeyn Cuveyni) ve bunların dışındaki nazar ehli olan başka imamlar: Bu ve emsali olan şeyler konusunda te’vil

³⁴⁰ A.g.e., s. 157-158.

³⁴¹ Bkz. A.g.e., s. 117, 153.

suretiyle icma'ı hark eden, yani delen kimselerin kafir oldukları hususunda kesin konuşulamaz, demişlerdir."³⁴².

Oysa kelamcılar, İbni Rüşd'e göre hiç de bu ifadelerine uygun davranmamışlardır. Farabi ve İbni Sina gibi İslam filozofları, tam da bu sebeple, yani icma'ı bozdukları gerekçesiyle, Gazali tarafından tekfir edilmişlerdir. Oysa, İbni Rüşd'e göre, eğer Gazali **Faysal**'da icma ile ilgili olarak belirlediği kriterlere uygun davransaydı, onun filozofları, kesin bir dille tekfir etmemesi gerekirdi; çünkü bu eserde ifade ettiğine göre icma'ı bozmaktan ötürü küfre düşmek bir ihtimal olarak söz konusudur³⁴³.

İbni Rüşd bu açıklamalarıyla bir yandan filozofun hakikati, geleneksel olarak kabul görmüş yolların dışında olan kavrama yolunun önünü açmaktadır, bir yandan da şeriat nezdinde onu meşru kılmaktadır; deyim yerindeyse şeriatin içinde kalarak geleneğin yorum tekeli kırılmaktadır. M. Mahdi'nin de ifade ettiği gibi o, **Kur'an**'dan getirdiğini düşündüğü delillerle felsefenin şeriat bakımından zorunluluğunu ortaya koyduktan sonra, felsefeye ilişkin tek insani sınır olan icma' kavramını sorgulayarak, felsefenin önündeki fıkıh duvarını da aşmaya çalışmaktadır³⁴⁴. A.L Ivry'ye göre İbni Rüşd'ün icma' konusundaki görüşleri radikaldir; çünkü o, ulemanın konsensusunun geçersizliğini ilan etmektedir. Ivry'e göre onun amacı ortodoks inancı veya dinsel otoriteyi zayıflatmak değildir. Nitekim İbni Rüşd icma'ı bir kurum olarak ve kökten eleştirmemektedir; onun yaptığı şey eğer icma' dar kalıplar içinde yapılıyorsa ve felsefi-olmayan (felsefe karşıtı) bir tarzda oluşturuluyorsa ona itiraz etmektir. Onun icma' eleştirisi liberal bir

³⁴² A.g.e., s. 117.

³⁴³ A.g.e., s. 118-121.

³⁴⁴ M.Mahdi, *Remarks on Averroes' ...*, s. 193.

hamledir ve bu hamle ile o hakikate ilişkin yorum konusunda başkalarının yorumuna karşı hoşgörü gösterilmesinin zeminini hazırlamaktadır³⁴⁵

Teorik-teolojik meselelerde icma'ı yaran filozof, pratik meselelerde icma'ın mümkün olduğunu, icma edilen meselelerle ilgili herhangi bir muhalefetin söz konusu olmadığı durumda icma'a uyulabileceğini belirtmektedir.

“Bütün insanlar, ameli meselelerin herkese eşit şekilde ifşa ve beyan edilmesi görüşündedirler. Bize bir ihtilaf hali nakledilmeksizin tatbikatla ilgili bir meselenin yaygınlık kazanması ameli konularda icma'ın hasıl olduğuna hükmetmemiz için kafidir.”³⁴⁶

Bu noktanın İbni Rüşd'ün felsefe ile dini uzlaştırma girişiminin, Farabi ve İbni Sina'nın girişiminden farklı olan özgül yanını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Farabi ve İbni Sina'ya göre filozofun, avamın yaşam tarzıyla herhangi bir ortaklığa sahip olması zorunlu değildir. Dolayısıyla filozofun, filozof-olmayanlarla bir konsensus içinde olması -İbni Rüşd'ün ifadesiyle -eğer konsensus herkese açıksa- söz konusu olamaz. Gerçi Farabi'ye göre filozofun toplumu yönetmesi için avamın rızasını alması gereklidir; ancak yine de filozof, gerçek anlamda yalnızca filozofla konsensus içinde olabilir ve o her halükarda avamı kendine tâbi kılar. Oysa İbni Rüşd taraflarının sadece filozoflar olmadığı, herkesin dahil olduğu bir konsensusa filozofun da tâbi olmasının mümkün olduğunu düşünmektedir.

İbni Rüşd'den buraya kadar aktardıklarımızdan açıkça ortaya çıkan şey şudur ki, ona göre te'vili ancak filozof yapabilir ve sadece şeriatin batın yanı veya müteşabih ayetler te'vil edilmelidir. O halde burada üzerinde durmamız gereken nokta, şeriatin te'vile açık olan batını veya müteşabih ayetlerinin ne tür ifadelerden ibaret olduğudur. Bir başka ifadeyle te'vilin kuralı nedir? İbni

³⁴⁵ A.L.Ivry, *Averroes and the West, A Strigt Path A Studies in Medieval Philosophy and Culture*. Ed. R.Link-Salinger, The Catholic Uni.of American Pr., Washington .D.C,1988. s.147.

³⁴⁶ İbni Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 119.

Rüşd'e göre şeriatin amacı, hakikate ilişkin bilgiyle insanları eğiterek insanların mutlu olmalarını sağlamaktır. İnsanlara hakikati öğretmenin iki yolu vardır: Tasavvur ve tasdik. Tasdik üç yolla olur: Burhanî tasdik, cedelî tasdik ve hitabî tasdik. Tasavvurun ise iki yolu vardır: Bir şey ya kendinde olduğu gibi tasavvur edilir ya da örneklerle, sembollerle tasavvur edilir. Açıktır ki, burhanî tasdik ve hakikatin olduğu gibi tasavvuru, insanların ancak çok küçük bir kesimine özgüdür. Amacı, insanlara hakikatin bilgisini öğretmek olan şeriatin, o halde, herkese uygun düşecek öğretim yollarını içermesi gerekir. Şeriatin içerdiği öğretim yolları içinde en yaygın olanı, kapasiteleri ancak hitabî sözleri anlayabilecek durumda olan avama yönelik olanıdır. (Bu durumda filozofun görevi burhanî yolla elde edilebilecek olan ifadeler üzerinde te'vil yapmaktır. Avamın görevi ise, ister tasdik ister tasavvur yoluyla olsun söz konusu ifadeleri zahiri anlamlarıyla bilmek/kabul etmektir)³⁴⁷.

İbni Rüşd'e göre sembolik yanı bir tarafa bırakıldığında öncülleri ve sonucu açık olan yakınî ifadeleri te'vil etmek küfürdür; öncülleri açık/kesin ama sonucu belirsiz olan ifadelerin ancak sonuçları te'vil edilebilir; ya da bunun tersi olarak öncülleri belirsiz anlamlı ama sonucu kesin olan ifadelerin sadece öncülleri te'vil edilmelidir; ve son olarak, öncülleri ve sonucu açık olmayan ifadeler vardır ki, filozofun bu ifadeleri te'vil etmesi kaçınılmazdır. İbni Rüşd'e göre Allah'ın varlığına, Peygambere ve ahiretteki ebedi mutluluğa iman her tür te'vilden uzak bir biçimde kabul edilmek durumundadır. Bunlara ilişkin te'vil küfür anlamına gelir. Çünkü bu üç şeye iman, her üç bilme tarzıyla da elde edilebilir³⁴⁸. Bu, şeriatte herkes için ortak olan noktadır. Oysa, İbni Rüşd'ün ifadesiyle, kelamcılar,

“Şeriatin herkes için müşterek olan yoldan, tüm halkı davet ettiği kapının hangi kapı ve yol olduğunu bilememişler, bunun bir yoldan ibaret

³⁴⁷ A.g.e., s. 150-152.

³⁴⁸ A.g.e., s. 135-136.

olduğunu zannetmişler, böylece Şeriatin maksadını anlamada hataya düşmüşler, netice olarak kendileri sapık olmuşlar, başkalarını da sapıtmışlardır.”³⁴⁹.

Asıl, **Kur'an**'ın ruhuna aykırı düşen ve dolayısıyla tekfir edilmesi gereken tutum kelamcılarının tutumudur.

Peki acaba filozofun tekfirinde şeriate aykırı düşmesi söz konusu olan yanlar var mıdır? Başka bir deyişle filozofun te'vili her halükarda isabetli ve yakınî midir; yoksa onda da şeriate aykırı düşme ihtimali söz konusu mudur? İbni Rüşd'e göre te'vile konu olan şeyler, doğaları gereği anlaşılması zor olan şeylerdir ve bu hususta filozofların da hataya düşmesi ihtimal dahilindedir. Ancak onların te'vilde yaptığı hatalar -yukarıda sözünü ettiğimiz asla te'vil konusu edilmemesi gereken bilgiler hariç- mazur görülmelidir³⁵⁰. Sonuç olarak İbni Rüşd'e göre, eğer kuralına göre te'vil edilirse, şeriatle felsefe arasında herhangi bir çatışmanın ortaya çıkması söz konusu olamaz. İbni Rüşd'e göre, doğru yorumlanmış bir şeriatle felsefe, onun meşhur ifadesiyle “**süt kardeşidir**”.

Tam da İbni Rüşd'ün şeriatle felsefe arasındaki akrabalık ilişkisinden söz ettiği bu noktada, daha önce dipnot olarak düştüğümüz ve tartışmasını sonraya ertelediğimiz bir konuya değinmemiz gerekiyor. İbni Rüşd, felsefenin zorunluluğunu kanıtlarken, onu zorunlu kılanın şeriat olduğunu ifade etmektedir. İbni Rüşd'ün burada din kavramını değil de şeriat kavramını kullanmış olması acaba nasıl açıklanabilir. Şimdi bu soruyu yanıtlamadan önce İbni Rüşd'ün şeriatini 'İslam dini' yerine mi kullandığı; yoksa ona başka bir anlam mı verdiği meselesinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İbni Rüşd felsefeyi meşrulaştırırken, onun meşruluğuna yöneltilebilecek olan eleştirilerden birinin de gayr-ı İslamî bir etkinlik olması nedeniyle gerçekleşebileceği ihtimalini göz önünde bulundurup şöyle demektedir:

³⁴⁹ A.g.e., s. 159.

³⁵⁰ A.g.e., s. 134-135.

“Şu halde bizden öncekilerin bu konuda söylediklerinden faydalanmamız ve yardımlarına başvurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır. ‘Başka’ ve ‘öncekiler dediğimiz kimselerle aynı dinde olmamızla olmamamız eşittir(...) ‘Bizimle aynı dinde olmayan’, ‘aramızda din iştirakı bulunmayan’ kimselerden maksadım, İslam dini dogmadan önce bu gibi (akli) şeyler üzerinde araştırma ve inceleme yapan eskileri (yani önceki filozofları) kastediyorum.”³⁵¹.

İbni Rüşd’den aktardığımız bu ifadeler, onun, şeriatle dini farklı anlamlarda kullandığı izlenimini vermektedir. Kuşkusuz o, **Faslu’l Makal**’de bazen İslam dini ile şeriatı aynı anlamda kullanmaktadır; ancak bazen de onun, şeriatı dinden farklı, hatta dinin de kendisine tâbi olacağı bir anlamda kullandığı söylenebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbni Rüşd’ün felsefe din ilişkileri konusundaki çözümünün hareket noktasını, felsefenin şeriat karşısında meşruiyetinin kanıtlanması oluşturmaktadır. Ancak kuşkusuz ki İbni Rüşd’ün burada şeriaten kast ettiği şey M. Mahdi’nin de belirttiği gibi pozitif İslam hukuku değildir³⁵². Z. Kurtoğlu’nun ileri sürdüğü gibi, İbni Rüşd şeriatı genel olarak vahiy anlamında kullanmaktadır; ya da orijinal anlamına uygun olarak onu, “Tanrı’ya götüren yolların genel adı” olarak tanımlamaktadır ve dolayısıyla şeriat ve din İbni Rüşd için aynı anlama gelmemektedir³⁵³. Kurtoğlu’na göre İbniRüşd

“Vahyi şeriat olarak; şeriatı İlahi Yasa boyutunda din, ilahi bilgi bağlamında felsefe olarak”³⁵⁴

kavramaktadır. Böylelikle o felsefeyi ve dini, ikisi de Şeriatin içinde yer alan, fakat her biri kendi kategorisinde hakikate götüren birer yol olarak tanımlamaktadır.

³⁵¹ A.g.e., s. 103-104.

³⁵² M.Mahdi., Remarks on Averroes’... s. 200.

³⁵³ Z Kurtoğlu, **İslam Düşüncesinin...**, s. 195.

³⁵⁴ aynı yer .

“İbni Rüşd’ün din ve felsefeyi, bir aynı çatı altında buluşturduğu bu kavrayışın, önceki felâsifenin kavrayışlarından farkı, tam da bu buluşmanın, kendisi altında gerçekleştirildiği çatının Şeriat olarak tanımlanmasıdır. Böylelikle felsefe ve din epistemolojik ve pedagojik olarak farklı düzeylerde yer almakla birlikte, biri diğerine indirgenemeyen ve her biri kendi konu ve yöntemine sahip olan iki otonom alan olarak tesis edilebilmektedir”³⁵⁵.

O halde, şimdi sormamız gereken soru, İbni Rüşd’ün bakış açısından hem birbirinin “süt kardeşi” hem de otonom iki alan olarak görülmüş olan felsefe ve dinin, aralarındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu sorusudur. Başka bir deyişle, diğer felâsife de olduğu gibi, felsefe, İbni Rüşd için de dinden üstün bir pozisyona sahip midir? Bu sorular bizi, zorunlu olarak, İbni Rüşd’ün siyasal öğretilerine bir göz atmaya sevk edecektir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbni Rüşd’e göre felsefe, hakikatin burhanî kanıtlarla bilinmesidir ki, burhanî kanıtlar epistemolojik değeri bakımından, kuşkusuz diğer kanıtlardan daha üstündür. Şeriatın felsefeyi zorunlu (vacib) kılışı, M. Mahdi’nin de ifade ettiği gibi kamusal bir yükümlülük değildir; tercihe bağlı -kavrama kapasitesi elverişli olan kimselerin tercihine bağlı- olarak yüklenilen bir yükümlülüktür³⁵⁶ Bunun yanı sıra bilmekteyiz ki, İbni Rüşd’e göre Şeriatın amacı insana, onu hem bu dünyada hem de öte dünyada mutlu kılacak bilgi ve davranışları öğretmektir. Bu bilgi ve davranışlar hususunda filozoflar da dahil herkesi gözeten Şeriat, asıl olarak, hakikati ancak hitabi kanıtlarla bilebilen avamı gözetmektedir.

“Tasdik yolları (başka bakımdan) iki nevidir. Bu yolların bazıları tasdik edilmesi yönünden halkın çoğunluğuna mahsus olan umumi yollardır. Bunlar hatabi ve cedeli yollardır. Fakat hatabi yol cedeli yoldan daha umumdur. Bu yolların ikinci türünden olan diğer bir kısım, çok az sayıdaki insana

³⁵⁵ A.g.e., s.196.

³⁵⁶ M.Mahdi, *Remarks on Averroes’...*s. 200.

mahsustur. Bu da burhan yoludur. **Şeriatin ilk maksadı ise, havasa (ve seçkin aydınlara) uyarıda bulunmayı ihmal etmemekle beraber halk çoğunluğuna önem vermektir.**³⁵⁷

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, İbni Rüşd için epistemolojik olarak üstün durumda olan felsefe pratik alanda bu konuma sahip değildir; felsefe azınlığın mutluluğuyla ilgilidir ve ancak azınlığın mutluluğunu sağlayabilmektedir. Oysa Şeriat, hakikati felsefi olarak kavramaya muktedir olan filozof da dahil herkesin mutluluğunu gözetmektedir ve tabii ki aslolan herkesin mutluluğunun sağlanmasıdır.

Filozofların Şeriatlerin siyasi işlevlerinin, daha doğrusu siyasi önemlerinin farkında olduğunu vurgulayan İbni Rüşd, bu bakımdan salt akılsal yasaların vahye dayanan yasalardan eksik kalacaklarını ifade etmektedir:

“Yalnızca akla dayanan bir Şeriat bulunabileceğini kabul eden kimsenin, zorunlu olarak böyle bir Şeriatin hem akla hem de vahye dayanan yasalardan eksik olduğunu kabul etmesi gerekir”³⁵⁸.

Bu bakımdan, İbni Rüşd’e göre doğal olarak peygamber de filozoftan üstündür:

“İşte bu nedendir ki, bütün söylenen sözler içinde en doğrusu, her peygamberin bilge olduğu halde, her bilgenin peygamber olmadığıdır; onlar yalnızca, peygamberin vasileri oldukları söylenen bilgelerdir”³⁵⁹.

İbni Rüşd de diğer felâsife gibi, birbirinden farklı dinleri, kendi özel tarihsel ve kültürel koşullarında yerine getirdikleri işlevleri bakımından *hak*

³⁵⁷ İbni Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 150-151. Buna paralel ifadelere **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**’nda da rastlamaktayız: “Filozoflara göre, Şeriatlar, bütün insanlar için ortak bir tarzda bilgelige yöneldiklerinden zorunludurlar; çünkü felsefe ancak bazı akıllı kişileri mutluluğun bilgisine ulaştırmayı amaçlar ve böylece bu kişiler doğal olarak bilgeligi öğrenmeye yönelirler. Şeriatler ise halkı eğitmeyi amaçlarlar.” İbni Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çev., K.Işık, M.Dağ, Ondokuz Mayıs Üni. Yay., Samsun, 1986, s. 329-330.

³⁵⁸ İbni Rüşd, *Tutarsızlığın*, s. 330.

³⁵⁹ aynı yer.

din veya *meşru* din olarak kabul etmektedir; bununla birlikte bir müslüman olarak o, kendi dininin üstünlüğünü vurgulamaktan da kaçınmamaktadır. Dinin, insanda yaratmayı amaçladığı erdemli davranışların ilkelerinden söz ederken İbni Rüşd, bu bakımdan İslam'ın diğer dinlerden daha üstün olduğunu ileri sürmektedir:

“Bu nedenle, bizim dinimizdeki ibadetler gibi söz konusu ilkeleri iyice öğrenerek yetişmiş olanlar, başka ilkeleri öğrenerek yetişmiş olanlardan çok daha yetkin bir erdeme sahip olurlar”³⁶⁰.

Her ne kadar diğer dinler de içinde var oldukları toplumun mutluluğunu sağlamak hedefine yönelmiş olmak bakımından *hak* din olarak kabul edilseler bile, İbni Rüşd'e göre İslam, döneminin en geçerli dini olarak diğerlerini geçersiz kılmaktadır. Bu nedenle İbni Rüşd'e göre bir kimsenin

“kendince hepsi geçerli (*hak*) olsa da, döneminin en üstün dinin seçmesi ve üstün olanın, kendisinden daha üstün olanla geçersiz kılındığına (neshedildiğine) inanması gerekir”³⁶¹.

³⁶⁰ İbni Rüşd, *Tutarsızlığın...*, s. 330-331.

³⁶¹ A.g.e., s. 330.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME:

Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan anlaşılmaktadır ki filozofların felsefe-din ilişkileri sorunu konusunda öne sürdükleri, felsefe ve dinin aynı amacı gerçekleştirmeye yönelik olmaları bakımından birbirleriyle uyum içinde olduğu iddiaları ve bu iddialarını kanıtlamak üzere geliştirdikleri siyasal öğretileri dinsel çoğulculuğa, dolayısıyla dinsel hoşgörüye açıktır. Peki, o halde, onların dinsel çoğulculuğunun ve dinsel hoşgörülerinin doğası nedir?

Dinsel çoğulculuk kavramı, fenomenolojik olarak dinlerin, dinsel geleneklerin çokluğuna işaret eder; felsefi ya da normatif olarak o, her bir farklı dinin ya da dinsel geleneğin, hakikate ilişkin farklı insani kavrayışların bir tezahürü olduğunu kabul eder. Bu sonuncu anlamda dinsel çoğulculuktan farklı olan iki tutum vardır: sadece kendi dinini ya da dinsel geleneğini hakikat olarak gören, diğer gelenekleri değersiz addeden 'seçkinci', herkese 'açık-olmayan' (exclusivism) tutum ve kendi geleneğinin hakikatin bütününe içerdiğini öne süren, bununla birlikte kendisinden farklı olan gelenekleri, hakikatin belli bir veçhesini içerdiği için değerli bulan 'kapsayıcı' (inclusivism) tutum³⁶². Kanımızca filozofların dinsel çoğulculuğu, felsefi ya da normatif anlamdaki dinsel çoğulculuğa daha yakın durmaktadır. Çünkü filozoflar, her dinsel geleneği kendisine ait olduğu kültürde erdemli şehrin amacına hizmet ettiği ölçüde, deyim yerinde ise 'değerli' kabul etmektedir. Filozofların tasavvurunda dinleri birbirlerinden üstün kılan tek ölçüt, insanın doğası gereği hedeflemesi gereken en yüksek mutluluğun elde edilmesi

³⁶² J.Hick, *Religious Pluralism*, The Encyclopedia of Religion, Eds. M.Eliade, New York, 1987, Vol: 12, s. 331.

amacına ne ölçüde hizmet ettiği. Amacı erdemli toplumun amacına karşı olan toplumların dinleri filozofun gözünde değersizdir³⁶³ Bu bakımdan filozofların dinsel çoğulculuğu dine ilişkin relativist bir tutumun sonucu değildir. Dinsel relativizm, dine karşı kayıtsızlığın bir ifadesidir ve kayıtsızlık her dini ya da dinsel geleneği aynı ölçüde 'değerli' görür³⁶⁴.

Teolog P. Tillich'in ifade ettiği gibi, dinsel hoşgörüsüzlük mutlak olanın ya da hakikatin sınırlı olan sembolünün bizzat hakikatin kendisi olduğunun iddia edilmesidir³⁶⁵. Oysa filozoflar tam da bu durumun farkında olarak hiçbir dinsel geleneği bizzat hakikatin kendisi olarak değerlendirmeyip farklı toplumlarda tezahür eden farklı dinleri de meşru kabul etmektedirler. Bundan başka filozoflar, belli bir topluma ait, hakikate ilişkin zamansal sembolik tasavvurun, hakikatin doğasına uygun olmak kaydıyla, zamanla ve toplumun ihtiyaçları ölçüsünde değişebileceğini de öngörmektedirler.

Kuşkusuz. filozofların dinsel çoğulculuğundan ve buna bağlı olan dinsel hoşgörülerinden hareketle, onların siyasal öğretilerinin demokratik çoğulculuğa imkân verdiği sonucu çıkarılamaz. Çünkü, F. M. Najjar'ın da ifade ettiği gibi, siyaset felsefelerinde Platon'un izleyicileri olan İslam filozofları demokratik rejimi erdemli şehrin bozulmuş hali olarak değerlendirirler³⁶⁶. Ayrıca bilmekteyiz ki filozofların tasarlamış olduğu erdemli toplum, elit-avam ayrımına dayanan, eşitlikçi-olmayan hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Erdemli toplumun hiyerarşisini, insanların hakikatin bilgisine olan mesafeleri belirlemektedir³⁶⁷. Buna göre toplumsal hiyerarşinin tepesinde hakikatin upuygun bilgisine sahip olan elit filozof(lar) ve altta, hakikati kavrama kapasitesi sınırlı olan avam yer almaktadır. Kuşkusuz bu bakımdan

³⁶³ Bkz. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 125.

³⁶⁴ J. Newman, *Foundations of Religious Tolerance*, s. 21-23; 47-73.

³⁶⁵ Aktaran I. Fetscher, *Hoşgörü...*, s. 104.

³⁶⁶ F.M. Najjar, *Democracy in Islamic Political Philosophy*, *Studia Islamica*, No:51, s. 108 vd.

³⁶⁷ L.Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge Uni.Pr., Cambridge, 1997, s. 49-60.

da filozofların siyasal öğretileri demokratik çoğulculuktan uzaktır. Ancak filozofların tasarlamış olduğu erdemli toplumda asıl amaçlanan şey, hakikati kavramak bakımından farklı kapasitelere sahip olan herkesin, kendi kapasitesine uygun bir yolla nihai amacına ulaşmasının sağlanmasıdır ki, bu açıdan filozofların öğretileri, farklı inanış ve farklı yaşam tarzlarını meşru kabul ederek barış içinde birarada yaşamayı öngörmekte olduğu için, bir tür çoğulculuk içermektedir.



KAYNAKÇA

- Abdurrazık Ali, **İslam'da İktidarın Temelleri**, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Birleşik Yay., İstanbul, 1995.
- Akçam T., **İslam'da Hoşgörü ve Sınırı**, Başak Yay., Ankara, 1994.
- al-Ashmawy M.S., **İslam'a Karşı İslamcılık**, Çev. Sibel Özbudun, Milliyet Yay., İstanbul, 1993.
- Alon I., *Farabi's Funny Flora: Al-Nawabit as "Opposition"*, **Arabica**, No: 37, 1990, s.a. 56-90.
- Anawati G., *Philosophy, Theology and Mysticism, The Legacy of İslam*, Ed. By Schacht&Bosworth, 2.nd ed., Clarendon Pr., 1974.
- Arberry A.J., **Revelation and Reason**, G. Allen& Unwin Ltd., London, 1971.
- Argın Ş., *'Hoşgörüyü' Hangi Koşullarda Hoşgörebiliriz*, **Birikim**, Sayı 92, Aralık 1996, s.a. 60-70.
- Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. S. Babür, Ayraç Yay., İst..
- Aristoteles, **Politika**, Çev. M. Tunçay, Remzi Yay., İst..
- Arnaldez R., *Falsafa, Encylopedia of İslam*, (New Ed.), Vol. II, s.a. 769-775.
- Arnold T.W., *"Toleration (Muhammedan)"*, **Encyc. Of Religion and Ethics**, Vol.9, Charles Scribner'İbni Sina Sons, 1955.
- Arslan A., **İbni Haldun**, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Arslan A., **İslam Felsefesi Üzerine**, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Arslan A., **İslam, Demokrasi ve Türkiye**, Vadi Yay., Ank., 1999.
- Avicenna, *Healing: Metaphysics X*, Trans: M. E. Marmura,. **Medieval Political Philosophy**, Eds. Mehdi & Lerner, Cornell Uni. Pr., New York, 1991, s.a. 98-111.
- Avicenna, *On the Divisions of the Rational Sciences*, Trans. M. Mahdi, **Medieval Political Philosophy**, Eds. Mehdi & Lerner, Cornell Uni. Pr., New York, 1991, s.a. 95-97.
- Avicenna, *On the Proof of Prophecies and The Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors*, Trans. , **Medieval Political Philosophy**, Eds. Mehdi & Lerner, Cornell Uni. Pr., New York, 1991, s.a. 112-121.
- Aydın M., *Farabi'nin Siyaset Düşüncesinde Saadet Kavramı*, **A.Ü.İ.F.D.**, C.XXI, Ankara, 1976, s.a. 303-315.
- Aydın M., *Hoşgörünün Dini Temelleri, İç Kritik Bakış*, Yayına Hrz. M. Gündem, İyi Adam Yay., İstanbul, 1999, s.a. 169-176.

- Aydın M., *İbni Sina'da Ahlak, Uluslar Arası İbni Sina Sempozyumu*, Ankara, 1984.
- Batuhan H., *Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişmesi*, Anıl Yay., İstanbul, 1959.
- Berger P.L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev.:Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul, 1993.
- Berman L.V., *The Political Interpretation of Maxim: The Purpose of Philosophy is The Limitation of God*, *Studia Islamica*, Vol. XV, s.a. 53-61.
- Böwering G. v.d., *Die Toleranz im Islam, Wie Tolerant ist der İslam?*, Hrsg. Walter Kerber, München, 1991, s.a. 71-142.
- Butterworth C.H., *Al-Kındî and the Beginning of Islamic Political Philosophy*, *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Eds. C.H. Butterworth, Harvard Uni. Pr., Cambridge&Massachusetts, 1992, s.a. 11-60.
- Cabiri M.A., *İslam'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997.
- Castoriadis C., *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*, Çev. Hülya Tufan, İletişim Yay., İstanbul, 1983.
- Cranston M., *Toleration*, *Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (eds.), Vol. 7-8, The MacMillan C. & Free Pr., New York, 1972, s.a. 143-146.
- Çağrıcı M., *İslam Düşüncesinde Ahlak*, M.Ü.İ.F. Yay., İst., 1989.
- Daiber H., *Political Philosophy, A History of Islamic Philosophy*, Part II, Eds. S.Hossein Nasr & O.Leaman, Routledge, London, 1996.
- De Boer T.J., *İslamda Felsefe Tarihi*, çev., Yaşar Kutluay, Ank., 1960.
- El-Belâzuri, *Fütuhu'l Buldan*, Çev. Mustafa Fayda, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.
- En-Nahi S., *İbni Sina'nın Din ve Yasama Felsefesine ilişkin Görüşleri*, *Uluslar Arası İbni Sina Sempozyumu*, Ankara, 1984, s.a. 77-180.
- Fahri M., *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İst., 1987.
- Farabi, *Es-Siyasetu'l Medeniyye*, Çev. M. Aydın, A. K. Şener ve M. R. Ayas, Kültür Bak. Yay., İst., 1980.
- Farabi, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. M. Kaya, İst., 1998, s.a. 77-84.
- Farabi, *Fusulü'l Medeni*, çev. H.Özcan, D.E.Ü. Yay., İzmir, 1987.
- Farabi, *İdeal Devlet*, Çev. A. Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Çev. A. Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, Farabi, Vadi Yay., Ankara, 1999.

- Farabi, **Mutluluk Yoluna Yönelme**, Çev. H. Özcan, İzmir, 1993.
- Farabi, **İlimlerin Sayımı**, Farabi, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- Fetscher I., **Hoşgörü: Küçük Bir Erdemi Zorunlu Hatırlatma**, Çev. Ahmet Arslan, **Tarih ve Toplum**, Sayı 110, Şubat 1993.
- Galston M., **Politics and Excellence The Political Philosophy of Alfarabi**, Princeton Uni. Pr., Princeton New Jersey, 1992.
- Gazali, **Batınlığın İçyüzü**, Çev. Avni İlhan, T.D.V. Yay., Ankara, 1993.
- Gazali, **El-Munkızu Min-Ad-Dalal**, Çev. Hilmi Güngör, MEB Yay., İstanbul, 1948
- Gazali, **Filozofların Tutarsızlığı**, Çev. B. Karlığa, Çağrı Yay., 1981.
- Gazali, **İslam'da Müsamaha (Faysalü't Tefrika Beyne'l Islam ve'z-Zendıka)**, Çev. S. Uludağ, İrfan Yay., İstanbul, 1972.
- Gibb H.A.R., **Mohammedanism**, A Mentor Book Pub. New York, 1955.
- Golziher I., **Introduction to Islamic Theology and Law**, Trans. By Andreas and Ruth Hamori, Princeton Uni. Pr., Princeton-New Jersey, 1981.
- Hamidullah M., **İslam Peygamberi**, C. I, Çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul, 1991.
- Hamidullah M., **İslam Tarihine Giriş**, Çev. Ruhi Özcan, Beyan Yay., İstanbul, (tarihsiz).
- Hick J., **Religious Pluralism**, **The Encyclopedia of Religion**, Eds. M.Eliade, New York, 1987, Vol: 12, 331-334.
- Hodgson M.G.S., **The Venture of İslam**, The Uni. Of Chicago Pr., Chicago&London, 1977, Vol. I.
- Hourani G.F., **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge Uni. Pr., Cambridge, 1985.
- Hume D., **Din Üstüne**, Çev. Mete Tunçay, Kaynak Yay. İstanbul, 1983.
- Ivry A.L., **Averroes and the West, A Strigt Path A Studies in Medieval Philosophy and Culture**. Ed. R.Link-Salinger, The Catholic Uni.of AmericanPr., Washington .D.C,1988.
- Izutsu T., **Kur'an'da Allah ve İnsan**, Çev.:Süleyman Ateş, Kevser Yay., Ankara, (tarihsiz).
- Izutsu T., **Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar**, Çev.:Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul, (tarihsiz).
- İbni Haldun, **Mukaddime**, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1982, C. 2.

- İbni Rüşd, **Faslü'l Makal (el-Keşf Minhac'il- Edille ile birlikte S.Uludağ tarafından çevrilmiş ve Felsefe-Din İlişkileri adıyla yayınlanmıştır)**, DergahYay., İstanbul, 1985.
- İbni Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Çev., K. Işık, M. Dağ, Ondokuz Mayıs Üni. Yay., Samsun, 1986.
- Kamen H., **The Rise of Toleration**, World Uni. Pr., Toronto, 1967.
- King P., **Toleration**, George Allen and Unwin, London, 1976.
- Kolakowski L., **Kutsalın ve Toprağın İntikamı**, NPQ, C.1, Yaz 1991.
- Kurtoğlu Z., **İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku**, İletişim Yay., İst., 1999.
- Kurtoğlu Z., **Plotinos'un Aşk Kuramı**, Gündoğan Yay., Ankara, 1992.
- Leaman O., **Averroes and His Philosophy**, Oxford Uni., Pr., Oxford, 1988.
- Leaman O., **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, Çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992.
- Lewis B., **İslam Dünyasında Yahudiler**, B. Sina Şener, İmge Yay., Ankara, 1996.
- Locke J., **A Letter Concerning Toleration, A Letter Concerning Toleration in Focus**, S. Mendus & J. Horton (eds.), Routledge Pr., London and New York, 1991.
- Mahdi M. Lerner & R. (Eds.), **Medieval Political Philosophy**, Cornell Uni. Pr., New York, 1991.
- Mahdi M., **Alfarabi, History of Political Philosophy**, Eds. L. Strauss J. Crospey, Rand McNally Pr., Chicago, 1972, s.a. 182-202.
- Mahdi M., **İbn Khaldun's Philosophy of History**, G. Allen&Unwin Pr., London, 1957.
- Mahdi M., **Remarks on Averroes' Decisive Treatise, Islamic Theology and Philosophy** Ed. M: Marmura, State Un. Of New York Pr., Albany, 1984, s.a. 188-203.
- Marlow L., **Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought**, Cambridge Uni.Pr., Cambridge, 1997.
- Mendus S. & Horton J., **Locke and Toleration, A Letter Concerning Toleration in Focus**, S. Mendus & J. Horton (eds.), Routledge Pr., London and New York, 1991, s.a. 1-11.
- Mendus S., **Toleration and the Limits of Liberalism**, Humanities Pr., 1989.
- Mensching G., **Tolerance and Truth in Religion**, Trans. by H.J. Klimkeit, The Uni. Of Alabama Pr., Alabama, 1971.
- Mill J.S., **Özgürlük Üstüne**, Çev. Alime Ertan, Belge Yay., İstanbul, 1985.

- Mottahedeh R.P., , *Toward an Islamic Theology of Toleration Islamic Law Reform and Human Rights*, Eds.:T.Lindholm-K.Vogt, Nordic Human Rights Pub., Oslo, 1993, s.a. 25-36.
- Najjar F.M., *Democracy in Islamic Political Philosophy*, **Studia Islamica**, No:51, s.a. 107-122.
- Najjar F.M., *Alfarabi on Political Science*, **Muslim World**, No: 48, s.a. 94-103.
- Newman J., **Foundations of Religious Tolerance**, Uni. Of Toronto Pr., Toronto, 1982.
- O'Leary De L., **İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, Çev. H. Yurdaydın ve Y. Kutluay, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1971.
- Ocak A. Y., **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 1998.
- Pala İ., *Müsamaha Toplumunda Hoşgörü Şiiri, Aşina Güzeller*, Ötüken Neşriyat, İst., 1998, s.a. 189-191.
- Paret R., *Sure 2: 256 lâ ikrâha fî d-dini, Toleranz oder Resignation*, **Der Islam**, 45, 1969, s.a. 299-300.
- Paret R., *Toleranz und Intoleranz im Islam*, **Saeculum**, No. 21, 1970,344-363.
- Pawlowska I.L., *Three Concepts of Tolerance, Dialectic and Humanism*, No: 1, 1987, s.a. 134-146.
- Rahman F., **Allah'ın Elçisi ve Mesajı**, Çev. A. Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1997.
- Rahman F., **Ana Konularıyla Kur'an**, Çev.:A. Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara, 1993.
- Rahman F., *İbni Sina*, Çev. O. Bilen, **İslam Düşüncesi Tarihi**, C: 2, Ed. M.M. Sharif, İnsan Yay., İst., 1990.
- Raphael D.D., *The Intolerable*, S. Mendus (eds.), **Justifying Toleration, Conceptual and Historical Perspectives**, Cambridge Uni. Pr., Cambridge.
- Rayyıs M.Z., **İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi**, Çev. Ahmet Sarıkaya, Nehir Yay., İstanbul, 1990.
- Rıza A., **Tolérance Muslumane**, Impremiere Clamaron-Graff, Paris, 1877.
- Rosenthal E:I:J., **Ortaçağda İslam Siyaset Düşüncesi**, Çev. Ali Çaksu, İz Yay., İst., 1996.
- Ruggiero G.D., *Religious Liberty*, **Encyclopedia of Social Sciences**, E.R.A. Seligman & A. Johnson (eds.), MacMillan Co., 1950, s.a. 239-246.
- Sourdel D., **Medieval İslam**, Trans. By J.M. Watt, Routledge and Kegan Paul Pr., London, 1986.

- Spinoza, **A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise**, Trans. by R.H.M. Elmes, Dover Publications, New York, 1951.
- Spitz J.F., *John Locke: La découverte du Principe de laïcité*, **Magazine Littéraire**, No: 363, Mars 1998.
- Talbi M., *Religious Liberty: A Muslim Perspective*, **Islamochristina**, No:11 (1985), s.a. 99-113.
- Taylor C., **Çokkültürcülük**, Haz. A.Gutman, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996.
- Uludağ S., **İslam Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İst., 1994.
- Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, Çev. L. Ay, C: IV, M.E.B. Yay., İst., 1996.
- Walzer M., **On Toleration**, Yale Uni. Pr., New Haven & London, 1997.
- Walzer R., **Greek into Arabic**, Bruno Cassirer Pub., Oxford, 1963.
- Watt W. M., **Modern Dünyada İslam Vahyi**, Çev: M. S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara, 1982.
- Watt W.M., **İslamî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı**, Çev. S. Ateş, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1968.
- Watt W.M., **Kur'an'a Giriş**, Çev.:S. Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.
- Watt W.M., **Muhammed Mekke'de**, Çev. M. R. Ayas ve A. Yüksel, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1986.
- Watt W.M., **Islamic Political Thought**, Edinburg Uni. Pr., Edinburg, 1968.
- Weale A., *Toleration, Individual Difference and Respect for Persons*, S. Mendus & J. Horton (eds.), **Aspects of Toleration**, Methuen, London, 1985.
- Wismar A.L., **A Study in Tolerance as Practiced by Muhammad and His Immediate Successors**, Nachdruck, 1969.
- Yürüşen M., **Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996.

**YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU DÖKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ FORMU**

YAZARIN
Soyadı:
Adı:

Merkezimizde doldurulacaktır.

Kayıt No:

TEZİN ADI
Türkçe: Ortaçağ İslam Düşüncesinde Hoşgörü

Yabancı Dil: Tolerance in Medieval Islamic Thought

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans Doktora Doçentlik Tıpta Uzmanlık Sanatta Yeterlilik

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ:
Üniversite: EGE ÜNİVERSİTESİ
Fakülte: EDEBİYAT FAKÜLTESİ
Enstitü: SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Diğer kuruluşlar:
Tarih:

TEZ YAYINLANMIŞSA:

Yayınlayan:

Basım Yeri:

Basım Tarihi:

ISBN:

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı: Arslan, Ahmet

Ünvanı: Prof. Dr

TEZİN YAZILDIĞI DİL: TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI: 203

TEZİN KONUSU (KONULARI):

**Hoşgörü-Dinsel Hoşgörü-Dinler Ve Hoşgörü
Kur'an'da ve İslam'ın İlk Döneminde Hoşgörü
Felasife Geleneği Ve Hoşgörü**

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:

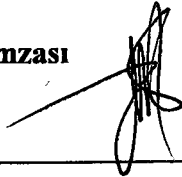
1. HOŞGÖRÜ
2. DİNSEL HOŞGÖRÜ
3. DİNSEL ÇOĞULCULUK
4. İSLAM
5. FELÂSİFE

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

1. TOLERANCE
2. RELİGİOUS TOLERANCE
3. RELIGIOUS PLURALISM
4. ISLAM
5. FALÂSİFA

1. Tezimden fotokopi yapılmasına izin veriyorum.
2. Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümün fotokopisi alınabilir.
3. Kaynak göstermek şartıyla tamamının fotokopisi alınabilir.

Yazarın İmzası



Tarih: 4/5/2000

ÖZET

Çalışmamızda hoşgörü kavramı açısından İslam düşüncesinin bir değerlendirmesini yapmayı amaçladık. Birinci bölümde konuyla ilgili farklı kuramsal yaklaşımlar ışığında hoşgörü ve dinsel hoşgörü kavramlarına ilişkin bir inceleme yaparak, dinsel hoşgörü kavramının doğasını belirlemeye çalıştık. Bu incelemelerden dinsel hoşgörü kavramının 'siyasal' bir içeriğe sahip olduğu sonucuna vardık. Ardından, ikinci bölümde, dinsel hoşgörü kavramıyla ilgili olarak varmış olduğumuz sonuçlardan hareketle, İslam düşüncesinin ana kaynakları olarak kabul edilen Kur'an ve Muhammed'in uygulamalarının üzerinde yoğunlaştık. Bu kaynakların hem hoşgörüyü destekleyen hem de hoşgürsüzlüğe yol açabilen öğeler içerdiğini gördük. Üçüncü ve son bölümde, özellikle siyasal felsefeleri bünyesinde din ve felsefenin uyumunu iddia eden 'felâsife'nin görüşlerini ele aldık. Dinleri 'popüler felsefe' olarak değerlendiren filozoflar, hakikatin doğasına uygun sembollere, allegorilere sahip olan, bu bakımdan da, hakikati kendi kapasiteleriyle kavramsal düzeyde kavrayamayan insanların en yüksek mutluluğu elde etmesine hizmet eden farklı dinleri veya dinsel gelenekleri 'değerli' kabul etmektedirler.

ABSTRACT

In our study we aimed an evaluation of Islamic thought in terms of the concept of toleration. We attempted to give an account of religious toleration in the first chapter by focusing on tolerance and religious tolerance in relation to a number of different theoretical approaches to the issue. At the end of this chapter we came to the conclusion that religious tolerance had a 'political' content. Next, departing from this conclusion we focused on the Quran and Muhammed's practices which were accepted as the main sources of Islamic thought. There we saw that these sources include possible bases for both advocating and rejecting tolerance. In the third and final chapter we observed the views of 'falâsifa', a group of philosophers contending the harmony of religion and philosophy, particularly in the context of their political philosophy. Philosophers, for whom religions were 'popular philosophy', appreciated the value of different religions and religious traditions including symbols and allegories which could express the truth. In their view such religions were the ways of those who were incapable of comprehending the truth by means of rational argumentation, to the highest happiness.

ÖZGEÇMİŞ

1965 yılında Siverek'te doğdum. İlk ve orta öğrenimimi Siverek'te tamamladım. 1983 yılında girdiğim E.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü 1987 yılında bitirdim. Aynı yıl E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Felsefe Tarihi Anabilim dalında Yüksek lisans öğrenimime başladım. "İbni Haldun'un Ahlak Hakkındaki Görüşleri" konulu tez çalışmasıyla yüksek lisans öğrenimimi tamamladım. 1994 yılından bu yana E.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktayım.