# FELSEFE SORUNU VE BEŞERÎ BİLİMLER*

MUHAMMED ARKOUN

**Salih:** Uygulamalı yönteminizin işlevselliğini ispatlamış olduğu ve özellikle çağdaş bilimsel araştırma hareketinin doğrultusunda yürüdüğünden kuşku yok. Son yirmibeş yıllık Fransız düşünce dünyasını gözlemlediğimizde meşhur Annales Okulu'nun etkisiyle tarih biliminin sahnede etkinleştiğini ve genişleyerek neredeyse tüm beşerî bilimleri "tüketecek" şekilde branşlaştığını görürüz. Gerçekten de tarih, felsefenin yerine geçerek tüm bilimlerin babası olmuştur. Bazı kimseler Fransız felsefeci Michel Foucault'nun bu alanda düşünsel bir devrimi gerçekleştirmesini, onun diğer filozoflardan önce modern tarih biliminin önemini kavramasına ve tarih biliminin bir çok kavram, yöntem ve aracını kullanmasına bağlar. Sonra da o borcunu ödemek ve çağdaşı olan tarihçilere etkide bulunup ufuklarını açmak için eski çizgisini yeniden gözden geçirmiştir. Bu durumda felsefe önceden olduğu gibi yaşam-ölüm veya varlık-yokluk ya da nereden gelip nereye gidiyoruz anlamında metafiziksel veya soyutlayıcı bir yöneliş sayılmamaktadır... Önceleri filozofların kafa patlattıkları bu tür büyük ve hacimli sorular şimdi felsefe dairesinin dışında kalmış bulunmaktadır. Felsefe, bugünkü yaygın anlamıyla, tamamen olayların ayrıntılarındaki, çerçevesi çizilmiş sorunlarla sınırlı; bu sorunları gözle gören ve duyu organlarıyla algılayan bir düşünceye dönüşmüştür.

Bilinen çalışmalarınızı doğuran bilişsel seyriniz esnasında karşılaştığınız sorunların bizzat kendilerinden faydalanmış olduğunuza inanıyorum. Siz kendinizi Michel Foucault, Pierre Bourdieu, François Furet ve başkalarının kendilerini nisbet ettikleri kuşağa nisbet ediyorsunuz. Bunların Fransız

*Bu yazı yazarın *El-Fikr El-İslâm: Naqdun ve İjtihâdun* (1991, Dâr Al Saqi, London) isimli eserinin Ekler bölümünde kendisiyle yapılmış değişik konulardaki bir dizi konuşmanın "Müşkületu'l-Felsefeti ve'l-'Ulûmü'l-İnsâniyyeti" isimli bir bölümüdür. Konuşmaların hepsini Arkoun'un tüm eserlerini Arapça'ya çeviren, aynı zamanda öğrencisi olan Haşim Salih yapmış. Türkçesi, Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci.

**tezkire**, *üç aylık derleme, sayı: 14-15, Yaz-Güz, 1998, Ankara: Vadi Yayınları s. 143-168.*

düşüncesinde meydana getirdikleri yöntemsel ve epistemoloik devrim gibi siz de Arap-İslâm düşüncesinde benzer bir devrim meydana getirdiniz. Bu, sizinle filolojik ve pozitivist metoda bağlı kalan klasik oryantalizm arasında sert çatışmayı doğuran şeydir.

**Arkoun:** Tabii.. haklısınız, bütün bunlar doğru. Yoruma ihtiyaç bırakmayan ayrıntılı konuşmanıza şunu ekleyeceğim. *Autrement* dergisi son sayısında çağdaş Fransız felsefesi hakkında dolgun bir sayı çıkardı. Bir sayısı elime geçer geçmez hemen Paul Ricoeur'la karşılaşmak için sahifeleri çevirdim. Paul Ricoeur'un şu an -en büyükleri değilse bile- Fransa'nın en büyük filozoflarından biri olduğunu biliyorsunuz. Benim burada üzerinde ısrar ettiğim gibi o da filozofun felsefî gıdasının tecrübî ve pratik bir biçimde bu bilimlerin çalışmalarına dayanması, düşüncesinin zenginleşmesi için sosyal ve insanî bilimlerle uğraşmasının zarureti üzerinde ısrar etmektedir.[5] Bu çağdaş felsefenin en önemli özelliklerinden birisidir. Felsefe artık önceki dönemde olduğu gibi kendi dışındaki her şeyden ayrık bilişsel bir kopukluk sayılmamaktadır. Artık fildişi kulesinde veya çağın ve toplumun sorunları ve insanın dertlerinin üzerinde duran metafiziksel bir katmanda kalmamaktadır. Felsefe felsefî sembolleri kullanan ve onlarla oynayan kişinin üzerinde bir baskı aracı da değildir artık: Bununla herşeyi söylediği halde kaydadeğer bir şey söylemeyen, kapalı, müphem sözü kastediyorum. Evrenin bilmecelerini ve sırlarını kuşattığını vehmettiren, gerçekte ise anlam bakımından "boş" olan düğümlü, eğilip-bükülmüş önermeleri kastediyorum. Bugün filozof, heryere giden, içerinin ve dışarının havasını teneffüs eden, sosyolojiyi, psikolojiyi ve dilbilimsel çalışmaları, antropolojiyi, karşılaştırmalı dinleri ve tarihleriyle kaynaşarak dolaşan bir kişi olmuştur. Bütün araştırmacıların yaptığı gibi o da, yarışa katılmak için kollarını sıvamaktadır. Artık o, maddiyata eşlik etmek için olguların kirine elini bulaştırmakta, gündelik hayatın ve toplumun "basit" sorunlarıyla ilgilenmeyi küçük düşürücü saymamaktadır. Öyleyse, bugünün araştırmacılarının felsefenin ve filozofların bu kadim idealist kavramını bırakmaları gerekmektedir. Fakat, ne yazık ki bu hâlen Arap üniversitelerimizde hakim bir kavramdır; içlerinde felsefe bölümleri bulundukça da kalacaktır. Uzun zamandan beri ben bunu bırakmış

5. Bu bağlamda filozof Paul Ricoeur şunu söyler: "Bazı çağdaş Fransız felsefecileri arasında beşerî bilimlerden vazgeçiş ve kaçınma eğilimi görüyorum. Bu yöneliş gerçekten de çok tehlikeli ve kötü bir şey. Felsefe kendisini hakim bilimlerin alanından soyutladığı zaman, o taktirde bir çeşit kendi kendine konuşmadan başka bir şey olmaz. Oysa biliyoruz ki, insanlık tarihindeki bütün büyük felsefeler dönemlerinin güçlü ve başat bilimleriyle bir diyalog esası üzerinde teşekkül etmişlerdir. Nitekim Plato'nun felsefesi ancak geometri bilimiyle diyalog ve ondan faydalanma esası üzerinde gelişmiştir. Descartes'ın felsefesi, matematik/cebirle diyalog ve onunla ilişkiler temeli üzerinde yükselip gelişirken, Immanuel Kant'ın felsefesi de astronomiyle (Newton'un astronomisi) diyalog olmaksızın mümkün olmazdı. Yine Bergson'un felsefesi, kendisi biyoloji ve evrim teorisinin sonuçlarına vakıf olmamış olsa mümkün olmazdı.

bulunuyorum, hatta felsefe ve filozofların bu tarzına hiç bir zaman başvurmadım.

**Salih:** Bu sözünüz Fransız felsefeci Jacques Derrida ve onun Fransa'daki çevresine uyar. Aynı zamanda da, en son sınıra kadar sosyolog Pierre Bourdieu'nün sözüne ve onun felsefecilere karşı sürdürdüğü sert saldırılara benzemektedir. O da sizin gibi olguya ve saha araştırmalarına dalmaktadır.

**Arkoun:** Derrida tepeden tırnağa kadar felsefecidir. Toplumun ve gündelik hayatın sorunları onu uzaktan veya yakından hiç bir şekilde ilgilendirmemektedir. Kitapları nadiren bunlara değinir. Örneğin o, bu konuda Foucault'yla da çakışmaktadır. Fakat ben, dilbilimsel, tarihsel, antropolojik çalışmalarda bulundum ve bir kaç yöntemi uzlaştırmaya çalıştım. Doktora tezim tarihle ilgili bir çalışmadır; tabii ki İktisat tarihi değil, içinde her düşüncenin kendisini gerçekleştirmek zorunda olduğu tarihsel gerçekliklerin tümünün üstündeki örtüyü kaldıran düşünce tarihiyle ilgili. Benim Arap-İslâm geleneği üzerinde uyguladığım yöntemler, bizzat Fransız âlimlerinin Avrupa veya "Hristiyan Latin Geleneği" üzerine uygulamış oldukları yöntemlerin aynısıdır. Maalesef bizim Arap-İslâm toplumlarımız, Fransız toplumunda çeyrek yüzyıldan fazla bir zamandır ortaya çıkmış sözkonusu yöntembilimsel sıçramadan hâlâ uzak durmaktadırlar. Biz bu alanda gerçekten gerilerdeyiz.

**Salih:** Düşüncenize etki eden "Düşünürler" kimlerdir?

**Arkoun:** Paris'te, Felsefî Fran Yayınevince yayınlanan *Arap Hümanizmi* adlı tezimin önsözünde bundan bahsettim. Size şu ilginç olayı anlatayım: Tez savunmam esnasında bir ifade kullandım, bu ifade neredeyse benim imtihandan atılmama ve doktora diplomasından mahrum kalmama neden olacaktı. Tek kelimeyle şunu dedim; Arapbilimcilerinden (Oryantalistleri kastediyor) hiç bir şey öğrenmedim. Arapbilimci (Musta'rib) hocalarım bana nasıl düşüneceğimi öğretmediler ve benim önümde daha önce beklediğim gibi bilginin ufuklarını açmadılar.

**Salih:** Fakat bu sözünüz gerçekten çok sert!

**Arkoun:** Tabii ki. Fakat Rogers Bleicher'i bunlardan istisna ediyorum. Zira o, dilbilimiyle (filolojiyle) de ilgilenen profesyoneldir. Bana titizliği ve dikkati filoloji öğretti. Fakat o da filolojiye girdikten sonra oradan nasıl çıkılacağını bana öğretmedi. Kendisi orada hapsolduğu gibi, beni de oraya hapsetmek istedi. Kuşkusuz, metinlerin incelenmesi birbirleriyle test edilmesi ve nesnel tarihsel yöntemle bunlar üzerine çalışmaların yapılması anlamında filolojik yöntemin öğrenilmesi gerçekten de çok önemlidir. Fakat bu yeterli

değildir.

Bundan dolayı diyorum ki, benim birçok yönteme yönelişlerim, benim kişisel meziyetlerime ve yine kişisel çalışmalarıma dayanır. Değişik ve muhtelif bir çok bilgi sahasında uğraşanlar üzerinde tereddüt etmeyi seven bir yaratılışım var. Örneğin yaşadığım bir olay, daha sonraki düşünsel yürüyüşümün çoğuna etki etmiştir. Ben Cezayir Üniversitesi'nde öğrenciyken Fransız Annales Okulu'nun kurucusu Lucien Febvre'ın "Rabbilerin Dini" adlı konferansını dinlemiştim.[6] Bu, üzerime düşen bir yıldırım veya bana gelen bir vahiy gibi oldu. Bu, sonraki yıllarda takip edeceğim yolu bana gösterdi. Gerçekte, Cezayir Üniversitesi'nde zihnimizi açacak, dikkatimizi çekip ayaklandıracak hiçbir şey yoktu. Çevremde herhangi bir şey yoktu ve ben, Lucien Febvre'ın temsil ettiğine benzer herhangi bir tarih veya düşünce tarihi dersi işitmemiştim, ki, bildiğin gibi, Febvre bu girişimiyle Fransa'da Yeni Tarih kavgası veriyordu. Lucien Febvre, Paris'ten gelmeseydi, bu muazzam konferansı vermeseydi, tesadüfe yakın bir şekilde yetişip hazır bulunmasaydım, belki ben de hiç bir şeyin farkında olmaksızın uykuda kalacaktım.

**Salih:** Konferans tam olarak hangi yıldaydı?

**Arkoun:** 1951 veya 1952 senesinde, tam olarak hatırlayamadım. Bundan sonra *Annales: Ekonomi, Toplum, Medeniyet Dergisi*'ni okumaya başladım. O dergi hala o günden bugüne çıkmaya devam ediyor. Uzun bir dönem araştırmacıların dergisi olmaya devam etti bu dergi. O günden bugüne ben de

6. Arkoun'un işaret ettiği bu konferans aslında modern tarih bilimiyle ilgili meşhur bir kitabın bir parçasıdır: "Onaltıncı Yüzyılda İnanç Sorunu" (Le probléme de e'incroyance au 16$^{m}$ Siécle, *Religion de Rablais*, Lucien Febvre, Paris, 1942, Bu kitap modern tarihte yeni yöntemin başlangıcı sayılıyor; içinde bütün tarihçilerin yaptıklarını tehdit eden tarihsel demagojiye karşı güçlü bir eleştiri var. Bu demagojilere, ilhadla suçlanan Rablais düşüncesinin tarihçileri de düşmüşlerdir, oysa bugün bildiğimiz anlamda ilhad Rablais zamanında düşünülemeyecek bir şeydi. 500 sayfalık kitabın tamamı bu tezleri ispatlamayı hedefliyor. Ne yazık ki, kitap hâlâ Arapça'ya çevrilmiş değildir. Eser çevrilmiş olsa Arap tarihçi ve yazarların Arap-İslâm geleneğimiz bağlamındaki sorunlarla ilgili bütün yanılsamaları giderilmiş olurdu. Bazı Arap hocaların "İslâm'da İlhad'ın tarihi" veya dini tamamen veya bazı ayrıntılarda reddeden liberal düşünürler hakkında araştırmalar yaptıkları bilinen bir şeydir. Febvre'in yöntemini onlara uygulasak sonuç şu olurdu: Bu imkânsız bir şeydir. Eski çağlarda bir insanın kendi çağındaki hakim inanç ve düşüncelerden (akâidden) tümüyle ayrılması mümkün değildi. Kuşkusuz tarihimizde "liberal/hürriyetçi" düşünürler olmuştur. Ancak onlar şartlı hürriyetçilerdi ve muhtemelen hürriyetleri çağdaş Avrupa düşünürlerinin hürriyetlerine oranla çok sınırlıydı. Çağdaş bir araştırmacının geçmişte zındıklık ve dinden dönüşle itham edilen bütün düşünürlerin (örneğin, El-Me'arrî, İbn Râvendî, Et-Tevhidî'nin) imanını kolaylıkla kanıtlayan bir yola girmesi mümkündür. Gerçekten de onlar hiç bir zaman İslâm'dan tümüyle çıkmış değildirler. Ancak onlar, İslâm'ın dar, kısır, şekilci ve yüzeysel anlaşılmasından çıktılar. Ne eksik ne fazla, hepsinde durum budur. Çirkin bir tarihsel demagojide karar kılınmadığı sürece, onların ilhadla veya küfürle itham edilmeleri hiç bir şekilde mümkün değildir. Lucien Febvre'in bizi epçok kaçındırmaya çalıştığı şey de budur. Keşke kitabı dilimize çevrilmiş olsaydı da sorunlarımıza pratik, tarihsel ve ikna edici bir şekilde yaklaşsaydık...
Tarihsel demagoji deyimini Fransızca'daki anachronizm teriminin yerine kullanmayı tercih ettik.

onu okumaya devam ediyorum. Araştırmacı bu dergiyi takip ettiğinde sürekli artan bir şekilde "bir tarihçi gibi coğrafyasını genişletmek" zorunda kalır. "Tarihçinin Coğrafyası" kavramını Fransız tarihçi, Immanuel Le Roy Ladurie kullandı. O, Annales Okulu'nun, Braudel ve Lucien Febvre'in öğrencilerinden biridir. Bilindiği gibi kendi adını taşıyan bir kitap yazdı. Kitabında tarihçinin coğrafyasının, daha önce bilinmeyen yeni bilişsel ayrıntıları ve yeni konuları kapsamak üzere nasıl genişleyip artan bir şekilde çözüldüğünü açıklamaktadır.

**Salih:** Önceden tarihçinin araştırmasını hakedecek, Kralların, Hakim sülalelerin siyasî olayların ve büyük savaşların anlatımı gibi "asil" konular mevcuttu. Geriye tarihçinin uğraşmasını gerektirmeyen "önemsiz basit" konular kalıyordu...

**Arkoun:** Evet, bir yere kadar. Eskiden tarihçi için "yazılmaya değer olan"la "yazılmaya değer olmayan"lar arasında duvarlar, engeller vardı. İlkin orada, zaman içerisinde zincirleme bir çizgi şeklinde (kronolojik olarak) olayların, olguların gidişâtını ortaya koyan "olayların tarihi" vardı; ve dile getirdiğiniz "asil" konulara önem veriyordu. Daha sonra bu anlayış, sosyal bilimleri ve beşerî bilimleri tarih ve tarihçinin sahasına sokmaya çalışan Annales Okulu tarafından saldırıya uğradı. Bununla da "Tarihçinin Coğrafyası" genişlemiş oldu. Fakat, Annales Okulu, saldırılarını, herhangi sert bir eylemi reddeder gibi olgusal-anlatısal tarihi de kapsayacak şekilde genişletti. Altmışlı, yetmişli yıllar boyunca bütünüyle zayıflamaya yüz tuttuktan sonra o şimdi hak ettiği konumu tekrar elde etmek için yeniden sahaya dönmektedir. Kuşkusuz olgusal tarih gereklidir ve onunla başlamamız gerekiyor. Fakat onu yerine getirdikten sonra, tam da kendisiyle ilişkili olan filolojik yöntemde olduğu gibi, ondan nasıl çıkacağımızı da bilmek zorundayız. Dolayısıyla Annales Okulu siyaset tarihi, iktisat tarihi; hızlı, olaya özgü, çabucak geçen ve kısa olan bir süre üzerinde değil "uzun süre"nin önemi üzerinde yoğunlaşmak üzere geldi. Böylece bir beldede meydana gelen "toplumsal ve iktisadî değişmeler" siyasî olayların meydana gelmesinden ve sülalelerin peyderpey hükmü ele geçirmelerinden daha önemli bir konuma gelmiş oldu. Önceki tarihçilerin kitaplarını dolduran kronolojik olarak dizilmiş olaylar, vakıalar, derin tarihin yüzeyindeki bir kabuktan ibaret bir hâle geldi. Fakat burada da, girdikten sonra bu yöntemden nasıl çıkacağımızı bilmek zorundayız; Annales Okulu büyük işler başarmışsa da, öncekilerin tersine gitme noktasında aşırılığa düşmüştür. Bu durumda bizim, başka coğrafyalar ve başka yöntemler keşfetmemiz gerekmektedir. Şimdi benim di-

ğerlerinden daha çok önemsediğim yeni yöntem, "tarihsel psikoloji"[7] (La Psychologie Historique) yöntemidir. Bundan dolayı, ekonomi ve maddenin yanısıra, tarihte motive edici temel bir etken olarak toplumsal anlayış, mitoloji, imge ve imgelemin önemi üzerinde yoğunlaşmaktayım.

Şunu da unutmamalısınız: tarih alanında uzun süre Annalescıların yöntembilimini takip ettikten sonra, altmışlı yıllarda Saussure, Jacobson, Benveniste gibi isimlerle güçlü bir şekilde yükselen dilbilimcilerin benim için önemi büyük oldu. Arap-İslâm düşünce tarihçisi olmam hasebiyle, sürekli olarak kâdim metinler üzerinde çalışmaktayım. Bundan dolayı herhangi bir tarihçi gibi benden de istenen ilk şey herhangi bir metni "nasıl okuyacağımı" bilmemdir. Bildiğiniz gibi Kur'an söylemi ve İslâmî büyük metinleri (Örneğin; *Nebevî Sîret* metni, Şeyh Müfid'in *Hz. Ali'nin Sîreti, Nehcu'l Belağa*, Şafiî'nin *Er-Risale*'si, İbn-i Rüşd'ün metinleri, İbn-i Haldun'un metinleri vs.) okumak için yoğun çaba harcadım. Bütün bunlar herşeyden önce benden beklenen şeylerdi: metnin dilinin nasıl şekillendiğini bilmek ve doğrudan öncelikli zeminini —Arap Dili'nin ve Klasik İslâm'ın öncelikli zeminini— sorgulayabilmem için onu dilbilimsel kurgusökümüne (deconstruction) uğratmam gerekiyor. Bundan dolayı, dilbilimsel yöntembiliminin bizim bilişsel durumumuzla, yani İslâm düşünce tarihiyle ilgili olması yönüyle büyük bir öneme sahip olduğunu söylüyorum. Bugün benim yaptığım gibi, İslâm'da tefsir tarihi yazmaya kalkışan kim olursa olsun, dilbilimsel yöntemden büyük oranda faydalanabilir. Tabii ki, tek başına dilbilimsel yöntem yeterli gelmez. Bu ancak çalışma merhalelerinden birini teşkil etmektedir, ki onu, tarihsel ve antropolojik aydınlatma takip eder, daha sonra sıra felsefî değerlendirmeye gelir.

Bu uzun anlatımlardan sonra sorunuza dönüyorum, ve diyorum ki:

7. Tarihsel psikolojinin Fransa'da George Dobbie, Jacques Legouf ve Robert Mandreo'nun eliyle yayılmış rasyonalist tarihin bir parçası olduğunu söylemek mümkündür. Onlar Fransa'nın ortaçağında sosyal psikoloji çalışıp, daha sonra modern Fransa'da yeni bir bilimsel psikolojinin doğuşunu incelediler. Araştırmalardaki bu yönelişin Annales Okulu'nun gelişimine de etkisi olmuştur. Ancak Okul'un birinci kuşağı, maddî tarih, yani coğrafya tarihi, ekonomik tarih, tarihsel demografya vs. incelemelerini önemsedi. İkinci kuşaksa herhangi bir döneme hakim olan rasyonaliteleri/akılları —toplumsal akıl, toplumsal duygu ve hassasiyetler, toplumsal psikoloji, hatta hayal, muhayyile, mitoloji vs.— incelemeyi önemsedi ... Başka bir deyişle, birinci kuşak önemsemelerini maddî, ekonomik ve demografik yapılar üzerinde yoğunlaştırırken ikinci kuşak aklî ve manevî yapılar üzerinde yoğunlaştırdı. Bu taksim ancak kısmen doğru sayılabilir. Nitekim okulun önde gelenlerinden biri olan Lucien Febvre, örneğin, Rablais üzerine yukarıda da zikredilen *Onaltıncı Yüzyılda İlhad'ın Tarihi* isimli kitabını yazarken en büyük örneğini rasyonaliteler tarihi incelemelerinde vermiş oluyordu. Bu garip değil, durum bundan ibaret. Şayet Muhammed Arkoun da mitoloji, hayal, mitolojik bilinç, İslâmî toplumsal bilinç ve bilinçdışı incelemelerine "delice" girişmişse, bu onun aynı yöntem çizgisinde bulunmasındandır. Onunla onlar arasındaki tek fark, onların bu yöntemi Avrupa'ya ve Avrupa'lı şahsiyetlere uygulamalarına rağmen onun bunu İslâm tarihine ve şahsiyetlerine uygulamasındadır.

Herhangi bir düşünür bizzat bana etki etmemiştir; yani düşünce seyrime etki eden, beni yönlendiren ve üzerimde hakimiyet kuran tek bir düşünür yoktur... Kimileri üzerinde Marx hakim olmuştur, kimileri üzerinde Nietzsche, kimileri üzerinde de Freud... Başkaları üzerinde de Hegel ve Kant vs. Fakat ben yöntemlerinden ve bilimlerinden etkilendiğim kadar şahıslardan etkilenmiş değilim. Ben sürekli olarak bu bilimden şu bilime, bu yöntemden şu yönteme gittim. O yüzden şahıslardan etkilenmedim, senelerin geçmesiyle saf sevgisi eksilmeyen, kendisine karşı bir çeşit üzüntü ve zaaf hissettiğim biri hariç: Ebu Hayyan et-Tevhidî.

## EBU HAYYAN et-TEVHİDÎ; KARDEŞİM VE BENZERİM.

(Arkoun, burada beni dehşete düşürecek şekilde "Tevhidî"ye olan ilgisinden bahsetti. Çünkü ilk defa bu şekilde gizli duygularını açığa vuruyor. Zira o, keskin rasyonalizmi ve katı dengeliliğiyle meşhurdur. Arkoun, "filozofların edebiyatçısı, ve edebiyatçıların filozofu"yla olan sıcak düşünsel ilişkisini arzederken zaman zaman sesi kısık ve titrek çıkmaya başladı). Dedi ki:

Ebu Hayyan et-Tevhidî'ye karşı psikolojik yönden, kişisel ve duygusal yönden yüksek derecede yakınlık ve sevgi hissediyorum. Zira ondan çok etkilendim. *Hicrî 4. Yüzyılda Arap Hümanizmi* konulu doktora tezimi hazırladığım günlerde ve onu takip eden yıllarda işimde beni cesaretlendirdi. Bu dönem hayatımın zor bir dönemini oluşturmuştur.

**Salih:** *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* adlı kitabınızda yer alan araştırmalarda Tevhidî'ye özel sahifeler ayırdığınız görülüyor...

**Arkoun:** Doğru. Ebu Hayyan et-Tevhidî, benim ikiz kardeşimdir. Ruhsal kardeşimdir. Düşünce kardeşimdir. Seviyorum onu. Bu insanı, gerçekten seviyorum. Bir şahıs gibi onu seviyorum. Çünkü onda, bana ait iki özellik buluyorum:

1. Düşünsel başkaldırı eğilimi: Yani düşünce veya akıl üzerinde, zor ve baskı kurmaya çalışan her türlü girişime karşı koyma.

2. Düşünceyle tutulan yol arasında veya düşünsel iş ile işlevsel ahlâkî gidişât arasında hertürlü ayırıma veya kopukluğa karşı koymak. Tevhidî bunu şahane bir yol, cezbedici bir üslupla ifade etmiştir.

**Salih:** Fakat o, başkaldırısının ve akılcı devriminin bedelini pahalı ödemiştir...

**Arkoun:** Tabiî. Başkaldırının bedeli pahalıdır ve bir vakitten diğer bir

vakte aktarılması gerekir. Aksi takdirde kültürel hareketler ölür ve medeniyetler uykuya dalar. Gördüğünüz gibi, dönüp dolaşıp sonunda -bir bilim veya malumat olarak değil— bir örnek ve önder olarak bana etki eden bir şahsın ismini size bildirdim. Tesadüf, bunun bir Arap, bir Müslüman hatta büyük bir Müslüman olmasını diledi. Bütün bunlar benim ona karşı var olan ilgimi güçlendirmiştir. Buna ek olarak (beni onunla birleştiren ikinci özellik olarak), benim çektiğim sıkıntı ve zahmetlerin aynısını o da, hayatında yaşamıştır.

**Salih:** Tam olarak ne demek istiyorsunuz?

**Arkoun:** Ben onun, çağdaşları tarafından kötü anlaşılmaktan veya onun düşüncesini anlamamalarından dolayı çok çektiğini kastediyorum. Ona saldırdılar, şahsını karaladılar ve inancına yönelik ithamlarda bulundular. Onu anlamadıklarına bahse girerim. Bu adam gibi, felsefî boşlukları dolduran, aklı açık, zihni geniş birinin bulunabileceğini anlayamadılar. O, zamanının ilerisinde ve çağını aşmış müthiş bir kişiydi. Gerçekten bu kapasitede bir filozofun üstelik *ruhanî bir yol* olarak İslâm'ın değeri konusunda bu kadar duyarlı bir Müslüman olabileceğini kavrayamadılar (Tevhidî'nin çağdaşı olan Müslümanlar da bugünün Müslümanları gibi İslâm'ı, ibadetlerden, sembollerden yüzeysel bir kabuktan ibaret sanıyorlardı). Şiddetli saldırılara maruz kalmasına neden olan *Şer'i Hac Mümkün Olmadığında Aklî Hac* adını taşıyan bir kitap yazdı. Yakut Hamenv ondan bahsetmiştir. Fakat bu kitap kaybolmuş ve bize ulaşmamıştır. Çünkü fakihler ve İslâm ortodoksisi onu mutlak bid'at konumunda görmüştür. Fakat ben bu kitabı, mukaddes metnin (Kur'an'ın) özünü kavramış bir adamın, ruhsal ve düşünsel zenginliğini ifade eden bir kitap olarak görüyorum. Aynı zamanda o, zahir dili —yani kastedilen anlama tamamen uygun olan dili— nasıl kullanacağını da bilmiştir.

**Salih:** Öyleyse, size göre Tevhidî Arap-İslâm düşünce tarihinde temel bir ânı temsil etmektedir?..

**Arkoun:** En ufak bir kuşku duymaksızın, böyle inanıyorum. Şahsî hayatımda başka hiçkimsenin oynamadığı bir rol oynamıştır. O, benim kardeşimdir, babamdır demem mümkündür... Kısacası o, azimli yüce ahlâkî, kültürel, düşünsel bir tecrübe yaşamıştır. Bu tecrübe bugün de İslâm dünyasında bazı Arap ve Müslüman aydınlar tarafından hâlen yaşanmaktadır. Bu, yaklaşık olarak zorlayıcı şartların hakim olduğu her ortamın bir sonucudur; bu şartların kurbanı da düşünce ve düşünürler olur.

**Salih:** Fakat siz Tevhidî'yi okuduğunuz kadar, el-Mearrî'yi okumamışsı-

nız. Oysa o, "şairlerin filozofu, filozofların şairi" olarak, Tevhidîden daha fazla değilse bile daha aşağıya düşmeyen bir öneme sahip...

**Arkoun:** Hayır, Tevhidî'yi okuduğum gibi el-Mearrî'yi okumadım. Kuşkusuz el-Mearrî de başka bir temel ânı temsil etmektedir. Fakat o, tecrübelerini şiir olarak ifade etmiştir.

**Salih:** İşte *Gufran Risalesi* kendisinden önce hiç kimsenin yapamadığı bir şekilde Arap hayalini harekete geçirmiş, parlatmış ve yabancılarla mücadele etmiştir.

**Arkoun:** Evet, bunda şüphe yok. Fakat Tevhidî'ye göre üretkenlik bakımından daha az çeşitliliğe sahiptir. Tevhidî *El-imtâ' ve'l Muânese* (Fayda ve Cana Yakınlık), *Besâir ve Zehâir* (Bakışlar ve Azıklar) kitaplarını bir kaç bölüm halinde yazdı. Bütün Arap kültürünün bu kitapta geçtiğini biliyor musunuz? Arap kültürünü iyice özümsediği gibi, Hicrî 4. yüzyılda başat olan tüm felsefî kültürü de tasavvuf kültürünü de özümsemiştir. Herşeyden önce Tevhidî'nin gerçek bir sanatçı olduğunu unutmamamız gerekmektedir. İfadelendirmede, üslûp ve çekicilik bakımından ona benzeyebilen Arap yazarlardan çok az kişi vardır. Çağlar geçmesine rağmen hiç kuşkusuz o, hâlen Arap nesrinin en büyük yazarlarından biridir. Bana etki eden bir şahsı sorduğunuzda veya daha doğru bir deyişle şahsiyeti benimkiyle uyuşan ve örtüşen kişi kimdir diye sorarsanız, "Tevhidî'dir" dediğimi göreceksiniz. *Beni, onunla birlikte yaksalar itiraz etmem!*

Bildiğiniz gibi tezimi Miskeveyh'e tahsis etmiş olmama rağmen, Tevhidî'yi Miskeveyh'ten üstün tuttum. Üstelik tezimin alt başlığı da şudur: *Bir Tarihçi, Bir Filozof Olarak Miskeveyh.* En az et-Tevhidî kadar hatta daha fazla Miskeveyh'in metinleriyle ünsiyet kurmama rağmen, Tevhidî'yi sevdiğim kadar onu sevmiyorum. Miskeveyh başka bir kişiliktir, tamamen farklıdır. Miskeveyh akılcıdır, mantıkçıdır. Bugünün yaygın tabiri ile sözmerkezci (logocentrist) dir. Fakat, bir bilimden diğer bir bilime, bir yerden diğer bir yere sürekli hareket eden bir zekâ; ussal esneklik ve birikim yönüyle Tevhidî'de bulduğumuz çeşitlilik yoktur onda. Tevhidî'yi emsalsiz kılan ve onu başkalarından farklı kılan da bu epistemolojik (bilişsel) hareketliliğidir. Miskeveyh'in, Tevhidî'nin sahip olduğu sanatsal ve estetik özelliğe sahip olmayışı da buna eklenebilir. Miskeveyh, kuru bir üslûba sahip bir yazardır. Sanatsal üslûbun az veya çok onu ilgilendirmemiş olduğu bile söylenebilir. Bazen yazılarımda sert ve kuru bir üslûp kullanmama rağmen bütün bu şeyleri önemsiyorum, o konuda bir hassasiyetim var ve önem bakımından bunu önceliyorum. İnsanların zannettiklerinin aksine, önem bakımından öncelik verilmesi gereken sanatsal güzellik boyutunu ve ruhî boyutu yeterli

miktarda yazılarımda ifadelendirmiyorum. Sanırım bu, herhangi bir üniversite hocasına etki ettiği gibi, akademik eğilimin bana hakim olmasından kaynaklanıyor olmalı.

**Salih:** Belki de bundan dolayıdır ki, sizin için "Kantçı" veya "akılcı" deniyor. Kant da Nietzsche'nin aksine girift ve sarp bir üslûba sahipti. "Düşünce ve ifadenin titiz olmasını önemsediği kadar, estetik bir üslûbu seçmeyi önemsemediği" söylenir...

**Arkoun:** Tabii. Şu bir gerçektir ki, üslûbumda derin öznelliğimi ortaya koymuyorum. Şahsî karakterim genelde muhafazakârdır, bu da insanlarla olan ilişkilerime yansımaktadır; âdeta onun (ifademin) söylediğim şekilde gelişmesini istemiyormuş da frenlemeye çalışıyormuşum gibi. Kuşkusuz, akademik eğilimin bu açılardan bana bir çok kötülüğü dokunmuştur. Bu alanda tevarüs eden gelenekler, üniversiteye ait veya resmi çalışmalar, kişiyi dilini zaptetmek veya tutmak ve onu karakteriyle terketmek zorunda bırakmaktadır.

**Salih:** Nietzsche bu gerçeği görüp mahkum etmiş ve üniversite profesörleriyle veya onlara "bilim adamı" diyenlerle, bütün hayatlarını malumatlar toplayıp biriktirmekle harcayan fakat o bilgilerin ruhunu özümsemeyen ve onlardan faydalanamayanlarla alay etmiştir. Nitekim onlar yazılarında hayatla veya sanatla hiçbir ilişkisi olmayan kupkuru bir üslûp kullanmışlardır...

**Arkoun:** Tabii. Geçmişin "düşün adamları"yla olan ilişkimi açıklamak için, başka bir örnek vereceğim: İbn-i Rüşd. Biz, onun inandığı davayı savunmak için giriştiği mücadeleyi ve gayretlerini inkâr edemeyiz. Bu konuda duyarlıyımdır ve onu gerçek düşünürlerin yanında takdir ederim. Fakat İbn Rüşd'e kapalı sözmerkezciliğinde fıkıh vazifesini îfâ girişimlerinde tâbî olmam. Çünkü o, ictihad kurallarını başka herhangi bir fıkıhçı gibi uygulayan, dogmatik bir fıkıhçıdır. Tabiatıyla ona tek bir konuda, felsefî ve bilişsel üstünlüklerinde tâbî olurum —üstelik onun zamanında Aristoculuk bazı kusur ve eksikliklerden soyutlanmamış olmasına rağmen. Fakat bütün bu eleştirilerle birlikte savaşımına saygı duyuyorum ve mücadelesini anlıyorum. Tevhidî ise bütün bu ayıplardan uzaktır. Kalplerin titreşimlerini, vicdanın duygularını ve hayalin serkeşliklerini sallar gibi, akılların savurduğu düşüncelerin en derin anlamlarını kavrıyordu. Tevhîdî, Miskeveyh ve İbn Rüşd'ün yolundan giderek salt sözmerkezci olmamıştır. Tevhîdî'nin saygı duyduğum bir başka boyutu da onun düşünsel ve aklî açıdan cesaretidir. Yani, onun cesareti ve şecaati bugünkü deyişle entellektüelce bir cesaret idi. Nitekim tâ o zaman *İki Vezirin Ayıpları* adıyla Sahib b. İbad ve İbn Amid'e

karşı bir kitap yazmaya cüret etmiştir. Oysa bu iki adam, o dönemin, iktidar ve otoriteyi elinde bulunduran meşhur iki veziriydi. Bunun ne anlama geldiğini biliyor musunuz? Tehlikenin hacmini tahmin edebiliyor musunuz? Farzedelim ki, ben falan ve filan *İki Başkanın Ayıpları* adıyla bir kitap yazmaya cüret ettim. Düşün neler olacak? Ve buna kim cüret edebilir?

**Salih:** Nietzsche'nin karakterine benzer bir şekilde, intiharcı bir karaktere sahip olduğunu söyleyebilir miyiz?

**Arkoun:** Evet Nietzsche bu türden bir insandır. İsyankâr aydınlar grubundan sayılmaktadır; baskıcı, zalim gerçeğe başkaldıran aydınlar grubundan.

## ARKOUN VE AVRUPALI DÜŞÜNÜRLER:

### Foucault, Derrıda, Habermas Ve Paul Rıcoeur

### *(Seküler Boyut/Dini Boyut Problemi)*

**Salih:** Ölümünü izleyen son beş yılda Michel Foucault'ya karşı yapılan saldırılar ve onun Avrupa hümanizmine karşı olduğu, akılcı olmayıp Nietzsche'ci olduğu şeklindeki ithamlar hakkındaki düşünceniz nedir? Bu konuda söyleyecek sözünüz varsa, bu, benim konuya ilişkin ilgimin bir bakış oluşturmasına yardımcı olacaktır. Nitekim siz ilk büyük kitabınızı "Hicrî 4. Yüzyılda Arap Hümanizmi" çalışmalarına tahsis etmişsiniz, belki de bundan sonra, ikisi arasında bir karşılaştırma yapabileceğiz.

**Arkoun:** Evet. söyleyecek sözüm var. Kınama ve yermeyle başlayacağım. Çağdaş Fransa'nın felsefî sahnesine uzmanlık alanım (Arap-İslâm düşünce tarihi) açısından baktığımda, her zaman bir ümitsizlik duyarım. Çünkü Foucault, Derrida ve bunlardan başka Avrupa sözmerkezciliğini eleştirmeye cesaret eden ve bunda mesafe kaydeden felsefecilerin çoğu, Avrupa düşünce geleneğinin duvarları arasında sıkışıp kalıyorlar ve hiç bir zaman bu geleneğin tezgâhından çıkamıyorlar.

**Salih:** Başka kültürlere karşı Batı'nın izleyegeldiği buyurucu ve otoriter üslûba başkaldırıcılık ve devrimciliklerine rağmen mi?

**Arkoun:** Evet. Hatta dünyanın dört köşesi arasında hızlı ve modern iletişim dolayısıyla insanların her türlü kültür hakkında konuşabildiği bir zamanda yaşamalarına rağmen. Fransa ve Avrupa'da milyonlarca Müslüman evladının buluşması dolayısıyla İslâm'ın güçlü bir varlığının olmasına rağ-

men, bu durum, bu aydınlardan hiç birinin dikkatini çekmemektedir. Kesinlikle tek bir kişi bulamazsınız. Michel Foucault, İran Devrimi'yle ilgilendiğinde saçmalamaktan başka bir şey yapmamaktadır. Olan bitenden hiç bir şey de anlamamıştır. Keşke sussaydı ve hiç bir şey yapmasaydı... *Dèbat* dergisinin editörü ve Fransız İlmî Araştırmalar Millî Merkezi'nde tanınan araştırmacı Marcil Gauchet, "Dünyanın Büyübozumu" *(Le Désenchantment du monde)* isimli önemli düşünce kitabını yazdığında, tamamen Batılı ve Avrupalı kaldı. Kitabında dinin fonksiyonunu, dinin karakterini, Avrupa'nın dinden kopuşunu ve buna bağlı problemleri vs. tartıştığı bilindiği halde, kitabın bütünü bu problemlerle, fakat tamamı yalnızca Yahudi-Hristiyan tecrübeleri açısından doldurulmuştur. İslâmdan bir kaç defa bir veya iki cümleyle bahsettiğinde de saçmalıklardan başka bir şey söylememekte, dolayısıyla ancak cehaletini ifadelendirmektedir. Bu durumda benim konumum tam olarak onların karşısındadır. Çünkü ben, Avrupa düşüncesine öylesine üstün bir önem ve öncelik veriyorum ki, Müslümanlar beni Batı uyruğu olmakla itham ediyorlar! Ben, batıda meydana gelen herşeyi önemsedim. Arap-Müslüman aydınların çoğu da böyle yapmaktadır. Oysa, bütün araştırmalarım, Arap-İslâm düşüncesinin sorunları üzerinde yoğunlaşmıştır, Batı-Avrupa üzerinde değil. Bu konuyla ilgili başka bir örnek verelim: Almanyalı Habermas. O da aynı şeyi yapmaktadır. Bildiğiniz gibi, son olarak, hacimli ve önemli bir kitap yazdı: *Modernliğin Felsefî Söylemi.* Fakat o da mutlak surette dinden bahsetmemektedir. Arap-Müslümanların, beşerî düşünce ve evrensel geleneğin oluşumundaki katkılarına hiç bir atıfta bulunmaz. Yazmış olduğu koskoca ciltlerde İslâm kelimesini (sadece bir atıf olarak dahi) aramanız boşunadır, bulamazsınız. Asya kültürlerini ve Asya dinlerini ihmal etmiş olması da ayrı bir konu. Bu kültürlerin uzak olması, değişik başka bir ortamda doğmuş olmaları, bundan dolayı da bu kültür ve dinleri ihmal etmesinde ma'zur olabileceğini farzedebiliriz. Fakat İslâm (bir kültür ve medeniyet olarak İslâm) ise, tarihsel olarak batı dünyasının ve ortaçağın bir parçasıdır. Batılıların onu ihmal etmeleri veya bütünüyle aşmaları mümkün değildir. Dolayısıyla ben de, öncü ve ilerici bir çok Fransız filozofunun bu boyutu önemsemeyişlerini garipsiyorum. Bu düşünürler, Avrupa etnosantirizmini eleştirmelerine rağmen, kendi eleştirdikleri çerçevenin içerisinde mahpus görünüyorlar. İslâm'ı doğrudan zikretmeden veya aklına getirmeden bu soruna işaret eden tek Fransız filozofu Paul Ricoeur'dür. Bu onun bir Protestan mümini olmasından kaynaklanıyor. Dahası, bu onun, olayı doktriner bir mümin olarak değil de bir felsefeci olarak ele almasına rağmen "dinî boyut"a önem veren biri olmasından kaynaklanıyor. İlgileri ve araştırmaları iki çağ üzerinde, yani Eski ve Yeni çağ üzerinde yoğunlaşmıştır. Zeki ve

açık görüşlü bir felsefeci olarak iki çağı anlattığında oldukça önemli şeyler dile getirmektedir, o kadar ki, söyledikleri İslâm'a da uyar, fakat haddi zatında İslâm hakkında hiç bir şey söylemez. Bu sözün, açık ve doğru bir şekilde okuyuculara ulaştırılması gereklidir.

**Salih:** Bu söylediğiniz bir çok yönden aydınlarımızın genel olarak Arap kültürünü hakir gören Batı'yı yererken veya ondan şikayet ederken dile getirdikleri şey değil midir?..

**Arkoun:** Ben "hakir görme" demedim, "bilgisizlik ve ihmal" dedim. Benim işaret ettiğim, dünya tecrübelerinin en büyüklerinden biri olma vasfına sahip olan tarihsel İslâm'ın ilmî tecrübesini gözönünde bulundurmayan, kurulu büyük felsefî görüşlerin aklî ve kültürel eksikliğidir.

Foucault, Habermas, Derrida ve benzerleri hakkındaki ikinci eleştiri de şudur: sadece İslâm'a değil, genel olarak dinler tarihine hiç bir önemin verilmediğini görüyorum. Bu da hiç kuşkusuz Avrupa'daki düşüncenin sekülerleşmesiyle (La Secularisation de la pensée) ilgili bir şeydir.

Onlar dinî boyuttan tamamen ilişkisi kesilmiş akılcı bir çerçeve içerisinde çalışıyor ve düşünüyorlar. Dinî boyut dedim, dinî inanç veya itikat demedim. Bunlar farklı farklı şeylerdir. Biz, dinî boyutun çözümlemeye dahil edilmesini ve göz önünde bulundurulmasını; geçmişte insanlığın uzun süre egemenliğinde yaşadığı teolojik sistemlerin incelenmesini istiyoruz. Onun, kapsayıcı düşünsel geleneğin bir parçası olarak incelenmesini ve onunla sekülerleşmiş aklın karşılaştırmasını yapmak istiyoruz. Bu karşılaştırma eylemi bana bugünün bize dayattığı en önemli sorunlardan biri gibi görünüyor. Gerçekten de bu, felsefecilerin ve düşünürlerin büyükleri tarafından tartışılmayı hakeden çok önemli bir konudur. Diğer bir deyişle Avrupa düşünürleri bütünüyle seküler düşüncenin çerçevesi dahilinde faaliyet gösterip düşünmeye devam ederek dinî boyutun insan topluluklarında meydana getirdiği sonuçlardan kesin bir şekilde uzaklaştıklarından, rasyonel ve mantıklı olmayan, despotik bir eylem icrâ ediyorlar.

Bu tür karşılaştırma ve çekişmelerin ne tür sonuçlar vereceğini bilemiyorum. Belki önemli bir sonuç verir, belki de söz etmeye değmez bir sonuç verir. Her hâlükârda ben, kültürel dinî geleneğe yapay veya nostaljik bir iadei itibarı kastetmiyorum. Çünkü ben geçmişe özlemci bir fundamentalist olmadığım gibi geçmişin ve geçen çağların tekrarlanmasının mümkün olduğuna da inanmıyorum. Benim istediğim şey, dinî boyut ile toplumsal ve beşerî bilimlerin verileri arasında mümkün olan en son dereceye kadar kesin ve ciddî bir karşılaştırmanın yapılmasıdır. Kastettiğim, insan varlığına nisbetle ruhî yönden değer ifade eden her şeyle —hiç bir durumda geri dönülmesi veya inkâr edilmesi gerekmeyen— Avrupa'da seküler aklın gerçek-

leştirdiği özgürlük fetihleri arasındaki karşılaştırmadır. Bu kavga ve bu ciddi karşılaştırma bugüne kadar Batının ciddi bilimsel ortamlarının hiç birinde bilimsel bir şekilde yapılmadı. Bugüne kadar iki taraf arasında, yani din ve laiklik arasında sert tartışma ve kavgalardan başka bir şey yapılmış değildir. Onların her biri, diğerine üstün gelmekle övünür. Kaç yüzyıl boyunca dinî akıl Avrupa insanına hükmetti ve beşikten mezara kadar toplumun ve insanın tüm gayretleri üzerine egemenlik kurarak, isteklerini, geçmişini ve geleceğini pekiştirdi. Fakat Marx'la birlikte madalyon tersine döndü ve güç dengeleri de dinî ve seküler akıl arasında tersine döndü. Modern seküler ve nesnel akıl dinî aklı tamamen kendi egemenliği altına almaya ve dini ufaltıp yok etmeye başladı. Geçen iki yüzyıl boyunca Avrupa'da olan-biten budur. Dinî ve seküler iki düşünce arasında ciddî, özgür bir tartışmanın yapıldığı herhangi bir üniversite veya bilimsel toplantı yeri bulunmaz.

Dinler tarihi ve araştırmaları, resmî üniversitenin (Sorbone) dışına atıldı. Yüksek Araştırmalar Okulu (Dinî İlimler Fakültesi) 5. bölüm türünden bazı özel enstitülerde toplanmış oldu. Hatta bu bölümde de toplanmanın ancak bir çeşidinden; Fransız Üniversitelerinin diğer bölümlerinde felsefî ve bilimsel aklın yaptıklarıyla karşılaştırmayı amaçlayan herhangi bir tahlilci, eleştirel duygu olmaksızın değişik dinler hakkında biriktirilmiş bilgi ve malumatın toplamından başka bir şey bulamayız. Burada iki fakülte ve iki enstitü arasında tam anlamıyla bir ayrılık/iletişimsizlik mevcuttur. Tüm Fransız üniversitelerinde hakim olan bilimsel veya felsefî akıl, bu özel fakülte ve enstitülerin dinler tarihiyle ilgili ortaya koydukları sonuçlardan habersizdirler veya onları gözardı etmektedirler (ki, insanlara dinî ibadetleri ve imanın ilkelerini telkin eden dinî enstitüleri değil, araştırma ve incelemelerde modern aklı ve metotlarını kullanarak eğitim yapan enstitüleri kastediyorum). Ancak bana öyle görünüyor ki, din, —ona inanan büyük bir insan kitlesinin bakışından ibaret bir şey olduğu durumda bile— gözardı edilmesi mümkün olmayan önemli bir boyutu temsil etmektedir.

**Salih:** Ama kelimenin bilinen geleneksel anlamında müminler Avrupa'da büyük bir yekûn tutmazlar .... yokolma ve ortadan kalkma yolunda bir azınlık olmuşlar.

**Arkoun:** Bunu sana kim söyledi? Hristiyanlar Avrupa'da şu anda da mevcutturlar. Bizim şu müslüman beldelerimizde, "kâfir" ve "mülhid" batı hakkındaki yaygın manzaranın bize vehmettirmeye çalıştığı gibi yokolmamışlardır. Hristiyanlığa inananlar, farklı oranlarda da olsa Avrupa toplumlarında hâlâ varlıklarını koruyorlar. Ancak, toplumun geniş bir kesiminin laikleşmiş olduğu da doğrudur. Tabiî ki, bu Avrupalı Hristiyanların imanlarının türünün ve onlara göre imanın ne anlama geldiğinin araştırılması gere-

kir. Belki de geçen çağlarda hakim olan geleneksel imandan farklıdır bu iman. Hiç şüphe yok ki, örneğin, Fransa gibi sanayide ilerlemiş bir toplumdaki dinî hassasiyet Ortaçağ'da hakim olan dinî hassasiyet değildir; ancak geçmişe özlem duyan ve onun dönüşünün rüyasını gören, katı mutaassıp bir azınlığın sahip olduğu din hariç (örneğin, sonradan Roma'nın kiliseden ayırdığı 'Eskaf Le Fifer' cemaati).

Önceki sorun, tüm müslümanların ve Arapların batıdan bahsederken onun dinsiz olduğunu zannederek düştükleri hatanın aynısına seni düşürür. Bu, batı hakkında doğru olmayan bir görüştür ve tarihsel derinliğiyle bilinmemektedir. Bu hata, az önce zikrettiğin gibi Avrupa'nın bizzat kendisinin bu sorunu incelememesinden kaynaklanıyor; yani, eski kimliği (Hristiyanlık) ile yeni kimliğinin (ruhsal laikliğinin) yüzyüze getirilmesi, karşı karşıya getirilmesi meselesi. Bundan dolayı Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabının sonunda insanın ölümünü ilan ettiğinde, çok uzağa gidiyor, gerçekten de uzağa, yani gerektiğinden fazla uzağa gidiyor. Bana göre bu slogan, bilimsel bir söylemi değil ideolojik bir sloganı ve bir iktidar söylemini temsil etmektedir. Her ne kadar Foucault iktidar söylemine yönelik bir çok eleştiride bulunduysa da kendisi de bir iktidar söylemi üretmiştir. Ben de onu burada eleştiriyorum ve bu yönden onun yaptığına itiraz ediyorum. Habermas'ın son kitabı *Modernliğin Felsefî Söylemi*'ni okumaya başladığımda ve kendimi okumaya tam verdiğimde, üzüntü ve ziyandan başka bir şey hissetmekten kendimi alamadım. Güçlü bir düşünceye ve üstün bir akla sahip olmasına karşın, bu adam zamanımızın ve çağımızın bizi karşı karşıya getirdiği bu ciddi probleme kitabının hiç bir yerinde temas etmemektedir.[8]

**Salih:** Kitabında din sorununa hiç değinmiyor ...

**Arkoun:** Kesinlikle! Hiç bir şekliyle dinî düşünceye de değinmiyor. Habermas düşünsel ve felsefî modernliğin dört yüzyılı hakkında bir işaretle dahi hristiyanlık dini veya başka dinlere değinmeksizin ortalamanın üstünde bir düşünce eseri ortaya koymuştur. Foucault da aynı şeyi yapıyor.

**Salih:** Belki de dinî düşünce veya dinî boyut problemi çözülmüş ve tamamen terkedilmiş sayılıyordur.

**Arkoun:** Tabiî, bu mesele halledilmiş görülüyor.

8. Arkoun'un Avrupa'lı düşünürlere yönelttiği bu ağır eleştiriler yanlış anlamaya götürebilir. Oysa Arkoun onların büyük araştırmalarının öncü ve yolgösterici önemlerini reddetmez, ancak onlardaki Arap medeniyeti ve İslâm geleneği karşısındaki genel yabancılık durumlarını eleştirir. Yoksa onları başkalarından daha fazla sevip saydığı içindir onun bütün bu alınganlığı. Gerçekten de Batı'nın Arap-İslâm dünyasını evrensel uygarlık alanından uzak tutması tamamen ideolojik bir konumdan kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte son zamanlarda Arap kültürüne karşı bu konumun değiştirilmesi yönünde bazı bilimler ve çalışmalar ortaya çıkmıştır. Bunun pekişmesi ve devam etmesini diliyoruz...

## ARAP HÜMANİZMİ İLE AVRUPA HÜMANİZMİ ARASINDA

**Salih:** Avrupa'da Rönesans çağına eşlik eden ve Aydınlanma çağı ve sonrasında, yani 1789 senesinde büyük Fransız İhtilali'yle vatandaşlık ve insan haklarının ilanına kadarki dönemde iyice kökleşen hümanist eğilimler hakkında bir sorum var. İlk büyük kitabınızı *Hicrî 4. / Miladî 10. Yüzyılda Arap Hümanizmi* çalışmalarına ayırmıştınız. Uygulamalı bir örnek olarak, tarihçi ve felsefeci Miskeveyh'i ele aldınız. *İslâm Düşüncesi Hakkında Makaleler*[9] adlı kitabınızda tahlillerinizi özel bir şekilde Tevhidî üzerinde yoğunlaştırarak konunun alanını genişlettiniz. Fakat biz biliyoruz ki, hümanist felsefe, Foucault, Derrida, Guattari, Deleuze, ve başka bir çok yeni Fransız düşünürleri tarafından şiddetli bir eleştiriye maruz kaldı. Geçen çeyrek yüzyıl boyunca Fransız düşüncesi üzerinde otorite kuran bu tartışmalar hakkındaki görüşünüz nedir? Yoksa kişisel olarak siz de yeni bir hümanizme mi çağırıyorsunuz? Öyleyse, onun rengi nedir?

**Arkoun:** Tabiî, ben zikredilen (Foucault gibi) düşünürlerin yüzeysel, şekilci hümanizme, yani Fransız okullarında öğrencilere öğretilen kurulu ve sözde hümanizme yönelttikleri eleştirilere katılıyorum. Gerçekten de bu, gerçekle ilgisi olmayan teorik, soyut bir hümanizmi ve abartılıp ballandırılmış bir sözü temsil ediyor. Bu hümanizm, hümanist felsefenin orjinal ve üstün öğretileriyle, gerçekler alemindeki siyasî girişimler arasında hiç bir karşılaştırma yapmaz. O bir vadidedir, gerçekler başka bir vadidedir. Daha sonra, gerçekler dünyasında farklı davranıp, din, dil, yüz ve kurum olarak farklı olanlara, yabancılara karşı dışlayıcılık ve ayrımcılıklara girişeceksek, hümanist olduğumuzu, insan sevgisi ve hümanizmle beraber olduğumuzu, varlık olarak insanı en büyük değer saydığımızı söylememiz tabii ki yeterli olmaz. Bu, şekilci bir hümanizm olup Foucault ve başkaları tarafından yargılanıp suçlanmayı hakeder, özellikle de, sömürgecilik dönemi esnasında ve iki dünya savaşı boyunca çocukları ihtiyarlatan, insanlara birbirlerini boğazlatan bütün o olayların vukuundan sonra... Bu şekilci felsefe neredeydi ve ne yaptı? Buna ek olarak bu tür hümanist felsefeler, bir yandan teorik felsefe ile, diğer yandan pratik ahlâk ve siyasî girişimler arasında diyalog ve ilişki

9. Muhammed Arkoun'un zikredilen iki kitabı onun Paris'te 1970'te yayımlanan devlet doktorası tezleridir. Bunların daha sonra ikinci baskıları ilaveli olarak 1982'de yapılmıştır. Muhammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVeme/Xme Siécle: Miskawayh philosophie et historien;* daha sonra *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler (Essais sur la pensée islamique)*, Paris, birinci baskı, 1973, ikinci baskı, 1984. Bu kitapta da tezlerinin genişletilmiş bir biçimini ve klasik İslâm düşüncesi üzerine genel işaret (saptamalar) bulabiliriz. En önemli bölümlerinden bazıları: Miskeveyh'in Ümmetlerin Tecrübeleri kitabına uyarlanmış olarak ahlâk ve tarih bilimi; aynı şekilde Tevhidî ve Miskeveyh'in İhmal Edilenler ve Kapsananlar isimli kitaplarına uyarlanmış olarak Arap hümanizmi; Ebu'l Hasan el-Amirî'ye göre mutluluğun eksilmesi; sözmerkezcilik ve İslâm düşüncesinde dinsel hakikat, Gazalî'nin çalışmalarının bir uyarlaması olarak vahy, hakikat ve tarih vs...

kurmanın şartlarını araştırmaya çalışmıyor. Bunu yapmadığı sürece de eksik veya sahte bir hümanizm olarak kalır. Burada bir kere daha Tevhidî'ye dönüyorum. Tevhidî tam da bunu yapmıştır. Tevhidî, güzel ahlâk ve faziletler hakkında emirlerin, vezirlerin, fakihlerin övünüp durdukları, pratik hayatlarında ise tamamen aksini yaptıkları abartılı sözlere kanmamıştır... Tevhidî çağındaki başat duruma isyan etmiş kendi şahsında bu durumun sıkıntısını çekmiştir. Tevhidî bizzat gözleriyle Ebu Fadl b. Iyad ve Sahib b İbad adında meşhur iki vezirin, Reh, Şiraz ve Bağdat saraylarında, tatlı tartışmalar, güzel sabahlarda ahkâm kesmek, avunup eğlenmek için dönemin bütün felsefecilerini nasıl topladığını gördü. Tevhidî aynı zamanda Reh, Şiraz ve Bağdat halkının nasıl yokluk ve darlık içerisinde yüzdüğünü de gördü. Bu büyük çelişkiyi gördüğünde de sıkıntı hissetti ve "hayır! bu doğru değil" dedi. Filozofların, yüksek seçkin tabakanın, insanın büyüklüğü, insanın değeri, insanın meziyetleri hakkındaki sözleri onu tatmin etmedi... Bu durumda yaşamın gerçekliğiyle çelişen soyut hümanist eğilimleri eleştirip yargılamaya başladı. Tevhidî'nin zamanında ve Tevhidî'nin zamanından beri hep aynı şey olmaktadır. Çağımızda da aynı şey olmuş; Foucault, Deleuze, Derrida vb. gibi gerçek Fransız felsefeciler de bunu eleştirmişlerdir..

Tevhidî der ki: "İnsan sevgisi gerçekten de çok büyük bir şeydir. Ey filozoflar ve büyük düşünürler. Söylediğiniz her şey mükemmel, ben de kabul ediyorum. Fakat bunun pratik uygulaması nerede?" Tevhidî, "ilimle amel, amelle ilim" ilkesini uygulamaya koymak istiyordu. Tevhidî'nin zamanında olduğu gibi zamanımızda da sorun aynı şekilde mevcuttur. Diğer bir deyişle, geçen zamana rağmen hümanizm sorunu aşılmış değildir. Bu sorunla bugün olduğu gibi yarın da karşılaşacağız. Tevhidî'nin söylediği çok güzel bir söz var: "İnsan, insan için en büyük sorundur". Şekil ve içerik bakımından modern olan bu ilkeyi, 20. yüzyılın ikinci yarısında Muhammed Arkoun değil, Hicrî dört, miladî onuncu yüzyılda yani 10 asır önce Tevhidî söylemiştir. Ben bu ifadenin ve ona dayanan sorgulamanın gücüne inanıyorum. İleri sürülen soru şudur: İnsanı kendi benliğiyle (nefsiyle) uygun ve pratik bir yolla nasıl barıştırabiliriz. Siyasî olarak somutlaşmış, gerçek dünyada yaşanan ahlakî bir sistemin somutlaşma biçimini kastediyorum. Tıpkı şans ve fırsat eşitliği ve adalet gibi şeyler içeren bir iktisadî sistemde somutlaştığı gibi ... Bu gerçek bir hümanizm ve insan sevgisidir; insan ve insana hürmet ve saygı üzerine kurulan bir felsefe ise varlıktaki en şerefli ve en değerli şeydir. Diğer yandan abartılı söz ise...

**Salih:** Demek ki, Tevhidî çağımızda yaşamış olsaydı, kendi çağında isyan ettiği gibi isyan eder, muhtemelen, uygulama imkanı bulmadığı için ümitsizliğe düştüğünden Hicrî 4. asırda yaptığı gibi, kitaplarını yakardı?

**Arkoun:** Tabiî, bu tür durumlarda, Tevhidî'nin söylediğine ekleyebileceğim hiç bir şey yoktur. Tevhidî'nin eserleri, özellikle de bu noktada modern sayılır. O, kendi çağında da, çağımızda da moderndir. Modernlik, zamansal olarak çağdaş olmak veya çağdaşmış gibi görünmek değildir. Modernlik, bazen hergün birlikte yiyip içtiğin çağdaşların arasında bulunmayan fakat eski çağlarda yaşayanlar arasında bulunabilen belirli bir ruh hali ve fiilî bir durumdur. Burada sözkonusu olan modernlik, Avrupa, batı modernliği değil, Müslüman-Arap modernliğidir. Tabiî ki Tevhidî'nin konumunda bulunan Avrupâî düşünürler de var. Modernlik, ne Batının ne de Doğunun tekelinde değildir. Modernlik durumu her çağda ve her millette bulunur. Bazı oryantalistlerin bize vehmettirmeye çalıştığı gibi insancılık eğilimi de (hümanizm) Batı ve Avrupa'nın tekelinde değildir. Bu problemleri Ebu Hayyan et-Tevhidî *İlahî İşaretler* ve *El-Mukâbesât* adlı eserlerinde dile getirdiğinde, Foucault'nun sözkonusu ettiği "insanın ölümü" sözü ortalıkta yoktu.

**Salih:** Fakat Tevhidî, katı fakihler tarafından itikadı ve dini konusunda itham edildi. Çok meşhur bir söz vardır: "İslâm'ın zındıkları üçtür: el-Mearî, Ebu Hayyan Et-Tevhidî ve İbn Ravendî'dir. İslâm'a en zararlı olanı da et-Tevhidî'dir. Çünkü diğer ikisi bunu açıkladığı halde, o, onların başıdır ve bundan (vazgeçtiğini de) açıklamamıştır..."

Bu tür yaralayıcı sözler hakkındaki görüşünüz nedir?

**Arkoun:** Evet, itikatları konusunda itham edildi. Fakat bu ne anlama gelir? Onu kim itham ediyordu ve hangi hakla? Fakihler de senin benim gibi insandılar ve masûmiyetleri yoktu. Her hâlükârda bu bütün şiddet ve aşırılık yanlılarının bilinen senfonileridir. İslâm tarihine bir katkıda bulunmak ve İslâm düşüncesinin azametini artırmak isteyeni itham ederler. Geçmişte olan, şu anda da olan bundan ibarettir. Gerçek şu ki, bütün boyutlarıyla insanı ciddiye alan ve ona her yanıyla saygıda bulunan, onu her boyutuyla incelemek isteyen bütün düşünürler çağdaşları için bir hedef oluştururlar. Kuşkusuz bu durum —ister onların sahip oldukları araçlara sahip olmamaktan dolayı, isterse de onların kendilerine bütün boyutlarıyla insan hakikatini açacak yoğun ve zengin bir hayattan geçen bir varoluştan nasiplerinin (talihlerinin) olmayışından dolayı— çağdaşlarının onları anlamamasından kaynaklanmıştır. Oysa Tevhidî'nin talihsizliğinden dolayı böyle bir nasibi (talihi) vardı. Aynı şekilde benim de talihsizliğimden dolayı böyle bir talihim var. Ben de onun gibi sıkıntılar çektim, her ikimiz de değişik kınama, sövgü ve şiddetli saldırı tekniklerine maruz kaldık.

Bu, benim Tevhidî'de keşfettiğim hümanist eğilimdir. Bu düşünceyi ba-

zılarının vehmettiği gibi Avrupa'dan veya batıdan bulup çıkarsamış değilim. Bir hareket olarak hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda (Mîladî dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda) İran-Irak bölgesinde doğmuştur. Cahız, meselâ, büyük bir hümanistti, hatta hümanist hareketin liderlerinden biriydi.

**Salih:** Tevhidî , beyan ve üslûpta onu üstad sayıyordu...

**Arkoun:** Tabiî. İkisi de bu ekole tâbî idiler. İkisi de çağlarının tüm bilim ve sanatlarına vâkıf birinci sınıf yazardılar. Şu, bizzat hümanizmin tarifidir: *Hümanizm, kültürlerin ve medeniyetlerin kaynaştırılması, onların bir arada ve bir potada eritilmesidir.* Cahız, üzaktan gelen düşünce ve kültür rüzgarlarına karşı açıktı, Müslümandı ve Araptı. Tevhidî de, Arap, Müslüman, Yunanlı, İranlı ... vd. herşeydi. Kendi çağının tümü onda toplanmıştı. İdeologların ve katı ırkçıların onun yalnızca Arap veya yalnızca İranlı olduğunu söylemeleri ve bu konuda yarışmaları akıl kıtlığındandır. O, her ikisiydi ve daha fazlasıydı; dahası o, mezhepsel, dinsel, ırksal sınırlarla kayıtlanamayacak kadar geniş bir hümanist eğilime sahipti.

**Salih:** Foucault'nun "İnsanın Ölümü" sözü Nietzsche'nin meşhur "Tanrı'nın ölümü" (tabiî ki kelimenin mecazî anlamıyla) sözünden yaklaşık olarak yüzyıl sonra geldi. Bu tür radikal, felsefî sözler hakkındaki görüşünüz nedir? Ve siz bunu nasıl anlıyorsunuz?

**Arkoun:** Bu beni daha önce "sözde hümanizm" hakkında söylediklerime şunu eklemeye itiyor: Burada ölen daima muayyen bir insan neslidir. Ortaçağ insanı öldü ve bitti, bu apaçık bir şeydir...

**Salih:** Bunun Avrupa ve Batı'da bittiğini kastediyorsun?

**Arkon:** Evet. Batı'da özel bir şekilde ortaçağın fiîlî olarak bittiğini söylemek mümkündür. Modernizm yerleşti ve meşruiyetini sağladı. Sana başka bir örnek vereceğim. Bu çağın başlangıcında hatta (1930-1940) yılına kadar yaşayan Müslüman Cezayirli öldü. Benim tanıdığım Cezayirli, yani bana etki eden babam, amcam öldüler. Belki ender rastlanabilecek örneklerini Cezayir'in derinliklerinde veya dağ başlarında bulabilirsin. Fakat onlar, pratik olarak, varlık ve dünyaya bakışta belli bir duyarlılık ve nesil temsilcileri ç.) olarak bittiler. Niçin? Diğer Müslüman ve Arap toplumlarında olduğu gibi, Cezayir toplumunda da derin demografik değişmeler ortaya çıktı. Sana Fransa'yla ilgili bir örnek vereceğim. Son dönemlerde bu memleketin dinî tarihiyle ilgili yeni bir kitap ortaya çıktı. Biz orada Fransa'nın tek bir defa değil, bir kaç defa Hristiyanlığa girdiğini keşfediyoruz. Niçin? Çünkü her defasında kültürel ve toplumsal gelişmelerin Fransız toplumuna katılması gerekmiş, daha sonra da, onun yeniden Hristiyanlığa girmesi ve sonradan

ortaya çıkan yeni etkenlerin onun içinde eritilmesi gerekmiştir. Dolayısıyla sürekli olarak ölen —sonra da yerlerini başka kültür örüntülerine, başka hümanist örüntüler ve insan nesillerine bırakan— belli kültür örüntüleri ve kültür kaynaklarıyla irtibatlı nesiller vardır. Örneğin, Fransız Devrimi'nin bağrından çıkan insan, Eski Çağ'a ait Fransız değildir. O, başka bir insandır. Öyleyse bu anlamda "insanlar ölür" diyebiliriz. Belli bir insan topluluğu ölür, fakat mutlak anlamda "insan ölüyor" diyemediğimiz gibi mutlak anlamda "Allah'ın ölümü"nden bahsedemeyiz. Bu, anlamsız bir sözdür. Saçma ve içi boş bir söz. Müslümanların ve Arapların bu sözlere ihtiyacı yoktur. Kendilerine bir hayat ve otorite atfeden insan nesilleriyle birlikte gizlenen ve ölen kutsallık örüntüleri vardır. Fakat Allah, sürekli bir kaynak ve mutlağın bir göstergesi olarak sürekli diridir, ölmez.

**Salih:** İnsanın varlıktaki 'mutlağa' sarılması onun için anlamlı ve zaruri bir ihtiyaçtır?

**Arkoun:** Tabiî, içsel psikolojik gerginlik ve ebediyete, sonsuzluğa özlem insanın iki önemli boyutunu oluşturur. İnsan yalnızca maddiyatla ve maddî tüketimle yaşamaz, aksi taktirde hayvan gibi olurdu. İnsan bir zaman sonra maddî koşullarını, daha geniş ve devamlı yani geçiciliği ve aceleciliği en az olan şeylerle kucaklaşmak için aşmaya ihtiyaç duyar. İnsanı bu en temel boyutundan soyutlayamadığımız gibi buna hakkımız da yoktur. Tabiî ki, biz burada doyumsuz "batı maddeciliği" ne karşılık "doğu mistisizmi" nin veya tasavvufun iddia ettiği duruma düşmüyoruz. Bunlar düşünceye herhangi bir faydası olmayan meyvesiz değerlendirmeler ve klişelerdir. Maddecilik de ruhsal eğilim de heryerde mevcuttur. Ruhsal doyumluluk, maddî doyumluluk olmaksızın anlamsızdır. Nietzsche hakkındaki soruna ve onun "Tanrı'nın ölümü" hakkındaki meşhur sözüne dönüyorum (umarım bunu sadece iki parantez arasına değil, bir çok parantez içine alırsın da yanlış anlama olmaz). Bu meşhur sözü Foucault'nun 1966'daki sözü gibi, belki de daha fazla (çünkü Foucault'nun sözü, Nietzsche'nin sözünün bir ayrıntısından başka bir şey değildi) dünyayı ayağa kaldırıp oturttu. Bu söz "Deli" ünvanıyla meşhur bir metinde geçmiştir (Nietzsche'nin *Şenlikli Bilim* isimli kitabının 125. bölümünden).

Nietzsche'nin sözü, kelimenin tam anlamıyla "Tanrı ölüyor" anlamına gelmediği gibi onun mutlak anlamda ölmekte olduğunu söylemez, belirli bir kutsallık örüntüsünün (Orta Çağ örüntüsünün) ölüp gitmiş olduğunu söyler. Çünkü Nietzsche'nin çağında (19. asrın sonları) en geniş yönelimlere ulaşmış ve bütün Avrupaya yayılmış teknoloji, bilimsel ilerleme ve sanayi medeniyeti gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Nietzsche, bunu söylerken kendinden bir şey uydurmuş olmuyor. O, evreni bütün soğukluğu ve büyük apa-

çık objektifliğiyle düşündüğü gibi, çevresinde olup bitenleri düşünmekle yetinmiştir. Nietzsche'nin problematiği, onun başkalarından önce uyanması ve başkalarının görmediğini görmesidir, korktu ve meşhur çığlığını attı. Nietzsche'nin sorusu şuydu: çağlar boyunca Avrupa Hristiyan dünyasını egemenliği altına almış olan eski kutsallığın yerine yeni bir kutsallığın, bilimin ve bilimin ilahlarının, eşya'ya, kainata ve tabiata hakimiyetin kutsallığının geçebilmesi için fesholup gitmesi nasıl mümkün olacaktır? Dolayısıyla, Nietzsche bir Fransız deyiminde denildiği gibi "vaktini yiyen" belli bir geleneksel Hristiyan hümanizmi biçiminin öldüğünü ilan etmiştir. Yoksa, mutlak surette "kutsallığın" ölümünü ilan etmemiştir. Ayrıca, büyük düşünürlerin bu tür güçlü ve keskin ifadelerini anlamada yanlışa düşmemeliyiz. Muhtemelen insanların genelinin zannettiğinden başkasını kastediyorlardır. Sürekli olarak ölen insan ve kutsallık örüntüleri vardır, fakat onların yerini sürekli olarak yenileri almaktadır. İnsan ancak yeniden dirilmek için ölür. Bu, Fransız araştırmacı Julia Kristeva'nın yerinde ve başarılı bir şekilde haykırdığı şeydir: *Anlamın Bozucu Doğuşu* (La genèse destructrice du sens).

Anlam, ancak yıkılmak ve akıp gitmek için kurulup şekillenir. Anlam, mananın yok olması yoluyla veya onun enkazı üzerinde teşekkül eder. Uygun sayılmayan, dar eski anlamın yokedilmesi gerekir ki, daha zengin ve geniş yeni bir anlam onun yerini alsın ve böylece devam etsin. Burada Julia Kristeva'yı izleyerek şunu dememiz de mümkündür: İnsanın yokedici doğumu. Yani, yeni bir insana yerini bırakmak için eski bir insanı ve bir kudsiyeti ilga eden doğum. Her zaman eski bir insanın enkazı üzerinde doğmuş yeni bir insan vardır. Böyle bir sözü kabul ederim, başkasını kabul etmem.

## "KLASİK İSLAMBİLİMCİLERİ VE UYGULAMALI İSLAMBİLİMİ ARASINDA MUHAMMED ARKOUN

### (İslâm-Arap çalışmalarında Yeni bir Epistemolojik Sıçramaya doğru)

**Salih:** Eski Avrupa hümanizminin ayrılmaz bir parçası olan ve sizin "Klasik İslâmologlar" olarak nitelendirdiğiniz veya, yine sizin oryantalizmin kendisine karşı gerçekleştirdiğiniz devrimi hatırlamadan, klasik bilgi tarzı ve geçmiş dönemler boyunca Fransız düşünürlerinin kendisine dayanarak gerçekleştirdikleri devrimle alakalı olan klasik Avrupa hümanizmine ait büyük meseleleri ortaya koymak mümkün olmayacaktır. Tabiî ki sizin oryantalizmle olan kavganız Arap-Müslümanların yöntemi olan epistemolojik, biçimsel ve uzun zamandan beri karşıtını da ihtiva eden çekişmeleri gibi değildir. Bu çekişme şu an tekrarlarla doludur. Kuşkusuz sizinki derinlik ba-

kımından daha şiddetli ve daha tehlikelidir: Kavganız, şu ana kadar oryantalizmin, metodlarını ve sonuçlarını gözönüne almayı reddettiği, epistemolojik sıçrama ve derinlikteki bilgi sistemiyle ilgili. Bu yönden olayı biraz açar mısınız?

**Arkoun:** Benim oryantalizm ve onun metodlarıyla ilgili problemim, zannetiğinden daha eskidir. Olay 1950'de henüz ben Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde bir öğrenciyken başladı. Hocalar (Hepsi de Fransızdı) hiçbir şekilde Cezayir toplumunun problemlerini, Arap veya müslüman toplumların sorunlarını yüklenmiyorlardı. Problemleri epistemolojik ve bilimsel yönden ortaya koymuyorlardı bunu kastediyorum. Herhangi bir çözüm üretmeden problemleri teşhis etmeye çalışıyorlardı. Problemlere uzaktan, gerçekten de uzaktan bakıyorlardı. Onları hiç ilgilendirmiyormuş gibi dışardan bakıyorlardı. Bundan da daha önemlisi, olaylara Fransız burjuva hümanizmi bakışaçısından bakıyorlardı, ki, bu formalist hümanizme sonradan Foucault bir muhalefet geliştirecekti. Avrupa kültürü o zamanlar kendini evrensel bir olgu sayıyordu. Cezayir'e gelmeleri sömürgecilik için değil, vahşi Cezayirlileri "medenîleştirmek" (yani onların medeniyete kuvuşturulması) içindi. Bilinen kolonyalizm edebiyatı ve kolonyalizm bahaneleri bu şekilde oluşup devam edip gitti. Dolayısıyla Fransız kültürü diğer bütün kültürlerden üstün olmasıyla övünüyordu ve bu kültürlerin varlığını tanımayı, hatta ve hatta milli dillerinin varlığını tanımayı reddediyordu. İslâm, Hristiyanlık tarafından yıpratılıyordu. Misyonerler müslümanları dinlerinden döndürüp Hristiyanlığa sokmak amacıyla Cezayir'e geldiler. Bütün bunları benim kuşağım yaşadı, bizzat ben de bunları yaşadım. Benim kültürel ilgilerimi ve düşünce metodumu anlayabilmen için bunları bilmelisin. Benim düşünsel ayaklanmamın sebeplerini ve açıklamak istediklerimi anlayabilmeleri için insanların bunları bilmeleri gerekir. Ben, bazılarının yaydığı gibi eleştirmek, yıkmak veya kaldırmakla yetinmiyorum. Ben, sömürgecilik günlerinde susturucu, boşa çıkarıcı bir dilsizlik ve suskunluk ikliminde yaşadım. "Dilsiz" ve "suskun" dedim. Çünkü itiraz etmek için ağzımı açmaya veya yalnızca temas etmeye bile cesaret edemiyordum. Bağımsızlık öncesi Cezayir'de itiraz etmek veya tartışmak, Cezayirli için bir hak değildi. Sömürgecilik son günlerinde daha kibirli ve daha huysuzdu. Çünkü sonunun geldiğini hissediyordu. Bu kibirli sömürgecilik bütün gücüyle üniversite içinde de mevcuttu. Biz yalnızca beş veya altı Cezayir asıllı öğrenci Arap dilini ve Arap edebiyatını okuyorduk, oysa diğer fakültelerde öğrenim gören Fransızların sayısı binleri buluyordu. Arap dili çalışmalarından nefret ediyorlardı onu engellemeye ve mümkün mertebe alanının daraltılmasına çalışıyorlardı. Artık, Cezayirli gençlerin önüne konulan güçlükleri tasavvur

edebilirsin. O zamandan beri içimde klasik İslamiyatçılığı (veya oryantalizmi) bütün yolları ve metodlarıyla kaldırmanın ilk filizleri doğmuştur. Sonra da başkaldırım topluma ve toplumun durumuna ve toplumumu, yani Cezayir'i, çözen zulme muhalefete dönüştü. Ben de toplam refah ve mutluluk konusunda Fransa'nın gelişmişliğiyle Cezayir'in geri kalmışlığı arasındaki anormal mesafeye bakıp görüyordum. Cezayir toplumu, Fransa ve Batı medeniyetinin kendi kendileriyle böbürlendiği, modernliği ve kuvvetiyle hazır olduğu bir dönemde, kısır ve tekrarcı medresenin skolastik anlayışına boyun eğme eğiyordu. İşte o zaman benim zihnime tek bir şey hükmetmeye başladı. O da: "bilme ve anlama istenci"ydi. Durumun niçin böyle olduğunu ve niçin böyle gittiğini anlamak istiyordum. Otuz yıldan beri ve hatta bugün bütün düşüncelerime ve araştırmalarıma yön veren bu keskin ve ilk sorgulamamamdır. Örneğin, bu dönemde duyduğumda beni sarsan bir şeyi, Şekip Arslan'ın meşhur bir sözünü sana aktarayım "Müslümanlar niçin geriledi ve başkaları ilerledi?" Bu soru bana eşlik etmeye bana etki etmeye ve cevabını benden istemeye başladı. Böylece irfan, anlama ve keşf yoluna hiç düşünmeden giriverdim. Belki de bu sebepten dolayı siyasî savunmalara veya siyasî partilere gözü kapalı girmedim. Çünkü siyasî partiler, sahtekârlıkları ortaya koymadan sloganlar ve hızlı çözümler sunarlar.

**Salih:** Burada siyasete ve partilere girdikleri için gerçek bilimsel araştırmayı ve bilimsel açılım sorununu ihmal edecek derecede vakitlerinin çoğunu yiyip bitiren Arap ideologları ve aydınları kuşağıyla sizin "düşünsel yürüyüşünüzün bireyselliği"ni karşılaştırmak mümkün.

**Arkoun:** Belki, hangi durumda olursa olsun, bağımsızlığı elde etmek için Cezayir gençliğinin büyük çoğunluğu ulusal hareketlere katıldı. Bu, şiddetli bir öneme sahip bir işti ve gittikçe öncelik kazanıyordu. Bense özgürlük için önceden verilmiş bir karar ve kararlılıkla "düşünce yolunu" seçtim. Fakat benim düşünsel başkaldırım, siyasî savunma başkaldırısının ta kendisiydi. Yalnızca araçlar ve metotlar değişiyor. Fakat umulan sonuç tekti. O da özgürlüktü. Birinci durumda amaç, vatanın siyasi bağımsızlığı idi. İkinci durumda (benim durumumda) ise amaç, *Cezayirlilerin ve bütün Arapların ve müslümanların düşünsel ve ussal yönden özgürleştirilmesiydi.* İkinci savaş birincisinden daha az çetin ve şiddetli değildir. Bilakis zorluk bakımından daha şiddetli ve zaman bakımından da daha uzundur. Bütün bu sebeplerden dolayı, Cezayir Üniversitesi'nde bize tarih konusunu öğrettikleri bütün yolları eleştirdim. Korkunç bir şeydi, ne bilimle ne de bilimsel yöntemle hiç bir ilgisi yoktu. Arap dili ve edebiyatıyla ilgili öğretimde de durum aynıydı ilh... Bu tarihten beri kötü hatıralarımı muhafaza etmekteyim. Bunu bütünüyle değiştireceğime dair kendi kendime söz verdim. Örneğin altmışların

başında Sorbonne'da öğretim görevlisi olduğumda hemen oryantalistlerin metodlarından kesin bir şekilde ayrılan metodlarımı uygulamaya başladım. Örneğin tâ başından (1960'tan beri) derslerimi takip edenler araştırmadaki üslûbum ve metodumla Arapbilimci ve oryantalistlerin metodları arasındaki farklılığın boyutunu biliyorlardır. Onlara modern Fransa'nın kökenlerine dair Tarihçi Robert Mandrou'nun kitaplarından metinler okuyordum. Onlara modern tarih yöntemiyle oryantalizmin yöntemi arasındaki farkı ve birinci yöntemi İslâm-Arap toplumlarının tarihine uygulamanın nasıl mümkün olduğunu ve nasıl daha doğru ve daha yararlı sonuçlar çıkarmaya uygun olduğunu göstermek için açıklamalarda bulunuyor, dersler veriyordum. Biliyorsun, Mondrou Fransada "Yeni Tarih" okulu yani Annales okuluna mensuptur. Salt betimleyici ve dilbilimci, eski tarih okuluna bağlı değildir.

Bilimsel ilerlemem esnasında başka bir problem, Kur'an metnine, onun anlaşılması ve öğretiminin niteliğiyle ilgili yepyeni bir problem ortaya çıktı. *Hicrî 4. Yüzyıl Arap Hümanizmi* konulu doktora tezimi tamamladıktan, klasik İslâm düşüncesi çalışmalarımı olgunlaştırdıktan sonra, çalışmamın İslâm düşünce tarihi için sağlam ve güçlü temellere dayalı bir odak oluşturması ve olayları doğru yönüyle anlamak için daha geriye, yani kurucu-oluşturucu Kur'an zamanına dönmem gerektiğini farkettim. Bildiğin gibi bu sorun yıllarca beni meşgul etmiştir ve hâlâ meşgul etmektedir. Tamamen tesadüfî olarak İncil'e özgü önemli şeyleri farketmek bir başlangıç noktası oldu. Karşılaştırma ve inceleme yoluyla daha geniş bir perspektif içinde olayları görmek için, bilimsel etiğim beni başka yerlere ve başka dinlere çekti. Karşılaştırma bilim ve anlamanın temelidir. Bir gün Daniel Ros'un İnciller hakkındaki kitaplarını aldım. Ros kırklı ve ellili yıllarda İnciller'le ilgili kitaplar yazmış Hristiyan bir yazardır. Eserleri popülerdi, çünkü gerçekten de çekici ve hoş bir uslupla yazılmıştı. Kendisi ise Fransız akademisinde öğretim üyesiydi. Kitaplarıyla ilk tanıştığımda kendi kendime "Kur'an'le ilgili benzer bir şey yapamaz mıyız? Bu yöntemle Kur'an ile İncil'i karşılaştırdığımız zaman ulaşacağımız sonuç ne olacaktır?" diye sordum. Bu başlangıç noktasıydı ve benim bilimsel etiğimi/erdemimi besleyen bir şeydi. Bu şekilde Kur'an sahasında çalışmaya ve bildiğin araştırmalar ve kitapları meydana getirmeye başladım.

**Salih:** Demek ki, Avrupa Tarihsel eleştiri düşünürlerinin İnciller ve Eski Ahid için yaptıklarının aynısını siz de Kur'an-ı Kerim için yaptınız. Diğer bir deyişle, siz Kur'an metnini çağdaş bilimsel araştırmaların alanına soktunuz. Bununla siz İslâm dinini "karşılaştırmalı dinler tarihi"ne açmış oldunuz.

**Arkoun:** Tamamen katılıyorum. Bu, İslâmı başka bir şeyle ilgisi olmayan, dar bir kaç özellikte toplayan oryantalistlerin yöntemleri tarafından

reddedilmiş veya ihmal edilmiş bir şeydi. Onlar Yahudi-Hristiyan değerlerinden bahsederken, İslâm'ı "medeniyet" dinleri sahasından veya medenî toplumların dinlerinden uzak tutuyorlardı. En iyi durumlarda Kur'an'la eski ve Yeni Ahid arasında bir karşılaştırma yaptıklarında bile, bunu, Kur'an'ın bu ikisinin kopyası, yalnızca taklidi olduğunu söylemek için yaparlardı ... Her hâlükârda onun öz gücünü, dehâsını yok sayıyorlar, en önemlisi de şu ki, Tevhid ve vahy Yahudilik ve Hristiyanlığın tekelinde kalacak şekilde, İslâm'ı bu sahadan uzaklaştırmak istiyorlar. Oysa biz biliyoruz ki, Kur'an-ı Kerim, tamamen Ahd-i kadim ve Ahd-i Cedid gibi, Tevhidî çizgi bakış açısından dercedilen son dindir. Üç Tevhid dini arasında çağlardan beri muallakta olan sorunları çözmek, ancak geleneksel metodu ve dar anlayışı tersyüz etmekle mümkün olacaktır. Bundan dolayı görüyorsun, İslâm'dan her bahsettiğimde, olayı doğru ve karşılaştırmalı bakış açısı içerisinde konumlandırmak için daima Hristiyanlığa ve Yahudiliğe işaret ederim. Fakat benim "geniş karşılaştırmalı yönteme" uymamın ve bazısını bazısından uzaklaştıran dar çerçevenin dışına çıkmaya çalışmamın gerçek sebepleri nelerdir? İnanıyorum ki, bilimsel ilerlememi ve düşüncemi açıklamak için üzerinde ısrarla durmam gereken temel olgu şudur: Benim kuşağımın batılılaşmasıyla ilgili; biz, fikirlerin ve kültürlerin birbirine meydan okuduğu bir iklim içinde doğup yetiştik. Biz liselerde ve üniversitelerde bizzat Fransız tarzını öğrendik. Biz Parisli öğrencinin aldığı eğitimin ve derslerin aynısını burada aldık. Bu senin ve kuşağının anlayabileceği bir şey değildir. Özellikle de senin, Mağrib'li değil de Maşrik'li olman hasebiyle hiç anlayamazsın. Fakat biz, herhangi bir Fransız gibi, Fransız kültürünün içinde bulunduğumuz sırada, aynı zamanda halkımızın, yani Cezayir toplumunun gözünde yine Arap ve Müslümandık. Bundan dolayı biz düşünsel bir sarsıntı, tam anlamıyla bunaltıcı bir sarsıntı yaşadık. Ben daha yedi yaşındayken kuşağımdan Tunus, Fas ve Cezayirli her çocuk gibi ilkokulda Fransızca öğrenmeye başladım. Bu durum ancak bağımsızlıktan sonra durdurulmuştur. İşte bu derecede başka bir kültür, başka bir dilden beslenirseniz ve sonra da kendi asıl dil ve kültürünüz içinde yeşerip gelişirseniz böylesi şiddetli bir sarsıntıyla karşılaşır, daralma ve parçalanmayı kendinizde hissedersiniz. Fakat aynı zamanda bu tecrübe paradoksal olarak üretkendir, müsbet sonuçlar da doğurmuştur. İşin daha doğrusu benim üzerimde başlangıçtaki şiddetli sarsıntısı ve elemlerine rağmen etkisi böyle olmuştur.

Bundan dolayı, doktora tezlerini hazırlamak için Arap memleketlerinden buraya gelen öğrencileri gördüğümde bugün üzülüyorum, çünkü kültür düzeyleri büyük oranda düşmektedir. Onların kendi kültürleriyle ilişkilerini kesmelerine üzülüyorum. Bu, onların modern yabancı kültüre sahip olma-

malarına ek olarak kendi öz Arap kültürlerini bilmemelerinin bir sonucudur. Bugün biliyoruz ki, öğrenci bir veya iki (örneğin İngilizce-Fransızca) dile sahip olmadan gerçek bilimsel ve yöntemsel bir kültürü oluşturmak mümkün değildir. Bu onların dillerine herhangi bir zarar vermez ve bir eksiklik meydana getirmez. Örneğin Almanların hepsi Almanca'dan başka bir dil (çoğunlukla İngilizce) konuşur. Hollandalılar ve diğer Kuzey Avrupa halkları için de aynı durum söz konusudur.

Benim eleştirel kararımın özü ve bilimsel araştırmalar alanına girişimin aslı şudur: Ben hiçbir şekilde öz kültürümü terketmedim. Öz durumumla, toplumumla aramızdaki köprüleri kesmedim. Tam aksine, Gurbette olmama rağmen boynuma tam bir şekilde sorumluluk almaya çalıştım: Günlerden bir gün çözümüne yardımı dokunması için, benim aslî durumumun problemlerinin ortaya çıkarılması ve tanınması sorumluluğunu kastediyorum. Yine ciddi bir şekilde derinliğine girdiğim Avrupa kültürel araçlarını eleştirel bir gözle de olsa yüklendim. Fransız dili ve edebiyatından sonra İngilizce'yi Fransızca'ya yakın bir şekilde ona hakim olacak şekilde öğrendim.

**Salih:** Fransızca gibi?

**Arkoun:** Evet evet. Bilimsel ufkumu genişletmek amacıyla bunu istedim. burada İslâm ve Arap mirasına ait bir çok eser doğrudan İngilizce yazılmakta ve bir zarûret olmaksızın Fransızca'ya tercüme edilmemektedir. Bu da seni Arapça'dan nehyetmektedir. Çünkü Anglo-Sakson'ların yanında bulunduğu halde Fransızlarda bulunmayan bir çok yeni metod vardır. Buna şu da eklenebilir. Çağdaş bilimsel araştırma dili İngilizce'dir. Sadece kesinlikli (doğa) bilimlerde değil, beşerî bilimlerde de bu öyledir. Batı Almanya veya ABD' deki konferanslarımda onu kullanmakta sürekli zorluk çekerim..