

FELSEFİ SORUŞTURMA ÇERÇEVESİNDE SEYYİD KUTUB'UN FELSEFESİNİ “FUNDAMENTALİST” DEĞİL DE AYDINLATICI VE VAROLUŞÇU OLARAK ANLAMAK

Seyyid Kutub (1906–1966) doğu ve batı arası modern dönemdeki temel dönüm noktasının başlatıcısıdır. Buna rağmen, bazıları, gelecekte Müslüman toplum ve onun politik düşüncesine kılavuzluk edebilecek *yeni bir hareket tarzı* önerdiğinden kaçınabilir. Şimdilik, O'nun *devrim* çağrısı gizlendiğinden Kutub “fundamentalist” olarak görülür. Ancak, onu böyle etiketlendirmek doğru değildir. Doğulu ve batılı âlimler de onun bu etiketle zayıflatılmasını reddederler ve Kutub'un *özünü* keşfetmeye çalışırlar. Nihayetinde, önemli olan Kutub'un projesinin, İslamî felsefe tarihi içinde ne anlama geldiği, skolastik yorumun kendine has dünya görüşüne göre, ona ne atfettiğinden daha önemlidir. Seyyid Kutub'un projesi nedir? Uyanış döneminin ardından, Müslüman dünyasının topluma¹ bakışının soruşturulmasında *epistemoloji* önemli bir yöntem haline gelmiştir. Kutub'un projesi, tarihi sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde formüle eden “akıl” yaklaşımından, “aydınlatıcı” yaklaşıma doğru radikal bir epistemolojik değişimi ortaya koyar. Kutub'u “fundamentalist” olarak değerlendirmek ya da onun *tarihi* ve *epistemolojik özünü* dini bir metinle sınırlandırmak yerine, Kutub'u *dünya*, *görüngüler* ve *Allah*² ile sezgisel olarak meşgul olan “aydınlatıcı” biri olarak anlamalıyız. Ancak bu çerçevede, Kutub'un felsefi katkısı takdir edilebilir ve çağdaş İslam toplumlarını durgunluklarından kurtaracak olan İslam'ın daima kuşatıcı olan *değer sisteminin* izi takip edilebilir.

Çağdaş Toplumu Ele Alış Biçimi

Modern İslami toplumsal düşünce, genellikle, şu anda etkin olan dünya düzenine karşı bir tepki olarak görülür. Müslüman dünyasındaki pek çok modern düşünür de şu temel sorunlar ile meşgul olurlar; toplumsal konumlar ve durumlar, refah ve Müslüman dünyasının zengin geçmişine karşın bugünkü durumu ve batının şu anki egemenliği. İlginçtir, Müslüman dünyasından düşünürler bu meselelerle ilgilenir, ama İslam medeniyeti kimliğine rağmen, kendilerinin felsefi inanışlarına (İster bu seküler liberalizm, Marksizm, ya da Hegelizm olsun) kayıtsızdırlar. Kutub'un projesi durağan ve tarihsel olmayan bir doğma olarak düşünülemez; bunun yerine, İslamı yeniden canlanmanın inşası ve özellikle bir İslami felsefe soruşturması oluşturmak için bir *başlangıç noktası* ve çerçeve olarak anlaşılmalıdır.

Fundamentalizm, genellikle tarih karşıtı, ya da tarihsel olmayan, dünyayı doğmalarla sınırlandırarak değerlendiren, *kendi kendine yeten mantık* olarak kavramsallaştırılır. Bunun sonucu, Fundamentalizm, doğal olarak anti “modern” ve “ilerleme” karşıtıdır.

Fundamentalistler tarafından önerilen bu “ideoloji” kendi çerçevesinin sınırları dışında hiçbir şeyi öğrenmez ya da hiçbir kazanım edinemez. İslami bir siyasal gündem öneren modern Müslüman düşünürler sık sık fundamentalist olmakla *itham* edilirler. Bu suçlamanın temel gerekçesi şudur: “dini” devlet önermek, rasyonel ve doğal olarak daha gelişmiş demokratik sistemin karşısında olmak, ondan uzaklaşmak ve ayrılmaktır. Bunun dışındaki modeller daha özgür ve daha titiz felsefi söylemlerin dışında ortaya çıkar. Açıkça, belli düşünme biçimlerini fundamentalist olarak tarif ederken şöyle bir yargıda bulunulur: fundamentalist olmayan modellerin (kimlik olmasa bile genelde inançta seküler olmaları) bilgiye yaklaşımları daha tarafsızdır, bu nedenle, araştırmalarında daha titizdirler. Bu modellerin gerçek tarafsızlığı hakkındaki tartışmaya girmeden, Seyyid Kutub’un çalışmalarının yakın çözümlenmesi, onun derin ve karmaşık felsefi düşüncesini açığa çıkarır ve çalışmalarının daha akıcı değerlendirilmesini teşvik eder.

Kutub’un iddiasına göre, esasında *çağdaş felsefi modellerin kendileri*, statik ve “fundamentalist”dirler, çünkü onlar *uygun* temellere dayanmazlar. Modern İslami felsefenin ilgilendiği konuların dökümü yapılırken, toplumsal yeniden *inşa*³ kavramının sürekli kullanıldığı görülür. batının felsefi düşüncelerinin ve “yaratıcı dehasının” bu düşüncenin oluşmasına müsaade ettiği, Kutub tarafından fark edilir; Müslümanların toplumsal düşüncelerindeki durgunluk, nihayetinde İslam’ın yaratıcı ürünlerinin susturulmasına fırsat vermiştir⁴. İşte Kutubçu proje bu problemin tam kaynağının ne olduğunu, yani tabiatın ve niteliklerinin farkında olmaksızın dünyayı ele aldığımızı bize gösterir.

Kutub çağdaş toplumları yöneten felsefi, özellikle epistemolojik kuralların tutarsız olduğunu ve bu tutarsızlığın uygun bir bilince/düşünceye sahip olunmamasından kaynaklandığını görür. doğu ve batı düşüncesini birbirinden ayıran vadi Kutub’da temsil edilir. batının epistemolojik temeli Aristocu olmaya devam eder; yani, *metafizik* ile ilgili araştırmalar, *fizik* araştırmaları gibi yürütülür ve yapılır. Oysa Müslüman dünyasının epistemolojik mirasının kökeni tecrübede tezahür etmiş olarak bir manevi tarih aracılığı ile neslini izler ki, bu tecrübe *toplumsal* ve *bireyseldir*; peygamberi gelenek, tarihî hareketler ve fitrî bilgi biçiminde ifade edilmiştir. Kutub bahsedilen bu ikinci yaklaşıma “ispatlayıcı” kanıtlarının olmayışı sebebiyle itiraz edildiğini kabullenirken, birincisine de bir nitelik ve değere sahip olmadığı için karşı çıkar⁵. Bütün çağdaş ekonomik, bilimsel ve estetik teoriler gerçekte var olan Allah kâinat ilişkisinin farkında değildir, ya da bu tabii zorunluluk ilişkisini tanısa bile, bu sıfatla Kutub’a göre, çağdaş “bilgi” anlayışının gerçekte bir ilgisi yoktur. Düşüncenin herhangi bir alanındaki çağdaş bilgi, ister bu felsefe, sosyal ilimler ya

da tarih olsun bilgiyi; doğru ve yanlış gösteren, mutlak metafizik gerçekle değil de, *kendi* metotları ile değerlendirirler. Kutub'un çağdaş topluma egemen olduğunu belirttiği bir dünya görüşü olarak hizmet etmeye uygun kavramsal veya kategorik niteliklerle donanmış değildirler. Bir dünya görüşü olarak Allah kâinat ilişkisine hizmet etme ve destekleme yerine, bu disiplinlerin söylemleri ile karşı karşıya getirilir.

Kutub'a göre *İslam*, bir *dünya görüşü*dür ve entelektüel disiplinler de bu dünya görüşlerini anlamamıza hizmet eden araçlardır. Ancak entelektüel disiplinler kendilerini bir dünya görüşü olarak nitelendiremez; Kutub'un çağdaş topluma egemen olduğunun belirttiği *felsefe* (Yunan-Roma geleneğinde kabullenildiği şekliyle) yeterli bir dünya görüşü olarak hizmet edecek *uygun* kavramsal veya kategorik niteliklerle donanmış değildir.

Kutub İslam'ın ekonomik, bilimsel ve estetik düşüncenin oluşumuna vasıta olacak uygun felsefi bir sistem olduğunu göstermek ister. Bununla birlikte, anlayışın kökeni ve felsefenin temelini epistemolojik *nitelik*⁶ sorununa dayar. XX. yüzyıl düşüncesi; "rasyonalizm" çerçevesinde Aristocu geleneği takip eder ve tarih değerlendirmesini nedensel ve diyalektik temellere dayandırarak biçimlendirmiştir⁷. Sözde bilimsel çağın ışığında Aristocu projenin canlandırılması, yeniden temelden çalışılarak toplumun tarihsel olayları ve tecrübi ilişkileri gözlemlenerek genelleştirilemez, buradan metafiziğe ulaşılmaya çalışılır. Kutub'a göre, sahip olduğumuz tarih yaklaşımı, toplumun dinamiklerine kayıtsız kalan eski rasyonel yöntemden etkilenmektedir⁸. Düşünürümüz, sadece İslami düşüncedeki Yunan metodolojisinin varlığı konusunda duyarlı değildir, o, İslam tarihindeki Ibn Sina ve Ibn Rüşd gibi eski ve çok ünlü Aristocu düşünürlerin de tenkidini yapar⁹. Nedensel ve diyalektik yöntemler mahiyetleri gereği maddeye dayalıdır. Çünkü tecrübî gözlemler; sadece tarihin gerisine tutarlı bir şekilde ulaşmayı sağlayan bir yöntemin kolaylaştırıcı ve geleceğe yönelik ileri sürülen projeleri kesinlikle tahmin edebilmenin temellerini oluşturur.¹⁰ Bu temel yoksunluğu nedensel ve diyalektik yöntemin, rasyonel kuşatıcılık ile meydana çıkarılmasını mümkün kılmaz. Kutub'a göre, bu epistemolojik yöntemin sonucu metafiziğin yerine tarihi koyar, esas olarak bu bizim insan doğası, din ve özellikle İslam anlayışımıza zarar verir.

Aristocu projenin devamı olarak rasyonalizmin kullanımı, özellikle Hegel ve Hegel sonrası batı söylemine izafe edilebilmesi oldukça güçtür. İslam dünyasından Ibn Rüşd, Ibn Haldun ve çağdaş şahsiyetlerden Muhammed Abed al-Jabiri¹¹ gibi oldukça fazla takipçi toplar. Başlangıçta Kutub İslami gelenek ile çok meşgul oldu, sadece başlangıçta. Kutub "rasyonalist" yöntemi özellikle çok saygı duyulan bilim ve felsefenin tutarlı bilgi

temellerini bozan bir yöntem olarak telakki eder; rasyonalist yaklaşım bilginin nesnelereyi değiştirdi. Yani, tabiat ve toplumu, metafiziğin nesnesi olarak, böylece bir mutlak varlığın nihai gerçeğliğini ve Allah dünya ilişkisini.¹² Özne (insan), gerçeğliğin sübjektif bir gücü olarak nesne yerine koyuldu ve böylece metafiziğin hakikat uğraşısını zayıflattı.

Burada Kutub'un metafiziği önemli hale gelmektedir, tipik bir "fundamentalist" olarak, ona sık sık böyle atıfta bulunulur, Kutub'un *Allah dünya ilişkisi* kavramının tamamıyla *aşkın* olduğu varsayılır. Kutub'un Kur'an tefsiri, onun pantheistic¹³ olduğuna dair imalı tartışmalara sebep olur. Allah'ın aşkınlığı, Allah kavramını inananlar ve rasyonalistler için çok kolaylaştırır, böylece (Kutub'un tefsirindeki "Mutlak Varlık" olan Allah açısından) varlığı deneysel düzenden soyutlar ve varlıkların Mutlak Varlık gibi tasavvur edilmesinden, varlıkların tahminen gözlemine izin verir. Bu konuda Kutub'un düşüncesi daha sonra önemli olacak, fakat Kutub'un ana metafizik düşünceleri, onun Kutsal metnin değerli tefsiri olan *Fi Zilal-il Kuran*'da özellikle bulunabilir.

Kutub İhlas Suresi'nin tefsirinde, metafiziksel duruşunu tanımlamak için ihtiyatlı kavramlar seçer¹⁴. Şöyle;

Arapça "Ahad" tektir sözcüğü burada Allah'ın birliğine atıfta bulunur, birdir anlamına gelen "vahid" kavramından daha *tutarlı* ve *daha anlamlıdır*. "Ahad" mutlak ve daima tek olan ve *eşi* ve *benzeri* olmayan anlamlarına sahiptir. Allah'ın tekliği, ondan başka gerçeğ ve doğru olmadığı ve O'nun daimi varlığından başka varlık olmadığı anlamına gelir. Bir kez bu inanç net olur ve bu açıklama insanın aklına yerleşirse, kalp her türlü sahtelikten ve şaibeden temizlenir ve kalp, tek başına varlık gerçeğine ve alemdeki tek etkin güce sahip olan, tek ve eşsiz olan Varlık dışındaki tüm bağlardan kurtulur.¹⁵

Görebildiğimiz kadarıyla, Kutub'un felsefi duruşu, onun Mutlak Varlık olarak Allah kainat ilişkisi anlayışı ve şuurundan neşet etmiş, ve ayrıca o *mutlak* varlığın statüsüne karşı *varlıkları* koyan rasyonalist dünya görüşüne ilişkin temel epistemolojik iddiayı, kabul etmez. Böylece, Kutub birçok çağdaşının felsefi temellerini sarsar; ayrıca bu Gazali'nin İslam dünyasındaki felsefeye yönelik ağır ve zekice tenkitlerinin aslını, kökenini araştırıp bulma tartışmasıdır da... Kutub'un projesi sadece bir epistemolojik alternatif değil, bu sorunlara cevap verecek yeni bir *epistemoloji* de sunar. Böylece biz Kutub'un metodunun temel problemlerinden birine başlangıç yapmış olduk; metafiziği dogmatik değil epistemolojik olarak varsayma imkanı. Abed al-Cabiri "fundamentalistler" arasında dünyayı öznel olarak değerlendirme eğiliminin fazla olduğunu söyler; nesne, dünya, metafizik vesaire öznenin ideolojik içeriğinin uzantısı gibi değerlendirilir. Abed al-Jabiri "fundamentalist" ayrımını sadece İslamcılar için değil, tarihi tam olarak ideolojiye uyup

uymadığını nesnel olarak değerlendirmek yerine, tarihi kendi ideolojilerinin önceden var olanın kaynağı gibi okuyan Liberal ve Marksist okumalar için de yapar¹⁶. Kutub sadece bir “fundamentalist” gibi hakikat, tarih ve Varlık olarak Allah dünya ilişkisi değerlendirmelerini mi nakleder, böylece epistemoloji önermek yerine sadece polemik mi yapar? Kutub bu suçlamanın aynısını rasyonalistlere karşı yapar; bunun için Kutub’un dini gelenek dışında dini çözüm önermesi mümkün müdür? Kutub’un metafiziğinin kaynağı, hiç şüphesiz, Kur’an’dır.

Kutub kuramsal gelişmenin, ister dini isterse felsefi olsun, teoloji ya da teori yerine *bilinçli kavranmasına* (idrakine) vurgu yapar¹⁷. İslami düşüncede işraki (aydınlanmacı) epistemolojinin güçlü varlığına rağmen, Kutub’un çalışmalarının niçin bu işraki gelenek içinde değerlendirilmediğini anlamak zordur. Kutub’un *bilginin*, teolojiden önce vuku bulması gerektiğini vurgulaması önemlidir. *Yoldaki İşaretler*’de “şuur”un, İslam medeniyetinin oluşumunu ateşleyen, kültürel ve felsefi kazanımları teşvik eden bir anahtar kavram olduğunu savunur. Kutub’a göre *şuur* yön vererek, gayeyi belirleyerek ve Allah ya da Mutlak Varlıkla irtibatı kurarak felsefi ve bilimsel kazanımları teşvik eder. O daha önceki tarihi değerlendirmelerini yaparken, farklı bilince sahip olduğu için ilk İslam toplumunu, günümüz toplumlarından ayırır. Kutub *bilme (epistemoloji)*ye eylemden daha fazla önem vermiştir, fakat çoğu zaman o yanlış anlaşılmıştır. İslami “fundamentalizm” ya da herhangi bir “fundamentalizm”e ait mevcut paradigmanın sahipleri; *eylemi, bir bilince sahip olmaksızın* yürürlüğe koyarlar ve nihayetinde *eylem* bilinci yönlendirir. Kutub’a göre, çileyi bilinci besleme aracı olarak gören mistikler gibi, Müslümanlar da bireyleri, bilinci geliştiren bir ahlaki ve davranış kodu olarak İslam’ı kabule çağırıyorlar¹⁸. Bu Kutub’a göre dinin ve bilginin tabiatının değişmesidir. *Epistemolojik başarıya* herhangi felsefi ya da teolojik sistemden önce ulaşılmalıdır, böylece bilinç “arındırılmalı” ve hakikatin kesin ve nihai sonucu saf, katıksız olan teorinin hükmü altında olmalıdır. Bununla birlikte biz, Kutub’un çalışmalarında -rasyonalist ve empirist duruşa karşı- tarihi ve toplumu *varoluş* halleri olarak gören, bilinci, *varlıklar* arası ilişkiye bağımlı kılan, varoluşsal duruşunun köklerini de görebiliriz.

Çağdaş İslam düşüncesi çerçevesinde, Kutub bizleri tarihte, bu gerçek hareketin tezahür ettiği döneme yöneltti. Müslüman düşünürler İslam felsefesinin ve dolayısıyla İslam medeniyetinin doruk noktası olarak Mutezile dönemini gösterirler. Oysa, Kutub farklı bir paradigma geliştirir; erken dönem İslam Toplumu yani Peygamberin yaşadığı dönemde, Mutlak Varlıkla olan ilişkilerin *kolektif* değil, *bireysel* olduğu gerçeği. Öyle birey ki, tabiri yerindeyse, bilincinin sınırlarını aşarak *varolmaya* başlar ve gerçekten

varolur ve her an hakikatle meşgul olur, *düşünür* ve *hareket* eder; böylece toplumsal düzen *devingen* olur¹⁹. Eğer birey bu ilişkilerle meşgul olmazsa, tabiatlarına göre hareket eden diğer canlı varlıklar seviyesine ineriz²⁰ ki bu durum düşünürümüze göre, birçok çağdaş felsefeci ya da daha doğrusu sosyolog ve antropologların önerdiğine uyar... Antropolojik ve sosyolojik paradigmalara ise eksiktir.²¹ Dinamik bir varlık olan insan, dünyadaki organik elementler gibi mütalaa edilemez. İslami düşünüş bu zayıf insan anlayışını benimseme tehlikesi içinde, bu nedenle, Kutub toplumun dinamiklerini özetleyerek, canlanmanın tek yolu olarak *bireysel* şuuru/bilinci uyandırmayı hedefler.

Çağdaş Müslüman toplumlar için Kutub'un projesinin toplumsal sonuçları çok büyüktür. Abed al-Jabiri İslami düşüncenin ve mevcut İslami epistemolojisinin karşılaştığı *içsel* temel sorunun şu olduğunu ileri sürer: Müslüman düşüncesinde *geçmiş şimdinin* içkin bir parçasıdır²². Kutub da bu çerçeveden bakar ve bugünü, İslam tarihinin odak noktası ve geçmişin şuurunu gelecekte gösterme çabası olarak görür²³. Ancak, geçmişle ilişkide çağdaş İslam; bugünün sosyal işlerini geçmişteki sosyal işlerin aksine tarihe *kolektif* olarak bağlar. Kutub, başlangıçta, *ortak* bilinci yıkmayı ve *bireysel* bilinci harekete geçirmeyi umar²⁴.

Şuur ve Eylem

S. Kutub, bireysel bilincin oluşumunda ve yaşayan bir gerçek olarak Mutlak Varlık'la olan ilişkimizde, düşüncenin, tabiatı itibariyle, eyleme *dönüşmesi* gerektiğini savunur. Genellikle ideolojiye kılavuzluk eden, teorik yönlendirmenin aksine, teori ile onun gerçekleştirilmesi arasında bir boşluk varken, İslami bilinçte eylem, kavramanın/bilmenin ayrılmaz bir parçasıdır. Kutub'a göre uygun bir toplumun teşekkül etmesi teoriyi değil onun gerçekleştirilmesini gerektirir. Çok iyi bilindiği gibi, Kutub günümüz toplumlarının sahip olduğu bilinç durumunu anlatmak için "*cahiliye*" kavramını kullanır. "*Cahiliye*" kavramı Arapça'da "cahillik/bilgisizlik" anlamına gelmektedir ve yan anlam olarak da, İslam öncesi Arapların ilkel, çok tanrıcı ve kabile normlarına dayanan uygulamaları kastedilir. Kutub'un seçtiği "*cahiliye*" kavramı onun felsefi kıyasını anlatır.

Kutub'a göre (saf tevhid/tek tanrıcılık) "salt tektanrıcılık" olmadığı zaman, insanın Mutlak Varlık'la yani Allah ile irtibatı olamaz. Bunun yerine insan sadece *yorum*, *gelenek* ve bunların üretimi ile ilgilenir, başka bir deyişle uğraşı alanı boştur. Kutub'a göre, gelenek, düşünce sistemi ve çalışılan dil bağlamına tabi olduğu için tümüyle *öznel*dir. Enteresandır, biz *değerin*; yorum ve geleneğin üstünde olduğunu düşündüğümüzde, yorum ve geleneğin *özünü* ele alırız. İnsan ve tarihi değerlendirirken de aynı paradigma ile hareket ederiz. Özellikle toplumsal düşünüş ve düşünce sistemine atıfta bulunurken, tarihin "özü"

kavramı ortaya atılır; örneğin tarihin “özünün” diyalektik ve nedensel olduğu düşüncesi gibi. Kutub’a göre tarihin “özü” diye bir şeyin gerçekte karşılığı yoktur; *tarihin özü* kavramı kurmaca ve empoze edilmiş bir kavramdır. Geçmişin dinamiği *bireyler* olduğu için, gelecekte bireylere *açıktır*²⁵.

Kutub için Allah, daima Mutlak ve tek “hakiki” varlıktır, gerçekleştirimin hakiki öznesidir. Görüngüler hakiki varlığa eşlik eder. Kutub yukarda sözü geçen *Fi Zilail Kur’an* adlı tefsirinden, sadece Varlığın gerçek olduğunu anlıyoruz, *özlerin* değil. Çünkü özün genellikle değişimin eksikliğine işaret ettiğini savunan Molla Sadra’nın metafiziğini benimsediği görülür²⁶. “Geleneksel” İslam metafiziğinin Kutub’a etkileri ile ilgili birçok çalışma yapılmalıdır. Ancak, Kutub’un bu çok önemli metafizik anlayışa sahip olması onu, “geleneksel” Müslüman düşünürlerden ayırır. Onun insan anlayışı; “geleneksel” Müslüman toplum düşünürlerinin sahip olduğu anlayıştan farklı düzeyde çalışır ve bu anlayış onu tanıtmak için “fundamentalist” kavramının neden kullanılmayacağı sorusunun cevabıdır da²⁷. Çözümlemelerimize göre, Kutub bir aydınlatıcı ise, ona göre, toplum oluş sürecinde ise yani “gerçek” ve “değerli” oluşumu Allah ile irtibat halindeyse ve bu ilişkiye göre *hareket* ediyorsa, o halde tarih, İslam’da süreklilik biçiminde Allah kâinat ilişkisinin bir tezahürüdür. Kutub’a göre aydınlatıcı söylem bir hüsnükuruntu değildir, çoğu kez ve önemli ölçüde gerçekleştirilmiş bir tarihtir, peygamberler tarafından ispatlanmıştır ve *din*, dünyayı anlamlı kılan en önemli özelliklerdendir. Bu açıdan Kutub’un düşüncesi İslam’ın doğuşundan soyutlanamaz. İslam, doğal olarak Allah kâinat ilişkisinin bilincinde olmaktır. O Allah ile yapılan hakiki tarihsel sözleşmede somutlaşır ki geçici nizamlara karşı, Mutlak Varlığı tanıyarak tam bir “itaat” ve “teslim olma” hareketidir.

Bir insan; epistemolojisinin ve tarih anlayışının odak noktasının olay ve olgular olduğunu söylediğinde, bilincini Allah kâinat ilişkisinde karşılığı olmayan, sübjektif bir gerçeklik ile *sınırlanmış olur*. Aslında, sistematik düşünce tarafından yüklenilen başka bir niteliği ve özü yoktur. “Rasyonalist” söylemin materyalist ifadesinde genellikle din daha iyiye ulaşmak için toplumsal üretkenliği meşrulaştırma ve sağlamlaştırma yolu olarak görülür²⁸. Bu, dini, tarihî katılımdan soyutlamaktır. Daha doğrusu bu epistemolojiler “doğru olmayan” ve “karışık”lar ve Kutub onları bir *anlayış* kaynağı olarak var olmayan ya da görüngüler dünyasına ilişkin anlamının kaynağı diye betimler. Biz tarihi diyalektik yöntemle anlamayı seçersek, seçebiliriz, ya da nedensel belirlenim zinciriyle anlamayı seçersek, seçebiliriz, çünkü bu ilişkileri şekillendiren “rasyonalizm”i sadece bilincimize uygundur. *Hakikate* ilişkin bilincin yokluğunda bilgi *sağlam* temele dayanmaz, *hadiselere*

angaje olur ve tarih, Allah'ın bir ifadesi ya da Mutlak Varlıkla kainat arasındaki bir ilişkiden ziyade, olayların birbirleriyle bağıntısı olarak görülür. Rasyonalist öneride *sistem* tam ve faal olarak düşünülür. Kutub, Kierkegaard'ın Hegel'e verdiği cevaba benzeyen yollarla *sistematik düşünceyle* yüzleşir; tarih, *bireysel* eylemleri içerdiği için *dinamiktir*.

Kutub bu sistemlerin İslam'a uygulanmasına da karşı çıkar; örneğin İslam hukuku aynı, benzer tarzda tesis edilmiştir. Modern Müslüman düşünürler birçok sebepten dolayı, seleflerinden daha farklı çevrelerle karşı karşıya geldi, geliyorlar, fakat burada bizim için önemli olan, Müslüman toplumlarında eskiden beri var olan *kapsamlı ve ayrıntılı* İslami düzenlemelerdir. İlişkilere Allah değil, toplumda süregelen köklü “gelenekler” hakim oldu. Kutub'a göre bu bizim tarihe, geleceğe ve eyleme kolektif ilişkimizi koruyan, böylece *bireyleri sorumluluk sahibi olmadan alıkoyan* epistemolojik bir yükür. “Gelenek” toplumun dinamiklerini genelleştirerek ve *türdeş* kılarak teorik ya da sistematik bilgi gibi hareket ettirir. Peki, Kutub ne önermektedir ve onun projesinin ana hamlesi nedir? *Bireyin* Allah kâinat ilişkisinin bilincine varması ve *bireylerin* toplumsal gerçeğin bir gücü olarak *hareket etmesidir*. Kutub'un katkıları gerçekten orijinaldir. Gerçek sadece Yaratıcıdan oluşmaz, fakat *gerçek İslam*; Yaratıcı, yaratılmış, iş ve pratikten oluşur, çünkü gerçek olabilmek için gerçekleşim tek yoldur. Kutub'un mükemmel bir toplumsal teori araştıran ve onu uygulamaya çalışan çağdaşlarından farklı olmasının nedeni, düşünürümüzün cansız ve boş şeyler olarak toplumsal teorilere itibar etmeyip, aksine Yaratana olan ilişki çerçevesinde ve varlık dairesi içinde hareket etme ve bu gerçekliğin aynası olarak hizmet etmeyi gerçek eylem olarak görmesidir.²⁹

İslam, tabiatı gereği, saf düşünceye indirgenmeyi kabul etmez -bu onun tabiatına ve nihai gayesine terstir- ve insanoğlunda, yaşayan bir organizasyonda ve ameli bir harekette somutlaşmayı ister. Onun metodu yaşayan insanlar tarafından geliştirilmeli ve onlar tarafından dinamik bir hareket ve etkin bir organizasyon haline gelmeli, ancak bu şekilde “teori” gerçekleşir ve aynı zamanda pratik bir uygulama haline gelir. Asla soyut bir teori olarak kalmamalı, pratikle yan yana tekâmül etmeli³⁰.

Yoldaki İşaretler'de Kutub, genellikle entelektüeller ve akademisyenler arasında anlaşıldığı şekliyle “teori” kavramına sert eleştirilerde bulunur³¹. Kurguya dayalı “Teori” gerçekte insanda bir temsil olmadığından, Allah'la hiçbir ilintisi yoktur ve *canlılık* (insan ve toplum için) nihai bir belirlemedir. Toplumdaki yaygın şuurun; toplumun her kesimine ve unsuruna nüfuz ettiğini anlamak için, ister Kutub'un benimsediği *İslam şuurunu* olsun ya da onun hor gördüğü *“cahiliye döneminin”* şuurunu açıkça *izhar* edilmelidir. En pragmatik anlamda *toplumsal teori* bir *ideoloji* kadar anlamsızdır, çünkü felsefecinin

kavramsal çerçevesi ve dayandığı temeller bu mesleğin dışındakiler tarafından tamamen farklı kullanılabilir. Ancak felsefeciler kadar, uzmanların farkındalığı ve etkinliği de toplumsal düzenin zaruri ve temel birer ögesidirler. Bu, Kutub'un neden bizatihi, teori ve sistematik düşünce arasındaki ilişkiden ziyade, birey ve Mutlak Varlık arasındaki ilişkiyi önerdiğinin cevabıdır. Bir kez daha hatırlatmak gerekir ki Kutub'un kullandığı *Varlık* kavramı Heidegger'in kullandığı Varlık kavramı değildir, yaşayan ve dinamik olan Allah kâinat ilişkisini belirtir. Ve bu çerçevede, Kutub'un kabul ettiği İslam'ın bir ideolojiden öte, usule ait bir *hareket tarzı* olduğu daha kolay anlaşılır. Nihayetinde, İslam, teorilerin kendinden neşet eden kuramları ile, yaşanabilir bir toplumsal harekettir.

Kuşkusuz, Kutub İslam'ı bir *ideoloji* olarak görmez. Dini, ideolojik çerçevede anlamlandıran ve “diğer” ya da “dışsal” yönlendirmelere vurguda bulunan ve dini dikkate alırken ilk olarak onun görüngüsü üzerinde duran sosyolojinin aksine, Kutub “din”i toplum ve bireyin sahip olduğu tarihsel bir nitelik olarak kabul eder. Sosyolojide *din...* kendini baştan beri çevreleyen, ekonomik ve deneysel şartlara bağlı olarak ele alınır³². Örneğin, sosyolojik çerçevede eğer Hıristiyanlık ve onu takiben gelen İslam arasında ilişki varsa bile azdır; baştan beri Hıristiyanlığı kuşatan şartlar kadar, İslam'ı kuşatan şartlar da oldukça önemlidir. Kutub dini *tarihsel* bir olgu olarak görür, dünyayı anlamlandıran en temel nitelik olarak ele alır, doğrusal bir gelişimi vardır ve İslam ile tamamlanır. Bu nedenle biz Kutub'un din, özellikle de İslam için ortaya koyduğu gerekçeyi kabul ederiz. Dinin bu dünyadaki varlığı, Allah kâinat ilişkisinin bir kanıtıdır. Kutub, dini “rasyonalist” söylemle değerlendiremeyeceğimizi ileri sürer. Çünkü o bir *metottan* öte bir *dünya görüşü*dür. Bu nedenle, bir “sistem” olarak dinle ilgilenen tüm *teorik duruşlar*, dinle bir yöntem olarak ilgilendikleri için eksiktirler³³. Örneğin birçok Müslüman felsefeci tarafından önerilmiş olan epistemolojinin “rasyonalist” temeli; İslam'ın tabiatını bozmuş ve *aydınlatmanın* tabiatını yanlış özdeşleştirmiştir. Kutubçu anlamda *aydınlatma*, tabiatı, dini ya da tarihi değerlendirme metodu değil, o belli bir *değeri* her şeyin en üstüne koyan ve gerçek ile kurulan bir *ilişkidir*.

Kâinat bir tek İradeden neşet eden bir bütünlüktür; çünkü insanoğlu dünyanın bir parçasıdır, diğer parçalara bağımlı ve bağlıdır ve bireyler dünyaya bağımlı ve bağlıdır, bu nedenle onlar birbirlerine karşı aynı bağımlılığı ve bağlılığı hissederler³⁴

Bu metafiziksel ağın içerdiği ilişkiler sebebiyle, gerçeğin bilgisi *sezgisel* ve *doğaldır* ve batının varoluşsal projelerine benzer. *Anlama*, tecrübede olduğu gibi kategorileştirme içermez. Bu hakikat, kendini bize daima kâinatı kuşatarak sunar ve biz sezgisel olarak onun farkına varırız ve eğer tercih edersek, onunla ahenk içinde oluruz. Bu bakış açısı,

Kutub'un rasyonalist söyleme karşı yaptığı eleştirileri anlamlı ve açık kılar. "Rasyonalist" metodun, metoddan da öte bir *dünya görüşü* olduğunu savunur. Kutub'un niyeti, bilimi ve özellikle felsefeyi sürdürmek için uygun bir araç olan *aklı* iptal etmek değildir, rasyonalizmin *ideoloji* olarak telkin edilmesinin bir yanlış anlaşılma olduğunu göstermektedir. Bu entelektüel maskaralıktan dolayı çağdaş toplumların felsefi eğilimleri tutarsızdır. Kutub'a göre, İslam'ın metafizik ağı mümkündür, değeri bireysel varlıklara dağıtır, mümkünlük bu ağı kendisinin tanınmasına bağlıdır. Fakat İslam dünyasındaki "rasyonalistler", bu ilişki ağını göz ardı ederek epistemolojik şemalarını bugünkü (batılı) felsefi ölçütlerine ve Aristocu kültürle yetinerek inşa etmeye çalışmışlardır. Yani, İslam inancını doğrulamak için, metafiziksel savlara deneysel gözlemlere dayanarak ulaşmaya çabalamışlardır. Kutub'a göre, böyle bir yolculuğa başlayanlar eninde sonunda hususi gözlemlerin genelleştirilemeyeceğini görecekler ve doğrusu, bu yolculuğun hakikati ispatlamanın tek yolu olduğunda ısrar edenler ikiyüzlüdürler³⁵. Batının skolastik çevreleri ve onları taklit eden Müslüman entelektüeller insanları bilgi boşluğuna çağırıyorlar. Çünkü Kutub, sürekli olarak bilginin, idrak edilerek gerçekleştirilmesini mutlak bir hakikat olarak Allah'la ilişkilerimiz çerçevesinde oluşmasını savunur, çünkü mutlak bir gerçeklik olarak Allah'la bu *ilişkinin yokluğunda* hiçbir ilişkinin anlamının kalmayacağını ve olmayacağını, ölü ve boş olacağını ileri sürer.³⁶

Fakat bu bilgi Kutub'a göre nasıl bilinir hale getirilecek? Fıtrî ya da aydınlatıcı bilginin değerlendirilmesinde karşılaşılan temel problem bu bilginin doğrulanmasıdır. Sezgisel bilginin tutarlı bir ölçüsü ya da Kutub'un önerdiği tarzda dinsel tecrübe ya da onun teşvik ettiği Allah'la ilişki içinde olmanın tahmin edilebilir ve tutarlı yolu yoktur. Çünkü Kutub'a göre, Allah tahsis edilmiş geçici karşılaştırmalı değerlendirmelerle tanımlanan ve ölçülen, kategorik bir varlık değildir; aksine Allah insanın *varlığında*, *varoluşunda* tanınır ve sezgisel olarak kavranılır. Bu nedenle, bizim düşünürümüze göre, tek *doğru* İslami bilgi ve İslami (Müslüman felsefesi çabası) felsefe gayretinin bir anlamda *fenomonolojik* ve *varoluşsal* olmasıdır. İslami düşünce fiili gerçekleştirebilir ve Hakikat arasında bir bağ kurmak için, tarih ve sosyoloji ile ilgilenmeli, tarihi İslam felsefesindeki (yeni Platoncu ve Aristocu akım içinde görülen) soyutlama hareketi bir yanlış yorumlamadır ve İslam'ın zorunlu toplumsal, insani ve tarihsel tabiatının gözardı edilmesidir.

Tarihte din, özellikle İslam'ın ortaya çıkışıyla, doğa ve dünyaya ilişkin sezgisel ve fıtrî olarak neyin bilineceğine bir karşılık olur. Peygamberler, elçiler, manevi kişiler ve toplumlarla Allah'ın bilgisi idrak edilir, kavranılır. Kutub, felsefesinin özünü İslam'ın

dışında arar ve onu *tarihte* bulur. Bu nedenle, Kutub'a göre *din* bağımsız bir dogma değildir; hakikat ve tarihte her zaman ortaya çıkan, insanoğlunun ve doğanın manevi belirsizliğinde, yeniden ortaya çıkan bir *dinamiktir*.

Kutub'un hitap ettiği bir tarihsel çerçeve ve belli muhalifleri olmasına rağmen, o özellikle temel eserlerine, belirli düşünörlere nadiren atıfta bulunur. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüyle ortaya çıkan politik kargaşa içinde ve esas itibariyle de, ondan çok önce toplumsal İslami düzenin bozulmasının ardından gelen, erken *uyaniş* döneminin (1830-1920) hırsı, İslami topluma yaklaşmanın yolu olarak gösterildi ve birçok yolla bu eğilim devam etti³⁷. Çoğu *Arap uyanış* düşünörleri toplumun deneysel gözlemini savunarak ve batı'nın "rasyonalizmini" benimseyerek İslami modele bu gözlemleri uyguladılar. Kutub böyle çabalara neden girişildiğini anlamaya çalışır, bu düşünöreye sahip olan düşünörlere, konularının tabiatlarını yani *İslam* ve *rasyonalizmi* yanlış izah etmişlerdi. Nihayetinde Kutub'un projesi felsefi tutum içindeki *köklü* bir değişimi ifade eder. O kişisel, *sorumlu* ve *devamlı bir sorgulamanın* önemini vurgular. Kutub hakikatin "sistematize" edilmesini kötü niyetli hareket olarak değerlendirir, dünyanın kesin bir biçimde model olarak betimlenmesinden *ahlaki düzeyin kaybolması derecesinde* kuşkuludur. Kutub'a göre kişi dünya ile meşgul olurken onun yazarı gibi değil, onun bir *parçası* gibi, aklı, gönlü, tüm samimiyeti ile meşgul olmalıdır. İnsanın bağıllığının ve rehberliğinin ana konusu olarak Allah, kavramsal çerçevemizin bir *kategorisine* indirgenemez. Aksine gerçekliğin gücü olarak insanlık üzerine yeni ve sürekli değişen talepleri oluşturur. İnsanoğlu gerçeğe ya da *Hakikate* karşı sorumluluğundan, hakikatin "nihai" biçiminin mimarlığını yaparak kurtulamaz. Ve bu bitmeyen sorumluluk, bilgi arayışında olan insanoğlunun cesaretini kırmaz; ona, bilginin en yüksek alanları içinde yükselmesini sağlayacak, araştırma ve geliştirme yapma konusunda cesaret verir. Genellikle felsefeden *nihai* cevabı beklediğimizi göz önüne aldığımızda, Kutub'un projesi ilham verici olup, bir felsefi terleme değildir.

Yazan Laith Al-Saud

Türkçesi: Gülfem KELEŞ

DİPNOTLAR

¹ Ibrahim M. Abu Rabi, "The Arab World", *History of Islamic Philosophy (partII)*, eds. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Arayeh Cultural Institute, Tehran, Iran, pgs.1082-1114.

² Açıkçası "aydınlatıcı" terimini İsraki felsefe geleneğine atıfta bulunmak için kullanmıyorum, bunun yerine bu terimi uzun süredir İslam'da mevcudün sürekliliğini sağlayan dünyaya karşı yöneltilen genel tutumu ifade etmek için kullanıyorum.

³ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, Routledge, New York, 2001, s. 279

⁴ Sayyid Kutub, *Milestones*, IIFSO, Salimiah, Kuwait, 1978, s.12

⁵ Ae, s.13-15

⁶ Aristocu mantığın yapısı; gerçeği, gerçeğin mahiyetinin değerlendirildiği tanımlanmış *terimlere* bağlar. Bu Aristoculuğun temel özelliğidir. Tarih birçok biçimde Aristocu metodun konusu olmuştur, fakat Batı felsefe geleneğinde iki ana örneği Hegelcilik ve Marksizmdir. Belirlenmiş gözlemle, yani kesin, tarih boyunca (örneğin bilinç-bilinçdışı ilişkisi ya da bilinç ve emek arasındaki ilişki gibi), kategorilerle biz neredeyse nedensel ilişkilerin bir bilimsel tezahürü olarak, tarihin sistematik bir izahını "keşfediyoruz". Kutub'a göre, gerçeğin bu metotla değerlendirilmesi yanlıştır, çünkü *tarihi* metafizik olarak özdeşleştirir; kullanım olarak rasyonel söylemi faydalı kabul ederek metafiziğin yerine fiziği koyar. Oysa sahih bir İslami felsefe *tarihin dinamiklerini ve toplumu* Allah-dünya ilişkisi olan bir metafiziğe bağlar. Batı epistemolojisi, hakikate tekabül etme niteliğinden yoksundur.

⁷ Ae, s.7-10

⁸ Ae.

⁹ Seyyid Kutub, *Social Justice in Islam*, trans. J. Hardie, Maktabat Misr, Cairo, Egypt, 1945, s.17

¹⁰ Nihayetinde İdealist olmasına rağmen, Hegel'in diyalektik metodu daha sonra Marx tarafından benimsendi, Hegel'in Dalektik yöntemi ideal olanı şekillendirilmesi olarak tarihi empirik olayları gözlemlenmesine dayalıdır. Bu nedenle geçmiş geleceğe dialektik tezahürler serisi olarak değişmeden uzanır.

¹¹ Al-Jabri'nin düşüncesine çok iyi ve özlü bir giriş için *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*'e bakın, the Center of Middel Eastern Studies, University of Texas at Austin tarafından yayınlandı

¹² Qutb, *Milestones*, s.14-15

¹³ İslami düşüncede pantheistic düşünce belki olabilir ama "panteist" felsefe nosyonu yoktur.

¹⁴ Seyyid Kutub, *In the Shade of the Quran*, Vol.30, trans. M.Salahi and A.Shamis, Taj Company, New Dheli, India, 1990.

¹⁵ Ibid, pg.350.

¹⁶ Muhammad Abed al-Jabri, *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, trans. Aziz Abbasi, the Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin, 1999, pgs. 9-14.

¹⁷ Seyyid Kutub'un *Milestones (Yoldaki İşaretler)* kitabı kesin olan bu noktanın bir manifestosudur ve tüm çalışma bu çerçeveden okuna bilir ve okunmalıdır.

¹⁸ Qutb, *Milestones*, pgs.72-73

¹⁹ Aynı eserde, s.63-65.

²⁰ Ae, s.91.

²¹ Ae.

²² Abed al-Jabri, *Ara Islamic Philosophy*, s.1-15

²³ Qutb, *Milestone*, pgs.37-77. Müslüman düşüncesindeki bu eğilimin kapsamlı eleştirisi ve karşılaştırması için Abed al-Jabri's *Arap-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*'e bakılabilir.

²⁴ Ae. s.34.

²⁵ Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought*, s.321-324

²⁶ Fazlur Rahman, *Molla Sadra's Metaphysics*, SUNY Pres, New York, 1978. Sadra'nın metafiziği üzerine yapılan bu çalışmada, Fazlur Rahman filozof Sadra'nın ontolojik dünya görüşüne göre Varlığın ana hatlarını ortaya koyar. Sadra'ya göre yalnızca "Varlık" vardır. Özler, akıl tarafından yüklenilen zihnî inşalardır. Gördüğümüz ve özdeşleştirdiğimiz tekil varlıklar bireysel ontolojik gerçekliklerinden ziyade özler bağlamında "Mevcudun" ve ya "Varlığın" gerçek halleridirler.

²⁷ Bu 'gelenek' terimini tırnak içinde kullanıyorum, yararlık açısından kullanıldı ve olgusal temel istemine sahip kategorik bir ayırım olarak değil. Kutub'a atfedildiğinde ise bu terim onun metafiziğini işaret eder. Kutub tarihsel metafizikçi değildir ve onun metafiziksel müşahedeleri hemen hemen Sadra ve bu alana çalışma katkıları bulunan diğer Müslüman felsefecilerle aynı düzeye sahip değiller.

²⁸ Bu açıklama orta dönemin gerçekten en büyük Müslüman düşünürlerinden olan Ibn Haldun'un çalışmalarında bile görülebilir.

²⁹ Qutb, *Milestones*, pgs.57,64-67,73.

³⁰ Aes, s.69-70

³¹ Qutb, *Milestone*, pgs.64-75

³² Bir sosyal bilim olarak, sosyoloji... dini davranışların bir tezahürü olarak görür; din keyfi bir şekilde değerlendirilir, şöyle ki dinin tezahürü çevresel ve ekonomik şartlara bağlıdır, bunlar dinin oluşumuna sebep olur. Böyle bir varsayım dinin anlamlı bir şekilde *hakikate* tekabül edeceği ya da dinin, bu durumda İslam'ın, bir bilgi olarak doğrulanabilir hakikate tekabül edeceği düşüncesi göz ardı edilir. Bunun yerine dini, onu çevreleyen çevresel ve ekonomik koşullarla açıklamak tek anlamlı yolmuş gibi görülür. Bu nedenle sosyoloji dinin büyük inkişafı üstünde durmaz ve daha da önemlisi, tarihteki Allah ile kainat arasındaki karşılıklı ilişkisinin tecellisi, "deneysel" referanslar olmadığı için ilgilenmez.

³³ Qutb, *Milestone*, pgs72-73.

³⁴ Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, pg.20.

³⁵ Qutb, *Milestone*, pgs 74-75.

³⁶ Ae, s76-77.

³⁷ Antony Black, *History of Islamic Political Thought*, s.279,311. *Nahdah* (1830-) "Arap Rönesans'ı" olarak görülür, on yedinci yüzyılda başlayan Arap ve Müslüman dünyasında düşüncenin yükselişinin bir göstergesidir. Genellikle Müslüman düşüncesinde yükselişi ifade eden belli bir döneme atıfta bulunmak için bu kelimeyi kullandım, fakat bu dönemin bittiğini iddia etmem.