MODERN BİR HAÇLININ KUSURLARI:
Montgomery Watt Ve İslam'ı Entellektüelizmle Fethetmenin Zorlukları

ELISABETH ÖZDALGA*
Çev: Yasin Aktay

Montgomery Watt son kitabı *Islamic Fundamentalism and Modernity* (1988)'de modern İslâm'ı kendi-imajları açısından tartışmaktadır. Rasyonel felsefî bir gelenek Batı dünyasına kendi kazanımları hakkında eleştirel bir mesafede bulunma imkanını sağlamıştır. Watt buna tekabül eden herhangi bir bakışaçısının İslâm'da eksik olduğunu savunur. Bunu önemli bir eksiklik olarak görür ve şayet İslâm dünyası bu eksikliği gidermeyecek olursa "günümüzün gerçek itiraz ve sorunlarını görüp onlara karşılık veremeyeceği"ni (Watt, 1988: 22), bunun da modern dünyadaki hayatiyetini sürdüremeyeceği anlamına geldiğini söylemeye getirir. Toplumsal ve kültürel geriliklerden kaçınabilmek için İslâm'ın daha bir öz-düşünümsel ve tarihsel eleştiriye açık olması gerekir. Bir örnek olarak Watt hırsızlık cezası olarak ellerin kesilmesiyle zina cezası olarak taşlama konusundaki çokça tartışılan hukuk kurallarına işaret eder.[1] Kısas mantığına dayalı ceza Arab Bedevî kabileleri gibi ilkel toplumlarda amacına hizmet etmiş olabilir, fakat bunlar kesinlikle modern bir siyasi bağlama uymaz. Geleneksel toplumda merkezî otorite zayıftı ve her kabile veya yerel grup düzeni kendi adına ve kendisi için korumak zorundaydı ki, bu da kısası zorunlu kılıyordu. Oysa modern bir toplumda şiddetin araçları merkezîleşmiş ve tekelleşmiştir. Modern siyasî gücün etkililiği '"özel' kısas"a dayanan cezalandırmayı gereksiz kılar.

---

*Prof. Dr. Elisabeth Özdalga, ODTÜ Sosyoloji Bölümü öğretim üyesidir.

1. Watt'a göre, Kur'an'da hırsızlık durumunda ellerin kesilmesine ilişkin delil olmakla birlikte zina durumunda taşlamaya dair bir işaret yoktur. İkincisi, Şeriat'a Muhammed'den iki kuşak sonra eklenmiş bir şeydir (Watt: 19-20).

tezkire, Üç Aylık Derleme, Vadi Yayınları, 1997, Sayı 11-12, sayfa : 24 - 37

Watt bu tür cezalandırmaları kendiliğinden ahlak-dışı olduklarından değil anakronistik olduklarından dolayı suçlar (Watt: 19-22).

Montgomery Watt'a göre İslâm'da tarihsel bir bakışaçısının eksikliği ta başlangıçlarına kadar gider. Nitekim tarihe karşı bu kayıtsızlık İslâm'ın üzerinde yapılandığı Arap kültürünün karakteristik bir özelliğiydi. Hem Yahudi hem de Hristiyan gelenekler bu bakımdan farklıydılar. Onlar erken bir aşamada tarihsel sürekliliklere yönelik büyük bir duyarlılık geliştirmişlerdir.

Montgomery Watt İslâm'daki tarihselliğin eksikliği düşüncesini şu argümanlarla destekler:

İlkin, hem bireyde hem de toplumda açıkça ifade edilen bir değişmezlik ideali vardır. Değişimler büyük bir kuşkuyla karşılanmaktadır. İslâm'da sapkınlığın adı *bid'at*'tir ki, bu da yenilik anlamına gelir.

İkincisi, İslâm, tarihsel sürekliliği temin eden bir yetkiyle birlikte Kiliseye tekabül edebilecek bir formel örgütlenmeden yoksun olmuştur. Formel bir örgütlenmenin varlığı tarihsel olayların ardışıklığı hakkındaki farkındalığı artırır. Oysa bunun eksikliği tarihsel bilincin bulanıklaşmasına götürür.

Üçüncüsü, İslâm'ın son ve dolayısıyla nihâî (yegane) din olduğu düşüncesi. İslâm'da vahy'e bir nokta konmuştur. Bu da vahyin hakikatlerinin değişmez ve mutlak olduğu anlamına gelir. Bu durumda onlar tarihsel olayların akışını aşar.

Dördüncüsü, tarihin gözardı edilmesi Kur'an'ın yapılanma tarzı içinde de görülebilir. Bunun bir örneği İncil'den nakledilen olayların sırasının karıştırılmasıdır. Başka bir örnek farklı ayetlerin yeniden üretilme tarzlarıdır: Muhammed'e verildikleri sıra içinde değil, fakat uzunluklarına göre sıralanmış ki, bunun da vahyin kronolojik sırasıyla veya "tarih"iyle hiç bir ilişkisi yoktur.

Beşincisi, İslâm'ın diğer dinlerin mirasını kabul etmedeki isteksizliği. Watt buna İslâm'ın kendine-yeterliliği der. Orijinal kaynağın İncil olduğu kabul edilmeksizin Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinden bir sürü isim ve olay orjinal tarihselliklerine hiç bir dikkat sarfedilmeden kullanılmaktadır (s. 3-14).

Hayatı değişmezlik, nihâîlik ve kendine-yeterlilik tasavvurlarına göre örgütlemek, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde mevcut koşullar gözönünde bulundurulduğunda anlaşılabilir bir şeydi. "M.S. 1000 yılından yaklaşık 1600 yılına kadar varolduğu biçimiyle İslâmî dünya cemaatinin yaratılması, bir bütün olarak insanlığın en büyük başarılarından sayılacak kadar kaydedilebilir bir başarıdır... Fakat bu başarıya rağmen, İslâm'ın ilk dönemiyle aynı imaja dayalı bir cemaatı yeniden yaratma yönündeki hiç bir girişim tatminkâr sonuçlara sahip olmamıştır" (22-23). Watt, değişik İslâmî diriliş hareketlerinde yaygın olan, erken İslâmî hayatın idealleştirilmesinin özellikle tehlikeli olduğunu söyler. Bunu bir tarih duygusunun eksikliğiyle yorumlar ve Müslümanlara "geçmişe 'geri gitme'nin daha faydalı yollarını sunan" Hristiyanlığa bir bakmalarını önerir.

Ancak, modern İslâmcıları Batılı entellektüel geleneklerle paralel tarihsel düşünceler konusunda ikna etmek değinilen tartışmada beklenilenden daha zor olacaktır. Bunun bir sebebi, "modern" veya Batılı tarih tasavvurlarını benimsemenin basit bir entellektüel ve/ya akademik perspektifi değiştirme sorunu olmadığı, fakat dinsel inancın en derin köklerini sarsan bir şey olmasıdır. Tarih veya tarih tasavvurları, en derin varoluşsal kaygılarımıza, Watt gibi düşünürlerin gerçekten de farkında göründüğünden çok daha sıkı bağlıdır.

Watt argümantasyonunu İslâm'ın tarihsel bir perspektiften yoksun olduğu düşüncesi üzerine kurar. Bu tez kendi içinde çelişkili olup eleştirel bir şekilde değerlendirilmelidir. Watt'ın cesaretle ifade edilmiş analizlerine tamamen katılmak zordur. Ancak, tezini bütünüyle bir kenara atmadan, bugünkü İslâmî çevrelerde tarihselcilikle ilgili muğlaklık ve kararsızlığa dikkat çekmek daha iyi görünüyor. Yazının sonunda bu soruna bir daha döneceğim.

Bu analizi ele almadan önce, Watt'ın İslâm'ın içinde iddia edilen tarihsel tavırla ilgili gözlemi üzerinde odaklanılacaktır. Buradaki esas nokta, Watt'ın haklı olduğu oranda, tarihin reddinin, modern İslâm'ın basitçe eksik ve kusurlu olmaktan ziyade ilginç ve düşünceyi-kışkırtıcı bir yanını oluşturduğudur. İslâm'ın içindeki iddialı bir eğilim tamamen tarihi fethedip üstesinden gelmekle harcanan çabalarla temsil edilmektedir. Tarihin reddi açıkça Batının tahakkümüne karşı, kendi kozmolojisi ve kimliği için İslâmî bir kavganın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Tarihe karşı kavga bu nedenle teolojik bir kozmolojiye dayalı inancın devamı için bir kavga olarak yorumlanabilir. Bütün sorun büyüsü bozulmuş bir dünyada yaşayan mitlerin, mutlak hakikatlerin nasıl korunacağı sorunuyla yakından ilgilidir. Bu yüzden İslâm'ı tarihsel bir perspektif yoksunluğuyla basitçe suçlamak yerine bu tavrın arkasındaki dinsel saiklerin anlaşılmasında derinleşmeyi denemek gerekiyor.

Bu zor ve karmaşık sorulara ışık tutabilmek için meşhur dinler tarihçisi Mircea Eliade'ın iki eserine göndermede bulunacağım. Eliade 1907'de Romanya'da doğdu. Üniversite eğitimini Bükreş'te, akademik kariyerine başladığı yerde tamamladı. İkinci Dünya Savaşı esnasında dışarıya çıktı. 1940'ların sonlarında Lizbon'da ve 1950'lerin başlarında Paris'te iki yıl kaldıktan sonra 1986'daki ölümüne kadar kalacağı Amerika'ya, Şikago Üniversitesi'ne gitmek üzere Avrupa'dan ayrıldı. 1960'ta Marburg'daki Onuncu Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'nde Eliade *Religionswissenchaft*'ı şu şekilde tanımladığı bir ifade kullandı:

> ... dinsel fenomeni beşerî kültürün bir yaratımı, özelliği ve tezahürü olarak gören antropolojik bir disiplin. Din araştırmacılarının din araştırmacıları sıfatıyla buluştukları ortak zemin esrarlı olanın farkındalığı veya aşkınlık deneyiminin (dinde varolacak şekilde vuku buldukları yerde) -başka ne olurlarsa olsunlar- beşerî tecrübe-

nin ve tarihin, tüm beşeri olgular gibi uygun yöntemlerle incelenecek, kuşku duyulmayacak biçimde ampirik olguları olduklarının farkedildiği zemindir. Dolayısıyla ayrıca olgusal ampirik fenomenin esas kısmını oluşturan değişik dinlerin değer sistemleri çalışmamızın meşru nesneleridir. Diğer yandan dinin mutlak değeri tartışması, tümüyle bağımsız başka disiplinlerde, örneğin teoloji ve din felsefesinde meşru bir yere sahip olsa da, burada tanım gereği dışta tutulmaktadır.

Ampirisizme bağlılığıyla "Marburg Platformu" Dinler Tarihi içindeki başka bir yaklaşımın, şu diyalojik denilen yaklaşımın temsilcileri için ciddi bir terslik oluşturmuştur. Bu rakip bakışaçısının iyi bilinen bir temsilcisi Harvard Üniversitesinden Wilfred Cantwell Smith idi. Metodolojik olarak diyalojik eğilim farklı dinlerin temsilcileri arasında sırrın (numinious) daha evrensel bir yorumu için canlı bir diyaloğu savunmuştur.

Marburg platformuna işaret eden Eliade diyalojik yaklaşımda içkin öznelciliğe karşı tavır takınmıştır. Onun kendi metodolojisi araştırmayı canlı bir diyalogla sınırlamaksızın sembollerin evrensel yapısı, anlamları ve tarihlerini bulmayı amaçlamıştır. Bu yolla Eliade sembollerin, malumatı verenin veya inananın farkında olmadığı bir yorumuna (understanding) ulaşılmasını sağlamıştır. Onun yöntemi yüksek dereceli bir nesnelliği taahhüd etmiştir.

Hindistan'da Yogo ve Sanskrit hakkındaki ilk çalışmalarında Eliade, Batının kültürel taşralılığının farkına varmıştı. Ondan sonraki arzusu hep dinin gerçekten de evrensel olan bir yorumuna ulaşabilmek olmuştur. Onun din araştırmaları konusundaki "total hermenötiği" evrensel bir hümanizm olmayı aramıştır (Dudley, 1977: 22). Eliade arkaik dinler veya ilkel kültürlerin karakteristiği olan dinsel arketipler hakkındaki araştırmaların nasıl modern toplumdaki *homo-religiosus* (dinsel insan) ın bir kategorisiyle yüksek düzeyde ilgili olduğunu göstermeyi başarmıştır. Onun bakışaçısı insanın kutsallık tecrübesini arkaikten modern topluma kadar irdelemiştir.

Eliade'ın insan ve din hakkında evrenselci yorumcu bir vizyonu işlerkenki amacı onu Marburg beyannamesinin çok inançlı bir ampirisist takipçisi yapmadı. Bu yüzden Edmund Leach gibi antropologlar tarafından "kötü tarih", "kötü etnoloji", "kötü psikioloji" ve "kavram kargaşası" yaptığı gerekçesiyle ağır bir biçimde eleştirildi (Dudley, 1977: 37). Yine de bu hayalî düşünmeyi, hiçbirinin tutamağını kaybetmeden, etnografik belgelendirmeyle birleştirme çabaları sayesindedir ki şöhreti korunmuştur.

Nitekim Eliade'ın Dinler Tarihi iki yönlüdür. Bir yanı insanın kutsalla yani konuşulamayanla karşılaşmasıyla ilgilidir. İnsanın varoluşunun en azami anlamıyla ilgili bu tema, *The Myth of Eternal Return* (Ebedî Dönüş Mitosu) ve *The Quest* isimli eserlerinde işlenmiştir. Fakat Eliade ayrıca gözlemlenebilir olgular üzerinde duran katı bir bilim adamı olarak da göze çarpmıştır. *Shamanizm, A*

History of Religious Ideas ve *Patterns in Comparative Religion* gibi eserlerinde onun bu rolüyle karşılaşırız.

Eliade'ın bu ikili durumunu aklımızın bir köşesinde bulundurarak, bu yazıda çalışmalarının bu yanı üzerinde, özellikle kozmogenik ve kökensel mitlerin, yani yaşam ve varoluşun nasıl meydana geldiğiyle ilgili mitlerin anlamlarını açıklayan yanı üzerinde durulacaktır. Arkaik ontoloji burada anahtar kavramı oluşturur. Anlamı varoluşa taşıma sorunu, Eliade'a göre evrenseldir. Sembolizmler kesinkes farklı olmuştur, fakat altında yatan sorun temelde aynıdır.

Varoluşsal sorun hakkındaki değişik tasavvurlar ve onların zaman ve tarih nosyonları üzerindeki yansımalarıyla ilgili Eliade *homo religiosus* ve *homo saeculi* arasında bir ayırım yapmıştır.

Homo religiosus bu dünyayı mitlerin yardımıyla yaşatır. Eliade tekrar tekrar gerçek, yaşayan mitler ve sade peri masalları arasında bir ayırım yapmanın önemini vurgulamıştır. Gerçek bir mit hakkında karakteristik olan, onun gerçek hakikati söylediğine inanılmasıdır. Mit gerçek iken, mevcut dünyaya tam da Platonik bir tarzda, daha az gerçek veya bir yanılsamadan ibaretmiş gibi bakılabilir. Hiç kimse mitin kendisinin doğruluğundan kuşkulanmaz. Eliade Grek mitolojsinde temsil edildikleri biçimiyle mitlerin önceden gerçekçiliklerini kaybetmiş olduklarını söyler. Homeros'tan bildiğimiz şekliyle bu mitler tasvir edildikleri zaman bunlar zaten yanılsamalar (masal veya peri masalı) olarak algılanıyordu, yoksa "reel gerçekliğin" temsilleri olarak değil (Eliade, 1963: birinci bölüm).

Yaşayan mitlere inanç arkaik insanın yaşam tecrübesini aşkınlık ve anlamlılık duygusuyla dolu kılmıştır. Doğumlar, ölümler, doğal felaketler, hasat, ekim v.s gibi tüm önemli olaylar mitler tarafından verilmiş çerçevelere yerleştirilmiştir. Yeryüzünde meydana gelen şeyin her zaman öteki dünyada, "zaman"dan önce, veya *in illo tempore* varolan dünyada bir önceli vardır. Önemli her dünyevî olaya daha önce Doğaüstü Varlıklar tarafından başlatılmış olayların bir tekrarı olarak bakılıyordu. Ne vukû bulursa bu, mitik arketiplerin sonsuz bir tekerrür zincirinde meydana geliyordu.

Bu tecrübe çevrimsel bir zaman kavramını yaratmıştır. Zaman, olayların birikimsel bir sürekliliği düşüncesine dayanan tarihsel düşüncelerin farzettiği gibi geri çevrilemez değildir. Arkaik toplumda yaşam aynı tarzların sürekli bir tekrarına dayanıyordu. Arkaik terimini kullanmak bu toplumların özellikle idilik (pastoral) oldukları anlamında "arkaik" oldukları anlamına gelmiyor. Bu toplumların ritüel ve seremonileri gaddarca, kanlıca ve sefihçe olabilir, fakat onların anlamları ve dolayısıyla yaşamın kendisinin anlamı şeffaf ve açıktı. Herşey mitik arketiplerle açıklanıyordu. Zaman, Yeni Yıl veya İlkbahar kutlamaları gibi ritüellerin sünnet gibi farklı zaman başlatma türleri ve kozmogenik mitlerin

yardımıyla yeniden üretiliyordu (regenerated). Birçok mit ve ritüel "Zamanın Yeniden üretilmesi" yle alakalıydı. Yeni bir yaratılışa, kozmogenik eylemin bir tekrarına işaret ediyorlardı. Bu vesileyle ölü yeni bir hayat kazanabilir. Bu, ölümün üstesinden gelmenin bir yoluydu. Eliade'ın en önemli kitaplarından birinin başlığında işaret edildiği gibi, her zaman yenilenmiş yaratılışın bir "ebedî dönüş"ü vardır.[2] Eliade'ın kendi sözleriyle "bu edebî dönüş zaman ve oluş (becoming)'a bulaşmamış bir ontolojiyi açığa vurur" (Eliade, 1949: 89). Bu bakışaçısında güneşin altında yeni hiç bir şey yoktur. Başka bir deyişle tarihsel gelişme düşüncesi yoktur. Modern insanın kozmik afetler, askerî felaketler, toplumsal adaletsizlikler, kişisel talihsizlikler gibi önemli tarihsel olaylar olarak algıladığı şeyler kuşkusuz tarihsel bir süreklilik içinde ve böylece meydana gelmişlerdir, ama böyle algılanmamışlardır.

İnsan tecrübesine genelde mevcut mitlere göre bir anlamın verilmesiyle aynı şekilde (önemli olaylar mitsel zamanda önceden, veya "bir zamanda bir kez", *in illo tempore* olarak meydana gelmiş olarak görülüyordu) ızdırap da aynı şekilde anlamlandırılmıştır. "Tarihsel" olaylara uygun olan, genelde acı ve ızdırapla dolu olaylara da uygun oluyordu.

İzdırapta her zaman bir anlam vardı. Her zaman Doğaüstünün iradesi açısından bir açıklama verilebilirdi. Izdırap bir prototipe, karşı konulamayan şeyin değerine tekabül ediyordu. Yalnızca Hristiyanlık ızdıraba anlam vermiş değil. Bu, aynı zamanda arkaik dinler veya kültürler tarafından da yapılmıştır. Hatta ızdırabın fazlalaştırılmadığı ve ona faydalı nitelikler verilmediği (Hristiyanlıktaki gibi) durumlarda bile bir anlamı vardı, anlamsız sayılmıyordu.

Modern toplumlar bu düşüncelerden uzaklaşmışlardır. Büyü bozumu ve sekülerleşme tarihin farklı bir algısıyla sonuçlanmıştır. Kutsalın güçlü ve zorlayıcı deneyimi ortadan kaybolduğu zaman tarihi yorumlama ve ona birleşik bir anlam verme ihtimalleri konusunda bir eksiklik ortaya çıkar. Modern insan tarihle arkaik toplumlarda olduğundan çok daha çıplak bir biçimde karşılaşmak durumundadır.

Bu süreç yüzlerce hatta binlerce yıldır devam eden uzun bir süreç olmuştur. Yahudilik, geç Hristiyanlık ve İslâm bunda önemli bir rol oynamıştır. Yahudiliğin gelmesiyle bilikte tarih kaâle alınmaya başlamış, fakat yine de bir *theophany* (tanrının tezahürü) sayılmıştır. Tarih, tanrının çalışması -tanrının insanlarıyla, İsrailoğullarıyla, ilişkisi içinde çalışması- olarak açıklanmıştır. Böylece tarihsel bir bakışaçısının kabulü ebedî dönüş mitinin ilga edilmiş olduğu anlamına gelmemiş, çünkü zamanın sonunda tarihin bir son bulacağına (eskatolojik bakışa-

2. Mircea Eliade: *The Myth of Eternal Return*, 1949. Bu kitap Eliad'ın ilgilenen öğrencilere kendi eserlerinin incelemesi için başlamalarını tavsiye ettiği kitaptır.

çısına) inanılmıştır. Yine bir başlangıç ve bir son, yani çevrimsel bir bakışaçısı vardır, fakat burada daha uzun bir bakışaçısından görünür (Eliade, 1949: 112).

Aydınlanma sonrasına kadar çevrimsel bir bakışaçısına karşı tarihsel bir bakışaçısı Avrupadaki entellektüel söyleme hükmetmemiştir. Tycho Brahe, Kepler, Cardano, Giordano Bruno veya Campanella gibi düşünür ve bilimadamlarındaki çevrimsel ideoloji doğrusal bir bakışaçısını savunan Pascal, Francis Bacon gibi düşünürlerce fethedilmiştir (a.g.e: 145). Gerçek anlamda doğrusal ve tarihsel bakışaçısının en uzak sonuçları, böyle bir bakışaçısının nihilizme götürdüğü ve kaçınılmaz olarak Tanrıyı öldürdüğünü ilan eden Nietzsche tarafından alınmıştır.

Heidegger, Nietzsche'yi izleyerek, insan varoluşunun tarihselliğinin zaman ve tarihi aşma yönündeki tüm umudu yasaklamış olduğu tezini vurgulamıştır (a.g.e: 150). O sanki, böyle bir konumun aşırı soğukluğunkarşı koyabilme cesaretine sahiptir. Eliade'ın biraz kışkırtıcı sözleriyle: "Tüm değişkenleri ve tonlarıyla —Nietzsche'nin *yazgı*'sından (destiny) Heidegger'in *zamansallığına* (temporality) kadar— sadece tarihsel konum savunmasız kalmıştır. Bu felsefede ümitsizlik, *amor fati* ve kötümserliğin kahramanlık meziyetleri ve idrak araçları seviyesine çıkarılmaları basit bir rastlantısal karşılık olduğu anlamına gelmez " (a.g.e: 152-153). Belki de unutulmamalıdır ki, bu ümitsizliği felsefî, sanatsal veya bilimsel bağlamlarda iletişime sokma yeteneği varoluşa aşkınsal bir boyut katabilir.[3]

Modern insan, buna rağmen, tamamen tarihselciliğe, yani olayların kendilerine ait olandan başka bir değerlerinin olmadığı bir dünyaya girmiş değildir. Başka inanç sistemleri daha fazla sözünü sakınmaz olmuşsa bile, tekerrür *(ad infinitio)* hakkındaki daha arkaik düşünceler, hâlen devam etmektedir. Yahudi-Hristiyan başlangıç-son (eskatoloji) bakışaçısı daha arkaik çevrimsel modellerle birarada yaşamaya devam etmektedir. Buna ilaveten Hristiyanlık kişisel düzeyde, inanç düzeyinde, periyodik yeniden üretim bakışaçısını insan bireyinin yeniden üretimine dönüştürmüştür (a.g.e: 109). Bu şekilde, olayların anlamsız bir sürekliliği olarak görülen tarihin yine de üstesinden gelinebilir, fakat bu kez bireysel, kişisel düzeyde. Gerçek anlamda seküler bağlamlarda tarihsellik konusunda belirli bir "kültürel suçlu" da olmuştur; örneğin marksistler kendilerini tarihselci olarak ilan etmiş, buna rağmen kendi ideolojilerini yine de hümanizm ve sosyal adalet gibi aşkın değerlerle desteklemişlerdir.

Ortalama insanlar hâlen yarı geleneksel, "tarihsel-olmayan" bir bakışaçısını kabul eder görünüyor. Tarihselcilik gibi bir sorunla daha ziyade elitler karşılaş-

3. Jean Paul Sartre, toplam acı ve kederden (despair) türeyen bu "saklı" yolu, eğitimli seçkinler için olsa da esas itibariyle ayrılmış olarak vurgulamıştır.

maya açıktır. Eliade'a göre modern insan kendisini gerçek anlamda tarihselci bir bakışaçısınca dayatılan boşluk, yabancılaşma, anlamsızlık ve ızdıraba karşı farklı yollarla savunmaya çalışır. Bu durum Avrupadaki insanlarda Müslüman dünyadaki insanlardakinden daha az doğru olmayıp bu kadar çok insanın niçin böylesi bir iştiyakla İslâm'ın değerlerini koruyup sürdürmeye çalıştıklarını açıklamaya yardımcı olabilir.

Tarihselciliğe karşı koymak dinsel-inancın gerçek bir kabulü için kavga vermek anlamına gelir. Bu bakımdan Montgomary Watt'tan daha anlayışlı (sympathetic) bir gözlemci olan başka bir oryantalist, dinler tarihinde diyalojik yaklaşımın bir temsilcisi olarak yukarıda kısaca değinilen Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (1957) isimli eserinde bu gerçeğe dikkat çekmiştir.

Wilfred Canwell Smith İslâm'da ebedîlik ve tarih arasındaki ilişkinin zekice bir analizini sunar. Nitekim, onun yaklaşımında inatçı tarihselci Montgomery Watt'ınkinden daha tarihsel bir bakışaçısı var gibi gözüküyor.

Smith, İslâm'ın özgül olduğu ve tarih ve ebedîlik, mevcut toplumla aşkın dünya arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılması konusunda Hristiyanlıktan ayrıldığını kasteder. Watt'ın aksine Smith kendi tarihi boyunca İslâm bu dünyadaki hayatın (toplum ve tarih) diğer dünya için hayatla (ebedî kurtuluş) nasıl uzlaştırılacağı sorusuyla boğuşmuş, bu soruyla alakalı olmuştur.

Hristiyanlığın aksine İslâm, dinsel olanla dünyevî olanı birbiriyle birleştirmekte başarılı olmuştur. Siyasi başarı İslâm tarihinin ilk asırlarında dinsel bir inanç sistemi olarak anlaşılan İslâm'ın başarısı olarak yorumlanmıştır. Hristiyanlıkta karakteristik olan dinsel ve politik alanlar arasındaki düalizmin, erken ve klasik İslâm'da üstesinden gelinmiştir. Smith: "modern Batılı uygarlık ikilidir" der. "O açıkça hiç bir zaman bütünleşmediği iki uygarlıktan müteşekkil bir uygarlıktır: Biri Greko-Roma'dan bir diğeri Filistin'den. Tarih boyunca bu ikisi birarada varolup gelişmiştir: kimi zaman çatışma içinde, kimi zaman huzursuz bir gerilim, kimi zaman da uyum içinde, fakat hiç bir zaman birleşmeden" (Smith, 1957: 30). Bununla beraber bu birleşme İslâm tarafından başarılmıştır. Erken ve klasik İslâmî geleneklerde "tarih inancı tasdik etmiştir" (a.g.e: 32).

Abbasi Halifeliğin 1258'de yıkılmasından sonra İslâm uygarlığı ilk derin krizine sürüklendi. Tıpkı o zamana kadar tarihin inancı doğrulamış olduğu gibi şimdi de yalanlamıştı. İyi bilindiği gibi bu bunalımdan çıkış yolu tasavvufta bulunmuştur. Dinî terimlerle, bunalım İslâm mistisizminin yayılmasıyla giderilmiştir. Smith İslâm'ın, ayrıca fethettiği yerlerin müslümanlaştırılmasında da başarılı olmuş olduğunu belirtir. Yeni kültürler ve yeni halklar İslâmî sebeplerle kazanılmış olup bunlar da İslâm'ın yeni topraklara ve yeni zaferlere taşınması-

na yardımcı olmuşlardır. Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşu böyle bir yenileştirici başarının işareti olmuştur

İslâm dünyasının Osmanlıların liderliği altında geleneksel ihtişam ve birliğini yeniden tesis etmeyi aradığı gerçeğiyle birlikte ortaçağ Müslümanları hayatın zamansal ve ebedî alanları arasında orijinal *(asr-ı saadet)* ve klasik dönemlerinde olduğundan daha az yakın ilişki yaşamaya başlamışlardır. Sufizm ondan sonra İslâm'ın daha saf ve hakiki biçimini temsil etmeye, her zaman mevcut toplumsal ve siyasî ilişkileri eleştirmeye ve onlara mesafe takınmaya hazır olmaya başlamıştır.

Sufizm sünnî İslâm'dan çokça ayrılmaktadır, ama en azından tarihi ve dünyevî gerçeklikleri algılama tarzında değil. Smith'e göre, sufizm "toplumdan ziyade bireye, tarihselden ziyade ebedîye, Tanrının gücünden ziyade sevgisine ve davranışından ziyade insanın ruh haline" vurgu yapar. Bir insanın eylemlerinin doğru olmasından ziyade kalbinin saf olmasıyla daha fazla ilgilenmektedir" (Smith, 1957: 37). Bu yüzden sufizmin gelişi İslâm'ın içinde tarihsel bilinci daha az ve saf inanç ve ebedîlikle daha fazla ilgili bir geleneğin gelişmesini işaret eder.

Böylece Montgomery Watt'ın tam da Sufizmi incelerken İslâm'da tarihsel bir bakışaçısının eksikliğinden dolayı şaşırması önemlidir (Watt, 1988: 3). Fakat İslâmî geleneğin bu kısmından bir bütün olarak İslâm'a genelleştirmeler yapmaya doğru kendisini yanıltmıştır. Buna ilaveten o Batılı tipte bir tarihselciliğin kabul edilebileceğini, yalnızca entellektüel bir bakışaçısının değişimini izleyerek çok kolay varsaymıştır. inanç konular. bundan daha derinlerde seyreder.

Onüçüncü yüzyıldan beri İslâm dünyasında sufizmle sünnî İslâm arasında bir ayrılık olduğu gerçeği sufi (tarihsel-olmayan diye de okunabilir) bakışaçısının diğerlerine hakim olmaya başlamış olduğu anlamına gelmez. Nitekim bu ayrılığın ortaya çıkmasından beri bu iki-yanlılığı giderme yönünde bir istek varolagelmiştir. Maddî dünyadaki hayatı aşkın bir alanda varoluşa inançla uzlaştırma arzusu bir çeşit muğlaklığa yöneltmiştir. Düalizm muğlaklığa götürmektedir, bu da zaman ve ebedîlik sorunuyla ilişkili İslâmî tavırlar için tam anlamıyla karakteristik olan şeydir.

Bu muğlaklık bugün belki de daha önce olduğundan daha fazla telaffuz edilmektedir. Osmanlı İmparatorluğunun çöküşü ve Hilafetin 1924'teki ilgasıyla birlikte geleneksel İslâmî birlik nihayet sona erdi. Batı kültürünün artan etkisi vurgulanması gereken başka bir noktadır. Sonuçta meydana gelen ve onsekizinci yüzyılın sonundan beri bir çok ihyacı ve Pan-islamcı harekete yol açmış olan kriz Smith'in analizlerinin başlangıç noktasıdır. O tekrar tekrar, inançlı bakışı kaybetmeksizin hızla değişen bir dünyanın koşullarına nasıl tepki verileceğiyle ilgili bütün İslâm dünyasındaki düşünürleri meşgul eden soruna geri dö-

ner. Sorun tarihi gözardı etme sorunu değil, aksine tarihi, ve buna göre çok hızla değişen bir tarihi ebedî hakikatlere süren inançla uzlaştırma sorunudur. Bu da günümüz dünyası hakkında ciddi bir biçimde düşünen her Müslüman için bir meydan okuma teşkil etmektedir.

Bu sorunu daha fazla somutlaştırmak için, İslâm dünyasında en iyi bildiğim ülke olan Türkiye'deki dirilişçi hareketten bir iki örnek vereceğim.

Sezai Karakoç bir edebiyatçıdır. 1950'lerden beri bir şair olarak isim yapmıştır. O aynı zamanda Islâmi dirilişçiliğin (ihyacılığın) hararetli bir savunucusudur. 20-30 yıl boyunca değişik aralıklarla bazen aylık bazen haftalık olmak üzere *Diriliş* isminde bir dergi çıkarmış ve 1990'da da aynı ismi (Diriliş Partisi) taşıyan bir parti kurmuştur. Parti merkezi İstanbul'da Sultan Ahmed Camiine yakın caddelerden birinde bir dairededir.

Sezai Karakoç kendisiyle yüzyüze görüşmeye pek sıcak bakmamasıyla tanınmakta, o yüzden yıllardır, bazı istisnalar dışında hiç bir yere mülâkat vermemiştir. Benim bu konudaki girişimlerim de onun hakkında başkalarından duyduğum mahcup, çekingen ve vakur olduğu gerekçesini doğrulayarak sonuçsuz kaldı. Bu yüzden Diriliş partisinin kuruluşundan hemen sonra büyük bir günlük gazeteye, İslâmcı *Zaman Gazetesi*ne mülakat vermeyi kabul etmiş olması hakikaten büyük bir istisnadır.

Bu isteksizliğine rağmen Karakoç Türkiye'deki İslâmî çevrelerde iyi bilinen bir figürdür. 1991 Mayıs'ında onun Ankara'nın Kocatepe Camiinin altında bulunan geniş bir konferans salonunda yaptığı bir konuşmayı dinleme fırsatı buldum. Salon tıkabasa doluydu. Kadınlar neredeyse istisnasız bir biçimde örtülü olarak balkonu doldurmuştu. Konuşmanın başlığı "Milletimizin Geleceği" idi ve bu yazımızın tartışması açısından önem taşıyan bir muhtevaya sahipti.

Konuşma, İslâm tarihiyle ilgili, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'ye özel bir önemin verildiği hipotetik bir akıl yürütmeyle başladı. Argüman (ezcümle) şöyle devam etti:

> Şayet İslâm dünyasına barış hakim olmuş olsaydı, her şey çok daha farklı görünürdü, İslâm da bugünkünden çok daha muktedir bir güç olurdu. Şayet Timur Lenk Osmanlılara karşı bu kadar gaddarca davranmış olmasaydı, İslâm Konstantinopolis'i 1453'ten daha önce fethetmiş olacaktı. O zaman Haçlı Seferleri yol açtıkları kadar zarara sebep olmazlardı. Rönesans geliştiği biçimde gelişmemiş olur, İslâm da çöküşten muzdarip olmazdı. Osmanlı İmparatorluğu çöküş sürecine girmez, İslâm dünyası da parçalanmazdı. Ayrıca bu, bugün Bosna-Hersek'te şahit olduğumuz gelişmenin hiç bir zaman meydana gelmeyeceği anlamına da gelir.
>
> Karakoç'un İslâm tarihinin eleştirel bakışında hayatî nokta Osmanlı İmpara-

torluğunun son yıkılış yılı olan 1918'dir. Bu kavşak tutarlı ve uyumlu bir İslâm dünyasının nihaî sonunu işaret ediyordu. Bundan sonradır ki, Batı, etkisini öncekine nazaran daha fazla hissedilir kılmış, böylece İslâm'ın değerlerini hiç bir zaman olmadığı kadar tehdit edip sarsmıştır.

Sezai Karakoç'a göre İslâm dört yönden tehdit altındadır: Doğu, Kuzey, Batı ve Güney'den.

-Doğu'dan Çin tarafından. Çin kültürü her zaman İslâm'a biraz yabancı bir şeyi temsil etmişti.

- Kuzey'den Rusya tarafından. Sovyet İmparatorluğunun çökmüş olması dünyanın bu tarafından gelen tehdidin sona ermiş olduğu anlamına gelmez. Ruslar her zaman Müslüman bölgelere yönelik olanı dahil olmak üzere yayılmacı isteklere sahip olmuştur.

- Batı'dan Avrupa Topluluğu tarafından. Dünyanın bu parçasında Almanya en güçlü, bu yüzden de aynı zamanda en tehlikeli ulustur. Genel olarak Batı, özel olarak da Almanya'nın orta-Doğu'ya yönelik planları Yugoslavya için olduğuna benzerdir, yani karışıklık içine itmektir. Batıyı diğerlerinden daha tehditkâr kılan onun milletlerinin her şeyi bu kadar rasyonel biçimde planlamasıdır. Bu da herhangi bir uygarlığa, etki mücadelesinde avantaj veren şeydir. Bu rasyonellik kendileri için bir güç kaynağı olsa da bizim için zayıflık oluşturur.

- Güney'den Araplar tarafından. Birleşmiş bir pan-Arab devlet diğer tüm Müslüman grupları sindirmeye yetecek kadar umulmadık bir güce dönüşebilir.

Çok kötümserce konuşan Sezai Karakoç, kendi ülkesindeki veya başka yerdeki Müslümanları İslâmî çözüme davet etmek ister. Öngörülen ve müslümanları dört büyük merkezden tehdit eden felaketten insanlığı kurtarmaya yetecek kadar güçlü tek kuvvet, İslâm'a yenilenmiş ve takviye edilmiş inançtır. Karakoç'un çığlıkları Kur'an'ın mesajının özünü anlatır: Tevbe edin ve Allah'a dönün, yoksa bekleyen ceza korkunç olacak.[4]

Sezai Karakoç'un konuşması tartışmamız açısından iki önemli noktayı içermektedir. Birincisi, (uzatılmış bir çevrimsel ve eskatolojik perspektifle nitelenmiş olan) Yahudi ve/ya Hristiyan gelenekte tarihselci bir yaklaşımın nasıl inancı koruma ve takviye etme iştiyakıyla birarada bulunacağını örnekler. Bu, geçmiş tarihten birşeyler öğrenmeyi amaçlayan eleştirel bir tarihsel analiz sunar. Ona göre tarih kendilerinden faydalanılabilecek veya kaçırılacak fırsatlar sunar. Barışçıl eşgüdüm bakışaçısından değerlendirildiğinde Müslümanlar geçmiş yüzyıllara bakarken zayıflamıştır.

4. Kıyamet gününe Kur'an'dan bakışın çok usta bir tasviri için bkz. Tor Andrae ve Geo Widengren, 1950: 75.

Müslümanlar barışçıl işbirliğine dayalı bir uygarlığı sürdürmekte başarısız olduklarından dolayı sonuç felaket olmuştur. Siyasî bir amaç olarak Pan-İslamizm bugünün dünyasında gerçekçi görünmüyor. Bu nedenle ilk dönem İslâm tarihinden çıkarılan ders barışçıl bir reforma veya şiddet-dışı devrime dayalı bir strateji biçimindedir. Bu da aynı zamanda İslâmî geleneklerle paraleldir. Sezar Batılı ruhunun önemli bir parçası olmuşsa da, İslâm, af, fazilet ve merhameti temsil eder. Bunlar değişimin içerden gelmesi için günümüzün modern müminlerini ikna etmek için yapılmış idealizasyonlardır. Kavga silahlarla değil, sözle yürütülmesi gereken bir kavgadır.

İkincisi, Karakoç'un analizi aynı zamanda, inananları kendilerini sınamaya çağıran bir mitos içerir. Bu mitos iyi bilinen bir arketipi, bir Hristiyan için çile ve kurtuluş gibi çifte bir anlama sahip olan haç arketipini içerir. Karakoç'un tasviri, kavşak noktasında durup her yönden gelen düşmanları seyredip belki de yukarıya, üstündeki göğe çıkmaktan başka (dolayısıyla kaçışın bir mucize yoluyla olmasından başka) bir çıkar yol bulamayan insanın resmine daha yakın görünüyor. Açıkçası bu kendi eylemleri aracılığıyla değil, ancak inanç ve tanrıya topyekün bağlılıkla gerçekleşecek bir şeydir.

Tarihsel eleştiri ve inanç burada aynı dinsel söylemin birer parçasıdırlar. Eleştirel bir felsefî bakışaçısından yazarın bu iki bağlılığın ayrılmaz bir çelişki oluşturduğunu ne ölçüde farketmiş olduğunu söylemek zordur. Çıkmazın farkında olarak veya olmayarak Karakoç inancı seçmiştir. Tarih oradadır, onu taciz etmekte, kaçırılan veya değerlendirilen fırsatlar sunmakta, fakat anlam sorununa katı bir biçimde tâbî olmaktadır.

Sezai Karakoç, herhangi bir nisbette bir dinî lider olmak için fazla çekingen bir kişidir. Bir bütün olarak modern İslâmî ihyacılık bakışaçısından bakıldığında etkisi görece sınırlı görünüyor. Daha büyük bir öneme sahip olanı, Türk siyaset kurumunda ve medyadaki uzun ve derinden bağlantılarıyla birlikte geniş halk desteğine ulaşan Nurcu hareketidir.[5]

Bu hareket bilime karşı olumlu tavrıyla bilinir. Fazlasıyla dallanmış budaklanmış bir ağaç olarak fundamentalizmin diğer kolları modern ve sözde Batılı bilime karşı hasmane tavırlar sergilemiş olmalarına rağmen, Said Nursi (1876-1960) ve takipçileri bilimi tanrının büyüklüğü yönündeki argümanlarının önemli bir bileşeni kılmışlardır. Bilim, doğanın ve kozmosun karmaşıklığı hakkında ne kadar çok konuşursa inananlar tanrının ve onun yaratılışının önünde o kadar çok hayrete düşerler. Said Nursi'nin çağdaş izleyicileri, bugünlerde çok

5. Şerif Mardin'in Said Nursi üzerine olan etkileyici kitabı sayesinde Said Nursi'nin doktrini ve takipçilerinin anlayışlı bir eleştirisiyle birlikte tarihsel ve sosyolojik analizine şimdi sahibiz. Bkz. Mardin, 1989.

popüler olan Fethullah Gülen Hoca'nın liderliği altında, tekrar tekrar bu mevzuya dönmektedirler. Yayınına 1978'de başlamış olan aylık dergileri *Sızıntı*'da kararlı bir pozitivist metodolojiye dayalı bilimle ilgili makalelerin bolluğu göze çarpmaktadır. Kozmosla ilgili konular, hem makro (uzay) hem de mikro (atomlar) düzeyde, favori konulardandır. Diğer popüler konular biyolojiyle, özellikle bir karınca topluluğunun karmaşıklığını veya bir kuşun gagasının teknik olarak çözülemeyen yapısını gösteren konularla ilgilidir.

Tüm bu konular bir zaman boyutu olmaksızın işlenemez. Değişim kesinlikle Nurcu dünya görüşünün önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Ancak, tam da Şerif Mardin'in Said Nursi ve Nurcu hareket üzerine olan çalışmasında belirttiği gibi, doktrinleri Voltaire'ın ve diğer Aydınlanma filozoflarının olduğu biçimde deistik değil. Burada sorun dünyayı yaratıp onu kendi haline bırakmış bir tanrı değil, fakat süregiden bir yaratılış sürecine kesintisiz bir biçimde müdahele eden bir tanrı sorunudur. Değişim ve gelişmenin tanrının iradesine bağlı olması gerçeğine rağmen, açık bir zaman ve değişim perspektifi vardır. Ayrıca kaydedilmesi gereken bir şey daha, vahyin bilimin yerine geçirilmekten ziyade, nihaî sınırlarına vardığı zaman bilime atıfta bulunuluyor olmasıdır. Yukarıda değinilen, değişik bilimsel konulardaki bütün makaleler, bu bilimsel başarılar sayesinde gözler önüne serilmiş olan büyüklüğü ve azametinden dolayı tanrıya şükürle biter. Böylece, inanç modern bilimi, zaman ve değişim tasavvurları da dahil olmak üzere kaâle alacak şekilde formüle edilmektedir.

İslâm dünyasında kendi dinlerini ciddiye alan bu kadar insan yine acınacak durumda görünebilir mi? Watt ateist değil fakat kendi eleştirel felsefe ve tarihselcilik geleneğinden baktığı için, İslâm'ı ilkel bir geçmişin artığı olarak görür ki bu da onu onaylayıcı bir cevaba yatkın kılar. Din, evet, ama Batı'dan bildiğimiz büyüsü giderilmiş biçimiyle. Öyle görünüyor ki, Watt böyle bir yargıyı dini entellektüelizme tabî kıldığından dolayı sürdürmeye zorlanıyor. Watt bir çok İslâmcı arasında daha geniş tarihsel ve küresel bir bakışaçısının eksikliği eleştirisinde tamamen yanılıyor değildir. Bu, Türk ihyacı hareketinden yukarıdaki örneklerde sergilenen bir çeşit savunmacı tavırda gösterilebilir. Ancak, Watt'ın analizi modern İslâmcıların tarihi inançla uzlaştırma sorunuyla uğraşlarını dikkate almaması dolayısıyla yetersizdir. Bu harekete katılanların Batılılar tarafından geliştirilmiş bir yeni dünya düzeninde basitçe tanınma mücadelesi vermeyi istemedikleri ihtimali üzerinde de durmuyor. İslâmcılar tarihi ihmal ediyor veya reddediyor değiller. Bunun yerine onlar bilim ve tarihe gerçek bir ilgi göstermekte, fakat aynı zamanda inançlarıyla da çok fazla ilgilenmektedirler.

Watt modern bir ikonoklast gibi davranmaktadır. Bu yüzden o aynı zamanda çok önemli olan bir şeyi kaçırmaktadır. Marshall Hodgson'un İslâm ve Hristiyanlık arasında bir karşılaştırma sorununa nasıl yaklaşılacağı konusunda bir

değerlendirme yaparken uyardığı hataya düşmektedir: "İki gelenek, böylece, taleplerinde uyumsuz, henüz elimizde bulunmayan muhtemel, gerçek anlamıyla daha yüksek bir sentezden yoksun kabul edilmek zorundadırlar. Birini diğerinin standartlarıyla yorumlamadan aralarındaki bu gerilim hissini aklımızda tutmak zorundayız" (Hodgson, 1974: 30).

İslâmî sembol ve pratiklere Batılı/Hristiyan entellektüelizmin kavramsal araçlarıyla saldırmaktan kaçınmış olsaydı belki de daha büyük bir dinleyici sayısına ulaşırdı. Yönelttiği eleştiriler belki de kötü niyetli değildir, ama diyaloğa daha açık durması gereken kapıların kapalı kalmasını engelleyemez. Böylece onun değişim çağrısı da cevapsız kalacaktır.

Smith ve Eliade tarafından seçilen perspektifler Hodgson'un yaklaşımına daha fazla paraleldir. "Bir başlangıç olarak İslâm bir dindir" (Smith, 1957: 7). Bu Smith'in başlangıç noktasıdır. Smith ve Eliade bazı metodolojik konularda ayrılsalar da dini incelerken indirgemeci-olmayan bir yaklaşımı tercih etmişleridr. Bu şekildeki araştırma taslakları daha fazla emek ve zahmet gerektirebilir, fakat daha doğru bir anlamaya, ve samimi diyalog ve müstakbel gelişmeler açısından daha hissedilir sonuçlara yöneltebilir. Hatta denilebilir ki, böyleleri Hodgson'un yukarıdaki alıntıda betimlediği gibi "gerçek anlamda daha yüksek bir sentez"in izlerini taşıyabilirler.

REFERANSLAR

DUDLEY III, Guilford, 1977, *Religion on Trial.* Mircea Eliade & His Critics, Temple University Press: Philadelphia.

HODGSON, Marshall, 1974, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization,* The University of Chicago Press.

ELIADE, Mircea, 1989, *The Myth of Eternal Return,* Arkana: London.

ELIADE, Mircea, 1963, *Myth and Reality,* Harper Torchbooks: New York.

ELIADE, Mircea, 1978, 1982, 1985, *A History of Religious Ideas,* 3 volumes, The University of Chicago Press.

ELIADE, Mircea, 1988, *Shamanism,* Arkana: London.

ELIADE, Mircea, 1993, *Patterns in Comparative Religion,* Sheed and Ward Stagbooks: London.

MARDİN, Şerif, 1989, Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi, state University of New York Press, Albany.

SMITH, Wilfret-Canwell, 1957, *Islam in Modern History,* Princeton University Press.

WATT, Montgomery, *Islamic Fundamentalizm and Modernity,* Routledge: London.

VADİ YAYINLARI • FELSEFE DİZİSİ

Bilim Dedikleri
ALAN CHALMERS
Çev: Hüsamettin Arslan

Bilimsel Bilginin Sosyolojisi
BARRY BARNES
Çev: Hüsamettin Arslan

Çağdaş Temel Kuramlar
QUENTIN SKINNER
Çev: Ahmet Demirhan

Felsefeye Giriş
AHMET ARSLAN

Tarih Felsefesi Yazıları
ŞAHİN UÇAR

Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe
PETER WINCH
Çev: Ömer Demir

E.Husserl Felsefesinde Mantık
AHMET İNAM

DİYALEKTİĞİN SONU
gelmekte olan insan için
Abdülkadir El-Murabıt
Çeviren: Ersin Balcı

ÖNCE SÖZ VARDI
Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme
EROL GÖKA
A. TOPÇUOĞLU & YASİN AKTAY

John Locke'da Tanrı Anlayışı
İSMAİL ÇETİN

Dil ve Ahlak
HAKAN POYRAZ

İnsan Hürriyeti
NECATİ ÖNER

Psikiyatri ve
Düşünce Dünyası Arasında Geçişler
EROL GÖKA

Martin Heidegger
GEORGE STEINER
Çev: Süleyman Kalkan

Postmodern Durum
J. F. LYOTARD
Çev. Ahmet Çiğdem

Bilim Felsefesi
ÖMER DEMİR

Kötülük ve Teodise
CAFER SADIK YARAN

İdeal Devlet
El-Medinetü'l-Fâzıla
FÂRÂBÎ
Çev: Ahmet Arslan

İbni Haldun'un İlim
ve Fikir Dünyası
AHMET ARSLAN

Varoluşun Psikiyatrisi
Yorumsamacı bir Yaklaşım
EROL GÖKA

Frankfurt Okulu
TOM BOTTOMORE
Çev. Ahmet Çiğdem

Bilimin Binbir Yüzü
AHMET İNAM

İki Adalet: Rawls ve McIntyre Üzerine
SOLMAZ ZELYUT HÜNLER

HAZIRLANMAKTA OLANLAR

İlimlerin Sayımı
(İhsâu'l Ulûm)
FARABİ
Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan

Kişiliğin Doğası
Bilinçlerin Karşılıklı İlişkileri
VELİ URHAN

Kur'an Yorumlarında
Hermenötik Bağlam
YASİN AKTAY

Yorum ve Hakikat
ALİ HARB

Felsefecilerin Maksatları
GAZZALİ
Çev: Cemaleddin Erdemci

VADİ YAYINLARI
Bilim, Felsefe, Edebiyat ve Kültür Vadilerinden Derledikleriyle
Sizinle Olmaya Devam Ediyor!