



Gerçek ile Kurgu Arasında “Öteki”

Burhanettin TATAR*

Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2005). Gerçek ile Kurgu Arasında “Öteki”, Mîlel ve Nihal, 2 (2), 5-18.

Özet: Mîlel ve Nihal geleneğinde öteki ile yüzleşmenin anlamı nedir? Soruyu daha köklü biçimde sorarsak, İslam düşüncesinde gerçek anlamıyla “öteki” kavramı veya bilinci söz konusu mudur? Kuşkusuz bu sorunun anlamını belirleme çabasının ilk (ve belki de son) uğrak yeri İslam’ın tevhid anlayışı karşısında beşeri düşüncenin nerede ve nasıl konumlandırılacağı sorusudur. Bu makalenin temel iddiası şudur: İslam’ın dışındaki diğer inançlara bağlı insanlar İslam dini ve Müslümanlar için bir “öteki” değildir. Yalnızca onların tek Tanrı karşısında “bir ‘öteki’ oluşturma çabaları” İslam’ın ve Müslümanların reddettiği bir husustur. Daha açık deyişle, tevhid inancının mantıksal bir uzantısı olan İslam’ın evrenselliği anlayışı, bu evrensellik (dolayısıyla tevhid) anlayışını sınırlandıracak bir “öteki”ne ya da ötekini gerçek biçimde konumlandıracak harici bir mekan anlayışına izin vermemiştir.

Anahtar Kelimeler: Mîlel ve Nihal, tevhid, öteki, İslam’ın evrenselliği, farklı inançlar.

Çağdaş felsefe, siyaset, sanat, dinler tarihi ve kültürler arası diyalog gibi çok farklı alanlarda düşüncenin kaderini etkileyerek bir tür imtiyaz elde eden “öteki” kavramına dair köklü bir soruşturma nereden başlamalıdır? Gerçek ile kurgu arasında mantıksal ve dilsel bağlamda açılan sonsuz mekanın iki yakasından birinde durmak

* Doç. Dr., O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

mümkün müdür? Ya da soruyu Kantçı şekilde formüle edersek, “öteki”ni anlama imkanının şartı nedir? Gerçek ile kurgu arasında ayırım yapmamızı sağlayacak veya her ikisinin kaynaşma oranını belirlememize imkan verecek bir aşkın a priori veya ontolojik-dilsel zemin söz konusu mudur? Yoksa bizzat gerçek ve kurgu arasındaki ayırım veya kaynaşma doğrudan dilin bize bir oyunu mudur?

“Öteki” kavramına dair her hangi bir soruşturmada kolayca yükseltilebilecek bu tür soruların düşüncemizi sürükleyebileceği alanları peşinen kestirememekten çok bizzat bu tür soruları hangi noktadan hareketle sorabildiğimizi dahi belirleyemememiz beşeri düşüncenin bir skandalıdır. Zira “gerçek ile kurgu arasında öteki”ni soruşturmak isteyen beşeri düşünce, her şeyden önce, kendisinin nerede konumlandığını ya da konumlanması gerektiğini aşkın bir biçimde belirleyemeyecek kadar derin bir belirsizlik içindedir. Bu bağlamda, Levinas’ın bilincin öteki ile yüzleşmesi esnasında “zaman”ın orijinal haliyle teşekkül ettiğini düşünmesi¹ yani bilincin öteki ile yüzleşmeden önce kendisini aşkın bir biçimde konumlandıramayacağını ileri sürmesi makul görünmektedir. Buna göre beşeri düşünce öteki kavramına dair soruşturmasında kendisini ancak ve ancak öteki ile yüzleşmeden doğan zaman içinde zamansallaşarak konumlandırabilir.

Bu durum onun kendisini asla derin belirsizlik durumundan totaliter bir irade ile kurtaramayacağını söylemenin bir başka yoludur. Bir diğer deyişle, öteki ile yüzleşme esnasında zamansallaşan yani kendi içinde tam (aşkın) bir birlik kuramayacak şekilde farklılaşan² düşünce asla ve asla yüzleştiği “öteki”ne sahip olamayacak³

¹ Bkz. Emmanuel Levinas, *Time and The Other (and additional essays)*, trans. Ri. A. Cohen, Pittsburgh Duquesne University Press, 1987; s. 79; *The Levinas Reader*, edit. Se’an Hand, Oxford: Blackwell Publishers Inc, 1997, s. 45.

² Bu farklılaşma, daha önce Platon ve Heidegger felsefelerinde ortaya konduğu ve bilahare Levinas’ın yeniden dillendirdiği şekilde bir başkasıyla—ondan etkilenmeksizin ve onun derin izine maruz kalmaksızın—ilişkiye girmenin imkansızlığından kaynaklanan varoluşsal bir durumdur ve zamansallığın temel boyutlarından biri varoluşsal açıdan insanın her öteki ile yüzleşme esnasında kaçınılmaz bir etkileşime ve farklılaşmaya girmesiyle tezahür eder. Bu bağlamda Levinas’ın yaklaşımı için bkz. *The Levinas Reader*, ss. 38-87.

ve onu asimile edemeyecektir. Tersinden bakıldığında bu, aynı yüzleşme esnasında beşeri düşüncenin de öteki içinde asimile edilemeyeceğini ima eder. Ne var ki bu noktada bizi bir başka çarpıcı soru beklemektedir: Öteki ile yüzleşmenin anlamı nedir? Şayet beşeri bilinç öteki ile yüzleşebildiği ölçüde zamansallaşabiliyor (yani kendisiyle asla tam bir birlik kuramayacak şekilde farklılaşıyor) ve bu zamansallığı içinde ötekinin (ve bu esnada kendisinin) anlamını soruşturabiliyorsa sonunda elde ettiği “anlam” zamansal bir kurgudan ibaret olmayacak mıdır? Yani ötekinin gerçekliği yalnızca ardında bıraktığı izlerin kurgusal bir yorumundan ibaret olmayacak mıdır?⁴ Bu perspektiften bakıldığında İslam düşünce tarihinde marjinal ve sınırlı bir görünüm arz etmekle birlikte aslında doğrudan merkezi düşüncenin teşekkülünü etkileyen Milel ve Nihal geleneğinde⁵ öteki ile yüzleşmenin anlamı nedir? Soruyu daha köklü biçimde sorarsak, İslam düşüncesinde gerçek anlamıyla “öteki” kavramı veya bilinci söz konusu mudur?

Kuşkusuz bu son sorunun anlamını belirleme çabasının ilk (ve belki de son) uğrak yeri İslam’ın tevhid anlayışı karşısında beşeri düşüncenin nerede ve nasıl konumlandırılacağı sorusudur. Burada klasik İslam düşünürlerini ve daha önce farklı metafizik formatlarda Platon ve Plotinus’u derin biçimde düşündürmüş olan soru gerçek anlamıyla tek Tanrı “karşısında” beşeri düşüncenin konumlan-

³ Bu noktada Levinas’ın “tahakküm” (domination) ve “boyun eğme” (submission) söz konusu olduğunda dahi ötekine sahip olunamayacağını dile getirmesi dikkat çekici bir noktadır. Bkz. Emmanuel Levinas, *On Thinkng-of-the-Other: Entre Nous*, trans. M.B. Smith and B. Harshav, London: The Athlone Press, s. 9.

⁴ Modern düşünceyi hayli uğraştıran temsil (representation) kavramı tam da bu kurgusal yorum sorunundan doğmaktadır. Doğrudan varlığın kendisini sergilemesi (presentation) yerine onun yerini tutacak şekilde totaliterleşen bir imge olarak temsil (representation), öteki ile diyalogu neredeyse imkansızlaştıracak şekilde ötekinin ötekileştirilmesine (suskunlaşmasına) yol açabilmektedir. Bu anlamıyla temsil, ötekinin bir başkası tarafından yeniden üretilmesi ve yönetilmesi anlamında ideolojik boyuta sahiptir. Bu hususa antropolojik açıdan dikkat çeken bir çalışma olarak bkz. Peter Mason, *Deconstructing America: Representations of the Other*, London: Routledge, 1990, ss. 13-185.

⁵ İslam düşüncesinde din ve farklı inanç gruplarını anlamayı ve konumlandırmayı dile getiren Milel ve Nihal geleneği doğrudan Kur’an vahyi ile başlamış ve Hz. Peyamber’in ve daha sonra ashabin muhtelif dini guruplarla yüzleşmeleri esnasında canlı bir geleneğe dönüşmüştür.

ma imkanının söz konusu olup olmadığıdır. Daha açık söylersek, şayet tek Tanrı varsa ve mutlak gerçeklik Tanrı ise bu durumda “Tanrı karşısında” tabiri ne derece anlamlıdır? Burada “karşısında” tabiri yalnızca dilde üretilen bir illüzyon ya da kurgusal bir mekan olmasın?

Platon’un saf gerçekler olarak kabul ettiği ideler “karşısında” duyuşsal algı yoluyla bize sunulan fiziksel dünyayı yarı kurgusal bir mekan olarak kabul etmesi (mağara istiaresi), onun “karşısında” tabirini bir tür illüzyon olarak benimsediğini gösterir. Bir diğere deyişle, Platon için ideler “karşısında” duran bir “gerçek öteki” söz konusu değildir. Ancak ve ancak ideler arasındaki ‘farklılık’tan kaynaklanan bir entelektüel mekan söz konusudur ve bu mekan bir bakıma idelere dayalı söylemlerin rasyonel biçimde inşa edilebilmesini mümkün kılar.

Plotinus’un, negatif teolojik düşünce içinde, Tanrı (Bir)yı mutlak ötekileştirirken tüm evreni “Bir”in sembolü olarak kabul etmesi yani “Bir”in ancak evrenin farklılığı içinde kendisini dolaylı biçimde ele verdiğini ve bu esnada söz konusu farklılığın “Bir”i temsil ettiği ölçüde gerçeklik kazandığını (“Bir”in dışında kendi gerçekliğine sahip olmadığını) belirtmesi sonuçta “Bir” karşısında gerçek anlamıyla bir mekanın olmadığını ima eder. Daha açık deyişle, beşeri düşünce “Bir”in mutlak ötekiliğinin tersine çevrilmiş gerçekliği şeklinde beliren evren içinde kendisini yurtsuz bulmaktadır. Bu beşeri düşüncenin “Bir” karşısında kendisine bile pozitif bir gerçeklik ve kimlik atfedemeyeceğini yani kendisine sahip olmadığını ima eder. Kendisini ve evreni ancak ve ancak Öteki (Bir)’nin ötekisi (“Bir”in tersine çevrilmiş şekli) olarak algılayabilen yani gerçekliği ‘iki öteki arasında’ mistik bir sıçrayış esnasında tecrübe edebilen düşünce zorunlu olarak iki öteki arasında açılan bir kurgusal mekan içinde var olacaktır.

Acaba tevhid inancını katıksız biçimde merkeze alan İslam dini mutlak gerçek olarak kabul ettiği tek Tanrı “karşısında” beşeri düşünce için gerçek bir mekan açabilir mi? Yani İslam’ın tevhid inancı karşısında “öteki” düşüncesine ve kavramına yer bulunabilir mi? Buna paralel olarak, Müslümanlar—kendileri de dahil olmak üzere-

re—gerçekliğe “öteki” kavramından hareketle bakabilirler mi? Yoksa yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, çağdaş düşüncenin kaderini etkileyerek bir imtiyaz elde eden “öteki” kavramı, özü itibariyle, İslam düşüncesine yabancı olmasın?

Her ne kadar İslam düşüncesi içinde mutasavvıf filozofların vahdet-i vücud kuramından alem-i şühud anlayışına, Kelamcılarının atom (cevher) kuramından Meşşai filozofların alemin nispi ezililiği anlayışına değin birbirinden farklı perspektifler söz konusu olsa da, genel olarak, tevhid inancını sarsacak şekilde Tanrı “karşısında” gerçek bir “öteki” için mekan tasarlanmamıştır. Bu bağlamda İslam inancı içinde Tanrı-alem, Tanrı-şeytan, ilahi alem-dünya hayatı, inanç-küfür, iman-şirk gibi kavram çiftleri birbirlerinin mutlak ötekisi şeklinde dualistik bir varlık ya da değer formatında konumlanmazlar. Tam tersine bu kavram çiftleri, yalnızca tevhid inancı doğrultusunda şekillenen hakikat ya da gerçeklik kriteri bağlamında semantik bir ilişkiye sahiptirler. Daha açık deyişle, sözgelimi, küfür ya da şirk İslam inancına nispetle “öteki” olarak gerçek bir mekana sahip değildir veya kafir ya da müşrik asla Tanrı “karşısında” kendi başına bir mekan tutmaz. İslam inancında küfür ya da şirk, ilahi hakikatten ya da gerçeklikten yoksunluk anlamında unutkanlığı, bilinçsizliği yani beşeri düşüncenin kendisini “Allah’ın veçhi”ne nispetle doğru olarak algılayamamasını ifade eder.

Yine Tanrı karşısında alem, ‘kendi başına’ ya da ‘kendi kendine’ bir gerçekliğe sahip “öteki” değildir. O ancak “Allah’ın veçhi”ne nispetle anlam ve gerçeklik kazanan bir süreçtir. Yani Allah’ın eylemlerinin farklı boyutlarda bir tezahürüdür. Benzer şekilde şeytan, Tanrı “karşısında” bir gerçek mekan işgal eden “öteki” değil, yalnızca beşeri gerçeklik algısını ters yüz eden veya salt kurgular içinde sözde-gerçeklik üretmeye çalışan varlık olarak ele alınır. Daha açık deyişle şeytan, doğrudan gerçekliği belirleyen bir güç odağı değil, yalnızca beşeri gerçeklik algısının zaafı ve yanılgıları hakkında bilinçlenmemize “tersinden” vesile olan bir varlık olarak irde-lenir. Bu açıdan İslam düşüncesi asla ‘iki gerçek öteki arasındaki gerilim’ varsayımına dayanan bir dualizme ya da iki farklı güç arasında beşeri zihnin ikircikleşmesine kapı aralamaz.

İslam düşünce tarihinde Milel ve Nihal geleneğinin—aslında doğrudan merkezi düşüncenin teşekkülünü etkilemekle birlikte—marjinal ve sınırlı bir görünüm arz etmesinin nedenini bu genel yaklaşımda aramak uygun görünüyor. Sözelimi, bu gelenek içinde kavramlaştırılan “ehlü'l-ehva” tabiri, (bir tür Platon’un mağarasındaki insanlar gibi) doğrudan gerçeğe yüzünü çevirmek yerine kendi kurgularını gerçeklik olarak kabul eden ya da gerçekliği kendi kurguları içinde ters yüz eden insanları simgeler. Bir başka deyişle, Milel ve Nihal geleneğinde ele alınan ve reddedilen dinler ve mezhepler bir tür insanlığın kurgu (kuruntu) tarihinin parçaları olarak görülürler. Bu nedenle onlar İslam’ın “karşısında” öteki olarak konumlandırılan ve gerçek bir mekana sahip olan dinler ya da mezhepleri değil, yalnızca tarihsel süreçte semantik (dilsel) olarak kurulan bir gerçeklik yorumunu yani gerçeklikten yoksunluğun “anlamını” teşhir ederler. Milel ve Nihal geleneğine yön veren bu genel mantığın izini doğrudan Kur’an metninde sürmek kolaydır. Sözelimi putperest Arapların yöneldikleri bir takım putları (yani onların bir takım metafiziksel gerçekleri kendi başlarına bilebileceklerini sembolize eden kültürel-dini aygıtları), yalnızca bilgisiz bir takım insanlarca uydurulan ve hiçbir gerçekliğe işaret etmeyen isimlerden ibaret gören ayet⁶ bu mantığı çok güzel biçimde belirler.

Buna göre kurgular (kuruntular) yalnızca ‘isimlerin dünyası’na ait olup salt semantik bir alana sahiptirler. Dolayısıyla şirk, yukarıda değindiğimiz üzere, tek Tanrı “karşısında” bir gerçek ötekine yönelmeyi veya inanmayı değil, beşeri muhayyilenin tek Tanrı karşısında bir kurgusal öteki oluşturma çabasına işaret eder. Milel ve Nihal geleneğinin İslam düşünce tarihinde marjinal ve sınırlı bir görünüm alması, bu geleneğin “gerçek öteki” ile değil, kimi insan birey ve topluluklarının tek Tanrı karşısında “bir ‘öteki’ oluşturma çabasını” irdelemesinden kaynaklanır. Kanaatimizce “gerçek öteki” ile “bir ‘öteki’ oluşturma çabası” arasındaki köklü ayrımı yapmadan Milel ve Nihal geleneğine hakim olan temel mantığı kavramak pek mümkün değildir.

⁶ Necm (53), 23.

Bu yaklaşımın mantıksal bir sonucu şudur: İslam’ın dışındaki diğer inançlara bağlı insanlar İslam dini ve Müslümanlar için bir “öteki” değildir. Yalnızca onların tek Tanrı karşısında “bir ‘öteki’ oluşturma çabaları” İslam’ın ve Müslümanların reddettiği bir husustur. Özellikle Kelamcıların vurguladığı “fitrat dini” tabiri ya da “ortak fitrat” inancı Müslümanların diğer din mensuplarını—şahıslar veya bireyler olarak—öteki formatında görmediğine işaret eder. Özü itibariyle teolojik olan bu genel yaklaşımı (yani İslam’ın ve Müslümanların diğer din mensuplarını “öteki” olarak görmediğini) İslam düşünce tarihinde belki en iyi ifade eden Aynulkudat Hemedani’dır. Hemedani, Tanrı karşısında gerçek anlamda “uzaklık” ya da “yakınlık” gibi kavramların kullanılamayacağına ya da “öteki”ne zemin teşkil edebilecek bir gerçek mekanın bulunmadığına işaret eder ve Tanrı ile diğer tüm yaratıklar arasındaki ilişkinin, sanki yazar ile yazdığı yazılar arasındaki ilişkilere benzediğini belirtir.⁷ Waardenburg’ün gözlemlediği üzere, İslam tarihinde halk düzeyindeki Müslümanların, resmi makamlara veya dini otoritelere nispetle, daha kolayca gayri Müslimlerle ilişkiye (diyalog) girebilmelerini⁸ bu temel teolojik algının tarihsel bir yansıması olarak ele almak uygun görünmektedir.⁹ Daha açık deyişle, tevhid inancının mantıksal bir uzantısı olan İslam’ın evrenselliği anlayışı, bu evrensellik (dolayısıyla tevhid) anlayışını sınırlayacak bir “öteki”ne ya da

⁷ Bu konuda geniş bilgi ve tahlil için bkz. Toshihiko Izutsu, *Creation and Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Oregon: White Cloud Press, 1994), ss. 98-118.

⁸ Jacques Waardenburg, *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey*, edit. Jacques Waardenburg, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 48

⁹ Farklı bir dini metafizikten hareketle bir başka inanç sistemini teolojik yapısı içinde ele almak ve eleştirmek yerine doğrudan o inanç sisteminin yaşayan taraftarlarıyla gündelik hayat içinde yan yana bulunma düşüncesi son zamanlarda baskın bir tutum haline gelmektedir. Bu bağlamda muhtemelen en etkin yaklaşımı W. C. Smith, “ötekini, onun kendisini anladığı şekliyle anlamaya çalışma” şeklinde dile getirmiş görünüyor. Öyle ki Smith yalnızca ötekiyle aynı anda aynı mekanda hazır olma (presence) fikrinin ötesine gider ve “Is the Qur’an the Word of God?” makalesinde ortaya koyduğu üzere ötekinin mesajına açık kalma fikrine uzanmaya çalışır. Bkz. W. Cantwell Smith, “Is the Qur’an the Word of God?” in *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, edit. Willard G. Oxtoby, New York: Harper and Row Publishers 1976, ss. 23-40.

ötekini gerçek biçimde konumlandırarak harici bir mekan anlayışına izin vermemiştir.¹⁰

Bu açıdan bakıldığında gerek, Kur'an'da belirtildiği üzere, insanların farklı topluluk ve kabilelere ayrılmasını¹¹ gerekse tarihsel süreçte oluşan "darul-harb-darul-İslam" kavram çiftini ve bu kavram çiftine eklenen "zımmi" tabirini, üzerlerinde dini bir rengi taşımakla birlikte, daha çok pratik ve pragmatik açılardan yapılan coğrafi, kültürel, siyasi, askeri, hukuki ve ekonomik ayrımlar olarak görmek uygun görünüyor. Yani ne farklı kabileler, topluluklar ya da kültürler içinde yaşayan insanlar ne de darul-harb ve zımmi gibi ayrımlar içinde algılanan bireyler İslam dini açısından "gerçek öteki"ni temsil etmezler. Bunun en temel nedeni, yukarıda kısmen dile getirdiğimiz üzere, İslam dininin bu ayrımlar içinde düşündüğü insanlara ontolojik ya da varoluşsal açıdan değil, yalnızca eylemleri açısından yaklaşmasıdır. Daha açık deyişle, İslam dini söz konusu pratik ve pragmatik ayrımlar içinde düşündüğü insanları Tanrı "karşısında" bir mekan işgal eden ontolojik öteki olarak değil, yalnızca inanma, düşünme, bir takım hedeflere yönelme gibi eylemler açısından Müslümanlardan farklılaşan ve bu anlamda İslam'ın ontolojik evrenselliğini (tevhid) sınırlandırmayan bireyler ya da topluluklar olarak görür. Ve İslam düşünce tarihinde söz konusu birey ve topluluklarla Müslümanların yüzleşmesinin, günümüzde özellikle Levinas, kısmen Gadamer, Ricoeur ve Derrida'nın "öteki" felsefelerinde vurgulanan gerçek bir ontolojik karşılaşmadan farklı olarak, "karşılıklı bilme" ya da "karşılıklı aşinalık kazanma" (li tearafu) olarak ele alınması, ilişkinin ontolojik değil, eylemler düzeyinde anlaşılmasından kaynaklanır.

¹⁰ İslam'ın, monoteist karakterine rağmen "seçilmiş halk" (chosen people) kuramı ışığında kendisini algılayan Yahudilikten ayrıldığı noktayı bu bağlamda ele almak uygun görünmektedir. Zira Yahudi inancı "seçilmiş halk" kuramından hareketle tek Tanrı inancının mantıksal sonucu olan evrensellik fikrini sınırlandıracak şekilde bir "öteki" inşa etmekte ve kendisini merkeze almaktadır. Bu bağlamda Yahudi inancının güzel bir özeti için bkz. Michael Wyschogrod, "Islam and Christianity in the Perspective of Judaism" in *Dialogue of the Abrahamic Faiths*, edit. I. R. Al-Faruqi, Virginia: al Sa'dawi Publications, 1991, ss. 13-18.

¹¹ Hucurat (49), 13.

Bu son noktanın felsefi ve teolojik varsayımı, gerçekte derin bir düşünmeyi bizden talep etmektedir. “Karşılıklı bilme” ya da “karşılıklı aşinalık kazanma” anlayışının en temel varsayımı yine bizi İslam’ın tevhid anlayışına yani “tek Tanrı’nın veçhi”ne nispetle beşeri bilincin kendisini algılamasına geri götürür. Şayet tek Tanrı’nın veçhi “karşısında” gerçek ötekinin tezahürüne imkan veren bir mekan söz konusu değilse, bu durumda mantıksal olarak Müslümanlar için de Tanrı’nın veçhi karşısında özel olarak belirlenmiş bir mekan söz konusu olmayacaktır. Daha açık deyişle, İslam’ın tevhid inancı, bu inancın mantıksal uzantısı olan evrensellik fikrini sınırlandıracak biçimde Tanrı karşısında bir özel mekanın belirlenmesine imkan vermemektedir. Bu nedenle İslam, Müslümanları “hakkati elinde bulunduran” yani “merkezde mesken tutan” bir imtiyazlı kategori olarak görmez. Tam tersine “tek Tanrı’nın veçhi” karşısında açıkça Müslümanlar için belirlenmiş merkezi bir hakikat alanı söz konusu olmadığından Müslümanlar da tek Tanrı karşısında mekansal olarak kendilerini konumlandıramazlar.

Kısacası, İslam’da tek Tanrı’nın merkeziliği anlayışı Müslümanların merkezietçi ve buna paralel olarak “gerçek öteki” varsayımına dayanan “kapsayıcı” (inclusivist) ve dışlayıcı (exclusivist) gibi rejimlere yönelmesini talep etmez. Tek Tanrı’nın veçhine nispetle Müslümanlar da, diğer inanç mensupları gibi yurtsuz ve mekansızdır. Ve bu mekansızlık ya da yurtsuzluk anlayışı, özellikle Alman idealizminde görebileceğimiz, merkezi bir “Ben” fikrine¹² geçit vermediği için, aynı mantıkla yine bir başka merkezi temsil eden “Öteki” anlayışına da geçit vermez.

Bu açıdan bakıldığında yukarıda sözü edildiği şekliyle İslam düşüncesinde geliştirilen ayırımların neden yalnızca pratik ve pragmatik açıdan yapılmış ayırımlar olduğu ve bu ayırımların “kar-

¹² Temelde Descartes’in “özne” tasarımının bir devamı olarak görülebilecek Alman idealist geleneğinde, Kant’ta “self-apperception” (kendini doğrudan kavrama) sorunu olarak irdelenen ve daha sonra Fichte ve Schelling felsefelerinde alt yapısı hazırlanmış haliyle Hegel’de önce köle-efendi diyalektiği ve sonra öz-bilinçler arası diyalektik ve en sonunda Mutlak Geist şeklinde biçimlenen merkezi Ben tasarımı, muhtemelen Batı düşüncesinde sürekli olarak merkezi Ben karşısında bir Öteki’nin kurgulanmasında önemli rol oynamıştır.

şılıklı bilme" veya "karşılıklı aşinalık kazanma" gibi daha çok eylemler düzeyinde bir ilişkinin tesisine yol açtığı daha iyi anlaşılabilir. Bir başka deyişle, karşılıklı olarak bilinecek şey, ötekinin ontolojik ötekiliği değil,¹³ yalnızca pratik ve pragmatik ayırımlar içinde düşünülen birey ve toplulukların farklı eylemleridir. Benzer mantık çizgisini sürdürerek şu söylenebilir: Genel İslam düşüncesi içinde Milel ve Nihal geleneğinin ilk bakışta marjinal ve sınırlı görünmesine rağmen, gerçekte merkezi düşüncenin teşekkülünü etkilemesinin gerisinde Müslümanların tek Tanrı'nın veçhine nispetle yurtsuzluğu ve mekansızlığı anlayışı bulunur. Bizzat Müslümanlar da Milel ve Nihal geleneğinin bir parçasıdır. Daha açık olarak söylersek, kendi dinlerini ancak yorumlayarak yani gerçekliği önemli ölçüde kurgulayarak anlayabilen Müslümanlar için salt gerçek ve salt kurgu arasında açık bir ayırım yapabilmelerine imkan veren aşkın (müteal, transcendental) bir mekan ya da aşkın bir "Ben" tasarımı söz konusu değildir.

Aksi halde bu, özü itibariyle tevhid anlayışıyla çelişecek biçimde, tek Tanrı'nın veçhi "karşısında" Müslümanların imtiyaz ve garantörlüğünü simgeleyen bir aşkın mekan tasavvuru olurdu. Mekansızlığın ve yurtsuzluğun gerçek anlamı, beşeri düşüncenin kurgu ile gerçek arasında asla tam olarak ayıramayacak şekilde zamansal oluşu ile tezahür eder. Ve tam bu nokta neden Kur'an'ın her zaman "bizi doğru yola eriştir"¹⁴ şeklinde Müslümanların bilincine derin bir zamansallığı yerleştirmeye çalıştığını açıklar. Ve yine tam bu nokta neden Kur'an'ın sık sık beşeri bilincin kendi zaaf ve yanılıklarını yani salt kurgularını fark etmesinde tersinden rol oynayan şeytana dikkat çektiğini açığa çıkarır. Şeytan kavramı, beşeri bilincin zamansallığının, unutkanlığının ve faniliğinin yol açabildiği olumsuz durumlara karşı uyanık bir reflektif düşüncenin oluşumu esnasında gerçek anlamını kazanır. Kısaca söylersek, o beşeri bilincin

¹³ Bu bağlamda Levinas'ın, genel Batı düşüncesinin bir hastalığının devamı olarak Heidegger'in ontolojisini varlığın bilinmesini ve böylece bilgi yoluyla onun ötekiliğine hükmetme projesi olarak ele alması dikkate değer görünmektedir. Ayrıntılı bilgi ve tartışma için bkz. R. J. Sheffler Manning, *Interpreting Otherwise than Heidegger*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1993.

¹⁴ Fatıha (1), 6.

daima kendisini gerçek ile kurgu arasında bulmakta olduğunu sembolize ederek bizi bir üst farkındalık alanına götürür. İlk bakışta tarihsel süreç içinde geliştirilen kimi metafiziksel yaklaşımlarla çelişse de, İslam’ın tevhid anlayışı ya da “tek Tanrı’nın veçhi” inancı metafiziksel bir aşkınlık tasarımıyla ziyade derin bir zamansallık ve fanilik fikrini beşeri düşünceye aşılacaktır.

Sonuç olarak söylersek, tevhid ya da tek Tanrı’nın veçhi anlayışını merkezi kavram olarak benimseyen Milel ve Nihal geleneğinin genel mantığı içinde, modern seküler tarihselci düşüncenin daha çok tarihsel-ontolojik düzlemde geliştirdiği “öteki” bilinci yer almamaktadır. Bunun en temel nedeni Milel ve Nihal geleneğinin tüm insanları, modern seküler tarihselci düşüncenin telkin ettiği şekliyle farklı tarihsel zeminlerde kendine özgü mekanlar işgal ederek aşılabilir, nüfuz edilemez bir ötekine dönüşen ontolojik gerçeklikler yerine, tek Tanrı’nın veçhi karşısında mekansız ve yurtsuz varlıklar olarak kabul etmesidir. Daha açık deyişle, Milel ve Nihal geleneğinde tevhid inancı, insanların tek Tanrı’nın veçhi karşısında mekansızlığı ve yurtsuzluğu—dolayısıyla sürekli Tanrı’ya bağımlılığı—anlamında derin bir zamansallık fikrini telkin ederken, modern seküler tarihselci düşünce tarihsel farklılıkları aşılabilir ve nüfuz edilemez bir öteki şeklinde tasarlayarak tarihsel zamansallık fikrine ulaşmaktadır. Her iki düşünce geleneğinin sahip olduğu farklı zamansallık tasarımları arasında bir karşılaştırma yapmak bu yazının temel amacı olmasa da, genel olarak söylersek, Milel ve Nihal geleneğinin benimsediği zamansallık tasavvuru Ben-Öteki metafiziğine ya da dualizmine geçit vermeyecek şekilde yalnızca beşeri eylemleri dikkate alır. Oysa modern seküler tarihselci düşünceye artık egemen görünen tarihsel zamansallık fikri kendi içinde varsaydığı Ben-Öteki metafiziği doğrultusunda merkezîyetçi ya da marjinal düşünce türlerinin üremesine zemin teşkil ediyor görünmektedir. Bu yüzden olsa gerek, Batı’nın dinler algısı içinde genel olarak kapsayıcı (inclusivist), dışlayıcı (exclusivist), diyalogcu ya da

işbirlikçi (cooperational) gibi Ben-Öteki metafiziğinin etkisini yansıtan formatlar oluşmaktadır.¹⁵

Oysa, farklı inançlar açısından bakıldığında her ne kadar İslam'ın tevhid anlayışı muhtemelen bir genel metafiziksel anlatı ya da tarihsel kurgu olarak görülse de, doğrudan bu anlayışın ürettiği düşünce formatı içinden bakıldığında Milel ve Nihal geleneğinde kapsayıcı, dışlayıcı veya diyalogcu gibi gerçekte Ben-Öteki metafiziğini varsayan düşünce formatlarının yer almadığı fark edilecektir. Yalnız Milel ve Nihal geleneğinin belki en büyük zaafı, yukarıda tevhid kavramının açıklayıcısı olarak sıkça kullandığımız “tek Tanrı'nın veçhi” tabiri etrafında Gazali, İbnü'l- Arabi, Mevlana gibi mutasavvıf filozoflarca geliştirilen pozitif dil yerine, onun daha çok Kelamcıların ve Meşşai filozofların ‘soğuk ontoloji’ olarak adlandırabileceğimiz “yüz”den önemli ölçüde yoksun (veçhi belirsiz) bir aşkın Varlık olarak Tanrı¹⁶ tasavvurunu seslendiren dili kullanmış olmasıdır. Bunun başlıca nedeni Milel ve Nihal geleneği içinde teknik anlamda eser vermiş yazarların genelini Kelamcıların, filozofların veya bunların etkisi altında düşünen kişilerin oluşturması olmasıdır.

Oysa Kur'an'da yer aldığı şekliyle tevhid anlayışı, bize öyle geliyor ki, mutasavvıf filozofların daha iyi keşfettikleri üzere bir ‘sıcak ontoloji’yi yani Tanrı'nın veçhine nispetle evreni ve beşeri varlığı varoluşsal formatlar içinde ele alan bir perspektifi ön görmektedir. Bu noktada bir yanlış anlamaya mümkün olduğunca engel olmak için, “Tanrı'nın veçhine nispetle” tabirini genel olarak “eylemler

¹⁵ Bu kavramların anlamları ve temsilcileri hakkında derli toplu bilgi için bkz. Donald K. Swearer, *Dialogue: The Key to Understanding Other Religions*, Philadelphia: The Westminster Press, ss. 25-50; Edit. Martin E. Marty, *Attitudes Toward Other Religions: Some Christian Interpretations*, New York: Harper and Row Publishers, 1969; yine bkz. Editör: C. S. Yaran, *İslam ve Öteki*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.

¹⁶ Oysa Kur'an'da tüm evrenin süreç olarak sona ermesi durumunda geriye yalnızca tek Tanrı'nın veçhinin kalacağı belirtilmesi (Rahman (55), 27), Tanrı kavramının “yüz” ya da “vech” sahibi olarak ele alınmasının ve anlaşılmasının çok uygun olduğunu gösterir. Ve burada “vech” tabirini yalnızca “varlık” şeklinde kimlikten ve perspektiften yoksun bir olgu ya da eylem şeklinde ele almak kimi metafiziklerin içine düştüğü bir düşünce sorunudur.

düzeyinde” gerçekleşen bir Tanrı-insan ilişkisi (eylem ontolojisi) olarak ele aldığımızı belirtelim. İslam geleneğinde özel bir yere sahip “cılve-i Rabbani” tabiri ve “O her gün (her an) yeni bir iştedir” anlamındaki Kur’an ayeti¹⁷ yüzleşmenin eylemler düzleminde gerçekleştiğini ima etmesi anlamında dikkat çekicidir. Daha açık deyişle İslam, nasıl insanlar arasındaki ilişkiyi “eylemler düzleminde” gerçekleşen bir ilişki olarak görüyorsa benzer şekilde Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi de eylemler düzeyinde gerçekleşen bir ilişki olarak görmektedir. Karşılıklı eylemler düzlemini ya da eylem ontolojisini aşacak şekilde iki farklı varlığın doğrudan yüzleşebileceğini varsaymak tam bir illüzyon olarak görünmektedir. Beşeri düzlemde bile “eylemlerin gerisine gidebilecek şekilde” kişinin doğrudan kendisini algılaması veya varlıkların “iki kaba olgu ya da tortu” şeklinde karşılaşması mümkün değilse, insanın Tanrı ile karşılıklı eylemlerin gerisine gidecek şekilde iki farklı varlık olgusu (tortusu) biçiminde yüzleşmesi imkansızdır. Eylemlerin gerisinde durduğu kurgulanan varlık—eylemlerden ayrı olarak düşünüldüğünde—tam anlamıyla bir (zihinsel) tortuya dönüşür ki, bu klasik İslam düşüncesinde ele alındığı şekliyle “Faal (Etkin) Varlık” anlayışına aykırıdır. Klasik İslam düşüncesinde “Varlık” (Tanrı), “Mutlak Eylem”in kendisidir. Buna bağlı olarak insan, eylemin gerisinde duran bir varlık tortusu değil, aksine eylem esnasında (içinde) kavranabilir düzeye erişen bir zamansal varlık süreci olarak ele alınır. Kısacası insan ve Tanrı ilişkisi mekansal değil, eylemler-arası zamansal bir ilişki şeklinde anlaşılır.

Çağdaş İslam düşüncesinin bu eylem ontolojisinden hareketle tevhid anlayışının beraberinde getirdiği zamansallık fikrini yeni baştan ele alması onun, Batı’nın seküler tarihselci düşüncesine ege-men görünen tarihsel zamansallık fikrinin varsaydığı Ben-Öteki metafiziğinin ötesinde, bir öteki ya da ikilem üretmeyen düşünce formatları geliştirebilmesine imkan sağlayabilir. Bir başka deyişle, onun her şeyi nesneleştirmeye çalışan Kartezyen düşünce biçiminin ötesinde nesneleştirmeyen bir düşünce biçimi olarak tarihte faaliyet göstermesi mümkündür. Bu bağlamda, dini inançların asıl değeri

¹⁷ Rahman (55), 29.

yalnızca onlara inanma eyleminde değil, belki bundan çok daha önemli olarak bu inançların önümüzde açtıkları çeşitli düşünme imkanlarını keşfedebilmekle ortaya çıkar. Modern beşeri düşünce- nin kendi zamansallığının ve yurtsuzluğunun faturasını, gerçek ile kurgu arasında ikirciklik arz edecek şekilde ürettiği “öteki”ne kes- mesi, yani dünyayı Ben-Öteki metafiziğinin etkisi altında algılaması aşılması gereken bir ciddi sorun olarak karşımızda durmaktadır.



“Other” in between Reality and Fiction

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2005). “Other” in between Reality and Fiction, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 5-18.

Abstract: What is the meaning of “confrontation with the other” in the tradition of Milal and Nihal? To ask the question more basically, is there a full concept and consciousness of “Other” in Islamic thought? Any attempt for exploring the meaning of these questions has to take into consideration first (and maybe last) the question where and how human thought can be situated with reference to Is- lamic notion of tawhid. The basic claim of this paper is as follows: the men of other belief systems are not real “other” for Islam and Muslims. Islam and Muslims refute basically their attempt to speculate (or culturally construct) an “other” over against unique God of Islam. Said more openly, Islam’s claim to universality (which is logical extension of its notion of tawhid) cannot allow a space for speculation or cultural construction of other as a restriction of its claim to universality.

Key Words: Milal and Nihal, tawhid, other, Islam’s claim to universality, different belief systems
