

Klasik İslâm Düşüncesinde Gayri Müslimleri Temsil Sorunu

Burhanettin TATAR*

Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2007). Klasik İslâm Düşüncesinde Gayri Müslimleri Temsil Sorunu, Milet ve Nihal, 4 (1), 11-32.

Özet: Klasik İslâm düşünürlerinin İslâm dışı inançlar ve kültürler karşısında geliştirdiği zengin düşünce mirası, Müslümanları birbirleriyle yakından ilintili iki temel sorun eşliğinde tarihsel olarak etkilemeye devam etmektedir. İlk sorun, bu düşünce mirasının doğrudan Kur'an metniyle ilişkisini ilgilendirirken, ikinci sorun bu düşünce mirası içinde gayri Müslimlerin inanç ve kültürleriyle ilgili oluşturulan imgelerin Müslümanlarla gayri Müslimler arasında makul ve ahlaki bir ilişkinin oluşumunda rol oynayıp oynamadığı ile ilgilidir.

Bu makale çalışmasında şu iddia ileri sürülmektedir: Kur'an'ın gayri Müslimlere yönelik ifadelerinin 'onlar hakkında kavramsal düşünce'ye dönüştürülmesi Kur'an ve entelektüel (kavramsal) söylem arasında, "anlama ve açıklama", "sonsuz semantik alan ve muhtevanın kavram içinde sınırlandırılması", doğrudan ifadenin ahlakiliği ve dolaylı kavramın mesafe açması" gibi ayırımlara yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Düşünce mirası, Kur'an, Müslümanlar, Gayri Müslimler, anlama, açıklama.

Klasik İslâm düşünürlerinin İslâm dışı inançlar ve kültürler karşısında geliştirdiği zengin düşünce mirası, Müslümanları birbirleriyle

* Doç. Dr., OMÜ. İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı.

le yakından ilintili iki temel sorun eşliğinde tarihsel olarak etkilemeye devam etmektedir. İlk sorun, bu düşünce mirasının doğrudan Kur'an metniyle ilişkisini ilgilendirirken, ikinci sorun bu düşünce mirası içinde gayri Müslimlerin inanç ve kültürleriyle ilgili oluşturulan imgelerin Müslümanlarla gayri Müslimler arasında makul ve ahlaki bir ilişkinin oluşumunda rol oynayıp oynamadığı ile ilgilidir.

Klasik İslâm düşünce tarihinde muhtelif algı sınırları içinde düşüncenin nesnesi, muhtevası ya da fenomen haline gelen şey ile bu muhtevanın başat kaynağı olan Kur'an metni arasında ne tür bir ilişki vardır? Aynı soruyu, yukarıda kısmen dile getirdiğimiz bağlam içinde yeniden sorarsak, İslâm düşünce mirası içinde 'düşüncenin muhtevası, nesnesi, ya da fenomen haline gelmiş olan İslâm dışı inançlar, kültürler ve bunların mensupları' ile 'Kur'an'da dile getirildiği şekliyle İslâm dışı inançlar, kültürler ya da bunların mensupları' aynı gerçeklik düzeyini mi gösterirler? Kur'an'da dile geldiği şekliyle İslâm dışı inançlar ve bunların mensupları bir 'ifade' (expression) hadisesi midir? Yoksa bir nesne, fenomen, sembol veya tarihsel bir olgu mudur? Bu çalışmada Kur'an'ın 'ifade' tarzıyla İslâm düşüncesinin 'kavramsal' yapısı arasında önemli mahiyet farklılığı olduğu ve bu farklılığı dengeli bir biçimde ele almanın günümüz İslâm dünyasında kaçınılmaz hale geldiği ileri sürülecektir.

Yukarıdaki sorular eşliğinde gerçekleşecek bir düşünme süreci, Klasik İslâm düşünce mirasının tarihsel etkisinin bize 'apaçık cevaplar' sunmaktan daha çok, köklü bir varoluş sorunuyla bizi yüzleştirerek tezahür ettiğini fark edebilecektir. Zaten klasik İslâm düşüncesinin bize belki en büyük mirası, kendi düşünme nesnesini, muhtevasını ya da cevaplarını hazırca sunması değil, tam tersine İslâm düşüncesini kendi varoluş sorunu ile yüzleştirmiş olan tarihsel sorularla bizi tanıştırabilmesidir. Düşünceyi 'düşünce hadisesi' haline getiren şey, onun birtakım varlıkları belirli bir algı sınırı içinde 'nesne' ya da 'fenomen'e dönüştürmesinin çok gerisinde, onu kendi varoluş sorunuyla doğrudan yüzleştiren soruları keşfedebilmesidir.

Bu durum, bu çalışma kadar klasik İslâm düşüncesi üzerindeki tüm çalışmaların da dikkate almak zorunda olduğu kritik bir noktayı açığa çıkarır. Klasik İslâm düşüncesini bir 'düşünce hadisesi' olarak algılamak ile onun kendisine 'muhteva, nesne ya da fenomen' haline getirdiği şeyleri kavramak aynı şey değildir. Bir düşüncenin 'düşünce hadisesi' haline gelebilmek için kendi varoluş sorunuyla yüzleşmesine imkan veren soruları keşfedebilmesi ile bu sorulara yönelik olarak ürettiği cevaplar bir şekilde farklı şeyler ise, bizi bekleyen önemli görevlerden biri, Klasik İslâm düşüncesini bir 'düşünce hadisesi' haline getiren sorular ekseninde üretilen cevapları yorumlayabilmektir.

Bu görevin önemi hem çağdaş İslâm düşüncesinin kendi klasik geleneği ile organik irtibatını açığa çıkarmasının zorunluluğundan hem de özellikle çağdaş Batı düşüncesi karşısında kendi 'varoluş' sorunu ile ciddi biçimde yüzleşmesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında günümüz İslâm düşüncesinin diğer dini düşüncelerle 'diyalog'a girip girmemesine yönelik tartışmalar, bu düşüncelerin kendilerine 'muhteva, nesne ya da fenomen' haline getirdiği hususların 'küresel pazar'da teşhir edilmesi veya karşılıklı pazarlanması gibi bir sermaye ilişkisinin çok gerisinde, modern dünyada varoluş sorununa karşı çözüm üretme çabaları olarak ele alınmalıdır.

Çağdaş dünyada İslâm düşüncesinin 'diyalog sorunu' ya da 'kendi varoluş sorunuyla yüzleşmesi' bağlamında diğer dini düşünceler ve bunların mensupları hangi gerçeklik düzeyinde algılanmaktadır? Onlar her şeyden önce bir 'ifade' (expression) hadisesi midirler? Yoksa çağdaş İslâm düşüncesinin algı sınırına göre biçimlenen nesne, fenomen, sembol veya tarihsel bir olgu mudur? Bu sorular, hemen fark edileceği üzere bizi Kur'an'da gayri Müslimlerin eylem ve inançlarına ilişkin beyanların statüsü ile klasik ve çağdaş İslâm düşüncelerinin gayri Müslimleri ve onların dini düşüncelerini algılayış biçimlerini aynı anda ilgilendiren ortak sorulardır.

Kur'an'da gayri Müslimlere ve onların inançlarına yönelik be-

yanların statüsü sorunu, gerçekte Kur'an'ı yorumlama sorunu ve bu soruna cevap olarak üretilen yorumlama modelleri bağlamında geniş bir çerçeveye oturmaktadır. Bu noktada doğrudan Kur'an'ın literal, ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve tarihsel konumuna dair yaklaşımların zenginliği ve zıtlıkları karşısında gayri Müslimlere dair ifadelerin statüsü sorununun da farklı görünüm alabileceği kolayca varsayılabilir. Bu karmaşık ortam içinde bir çıkış yolu bulabilmenin belki en iyi çaresi, Kur'an'ın statüsünün belirlenmesinde başat rol oynayan 'tevhid'in söz konusu sorular bağlamında nasıl anlamlandırıldığını irdelemektir.

Açıkçası Kur'an metninde 'tevhid', sonsuz bir yaratıcı güç olarak Allah'ın muhatap aldığı insanlar karşısında 'kendisini niteleme şekli ya da ifadesi' iken, daha sonra gelişen felsefi, kelami ve siyasi akımlar içinde 'tevhid' bir 'kavram'a dönüştürülmüştür. Ve bu 'kavram' kendisini üreten düşünce akımlarının benimsediği yorumlama modellerine göre 'ilke', 'sembol', 'ontolojik kaynak', 'kutusal', 'bilginin ve değerlerin nihai zemini', 'siyasi simge' gibi farklı görünümleri kuşatan bir şemsiye görevini üstlenmiştir.

Bu yönüyle Allah'ın ruhlarla gerçekleştirdiği "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?", "Evet" şeklindeki soru-cevap ilişkisine dair Kur'an'ın dramatik anlatımında¹ açıkça belirginleşen ve bizzat Kur'an'ın kendi diyalojik metin statüsünü de şekillendiren 'Allah'ın muhataplara kendisini doğrudan (1. şahıs olarak) ifade etme' hadisesi yerini '3. şahıs hakkındaki konuşma' düzeyine bırakmıştır. Bu durum, İslâm düşüncesinin kendisini 'kavramlaştırma' sürecinin en belirgin karakteristiğidir.

Kuşkusuz söz konusu 'kavramlaştırma' süreci, İslâm düşüncesinin kendi kuramsal gelişimi açısından çok önemli olmakla birlikte aynı zamanda ödemek zorunda kaldığı bedellerin bir yekununa işaret eder. Zira Kur'an metninde Allah'ın kendisine dair bir ifade şeklini, 3. şahıs hakkındaki konuşma konusu haline getirmek, her şeyden önce 'doğrudan ifade'nin açıkça sınır konamaz anlam alanını ve etkisini belli bir kavramsal yapı ya da algı sınırı içinde

14 ¹ Araf 7/172.

'nesne, muhteva veya fenomen' haline dönüştürerek bir *temsil sorununu* ortaya çıkarmaktır.

Bu durum, Allah ile muhatapları arasındaki ilişki içinde ortaya çıkabilecek manevi ve tarihsel tecrübeleri bir kenara bırakmayı ve daha çok rasyonel düşünce içinde 'açıkça kavranabilir muhtevayı' seçip ayıklama işlemini beraberinde getirmiştir. Özellikle tasavvufun, Kelam ve felsefenin belli bir kavramsal yapı içinde Tanrı'yı '3. şahıs hakkında konuşma konusuna indirgeme' çabasına karşı ciddi tepki vermesinin ve Müslüman kitlelerin kendilerini "avam" adı altında 'tek tipleştirme'ye ve '3. şahıslar yığını'na indirgemeye teşebbüs eden Kelamcılarla filozofları pek sahiplenmelerinin temel nedenlerini bu noktadan hareketle aramak uygun görünmektedir. Bunun yanı sıra, Selefi, Zahiri ve İhya hareketlerinin—açıkça ve tutarlı şekilde formüle etmekte başarısız görünmelerine rağmen—İslâm düşüncesini yeniden 'metnin kendisine dönme'ye çağrılarının gerisinde, söz konusu kavramlaştırma sürecinde Tanrı'yı 1. şahıs konumundan 3. şahıs konumuna indirgeyerek temsil etme çabasına karşı tepkiler bulunmaktadır.

Geldiğimiz bu noktada, Allah'ın 3. şahıs olarak temsiline duyulan tepkiler ile Kur'an metnine dönüş çağrıları arasındaki paralellik daha bir görünür hale gelmektedir. İslâm düşünce tarihinde Kur'an'a dönüş çağrıları, aynı zamanda 'kavram'dan, 'Allah'ın kendisini doğrudan ifadesi'ne dönüş çağrısı olarak tezahür etmiş görünmektedir. İşte bu nokta 'tevhid'in algılanma biçimleri arasındaki temel bir farklılığı da açığa çıkarmaktadır. Kavramlaştırma süreci içinde ortaya çıkan tevhid bir 'zihinsel mahiyet' arz ederken, Kur'an'da Allah'ın doğrudan kendisini ifade etme şekli olarak tevhid ise Allah ile bir yüzleşme, ikrar, itiraf, nefis muhasebesi, insanın kendi konumunu yeniden hatırlaması gibi varoluşsal, aksiyolojik, psikolojik ve zihni birtakım tecrübeleri beraberinde getirmektedir. Daha açık deyişle, Kur'an'da dile gelen tevhid, insanın zihinsel olarak pasif bir bilgi nesnesine indirgediği bir şey değildir; tam aksine o insanın karşısına dikilen sonsuz bir dirence sahip (daha gerisine gidilemeyen) aktif anlam alanı olarak belirgin-

leşmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'da 1. şahıs diliyle ifade edilen 'tevhid', muhatapların belli bir kavramsal yapı içinde birbirlerine anlatabilecekleri ve aktarabilecekleri bir rivayet unsuru olamayacak kadar bireysel ve aynı zamanda evrenselidir. O, insanların kendilerini, Allah'ın kendisini ifade şekli olarak tevhid karşısında doğrudan konumlanmış bulmaları anlamında 'bireysel'dir; bu durum her muhatap için aynı şekilde cereyan etme potansiyeline sahip olduğu için 'evrensel'dir. İşte bu 'bireysellik' ve 'evrensellik' hadisesinin aynı anda cereyan edebilmesi, 'tevhid' ifadesini hem belli bir sistemin merkezine işlevsel rol oynaması için konumlandırma çabalarına hem de bir kısım insanın diğerlerini 'ötekileştirme' çabalarının bir manevra alanı olarak ön plana çıkarmasına karşı bir direnç noktası oluşturmaktadır.

Bu direnç olayının mahiyetini daha iyi fark edebilmek için bireysellik ve evrensellik hadisesinin temelde 'anlama' olayını, dile getirdiğimiz diğer hususların ise 'açıklama' olayını gerektirdiğini dikkatlere sunmalıyız. Kur'an'da Allah'ın kendisini ifade şekli olarak tevhid, bir 'anlama' konusudur. Oysa Allah'ı 3. şahıs olarak konuşma konusuna indirgemek (temsil), 'tevhid'i belli bir düşünce sisteminin merkezine yerleştirmek veya bir kısım insanı ötekileştirme çabalarının manevra alanına dönüştürmek bir 'açıklama' konusudur. İslâm düşünce tarihi, en temelde, 'tevhid'i 'anlama' ve 'açıklama' olayları arasındaki ilişki ve gerilimler tarihidir.² Bu tarihi süreç içinde etkin rol oynayan her Müslüman düşünür, gayri Müslimlerle ilişkiler noktasında anlama ve açıklama hadiseleri arasındaki bu ilişki ve gerilimi bir şekilde kendisinde hissetmiş olmalıdır.

Zira 'anlama' esnasında hem bireysel hem de evrensel bir anlam alanı olarak muhatapın karşısına çıkan Kur'an'ın tevhid ifadesini bir 'açıklama' konusu olarak düşüncenin muhtevası haline

² Günümüzde felsefe-din, kelim-din, tasavvuf-din gibi ikili kavramlar arasındaki ilişkinin tartışılıyor olmasının belki en büyük nedenlerinden biri dinin temelde 'anlama' olayına, diğer düşünme biçimlerinin ise daha çok 'açıklama'ya ağırlık vermesinden kaynaklanmaktadır.

getirmek ve kavramsal yapı içinde sınırlamak, her şeyden önce bizzat muhatabın 'Kur'an'ın ifadesi olarak tevhid' karşısında konumu ile 'açıklama konusu olarak tevhid' karşısındaki konumu arasındaki çelişkiyi ön plana çıkarır. Kur'an'ın tevhid ifadesini 'anlama' esnasında muhatap kendisini Tanrı'nın sonsuzluğu ve sınırlanamazlığı karşısında bir tür mekansızlaşmış ve yurtsuzlaşmış şekilde algılamak, bu ifadeyi bir kavram içinde 'aktarılabilir', 'açıklanabilir' yani 'sınırlanabilir' bir zihni nesneye (fenomen) dönüştürdüğünde onu kendi karşısında konumlandırmakta ve bu şekilde kendisini anlam üreten bir kaynak haline getirmektedir.

Üzerinde durduğumuz bu son husus, bizzat 'kavram' kelimesinin kendi yön gösterici özelliğine ya da eylemsel karakterine dikkat ettiğimizde açığa çıkabilecek bir şeydir. Kavram, bir nesneyi el ya da bir başka alet ile kavrama olayında olduğu üzere, kavranan şeyin etrafının kavrayan şey tarafından çevrelenmesini, kuşatılmasını ve ona bu şekilde bir sınır konmasını ima eder. Böylece kavranan şey, kendisini sınırlayan, çevreleyen (çerçeveleyen), kuşatan şey tarafından kontrol altına alınmaktadır. Kavram kelimesi, kavranan şey ile onu kavrayan şey arasındaki ilişkiler ağı içinde ortaya çıkan anlama işaret eder.

Buna karşılık ifade (expression), bir varlığın kendisini doğrudan dile getirebilmesidir. Böylece o her şeyden önce—zihinsel muhtevaya değil—söz konusu varlığın kendisini temsil gücüne işaret eder. 'İfade'nin 'anlama' olayını gerektirmesinin nedeni, insan bilincinin kendisini böylesi bir temsil gücüne sahip varlıkla yüzleşmiş bulmasından kaynaklanır. Bir başka deyişle, kendisini temsil gücüne sahip bir varlığın ifadesi, bir başka şeye indirgenilecek ya da başka bir alana çekilebilecek bir şey değildir. Aksine o söz konusu varlığın huzurunda (ifade tarafından açılan özel semantik alanda) anlaşılması gereken bir şeydir.

Oysa 'kavram', insan bilinci tarafından muhtevaya indirgenmiş (sınırlanmış) bir nesneyi gösterir. Bu nesne, kendisini sınırlayan bilinç tarafından başka nesnelere çok farklı ilişkilere sokulma imkanı ile baş başadır. 'Açıklama' olayı, bilinç tarafından sınırla-

nan nesnelere arasında bilincin ilişkiler kurma çabasına işaret eder. Kuşkusuz burada—nesnelere muhtevalarının mahiyetinden ve farklılığından kaynaklanan dirençleri nedeniyle—bilincin nesnelere arasında tamamen keyfi ilişkiler kuramayacağı söylenmelidir. Ancak her halükarda zihin tarafından zaten sınırlanmış ve çevrelenmiş oldukları için, kaçınılmaz olarak onların artık zihin tarafından kurulacak ilişkiler içinde temsil gücüne erişecekleri açıktır. Bu yüzden açıklama, büyük oranda zihnin nesnelere bir anlam bağışlaması olayına dönüşmektedir.

‘Kur’ani bir ifade olarak tevhid’ ile bir ‘kavram olarak tevhid’ arasındaki bu önemli farklılık aynı zamanda Kur’an metninin temelde diyalojik karakterdeki statüsü ile kavramlaştırma ve açıklama sürecinde bir ‘merci veya kaynak’ haline dönüştürüldüğü esnada kazandığı epistemolojik statüsü arasındaki farklılığı da beraberinde gündeme getirmektedir. Bu farklılık, bizi çalışmamızın en başında sormak durumunda kaldığımız sorularla yüzleştirmektedir: Klasik İslâm düşünce tarihinde muhtelif algı sınırları içinde düşüncenin nesnesi, muhtevası ya da fenomen haline gelen şey ile bu muhtevanın başat kaynağı olan Kur’an metni arasında ne tür bir ilişki vardır? İslâm düşünce mirası içinde ‘düşüncenin muhtevası, nesnesi, ya da fenomen haline gelmiş olan İslâm dışı inançlar, kültürler ve bunların mensupları’ ile ‘Kur’an’da dile getirildiği şekliyle İslâm dışı inançlar, kültürler ya da bunların mensupları’ aynı gerçeklik düzeyini mi gösterirler?

Bu sorular, üzerlerinde derin ve farklı açılardan düşünmeyi talep etmekle birlikte, şimdiye değin ön plana çıkardığımız düşünme tarzı içinde kısmen anlamlandırılabilir boyutlara da sahip görünmektedir. ‘Kur’an’ın bir ifadesi olarak tevhid’ ile ‘kavram olarak tevhid’ arasındaki farklılık, aynı zamanda bu sorulara verilebilecek cevaplar arasında bir farklılaşmayı da doğurmaktadır. Sözgelimi, ‘kavram olarak tevhid’, mahiyeti itibarıyla zihinsel bir nesne, sınırlanmış bir muhteva veya fenomen haline gelmiş bir hususu gösterdiği için, kaçınılmaz olarak İslâm dışı inançlar, kültürler ve bunların mensupları bir şekilde bu sınırlanmış muhteva,

nesne ya da fenomenin 'dışında kalan' bir anlam öbeği, anlam fazlalığı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm düşünürlerinin insanlık tarihinde gerçek anlamda din olarak yalnızca İslâm'ı kabul etmeleri ve bu dini Hz. Adem ile Hz. Muhammed arasındaki tüm peygamberlerin aynı temel mesaj içinde temsil ettiklerine dair yaklaşımları, tarihsel bir yaklaşımdan ziyade, Kur'an'ın ifadelerini nasıl kavramlaştırdıklarını göstermektedir. Zira insanlık tarihinde tek gerçek din olduğuna dair bir kavramlaştırma, kaçınılmaz olarak bu dine uyum göstermeyen veya aykırı duran her inancın, sistemin ya da tahrifin bir anlam fazlası, anlam taşması ya da yabancılaşması olarak içinin boşaltılmasını ve zeminsizleştirilmesini gerektirmiştir. Bu durum, mantıksal olarak, İslâm'ın tevhid inancının evrenselliği (tek hakikat oluşu ve mutlaklığı) 'karşısında' gerçek anlamda konumlandırılabilir her hangi bir din ya da inancın olmadığı düşüncesini beraberinde getirdiği için bir 'gerçek öteki' mefhumu teşekkül etmemiştir. Dolayısıyla, 'gerçek öteki'nin mevcudiyetini ve huzurunu (presence) varsayan diyalog hadisesi de cereyan etmemiştir.

İslâm Kelamcılarının diğer inançlara karşı yönelttikleri eleştiriler veya diğer din mensuplarıyla (bazı istisnalar dışında çoğu kez hayali olarak yaptıkları) tartışmalar,³ günümüz felsefelerinde anlaşıldığı şekliyle⁴ bir diyalog hadisesi değildir.⁵ Aksine onlar, Kur'an'ın gayri Müslimlere yönelik ifadelerini kavramlaştırmanın

³ Bu tartışmaların tarihi hakkında bilgi için bkz., Douglas Pratt, *The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue* (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2005), ss. 101-136.

⁴ Felsefi düzeyde diyalog kavramının nasıl ele alındığına örnek olarak bkz. David Bohm, *On Dialogue*, ed. Lee Nichol (London: Routledge, 1996); Tziano Tosolini "H.-G. Gadamer and E. Levinas: Two Philosophical Approaches to the Concept of Dialogue" *Studies in Interreligious Dialogue*, 12 (2002/1), ss. 37-60.

⁵ Hayali tartışmalar ya da polemikler yalnızca İslâm Kelamcılarınca yazılmış değildir. Benzer şekilde Hıristiyan yazarların da Müslümanlarla polemik yazıları vardır. Bu hayali tartışmaların en pratik amacı kendi din mensuplarını diğer din mensuplarından gelecek sorulara veya itirazlara hazırlamaktır. Bu konuda bir örnek olarak John of Damascus (Yahya ed-Dimeski)'un kaleme aldığı "Müslüman ve Hıristiyan Arasında Bir Diyalog" gösterilebilir. Bu yazının İngilizce çevirisi ve yorumu için bkz. M.S. Seale, *Qur'an and Bible: Studies in Interpretation and Dialogue* (London: Croom Helm, 1978), ss.63-70

(sınırlamanın) beraberinde getirdiği anlam fazlalığı, anlam taşması ya da anlam yabancılaşması şeklinde teşekkül eden imgeler hakkındaki spekülasyonlardır. Bu spekülasyonların amacı zaten kavramsallaştırmanın kaçınılmaz sonucu olan anlam fazlasının veya anlam yabancılaşmasının zeminsizliğini ve gerçeklikten yoksunluğunu dini, entelektüel ve siyasi amaçlar doğrultusunda teşhir etmektir.⁶ Bu noktada bizzat 'spekülasyon' kelimesinin kök anlamı, bize bu durumun nasıl gerçekleşmekte olduğuna dair birtakım ipuçları sunmaktadır. 'Ayna' kelimesi ekseninde bir anlam alanına sahip olan spekülasyon, bir şeyin 'aynada yansıması' yani bir şeyin kendisini yansıtan bir başka şey tarafından çoğaltılması ve temsil edilmesi durumunu gösterir.⁷

Felsefi açıdan bakıldığında gerçeklik-ayna ilişkisi ilk önce orijinal-kopya ilişkisi sorunu gibi görünmekle birlikte, kültürel ve dini alanlara taşındığında sorunun daha bir karmaşık olduğu hemen göze çarpar. Hatta bu karmaşık durumun gerisinde biraz da Kantçı zihin-fenomen-numen ilişkisindeki epistemolojik ve ontolojik sorunlara benzer sorunlarla karşılaşmaktayız. Bir de dil felsefesi açısından bakıldığında dil-gerçeklik ilişkisinin ayna-gerçeklik ilişkisini zaten kendisinden barındırdığı hemen fark edilebilir.

Bütün bu farklı alanlardaki sorunlar ortak bir noktada şu şekilde buluşturulabilir: Şayet bir varlığın kendini ifşası ancak kendisini yansıttığı varsayılan bir ortam (medium) içinde mümkün olabiliyorsa, bu durumda gerçekliğin bu ortam içinde çarpıtılmadığını ne garanti edebilir? Dikkat edilecek olursa gerçekliği yansıttığı varsayılan 'ortam', dil alanında 'kelimeler'; kültür veya din alanında bir kültürün veya dinin başka kültürler ya da dinler hakkında ürettiği 'imgeler', Kantçı felsefede 'fenomen' ve bunun gerisinde 'insan zihni'dir. Bu bağlamda Kelamcıların diğer din men-

⁶ Bu bağlama iyi örnek olarak Cahız'ın, döneminin siyasi otoritesinin talebi doğrultusunda Hristiyanlara cevap olarak yazdığı makaledir. Bkz. N.A. Newman (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 AD)*, (Pennsylvania: Hatfield, 1993), ss. 685-717.

⁷ H.-G.Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), ss. 465-466.

suplarının kutsal metinleri, kültürleri ve eylemleri hakkındaki spekülasyonları 'tek doğru din' ya da 'tevhid' kavramının teşkil ettiği 'ayna'da yansıdığı şekliyle anlam fazlalıklarından oluşan imgeler hakkındaki söylemlerdir.

Ancak tam bu noktada yukarıda tekrarladığımız bir soruyu yeniden dile getirmek durumundayız: Acaba diğer dini inançlar ve bunların mensupları hakkında Kur'an'ın 'ifadeler'i ile Kelamcıların 'kavramlar'ı aynı gerçeklik düzeyini mi yansıtır ya da temsil ederler? Aynı soruyu bir başka açıdan sorarsak, gerçekte Kur'an'ın ifadeleri diğer dini inançları bir 'anlam fazlalığı' olarak mı sunmaktadır?

Bize öyle geliyor ki, 'Kur'an'ın bir ifadesi olarak tevhid', insanın karşısına dikilen sonsuz bir dirence sahip aktif anlam alanı olarak, kendisi dışında her hangi bir anlam fazlalığına ve anlam yabancılaşmasına yol aralamamaktadır. Tam aksine evrende olup biten her şey ancak ve ancak bu sonsuz dirence sahip (daha gerisine gidilemeyen) aktif anlam alanı 'önünde' kendi anlamını kazanır. İşte bu yüzden, Allah'ın—kendisine muhatap olarak aldığı insanlar karşısında—1. şahıs formundaki konuşmasıyla teşekkül eden Kur'an metninde gayri Müslimlere yönelik ifadeler, her şeyden önce 'ifade' (expression) statüsündedir. Daha açık bir deyişle, Kur'an'da gayri Müslimlere ve onların inanç ve kültürlerine yönelik ifadeler, her şeyden önce Allah'ın söz konusu hususları anlamlandırma şeklini dile getiren 'ifadeler'dir. Bu ifadeler, işin aslına bakacak olursak, 'Kur'an'ın bir ifadesi olarak tevhid'in oluşturduğu anlam alanına orijinal olarak aittirler.

Zira 'Kur'an'ın bir ifadesi olarak tevhid'i anlaşılır kılan, bu genel anlam alanının belli bir bütünlük içinde tezahürüne katkıda bulunan ve 'merkez' (tevhid)e—kontrast yoluyla da olsa—zihni yönlendiren 'çevre' rolünü üstlenen hususlar yine Kur'an metninde İslâm dışı inançlar ile bunların mensuplarına yönelik "ifadeler"dir. Bu yüzden, Kur'an'da bir ifade olarak tevhid ile gayri Müslimlere veya İslâm dışı inançlara yönelik ifadeler, birbirinden bağımsız olarak ele alınabilecek nesne, muhteva veya fenomenler

değildir. Bir başka deyişle, Kur'an'da 1. şahıs diliyle ifade edilen tevhidi anlama düzeyinde, gayri Müslimlere ve onların inançlarına yönelik ifadeler "dışlayıcı" (exclusivist) bir mantıkla anlam fazlalığına veya anlam yabancılaşmasına konu olacak nitelikte değildirler.

Bu durum, bir bakıma müzik, resim veya mimari alandaki bir eserde kontrast halindeki parçaların gerçekte aynı eserin bütünlüğüne katkı sağlayan unsurlar oluşuna benzer. Çünkü Kur'an'daki tevhid ifadesi, sözcüğü, Plotinus metafiziğindeki "Bir" metafiziğine dönüşmemektedir. Plotinus'ta "Bir" (Tanrı), evrendeki her şeyin ontolojik kaynağı olduğu kadar evrendeki birliği açıklayan bir metafizik ilkedir. Hatta "Bir" (Tanrı), tüm evrene kendi *birliğini* verdiği için bir tür emperyal ve hegemonik güç kaynağıdır. Oysa Kur'ani bir ifade olarak tevhid, 'Bir' metafiziği içinde ele alınabilecek emperyal, otoriteryan veya tektipleştirici bir güç kaynağına işaret etmez. Dikkat edilecek olursa, Kur'an'ın birden çok tanrı olması durumunda evrenin fesada uğrayacağına dair ifadesi,⁸ Plotinus'taki gibi "bir" metafiziğine değil, evrendeki düzenliliğe atıf yapmaktadır.

Yine Kur'an'da ifade edildiği üzere, başta İblis olmak üzere inkarcılara ve farklı inançlara sabreden; "Dileseydik sizi tek ümmet yapardık"⁹ ayetinde dile getirdiği şekliyle farklı anlam dünyalarının ve kültürler arası kontrastın oluşumuna izin veren Tanrı, dolaylı olarak 'tevhid'in emperyal ve tektipleştirici bir husus olmadığını açığa vurmaktadır. Kur'an'ın tevhid'e kontrast olarak sunduğu tüm inançlar ve diğer beşeri eylemler 'tevhid' ifadesiyle aynı düzlemde yer almazlar; aksine onlar tevhid ifadesinin sonsuz direnç gösteren (daha geriye götürülemez) anlam alanı 'önünde' açığa çıkan şeyler olarak genel bir resmin oluşumuna katkı yaparlar. Bu nedenle genel resim içinde tevhid, diğerlerinin yanı sıra duran veya fark edilebilen 'bir şey' (nesne, kavram ya da muhteva) değildir. Aksine o, 1. şahıs formunda konuşan Tanrı'nın kendisi hakkındaki ifadesidir ve bu ifadenin sahibi olan Tanrı, tevhid ile

⁸ Enbiya 21/22.

⁹ Maide 5/48.

kontrast halindeki diğer tüm unsurların oluşumuna bizzat izin verdiğini söylemektedir. Böylece 'tevhid'; tabir caizse, 'konuşan bir ses olarak' farklılıkları ya da kontrastı konuşmasının orijinal parçaları olarak sunmaktadır.

Muhtemelen bu yüzden 'Kur'an'da 1. şahıs olarak dile gelen Allah'ı ön planda tutarak, O'nun kavramsal bir yapı içinde 3. şahıs konumuna indirgenmesine tepki gösteren tasavvuf, genel olarak, gayri Müslimler konusunda 'dışlayıcı' anlayışa yakın durmamakta ve diğer inançları Allah'ın kendisine ilişkin genel konuşmasının orijinal parçaları olarak görme eğilimindedir. Yunus Emre'nin "Yaratılanı hoş gördük Yaratandan ötürü" ifadesinin gerisinde sanki 'Kur'an'daki ifade olarak tevhid'in farklı inançları susturan ya da yok eden değil, aksine onlara izin veren bir mahiyette tezahür etmesi yatmaktadır.

Geldiğimiz bu noktada bir 'ifade olarak tevhid'in diğer inançlara izin veren veya onlara tolerans gösteren bir anlam alanı oluşunu elbette günümüzde seküler demokrasilerin farklı dini inançlara karşı öngördüğü teorik tarafsızlığına, ilgisizliğine ya da kayıtsızlığına benzer şekilde yorumlamak yanlıştır. Zira, aşağıda değineceğimiz üzere, Kur'an, diğer inançlar ve bu inançların mensupları hakkında yer yer ılımlı ve hatta kimi zaman pozitif şeyler söylemekle birlikte, çoğu kez ciddi eleştiriler, suçlamalar ve değerlendirmeler yapmaktadır. Ancak bizi burada felsefi açıdan ilgilendiren şey, Kur'an'ın söz konusu eleştiri, suçlama ve değerlendirme ifadelerinin dinler tarihi, Kelam, mezhepler tarihi, kültür bilimleri gibi alanlarda 'tarihsel bilgi' şeklinde bir kanıt ya da kanıtlanması gereken bir iddia olarak görülüp görülemeyeceği sorunudur.

Gayri Müslimlere karşı Kelamcılarının polemik yazılarına bakıldığında söz konusu Kur'ani ifadelerin hem bir kanıt hem de kanıtlanması gereken bir iddia şeklinde görüldüğü hemen açığa çıkar. Kelamcılarının bu tutumunun onların Kur'an'ın ifadelerini birer kavrama dönüştürme programlarıyla uyumlu olduğunu söylemeye pek gerek yoktur.

Ne var ki biz, yukarıda önemli ölçüde dikkat çektiğimiz 'ifade' ve 'kavram' ayırımına dayalı olarak yine Kur'an'ın ifadelerinin gayri Müslimler hakkında bir kanıt ya da kanıtlanması gereken bir iddia şeklinde epistemolojik-tarihsel bir alana çekilmesinin ne ölçüde mümkün ve doğru olduğunu sormak durumundayız. Bu soru, özellikle modern bilgi anlayışının genel olarak pozitivist bir eğilim içinde şekillendiğini göz önüne aldığımızda daha bir önem kazanmaktadır. Acaba Kur'an, gayri Müslimler hakkında İncil'in tahrif ve tebdili, İsa'nın çarmıha gerilmesi, Yahudilerin Üzeyr'i Allah'ın oğlu olarak görmeleri gibi çok farklı hususlarda eleştirip onlara suçlamalar yöneltirken bize bir kanıt (kesin bilgi) ya da kanıtlanması gereken bir iddia mı sunmaktadır? Yoksa bizler kendi ilmi düşünme süreçlerimizde Kur'an'ın ifadelerini kavramlara dönüştürürken onların statüsünü bir tarihsel-epistemolojik kanıt ya da kanıtlanması gereken bir iddia şekline mi getirmekteyiz?

Kuşkusuz bu tür büyük soruları ayrıntılı biçimde anlamaya çalışmak, bu yazının amaç ve işlevini oldukça aşan bir alana doğru ilerlemektir. Buna rağmen Kur'an'da kendisini 1. şahıs formunda ifade eden Tanrı'nın birtakım tarihi olayları 'gözlem' ya da 'tasvir' amaçlı olarak tekabüliyet (correspondence) mantığı içinde birebir resmettiğini düşünmeye bizi sevk edecek her hangi işaret görmediğimizi söylemeliyiz. Gözlem ya da tasvir gibi bir tür tarafsızlık imgesini ön plana çıkaran hususların tam aksine, Kur'an'ın inmekte olduğu dönemde Kur'an'ın diğer inanma biçimlerine ve diğer inanma biçimlerinin de Kur'an'a karşı meydan okuma çabası içinde oldukları bilinmektedir.

Gayri Müslimlere yönelik Kur'an'ın ağır eleştirilerinin bu karşılıklı meydan okuma süreci içinde nazil olduğu açık bir husustur. Tam bu noktada durumu tersinden gören bir soruyu sorabiliriz: Şayet, Kur'an'ın indiği dönemde, sözcüleri, Yahudi ve Hıristiyanlar her hangi bir meydan okuma çabasına girişmeksizin Kur'an'ı benimseyip İslâm'a girmiş olsalardı, tahrif, tebdil, çarmıh ve teslis gibi bağlamlarda Kur'an yine aynı eleştirileri yapar mıydı?

Dikkat edilecek olursa bu soru, artık imkansız bir durum hakkında (vahiy döneminde tarihsel olarak vuku bulan olayların dı-

şında) kurgusal bir anlam oluşturduğu için kolayca saçma kategorisine (*reductio ad absurdum*) sokulabilir. Ancak onun ön plandaki anlamı değil, bu anlamın gerisinde dolaylı olarak gördüğü işlev bizi burada ilgilendirmektedir. Şöyle ki, Kur'an; Yahudi ve Hıristiyanlardan bir meydan okumayla karşılaştığı yani kendi doğruluk iddiasının bu meydan okuma süreci içinde tahrif ve tebdil edilmesi riskiyle yüzleştiği için yukarıdaki tahrif, tebdil, teslis, çarmıh gibi hususları eleştiri konusu olarak dile getirmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın eleştirdiği hususlar, her şeyden önce Kur'an'ın bir ifadesi olarak tevhid'e meydan okuma süreci içinde direnç noktaları olarak işlev gören birtakım semboller, simgeler, bilgiler, inançlar ya da tutumlardır.

Kur'an'ın "şimdi-burada" yüzleştiği bu direnç noktaları ve bu noktalardan hareketle Kur'an'ın doğruluğuna yönelik itirazlar, yalanlamalar, onun anlamını çarpıtma veya küçümseme girişimleri 'aciliyet arz eden' bir duruma işaret eder. Böylesi aciliyet arz eden bir durumda, Allah'ın 1. şahıs formunda konuşması ya da ifadesi olarak Kur'an'ın—söz konusu durum ya da ortamdan soyutlanmışlık hissini verecek şekilde—bir gözlem ya da tasvir mantığı içinde diğer inançlar hakkında tarihsel kanıt teşkil edecek veya tarihsel olarak kanıtlanması beklenecek bir epistemolojik tutum izlediğini düşünmek, sanki daha çok biz yorumcuların kavramlaştırma çabasının bir ürünü gibi görünmektedir.

Oysa Kur'an'ın ve bu esnada ona inanan insanların kendi varlık/varoluş sorunuyla yüzleşmesi anlamında aciliyet arz eden bir ortamda Kur'an'ın izlediği strateji, acil olarak değinilmesi gereken şeye yönelik 'şimdi-burada en doğru olan'ı söylemekten ibarettir. Bu strateji içinde 'şimdi-burada en doğru olanı söylemek' kadar önemli olan bir başka husus ise *bu doğrunun nasıl söylenebileceğidir*.

Burada 'nasıl?' sorusunu anlamak için dikkatlerimizin bir kez daha zaman zaman dile getirdiğimiz 'Kur'an'ın ve Müslümanların kendi varlık/varoluş sorunu ile yüzleşmesi' durumuna çevrilmesi gerekmektedir. 'Varlık/varoluş sorunu ile yüzleşme'; mahiyeti itibarıyla bütüncüllük arz eden bir durumdur. Böylesi bir sorunla

yüzleşme esnasında kişi(ler) ya da varlık(lar), kendi(leri)ni ve karşıdakileri bütüncül bir anlam dünyası içinde algılar. Böylesi bir durumda artık tek tek seçilebilen ve birbirinden ayırt edilebilen nesnelere ziyade, ancak bütün içinde kendi anlamını kazanabilen bazı parçalar ya da ayrıntılar söz konusudur.

Buna göre, Müslümanların gerek Mekke’de gerekse Medine’de zaman zaman karşılaştığı topyekün tehdit durumu veya varoluş sorunu ve Kur’an’ın nihai doğruluk iddiasının (varlığının) gerek müşrikler gerekse Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından sık sık genel bir meydan okuma ile yüzleşmesi, Kur’an’ın bu karşıt kesimleri de kaçınılmaz olarak bütüncül bir resim olarak algılamasını gerektirmiş görünmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Kur’an’ın sözgelimi, Ebu Leheb ve eşi hakkında söylediği “Ebû Leheb’in elleri kurusun. Zaten kurudu. Ona ne malı fayda verdi, ne de kazandı. O, bir alevli ateşe girecektir, Boynunda bükülmüş hurma liflerinden bir ip olduğu halde sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir)”¹⁰ anlamındaki ifadeler, ancak bütüncül (varlık/varoluşsal) algılama şekli içinde ele alınabilecek şeylerdir.

Buna göre, Ebu Leheb ve eşi hakkındaki bu ifadeler, artık bizden bu ifadelerdeki parçaların—tekabuliyet (correspondence) mantığı içinde—tarihsel ve dini gerçekliğinin tek tek sorgulanmasını değil, aksine Kur’an’ın sözkonusu *bütünü nasıl algılandığını* görmemizi talep eder. Açıkçası, Kur’an kendi doğruluk iddiasına (varlığına) yönelen meydan okumanın kendisinin doğruyu göremeyecek kadar bir *tahrif, tebdil veya deformasyon* içinde olduğunu ve ancak bu bütüncül deformasyon içinde kendi doğruluk iddiasının da tahrif edilmeye çalışıldığını bizim dikkatlerimize sunmaktadır. Ebu Leheb ve eşi hakkında *elin kuruması, yaptıklarının yararsızlığı, alevli ateş, boyunda asılı duran ip ve sırtta odun taşıma* şeklinde Kur’an’ın imgeleri, bütüncül deformasyonu bize sunan alaycı (karikatürize) ifadelerdir. Daha açık ifadeyle, Ebu Leheb ve eşi hakkındaki bu karikatürize ifadeler, bire bir gerçekliğini resmetmek-

ten çok daha köklü olarak, Müşriklerin içinde buldukları genel deformasyonu dikkatlerimize sunmaktadır.

Nasıl ki, karikatürler bize bir durum, olay ya da halin tek tek parçalarını nesnel biçimde resmetme yerine, olayın, durumun veya halin bütününe genel bir çarpıklık içinde olduğunu—onların gereksiz ayrıntılarını bir kenara bırakarak—bu bütünü farklı imgelere dönüştürerek açığa çıkarmaya çalışıyorsa, benzer şekilde Kur'an, Müşriklerin içinde bulunduğu genel deformasyon ya da çarpıklık durumunu geneli sembolize edecek imgeler eşliğinde sunmaktadır. Dolayısıyla burada bire bir gözlem ya da tasvir mantığı yerine, deformasyon halindeki bütünü, ondaki deformasyonu daha belirgin hale getirecek hususlarla birleştirerek 3. bir anlam alanı oluşturma çabası sözkonusudur.

Dikkat edilecek olursa, değindiğimiz bu süreç, aynı zamanda bir metafor oluşturma sürecidir. Her karikatürize ifadede bir şekilde metafor oluşturulmaktadır. Ebu leheb ve eşinin tarihsel gerçekliği ile boyunda asılı duran ip sayesinde sırtta odun taşıma, alevli ateşlere girme, elin kuruması imgeleri orijinal biçimde birleştirildiğinde ortaya doğrudan Ebu Leheb ve eşi hakkında bire bir gerçeklik tasviri değil, içinde buldukları genel durumun dolaylı sunumu çıkmaktadır. Zira bire bir gerçeklik anlatımı hiç bir zaman bize 'bütün' hakkında bir tasvir sunamaz. Bütün her zaman, bire bir (tek tek) gerçeklerin toplamından daha fazla bir şeydir. Bu yüzden bütün ancak ve ancak birebir gerçeklik (tekabüliyet) mantığı içinde ele alınamayacak olan imgeler ya da metaforlar eşliğinde dolaylı olarak sunulur. Bütün hakkındaki algılar her zaman dolaylıdır. Bu yüzden Kur'an'ın Müşrikler hakkındaki bu tarzda metaforik, karikatürize, alaycı ifadeleri, bize bütününe nasıl bir şey olduğunu dolaylı olarak söyleyen ifadelerdir.

Bize öyle geliyor ki, Kur'an'ın Ehl-i Kitap hakkında tahrif, tebdil ve teslis gibi konularda dile getirdiği ağır eleştiriler, suçlamalar ve değerlendirmeler, her şeyden önce yine onun kendisine bu kesim tarafından yöneltilen genel meydan okuma karşısında oluşan acil durum içinde bütüncül algı açısından anlaşılabilir

şeylerdir. Bu *bütüncül algı* tabirini, kesinlikle 'Ehl-i Kitabın tümü' şeklinde epistemolojik bir bütünlüğe indirgememek gerekir. Aksi-ne Kur'an'ın yer yer Ehl-i Kitab hakkındaki ılımlı ve hatta övücü ifadeleri, zaten Kur'an'ın bu kesimi topyekün hedef olarak almadığının açık bir işaretidir. Bu durumda Kur'an'ın *bütüncül algısı* ancak kendi varlığına köklü bir tehdit olarak yönelen karşıt kesimlerin içinde buldukları genel durumla ilgilidir. Dolayısıyla Kur'an, asla her zaman sabit şekilde anlaşılacak bir *bütüncül algıyı* bize sunmamaktadır. Hem vahiy dönemindeki kimi Ehl-i Kitabın makul ve ılımlı tutumu hem de Kur'an'ın doğruluk iddiasına tehdit olarak yönelen kimi Ehl-i Kitab'ın bilahare bu tehditten vazgeçmesi ihtimali, kaçınılmaz olarak *bütüncül algıyı* da zamansallaştırmaktadır.

Ancak ne olursa olsun Kur'an, kendi doğruluk iddiasına bir köklü tehdit olarak yönelen gayri Müslimlere (Ehl-i Kitab) karşı Müşriklere verdiği bütüncül tepkinin benzerini veriyor görünmektedir. Daha açık ifadeyle, onların Kur'an'ın doğruluk iddiasına ve Müslümanların varoluşlarına bir köklü tehdit olarak yöneldikleri zaman içinde buldukları genel deformasyonu çeşitli imgeler, karikatürize ifadeler veya suçlamalar eşliğinde dikkatlere sunmaktadır. Zira Kur'an'ın doğruluk ifadesini yalanlamak, alaya almak, küçümsemek ve insanların zihinlerini bu noktada bulandırmaya çalışmak, Kur'an açısından zaten tahrif ve tebdilin en büyüğüdür. Bu tahrif ve tebdilin kaynağı ise onların genel deformasyona maruz kalmış bilinçleri, durumları ve tutumlarıdır. İşte bu genel deformasyonu dikkatlere sunabilecek en etkili imge, metafor veya karikatürize ifadeler, yine kendilerinin sıkı sıkıya yapıştıklarını söyledikleri dini ve tarihsel sembollerdir.

Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın Ehl-i Kitab'a tahrif, tebdil, teslis gibi hususlarda yönelttiği suçlamalar bize geçmiş tarihte olup bitmiş birtakım tarihsel olaylar hakkında gözlem ya da tasvir mantığı içinde ve tekabüliyet esasına göre belirlenen ifadelerden daha çok, onların Kur'an karşısındaki tehditkar ve çarpık durumlarını sembolize eden ifadeler olarak görünmektedir. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın Tevrat ve İncil'in tahrifine ilişkin ifadeleri geç-

mişte vukubulan bir tarihsel durumu bildirmekten daha çok, Ehl-i Kitab'ın Kur'an karşısındaki olumsuz ve tehditkar tutumu esnasında içinde buldukları bir tahrif, tebdil veya deformasyon durumunu karikatürize (metaforik) dille açığa çıkarır.

Zira, yukarıda kısaca atıfta bulunduğumuz kurgusal soruyu hatırlayacak olursak, Ehl-i Kitab her hangi bir meydan okumaya girişmeden Kur'an'ı benimsemiş olsaydı, Ehl-i Kitab'ın Kur'an karşısında durumu genel bir deformasyon arz etmeyeceği için muhtemelen Kur'an bu tahrif, tebdil veya teslis sorununa da atıfta bulunmayacaktı. Açıkça görüleceği üzere, bu bağlamda tahrif, tebdil ve teslis gibi konular kendi başlarına bir anlam birimi ya da bilgi muhtevasından daha çok Kur'an ile yüzleştikleri zaman Ehl-i Kitab'ın içine düştüğü sıkıntılı ve rahatsız edici çarpık yaklaşımlarını belirginleştiren bir turnusol işlevini görmektedir. Böylesi bir noktada teslis, tebdil, tahrif, çarmıh gibi hususlar uzaktan bakılarak (spekülatif biçimde) anlaşılması veya kavranması gereken hususlar değil, tam tersine bizzat tehdit durumunun aktif unsurlarıdır. Onlar nesneleşemeyecek, uzaktan gözlenemeyecek ve salt bilgi konusuna dönüştürülemeyecek kadar 'şimdi-burada' Müslüman varlığını ve Kur'an'ın doğruluk iddiasını tehdit eden *eylemsel gerçekliklerdir*. Söz konusu çarpık durumlardan biri de Kur'an'ın doğruluk iddiasını reddeden Ehl-i Kitab'ın kendi kutsal metinleri ile dini otoritelerinin doğruluğunu kanıtlayabilecek durumda olmayışlarıdır.

Bu genel yaklaşım açısından bakıldığında, İslâm düşünürlerinin ve özellikle Kelamcıların İslâm düşüncesini kavramlaştırma süreci içinde Kur'an'ın gayri Müslimler hakkındaki ifadelerini bir tür tarihsel veya metafiziksel kanıt formatına dönüştürmüş olmaları, farklı bir yöneliş biçimi olarak görünmektedir. Bununla birlikte İslâm düşünürlerinin bu yöneliş biçimi ile Kur'an'ın ifadelerindeki stratejiyi belli bir noktada buluşturan asıl husus, her ikisinin de kendi varlık/varoluş sorunuyla yüzleşmeleri esnasında bu yolları izledikleridir. Zira İslâm düşünce tarihinden açıkça öğrendiğimiz şey, İslâm düşünürlerinin İslâm'ın yayılma ve genişleme

sürecinde, başta Yunan felsefesi olmak üzere, İran, Hint ve diğer Ortadoğu düşünce birikimiyle karşılaştıkları ve bu yeni karşılaşma esnasında İslâm düşüncesinin, Hz. Peygamber döneminden daha farklı bir varlık/varoluş sorunuyla yüzleştirdiği.

Bu ikinci yüzleşme sürecinin kritik noktası, onun daha çok 'kavram' (bilgi) ekseninde cereyan etmesidir. Kuşkusuz İslâm dünyası Haçlı ve Moğol istilaları gibi varoluşsal tehditlerle karşılaşmışsa da bunlar İslâm düşüncesini kendi varlık sorunuyla yüzleştiren entelektüel sorular olarak tezahür etmemiştir. Bu nedenle özellikle Kelamcıların Kur'an'ın ifadelerini kendi kavramlaştırma sürecinin parçaları haline getirmeleri—her zaman Kur'an'ın ifadesiyle onların kavramları arasındaki ilişki sorununu doğurmuş olsa da—kendi dönemlerinde entelektüel düzeyde yüzleştikleri varlık/varoluş sorunu karşısında ortaya çıkan sorularla baş edebilmeleri için tercih edilmiş farklı bir strateji olarak görünmektedir.

Ne var ki bu farklı strateji; hem genel olarak Müslümanların, yazının genelinde değindiğimiz 'ifade' ile 'kavram' arasındaki farklılığı daha çok 'ifade' lehinde ele alması hem de Kelamcıların gayri Müslimlerle daha çok hayali bir entelektüel (kavramsal) tartışmaya girişmesi nedeniyle çok sınırlı bir anlam alanı içinde sıkışmış kalmış görünmektedir. Bu sıkışmışlık durumu özellikle diğer kültürlerle entelektüel düzeyde gerçekleşen ilk temaslar esnasında İslâm düşünürlerinin ortaya koydukları kavramsal yapıların sonraki yüzyıllarda ve günümüzde hala çok az farklılıklarla tekrar ediliyor olmasından kolayca anlaşılabilir.¹¹ Fakat bu sıkışmışlık durumunun belki en büyük nedeni, İslâm Kelamının en üst düzeyde (tevhid'in evrenselliği ve mutlaklığı karşısında) bir 'gerçek öteki' fikrine kapı aralamamış ve bu bağlamda bugün anladığımız anlamda diyaloga gerek görmemiş olmasıdır.

¹¹ Bu konuda güzel bir özet ve değerlendirme için bkz. Jacques Waardenburg, *Muslim and Others: Relations in Context* (Berlin: Walter de Gruyter, 2003), ss. 162-196. Daha kapsamlı bir araştırma olarak bkz. Jacques Waardenburg (ed.), *Muslim Perceptions of Other Religions: A Historical Survey* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Yazımızın başında sorduğumuz ikinci soru, İslâm düşünce mirası içinde gayri Müslimlerin inanç ve kültürleriyle ilgili oluşturulan imgelerin Müslümanlarla gayri Müslimler arasında makul ve ahlaki bir ilişkinin oluşumunda rol oynayıp oynamadığı sorusu, farklı bir inceleme ve tartışma konusudur. Burada yalnızca, Kur'an'ın gayri Müslimlere yönelik ifadeleri ile İslâm düşünürlerinin aynı kesime yönelik kavramsal yaklaşımlarının aynı tür ahlaki yaklaşıma yol açmayacağına işaret etmekle yetinelim. Zira 'ifade', tarafların doğrudan yüzleşmesinin bir tanığı olarak, karşıdakinin 'şimdi-burada'lığını dikkate alır. Oysa 'kavram', başkalarıyla dolaylı bir iletişim tarzı olarak karşıdakini muhayyel veya kurgusal biri olarak varsayar. Bu yüzden doğrudan iletişim esnasında cereyan eden bir süreç olarak ahlak, 'kavram'dan ziyade 'ifade' formuyla ilgili bir husustur.

Son olarak, çağdaş dünyada Müslümanlar, Kur'an'ın daha çok 'ifade' ve klasik İslâm düşünürlerinin daha çok 'kavram' düzeyinde karşılaştıkları varlık/varoluş sorunundan daha kapsamlı bir varlık/varoluş sorunuyla yüzleşmelerine yol açan sorularla baş başa görünmektedir. Bu sorular hem günümüz İslâm dünyasının kendi içindeki bölük pörçüklüğünün beraberinde getirdiği dahili hem de Batı'nın küresel çapta entelektüel, ekonomik, askeri, teknolojik ve kültürel gücünden kaynaklanan harici meydan okuma süreci içinde şekillenmektedir. Bu dahili ve harici meydan okuma süreci içinde asıl olan düşüncenin muhtevası, nesnesi ya da fenomen haline indirgenmiş olan hususların 'küresel pazar'da karşılıklı teşhir edilmesi ya da sermaye ilişkisine sokulması değildir.

Belki 'ifade'nin doğrudanlığı içinde tezahür eden ahlakilik ile 'kavram'ın dolaylı oluşu esnasında teşekkül eden kuramsal (reflektif, spekülatif) düşünme biçimini aynı anda ortaya çıkaran gerçek bir iletişim alanının oluşumuna katkı yapmak doğru bir yaklaşım olabilir. Bu ise zaten günümüzde daha çok 'öteki metafiziği'ne dayalı olarak geliştirilmeye çalışılan diyalog felsefelerinin ötesinde, muhatapların karşılıklı eylemlerine odaklanarak insanları nesne, fenomen, sembol veya tarihsel olguya indirgemeyen bir diyalog

formatının teşekkülünde önemli parametrelerdir. Ancak bunu başarabilmenin bir yolu Müslümanların hem kendilerini hem de gayri Müslimleri algılama biçimleri içinde hakim faktör olan nesneleştirme, fenomen haline getirme, sembolleştirme veya tarihsel olguya dönüştürme alışkanlıklarının köklü biçimde sorgulanmasıdır.



The Problem of Representation of Non-Muslims in Classical Islamic Thought

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2007). The Problem of Representation of Non-Muslims in Classical Islamic Thought, *Milel ve Nihal*, 4 (1), 11-32.

Abstract: The rich intellectual inheritance which was developed by classical Muslim thinkers regarding the non-Islamic beliefs and cultures has affected Muslims on the basis of two major problems historically. First problem concerns the relationship between this intellectual inheritance and Qur'an; the second one relates to the question if the images of beliefs and cultures of non-Muslims constructed within this inheritance have played any role for establishing a reasonable and ethical relation between Muslims and non-Muslims.

This paper claims that historical transformation of 'Kuranic expression for non-Muslims' to 'conceptual thought about them' has created a difference between Qur'an and intellectual (conceptual) discourse in many aspects, such as the difference between 'understanding' and 'explanation', and an 'infinite semantic field' and 'limitation of content within a concept', 'ethicality of direct expression' and 'distanciation of indirect concept.'

Key Words: intellectual inheritance, Qur'an, Muslims, non-Muslims, understanding, explanation.

