

Wael B. Hallaq

Modernitenin Reformu

Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan

Türkçesi: *Tahir Uluç*

KETEBE

ISBN: 978-625-7014-78-6
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 289 | **Düşünce**

Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Yusuf Genç

Yayıma Hazırlayan
Dilârâ Yabul İşleyen

Düzelti
Ayşe Nur Buzrul

Mizanpaj
İrem Sönmez

Kapak
Harun Tan

1. BASKI

Mayıs 2020
İstanbul

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 34989
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad.
No: 3/1 Baha İş Merkezi A Blok
Kat: 2 34310 Haramidere -
Avcılar / İstanbul Sertifika No: 44452
Tel: 212.412 17 00

© **Kitabın orijinal adı:** ***Reforming Modernity: Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha***

Eserin Türkiye hakkı Akcalı Ajans aracılığıyla Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.'ne aittir. İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Modernitenin Reformu

Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan



WAEL B. HALLAQ

TÜRKÇESİ
TAHİR ULUÇ

KETEBE

Wael B. Hallaq

İslam hukuku çalışmalarının önde gelen isimlerinden biri kabul edilen Hallaq, Columbia Üniversitesi'nde profesör. Çalışmalarını İslam hukuku, ahlak, düşünce tarihi ve modernizm ekseninde yoğunlaştırıyor. Kitapları Japoncadan İbraniceye, Türkçeden Farsçaya pek çok dile çevrildi. *İmkânsız Devlet* kitabı 2013 yılında, Columbia Üniversitesi tarafından verilen "Seçkin Akademik Araştırma Kitabı" ödülüne layık görüldü.

Kitaplarından bazıları:

A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh (1997)

Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi (Ketebe Yayınları, 2020; Columbia University Press, 2018)

İslam Hukukuna Giriş (Pınar Yayınları, 2018; Cambridge University Press, 2009)

Shari'a: Theory, Practice, Transformations (2009)

The Origins and Evolution of Islamic Law (2005)

Was the Gate of Ijtihad Closed? The Early Essays on the History of Islamic Legal Theories (2003)

Prof. Dr. Tahir Uluç

1977'de Ceyhan'da doğdu. 1999 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı'nda yüksek lisans programına kabul edildi ve aynı bilim dalına araştırma görevlisi olarak atandı. Kasım 2007-Ocak 2008 tarihleri arasında Ceyhan Belediyesi'nin ve İran Hükümeti'nin desteği ile Tahran'daki İmam Sadık Üniversitesi ve Tahran Üniversitesi'nde Farsça çalıştı ve İslam Felsefesi ile ilgili araştırmalarda bulundu.

2012 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı'na doçent olarak atandı. 21 Temmuz 2017'de aynı anabilim dalına profesör olarak atandı. 2011 yılından 2019 yılına kadar Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkan Yardımcısı, 21 Ocak 2019 tarihinden itibaren de Bölüm Başkanı olarak görevyapmaktadır. İslam ve felsefe alanında birçok çevirisi bulunmaktadır.

Ulusal ve uluslararası bilimsel dergilerde yayımlanmış makalelerinin yanısıra başlıca kitapları şunlardır:

Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi, Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi, İbn Arabî'de Mistik Sembolizm, Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek.

İçindekiler

Kısaltmalar 8
Önsöz ve Teşekkür 9
Türkçe Çeviriye Önsöz 15
Giriş 19

BİRİNCİ BÖLÜM

"İslam Geleneğini Yeniden Düşünmek"
Kavramsal Bir Çerçeve 61

İKİNCİ BÖLÜM

Modernitenin Ruhu 115
1. Rüşt İlkesi 141
2. Eleştiri İlkesi 146
3. Evrensellik İlkesi 155

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Modernitenin Ruhunun İslamî Uygulamaları 167
1. Taklitçi Modernistler 168
Hümanizmi Yeniden Biçimlendirme Stratejisi (Hittatu't-Te'nîs) 169

Aklileştirme Stratejisi (Hittatu't-Ta'kîl) 172
Tarih veya Tarihselcilik Stratejisi (Hittatu't-Târîh veya *el-Erhane)* 173
2. Yaratıcı Olmayan Kur'ân Yorumunun Bir Eleştirisi 175
3. Yaratıcı Modern Yorum 178
Yaratıcı Hümanizm Stratejisi (Hittatu't-Te'nîsi'l-Mübdi'a) 179
Yaratıcı Akılcılaştırma Projesi 182
Yaratıcı Tarih Stratejisi 184

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Aklın Yeniden Şekillendirilmesi 205

BEŞİNCİ BÖLÜM

Din, Sekülerizm, Ahlak
Bir Eleştiri Kavramı 237

ALTINCI BÖLÜM

Hâkimiyet, Ahlakî Yönetim ve Vasilik 273

SONUÇ

Yeni Bir İnsan Kavramı 339
EK - Taha'nın Cevabı 359
Bibliyografya 369
Son Notlar 389
Dizin 441

لا إنسان بغير أخلاق

Ahlaksız insan yoktur.

Suâlü'l-Ahlâk, 147

Kısaltmalar

AD : *el-'Amelü'd-Dînî ve Tecdîdü'l-'Akl*'dır, 4. baskı (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2006).

HAF : *el-Hakku'l-'Arabî fi'l-İhtilâfi'l-Felsefî* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekâfeti'l-rabî,). 2006).

HİF : *El-Hakku'l-İslâmî fi'l-İhtilâfi'l-Fikrî* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2005).

KNN : "Keyfe Nüceddidü'n-Nazara fi't-Turâs?" *Suâlü'l-Menhec* içinde, 41-57.

RD : *Rûhü'd-Dîn: Min Dîki'l-'Almâniyye ilâ Si'âti'l-İ'timâniyye* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2012).

RH : *Rûhü'l-Hadâse: El-Medhal ilâ Te'sîsi'l-Hadâseti'l-İslâmiyye* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2006).

SA : *Suâlü'l-Ahlâk: Müsâheme fi'n-Nakdi'l-Ahlâkî li'l-Hadâseti'l-Ğarbiyye* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2000).

SM : *Suâlü'l-Menhec: Fî Ufuki't-Te'sîsi li Enmûzecin Fikriyyin Cedîd* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2015).

SU : *Suâlü'l-'Unf: Beyne'l-İ'timâniyye ve'l-Hivâriyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2017).

TM : *Tecdîdü'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2007).

UNİT : "El-Usûlü'n-Nazariyyetü't-Tekâmüliyye fi'l-İstiğlâli bi't-Turâs", *el-'İlm* (18 Şubat, 1994).

Önsöz ve Teşekkür

Abdurrahman Taha, sömürgecilik Afrika ve Asya'ya ayak bastığından beri İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli filozoflardan biridir. Onun hâlâ ilerleme hâlindeki projesi modern Müslüman aydınların büyük çoğunluğunun kendi sözde reform programlarını dayandırdıkları epistemolojik temellerden hareket eder, ama bu temelleri geride bırakır. Butrus el-Bustânî, Muhammed Abduh ve Ferah Antûn ile on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan, *Nahda*'yı (Uyanış) haber veren ve Arap dünyasında Muhammed Arkûn, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Muhammed Âbid el-Câbirî'de zirveye ulaşan genel akım tamamen terk edilir. *Nahda*'ya milliyetçilik, Marksizm, sekülerizm, siyasal İslamcılık ve liberalizmin hâkim olmasına karşılık Taha'nın siyasî programı bu bilgi anlayışlarının ve düşünce biçimlerinin sistematik bir reddini içerir. Ancak bu hareketlerin iyi düşünülmüş ve mantıklı reddi onun projesine sadece bir basamaktır. Ret, onun düşünce sisteminin olumsuz -ya da yapıbozumcu- boyutu ve yönü ise, olumlu yönü yapıcı boyutudur ve bu boyutta alternatifler güçlü ve sistematik bir ustalıkla sunulmaktadır.

Özellikle son yirmi beş yılda Taha birbiri ardına dikkat çekici kitaplar yayınladı; bu dikkat çekicilik özellikle hayatının ilk elli küsur yılında nispeten az yazmış bir filozofa nispetledir.

Taha'nın şimdi toplamda yirminin üzerinde olan eserleri inanılmaz biçimde geniş bir alanı kapsar, çok farklı konuları ele alır (dilbilim, mantık, varlık felsefesi, akıl, tevazu, şiddet, maddecilik, ilahiyat, cedel, diyalog ve hatta giyim kuşam felsefesi).

Düşünürün ilgilerinin genişliğine rağmen, felsefî dokusunun bütününde kendini gösteren çizgi kesinlikle, ahlakî çizgidir. Onun projesi, bütün çeşitli boyutları ve yönleri ile, ahlak felsefesi adını verdiğimiz alan içinde konumlanır.

Bu kitap tam olarak bu ahlakî çizgiye odaklanmakta ve bunu, Taha'nın bu çizgiyi hem Batı'da hem de kendisinin Müslüman topraklarında moderniteyi vuran temel soruları ele aldığı bağlam içinde yapmaktadır. Şunu belirtelim ki burada Batı ve Müslüman topraklar tabiri ile coğrafî işaretçileri değil, birinci dereceden epistemolojik oluşumları kastediyoruz. Merkezî bir şey hakkında yazmak, aynı zamanda, önemli olsalar dahi uçlara / sınırlara indirgenebilir olan başka pek çok şey hakkında yazmamak demektir. Bu kitabın Taha'nın geniş projesini bütün boyutlarıyla, hatta çoğu boyutuyla kapsadığını iddia edemem, ancak burada söylediklerimin onun düşünce sisteminin kendisine bağlı olarak işlediği merkezî sinirleri dışavurduğuna dair sağlam bir ümidim vardır. Bir başka deyişle ve hâlâ faal olan derin bir düşünür hakkında yazmayı haklılaştırmak amacıyla, bu kitap onun projesini sadece mümkün kılan değil, aynı zamanda mahiyetini oluşturan hayatî zarları ele alıp incelemektedir. Bu zarların yapı ve bileşimi değiştirilecek olursa, proje kategorik olarak, onu tanıdığımız şekliyle artık tanımlanabilir olmaktan çıkar. Bu aynı zamanda demek oluyor ki bu proje devam etmekle ve hâlâ oluşum hâlinde olmakla beraber, ahlaka eşsiz bir katkı olarak görülebilecek zorlu bir düşünce kütlesi oluşmuştur ve bizim kütleyi artık dikkate almaya başlamamız gerekir.

Şunu hemen başında belirtmeliyim ki bu düşünürün müthiş çapı onun çalışmasının benim dikkatimi çekmesinin yegâne

sebebi değildir. Taha'nın projesi benim ilgi ve dikkatimi çekmektedir çünkü benim de son yirmi yıldır dikkatimin odağını oluşturan meseleleri araştırmaktadır. Bu kitabın sonuç kısmı bana göre ikimizin projesinin müşterekliğini yeterince göstermektedir ve bu kitap bu husus akılda tutularak okunmalı ve yorumlanmalıdır. Bu kitapta düşünürün eserlerini incelerken yönelttiğim her türlü eleştirimin insaflı ve onun projesinin -ki bana göre bir bütün olarak sağlam ve oldukça savunulabilirdir- temel esaslarına sadık olmasını ümit ediyorum. Bu aynı zamanda, onun çalışmasına yönelik eleştiri ve değerlendirmemde, benim *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (2009) ile başlayan ve *The Impossible State* (İmkânsız Devlet/2013) ve *Restating Orientalism* (Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek/2018) ile devam eden mülahazalarıma devam ettiğim anlamına gelmektedir. Bu eleştiri ve değerlendirmeye yönelik yeterli bir anlayış ve takdir, bu eserleri yakından tanımayı gerektirir.

Bununla birlikte bir uyarıda bulunmalıyım: Ben hiçbir çalışmanın veya eserin eleştiriden masun olmadığını kabul ediyorum ve Taha'da bulunan bazı meseleleri, kendi ilgilerime nispetle merkezî oldukları ölçüde, onlara eleştirel olarak yaklaşabileceğimiz çeşitli şekillerde işaret ettim. Bu açıkça Taha ile olan *kendi* uğraşımı temsil etmekle beraber, başka türlü analitik ve eleştirel dikkati hak eden pek çok mesele hakkında Taha ile tartışmamayı tercih ettim. Bunun bir sebebi, onun çalışmasını kendi eleştirel varlığımla sürekli kesmeme amacımdır. Bir felsefî eseri yabancı bir kavramsal ortama *tercüme etmek* her halükârda uygulanabilir ve haklılaştırılabilir olduğu için (bu riskli ve zor bir iştir, bunun tamamen farkındayım), asgarî bir müdahale olmasını umduğum şey pahasına bu *tercümeye* giriştim. Bu arzuyu akılda tutarak, bir dizi mesele ve konuyu eleştirel bakışa tâbi tutmadım, bununla birlikte başka birçok konuda bu kuralı ihlal etmeyi zorunlu gördüm. Bu kısmî "tarafsızlığı" haklılaştıran gerekçem, söz konusu liste-

nin, en azından benim kendi ilgilerimle alakalı olarak, Taha'nın ahlak projesine nispetle merkezî ve hayatî gördüğüm şey üzerinde, kendi başına olumsuz etkilere sahip olmamasıdır. Umarım bu katkı bu filozofun önemli ve güncel sorulara ilişkin çalışmasını ele alıp incelemek için geniş bir alan açar ve o soruları verimli ve üretken bir eleştiriye tâbi tutar. Düşünürün çalışmalarının pek çok monografik müdahaleler gerektirdiği malumun ilamı olacaktır.

Taha'ya olan ilgim, Fez Cedîd'deki (Yeni Fez) bir kitapçıda onun *Suâlü'l-Ahlâk*'ına denk geldiğim 2002 yılında başladı. İzleyen on yıl içinde, Taha'nın felsefesinin çağdaş Arap ve İslam düşüncesindeki hâkim akımlardan ayrıldığı ve ciddi bir ilgiyi hak ettiği benim için açıklık kazandı. O on yıl boyunca onun çeşitli yayınlarına ilişkin okumamı, Columbia Üniversitesi'nde sunduğum bir dizi lisans sonrası seminerim izledi. Bu seminerlerde Taha'nın çalışması daima aslî bir konuma sahipti. Bu seminerlere katılan genç ilim adamlarına özellikle Ömer Abdülğaffâr, Muhammed Vecî Bin Hâmid, İbrâhîm el-Hudeybî, Kerîm Melek, 'Alî Nâcî Muğaniye, Margaret Williams Scarborough, Doha Tazi Hamide ve Fâtıma Ezzehrâ Tuylila'ya teşekkür ederim. Margaret ayrıca sondan bir önceki nüshayı okudu ve yapıcı editöryal ve üslupsal önerilerde bulundu.

Şu veya bu şekilde destek olan başka kimseler de vardır. Asîl Necîb son iki yılda çeşitli türden yardımlar sağladı ve bu kitap için esaslı bibliyografya biriktirdi. Leylâ Hope Muvâfî, materyalleri araştırırken bana bıkıp usanmadan yardım etti. Muhammed Haşes ve Ahmed 'Ubeyde benimle, Taha'nın çalışmasına olan uzun ilgiyi paylaştı ve bana yıllar boyunca çeşitli yayınların nüshalarını sağladı. Âbid Avvâd sayısız destek ve yardımları yanında, Rabat Okulu ile olan bağlantıları da kolaylaştırdı. Taha'nın yakın arkadaşı olan Mustafa el-Murâbıt son beş yıl boyunca sorularımı cevaplamada bü-

yük bir sabır ve yardım gösterdi. Hümeyra İktidâr ve Sudipta Kaviraj, bu çalışmanın taslağını dikkatle okudu ve kitabın gelişmesine yardımcı olan bir dizi öneride bulundu. Bütün bu öğrencilerime, meslektaşlarıma ve arkadaşlarıma gururla müteşekkirim.

Son olarak ama önem bakımından daha aşağı olmamak üzere, sayın Abdurrahman Taha'nın kendisine derinden medyun-u şükranım. Zira çalışmamın sondan bir önceki müsveddesini okudu ve çalışmamızın ekinde sunulduğu şekliyle zarif şekilde cevapladı. Onun cevabını özetledim ve İkinci ve Dördüncü Bölümlerde cevabına ilişkin kendi değerlendirmemi sundum; ancak onunla olan tartışmamla ilgili olarak nihaî kararı okuyucuya bırakacağım. Burada şu hususu zikretmem yersiz olmayacaktır: Taha bana yazdığı cevabının sonunda adının kendisininkiler de dâhil olmak üzere bütün yayınlarda zikredilme biçimine yönelik bir düzeltme yapma zorunluluğu hissetmiştir: Bana yazdığı cevabından soyadının Abdurrahman değil, Taha olduğunu öğrendim ve onun bu kitap aracılığıyla evrensel bir düzeltme yapmayı tercih ettiğini gördüğüm için mutluyum.

Wael B. Hallaq

Türkçe Çeviriye Önsöz[1]

Bu kitabın Türkçeye çevrildiğini görmek benim için özel bir mutluluktur. *Modernitenin Reformu* benim pek çok unsuru birleştiren hâlihazırdaki projemin son parçasıdır. Birinci unsur, *İmkânsız Devlet*'in yayımlanmasından itibaren İslam araştırmasını Batılı düşünür ve okuyucuya sadece bir nesne (yani, edilgin bir çalışma konusu) olarak değil, eşit bir konuşmacı ve kendi sesine sahip aktif bir özne olarak sunmaya çalışmamdır. Bu yaklaşım ikinci bir unsur ile birleştirilmiştir ve bu unsur birinci unsura nispetle, yani İslam'ı ve söylemlerini Batılı ve küresel tartışma masasında aktif bir katılımcı yapma unsuruna, nispetle tamamlayıcıdır. Ben her zaman İslam'ın eleştirel potansiyelini ortaya çıkarmaya çalıştım. Demek istediğim, yaklaşımımın *İmkânsız Devlet*'ten itibaren İslam geleneğini bir eleştiri yapısı olarak konuşlandırmayı gerektirdiğidir. Bu ikinci unsur bir üçüncü unsurla bağlantılıdır: bu geleneği özel bir modernite eleştirisi olarak kullanmak.

Tarihe bir şeylere, özellikle de eleştiriye kaynak olarak bakmanın, tarihin bizim gerimizde olduğundan ve bu yüzden ondan

1 Wael B. Hallaq'ın Türkçe çeviriye yazdığı bu önsözün teminindeki katkısından dolayı Sayın Necmettin Kızılkaya'ya yayınevi olarak müteşekkiriz.

hiçbir şey öğrenemeyeceğimizden dolayı uygunsuz bir arayış olduğu iddia edilebilir. Benim projem bu iddiayı en güçlü terimlerle sorguluyor, bunun yerine tarihin geçip gitmiş ve feshedilmiş kurum ve fikirlerden ibaret olmadığını öne sürüyor. Tarih, ahlak felsefeleri inşasında başvuracağımız ve kendisinden çok şey öğrenebileceğimiz -yegâne değilse dahi- en zengin kaynaklardan biridir. Tek bir meseleye, yalnızca tek bir meseleye -yani kendimize değer vermeye ve bu özdeğerin kişinin özbilgisini nasıl beslediğine- odaklansak dahi, bu önemli sorunun *tarihinin* bize, modern şartlarda yaşayan özneler olarak veya modern özneler olarak, kendimizle ilgili çok şey öğretebileceğini keşfedeceğiz. Bir başka deyişle, modernitenin (çevre felaketleri, zengin-fakir uçurumu, aile ve toplumun yok edilmesi, bireysel benliğin parçalanması ve ciddi zihinsel hastalıkların zuhuru gibi) krizlerini dikkate aldığımızda, insan özneleri olarak kim olduğumuza veya -on dokuzuncu yüzyıldan önceki Avrupa'daki insanlar da dâhil olmak üzere- geçmişteki insanların oluşum şeklinden çok farklı bir oluşuma sahip insanlar olarak kim olduğumuza bakmamız gerekir. Özneler olarak biz kimiz? Ne tür özneleriz? Bu sorulara, başkalarının geçmişte kendilerini nasıl gördüklerini, davrandıklarını, inşa ettiklerini ve değer verdiklerini incelemeden cevap vermek mümkün değildir. Bu, Platon'dan daha eskiye giden bir sorudur; bu, son üç bin yıldır, bugün Orta Doğu olarak bilinen topraklarda ortaya çıkmış felsefelerin en önemli sorularında biridir. Orta Doğu: Yunanistan'dan Anadolu'ya, Doğu Akdeniz'e ve Irak'a, aşağıda Mısır'ın İskenderiye'sine uzanır. Bütün bunlar, Plato ve Aristo ve geri kalanları da dâhil olmak üzere, Avrupalı değildir. Avrupa onları çok sonraları keşfetmiş ve, diğer şeylere yaptığı gibi, kendine mal etmiştir. Bu felsefî soyağacı, onun başlıca bileşenlerinden biri olan İslam da dâhil olmak üzere, bize zengin bir eleştiri malzemesi sunar. İşte Taha'nın ve benim projelerimin kesiştiği nokta burasıdır. Modern öznenin niteliğini ve dolayısıyla bizzat modernitenin

niteliğini sorgulamak için ikimiz de uzun bir felsefî ve tarihî geleneğe dayanıyoruz.

Taha'ya ilgi duymamın birkaç sebebi var, ancak bu sebeplerden ikisi en önemlisidir. Birincisi, pek çok şekilde, Taha'nın projesi eşsizdir. Taha on dokuzuncu, yirminci ve yirmi birinci yüzyıl modern Müslüman düşünürlerin büyük çoğunluğundan farklıdır. Varsayımları, iddiaları ve nihaî amaçları neredeyse bütün modern Müslüman düşünürlerin ajandalarından farklıdır. İkincisi, onun projesinin ve benim projemin temel anlamı çok yakındır; her ne kadar bu kitabın ve özellikle Ek'inin gösterdiği gibi, bazı konularda ayrışsak dahi. Felsefî projelerimiz arasındaki ortak payda, modern insanın öznel yapısına ve insanlığın bu niteliğinin insanlığın kendisinin yarattığı felaketleri önlemek için nasıl değiştirilmesi gerektiğine olan ilgimizdir. Buradaki temel iddia şudur: Biz her şeyin suçunu devlete, şirketlere, ordulara, endüstrilere ve -çevremizi ve parçalı insanlar olarak bizi yıkıma uğratan- "sistemlere" atamayız; bizim bütün bu yapılara nispet ettiğimiz problemlerin derin sebepleri, son tahlilde, bizim kendi öznel yapımızda yatar, *bireysel insanî özneler olarak kendi mahiyetlerimizde* yatar. Bu kitap bu meseleleri ve daha fazlasını ele almaktadır. Kitabı yavaş yavaş ve dikkatle okumak, onunla meşgul olmak, hem modernitede yaşayan Müslümanlar olarak hem de başka inançların mensupları olarak inşallah kendimizi yeniden düşünmemizde faydalı olacaktır. En iyisini Allah bilir.

Wael B. Hallaq

Giriş

I

Bir düşünce sistemine ilişkin özeleştirel bir açıklamanın, o sistem tarafından arz edilen ve ona has olan çeşitli zorlukları hesaba katması gerekir. Bir insan eserleri ciltlerce olan ve uzun bir kariyeri kapsayan bir entelektüelin karmaşık, çok katmanlı ve geniş düşüncelerini tek bir kitapta nasıl sunabilir ve temsil edebilir? Bir yazar böylesi düşünceleri bir kültürel bağlamdan, varsayımları, kurucu ilkeleri ve bakışı itibarıyla temelde farklı bir başka kültürel bağlama nasıl "tercüme edebilir?" Bir kültürel grubun ince, asırlık tasavvurlarını ve teknik ve felsefî söz dağarcığını bir başka kültürel gruba uygun bir şekilde aktarmak için nasıl bir hermenötik / yorumbilim benimsenmelidir? Bunlar, Taha gibi bir filozofun çalışmasını Batılı modernitenin müesses ve hâkim söylemleriyle sohbete dâhil etmeye çalışan bir ilim adamının karşılaştığı meselelerden sadece bazılarıdır.

Velut bir yazar olan Taha 1979 yılından itibaren istikrarlı bir eserler dizisi üretmiştir. Varlık felsefesi ve mantık hakkında üç başlangıç eserinden sonra, 1987 yılında yirmi kitap üretecek olan entelektüel bir çizgi başlatmıştır. Bu kitaplar çoğunlukla hem yoğun ahlak araştırmalarını hem de etkili bir

modernite eleştirisini içermektedir.[1] Taha'nın Arapçası, modern üsluba hâkimiyet ile klasik metinler üzerinde garip biçimde ustalıklı hâkimiyeti birleştirmektedir. Ancak o, hem metni üreten hem de metin tarafından üretilen daha büyük ortak ve psiko-epistemik ortam pahasına, cümleleri ve paragrafları yorumlamaya takılmış sıradan bir dilbilimci değildir. O, İslam dünyasına yönelik sömürgeci müdahaleden önceki on iki yüzyılda İslam'a nüfuz eden ve İslam'ı tanımlayan çeşitli fikrî geleneklere aşina olduğu kadar, modern söyleme de aşinadır. Onun fıkıh ve tasavvuf bilgisi; İslam kelamı, mantık, dilbilimi ve Yeniplatoncu ve Aristocu geleneklerine olan hâkimiyeti kadar nüfuz edicidir ve o bütün bunları kendi ahlak felsefesinde ve modernite eleştirisinde etkili şekilde kullanmıştır. Kısaca, Taha'yı okuyup anlamak için en azından bu karmaşık geleneklerle ve aynı şekilde, çoğu yirminci yüzyıla ait bir dizi Müslüman düşünürün ve "reformcuların" geniş kapsamlı söylemlerini yakından tanımak gerekir.

Çalışmasının geçmiş ve günümüz İslam medeniyetinde kökleri olduğu için, Taha aynı zamanda Avrupalılara ve Avro-Amerikalılara ait düşünce ürünlerinin kurnaz gözlemcilerinden -ve *tüketicilerinden*- biridir. Nitekim Hume ve Kant'ı, yine G. E. Moore, Jacque Ellul ve Jürgen Habermas gibi daha çağdaş düşünürleri yakından tanımaktadır. Zikrettiği yazarlar ve onlara yönelik eleştirileri çok geniştir. Nitekim şöylesi isimlerin adı geçmektedir: Platon, Aristo, Aquinalı Thomas, Hobbes, Shaftesbury, Rousseau, Hegel, Tocqueville, J. S. Mill, Durkheim, Weber, Levinas, Derrida, Carl Schmitt, Paul Ricoeur, Freud, Lacan[2] ve John Rawls.[3] Bu bakımdan, Aydınlanma ve Aydınlanma sonrası gelenekleri kullanma yöntemi on dördüncü yüzyılda yaşamış İbn Teymiyye'nin yöntemine dikkat çekici şekilde benzemektedir. Nitekim İbn Teymiyye Aristo mantığına yıkıcı bir eleştiri yöneltmek uğruna ilk olarak bütün bir mantık, felsefe ve tasavvuf geleneklerini özümsemiş, onların kendi içlerinde yapılmış eleştirileri kullanmış ve

onlara dayanmış ve onlarla kendi müthiş bilgisiyle tartışmış, akabinde bütün bunları bu mantık türünü üreten geleneğe yöneltmiştir.[4] Taha kendi payına, ve İslam'ın modern öncesi fikrî üretimlerini kendi sistematik sunumundan ayırmayı bilinçli ve kararlı biçimde reddetmesine rağmen (o bu yaklaşımını *fasl*'a / ayırmaya mukabil olarak *vasl* / bitiştirme olarak isimlendirir),[5] bu geleneğin kendisinin eleştirisinden kaçmasına nadiren izin verir.

II

Benim iddiam o ki Taha'nın felsefesini anlamak için, onun genel olarak Arap-İslam düşünce şeceresindeki ve modernitedeki yerini anlamak için, ilk olarak onun projesini anlaşılır kılan tarihsel imkân şartlarını kavramamız gerekir. Nasıl ki bir Michel Foucault veya bir Carl Schmitt özellikle tarihsel-düşünsel bir fenomen olarak kabul edilemezse, Taha da kabul edilemez. Foucault ve Schmitt açıkça, eşi görülmemiş güç yapılarının hâkim olduğu özel bir çağın ürünü oldukları kadar bu çağın tezahürleridir. Foucault bize güç sistemlerini analiz etmeyi öğretmişse, bunun sebebi son üç veya dört yüzyılın, bizden yeni bir özne biçimini makul ve anlaşılır kılma -ki onun projesinin özüdür- talebinde bulunan sistemli bir biyo-gücü üretmiş olmasıdır.[6] Benzer şekilde, Schmitt netameli bir dost-düşman ayrımı telaffuz ettiyse ve istisna hâli belirlediyse, bunun sebebi bizim yeni bir siyasal çağda yaşamamız ve izlememizdir; bu, ilk planda bir Schmitt'e olan ihtiyacımızı üreten çağdır. Nasıl ki on altıncı yüzyıl Avrupa'sından Schmitt ve Foucault çıkamadı ise, Taha da yirminci yüzyılın başlarında ve ortalarında ortaya çıkamazdı, ki bu da bizi şunu sormaya götürmektedir: Bu filozofu, felsefî fenomen ve zamansallık olarak, ilk planda mümkün kılan nedir?

Taha'nın projesini anlamak için, on dokuzuncu yüzyılın başlarının tarihini hatırlamamız gerekmektedir. Tabii ki on dokuzuncu yüzyılın İslam'daki kökenleri -özel bir insanî ve

siyasî tecrübe olarak- tarihsel bir ikilemin çok gerisine uzanır. Bir yandan, on dokuzuncu yüzyıl "İslam" adı verilen kültürel, kurumsal ve fikrî dünyanın; imparatorluklar ve fikrî ve maddî kültürler arasında kendi terimleriyle bir yer inşa etmiş olan bir dünyanın son nefeslerini temsil ediyordu. Yüzyılın sonuna kadar bu dünyadan geriye sadece bir kalıntı kalmıştı. On dokuzuncu yüzyılı düalistik olarak tanımlayacak olursam, bunun sebebi İslamî tecrübenin ve kalıntısının bu yüzyılın oluşumundaki rolünü ciddiye almamdır. Nasıl ki Avrupa'nın, erken dönem modern projesinin neden olduğu köklü değişimlerinin keskin eleştirmenleri var idiyse, İslam dünyası da modernitenin saldırısına yönelik kendi eleştirel direncini ve düşüncesini ortaya koymuştur.

Diğer yandan, Müslümanların yaşadığı ve tecrübe ettiği şekliyle, on dokuzuncu yüzyıl o zamana kadar bilinmedik bir hâkimiyet mühendisliğini beraberinde getirmiştir;[7] bu mühendislik İslam'ın kültürel, kurumsal ve epistemolojik manzarasını hızlı bir şekilde dönüştürmüştür. Başka bir yerde gösterdiğim gibi, bu hâkim güç biçiminin şeceresi on altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupa'sında yatar, ancak bu gücün tam etkileri İslam dünyasında, Avrupa ilk olarak kendisini bu güce tâbi kıldıktan[8] ve bu gücün askerî ve idarî-adlî teknikleri -ki sömürgeciliğin vazgeçilmezidir- mükemmelleştikten sonra ortaya çıkacaktı. Gerçekte bu hâkim mühendislik biçimini ve bu eşi görülmemiş sömürü şeklini mümkün kılan şey, sözde askerî devrim ve onu izleyen yeni hukuk kavramıydı.[9]

[Osmanlı'da Vak'a-yi Hayriye olarak bilinen Yeniçeri Ocağı'nın kapatıldığı] 1826 ile [Cumhuriyet'in kurulduğu] 1923 arasında uzanan yüzyılın, burada geniş biçimde tanımlanan, İslam'ın kurumlarının büyük bir yapısal yıkımına şahit olduğunda neredeyse şüphe yoktur. Bu dönemde, bütün ekonomik, toplumsal, dinî, hukukî ve eğitimsel yapılar ya önemli oranda ya da bütünüyle tahrip edilmişti. Tarihçi Ira Lapidus "toplumsal dayanışmanın geleneksel biçimlerinin" "bozuldu-

ğunu", "loncaların ortadan kaybolduğunu; tarikatların buharlaştığını, iş bulmak için kırsal bölgelerden şehirlere göçenlerin sel gibi aktığını ve kasaba cemaatlerinin kırıldığını" iddia ederken abartmamıştır.[10] Ancak Lapidus kasaba cemaatlerinin "kırılması"nı kırsal kesimlerden göçenlerin şehirlere "sel gibi akışı"ndan önceye yerleştirebilirdi, çünkü bu akış şeriatın koruduğu pazarın, tam olarak sömürgelerin ekonomik sömürüsü sebebiyle gelişip serpilen serbest sömürü pazar ekonomisinin eliyle yıkılmasının doğrudan *sonucudur*.[11] Başka ekonomik sömürü biçimleri arasında, Hindistan ve Mısır'dan sömürgecilik yoluyla pamuğun çalınması ve Britanya'nın fabrikalarında işlenmesi ve ürünlerin sırf Osmanlı topraklarında satılması, örneğin, başta gelen ipek endüstrisinin yıkılmasına sebep olmuş, bu da bütün bir Osmanlı toplum ve ekonomisini derinden etkilemiştir.[12]

Ekonomik ve toplumsal yıkılışın İslam dünyası ve onun eğitim kurumları üzerinde kesinlikle derin ve büyük etkisi olmuştur. Bu yüzden bizi daha doğrudan ilgilendirmesi gereken şey, sömürgeciliğin başlattığı ve bilgi kırılmasında zirvesine ulaşan kurumsal yıkım dalgasıdır. Bu bilgi kırılması, İslam'ın on iki asırdır (kabaca 650 ilâ 1850 arası) bildiği bilgi biçimlerini gerçek anlamda yok etmiştir. Taha, başka çağdaş Arap düşünürler gibi, bu çifte fenomenin gerçekliklerini ve ikilemini miras almıştır. Burası, bütün büyük İslam devletlerindeki yapısal bozulmanın tarihini araştırma yeri değildir; dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve Kuzey Afrika, Taha'nın mirasçısı olduğu sömürge tarihini çerçevelendirmek / ana hatlarını çizmek için yeterli olmalıdır.

III

On sekizinci yüzyılın sonunda, Rusların elinde yaşadığı ezici askerî yenilgilerin bir sonucu olarak, Osmanlı İmparatorluğu bir dizi askerî reforma girişti ve bu reformların arzulanan sonuçları 1826 yılında elde edildi. Aynı yıl, Osmanlılar İslam'ın

bütün bir hukuk ve eğitim tarihinde benzeri görülmemiş bir reform süreci başlattı. Geleneksel askerî birimler ortadan kaldırıldıktan sonra, İstanbul hükümeti İmparatorluğun başta gelen vakıflarının, yeni Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin / Evkâf Nâzırlığı'nın denetimine verilmesine hükmetmişti, bu da birkaç yıl içinde bu vakıfların gelirlerine el konulması anlamına geliyordu.[13] Bu olayın büyüklüğü hafife alınmamalıdır. Asırlar boyunca İslam topraklarında vakıf kurumu; toplum ve bir ölçüde yönetim içinde insanî, fiziksel, eğitimsel ve ekonomik unsurları birbirine kenetlemiştir. Tamamen dindarane bir kurum olan vakıf, fakirlere yardım ve destek anlamına gelir ve İslam'da hayırseverliğin katmanlarını ve ortamını oluşturur, zenginliğin yeniden dağıtımında merkezî değilse dahi, önemli bir rol oynar. Vakıf aracılığıyla, hâli vakti yerinde olanlar "Allah rızası için" mallarından vazgeçer; bu dindarane hayırseverlik eylemi toplumun diğer kesimleri arasında muhtaçlara yardım ve destek anlamına gelir. Bu hayırseverlik biçimi Kur'ân tarafından, *bireyin ahlakî oluşum ve teşekkülünün tamamlayıcısı olarak* geniş bir anlamda tanımlanmış ve emredilmiştir. Bu uygulama aynı zamanda servetin aile içinde dağıtılmasını temin etmiş, aile üyelerine bakım sağlamış ve aile servetinin parçalanıp dağılmasına engel olmuştur.[14]

Vakıf aracılığıyla eğitimin desteklenmesi ve geliştirilmesi, İslam'ın toplumsal refahı ve benliğin ahlakî niteliklerini geliştirme ruhu için vazgeçilmez olan hayır işleri yapmanın en güzel biçimlerinden birini temsil etmiştir. İslam'da eğitim ve bilgiyi geliştirmek sadece bir görev değildir; aynı zamanda dindarlık ve ibadet eylemidir, tam anlamıyla ahlakî uğraşılardır. Dikkate değer bir vakıf böylece medreselere yönlendirilmiştir; bununla birlikte vakıf; cami, medrese, tekke, hastane, sebil, aşhane, han, sokak aydınlatması, çeşitli kamusal çalışmalar, özellikle köprü yapımına katkıda bulunmuştur.[15] Vakıflar tarafından sunulan toplumsal hizmetlerin listesi uzundur. Böylesi hayır işleri için ayrılmış bütçenin önemli

bir kısmı, vakıf mallarının bakımına, günlük işletim giderlerine ve yenilenmesine ayrılmıştır. Tipik bir vakıf, bir camiden ve akarından (dükkanlar gibi) oluşmaktadır. Akar; cami ve medresenin işletim ve bakımını, hocaların maaşlarını ve "öğrenci yurtları"nın masraflarını karşılamaktadır. Bütün İslam yurtlarında vakfa ayrılan mülkün hacmi sersemletici ölçüde büyüktür. On sekizinci yüzyıla gelinceye kadar, imparatorluktaki gayr-i menkulün yarısından fazlasının vakfedildiği tahmin edilmektedir. Bulunduğu bölgeye bağlı olarak, İslam dünyasındaki gayr-i menkulün tahminen yüzde kırk ile yüzde altmışı, Avrupa sömürgeci serüvenlerine başladığında, vakıf hâline getirilmişti.[16]

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, İstanbul'da (ve Mehmed Ali Paşa yönetimindeki Kahire'de) gittikçe artan bir merkezî hükümet, vakıfların gelirlerini toplama sürecinde büyük kârlar sağlayan ve sonrasında vakıfların bakım ve işletimi için gittikçe azalan asgarî maaşları ödeyen "komisyoncular" hâline gelmişti. Eğitim sektörüne yapılan geri ödeme gittikçe azaldı ve 1850 yıllarına gelindiğinde neredeyse sıfır noktasına ulaştı. Vakıf parası -yüzyıllardır, bu parayı kendi işlem ve vazifelerini yapmak için kullanan özerk vakıflara aitti- artık askerî projelere ve merkezî hükümetin uzak bölgeler üzerindeki denetimini artırmaya yarayan demiryolları gibi başka devlet projelerine yönlendiriliyordu. Vakıf malları ve destekledikleri kurumlar, şeriat kurumları da dâhil olmak üzere, ciddi şekilde çökmeye başladı. Sadece Osmanlı'ya ait bir fenomen olmaktan uzak olan neredeyse bütün İslamî alanlar benzer bir kadere maruz kaldı. Aslında Cezayir vakıflarına yönelik Fransız kampanyası -Fransız sömürgeciliği ve onun hizmetçisi olan Fransız oryantalist düzen tarafından tasarlanan ve rasyonelleştirilen bir kampanya- Osmanlıların taklit etmeye mecbur kaldığı modeldi.[17]

Vakıf yönetiminin maaşa bağlanması bütün bir hukuk mesleğinin maaşa bağlanmasının ilk adımını oluşturuyordu; bu çaba 1839 yılında Gülhâne Hatt-ı Hümâyunu sonrasında

etkisini gösterecektir. Giriş sınavları da dâhil olmak üzere adlî atamalar ve mahkeme uygulamaları düzenlemesine yönelik yeni politikalar tesis etmeyi amaçlayan önemli bir dizi hukukî reform da yapılmıştı. Bu reform telaşında, pek çok İslamî kanun ve örfî teamül hızla, yeni Avrupa tarzı kurum ve hareket tarzı tarafından uygulanan Avrupalı kanunlara yerini bıraktı. On yıllar içinde, acımasız bir yıkım ve yer değiştirme siyaseti, şeriatı soluk bir anıya dönüştürdü.

Yeni Avrupa tarzı mahkemeler, dışarıdan getirilmiş hukuk yasaları ve yeni Avrupa tarzı okullar ve kavramsal olarak yabancı Avrupa tarzı idarî ve başka kurumlar; şeriat, tasavvuf ve ilişkili kurumların işgal ettiği neredeyse bütün alanları yerinden etti. Bu "reformlar"ın etkisi sadece şeriatı ve İslam'ın "geleneksel" kurumlarını yerinden etmekle kalmıyor ve sadece onları sekülerleştirmiyordu; bilakis bu etki *yeni bir özne yaratmaktı* ve bu özne, dünyayı modern devlet ve ulus lenslerinden görecekti. "Reformlar"; "düzen"i, "düzenliliği" ve "yasa"yı gerçekleştirmenin etkili araçlarıydı. Bu üçü, bu hesapta olmadığı anlaşılan ve istikrarlı şekilde azalan şeriat kültürüne karşıt idi. Yine bu üçü, sıkı bir disiplin altında tutma pratiği empoze etti ve oldukça modern olan disiplin, yasa, inceleme ve hapsetme fikirlerini yansıtıyordu.[18]

Daha önce işaret edildiği gibi, Fransızlar vakıflara hem fiziksel hem de ideolojik bir saldırıda bulunmuştu. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine gelinceye kadar, Fransızlar Cezayir'in hukukî ve tasavvufî sınıflarını yıkıp dağıtabilmiş ve geleneksel hukuk sistemini ve eğitimini, Osmanlı sahnesindeki ile neredeyse paralel bir şekilde marjinal bir noktaya indirgemişti (çünkü iki yerinden etme sahası da aynı ideolojik çabanın sonucuydu). Fas'taki Rif bölgesi de kısa zaman içinde aynı kaderi yaşayacaktı. Vakıfların kamulaştırılması ve merkezileştirilmesi ve şeriatın yapısını değiştiren çeşitli Fransız idarî ve eğitimsel reformları sebebiyle kaynaklarından mahrum kalan ulema (ve sufiler), işlevlerini tanımlayan bizatihi pedagojide

ve yorumlama pratiğinde nitel bir azalmaya tâbi tutuldular. Başka sömürgeci bağlamlarda vâki olduğu gibi, hukuk mesleğini yeniden üreten sosyoepistemik mekanizmalar artık ortadan kalkmış ve yerine Avrupa tarzı bir hukukî yeniden üretim sistemi kurulmuştu, bu sistemle birlikte yeni mahkemeler, yeni tarz yargıçlar ve önceden görülmemiş bir avukatlık fenomeni vardı.

Bütün bunlar demek oluyor ki yeni bir epistemoloji doğmuştu; sadece dünyayı yeni bir kavramsallaştırma yolu değil, aynı zamanda dünyada yeni bir yaşama yolu doğmuştu.[19] İlim eğitiminin, geleneksel ilim halkasının ve medresenin ölümü bütün bir bilgi sosyolojisinin, belli bir bilgi türünün üretimini yöneten bir hermenötiğin tam manasıyla yok olmasına işaret ediyordu. Bu sistemin tahrip edilmesi öylesine devasa idi ki insan onu *yapısal soykırım* olarak isimlendirmeye, hem bir sistem hem de dünyada belli bir yaşam tarzı olarak anlaşılan bütün bir bilgi aygıtının yok edilmesi olarak adlandırmaya mecbur kalıyor.[20] Oryantalizmin bu yeni oluşumda araçsal olduğunun, deyim yerindeyse, Doğu dediğimiz şey üzerinde bir bütün olarak eylemde bulunan daha büyük Avrupalı *diskursif / gidimli oluşumun* bir hizmetçisinden ibaret olduğunun farkında olmak önemlidir.[21]

Bu yapısal soykırımla birlikte özel, belki de eşsiz bir psikoepistemoloji biçiminin yok olması gerçekleşti.[22] Bu biçim, sadece bir bilgiyi öğrenme ve sonraki nesillere aktarma şeklini değil, aynı zamanda kasıtlı bir düşünceli yaşama ve özel bir amaçla hareket etme şeklini gerektiriyordu. Bu yaşama ve hareket etme şekli ise özneyi oluşturan faaliyetlerdir. *Bir başka deyişle, bu bir huyun ölümüydü, bir cemaatsel çevre içinde ve yine sosyoepistemik olarak paylaşılan çevre içinde benliği keskinleştirme biçiminin, kendi sanısı ve oldukça eşsiz varsayımları ile birlikte, ölümüydü.* Taberî kitaplarını, İhvân-ı Safâ risalelerini ve Nevevî uzun risalelerini kaleme aldığı zaman, belli bir alışkanlık ve ortam içinde eserlerini, her birini kendi

türü ve şeceresi içinde bir süreklilik hâlinde, gelenek temelli ürünler olarak gören okurların, toplumların ve cemaatlerin faydasına olacak şekilde yazıyorlardı. Bu ve benzeri eserler, bizzat Kur'ânî ve nebevî başlangıçlara sahip olmasa da, ikinci İslamî yüzyıla geri giden bir yorum geleneği içinde anlaşılabilir. İşinin hakkını veren her tarihçi on dokuzuncu yüzyılın beraberinde getirdiği kırılmayı, hemen fark edecektir; bu yüzyılın ortalarına doğru böylesi bütün eserler -salt içerik, bilgi inşası ve üslubu bakımından- artık var değildir. 1900'de, seçkin Hanefî fakih İbn 'Âbidîn'in (ö. 1836) sadece yetmiş yıl önce içinde çalıştığı aynı gelenek içinde yazabilecek bir fakih yoktu. Bir insan büyük Bâcûrî'yi (ö. 1860), çoğu eseri tarihsel Şâfi'î gelenek içinde sabitlenmiş kalsa da, bir melez olarak nitelendirmekte neredeyse haklı görülebilir.

Benzer şekilde, aşağı yukarı 1900'e gelindiğinde, sadece bir asır öncesinde çok iyi giden uygun gelenek için faaliyet gösterebilecek ve eserler üretebilecek tek bir sufi şeyh, edebiyatçı yazar, Kur'ân müfessiri, muhaddis, kelamcı veya ilahiyatçı kalmamıştı. Çünkü bilgi biçimleri ve üretimlerinin şekilleri derin bir değişim geçirmişti, bu da sadece Batılı düşünce tarzlarının baskın girişi sebebiyle değildi. 1903'te[23] Ferah Antûn *İbn Rüşd ve Felsefetühû* (İbn Rüşd ve Felsefesi) kitabını yazdığında, o sırada "Arap dünyası" olarak ortaya çıkan şey de gerçekte türünün ilk örneğiydi. Ernest Renan'ın ve başka oryantalistlerin eserlerinden etkilenen Antûn, İbn Rüşd hakkında yeni ortaya çıkan bir ulusal ve kültürel manzara içinden yazmıştı (ve bunu Arap İslam kültürünün akılcılığını savunmak için yaptığını söylemeye dahi gerek yok), ancak o bunu geleneksel İbn Rüşdcü geleneğin veya başka herhangi bir geleneğin dışından yapmıştı. Çünkü İbn Rüşd, Renan için ne kadar "öteki" idi ise "Arap" Antûn için de o kadar "öteki" idi. Muhtemelen, Antûn'un İbn Rüşd'ü Müslümanların yedi asırdır bildikleri İbn Rüşd değil, Renan'ın Averroes'inden başkası değildi. Benzer şekilde, Antûn'un bu eseri kaleme alma se-

bebi, yine içeriği, iddiası ve analiz biçimi bütünüyle önceden benzeri görülmemiş idi ve Renan'ın filozofa yönelik oryantalist bakışını yansıtıyordu.[24] Dolayısıyla bir zaman sonra seçkin modern filozof Abdurrahman Bedevî'nin on dokuzuncu yüzyıl Müslüman müellifleri derinlikten yoksun olmaları sebebiyle küçümsemesi bizi şaşırtmamalıdır: Bedevî açıkça, fikrî üretimin tabiatındaki değişikliğin bütün bir bilgi sisteminin bozulması olduğunu fark edememiştir.[25] Bütün bunlar tam bir bilgi kırılmasının ve paradigma değişikliğinin göstergesi değilse, o hâlde ne olduğunu ben bilmiyorum.[26]

IV

Taha'yı ve başka her modern Arap ve Müslüman düşünürü bu kırılmanın dışında, artık modernite olan şeyin içindeki bütün söylemleri kategorik olarak yöneten bir kırılmanın dışında görmek hatalı olacaktır. Mirasa yapılan atıflar ve geleneksel düşünce biçimleri bütün modern geleneklerde müşterek olmakla beraber, mevcut Çinli ve Hintli söylem biçimlerinden, tamamen Avrupalı Aydınlanma içinde yer alan söylem biçimlerine kadar, modern Müslüman vak'ası, sözde gelenek ile olan ilişki ve etkileşimlerinde *özellikle dikkat çekicidir*. Miras kavramı Arapçada artık *turâs* sözcüğü ile ifade edilmektedir, ancak bu sözcük on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar İslamî dillerde tanım gereği bilinmeyen yeni bir kelimedir.[27] "Özellikle dikkat çekici" ifadesini pek çok etkili sesin savunduğundan oldukça farklı bir anlamda kullanıyorum. Bu kimselerin yaklaşımını, geleneğe bağlılığın Hint ve Çin toplumları da dâhil olmak üzere bütün "tarihsel toplumların" ayırt edici özelliği olduğunu kabul eden 'Abdulilâh Bilkazîz kısa ve öz biçimde dile getirmektedir. Ancak ona göre Arap toplumu "geçmişle süregiden bir bağlantıyı devam ettirmeye dönük sahip olduğu duygu yoğunluğu" sebebiyle "koyu şekilde tarihsel"dir, öyle ki "geçmişini şimdide yeniden yaşar; bu demek oluyor ki Arap toplumu şu anını geçmişinin kesintisiz bir

devamı olarak yaşamaktadır."[28] Bilkazîz'in Arap toplumuna nispet ettiği geçmişle olan bu daha derin ilişki metafiziksel bir nispettir, çünkü onda "yoğunluk duygusu"* ilk sebep, hareket etmeyen hareket ettirici olmaktadır. Buna karşılık ben "özellikle dikkat çekici" diyorum, çünkü *turâs* / miras kavramı modern eserlerde kültürel bir ortam içinde evrilmiştir. Bu kültürel ortamın diskursif / gidimli ve kurumsal mimarisini esasen, tarihin bir yapısı olarak isimlendirilebilecek şey yönetiyordu. Bu yapıyı ise modern ilerlemeci, çizgisel ve maddeci tarihsel zaman anlayışlarına karşıt değilse dahi, onlardan farklı olan ahlakî zaman anlayışı yönetiyordu.

İlerleme teolojisi dediğim şeyin sunum ve eleştirisine dair önceki iki eserimde çok şey söyledim.[30] Daha özelde, modern ilerleme kavramına teolojik olarak işaret etmeyi, bu kavramın metafizik tabiata sahip, ancak maddeci olmayan temellerden yoksun olan keskin bir ideolojide sabitlenmesinin haklı kıldığını iddia ettim. Bu işaret etme ve isimlendirme biçimi, (Nietzsche'nin terimlerini ödünç alarak söyleyecek olursam) "yasalaşmış dil"in[31] uyguladığı kısıtlamalar sebebiyle, herkesin kabul edeceği üzere, tam olarak doğru değildir, çünkü özel anlamıyla teoloji tabiaten sadece fikrî olduğu için, ilerlemeci teolojiden daha tutarlı ve dolayısıyla içsel olarak daha az tutarsızdır. Pek çok önemli eleştirmenden sonra, bu teolojinin modern zihinler üzerinde icra ettiği kuvvet ve kudretin onu bu anlamda en baskın modern inanç kıldığını da vurguladım.[32] Robert Nisbet'in uzun zaman önce işaret ettiği gibi, ilerleme sadece, "Batılı düşünce ve değerlerin en zorlularından biri" değildir; gerçekte "hiçbir düşünce Batı medeniyetinde daha önemli olmamıştır."[33]

Avrupa'nın Doğu üzerindeki sömürgeci genişlemesi ve hegemonyacı gücünün yayılması ile, bu düşünce Batılı söylemlerde ön planda ve merkezde yer almış ve on dokuzuncu yüzyılın birinci çeyreği kadar erken bir dönemde muhtemelen, ama bu yüzyılın üçüncü çeyreğinde kesinlikle, Müslüman düşün-

ceyi etkilemiştir.[34] Bu düşüncenin Cemâleddîn Efgânî, Ferah Antûn ve Muhammed Abduh gibi yazarların düşüncesinde ağır bastığını görüyoruz. Tamamen hâkim olduğunu değil, ağır bastığını söylüyorum, çünkü bu düşünürler ve halefleri -Taha'ya gelinceye kadar-, kendi miraslarının ağırlığı altında faaliyette bulunmuşlardır. Arap İslam düşüncesinin, kültürel tarihsel mirasıyla olan ilişki ve etkileşimlerinde muhtemelen eşsiz olması bu anlamdadır. Bu düşüncesinin; Çinli ve Hintli tepkiden ve başka tepkilerden farklı olarak İslam dünyasından sudûr eden tepkiler olarak, deyim yerindeyse, iki arada bir derede kalmaktadır. İddia edeceğim üzere, bu düşüncenin arada olma hâli İslam dünyasında Asyalı mukabillerinden daha keskindir. Miras, mirasçılarına bir ahlakî geriye dönüş teolojisi (*theology of ethical reversion*) dediğim şeyi dayatmıştır; bu öylesine kudretli ve kuvvetli bir teolojidir ki miras meselesi veya "problem"i ile yüzleşmekten / hesaplaşmaktan kaçınabilecek veya bunu ihmal edebilecek tek bir ateşli Arap veya Müslüman sekülerist, hatta ateist yoktur. Bu ahlakî geriye dönüş teolojisini [iki arada bir derede kalma deyimindeki] iki aradan biri kabul edecek olursak, diğer ara, modern maddeci ilerleme teolojisidir; bu teoloji en azından eşit güçtedir, ama eşsiz zehirli baskın etkiye sahiptir.

Tabii ki okuyucu "ahlakî geriye dönüş" (*ethical reversion*) isimlendirmesine olumsuz anlamlar yükleyebilir (ama "ahlakî geçmişe dönüş" [*ethical regress*] gibi başka tabirlere muhtemelen daha fazla olumsuz anlam yüklenecektir),[35] ki bu da ilerleme teolojisinin modern zihin üzerindeki gücüne dair ikna edici bir delildir. Geriye dönüş; geçmişe dönüş ve atacılık gibi, modernitede bir lanete dönüşmüştür. Modern zihne göre (ki burada tekil kullanmak uygunsuz değildir), ahlakî geriye dönüş en iyi ihtimalle geçmişin çarpık bir görünüşünü, en kötü ihtimalle ise bir hastalık, nostalji / geçmişe özlem[36] ve akıldışılığı temsil eder. Başka bir yerde iddia ettiğim üzere, nerede bir nostalji / geçmişe özlem suçlaması varsa, bir

modern ilerleme teolojisi çok tehlikeli biçimde mevcuttur.[37] "Klinik nostalji koşulu" köklerine evlerinden çok uzakta savaşan erken modern Avrupalı askerler de sahiptir. Bu askere alınmış kimseler ailelerini, köylerini, kasabalarını özlüyorlardı, öyle ki bu durum onların emir altına alınmış askerî kabiliyetlerini köreltiyordu.[38] Burada aşırı askerileştirmenin kural koyucu gücü, en doğal insanî duygu biçiminden hakiki mânâda bir anormallik, bir klinik hastalığı yaratmıştır. O zamandan beridir ki modernite, özleme yönelik bu hastalık sayma tavrını bir sanat hâline yüceltmiştir.

Modern düşüncedeki ahlakî geriye dönüşün veya geçmişe dönüşün etkisi, herhangi bir analitik biçimde hiç tanımlanmamış veya belirlenmemiş olsa da, sözde İslamcı hareketler ve onların sürekli ahlakî rehberlik arayışıyla geçmişe baktıkları için anormal olarak tasvir edilen diskursif / gidimli temsilcileri hakkında çalışan ve yazan yorumcular üzerinde aynı etkiye sahiptir. Olumsuzluğu, bu ahlakî içeriğin en keskin ve ölümcül Schmittçi formlarındaki politiğin keskin unsurları ile karışması destekleyip güçlendirmektedir. Siyasî olarak alındığında, bu şüphesiz önemli bir ikilemdir, ancak fikrî bir ikilem değildir. Ahlakî geriye dönüş teolojisinin, ilk başta analitik bir kategori olarak, kendi başına ayakta durması gerekir. Örneğin bir dereceye kadar Seyyid Kutup'ta ve güçlü bir şekilde Şükrü Mustafa'da, ahlakî geriye dönüş politiğin açık bir Schmittçi biçimini elde eder. Ancak Ahmed Emîn, Taha Hüseyin, M. Arkûn, M. A. Câbirî, A. Oumlil, G. Tarâbîşî, Nasîf Nassâr'da ve Taha'da ve daha başka sayısız kimsede ahlakî geriye dönüş analitik olarak, politiğin dışında ve ona açıkça düşmanlık içinde işlevde bulunur. Müslüman ve Arap entelektüellerin çoğunluğunun, dediğim gibi, mirasla ve mirasın her tarafa sirayet eden ahlakî gücüyle yüzleşmek zorunda olduğunu söylemek abartı olmayacağı gibi, onların bu karşılaşmayı *bu* tür bir siyasetten bilinçli bir memnuniyetsizlik hâli içinde yaptığını söylemek de abartılı olmayacaktır.

O hâlde bu ahlakî geriye dönüş teolojisi nedir? Modernitede, ilerleme teolojisi sürekli olarak geleceğe, daha iyi bir hayatın alanı olarak işaret eder. Eleştirel göze, bu anlayış Hıristiyan kurtuluşuna sekülerleştirilmiş bir yedek olarak görünebilir. Ancak, Hıristiyan mümin vadedilmiş ahiret hayatında bir yer ayarladığına inanarak ölebilir iken, modern seküler ve ateist özne asla bu kadar uzağa gitmez. İlerleme daima, öznenin inandığı ve özlediği, ama asla ulaşamadığı bir beklenti vadeder. İlerlemenin sebep olduğu özlem asla karşılanmaz ve karşılanamaz. Çünkü ilerleme teolojisi maddeci olduğu için ahlaken kısıtlıdır ve sonuçta ahlakî ve ruhî olan da, hatta toplumsal olan da kurtarmaz.

Ahlakî geriye dönüş, diğer yandan, Marshall Hodgson'ın "İslam'ın serüveni" dediği şeye başından sonuna kadar hâkim olmuş ve nüfuz etmiştir. Hakikaten bu "serüven"in modern ilerleme teolojisininkine oldukça zıt bir çizgisi vardır. Bu serüven, geleceğe ayrı bir zamansal kategori olarak bakmaz, bilakis geçmişe ahlakî bir örneklik olarak bakar. Ancak bu geçmiş, ne çizgiseldir ne de döngüsel; yine o ahlakî haklılığını, birbirini izleyen olaylar zincirinin kendisine göre *nedensel olarak bir gaye oluşturduğu* bir düzen kurmaktan almaz. İslamî geçmiş bir ara yapıdan yoksun ahlakî zaman idi. O, özne ile inşa edilmiş ahlakî örnekliği arasındaki aracısız bağlantıdır. Bu ahlakî zaman ırksal bir evrim, ulusal ve ulusçu çizgiler ya da bir medeniyet yürüyüşü barındıramaz, çünkü bunların hepsi de ahlakî değil, esasen politik ve etkin biçimde sömürgeci girişimlerdir. İslam'ın ahlakî zamanı kişisel, özel ve aklîdir; politika ile ahlakın birleşme yerine en yakın olan politik teorisyenler ve prenslere-ayna-olan yazarlar tarafından denetlendiğinde dahi böyledir.[39] Onun bir icra tarzı olarak "geleneğe" nispetle tamamlayıcı ve ayrılmaz olduğu şüphesizdir, ancak ahlakî zaman ve ahlakî geriye dönüş, geleneği yöneten ve ahlakî epistemolojisini sağlayan kavramlardır.

Bu yüzdendir ki İslam'ın İslamî geleneklerinin; geçmişin ifadelerini, özellikle Hz. Peygamber'in (sav) ifadelerini sahihleştirme biçimlerinden mahiyetini kazandığını ve bu biçimlerde kök bulduğunu söylemek yetersiz kalacaktır. Şöyle söylemek de sadece kısmen doğru olduğu için doğru değildir: Bu gelenekler otorite ifade eder ve böylesi bir otoriteye yönelik iddiaları değerlendirir, bunu da onların geçmişle bağlantılı olduğunu tasdik etmek suretiyle yapar. Yine -Alasdair MacIntyre'ın ve ardından Talal Esed'in yaptığı gibi- şöyle söylemek de doğru bir tasvire yakın değildir: Gelenekler, belli temel doktrinler hakkında ortak dillerde ve söylem biçimlerinde yapılan "(akılcı) iddia ve tartışma içinde oluşturulur."[40] Bütün bunlar doğru görünmektedir, ancak bu resimde eksik olan böyle bir gelenek sisteminin imkân şartlarını üreten merkezî sinirdir. William Graham'in iddia ettiği gibi, Müslümanlar başka kültürlerin ve dinlerin yaptığından daha "kuşatıcı bir şekilde" geleneklerini geçmiş otoriteye sabitlemişlerse, sunulan açıklamaların niçin sorusuna başarılı şekilde cevap verdiği öne sürülemez. Ancak ahlakî zaman kavramını ve olgu ile değer arasındaki bağlantıyı ciddiye almak suretiyle bu gelenek tam olarak kavranabilir. Hatta şu noktayı dile getirmek için mesele daha sert ve şiddetli terimlerle de ifade edilebilir: Bütün bir hadis aracı ve yine Kur'ânî çaba aracı ve bizzat diskursif / gidimli otorite kavramı *sadece aktarma biçimleridir*, ama bu "geleneği" oluşturan işaretçilerin nihaî gücü ve referans noktası değildir. Çünkü hadis ve Kur'ân'a yapılan her referans bu işaretçilerin birliğine yönelik inatçı ısrara bir referanstır. Geleneğin bu özelliğinin Graham, Esed ve daha başkaları tarafından ıskalanmış olması ve bundan başka şeyler, olgu ile değer arasındaki ayrımı verili sayan modern normatifliğin baskıcı ve zorba varlığına tanıklık etmektedir. Bu normatifliğin istisnası (örneğin İslam), bizatihi bu ayrımı oldukça problemli ve tamamen keyfî sayan bir açıklamaya razı görünmez; dolayısıyla Müslüman, geleneğin sürekli yeniden üretmeye çalıştığı otoritenin gerçek temellerinin yok edilmesine razı olmaz. Geleneğin analizini bu

terimlerle ifade etmek, açıklamayı evvelemirde otorite olarak teyit eden ve haklılaştıran epistemolojinin kendisinin normatifliğini reddetmektir; bu ifade etme biçimi bizzat bu açıklamayı kendisi açıklanma ihtiyacı duyan tarihselleştirilmiş bir fenomene dönüştürmektir. Bir başka deyişle bu, onu sadece basitleştirmek değil, aynı zamanda ciddi biçimde şüpheli kılmaktır.

Soyut ve fikrî düzeylerde, ahlakî geriye dönüş düşüncesi, kozmolojik terimlerle ifade edilmiştir. Allah âlemi hiyerarşik bir varlık zinciri olarak yaratmıştır, kendisi aracılığıyla âlemi yarattığı bilgisi en üstün bilgidir. Yapısı itibarıyla tamamen ahlakî ve adil (*'adl*) olan ilahî bilgi (*'ilm*), bu zincire nüfuz etmiş ve insanlara bu bilgiyi ellerinden geldiğince taşıma görev ve sorumluluğunu nispet etmiştir. Dolayısıyla maddî ve toplumsal dünya üzerindeki insanî yönetim, bu bilginin kapsam ve derinliğini "keşfetme", sonra da dünyevî çevreye uygulama görevinden oluşur. Bu yüzdendir ki insanlara Allah'ın yeryüzündeki halifesi konumu ve işlevi bir ayrıcalık olmaktan ziyade, bir sorumluluk ve yük olarak, *bu bilgiyi ahlak ve adalet olarak taşıma* yükü olarak verilmiştir. İlahî mesajın aracısı ve somutlaşması olarak insanlara gönderilen Kur'ân, *ilme* yönelik bir emirden ibarettir. *İlim* sadece, dünyevî bir metin olarak vahyin bilgisi değildir; o aynı zamanda ve hakikaten esas itibarıyla, insan zihnini Allah'ın âlemdeki plan ve niyeti üzerinde düşündürten sonlanmayan bir süreçtir. İnsanın *ilim* ile meşguliyeti her şekilde, ilahî olanla meşgul olmaktır; Allah için âlemi yaratmasının ve âlem için yaratılmanın ne anlama geldiği ile, yine Allah'ın hangi plana göre ve hangi amaçla âlemi yarattığı ile meşgul olmaktır. Eğer gerçek *ilim*, Allah'ın mülkü ise ve beşerî *ilim*, aslî *ilmin* bir fer'i ise, bu takdirde bu aslî olanın daha derin boyutlarına erişmek asla bitmeyen bir arayıştır, ki daha sonraları şeriatta *içtihat* ve tasavvufta *keşf* olarak bilinecek ve bu ikisi İslam'ın yüzyıllar boyunca tanımlayıcı kavram ve uygulamaları olacaktır.

Bununla birlikte ahlakî geriye dönüş, ilahî bilgideki kökleriyle birlikte, oldukça soyut, uygulamalı ahlakın türeyişi için kesinlikle fazla muğlak bir tasavvurdur.[41] Bir başka deyişle, bu tasavvur ahlakın ve ahlakî pratiklerin somut düşüncelerine nasıl tercüme edilmiştir? Yine bir başka ifadeyle, kozmolojikten epistemolojiğe, ontolojiğe ve deontolojiğe / ahlak bilimine nasıl tercüme edilmiştir? İslam'ın ilk on yıllarından itibaren ortaya çıkan soru, "Ben niçin ahlaklı olmalıyım?"[42] değil, "Ben nasıl ahlaklı olmalıyım?" idi.

Bu son soruya cevap olarak, ilk Müslümanlar ve takip eden yüzyılların nesilleri [sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn] Hz. Peygamber'i (sav) ahlakî örnekliğin en yüce tecessümü olarak görmüşlerdir, çünkü o, Allah'ın insanlığa mesajının yeryüzündeki tezahürüdür. Hz. Peygamber'in kesinlikle vahye yakınlığı sebebiyledir ki hayatı (yani Allah'ın *ilmine* dair nispeten yakın ve samimi bilgisi), maddî, hatta yanılabilir bir sünnet olarak, bir ahlakî paradigma konumu kazanmıştır. Batılı kaynaklarda yanlış bir adlandırmayla "hukuk (*law*)" adı verilen şeriatta,[43] Hz. Peygamber, söz ve fiilleri "hukuk" doktrininin inşası için hammadde sağlayan arketipsel şahsiyet olarak ortaya çıkar. Bu, nebevî sünnettir, Kur'ân'dan hemen sonra gelen şer'î kaynaktır.[44]

Şeriatla birlikte İslam'da merkezî bir alan olan tasavvuf[45] nebevî örnek, dindarane hayatın ve yaşamın ideali olan İnsân-ı Kâmil nazariyesine evrilmiştir.[46] Şeriat ve tasavvuf merkezî alanlar olarak kabul edilirse, bu ahlakî örnekliğin edebiyattan tarih, tıp ve kimyaya uzanan bütün diğer destekleyici ve yan alanlardaki paradigmatik varlığını kabul etmeye mecbur kalırız. Örneğin bu son iki alanda (tıp ve kimya); matematik, astronomi, optik ve pek çok benzeri alanda söz konusu olduğu gibi, evrenin ve işleyişinin sırlarını çözmek, modernitede olduğunun aksine, tabiata hâkim olmak ve onu değiştirmek amaçlı değil, bilakis Allah'ın âlemi tasarlamadaki hikmetini anlama amaçlıydı; bu, O'nun bilgisini, ahlakını

ve adaletini yeryüzünde taklit etmeye dönük insanî çabalara elverişli görülen bir hikmettir.

Modern *turâs* / miras kavramı, İslam'ın on dokuzuncu yüzyıla kadarki tarihsel tecrübesini yöneten merkezî paradigmaların doğrudan bir fer'i / dalı, hatta bilinçli olarak ifade edilmiş bir iması dahi değildir. Ancak *turâs* / miras, birbirine bağlı ve diyalektik geleneklerin kültürel toplamı olarak, şüphesiz, modernitede ve modernitenin karşıt akımlarındaki katmerlenmelerine rağmen, bu alanların modern özneye bıraktığı mirastır. Alanların İslamî kültürü -tebaası ister Müslüman olsun, ister olmasın- muazzam şekillendirme gücü, doktrinal ve entelektüel tartışmaları ve sınırları aşabilmiştir. Bu alanların kesinlikle paradigmatik olan gücü, öylesine şekillendirici ve nüfuz ediciydi ki paradigmatik hayat tarzları yaratmıştır, her ne kadar bu tarzlar bir bölgeden diğerine değişiklik arz etse de. Şer'î-tasavvufî ve (sonraları) edebî bir miras olarak *turâs*, dinden ve dinî pratik ve aidiyetten kısmen farklı şekilde kültürel bir hâkimiyet taşır. Bu kültürel gücü anlamak için, kişinin tek yapması gereken on dokuzuncu yüzyıldan Ferah Antûn, Corcî Zeydân, Butrus el-Bustânî'den Fehmî Ced'ân, Nâsîf Nassâr ve George Tarâbîşî'ye varıncaya kadar önemli sayıdaki etkili Hıristiyan Arap üzerinde icra ettiği devasa etkiyi gözlemektir. Benzer şekilde, 1930'lar ilâ 1950'lerde faal olan - daha başkaları arasında, 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd, Taha Hüseyin, Muhammed Hüseyin Heykel ve Tevfîk el-Hakîm gibi- etkili liberal sekülerleştiricilerden hiçbiri, hem dinî hem gayr-i dinî İslam tarihini çalışmalarının çoğunun tanımlayıcı malzemesi ve konusu olarak konuşlandırmaksızın / kullanmaksızın kendi fikrî projelerini inşa edemezdi.[47] Aynı şey (Bendelî, Cevzî, Mehdî 'Âmil, Hüseyin Mürüvvet ve Tayyip Tîzînî gibi) Arap Marksistler[48] için de geçerlidir, çünkü bunların maddecilik, sınıf mücadelesi ve devrim gibi kavramları çoğunlukla bizzat İslam geleneğinin içinden kaynaklanmıştır.

Yakınlardaki bir çalışmamda, modernitede bilgi ve gücün üst üste binmesi üzerinde durdum ve bu temelde Foucaultcu analizin tarih yazımcılığı itibarıyla modern dönem öncesi İslam'ındaki bilgi ve siyasî-askerî güç analizi için uygun olmadığını öne sürdüm.[49] Şer'î-tasavvufî merkezî paradigmalar esaslı ve yapısal şekilde ahlakî bir çerçeveye gömülü ve bütünleşik olduğu için, Foucaultcu diskursif / gidimli oluşum, gözlem, biyopolitika ve biyogüç inşasında genelde kullanışsız idiler. Tabii ki meşruiyet devşirme çabalarında, sultanlar ve krallar fakihlerin ve sufilerin desteği için yarıştılar, böylece sayısız himaye şekilleri yarattılar.[50] Ancak ilgili alanların ürettiği bilgi, yöneticiler tarafından gözetim üzerinde hâkimiyet veya tekel kazanmak için elde edilememiştir. Doğrudur, bilgi modern dönem öncesi İslam'da kesinlikle özneleri şekillendirmiştir, ancak bunlar modern anlamda siyasî özneler değillerdi, çünkü oluşumları siyasî bir çeşitli bilgi tarafından emredilmemiş ve dayatılmamıştır. En azından Foucault'nun, artık küresel özellikler hâline gelmiş orta ve geç Avrupa modernitesinde tanımlayabileceği ve teşhis edebileceği türden bilgilere ve diskursif / gidimli oluşumlara razı değildir.[51]

Bu merkezî İslamî paradigmalardan kaynaklanan *turâs* / miras, modern Araplara ve Müslümanlara esaslı bir problem arz etmiştir, bunun tam olarak sebebi de inkâr edilemez şekilde ahlakî katmanlara kök salmış olmasıdır. Örneğin bir kimse Câbirî ve Arkûn'un bütün fikrî projelerini, ya da Adonis'in, Hasan Hanefî'nin ve özellikle Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in fikrî projelerini sözde krizin değilse dahi, gerilimin göstergesi olarak zikredecek olsa, bu ahlakî bir inşa olarak *turâs*ın / mirasın sırtına binmiş olmak için söylenir. Bütün bu düşünürler ve daha başka pek çoğu için söz konusu olan zorluk tam olarak, deyim yerindeyse, üçgeni kare yapmaktır. Onların karşı karşıya kaldığı çetin, ama telaffuz edilmeyen soru şudur: "Böylesine ahlakî olarak inşa edilmiş bir *turâs* / miras modern bilgiye, nitel olarak farklı türden bir bilgiye nasıl uydurulabilir?"

Bir başka deyişle, politikle hiçbir türden yapısal birliktelik tanımamış bir ahlakî bilgiye, bilgi ve gücün birleşiminin paradigmatik olduğu bir modern sistemde nasıl yer verilebilir? Düşünürlerin bu ikilemi çözmeye yönelik pek çok başarısız girişimi -ne yazık ki bu girişimler, söz konusu şeyin gerçekte ne olduğunu kavramaktan aciz oldukları dikkate alınacak olursa, kesinlikle bilinçsizdir- açmazın güçlü bir tasviri olarak hizmet edebilir.

Sözde *Nahda*'nın (Uyanış) on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki başlangıcından günümüze gelinceye kadar, seçkin Endülüslü filozof İbn Rüşd İslam'daki akliliğin ve akılcılığın timsali olarak yeniden yüzeye çıkmaya devam etmiştir; her ne kadar sayısız başka seçkin -daha seçkin değilse de- şahsiyetlerden sadece biri olarak olsa da. Akılcılığın bir arketipi olarak alınan İbn Rüşd on dokuzuncu yüzyıl Hıristiyan Ferah Antûn'un ve daha yakınlarda Muhammed Arkûn ve özellikle Muhammed 'Abid el-Câbirî'nin yazılarına hâkimdir. İbn Rüşd böyle güçlü şekilde ihya edilebilir ise ve merkezî alanların ve zorlu düşünürlerinin ve aydınlarının bütün ürünleri sonuç olarak genelde bir kenara bırakılmışsa (ki el-Câbirî'nin zorlu eseri buna şahitlik etmektedir), bu durum bu alanların bir kalıntısı, ama yaşayan geleneğin belirli yönlerinde somutluk kazanmış bir kalıntısı olarak *turâs*ın / mirasın gücüne tanıklık etmektedir.[52] İbn Rüşd'ün ihyasının (tıpkı İbn Haldûn'un ihyası gibi)[53] bir tür, geleneği *bizzat geleneğin içinden* yıkma stratejisi (daha doğrusu, paradigmatik geleneği kıyıda köşede kalmış şahsiyet ve fikirleri kullanarak yıkma stratejisi) olduğunu söylemek sadece apaçık bir gerçeği ifade etmektir. Böylesi bir ihya her zaman fikrî bir teknik olduğu kadar fıkhî bir teknik idi, ki meşhur olan yönü budur. Örneğin, Reşîd Rızâ (ö. 1935) kadar erken bir tarihte, bu strateji aynı yıkım etkilerini "hukuk" alanında gerçekleştirmek için kullanılmıştı. Örneğin nispeten önemsiz ve fıkhî olarak *marjinal* zaruret kavramı, bütün bir fıkhî yapıyı alaşağı edecek hâle getirilmiştir.[54]

Dolayısıyla problem kesinlikle yakın zamanlara ait bir fenomen değildir. Bilakis Stephan Sheehi'nin haklı olarak "temelci (*foundationalist*)"[55] yazılar olarak isimlendirdiği, "Arap başarısızlığının sebepleri"ni gerçek mânâda anlamaksızın tespit etmeye çalışan meşhur on dokuzuncu yüzyıl reformcusu Butrus el-Bustânî'nin yazıları ile başlar. Bustânî'ye göre, tıpkı zamanının çoğu Arap düşünürü için söz konusu olduğu gibi, "Çağdaş Arap kültürü on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar bir düşüş ve donukluk hâli içindedir." Onun çözümü şudur: "Eğer özne bilgiye olan ilgisini uyandıracaksa, 'modern' bilgiyi elde etmek için elinden gelen bütün gayreti göstermesi gerekir."[56] Ancak Bustânî kendisinin gerçekte neye çağırdığını anlamakta, yani "modern bilgi"nin nötr bir proje olmadığını, İslamî veya "Arap" bilgisine kolay bir alternatif ve yedek de olmadığını anlamakta başarısız olan yegâne kimse değildir. O; tıpkı Antûn, Arkûn ve Câbirî gibi, bana göre, İbn Rüşdcülüğün bu zorluğun çözümüne uygun olmadığını takdir edememiştir; tabii ki İbn Rüşdcülüğün diriltilmesi bilinçli bir katakulli değilse (ki ben öyle olduğundan şüpheleniyorum).[57] Bu fikrî oluşumun ne Bustânîleri ne Câbirîleri ne de Arkûnları eldeki meselenin niteliğini anlamıştır; bu gerçeği kendilerini oryantalizmin ve başka Batılı bilgi biçimlerinin eleştirmeni olarak takdim etmeleri değiştirmemektedir. Söyleyebileceğim kadarıyla, bu bakımdan muhtemel istisnalar sadece Abdurrahman Taha, Abdulvehhâb el-Mısrî ve muhtemelen Nâsîf Nassâr'dır.[58] Bu "anlayış ve bilinç eksikliği" ile ilgili öğretici olan, aklî kabiliyet veya ustalık ile ilgili olmaması, bilakis Avrupalı diskursif / gidimli oluşumların üretici gücüyle tamamen ilgili olmasıdır. Bu güç yaratıcıdır, zira, bizzat işleyiş sürecinde, normal ve anormal olanı, meşru ve gayr-i meşru olanı inşa eder. Bu hâkim şekilde belirlenmiş anormallik ve gayr-i meşruluklar tespit edildiğinde, tartışma alanından ve hatta akliliğin kendisinden sürülüp çıkarılabilir.

Böylesi (Taha ve Mısrî gibi) istisnalar dışında, Arap düşüncesinin *turâs* / mirâs sorunu konusundaki çizgisi Ferah

Antûn'dan Câbirî'ye pek az değişmiştir. Câbirî, pek çok kimse tarafından bu düşüncenin günümüzdeki yüce aklı olarak görülür. Antûn ile Câbirî arasındaki fark aslında bakış açılarından ziyade, Câbirî'nin argümanının karmaşıklığı ve inceliğindedir, zira Câbirî *turâs*ın / mirasın kapsamını çok etkileyici şekilde kullanır. Ancak karmaşıklık ve incelik; nitel yeniliğin veya bilgece kavrayışın ve zihin bağımsızlığının yeterli şartları veya doğru ölçüleri değildir. Çünkü Câbirî'nin projesi, aklı diğer bütün bilgi içeriklerine ve fikrî miras boyutlarına nispetle ayrıcalıklı kılmayı arzulayan bir girişimle sınırlıdır. Bu yüzden Câbirî'nin projesine ilişkin bir açıklama sadece -başlıca hedefi, başlangıçta da olsa, Câbirî'nin eseri olan- Taha'nın tepkilerini anlamak için değil, *turâs* / miras hakkındaki standart düşüncenin yarattığı kördüğümü anlamlandırabilmek için de vazgeçilmezdir.

V

Taha'nın hareket noktası bu kördüğüm olmakla beraber, Câbirî'nin, araçsal ve hâkim modern akılcılık kavramını aşamayan, Nietzsche'den beri Batılı fikir çevrelerinde saldırı altında olan bir kavramı aşamayan bir anlatının kaderini mükemmelleştirdiği ve mühürlediği söylenebilir. En önemli eseri olan *Arap Aklının Eleştirisi*'nde (*Nakdü'l-'Akli'l-'Arabî*), özellikle ikinci eseri olan *Arap Aklının Yapısı*'nda (*Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî*), Câbirî tarihsel Arap düşüncesinin üç merkezî unsurunu belirler; bu, kendisinin eleştirildiği açıkça milliyetçi ve anakronistik bir kategoridir.[59] Beyan,[60] irfan[61] ve burhandan[62] oluşan "Arap düşüncesi"nin on birinci yüzyılda bu üç bilgi sistemi arasındaki birleşim ve etkileşim sebebiyle bir kriz yaşadığı söylenir.[63] Bu etkileşim nihaî olarak öyle bir noktaya varmıştır ki, Câbirî'nin ayrıcalıklı bilgi alanı olan burhan efsaneci, sihirci ve dolayısıyla akıldışı irfan tabiatına ve beyanın yetersiz akliliğine kurban edilmiştir.[64] Yapısal olarak dil ile bağlantılı olan beyan kendisini metinsel kısıtlamalardan

kurtaramamış, bu yüzden dilden bağımsız bir aklilik inşa edememiştir.[65] Aklın özerkliği, cevhersel yapısı ve dilsel yapılardan ayrılabilirliği üzerinde ısrar eden Câbirî, bir Wittgensteincının bu anlayışa arz edebileceği eleştirel meydan okumayı görmezden gelmekle kalmaz, daha da önemlisi, başka bir yerde İslamî ahlakî ölçüt adını verdiğim unsura kıyasla -ki bu unsur fikrî, hukukî ve kültürel geleneklerin tanımlayıcı özelliğidir- epistemik hâkimiyetin ahlakî imalarını görmezden gelir.[66]

İrfan için daha kötüsü söz konusudur. Kitabının yüz elli sayfasından fazlasını tasavvuf şeyhlerinin eserlerine ayıran Câbirî bütün bir mistik geleneği İslam'a dışarıdan girmiş olarak görüp reddeder ve kendisini İslam'da tekrarlayan İslam öncesi bir fenomen olarak yaftalar. "İslamî irfan anlayışı içerik olarak İslamî değildir, kaynak olarak Arap da değildir."[67] Akıldışı ve deney karşıtı olan irfan, doğrudan doğruya, "düşüncenin keskinleştirilmesine değil, iradenin kullanımına dayanır. İrfanın iradeyi aklın yerine geçirdiği söylenebilir."[68] Arif "bir tedirginlik ve hayal kırıklığı duygusundan hareket eder ve kendisini içine atılmış bulduğu gerçekliğe doğru ilerler... Böylece hayatta tek bulduğu, rahatsız edici ve üzücü şeydir."[69] Câbirî kadar bilgili bir İslam yorumcusunun arifi, evreni sadece "bütünüyle kötü" olarak görebilen, "kuşatılmış ve köleleşmiş" biri, aslî endişesi "evrendeki kötülük olan" biri olarak tanımlayabilmesi hayret vericidir.[70]

Bu özet Câbirî'nin Kantçı temellerini göstermeye yeter; ancak daha özelde, özgür aklî iradeden ve ondan türeyen olumsuz özgürlük anlayışından, modern öznenin kutsal türbesini yapmış olan ve yapmaya devam eden temelleri de ortaya çıkarmaktadır. Câbirî'nin irfana saldırısı, onun *turâs*ın / mirasın yeraltındaki "hakiki akıl formları"nı kazıp çıkarma ilan edilmiş projesiyle sınırlandırılırsa, yanlış anlaşılacaktır. Bu saldırısı, kendisinin programının olduğunu iddia ettiği "epistemolojik proje" ile de sınırlı değildir.[71] Bilakis onun irfana ve "kölemsi ve kuşatılmış" zihniyetine yönelik saldırısı, İslam

kültürünün ayırt edici özelliklerinden biri olan bireyleşmiş olumlu özgürlük kavramı dediğim şeye saldırıya varır.[72] Isaiah Berlin'in kabusu, Sovyet (ve dolayısıyla devletin dikte ettiği) ideolojik olumlu özgürlük anlayışı iken,[73] Câbirî'nin ana düşmanı bu özgürlüğün *tasavvufî kullanımı*dır, ki bu kullanım bir zamanlar tam bir alışkanlığa varmış idi.[74] Onun kin dolu saldırısı tabii ki bütün bir irfan fenomenini gayr-i meşru hâle getirmeyi amaçlıyordu, ama aynı zamanda Câbirî'nin olumsuz özgürlüğün liberal biçimlerini sorgusuz şekilde kabul ettiğini de ifşa etmektedir. İşte tam bu bağlantı noktasında, olumlu ve olumsuz özgürlük kavramlarının çarpışmaya başladığı noktada, Taha'nın felsefesi hemşehrisinin felsefesinden köklü biçimde nitel olarak ayrılmaktadır. Özneliğin oluşumu konusunda, olumlu ve olumsuz anlayışların felsefî sistemlerin merkezinde durduğunu ve dolayısıyla onları belirlediğini kabul edersek, Câbirî ile Taha arasındaki en temel ve hayatî farklılığın tam da bu noktada bulunduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca, Câbirî'den kendisinin projesine ilişkin Batılı özeleştiri imalarına dair bir şey duymuyoruz (Câbirî'nin kendi projesine hiç özeleştiri yönelttiğine rastlamıyoruz). Taha'nın kullandığı bütün bir genelde Avrupalı (ama özelde Fransız) eleştiri repertuarı -ki Câbirî'nin kültürel ve dilsel olarak ulaşabileceği bir eleştiridir- onun eserinde bir kara deliktir, bütün bir projeyi eski ve hükümsüz kılabilme potansiyeline sahip bir kara deliktir. Frankfurt Okulu'nun kalıcı katkıları bir yana, Fransız sosyoloji ve antropoloji ekollerinin sunduğu fiilen ve potansiyel olarak güçlü eleştiriden hiç yararlanmama değilse dahi, çok az yararlanma söz konusudur. Ferah Antûn ile Ahmed Emîn'in gelişmiş ve incelmiş bir versiyonu olan Câbirî, moderniteye yakalanmış olarak kalmıştır. Ancak Câbirî'den birkaç on yıl önce yazmış olan Emîn ve daha eski olan Antûn'un, en azından böyle yakalanmalarının bir mazeretleri vardır.

Câbirî'nin öne sürdüğü iddianın hem tarihyazımsal anlatılarını hem de yapısını değerlendirebilmek için gereken zemin

fazlasıyla mevcuttur. Aslında bu anlatıların çoğu ve çok sayıda büyük kapsamlı iddia inceleme karşısında tutunamamaktadır. Taha sonraki bölümlerde bu problematiklerin pek çoğunu ortaya sereceği için,[75] burada Câbirî üzerinde daha fazla durmayacağım. Ancak Câbirî'nin yazıları, Taha'nın sorguladığı hem Arap-İslamî hem de Batılı modernite anlayışlarının temel problemlerini temsil etmektedir. Taha'nın projesini daha iyi takdir edebilmek için, o hâlde, ilk olarak bu problemleri Câbirî'nin hem çok bilgili hem de tutarsız *Arap Ahlakî Aklı*'nda (*el-'Aklü'l-Ahlakiyyü'l-'Arabî*) açıkça sergilendiği şekliyle incelememiz iyi olacaktır.[76]

Bu eserin merkezî fikri "Arap kültüründeki ahlakî düşünce tarihinin... henüz yazılmamış olmasıdır."[77] Câbirî'nin kendisinin ansiklopedik ikilisi *Arap Aklının Eleştirisi*'ni çoktan yayınlamış olduğunu dikkate alacak olursak, bu -zamanla açıklığa kavuşturulacak sebeplerle- oldukça dikkat çekici bir deklarasyondur. *Arap Ahlakî Aklı*'ndaki bir diğer temsilci motif, diğerlerinde olduğu gibi, "Arap kültürü"nün 656-661'deki "Büyük Sivil Savaş"tan beri bir "değer krizi"nden muzdarip olmasıdır. Bu kriz "değerler krizini üreten çatışmada yardım olarak aranan... yabancı değerlerin"[78] sızmasına "kapıyı açan" bir krizdir. Yine Câbirî der ki bu kriz yedinci yüzyılda yaşanmasına rağmen, "asırlar boyu yaşamaya devam etmiştir."[79] Dahası o, bu kriz sebebiyle "dinî değerlerin kendisinin ve dinin siyasetin öznesi hâline geldiğini"[80] varsayar. Böylece "kriz" ve "çatışma" sadece "Arap düşüncesi"nin temellerini tanımlamakla kalmaz,[81] -onları evrensel ve tarih ötesi özlere dönüştürmek suretiyle-, bu düşüncenin niçin evvelemirde "yabancı yardım"a ihtiyaç duyduğunu da açıklar.

Câbirî'nin belirlediği yabancı unsurlardan birisi onun Fars etkisi dediği şeydir. Düzinelerce sayfada o bu "etki"nin sert bir eleştirisini öne sürer; bu, ahlakî değil, siyasî meşgale kokan bir eleştiridir. Aslında *Arap Ahlakî Aklı*'nı okurken, Câbirî'nin muhtemelen ahlak hakkında bir kitap yazma niyetinde oldu-

ğu kolayca unutulabilir. Örneğin onun bu etkiyi lanetlemesi, milliyetçi şovenizm kokmaktadır: Fars düşüncesi "olumsuz" olarak görülmektedir, çünkü "Arap düşüncesi"ne otoriterlik ve zorbalığı soktuğu,[82] Müslümanlara din ve devletin birliğini ve Allah'a ve halifeye itaatin birliğini getirdiği[83] söylenmektedir. Bu da "irade hürriyetinin askıya alınması"na götürmüş, Fars imparatorluk değerlerinin (*kıyem kisrâviyye*) "Erdemli Şehri işgal etmesi"ne izin vermiştir, ki bu da Fârâbî'nin aynı adlı teorisine açık bir işarettir.[84]

Arap Aklının Yapısı'nda, Câbirî'nin Grek akılcılığını, özellikle Aristocu şekliyle savunduğunu zaten görmüştük. *Arap Ahlakî Aklı*'nın çoğunda, Câbirî aynı gayenin peşinden koşar ve Greklerin ahlakı akla dayandırmasına rağmen, İslam'daki "Araplar'ın ahlak için hangi temellerin seçileceği meselesini karara bağlayamadıklarını" iddia eder.[85] Bu kararsızlığın sebebi "fikrî dinamizm"in Arap düşüncesinde gayr-i mevcut ve bu büyük oranda sûfîler sebebiyledir;[86] bu da benzer şekilde daha önceden ayrıntılı olarak *Arap Aklının Yapısı*'nda ele alınmış bir temadır. Câbirî'ye göre, sûfîler ahlaklarını aklî ve mantıksal analize değil, irfana dayandırırlar. Onların benlik teknolojileri (bir örf inşası doğuran *edebü's-sülûk* / davranış adabı) olarak isimlendirilebilecek şeyleri Câbirî'ye göre bir ahlak nazariyesi veya diskursif / gidimli değeri olan bir aklî temellendirme oluşturmaz. Câbirî'ye göre önemli olan, görünen o ki, kültürel pratik olarak ahlak değil ya da bireysel ve toplumsal benliğe ilişkin *toplumsal* ve *uygulamalı* bir ahlak teknolojisi değil, bir ahlak teorisi ve teorik olarak dile getirilmiş bir söylemdir. Taha'ya göre Câbirî'nin ayırt edici şekilde *logos*u / aklı, irfana veya amele / ahlakî pratiğe üstün tutması sadece fikrî bir sıkıntı kaynağı değildir; Taha bu üstün tutma tavrını, akliliğin diri ve güçlü biçimlerine, kabuk bağlamış bir ahlakî değer sistemi (kendisinin "desteklenmiş [*müeyyed*] aklilik" dediği şey) içinde konumlanmış aklilik biçimlerine karşı çıkan ve gölge düşüren hâkim Batılı söylemin bir belirtisi ve

uzantısı olarak görür. Bu da Taha'nın eserlerinin başından sonuna kadar, "söz / konuşma kültürü"-"amel / eylem kültürü" dediği ayrım -ki genel felsefesine nispetle bir anahtardır- üzerinde niçin ısrar ettiğini açıklamaktadır. (Şunu hemen belirtmeliyim ki "*amel*"i çevirirken *praksoloji* terimini kasıtlı olarak kullanmıyorum, çünkü praksoloji insanî eylem ve davranışı inceleme ve araştırma konusu yapar. İnsanî eylemi incelemek bir şey, insanî eylemi sistematik bir ahlak eğitimi tekniği olarak tavsiye etmek başka bir şeydir. Şu hâlde *praxis* / *amel*, tavsiye edici ve icracıdır, *praksoloji* ise deskriptif / tasvirci ve analitiktir / tahlilcidir.)

Câbirî'nin anlatısında, tasavvufa ve Farslara ait değerler, başarılı şekilde Yunan "mutluluk değerleri" ile rekabet eden ve on birinci yüzyıla kadar sahneye hâkim olmayı başaran sefalet ve zorbalığın değerleridir; on birinci yüzyıla kadar, çünkü o çağda yazarlar "gecikmiş biçimde" Yunan etkisiyle "ahlak hakkında eserler" yazmaya başlamıştır.[87] Kitapta oldukça geç biçimde, Câbirî "Arap ahlakı" üzerindeki bir başka geciktirici etkiden bahseder; bu, İslam öncesi dönemde ve erken İslamî dönemde Araplara ait olan *mürüvvet* / yiğitlik kavramıdır. Bu, bileşik ve karmaşık bir kavram olup cömertliği, tedbirliliği, başkalarına yardım etmeyi, örnek davranış tesis etmeyi, yiğitliği vs. içerir. Ona göre gerçekte bu, ahlakla ilgisizdir, çünkü ahlakî davranış gibi görünmekle beraber, her zaman değilse dahi genelde, toplumsal konuma ve saygınlığa hizmet etmektedir.[88] Bu Arap *mürüvvet*inin / yiğitliğinin "teorik olarak temellendirilmemiş" olması -Câbirî ahlak nazariyesini sayabilmek için sırada / düzgün durmasını istemektedir-, bir anlığına, bize *mürüvvet*in bir benlik teknolojisinden -Gazâlî ve Foucault'nun kastettiği anlamda bir benlik teknolojisindenyoksun olduğunu sanma sebebi verebilir. Ancak söz konusu olan bu değildir, çünkü Câbirî tasavvuf yolunu sarsılmaz bir önyargıyla reddeder ve onların özneleştirme tekniklerini, hele de bu tekniklerin icradaki etkilerini hiç mi hiç takdir edemez.

Böylece Yunan ahlakı dışındaki her şeyi küçültme tavrı, Câbirî'nin projesinin özü ve cevheridir. O, tahmin edilebileceği üzere, bize der ki: Yunan ahlakı, "şekilde Yunan, ama içerikte insanîdir." "Bu yüzden" diye devam eder, "bu kitabın başlığı şu şekilde okunabilir: *Yunan'da Hâkim Olan ve Yunan'dan Gelen Ahlak İlmini İslamî Bir İlim Nasıl Yaparız?*"[89]

Câbirî *Arap Ahlakî Aklı*'nda bu anahtar soruyu soruncaya kadar, toplamda 630 sayfa olan kitabın 570 sayfasını Yunan dışındaki bütün söylemleri ahlakî teoriler olarak görmeye uygun olmadığını söyleyerek reddetmek için harcar. Fars, tasavvufî ve "Arap" unsurları reddettiği gibi, bilhassa Gazâlî'yi ve fıkhî söylemi de reddeder.[90] Böylece o, fıkhî söylemi sadece şekilci olarak görür[91] ve Gazâlî'nin eserlerini "Arap kültüründeki değerler sistemi üzerinde aşırı bir uyuşturucu (*tahdîr*) etkisi olan" bir afyon olarak görür.[92] Bu eleştirilerin eğilimini dikkate alarak, Câbirî'nin eserinin geri kalanında Yunan ahlakının nasıl İslamileştirilebileceğini bize göstermesini bekleyebiliriz.

Bunun yerine, Câbirî ahlakın en gerçek tezahürü olan Kur'ân hakkında nispeten uzun bir bahse koyulur, çünkü bu kutsal kitap aslî olarak "iyi fiiller (*amel-i sâlih*)"[93] ve "kamusal iyi (*maslahat*)" ile ilgilidir. Sünnetle birlikte Kur'ân "Müslümana hayatta her zaman kılavuzluk eden değerleri" belirlemiştir.[94] "İyi fiiller"e dayandırılmazsa, İslam ahlakı hiçbir şeydir.[95] (Burada ahlakî geriye dönüş olarak isimlendirdiğim şeyin çekiciliğini açıkça gözlemleyebiliyoruz. Bu, sonunda Câbirî'yi pek çok paradoks ve çelişkiye düşüren bir çekiciliktir. Demek istediğim şu ki, Câbirî'nin çalışması hâkim olgu-değer ayrımı[96] sebebiyle on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren var olan Arap-İslam düşüncesini yansıtmaktadır.)

Câbirî daha sonra, eseri gerçek "İslam ahlakı" niteliğini taşıyan bir yazarı sonunda bulduğunu ilan ederek okuyucuyu daha da şaşırtır.[97] (Şu da aynı oranda şaşırtıcıdır ki kitabın bu noktasında [ss. 593 vd.] bir açıklama yapmaksızın "Arap

ahlakı" ve "Arap düşüncesi" yerine "İslam ahlakı" ve "İslam düşüncesi" tabirleri kullanılır.) Bu "keşfedilen" yazar, seçkin fakih 'İzz bin 'Abdisselâm'dan başkası değildir. Câbirî bu fakihi, Şam'da doğmuş olmasına rağmen, Şâtıbî gibi, "soy bakımından Mağripli" sayar.[98] Tabii ki, 'İzz bin 'Abdisselâm'ın Memluk sultanlarına hâkimiyeti değilse de, şiddetli muhalefeti onu Câbirî'nin favorisi yapmaktadır, çünkü bu fakih sultanların karşısına dikilmek suretiyle "Doğulu despotizme / zorbalığa" karşı dikkate değer bir direniş sergilemiştir. "Doğulu zorbalık", Câbirî'nin eserinin her yerinde ima edilen bir kavramdır. Ancak bu fakihi ahlakî söylemin timsali kılmanın sebebi onun eserinin, evvelemirde Kur'ânî ilkeler olan sâlih ameli / iyi fiilleri ve maslahatı / kamusal iyiyi yeterli şekilde kuramsallaştırmasıdır. Müslümanların çevresinde ürettiği bütün bir tefsir geleneği ile birlikte Kur'ân'ın kendisi, -fıkhın sayıldığı gibi- niçin kendi başına bir ahlak teorisi sayılmamaktadır? Bu, Câbirî'nin sormadığı bir sorudur. Bir başka deyişle, Kur'ân'a niçin 'İzz bin 'Abdisselâm aracılığıyla gidilmektedir? Câbirî, 'İzz bin 'Abdisselâm'ı kendisinden önce ve sonra gelen daha başka pek çok fakihten ayıran şeyin ne olduğunu da sormamaktadır. Oysa bu fakihlerin eserleri "hukuk", ahlak ve daha başka pek çok şeye -daha dikkat çekici değilse-, benzer katkılarda bulunmuştur. Bu, Câbirî'nin dikkatinden kaçan bir başka sorudur. Bunun yerine şu açık çelişkiyi buluyoruz: "İbn 'Abdisselâm'ın eşsizliği ve özgünlüğü, bu Yunan yapısından nihaî ve köklü bir kopuşa sebep olmasında ve bunun yerine İslamî bir yapı benimsemesinde ispatlanmaktadır."[99]

Câbirî'nin gelenekle olan anlaşmazlığın asıl sebebi İslam'da veya "Arap düşüncesi"nde "ahlakın müstakil olmayıp sürekli [özelde] fıkıhla ve genelde dinî ilimlerle ilişkili olmasıdır."[100] Buna göre, bu son iddiayı ciddiye alacak olursak, İbn 'Abdisselâm'ın çalışması, ahlakî bir proje olarak, Câbirî'nin belirlediği şartı karşılamayacaktır, çünkü bir fakihtir, bir fakih olarak yaşamıştır ve uzun ve yerleşik bir fıkıh geleneği içinde, bu

geleneğin hermenötik üretimi ve tasavvufla ve daha fazlasıyla ilişkisi anlamındaki bütün araçlarıyla yazmıştır. Şimdi insaflı birine dönelim ve soralım: Bütün fıkhî ve tasavvufî söylemler -Yunan, İran ve başka kaynaklardan etkilendiği için- ahlak teorisinin, ahlak söyleminin ve ahlak uygulamasının alanı (aslında bir yatkınlık) idi ise, niçin Câbirî meseleyi ilk başta sorunsallaştırmaktadır?

Bana kalırsa, şu çıkarımdan kaçınmak zordur: Câbirî kitabında gerekli meselelerin daha açık bir tasavvurunu eserin büyük bir kısmını tamamladıktan *sonra* ancak formüle etmiştir; dolayısıyla Yunan ahlakına yaptığı gereksiz ziyaretlerden ve bu ziyaretlerin "Arap" düşüncesi içinde sebep olduğu çelişkilerden *sonra* formüle etmiştir. Bana göre Câbirî, İslam geleneği içindeki "ahlak nazariyesi"nin kelam, felsefe, fıkıh, usul, edebiyat ve daha başka ilimler de dâhil olmak üzere disiplinsel söylemlere tamamen yerleşik olduğunu gecikmeli olarak anlamıştır. Ahlak, bu disiplinlerin her birinde değişik bir tezahür kazanır; araştırma ve uygulamanın diğer alanlarındaki kardeş tezahürlerle çok şeyi paylaşır. Bu, Câbirî'nin *Arap Aklının Eleştirisi*'nde gözden kaçırdığı ve *Arap Ahlakî Aklı*'nın ancak sonlarına doğru, gözden kaçırdığını fark ettiği şeydir. Câbirî'yi projesini bu sonraki eserinde "serüven" olarak isimlendirmeye mecbur eden şey de bu "keşif"tir; bu da eserin sonuna doğru ve girişte (muhtemelen en son yazılmıştır) yaptığı bir itiraftır.[101] Câbirî'nin -bütün bir felsefî ve fikrî ağırlığı ile birlikte- görüşünde berbat şekilde hata etmesi, modern İslam düşüncesinin, (Kur'ân'da, sünnette, İbn 'Abdisselâm'da ve daha başka sayısız kaynakta temsil edilen) *turâs*ın / mirasın ahlakî cazibesi ile Taha'nın (görünüşe göre Câbirî'nin eserinde Yunan akılcılığının temsil ettiği) Batı'nın "soyut (*mücerred*) akılcılığı" olarak isimlendirdiği şey arasında yaşadığı gerilimin dikkat çekici bir işaretinden aşağı değildir.

Modern Arap düşüncesinin "kendisini engelleyen bir bilgi efendisini sürekli tanıyan bir özneyi dile getirdiği" ve bunun

benliği -kendisinde "Avrupalının bilgi ile Arap benliği arasındaki ilişkiye öz-aracılık (*self-mediate*) ettiği- 'Öteki' olarak inşa etmeye" vardığı iddia edilmiştir. Ancak "Avrupalının bu ilave aracılığı modern Arap'a bilgi ve dolayısıyla efendilik ve esaslı varlık bahşedebilir."[102] Bu şüphesiz doğru olmakla beraber, madalyonun sadece bir yüzüdür. Diğer yüz bu görüşle büyük bir gerilim içindedir, çünkü Câbirî'nin *Arap Ahlakî Aklı*'nda gördüğümüz gibi, iş başında olan iki benlik vardır: 1) Avrupalı seküler benlik ve 2) soyağacı ve düşünce yapısı insanbiçimci olmayan ve seküler olmayan daha derin bir benlikten neşet eden İslamî bir benlik. Bu benlik özgürlüğün olumsuz biçimlerini bilinçli şekilde reddeder ve güçlü, ama devletsiz olumlu biçimleri benimser.[103] Câbirî'nin çalışması Butrus el-Bustânî ve Corcî Zeydân ile başlayan ve Ahmed Emîn, Hasan Hanefî ve daha pek çok isimle devam eden bir akımın zirvesidir. Bu akım sadece bireysel bir düşünürün üretimi olarak değil, bu düalizmin olgun bir biçimini ön plana getiren fikrî bir proje veya bir düşünce yapısı olarak görülmelidir. Câbirî'nin *Arap Ahlakî Aklı* kitabı, bu ikili düalizmin muhtemelen en güçlü ve en beliğ ifadesidir. Taha bu ikili düalizmi, sadece ahlakî bir İslamî benliği kabul etme lehinde kategorik olarak reddeder.

Taha'nın projesine imkân şartlarını veren de kesinlikle bu ikili düalizmdir. Taha, modern projedeki yarık ve çatlakların ahlakînin dönüşüne izin verdiği ve ahlakînin bu yarık ve çatlaklardan izin almadan delip geçtiği geç bir modernitede ortaya çıkmaktadır. Avrupa'nın baskın liberalizmi ve sekülerizmi 1850 ile 1950 arasında İslamî değerleri silmeye başlamışsa, Taha'nın felsefî projesi daha sonra gelen, ama hem tezi (sömürgeciliği) hem de antitezi (siyasal İslamcılığı) reddeden sentezdir. Son olarak Taha'nınki, İslamî ahlakî zamanı bizim kolaylıkla post-modern bir eleştiri, mükemmel bir ahlak felsefesi olarak niteleyebileceğimiz şey için diriltmeye ve yararlanmaya çalışan zamansal olarak modern bir projedir.

VI

Bütün sistemli filozofların eserleri gibi, Taha'nın kitaplarından her biri, kendisi de bir alt tezler zincirine bölünen belli bir tez etrafında oluşturulmuştur. Bu alt tezleri argümanlar destekler, bu argümanlar da daha başka argümanlara ve alt argümanlara vs. bölünür. Dolayısıyla Taha'nın diskursif / gidimli hareket tarzı şekil ve yapı bakımından piramitsidir. Bir konu hakkında ne kadar çok yazarsa, iddianın temeli o kadar genişlemektedir, eğer bir varsayımı temellendirmekten veya muhtemel bir itirazı çürütmekten başka bir amaçla böyle değilse. Onun üslubu diskursif / gidimli ile diyalektiği birleştirir, böylece açıklama ve tafsilatlı olarak ortaya koyma ile farazî bir muhatap ile yapılan diyalektik çarpışma arasında sürekli ve kalıcı bir senteze ulaşılır. Bu muhatabı modern öncesi İslamî metinlerde ortaya çıkarmak çok zaman zor iken, Taha'nın çağdaş fikrî rakiplerini tespit etmek nispeten kolaydır. Kimi zaman onları ismen zikreder, ama kimlik tespitinin yapılamayışı tartışmanın yoğunluğunu ve kendisinin *hivâr* (diyalog, tartışma) dediği şeye döktüğü diyalektik enerjiyi gizleyemez. Diyalog onun felsefî-ahlakî projesinin köşe taşlarından biridir ve -Habermasçı anlamda- sadece bir iletişim biçimi değil, özneyi *icra eden esaslı bir* teknoloji de oluşturur.[104] Çünkü *hivâr* sadece ahlakî bir tartışma değil, aynı zamanda, bir epistemolojik üretim biçimi olan eyleme dayanmak için eğitilen ahlakî özneyi gerektiren bir tartışmadır.[105]

Taha'yı İngilizce konuşan okuyucuya sunarken, zor tercihlerde bulunmak zorunda kaldım. Tek bir monograf kapsamı ve ölçeği içinde, onun argümanlarının sadece ana hatlarını yakalamayı ve yansıtmayı umabilirim. Kimi zamanlar argümanlarını özetlemek ve ikincil bir tabiata sahip alt argümanları görmezden gelmek zorunda kaldım. O yüzden bu çalışma sadece, burada analiz ettiğim ve özetlediğim metinlerin dahi tam bir anlatımı değildir; katlanarak arttığı görünen düşünce sisteminin ise daha az tam bir anlatımıdır.[106] Bu çalışmanın

aslî amacı onun felsefesinin temel ve bana göre en merkezî temalarını sunmaktır. Kendim bir eleştirmen olarak, Taha ile pek çok önemli konuda çatışıyorum, ancak bu çalışmanın amacı onun eserlerine ilişkin bir eleştiri sunmaktan ziyade, onlara dair "bir okuma" sunmaktır.

Ancak "okuma" asla masum bir çalışma değildir. Pek çok hacimli cildi süzerek bu monografa dâhil etmek için, Taha'yı seçmeci şekilde sunmayı tercih ettim, aynı zamanda, çözümlemek için seçtiğim kitaplardan her birinin birleştirici argümancı yapısını yakından izlemeye devam ettim. Bununla beraber, çok zaman detayları atlamak zorunda kaldım, bunu beni yapmaya mecbur eden ise yer sınırlılıkları ve daha başka pratik mülahazalardır. Bu da ekonomi eylemlerinin ve seçmeci tahsislerin sadece öznel tercihlere inmediği, bilakis özel bir yorum eylemi olarak kendi temsilimi belirlediği anlamına gelmektedir. Bazı zamanlar, ben de belli argümanların sadece ana hattını sunmayı tercih ettim, temellendirmelerinin çoğunu kendi anlatımım dışında bıraktım. Böyle yaparken, zorunlu olduğunda kendi sunum ekonomime işaret ettim ve filozofumuzun eldeki konu hakkında detaylı açıklamada bulunduğunu belirttim.

Kaba özet ile aşırı detay arasında bir denge tutturmaya çalışırken, diskursif / gidimli bir açıklama olarak isimlendirdiğim şeyi de tercih ettim ve onun sentetik mukabiline dayanmamı en aza indirdim. Bir sentetik açıklama -Taha'nın fikirlerine anlaşılır bir giriş yazmanın ekonomik ve daha kolay bir yolu olmakla beraber-, tabiatı gereği, onun benimsediği *argümanların biçimlerini ve süreçlerini* gösterme kabiliyetinden yoksundur, formun çoğunu resmin dışında bırakır. Diğer taraftan, diskursif / gidimli bir açıklama okuyucunun Taha'nın düşünce izini takip etmesine, argümanlarını nasıl ortaya koyduğunu ve ayrıntılı süreçler ve dikkatli ve incelikli yöntemleri aracılığıyla konusunu nasıl ele aldığını görmesine imkân sağlar. Bir başka deyişle, onun düşüncesinin içeriğini sunmayı ve

gerekli olduğunda eleştiri ve değerlendirme olmadan yararlanmayı yeterli görmedim. Ayrıca onun argümanlarının *biçimlerini* ve diskursif / gidimsel stratejilerinin evrilme şeklini de tasvir etmek istedim. Genel olarak, sanırım, diskursif / gidimsel bir anlatımın bu kitabın okuyucusu ile Taha'nın kendi eserleri arasındaki mesafeyi kısaltma avantajı vardır.

Taha'nın açık ve ilan edilmiş amacı, *turâs* / miras ve modernite hakkındaki yüzyıllık tartışmalar içinde sorulan yeni ve eski soruları cevaplayan bir İslamî felsefî sistem inşa etmektir. Onun amacı *sistemli* bir düşünce yapısı üretmeyi gerekli kıldığı için, baştan başlamalıdır, felsefî varsayımları oluşturan belli kabullerin (*müsellemât*) incelenmesinden başlamalıdır. Taha'nın kelimenin her anlamında melez olan sistemi, yeni bir düşünceler harmanı sunan bir sözcük dağarcığı seçimi ile yerinde bir şekilde başlar. Bu düşünceleri ne klasik fikrî İslamî gelenekler ne de modern söylem sağlayabilir.[107] Örneğin, modernitede -siyasî teoloji gibi- yeni bir teoloji biçiminin ortaya çıkışı İslamî teolojilerle verimli bir karşılaştırma alanına sebep oluyor, bu teolojiler ister kelam ister tasavvuf mirasları olsun fark etmez.[108] Bu felsefî anlamda üretken karşılaştırmayla olan geniş uğraş, bugünün İslam dünyasında genelde benzersizdir, bu yüzden kendine has sözlüksel ve teknik felsefî bir repertuar gerektirir. Bu demek oluyor ki yeni veya önceden var olan, ama gözden geçirilip düzeltilmiş kavramların, önceden var olan kavramların mutat değilse de, hâkim olan anlamlarından ayırt edilmeleri için, yeniden adlandırılması ve yeniden işaret edilmesi gerekir; böylece kısmen gözden geçirilmiş kavramlar dahi yeni kimlikler kazanabilir ve böylece, özel bir analitik iş yapması beklenir.

Bu yüzden Taha ile uğraşmak, aynı zamanda yeni bir felsefî sözlük zorluğunu hesaba katmak demektir. Bu zorluğun tadı -yine seküler ve dinî teolojiler bağlamında- onlar arasında yaptığı sürekli ayrımlarda görünebilir, her teolojide kendi terminolojik adlandırmasını verir. İslamî anlayış kendi

Aydınlanma ötekisi ışığında ayrı bir anlam kazanır ve böylece örneğin *teşhîd* terimi [gayb âlemine ait olanı / metafizik olanı, şehadet / fizik âlemine indirgeme], kendisini *tağyîb*den [şehadet âlemine ait olanı / fizik olanı, gayb âlemine / metafizik âleme indirgeme], yani seküler ötekinin pratiklerinden, ayırt eden özel karakteristikleri dile getirmek için vazedilmiştir.[109] Şunu söylemeye gerek yoktur: Taha, Aydınlanmacı seküler teolojinin ötekisinin, esaslı şekilde, yaygın *teşhîdî* âlem anlayışı olduğunun -bu, İslam'ın ve ilişkili olduğu Afrikalı-Asyalı unsurların ürettiği ve modernitenin ortaya çıkışından önce yüzyıllar boyunca kullandığı bir anlayıştır- tamamen farkındadır. Mesele şu ki Taha'ya göre, bir düşüncenin yan anlamlarındaki bir farklılığı ifade etmek için ayrı bir terim vazetmek gerekir, çünkü bir kavramın yapısındaki değişiklik, revize edilmiş felsefî ifade yöntemleri ve süreçleri gerektirir. Dil, sadece düşünceyi ifade eden bir araç değildir, sadece fikirleri formüle aracı da değildir; bilakis dil, düşünceyi oluşturur. Dil asla nötr değildir. Taha bu dil anlayışını gerçek ve özgün bir İslam düşüncesinin inşası için özellikle hayatî görür. Bu anlayış eşzamanlı olarak Avrupalı kavramları ve bilgi biçimlerinin egemenliğini bertaraf eder.[110] Bu aynı zamanda Taha'nın modernitedeki İslam'ın gündeme getirdiği hayatî sorulara felsefî cevaplar sunma işiyle meşgul olmadığı, projesinin gerçekte ikinci, ama eşit derece zorlu bir kaynağı, yani sürekli böylesi cevapları üretme işiyle meşgul üretken bir motor işlevi gören felsefî bir sözcük dağarcığını harekete geçirdiği anlamına gelmektedir. Dil asla nötr değilse, her bir merkezî felsefî soru kendi kavramlar dizisini ve söz dağarcığını gerektirir.

Taha asla ağdalı olmayan ve laf kalabalığı içermeyen bir anlatım üslubu benimser, ancak bu üslup kesinlikle engindir ve ayrıntılı ve incelikli bir analiz tutkusu arz eder. Bazen ve görünüşte gereksiz biçimde, bazı iddialar tekrar edilir, ancak bu genelde argümanlarının yoğun biçimde birbirine bağlantılı olması sebebiyledir. Taha'nın söyleminin, alt ve çok küçük

argümanlar seline rağmen, sıkı bir şekilde birbiriyle bağlantılı olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bu muhtemelen onun kitaplarında her bölümü düzenli şekilde özetlemesinin ve okuyucuya bir bölümden diğerine geçerken açık ve mantıksal bir akış sunmasının sebebidir.[111]

Taha'nın anlatım biçimi ve yeni terimler vazetme tutkusu ışığında, onun tezinin temel iddialarını yansıtmaya çalıştım, bunu yaparken elimden geldiğince okuyucuyu onun ince felsefî analizler sağanağından uzak tutmaya çalıştım. Onun sisteminin anahtar fikirlerine ulaşma uğruna yapılan bu özetleme işine, önemsiz uydurma sözcüklerin hazfedilmesi eşlik etmiştir. Vazedilmiş bir teknik terim daha ileri analiz ve tartışmaya götürmediğinde, okuyucuyu uydurma sözcükle yormaksızın özünü sunmaya çalıştım.

VII

Son olarak, bu kitabı oluşturan bölümlerden ve konularından birkaç kelimeyle bahsetmek istiyorum. Taha'nın erken dönem formasyonunu şekillendiren iki ana fikrî çevre vardır: Birincisi doğup büyüdüğü ve Sorbonne'daki lisansüstü eğitiminden sonra döndüğü Fas'tır.[112] Ancak bu "yerel" tecrübe aynı türden değildir. Onun birinci kısmını, yeni ortaya çıkan bir ulus devlette, özellikle sözde sömürge sonrası el-Cedide (doğum yeri [1944]) ve yüksek öğrenimini tamamladığı Kazablanka çevresinde yaşamak olarak düşünmeliyiz.[113] İkinci kısma, Fransa'dan döndükten sonra, yakındaki Rabat şehrinde profesör olarak yaşadığı tecrübe hâkimdir. Bu tecrübe onun bir filozof olarak tepkilerini şekillendirmiştir. V. Muhammed Üniversitesi'nde mantık ve dil felsefesi içeren bir müfredat okutan ilk kişi değilse de, ilk kişilerdendir. Böylesi konuları okutmakta garip bir şey olmaması gerekir, ancak 1970'lerde ve 1980'lerde yirmi yıldan fazla maruz bırakıldığı soyutlanmadan hareketle, görünüşe göre, böylesi bir gariplik vardı. Bu, onun bir yazar olarak neredeyse uyuşukluğa

karşılık gelen bir dönemidir.[114] O yıllarda, güçlü bir sol ve daha güçlü bir liberal ve modernleştirici çevrenin 1970'lerde ve 1980'lerde üniversiteye hâkim olduğu söylenebilir. Hocalığı sırasında Taha, mantık ve dil felsefesini önemli ölçüde tasavvuf düşüncesi ve eylem felsefesi ile birleştirmiş ve İslam'daki neredeyse bin yıllık tasavvuf geleneklerine dayanmıştır. Bu terkip onu eşsiz bir ses kılmıştır. Bu ses de onu uzun zaman boyunca soyutlanmaya tevdi etmiş ve ona karşı lanetleme değilse, ince ayrımcılık biçimlerini kışkırtmıştır. Bu çevredeki en güçlü kişilerden birisinin, kendisinden yaşça küçük meslektaşına hiç destek olmuş görünmeyen Câbirî olması rastlantı değildir. Ancak soyutlanma Taha'nın kararlığını zayıflatmak bir yana, güçlendirmiş görünmektedir. Nitekim bu durumu 1990'ların ortalarından sonraki müthiş fikrî üretim ve verimi ispatlamaktadır.

İkinci çevre Paris'tir. Taha Paris'te uzun ve geniş bir klasik Batılı filozoflar ve Aydınlanma düşünürleri dizisi çalışmıştır. Bu tecrübenin kendi ülkesinde geçirdiği yıllardan daha az şekillendirici ve güçlü olduğunu düşünmek hata olacaktır. Burada Taha sadece profesyonel bir mantıkçı ve işaretbilimci (*semiotician*) olmaz; Aydınlanma düşüncesinin iplerini çözer ve kendisinin projesini onlarca yıl sonra beslemeye devam eden eleştirel bir sistem geliştirir. Taha'nın geçmişi, düşüncesinin üç tane eşmerkezli halka olarak gördüğüm şeyden nasıl ışıldadığını anlamamıza yardım etmektedir. Birinci, doğrudan halka rahatlıkla Kuzey Afrikalı diyebileceğimiz şeydir; tabii bununla 1960'larda, 1970'lerde Fas, Cezayir ve Tunus'ta ortaya çıkan fikrî akımları dâhil etmeyi kastediyor isek. Şüphesiz bu ülkelerdeki, özellikle Fas ve Cezayir'deki "reformcu" projeler, sadece geniş ve önemli değil, aynı zamanda bölgedeki kültürel sahneyi şekillendirmede etkilidir. Bu, Taha'nın içinde büyüdüğü ve samimi fikrî şekillerde kendisini açıkça tecrübe ettiği bir sahnedir. İkinci halka, daha büyük Arap İslam halkasıdır. Bu halkayı fikrî olarak İslam dünyasının çeşitli bölgelerinden

pek çok düşünür tanımlamıştır. Ancak daha özelde, *Nahda*'ya katkıda bulunan ve ondan neredeyse sadece kendisi sorumlu olan Doğu Akdeniz-Mısır geleneği tanımlamıştır. Üçüncü halka ise, Aydınlanma da dâhil olmak üzere, Avrupa-Amerika modernitesidir. Taha'nın Aydınlanma ile karmaşık ve bir dereceye kadar problemli bir ilişkisi olmasına rağmen, bu üçüncü halka onun düşüncesinin en tanımlayıcı unsurudur. Bu halka, Aydınlanma'yı sorgulamayı asla bırakmamış, bunu da onu yeniden şekillendirmek ve sonunda, bana göre, ahlakileştirilmiş bir alternatif ile değiştirmek için yapmıştır.

Bu halkaları akılda tutarak Taha'nın daha büyük projesinin dış çizgilerini ve dolayısıyla bu elinizdeki çalışmanın diskurfis / gidimli stratejini anlayabiliriz. Buna göre Birinci Bölüm, birinci ve ikinci eşmerkezli daire ile ilgilidir ve Taha'nın projesini *turâs*ın / mirasın alanı ve problemleri içine konumlandırır, onun metodolojik ve teorik yaklaşımlarını özetler. Taha işte burada, kendisini meşgul eden bir projenin ana hatlarını çizer. İkinci Bölüm, modernitenin ruhu olarak isimlendirdiği şeyle, üçüncü ve son daire modern projenin özü ile ilgilidir. Burada filozofumuzun hem eleştirisinin yaratıcı tabiatını hem de moderniteye ve Aydınlanma'ya ilişkin anlayışına ve onlara yönelik çözümlerine sıkıntı veren sorunsalları göreceğiz. Üçüncü Bölüm'de Kur'ân dilbilimine ve küreselleşmeye yoğunlaşacağız, bunu da Taha'nın kendisinin düşüncesinin modernitenin ruhunun İslamî bir uygulamasını sunduğunu göstermeye çalıştığı iki vak'a araştırması olarak yapacağım. Böylece bu bölüm önceki bölüme reaksiyon göstermekte ve onunla meşgul olmakta, dolayısıyla İslam ile Batılı ötekisi arasındaki diyalog için zengin bir alan yaratmaktadır. Belirtmeliyim ki diyalog tema'sı burada da tekrarlanır, ancak kendisini, bu kitabın başından sonuna ve en son yayınlananlar da dâhil olmak üzere bütün eserlerinde, öne sürer. Dördüncü Bölüm, Aydınlanma'ya döner ve onun rasyonellik / aklilik biçim ve yapısına dair, Taha'nın kendi "rehberlik edilmiş akıl (*guided*

reason) [*el-'aklü'l-müsedded*]" ve "desteklenmiş akıl (*enhanced reason*) [*el-'aklü'l-müeyyed*]" bir eleştiri formüle eder. Bu akıl biçimlerinin ağırlıklı biçimde şeriata ve özellikle tasavvufa dayanan, epistemolojik olarak önce olan kavramlar kümesinden kaynaklandığı da görülecektir. Beşinci ve Altıncı Bölüm'de, Taha'nın eleştirel baskınını incelemeye devam edeceğiz -dinden, maddecilikten ve sekülerizmden (ya da seküler teolojiden) liberalizme (ya da liberal teolojiye), teknolojiye / tekniğe ve vesayete uzanan bir dizi merkezî kavramı araştıracağız. Altıncı Bölüm'de, özellikle, Taha'nın modern siyaset kavramına ilişkin sistematik eleştirisini araştıracağız. Bu eleştiri onu özneliğe, insan kavramına, birey kavramına ve ahlaklı toplum kavramına dair daha derin araştırmalara çekmektedir.

İster aklın tekniklerini ister akliliğin yapısını ister "modernitenin ruhu"nu tartışalım, Taha'nın bütün bir projesinin temelinde özne ve özneliğin oluşumunun yattığını unutmasak iyi ederiz. Batılı özneleştirme biçimleri Taha'ya bir eleştiri hedefi sağlamakla beraber, onun projesi bir insan kavramı inşa etmek için gereken yöntem ve teknikleri oluşturmak amacıyla bu eleştirel sınırların ötesine geçer. Bu yapıcı boyut, yani benim palyatif dediğim şey, sonuçta tartışılacaktır; bu da çalışmasında söz konusu olan şeyi ön plana getirecek uygun bir sondur.

Taha'nın genel ahlak projesinin gelişimini yansıtan bu kitap aşağıdaki şemaya göre ilerlemektedir: (1) Çağdaş Arap düşüncesi *turâs*ı / mirası perişan etmiştir, bunun da önemli oranda sebebi kendisine özerk bir epistemolojik alan oluşturamamasıdır. (2) Bu düşüncenin şimdisini ve geleceğini yeniden düşünmenin yeni bir yöntemini kurmak bir önceliktir. (3) Bu metodolojik kördüğüm ve çözümsüzlük, modernitenin ruhunun yanlış anlaşılan bir Batılı uygulamasına sorgusuz-sualsiz dayanmaktır. (4) Bu ruh, başka türlü evrensel olarak geçerli ve tarih ötesidir. (5) Ruhun birçok modernite üretebilme potansiyeli vardır; İslamî modernite en azından biridir. (6) Beklenen İslamî modernite mevcut Batılı mukabilinden ah-

laka tanımlayıcı özelliği olarak vurgusu yönünden farklılık arz eder. (7) Bu ahlak, dinden ve hatta siyasetten ayrılmaz. (8) İslam vahyedilmiş bir din olarak bu türden bir moderniteyi tesis edebilir. (9) İslam modernitesi (a) Batı modernitesine düzeltmeler ve (b) bu dünyanın üstünde değil, *içinde* yaşamak için daha sağlıklı bir yaşam biçimi ve hareket tarzı önerir. (10) Bu moderniteyi gerçekleştirmek için, esasen farklı bir insan kavramı teşvik edilmeli ve geliştirilmelidir.

Dolayısıyla bu proje üç temel alana kendini sabitlemek suretiyle ilerler. Bu alanlara tanısal-etiyolojik, tedavisel-palyatif ve teknolojik-ahlakî adını vereceğim. Şimdi bildiğimiz moderniteye ait olan bu üçlüden birincisi, çözülmesi gereken, yapılamıyorsa terk edilmesi gereken sorunsaldır. İkincisi, yeni bir anlaşılabilir insan kavramını mümkün kılan arzulanan niteliklerden oluşur. Üçüncüsü ise bu yeni özneyi yaratmak için gereken teknolojileri belirler. Burada "yeni" kesinlikle benim terimimdir, zira Taha bunun yeni değil, "unutulmuş", icat edilmesi değil, diriltilmesi ve değiştirilmesi gereken bir özne olduğunu öne sürer.[115]

"İslam Geleneğini Yeniden Düşünmek"
Kavramsal Bir Çerçeve

I

1996'da yayınlanan şu anahtar makalede, yani "Geleneği Yeniden Nasıl Düşüneceğiz? (*Keyfe Nüceddidü'n-Nazara fi't-Turâs?*)"de,[116] Taha en azından yirmi yıl önce ciddiyetle başladığı[117] ve hâlâ devam eden bir fikrî projenin genel çerçevesini oluşturur. Bu makalenin analizi, bu makalenin esaslı şekilde devamını oluşturan bir başka makale ile birlikte,[118] sadece onun fikrî gündemine bir giriş ve haritalandırma sağlamakla ve böylece yapısını ve arzularını yansıtmakla kalmayacak, aynı zamanda argümantasyonunun eşsiz üslup ve yapısını gösterecektir. Bu aynı zamanda onun projesinin içinde doğduğu fikrî ortamı ve kendisinin en azından başlangıç itibarıyla aleyhinde olduğu düşünce akımlarını da ortaya çıkarır.

Tipik bir şekilde, Taha ele aldığı bir konuyu kurucu analitik unsurlarına ayırır. Dolayısıyla başlıkta yansıtılan ilgilendiği konu, dört bileşenden oluşmaktadır: gelenek (*turâs*), yeniden + düşünmek (*tecdîdü'n-nazar*), eleştiri biçimleri. Bu unsurlar

arasındaki ilişki bir mekânsal-zamansal değil, tamamen mantıksal bir düzen meselesidir. Buna göre "biçimler"den bahsetmeye veya onu tanımlamaya başlayamayız, çünkü "biçimler" mantıksal olarak diğer bileşenlere bağlıdır ve onlar olmaksızın sınırsız ve belirsiz kalır. Aynı durum *nazar / düşünce* ile ilgili olarak da geçerlidir, çünkü sözcük "geleneğe" yüklenmiştir, dolayısıyla gelenek "(yeniden) düşünmeye" özel anlamlarını ve yapısını vermektedir. Burada diğerlerine bağlı olmayan yegâne bileşen "gelenek (*turâs*)"tır; o da, tanımlandıktan sonra, bu tanım temelinde diğerlerinin araştırılmasına imkân sağlar. Ancak bu, "gelenek" akıldan ayrılabilir demek değildir; bilakis, "gelenek" akliliğin içeriklerini, biçimlerini ve yapılarını belirler; hangi aklilik türünün veya niteliğinin onunla alakalı olduğunu belirler.

Taha'ya göre, bir gelenek tanımına karşılaştırma (*mukâbele*) ve özelleştirme (*tahsîs*) yoluyla ulaşılabilir. Gelenekle karşılaştırılabilecek iki merkezî kavram vardır: kültür (*sekâfe*) ve medeniyet (*hadâra*). Ancak gelenek, bu ikisinden de -ikisi birlikte değerlendirildiğinde dahi- daha kapsamlıdır. Gelenek kültürden daha geniştir, çünkü kültürlenme bir pratik meselesi olarak itaati emreden makbul ulusal değerlere (*kıyem vataniyye*) uygun bir oluşumu temsil eder.[119] "Bir pratik meselesi olarak itaati emreden makbul ulusal değerler" önermesi esasen "muteber değerler (*kıyem mu'tebara*)" ile aynı kapıya çıkar. Bu formülasyonda, makbul olmayan şey muteber olmayandır. Buna karşılık, geleneğin bu muteber değerlerin ayrıcalıklı olarak mirasçısı olması şart değildir, çünkü gelenek "muteber olmayan", yani uygulamadan kaldırılmış ilave değerler içerebilir. Bu tabii ki geleneğin önemini azaltmaz, çünkü gelenek Taha'nın tercih ettiği ve teorik dikkatinin ağırlığını verdiği "muteber olmayışı" içerir -bu muteber olmama hâli problem arz etmediğinde-.

Benzer şekilde, gelenek medeniyetten de kapsamlıdır, zira medenileştirme fenomeni muteber olan değerlere, yani uygu-

lanması gereken makbul insanî değerlere uygun bir oluşumu temsil eder. Buna göre, medeniyet kültürden daha özeldir, çünkü her insanî değer bir "ulusal değer"dir, ancak her ulusal değer, insanî bir değer değildir.[120] Yine, gelenek bu "muteber" insanî değerlerle sınırlı değildir, çünkü gelenek, muteber olmayan ilave insanî değerler, yani artık makbul olmayan ve dolayısıyla lağvedilmiş / yürürlükten kaldırılmış (*mulğât*; *KNN, 42*) değerler içerebilir. Kavramları bu önemli yeniden tanımlayışı ile Taha, tarihsel biçimleri hem geri almayı hem de eleştirmeyi mümkün kılar. Geleneğin bu tarih ötesi anlamı, Taha'ya geleneği, eleştirel ve felsefî imkânlarla yüklü bir alan olarak ayrıcalıklı kılmasına imkân vermiştir.

Bu yüzden bir gelenek tanımı, ya kültür kavramını ya da -evleviyetle- medeniyet kavramını dikkate almaksızın oluşturulmalıdır: "Genel itibarla, Arap İslam geleneği konunun ve metinsel ve davranışsal araçların toplamını temsil eder. Bu araçlar, Arap Müslüman insanın kazanımsal veya üretimsel varlığını özel değerlere göre tanımlar. Bu değerlerden bazıları muteber kalırken diğer bazıları ilga edilir, bu ilga ister ilerleme amacıyla yapılsın ister etkili şekilde geriye dönüşe sebep olsun, fark etmez."[121] Bir başka yerde, bu tanımın bir başka varyantı şöyle görünür: "Genel itibarla, Arap İslam geleneği, konunun ve Arap İslam kültürel varlığını tanımlayan metinsel ve davranışsal araçların toplamını temsil eder. Bunlar ister aslî metinler olsun ister onlardan çıkarılmış ilkeler olsun, ister yazılı metinler ister sözlü önermeler olsun, ister açık ister gizli tavırlar olsun, ister biz bireyler veya gruplar olarak onu muteber görüp muhafaza edelim ve uygulamaya koyalım, ister onu ilga edelim ve uygulamaktan vazgeçelim, fark etmez." (*UNİT*, 59) Bu tanımın demek istediği açıkça, yakın ve uzak geçmişin ölü veya diri geleneklerini analitik ve eleştirel değerlendirmeye yeniden tâbi tutmaktır; doktrin, bilgi ve teori ile pratik ve eylem (=kazanımsal) arasında bir diyalektik yaratmaktır; son olarak ölü geleneği diriltmek veya

düzeltip gençleştirmek suretiyle "medeniyet" ve "kültür"ün geliştirdiği teorik temelleri sorgulamaktır.

Bu tanım temelinde, kültür ve medeniyeti tanımlamak artık mümkündür: "Arap İslam kültürü konunun ve -Arap Müslüman insanın kazanımsal varlığını makbul ulusal değerlere, yani uygulanması gereken muteber ulusal değerlere göre tanımlayan- metinsel ve davranışsal araçların toplamını temsil eder." ("Kazanımsal" terimi tanımsız bırakılmıştır, ancak bu bağlamda açıkça, *kesb* adlı klasik kelamî kavramı hatırlatmaktadır. *Kesb* ise yapılması veya yapılmaması kaçınılmaz şekilde özneye / faile belli bir ödül veya ceza "kazandıran" fiilleri icra etmektir. Her fiilin ölçüsü, "salih amel / iyi fiiller" tarafından tanımlanan bir ahlakî mülahazadır,[122] ancak bu eylemlerin bütünlüğü ahlakî benliğin *kesbî* bir oluşumuna sahiptir. Benzer şekilde, *muteber* kelimesi de tanımsız kalmıştır, ancak onun geleneğin karşısına çıkan problemlerin çözümünde "uygulanabilir" olan anlamına geldiğini düşünmek abartılı olmayacaktır.) "Arap İslam medeniyeti"nin tanımı aynı modeli izler, şu farkla ki makbul, muteber değerler ulusal değil, "insanî" değerlerdir. Şunu hatırlamalıyız ki "medeniyet"te bu insanî değerler asla kapsamlı ve eksiksiz değildir, çünkü geleneğin bakıp ilgilendiği bazı değerler medeniyetin kapsamının dışındadır. Açıkçası bu medeniyet tanımı, geleneğin eleştirel bir yeniden gözden geçirilmesi anlamında çağdaş olanı yeniden değerlendirmek için bir alan açmayı hedefler. Dolayısıyla medeniyet, geleneğin eleştirel gücüne tâbi olur, ama bunun tersi söz konusu değildir.

Geleneği tanımlamanın başka araçları özelleştirmedir (*tahsîs*), yani "metinsel gerçeklik (*hakîka nassiyye*)" ile olan özel bir meşguliyettir, çünkü "geleneksel metin bizim endişelerimize nispetle" en merkezîdir. Ancak "metin" kavramı, "dilbilimleri alanındaki en son çalışmaların" ön plana getirdiği en geniş anlamında anlaşılmalıdır. Metin, sadece dilsel önermeler ve konuşma hakkında değildir; aynı zamanda pratiğe,

fiillere, eylemlere ve özellikle *praxise* / amele de uzar. "Konuşma, metin olduğu kadar, fiil de metindir." Fiiller, davranışsal metinlerdir, buna karşılık konuşma, konuşma metinleridir. O hâlde metin, Müslüman Arap'ın (ister birey ister grup olsun) kesbî / kazanımsal varlığını ön plana çıkarmayı amaçlayan bir fiil veya bir konuşmadır." (*KNN*, 44) Şimdiye kadar, Taha'ya göre "kazanımsal varlığın", özne oluşumunun birincil alanını ve Taha'nın felsefî açıklamalarının merkezî sinirini ve odağını oluşturduğunu görebiliriz. "Kazanımsal varlık"; "metni", "konuşma"yı ve "fiil"i, bu açıklamaların odağında bulunan ve kendisinin *amel* olarak isimlendirdiği şeye diyalektik olarak katkıda bulunan işaretçiler olarak bir araya getirir.

Makalenin başlığının işaret ettiği projenin ikinci bileşeni ise, yenilenmenin (*tecdîd*) konusu olması gereken "düşünce veya aklî düşünce (*nazar*)"dir. Taha'nın anlayışında *nazar*, analitik ve eleştirel sınırların yaygın anlamını aşan yüklü bir kavramdır. Muhtemelen bu kavramın Taha'nın çalışmasındaki kullanımı ile Şâfi'î'nin benzer *içtihad*, *fehm* ve *tefekkür* gibi kavramsal zenginleştirmeleri arasında bir benzerlik kurulabilir.[123] Müslüman çağdaşlarını ve yakın seleflerini eleştiriye koyulan Taha, "metni düşünme"yi mevcut "okuma" pratiklerinin karşısına yerleştirir. Ona göre "okuma", ödünç alınmış ve ithal edilmiş bir yöntem olduğundan endişe (*kalak*) ve kafa karışıklığına gömülmüştür. Burada Câbirî ve Ebû Zeyd gibi modern düşünürlerin reformcu projelerine kapalı bir atıf vardır: "Bizim hâkim varsayımımız her ithâlin faydalı olduğu ispatlanıncaya kadar reddedilmesidir. Ve şu ana kadar [ithâlin], ithal edilen şeyden bağımsız yolla faydası kanıtlanmamıştır." (Bu ifadede, geleneğin Taha'nın düşüncesinde niçin en geniş halka olduğunu görebiliyoruz, zira sadece gelenek "medeniyet" ve "kültür"ün dışında yer alabilir ve dolayısıyla onlardan bağımsız olabilir.) İthal edilen şeyin faydasını ispatlamak için yine ithal edilen şeye dayanmak kısır döngüye [*musâdere âle'l-matlûb*] yol açar." (*KNN*, 45) Şu hâlde "okuma", okuyucu

ile okunan arasına giren bir öznel yorum (*te'vîl)* meselesidir. Okuyucuya "metni" yapmasına imkân verir, böylece metnin geçmişi ile şimdisi arasındaki sınırları kaldırır. Bunun yerine, metnin tarihî konumu şimdimiz ile karşılaştırılmalıdır; bu da o konumu bu şimdinin gerekliliklerine göre anlamak amacıyla yapılmalıdır. Bu karşılaştırma eylemine, Taha, düşünme adını verir. Oldukça duygusal ve değer yüklü bir yaklaşım olan okumadan farklı olarak, "düşünme", rasyonel-epistemolojik bir süreçtir. Bu yüzden ikinci ana varsayım budur: Düşünme, bir önermeyi aksi ispatlanıncaya kadar doğru sayan -ya da diğer türlü [bir önermeyi aksi ispatlanmadıkça yanlış saymayan]- birincil bir yöntemdir.

Bütün bunlar *nazar*ın, kendisinde -*nazar*ın sözlüksel ve epistemolojik türevi olan- *nazariye*nin inşa edildiği epistemolojik çerçeve olduğu sonucunda zirveye ulaşmaktadır. "Nazariye / teori; ifadelerin toplamını, belli bir alanda epistemolojik yargılara ulaşmaya yarayan tek bir diziden (*nesak*) oluşacak şekilde bazıları varsayılan, bazıları da onların türevi olan bir grup ifadedir." (*KNN*, 46) Okuma, tamamen nazariye karşıtı değilse de, teoride zayıf olmasına karşılık, *nazar* bir şeyi o şeyin bir parçası olamayan araçlarla bilmektir. Geleneksel metinle (*en-nassü't-turâsî*) olan karşılaşmada, *nazar* o metni ya metnin kendisi aracılığıyla ya da onun dışında olan araçlarla anlamaya çalışan bir yöntem ifade eder. Bununla birlikte, dışsal araçlara müracaat edildiğinde, bu araçların çelişmezlik şartını karşılar, yani metnin aslî gereklerine muhalefet etmemelidir (*lâ tuhâlifü'l-muktadayâti'l-cevheriyyete*). Burada geleneksel metnin, Arap Müslüman özneye kazanımsal varlığın (*el-vücûdü'l-kesbî*) en yüce tezahürünü sunan bir anlam tutarlılığının (*iltiâm delâlî*) ördüğü söylem ve pratikler bütünü olduğu varsayılmaktadır (*KNN*, 46).

Makalenin başlığının belirlediği üçüncü unsur *tecdîd*dir; "*yeniden* düşünme"deki "yeni"ye karşılık gelmektedir. Gerçek bir yeniden düşünmenin vazgeçilmez bir şartı, yeniden dü-

şünmeye çalıştığı epistemolojik temellerini varsayması veya tekrar etmesi gerekir. Yeniden düşünme, eski bir meseleyi veya şeyi yeni bir görme şeklidir. Yeniden düşünme, o şeyin içini dışına çıkarır veya altını üstüne getirir. Kısaca yeniden düşünme, bir ters çevirme sürecidir (*taklîb* veya *inkılâb*). Ancak, ters çevirmenin (1) keyfî olmama ve (2) özel bir akla veya akıllara dayanmış olma şartlarını yerine getirmesi gerekir. Ve "görevimiz" bir *nazar* / düşünce sistemi geliştirmek olduğundan, "meşguliyetimiz" geleneğin kendisi ile değil, geleneği incelemek anlamına gelen söylemler iledir. Dolayısıyla bu düşünce sistemi, bir eleştiri eleştirisi anlamına gelmektedir; bir başka deyişle, o sorgulama tarzının epistemolojik önyargılarının yapısının bir eleştirisidir. Bu eleştiri anlayışının, bariz şekilde sekülerist ve bariz biçimde Avrupa merkezci olan ve İslam geleneklerini keyfî biçimde, küçümsemese dahi, marjinalleştirme eğiliminde olan modern Arap İslamî reformcu söyleme yöneltildiğini söylemeye gerek yoktur (*UNİT*, 59; *HİF*, 81-85, 143-57).[124] Böylesi "reformcular" listesinin başında şüphesiz Câbirî, Arkûn, Ebû Zeyd ve Tarâbîşî gelir,[125] her ne kadar isimleri zikredilmese de.

[Yukarıda adı geçen makalenin başlığındaki] dördüncü ve en merkezî bileşen, "keyfiyet" kavramıdır, yani yeniden düşünme görevini icra etmek için gereken yöntemlerdir. Bu, "İslam Geleneğini Nasıl Yeniden Düşünmeliyiz?" sorusunda yer alan şeyin bütün bir metodolojiden azı olmadığı anlamına gelmektedir. Ve ters çevirme bu projenin özünde yattığı için, iki meselenin ele alınması gerekir: Birincisi, "düşünme"yi ters çevirmenin gerekçelerini gösterme zorunluluğu; ikincisi, yeniden düşünmenin dayandığı ilkeleri belirleme zorunluluğu.

II

Gelenek hakkındaki mevcut söylemi terk etmenin pek çok sebebi vardır; hepsi de Taha'nın parçacı bakış (*nazar teczîî*) adını verdiği şeyle ilişkilidir. Birincisi, geleneksel metinleri

(*en-nassü't-turâsî*) ele alırken, mevcut söylem içerik ile yöntem arasındaki ilişkiyi veya temel çıkarımlar ile bu çıkarımlara ulaşma araçları arasındaki ilişkiyi görmezden gelmiştir: "Eğer araçlar, aslî içeriğin ve ona ulaşma yönteminin varlık sebebi ise, bu içeriğin tam anlaşılması ancak araçların iyi bilinmesi ile mümkündür." (*TM*, 50, 54)[126] Öncelik yöntem ve araca değil, içeriğe verilecekse, geleneksel metin üzerinde düşünmek, modern Arap söyleminde olduğu gibi, hem yüzeysel hem de işlevsiz kalacaktır.

İkincisi, şu husus bu söylemin dikkatinden kaçmıştır: İçeriğe ulaşmayı sağlayan metodolojik araçları ihmal etmek, içeriğe dair eksik bir bilginin ötesine geçen ciddi sonuçlar doğurur. Geleneksel metinde, önerme ve yargıların bizzat yapısına bir amel alt metni gömülüdür, ki bu da yöntemin temel içerikler, çıkarımlar ve yargılar ifade edilirken amel işlevini asla terk etmemesi demektir. Bir başka deyişle, *praxis* / amel (veya Foucault'dan sonra "benlik teknolojileri" adını verdiğimiz şey) her yerde mevcuttur, hatta ilk başta teorik bir metin veya soyut fikrî çıkarım olarak görünen şeyde de mevcuttur. Taha şöyle de demiş olabilir: Amel ve amelin alanı olan beden asla geleneksel metnin hedef ve açıklamalarından uzak değildir. Bazı dinî ve ruhî gerçeklikler "uygulamaya konuluncaya *kadar* anlaşılamaz", çünkü dinî amel, o amele başlayıncaya kadar anlaşılmaz olan bilgi koridorları açar."[127] Sürekli göreceğimiz üzere, bu amel anlayışı Taha'nın çalışmasına hâkim konumdadır.

Dolayısıyla amel, nazariyeyi mümkün kılar, şu derece ki amelde bulunan kimse, amelin temelini oluşturan nazarî bilgide, amelin kendisi askıya alınıncaya veya tamamen başarısız oluncaya kadar herhangi bir eksiklik hissetmez. Bir başka deyişle, nazariyenin başarısızlığı amelin başarısızlığına bağlıdır. Bu yüzden nazariyenin amelin esası ve temeli olduğunu iddia etmek ve nazariyeyi önce kılmak doğru değildir, çünkü bu zorunlu (*darûrî*) ve çıkarımsal (*nazarî*) bilgiyi birbirinden ayırmayan çok kategorik bir ifade olacaktır.[128] Zorunlu bilginin zorunlu

şekilde amelin bir şartı olarak kabul edilmesi gerekmekle birlikte, çıkarımsal bilgi böyle görülemez, çünkü insanlar o ameli o amel yapan nazarî sebepleri bilmeksizin amele girişebilir. Bu sebeplerin ve -ameli tesis eden- bütün bir nazarî eylemin bir başkasının (bilgilinin, uzmanın vb.) eseri olması, alan dışı kimsenin amelinin o bilginin yokluğundan hiç etkilenmediği gerçeğini değiştirmez. Düalist ve diyalektik gidimli gelenek, hem dile getirmenin hem de etkili amelin bir mekanizmasıdır.[129]

Taha, nazarî bilginin tam anlamının ve kurucu usullerinin (yani, nazarî bilgiye götüren metodolojilerin ve düşünce çizgilerinin) amel olmadan anlaşılamayacağını söylüyor görünmektedir, çünkü amel ve onun çok katmanlı mükemmellik süreçleri nazarî bilginin içinde bir dizi gerilmeye izin verir. Sadece söylemin fakirleşmesine değil, geleneksel metnin gerisindeki yapısal biçimlerin şiddetli bir yanlış anlaşılmasına da sebep olan şey, modern İslamî söylemdeki bu çok katmanlı ve çok yönlü amelin eksikliğidir. Bu aynı zamanda mevcut İslamî reformcu söylemin kendi geçmişini anlamadığını, geçmişinden tamamen bihaber iken geçmişini yeniden şekillendirmeye çalıştığını iddia etmektir.

Mevcut İslamî söylemin geleneksel metindeki nazarî bilgi ile amel arasındaki bu diyalektik ilişkiyi anlamaktaki başarısızlığı, metnin içeriklerini şiddetli biçimde yanlış anlamaya sebep oldu, ki bu da içeriklerin, olmadığı şey sanıldığı anlamına gelmektedir, zira onları temellendiren metodolojik araçlar kronik "unutma"dan muzdarip olmuştur. Ancak bu eksiklik, ne geçici ne de arızî bir başarısızlıktır, bilakis esaslı bir eksiklikten, Taha'nın "araçları anlama eksikliği" dediği şeyden kaynaklanır. Eksiklik, yeni mantıksal ve bilimsel usullerin kendisine göre yeniden kavramsallaştırmalar, yeniden inşa edilmiş tanımlar, yeniden formüle edilmiş çürütücü ilke ve argümanlar verdiği ve yine teorilerin ve kanıtlama dizilerinin açıklamasını verdiği bir metodoloji üzerindeki hâkimiyet eksikliğinde ifadesini bulur (*TM*, 51).

Üçüncüsü, mevcut reformcu söylem yabancı yöntemler ödünç alma alışkanlığını kazanmıştır. Bu özü itibarıyla illaki zararlı olmamakla beraber, eleştirel bir yaklaşım olmadan yapılamaz. Tamamen farklı bir kültürel bağlamda kurulmuş ve detaylandırılmış yöntemlerden yararlanabilmek için belli şartları karşılamak gerekir. Bunların en önemlisi bu yöntemlerin tarihselliğine bütünüyle hâkim olmak ve derinden anlamaktır. Bir başka deyişle bu yöntemlerin nasıl, niçin ve ne zaman o bağlamda neşet ettiklerini iyi kavramaktır.[130] İkincisi, ödünç alanın kendisinin, nakledilen yöntemleri derinden ve kavrayışlı bir şekilde eleştirebilmesidir. Böylece bu eleştiriye girişildikten sonra, projeye analitik ve çıkarımsal uygunluğu elde tutmanın yöntemleri gösterilmelidir. Üçüncüsü, bu yöntemleri geleneksel metin alanına taşımak, uygunluk (*münasebe*) testi olarak isimlendirdiğimiz şeyle yüz yüze gelir. Bir yöntem sağlıklı olmalıdır, ancak bu sağlıklılık hükmünden onun bütün bağlam ve ihtiyaçlara uygun olduğu sonucu çıkmaz. Uygunluk yönleri ortaya konulduktan sonra, bu yöntemlerin kendisi aracılığıyla uygulandığı müteselsil adımlara yönelik detaylı ve dikkatli bir araştırma zorunludur. Ayrıca, böyle bir uygulamanın etkileri kendi başına değerlendirilmelidir, çünkü sağlam bir yöntem bir bağlamda uygulanabilir görülebilir, ama gerçekte bir başka bağlamda arzulanan sonuçların oluşması anlamında uygun olmayabilir. Bir başka deyişle, bir "kültürel" ürün olarak geleneksel metin böyle bir uygulamaya elverişli olmayabilir (*KNN*, 51-52).

İlk bakışta Taha'nın makalesine ve sistematik bileşenlerine ilişkin analizimin, Taha'nın bir bütün olarak projesinin mahiyetine dair genellemeler ve hatta muğlak ifadeler içerdiği düşünülebilir. Ancak onun çalışması kapsamında geniş bir okuma, onun burada işaret ettiği fikrî süreçlerin onun geniş ve ayrıntılı külliyatı ile yeterince desteklenmesinden fazla olduğunu teyit edecektir. Bu aşamada belirtilmesi gereken husus, onun Avrupa Aydınlanması'nın ürünlerini, eleştirel denetime

tâbi tutmaksızın doğru sayan bilinçsiz metodoloji türünü benimsemediğidir. Eleştirisini konuşlandırırken, Taha geniş bir eserler dizisini inceler, Humeları, Kantları ve Habermasları muaf tutmaz. Aydınlanma'nın anahtar kavramları, özellikle rasyonalizm / akılcılık,[131] olumlu ve olumsuz özgürlükler,[132] olgu-değer ayrımları[133] ve daha başka bir dizi şey bütünüyle, ana hatlarının burada belirlendiği bir uygunluk testine tâbi tutulur. Ancak bu testten fazlası burada söz konusudur. Bu kavramlar karşısında o, birçok kâmil eleştiri sıralar ve o testin doğrudan endişelerini çok aşan bu eleştirileri bir dizi yazıda geliştirmeye devam eder.

Her ne kadar Aydınlanma eleştirisi sonraki eserlerinde dikkate değer bir önem kazansa da, Taha'nın bu makalesindeki endişeleri genelde ülkesiyle alakalıdır, genelde kendi Kuzey Afrika bağlamından yazan etkili düşünürlere matuftur.[134] Onların düşüncesini meşgul eden temel problem, "akılcılık savrulması" dediği şeydir (*KNN*, 52-53). Gelenek hakkında yazan müelliflerin büyük çoğunluğu akılcılığın bayrağını taşır ve projelerinin aklî yönteme dayalı olduğunu bildirirler. Tutkuları öylesine yoğundur ki "geleneksel putperestliğe eşit bir gizli putperestlikten bahsedilebilir." Ancak şurası gariptir ki onlar bu "akılcı yöntemi" desteklemekle beraber, geleneksel metinle ilgili olarak aynı çıkarımlar konusunda anlaşamazlar. "Akılcılık onlara göre her birinin düşündüğünden fazlası değildir, nitekim bu durumu hepsi akılcı olduğunu iddia etmesine rağmen çıkarım ve yöntemlerinin birbiriyle çelişmesi göstermektedir... Onların elinde akılcılık, -akıldışı boyutlarında geleneğin unsurlarına değilse dahi efsanenin kendisine nispet ettikleri şeyi aşan- bir efsane değilse, eşsesli bir sözcük olmuştur (*KNN*, 53-54). Ancak onların eserlerine ilişkin dikkatli bir inceleme, onların aklî ve mantıkî yöntemlere hâkim olmadıklarını, eskimiş fikirlere müracaat ettiklerini göstermektedir. Bu bağlamda Câbirî açıkça, Taha'nın metodolojik saldırısının hedefidir.

Gelenek hakkında mevcut İslamî söylemin parçalanmış veya parçalanan tabiatı, bu söylemin -aklilik biçimleri de dâhil olmak üzere- temelindeki ilke ve varsayımları ters çevirmeyi gerektiren bütüncül bir yaklaşım gerektirebilir. Geleneği gözden geçirmeye yönelik birçok iddia var; bunlar arasında geleneği aklileştirmek, modası geçmiş kalıntılardan arındırmak vb. de yer alır. Ancak bunların hepsi "şu yorgun sorunsallar kategorisine dâhildir: "sahihlik-çağdaşlık", "sahihlik-modernlik" veya "uyumculuk ve yenilik." (*KNN*, 55)

Taha'ya göre, reformcu düşünürlerin öne sürdüğü böylesi iddialarda hakikat payı olmakla beraber, genelde "duruma bağlı acelecilik" tarafından karakterize edilir, bu acelecilikle meseleler birleştirilir ve farklı düşünce biçimleri dikkatsizce birbirine benzetilir. "Geleneği yenilemek isteyen kimse geleneği anlamalıdır ve geleneği anlamayan kimse böyle bir yenilemeyi gerçekleştirme araçlarına sahip değildir. Geleneği aklileştirmek isteyen kimsenin iki şeye ihtiyacı vardır: geleneği anlamak ve sonra uygulamak. Geleneği uygulamayan kimse geleneğin fayda ve zararlarına dair deneysel bir bilgiye sahip olamaz, çünkü geleneğe dair saf nazarî bilgi yeterli değildir... İlk etapta bu bilgiyi elde edebileceği varsayılacak olursa" (*KNN*, 55). "Geleneği yeniden düşünürken birinci vazifemiz, o hâlde, geleneği modernleştirmek, aklileştirmek değildir; bilakis görevimiz bunları ters çevirmektir, yani geleneği anlamak, yöntemlerine hâkimiyet geliştirmek ve içeriklerini belirlemektir." Bu gerçekleştirildiğinde, "bu içeriklere dair kendi yargılarımızı inşa etme" konumunda olacağız. Bu demek oluyor ki yöntemlere ilişkin bir hâkimiyet, geleneğin ruhuyla bağdaşan kendi yöntemlerimizi çıkarmaya izin verir. Bu da bizi sonunda kendi çağımıza uygun "içerikler"i tespit etmeye götürür.[135]

Ancak, geleneğe ithal yöntemler empoze eden "parçacı bakış"ın aksine, "yöntemlerin ters çevrilmesi" bizzat geleneksel metinlerden çıkarılacaktır; bununla amaçlanan ise nazarî bil-

ginin ve soyut akılcılığın ölçütlerini yeniden şekillendirmektir. Taha soyut akılcılık kavramını sonraki eserlerinde daha ayrıntılı ele alır (bu mesele Dördüncü Bölüm'de tartışılmıştır). Bu ters çevirmeye koyulmak geleneğin farklı parçalarının ve bölümlerinin sadece ilişkili değil, aynı zamanda karşılıklı olarak birbirini tamamlayıcı olduğunu varsaymayı ve doğru kabul etmeyi gerektirir. Bütün bunlarda, amel ve geleneğin metinleriyle tam bir münakaşaya tutuşmak çok önemlidir, zira onlar olmadan aklilik ve ahlak olmaz. Amel "geleneksel içeriklerin ufuklarını açar ve onları daha anlaşılır kılar" (*KNN*, 56). Şunu göreceğiz ki Taha anahtar eserlerinin başından sonuna kadar amel kavramını kullanır ve ona dikkate değer bir felsefî açıklama getirir, bu açıklama ise kendisinin projesine modern (Batılı) düşüncede genelde kayıp olan bir boyut kazandırır.

III

"Geleneğine dayanmaksızın kimlik olma" temel öncülünden hareket ederek (*UNİT*, 59) Taha, modernleşen İslamî söylemin yarattığı problemleri çözmedeki yaklaşımının ana hatlarını çizmeye yönelir. Amaca muhtemelen uygun olmayan yabancı kavramlar ödünç almaktansa, yeni projenin metodolojisinin ve nazarî esaslarının "geleneğimiz"den devşirilmesi gerekir. (*UNİT*, 62) Bu amaca yönelik olarak ve modern İslamî söylemdeki yöntemin içerikten kopukluğuna çare bulmak için *tedâvül* / dolaşım kavramının uygulamaya konulması gerekir.

Tedâvül nedir? Geleneğin başlıca üç bölümü vardır: inanç, dil ve bilgi. Arap İslam geleneği bir pratik konusu olarak bu üç bölümü devreye sokmadan analitik olarak faydalı veya verimli bilgi kaynağı olamaz. Bunlar, tutarlı ve eleştirel biçimde uygulamaya konulmalıdır. Bu üç alandan kaynaklanan değerleri uygulamakla meşgul olmak, bu meşguliyetten hâsıl olan faydaların benliğe hizmet ettiği kadar başkalarına da hizmet

etmesi gerektiği şartını karşılamalıdır. Bu faydalar aynı zamanda şimdinin çıkarlarına olduğu kadar, -öngörülebildiği ölçüde- geleceğin çıkarlarına da hizmet etmelidir. "Bu yüzden *tedâvül* / dolaşım, faydaları ötekine / başkalarına uzanan eserlerin sürekliliğini temsil eder, dolayısıyla *tedâvül* / dolaşım, hem iletişimseldir hem de etkileşimsel. *Tedâvül* / dolaşım aynı zamanda geleceğe uzanan faydalar sağlar, böylece hem ahlakî bir incelme hem de ibadetsel yaklaşma olur."[136] Bir sonraki bölümde aydınlığa kavuşacağı üzere, Taha'nın moderniteyi tanımlarken işaret ettiği "öteki", inancın diğer mensupları olduğu kadar dünyadaki gayr-i müslimlerdir. İşte tam da bu bağlamda filozofumuz, kendi ahlakî gündemini gerçekleştirmek için mevcut maddeci küreselleşme biçimlerini yıkmak ister.[137] Habermas'ın iletişimsel eylem felsefesini yeni bir düzeye taşımak ister, bu felsefeyi ahlakî amelin daha ileri gereklerine tâbi tutar ve sonra onu ahlaksız değilse dahi, ahlakla ilgisi olmayan küreselleşme fenomeninin aleyhine çevirir.

Tedâvül / dolaşım ilkesinden türeyen inanç -geleneğin ilk bileşeni- yukarıda ifade edilen ikili faydayı (*en-nef'u'l-müzdevic*) elde etmek maksadıyla sistemli şekilde uygulamaya konulmalıdır. "Konuşma, eylemlerle uyuşmadığı", "söylem, pratik davranışa karşılık gelmediği" (*UNİT*, 63) takdirde inancın bir anlamı yoktur. Ancak inancın bu şekilde işlevde bulunabilmesi için, üç emredici ilke tarafından yönlendirilmesi gerekir: 1) Şeriat, ilahî yönetim sebebiyle önceliğe sahiptir. 2) Bu şeriat, Allah'ın birliğinin münhasırlığını tasdik ve teyit eder. 3) Yaratıklar üzerindeki ilahî irade mutlaktır. Birinci olarak, bu tavır seküler veya ateistin anlayışını tiksindirir, ancak Taha (Altıncı Bölüm'de göreceğimiz üzere) ikna edici şekilde, aşkınlığın sadece İslamî veya dinci bir nitelik olmadığını, bilakis seküler Batılı modernitenin de, "geleneksel" ötekilerin sebebiyet verdiğinden farklı etkilere sebebiyet verse de, kendi aşkınlık formlarını geliştirdiğini öne sürer.[138] Modernite başka herhangi bir "din"in olduğu kadar teolojiktir ve onun devlet

hukuku, şeriatın kendi teolojik çevresi tarafından kuşatıldığı ölçüde bu teoloji tarafından kuşatılmıştır.

Geleneğin ikinci bileşeni dildir, daha doğrusu, dilin pratiğidir. Bu bileşenin de ikili fayda şartına uyması gerekir, yani hem benliğe hem de ötekine faydalı olmalıdır. Ancak böyle bir fayda şartında ısrarcı olan dilin pratiği, geleneksel ve yaygın şekilde kullanılan dil formları benimsenmeksizin söz konusu olmaz; bu demek oluyor ki ötekine hâsıl olan fayda ilkesi, dilin, o ötekinin dil kanunlarına uygun şekilde kullanımından kaynaklanmalıdır. Arapçanın bu şekilde işlev görebilmesi için, üç emredici ilke tarafından yönetilmesi gerekir: 1) Arapça Kur'ân vahyi sebebiyle önceliğe sahiptir. 2) Bu dilin teamülleri benimsenmelidir. 3) İfadede iktisatlı olmak zorunludur. İlk iki ilke, mevcut küreselleştirilmiş dünyada stratejik bir amacı gerçekleştirmek için kullanılır. Bir başka deyişle o *tedâvül* / dolaşım, hem aslî hem de fer'î kavramlarını kendi toprağından ifade eden fikrî, amel-temelli bir geleneği dikkate alır. Bu da, Taha'nın projesiyle tutarlı şekilde, şu demek oluyor: Mevcut hegemonyacı Batılı modernitenin düzeltilmesine İslam'ın katkılarının, amel temelli ahlak eğitimi teknolojilerine -yani eleştirel biçimde benimsenmiş bir İslamî geleneğin kurucu unsurlarının ilham ettiği teknolojilere- dayanan küresel bir diyalogla başlaması gerekir.

Burada dile yapılan vurgu, öznel bir dilsel tercih değildir, Arapçanın özü itibarıyla üstünlüğü anlamıyla da ilgili değildir; bilakis, Taha'ya göre, geleneksel metin ile modernitedeki gelenek arasında belli bir yapısal devamlılık sürdürmesi gereken epistemik doğruluk anlamıyla ilgilidir. Dil, düşünceye nispetle tamamlayıcı ve ayrılmaz ise ve sadece bir taşıma ve aktarma biçimi değilse, o hâlde dil geleneğin epistemik inşasına katılır. Basitçe söyleyecek olursak ve Alasdair MacIntyre'ın genel kategorilerine dayanacak olursak,[139] Taha, Arapça geleneğin eleştirel şekilde yeniden ifadelendirilmiş türevinin, kendisinin projesi aracılığıyla, rakip bir geleneği dikkate almak

için tasarlandığını söylemektedir; bununla beraber, ileride göreceğimiz üzere, MacIntyre'ın yaptığı gibi, bu geleneği *aklî* niteliğiyle niteleyemeyiz, çünkü Taha Batılı akıl kavramını başka vazgeçilmez nitelikler olarak gördüğü şeyden soyutlanmış olarak görür. Çünkü aklilik kültüre özeldir, MacIntyre'a göre aklî olan Batılı olmayan ötekiler için aklî olmayabilir.

Üçüncü bileşen, değeri nihaî olarak uygulanmasında yatan bilgidir. Çünkü bilgi arayışını haklılaştıran şey bilginin pratiğidir. Bilgi artışının herhangi bir haklılığı varsa, bu haklılık sadece amelin niteliğini geliştirmesi ve artırması sayesindedir.[140] Amelin, nazarî bilgiden önce olması ve amelin yukarıda geçen ikili faydaya yer vermesi ve hizmet etmesi Taha'nın felsefesinde temel bir ilkedir. Bilgi, uzamalarında ve gerilmelerinde, ahlakî amaçlara tâbi olmalıdır. Ancak bilginin bu şekilde işlevde bulunabilmesi için, üç emredici ilke tarafından yönetilmesi gerekir: 1) İslamî bilgi, felsefesi itibarıyla, diğer bütün bilgi türlerine nispetle önceliğe sahiptir. Bir başka deyişle, çağdaş Müslüman için bilgi, Avrupalı epistemolojiyi ölçü olarak koymaktan ziyade, *turâs* / miras ile ve *turâs*tan / mirastan başlamalıdır. 2) Nazarî bilgi, amele ve pratik bilgiye dayanır. 3) Pozitivist akıl (*el-'aklü'l-vad'î*), şer'î akla dayanır. Bu ilkelerin birincisi ve üçüncüsü birbiriyle bağlantılıdır ve geleneğin bilgisini ve pratiğini birinci ve başta gelen endişe olarak yeniden tesis eder; bu üç ilkenin ikincisi -amelin nazariyeye önceliği-, modern bilgi formlarının karşısına yerleştirildiğinde, bir sapma değilse, bir yenilik olarak görünmektedir. Ancak bu aceleci izlenime direnilmelidir, çünkü modernite bu bakımdan, daha başka pek çok bakımdan olduğu gibi, eğer sapma değilse, kendisi bir istisnadır.[141]

Mevcut İslamî söylemin gelenek üzerindeki ters etkileriyle savaşırken, Taha, *tedâvül* / dolaşım kavramını *tedâhül* / iç içe girme kavramı ile eşleştirir. İslam geleneğindeki farklı dallar ve bölümler, kendisine göre geleneğin içeriğinin formüle edildiği bir dizi metodolojik yaklaşım paylaşır. Ameli kendisinin

birincil ve tanımlayıcı özelliği olarak gören bu ortak dizi, geleneğin farklı bölümlerine bütüncül bir yaklaşım emreder, böylece eklektizmi ve seçmeci alımı önler. Bir başka deyişle, gelenek birlik içinde çokluk olarak anlaşılmalıdır. Buna göre, bir alt-geleneğin iç içe girmesi bütün bir geleneği uygun kılır, ister alt-gelenek yerli (*ma'sûl*)[142] olsun, ister başka bir yerden aktarılmış (*menkûl*) olsun, ister İslam toprağına özgü olsun, ister gayr-i İslamî kültürlerden alınmış olsun, fark etmez. Yerli bilimler (dilbilim, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve kelam gibi) birbiriyle etkileştiğinde, ilişkileri karşılıklıdır ve karşılıklı olarak birbirlerini etkiler; böylece ikisi veya daha fazlası etkileşirken, ki çoğunlukla etkileşirler, bu etkileşim yerli bir bilim veya yerli bir bilimin dalını ürün verir.[143]

Ancak bu durum, yerli ve ithal bilimler arasındaki etkileşimle ilgili olarak geçerli değildir. İthal bilimler yerli bilimlerin içine doğru ilerlerse, ortaya çıkan karışım yerli bir bilimdir; buna karşılık yerli bilimler ithal bilimlerin içine doğru ilerlerse, sonuç nakledilmiş veya yabancı bir bilim olarak kalır. Söz konusu mesele, Aristocu mantıktır. On birinci yüzyıldan itibaren, fıkıh usulü ilmi bu mantıktan farklı unsurları içine çekmiştir, ancak bu ilmin hâkim epistemolojisi ve hermenötik yapısı eşsiz şekilde *şer'î* kalmış ve dolayısıyla geleneğe yerli kalmıştır. Buna karşılık, Aristocu mantığa Müslüman bilginlerin geneline ulaşılır kılmak için yapılan terminolojik uyarlamalar onu İslamî bir ilim yapmaz. Bu uyarlamacı yaklaşımın başmimarı olan Ebû Hâmid Gazâlî'nin meşhur mantık eserleri,[144] İslam geleneğine nispetle yerli bir şey içermez; bunun tek istisnası konu ve açıklamaların *şer'î* alandan sunulmuş olmasıdır. Bir başka, belki de daha uygun örnek ise İbn Rüşd'ün Aristo'nun metafiziğine yazdığı şerhlerdir.[145] Daha uygundur, çünkü Taha bu yerli-yabancı ilimler ayrımını yaparken açıkça, modern Arap düşüncesindeki İbn Rüşdcü akımı yıkmaya çalışmaktadır. Bu, on dokuzuncu yüzyılda Ferah Antûn ile başlar ve Câbirî ve Arkûn'a uzanır.[146]

İç içe girme üç biçim alır. Bunlardan ilki "içsel"dir, yani etkileşim yerli bilimler arasındadır. Bu örnekte ve bir kural olarak, ilişkinin belirleyici gücü pratik / amelî bilimde bulunur. Eğer nazarî bir yerli bilim yerli bir amelî bilimin içine doğru ilerlerse, yerli amelî bilimin amelî imalarını dikkate alması gereken, yerli nazarî bilimdir, çünkü amelin belirleyici paradigması kesinlikle hegemonyacıdır. Ancak, yabancı bilim yerli bilimin içine doğru ilerlerse, yerli bilimin yabancı bilimin "nazarî şartları"na uyması gerekmez, uymasının iyi bir gerekçesi yoksa. Bir başka deyişle, böylesi bir iç içe girişte önde gelen ve hükmeden emir, aksi ispatlanmadıkça, daima o hegemonyaya tâbidir.

Yerinde bir örnek, kesişme noktası fıkıh usulü ve ahlak olan *makâsıd* (hukukun amaçları) aracılığıyla gerçekleşen iç içe girmedir. *Makâsıd* alanı, hukukun genel menfaatlerini tanımlayan evrensel ilkeleri, yani kendileri hukukî düşüncede yol gösterici esaslar hâline gelen ilkeleri keşfetmek amacıyla, onuncu yüzyıldan sonra, şeriatın tümevarımsal bir incelemesi aracılığıyla gelişmiştir.[147] Ancak Taha *makâsıd* ilminin, ahlakî yapısı henüz takdir edilmemiş ilke ve nazariyelerden oluştuğunu öne sürmektedir. Çünkü fıkıh usulünü, örneğin nedensel düşüncesindeki ısrarında ve ona olan tutkusunda tezahür eden nazarî soyutlama çizgisinden başka bir yöne çeviren bu ilimdir. *Makâsıd*, amelî-ahlakî talepleri sebebiyle, düşüncenin kapsamını gayesel nedenselliği içerecek şekilde genişletmiş ve nedensel düşüncenin gayesel nedensellik formunun kapsamına dâhil edilmesiyle zirveye ulaşmıştır. Sonuç; teknik sebepleri (örneğin şarap haramdır, çünkü sarhoşluk edicidir) daha yüksek gayesel mülahazalarla (şarap haramdır, çünkü zihinsel muhakemeyi olumsuz etkiler) irtibatlandırır, böylece "aklı korumayı" en yüce ve en nihaî mülahaza kılar, bunu da amelî ahlakı soyut düşünceye etki ettirme nihaî gayesiyle yapar (*UNİT*, 66).

Bana göre bu örneğin hedefi nasıl isabet ettirdiği açık değildir. *Makâsıd*ın fıkıh usulüne giriş yaptığı da açık değildir,

çünkü tarihsel olarak konuşacak olursak, *makâsıd* uzun zamandır yerleşik olan o alanın zaten var olan bir dalı ve türeviydi. Şâtıbî'nin *makâsıd* nazariyesinin başlangıçlarının Gazâlî'nin fıkhında bulunabileceği söylenebilir.[148] Ancak eylem, amel ve eserler yetiştirme lehinde güçlü bir eğilim olduğu genel iddiası doğru görünmektedir. Şöyle söylemek daha doğru olacaktır: Ayrı ayrı veya toplu hâlde, iç içe girme olsun veya olmasın, yerli ilimler soyutlamanın zirvelerine ulaşmış olabilir ve süreç içinde, diğer şeyler arasında, *makâsıd* sureti̇nde görünen bazı düzeltmeleri gerektirebilir. Ancak nihaî amaçları, ahlakî özne oluşumuydu ve öyle de kaldı. Bu, amelin, gidimli pratiği içine alacağını düşünen bir oluşumdur. Bilgi geliştirme projesi sadece nazarî veya epistemolojik bir faaliyet değildi, bilakis bir süreç olarak, ahlakî olarak kendini yetiştirme ile dolu bir oluşumdur.[149] İlmî çalışma, nazariyeleştirme ve iç içe girmenin, iyiliğin hâkim olduğu bir dünyada gerçekleştiği düşünülmüştür, zira yorumlayan ahlakî özne ve onun (belli bir psikoloji ve epistemolojide gömülü) aklî-fikrî aracı âlemi böylesi bir iyiliği, en yüksek iyiyi *gerektiren* olarak görme zorunluluğunu varsaymıştır. Hem ilmî çalışmaya hem de bilgi talebine nispetle anahtar konumda olan *kelâm-ı nefs* / içsel konuşma doktrini, ahlakî özneyi varsaymıştır. Bu demek oluyor ki *öznenin, bir yorumlayıcı özne*, bir hermenötik fail *olmadan önce*, daha öncesinde ahlakî bir itkinin, yorumu ahlakî bir amele çevirdiği farz edilmektedir.[150] *İlmî çalışmayı üreten tavrın kendisi, bir ahlakî teknoloji idi*, bir yaşam biçimi, bir pratik idi, sadece fikrî-nazarî bir duruş veya ilgi değildi. Buna göre, *makâsıd*ın zikredilmesi en yerinde tercih olmayabilir, ancak Taha'nın genel olarak demek istediği husus yine de geçerlidir.

İkinci yorum biçimi Taha'nın "yakın dışsal iç içe girme" dediği şeydir. Bu yorum, kısmen veya tamamen ithal bir bilimin, yerli bilim veya bilimlerde hâkim olan *tedâvül* / dolaşım ilkelerine uygun olarak kendini kurmak amacıyla bir veya daha

fazla bilimlere "girdiği" zaman gerçekleşir. Bu türden iç içe girmenin bir örneği Yunan felsefesinin kelama, Aristo mantığının fıkıh usulüne, atom ve hareket nazariyelerinin kelam ve İslam felsefesine girmesidir. Ve son olarak üçüncü yorum biçimi, "uzak dışsal iç içe girme"dir. Bu türde, yerli bir bilim ithal bir bilime veya bilimlere (ya da ithal bir bilimin kısımlarına) meşrulaştırma arayışıyla girer. Bu tipin dikkat çekici bir örneği kelamın metafiziğe girişidir (*UNİT*, 66-67).

Yerli ve ithal bilimler arasında ayrım yapan Taha, bu ayrımı, (Taha'nın genelde isimlendirmekten kaçındığını belirteceğimiz) mevcut İslamî söylemin kötü etkileriyle mücadele etmede yardımı dokunan üçüncü ilkeye bağlama konumundadır.[151] Yakınlaştırma (*takrîb*) ilkesi yerli bilimleri, ithal bilimlerin onları etkilediği nispette ele alan metodolojiye aittir. İthal bilimler, geleneğin *tedâvül* / dolaşım emirlerine anlamlı şekilde bağlanmadan analitik olarak üretken olamaz, bu emirler ister inanca ister dile veya bilgiye ait olsun. Bu emirler ile yerli bilimler arasındaki bu bağlantı veya yakınlaştırma, organik olarak uyumlu olan ve olmayan bilimlerin niteliklerini soyutlayıp ayrı tutmak için vazgeçilmezdir. Dolayısıyla yakınlaştırma, hepsi de *tedâvül* / dolaşım ile yakından bağlantılı üç sac ayağına dayanır (*TM*, 245-46). Birinci ayak, inançsal çalışmalar (*teşğîl 'ikadî* [*'akadî*])* direğidir.[153] Bu ayak aracılığıyla, ithal bir ilim, yerli bir inanca yakınlaştırılır, bu da ithal ilmin, yerli inançtaki mukabilleriyle çelişen değer ve ilkelerden arındırılması ile yapılır (Taha, Yunan mantığını ve metafiziğini kastediyor olabilir). Bu, bu değerleri ve ilkeleri tamamen silip yok etmemiz anlamına gelmez, çünkü bunlar ötekinin bilgisini temsil eden anlatılar olarak özde faydalıdır. Taha'nın burada gerçekte öne sürdüğü şey, yerli olmayan bilimleri çalışmanın bir şey, çalışılan her şeyi sorgusuz sualsiz benimsemeye hazır olmanın tamamen başka bir şey olduğudur. Bu, muhtemelen pratik bilgi ve amel meselesine bakmak için bir başka açı sunar, zira pek çok ilim ve disiplin özneye ilginç

gelebilir, ancak pratiğin bilgisini zenginleştirme veya düzeltme bakımından ciddiye alınması zor olabilir.

Yakınlaştırmayı gerçekleştirmenin farklı araçları vardır, buna yeniden yorumlama ayarlaması da dâhildir. Ancak yorumcu ayarlamanın yerli bilimlerin sabit paradigmaları ile uyumlu olması gerekir ve yabancı bilim lehine yıkılamaz. Dolayısıyla Taha'nın İbn Rüşd ile şiddetli anlaşmazlığını kaydetmesi şaşırtıcı değildir. Zira İbn Rüşd şöyle demiştir: "Burhanî delilin sonuçları dinin zahir anlamı ile çelişirse, zahir anlam Arapça tevilin kanunlarına göre yeniden yorumlanmalıdır."[154] Câbirî'nin ve Arkûn'un İbn Rüşd yorumlarını zihninin gerisinde tutan Taha, Endülüslü filozofun ifadesinde sadece bir ihtimal görebilmektedir: "Arapça tevil"in, yorumcu sonuç çıkarma yolunda *ne* vereceği hakkında nihaî hakem burhandır. Daha az tehlikeli inançsal bir tavır Gazâlî'nin *Esâsü'l-Kıyâs*'ında bulunabilir. Gazâlî bu eserinde önde gelen Aristocu istidlal biçimlerini fıkıh usulünün istidlal yapılarıyla bağdaştırmıştır.

İkinci sac ayağı dilsel iktisattır / tutumluluktur. Bu, Arapçanın ayırt edici bir özelliğidir ve Arapça bu iktisadı uzun zamandır kendisinin arzulanan niteliklerinden biri yapmıştır. Taha'nın bu sac ayağını sunması ilk etapta kendi projesiyle uyuşmayacakmış gibi görünmektedir ve bir üslup meselesi, hatta çevresel / önemsiz bir formalite olarak görünebilir. Ancak bu sac ayağı muhtemelen esaslı bir noktayı oluşturmaktadır ve bu nokta, ithal bilimin hakiki yerlileştirilmesi ile yakından alakalıdır. Yoğun özlülük, dağıtılan ve dağıtılabilir anlamları, malumatı ve bilgiyi paylaşan bir konuşma toplumunu varsayar. Bu demek oluyor ki yoğun özlülüğün bu işi yapabilmesi için, konusunun doğal biçimde yerleşmiş ve sosyoepistemik olarak yayılmış bilgi formları olması gerekir. Dilsel yoğunluk ve kısalık; çevirinin ve çevrilemez yabancı kavramların -geleneğe yabancı ve dolayısıyla gelenekle çelişkili değilse dahi, alakasız kavramların- lâf kalabalığına ve dilin yapısıyla uyumsuzluğuna karşı bir güvencedir. Çeviri, özü itibarıyla problemli

bir kültürel anlayış ise, kavram ve terimlerin yerlileştirilmesi dikkatli bir iç incelemeye tâbi tutulmalıdır, ki bu Taha'nın asıl demek istediğiymiş gibi görünmektedir.

Bunu örnekle açıklayacak olursak, Taha, İbn Hazm'ın *et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık* (Mantığın Tanımını Yakınlaştırmak) örneğini verir.[155] Bu eserde yazar Aristo mantığını *beyân* ilmine "yakınlaştırır / hizalar",[156] *beyân*ın terminolojisini Aristo mantığının terminolojisine etki ettirir. Bununla birlikte, İbn Hazm'ın (kısa zaman sonra Gazâlî gibi) gerçekleştirdiği yerlileştirmenin, Taha'nın önerdiği yakınlaştırma türünü nasıl üreteceği açık değildir. Gazâlî'den iki yüzyıl sonra yetişmiş İbn Teymiyye'nin ölçülerine göre, böyle bir yerlileştirme yakınlaştırmaya varmaz, çünkü Aristo'nun kıyas mantığının temelini teşkil eden tümeller teorisinin metafizik anlamı başkalarının dikkatinden kaçtığı gibi, Gazâlî'nin de dikkatinden kaçmıştır.[157] İbn Teymiyye'ye göre, yerlileştirme, kendisine göre temel Sünnî öğretilerle çelişen meta-lojik / mantık-ötesi ve metafizik doktrinlerin İslam'a sızmasına sebep olmuştur. Şu hâlde, özlülük sac ayağı gerekliliğinin esaslı bir anlamı olabilmesi için, yerli bilimler için potansiyel olarak yıkıcı olan fikrî ve akidevî müdahalecilikle hâlâ karşılaşılmalı ve yüzleşilmelidir. Bu sac ayağının, İbn Hazm'ın yerlileştirme projesi tarafından örneklendirildiği gibi sunulması bu yüzden çok inandırıcı olmayabilir ve diğerleri arasında İbn Teymiyye'nin eleştirisini, sadece dilsel özlülük ile ilgili olarak değil, Taha'nın yerli ve ithal ilimler hakkındaki bütün bir söylemi ile ilgili olarak da, makbul bir perspektif kılabilir. Dolayısıyla özlülük gerekliliğinin geçerli olabilmesi için, yakın zamanlardaki ilmî analizde onu bir "çeviri" meselesi hâline getiren zorunluluklarla bağdaşması gerekir.[158]

Son olarak, üçüncü sac ayağı ithal ilmi, konusunu yerli bilimlerin zorunluluklarına uygun olarak revize etmek veya yeni bir bağlama yerleştirmek suretiyle ulaşılabilir kılmayı (*tehvîn ma'rifî*) içerir. Taha'ya göre, "Ulaşılabilirlik uygulamasında

en mükemmel örnek, İbn Teymiyye'nin *er-Reddü 'alâ'l-Mantıkıyyîn* (Mantıkçılara Reddiye)" adlı eseridir. Bu eserde İbn Teymiyye, Aristo mantığının istidlallerini şeriatın ilkelerinin pratik zorunluluklarına göre genişletmiş ve yeniden ifadelendirmiştir (*UNİT*, 69). Yine, burada da örnek diğer türlü geçerli olan noktaya hizmet etmemektedir. İbn Teymiyye'nin bu alandaki katkısı Aristo mantığını ehlileştirmek ve yerlileştirmekten ziyade, gereksiz ve tekin olmayan metafizik doktrinlerle daha da yüklenmiş bir metodoloji olarak çürütmektir. İbn Teymiyye'nin genel iddiası, sonuç olarak, şudur: Kıyas mantığı Porfiryus'un tümeller nazariyesi ile örülüdür ve bu nazariye kıyas mantığını eninde sonunda, maskelenmiş metafizik varsayımlarla doldurmuştur. Gazâlî'nin ve İbn Hazm'ın Yunan mantığına dair eserleri Taha'nın durumuna daha iyi hizmet edebilirdi.

Taha'nın yerli ve yabancı bilimlere yaklaşımını yabancı bilimlerin reddedilmesi veya ona yönelik bir saldırı olarak görmek yanlış olacaktır. Onun metodolojik vurgusu, bu bölümün göstermeye çalıştığı üzere, modern Arap düşüncesinin, geleneğin farklı söylemlerini ayrıştırılamaz bir kitle olarak görme ve süreç içinde, temel ve merkezî paradigmalarla yakından ilişkili olanı onlara nispetle kıyıda-kenarda kalmış olanla karıştırma arzusunu yerinden etmeyi amaçlamaktadır. İbn Rüşd'ün "arketipsel dönüşü" Taha'nın karşı çıktığı akımları, yani ayrıntılarla uğraşıp büyük resmi göremeyen akımları yansıtır.

Ancak her şey düşünülüp tartıldığında, yerli-yabancı ayrımı Taha'nın çalışmasında aslî bir değere sahip değildir. Bir başka deyişle mesele, yabancı bilgiyi ayırmak için tespit etme meselesi değildir. Bilakis, değer nihaî olarak, ahlakî bilginin pratik öneminde yatar. Eğer İbn Rüşdcü felsefe, Avrupa Aydınlanması'nı meşrulaştırmak ve "İslam modernitesi"ne dâhil etmek için Arap modernistleri tarafından üretilmiş "geleneksel" bir haklılaştırma yolu ise, Taha'nın merkezî problemi hâlâ belirgindir: Bu tür bir akıl sadece ahlakî formlardan soyutlanmış

değildir; aynı zamanda, bilgi üreten ameli Müslüman öznenin yapısı için vazgeçilmez olan amele dönüştüren pratik eğilimden de yoksundur. Şu kesin ki benliğin, geleneğin tamamlayıcılığı olmaksızın mükemmelliği bulamayacağını ve yerli bir metodoloji olmaksızın tamamlayıcılığın mümkün olmadığını biliyoruz." Bu, "nazarî bilgi ile ameli *birleştiren* bir metodolojidir" (*UNİT*, 70, italik vurgu bana ait).

IV

"Geleneği yeniden şekillendirmek (*takvîmu't-turâs*)* için bağımsız bir nazariye inşa etmek" maksadıyla, Taha projesine *Tecdîdü'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs*[160] [Mirası Değerlendirmede Yöntemi Yenilemek] adlı eserinde -diğer eserleri arasında-, böyle bir proje için tamamlayıcı olarak vazettiği ilkelerin uygulanması üzerinde ısrar ederek başlar. Geleneğin örneğini izleyerek söyleyecek olursak, bilginin ve bilginin elde edilmesinin aslî bir önşartı tartışma ve diyalogdur; bunlar geleneği oluşturan ve gelenek tarafından oluşturulan iletişimsel diyalektik yöntemin ayrılmaz özelliğidir.[161] İslamî ilimlerin hepsine uzanan bu mantıksal yöntemler kendilerinin temeli olarak, bilginin yaratılmasına topluca katılma ilkesini gerekli görür. Burada bilgi, benlik ile öteki arasındaki doğrudan ve dolaylı fikrî alışverişin ürünüdür, öteki ister Müslüman olsun ister olmasın, fark etmez (*TM*, 20). Daha önce işaret edildiği gibi, ötekine faydalı olmanın hem vazgeçilmezliğini hem de sorumluluğunu doğru sayan diyalektik de ahlakî ilkeler üzerine kuruludur. Başkalarına faydalı olmak ise, bilginin buranın ve şimdinin, benin ve bizin sınırlarını dikkate alması -ama aynı zamanda onları aşması- gerektiğine dair daha büyük ilkenin bir türevidir. (Şimdiye ve buraya, bana ve bize dair) bu doğrudan ilgiler kendilerinin meşru taleplerinde bulunmalarına rağmen, kendi başlarına dar görüşlü ve bencil kalırlar. Tamamlanmaları ve tekemmülleri, hem mekânsal hem zamansal, hem insanî hem gayr-i insanî uzaklığı benimseme-

lerine bağlıdır. Yakın veya uzak "öteki", bilgiye eşit uzaklıkta önemlidir, tıpkı gelecek zamanın, ister sonsuz biçimde uzak olsun, ister olağan biçimde yaklaşan olsun, eşit uzaklıkta olması gibi. Zamansal uzaklık, herhangi bir aşkınlık anlayışı da dâhil olmak üzere, herhangi bir şimdiden daha az önemli değildir, tıpkı uzak ve bilinmez, hatta bilinemez tabiatın bizim ilgilerimiz ve varlığımız için doğrudan çevremizden daha az önemli olmadığı gibi.

Ayakta tutulup sürdürülen nazarî ilkelerin uygulanması nazariyeleştirme kadar önemli (daha hayatî değilse) olduğu için, diyalektik yöntem, Taha'nın şartını karşılamada, hemen uygulamaya konulabilir. Bu, çağdaş Müslüman düşünürlerin övünç duyduğu şeyden fazlasıdır, çünkü diyalektik yöntemi benimsemede başarısız olurken, onlar sadece birbirleriyle verimli ve yapıcı bir diyaloğa girişmeyi ihmal etmemiş, aynı zamanda geleneğin dalları arasındaki diyalektik tarafından oluşturulan ve ona ağırlıklı şekilde dayanan yapısal karşılıklı ilişkileri ve fikrî iç içe girmeleri de takdir etmekte başarısız olmuşlardır. Birinci eksiklik bağışlanabilir iken, Taha ikincisinin bağışlanamaz olduğunu düşünür, zira bu ölümcül bir başarısızlıktır, parçalı bir gelenek görüşüne götüren bir başarısızlıktır. Parçalı gelenek görüşü ise bu düşünürleri tutarsızlık ve karıştırmayla malul konumlara tekrar tekrar sokar.

Taha akılcılığı ve ideolojiyi bu durumdan sorumlu iki suç ortağı olarak belirler, çünkü ikisi de Müslüman düşünürler tarafından kendi dünyalarına ve geleneklerine önceden pek de düşünmeksizin sokulan alıntılardır. Akılcılık arayışlarında, bu düşünürler geleneği ayrı parçalara bölmüş, böylece "dilimle ve seç" ilkesiyle hareket etmişlerdir (*TM*, 25). Ancak onlar hangi dilimin akılcı paradigmayı temsil ettiği hususunda bir anlaşmaya varamamışlardır. Bazıları felsefenin akılcılığın yurdu olduğunu iddia etmiş, buna karşılık diğer bazıları fıkhî metinleri seçmiştir. Daha başkaları dilsel ve teolojik türlere ayrıcalık vermiş, buna karşılık bunlardan ikisi veya daha

fazlası arasında seçim yapma yaklaşımını benimsemişlerdir. Kısaca, projelerinin püf noktası, geleneğin bu ödünç alınmış, ama soyutlanmış akılcılık[162] ile bağdaşır gördükleri parçalarını elde tutmak, bağdaşmayan parçalardan uzak durmaktır.

İkinci suç ortağı, yani ideoloji, geleneği siyasallaştırma (*tesyîs*) aracılığıyla yeniden şekillendirme çabalarında genelde benimsenmiştir. "Burada siyasallaştırma ile kastedilen, siyasal yöne, kültürel ve medeniyetsel uyanışın şartlarını tamamlama yeterliliğini bağışlamaktır. Böylece geleneksel metin... siyasal denetim ve iktidar makamları arayışına hizmet ettikçe, kendi toplumsal bağlamı içinde işaret ettiği şeyle sınırlı olacaktır." (*TM*, 26) Bu arayış illaki düzenbaz bir arayış değildir: Bu arayış etkili bir şekilde pek çok kabul edilen biçim alır, kurtuluş, ilerleme, ulusal birlik ve hatta "devrimcilik" (*tesevvür*, bir başka yeni terim olan *sevra*'dan (devrim) türetilmiş yeni bir kelime). Soyut akılcılık savunucuları gibi, "siyasallaştırıcılar" da geleneğin kendilerinin siyasal projeleriyle çelişen kısımlarından uzak durmuş ve gerici olarak kategorize etmiştir. Benzer şekilde ve ayırt edici ve dar şekilde siyasal olan yönelimlerine rağmen, kendi aralarında ihtilaf etmişler ve ister devrimci ister reformcu veya temelci (*foundationalist*) olsun, esasta birbirinden farklı siyasal formlar üretmişlerdir. Bu çeşitlilikler de geleneksel metne ilişkin uzlaştırılamaz okumalar üretmiştir: Örneğin selefiler, başkalarının metinlerini dışlayarak sadece selefin metinlerine odaklanmalarında "katılaşmışlar"dır. Diğer taraftan, bu seçiciliklerinde, ulusalcılar geleneğin tarihi, dili ve ırkı yücelten yönlerini sahiplenme eğilimi göstermiş, buna karşılık sosyalistler kurtuluşu ve devrimi destekleyen bir yoruma imkân veren metinlere ayrıcalık sağlamışlardır. Bu arada liberaller de özgürlüğe, demokrasiye ve bilimsel düşünceye çağırıyor olarak yorumlanan metinleri kendi kullanımları ve faydaları için yığmışlar (*TM*, 27), bunu yaparken rakip metinsel ve başka zorunlulukları hiç itibara almamışlardır.

Bu modernist yaklaşımlar dayandıklarını iddia ettikleri eleştiri ilkelerinin ta kendisini ihlal etmiştir, çünkü bu ilkelerin savunucuları geleneğin aslî içeriklerini ağır eleştiriye tâbi tutmuş, ama aynı şeyi kendi işleri için en temel unsur olan şey için, yani benimsedikleri eleştirel yöntem için yapmamışlardır. Ödünç aldıkları metodolojik kavramları eleştiriye tâbi tutacak olsalardı, geleneksel metnin siyasallaştırmaya değil, hümanizme (*te'nîs*) daha yatkın olduğunu görürlerdi. *Te'nîs* ile kastettiğimiz, "Ahlakî ve manevî tarafa önemli fikrî uyanış işlevini nispet etmektir; böylece 'okunan' metnin değerinin o metnin 'okuyan' üzerindeki pratik ve ahlakî etkilerinde yattığı görülecektir." (*TM*, 27) Siyasallaşmış bir okuma asla böyle bir sonuç veremez.

Hümanistçi okumanın metni bağlamından soyutlaması bir şart ve zorunluluk gibi görünmektedir. "Metni üreten mekânsal ve zamansal şartlar ortadan kaldırıldıktan sonra, metin (hem) ayırt edici bir ahlakî konum kazanır, hem de kendisine özerk bir fikrî varlık bahşeden ve onu insanın bulunduğu her yere ufukları uzanan anlamlara uygun kılan özel bir maneviyat biçimi kazanır."[163] Metnin emirlerini uygulamaya koymak -ki her ahlak projesinde her zaman var olan bir gerekliliktir- suretiyle metnin hümanistçi yönü daha genişletilir ve derinleştirilir.

Metni bağlamından soyutlama şartından bu noktada nihaî bir sonuç çıkarmayacağım, çünkü bu şart yüzeysel olarak alınırsa Taha'ya gereği olmayan pek çok problem yaratır. Taha'nın iddiası tarihselleştirme sürecinin ters çevrilmesine çağrı olarak görülmelidir. Bu süreçte metnin antropolojisi göz ardı edilir. Bu göz ardı ediş hem pratik yönelimli bir ahlakî söylem olarak metni yanlış anlamayla sonuçlanır, hem de metni benliğin ahlakî teknolojisine alıştırma aracı olarak derinlemesine psikososyal olan anlamından soyutlar. Bağlamsız bir metin Taha'nın eleştirdiği mevcut modernistlerin ürettiği söylem kadar tehlikelidir. Aslında Taha'nın eleştirilerini yoğunlaştırdığı nokta tam da metni bağlamından ve söylemi psikososyal

özneliğin oluşumu üzerindeki etkilerinden koparmaktır. Bir başka deyişle, bu koparma ve ayırma eylemi Taha'nın anlayışında farklı bir nitelik ve anlama sahiptir: Bu, geleneksel metni -ilk olarak özgün tarihsel bağlamında ve bağlamından koparıldığında hehangi bir bağlamda- ahlakî öznelikler üretebilme kabiliyetine sahip olarak görmeye varır. Geleneksel metin evrenselleştirilebilir, *bunun tam olarak sebebi de onu üreten şartların göz ardı edilebilmesidir.* Ancak metnin evrenselleştirilmeye yatkınlığı, metnin benlik teknolojisi olarak etkinliklerine, yani *ahlakî alıştırma ve yetiştirme süreci olarak* etkinliklerine temel oluşturan metodolojik yapıların iyi bilinmesini gerektirir. Taha bu sürecin varlığını kabul etmenin kesinlikle metnin tarihsel tikelliği, zamansal-mekânsal sınırlılığı anlamına gelmeyeceğini demek ister gibi görünür. Biz metnin ahlak oluşturma gücünü bildiğimiz için metnin evrensel olduğunu, kendi tarihsel sosyolojik kökenlerini aştığını iddia edebiliyoruz.

Taha çağdaş Arap düşünürleri arasında yaygın söyleme ilişkin eleştirisini bu bağlam içine konuşlandırır. Bu, gerektirdiği bütün öncülleri ile birlikte Aydınlanma geleneği ile kapışmak maksadıyla bu söylemi aşmayı amaçlayan bir eleştiridir. Bir başka deyişle, Taha genişleyen eleştirel soruşturma daireleri içinde hareket etmektedir. Bu dairelerden ilki Arap söylemi iken en geniş olanı baskın Batılı öncüsüdür. Bu proje için en zorlu bilgili söylem olan Câbirî'nin söyleminden daha elverişli bir hareket noktası yoktur. Câbirî'nin çalışması pek çok kimse tarafından çağdaş Arap dünyasındaki en üstün fikrî başarı olarak görülmektedir. Câbirî'nin söylemi elverişlidir, çünkü Câbirî'nin düşüncesinin tutarsızlığını göstermek bir sonraki, daha geniş olan daireye giriş imkânı verecektir. Bana göre bu Taha'nın nihaî hedefidir. Bu başlangıçtaki iç eleştiri aşaması olmadan Arap İslam düşüncesinin modernite içindeki yeri doğru şekilde takdir edilemez. Görünen o ki Câbirî, Taha'nın projesi ile dünya sahnesindeki hedefi

arasındaki bağlantıdır. Câbirî'yi aşmak bir ön şarttır: Onun çalışmasının eleştirisi, "bize geleneğe yaklaşım metodumuzu onunkinden ayırma imkânı verecek... ve kendi özel geleneği yeniden şekillendirme nazariyemizi inşa etmemize imkân sağlayacaktır" (*TM*, 29).

V

Câbirî'nin üç anahtar eseri Taha'nın incelemesi altındadır: *Nahnu ve't-Turâs* (Felsefî Mirasımız ve Biz),[164] *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî* (Arap Aklının Oluşumu) ve *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî* (Arap Kültürünün Akıl Yapısı). Bu üçlüden son ikisi, Câbirî'nin *Nakdü'l-'Akli'l-'Arabî* (Arap Aklının Eleştirisi) adını verdiği daha büyük bir projeye aittir. Bir bütün olarak, bu külliyatın iki çelişkiye düştüğü söylenebilir:

1) kapsamlı bir yaklaşım teorik iddiası ile parçacı bir yaklaşım pratik uygulaması arasındaki çelişki;

2) metodoloji incelemesi iddiası ile gerçekte asıl içeriğin deşifre edilmesi arasındaki çelişki.

Bir başka deyişle, Taha'nın eleştirisi Câbirî'nin ilan ettiği amacı ile gerçekte bu amacını uygulama biçimi arasındaki uyumsuzluğa odaklanır. Çünkü Câbirî geleneğin esaslı yapılarını temellendiren metodolojilerin dikkatli bir incelemesi olmaksızın -karşılıklı bağlantılı ve bağımlı parçaları tarafından bir bütün olarak oluşturulmuş- geleneğin gerçek bir yeniden değerlendirmesinin olamayacağını ilan etmektedir.

Örneğin *Nahnu ve't-Turâs*'ta, Câbirî geleneğe yaklaşımları sebebiyle, Müslüman araştırmacılara saldırdığı kadar oryantalistlere de saldırır,[165] sözde yöntemlerinin "Arap felsefî düşüncesinin birliğini, her biri Yunan, Fars ve Hint kökenleri adına yeniden kaydedilmiş parçalanmış kısımlara ayırdıklarını" vurgulu şekilde ifade eder (*TM*, 30). O aynı zamanda Arapça geleneğin tahsiline dair şöyle dövünür: "Arapça tahsili bu

parçalayıcı, ayrı tutucu ve bilimsel olmayan bakışın etkisi altında çırpınmaktadır, çünkü biz Araplar fıkıh, kelam, felsefe, nahiv, edebiyat, hadis ve tefsiri her biri tamamen müstakil bir varlığa sahip bilimler olarak görmeye devam ediyoruz." (*TM*, 30) Câbirî nefretini şu şekilde ifade eder: Tipik bir Müslüman alimin ansiklopedik eğilime sahip olduğu iyi bilinmektedir; o, kelam, fıkıh ve felsefeden matematik ve dile uzanan farklı çalışma alanlarında mahareti birleştirir. Buna göre böyle ansiklopedik bir konu kapsamının "çalışılabilmesi ve değerlendirilebilmesi için ona uygun bir bütün yönlere ve konulara ilişkin ansiklopedik bir anlayışın elde edilmesi gerekir."[166] Arap düşünce tarihçisini zorunlu olarak meşgul etmesi gereken şey, "şu veya bu bilim alanında belli bir an olarak hayatın kalp atışı değildir; bilakis ilk endişenin, hepsi bütüncül bir işlev gören farklı parçaları arasındaki karşılıklı bağlantılılık ve tamamlayıcılığa dayanan bir sistem (*manzûme*) olarak hayatın damarları ile ilgili olması gerekir. Parçalar işte bu fonksiyon içinden kendi anlam ve fonksiyonlarını elde ederler."[167]

Bu yüzden Câbirî'nin kendi projesini önceki katkılardan farklı gördüğü açıktır. Zira onun projesi önceki katkılardan farklı olarak, kendisinin de ifade ettiği gibi, "çeşitli parçaları ait oldukları bütüne bağlayan bütüncül bir yaklaşıma bağlıdır."[168] Benzer şekilde, "Arap zihni"ni nazariyeleştirmek için Câbirî kendisinin geleneği çalışma ilgisinin, geleneğin fikirleri ile araçları karşılıklı ilişkiye sahip olsa da, "geleneğin fikirlerini değil, bu fikirleri üreten araçlar (*el-edât*) olduğu"na dair bir iddiada bulunur.[169]

Taha şöyle iddiada bulunur: Câbirî'nin ilan ettiği amacının kendi projesini geleneğe yönelik bütüncül bir yaklaşıma dayandırmak olduğu söylenebilir. Bu, geleneği şekillendiren metodolojiyi oluşturan zihin yapısını çözümlemeyi eşit derecede önemli gören bir projedir. Dolayısıyla Câbirî'nin çalışmasında iki gereklilikten (bütüncül yaklaşım ve metodoloji) hangisinin diğerine sebep olduğu sorusu ortaya çıkar. Taha,

bütüncül yaklaşımın ayrı bir metodolojiye yer verme zorunluluğunu emrettiği iddiasını tereddütsüz reddetmemiz gerektiğini iddia eder. Genel olarak Câbirî'nin çalışması, özellikle *Nahnu ve't-Turâs*'ta örneklendirildiği şekliyle, böyle bir iddiayı destekleyecek bir delil sunmaz. Diğer taraftan, bu iddianın aksi -yani, metodolojiyle ilgilenmenin bütüncüllüğe karşıt ilgiye neden olduğu- "ayrıntılı yorum gerektirir." (*TM*, 31)

Burada Taha *Nahnu ve't-Turâs*'ta yer verilen argümanları tartışır, Câbirî'nin gelenekteki farklı araştırma alanlarının birbiriyle alakalı olduğunu şeklen kabul etmekle beraber, bütüncüllük ile metodoloji arasındaki karşılıklı ayrılmazlık ilişkisini (*mülâzemet, telâzüm*) ispatlayan pek az şey olduğuna işaret eder. Onun bütüncüllük ve "ansiklopedik yaklaşım" iddiasını, kendisinin gidimli pratiği yalanlamaktadır, çünkü asıl analizine başladığında geleneği hemen üçe ayırır: burhan, beyan ve irfan.[170] Bunlar ayrı ve müstakil araştırma alanları, kendi metodolojik yapılarına sahip "sistemler" olarak sunulur ve aralarındaki ilişkiler ya çatışma ya bir tür kısmî çıkar ilişkisi olarak ifade edilir, ama asla organik bir bütünleşme olarak ifade edilmez. Aslında, yakından incelendiğinde, aralarındaki ilişki düşmanca ve karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı olarak ifade edilmiştir. Dahası, aralarında asla bir simetri ve uyum da yoktur. Taha haklı olarak şöyle söyler: Câbirî'nin projesinde irfanî yapı sistematik olarak aşağı bir konuma indirilir (*TM*, 49) ve beyanî sistemin dahi ulaştığı fikrî yetkinliğe ve aklî güce yükselemeyen olarak tanımlanır. Gerçekten de Câbirî'nin çalışmasında, beyanî sistem burhanî sistemin aklî maharetinin gerisinde kalır, çünkü burhanî sistem Câbirî'nin çalışmasında mutlak olarak en yüksek konumu işgal eder. Arap İslam geleneğinin bin yıldır ürettiği bütün büyük zihinler arasında, Aristocu külliyatın seçkin bir yorumcusu olarak İbn Rüşd burhanî bilimin, gerçek akılcılığın timsali[171] ve İslam geleneğinin ürettiğinin en iyisi olarak seçilmiştir.[172] Bu yüzden Câbirî'nin bütüncüllük

iddiası, kendisinin bölücü ve parçalayıcı fiilî analizi tarafından boşa çıkarılmıştır.[173]

Taha Câbirî'nin bölümlemelerine ilişkin eleştirisini genellemeler seviyesinde bırakmaz, bilakis onları ayrıntılarına kadar takip eder. Câbirî bölümlemenin kendisinin keşfi olduğunu iddia etse de, meşhur sûfî Abdülkerim Kuşeyrî'nin (ö. 1072) bölümlemesi ile uyumlu olduğunu da iddia eder. Zira Kuşeyrî meşhur *Letâifü'l-İşârât*'ında "akıl, ilim / bilgi ve irfan"dan aklî tecrübenin sıralı aşamaları olarak bahseder. Kuşeyrî şöyle demiştir: "Başlangıçta ışık, aklın ışığıdır; ortada ışık, ilmin / bilginin ışığıdır; sonunda [en yüksek merhalede] ise ışık, irfanın ışığıdır. Dolayısıyla aklın sahibi burhanla ayakta durur, bilginin sahibi beyan ile ayakta durur, irfana (*ma'rifet*) sahip olan ise '*iyân*'a / açık seçik görmeye tâbidir.[174] Detaylı bir analizle Taha, Câbirî'nin Kuşeyrî'nin kategorilerini tahrif ettiğini ve süreç içinde, onun tasavvufî bilgi anlayışında hiçbiri var olmayan karşıtlık ve zıtlıklar yarattığını gösterir. Tam da önemli olduğu için, Câbirî Kuşeyrî'nin "bilginin ışığına ulaşma" düzenini tamamen değiştirir, çünkü burhan kategorisinin Kuşeyrî'ye göre en aşağı epistemik mertebeyi işgal ettiği son derece açıktır (*TM*, 56).

Taha'nın işaret ettiği ikinci çelişki, Câbirî'nin "metinleri birbirinden üretmeyi ve aralarındaki üretmeyi emreden" mekanizma ve metodolojileri ele aldığına dair resmî iddiasıdır. Bu onun böylesi metodolojik üretimlerin içsel yapılarını detaylandırmasını ve ikinci aşamada onları, kendi oluşum ruhları içinde yeniden şekillendiren bir eleştiriye tâbi tutmasını gerektirmiş olabilir. Bu ikinci aşamayı anlatmak için kullanılan terim *müstahric* / çıkarsayan olup uzun zamandır fakihlerin ve fıkıh usûlcülerinin kullandığı merkezî fıkhî *tahrîc* / kaynağını bulup çıkarma kavramının türevidir.[175] Bir başka deyişle, bu girişim sadece üretici ve yeniden üretici yorumlama teknik ve metodolojilerini çalışmayı değil, aynı zamanda bunları, kendilerini müstakil yerli kavramlar olarak çağdaş bir bağlama

taşıyabilecek yaratıcı bir hamle içinde yeniden şekillendirmeyi de gerektirir. Oysa Câbirî'nin başardığı şey, bu metodolojileri değil, bu metodolojilerin kendileri aracılığı ile açıklandığı esaslı söylemleri çalışmaktır. "Bir araştırmacının metodolojilerin kendini çalışması bir şeydir, bu metodolojilerin ürettiği söylemi çalışmak ise başka bir şeydir... Bu ikincisi olan söylem esaslı içerikle olan meşguliyetten ibarettir." Bunu da Câbirî, gerçek bir yorum tekniği ve metodolojik çıkarsama ilkeleri çalışması sanmıştır (*TM*, 33-34). Kısaca, Taha'nın demek istediği şudur: Câbirî sadece projesini birinci, başlangıç aşaması ile sınırlandırmakla kalmamış, aynı zamanda bir aşamayı diğeri ile karıştırmıştır. Üretici metodolojiler ile bütüncüllük arasındaki yapısal iç bağlantılar bu yüzden bu projenin dışında kalır ve Câbirî'yi metinlerin esaslı içeriği ile bölücü ve parçalayıcı gelenek görüşü arasındaki ilişkileri ifade etmekle sınırlı bırakır.

Câbirî'nin fikrî açmazını açıklamak için çok fazlasına ihtiyaç yoktur. Onun sadece değilse dahi ağırlıklı olarak ödünç kavramlara yaslanması ancak ayrımcılıkla sonuçlanabilir, çünkü yerli olmayan kavramlar *kesinlikle fasl*'a, yani ayırmaya, bölmeye ve yıkıcı dış müdahaleye götürür. "Kesinlikle", çünkü dış kavramlar asla, kısmen veya tamamen, geleneğin kendisine karşılık gelmez. Böylesi kavramlar, kökenleri sebebiyle, gelenek içinde organik bir uygunluk bulamazlar, gelenek ne kadar çok yeniden şekillendirilirse şekillendirilsin ve ne kadar çok yeniden yorumlanırsa yorumlansın. Onlar kesinlikle geleneğin yorumsal ve metodolojik altyapıları (*tahtiyye*; *TM*, 34) ile uyuşmaz, çünkü onlar Avrupalı akılcılık ve ideoloji biçimlerine dayalıdır, bunlar ise yapısal olarak yapısöküm, kopma, kriz ve çatışma ikili terimleri içinde inşa edilmiştir. Bu terimlerin çoğu Câbirî'nin söyleminde kesinlikle askerî olan tonlar kazanır: "uzlaştırma", "ittifak", "soyutlanma", "savunma", "karşılaşma", "patlama" ve "patlama anı".[176]

Ancak çelişkiler Câbirî'nin eserindeki yegâne problem değildir. Dar bir akılcılık anlayışı -ki Taha sonraları bunun üzerinde

"soyut akılcılık" olarak duracaktır[177]- tarafından harekete geçirilen ve siyasallaştırma tarafından körüklenen Câbirî son tahlilde Arap İslam geleneğine hâkim temel ilkeleri reddeder ve süreç içinde savunucularına saldırır. Bu ilkelerden üçü zikredilmeye değerdir: Birincisi, Câbirî bu geleneğin, olgu ve değeri birbirine bağladığının ve ikisini ayrılmaz gördüğünün farkındadır. Geleneğin erken dönem metinlerinden ve Kur'ân'dan alıntılar yapan Câbirî, "Arapçada düşünce ve dilin, aklın anlamının esasen davranış ve ahlak ile bağlantılı" olduğunu iddia eder.[178] Sonra bu çok yaygın fenomeni nesnel bakışa aykırı olduğu temelinde kötüler. Nesnel bakış analitik ve sentetik güce sahip olmakla kalmaz, geleneğin hangi yönlerinin muhafaza edileceğini ve hangilerinin atılacağını belirleyen ölçütü de oluşturur.

Taha'nın olgu-değer ve olan-olması gereken ayrımına ilişkin eleştirisini ele alacağız, özellikle çünkü ikinci ayrım Hume ve G. E. Moore tarafından temsil edilmektedir.[179] Ancak şimdilik, Taha'nın aşağıdaki gerekçelere dayanarak bu ayrımlara karşı çıkan Batılı ahlak felsefesinin içinden bir dizi karşı eleştiriyi zikrettiğini söylemekle yetinelim: Akılcılık, nihayetinde, değerle yüklüdür, çünkü akılcılığın nötr bir biçimine ulaşmak mümkün değildir, zira onu zorunlu ve kaçınılmaz şekilde ihlal eden en azından iki unsur vardır: 1) Birincisi toplum, kültür ve tarihtir. Bunlar birlikte neyin aklen makbul olduğunu, neyin olmadığını belirler. 2) İkincisi, akılcılığın belli teori ve ilkelerin ürünü olarak oluşumudur. Bu teori ve ilkeler de açıklık, basitlik, sistemlilik, ampirik tercihler, argüman biçimleri, gözlem vb. dayanır. Bütün bunlar bu akılcılığın hayatında nispeten kısa süre içinde kendi değer yapıları sebebiyle (bir Aydınlanma ürünü olarak) değişikliğe uğramıştır.

Olgunun değerden soyutlanmış olduğu da iddia edilemez, çünkü olgu ancak dilde ve dille ifade edilebilir, dilin kendisi ise kaçınılmaz şekilde kültürel değerlere derinden kök salmış kavramların taşıyıcısıdır. Dahası bu dil seçmeci alım, tercih, arzu

ve uygunluk arasında aracılık yapar. Biz olguyu tanımlarken daima gayeci bir sürece katılırız, bu süreç ise bizim hedef ve arzularımıza cevap verir. Bu tanımın bizatihi kendisi kesinlikle tamamen değer tarafından oluşturulmuş bir önyargıdır.

Buna karşılık, değer bizim gerçekliğimizde olgudan daha az mevcut değildir ve insan hayatında olgu kadar önemli bir işlev görür. Değer, içsel ve duygusal hallerle sınırlı öznel bir şey değildir; bilakis tıpkı olgu gibi tanımlanabilir, gidimli olarak aktarılabilir, analiz edilebilir ve başkalarıyla tartışılabilir. Hatta nasıl ki olgu değerden soyutlanamaz ise, değer de olgudan soyutlanamaz. Bu yüzden bu ayrım / sınır çizgileri o kadar kolay çizilemez. Ancak Câbirî bu ayrımı -ki hem sorgulanabilir hem de modası geçmiştir- önceden belirlenmiş ve hakkında son karar verilmiş bir mesele olarak aceleyle benimsemiştir.

Câbirî'nin reddettiği ikinci ilke manevî / ruhî değerler (*kıyem rûhiyye*) ile bilgi arasındaki karşılıklı bağlantıdır. Bu bağlantı geleneğin yaygın ve özsel bir özelliğidir. O bu değerlerin bilimsel bilgiye yönelik bir ihlal oluşturduğunu düşünür ve onları kendisinin "irfan dairesi" olarak isimlendirdiği ve öfkesini kustuğu şeye nispet eder.[180] Bu "daire"ye ilişkin inkâr ve tel'ininin farkında olarak, o kendisini şöyle diyerek savunur: "Bizim yapmaya çalıştığımız şey, ideolojik bir savaş başlatmak değildir; bilakis projeye, Arap kültüründeki epistemik düzenlerin eleştirel çözümlemesi bağlamında girişilmiştir."[181] Aslında Câbirî'nin bakışı, seküler olmayan değeri kesinlikle ciddi şekilde değerlendirmeye izin vermeyen sekülerist eğilimlerle yüklüdür. Sekülerizmin siyasî ilkesi siyasî ve dinî güçleri birincisini ikincisine hâkim kılmak amacıyla ayırmaktır. Bu da Câbirî'nin niçin irfanîyi sürüp uzaklaştırdığını ve beyanînin seviyesini düşürdüğünü, bu ikisinin aleyhine olacak şekilde burhanîyi yücelttiğini açıklamaktadır. Bütün bir ayrıcalıklı ve ayrıcalıksız kılma işlemi ve geleneği mertebelendirilmiş bölümlere ayırma arzusu aslında Câbirî'nin sekülerizm lehindeki önyargısının işlevinden başka bir şey değildir (*TM*, 37).

Ancak Taha'ya göre, bu bakımdan dahi Câbirî bağlılıklarından, neyi savunup neyi reddedeceğinden emin değildir. Sonraki dönem eserlerinde, kendisini sekülerizmden uzaklaştırıyor görünür ve akılcılık ve demokrasi gibi başka kategorileri tercih ettiğini ima eder.[182] "Ancak bu geri çekilme onu kurtaramaz, çünkü geleneği bu sekülerizm ilkesine tâbi kılmak onun genel eserlerinde olmuş bitmiş bir durumdur. Bu geri çekilme çok az şeyi çok geç sunmaktadır" (*TM*, 38).

Câbirî'nin reddettiği üçüncü ilke, bir yandan diyalektik ve diyalog arasında, diğer yandan hakikat ve doğruluk (*savâb*) arasında var olan karşılıklı bağımlılık ve organik bağlantıdır. Geleneğin temel bir özelliği, düşünürlerin bir cemaat olarak hakikat arayışına topluca katılmalarıdır. Bu arayışta her araştırmacı yahut düşünür bu amaca argüman / istidlal, ilmî tartışma ve sohbet aracılığıyla katkıda bulunur. Câbirî bu toplu ve ortak bilgi kazanma biçimini takdir etmez. O İslam tarihindeki bu diyalektik fenomene ne zaman dikkat çekse, Mettâ bin Yûnus ile Ebû Sa'îd Sîrâfî arasındaki meşhur ilmî münazarayı tartışırken yaptığı gibi,[183] bu fenomeni, gelenek içindeki farklı bilgi sistemleri arasındaki çatışmayı -bu örnekte beyanî ile burhanî arasındaki çatışmayı- örneklendirmek için kullanır. Bundan yegâne maksadı burhanînin irfanîye üstünlüğünü vurgulamaktır. Taha, Batılı akılcılık kavramlarının tuzağına düşen Câbirî'nin İslamî diyalogsal diyalektiğin temelini oluşturan akılcılık türünü anlayamadığını iddia eder. Çünkü bu iki akılcılık türü arasında büyük fark vardır. Uygulanmaya geldiğinde, Batılı akılcılık, (Dördüncü Bölüm, ikinci alt bölümde tartışılacak olan) soyut akılcılık türündendir. Oysa Batılı akılcılığın İslamî mukabili -ki Taha onu "diyalektik akılcılık" olarak isimlendirir-, "canlı karşılıklı-akledi̇ş"tir (*mu'âkala hayye*).

Bu tabirdeki "canlı" nitelemesi ile Taha neyi kastettiğini açıklamaz, ancak görünen o ki bu antropolojik bir kavramdır: Tartışma ve sohbet canlı bir alimler ve düşünürler cemaati

içinde eşzamanlı bir alışveriş aracılığıyla gerçekleşir. Bu itibarla diyalektik akılcılık, üyeleri canlı akıllar olarak birbiriyle etkileşen fiilî bir cemaate yer verir; bu üyeler sadece, artzamanlı bir bilgi birikiminin veya bilginin yeniden değerlendiriminin temsilcileri değildir. "Canlı" üzerindeki vurgu Taha'nın *mu'âkala* tanımında daha da önem kazanır. Bu masdar Arapçada karşılıklılık ve ortaklık bildirir. Ancak bu karşılıklılığın ve alışverişin, kendisinde bir üyenin dünyadaki meseleler hakkında fikir beyan ederken izleyicilerinin *katılımcılar* olarak kabul edildiği bir toplum içinde gerçekleşmesi gerekir. Bu yüzden Taha karşılıklı akletmenin, akılcılığın genelde olduğunun aksine, bireysel bir eylem olmadığı hususunda ısrarcıdır. Bilakis karşılıklı akletme "başkalarıyla işbirliği ve katılım sayesinde, yani cemaatle fiilî bir etkileşim sayesinde" hâsıl olur. (*TM*, 38) Bu karşılıklı akletmeyi Kant'ın özel-kamusal ayrımı terimleriyle düşünmek çekici gelebilir. Bu ayrımda mutlak özgürlük kamusalda var olurken itaat bilincinin bir gereğidir.[184] Taha'ya göre, ki ben onu böyle okuyorum, müstakil akılcı düşünce ile cemaatsel karşılıklı akletme arasında bir çelişki yoktur, şu anlamda ki karşılıklı akletme müstakil akılcılıkla çelişmez, çünkü bir akıl cemaatinde veya cemaatsel bir diyalog içinde kanalize edilir.

Bu yüzden karşılıklı akletme sadece bir öz değil, aksine bir faaliyettir. Nasıl ki işitme duyumuz başkalarının konuşmasını almadan kullanılamazsa, karşılıklı akletme de başkalarının akıllarını dikkate almadan işleyemez. Ancak şu açıklığa kavuşmalıdır ki karşılıklı akletme ilave bir akılcılık katmanı değil, aynı nitelik içindeki daha yüksek bir aşamadır. İşitme benzetmesini tam olarak anlamak için, karşılıklı akletmenin akılcılıktan tamamen farklı bir nitelik olduğu anlaşılmalıdır. O, aklın cemaatle insanlığın vazgeçilmezi olarak ilgilendiği zamanki işleyiş biçimidir. Akıl cemaat ortamı sayesinde, Taha'nın "soyut akıl" diyeceği şeyden *nitel* farklılığı için hayatî olan yönlerini kazanır. Karşılıklı akletme, akılcılıktan, fiil ve

ameli kendisinin temelleri olarak benimsemeye olan ısrarıyla ayrılır. Karşılıklı akletmede nazarî bilgi cemaat *içinde zorunlu olarak* belli bir eylem, yapma, iş ve davranış biçimini gerektirir, tanımlar ve emreder. Bir başka deyişle, nazarî bilgiyi eyleme koymadan bir karşılıklı akletmeden söz edilemez; burada eylem, nazarî bilginin uygulanmasından ibaret değildir, bilakis onun somutlaşması ve mükemmelleşme aracıdır, dolayısıyla diyalektiktir. Böylece eylem nazarî bilgiye değer kazandırır ve, Taha'nın iddia edeceği gibi, o bilgiyi daha öte fikrî ve manevî yükseklere taşır. Ancak ilişki diyalektik olmakla beraber, amel nazarî bilgiden üstün tutulur (modern öncesi anlayışın çok iyi anladığı ve takdir ettiği bir felsefî yaklaşım).[185]

Bu da Taha'nın karşılıklı akletmeye hâkim olan şeyin, soyut akılcılığın yegâne endişeleri olan doğruluk ve yanlışlık değil, anlaşma ve anlaşmazlık olduğunu bir başka söyleme biçimidir. Cemaatsel anlaşma -belli bir cemaatin kendisinin pratiklerinin temelleri, parametreleri ve anayasası olmasını kabul ettiği şey-, cemaatin dünyadaki yaşam biçimlerinin nihaî ölçüsü ve belirleyicisidir. Bu cemaatte "her birey endişe konusu meseleleri aklileştirmede diğerlerine katıldığı için, kolektif / toplu anlaşma bireyi eylem ve işlere girişmeye sevkeder, buna karşılık anlaşmazlık [öteki ahlakî olarak kaçınılması gereken pratiklerden] caydırır. Buna göre karşılıklı akletme bir topluluk [veya cemaat] içinde iletişim aracılığıyla gerçekleşen bütün aklileştirmelerden oluşur. Bunlar temelleri ahlak ve mantık kuralları olan, arzusu ise cemaatsel işleri gerçekleştirmek olan aklileştirmelerdir (*TM*, 38).

Câbirî'nin sorgulamadan savunduğu ithal akılcılık soyuttur, şu anlamda ki; birinci olarak cemaatsel ve topluluksal katılım bileşeninden, ikincisi, teorik olarak ifade edilmiş ve pratik olarak zenginleştirilmiş bir ahlaka bağlı amel ve eylemler unsurundan yoksundur. Bu son bağlamda, pratiğin ve fiilin nazarî bilgiyi incelttiği, geliştirdiği ve *derinleştirdiği* tekrarlanmaya değerdir.

Kısaca Câbirî, çelişkilere düşmek ve vaaz ettiği şeyi uygulamamakla kalmamış, çalışıp araştırmak istediği geleneğin özünü de anlayamamıştır. Hepsi bu da değil. Câbirî'nin dayandığı ithal yöntemlere ilişkin yüzeysel anlayışı,[186] bu yöntemleri kendileriyle geleneği çalışmaya uygun olup olmadıkları bakımından değerlendirme ve eleştirme eksikliği ile birleşmiştir. Kullandığı nazariyeye hâkim olamayışı onu bağdaştırılamaz metodolojik yaklaşımlar benimsemeye götürmüş, bu da onu tutarsız ve çelişkili sonuçlara sevk etmiştir. Uygun bir örnek onun aklî ve dinî akledilirler dediği şeye ilişkin tavrıdır. Taha bu ikisinin birbiriyle nasıl ilişkili olduğundan emin değildir, çünkü Câbirî aklî akledilemezler (*el-lâ-ma'kûlü'l-'aklî*) ile dinî akledilemezleri eşit saymaktadır. Bu da aklî ve dinî akledilirlerin çelişkisiz olduğunu ve aynı aklilik anlayışına ait olduğunu kabul etmeye varmaktadır.[187] Diğer taraftan, o bu iki akledililiri ayrı ayrı kategorize etmektedir ki bu durum ikisini farklı şekilde isimlendirmesinde görülmektedir. Câbirî, Allah'a ve peygamberliğe iman gibi temel inanç esaslarının ötesindeki teolojik ve metafizik soruları inceleyen herhangi bir dinî felsefenin akıldışı bir felsefe olduğunda ısrar eder. Dolayısıyla aklî ve dinî akledilirler bazen birbiriyle çelişmekte, bazen de tutarlı değilse, bağdaştırılabilir gibi görünmektedir. Ancak Câbirî onu iki şekilde kabul edemez: İster iki akledilir türünün tutarlılığını ister bağdaşmazlığını savunsun, kendi kabulleri gereği, çelişkiye düşmeye mahkûmdur (*TM*, 45).

Dahası, aklî akledilirler kategorisi Câbirî'ye göre üç anlama gelebilir, bu anlamların her birine farklı bir aklilik mertebesi belirlenmiştir. Ona göre üç tür akıl vardır ve her biri İslam düşüncesinin fikir haritasında görebildiği bölümlere karşılık gelir: sağlam akıl (*hasîf*), kanıtlamaya dayalı akıl (*burhân*), zayıf (*da'îf*), yoruma dayanan (*beyân*), saçma akıl (*sahîf*) ve irfan (*'irfân*). Dolayısıyla aklî akledilirler bu şekillenmede üç düaliteye / ikiliğe tâbidir, çünkü burhanî akledilirlerin burhanî akledilmezlerde mukabili vardır, nitekim beyanî ve

irfanî akledilirlerin de mukabil akledilmezleri vardır. "Bilimsel" veya "aklî akledilmezler", aklın son tahlilde "aciz" ve "yetersiz" olduğunu ispatlamak için aklı ve aklın argümancı ve gidimli stratejilerini kendi faydasına kullanır. Bu, aklın eninde sonunda aciz olduğunu göstermek için mantıksal öncül ve sonuçlarla kendisini aklî olarak inşa eden bir söylemdir."[188] Aklî akledilemezler bu yüzden burhanî akledilmezlere değil, sadece beyanî akledilmezlere karşılık gelir, zira beyanî akledilmezler akledilmezliklerinde aklî akledilmezlere daha yakındır (*TM*, 47). Ancak Câbirî aklî akledilmezleri burhanî akledilmezlerle eşitler; bu, ciddi sorunlara yol açan bir eşitlemedir çünkü Câbirî dinî akledilirler ile aklî akledilmezler arasında diyalektik bir ilişki olduğunu iddia eder, böylece dinî akledilirlerin aklî akledilmezler üzerinde belli bir etkisi olduğunu dile getirir (*TM*, 46).

Taha etkili şekilde şunu iddia eder: Bütün bunlar Câbirî'nin düşüncesinde büyük bir karışıklık olduğunu gösterir. Bu karışıklık ise herhangi bir doğru delil ikame etmek için temel bir gereklilik olan tanıma (*hadd*) dair kusurlu bir anlayıştan kaynaklanır. Tanımın temel bir şartı tanımlayan sözcükler ile tanımlanan sözcük arasında bir uyumun (*ittirâd*) olmasıdır, çünkü uyuma sıkı şekilde riayet edilmezse, tanımlayan sözcükler ağyarını mâni olmaz. Uyuma riayet etmemek mantıksal öncüllerin formülasyonu için ölümcüldür ve bu öncüller kusurlu olursa, problemli bir delil yapısına ve hatalı sonuçlara sebep olur, ki bu tam da Câbirî'nin eserinin eksiklikleridir.

Bununla birlikte Câbirî'nin tipolojisi beyanî aklî akledilmezliğin yanlış tasnifinden ibaret değildir. Karıştırma irfanî kategoride de baskın şekilde mevcuttur, çünkü analitik bir kategori olarak oluşturduğu dinî kategorinin dinî olmayan kategorilere aşkın olmadığından asla emin değildir. Akledilmezlerle ilgili ifadesiyle tutarlı bir şekilde, açıkça şöyle söyler: "Ne kadim ne de yakın tarihte akledilemezden tamamen hâlî bir akledilir var olmamıştır."[189] Bu iddia esasen Câbirî'nin geleneksel

bilgiyi *ayrı* bilgi alanları olarak gören tasnifinin altını oyduğu gibi, burhanî bilgi ile irfanî bilgi arasında bir ayrım yapma ikilemine de düşer. Bu, kendisinde burhanî bilginin irfanî bilgiden üstün olduğu iddiasının keyfî hâle geldiği bir ayrımdır. Eğer burhanî bilgi aynı zamanda öznel ve akledilmez olma eğilimli ise, şu soru gündeme gelir: Beyanî ve irfanî bilgi de burhanî bilginin değeri hakkında hükümde bulunabilecekleri bir konuma niçin yerleştirilmesin? Bilgi ayrıcalığı niçin sadece burhanî bilgiye tahsis edilmektedir? Aynı önemde olmak üzere, eğer bütün aklî ve burhanî akledilirler de akledilmezlik ile malul ise, dinî ile dinî olmayan arasındaki sınır, yani Câbirî'nin bütün bir düşüncesinin dayandığı sınır nedir? Kısaca, Câbirî'nin karşılaştırma yöntemi, "yönteminin benimsediğini iddia ettiği mantıksal ilkeleri ihlal etmektedir... O, aklî akledilmezleri dinî akledilirlere zıt olan şeye tekabül eden karşılıklar yapmıştır; bu da [mantıksal olarak] aklî akledilirler ile dinî akledilirler arasında karşılıklılığa sebep olmuştur. O aynı zamanda aklî akledilmezleri, burhanî akledilmezlere tekabül eden karşılıklar yapmış, buna karşılık aklî akledilmez ile beyanî akledilmezler arasındaki meşru karşılıklılığı görmezden gelmiştir. Akledilirler ile akledilmezlerin ayrılmazlığı iddiasına dayanarak, aklî akledilmezleri irfanî akledilirlere tekabül eden karşılıklar yapmış, böylece dinî akledilirliğin irfanî mukabili ile karışmasına kapıyı aralamıştır. Bu da öğreti seviyesinde, dinî akledilirlerin aklî akledilmezlere tekabül etmesine sebep olmuştur ki bu [daha önceden] verili öncülü olduğunu ilan ettiği şeye aykırıdır" (*TM*, 48).

VI

Çağdaş Arap İslam düşüncesinin en iyi örneği dahi, Câbirî'nin bilgili eserinde ortaya konulduğu şekliyle, temel problemlere muhataptır, dolayısıyla Taha'nın bu düşünceyi alelacele kabul etmeye çağırmasına şaşıracak bir şey yoktur. Bu düşüncede, çelişkiler pek çoktur, ancak bazıları şunlar olan eksiklikler de

pek çoktur: geleneğe parçalayıcı şekilde yaklaşmak, bu yaklaşıma temel teşkil eden metodolojik ilkeleri çıkarmak için gereken maharete sahip olmamak, bu ilkeleri çağdaş ihtiyaçlar için yeniden şekillendirmek maksadıyla eleştirme yetersizliği. Bu eksikler bütünüyle temel bir problemin, yani Arap İslam düşüncesinin ithal, sindirilmemiş ve yabancı, İslam geleneğinin hakiki ve anlamlı bir yeniden şekillendirilmesine pek uygun olmayan Batılı kavramlara dayanmasının belirtileridir.

Dolayısıyla, Taha bu meselelerin, özellikle geleneğin haritalandırılması meselesinin ilk olarak ele alınmadan uyanış (*yakaza*)[190] projesinde ilerleme kaydedilmesinin imkânsız olduğunu düşünür. Geleneğin genel yapısının birbirine bağlılığı anlaşıldığı zaman bu diğer problemler ortadan kalkacaktır, zira geleneğin doğru bir şekilde anlaşılması bu projenin üzerinde mantıksal ve müstakil biçimde ilerleyebileceği temeldir. Birbirine bağlılık ve iç içe girme İslam geleneğinin en belirgin özellikleridir. Nitekim bu durumu geleneksel ilimleri sınıflandıran ve aralarındaki bağlantıya ve karşılıklı bağımlılığa anahatlarıyla işaret eden klasik eserler açıkça göstermektedir. Fârâbî'nin *İhsâu'l-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı) ve İhvân-ı Safâ'nın *Resâîl*'inden (Risaleler) İbnü'l-Nedîm'in *Fihrist*'ine ve İbn Hazm'ın *Merâtibü'l-'Ulûm*'una (İlimlerin Merbeleri), Taşköprüzade'nin *Miftâhü's-Se'âde*'sinden (Mutluluğun Anahtarı) Hacı Halife'nin *Keşfu'z-Zunûn*'una (Yanlış Zanları Açığa Çıkarmak) varıncaya kadar, pek çok eser farklı yönelişlerine rağmen geleneği oluşturan ilimleri birbirini tamamlayıcı ve birbirine bağımlı unsurlar olarak ele alırlar (*TM*, 89-90). Örneğin İbn Hazm *Merâtibü'l-'Ulûm*'da, "İlimlerin hepsinin birbiriyle bağlantılı ve birbirine muhtaç olduğunu" ilan eder.[191] Benzer şekilde Gazâlî *Mizânü'l-'Amel*'de (Davranış Ölçüsü) öğrenciye şu aşağıdaki tavsiyede bulunur: "Öğrenci bütün ilimlere bir kerede dalmamalı, [ilimlerin] düzenine uymaya özen göstermeli, önemliden daha önemliye olmak üzere tahsile başlamalıdır. Daha önceki bir ilmi iyice öğrenmeden

sonraki ilme geçmemelidir, çünkü ilimler sistematik (*darûriyyen*) olarak düzenlenmiştir, bazısı bazısına araçtır. Başarılı öğrenci bu yapılandırılmış sıralamaya dikkat eden öğrencidir."[192]

Ancak "yapılandırılmış sıralama", karşılıklı bağımlılık ve tamamlayıcılığın sadece bir yönüdür. Fakat bir de etkileşim (*tefâ'ül*) faktörü vardır, bu faktör sayesinde ilimler, bir karşılıklı ve çapraz aşılama diyalektiği oluşturmak için iç içe girerler. Kelama nüfuz eden herkes bu ilmin dil, dilbilim ve felsefe ile olan karşılıklı ilişkilerini bilir. Aynı şey mantık ile dilbilimi ve fıkıh usulü arasında, felsefe ile kelam arasında ve felsefe ile tasavvuf ve yaygın cedel ilmi arasında söz konusudur. Hem alet ilimlerinin hem de esas ilimlerin[193] birbirini çoğu zaman köklü biçimde büktüğü ve etkilediği söylenebilir. Nasıl ki mantık çeşitli fıkhî ve kelamî ilimleri yeniden şekillendirmişse, bu ilimler de alet ilimlerini yeniden şekillendirmiştir. Benzer şekilde dilbilgisi ve dilbilimi de fıkhî ve kelamî söylem üzerinde belirleyici bir etkide bulunmuştur, ancak aynı zamanda bu ilimler tarafından yeniden işlenmişlerdir. Biz bu durumu Kuşeyrî'nin *Nahvü'l-Kulûb*'ünde (Kalplerin Dilbilgisi) gözlemliyoruz, çünkü yazar bu eserinde dil kurallarını tasavvufî esaslara göre yeniden formüle etmiştir.[194]

Geleneksel ilimlerin iç içe giren tabiatı o şekildeydi ki aklî kabiliyete sahip kimseler geleneğin yapısı sebebiyle belli bir ansiklopedik bilgi seviyesine ulaşmaya mecburlardı. Bir ilimde uzmanlaşmış bir öğrencinin bir başka ilişkili araştırma alanında çalışmasını sürdürmesi beklenirdi. Örneğin Gazâlî öğrencileri "hiçbir ilmi veya ilim dalını arzu, hedef ve yöntemlerine iyice nüfuz etmeden terk etmemeye" teşvik eder. Şartlar izin verirse, öğrenci "ilimlere bütünüyle hâkim olmalıdır, çünkü *ilimler birbiriyle yardımlaşır ve birbiriyle bağlantılıdır.*"[195] Taha artık '*ilm* / bilgi teriminin bir türevi olan ve kendisinin tabiaten teknik olarak gördüğü *müte'allim*'den (bilgi talibi) tatmin olmaz. Ansiklopedik bilgi talibi, Ebû'l-Hayyân Tevhîdî ve Câhız gibi çok yönlü alimlerin geleneğinde

müteeddib (*edeb*'in / edebiyatın bir türevidir) olarak tanınmalıdır. *Müteeddib*, filozofumuzun kavram dağarcığında derin ahlakî niteliklere sahip kimsedir. Nitekim bir başka çok yönlü bilgin İbn Kuteybe şöyle söyler: "'*Âlim* / bilgin olmak isteyen kimse tek bir ilim aramalıdır; ancak *edîb* olmak isteyen kimsenin bütün ilimlere hâkim olması gerekir."[196] *Edîb*, yani ansiklopedik bilgi uzmanı ve uygulayıcısı, bu yüzden felsefe, fıkıh, kelam, tasavvuf, nahiv, dilbilimi, şiir ve edebiyat ilimlerini bir bütün olarak kendinde toplamış kimsedir.

Klasik İslam geleneğinde ansiklopedicilik bir lüks veya sadece bir eğilim değildi. O, gerçekten yetkin kimse için bir zorunluluk idi. İyi bilinen tefsir ilmini örnek alalım. Bu alana ilişkin uzmanlık bilgisinin en azından şu on beş ilmi bilmeyi gerektirdiği yaygın biçimde kabul edilmektedir: dilbilim, nahiv, iştikak, belağat (ki şu alt dalları içerir: me'ânî, beyân ve bedî'), kelam, fıkıh usulü, esbâb-ı nüzul, kıraat, nâsih-mensûh, fıkıh ve hadis. Felsefî ilimlerde çok yönlü bilginler için de benzer bir uzmanlık kümesi gerekliydi. Seçkin Müslüman filozofların ilki olan Kindî, felsefî başarılarına ulaşmak için farklı disiplinlerde uzmanlaşmayı ve eser telif etmeyi zorunlu görür. Bu disiplinler arasında mantık,* matematik, tıp, geometri, astronomi, müzik teorisi, coğrafya, diyalektik / cedel, psikoloji, siyaset ve ahlak da yer alır. Bir bütün olarak, İslam düşünce tarihinde ansiklopediciliği ve dakik, ama velut aklî üretimi tanınıp kabul edilen pek çok parlak isim vardır: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazâlî, Fahreddîn Râzî, İbn Haldûn ve Suyûtî. Taha bu listeye benzer bir aklî güç ve derinliğe sahip daha başka isimlerden oluşan uzun bir liste daha ekleyebilirdi.

Dolayısıyla, iç içe girmenin ve karşılıklı bağımlılığın en belirgin özellikleri arasında yer aldığı bir takdir ve tanıma olmaksızın, geleneği değerlendirmenin gerçek ve doğru bir yolu yoktur. Önceki sayfalarda, Taha'nın bu iç içe girmenin içsel ve dışsal olmak üzere iki şeklini kabul ettiğini belirtmiştim. İçsel iç içe girme yerli İslamî ilimler arasında gerçekleşirken

dışsal mukabili, yerli ilimlerin "alıntı" veya "ithal" ilimler -ki "Yunan, Fars veya Hintli olabilir"- ile etkileşmesi neticesinde meydana gelir. "İçsel iç içe girmenin en mükemmel eski örneği" Ebû İshâk Şâtıbî'nin fıkıh usulünde bulunurken dışsal mukabili İbn Rüşd'ün metafiziğinde bulunur (*TM*, 92). Bu iki düşünürün kendi alanlarında geliştirdikleri "içsel metodolojik mekanizmalara (*el-âliyyâtü'd-dâhiliyye*)" ilişkin doğru bir analiz Taha'ya aşağıdaki hipotezi üretmeye imkân verir: "Müslüman bir düşünürün veya bilgenin ortaya koyduğu bir ürünü doğru şekilde değerlendirebilmek için, onun ürününün ana İslamî ilimlerle olan iç içe girmişliğinin bu ilimlere yakınlığı daha zayıf olan ilimlerle olan iç içe geçmişliğinden çok daha güçlü (*akvâ*) olduğu doğru sayılmalıdır" (*TM*, 92).

VII

Klasik İslamî cedel ve münazaranın özelliği olan tartışma yöntemlerini hatırlatan bir diyalektik tonla,[198] Taha uzun, sıkı planlanmış mantıksal tartışmalara koyulur ve özellikle Şâtıbî tarafından ifade edildiği şekliyle fıkıh usulünün, ana düşünce geleneğinde kökleri olduğunu ispatlamaya çalışır. Onun bu çabası neredeyse alenen Câbirî'nin bu ilmin kendisinin burhanî kategorisine ait olmadığı ve ithal ilimlerin (*'ulûm menkûle*) hükümranlığı altında olmadığı iddiasına karşı çıkar. Dahası, fıkıh usulü ahlakın ana (*mütedâvel*) diyalektik söylemine dayanır. Bu söylem, fıkıh usulü ile, fıkıh usulüne dayanan asıl fıkhı da etkileyen şekillerde iç içe girmiştir. Fıkıh usulü ile "kapsayıcı bir ilişki" içinde bulunan ve asıl fıkhı etkileyen ahlak, Taha'nın ana diyalektiksel gelenek dediği şeye en yakın şeydir. Şâtıbî tarafından ayrıntılı şekilde ortaya konulan *makâsıd* ilminin fıkıh usulünden ayırt edilmesi gerektiğini iddia eden Câbirî'ye karşıt şekilde, Taha *makâsıd*ın sadece fıkıh usulüne "ait olmakla" kalmadığını, aynı zamanda klasik fıkıh usulcülerinin tam olarak anlayamadıkları şekilde karmaşık, güçlü ve organik şekilde ona ait olduğunu iddia eder,

ki bu Taha'nın vurgulamak istediği temel bir noktadır (*TM*, 97). Taha iddiasını şöyle sürdürür: Gerçekte *makâsıd* teorisi "içsel iç içe girmenin mihveridir." (*TM*, 97-98) Bana göre bu formülasyon, ahlak ve fıkhî esasların birleşmesinin İslam geleneğinin genetik fikrî yapısı olarak isimlendirilebilecek şeyi yansıttığı anlamına gelmektedir.[199]

Taha'nın klasik geleneğin ötesine geçmek istediği ve *makâsıd*ın bu geleneğin takdir edebileceğinden fazlasına sahip olduğunu iddia ettiği açıktır. Tabii ki bu iddianın yan ürünü, Câbirî'nin benimsediği gibi bir parçalayıcı ve soyutlayıcı yaklaşımın en iyi ihtimalle uygunsuz ve en kötü ihtimalle geçersiz kılınmasıdır. Ancak geleneksel anlayış dahi *makâsıd*ın temsil ettiği kavramsal külliyatın tam anlamını ıskalamıştır. Bu da düşünürlerin *makâsıd*a ilişkin anlayışlarını gölgelemeye devam eden bir eksikliktir.

Makâsıd kelimesinin tekili olan eşsesli *maksad* kavramı içinde üç ayrı anlam gizlidir. Birincisi bir çıkara hizmet eden şeyi aramak ya da fayda arayışıdır. Burada fayda şeriatta hem bireyin hem de toplumun iyisini temin edecek şekilde tanımlanmıştır. Bir içerik işaretçisi (*madmûn delâlî*) arayışı olan bu asıl amaca, Taha *maksad* (=amaçlanan fayda=*tahsîlü'l-fâide*) adını verir. İkincisi; bir iyiliği bilinçli, kasıtlı gerçekleştirme arayışı olarak anlaşılan zihinsel niyet hâlidir. Bu, niyet etme iradesinin temelini oluşturan duygusal ve psikolojik şarttır (Taha'nın *kusûd / kasıtlar* dediği bir hâl). Üçüncüsü, ahlakî bir değer elde etmeyi amaçlayan (*taksud*) "meşru bir saikin doğuşu"dur, bir gerekçedir (*hikme*). *Maksad* denilen bu anlam, "şer'î söylemin değer içeriği"ne konuşur (*TM*, 98-99). Fıkıh usulü öğrencileri bu üç düzlemin *-maksûdât, kusûdât, makâsıd-* ahlakî bir dokudan neşet eden ahlakî değerle iç içe olduğunu ve dolayısıyla fıkıh usulü ile ahlak arasındaki birleşim ve iç içe girme temel yapılarını sergilediğini gözden kaçırmıştır.

Birinci kategori olan *maksûd*, ya doğrudan dilsel bir biçimden kaynaklanan ya da ondan neşet eden bir işaretçiden kaynak-

lanan esaslı bir içeriği temsil eder. Bir başka deyişle o, sadece -zahir anlamına uygun şekilde yorumlanmış- bir yönerge olarak dilin zorunluluklarına dayanmaz. Ancak bu işaretçi kendisinde dilin ve dilsel yorumun doğrudan bir rol oynamadığı aklî bir işlemden oluşmakla beraber, kesinlikle daha yüksek ilkelere bağlı soyut bir düşünme eylemi değildir. *Maksûd* gerçekten "pratik bir değer"le bağlantılıdır ve bir bütün olarak ona yönelmiştir. Bu değer, eyleme çağıran ve iyi tanımlanmış davranış biçimlerine göre icra edilmesi gereken gidimli ilahî emirdir. Burada ahlakî yönelimin gücü açıktır, çünkü belli bir ilahî emir normatif sistemin genel kavramlarından ayrılıp sapsa dahi, bu sistemin ana ilkelerine uygun olarak yorumlanmalıdır. Burada önemli ve yönlendirici olan şey, özel dilsel yapılar ve doğrudan anlamlar değil, bütünlüğü içinde sistemdir evrensel ilkelerdir.[200] İşte Mekke dönemi vahyinin önemi burada yatmaktadır, zira bu vahiy eylem ve inancın temeli olarak ahlakî değerlerin eşmerkezli bir tasfiyesini temsil eder. Bu değerler, Medine döneminde yeni bir toplum ve devlet örgütleme pratik endişeleri ile sulandırılacaktır.[201] Bu yüzden *maksûd*, insanı en doğal benliğine iletmeyi yansıtır. Bu seyir, "Yaratıcı'ya teslimiyetin gerçek bilgisine insanı ulaştırır." (*TM*, 100)[202]

Bu noktaya kadar, fıkıh usulünün ahlakî oluşum iddiaları yapısaldır; şu anlamda ki *maksudun* konumu, bir aslî içerik konusu olarak, doğrudan doğruya bir fıkhî ahlak sistemi içine yerleştirilmiştir. Ancak bu ahlakî arayışın, ikinci kategorinin -ve aynı oranda üçüncünün- kendisinin varlığını temellendirdiği derin bir psikolojik boyutu vardır. *Kusûd*, kendisinde niyetin bir şey yapma veya yapmama iradesi olarak tanımlandığı alanı temsil eder. Ancak bunda, niyet edilen fiilin gerçekleşmesi şart değildir.[203] Saf niyetin elde edilmesi için kullanılan irade, nefs üzerinde gerçekleşen derinden psikolojik bir işlemdir. Bu işlem, nefsi terbiye eder. Niyet etmenin derinliği ve hayatî önemi, eylemlerin nihaî olarak onlar

(niyetler) ile yargılanmasında kendini gösterir. Eğer belli bir eylemle ilgili olarak vicdan iyi, samimi ve hakiki niyet edilirse, eylem geçerli ve dolayısıyla ahlakî ve hukukî olarak sahih sayılır. "Samimi niyet oluşturma (*istihdârü'n-niyye*)"da başarısız olmak, ya da daha kötüsü, kötü bir niyette bulunmak, eylemi geçersiz ve ahlaken kabul edilemez kılar. Dolayısıyla eylemin mükemmel bir teknikle icra edilmesi dahi samimiyetsiz niyete sahip kimseyi kurtarmaz. Niyetin dürüst ve hakiki olması gerekir; niyet, en yüce ahlakî değerin elde edilmesini aramalıdır, ki bu da üçüncü kategorinin ısrar ettiği şeydir. Şu hâlde üç *makâsıd* kategorisi, birbirini tamamlayan unsurları, biri diğeri üzerinde yer alan binaları temsil eder; bu kategorilerden her biri öznenin niyet ve pratiğini destekleme gücünü yaşam sanatında düzenler. "Dolayısıyla *makâsıd* ilmi ahlak ilminin fıkıh usulü ile karışmak için aldığı şekildir." (*TM*, 103) Ancak bu karışma öylesine muazzam ve çok katmanlıdır ki fıkıh usulünü "Ahlak İlkelerinin İlmi" olarak isimlendirmek yerindedir." (*TM*, 105)

Câbirî'nin parçalayıcı bakışını eleştirisinde ve İslamî ilimler arasındaki, özellikle ahlakî ile hukukî ilimler arasındaki iç içe girmişliği ispatında, Taha ikna edici tarihsel ve mantıksal deliller sunar. Şimdiye kadar gayet iyi. Ancak uzun bahsinin sonuna doğru (*TM*, 89-123), Şâtıbî'ye dair bir değerlendirme yapar ki bu fıkıh usulcüsünün katkısından bir istisna çıkarmaktadır. Şâtıbî şimdi bir "yenileyici (*müceddid*; *TM*, 122)" ve "ahlakı fıkıh usulüyle ilişkilendirmenin babası" olarak görünür. O, İslamî ilmi karşılıklı tamamlayıcı eşgüdüm ve sistemleştirme temelinde inşa etme yolu çizen biri olarak resmedilir. Bu, "benzerlerini Şâtıbî'den ne önce ne de sonra gördüğümüz"[204] bir yoldur.

Ancak biz bu iddianın doğru olduğunu kabul edecek olursak, fıkıh usulü ile ahlak arasındaki iç içe girme iddiaları dağılır, zira fıkıh usulü kendisinde dokuzuncu yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl arasındaki uzun dönemde başka araştırma alanlarını

şekillendirici değilse dahi, üzerlerinde etkili olduğu bir tarihin yükünü taşır.[205] Totolojik olarak ifade edecek olursak, eğer fıkıh usulü -Taha'nın iddia ettiği gibi- *makâsıd*ın doğal ikametgahı ise, Şâtıbî, her ne kadar teorisi özel ayırt edici özellikler arz etse de, Taha'nın iddia ettiği gibi yenilikçi olarak görülemez. Bu takdirde Şâtıbî'nin usulünün önemli yönlerini öngörmüş olan Gazâlî'nin katkılarını da açıklayamayız.[206] Şâtıbî istisnaî bir şahsiyet yapılırsa, Taha'nın iç içe girme iddiaları anlamında temsil ettiği şey de hâkim bir kuralın bir istisnası olur. Bu da tam olarak Câbirî'nin Şâtıbî'ye yaptığı şeydir; Câbirî Şâtıbî'yi sadece, 'İzzüddîn bin 'Abdisselâm ile birlikte, "*beyân* ilmini burhanî ilme dayandırma"sı sebebiyle bir istisna kılmaz, aynı zamanda Şâtıbî'ye "literalist / zahirci" usulcü seleflerinden kategorik bir ayrılışa işaret ettirir.[207]

Taha'ya göre, Şâtıbî fıkhî ilimler *içinde* sadece bir istisna sayılmaz, fıkıh usulünün kendisi de diğer İslamî ilimlerin bir istisnası olarak ilan edilir. Örneğin kelam "soyut şekilde nazarî (*nazarî mücerred*)" olduğu için, Taha kelamın en mükemmel iç içe girmeyi temsil etmediğini tespit eder. Bu yönden kelam, *ayrıca* belirgin biçimde pratik olan şer'î ilimlere kesinlikle benzemez (*TM*, 110). Dolayısıyla Taha'nın -en azında burada- gereksiz biçimde, kendisinin Câbirî'ye yönelttiği aynı parçacılık suçlamasına maruz kaldığı sonucunu çıkarmamak kolay değildir. Şâtıbî'nin iç içe girme biçimlerini mükemmelleştirecek şekilde "İslamî ilim kurma yolunu açmış" olması (*TM*, 122) hakikaten pek çok modern düşünürün projesine faydalı görünebilir, Taha da bu listenin başındadır. Ancak Şâtıbî'nin istisnailiğine işaret etmek, geleneği tanımlamasa dahi karakterize eden iç içe girme hakkında ileri sürdüğü başlangıçtaki iddiaları desteklemek için pek az şey yapmaktadır. Aslında Taha'nın Şâtıbî'nin istisnailiğine dair iddiaları kendisinin diğer türlü geçerli iddialarının aleyhine işlemektedir. Oysa Taha'nın bu iddiaları, başka bir yerde dile getirdiğim şu görüşte geniş bir destek bulmaktadır: Şâtıbî'nin fıkıh usulü,

Gazâlî'nin *Şifâü'l-Ğalîl*'de (Susuzun Şifası) iki buçuk asır önce çizdiği aynı epistemolojik yolda yürür.[208]

Eğer fıkıh usulü geleneğine ilişkin dikkatli, filolojik ve artzamanlı bir analiz Taha'yı Şâtıbî'nin katkısının bu merkezî alandaki önceki temel gelişmeler üzerinde dikkate değer bir rötuş ve yaratıcı bir ayrıntılı açıklamadan fazlası olmadığı sonucunu çıkarmaya götürseydi, Taha'nın istisnailik iddiaları ciddi ya da belirleyici olarak alınamaz, ama iç içe girme hakkındaki diğer türlü geçerli ifadeleri öylece bırakılır. Son olarak, Şâtıbî'nin istisnailiği hakkındaki kısa ifadelerinden sonra, fıkıh usulünün ana geleneği en iyi temsil eden ilim olduğu şeklindeki mutlak iddiasına dönmesi,[209] kendisinin tezinin en merkezî unsurunun geçerliliğine dair güçlü bir tanıklıktır.

Taha'ya göre Şâtıbî'nin fıkıh usulü içsel iç içe girmenin en mükemmel örneği ise, İbn Rüşd metafiziği de dışsal iç içe girmenin en açık ifadesidir. Metafizik, dışsal iç içe girmenin "ideal bir tipi (*nemûzec misâlî*)"dir, çünkü geleneğin ana diyalektik sisteminin (*mecâlü't-tedâvül*) amel temelli gerekliliklerini karşılamada en uzak noktada durur. Diğer taraftan, İbn Rüşd bu akımın en uygun örneğidir, zira o içsel iç içe girmeye köklü muhalefetin bütün zorunlu şartlarını taşıyan bir vak'a çalışması sunar (*TM*, 125).

İki veya daha fazla yerli ilim arasındaki içsel iç içe girme bu etkileşim veya ilişkililiğin yönelişine dikkat etmez ve önem vermez iken (çünkü her halükârda ana yerli geleneğe katkıda bulunmaktadır), dışsal iç içe girme belli kısıtlamalar getirir ve dolayısıyla ithal bir ilim ile yerli bir ilim arasındaki etkileşimde tasavvur edilen gayeye yönelik özel bir ilgi ve farkındalık gerektirir. Buna göre dışsal iç içe girme iki türlüdür. Birincisi ithal bir ilmi uygun bir yerli mukabiline katıp kaynaştırmayı amaçlar, bununla yerli bilimi detaylandırmayı, zenginleştirmeyi ve güçlendirmeyi arzular. *Tedâvül* / dolaşım alanına ve pratiğinin gereklerine elverişli olan bu türe Taha "yakın dışsal

iç içe girme (*tedâhul hâricî karîb*)" adını verir. Ancak iç içe girme İslamî ilmi ithal ilmin emirlerine ve zenginleştirilmesine tâbi kılma yönünde ilerlerse, bu başka türden bir iç içe giren bilimdir, Taha'nın "uzak dışsal iç içe girme (*tedâhul hâricî ba'îd*)" dediği bir türdür. Bu tür iç içe girme içindeki düalizm Taha'yı aşağıdaki kuralı tayin etmeye götürür: "Ne zaman yerli bir ilim ithal bir ilme katılıp birleştirilirse, bundan doğan sonuç, ana akım diyalektik gelenekten uzaklaşacaktır" (*TM*, 126). Bir başka deyişle, iç içe girme hakkındaki kararı, karıştırıp birleştirme ilişkisinde hakemlik yapmada nihaî olarak başarılı olan bilimin ana ilkeleri vermektedir.

İbn Rüşd'e ayırdığı geniş metinsel yer ve ona atfettiği eleştirel önem içinde,[210] Taha bu Aristocu filozofun pek çok çağdaş Müslüman yazarın -özellikle Câbirî'nin- zihni üzerindeki hâkimiyetinin[211] tutarlı bir gelenek anlayışı için yıkıcı olduğunu göstermek ister. Taha'nın hiçbir eserinde bu yazarları İbn Rüşd'ü böyle ayrıcalıklı kılmaya götüren sebepleri doğrudan yansıtan bir ifade göremiyoruz. Oysa böyle bir ifade onun İbn Rüşd'ün *nasıl* dar bir akılcılık ve muhtemelen bunun sonucunda parçacı bir İslam görüşü destekleyip ilerlettiğini (ya da böyle yapıyor olarak yorumlandığını) göstermek için harcadığı enerjinin çoğunu tasarruf etmesini sağlardı. Bunun yerine Taha'nın sayfalar dolusu eleştirisinde ister ithal ister yerli olsun İslamî ilimleri bölmek ve onları kendisinden önce başarılmış çapraz döllenmeden soyutlamak için elinden gelen her şeyi yapan bir İbn Rüşd görüyoruz. Gazâlî'nin mantığı fıkıh usulüne katıp kaynaştırma projesini devam ettitmek yerine, İbn Rüşd, Gazâlî'nin muteber *Mustasfâ* kitabını telhis ederken bu iki ilmi sinsice birbirinden ayırmış,[212] seçkin İslamî usul ilmini kendisine mantığın sunduğu faydalardan mahrum bırakmıştır (*TM*, 127-28). Taha burada haklı olarak, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-Makâl fî-mâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerî'ati mine'l-İttisâl*'da' tam olarak ne demek istediğinden okuyucunun emin olamadığı, öyle ki eserin adındaki son sözcük olan *ittisâl*

(bağlantı) değil, gayet yerinde olarak *infisâl* (ayrılık) olabileceği şeklinde bir iddiada bulunur.[214] Bu eserde İbn Rüşd karşılıklılık ve karşıtlık görme arasında gider gelir ve bu eserin pek çok şarihini kendisinin bu iki yoldan hangisini izlediği veya izlemek niyetinde olduğu konusunda ihtilafta bırakır. İki hâlde de, İbn Rüşd'ün konumu oldukça problemlidir, diye iddia eder Taha. "Eğer İbn Rüşd'ün [din-felsefe ilişkisi konusundaki] konumu karşıtlık ise, bu durumda iç içe girmenin inkârı açıktır; ancak konumu karşılıklılık ise, bu takdirde ayrı biçimde var olan iki [temelden farklı] şey iç içe girmeye tâbi olmaz" (*TM*, 131).

İbn Rüşd'ün genel olarak parçalamayı savunduğu ve uyguladığı, bilimleri bölüp ayırdığı ve çoğunlukla Aristocu felsefeye ayrıcalık verdiği açıktır. Ancak İbn Rüşd'ün geleneği ayrı alanlara *nasıl* ayırdığını göstermek muhtemelen Câbirî'nin ve pek çok Arap ve Müslüman düşünürün Parçalayıcı İbn Rüşd'ü *niçin* bu kadar çekici bulduğunu göstermekten daha önemli değildir. Bu düşünürlerin savunduğu şey, Batı akademyasındaki, "İslam nedir?" sorusuna cevap olarak benzer düşünceler benimseyen bir dizi başka Müslüman ilim adamının konumundan / yaklaşımından pek az farklılık arz eder. Bu ilim adamlarının, tıpkı Câbirî ve benzeri başka pek çok ilim adamı gibi, İslam'ın liberalizm içine (bilinçli veya bilinçsiz şekilde) uydurmaya çalıştıklarını söylemek malumun ilamıdır.[215] Onların anlatılarında, İslam geleneği, tıpkı liberalizmin olduğu gibi, pek çok şeydir; İslam geleneği, aslında, liberalizmin *olmak istediği* her şeydir! İslam geleneği evanjelizmin püritanist itkilerine olduğu kadar kapitalizme de uygundur. O, aynı zamanda müzmin şekilde çelişkilidir, pek çok bağdaştırılamaz şekil alır, büyük oranda, belirgin şekilde muğlak ve müphemdir.[216] O, kısmen panteist kısmen hukukî, bazen felsefî bazen bilimsel, kelamî ve edebî, nefret dolu ve sevgi dolu. Dolayısıyla bugün İslam geleneğini nasıl istersek öyle yapabiliriz!: liberal bir yeniden bedenlenme. Hıristiyanlığın

formlarına seküler hümanizm aracılığıyla el koyarak onu sekülerleştiren hegemonyacı bu kültür doğrultusunda, İslam da sevgi (tasavvuf) ve akıl dini (İbn Rüşd) olmalı ve liberal bir Müslüman liberalizmin hangi yönüne eğilim duyuyorsa o yönüne dayanmalıdır. Modern Arap düşünürlere göre, Batı'nın embriyo hâlindeki İbn Rüşdcü akılcılığı, taklidi merkeze alır.

Taha'nın eserinde, Câbirî şimdiye kadar, üstün filolojik, ama yine de belirgin şekilde oryantalist bilgisine rağmen, liberal geleneğin cazibesi altında hareket eden pek çok başka ilim adamınınkine benzer sonuçlara ulaşmıştır.[217] Bu yüzden Taha İbn Rüşd'ü yüceltmeye yönelik baskın modern Arap eğilimini püskürtmek maksadıyla, bu Aristocu filozofun foyasını çıkarmak için çok mürekkep israf etmiş olabilir. Ayrıca o, Câbirî'nin İbn Rüşd'e ayrıcalık verme tavrına gereken önemi vermez, çünkü Taha'nın, Câbirî'nin -kendilerinin fikir babası olan- Batı'da dahi artık ihtişamlı günleri geçmişte kalmış kavram ve düşüncelere müracaat ettiği anlayışı belirleyici / yeterli bir eleştiri sayılmalıdır (*TM*, 36-37). Ancak Taha'nın projesindeki daha büyük ve daha önemli nokta, diyalektik olarak örülmüş, iç içe girmenin açıkça karakterize ettiği ve yapılandırdığı bir gelenek lehinde ikna edici söylemi olarak kalmaktadır. Onun söyleminin ikna ediciliğinin sebebi teşhisinin her zaman tarihen ve dilbilimsel olarak sahih olması değildir; sebebi, geleneğin keskin ve özbilinçli şekilde, aşırı iç içe girme olarak gördüğü şeyin farkında olmasıdır.[218]

Burhân, *beyân* ve *irfân* şeklindeki paradigmatik üçlü kategoriye dayanan Câbirîci binayı başarılı şekilde dümdüz eden Taha, en küçük daireyle ilgilenme aslî görevini tamamlar. Buna ulaşıldıktan sonra, dikkatini bir sonraki daireye, yani Aydınlanmacı akıl ve ahlak kavramlarına çevirir. Bunlar Arap ve Müslüman düşünürlerin zihinlerini sömürgeleştirmemişse dahi, bu zihinlere hâkim olmuş kavramlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

Modernitenin Ruhu

I

"İslam toplumunun maddî zorluklarla olduğu kadar büyük manevî zorluklarla da karşı karşıya olduğunu kim inkâr edebilir? Manevî zorlukların başında, içinden çıkış yolunu bulamadığı büyük bir kavramsal çatışmada temessül eden fikrî bir kaybolmuşluk gelir. İslam toplumu başka toplumların oluşturduğu fikirlerin seli altında kalmaya devam etmektedir. Bunun sonucunda İslam toplumu bu karmaşık ve derin düşünceleri -labirent ve hilelerini söylemeyecek olursak- yanlış şekilde ele almış, onları sindirememiş veya reddedememiştir. Gerçek şu ki İslam toplumu kendi düşüncelerini icat etme veya başkalarının düşüncelerini sanki başından beri kendininmiş gibi yeniden icat etme yolunu buluncaya kadar, zihinlere musallat olan bu kafa karışıklığından kurtulacağına dair bir ümit yoktur" (*RH*, 11). [219]

İslam dünyasındaki kafa karışıklığı, Batı modernitesini eleştirel olmayan / körü körüne taklitle birlikte, pek çok kimseyi bu modernitenin kaçınılmaz, tarih ötesi, kalıcı, faydalı ve zararsız olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Ancak Taha Batı modernitesinin kendisinin çağırdığı İslam modernitesine karşıt

olarak derinden maddeci olduğunda ısrarcıdır. Bu da bizi filozofumuzun ilk olarak moderniteyi nasıl tanımladığı merkezî sorusuna götürmektedir.

Ona göre, modernitenin pek çok yüzü vardır ve "pek çok imkânı (*imkânât müte'addide*; *RH*, 16)" vardır, çünkü birden fazla Batı modernitesinden bahsedilebilir. Daha başkaları yanında, Fransız, Alman, İngiliz ve Amerikan moderniteleri vardır. Siyasî, ekonomik ve toplumsal moderniteler vardır. Modern başarılardaki farklılıklar bir ve aynı bölgede dahi gösterilebilir, çünkü bu modernitelerden bazılarının sanayileşmede, örneğin hukukta olduğundan, daha büyük bir başarı payına sahip olduğunu, buna karşılık başka modernitelerin ekonomide, örneğin siyasetten, belirgin şekilde daha başarılı olduğunu gözlemleyebilmekteyiz. Batı'da durum bu olduğuna göre, modernitenin konumun değişmesi ile, özellikle konum Batı'da hâkim olandan köklü biçimde farklı bir tarih, gelenek ve kültür ile meşbu olduğunda, farklı bir forma bürünmesinde şaşıracak pek az şey vardır. Ancak "nasıl ki bir gayr-i İslamî modernite varsa, İslamî bir modernitenin de olması gerekir" (*RH*, 17). Bazı moderniteler endüstriyel ve ekonomik başarılara dayanırken, İslamî modernite ahlaka dayanacaktır, çünkü "İslamî zaman (*zaman-ı İslâmî*), ahlakî bir zaman"dır.[220]

Ne var ki modernite (*hadâse*) kavramının kendisi belli etkenlerle ilişkili ve iç içe geçmiş görünmektedir. "Zamanları"nın sorumluluğunu yüklenen kimseler çağın modernleridir. Arapçada modernite anlamında kullanılan "*hadâse*"nin türediği Arapça kök "*ha-de-se*", yeni bir fenomen olarak zamanda gerçekleşme, vuku bulma ve meydana gelme anlamına gelir. Dolayısıyla *hadîs*'e "yeni" anlamı verilmiştir. Gerçek anlamda modern olmak, bu yeni zamana liderlik etmektir, ona ilişkin kendi gerçekleştirmesini yaratmaktır. "Modernite, bir çağın yükümlülüklerini yerine getirmek için herhangi bir *ümmet*in (cemaat, "ulus") yükselişini temsil eder, bu da başkalarını değil onu çağın sorumluluğu yapar. Onun, insanlığı tam ger-

çekleştirmek amacıyla bu yükümlülükleri yüklenme sorumluluğu vardır. *Hadâse* / modernite, "kısaca, çağının yükümlülüklerini yüklenen bir *ümmet*tir / ulustur."[221]

Ümmet burada esnek bir kavrammış gibi görünmektedir. O, Müslüman ve Müslüman olmayan gruplaşmalara işaret eder. Müslümanların kendileri birden fazla *ümmet* oluşturabilirler. Buna göre, hatta aynı çağda birden fazla modernite versiyonu olabilir. Batı'da var olan, daha küçük ve daha az çeşitli olmayan İslam dünyasında da var olabilir. Ancak İslam modernitesi kesinlikle, *hiçbir türünde*, ahlakî boyuta öncelik vermezlik edemez, çünkü bu onun bir modernite olarak doğuşunda biricik olan şeydir. Taha'nın söylemek istediği sanki, şudur: Ya İslam modernitesi tabiat ve zat bakımından ahlakîdir, ya da hiç modernite değildir. İslam modernitesinin kimliği bütünüyle bu unsurdan oluştuğu için, İslam modernitesi Batılı modernite türlerinde var olan ahlakî pratikleri aşan "zirvelere yükselecektir." Dahası, insan türünün bir ölçütü olarak pratik ahlak ve amel üzerindeki ısrarı ile tutarlı şekilde, Taha'nın amacı "modern fiil"in (bir fiil veya bir pratik olarak modernitenin), en yüksek ve en incelmiş tezahürünü başkalarında olmadığı kadar İslamî pratiklerde bulduğunu ispatlamaktır.[222] Bu projenin pek çok İslamî modernite ile sonuçlanması onun vizyonuna daha ileri destek olarak görülür. Herhangi "bir İslam türü"nün geliştirdiği hangi modernite biçimi olursa olsun, ahlakî paradigma her zaman geçerlidir.

II

Ancak modernite nedir? Pek çok modernite tanımı arasında, yazarımızın iddiasına göre, modernitenin Batılı ülkelerde son birkaç yüzyılda başlayan[223] ve sonrasında bütün dünyaya yayılan "sürekli bir tarihsel devir" olduğunu iddia eden tanım vardır. İlim adamları bu devrenin süresi hakkında ihtilaf eder ve onun iki yüzyıldan beş yüzyıla kadar uzadığını söyler. Bu süreyi uzatan yaklaşım modernitenin Reformasyon'dan,

Fransız İhtilali'nden, Sanayi Devrimi'nden, Teknik Devrim'den ve şimdi Bilişim Devrimi'nden geçtiğini düşünür.[224] Bazıları moderniteyi akılcılığın, ilerlemenin ve özgürlüğün yükselişi olarak görürken bazıları da bu üç formun bilim, teknikçilik veya teknik aracılığıyla kullanılması olarak görür. Pek çok kimse onu "gelenekten kopuş", "yeniyi arayış", bir "kutsalı yeryüzünden silme" eylemi, bir "akılcılaşma" süreci ve "demokratikleşme" olarak görmüştür. Bütün bu çeşitli tanımlar ışığında, belki de yapılabilecek tek çıkarım modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğudur.[225]

Bu tanımlardan bazıları diğerlerinden daha bilgilendirici olmakla beraber, hepsi de Taha'ya göre moderniteyi harikulade bir tarihsel yaratık, elinden kaçmanın imkânsız olduğu her şeye gücü yeten bir tanrı olarak gösterme tuzağına düşmektedir. "Bu modernite anlayışı aslında modern değildir, çünkü moderniteyi yöntemsel, akılcı bir anlayıştan hayalî şekilde kutsal mertebesine taşımıştır." Buna göre, diye öne sürer Taha, kendimizi modernite tanımında yer alan "nesnelleştirme"den kurtarmamız bir önceliktir. Bunu da ancak modernite fenomeninin iki tarafı veya yönü arasında ayrım yapmak suretiyle gerçekleştirebiliriz: modernitenin ruhu[226] ve gerçekliği ya da gerçek / olgusal tezahürü (*RH*, 24). Taha'ya göre, modernitenin olgusal yönü şimdiye kadar ayırt edici şekilde Avrupalı-Amerikalıdır. Buna karşılık modernitenin ruhu bir bütün hâlinde insanlığın malıdır, çünkü bu ruhun kaynakları bütün medeniyetlerin tarihine aittir (*RH*, 31). Taha'nın moderniteye ve kaynaklarına ilişkin anlayışının "modernitenin ruhunun bazı ilkeleri (*mebâdi'u hâzihî'r-rûh ev ba'duhâ*)"nin geçmiş kültürlerde ve çağdaş Batı'nın başardığından farklı şekillerde gerçekleşmiş olma "ihtimali"ne değilse de, imkânına izin vermesi ilginçtir (*RH*, 31).

Modernitenin ruhu üç temele veya ilkeye dayanır, hepsi de herhangi bir modern projeye nispetle vazgeçilmez olarak görülür. Bunlardan ilki "rüşt / erginlik ilkesi"dir. Bunun Kant'ın

"Aydınlanma Nedir?"deki düşüncelerinin bir tekrarı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Aslında bu ilkeyi açıklarken, Taha açıkça bu filozofa ve risalesine dayanır (*RH*, 25). Modernitenin anahtar ilkelerinden biri, bireyin veya grubun zihinsel bir ruh hâlinden aklî bir rüşt / erginlik hâline olan hareketini gerçekleştirmesidir. Zihinsel ruh hâli, kendisinde aklî özerkliğin eksik olduğu ve rehberlik etmesi için dışarıdan veya daha yüksek bir otoriteye ihtiyaç duyulduğu bir durum olarak resmedilir. Dışsal otoriteye olan bu bağlılık farklı şekiller alabilir. Bir başkasının düşüncesinin otoritesine iradeli ve bilinçli bir teslimiyet olabilir. Kişi bu teslimiyette bu düşüncenin sonuç ve çıkarımlarını, aklî veya eleştirel inceleme olmaksızın, kendisinin olarak benimser. Yine bu, bir başkasının düşünce biçimini kopyalamak ve aklî temellendirme süreçleri aracılığıyla kendisinin olarak, sanki aslında kendisininmiş gibi, benimsemek olabilir. Son olarak, taklit tamamen bilinçsiz olabilir; böylece bir başkasının dünyadaki görme ve yaşama biçimiyle olan samimi veya yakın ilişki kişiyi doğal olarak körü körüne taklide götürür.

Böylece rüşt / erginlik ilkesi (*mebdeü'r-rüşd*) iki esasa dayanır. Birincisi, yani aklî özerklik, her bireyin kendisi için yapılması ve yapılmaması gereken eylemleri yasaması, böylece bu öz-yasamanın bireyin özneliğinin oluşumunun temeli olmasıdır (*fe-tersahu bi-zâlike zâtiyyetuhû*). Buna göre (biyolojik veya hukukî erginlikten farklı olarak) aklî erginliğe ulaşmış bireyler özgür hareket edebilir ve karakterleri sağlamdır. İkinci temel, bireyin eylemlerini ve konuşmasını ya kendisinin icat ettiği ya da daha önceden var olanları yeniden icat ettiği değerlere sabitlemesini gerektiren "yaratıcılık"tır.[227] Yeniden icat etmede, önceden var olan bir değer öyle bir özerk öz-yasama sürecine tâbi kılınır ki artık yepyeni olur.[228] Açıkçası, Taha kendi projesini -*turâs*tan / mirastan neşet eden- bu eski değerlerin "yeniden icadı"na dayandırmak istemektedir (*RH*, 36-38).

İkinci ilke, eleştiri ilkesidir.[229] Bu ilke, inanca (*i'tikâd*) karşıt bir zihin hâline ulaşmak olarak görülür. İnançta, destekleyici bir kanıt olmaksızın durumun öyle olduğu düşünülür (*RH*, 42-47). Taha'nın niçin *i'tikâd* / inanç sözcüğünü seçtiği açık değildir, çünkü bu sözcük nihaî olarak aklî araştırma aracılığıyla ulaşılan inanç anlamını dışarıda tutmaz.[230] Taha'nın tasvir ettiği anlamda "düşünmeksizin" uyma fikrinin *taklîd* / taklit olarak çevirilmesi daha iyi olur, her ne kadar bu terimin de bazen belli oranda aklî özerklik taşıdığını biliyor olsak dahi.[231] Her halükârda, Taha eleştiri ilkesini *i'tikâd*ın / inancın zıddı olarak alır; bir başka deyişle bilgi veya inanç daima delil veya istidlale dayanacak ve iki yöntemle elde edilecektir. Birincisi; bütün doğal fenomenleri, toplumsal kurumları, tarihi ve başka her şeyi aklî incelemeye ve aklîleştirmeye (*ta'kîl*) tâbi tutma eylemidir. Doğa bilimleri, bürokrasi ve kapitalizm bu amaca doğru ilerleyişin (*tekaddüm ve tatavvur*) önde gelen ve mükemmel örnekleridir. Tekno-bilim olarak bilinen bu bilimsel kazanım alanlarına [Jacques] Ellulcü anlamda *teknik* el koymuştur.[232] Bu anlamda hem bilimi hem de bilimin kaderini teknikçilik belirlenir, bilimin aslî anlamı uzun zaman önce yıkılmıştır.

İkinci yöntem, filozofumuzun "ayrımlaştırma (*tafsîl*, *tefrîk*)" dediği şeydir;[233] bir başka deyişle, bir şeyin tabiatını homojenlikten / türdeşlikten farklılığa dönüştürmektir. Bu da onun çeşitli unsurlarını anlama ve kontrol etme amacıyla yapılır. Bu yöntem epistemoloji, bilim, hukuk, ahlak, güzel sanatlar, teori, pratik vs. dâhil olmak üzere hayatın çeşitli alanlarında tezahür etmiştir; bu yöntem kilise-devlet ayrımı, din-ahlak ayrımı ve din-akılcılık ayrımı vs. gibi başka modernite temelli fenomenleri de içerir.

Burada şu da belirtilmelidir ki Taha'nın doktrinindeki *i'tikâd*ın kendisi de safkan veya aksiyomatik bir eleştirel araç değildir, ancak kendisi bir şekilde, verili varsayımlara ve gizli öncüllere dayanmalıdır, çünkü eleştiri nihaî olarak önceki epistemik temellere dayanmalı veya onları varsaymalıdır. An-

cak son tahlilde, eleştirmen eleştirisini mecburen incelenmemiş öncüllere dayandıracaktır, bu öncüller ister dinî ister seküler olsun fark etmez. Aksi takdirde, her eleştiri öncülü daha önceki bir eleştiri öncülüne dayanacak olursa, bu durumda kaçınılmaz biçimde teselsül (ya da muhtemelen *musâdere ale'l-matlûb* / kısır döngü (*petitio principii*)) oluşur (*RH*, 196). Şu hâlde *intikâd* (eleştiri) ile *i'tikâd* (inanç) arasındaki ilişki, hakikat veya nesnellik ilişkisi değil, yansıtma ilişkisidir. Bunların ikisi de nihaî olarak *i'tikâd*-önvarsayımlarına dayanıyorsa, nesnellik veya doğruluk iddiasında bulunulamaz. Bilakis, belirli seçimlere anlam ve aslî amaç kazandıran şey *i'tikâd* değil, eleştiridir. Taha'nın ayrımı "Sadece incelenmiş bir hayat yaşamaya değerdir" vecizesine felsefî bir cila kazandırmaktaymış gibi görünmektedir.

Üçüncüsü evrensellik ilkesidir (*mebdeü'ş-şümûl*),[234] çünkü modernitenin temellerinden biri tikelleri tümelleştirmektir, böylece sınırlı kapsamdaki değerlerin veya sınırlı ve özel bir kültürel cemaat tarafından benimsenen değerlerin evrensel olduğu iddia edilebilecektir. Bu da iki teknikle yapılmaktadır: genişleyebilme (*tevessu'*) ve genelleştirilebilme (*ta'mîm*). Genişleyebilme tek bir modern toplum içindeki karşılıklı etkileme fenomenine işaret eder, böylece belli bir eylem veya belli bir kazanım o toplum içindeki bütün diğer alanlar üzerinde dallanıp budaklanan etkiler üretir. Genelleştirilebilme ise bir toplumun teknik başarılarının ve özgürlük değerlerinin başka toplumlara aşkınlığına işaret eder, bu da diğer türlü çok farklı olan toplumlar arasındaki kültürel ve tarihsel farkları silmekle sonuçlanır. Teknik gelişmelerin olağanüstü hızı sebebiyle, genelleştirilebilme gittikçe artan bir hız kazanmış ve yeni küreselleşme çağına götürmüştür (*RH*, 54-56).

III

Artık, modernitenin ruhunun neredeyse sayısız uygulamalara sahip bir dizi ilke ve düşüncede temsil edilen bir ideal (*misâl*)

olduğu vurgulu biçimde söylenmektedir. Her uygulama mecburen kendi özel öncüllerinin gerçekliğine, kendisinin şekil ve formunu belirleyen belli kabullere bağlıdır. Batı modernitesi bu yüzden bu ruhun (kuşkusuz "en meşhur"u olsa da)[235] uygulamalı bir temsilinden ibarettir. Yine Taha burada dahi bizzat Batı'nın içinde farklı uygulama türlerinin olduğunun söylenebileceği iddiasını yeniler. Yine bir uygulamanın Batı'da yahut başka bir yerde, diğerinden daha iyi ya da daha kötü olduğu söylenebilir, çünkü uygulama daima ve kaçınılmaz şekilde ruhun bir yaklaşığıdır / benzerliğidir (*RH*, 30).

Önemli bir anlamda, Taha'nın modernitenin ruhu-gerçekliği ayrımı, görünüşte problemli olsa da, tamamen yabancı değildir. Amerikan anayasa teorisyenlerinden çeşitli Aydınlanma eleştirmenlerine varıncaya kadar, böylesi sistemlerin (Amerikan Anayasası'nın veya yüce Aydınlanma fikirlerinin) yamuk bir uygulama lehine ihlal edildiği iddiası öne sürülür. Hakeza, belli bir dinin müntesiplerinin veya kimi Marksistlerin uygulamalarını kendilerinin izlediğini ikrar ettiği dinin ilkelerinin ya da Marx ve Engels'in vazettiği fikirlerin veya felsefenin açık ihlali olduğu gerekçesiyle kınayan pek çok ses de aynı oranda yaygındır. Bütün bunlar ne kadar sıradan fenomenler iseler, Taha'nın ruh-uygulama ayrımı da o kadar sıradandır.

Daha problemli görünen ise, onun modernitenin ruhunun köklerinin sadece Batı toplumunun eseri veya ürünü olmadığı iddiası ve modernitenin ruhunun Batı'nın yoktan yarattığı bir şey olduğu iddiasından kaçınmasıdır. Böylece modernitenin, farklı gelişim aşamalarında insan toplumunun ürünü olduğu, Batılı ya da değil, tarihin erken dönemlerine geri gittiği söylenmektedir. Daha önce belirttiğim gibi, bu modernite görüşü Taha'ya modernitenin ruhunun -çünkü ortak bir insanî mirastır- her toplumda gerçekleştirilebileceği ve gerçekte daha önceki toplumlarda (*mücteme'ât mâdiye*), Batı'da ulaşılan şekillerden farklı şekillerde gerçekleştirilebileceğini iddia etme imkânı verir (*RH*, 31). Dolayısıyla, hem zamansal hem

de mekânsal olarak, modernite hiçbir anlamda sadece Batılı veya kültüre özel değildir. Modernitenin Orta Çağlarda da var olabileceği düşünülebilir, aynı şekilde Çinlilerin, Afrikalıların veya başka herhangi bir zamanda başka herhangi bir grubun malı olabilir.

Tabii ki modernitenin uzak kökenlerinin sadece Avrupalı olmadığı yaklaşımının meşru bir yönü vardır ve bu, kesinlikle olağanüstü bir iddia değildir. Bütün kültürler ve "medeniyetler" daha önceden var olan kültürlerin arasından ve başkalarının yıkıntıları üzerinde yükselir, böylece belli değer oluşumlarını masseder ve hatta bu seleflerden kurumlar benimser. Kültürler de başka çevre kültürlerle etkileşmeye devam eder ve bu etkileşim sürecinde (ki her zaman tarafsız veya hegemonyacı etkilerden hâlî değildir) kültürler birbirlerini şekillendirir. Örneğin modern Avrupa'da, sömürgecilik projesi asla tek yönlü bir cadde değildi: Avrupa'nın kimliğini büyük oranda, sömürgelerindeki tecrübeleri şekillendirmiştir.[236] Buna ek olarak, Avrupa tarihinin on ikinci veya on üçüncü yüzyıldan on yedinci yüzyıla uzayan uzun parçası da zikredilmelidir. Bu dönemde Avrupa tıptan matematiğe, felsefeye, hukuka, ticarete, çok önemli üniversite kurumlarına, kamusal vakıflara ve ortaklıklara uzanan geniş bir alanda İslam'ın kültürel etkilerine çok şey borçludur.[237] Bu anlamlarda, Taha modernitenin köklerinin sadece Avrupalı olmadığını ve Avrupa'nın moderniteyi tek başına veya yoktan icat edemeyeceğini söylerken oldukça haklıdır.

Ancak modernitenin ruhunun (1) evrensel olduğunu, yani *ilkece*, başından beri bütün insan toplumlarının yaratması ve dolayısıyla malı olduğunu, bir *modern* Avrupa değerlerinin allem edip kallem edip dünyanın geri kalanına yayılması meselesi olmadığını ve (2) herhangi bir "modern öncesi" veya "modern olmayan" dönemde gerçekleşebileceğini iddia etmek tamamen başka bir meseledir. Katı bir tarihsel analiz olarak, Rönesans'ın ve modern Avrupa'nın ilk dönemlerinin başka medeniyet

ve kültürlere olan borcu, ödünç alınan unsurların Avrupa Aydınlanma ve modernitesinin geniş ölçekli üretiminin içinde, *yeniden* şekillenmesi ve *özel* biçimlerde asimile edilmesi ile karıştırılmamalıdır. Bu unsurlar Avrupa'ya giriş yapmadan önce başka kültürlerde -özellikle İslam dünyasında, Hindistan ve Çin'de- de açıkça vardı ve var olmaya devam etmişti. Ancak bu unsurların Avrupa onlardan tamamen farklı bir şey, yani topluca modernite adını verdiğimiz şeyi yapmadan *önce* bu kültürlerde modernitenin zuhuruna nasıl yol açacağı tamamen muğlaktır. Dolayısıyla belli bir modern unsurun belli bir tarihsel kültürdeki varlığı kesinlikle modern öncesi kültürün modern olduğuna (ki aslında terimlerde bir çelişkidir) delil teşkil etmez. Bu böyledir, çünkü belli bir unsurun kültüre özel yapısal ve bilgisel kullanımı asla, çevre ile öngörülebilir bir etkileşim kapasitesine sahip nesnel ve değişmez bir gerçeklik değildir. Örneğin Avrupa, üniversite kavramını ve kurumunu İslam'dan ödünç almıştır, ancak üniversitenin birincil işlevi olan öğrenim ve öğretimin Avrupa'da, İslam dünyasından aldığı aynı bilgi formlarına ve gayesel arzulara sahip olduğunu söylemek oldukça zordur.[238] Bilakis bütün böylesi ödünç alınan şeyler, kendilerinin *epistemolojik* olarak köklü biçimde farklı yapılara yeniden uydurulmasına imkân veren genişletilebilir ve değişebilir içsel değerlere sahiptir. Burada da yine birincil örnek üniversitedir.[239]

Ancak genel ilmi çalışmaların modernitenin evrensel olduğu iddiasında bulunduğu bir başka anlam vardır ve bu anlamın modernitenin kökleriyle değil, modern projenin kendisini *oluşturan* süreçlerle ilgisi vardır. İlim adamları gittikçe artan şekilde, örneğin, bu projenin bir dizi ekonomik ve maddi gelişmeler sayesinde evrildiğini iddia etmektedir. Bu gelişmeler beraberinde bir zorlama ve disiplin sistemi, bu gelişmeleri *öngören* bir sistem gerektirmiştir. Bir başka yerde öne sürdüğüm gibi, Avrupalı olmayan kültürler merkezî egemenlik alanlarında belli ahlakî ölçütlere, ne yapılıp ne yapılamayacağına

sınırlamalar getiren ölçütlere uymuşlardır.[240] Avrupalı sömürgecilerin Haitilileri, Amerikan yerlilerini ve söylenmemiş diğerlerini sömürebilmeleri için; onları insan olarak çalıştırmak değil, makine olarak boyun eğdirebilemeleri için; onları eşi görülmemiş kölelik biçimlerine ve acımasız mal anlayışlarına tâbi kılabilmek için; bu tecrübeleri Foucaultcu şekilde bir zorlama ve disiplin sistemine geliştirip dönüştürebilmek için; bütün bunları geliştirebilmek ve kendi hazinelerini zenginleştirmek amacıyla dünyayı daha da çok sömürebilmek için, *sömürgeleştirilmişleri süreç içine yeni özneler olarak yeniden tasarlayabilmek için*; son olarak, diğer araçlar işe yaramadığında soykırımı geliştirebilmek için, işte bütün bunları yapabilmek için, Avrupalı sömürgeciler bu ahlakî ölçütü ortadan kaldıracak bir dünya görüşüne *çoktan* sahip olmalıydı ya da sahip olma sürecindeydiler.[241] Bu ölçüt Quing Hanedanlığı Çin'inde bertaraf edilmiş olsaydı, Çin büyük bir ihtimalle, Avrupa modernitesine benzer veya neredeyse aynı bir "proje" geliştirecekti. [242] Benzer şekilde, maddi, bilimsel ve ticari gelişme bir modernitenin doğuşu için yeterli bir başlangıç şartı olsaydı, İslam da devasa modern öncesi ekonomisi ve ilerlemiş bilimleriyle Avrupalılardan önce, özellikle onuncu ila on beşinci yüzyıllar arasında *modern* olurdu.[243]

Ne bu fenomenlerden herhangi biri -ne "ekonomi" ne bilim ne Foucaultcu disiplin- ne de birikimsel veya diyalektik etkileri modernitenin doğuşunu ve soykırımcı tabiatını, onların hepsini düşünülebilir ve yapılabilir kılan *önceki şartlar olmaksızın* açıklayabilir. Bir başka deyişle, sömürgecilik olmak bakımından sömürgeciliği modernitenin doğuşunun *tam da* önşartı yapmak kısır döngüsel bir argümana sebep olur. Avrupalılar, ithal ettikleri Çinli barut veya Hintli tıp örneğinde olduğu gibi, hangi aşıyı, teknolojiyi veya bilimsel yöntemi sömürgelerden veya daha öncesinde İslam topraklarından almışlarsa, onların asıl mucitlerinin görünüşte tasarladığı kullanım ve amaçlardan dikkate değer şekilde ve *nitel olarak*

farklı kullanım ve amaçlar doğrultusunda uygulamaya koyar. Serbest emek gibi, bu teknolojiler Asya'da ve Batı Hint adalarında, Avrupalılar dünyaya tecavüzde bulunmadan önce, mevcut idi. Avrupalıların bu teknolojilere ilişkin onarımlarının olağanüstü biçimde şiddet eğilimli tabiatı ancak, eşsiz olarak Avrupalı bir dünya görüşüne ve Avrupalı bir düşünce yapısına referansla açıklanabilir. Avrupa'nın kendisi de dâhil olmak üzere (feodalizmi düşününüz) başka bir yerde de bulunabilecek olan serbest emek, bir açıklama değildir. Dahası, çeşitli sömürge tecrübelerinin coğrafî konumları mümkün, durumsal özelliklerden ibarettir; onların gerisindeki düşünce yapısı *eşsiz ve dışlayıcı biçimde* Avrupalıdır. "Faillik", tasarım, düşünce, düzenek, manipülasyon ve genel anlayış itibarıyla, yerli halkların bu deneylerle tek ilgisi Avrupalı sömürgeci projelerin kurbanları olmaktır. Sömürgenin modernitenin türevsel ve rastlantısal bir niteliği olmadığı, bilakis *modernitenin yapılarını ve şartını oluşturan* bir niteliği olduğu benim doğru saydığım bir önermedir.[244] Dolayısıyla düşünce yapısı (ki Taha bunu modernitenin "ilkeleri" olarak isimlendirir) ile Avrupa'nın sömürgeci bir yapı olarak fiilî hareket tarzını (ki "[modernitenin] ilkelerinin uygulanışı" adını verir) ayırt etmek *ikisi arasındaki bağlantının organikliğini gözden kaçırmaktır.* Dahası bu, diğer türlü "Aydınlama'nın yüce değerleri"[245] olarak görülen şeyin Avrupalılar tarafından tahrif edildiği şeklindeki ideolojik mitin cazibesine kapılmaktır.

Buna ilaveten ve katı tarihsel analiz konusu olarak, Taha'nın zikrettiği ve kullandığı şekliyle rüşt / erginlik ilkesi, özellikle *ve kuşkusuz olarak* Kantçıdır. Belirtildiği üzere, Taha bu ilkeyi sunarken Kant'ı açıkça zikreder ve böylece bu ilkeye, tıpkı Kant'ın yaptığı gibi, günümüze gelinceye kadar bütün tarihsel bölge, kültür ve medeniyetler hakkında geçerli olması amaçlanan evrensel bir geçerlilik kazandırır. Modernitenin ruhu ile "gerçekliği" veya uygulaması arasında yapılan ayrım tam da bu noktada problemli görünmektedir. Kant'ın manifestosu

olan "Aydınlanma Nedir?", onun özerk akılcı irade felsefesinin basitleştirilmiş bir ifadesidir, genel düşüncesine nispetle merkezî olan felsefî bir üçlüdür (özgürlük, akılcılık ve irade). Avrupa-merkezci bakıştan uzak veya bu bakışı eleştiren bir kimse Kant'ın iddia ettiği her şeyde çok Avrupalı olduğunu kolaylıkla görebilir. "Aydınlanma Nedir?"de, irade ve özellikle özerklik hakkındaki neredeyse bütün yazılarında olduğu gibi, o, Avrupa'nın nüfusunun birkaç yüzyıldır kilise ve monarşiler tarafından istismar edilmesine *tepkide bulunuyordu*; onun tecrübesi, özellikle yoğun bağlama-özel Avrupalı bir zorbalık tecrübesiydi ve başka kültürlere kolayca teşmil edilemezdi. O zaman bu zorbalığın bir aracı olarak görülen din ve dinî olan her şey Kant için kendisinin sistematik olarak aleyhinde çalıştığı, bizzat hamlık ve gelişmemişlik nesnesini temsil ediyordu.

Ancak Taha'nın kendisini Kant'ın "ruh" kavramı ile özdeşleştirmesi mümkündür, çünkü Taha bugünün Müslümanlarının Avrupalıların kendilerinin, kendi kiliselerinin ve krallarının ellerinde acısını yaşadığı köleliğin aynısını Avrupalı hegemonya karşısında yaşadığını düşünmektedir. Ancak bu ortak paydayı geçerli bir delil olarak kabul etsek dahi, "ruh" kavramı zor evrenselleştirilebilir, hem mekânsal hem de tarih ötesi olarak. Dahası, Kantçı "ruh", bir dinî ve siyasî tiranlık hikâyesi olarak Avrupa'nın tarihinin bütününe yönelik bir devrim denemesi -ya da en azından kesin bir başkaldırı- idi. Kant, Avrupa'nın sözde Karanlık Çağlarında işe yarar bir şey bulamıyordu. Ancak bu önceki dönemlere yönelik nefret, Taha da dâhil, Müslümanların kendilerini nadiren özdeşleştirdikleri bir durumdur. Müslümanların kendi geçmişleriyle olan ilişkisi Avrupalıların kendi geçmişleriyle olan ilişkilerinden köklü biçimde farklıdır. Oryantalist söylemdeki "Doğulu despotizm" olarak bilinen icada rağmen -ki başarılı bir basmakalıp oluşturma örneğidir-, tiranlık İslam tarihinden çok Avrupa tarihine ait bir özelliktir. Ancak daha önemlisi şu çıplak gerçekliktir: Taha'nın *vasl / ittisâl* doktrini (yani, aksi ispatlanıncaya

kadar gelenekle olan bağlantı ve süreklilik varsayılır) diğer türlü tiranlık ve kölelik olarak tanımlanan bir tarihle olan Kantçı ilişiği kesmenin temel varsayımlarına karşı çıkar.

Hepsi bu da değil. Taha'nın kendini özdeşleştirdiği modernitenin ruhunun evrensel ilkelerinin, onun başka yerde ideal bir modernite anlayışının köşe taşı olarak gördüğü ahlak unsuruna yer vermemesi gariptir. Bu şaşırtıcıdır, hatta ahlakî unsurun veya katkının sadece İslamî moderniteyi gerçekleştirme biçimlerine ait olsa dahi böyledir. Gerçekten de ahlak modernitenin bariz ruhunun ilkeleri değilse, bu takdirde, bu ilkelerin -aslına bakacak olursak- muhtemel bir İslam modernitesinin arızî özellikleri olduğunu ve Taha'nın projesine nispetle vazgeçilmez olmadığını söylemeye mecbur kalırız.

Filozofumuzun genişletilebilme ilkesini modernitenin ruhu düşüncesine dâhil etmesi de garip bir fikirmiş gibi görünmektedir. Ya da öyle mi? Taha, kapsayıcı küreselleşme sürecine itiraz etmiyor görünür, oysa bu süreç "tarihsel ve kültürel farkı silmektedir."[246] O, kimin değerlerinin başkalarının değerlerini sileceğini sormaz, çünkü ona göre modernite insanlığın ortak malıdır ve dolayısıyla küreselleşme dahi ilkece, bir ilke *olarak* da olsa, makbuldür. *Rûhü'l-Hadâse*'nin (Modernitenin Ruhu) bir bölümünde küreselleşmeye bir eleştiri yöneltir,[247] ki bu da daha çok küreselleşmenin maddeciliği[248] ve ahlakî bağlamdan dikkate değer yoksunluğu sebebiyledir. Ona göre bu problem hallolursa ve küreselleşme ahlaklı kılınırsa, iyidir ve iyi karşılanır. Ancak Taha küreselleşmenin görüş ve uygulamalarına yapısal ahlakî içerik enjekte etmenin ona mevcut şeklini ve yapısını sürdürmesine (böylece hâlâ olduğu gibi tanınmasına ve aynı isimle isimlendirilmesine) izin verip vermeyeceğini sormaz. Küreselleşme sadece sermayenin dünyanın bir ucundan öteki ucuna kitlesel ve hızlı hareketi değildir ve sadece, büyük yaşlı dünyamızı küresel bir köy yapmaz. Taha bazı kültürlerin ve kültüre-özel uygulama ve geleneklerin olumsuz şekilde etkileneceğinin farkındadır, ancak küreselleşmeye ahlakî bir

karakter kazandırıldığı takdirde o bunu pek önemsemez. Bu da bize şunu sormaya mecbur etmektedir: Bildiğimiz şekliyle küreselleşme (biz başka hangi şeyi gerçekten biliyoruz ki?) ahlaklılaştırılabilir ise, bu "iyileştirilmiş küreselleşme" Taha'nın felsefî gündemine acaba nasıl hizmet eder?

Bu soruya cevap olarak sadece akıl yürütmede bulunabiliriz: Taha'ya göre mevcut sorunlu küreselleşme biçimine yegâne panzehir, küreselleştirilmiş (dolayısıyla "genişletilebilir" ve evrenselleştirilmiş) bir ahlakî içerik, ayırt edici şekilde içerik ve form olarak İslamî bir ahlak zerk edilmesidir (*RH*, 86-90). Böylece Taha, Batılı modernleşme özelliklerinin aynısı modernitenin ruhu için vazgeçilmez sayar, oysa modernite böylesi etkili küreselleşme biçimlerini son zamanlara kadar geliştirememiştir. Aslında Taha'nın iddia ettiği şudur: Tıpkı Avrupa ve Amerika'nın (Batı modernitesinin tamamlayıcı bir cüzü olarak) belli bir küreselleşme görüşü dayatma hakkına sahip olduğu gibi, İslam'ın da hakkı vardır. Tabii ki o bu ahlak serüveninde şiddet veya şiddet tehdidi kullanımını savunmaz ve bu sadece barışçıl ve pasifist bir adil ve dostane fikir alışverişi önerdiği için değil, aynı zamanda herhangi bir şiddet biçiminin kendisinin savunduğu bizatihi adalet ve ahlak ilkelerine açıkça karşıt olacağı içindir.[249]

Ancak şu soru hâlâ cevaplandırılmamıştır: Taha niçin küreselleşmeyi, diğer türlü çok farklı toplumlar arasında var olan kültürel farklılıkların silinmesini zorunlu olarak gerektiren bir proje olarak onaylamaktadır? Bu konuma düşerek o, teorisinin özüne açıkça karşıt olan ahlaken zararlı bir pratiği eleştirmeden kabul ediyor değil midir? Bir başka deyişle, küreselleşmeyi *oluşturan* şeyin kesinlikle, ahlaksız değilse dahi ahlakla ilgisiz bir fenomen olan yapısal karakteri olduğunun farkında mıdır? Örneğin o, küreselleşme uygulamaları ile çokuluslu şirketlerin uygulamalarını nasıl ayırt edecektir? Geç modernitenin küreselleşmesi çoğunlukla bu şirketlerin *işi* ise, şirketin ahlaklılaştırılmasını başlıca amacı edinen bir proje

başlatmak ne anlama gelmektedir? Her halükârda şirketi ahlaklılaştırmanın İslamî bir yolu var mıdır? Şirket ve onunla birlikte küreselleşme ahlaklılaştırılabilir mi ve bu şekilde varlığını sürdürebilir mi? Bu sorulara nasıl cevaplar verilirse verilsin, zorluk, küreselleşme ile şirket (ve tabii ki daha fazlası) arasındaki yapısal ilişkilerde kalmaya devam etmektedir. Şirket olmak bakımından şirket ahlakî olarak sürdürülebilir değilse, bu takdirde -varlığı büyük oranda şirketin sürdürülebilirliğine bağlı olan- küreselleşmenin meşruiyeti evvelemirde nasıl savunulabilecektir? Bu meselelerden bazılarını Taha'nın küreselleşme hakkındaki söylemini ileride biraz ayrıntılı olarak bahsederken ele alacağız. Şimdilik, onun modernitenin ruhu düşüncesi odağıma geri döneyim.

Bana göre Taha'nın modernitenin ayrımlaştırmayı veya ayırmayı modernite tanımına nispetle tamamlayıcı ve vazgeçilmez görmesi sorunludur. Bu modern özellik yerinde bir şekilde parçalama olarak isimlendirilebilir çünkü parçalama ile bir ve aynı gerçeklik bölünür ve farklı bileşenlere kategorize edilebilir, bununla genelde amaçlanan hesaplama, ölçme, analiz edilebilirlik ve epistemik kontroldür ve nihaî olarak maddî ve psikoepistemik hâkimiyeti hedefler. Taha bu "ayrımlaştırma" amacının kendisinin *dabt* (Arapça sözcüğün, finansal hesaplama ve defter tutmadan genel mânâda denetime, doğrudan yakalamaya, el koymaya, gözetleme ve tahakküme uzanan geniş bir anlam yelpazesi vardır), yani doğrulama ve denetleme adını verdiğini kabul eder. Bununla beraber o, tahakküm, denetim ve hegemonyaya (*heymene*) açıkça izin vermez. Ancak bu kesinlikle, kör bir noktanın tespit edildiği yerdir, çünkü böylesi bir tespitin yapılamaması modernitenin başta gelen bir özelliği olarak görülen şeyi göz ardı ettiği suçlaması ile sonuçlanabilir. Bu özelliği, çok sayıda filozof ve araştırmacı modern projenin merkezî ve aslî bir unsuru olarak dikkatlerimize sunmuştur. Bu hususu bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak tartışacağız, ancak şimdilik, ayrımlaştırma veya

parçalamanın, başka bir yerde gösterdiğim gibi,[250] modernitenin Taha'nın reforme etmek istediği özellikleri olduğunu belirtmeliyiz.

IV

Modernitenin ruhunun ilkelerini ortaya koyarken, Taha bu ilkelerin bazı yönlerinin yanlış kullanıldığını ve uyguladığını, bunun da bu "ruh"a veya modernitenin "aslî amacı" olarak isimlendirilebilecek şeye aykırı durumlarla sonuçlandığını söylemekte aceleci davranır. Modernitenin ruhunun böylesi saptırılmalarının bir örneği olarak, Taha teknokratik alanın akılcılaştırılmasını örnek verir ki insanî şartı iyileştirmenin ve insanı kendi hevaî ve keyfî davranışından kurtarmanın bir aracı ve gereci olarak tasarlanmıştı, ama modern erkek ve kadının hizmetçisi değil, efendisi olmuştu. Peki bu bağlamda ruh ile uygulamayı nasıl birbirinden ayırt edeceğiz? Daha da önemlisi ruhun, en azından ruhun belli yönlerinin, (iyi) amaçlanmış ve tasarlanmış bir şeyi zıddına döndüren aşırılıklara *özsel* olarak yatkın olmadığını nasıl bileceğiz? Bu eleştiri, moderniteyi kendisi yapan, yani onu klasik, liberal ve neoliberal formlarında kapitalist yapan birçok önde gelen fenomen ve kurum hakkında da geçerlidir; bunlar arasında muhtemelen bir tür toplumsal sözleşme uygulaması -ki özerklik ilkesinin ve daha fazlasının yaygın uygulamasıdır- olan modern bir devlet de vardır.

Önceki paragraftaki mülahazamız, tarihsel olarak sürdürülebilir bir kavram olarak "modernitenin ruhu"nun geçerliliğini daha da şüpheli hâle getirmektedir. Tarihin katı bir meselesi olarak, pek az düşünür ve araştırmacı şu iddiayı tehlikeye atmak ister: (1) Modernite, -örneğin- modern projenin [zorunlu değil] mümkün bir özelliği olarak kapitalizm sistemini geliştirebilirdi, bunu da kapitalizm modernitenin "ruh"u ve ilkeleriyle *yapısal* bir ilişkisiye sahip olmadan yapabilirdi (özellikle, Taha'nın özerklik kavramına genişlettiği rüşt /

erginlik ilkesi dikkate alındığında böyledir). 2) Ya da kapitalizm sistemi ruhun ve ilkelerinin yanlış uygulanmasından ibarettir veya tamamen amaçlanmamış bir sonuçtur ve bu ilkelerle evvelemirde bir bağlantısı yoktur. Bu yüzden ruh ve ruhun tarihsel ve kültürel konumu ile ilkeler ve uygulamaları arasındaki ayrımın tarihselliğini sorgulamalıyız. Bunu yaptığımızda, Taha'nın modernitenin ruhu kavramının onun genel projesinin içeriği ve formu içinde sürdürülebilir olup olmadığını da sorgulamaya hazır olmalıyız.

Yine de bu sorunsalın Taha'nın teorisinde çözülebileceğini ve onun genel felsefesine nispetle yıkıcı olmadığını iddia edebileceğimiz sentetik bir yer kalır. Eğer düşünce, modernite projesini İslam'da reforme etmek ve dünyanın geri kalanını bu reforma dâhil etmek ise -ki bana göre bu, filozofumuzun arzularını yansıtmaktadır-, bu takdirde modernitenin ruhu özellikle Avrupalı bir tecrübeden elde edilemez, onun başta gelen savunucularından biri olan Kant'tan ise hiç alınamaz. Böyle yapmak yanlış adımla başlamak olur. Böyle bir adım Taha'nın modern İslamî "benliğin" kaynağı olarak *turâs*ın / mirasın süregelen ve sürekli uygunluğu üzerindeki ısrarının aleyhinedir; o, "çağdaş çağ"ın zorunluluklarına o geleneğin uygunluğunu eleştirmeyi ve doğrultmayı çok istemesi bir şey değiştirmez. Bu yüzden ruh, Avrupa Aydınlanması ve Kantları ile elde edilemez, bilakis arzulanan sonuçlara ulaşmak için bu ruhun nihaî olarak *turâs*ta / mirasta bulunması veya sabitlenmesi gerekir.

Dolayısıyla olgunluk-eleştiri ayrımının niçin yapıldığı açık değildir. Kant mevcut ve ulaşılabilecek bir referans / kaynak ise, o böyle bir ayrım yapmamıştır, *turâs* / miras alanında böyle bir ayrımın kavramsal çerçevesi de bulunamaz.[251] Kant'a göre, hamlıktan çıkış (*Unmündigkeit*), "kendi anlayışını kullanma cesaretine"[252] sahip olmakla, kendi adına düşünme ve (kamusal alanda) eleştirme cesaretine sahip olmakla *bir özdeşlik oluşturur.*[253] Dahası, eğer son tahlilde eleştiri ve "kendi adına

düşünme" söz konusu ise, bunlar İslam'ın ana geleneklerinde, yani *içtihat* kavramı, teorisi ve pratiğinde güçlü bir kanıt bulabilirler. *İçtihat* olmaksızın eleştiri veya olgun düşünme yoktur. Bu, her aklî faaliyeti içeren ve kabul eden geniş kapsamlı kavramdır. Ancak içtihadın, gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra, (kendisinin de oryantalist söylemin hegemonyasından kurtarılması gereken -ki Taha'nın da açıkça bir projesidir-) *turâs* / miras ile organik ve yapısal bağlarını muhafaza etmek gibi fazladan avantajı vardır.

Dolayısıyla tam kapsamı ve derinliği içinde *içtihat*, hem rüşt / erginlik ilkesi hem de eleştiri ilkesine daha iyi uyar; hatta bu iki ilke -olmaları gerektiği gibi- birleştiklerinde dahi aynı durum söz konusudur. Çünkü *içtihat* en azından Taha'nın bu iki kavram için belirlediği görevleri yerine getirebilir. Taha onlarla hem "Arap"ın zihnini *hem de* kendisinin zihnini Avrupa'nın hegemonyasından kurtarmayı kastetmişse, ki bana göre onlara yüklediği yüktür, bu takdirde *içtihat hem aklî* özerkliği gerektirir (onun temel şartıdır) *hem* de geleneği -özellikle ahlakî oluşumu ve gücü bakımından geleneği- oluşturan gidimli *bilim* alanları üzerinde ısrar etmeyi gerektirir. Bu yaklaşım, eleştirinin sorunlu imalarından kaçınma ilave avantajına sahiptir, çünkü Taha'nın kendisinin de iddia ettiği gibi, Aydınlanma üslubundaki eleştirinin çokça nefret edilen "söz medeniyeti"ne kolaylıkla götürebileceği, hatta hakikaten götürdüğü en üst seviyede iddia edilebilir.[254] Söz medeniyetinin zamanla, *bir teorik bilgi kaynağı olarak* pratik ahlak aleyhine işleme içsel gücüne sahip olduğu görülecektir.[255] Bu yüzden *içtihat* Taha'nın projesine daha iyi uyum sağlamakla kalmaz, aynı zamanda gereksiz problemlerden kaçınmada da başarılı olur.

Evrensellik ilkesini kullanmak da Taha'nın amacına hizmet etmez, çünkü bu anlayış, özellikle Aydınlanma'nın ifade ettiği şekillerde, sömürgeci ve emperyalist arzular için kullanılmıştır.[256] Mesele şu ki, olgunluk ve eleştiride olduğu gibi, bu

kavramları veya "ilkeler"i Aydınlanma'dan taşıma eylemi zorunlu olarak, İslamî ödünç alıma Avrupa'ya özel tarih ve endişelerin ağırlığını yükler ve bu yüklerin hepsi İslam ve Müslümanların hissesi değildir. Tıpkı "eleştiri"ye Taha'nın şiddetle reddettiği Avrupalı akıl biçimlerinde yer verildiği gibi, evrenselliğe de -bu aklın *medenîleştirme misyonunu* anladığı ve evrenselleştirdiği şekilde- bu aklın fiilî tezahürlerinde yer verilir.

Taha'nın amacı bir Araplar arası ve Müslümanlar arası diyalog savunusu yapmak ise, eğer amacı bu diyalogların meyvelerini küresel tartışma masasına getirmekse, bu durumda Taha'nın etkileyici şekilde geliştirdiği "*hivâr* (ki aynı zamanda diyalog, iletişim ve diyalektik ve "ilmi tartışma" anlamlarına gelir)"[257] kavramı onun programı için yeterli bir şarttır ve evrenselcilik yerine kalıcı bir İslamî kavram ve uygulama geçirir. Bu kavramın, emperyalizme ve tahakküme karşı çıkması da cabası. Taha'nın "İslam modernitesi" gerçekleştirilip başarıldığı takdirde sadece İslamî yerel halklarda değil, bütün dünyada gelişip serpilmesinin gerektiği iddiasını dikkatle değerlendirecek olsak dahi,[258] onun yöntem ve gayesi diyalog, argüman ve iletişimdir, ancak kesinlikle şiddet içeren fetih değildir. Ancak bu evrenselleştirme misyonu, onun projesinin açıkça kaçınmak için tasarlandığı tuzakları anımsatır!

Benim yukarıda geçen eleştirime cevap olarak (Ek'e bakınız), Taha modernitenin ruhunu uygulamasından ayırma eylemini, bana göre taktiksel bir şekilde haklılaştırır. Kantçı ve "modernist" anlayışlar hem Müslümanların hem de Batılıların zihinleri üzerinde öylesine bir hâkimiyet (*istibdâd*, "tiranca / zorbaca" güç) kurar ki Taha onlara "tanıdık gelen modern dili kullanma" zorunluluğu hissetmiştir.[259] Benzer şekilde, Batılı entelektüel ortama diyalog ve iletişim aracılığıyla ulaşma ihtiyacı "onların şimdiye kadar dikkate almadıkları yeni düşünce ufuklarını açmanın bir yolu olarak, onların kendi kavramlarını kullanmaya mecbur etmektedir."[260]

Ruh-uygulama ayrımı taktiksel olduğu için, mutlak olmadığı, bilakis ayrımın veya "ayırmanın göreceli olduğu" ortaya çıkmaktadır.[261] Bu göreceliliğin bir sebebi ruh olmadan uygulamanın olamamasıdır, ancak "modernitenin ruhu, uygulaması olmadan var olabilir."[262] Onun burada dile getirdiği husus, bana göre, şudur: Uygulama var olduğunda, uygulama ile uygulamanın kendisinden neşet ettiği ruh arasında bir tür ilişki olması gerekir, dolayısıyla köklü değil, "göreceli" bir ayırma söz konusudur. Taha'nın bu konudaki cevabının özü, bir "ayrıştırma (*fark*)"nın ruh ile uygulama arasında izlenebileceği, "mutlak bir ayırma (*mutlaku'l-fasl*)"nın izlenemeyeceğidir.[263]

Ancak Taha, ruh ve uygulamanın "birbirine kaynayıp yapıştığı (*iltihâm*)" iddiasının üç problem doğurduğu iddiasında bulunmaya devam eder. Birincisi, ki bana göre onun projesine nispetle en merkezî olanıdır, kaynamayı desteklemenin moderniteden tek bir fenomen oluşturmasıdır. Bu yegânelik iddiasını ise, Batılı modernlerin moderniteyi farklı tanımlamalarına ilave olarak, daha önce zikredildiği üzere, kendi uygulamalarında modernitenin çeşitlerini kabul etmeleri gerçeği yalanlamaktadır. Bu, onun projesine nispetle merkezîdir, çünkü "kaynama" (benim yaklaşımımın radikal bir yorumu) mevcut moderniteye bir alternatif getirme imkânına engel olur, ki bu onun bütün bir projesinin dayandığı bir kabuldür. Dahası Taha devamla, kaynama iddiasının ruhun çıkarılması sebebiyle sadece farksızlıklar yaratmadığını iddia eder, böylece moderniteyi bir uygulamadan ibaret kabul eder; ona göre bu iddia aynı zamanda moderniteden, tarihte bir benzeri ve gelecekte bir evrilmesi veya sonu olmayan eşsiz bir medeniyet olayı yaratır.[264] "Modernitenin kesinlikle geçmişte kökleri vardır. Bu köklerin formları kaybolmuş, ama etkileri kalmıştır. Modernite yoktan da var olamaz. Modernitenin gelecekte etkileri olacak ve formlarını değiştirmeye devam edecektir, çünkü birdenbire yok olmayacaktır."[265]

Kaynama iddiasının sebep olduğu ikinci problem bu iddianın gerçekte ruhu uygulamaya kaynatıp birleştirmesidir. Taha bunu bu kadar açıkça söylemez, ama bu onun dikkatle oluşturduğu dilin sonucudur. O, ruh ayıplanamaz demek ister gibidir ve sanki ona göre herhangi bir modernite eleştirisi birincil olarak modernitenin uygulamasına yöneliktir. Çünkü modernitenin "ruhunun anlamları" *fıtrat*ın[266] anlamlarıyla bağlantılıdır, yani insan tabiatına nispetle aslîdir. Aslında modernitenin ruhunun anlamları *fıtrat*ın anlamlarının genişletilmesidir (*tevsi'an lil-me'ânî'l-fıtriyye*)[267] ve bu yüzden ayıplanamaz.

Son olarak, üçüncü problem şudur: Kaynama, Taha'nın "köklü bağlamsallık (*siyâkıyye cezriyye*)" adını verdiği şeyin yanlışlığını işler. Yalın ve basit *siyâkıyye* / bağlamsallık, şartların değişmesiyle "fenomenin anlamlarının değeri"nin değiştiğini kabul eder, buna karşılık köklü bağlamsallık böylesi değerlerde değişmeyi kabul etmez, böylece modernitenin pratik bir tezahürünü bir diğer tezahürü ile özdeş sayar, ikisi arasında bir ayrım yapmaz.[268] Bu eleştiri bana göre çıkarma meselesine râcidir.

Sanırım Taha'nın ruh-beden ayrımının eleştirisine dair yeterince şey söyledim, ancak burada birkaç hususa daha işaret etmenin faydalı olacağını düşünüyorum. Birincisi, Taha'nın fikirleri salt fikirler olarak ileri sürmekten fazlasına ilgi duyduğu, kendi düşüncelerini hem Müslüman okuyucular hem de Batılı entelektüeller nezdinde lezzetli ve makbul hâle getirmeye de önem verdiği açıktır.[269] Bu da onun sunduğu ayrımı "taktiksel" olarak nitelendirmemin anlamıdır. İkincisi, o felsefesini lezzetsiz bir biçimde dile getirerek okuyucusunu yabancılaştırmamaya ve uzaklaştırmamaya özen gösterdiği için, modernite kavramının kendisini -her ne kadar onu gerçekte sakıncalı bulsa da- muhafaza etmektedir. Moderniteden toptan bir ayrılış basitçe çok radikal bir hamle olacaktır. İkinci husus da taktiksel hamleyle ilişkilidir, yani okuyucularına söylemek istediğini söylemekte, ama onları dinler hâlde

tutmaktadır.[270] Üçüncüsü, onun ruhu uygulama ile karıştırma iddiası, çıkarma hakkındaki dilin hacim ve cüssesi de dâhil olmak üzere, ruhun uygulama(lar) için vazgeçilmez olduğu iddiasının lehine çevrilebilir. Ruhun ilkelerinin ikinci ve üçüncüsünün, eleştiri (*nakd)* ve evrensellik (*şümûl*) olduğunu hatırlıyoruz. Evrenselliğin sömürge ve hegemonyayla nasıl derinden ilişkili olduğuna dair yeterince şey söylemiş ve bir dizi araştırmacı ile birlikte, ilerleme teolojisinin ve medenileştirme misyonunun -ki ikisi de *şümul* kapsamına dâhil edilebilir- Avrupa'nın dünyaya saldırısından soy olarak ayrılabilir olmadığını iddia etmiştik. Ancak eleştiri ilkesi de aynı oranda önemlidir. Taha'nın açıkça iddia ettiği gibi modernitenin ruhu evrensel ise, tarih ötesi ve evrensel olan bu ruh da ahlakî olmalıdır. Eğer durum buysa, en azından ruhun üç ilkesinden biri ahlakî bir cevherden oluşmalı veya ahlakî bir cevher içermelidir. Çünkü Taha'nın düşüncesinde eleştiri, aklileştirme (*ta'kîl*, *'aklane*, *RH*, 26) anlamına gelen bir başka kelimedir ve bu aklileştirme, İslam modernitesinin şartlarını karşılamak için, "desteklenmiş akıl (*el-'aklü'l-müeyyed*)" adını verdiği, ahlakî boyut tarafından tanımlanan şey içine yerleştirilmelidir. Durum buysa, eleştiri büyük bir ihtimalle bu ahlakî sorumluluğu taşımaya adaydır, çünkü o, diğer iki ilkenin *epistemolojik kaynağıdır* (bu iki ilke her halükârda hem ahlakî yapıdan hem de ahlakî özden yoksundur).

Eğer ruh, zorunlu olarak eleştiri bileşeni de dâhil olmak üzere, genel olarak insanlığın malı / özelliği ise, bu eleştirinin Batı medeniyetini inşa edenler arasında nasıl tezahür ettiğini sorabiliriz. Görebildiğim kadarıyla, Aydınlanma adıyla bildiğimiz şeye hâkim olan fikirler dizisinden başka eleştiriyi tezahür ettirebilecek bir şey yoktur. Bu fikirleri başka bir yerde bu fikrî hareketin merkezî alanları olarak belirlemiştim.[271] Aydınlanma aklını ifade eden bu fikirlerin ayrılmaz bir unsuru, zirve ve emredici olgu-değer ayrımıdır. Bu ayrım, moderniteyi hem "ruh" hem de uygulama itibarıyla tanımlar.[272] Avrupa'nın

Aydınlanması'nda farklı, çok daha az karşıt bir anlayışı savunan bir başka *paradigmatik* söylemin olduğunu hiç kimse iddia edemez. Bu anlayış, ayrımı reddeder ve kendini hâlâ hâkim söylem olarak kabul ettirir. Şu hâlde Avrupa'nın modernitesinin, olgu-değer ayrımında ısrar eden bir kavramı *paradigmatik* olarak benimsediği söylenebilir. Oysa Taha bu ayrımı kategorik olarak reddeder. Onun dediğine bakılırsa, bu ayrım "din-devlet", "din-ahlak" ve "ahlak-siyaset" gibi başka "ahlakdışı ayrımlar"la beraberdir (*RH*, 28). Gerçeklikle (=uygulamayla) ilişkisini görüp analiz etmenin zor olduğu başka, daha soyut kavramlardan farklı olarak, olgu-değer ayrımı, ruhu, eleştirisini *ve de* uygulamasını bütün proje boyunca tezahür ettiren söylemin ayrılmaz bir unsurudur. Benim iddiam şu: Modernitenin ruhunun, söylem dışında neye benzediğini söylemenin bir yolu yoktur ve bana göre, bu hegemonyacı ve gidimli ayrım (ruh) ile modernitenin insan nüfusuna ve doğal çevreye (uygulama) sebep olduğu yıkım arasında inkâr edilemez bir nedensel ilişki vardır. Bana göre Taha bu nedensel ilişkinin hem mantıksal (ruh) hem de ontolojik (uygulama) olarak geçerli olduğunu kabul etmektedir.

V

Taha bu ilkelerin "uygulanması" yolunda Batı'nın tuzaklarına düşmekten sakınmanın Müslümanlar için birinci endişe olduğunu iddia etmekte zaman kaybetmez. Bu uygulamanın hataları o kadar çoktur ki modern Batı'yı, "Amaçları Tersine Çevirme Yasası" olarak isimlendirilebilecek şey yönetir (*RH*, 32). O burada modern projeyi çok eleştiren Fransız yazarlara ait bir dizi ifadeyi sıralar ki hepsi de modernitenin kendi kendini kontrol etmeyi bilmeyen ve ilerlemeye götürdüğü kadar (René Guénon'un iddia ettiği gibi "barbarlığa" değilse),[273] gerilemeye ve geriliğe götüren bir proje olduğuna çıkar.[274] Taha örnek olarak pek çok delil sunar ki başta geleni modern insanın tabiata hâkim olmaya çalışması, ama tabiatın

onun -modern hastalıklar gibi- arzulamadığı sonuçlar yaratmasıdır. Ayrıca nükleer yıkım tehdidi, kitle imha silahlarının yaygınlaşması, aşırı nüfus artışı, çevre kirliliği, ozon tabakasının delinmesi ve aynı seviyede yıkıcı başka şeyler vardır. Bu kesimlerden biri düzeltildiğinde, düzeltilen alanın sonuçları olumsuz etkiler üretmeye devam etmekle kalmayıp düzelten kimseler kendi işlerinin etkilerini daha az öngörebilmektedir.

Benzer şekilde, Batı modernitesi artık kontrol edemediği ve kaderini ve sonuçlarını öngöremediği ulus ötesi bir kapitalist sistem dikmiştir. Batı modernitesi aynı zamanda geleneksel otorite kaynaklarıyla olan bağlantılarını geri dönülmez şekilde kesmeye çalışmış, ama bu bağlantıların öncülerinden daha karmaşık ve karışık biçimlerde döndüğünü keşfetmiştir.[275] Dünyadaki eşyaya hâkim olmaya götürmesi için tasarlanmış şeyler tam tersine, yani boyun eğmeye ve köleliğe dönüşmüştür. Özgürlüğe ve özerkliğe götürmesi için tasarlanmış şeyler bunun yerine bağımlılığa ve tâbiliğe götürmüştür (*RH*, 33).

Batılı uygulamadaki bu ters çevirme, araç ile amacın neler olduğunu görememeyi içermektedir. Bu uygulamanın özelliği, ilk aşamalarında aslî anlayıştaki amaca özel araçlarla ulaşılmasıdır. Ancak zaman geçtikçe, araçlar kendileri amaç olmaktadır. Değişim kavramı başta gelen bir örnektir. Şöyle ki değişim belli amaçları gerçekleştirmek için istenmekteydi, ancak ortaya çıkan şey aracın amaç olması, yani değişimin yine değişim için istenmesidir. Aynı şey ilerleme ile ilgili olarak da söylenebilir, yani ilerleme, ilerleme için vardır, tıpkı bize "gelişme için gelişmeye" inanmamızın öğretildiği gibi. Yenilik, sanat, eleştiri, kapitalist servet yığma ve daha pek çok şey aynı kategoriye dâhildir (*RH*, 33).

Modernitenin ruhunu anlamanın sayısız yolları olduğu ve bu yolların hataya ve özdenetimini kaybetmeye açık olduğu kabul edilecek olursa, bir kültürün ve hatta alt kültürün başkalarının uygulamasını kopyalamaması / öykünmemesi, bunun

yerine onun ruhunu gerçekleştirmenin kendine has bir yolunu bulmak için elinden gelen çabayı harcaması gerektiği son derece açıktır. Yapılması gereken, *başkalarının uygulamalarını yeniden üretmek değil*, idealleri -yani ruhun ilkelerini- kopyalamaktır. Bu da ilkeleri uygulamanın veya kanıtlamanın belli bir kültüre nispetle hakiki ve içsel (*cuvvânî*) olması gerektiğini güçlü şekilde ima eder, çünkü bu uğraşı kendisi için özel ve eşsiz bir modernite biçimi yaratmaya dönük kendi çabasını oluşturur. Bu demek oluyor ki ilave olarak, uygulama projesi mümkün olan her şekilde yaratıcı ve icatçı olmalı ve hiçbir şekilde başkalarını taklit (*ittibâ'*) etmemelidir.

Taha mevcut İslamî realitenin bu ideale hiçbir yerde yakın olmamasından nefret eder. İslamî realite, ne hakiki ve özgün (*dâhilî*, içsel) üretim şartını ne de vazgeçilmez olan icatçılık ve yaratıcılık şartını yerine getirir. Sadece, Batı'nın ruhun ilkelerini uygulamasını taklit eder ve dolayısıyla o, ikinci el bir uygulamadır. Bu taklit İslam'ın kültürel özgünlüğünü kabul etmez, çünkü İslam'ı modernite içine yerleştirme çabasında, gerçekte bu özgünlüğü seküler, maddeci, insanbiçimci ve siyasal hegemonyalar elinde yok edilmesini mümkün kılar. Müzakereci ve dengeleyici bir teknik görüntüsüne sahip olmasına rağmen, taklit bu hegemonyanın empoze ettiği yegâne ruhun şekilci bir çevirisi olur. "Meselenin hakikati", ki çağdaş Müslümanların gözünden kaçmıştır, modernite ve *taklidin* (=*ittibâ'*) asla uyuşmamasıdır (*RH*, 35). Bu ikisi karşılıklı olarak birbirini dışlar. Dolayısıyla asıl sorulması gereken soru, Müslüman toplumları "taklitçi modernite (*hadâse mukallide*)" hâlinden hakikaten yenilikçi (*mübdi'a*) moderniteye dönüştürmek için lazım olan usullerin neler olduğudur.

Bu soruya cevap vermeye geçmeden önce, filozofumuz söz konusu ilkeleri uygulamaya yönelik her girişim veya projenin, temel varsayımlara ağır biçimde dayandığını vurgular. Bu varsayımlar, böyle bir çaba için gereken inanç ve önkabullerdir. Ancak bu "önkabullerden (*müsellemât*)" bazısı geçersiz ve ku-

surlu olabilir ve sorunlu bir uygulamaya götürebilir. Batılıların modernitenin ruhunun ilkelerini uygulamalarında vâki olan tam olarak budur, zira bu, insan hayatına daha çok zarar vererek sonuçlandığını gördüğümüz sorunlu bir uygulamadır. Taha'ya göre bu yüzden bize gereken ve yakışan, bu yanlış önkabullere özel bir önem vermek, böylece İslamî uygulamayı onlardan ve olumsuz sonuçlarından uzaklaştırmaktır (*RH*, 35-36).

Buna göre modernitenin ruhunun İslamî uygulaması üç ilkeden her birine nispetle aşağıdaki şartları yerine getirmelidir:

1. Rüşt İlkesi

Bu ilkenin iki bileşenden, yani özerklik ve yaratıcılık bileşenlerinden oluştuğunu hatırlıyoruz. Buradaki zorluk taklitten yaratıcı özerkliğe dönüşmeye imkân veren usulleri belirleyebilmektir. Çünkü, Batı'nın sersemletip ayarttığı Müslümanların bu ayartıcıya kendi adına düşünme işini havale ettiğini, süregiden bu faaliyete yönelik haklarından feragat ettiğini inkâr etmek boşunadır. Taha'ya göre bu feragata, Batı'nın Müslümanlar için neyin iyi olduğunu Müslümanlardan daha iyi düşünebilecekleri varsayımı eşlik eder. Batı, Müslümanların kendi başlarına asla oluşturamayacakları fikirler öne sürebilir. "Ancak bu en kötü vesayet şeklidir" (*RH*, 36).

Bu "taklitçi özerklik" tezadı İslamî uygulama projesinden atılmalıdır ve bu işi başarmanın yolu, modernitenin ruhunun ilkelerinin Batılılara ait uygulamasının dayandığı temel öncülleri veya gizli önkabulleri (*el-müsellemâtü'l-hafiyye*) reddetmektir. Özerklik dikkate alınacak olursa, şu varsayımlar aşağıdaki gibidir:

Birincisi, yabancı güçlerin uyguladığı vesayet zayıfla ilgilenmek olarak sunulmaktadır.[276] Bu önkabul Batılı modernite versiyonlarında bir köşetaşı olmuş ve Batı'nın sömürgeci ve hegemonyacı projelerinde merkezî bir rol oynamıştır. Bununla beraber söz konusu önkabul modernitenin ruhu ile

çelişir, zira güçlünün vesayeti daima vesayettir. Bu gücün dışarıdanlığı veya yabancılığı eklendiği zaman, vesayet daha da sakıncalı olur. Özerklik ile uyumlu bir vesayet olamaz.

İkincisi, içeriden birilerinin vesayeti ya da aynı grup içindeki vesayet özellikle "din adamları" (*RH*, 36-37) ile bağlantılıdır. Taha haklı bir şekilde bu önkabulün yanlış olduğunu, zira geneleksel Müslüman toplumlarda din adamlarının -ki fakihler onlar arasında başta gelir- siyasî güce el koyduğunun veya kontrol ettiğinin gösterilemeyeceğini, fıkhî otoritelerini herhangi bir despotik biçimde kullandıklarının ise çok daha az gösterilebileceğini iddia eder. Ayrıca din adamları dikkate alınacak olursa, sömürgeci bir Avrupa, tarihi ve gerçeği ters yüz ederek din adamlarını gaspçılar anlamında "vasîler" yapmıştır, oysa gerçekte onlar öyle etkili bir otorite kullanmış değildir. Özellikle modern dönemde, Taha'ya göre, bu din adamları "kendilerinden düşünmeleri istenmedikçe veya hatta kendilerine düşünmeleri için izin verilmedikçe düşünmezler." (*RH*, 37) Buna karşılık Avrupa'da, kilisenin aşırılıkları kötü nam salmıştır, öyle ki Avrupalılar dünyayı sömürgeleştirdiklerinde, kendi tarihlerinin yükünü çoktan taşıyorlardır.[277] Bu son sözlerle, Taha sanki şöyle söylemektedir: Sömürgeci güçlerin böylesi istismarları İslam'a yansıtmaları öz itibarıyla yanlış ve hatalı olmakla kalmayıp, aynı zamanda Avrupa'nın kendi hastalıklarını kendine tâbi kıldığı halklara da tam olarak yansıtır.

Üçüncüsü ve belki de tartışmamız açısından en önemlisi, modernitenin her türlü dâhilî vesayetten kurtulmayı gerektiren bir özerkliğe vardığı şeklindeki geçersiz önkabuldür. Müslüman din adamları aşırılıklar işlemediği için, moderniteye girişleri Batı'daki benzerlerinin moderniteye girişlerinden oldukça farklı olacaktır. Bu yüzden Müslümanların kendilerini bütün dinî vesayet biçimlerinden arındırmalarının geçerli bir gerekçesi yoktur. Bu gerçekleri ters yüz etme, Müslümanlar için nelerden kurtulmaları ve nelerden kurtulmamaları gerektiğini belirleyen sömürgecinin işidir.

Vesayet sorularına ilişkin bu üç yanlış önkabul ışığında, Müslümanların yapması gereken önemli vazife, kendi özerkliklerini anlamak ve ona nasıl ulaşabileceklerine dair yaratıcı yollar aramaktır. Müslümanlar sömürgecinin ters yüz ettiği şeyi düzeltmenin yolunu bulmalı ve süreç içinde, bu sömürgecinin gerçekte, "bütün insanları kendi özerk düşünme haklarını kullanmaktan alıkoyan" zorba vasi olduğunu anlamalıdır (*RH*, 37). Hâkimiyet altına alınmış kimseler arasında bulunan fukaha ve ulema[278] da benzer şekilde kendilerini bu etkili ve zorlayıcı vesayetten kurtarmakla mükelleftir. Dolayısıyla, ortadan kaldırılması gereken, fukahanın vesayeti değil, sömürgeci güçlerin ve yabancı hegemonyanın vesayetidir. Bunu yapmak kolay değildir, çünkü bu hegemonyacı güçler kendilerini sömürülenlerin bünyelerine yerleştirmişlerdir ve kendilerinin bu hegemonyasını "kendi dillerimiz aracılığıyla" söylemektedir. Hegemonyanın sinsiliği, sanki Taha'ya göre, sömüren ve sömürülenin kendilerini yerleştirdikleri kolay kategorizasyonun ötesine geçmektedir (*RH*, 37-38).

Rüşt ilkesi içinde yer alan ikinci zorluk taklitçi bir yaratıcılıktan "yenilikçi bir yaratıcılığa"[279] dönüşmeye imkân veren yöntemleri belirlemektir. Gerçek yaratıcılık daha önceden yeniliğe ulaşılmış bir yerde dahi yenilik yapar; önceki yaratıcı eylemi yeniden yaratır ve özgünün hayalî sınırlarının ötesine geçer. Ancak Taha, Müslümanların yaratıcılıktan çok uzak olduğundan şikâyet eder. Müslümanlar Batılı bir ürünle karşılaştıklarında, gözleri başka hiçbir şey görmez ve o ürünü kendi ihtiyaç ve şartlarına uyacak şekilde yeniden yaratma ve yeniden icat etme imkânını ise hiç görmezler. Hatta onlar benimseme iştiyakında daha ileri gider, böylesi ürünlere kutsal bir konum atfeder ve onları ibadet objesi gibi görürler (*RH*, 39).

Taha'ya göre bu duruma çare bulmak için çeşitli yöntemler önerilebilir. Ancak bu yöntemlere temel oluşturan bazı önkabuller incelemeye tâbi tutulmalıdır. Birincisi, "yaratıcılığın en iyi biçimi her şeyden tam bir kopuştur." Bu önkabul

geçersizdir, zira insanlar kendilerini kendi şart ve çevrelerinden soyutlayamazlar: Hiçbir hayat boş bir tahta üzerinde bulunmaz. İnsanların bunu yapabileceğini düşünen veya iddia eden herkes sadece bir yanılsama yaşamaktadır, çünkü insanların bilerek ya da bilmeyerek yakın veya uzak geçmişten unsurları yardıma çağırmaları kaçınılmazdır. Sonuç olarak modernite, kopuş ve soyutlanma için kopuş ve soyutlanmayı değil, daha iyi insanlar yaratmayı amaçlar. Kendi başlarına kopuşlar asla daha iyi bir insanî şarta ulaştıramazlar, ahlakî olarak oluşturulmuş bir insanı ise hiç gerçekleştiremezler. Modernitenin anlamı insanlığı daha yüksek bir ahlakî hâle yükseltmektir, değilse kopuş ve soyutlanmayı doğurabilecek kasları kasmak değildir. Ahlakî iyileşme olmadan kopuş olabilir ve kopuş olmadan ahlakî iyileşme olabilir. Bu demek oluyor ki kesişme yasası ikisi arasındaki ilişkiye hâkim değildir. "Bu yüzden modernitenin İslamî yolu gerektiğinde kopuşa, gerektiğinde devamlılığa müracaat etmelidir, zira bu yol bir zaman modernitesi değil, bir değer modernitesidir."[280]

İkinci önkabul, "yaratıcılığın ihtiyaçlar icat ettiği ve aynı zamanda onları karşıladığıdır." Bu, mutlak hâliyle kesinlikle yanlış bir önkabuldür (*RH*, 40). Yaratıcılık, ruhî ve ahlakî ihtiyaçları icat ediyorsa arzulanır ve iyidir, çünkü bunlar kaçınılmaz şekilde öznelikleri zenginleştirir ve onlara rafine ahlakî ve sanatsal eğilimler kazandırır. Ancak hayatın maddî yönleri bağlamında ihtiyacın icadının vukuu, maneviyat, ahlak ve sanatta olduğundan daha muhtemeldir. İhtiyacın yaratıcı şekilde icat edilmesi ne yazık ki çoğu zaman, kendileri tüketimi artırmak için tasarlanmış sonsuz bir dizi ürün üreten kapitalist girişimlerin ve şirketlerin işidir. Böylesi "yaratıcı" girişimlerin nihaî amacı sonsuz kâr devşirmek olduğu için, bu "yaratıcılık"tan kaçınılmalı ve ikinci önkabul ona göre düzeltilmelidir (*RH*, 40).

Bu alandaki İslamî yöntem bu maddeci aşırılıkları sınırlandırmalı ve manevî ve ahlakî ihtiyaçlarda bir artış oluşturarak aşıl-

maz maddî artışı dengelemelidir. Bu, Müslümanların "parlak icatçılık" ve yaratıcılık (*'abkariyye ibdâ'iyye*) gösterebilecekleri, böylece küresel modernitenin inşasına (*fî binâi hadâsetin 'âlemiyyetin*) katkı yapabilecekleri noktadır. Modernite, mevcut hâliyle, ahlakî ve manevî boşluğunu doldurmaya korkunç bir ihtiyaç hâlindedir. Bu artık, anlam kaybı, otorite kaybı, amaçsızlık ve yönsüzlük olarak tasvir edilen bir boşluktur.

Son olarak, üçüncü önkabulde, en hakiki yaratıcılık biçiminin, benliğin en iyi gelişme biçimi olduğu iddia edilmektedir. Bu önkabul gerekli sınırlamalar getirmeden kabul edilemez. Eğer gelişme başkalarının ilgi ve ihtiyaçlarını hiç dikkate almaksızın sürekli kişisel arzuları tatmin etmeye çalışmak anlamına geliyor ise, burada gerekli sınırlandırmalar gelişmeyi reddetmeye varır. Böylesi hazcı uygulamalar hoş görülmez ve sonuçta bireyin insanlığı, toplumsal bağlar için ve genel olarak toplum için yıkıcıdır.

"İslamî yöntem" ötekinin gelişimindeki artışla orantılı bir artışla *birlikte* benliğin gelişimini artırır. Bu toplulukçu yaklaşım sadece bireyselcilik, bencillik ve narsizme yönelik modern Batılı davranış eğilimlerini dengelemek için değil,[281] aynı zamanda bu bozuklukları İslamî uygulamalar ve yaşam biçimleri alanından uzak tutmak için de tasarlanmıştır, çünkü bu Batılı eğilimlerin orada başından beri işi yoktur. Kişisel gelişimle alakalı İslamî değerler gerçekte bu Batılı değerlere, muhalif bir güçle karşı gelir. Onlar şöylesi ilkeler üzerinde ısrar eder: "İyi olan, geçişsiz değil, geçişli olandır", "Sadece kendini sevmek mutluluğun değil, mutsuzluğun kaynağıdır" ve "Başkalarına iyilik yapmak, aslında kendine iyilik yapmaktır" (*RH*, 41-42).

Genel olarak, modernitenin ruhunun ilkelerinin İslamî uygulaması içsel olarak yaratıcı bir uygulamadır, çıkış noktalarını geleneğin içinden alan bir uygulamadır. İslamî uygulama kendisini geçmişin değerlerinden tamamen soyutlamaz,

çünkü bu mümkün değildir; hepsini kabul de etmez. Geleneğin bazı kısımları atılmalıdır, zira artık kullanışlı ve faydalı değildir. Kabul edilebilir kalan incelemeden geçmeli ve yaratıcı şekillerde yeniden düşünülmelidir. Kopuş ilkesini kabul etmek anlamsızdır, çünkü geçmişin ahlaken iyi ilkelerden yoksun olduğu kategorik olarak iddia edilemez; durum bu minval üzereyse, bu ilkeleri benimsemeye mecburuz, ki bu da Taha'nın bağlantılı yaratıcılık (*ibdâ' mavsûl*) adını verdiği bağlantı ve köprü kurma eylemidir. Dolayısıyla, İslamî yaratıcılık anlayışı ne topyekûn kopuşa ne de topyekûn devamlılığa dayanır (*RH*, 42).

2. Eleştiri İlkesi

Eleştiri ilkesinde yer alan birinci zorluk, taklitçi bir aklileştirmeden yaratıcı bir aklileştirmeye geçişe imkân veren yöntemleri belirlemektir. Yaratıcı aklileştirme, gördüğümüz üzere, bu ilkenin birinci bileşenidir. Şüphesiz ki Müslümanlar uzun zamandır siyasî, hukukî ve toplumsal kurumlar da dâhil olmak üzere kendi miras, tarih ve geleneklerini tam bir eleştiri ve aklileştirme çabası içindedirler. Ancak onların aklileştirme pratikleri *kendi* eleştiri ilkelerine dayanmaz, modernitenin ruhunun ilkelerinden de sudûr etmez. Ödünç aldıkları eleştiri araç ve yöntemlerini de hâlâ incelemiş değildirler. Bunun yerine onlar kendilerine söyleneni kabul etmişlerdir; onlara söylenen ise bu yöntemlerin yegâne makul ve makbul yöntemler olduğudur. Bağımsız eleştirinin yokluğu ve Batılı eleştirinin hegemonyacı etkisi Müslümanları kendi tarih ve gelenekleri üzerinde ayrım gözetmeden tahripte bulunmaya götürmüştür ki bu hakikati, onların kendi gelenekleri hakkındaki yanlış ve şüpheli iddiaları göstermektedir (*RH*, 42).

Bu zararı engellemek için, görevin bir kısmı, yine, gizli önkabulleri belirlemek ve sorgulamaktır. Bu önkabullerin ilki aklın her şeyi kavradığıdır (*RH*, 43). İlk bakışta bu önkabul, modernitenin ruhunun ilkelerinin Batılı uygulamasının sarsılmaz

bir temelini temsil ediyor görünse de, bizzat aklın mantığı sebebiyle, gerçekte bu kadar dayanıklı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nihayetinde akıl kendi kendini çürütür. Birincisi, akıl her ne kadar kendisi bir şey ise de, kendi kendini idrak edemez / kavrayamaz. Aklı kavramak için daha güçlü bir akıl formuna / çeşidine ihtiyaç vardır, zira kavrayan şeyin kavranılan şeyden daha güçlü olması gerekir. Bu ikinci akıl formu da kendisini kavrayacak bir başka daha güçlü, yüksek bir akıl formu gerektirir, ki bu da teselsüle götürür. İkincisi, akıl her şeyi kavrayamaz, çünkü parça bütünü kavrayamaz veya içine alamaz, her ne kadar varlığın daha büyük parçasını kavradığını farz etsek de. Bu yüzden aklın her şeyi bilmesi mümkün değildir. Bu özellikle, taraftarları tarafından dahi sınırlı olarak kabul edilen Batılı akıl formu hakkında geçerlidir. Taraftarları onu araçsal akıl olarak isimlendirmiştir ve insanlığa getirdiği zarardan dolayı onu sürekli eleştirmektedir.[282]

İkinci önkabul, yani "İnsan tabiat üzerinde hükümranlığa / efendiliğe sahiptir" önkabulü hayalîdir, çünkü hâkimiyet, sahip olanın sahip olduğu şey üzerindeki hakkıdır, oysa insan tabiata sahip değildir. İnsan tabiatı yaratmış hiç değildir; insan tabiatın bir ürününden fazlası değildir. İnsan tabiata sahip olsaydı, bu ilişki sayesinde, tabiat insana itaat borçlu olur ve onun arzu ve emirlerine göre davranırdı. Oysa gerçeklik tamamen farklıdır. İnsan tabiata onun bütün güçlerinde tâbi olmaya devam etmektedir. Bununla beraber insan tabiatı kendisinin kurallarına, hesaplamalarına ve bilgi formlarına tâbi kılabileceğini sanmış, ama bunlardan hiçbiri onu bir yere götürmemiştir. Bundan ümidini kesen insan, "tabiatla sözleşme" adını verdiği başka hayallere kapılmıştır. Bu sözleşme modern insanın, tabiatın kendisinin iradesine isyan ettiği gerçeğinin tam olarak farkına vardığı zaman yürürlüğe girer. Böylece insan, tıpkı siyasî bir yapının bireylerinin -Avrupalılar arasındaki savaş hâlini sonlandırabileceği hayal edilen bir diğer hayalî iş olarak- "toplumsal sözleşme"ye dâhil olduğu gibi, bu

sözleşmenin tabiatı bağladığını ve kayıtladığını hayal ederek bir kez daha kendini düşürmüş ve küçültmüş olur (*RH*, 44).[283]

Modern aklileştirmenin İslamî yolu ne tabiatla çatışır ne de ona hâkim olur; bunun yerine, onunla sohbet eder, arkadaş olur ve ona şefkat ve merhametle muamele eder (*yurâhimuhâ*). Tabiatın sırları ne kadar çok keşfedilirse, o kadar çok merhamet vardır. Tabiat kutsal bir alan olarak görülmez, yaratıcısı öyle görülse dahi. Tabiat kutsal olmamasına rağmen, "insan ırkının metresi değil, annesi olarak kalır." (*RH*, 45) "İnsanlar kendi annelerinin rahimlerinden çıktıkları gibi, tabiatın rahminden çıkmışlardır; anneler ise asla metres olmazlar." Bu tabiat anlayışı maddeci Batılı anlayışı aşkındır ve onun yerleşik araçsallığını reddeder. Tabiat metres gibi bir şey değilse, kullanılamaz, istismar edilemez ve bir kenara atılamaz. Taha'nın tabiat anlayışı bu yüzden bilimin ve hukukî sözleşmelerin soğuk hesaplamalarının ötesine geçer. Bu, ahlakî-ruhî bir anlayıştır ve onunla birlikte şu anlayış da vardır: Tabiatla olan herhangi bir "sözleşme" veya ilişki fenomenolojik gerçekliği aşmalı ve âlemin gayb ve şehadetini / görünen ve görünmeyen âlemi birlikte dikkate almalıdır.[284] "Bu yüzden İslamî aklileştirme, kapsamlı bir kozmik ahde girer." (*RH*, 45)

Üçüncü önkabul, yani "Her şey eleştirilebilir", de yanlıştır, çünkü iki geçersiz varsayıma dayanır. Birincisi, âlemdeki her şeyin hakikatinin ancak eleştiri ile ulaşılabileceği geçersiz varsayımıdır; oysa bilgi yolları bu kadar daraltılamaz. İkinci varsayım, eleştirinin karşıtı bir bilgi elde etme aracı haberdir,[285] ki bazı durumlarda eleştirinin ürettiği bilgiden daha üstün bilgi derecesi sunar. Eleştiri daima gözden geçirmeye ve yeniden değerlendirmeye tâbidir, dolayısıyla şüpheye ve permütasyona açıktır. Buna karşılık haber, eleştiri ve sorgulamanın ötesinde bir hakikat içerebilir. Seküler bir bakış açısından, Taha'nın haberi eleştirinin ürettiği bilginin yukarısına yerleştirmesi kulak tırmalayıcı gelebilir. Ancak haber kısmen veya külliyen, *ahlakî akılcılığın bağlayıcı gördüğü yüksek ilke-*

leri temsil ederse, bu takdirde sekülerist insan bu kalıcı İslamî bakış açısını makbul görmekle kalmaz, değişen bir ahlakı veya René Guénon'un deyimiyle "ahlakçılığı"[286] savunan, modernist ve özellikle liberal yaklaşımı sorgulamak zorunda da kalabilir. Ahlakçılık, maddeci ve teknolojik "gelişme"[287] karakterli sürekli değişen haklılaştırma ideolojisine ahlakî bir cila sağlar.

İkinci önkabul, âlemdeki bütün varlıkların fenomen olduğu, dolayısıyla eleştiriye tâbi olduğudur. Ancak bu yanlış bir eşyayı görme biçimidir, zira manevî değerler ve yüksek idealler gibi gerçekliğin bazı cüzleri fenomen değildir. Bu değer ve ilkeleri şüpheli hâle getirmek ters etki yapar, dolayısıyla değer ve ilkelere güvenilmeli ve eylemin temelleri olarak vazedilmelidir. (Bu iddia Taha'nın bütün kültür ve epistemolojilerin, modern Batılı olanlar da dâhil, şu veya bu aşkınlık biçimine dayanması gerektiği iddiası ışığında anlaşılmalıdır.)[288] Burada mesele İslamî anlayışın kendini yegâne anlayış ve bilgi aracı olarak eleştiriyle sınırlandıramayacağıdır. Habermas'ın teorisi sosyal gruplar arasında iletişim eylemini gerekli gördüğü gibi, İslamî anlayış da, tabiatları ve işlemde bulundukları alanları itibarıyla farklı olan çeşitli eleştiri biçimleri arasında gerçekleşecek bir iletişim teorisine çağırır. Belli bir alanda güçlü delil olarak görülen şey bir başka alanda zayıf delil olarak görülebilir, daha başka bir araştırma alanında ise hiç delil olarak görülmeyebilir. Bu yüzden İslamî aklileştirme pratiği yaratıcı bir iç moderniteye (*hadâsetün dâhiliyyetün mübdi'atün*) yer vermelidir. Bu modernite, bir kültüre-özel akıl biçimi olup İslamî örnekte araçsal aklı niteler ve onu, onu sarıp kuşatan, bağlayan ve ona ek manevî ve ahlakî değerler katmanları kazandıran geniş bir anlayışa tâbi kılar.

Gördüğümüz gibi, eleştiri ilkesinin ikinci bileşeni ayrıştırmadır, dolayısıyla burada mesele yine taklitçi ayrıştırmayı yaratıcı ayrıştırmaya dönüştürme biçimidir (*RH*, 47). Taha sözlerine, eşyayı sonsuz, genellikle güvencesiz ve aşırı ayrıştırma projelerine tâbi kılmada çok istekli biçimde Batı

modernitesini taklit eden Müslüman modernistleri eleştirerek başlar. Onların favori alanı, modernitenin gelenek ve siyasetten ayrılmasıdır.

Modernitenin gelenekten sözde ayrılığının önemli bir yönü, İslam geleneğini ve İslam geleneğinin modernitenin ruhuyla -bu ruhun ilkelerinin onu oluşturduğu şekliyle- olan ilişkisini içeren bir yöndür. Bu ikisi arasındaki bu ayrım iddiası yanlıştır, çünkü birincisi, yukarıda zikredilen ilkeler, şu veya bu ölçüde, İslam kültür ve geleneği de dâhil olmak üzere, pek çok kültür ve gelenek tarafından paylaşılmaktadır (*RH*, 47).[289] Bu ilkelerin farklı kültür ve medeniyetlere nüfuz ettiği ölçüde farklılıklar varsa, bu ilkelerin özü ve ilkeler hakkındaki ittifak her yerde bulunur. Yanlış olmasının ikinci sebebi, bilim ve düşünce alanındaki İslamî başarılar ve Avrupa'nın bu başarılara ihtiyacı, modernitenin ruhunun ilkeleri ile İslam geleneği arasında güçlü bir bağ oluşturmaktadır.[290] Yanlış olmasının üçüncü sebebi şudur: İlkeler İslam geleneğinde *gerçekte* bulunmasa dahi, bu durum bu ilkelerin makul şekilde bilkuvve bulunabileceğini geçersiz kılmaz (*RH*, 48).

Gerçekte Kant'ın eleştiri düşüncesine olan gereksiz bağlılık, son paragrafın fazlasıyla gösterdiği gibi, Taha'nın ruhun ilkeleri tezinde derin gerilimlere sebep olmuştur. *Bu* ilkelerin İslam'daki varlığının tabiatını tasvir etmek için getirdiği nitelemeler bu ilkelerin İslamî tecrübenin veya bir başka tecrübenin değil, Avrupa'nın tecrübesinin organik bir ürünü olduğu iddiasını desteklemektedir. Sömürgecilik örneğinde olduğu gibi -ki görünüşe göre sömürgecilik modernitenin şekillendiricisi olarak değil, İslamî bir fikrî kölelik biçimi oluşturduğu ölçüde Taha'ya uygundur-, ruh ve ruhun ilkeleri modernitenin ve derin yapılarının uygulamasının *şekillendiricisi* olarak eleştirel biçimde değerlendirilmez.[291]

Ancak ayrıştırma ilkesinin Batılı uygulamasının oldukça sorunlu olduğu ve onun düşüncesiz İslamî taklidinin olumsuz

etkilerini artırdığı açıktır. Bu durum bu ilkenin temelini oluşturan önkabullerin incelemeye tâbi tutulmasını daha gerekli kılmaktadır.

Bu önkabullerin ilki modernitenin kurumları-dinin kurumları ayrımının mutlak bir ayrım olduğudur. Taha burada dini, devlet ve organları tarafından yönetilen ve hâkim olunan özel alana indirgeyen paradigmatik seküler modernite yapısına işaret etmektedir. Ona göre ilk olarak burada bir din-kilise karıştırması söz konusudur, çünkü meydana gelen kopuş mutlak mânâda dinden değil, siyasî bir güç olarak kilisedendir. Kilise artık dinin tamamı değil, din de kilisenin tamamı değildir. Bu kiliseden uzaklaşma Hıristiyan inancını reddetme anlamına varmaz, çünkü Avrupa modernitesinin büyük oranda tahrip ettiği din adamı sınıfı ne inanç demektir ne de inancın kendisini temsil eder ki Hıristiyanlığın Avrupa dışındaki yaygınlığı bunu göstermektedir (*RH*, 48-49).

İkincisi, modernitenin birdenbire doğduğunu varsaymak doğru değildir, çünkü modernite uzun bir tarihsel süreçle evrilmiştir ve dahası Yunan'dan Yahudi ve Müslümanlara kadar çok çeşitli kültürel kaynaklardan neşet etmiştir. Bütün bu kültürler dinî bir ruhla meşbudur, ki bu da bu ruhun moderniteye nüfuz ettiği ve onun bazı unsurlarını şekillendirdiği ve kısmen yönünü belirlediği anlamına gelir.[292] Üçüncüsü, modernite şüphesiz dinî kavramlara veya dinî alan içinde sudûr eden kavramlara açıkça dayanmayı zorunlu görmüştür. Bu ödünç alma bazen bilinçli, bazen de bilinçsiz idi. Örnek olarak, olumlu anlamında hayatın kavramları: ilerlemeye nispetle vazgeçilmez olan kemal, uhuvvet (fraternity, fraternité) ve dayanışma ile bağlantılı olan kardeşlik, çizgisel tarihin bir işareti olarak -çizgisel tarih tarafından yönetilmiyorsa- zaman.[293] Dördüncüsü, modernitenin kurucusuları arasında din adamları açıkça vardı; buna İtalyan Rönesansının bazı liderleri, Reformasyonu başlatan ve bazen modern kapitalizmin doğuşuyla ilişkilendirilen

Protestanlar ve Descartes, Newton, Kant ve Hegel gibi düşünceleri dinî tasavvurların "izler"inden hâlî olmayan meşhur isimler de dâhildir.[294]

İslamî modern ayrıştırma yöntemi ayrımların iki niteliğe sahip olduğunu varsayar; birincisi işlevselliktir (*vazîfiyye*), çünkü bu ayrımlar belli bir bağlamda "bir rol oynamak" için faydalı oldukları kadar yapısal ve özsel (*mâhüviyye*)* değildir. Rollerin ayrı yapı ve bağlam içinde değiştiği gibi, yapı ve özler değiştiğinde de değiştiği iyi bilinmektedir. Bir başka deyişle, "İslamî ayrıştırma" ne sistemli ne de sistemcidir; bilakis özel ihtiyaç ve şartlar tarafından oluşturulur. İslamî ayrıştırma uygulamasının kabul ettiği ikinci özellik yeniden bir araya getirme ve toplamadır (*cem'iyye*). Bu demek oluyor ki belli unsurlar arasında yapılan ayırmalar ve işlevsel ayrımlar kalıcı değildir, belli bir bağlamda ayrılan unsurlar bir başka bağlamda tekrar birleştirilebilir. Ayırmanın [zorunlu değil] mümkün olduğu Batı modernitesinde dahi ispatlanmıştır, nitekim orada ayırma, örneğin, "siyasî ve ekonomik"[296] arasında, pek çok eleştiriye tâbi tutulduktan sonra uzun zamandır terk edilmiştir (*RH*, 50).

Taha'nın ağır biçimde eleştirdiği siyasî-dinî ayrımı İslamî anlayış ve uygulama içinde aşağıdaki biçimleri alır. Birincisi, bu ayrım -muhtemelen Batılı modernite uygulamasında- toplumsal kurumlardaki "en son gelişmeler"in yol açtığı pek çok ayrımdan biridir, dolayısıyla bir başka ayrımdan daha fazla dikkat ve ilgiyi hak etmez. İkincisi, daha önce ifade edildiği üzere, ayrım sadece işlevseldir, özsel yahut yapısal değildir. Bir başka deyişle, ayrıştırma ve ayrım tâlî ilkelerdir; "bitiştirme, bitişme (*vasl, ittisâl*)" kuralına ve aslî ilkesine (*asl*) deyim yerindeyse bir istisnadır (*RH*, 53). Üçüncüsü, birinci anlayıştan sudûr eder ve iki alanın yeniden birleştirilmesi, şartların değişmesiyle veya böylesi yeniden birleştirmenin her iki alan için de faydalı olduğu ispatlandığında gerçekleşebilir. Taha'ya göre diğer bütün koşullar sabitken, birleştirme bir ilke

olarak ayırmadan üstündür. Bu ilkenin gücü öyledir ki "Müslümanların görevi" bu "üstün yaklaşım"ı uygulamanın yollarını aramaktır. Bu üstün yaklaşım bu özel bağlamda benzer şekilde siyaset kavramını genişletebilir (siyaset meselesini bu kitabın Altıncı Bölümü'nde ele alacağım). Bu genişletmenin tam olarak ne anlama geldiği açık değildir, ancak Taha'ya göre şu yeterince açıktır: Liberal demokrasilerde var olduğu şekliyle pozitif hukuk derin bir değişikliğe tâbi tutulduğunda ve nihayetinde yerini yapısal olarak geleneksel şeriata benzeyen bir sisteme bıraktığında,[297] bizzat Batılı yönetim ve siyaset kavramı modern İslamî uygulamasında nitel olarak değişecektir. Bu, pratik bir gerçeklik olarak gerçekleştirildiğinde, "siyasî fiil" faydalı şekilde "dinî fiil"e eşlik edebilir (*yusâhib*), böylece iki alanın (veya eylemin) birliği "aslî konum" olabilir. Bu aslî konumun gerektirdiği sonuç şudur: Eğer bir ayrım gerçekleştirilecekse, bunun sebebi bir istisnayı zorunlu kılmanın özel bir sebebi veya sebepleri olmasıdır (*RH*, 51).

İkinci önkabul, yani "Akıl-din ayrımı mutlak bir ayrımdır" önkabulü de benzer şekilde geçersizdir, çünkü bu düşünce dinin aşkın ve efsanevî olana müracaatından dolayı dini akıldışına (*el-lâma'kûl*) indirger. Ancak bu İslamî değil, Batılı din anlayışıdır. Batılı din anlayışı dini bir dizi akıldışı inanç ve ritüel olarak görür, modern İslamî uygulama ise (modern dönem öncesi Müslümanlar arasında olduğu gibi) dini, "inanç hâlleri ve ahlakî-hukukî normlar" olarak görür. Bu da Batılı ve İslamî din anlayışının tamamen farklı olduğu anlamına gelir. Batılı uygulamaya hâkim olan araçsal aklın ölçütleri ile dahi, şeriat normları çoğunlukla akılcıdır ve modern hayatın bütün alanlarında değilse de farklı alanları içindeki birleştirmeye uyar. Aslında şeriat, bu modernitenin başka herhangi bir yönünden daha az akılcı değildir. Akıldışı görülen parçalar değişen şartlara uygun olarak akılcı hâle getirilmeli, ya da akılcılığın kendisi bu parçaları benimseyecek şekilde yeniden yapılandırılmalıdır (*RH*, 52).

Akılcı aklın ölçülerine göre, bu son cümle oldukça çarpıcı gözükmektedir. Bir toplumun "hukukî düzenlemesi"nin amaçları disiplin, üretkenlik, maddî ilerleme, olumsuz bir özgürlük anlayışının gerçekleştirilmesi, ulusal öznenin yetiştirilmesi ise, Taha'nın bu iddiası dağılmakla kalmaz, dağılırken gülünç de görünür. Ancak Taha'nın teklif ettiği İslamî yaşam ve davranış biçiminin tam olarak

1) bireyin ve toplumsal grubun ahlakî ve mutedil tasavvufî şekilde yetiştirilmesine,
2) nefs terbiyesinin özel alanı olan güçlü bir pozitif özgürlüğe,[298]
3) ("Avrupa uygulaması"nda hâkim kılındığı şekliyle) materyalizm ve kapitalizmin lanetli oldukları varsayımına ve
4) öznenin millî ve siyasî olarak beslenmesinin külliyen reddine dayandığını varsayarak, ki bunu varsaymalıyız,[299] kendimizi şeriatın başta gelen zorlaması ile neredeyse tamamen uyum içinde buluruz. Bu uyum sadece şeriatın ilkeleri itibarıyla değil, özel düzenlemeleri ve talimatları itibarıyladır da. En azından, onun iç mantığını anlamak -örneğin konuyu iç kuralları, mekanizmaları ve cemaatsel düzen emirleri aracılığıyla nasıl ifade ettiği- kendisinden eleştirinin ve hatta geçici hafifletici çarelerin[300] geliştirilebileceği keşifsel bir kaynak oluşturur.

Son olarak üçüncü varsayım -ki "Ayrıştırma, kutsalın silinip yok edilmesi ile uyumludur" -geçersiz ve boştur, çünkü kutsallığın göründüğü her yerde doğaüstü ile beraber göründüğü varsayımına dayanır. Bu iki kez yanlıştır, çünkü doğaüstü olanın (bilimin ilerlemeleri sebebiyle) ortadan kaybolması, kutsalın ortadan kaybolması demek değildir. Bunlar tamamen farklı şeylerdir. "Âlem, yasalarının keşfedilmesiyle işaretlerinin bertaraf edilmesi gereken bir fenomenler toplamından ibaret değildir; bilakis o, hiçbir şeye benzemeyen bir yaratıcının varlığına delalet eden ince anlamlar taşıyan işaretler

(*âyât*) mertebesine sahip bir toplamdır." (*RH*, 52) Bu yasaların keşfedicileri ve bilim adamları doğal fenomenlerin ihtişamı ve tabiatın işleyiş biçimi karşısında derinden etkilenir.[301] Bilim artık tabiatın parçalarının toplamını anlamak olduğu kadar, tabiatüstünü de anlamaktır.

Modern ayrıştırmaya hâkim İslamî yöntem şu temel olguya dayanır: İnsan aslen, hem mekânsal hem de zamansal olarak, bitişik bir yaratıktır (*kâin muttasıl*). Bütün insanlar belli bir mekânı ve zamanı fiziksel olarak terk etmeye çalışsalar dahi, nefsleri -ya da anıları, düşünceleri ve hayalleri diyebilirsin- bu kadar kolay silinmez. Zaman ve mekânın ötesindeki âlemlerle, ki maneviyât dediğimiz şeydir, bağlantıya geçmek insanın tabiatında vardır. Bilim ne kadar gelişmiş olursa olsun, manevî alanı yeni bilimsel keşifler azaltıp küçültemez, zira bu keşifler şüphesiz büyüsel ve hurafesel olanı silmekle beraber, âlemin sırlarını ne azaltır ne de bertaraf eder. Taha'ya göre, bu bilimler ne kadar çok gelişirse, âlemin sırları o kadar harikulade görünür ve insanın kendi insanlığıyla hissettiği bağlantı o kadar yakın olur. Şu hâlde Batı modernitesinin kopmuş insanının (*el-insânü'l-munfasıl*) âlemin bütün anlamını yitirdiğini düşünmesi garip değildir, zira bu insan âlemin sırlarından ve harikulade işleyişlerinden kopmuştur (*RH*, 53) İnsanın âleme olan güvenini kaybetmesinin sonuçları çok yıkıcı olmuştur. İstismar edilmiş tabiat insanın ona karşı işlediği kötülüklere bir cezalar dalgası ile cevap vermiştir. Ayrıca bu kopukluk aşırı ölüm korkusu fenomeninin doğuşuna da sebep olmuştur, çünkü bu insan için bu âlemin ve zamanının ötesinde hiçbir şey yoktur. Bu korkunun sonuçlarının hesaplanamaz etkileri olmuştur.

3. Evrensellik İlkesi

Taklitçi formlardan yaratıcı formlara dönüşme yöntemleri, evrensellik ilkesinin iki kategorisi, yani genişletilebilirlik ve genelleştirilebilirlik hakkında da geçerlidir. Genişletilebilirlik

dikkate alınacak olursa, modernitenin İslam dünyasında yayılışının olumsuz etkileri olmuş ve ahlakî değerlerin kemale ermesine yeterli zaman ve mekân ayırmadan *önce* maddeciliğin ve teknolojinin yayılması ile başlamıştır. Batılı uygulamanın ilham ettiği bu çizgi olması gerekenin tersidir. "Gerçek modernite" ahlakî olanla *başlamalı* ve onu ilk önce fikrî hayat ve kurumların modernleştirilmesi izlemeli, ancak bundan sonra maddî iyileşme ve daha gelişmiş teknoloji gelmelidir. Nefsin mücahedesi ve çabası olmadan -ki bu Foucault'nun nefsin teknolojileri[302] dediği şeye benzer, ama daha derin psikoepistemik boyutlara sahiptir- düşünce özgürlüğü var olamaz, bu özgürlük olmadan da bilimsel bir ruh gelişemez, bu ruh olmadan ise maddî hayatı yaratma ve yönetme kabiliyeti imkânsız olur.

İslam dünyasında önceliklerin ters çevrilmesi genişletilebilirliğin önkabullerinin eleştirel bir gözle incelenmesini daha da vazgeçilmez kılmıştır. Bu önkabullerden birincisi, modernitenin kaçınılmaz olduğudur. Bu, modernitenin Batı'nın pratiği olduğunu varsayar. Kaçınılmazlık, bu fenomenin karmaşıklığı ve yaygınlığı olarak ve onu iten güçlerin evrilişini ve sürekli gelişimini kontrol edememe olarak görülür. İnsanların onun üzerinde bir gücü yoktur. Onun iyi ve kötü özellikleri beraber alınmalı ve değerlendirilmelidir, çünkü onlar ayrılmaz şekilde birbiriyle bağlantılıdır ve çünkü olumsuz yan etkileri olmaksızın iyi bir şey olamaz. Kötüyü bertaraf edersen, kaçınılmaz şekilde iyiyi de bertaraf edersin.

Taha'ya göre bu yaklaşım açıkça yenilgiyi kabulcüdür ve dolayısıyla reddedilmelidir. Moderniteyi Batı'ya hiç kimse dayatmamıştır, Tanrı dahi. Batı özgür biçimde onu irade etmiş ve temellerini ve kurumlarını inşa etmiştir. Batı'nın modern projeyi yetiştirebileceği, ama onu inşa ederken hakikaten ciddi zorluklarla karşılaştığında ve onları aştığında onu hiçbir şekilde reforme edemeyeceği veya düzeltmeyeceği iddia edilemez (*RH*, 55-56). Bu yaygın iddiada, insanî failliğin reddi

vardır, oysa Batılı kültür insanî failliği paradoksal biçimde destekler ve Taha da onu insanın insan olarak ayrılmaz bir cüzü olduğuna şiddetle inanır.

Bu bakımdan İslamî yöntem "İnsanlar moderniteden daha güçlüdür" ilkesini savunup destekler ve insanların yanlış giden yolu düzeltebileceğini ve modernitenin sebep olduğu her eksikliği tedavi edebileceğini kasteder. Gerçekte insanlar iradelerini muhkemleştirecek olsalar, insanlar başka, tamamen üstün bir modernite yaratabilirler. Bu demek oluyor ki Taha, modernitenin ruhunun ilkelerinin yeni ve daha hakiki bir uygulamasından (*tatbîk*) kaynaklanan yeni bir realitenin (*vâkı'*) inşa edilebileceğini çabucak belirtir. Taha'nın aşağıdaki retorik soruyu araya sokuşturması açıklayıcıdır: "*İnsanlar niçin modernitenin türlerinden farklı yeni bir hayat biçimi hayal edemesinler? Bu hayat biçimi, modernitenin insan hayatındaki mevcut tarihsel aşamasının dışında olan ve tamamen başka bir isme sahip olan bir merhaleye ilerleyen bir yoldur.*"[303] Modernite ne kaçınılmazdır ne de önceden belirlenmiş tarihsel bir gerçekliktir. Ve bütün başka tarihsel dönemler gibi, nasıl geldiyse öylece gidecektir. Bu yüzden modernite geçicidir, ancak insanlar yeryüzünde yaşamaya devam ettikleri sürece, insan iradesi kalıcıdır. İnsanlar moderniteyi irade edebilir ve terk edebilir, ancak modernite insan iradesini ve iradenin ırsî taşıyıcıları olan insanı veya insanları asla terk edemez.

Taha'nın çalışmasındaki temel gerilim tam olarak, bu sorunun konumsallığında yatar. Onun düşüncesinin en derin seviyelerinde, (felsefesinin tamamı değilse de) önceki paragrafın en güçlü şekilde ispatladığı gibi, sistemin teorisinin ve benzerlerinin hiçliğini aşan bir faillik anlayışı yatar. Ancak bu anlayış onun eserindeki gerilimi çözmez, bilakis daha karmaşık ve yoğun hâle getirir. Eğer modernite [zorunlu değil] mümkün ise ve açıkça Avro-Amerika ürünü ise ve geldiği gibi gidecek ve kaybolacaksa, Müslümanlar onu reforme etmek için kendilerini niçin üzsünler? Bu soru Taha'nın

modernitenin ilkelerini kabul ettiğinde karşılaştığı pek çok problemi dikkate alırsak ilave güç kazanır. Eğer eleştiri, daha sonra göreceğimiz üzere, Aydınlanma aklından kaçınan bir akıl türüne dayanması gerekiyorsa ve onu gerçekten, kendisinin önerdiği şeyin eksik ve yetersiz bir versiyonu sayıyorsa, modernitenin ilkelerinin bütün bir arkeoloji ve yapısının böyle bir eleştiri karşısında mecburen dağılacağı söylenebilir. Çünkü Aydınlanma aklı, Kant'ın felsefesinde paradigmatik olarak şema ile gösterildiği şekliyle, Kant'ın temel *Mündigkeit* [rüşt] ilkesinden ya da (Kant'ın olmayan, ama paradigmatik olan) evrensellik anlayışından asla soyutlanamaz.[304] Taha'nın en derin ve köklü şekillerde modernitenin aleyhinde olurken hâlâ moderniteyi varsayması muhtemelen onun eserindeki en büyük çelişkidir (*aporia*).

Genişletilebilirlik hakkındaki ikinci önkabul -yani, "Modernite "kapsamlı güç (*kuvve şâmile*)" doğurur"- tamamen yanlıştır, çünkü Batılı modernite (pratiği) bilimsel ve teknik olarak oldukça ilerlemiş olduğu için, öznelerine sadece maddî alanda yaygın bir güç kazandırmıştır. Bu da bir başka özellik doğurmuştur: Öznelerin daha fazla öğrenim ve bilgi arayışı kaçınılmaz biçimde, maddeci bir kontrol arayışıdır. Bu da sonuçta başka toplumlara zulmetmeye ve onları moderniteye girme hakkından mahrum bırakmaya sebep olmuştur. Bütün değerler, servet ve maddilik ile ölçülür olmuş, ahlak ise kişisel çıkara indirgenmiştir. Kişisel çıkar köreltici olmuş, öyle ki dünya görüşü zararlı bencillik biçimleri etrafında dönmüştür. Maddeciliğin durumu daha iyi değildir, hayatın bütün yönleri üzerinde öylesine bir hâkimiyet kurmuştur ki modernitenin ruhunun uygulamasını çarpıtmış ve yamultmuştur. Şiddet aklın, tiranlık demokrasinin, savaşın meşrulaştırılması diyalog ve iletişimin yerine geçirilmiştir (*RH*, 57, n. 37.) Bu ezici maddeciliğin eksikliği aşırı manevî fakirlik ile orantılıdır. Manevî fakirlik "dinî olanın dönüşü", "akıldışı olanın dönüşü" ve benzerlerinde görülen çeşitli krizlere

sebep olmuştur. Bu krizlerin hepsi manevî olana yönelik derin bir arzu ifade eder. Bu, Batılı modernite uygulamasının karşılayamadığı ve karşılayamayacağı bir arzudur. Taha'nın tahminine göre, Batı'daki durum öylesine vahimleşmiştir ki Batılılar kendilerinin icat ettiği sayısız "dinler"e ilave olarak başka geleneksel dinleri benimsemeye yönelmişlerdir. Bu dinlere, grup intiharı gibi anlaşılmaz ibadet unsurlarına bazen yer veren kült tipleri dâhildir.

VI

Bundan şu sonuç çıkmaktadır: Genişletilebilirlik amacı içinde bir başka İslamî kavrama ihtiyaç vardır: "İnsanî cismanilik insanî maneviyatı izler." (*RH*, 58). Modernitenin ruhunun bir ilkesi olan genişletilebilirlik, modernitede her eylemin veya faaliyet alanının insan hayatının başka alanlarına yayılmasıdır. Bu da her insanî faaliyetin beden ve maddeye yayıldığı kadar ruha da yayılması gerektiği anlamına gelir. Bu kapsamlılık çok daha zorunlu olur, zira genelde cismanî ve maddî ihtiyaçların karşılanması manevî ihtiyaçların karşılanmasına bağlıdır, zira ruh hayatın cismanî ve maddî yönleriyle ilgilenmek üzere terbiye edilmeden ve eğitilmeden bireyin davranışının yanlış gitmeyeceğinin bir garantisi yoktur; böylesi yaygın bozukluklar toplumsal ilişkilerde doğal olarak daha geniş bozukluklara sebep olurlar.

Dolayısıyla Taha'nın vizyonunda maddî moderniteye zorunlu olarak manevî modernite (*hadâse rûhiyye*) eşlik etmeli ve maddilik ve maneviyat bütün projenin kendisine dayandığı iki esas olmalıdır. Onur, adalet, eşitlik, özgürlük, tolerans / hoşgörü ve kardeşlik (ya da *uhuvvet*) gibi asil değerler kesinlikle azalmaya ve hasara uğrar, eğer sadece maddî ilgileri karşılamakla sınırlanacak olurlarsa. Örneğin özgürlük sadece dış kısıtlamalardan kurtulmakla elde edilemez; içsel arzuların da yok edilmesi gerekir.[305] Benzer şekilde, nasıl ki adalet zenginliğin dışsal bir yeniden dağıtımı ile uygulanıyor ise, içsel

algıların (*medârik dâhiliyye*) dağıtımı ve yeniden dağıtımı ile de gerçekleştirilmelidir. Bu demektir ki zenginliğin maddî yeniden dağıtımı bu yeniden dağıtımın manevî doğruluğuna ve zorunluluğuna ilişkin içsel, derinden psikolojik bir kanaate dayanmalıdır (*RH*, 58).[306]

Bu manevileştirilmiş modernitede, manevî alanın değerleri psikolojik+psikoepistemik varlığa derinden yerleşmiş kökleriyle birlikte "dikey" bir inşaya tâbi tutulmalıdır. Bu oluşumda, bu değerlerde en yüksek esaslar olarak dikilmeli, böylece "yatay" değerlerde olduğu kadar kolayca suya düşmemelidir. Dolayısıyla "dikey değerler (*kıyem 'amûdiyye*)" varlığa getirilmek için inanç (*îmân*) alanında, manevî (*rûhî, rûhânî*) yurtta kökleşmiş derin bir reform gerektirir. O hâlde dikeylik modern öznenin yataylığına sadece bir düzeltici oluşturmaz, aynı zamanda bu yataylığın tam ve doğru bir şekilde gerçekleşmesine yegâne alternatif olma özelliği arz eder (*RH*, 15). Bana göre Taha'nın burada manevî ve ahlakî olanı bir başka yerde merkezî alan olarak isimlendirdiğim şeyin mertebesine yükselttiği açıktır. Bu alanda bir saha, bir sistem, bir değer, *akılcı seçim ile*, paradigmatik bir alan olarak kutsanır ve bütün çevre alanlar ona tâbi olur veya tâbi kılınır.[307] Böylece merkezî alan çevre alanların sadakat ve ürünlerine hâkim olur. Dolayısıyla *dikey değerler*, tabiaten geçici olan *yatay değerleri* belirleyen *ve tâbi kılan* bir sistem içinde paradigmatik ve kalıcı değerler olarak kalır. Bu paradigmatik değerler zayıflatılır veya tahrip edilirse, sistemin kendisi de yok olur.

Üçüncü önkabul, yani "Modernitenin özü ekonomik bir özdür" aslında ekonominin toplumsal ilişkileri ve başka alanları tâbi kıldığı anlamına gelir. Bu da paradigmalar dilinde ekonominin Batı modernitesinde paradigmatik olduğu, merkezî alana hâkim olduğu, buna karşılık toplumsal ve manevî olan da dâhil diğer alanların çevre alanlara indirgendiği anlamına gelir. Ekonominin "hegemonyacı / tahakkümcü kontrol"ü "bütün toplumsal örgütlenme alanına sıkı şekilde hâkim olur.

Bu alanın tek derdi hem üretim hem de tüketimde ekonomik genişleme ve sınırsız büyümedir, öyle ki hiçbir güç pazarın ve malın gücünü geçemez" (*RH*, 59).

Batı'nın ekonomizmi[309] modernitenin insan onurunu en merkeze alan aslî ruhundan ayrılmıştır. Bu tür bir ekonomik büyüme en nihaî amaç olur ve -eğitim ve demokrasiden çevreye- insan haklarını sadece bu amaca araç yapar. Bu ekonomizm aynı zamanda bireyde yoğun tüketicilik biçimleri ve hazcı özne oluşturur. Buna göre, zevk âlemdeki her şeyin ve bütün fiillerin ölçüsü olur ve meşhur ters davranışsal etkilere sebep olur. Zevk altın ölçü olunca, bütün ahlakî kayıtlar dayanak noktalarını yitirirler.

Bütün bunlardan, üçüncü unsur doğmaktadır: "İnsanlığın mahiyeti, sadece ahlakî bir mahiyettir."[310] Bu ilkeye göre, her ekonomik eylem, gerektiği gibi devreye sokulduğunda failin insanî şahsiyetini yükselten, devre dışı bırakıldığında şahsiyetini düşüren ahlakî bir eylemdir. Ancak ekonomik eylemin daima "bağlantılı" bir bağlam içinde yer alması gerekir. Bu bağlam, öznenin insan hayatında haklı olarak aradığı iyileşmeyi (ya da gelişmeyi) maddî refahla veya sırf servet yığmakla sınırlandırmaz, hayatın bütün yönlerine genişletir ve ahlakî oluşum birinci dereceden öneme sahiptir. Ayrıca, bu ilerlemeyle bağlantılı bir başka husus geleceğe ve geleceğin bireyin şu andaki davranışına nispetle sahip olduğu merkeziliğe verilen önemdir. Ekonomik ilerleme ilerlemenin anahtarını elinde tutmaz, çünkü gerçek ilerleme ne kısa görüşlüdür ne de hemen şimdiki haz ve memnuniyetle ilgilidir. Bilakis ilerleme gelecekte ve uzun vadede yatar, görüşü şimdi ve geçmişle sınırlandıran bir miyop bakış tarafından engelli kılınmamıştır. Üçüncü bir ana alan olarak geleceğin açılması dinin, yani geçmişi şimdinin insanî eylemiyle, şimdiyi de gelecekle bütünleştirmenin temel kaynağı olan dinin işidir. Taha'nın ahlakî zaman olarak gelecek anlayışının modern ilerleme teolojisinin temellerini aktif şekilde reddeder göründüğünü söylemeye gerek yoktur.[311]

Özetle, genişletilebilirlik ilkesinin İslamî uygulaması ahlakî ve dolayısıyla derinden içsel bir karaktere sahiptir. Bu karakter insan türünün insanlığını yüceltmeyi hedefler.[312] Bu, maddî genişletilebilirlik ile sınırlı bir ilke değildir, çünkü öyle olsaydı, "insanları vahşilerin seviyesine indirirdi, ki bu, ruhun Batılı uygulamasını karakterize eden bir tenzil-i rütbedir." (*RH*, 61)

Son değerlendirme, taklitçi bir genelleştirilebilirlik -ki evrenselliğin ikinci yönüdür- kavramından yaratıcı bir genelleştirilebilirlik kavramına dönüşümdür. "Bütün insanları dâhil etme" anlamında, Taha'ya göre, bu kavram Müslümanlara tanıdıktır, çünkü İslam bütün dinler gibi bütün dünyada mesajını tebliğ eder, insanlar veya kişiler arasında ayrım yapmaz, hatta onların kim olduğunu dahi bilmez. Taha'nın liberalizm ve Marksizm gibi evrenselci modern ideolojileri "dinler" arasına dâhil etmediği belirtilmelidir, çünkü o muhtemelen onları resmî olarak gerçek dinler statüsünde görmez, oysa o modernitenin çoğunu eski dinî kavramların seküler bir yeniden ifadesi olarak görmemiz gerektiğini sıkça dile getirir.

Böyle olsa da, Müslümanlar modernite çağında genelleştirilebilirlik fikrini yanlış kullanmışlardır, "çünkü onlar onun kaderini İslam'ı savunma davasıyla ilişkilendirmişlerdir." (*RH*, 61) Taha'ya göre modernite Avrupa'da kilisenin yıkıntıları üzerine dikilmiştir. Bu da bütün "geleneksel" dinlerin evrenselleştirici bir reddiyle bağlantılı bir süreçtir. İslam'ı *bu bağlamda* savunmak, dinî akıldışılığı savunmak ve dolayısıyla modernitenin akılcılığına saldırmak anlamına gelmiştir. Aklın düşmanları olmakla suçlanan "bazı dindar Müslüman ilim adamları (*'ulemâ*)" oldukça savunmacı şekilde geleneksel konumlarına daha da sıkı sıkıya bağlanmışlardır. Başka cevap hayal edememiş, "verme yolunu" izlemek yerine savunmacılığı seçmişlerdir. Oysa bu yol onlara "dünya toplumu için yeni bir modernite inşa etmeye katkıda bulunmaya imkân verecekti." (*RH*, 62) Modern İslamî yanlış anlama bu yüzden ve neredeyse her şey pahasına ortadan kaldırılmalıdır ki bu

da üç yanlış önkabule dayanan Batılı genelleştirilebilirlik kavramı uygulamasının içerdiği tuzaklardan kaçınma üzerinde hesaplanmış bir ısrar ile gerçekleştirilebilir.

Bu önkabullerden birincisi şudur: "Modernite bireyselci düşünmeyi pekiştirir."[313] İlim adamları modernitenin bireyselcilik ürettiği konusunda hemfikirdir; yani birey -akıllı, özgür ve iradeli bir birey olarak- kendi kaderini kendi belirler ve kendi hayatını özerk bir şekilde şekillendirir, kendi seçim ve eylemlerinin bütün sorumluluğunu taşır. Bu anlayışta, bir toplumda yaşamak kişisel mutluluğa ve benliğin gelişimine ulaşmanın zorunlu araçlarıdır. Ancak bu fenomen, "Batılı modernite gerçekliği (yani, Batılı modernite uygulaması)" ile ilişkilidir ve modernitenin ruhunun ne ayrılmaz bir özelliğidir ne de vazgeçilmez bir parçası. Ancak bu Taha'nın insanın özgür bir fail olduğunu inkâr ettiği anlamına gelmez. Yukarıda gördüğümüz gibi, aslında o bunu inkâr etmez. Bilakis o, insanların kendi kaderlerini tamamen şekillendirebilecek iken Batı modernitesinin pozitivizminin insanın tabiatta kendi tabii yerini bulma arayışından kaçındığı hususunda ısrar eder. Bu, insanın pozitivizmin bir yan ürünü olarak, gerçekte üzerinde efendiliği olmayan bir tabiattır (*RH*, 88).

Modernitenin ruhuna göre, birey daima kendi haklarına, özgürlüklerine ve özgürlüğüne ehildir. Kişi, toplumsal düzenin bir parçası olarak hayatının çeşitli yönlerini yöneten ve karara bağlayan çeşitli kurumlara katılmaya ehildir. Bununla beraber bunlardan hiçbiri bireye sadece kendi çıkarlarıyla meşgul olma ve kolektif çıkarları veya başka bireylerin çıkarlarını bir kenara atma hakkını vermez. Batılı uygulamada bireyin seçkin bir kategori olarak ayrılması sadece bencillik ve benmerkezcilik getirmiştir. (Sunduğum bu eleştiri ile paralel olarak, Taha'nın iddiasında hem özgür akılcı iradenin, hem de aynı oranda kapitalizm "uygulama"sının onların dayandığı ilkelerden nasıl ayrılacağı kapalı kalmaya devam etmektedir.)

İslamî genelleştirilebilirlik kavramı hareket noktası olarak bir "dünya toplumu"na dayanır, ancak bu Batılı uygulamanın ürettiğinden farklı bir dünya toplumudur. Bu farklılık, geçişlilik (*ta'addî*) kavramında temsil edilir, yani Müslümanlar kendi düşünmelerini kendi kendilerine olduğu kadar başkalarına da uygun ve iletişimsel olarak ilgili kılmalıdır. Gerçek ve hakiki düşünme Taha'ya göre öteki *ile beraber* düşünmedir, sadece kendiyle beraber ve kendi için düşünme değildir (*RH*, 67). Herhangi bir meseleyi olumlamalarında veya olumsuzlamalarında, inandıklarının ve yaptıklarının gayr-i müslim ötekiler üzerindeki yakın ve uzak vadeli sonuçlarını daima dikkate almalıdırlar. Geçişli düşünme "fikrî kapsayıcılığı (*el-ma'iyyetü'l-fikriyye*)" gerektirir, bu da en azından üç mülahaza ile temellendirilir. Birincisi, mevcut dünyamızda dünyanın diğer parçaları üzerinde uzantılı etkileri olmayan bir yerel olay yoktur. Bu da evrensel bir çözüm (*halluhû 'âlemiyyen*) gerektiren bir olgudur. İkincisi, farklı sosyal grupların eğitimsel parçalanmışlığı bu gruplar arasındaki iletişim araçlarını ve seviyesini artırmayı daha da gerekli hâle getirmektedir. Üçüncüsü, sivil toplum grupları bütün ulusal sınırları ihlal etmiştir ve dolayısıyla uluslararası olduğu kadar uluslarötesi kurumlar hâline de gelmişlerdir. Bu gruplar dünya nüfusunun karşı karşıya kaldığı zorlukları karşılama gücüne sahiptir, özellikle çünkü modern devlet uluslararası düzeyde kontrol ve denetleme gücünü yitirmiştir. Geçişli düşünme bu yüzden genelleştirilebilirliğin ve bugünün dünyasında yaşamanın vazgeçilmezidir.

İkinci önkabule gelince, ki şudur: "Sekülerizm bütün dinlerin kutsallığını güvence altına alır." Bazılarının bizzat Batı modernitesini sekülerizm olarak tanımladığı ve onu çeşitli şekillerde "kilisenin otoritesinin sonu", "dinin sonu" veya "tanrıların yokluğu" olarak karakterize ettiği bilinmektedir. Ancak herkes bu özel düzenlemede sekülerizmin temel özelliğinin kamusal alan olarak siyasî yönetim ile özel iş olarak dinî seçim arasında yapılan ayrım olduğunda hemfikirdir. Ne var ki bu düzenleme

sekülerizmi dinlere ve uygulamalarına özgür ve eşit alan sağlayan bir yönetim biçimi olarak sunmasına rağmen, gerçekte durumun böyle olmadığı ortaya çıkmaktadır. Devletin ve seküler aygıtının tarafsızlığı gerçekte aldatıcıdır, çünkü iyi-kötü din ayrımı yapmamakta, çünkü bütün dinlere tam bir şüphe ve aşağılama ile değilse, eşit saygısızlıkla bakmaktadır.[314]

Sekülerizmin dini marjinalleştirmesi dinin, özellikle İslam'ın yüzleşmesi gereken bir başka zorluk daha arz eder: "Yeni modernite"de Müslümanlar sekülerizmin araçsal akılcılığının sorunsallarını dikkatle açığa çıkarmalı ve süreç içinde, Taha'nın araçsal akılcılığın yerine geçmek üzere "geniş akılcılık (*'aklâniyye muvesse'a*)" adını verdiği şeyi geliştirme lehinde geçişli düşünmenin sunduğu bütün fikrî imkânlardan yararlanmalıdır (*RH*, 65). Bu görev Müslümanların kendilerinin faydasına olduğu kadar dünyadaki gayr-i müslimlerin faydası için de yapılır, çünkü geniş bir akılcılık anlayışının nihaî başarısı aynı zamanda gayr-i müslimlerin destek ve işbirliğini kazanmaya da bağlıdır. Nihayetinde aracı tanrılaştıran bir zihin ile onu gerçekte neyse ona, yani araca indirgeyen zihin arasında devasa bir fark vardır. Bu farkı kapatmak bu yüzden mümkün değildir.

Son olarak, Batılılar üçüncü önkabulü, yani "Modernitenin değerleri, evrensel değerlerdir"i tasdik etmelerine rağmen, önemli bir olguyu ıskalamışlardır: Onların çağırdığı idealler ile fiilen yarattıkları gerçekler arasında büyük bir fark vardır (*RH*, 65). Taha bize farkın tam olarak, "modernitenin ruhu olarak isimlendirdiğimiz şey ile modernitenin gerçekliği (*vâki'*) olarak isimlendirdiğimiz şey arasındaki fark" olduğunu hatırlatır. Batı kendi modernitesini dayandırdığı ilkelerin kendisinin miyop şekilde ürettiği şeyden farklı başka moderniteler verebileceğini anlamaz görünür. Adalet, eşitlik, haysiyet ve diğer anahtar kavramlar ne özellikle Batılı ne de sadece küreseldir: Onlar Taha'ya göre kozmik düzenin vazgeçilmezidir.[315] Kozmik boyuttan mahrum Batılı uygulama

başka uluslara *zorla dayatılan* yerel sonuçlar vermiştir. Batılılar iyi niyetli olsalardı, bu uluslara kendi yollarını, modernitenin ruhunun uygun uygulamalarını bulmalarına yardım ederlerdi, böylece her ulusun veya grubun modernitesi kendine içsel (*dâhilî*) olur, kendi özel ihtiyaçlarına uygun olur ve kendi seçimlerini yansıtırdı (*RH*, 65). Burada Taha'nın "iyi niyetli" Avrupalı medenileştirme misyonu ile Avrupa'nın dünyayı maruz bıraktığı yıkıcı sömürgecilikler arasındaki organik bağlantıları ve devamlılıkları hafife aldığını, hatta ıskaladığını bir kez daha görmekteyiz.

Dolayısıyla İslamî genelleştirilebilirlik kavramı "bağlamsal evrensellik"[316] olarak isimlendirilebilecek şeyi kabul eder. Bu evrensellik ile, bir toplumda icat edilen değerler bir başka toplumda yeniden üretilebilir, öyle ki ikinci yeniden yaratma eylemi tamamen farklı bir ürünle, birincisinde bulunmayan unsurlar içeren bir ürünle sonuçlanabilir. Bağlamsal evrensellik, mutlak evrenselliğe (*kevniyye ıtlâkıyye*) zıttır. Bu ikincisinde, nakiller ödünç alan toplumun özel şart ve ihtiyaçlarına uyacak şekilde uyarlanmaz, bilakis başkalarına değiştirme imkânı olmadan aktarılır.

Mutlak evrenselliğin sonucu tabii ki durağanlık ve katılık olacaktır. Taha'nın sunduğu mesele, Batılı formunda dünyanın geri kalanına uygulanamaz olan insan haklarıdır. Batı'nın içinde dahi, hakların uygulanması bir ulus veya bölgeden ötekine farklılık arz eder. Örneğin Kuzey Avrupa'da ekonomik haklar başka haklara öncelenmiş, buna karşılık Doğu Avrupa'da siyasî haklara daha yüksek bir öncelik verilmiştir. Ayrıca, dünyanın başka bölgeleri Batılı insan hakları kaydına yerli kavramlar eklemiştir. Örneğin Afrika'da cemaat ve cemaatsel haklar ve "konsensus hakkı"[317] böyledir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Modernitenin Ruhunun İslamî Uygulamaları

I

Taha'nın rüşt ilkesinin ikinci kategorisinin yaratıcılık olduğunu hatırlıyoruz. Yaratıcılığın bir türü onun "bağlantılı yaratıcılık (*ibdâ' mevsûl*)" adını verdiği şeydir. Bu yaratıcılık sayesinde geçmiş İslam geleneğinin faydalı ve uygun unsurları "İslam modernite"sinin inşasına eleştirel biçimde kabul edilir. İslam modernitesinin hizmetine koşacak yeni düşünceler ve pratikler icat etmek ve yaratmak için kesik yaratıcılık (*ibdâ' mafsûl*) gerekli olmaya devam etmekle birlikte, bağlantılı yaratıcılık, Taha'ya göre, bazı önemli uygulamalar dikkate alınacak olursa, sadece ilkece bir avantaja değil, aynı zamanda ayrı ve esaslı bir avantaja sahiptir.

Bu bölümde, filozofumuzun modernitenin ruhu olarak gördüğü şeyi oluşturan ilkelerin İslamî uygulamasının iki örneğini araştıracağım. Bu örneklerden birincisi, Kur'ân ve onun İslamî bir modernite için yorumu önemli ve hayatî meselesine uygulandığı ölçüde rüşt ilkesinin bağlantılı yaratıcılığıdır. İkincisi, küreselleşmeyle ilgilidir. (Taha'nın ilkelerin İslamî uygulamasının açıklamasına dair dört örnek

verdiği söylenmelidir. Bunlar tercüme, aile, vatandaşlık ve "dayanışma"dır. Ancak yerimiz bunların anlamlı bir değerlendirmesini yapmaya izin vermemektedir. Kur'ân ve küreselleşme temalarını seçmemin sebebi, Taha'nın düşüncesinin önemli özelliklerini, -İslam içindeki ve hakkındaki mevcut tartışmalarda onun düşüncesinin önem ölçüsünü temsil eden özellikleri- ortaya çıkarmadaki merkezî anlam ve önemleridir.)

1. Taklitçi Modernistler

Düşünürümüze göre, müelliflerinin modern olduğunu iddia ettiği çeşitli Kur'ân yorumları (*kırâât*, literal anlamı "okumalar") vardır. Ancak bunlardan hiçbiri gerçek anlamda modern olarak nitelendirilemez, çünkü modernitenin temsilleri değil, bu ruhun Batı uygulamasının bir "taklid"idir. Batılı uygulama, şimdiye kadar bildiğimize göre, Avrupa'da geçmişle ilişkilendirilen düşüş ve suiistimal sebebiyle geçmişle bütün ilişkilerin kesilmesine dayanır. Avrupalılar bunu öylesine keskin bir korkuya dönüştürmüşlerdir ki "her türlü geçmişten, hatta kendi yakın geçmişlerinden dahi ölümden kaçar gibi kaçmaktadırlar." (*RH*, 175)[318] Müslüman ilim adamları[319] geçmişle olan olumsuz ilişkisinde Avrupa'yı taklitte ısrarcıdır. Oysa İslam'ın geçmişi Avrupa'nın geçmişinden oldukça farklıdır. Bu ısrarın sonucu bir kopuştur ve bu kopuş sebebiyle mevcut Kur'ân yorumları, yenilik getirme çabalarında, önceki yorumlarla olan bağlarını kaybetmişlerdir. Taha "önceki yorumlarla" klasik *tefsir* literatürünü kasteder.[320] Bu bağları kesme onların yenilikçiliğini daha az hakiki kılar, çünkü, Taha'ya göre, gerçek yaratıcılık biçimleri bağlantıdan kaynaklanmalı ve bağlantıyı öngörmelidir. Son tahlilde, bağları kesme, Batılı yolların düşüncesiz bir taklidi meselesidir, "bağımsız *içtihat*" meselesi değildir;[321] ki bu da "Kur'ân metninin özel karakteristiklerini silen" *bidatlere* / gayr-i meşru yeniliklere yol açar (*RH*, 176).

Kur'ân metinlerine yönelik güya eleştirel yaklaşımlarında,[322] "modernistler"[323] (bundan sonra onlara kötüleyici şekilde "taklitçi yorumcular" olarak işaret edilir) farklı stratejiler benimsemiştir ki hepsi de üç ana unsura indirgenebilir. Bunlardan birincisi eleştiri için eleştiridir; ikincisi, eleştiri için eleştirinin amaçlarına ulaşmaya imkân veren süreçtir veya "koordine etme / eşgüdümleme mekanizması (*el-âliyyetü't-tensîkıyye*)" -dır; üçüncüsü ise aynı amaca, yani eleştiriye ulaşmak için koordine edilmesi gereken metodolojik işlemlerdir.

Hümanizmi Yeniden Biçimlendirme Stratejisi (Hittatu't-Te'nîs)

Taha'ya göre, modernist hümanizm[324] sekülerizm ile bağlantılı olduğu için nihaî amacı kutsalı (*kudsiyye*) insan hayatından, en azından kamusal alanda çıkarıp uzaklaştırmaktır. Asırlardır "kutsal konuşma (*kelâm-ı mukaddes*)" olarak görülen Kur'ân böyle bir eleştirinin hedefi hâline gelmiştir. Bu demek oluyor ki nihaî amaç Kur'ân metnini ilahî olanın -hatta "mitolojik olan"ın[325]- alanından beşerî olanın alanına nakletmektir ve bu modern eleştiri aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Sonuç, ki vurguya neredeyse hiç gerek yoktur, metnin kutsalı tanıyıp kabul etmeyen bir araştırma sistemine açılması olmuştur (*RH*, 178-79).

Metnin kutsal ve aşkından insanbiçimciye dönüştürülmesi bazıları sembolik, bazıları esaslı olmak üzere çeşitli yöntemler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Biçimsel ve sembolik düzlemde, dindar Müslümanlar tarafından kullanılan ("Kur'ân-ı Kerîm", "Allah Teâlâ buyurur ki..." gibi) geleneksel yüceltmeler, daha seküler bir dil lehine hazfedilmiştir. Ayrıca, tasvirci dil dinî ifadelerin yerini almıştır. Örneğin "ilahî kelam" yerine "nebevî kelam" ve "Kur'ân vahyi" yerine "Kur'ân olgusu" geçmiştir. Aynı şekilde ve açıkça insanbiçimci değişiklikleri yansıtacak biçimde, hatta önyargılı şekilde, bizzat Kur'ân'ın otoritesi insan otoritesi ile eşitlenir olmuştur. Buna göre,

Müslüman âlimlerin şehadetleri ile gayr-i müslimlerinki, Kur'ânî içeriğin eleştiri ve analizinde eşit biçimde inanılır sayılmıştır. Genel olarak, bu modernist okumaların ifade edildiği bütün bir dil, metnin biricik ve ilahî otoriteli bir metin olmaktan "başka herhangi bir beşerî metin gibi" bir metne dönüştürüldüğüne işaret etmektedir (*RH*, 180).[326]

Bu hümanistçe yaklaşımın sonuçları pek çoktur ve Kur'ân metninin ilahî kaynağından ayrılmasını da kapsar. Taha'nın yerine şunu söyleyebiliriz: Bu, büyülü olanı soyutlamak ve -Weber'in ifadesiyle- eşit biçimde büyüsüz olan bütünün büyüsüz bir parçası kılma eylemidir. Bu dönüştürücü ve dönüştürme sürecinde Kur'ân tamamen, biricik anlam kaynağı olan "beşerî okuyucu"ya bağımlı olur. Bu demektir ki Kur'ân'ın anlamı, başka herhangi bir metin gibi, antropolojik olarak oluşturulmuş okuma cemaati tarafından yapılmıştır. O hâlde metinden çıkarılabilecek yegâne anlam, okuyucunun kendi eğitimsel epistemik, sosyal ve siyasî arkaplanına / geçmişine dayanarak soyutladığı şeydir. Böylece yorumun neticesi, sadece maddeci değilse, -dar bir şekilde tanımlanmış- doğrudan insanî tecrübe ve endişeye hasredilmektedir. Psikoepistemik ufukların bu şekilde daraltılması veya sınırlandırılması (*tadyîk*), göreceğimiz gibi, Taha'nın çalışmasında artan bir teorik önem kazanacaktır.[327] Ayrıca, Tayyib Tîzînî'ye açık bir cevap olarak,[328] Kur'ân metni seküler bir yapıya dönüştürülürken eksik hâle getirilmiştir, şu anlamda ki; Kur'ân metni -örneğin Resm-i Osmânî'nin oluşturulmasına ilişkin seküler tarihsel anlatıda- modern müfessirin doldurması ve tamamlaması gereken boşluk ve eksikliklerden mustarip olarak görülür.[329] İlahî kelam böylece, belli bir otoriteyi temsil eden tam bir metin olarak tarafsızlığını kaybeder ve bunun yerine, güçlü şu veya bu grubun hizmetine girmesine izin verecek şekle sokulur, bu da insanî tamamlama ve tamamlayıcılık aracılığıyla yapılır. Sonuçta bu, siyasî otoriteyi ve iktidarı desteklemek için Kur'ân'ı

kullanmayı amaçlayan bu hareketin temelindeki daha ileri arzuyu maskeleyemez.

Bilgi (hümanistçe çevrilmiş bir Kur'ân bilgisi de dâhil) ve biyogücün üst üste binmesine râci bu son husus çok önemlidir, her ne kadar Taha'nın meseleyi özet olarak ele alması bu merkezî problemi önplana çıkarmayıp geçiştirmekte ise de. Bu hususun müthiş önemini irdelemenin bir yolu, Kur'ân'ın on dokuzuncu yüzyıla gelinceye kadar bütün İslam tarihi boyunca oynadığı anayasal rolü göz önünde bulundurmaktır. Şeriatın ve hermenötik sisteminin dikkate değer özerkliği, fıkhî-tasavvufî geleneklere fer'î bir hâkimiyet anlamı nispet edilmezse, mümkün olmazdı; bu da etkili bir şekilde, siyasî iktidar üzerinde hâkim olan anayasal bir konum anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, İslam'ın fıkhî-tasavvufî hermenötiği seküler bir hümanizmden ziyade dinî bir hümanizm üzerinde ısrar eder. Egemenlik, modernitenin tanımladığının aksine, halkın ve siyasetin iradesinde yatmaz; bilakis ahlakî-epistemik bir egemenlik kavramında yatar. Bu egemenlik, hayat üzerinde ve hayatı toplumsal, ekonomik *ve* siyasî olarak yaşama biçimi üzerinde en yüksek güç biçimine sahip olmanın (Kur'ân'da tam olarak aydınlatılmış) kozmik adaletin İlk İlkelerini varsayar.[330] Bu da İslam'da siyasî yönetimin en çarpıcı özelliklerinden birini açıklar: Siyasî ve askerî güç tamamen değilse de, genelde bugün icracı şube adını verdiğimiz alanla sınırlıdır, ki bu da bir başka anayasal olarak temel bir sonuç doğurmaktadır. Yani; siyasî güç, deyim yerindeyse, yasa yapamaz ve şeriatın uyguladığı bu yasal-hemenötik vesayet sebebiyle, İslam siyasî iktidarının Foucault'nun biyogüç dediği şeyin kavram ve uygulamasını geliştirmesi imkânsızdı.[331]

Schmittçi ve Latourcu çeşitlerinde siyasetin anlamına dair bir başka önemli sonuç daha vardır. Bu sonuç Altıncı Bölüm'de ele alınacaktır ve dolayısıyla bizi burada oyalamamalıdır. Nihaî olarak Taha'ya göre, seküler bir hümanistik hermenötik, özellikle ikibin yılının İslamî anayasalcılık tecrübesi ışığında,

şiddetli bir bilgi-güç çarpışmasına kesin olarak götürmekle kalmaz, Kur'ân'ın kelimenin en kaba anlamında siyasileştirilmesine de götürür.

Aklileştirme Stratejisi (Hittatu't-Ta'kîl)

Seküler hümanizm kutsalı silmeye çalışırken, rasyonalizm aşkınlığı (*ğayb*)[332] yok etmeye çalışır, böylece "Kur'ân'ın duyuüstü bir âlemden inen bir vahiy olduğu inancında temessül eden engeli kaldırmaya çalışır." (*RH*, 181) Bu vahiy anlayışını yenmek için kullanılan yöntemlerden biri, saf akılcılığın gelişimini güya engelleyen katılık ve durağanlıkla suçlanan modern öncesi âlimlere-müfessirlere saldırmaktır. Bu inançla, belli bir grup bu geleneksel âlimlere saldırmaya "koşmuş"tur. Bu tartışmanın dipnotlarında, Taha bu stratejiyi alenen Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkûn ile ilişkilendirir (*RH*, 181-82, dipnot no: 16-17).

İncil metinlerini incelemek için Avrupa'da geliştirilmiş eleştirel dilbilimi yöntemlerini izleyen bu Müslüman eleştirmenler Kur'ân'ı aynı incelemeye tâbi tutmuş, bu yöntemle Kur'ân sadece bu beşerileştirilmiş metinler konumuna değil, kutsaldışı dilin konumuna da indirgenmiştir. Buna göre İncil kritiğindeki, karşılaştırmalı dinlerdeki, dinler tarihindeki, din bilimlerindeki, işaretbilimdeki, dilbilimdeki ve psikanalizdeki ilmî ilke ve eleştiriler Kur'ân'ı analiz etmek için kullanılmıştır. Söylem analizi ve yapısalcılıktan yapıbozumculuğa (hayret verici bir şevkle gelip giden modalar) Kur'ân'ı incelemek için ister-istemez benimsenmiş, bu yapılırken hiç tereddüt edilmemiş ve bunların sonuçları anlaşılmamıştır.

Bu yaklaşımların bizzat vahiy anlayışındaki temel değişiklikten Kur'ân'ı yapı ve mantıksal düzenden mahrum görmeye uzanan pek çok toplu etkileri olmuştur. Kur'ân metninde sembolizm, metafor / temsil ve mecaz hâkim olduğu için, araştırmacılar da benzer şekilde, metnin arkasındaki zihnin çıkarımsal

mantıktan değil, efsane-anlatımcılığı ve duygucu tahayyüllerden inşa edildiği sonucunu çıkarmıştır. Dahası, varsayımsal olaylara veya efsanevî fenomenlere yönelik özel tarihsel işaret ve atıfların daha erken dönem okuyucusu için uygun olduğu, ancak şimdi aklî olarak "daha ileri" modern okuyucuya nispetle kabul edilemez olduğu söylenmiştir (*RH*, 184).

Burada da bu *modernist* yaklaşımların sonuçları, onların (Ellulcü anlamda) mekanik teknikleri olan ve kelimenin mümkün olan en geniş anlamında, bir tabiat üzerindeki egemenlik anlayışı ve pratiği olan insanbiçimciliğin doğuşuyla bağlantıları deşifre edilmek suretiyle daha tam biçimde ortaya çıkarılabilir.[333] Bu yüzden gayet makul biçimde, bir seküler hümanistçi hermenötiğin sonuçlarının Taha'nın bu özel alanda gösterdiğinden daha vahim ve hatta yıkıcı olduğu iddia edilebilir.[334] Seküler hümanizmin insanmerkezcilik ve epistemik egemenlikle sinsice bağlantılı olduğunu kabul edersek, (Ebû Zeyd ve onun gibilerin) seküler hermenötiği esas itibarıyla, modernitenin -ekolojinin, çevrenin ve toplumun toplumsal dokusunun yok edilmesi şeklinde- dünyanın başına bela ettiği krizlerle bağlantılıdır.[335]

Tarih veya Tarihselcilik Stratejisi (Hittatu't-Târîh veya *el-Erhane)*

Bu stratejinin nihaî amacı Kur'ân ayetlerinin hukukî etkilerini dağıtmak ve metnin onları sabit ve değişmez kurallar olarak getirmediğini veya kastetmediğini göstermektir. Bu işi başarmak için genelde takip edilen yol bu ayetler ile ayetlerin doğrudan şartları arasındaki yakın bağlantıyı göstermektir. Bu işi nüzul sebepleri, nâsih ve mensûh, muhkem ve müteşabih, Mekkî ve Medenî kategorileri gibi İslamî araştırma alanlarının varlığı kolaylaştırmaktadır. Modernistler bu gidimli alanları son sınırına kadar istismar etmiş ve onları hermenötik çabaya dâhil edilmiş etkili tarihsel araçlara dönüştürmüşlerdir. Onların bununla amaçladıkları Kur'ân'ın hukukiliğini

geçmişte kalmış ve köhnemiş olarak gördükleri şey içine yerleştirmektir. Tarihte zamanın belli bir noktasında uygun ve yerinde olan şey artık uygun değildir; bu, metne ilişkin modern bir okumaya yönelik mutlakçı bir iddiayı bertaraf eden bir argümandır. Bu tarihselci konumlandırma hukuk normu ile tarihsel alan arasında izafî bağlantılar oluşturur ve modernistlerin hukuk normlarının gücü ve bağlayıcılığı ile ilgili müphemlik üretmelerine imkân verir, böylece meşru hukuk kaynakları olarak o normları şüpheli hâle getirirler (*RH*, 186). Bu yaklaşım sözde ritüellere (*'ibâdâ*) de genişletilir ve ibadetlerin bugünün insanlarından daha az akılcı veya eleştirel zihinler için vazgeçilmez olduğu iddia edilir. Bu demek oluyor ki Kur'ân'da belirtilen *hadler* (yani zina, içki içip sarhoş olma, yol kesicilik, vs. gibi suçlar için belirlenmiş cezalar) ve muamelata ait hukukî alanlar gibi, artık "ritüeller" de hem zamanı geçmiş hem de efsaneci (*ustûriyye*) olarak görülebilir.[336]

Avrupa'ya özgü bir kavramsal çerçeve benimseyen modernist Müslüman müfessirler (*kurrâ'*) Kur'ân'ın hukukî içeriğini seksen kadar ayete indirmeye çalışmışlardır (*RH*, 185-86). Taha bu fenomenin kökleri hakkında daha fazlasını söylemez, oysa bu fenomen Avrupaî ve İslamî hukuk anlayışları arasındaki farkları araştırmaya dair verimli bir tartışma başlatabilir. Bu farklar İslamî modernistlerin girişimini eleştirmeye imkân verecek araçları sunmaktadır.[337] Böyle olsa da, modernistlerin eleştirisi genelde aşağıdaki hedefleri gerçekleştirmeyi amaçlar: (1) Kur'ân'daki hukukî içeriğin genel ölçüsünü azaltmak ve "hukukî" olarak görülebilecek unsurları bağlayıcı etkiden mahrum konumuna indirmese dahi, zorunlu olmayan ve mümkün olan konumuna indirecek müphemlik ve muğlaklık suçlamalarına maruz bırakmak; bu bakışa göre Kur'ân vahyi tam veya eksiksiz olarak görülemez, çünkü böyle olsaydı, geleneksel fakihler onu kendi hükümleriyle tamamlamazlardı. (2) Kur'ân'ın hukukî emirlerini tavsiyeler ve manevî rehberlik konumuna indirgemek, bunu da onlardan bağlayıcı hukukî

sonuçlarını ve etkili toplumsal hayat ve örgütlenme düzenlemesini soyutlamak suretiyle yapmak. (3) Önceki mülahazalardan şunu da yapmaya çalıştıkları sonucu çıkar: Kur'ân'ı özel vicdan alanına ya da fiilî, hukukî eylem değil "kalbin işleri" alanına indirgemek. (4) Metni ve inananın onunla ilişkisini özel alan sınırlarına indirgemek, böyle bir yorumun gerçekte nihaî hedefidir (*RH*, 187-88). Burada seküler olanın dışında hiçbir şey kalmamaktadır.

2. Yaratıcı Olmayan Kur'ân Yorumunun Bir Eleştirisi

Taha, İslamî modern Kur'ân yorumları stratejileri olarak nitelendirdiği şeyin eleştirisine yönelir. Ona göre bu stratejiler sadece, Batı modernitesinin hayli sorunlu uygulamasının benimsediği stratejileri tekrar eder. Taha ilk olarak bu stratejileri bu uygulama yönünden değerlendirmek ister. Batılıların geçmişten kopma ısrarı, Batı'nın kendisi ve kendi geçmişi ile kurduğu özel bir ilişki üzerindeki ısrardır. İslamî modernistler hiçbir yaratıcılık biçimine katılmamış, *kendi tarihlerinin ve şartlarının özel bağlamından hareket etmeyi gerektiren* kendi hermenötik görevlerini yapmamışlar; bunun yerine "*bir başkasının [yani Avrupalının] tarihinde gerçekleştiği şekliyle modern eylemi yeniden üretmişlerdir.*"[338] Stratejilerinin ifşa ettiği üzere, onlar en küçük ayrıntıya varıncaya kadar Batı'yı taklit etmiştir, çünkü stratejiler tamamen özel ve yerel bir tarihsel tecrübeye tepki değilse, o tecrübenin bir ürünüdür. Bu tecrübe de özü itibarıyla Avrupa'ya aittir ve kesinlikle hakiki evrensellik düşüncelerinden yoksundur. Stratejiler asıl itibarıyla Aydınlanma insanlarının kilise adamlarına karşı giriştiği mücadelenin türevleridir. Bu, fikrî olarak, modernitenin "Avrupa gerçekliği (=uygulaması)"nin temelini teşkil eden üç ilkenin doğuşuna sebep olmuş bir mücadeledir. Bu ilkeler şunlardır: (1) İnsanî çaba tanrılara değil, bizzat insana yoğunlaşmalıdır. Bu, kilisenin manevî otoritesine karşı kazanılacak bir rekabete imkân verir. (2) Eylemin aracı vahiy değil, akıldır. Bu, kilisenin

eğitim üzerindeki denetimine yönelik bir saldırıya imkân verir. (3) Dünyaya bağlılık veya dünyevilik ahiretle meşgul olmanın yerini almalıdır. Bu, kilisenin siyasî otoritesi ile başarılı bir karşılaşma ve hesaplaşmanın temelini oluşturur.[339]

Dolayısıyla İslamî modernistlerin Kur'ân'a yaklaşımları hem eleştirel nitelikten hem de inandırıcılıktan yoksundur: Yöntemler eleştiri konusu olarak eksiktir, çıkarılan sonuçlar esas olarak güvenilmezdir. Burada en az altı eksiklik söz konusudur: 1) Eleştiriye girişememek. Belli bir yöntemi belli bir konuya uygulamak meşruiyet gerektirir; bu meşruiyet de yöntem ile konu veya mesele arasında uygunluk (*münâsebe*) testine dayanır. Uygunluğun gerçekleşmesi için, yöntemin bir başka analiz bağlamına aktarıldığında uygulanabilirliğini koruması, buna karşılık konunun kendisine bu yöntem uygulandıktan sonra özellik ve karakterini koruması gerekir. Müslüman modernistler, uygunluk testi dikkate alındığında, ithal ettikleri yöntemleri eleştiremeyeceklerini ispatladıkları için, (bu eleştiri onların moderniteye katılmalarının bir önşartıdır), bu eleştiri yeteneğini geliştirmeden önce, bu uğraşıya ilk planda dâhil olamamışlardır (*RH*, 190).

İkincisi, modernistler açıkça, ithal ettikleri teoriler ve eleştiri yöntemleri üzerinde hâkimiyet sahibi değildir ve bu teori ve yöntemlerin dayandığı temellere ve metodolojik katmanlara dair sadece yüzeysel bir anlayışa sahiptir. Dolayısıyla eserlerinde belli kavram ve meselelere ilişkin sıkça karıştırmalar söz konusudur. Modernist Müslüman yorumcular alıntılar alanında dahi yeterince dikkatli değildir ve yeterince düşünülmemiş, pek çoğu eskimiş teori ve fikirlere rastgele bağlanmışlardır. Bu fikir ve teoriler kendi aslî Avrupalı bağlamlarında dahi tam ve yeterli görülmez ve tam olarak sürekli bir inceleme ve deneme-yanılma belirsizliği altında kalmaya devam etmektedir. Bir başka deyişle modernistler sıklıkla, "sağlam bilimsel[340] başarılar" yerine pespaye ve uyduruk fikirler dizisini benimsemişlerdir.

Üçüncüsü, Batı'dan ithal ettikleri teorilerin ve araştırma biçimlerinin yenilmez ve üstün olduğunu düşünerek pek çok Müslüman dindaşlarını "gerici", "geleneksel", "muhafazakâr" ve "katı" olarak kötülemişlerdir. Bu teorilerin ve analiz biçimlerinin geçerliliğini yitirdiğini ve neredeyse gözden düştüğünü keşfettiklerinde, kendi düşünce biçimlerini yeniden değerlendirmemiş ve geleneğe yönelik kötüleyici ve üstünlükçü yaklaşımlarını sürdürmüşlerdir. Onlar kesinlikle kendilerinden şüphe etmekle suçlanamazlar, bu yüzden bir sonraki teoriler vagonuna biner ve aynı eleştirel suçlamaları yöneltir, bunu da bu teorilerin içsel yapılarını ve içinde inşa edildikleri yerli tarihsel bağlamları incelemeksizin yaparlar. İncelendiğinde, onların iddialarının ya Batılı ilim adamlarının ya da klasik Müslüman düşünürlerin bulgularının yaratıcı olmayan bir tekrarı olduğu kolaylıkla gösterilebilir; durum bu değilse, onların iddiası bu ikisinden de aşağıdır (*RH*, 191).

Dördüncüsü, Kur'ân eleştirilerinde, klasik Kur'ân ilimleri geleneğinde farklı otorite sahiplerine hangi ağırlığın verileceğini oldukça keyfî şekilde belirlemiş ve keyiflerine göre bazı otoriteleri yüceltip diğerlerini alçaltmışlardır. Ana ve otoriter sayılan öğreti ve düşünceler artık çoğu zaman lehteki deliller zikredilmeksizin bir kenara atılmakta, buna karşılık azınlığı veya zayıf görüşü temsil edenler artık yüksek konumlara getirilmektedir (*RH*, 191).[341]

Beşincisi, onlar eleştirel şüphe yöntemlerine metni sadece acımasız bir analize tâbi tutma izni vermemiş, aynı zamanda süreç içinde Kur'ân'ın kutsal ve kâmil karakterine ilave olarak genel yararını da şüpheli hâle getirmişlerdir. Onların genelleştirilmiş şüphe yöntemi ciddi şekilde incelendiğinde kaçınılmaz olarak, sözde keşiflerinin değerler (*kıyem*) âlemiyle değil, fenomenler (*zavâhir*) âlemiyle ilişkili olduğu sonucuna varılır. Ancak gerçekliğin -ki burada yanlış şekilde değerlerle karıştırılmaktadır- bilgisini elde etmek için şüphe ve şüphecilik faydasızdır. Bilakis inanç ve kesinlik, gerçek değer

bilgisine ulaştırır; inanan ne kadar emin olursa, değer ona o kadar yoğun görünür, tersi de doğrudur. Taha burada Kant'ın *fenomen-numen* (görünen-görünmeyen) kategorilerine dayanıyormuş ve *numene* Arapça *kıyem*i (değerler) nispet ediyormuş görünür.[342]

Taha'ya göre bütün bunlar Kur'ân araştırmalarını benimseyen Müslüman "modernistler"in moderniteye değil, modernite öncesine ait olduğunu gösterir, çünkü modern olanı bizzat taklitlerinde kendilerini vesayet altında olarak görmüşlerdir ki bir başkasının iradesine son derece bağımlı olma hâlidir. Bu da bu hâlin, -Kant'ın Aydınlama'ya götüren muharriki olan- rüşt asıl ilkesinin zıddı olduğunu söylemektir.[343]

Rüşt ve yaratıcılık olmadan moderniteye ulaşılamayacağı kabul edilirse, Taha'ya göre asıl sorulması gereken soru şu olur: "Kur'ân'ın yaratıcı bir yorumuna nasıl ulaşabiliriz?"

3. Yaratıcı Modern Yorum

Taha ilerlemeden önce iki tarihsel olgunun tartışılması gerektiği konusunda ısrar eder. Birincisi, Kur'ân İslam ümmetinin varlık sebebidir ve bu ümmetin dünya tarihinde oynadığı rolün kesinlikle arkasında durur. Kur'ân'ı ilk "okuma" (veya yorumlama) eylemi, Nebevî Eylem'dir, ki o da, deyim yerindeyse, "ilk modern eylemdir (*el-fi'lü'l-hadâsiyyü'l-evvel*)." (*RH*, 193) Taha'nın anlatımına göre, Müslümanlar tarihteki rollerini oynamaya devam edecek ve tarihe katkı yapacaklarsa, ikinci modern eylemi işlemeleri gerekir. Bu da Kur'ân'ın ilk Nebevî Eylem ile bağlantı ve bağlarını yeniden kuran yeni bir okuma öngörür ve gerektirir. Taha'ya göre artık yaratıcılık zorluğu, "Muhammedî okuma (*el-kırâatü'l-muhammediyye*)" çağında karşılaşıldığı kadar ciddidir.

İkinci olgu, sürekli tekrarladığımız şu hususdur: Kilise otoritesinin ve iktidarının Avrupa'ya dayatılması ve ona gösterilen

müteakip tepkiler, işte bütün bunlar Avrupaî "zihinleri-özgürleştirme" teşebbüsüne ve din savaşlarının kötülüklerinden hâlî bir tarihle ilerlemeye götürmüştür (*RH*, 194).

Bu iki tarihsel olgu Avrupa modernitesi ile İslam modernitesi arasındaki zıtlıkları açığa çıkarmaktadır. Bunlar, iki farklı tarihsel tecrübenin dikte ettiği zıtlıklardır. Avrupa'nın yaratıcılığı, dinî hâkimiyete karşı mücadele etmek suretiyle Avrupa'nın kendi tarihiyle bağlarını kesmeye bağlı iken (bu durum kopuk bir yeniliğe götürmüştür), İslamî yaratıcılık, ilhamını benzer mücadeleden almamıştır ve almaz, bilakis bu ilhamı modern olan ile dinî olan arasındaki bir etkileşimden (*tefâ'ül*) alır.[344] Bu etkileşim ilişkisel ve süreklilik temelli bir yaratıcılık (*ibdâ' mevsûl*) meydana getirir. İslamî modernistlerin en çirkin hatalarını yaptıkları nokta tam da burasıdır. Onlar modernite ve dinin bağdaştırılamazlığı öğretisini kendi düşüncelerine işlemiş, böylece Batı'yı körü körüne taklit etmiş, bunu da kültürleri ve tarihsel mirasları Avrupa'nın tarihinin gerektirdiği aynı yaratıcı cevap türünü gerektirmediğinde yapmışlardır.

Buna göre, gerçek bir yaratıcı Kur'ân yorumu iki şart gerektirir: Birincisi, Metin ile dünya arasındaki dinî etkileşimin aklileştirilmesi; ikincisi, modernitenin ruhunun ilkelerine göre modern eylemin yenilenmesi veya modernitenin yeniden uygulamaya konulmasıdır. İki şart arasındaki ilişki diyalektir, çünkü biri diğerinden beslenmektedir. Yaratıcılık aklileştirmeyi doğurur, aklileştirme de yaratıcılığın aracıdır. İkisi arasındaki bu diyalektik ya da evlilik diyebilirsin, bağlantılı (*mevsûl*) türden modern yorumun stratejilerinden her birinde bulunur.

Yaratıcı Hümanizm Stratejisi (Hittatü't-Te'nîsi'l-Mübdi'a)

Bu strateji; geleneksel, yaratıcı olmayan hümanizmin yaptığının aksine kutsalı ilga etmez; bilakis bu stratejinin nihaî amacı insan türünü onurlandırmaktır. Ancak bu tür bir

onurlandırma kutsallığın insanî alandan çıkarılmasını gerektirir ve bireysel insanın veya nefsin kutsallaştırılması ile başlar. Dolayısıyla bu stratejinin temel karakteristiği Kur'ân ayetlerini ilahî şartlarından insanî bir şarta taşımaktır ve bu, insana bir kutsallık, egemenlik ve ilahilik statüsü bağışlamaksızın insan türünü onurlandırma eylemidir. Bu taşımanın mekanizmaları dinî etkileşimin zayıflatılmasını içermez veya gerektirmez, çünkü Kur'ân'ın kendisi kendisinin Arap halkının (literal olarak "Arap insanının", *el-insânü'l-'arabî*) dilinde ve bu dilin söylemsel geleneklerine uygun olarak vahyedildiğini -her ne kadar bu dille hedeflenen kitle, bütün bir insanlık olsa da- kabul eder. Bu vahyin o özel bağlamda gerçekleşmesi ilahî bir kelamın insanî bir bağlama veya şarta taşınmasının somut bir tezahürüdür. Mutlak ve sınırlandırılmamış bir ilahî mesaj, deyim yerindeyse, insanileştirilmesi tarafından sınırlandırılır. Burada şu belirtilmelidir ki, Câbirî'de olduğunun aksine, Taha'da "Arap" kavramı genelde dilsel ve kültüreldir, ulusal veya hatta etnik değildir.

Bu prosedürel aktarım, modern eyleme de dayanmaz, zira insan kendi önemini ilahî otoriteye (geleneksel seküler hümanizmin yaptığının aksine) el koymak suretiyle değil, ilahî iradeye razı olmak suretiyle düzeltip onarır (*muvâfakatü irâdeti'l-lâh*). İlahî iradeye karşılık gelen bir düşüncenin karşılık gelmeyen bir düşünceden iyi olduğu apaçık bir gerçek sayılır, zira karşılık gelmek süreklilik ve tamlığa ilişkin ilahî güvenceye işaret eder. Hepsi bu da değil. Allah sadece, insandan kendi hayat işlerini yürütmesini istemez; onu aynı zamanda bu dünyanın yönetiminde Kendisinin halifesi kılmak ister (*RH*, 198). İnsanın bu en belirgin asil kılınması ve şereflendirilmesi -ki onu Allah'ın hemen yanında bir konuma yükseltmeyi de içerir[346]- ile birlikte, insan ile Yaratıcısı arasındaki vazgeçilmez bağlantı gerekliliği gelir. Ancak bu bağlantı ağır bir vesayet yükümlülüğü de gerektirir.[347] Dolayısıyla hümanizm bu bağlantıya dayandırılmalıdır, çünkü bu bağlantıyı kesmek ve aynı

zamanda insanı ilahilik mertebesine yükseltmek imkânsızdır. Kısaca yaratıcı hümanizm, insanlığa, geleneksel seküler hümanizmin sağladığından daha üstün şekillerde onu yücelten değerler bağışlar. Bu, geleneksel hümanizmin yapabileceğinden daha hayırlı ve hatta yoğun bir şekilde moderniteye nüfuz edebilen bir hümanizm biçimidir.

Bu iki hümanizm biçimi arasındaki zıtlık ve farklılıklar Kur'ân metninin insanlara ait metinlerle aynı kefeye konulamayacağı -ki geleneksel, seküler hümanizm tam da bunu yapmaktadır- sonucunu çıkarmaya bizi mecbur bırakmaktadır. Dolayısıyla Taha'ya göre mesele sadece metafizik değildir; mesele egemenlik kavramının ve bu kavramın otorite kaynaklarının özüne kadar gitmektedir. Kur'ân metni hakkındaki tartışma Kant'ın aklî özerklik terimleriyle anlaşılamaz, çünkü sonuçlar bu özerklikten ve sekülerizmin göstermeye çalıştığından çok daha büyüktür. Anladığım kadarıyla Taha'ya göre metinsel kutsallık ve profanlık meselesi hakkında karar vermek, insanların ne kadar epistemik egemenliğe sahip olduğuna karar verme meselesidir.

İnsanlara ait metinler, bana göre insanlar arasında anlambilimsel işaret ve sembolleri ileten ifade biçimleridir, *eşkâl-i ta'bîriyye*. Buna karşılık Kur'ân metni, iletilmiş içerikleri (*madâmîn teblîğiyye*), yani emir içerikli tek yönlü bir iletişimi temsil eder. Bu içeriklerin tepesinde öğretisel içerik (*el-madmûnü'l-'ikadî*),[348] kendini yenileyen bir aydınlatıcı rehberlik kaynağı yer alır (*RH*, 199). Ortak insanî konuşma veya metinden farklı olarak, bu iletişimsel içerik modern tecrübenin değişen biçimlerini sunabilir, çünkü ilahî birliğin en soyut anlamından kaynaklanır. Zamansal ve mekânsal olarak bütün hayat biçimlerine genişletilebilir olan bu anlam "dilsel modernliğinde" aşılmazdır (*RH*, 199). Kendisini her dönemde yeniden icat edebilir, böylece yaratıcılığın modern şartını yerine getirir.

Yukarıdaki paragraf muhtemelen dili biraz basitçi şekilde temsil etmektedir. İnsanî metinler birey veya toplulukların

belli bir iletişim biçimi kurmalarına imkân veren salt anlambilimsel işaretlerden ve sırf sembollerden ibaret değildir. Bilakis, güç-bilgi kesişmeleri alanı olan "seküler" dil genelde performatif / edimsel ve özneleri kurup oluşturandır. Taha'nın bu nitelemeyi kabul edeceğini sanıyorum. Ancak o, dilin seküler biçimde bu güç ilişkilerini aktardığını ve önplana çıkardığını, ama özneye kendisinin savunduğu türden ahlakî talimatlar vermediğini iddia eder görünür. Kur'ân'ın dili tam olarak, inanana birinci dereceden ahlakî ilkeleri hatırlatan (*zikr, tezkîr*) bir temeldir. Bu ilkeler, seküler dilin tabiatı gereği veremeyeceği şeylerdir. Kurucu seküler dil / metin tabiatı itibarıyla güç ilişkileri üretir, buna karşılık ilahî dil, ahlakî talimat oluşturur ve ahlakî özne oluşumunu etkiler.

Yaratıcı Akılcılaştırma Projesi

Geleneksel akılcılaştırma stratejisinden farklı olarak, yaratıcı akılcılaştırmada aşkını silme niyeti yoktur. Ancak bu stratejinin amacı, gereksiz ve yanlış metafizik biçimlerini ortadan kaldırarak aklın alanını genişletmektir. Bu strateji en iyi, Kur'ân ayetlerini modern eleştiri teorilerinin sağladığı bütün mümkün düşünme yolları aracılığıyla, aklın görüş alanını genişletmek amacıyla (*tevsi'an li-nitâki'l-'akl*), ele almak olarak tanımlanabilir.

Taha'ya göre Kur'ân ayetleriyle olan "dinî etkileşim"in en geniş modern teoriler alanına müracaat etmek sebebiyle zayıflamadığı vurgulanmalıdır, çünkü bu teori Taha'nın Arap dünyasındaki taraftarlarını daha önceden zikrettiği geleneksel ekol tarafından benimsenen indirgeme, hazfetme ve bastırma (*üslûbü'l-iskât*) yaklaşımından kaçınır. Böylesi yöntemler kullanmak farklıdır, şu anlamda ki; bu yöntem araçsal aklı ve göreceliliği işaret ve değerlerden oluşan anlambilimsel aklın yerine geçirir. "Bilimsel" akıl "modern eylem"i ihlal etmez, çünkü aydınlanmış benliğini insanî değerler dünyasını anlamak suretiyle iyileştirir. Modern eylemi saf maddecilik ve araçsalcı-

lık ikilisinden birinden vazgeçilmez maddî olan + ahlakî olan düalizmine dönüştürebilir. Bu alternatif yaklaşım Batılı modern eylemi hatalarından veya muhtemelen kendi kendinden kurtarma çabasıdır. Dahası bu yaklaşım bağlantılı yaratıcılığa götürecektir, zira geleneksel okulun yaptığının aksine, duyuüstü olanı Kur'ân metninden soyutlama işini üstlenmez. Bunun yerine, diyalektik Kur'ân yorumu sürecinde, aklın ufuklarını genişletecek araçları kendi hareket ve yaşam biçimine inşa eder ve esasen onu araçsallığından kurtarır. Bu kurtarış, insanî varlık binasının üzerine inşa edildiği değerleri doğru şekilde kavramak ve takdir etmek için *vazgeçilmez bir şarttır*.

Taha'ya göre bu yüzden, bu stratejide akılla olan meşguliyet geleneksel stratejilerde bulunabilecek herhangi bir meşguliyetten daha yoğundur. Geleneksel stratejiler aslında sakınmakla meşguldür, yani yanlış bir şekilde akla ve akılcı düşünceye zararlı olarak anlaşılan aşkın olandan ve metafizik olandan sakınmakla meşguldür. Ancak Taha'nın yaratıcı stratejisinde temsil edildiği şekliyle akıl, hangi konu olursa olsun bir konu üzerinde çalışan dışsal yöntemsel bir araç olarak özerk bir şekilde ayakta durmaz. Bunun yerine bu genişleyici akıl, akılcılığın kaynaklarını ve pek çok şeklini bizzat Kur'ân metninin *içinde kazar*. Bu demek oluyor ki Kur'ân, bizzat akılcılığın derinliğini ve kapsamını artırmak ve desteklemek için akıl aracılığıyla maden gibi işlenebilir. Bu, filozofumuza sadece şehadet ve gaybı / fenomeni ve numeni ve hatta olayları ve ahlakî talimatı anlamakla kalmayan, bilakis onları tamamlayıcı ve diyalektik çiftler olarak birleştirebilen "Kur'ân aklı (*el-'aklü'l-Kur'ânî*)"ndan bahsetme imkânı verir (*RH*, 201). Burada Kant'ın fenomen-numen düalizmi çözülür, zira her olgu bir değerin işaretidir. Yaratıcı stratejinin genişlemeci aklı burada bir avantaj elde eder görünür. Çünkü burada olgu Batılı uygulamada keyfî şekilde, değeri veremeyen olarak sabitlenir.[349]

Modern öncesi akıl anlayışını kullanan Taha, kalbi sadece aklın mahalli olarak değil, insanî algının bütün kaynaklarının

da -bu kaynakların örtüşme, diyalektik olarak etkileşme ve birbirlerini tamamlama karmaşık biçimleri de dâhil olmak üzere- mahalli olarak yeniden ikame eder.[350] Bir başka deyişle kalp, kapsayıcı bir algı gücünü temsil eder ve bu güç aklî, duyusal-algısal, duygusal ve manevî kavrayış alanlarını kapsar, [351] böylece duyusal algı ile aklî ve ruhî alanlar iç içe girer.

Kur'ân'daki kalp repertuarı Taha'ya, metindeki gerçeklik kavramının epistemolojik kapsamının araçsal ve maddeci bir aklın sunabileceği her şeyden daha geniş, daha derin ve daha zengin olduğunu öne sürme imkânı verir.[352] Putperestliğin çok gerisinde kalmayan araçsal ve maddeci akıl tabiatı itibarıyla, ilahî birliğin delici akliliği ve ruhiliği ile karşılaştırıldığında, dar ve basit zihinlidir. Konformist / uyumcu modernistlerin Kur'ân ile insanlar tarafından yazılmış metinler arasında kurdukları benzerlik de bu yüzden yanlıştır.

Yaratıcı Tarih Stratejisi

Bu strateji "Kur'ân ayetlerini ahlakı sağlam bir temele dayandırmak için indirildikleri çeşitli şartları, çevreleri, zamanları ve bağlamlarıyla ilişkilendirmek" olarak temsil edilir. Bu cümlenin sonundaki bir dipnotta, Taha şöyle söyler: "Bazı uyumcu modernistler Kur'ân'da ahlakın önemini fark etmiş [ve onu göz ardı edememiş], onu bağlayıcı olmayan bir değerler alanına indirgemiştir; buna ilaveten bu değerleri hukukî ilkelerden ayırmışlardır." (*RH*, 202n46)

Kur'ân ayetlerini aslî bağlamlarıyla ilişkilendirme yaklaşımı "dinî etkileşimi hiçbir şekilde zayıflatmaz", çünkü bu bağlamlar "bu ayetlerin yansıttığı değer ve amaçların ilk ve en idealist şekilde gerçekleşmesini temsil eder. Sonraki çağlarda ve dönemlerde şartların ve bağlamların değişmesiyle, bu değer ve amaçlar değişen çağda yeniden gerçekleştirilir, çünkü değerler bizzat bu yenilenen gerçekleştirme olgusu tarafından ayakta tutulur. Bu bağlantı modern eyleme de asla zarar

vermez. Bu bağlantıya yüklenen "yönetimsellik" -geleneksel modernlerin ona davrandığı gibi- bir kenara atılmaz veya uzakta durulmaz. Bilakis "yönetimsellik" gittikçe incelik kazanır, Taha ki salt dış davranışı düzenlemenin yukarısına yükselir, böylece ruhun en derin katmanlarında davranışı içsel olarak ahlakileştirir. Foucault'nun demiş olabileceği üzere, bu, en zorlu işlem düzeyinde benlik teknolojileridir.[353]

Dolayısıyla Kur'ân'ın davranışı ahlakileştirmesi hem hukukî hem de ahlakî düzeyde işler; ancak şu açıkça bilinmelidir ki hukukî olan daima ahlakî olanı izler, dolayısıyla ahlakî olana tâbidir. Bu yüzdendir ki hukuk, düzenlemeler ve kurallar ahlak onlara sebep olduğu nispette iyidir. Bu da (sıklıkla yanlış anlaşılan) şu ilkenin bir parçasıdır: Ahlak ve ahlak eğitimi İslam'da istenildiğinde uyulabilen, istenildiğinde göz ardı edilebilen, ihtiyarî / seçmeli bir şey değildir; bilakis bunlar kendileri ihlal ve ihmal edildiğinde, toplumsal örgütlenmenin ve insan için zatî olan bizzat insanlık değerinin ihlal edilmiş sayılacağı zorunluluklardır (*darûrât*). Taha'da hâkim olan hukuk değil, ahlaktır. Modern devlette en yüksek düzenleyici mekanizma hukuk ise, İslam'da hâkim olan düzenleyici teknoloji ahlakî olandır. Bu kurala göre, hukuk ahlakın teknik tafsilinden ibaret olmaktadır.

İslam'ın ilk gayesi, hatta varlık sebebi olan[354] davranışın ahlaka ve ahlakî değere dayandırılması bizden ilk ve en önde gelen dikkatimizi, dolayısıyla Taha'nın hayatî bağlantılı yaratıcılık ihtiyacı üzerindeki ısrarını gerektirir. İslam'daki uyumcu modernistler yanlış bir şekilde, bu bağlantılılığın zararlı olduğunu düşünmüşlerdir, çünkü bu onlara kişinin kölelik ve gayr-i müslimlere muamele gibi meselelerle alakalı düzenleme ve kurallara bağlı olmak anlamına gelir. Ancak bazı modern Müslüman ülkeler tarafından benimsenen böylesi kurallar hem "aceleci" hem de "katı"dır.[355]

Dolayısıyla yaratıcı tarih stratejisi moderniteye ve modernitenin gerçek ilkelerine uyumcu tarih stratejisinden daha

uygundur. Bu strateji, tahayyülünü tarihsel olayların, kuralların ve anlatının sabit ve somut bir görünümüyle sınırlandırmaz. Ahlakî talimat değerini ahlakî amaçtan alır. Taha burada ahlakî davranışın ahlakî irade tarafından belirlendiğini söyler. Ahlakî irade, gördüğü her şeyde ahlakî içerik görmeye çalışır. Dolayısıyla Kur'ân'ın zikredeceği tarihsel anlatılar dar, çizgisel ve olgusal anlamda tarihle ilgili değil, o olayın ahlakî zaman içinde ahlakî bir meselenin yorumlayıcı alanı olarak ifade ettiği şeyle ilgilidir. Kur'ân'ın amacı bize Batılı tarih anlatıcılığı ve tarih yazımcılığı anlamında tarih öğretmek değil, özel ahlakî amaçlar ve belli değerler gerçekleştirmektir. Kur'ân'ın tasvir ettiği olaylar dar olarak anlaşılan olaylardan ibaret değildir. Muhtemelen günün sonunda, bu olaylar hiç olay dahi değildir; bilakis insan davranışına rehberlik etmeyi ve düzeltmeyi amaçlayan, anlambilimsel bir türe sahip ahlakî yol işaretleridir.[356]

Taha'ya göre, Kur'ân'dan "geleceğin tarihi"ni inşa etme zorunlu arayışında, Müslümanlar Kur'ân metnini güncel ve daima hayatın sürekli şimdisi içinde yer alan bir fenomen olarak tecrübe ederler. Metnin bütün amacı yüksek ahlakî ve manevî değerleri ilerletmek olduğundan, zamanın geçmesi güncel tarihsel olayları etkilemesinin aksine bu amacı etkilemez. Zamanın geçmesi geçmiş olayları uygunsuz kılabilir, ama yüce ahlakî değerler zamanı şekillendirir, zira tarihin nasıl yapıldığını ve hatta nasıl okunduğunu bu değerler belirler. Bu değerlere yönelik irade tarihi *yapar*, ki bu da Kur'ân metninin niçin "tarihsel modernizminde eşsiz" olduğunu açıklar.[357]

II

Modernite uygulamaları çok sayıda olduğu, tıpkı toplumsal adetlerin ve yaşam biçimlerinin aynı şekilde olduğu gibi kabul edilecek olursa, bütün bu gerçeklik türleri arasında bir karşılaştırma ve tercihte bulunmak mümkün olur. Bu da İslam modernitesinin şu meydan okuyucu yaklaşımına Taha'nın

giriş noktasıdır: İslam modernitesi, modernitenin ruhunda öz itibarıyla var olan eleştiri ilkesinin bizzat mantığı gereği, bu ruhun Batılı uygulaması üzerinde kendi eleştirel algı gücünü kullanma hakkına sahiptir.

Eleştiri ilkesinin aklileştirme (*ta'kîl*) ve ayrıştırma (*tafsîl*) olmak üzere iki unsur içerdiği hatırlanacaktır. Birincisine ilişkin Batılı uygulama araçsal aklın, yani âlemle ilgili dar (*mudayyak*) bir düşünme şeklinin yaratımına sebep olmuştur. Benzer şekilde Batılı ayrıştırma uygulaması da derin ve mutlak yapısal ayrımlar vermiş, buna karşılık İslamî uygulama ayrıştırmaya sadece işlevsel bir pratik olarak müracaat eder. Bu pratik o ayrıştırma amacı elde edildiğinde kendi kendini fesheder.[358]

Bu alanlardaki Batılı uygulamalar hakkındaki en dikkat çekici olan şey onların, neredeyse sürekli ve hiç sektirmeden başlangıçtaki amaçlarına aykırı ve ters sonuçlara ulaşmalarıdır. Taha bu başlangıçtaki amaçlar amaçlanmış mıdır, yoksa sadece ilan mı edilmiştir, bu konuyu ayrıntılı olarak açıklamaz, çünkü o Batılı uygulamayı sırf kendisi için analiz etmez ve anlamayla ilgilenmez. Bu uygulamayı anlamak sadece, hem İslamî eleştiriyi hem de İslamî uygulamanın anahatlarını ilerletmeye uygun olduğu nispette gerekli görünmektedir. Bu bağlamda önemli olan sonuçtur, sonuç ise küreselleşmenin, aslî amacı olan "bütün insan toplumlarını bir araya getirmek" yerine, ulusal, etnik ve dinî bölünmeler ve çatışma üretmiş, dayanılmaz yıkıcı sonuçlar doğurmuştur (*RH*, 75). Bir "Batılı modernite uygulaması ürünü" olan küreselleşme "temel ahlakî ilkeleri ihlal etmiş, böylece kendini iğrenç pratiksel ve işlemsel eksikliklere boğmuştur (*RH*, 77). Taha dobra dobra, araçsal aklı bu davranışsal eksikliklerin doğrudan sebebi olarak belirler.

Genişleyici aklileştirme (aklın ahlakla iç içe oluşu),[359] şimdiye kadarki gelişiminde araçsal akla dayanan küreselleşmeye yönelik başlıca İslamî yaklaşımı temsil eder. Genişleyici aklileştirme ahlakî değerlere geniş bir yer verir, bu değerler ister

teorik, ister pratik, ister duygusal olsun. Bu değerler araçsal aklın gerekli ruhu ve yönergeleridir, onun aşırılıklarını dizginler ve gaddarlığını sınırlandırır.

Küreselleşme fenomeninin karmaşıklığının farkında olan Taha, kavramın işletilebilir bir tanımını sağlamaya çalışır. Ona göre, küreselleşme "üç alanı kontrol etmek yoluyla dünyayı toplumlar ve bireyler arasındaki tek bir ilişkiler alanına dönüştürecek şekilde dünyanın aklileştirilmesini temsil eder. Söz konusu üç alan şunlardır: gelişme alanında ekonomiyi kontrol, bilgi alanında tekniği kontrol (teknoloji) ve iletişim alanında Dünya Çapında Ağ'ı kontrol." (*RH*, 78)

O hâlde küreselleşme dünya için doğal bir hâl veya durum değil, bütün dünyayı etkileyen inşa edilmiş bir eylemdir. Nesnesi olarak dünyada işlemde bulunmaya devam eden genişleyici bir aklileştirme eylemidir. Bu da aynı zamanda onun, üç kontrol alanı aracılığıyla dünyayı tek bir toplumsal, kültürel ve siyasal birim olarak yeniden yaratmaya çalışan sürekli ve asla tamamlanmamış bir eylem olduğu demektir. Taha devamında der ki: Bu yüzden sadece bu üç gücün hareket şeklini ve yarattıkları ilişkilerin doğasını anlamak yetmez, bu ilişkilerin sistemdeki oyuncuların karakteri üzerindeki ahlakî anlamdaki etkilerini de anlamak gerekir.

Birincisi, ekonomidir. Ekonominin gelişme ve büyümeye nispetle vazgeçilmez olduğu varsayılmakla beraber, küreselleşmenin ayırt edici aklileştirme eyleminin her türlü gelişmeye kapitalist ekonomi elbisesini giydirmeye çalıştığı tam olarak takdir edilmiş değildir. Çoğu insan serbest piyasaya dâhil olmanın ekonomik kontrole girmenin bileti olduğuna inanmaktadır. Ancak bu nasıl mümkün olur?

Modern küreselleşmenin genişlemeye başlamasından itibaren, bu genişleme kendisinin hem araç hem de amaçlar itibarıyla faydalı ve iyi olduğunu savunmuştur. O, ekonomik büyümenin en mükemmel ve nihaî büyüme şekli olduğunu

öne sürmüştür. Bu büyüme şekli, bütün dünya halklarına ilerleme getirecektir. Bu, fırsatlar açmak, iş imkânları yaratmak ve sosyo-ekonomik problemleri çözmek olarak açıklanmıştı. O, dünyaya "doğal" bir mantıkla işleyen olarak sunulmuştur. Bu mantığa göre gizli bir el servet ve zenginliği bütün sınıflara akıtır ve herkesi önceden olduğundan daha zengin yapar. Sıralamada zenginler daha zengin oldukça, fakirler de daha varlıklı olur. Bu mantığa ve dünya görüşüne göre devasa ulus ötesi şirketler ulusal ve egemen yapıların müdahelesi olmaksızın istedikleri yerde ve istedikleri gibi ticaret yapmak üzere dünyada serbest bırakılmıştır. Zamanla bunların gücü, Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü gibi kurumların kurulmasıyla daha da pekişmiştir.

Bu yüzden küreselleşmenin mantığı maddecidir ve sınırlandırma olmaksızın, *zenginlik için* maddî zenginliği artırmaya çalışır. Kârın sınırı olmadığı gibi, rekabetin de sınırı yoktur, bu uğurda toplumsal, bireysel ve başka türlü her çıkarı feda eder. Şirketler ulusal devletin her türlü yasal sınırlamalarının aleyhinde olmakta asla tereddüt etmez ve sıklıkla (tamamen suç faaliyetlerine değilse) rüşvet ve baskı gibi yasadışı faaliyetlere müracaat ederler.[360] Daha da önemlisi, bu şirketler dünyanın bütün toplumlarında maddeci değerlerin propagandasını yapmak ve serbest piyasanın ve tüketimciliğin mantığına müdahele eden bütün değerleri küçültmek için ellerinden geleni yapmışlardır. Sonuçlar yıkıcıdır ve bu sonuçlar arasında şiddetin, yolsuzluğun, uyuşturucunun, sapkınlığın ve toplumsal dayanışmadaki bütün düşüşlerin yaygınlaşması da yer alır (*RH*, 80). (Burada Taha'nın çokuluslu şirketler ile devlet arasında gördüğü ayrılığa dikkat ediniz. Bu ayrılıkta çokuluslu şirketler ulusal devletin normatif hukukuna muhalif yapılar olarak görülmektedir. Ancak her iki yapının da, arada rekabet olmakla beraber, tek bir düşünce yapısının harekete geçirdiği, aynı büyük tahakküm projesinin farklı organları olduğu fazlasıyla iddia edilebilir.)[361]

Bu yeni sistemde, ahlakî değerlere ve mülahazalara gerçekten esaslı bir yer yoktur, çünkü bunlar daima kapitalist küreselleşmenin ruhu ve uygulamasıyla çelişir. Böylesi değerler, yarar (*menfa'at*) ve çıkar (*maslahat*) arasında ayrım yapan çok önemli kutsallaştırma dünya görüşüne (*tezkiye*=arıtma) dayanır. Bütün yararlar çıkardır, ancak bütün çıkarlar yarar değildir. Yararlar ahlakî değerleri ve ahlakî uygulamayı yansıtır, oysa çıkarlar maddeci açgözlülüğü ve bencil davranışı içerir.[362] İkisinin de davranış ve yaşam biçiminde, "küreselleştiriciler" yararlarla değil, çıkarlarla ilgilenir.[363] Onların çıkarları büyür ve katlanır, ama "yararlar"ı neredeyse yoktur. Onların ürettiği büyüme sersemleticidir, ama temsil ettikleri servetin-kutsanması gerçekte yoktur. Onlar ekonomi bilimine sanki kendilerine aralıksız nimet ve ihsanda bulunan bir tanrıymış gibi taparlar. Onlar tamamen servet yığmayla meşguldür, ama ahlakî karakterlerini beslemeyi unutmuşlardır. Bu yüzden kutsama, çıkarların insanî refahı şekillendirmesini sağlayan bir araçtır. İnsanî refah ise ahlakî değil, maddeci terimlerle ölçülür.

İkincisi tekniktir. Teknikçilik, teknoloji ve kısaca teknik,[364] bilim ve bilginin uygulamalı tezahürleridir. Bilginin sonucu olarak, bunlar bilgiye yüklenir ve dolayısıyla ona tâbi olmalıdır. Ancak aklileştirici küreselleşme rejiminin bağlamı dikkate alındığında, ikisi arasındaki ilişkiye dair bu geleneksel anlayış artık, en azından iki sebeple kabul edilemez. Birincisi, ikisi öylesine geniş biçimde örtüşür ki teknik, bilgiyi kendine tâbi kılmakta, ayrıca onu tüzel ve uluslararası piyasanın belirlediği tüketim ihtiyaçları terimleriyle tanımlamaktadır. Böylece bilgi, kendi eylem mantığı ve biçimleri aracılığıyla bilginin seyrine ve gayesine tahakkümde bulunan tekniğin bir aracı hâline gelmiştir. İkincisi, tekniğin bilgisi kendi görüş alanını genişletmiş, dolayısıyla, içinde sonsuz uygulamalar bulduğu endüstri, toplum ve kültür çalışmalarını kapsamaya başlamıştır. Tekniğin bilgisi, teknik ilerleme ile toplumsal yapıların ilerle-

mesi arasında geniş bir ilişki kurmuştur, zira bu yapılar doğal çevreleri ile etkileşimde bulunur. Bu demek oluyor ki teknik bilgi teorik bilginin alanına sızmış, onu ciddi biçimde etkilemiş ve onun yolunu olumsuz şekilde etkilemiştir. Tekniğin bu yapısal sızması, örneğin, kapsamlı icat ve keşiflerin benzeri görülmemiş hızlanışına sebep olmuştur; öyle ki bu "ilerlemeler"den bazıları insanlığa ve gelecekteki varlığına büyük bir tehdit oluşturmaya başlamıştır.

Bütün bunların sonucu, teknobilimin insanlar arasında teknik, hesaplamaya ve deneye dayalı ilişkiler üretmesi olmuştur; bu da -küresel sahnede bu ilişkileri bir dizi amel değil, bir dizi süreç olarak tasarlamak demek olan- teknobilimin ilişkileri akılcılaştırma projesi ile sonuçlanmıştır. Sürecin (*procedure*) dışsal, mekanik bir eylem, nesnelerin görünüşüne uyan bir eylem olduğunu söylemeye gerek yoktur.[365] Buna karşılık amel içsel, somutlaşmış, psikoepistemik değilse derinden psikolojik bir davranış biçimidir ve gayr-i maddî değerler tarafından üretilir. Bu, "küreselciler"in kutsamaya katılmadığı anlamına gelmez. Kesinlikle katılırlar. Ancak kutsamaları, hatta teknobilime yönelik müşterek ibadetleri kapsam itibarıyla sınırlı ve kısıtlıdır, dar bir ahlak ve akılcılaştırma anlayışı yansıtır. O hâlde bir çözüm gerektiren sorun amelin sistematik ve derin bir ihmalidir, ki Taha'ya göre ruhun daima ahlakî somutlaşması ve oluşumudur (*RH*, 82).

Üçüncüsü, bilişimdir. Küreselleşmiş iletişimlerin yarattığı ilişkilere bakarsak bu sisteme katılanların "tek bir küresel köy"ün üyeleri olduğunu görürüz. "Tek bir küresel köy" tabiri, Dünya Çapında Ağ (World Wide Web: "www") aracılığıyla bu katılımcılar arasında son derece yakın ve anlamlı ilişkiler yaratılmasına işaret etmek için kullanılır. Çünkü ağın bütün aktarabileceği şey olan bilgi, gerçekten anlamlı kişisel bağlantılar (*ma'rûfât*) kuramaz. Bu bağlantılar ise bilgilerin (*ma'lûmat*) zıddına değilse, karşısında yer alır. Dolayısıyla bu iletişim sistemi mirası, bilginin asilleştirilmesine dayanan

yüzeysel ilişkilerin ilahî mertebeye yükseltilecek kadar kutsanmasıdır (*RH*, 83).

Bu yüzden yukarıda zikredilen üç kontrol alanı, bir çözüm gerektiren "üçlü bir ahlakî sorun"a sebep olmuştur. O hâlde "şimdi karşı karşıya kaldığımız" sorun, "Çözüm nedir?"dir. Bu yaklaşımın, burada kısa ve öz olarak ifade edildiği şekliyle, Taha'nın felsefî yönelimini paradigmatik olarak yansıtır. Paradigmatik olarak, çünkü Taha'nın soruşturması "Şimdi ne oluyor?" ile ilgili değil, "Biz şimdi kimiz?" ile ilgilidir. Bu ikinci soruşturma konusu ise hem Kant'ın hem de Foucault'nun benimsediği felsefî bir konumdur. Foucault, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" manifestosunu çarpıcı bulur, zira Kant öz itibarıyla şu önemli soruları sormuştur: "Tam şimdi neler oluyor? Bize neler oluyor? İçinde yaşadığımız bu dünya, bu dönem, bu kesin an nedir?" Daha etkili şekilde ifade edecek olursak, Kant, "Biz şimdi neyiz?" temel sorusunu sormuştur. Foucault'nun Kant'ın sorusunun yenilikçi doğasına ilişkin takdiri, onun modern gücün "şimdideki" (ki bu, onun eserlerinde çokça geçen bir belirlemedir) biçim ve dinamiklerine dair ilgi ve meşguliyetine dayanır. "Bugünlerdeki" hedef ona göre;

"Ne olduğumuzu keşfetmek değil, ne olduğumuzu reddetmektir. Bizim bu tür 'çifte bağ'dan kurtulabilmemiz için ne olabileceğimizi tahayyül ve inşa etmemiz gerekir. Çifte bağ da modern güç yapılarının eşzamanlı olarak bireyselleştirilmesi ve bütünleştirilmesidir. Sonuç şu olacaktır: Günümüzün siyasî, ahlakî, toplumsal ve felsefî sorunu bireyi devletten ve devletin kurumlarından kurtarmaya ve özgürleştirmeye çalışmak değil, kendimizi hem devletten hem de devletle bağlantılı bireyselleştirme tipinden kurtarmaktır. Bize asırlardır dayatılan bu tür bireyselliği reddetmek suretiyle yeni öznelik biçimleri geliştirmeli ve ilerletmeliyiz."[366]

Ancak son tahlilde Foucault'nun projesi böyle bir "ilerletme" içermez, zira onunki başından sonuna bir teşhis projesidir.

Farklı bir ifadeyle, proje, ne kadar parlak şekilde de olsa, "Biz şu anda neyiz?" sorusunun ağırlığı altında ezilmeye devam etmiştir. Onun projesi ile Taha'nın projesi arasındaki fark tam da burada yatar. Taha'nın projesi Kant'ın / Foucault'nun sorusundan hareket eder ve cevabını varsayar. Buna karşılık onun sorusu, "Ne olabiliriz ve nasıl?"dır.

Taha'ya göre Batı'daki ahlakî krizlerin şiddeti farklı şekil ve görünümlere bürünen tepkiler üretmiştir. Bu tepkilerden biri, hızla değişen bir dünyada ahlak dersi okutmak ve ahlakî problemleri araştırmak üzere yeni akademik programlar kurma fenomenidir. Görünüşe göre her yerde ve her alanda ahlak kurulları kurulmuş ve devlet kurumları, insan hakları örgütleri ve başkaları tarafından tasarlanan yeni toplu kararlar, düzenlemeler ve yönetmelikler yapılmıştır. Ahlak hakkında, bir dizi alanla ilgilenen, benzeri görülmemiş söylemler güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu söylemlere "biyo-ahlak", "çevre ahlakı", "iletişim ahlakı", "iş ahlakı", "idarî ahlak" vs. gibi isimler verilmiştir. Bütün hayat faaliyetlerinin kapsamının ahlakî sorumluluğunu taşıyacak insanlara olan ihtiyaç hakkındaki konuşmaya dair belirgin bir artış vardır. Bu faaliyetlere çevre kirliliğinin zorlukları, *tekniğin* daimi şişkinliği, toplumsal çözülme, siyasal yolsuzluk, bilgi kirliliği de dâhildir.

Bütün bu "gelişmeler"e rağmen, ahlak alanındaki krizler yükseliştedir ve insanlar "her yerde kendi şartlarından şikâyetçidir." Ancak bütün bunlar "bütün bu ahlakî gerekliliklere ve ihtiyaçlara karşı koyabilecek kadar yapısal ve aklî olarak ısrarcı ve inatçı yeni teknolojik-iletişimsel-ekonomik sisteme râcidir. Ayrıca bu sistem, söz konusu ihtiyaçları kendi çıkarlarına hizmet etmesi ve kendi ezelî yasasını, yani zenginlik yaratma sonsuz arayışını sürdürmek için kullanır (*RH*, 85). Dolayısıyla durum, iş ve para kazanmanın ahlaka tâbi olmayıp ahlakı kendine tâbi kılması şeklinde devam eder. Taha'ya göre bu, modern ekonominin, tekniğin ve iletişimlerin mevcut sistemi gerçekten reforme etmek yerine, onu pekiştiren ve iyileştiren

hafifletme ve yatıştırma araçları olarak, ahlakî düzeltmeler lehinde, küçük tavizlere izin vermesi anlamına gelmektedir. Anlaşılması gereken bir diğer husus, böyle bir duruma yönelik gerçek bir çözümün asla, bu durumdan sorumlu faillerden asla gelmeyeceğidir. Taha'ya göre sistemin, hâlihazırdaki güç temelli yapısında, kendi kendini onarmasını beklemek çok safçadır. Nitel ve önemli her değişiklik dışarıdan gelmelidir, zira "sistem kendini üretenden başka ahlakî değerler üretemez" (*RH*, 86, 97).

Modern dünyanın ahlakî krizlerine yönelik çözüm bu yüzden üç şartı yerine getirmelidir: (1) Bu çözüm modern sistemin dayandığı güç merkezlerinin dışından gelmelidir. Aksi takdirde sistem o çözümü kendi zorunluluklarına tâbi kılar, nitekim sistem bunu rutin bir şekilde sayısız kurum, düzen ve örgütte yapmaktadır. (2) Apaçık sebeplerle, söz konusu çözüm, mevcut sistemin kaynaklarından daha üstün ve daha güçlü kaynaklardan neşet etmelidir. (3) Bu çözüm evrensel ahlaka dayanmalıdır ki kitlesel küreselleşme kapsamına karşılık gelsin ve "tek bir evrensel toplum kurma" gerekliliğini hâlâ karşılayabilsin. Ve böylece, mesele üzerinde uzunca düşünmeden önce, bu şartları sadece dinî otoritenin karşıladığını anlayıp kabul etmemiz gerekir. Vahyedilmiş din, bu sistemin üretmediği yegâne şeydir; din hakikaten bu sistemin bazı özelliklerini üretmiştir, ancak bu özellikler tahrif edilmiştir... Nihayetinde, sadece din (ayrım yapmadan) bütün insanlara vahyedilmiştir ve grupların/halkların/ulusların (*akvâm, ümem*) birleşmesini gerektirmiş ve onların çoğuna tek bir kültür kazandırmıştır."[367]

Vahyedilmiş dine yönelik bu ihtiyacın delili, modernitenin krizlerine -ki Taha modernite ile daima modernitenin ruhunun Batılı uygulamasını kasteder- bir cevap olarak dine dönüş talebinde bulunan hareketlerin her yerde yükselmesidir.[368] Ona göre, durum buysa, şunu sormalıyız: Her halk/ulus/grup (*kavm*), küreselleşmenin kötülüklerine karşı mücadele etmek için atalarının dinine dönmeli ve ondan ahlakî ilkeleri mi

çıkarmalıdır? Yoksa *bütün* bu grupların/ulusların/halkların bilgili liderleri toplanmalı ve dinlerinden *herkesin* üzerinde anlaşacağı bazı ilkeleri nasıl çıkaracaklarını mı tartışmalılar? Bu ilkeler, küreselleşmenin zararlı etkilerini bertaraf etmek için kullanacakları bir grup ahlakî unsurun toplamı ve ortak paydasıdır (ki bu da "inançlar arası diyalog" denilen şeye yakındır).[369]

Taha'nın cevabı şudur: Halklar/uluslar/gruplar kendi problemlerini ayrı ayrı ele almaya karar verecek olsalar, ahlakî sistemlerinin çokluğu açık bir şekilde diyaloglarının başarısız olmasına sebep olacaktır, çünkü geniş ve iyi entegre edilmiş küreselleşme sistemi karşısında birlikten yoksun olacaklardır. Ancak Taha'ya göre bir ortak payda bulunabilse dahi, bu payda mecburen asgari olacaktır, zira herkesin onu kabul etmesi gerekir; sonuçta bu zayıf anlaşma mevcut küreselleşme sisteminin güçlü varlığını yerinden etmeye yeterli gelmeyecektir. Bu yüzden bir başka alternatif aranmalıdır, yani mevcut küreselleşme biçimine galip gelecek araçları sunabilecek azami ahlakî içeriği temin edecek bir başka sistem aranmalıdır. Bu alternatif sistem de "İslam dinidir ve bu önerme lehindeki delile 'ahlakî zaman' delili adını vereceğiz."[370]

İlahî yasalar (*şerâi' ilâhiyye*) beşerî zamanın başlangıcı ile eşzamanlıdır. Taha'ya göre, "insanlara toplumsal davranışlarını düzenlemeleri ve kültürel varlıklarını gerçekleştirmeleri için sürekli bu yasalara uymaları emredildiği bilinmektedir."[371] İslam dini, beşerin vahiy tarihinde oldukça geç bir döneminde geldiği için, ahlakî içeriği itibarıyla en donanımlı dindir, çünkü İslam kendi içinde kendinden önce gelmiş bütün dinlerin birikimsel ahlakî mirasını toplar. Büyük dünya dinleri arasında en son gelen din olduğu için, etkililiği ve dolayısıyla uygulanabilirliği mevcut küreselleşme çağında dahi yürürlükte kalmaya devam eder. İslam'ın elde ettiği otorite burada, birikimsel bir tarihsel sonuçtur ve Taha onu determinist bir bakışa benzetir. Meseleyi böyle ortaya koymanın anlamı,

Taha'ya göre, "küreselleşmenin kültürel bir eylem olarak" İslam'ın ahlakî zamanı *içinde* meydana geldiğini iddia etmektir. Bu itibarla, İslam, istesek de istemesek de, "kendi zamanı içinde meydana gelen şeylerden sorumludur."[372] Bu yüzden küreselleşmenin İslamî bir hakikat olduğunu söyleyebiliriz, her ne kadar Müslümanlar tarafından değil, başkaları tarafından yaratılmış olsa da" (*RH*, 88).

Küreselleşmenin İslamî bir hakikat olduğunu söylemek, modernitenin de İslamî bir hakikat olduğunu söylemeye varır ki bu iki iddianın da "hayret ve şaşkınlık" yaratacağını Taha gayet iyi bilmektedir. Bu tepkinin sebebi "ahlakî zaman" ile "tarihsel zaman"ın karıştırılmasıdır. Tarihsel zaman, beşerî geçmişte olayların meydana geldiği zamandır. Bu olaylar tekrarlanamaz. Dolayısıyla bu olayların sorumluluğu sadece onları işleyen kimselerin sırtına yüklenir, başka hiç kimsenin değil. Oysa ahlakî zaman, olaylar değil, bir değerler zamanıdır. Bu demek oluyor ki değerler bir başlangıcı ve sonu olan tarihsel eylemler ve olaylar değildir, bilakis yenilenebilir ve hatta tekrarlanabilirdir. Nitekim bu durumu onların birçok büyük din dizisinde tekrarlanması göstermektedir. Ve burada hayatî bir mesele var: Sorumluluk (Taha'nın kastının ahlakî sorumluluk olduğunu varsayıyorum) "o zamanın dini"nin müntesiplerine düşer, yani ahlakî zamansallıkta ikamet eden müminlere düşer (*RH*, 89). Dolayısıyla bundan şu sonuç çıkar: "Her çağdaş Müslüman birey küreselleşmeden sorumludur, her ne kadar tarihsel olarak küreselleşmenin yaratıcısı değilse de; çünkü ahlakî zaman başkalarının çağına değil, onun çağına aittir" (*RH*, 89). Böylece şimdiye kadar sahip olma, büyük bir sorumlulukla birlikte gelir. Müslüman bireye (tanımsız bırakılmış bir terimdir) ahlakî unsurları deşifre etmek ve onları ahlakdışı veya ahlakla ilgisiz unsurlardan ayırt etmek amacıyla "küreselleşme ile ilişkili fenomenlerin izini sürme" ve "ahlakî içeriklerini inceleme" ağır sorumluluğu yüklenmiştir. Açıkçası görev, var olan ahlakî unsurları ilerletmek ve

iyileştirmek, ahlakla ilgisiz olanı ahlakileştirmek ve ahlakdışı davranışa direnmek ve onu değiştirmektir.

Taha, "İslam'ın küreselleşmenin ahlakî eksiklerini uzaklaştırma meşruiyetine ve kabiliyetine sahip din olduğunu" iddia eder. Ona göre bu eksikliklerin nasıl def edileceğini yöneten genel ilkeleri aydınlığa kavuşturmak mümkündür. Birinci olarak, *küre* (*'âlem*=küre, dolayısıyla *'avleme*=küreselleşme) terimini tanımlamak dikkat gerektirmektedir. "Küreselciler"in kullandığı şekliyle, "küre" yanlış tanımlanmaktadır. "Küre, küreselcilerin sandığının aksine, mutlak bir çerçeveye yerleştirilmiş semantik *ilişkiler* (teriminin) anlamına sahip tek bir ilişkiler alanı değildir. Bilakis o, ahlakın nitelediği tek bir ilişkiler alanıdır. Bu demektir ki *küre / dünya* ahlakî bir ilişki alanıdır."[373] Bu yaklaşım, -gördüğümüz üzere *Rûhü'l-Hadâse*'nin girişinde ayrıntılı şekilde ele alınan- şu tezde önplana çıkarılır: İnsanlığın özü ahlaktan oluştuğu için ve bu yüzden insanların eylemleri nötr hallerinde (*sarih*)[374] ahlakî olduğu için, bu eylemlerin insanlar olarak başkalarına / ötekilere yönlendirilmesi gerekir; bu da ötekinin aynı şekilde ahlakî dokudan oluştuğunu daima varsaymak anlamına gelir. Bu tanımsal-kavramsal sınırlar, kendisinden her bireyin başkalarına karşı ahlakî görevlere sahip olduğu, başkalarının da o bireye aynı ahlakî davranışı borçlu olduğu bir durum gerektirir. Bu yüzden insanların ahlakî tabiatı bireysel insanları (tıpkı büyük veya küçük grupları sorumlu kıldığı gibi) bütün dünyaya karşı ahlakî olarak sorumlu kılar. Bu böyledir, çünkü ahlak âlemin yapısına işlenmiştir ve kendimizi bu dokudan söküp çıkarmak kendi tabiatımıza karşı gelmektir. Dolayısıyla hepimiz sorumluyuz ve bu sorumluluğu, "belli bir toplum, grup veya aile ile" sınırlandırmak söz konusu değildir" (*RH*, 90).

İslam'ın ahlakî sorumluluk yükü varsayılırsa, küreselleşmeyi yeniden akılcılaştırma görevi bir dizi ilke aracılığıyla düşünülmesi gerekir. Bu ilkelerin birincisi, ahlakî fazileti / artışı arama ilkesidir (*ibtiğâu'l-fadl*).[375] Daha önce zikredildiği

üzere, mevcut küreselleşme uygulaması ekonomik büyüme (*tenmiye*) ile meşguldür ve arınma (*tezkiye*) ilkesini ihmal etmiştir. Ahlakî fazilet / artış arama ilkesinin gerçekleşmesi için, "ekonomik faktörün ve büyüme faktörünün tamamlayıcılığı *ve* manevî ufuklarla daimi bir bağlantının sürdürülmesi gerekir." (*RH*, 90) Arapça *fadl* / fazıl sözcüğü ilkenin içeriğini tam olarak ifade eder, zira sözcük iki anlama gelir: (1) *Fadl* / fazlalık, *fazîle*tin bir türevi olarak, hayatın bütün yelpazesinde faziletli olarak nitelendirilen eylemleri ifade eder. (2) *Hayr* / iyilik ile bağlantılı olarak, *fadl* / fazlalık, faziletlilik aracılığıyla elde edilen güzel bir fiili veya fiilleri temsil eder. Bu anlayışta, "iyiler" sadece, varoluş gayesi malî veya maddî kâr elde etmek için ticareti yapılmak olan maddî objeler olarak değil, bilakis iyi ve ahlakî olanı gerçekleştirmenin araçları olarak da görülebilir. Bu ticaretin ikinci amacı kesinlikle, konusu hem ahlakî davranıştan hem de ötekine ilişkin ahlakî düşünceden oluşan "fazlalık"tır. Bu fazlalığın ilave kârı, ahlakî değerlerin sabit olması sebebiyle, piyasayı sabitlemesi ve oynaklığı azaltmasıdır (*RH*, 91-92).

Fazlalık ilkesi metalara ahlakî bir içerik kazandırırsa, metalardaki ticaret de ahlakî bir eylem olarak görülebilir. Durum bu minval üzere ise, ekonomik gelişme ve büyümenin anlamı çok derinlemesine nitel olan bir değişime uğrar ve onu bir çifte kutsama eylemi yapar, biri metaların kendisi için, diğeri ise onlarda yapılan ticaret fiili için. Ekonomik faaliyet ve gelişimin her alanında bu dönüşüm gerçekleştiğinde, küreselleşme alanını oluşturan çeşitli parçalar bu mantığa göre birbiriyle etkileşir, süreç içinde "sağlıklı bir küresel çevre yaratır" ve "insanlığı" daha asil bir mertebeye "yükseltir" (*RH*, 91).

"Manevî ufuklar"la bağlantıyı sürdürmek Taha'ya göre retorik bir oyun değil, derinden yerleşmiş bir psikolojik varlık tarzıdır. İnsanlar nesneleri satın aldıklarında, bu nesnelere ilişkin sahiplik ve ayrıcalıklı (*exclusive*) kontrol etme duyguları, ticarî işlemin bütün sınırlarını oluşturan en belirgin özelliklerdir. Ayrıcalık (*exclusivity*) duygusunun ve dolayısıyla

ben-merkezciliğin ve bencilliğin başladığı ve tanrımsı sahipliğin tezahür ettiği bağlam tam da burasıdır. Tanrı'ya *gerçek sahiplik* olarak nihaî sahipliği nispet etmek ve bu sahipliğin beşerî mukabilini bir türevden ibaret görmek hak etme ve mutlak sahiplik duygusunu hafifletir.

Böylesine köklü bir ilahî sahiplik inancına sahip insanlar artık çevrelerindeki maddî zenginliğe ve satın alınmış şeylere, illaki minnettar olmaları gerekmeyen hak edişler olarak bakmazlar. Derin bir ilahî sahiplik duygusu benzer ve paralel bir *mukayyet* beşerî sahiplik duygusu oluşturur ve bu, bizzat sahip olunan nesneye ilişkin toplumsal algıyı etkileyen bir duygudur.[376] Söz konusu nesneye ilişkin bakış böylece "kalınlık", çok katmanlı bir delalet / işaret kazanır. Bu işarette özel sahiplik ve yararlanma hakkı toplumsal paylaşımla iç içe girer. Nesneye ilişkin fıtrî / birincil hakkı, sözde sahip-olan öznenin ötesine ve dışına demirlenmiş olarak görmek, kendini nesnel ve algısal olarak hak etmiş görmeyi hafifletir. O aynı zamanda, kişinin kendi hakkı ile başkalarının hakkı arasında psikoepistemik değilse, toplumsal bir köprü kuracaktır. Taha'ya göre bu aynı zamanda toplumsal ve toplumsallaşmış ekonomi için çifte bir anlam üretir: Servetin yeniden dağıtımının burada sona ermemesi, üretim biçimlerinin ve bu biçimlerin maddî sonuçlarının toplumsal düzene makul ve adil biçimde paylaştırılmasını gerektirir. Yeniden dağıtım bu aşamanın ötesine geçer ve bunu, söz konusu aşamayı, ikinci bir aralıksız yeniden-servet-dağıtımı dalgası başlatmak suretiyle "kalınlaştırmak" için yapar. Bu aralıksız yeniden dağıtım fiili ise devlet veya devletin kurumları marifetiyle değil, önceden dağıtılmış malın bizzat "sahipler"i tarafından yapılır. Bu sürekli ve sonsuz bir süreçtir ve bu süreç, ancak servet böylesine derin ve ruha kök salmış bir sahiplik inancı prizmasından görüldüğünde mümkündür.

Taha iddiasında, şunu da söylemiş olabilir: Eğer mevcut kapitalizm ekonomik bir teolojiye varırsa, İslamî "ekonomik" anlayış, gerçekten postmodern bir çağda kapitalizmin gerçek

bir yerinden edilmesi ve kapitalizme gerçek bir alternatiftir. Çünkü bu anlayış tamamen yeni bir mal ve meta anlayışı üretir ve bu anlayış anti-Lockçudur ve modern değildir. Ancak o zaman, Taha'nın düşüncesini postmoderniteye müracaat etmeden ifade ettiğini görmüştük, çünkü Batı modernitesi gerçek modernitenin evrensel ruhunun yanlış bir uygulamasından ibarettir. Bu, kendi yarattığı problemleri başarısızca ve ümitsizce çözmeye çalışan bir yanlış uygulamadır.

Mevcut küreselleşme biçimlerini etkilemesi gereken ikinci ilke itibar / zihin yorma ilkesidir (*mebdeü'l-i'tibâr*). Birinci ilke gibi, bu da çoğunlukla küreselleşmeyi yeniden akılcılaştırmakla meşguldür, böylece eksikliklerini düzeltmeyi amaçlayan bir dizi fikrî eyleme girişecektir. Küreselleşmenin algılanmasında ve algılanmaya devam edilmesinde görülen fikrî darlık ciddi bir amel ihmalini ifade eder. Bu, bilim ve bilgi alanlarında *tekniğin* hegemonyası değil de ayrıcalıklı kontrolünün neden olduğu bir ihmaldir. *Teknik*, içinde insanî fiillerin "yöntemsel (*icrâât*)", yani teknik olduğu bir dünya yaratmıştır. Düşünce, bu yöntemsel fiilleri değiştirmek ve onları amellere, yani içerikli ve esaslı eylemlere dönüştürecek şekilde zenginleştirmektir. Bu eylemlerin özelliği ahlakî içeriğe sahip olmaları ve ahlakî içerik ve yapı kazandırılmış olmalarıdır.

Buna göre itibar / zihin yorma epistemolojik ilkesinin harekete geçmesi için yöntemsel ve mekaniksel eylemlerden ahlakî eylemlere geçişin başlatılması gerekir. İlke şu şekilde tanımlanır: Faydalı bilgi ancak, (1) bir şeye ulaştıracak araçlar hakkında düşünmeden *önce* o şeyin varlık gayesi (*hikme*) üzerinde düşünmek, (2) şu andaki hâlinden *önce* ortaya çıkacak sonuçları üzerinde düşünmek suretiyle elde edilir (*RH*, 93-94). Burada "hikmet / varlık gayesi", ahlaken temellendirilmiş bir akıldır ve yöntemsel, araçsal ve mekanik akıldan ayırt edilmelidir. Yöntemsel akıl sebep temelli gerekçeleri araştırırken ahlaken temellendirilmiş akıl hikmet temelli gerekçeleri araştırır ve dolayısıyla onun tarafından yönlendirilir. Sebep

ile hikmet arasındaki fark şudur: Sebep bir "sebepli sonucu" verirken (Arzulanan şey niçin vardır? Bir zorunluluk hâline nasıl gelir?), hikmet belli bir ahlakî gaye veya amacı gerçekleştirmeyi hedefler (Bu ne içindir? Ne amaçla veya gayeyledir?) Sebep ile hikmeti ayırt etmenin bir başka yolu sebebin sonucunun sınırlı, tekparçalı ve tekbiçimli (*'alâ veçhin vâhidin*) iken, hikmetin fiilin veya şeyin içinde yer aldığı daha geniş ahlakî manzarayı hesaba katmasıdır (*RH*, 93). Böylece bir eylem veya şeyin kendisine götüren bir sebebi, yani o şeyi bir varlığa getirme yolu olabilir. Ancak bu işi iyi ahlakî gerekçeler desteklemez. Bu takdirde o şeye girişilmemelidir. Dolayısıyla hikmet, işlemsel bir mekanizma değildir. O, bir eylemin varlığa getirilmesinin iyi bir gerekçesini temsil eder, ama o amacı gerçekleştirebilecek *araçlarla* donanmış değildir.

Dolayısıyla Taha'ya göre, ahlakî itibar / zihin yorma ve düşünme bilginin nesnelerin gerekçelerini belirlemesine imkân verir ve o bu işi, gerekçeleri bu nesneleri kuşatan ahlakî değerler olarak akılcılaştırmak suretiyle yapar. Ancak bu takdirde bilgi yararlı olduğu kadar zararlı da olabilme potansiyeline sahip teknik imkânlar toplamı olmaktan çıkar.

Doğan sonuçlara gelince, her insanî fiilin bir şimdiye ve bir geleceğe sahip olduğu bilinmektedir. Şimdi, fiilin doğduğu ve fiil olarak tamamlandığı doğrudan bağlamdır. Bir fiilin geleceği ise, fiil olmak bakımından fiil icra edildikten sonra meydana gelir. Bu demektir ki gelecek, kendisinde belli bir fiilin sonuçlarının ortaya çıktığı doğrudan ve uzak zamansallıktır. Bazı fiiller gözlenebilen ve değerlendirilebilen sonuçlar üretirken başka fiiller gözlenemeyen ve hatta hayal dahi edilemeyen uzak erimli sonuçlara ve uzun vadeli neticelere müncer olabilir. "Teknik insan", eylemleri kısa vadede var olan olarak görme eğilimindedir ve eylemlerin uzun vadeli ahlakî sonuçları üzerinde düşünme hayatî geçişini yapamaz (*RH*, 94). Zihin yorma ilkesi, başka her şeyden önce, özellikle hâlihazır çekiciliğine ve yararına teslim olmadan önce, eylemin doğacak sonuçları

hakkında ciddi biçimde düşünmeyi gerektirir. Teknik insanın mantığına karşıt olarak, apaçık uzun vadeli faydalara sahip bir eylem icra edilmelidir, her ne kadar kısa vadede olumsuz sonuçları varsa da. Buna karşılık kısa vadeli faydası açık olan bir eylem, uzun vadeli sonuçlarının zararlı olduğu ispatlanabilirse, yapılmamalıdır. Dolayısıyla bu ilkenin epistemik ölçütü, doğacak sonuçlar hakkında düşünmek ve zihin yormaktır. Bu, yöntemsel ve mekanik düşünmeden farklıdır. Çünkü yöntemsel ve mekanik düşünmede eylemler, gerçekleştirilmesi gereken teknik imkânlar olarak görülür ve gerçekleştirme sürecinin bizzat kendisi yeterli ve özerk bir ölçü olarak alınır.

Bu yeni bakışın benimsenmesi yeni kural ve ilkeler gerektirir, ki en başta geleni şudur: Bilim ve teknoloji uygulamasına, bu ikisinin insanlara faydalı olduğu ölçünün dışında, "koşmamalıyız." Taha'ya göre "faydalı", ahlakî anlamda faydalı olandır ve bu mümkün olan en geniş anlamda anlaşılmalıdır. Burada kabul edilen merkezî varsayım şudur: Durum ne olursa olsun, bilgi, bilim ve teknoloji ahlakî zorunluluğa tâbidir, tersi söz konusu değildir. Bu ahlakî düşünce ilkesinin bir fer'i şudur: Teknoloji ve teknik bilim (ve o mesele için gereken bütün bilgiler), mevcut ihtiyaçlara hizmet etmeli, yeni ihtiyaçlar yaratmamalıdır.

Taha iddiasını açıklamak için deneysel örnekler vermez, uzun vadeli faydaları dayandırabileceği kriterleri de belirlemez. Bir başka deyişle, bir eylemin -ki burada en kapsamlı anlamda anlaşılmaktadır- hemen şimdi bir faydası olduğu, ama bu faydaya ağır basacak şekilde potansiyel olarak zararlı olduğu nasıl bilinecektir? Kişinin müracaat edebileceği tek şey, iPhone'dan bu araçla aktarılan bilgi kültürüne varıncaya kadar sosyal meyda teknolojisidir. Hızla gelişen teknoloji yüzünden işsiz kalacağından korkan bir işçi olmaktan uzak olan Taha, bu teknolojinin açgözlü kapitalizmin hizmetinde olduğunu ve kullanıcıları üzerinde olumsuz etkileri olduğunun ortaya çıktığını iddia eder. Bu teknoloji Taha'nın kendisine çağırdığı ahlakî arzulara

veya herhangi bir şekilde tanımlanmış ahlakî arzulara önem vermez. Kapitalizmin ve ticaret arzusunun maddî çıkarlarını ve açgözlülüğünü soyutlayacak olursak, bu teknolojide hiçbir ahlakî değer yoktur. Bu iddia üzerinde uluslar / gruplar arasında bir anlaşma varsa, asgarî şekilde olsa dahi, bu takdirde örneğin iPhone teknolojisiini geliştirmeye ve "bir sonraki nesil" telefonu üretmeye yönelik daha ileri bir girişim engellenmelidir.

Son olarak, mevcut küreselleşme uygulamalarındaki ahlakî eksikliğin düzeltilmesine imkân verecek üçüncü ilke, iletişimsel tanışıklık ilkesidir (*mebdeü't-te'âruf*).[377] Bu ilkenin amacı bilgiyi aktarma aracı olarak mevcut iletişim teknolojisini kullanma hâlinden ve iletişimsel pratiklerden bir başka hâle geçmektir. Bu ikinci hâlde Dünya Geniş Ağı, bireyler arasında *iletişimsel tanışıklık* (*communicative acquaintance*) yaratmanın alanı olur. Bu tanışıklık, ahlakî bir davranış üretir. Taha'nın iletişimsel tanışıklık dediği şey, insanların birbiriyle iletişimi için temel bir ahlakî ortam oluşturmaya yönelik yeni bir akılcılaştırma yaklaşımıdır. Bu yaklaşım; iletişimin karşılıklı anlayışlı ve özenli tavırlardan kaynaklanan iyi, makbul ve düşünceli dil aracılığıyla yapılacağı varsayımına dayanır. Sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi, "özenli (*caring*)", Taha'nın ahlakın tecelligâhı olan "ruhun özeni"ne dönüştürdüğü "nefsin özeni" ile yüklü bir kavramdır. Taha'nın eşyaya ilişkin felsefî şemasında nefs, sahipliğin mahalli olarak zuhur eder. Bu mahal, doğal eğilimi dünyadaki şeyleri, özellikle maddî şeyleri kendine ve öznesine "nispet etme" olan bir güçtür. Bu yüzden "iyi" burada daima "ahlakî bir iyi"dir, araçsal veya maddî olarak harekete geçirilmiş iletişimsel bir eylem değildir."

İletişimsel tanışıklık, iletişimciler arasında tekabüliyet ve diyalektiği temsil eder, saygı ve minnettarlık içerir. Karşılıklı olarak alıp verilen iletişim birimi (*haber*) özsel olarak, iyilikten oluşmalıdır, iletişim biriminin alınması alıcıda şu iki tepkiyi yaratır: saygı ve minnettarlık. Saygı, iletişimin kalıbı ve temelidir, onsuz tanışma imkânsızdır. Ve iletilen birimin kendisi

iyi bir fiil olduğundan, işlemsel olması amaçlanan ahlaken yüklü bir davranış ve hareket olduğundan, alıcı hakikaten minnettar olduğunda bu yeni iletişim kültürüne uyumlu bir şekilde davranacaktır. Dolayısıyla bu iletişimsel varlık biçimine minnettarlığı yerleştirmek, sistemin sürekli işlevselliğini sağlayan motordur, zira minnettarlık zorunlu olarak -kesin biçimde değilse- alıcıda bir borçluluk duygusu harekete geçirir; bu, alıcının iyiliğe mukabelede bulunmasını gerektiren bir duygudur. Bu yüzdendir ki "gönderici" ile "alıcı" arasındaki bağlantı, "tam anlamıyla ahlakî olan bir ilişkiye dayanacaktır." (*RH*, 96) Bunların, iletişimin temelleri ise, hoşgörü, bağışlayıcılık, yakınlık ve arkadaşlık gibi kavramların kendiliğinden arkadan geleceğini söylemeye gerek yoktur.

İletişimsel etkileşimin ortak paydası belli bir ahlakî içeriğe sahip olduğu ve ahlakî arzuları kabule dayandığı müddetçe, iletişimcilerin eşit biçimde ahlakî bir temele dayanması gerektiğine dair burada bir varsayım yoktur. Taha bu etkileşimde bir "yarışma (*tenâfüs*)" unsuru görür; bu, işlevi iletişimcileri bir araya getiren ahlakî ilişkiyi "korumak" ve ilerletmek olan bir unsurdur. O ayrıca, iletişimcilerin eğitimsel ve kültürel arkaplanlarında bir derece farklılığın bulunabileceğini ve bu farklılığın iletişimin kendisiyle başlayacağı varlık sebebi olduğunu varsayar. Nihayetinde bu iletişimsel tanışıklık ilk planda, kökleri esasen ahlakî olan bu eksikliği tedavi etmek içindir (*RH*, 96-97).

Bana göre bu bölümü merkezî bir hususu vurgulamakla bitirmek hayatî önemdedir. Bu husus şudur: Taha'nın İslam'ın dünyanın ahlakî liderliğini üstlenmesi gerektiği iddialarını dayandırdığı temeli, işte bu ahlakî iletişimsel pratik oluşturur. Eğer İslam özel olarak bu görevle yükümlü ise, bu ahlak yüklü diyaloğun -ki onun *hivâr*ının / diyalogunun özüdür- dışında görevi tamamlamanın bir yolu yoktur. Eğer bu durum, herhangi bir şekilde, diyalog yoluyla ihtidaya erdirmeye yönelik bir zorluk olarak algılanırsa, o takdirde bu diyaloğun sabırlı, açık fikirli, en önemlisi de, düşünceli, barışçıl ve ahlakî olması gerekir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Aklın Yeniden Şekillendirilmesi

I

Son iki bölümde birden fazla bağlamda Taha'nın, yirminci yüzyılı büyük felaketlere ve yıkımlara uğratan araçsal akılcılığı eleştirdiğini gördük. Onun "ikinci modernite" dediği şeyin inşasında ilerlemenin yolu ahlaken temellendirilmiş bir aklın oluşturduğu bir dünya görüşünü benimsemektir. Bu, hem Batı dünyasında hem de sonrasında İslamî bağlamlarda zuhur eden problemlere uygulanan "kalın" bir akıl biçimidir. Bu onun *el-'Amelü'd-Dînî ve Tecdîdü'l-'Akl* (*AD*)[378] (Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi) adlı eserinde gerçekleştirmeye çalıştığı iştir. O bu eserinin gayesinin modern İslam'ın "dinî uyanış (*el-yakazatü'd-dîniyye*)"ına felsefî temeller kazandırmak olduğunu ilan eder. Taha dinî uyanışı, *el-yakazatü'l-'akadiyye*, yani inançsal ve manevî uyanışla eşit sayar. On dokuzuncu yüzyılın sonundan beri bu uyanışa eşlik eden bütün titreklikle beraber, bu uyanış güçlü bir metodolojik çerçeveden, üretken bir teorik araçtan ve uygun felsefî temellerden yoksundur (*AD*, 9). Bir başka deyişle, bu uyanışın öncesel veya hazırlık nevinden bir yenilenme aşamasına ihtiyacı vardır.

Bu, şimdiye kadar böylesi temellerden yoksun bir projenin fikrî, metodolojik ve teorik ayaklarını kuran aşamadır.

Bu görevi başarabilmek için, iki genel şartın var olması gerekir. Birincisi şudur: Tecrübe, özellikle manevî-ahlakî tecrübe, derin ve köklü yapıları sebebiyle tam bir şekilde anlatılıp anlaşılmadan, hiçbir kapsamlı fikrî temel inşa edilemez. İkincisi de şudur: Bu tecrübe biçimi, yeni bir güçlü aklî yöntemin yardımı olmaksızın asla uygun bir temellendirme çerçevesi arzulayamaz. Bu, mevcut uyanışın temellerini atan, ama aynı zamanda, değişen bir gelecekle olan bağlantıyı sürdürmenin yenilikçi yollarını *üretmeye* devam eden bir yöntemdir.

Ancak aynı zamanda tecrübe, tutarlı ve bütünleşmiş bir uyanış hâlinin tek güvencesidir ve ona [uyanış hâline], anlatıldığı şekillerde tam olarak üretken olan bir akılcılık biçimi bahşeder. Amel ve yaşam olarak tecrübe, aklî tutarlılık ve güç olduğu kadar bir geçerlilik ve meşruiyet testi olur. Taha'ya göre, modernitede geleneksel olarak tanımlandığı şekliyle aklî delilin, yeterli kalmasına izin verildiği günler geride kalmıştır. "İnanç (*'akîde*) meseleleri hakkında söylemde bulunan kimselere dair bir değerlendirme yapmanın ve (teorik) iddialarının (fiilî) davranışlarına ne nispette tekabül ettiğini, yine vaaz ettikleri şey temelinde ne oranda rol model olmayı hak ettiklerini değerlendirmenin zamanı gelmiştir." (*AD*, 10)

Açıkçası Taha, konuşma ile uygulama arasındaki uyumsuzluğa ve yine ilan edilen amaçlar ve resmî konumlar ile amel ve pratik ahlakla olan fiilî bağlantı arasındaki uyumsuzluğa, daha doğrusu bu bağlantının yokluğu arasındaki uyumsuzluğa kesintisiz bir fikrî saldırıya hazırlanır. Hedefin sadece Arap ve Müslüman çağdaşlar değil, Batılı geleneklerin de, özellikle liberal Batılı geleneğin de hedef olduğu görülmektedir.[379] Modern Müslümanların Batılıları körü körüne izlemesine yönelik bitmek tükenmez feryadı ve azarıyla tutarlı şekilde, Taha teori-pratik ve konuşma-fiil düalizmini sadece tâlî olarak İs-

lamî görür ve onu asıl itibarıyla, bir Batılı dünyayı anlama ve ele alma biçimi olarak değerlendirir.

Pratik tecrübenin ve akılcılığın karşılıklı bağlantılı ve örtüşen katmanları aklın üç biçimin analitik tespitinde tezahür eder. Bu biçimlerden hiçbiri, pratik ve tecrübeyle olan ilişkileri kavranmaksızın, doğru şekilde anlaşılamaz. Bu, söz konusu akılcılık niteliğini belirleyen bir ilişkidir. Pratik ve tecrübe ve ikisinin karşılıklı ilişkiye dayalı ameli, temel veya genel anlamlarında değil, karmaşık somutlaşma biçimleri olarak anlaşılmalıdır. Bu biçimlerde "ruhun teknolojileri"[380] insan davranışının bütünlüğüne nüfuz eder. Bu tekrarcı amel aracılığıyla olan somutlaşma sürekli, -kendi yaratılmışlığını asla unutmayan- insan ile bütüncül bir sistem olarak tabiat arasındaki psikoepistemik iletişimi yeniden ikame ve tasdik eder. Bu, insanın kendi başına gaye olma ihtimalini engelleyen bir bağlantıdır.[381] Bekleneceği üzere, tartışmanın seyri en zayıf akıl ve akılcılık biçiminden Taha'nın üstün ve ahlaken zorlayıcı gördüğü en güçlü biçime doğru ilerler (*AD*, 15). Ahlaken zorlayıcılık ölçütünün Taha'ya göre mutlak mânâda aşılamaz olduğunu, zira ahlakî olanın sadece "merkezî alan"[382] olmakla kalmayıp "insanın özü"nden aşağısı olmadığını hatırlıyoruz (*SA*, 147).[383]

II

Aklın üç biçiminden en aşağı olanı, yani soyut akıl (*el-'akl ü'l-mücerred*),[384] "sahibinin, kendisi vasıtasıyla bir şeyin bir yönünü algıladığı bir eylemi temsil eder. Bu kişi aynı zamanda bu eylemin doğru olduğuna inanır ve tasdikini[385] belli bir delile dayandırır."[386] Burada dikkate değer olan nokta, aklın, Aristocu ve İslamî özcü akıl anlayışını yerinden etmek için değilse dahi, bu anlayışa köstek olmak için tasarlanmış bir eylem olarak tanımlanmasıdır. Bu öz, insan ile hayvanları nitelik itibarıyla birbirinden ayırmaktadır.[387] "Yunan akıl anlayışı" âlemi şeyleştirme ve çok fazla bölme eğilimindedir, çünkü şeyleştirme eğilimi, düşüncenin kullanımını onu bir kalıba

dökmek suretiyle katılaştırır. Bu kalıbın özelliği özerklik, ayrımlaştırılmış mekân, kimlik ve bireyleşmedir (*teşhis*).[388] Yunan akıl anlayışı aynı zamanda bölücü olma eğilimlidir, çünkü diğer türlü bütüncül olan aklînin-tecrübesini ayrı ve özerk alanlara böler. Aklı "insan"ın özsel bir niteliği olarak tanımlamak, amel, tecrübe ve pratik yaşam gibi insanî öznenin oluşumunda daha ağır değilse, eşit ağırlıkta olan başka niteliklerin varlığını ortadan kaldıran yapay bir ayrım dayatır. Bu yüzden aklın öz olduğu iddiası bunlara ve başka niteliklere aynı konumu vermeyi gerektirir, böylece bu çokluğu, insanî öznenin birliğini yansıtacak hâle getirir (*AD*, 18).[389]

Aklın kullanımı insanın kendisini ve yaşadığı çevresini anlamaya çalıştığı bir davranış tipini, bir eylemi temsil eder. Dolayısıyla bu, özerk bir öz oluşturduğu iddia edilemeyecek olan görme gücüne benzer; görme gücü özerk bir öz oluşturamaz, çünkü görme göz tarafından varlığa getirilen bir eylemdir, nasıl ki akıl, İslam geleneğinde *kalp* olarak isimlendirilen gerçek bir nitelik tarafından üretilen bir eylem ise.[390] Aklın kalple olan ilişkisi görmenin gözle olan ilişkisine benzer. Taha'ya göre, İslam geleneğinde kalbin bir eylemi olan akıl çeşitli şekillere bürünmüştür, ki başlıcaları şunlardır: (a) Bilginin konusu olan iki şey arasındaki ilişkiyi kavramak; (b) akleden özneyi, zarara götüren hevalara düşmekten korumak; (c) kalpte üretilen şeyi tutmak ve ona tutunmak.[391] Akıl, kalbin bekçisi ve koruyucusu rolünü oynar görünmektedir.

Aklın öz olduğunu reddetmek, iyi ve kötü, faydalı ve zararlı gibi yargılarda bulunma daimî insanî pratiği olarak aklı övmeyi gerektirir. Tam da insanların fiilleri yaparken veya yapmazken normal olarak davrandığı gibi, akıl, aklın doğru epistemik yöntemleri iyi bir fiile götürdüğünde övülür, yöntemleri zararlı sonuçlara götürdüğünde kınanır. Davranış eylemi (yapma) Taha'ya göre, önceki aklî düşünme ve kafa yorma fiilinin sadece bir sonucu ve devamıdır. Örneğin hırsızlık, hırsızın aklî düşünmesini izler ve devam ettirir, tıpkı iyi bir fiilin önceki bir

düşünme ve kafa yorma eyleminin sonucu olduğu gibi. Eylemler olarak, birincisi kötü, ikincisi iyi olarak yargılanır.

Tıpkı başka herhangi bir nitelik ve eylemin yaptığı gibi, akıl da dönüşüm ilkesine dayanır. "Bu ilkeye göre, kalbi yönlendirmek ve etkilemek mümkündür, böylece kalp bir aklî niteliği bir diğer aklî nitelik, daha iyi ve *daha* akılcı ya da tam tersine daha az akılcı ve daha cahil bir başka nitelik lehine terk edebilir." (*AD*, 21) Dolayısıyla Taha'ya göre akıl oldukça göreceli bir niteliktir, asla bir derece "cahillik"ten hâlî kalmaz, her ne kadar önemsiz olsa da. Cahillik ve ondan doğan kötülük aklın yokluğu değildir, bilakis akıl yolunu şaşırmıştır. Taha'nın iddiasının bir yüzyıllık ampirik kanıtlarla ispatlandığını söylemeye gerek yoktur. Bu kanıtlardan sadece biri Nazilerin dünyaya saldığı yıkımdır. Çok sayıda insanı yok etmenin en etkili yöntemlerini arayan bir failin bakış açısını benimseyecek olursak, Üçüncü Alman İmparatorluğu'nu / Nazi Almanyası'nı akılsızlıkla suçlayamayız.

Dahası, aklı teorik-bilimsel bilgi üreticisi olarak tanımlamak kalp ile birlikte olan özsel bir niteliği tanımlamak değildir. Kalp, bu aklın somutlaşması olarak alınmışsa, bu, başka türlü tamamen farklı olabilecek şartlara bağlı ve mümkün durumlar sebebiyledir. Bu da görünüşe göre, Avrupa'nın kendi şartlarına göre ürettiği şartlara bağlı ve mümkün bilgi formlarına bir işarettir. Böylesi farklı şartlar anlaşılır şekilde, bir başka ayırt edilebilir aklî niteliğe sebep olabilir, bu nitelik de çok farklı bir bilimsel bilgi türüne götürebilir. Durum buysa, bu takdirde aklî-bilimsel bir yöntem icat etmek aynı nispette anlaşılırdır ve oldukça mümkündür. Bu yöntem şimdiye kadar modernitede hâkim olan şeyden farklıdır -ve gerçekten de daha az akılcı ve bilimsel değildir-. Bu da Taha'ya göre geçerli sayılması gereken bir önermedir (*AD*, 21).

Taha kesinlikle, neredeyse Batılı Aydınlanma düşüncesini eleştirdiği kadar geleneksel İslam filozoflarını ve kelamcıları

da eleştirir. Soyut akıl eleştirisi bağlamında, İslam felsefesinin ve teolojik metafiziğin öncül ve iddialarına saldırır ve Tanrı ve varlık hakkındaki böylesi söylemlerin bütününde, matematik ve doğa bilimlerindeki anlamda, sahip olacağımız bir kesinlik olmadığını iddia eder. O şu sonuca varır: "Bu yüzden soyut akıl aracığıyla ilahî hakikatleri anlamanın yolu... kapalıdır ya da en azından dar bir yoldur." (*AD*, 39)[392]

Ancak soyut aklın geçerliliği hakkında daha geniş ve daha temel sınırlandırmalar vardır ve burada zikredilen örnekler sadece Batı düşünce manzarasından alınır. Taha üç tip sınırlandırmadan bahseder ki birincisi formel mantıkla alakalıdır. Mantıkçı, soyut aklı işleterek öncüller, aksiyomlar, formüller, kurallar ve semboller kurar. Bunlar teoremlerin sonu gelmez delillerini ayrıntılı şekilde açıklama imkânı verir. Bu teoremler de neredeyse bir düşünce oyununa benzer, ama son tahlilde bir yere ulaştırmaz. Bir dizinin sadece tek bir birimi ispatlanamazsa, teorem çökmezse sonuçsuz kalacaktır. "Mantıksal delilin en meşhur dizilerinden bazılarının kesinlik niteliğinden yoksun olduğu iyi bilinmektedir." (*AD*, 41) Dahası matematik, Gödel'in iki Eksiklik Teoremi'nin gösterdiği gibi, eksiklik problemleriyle maluldür." (*AD*, 42)[393] Özetle, Taha'nın mantıksal deliller dizisine saldırısı Bertrand Russell'ın ulaştığından daha köklü bir sonuç önermez:

"Saf matematik tamamen şöylesi beyanlardan oluşur: Şöyle şöyle bir önerme herhangi bir şey hakkında doğru ise, bu takdirde şöyle şöyle bir başka önerme o şey hakkında doğrudur... Önermenin gerçekten doğru olup olmadığını tartışmamak, doğru olduğu varsayılan o herhangi bir şeyin ne olduğunu söylememek vazgeçilmezdir... Hipotezimiz herhangi bir şey hakkında ise ve belli bir şey hakkında değilse, bu takdirde çıkarımlarımız matematiği oluşturur. Dolayısıyla matematik kendisinde neden bahsettiğimizi asla bilmediğimiz, söylediğimiz şeyin de doğru olup olmadığını bilmediğimiz bir konudur."[394]

İkincisi, mantığın araştırma alanı olan soyut aklın yasalarının tek bir tabiata sahip olduğuna ve dolayısıyla bütün akıllı kimseler için ortak olduğuna inanılmaktadır. Ancak bu disiplinin tarihi ve gerçekliği üzerinde düşünecek olursak, bu inancın savunulamaz olduğunu görürüz, zira mantık sayısız teorem ve aksiyomla, dolayısıyla sonsuz düşünme biçimleriyle meşgul olur, ki bağımsız araştırma alanları olarak geliştirilmiş mekanik ve bilgisayarlı biçimler de buna dâhildir. Bu yüzden mantık araştırması alanı, önermesel mantıktan yüklem mantığına, uygunluktan tutarlılık ötesine ve sezgici ve sayısal mantığa uzanan özelleşmiş bilgi alanlarına bölünmüştür.

Bu farklı bilgi alanları soyut aklı ve çalışma yasa ve kurallarını tanımlıyor gibi görünse de, sonunda birbirleriyle çelişkiye düşmeseler, çatışmaya düşerler. Bu tutarsızlıklar, örneğin, Öklitçi olmayan geometride ve izafiyet teorisinin kuantum mekaniği ile olan meşhur bağdaşmazlığında görülmektedir (*AD*, 44). Böylesi konular aklın bütün insanların paylaştığı ve üzerinde ittifak ettiği *bir gerçeklik* olduğunu ispatlayan *-kelimenin katı bilimsel anlamı itibarıyla-* bilimsel bir söylemin varlığına dair şüphe uyandırmak için yeterlidir.

Tutarsızlık, hikâyenin en kötü kısmı değildir. Bütün algılanan matematiksel ve mekanik başarılarla birlikte, modern insan *tekniğin* (*tikaniyye*)[395] bütün insanlığın saadetine götüreceğine inandırılmıştır, çünkü tekniğin bu başarıları insana tabiatı kendi ihtiyaç ve değerlerine göre boyun eğdirme güç ve imkânı vermektedir. Ancak düşünüldüğünde, bu değerlerin gerçekleştirilmekten uzak olduğu anlaşılacaktır, çünkü *teknik* hayatın bütün yönlerine sızmış ve kaplamış, bu esnada, insanlığı bütünüyle kuşatan ve ona hâkim olan "*teknik* bir evren" oluşturmuştur. İronik şekilde, modern insanın kendisiyle tabiata boyun eğdirmeyi hedeflediği icatlar onun özgürlüğünün sonu olmuştur, çünkü modern insan onların efendisi olarak davranmak yerine onlara köle olmuştur.

Teknik, kendine ait bir hayat benimser ve insan iradesinden bağımsız hâle gelen kendi mantığını geliştirir ve tekniğin iç mantığı iki derinden zararlı ilkeye dayanır: Birincisi, "Her şey mümkündür" akıldışı ilkesidir. Bu ilke ahlakî, doğal veya başka türden bütün bağlılıkları, caydırıcıları veya sınırlamaları ortadan kaldırır. Ve insan bu mekanik-araçsal ilkeyi bir kez kabul ederse, teknik insanî çaba sınırları içindeki her şeyi ele geçirir, bu da tanık olunan zararlı sonuçlar doğurur. İkincisi, şu ahlakı hiçe sayan ilkedir: "Mümkün olan şey, yapılmalıdır." veya "Yapılabilen yapılacaktır." Bu ilke, kişinin kendisini bütün ahlakî kısıtlamalardan sıyırmasını gerektirir ve ahlakî kısıtlamalar bazı ahlak dışı eylemleri işleme yolunda bir engeldir. Bu eylemlere örnek olarak tabiatı yok etmek veya değiştirmek, kimyasal, biyolojik ve radyolojik silahlar yapmak zikredilebilir. Burada temel mesele sadece tekniğin yıkıcı etkileri değil, akılcılığın, kendisinde eylemin ahlakî etkilerini yitirdiği cehalete dönüş biçimidir. "Sanki soyut akıl paradigması, uygulama ve etkilerinde, kendi yıkımının tohumlarını taşımaktadır." (*AD*, 45; ama ayrıca *SA*, 66)

"Köleleştirme (*istirkâkiyye*)" olarak nitelendirilen tekniğin etkileri kesinlikle, aralarında özelllikle kaosun kaydedilmesi gereken başka etkilerle beraber bulunur. Baskın olan inanç, bilginin birikimsel olduğu ve bir katmanının diğer bir katmanı üzerinde yer aldığı, bilginin bir kat merdiveni gibi, bizi bilginin mükemmel değilse de, en yüksek aşamasına ulaştırdığıdır. Bu ilerlemeci birikimsel bilgi anlayışını aslında bilimin gerçek tarihi yalanlamaktadır. Gerçekte bilimsel teoriler her zaman birbirine dayanmaz ve bazıları devamlılıklardan ziyade kopmalara sebep olur, ki bu Kuhncu tezin bir yansımasıdır. Bu yüzden bu teorilerin önceki paradigmaları tamamladığı veya desteklediği söylenemez. Dahası bazı teoriler, o teori içinde cevaplandırılamayan yeni sorular sormak için kendi başlarına harekete geçerler. Bunlar, her yönde çoğalan ve yayılan sorulardır, öyle ki sanki bir kaos hâli içinde var olurlar (kaos: *habt*; *AD*, 46).

Üçüncü ve son olarak, felsefî sınırlamalar vardır. Soyut aklın maddî suretlerden ayrıldığı farz edilir; sanki bu akıl, -akla soyutlanmış suretlere ulaşması için yardımcı olma noktasının ötesine geçen bir uygunluğa sahip- duyusal şeylerden tamamen ayrı olan evrensel anlamlar vermektedir. Taha'ya göre bu anlayışın gerçekle hiç alakası yoktur. Formel bilimler -ki maddî olmayan olarak görülür- ile zihindışı, deneysel ve dolayısıyla maddeci olan bilimler birbirini tamamlar. Bu tamamlayıcılık formel bilimlerin maddî bilimleri şekillendirmek ve bilimsel teorileri resmileştirmek için (*savrane*) kullanıldığı durumda ortaya çıkar. Bu da bütün aklî yapıları soyutlaştıran yasaların tabiatı olarak açıklanabilir, zira dünyadaki varlıkları anlamak için böylesi yasalara yaslanmak üç işleme bağlıdır ki hepsi de algılanabilirlere maddeci bir form kazandırır (*AD*, 47).

Bu işlemler şunlardan oluşur: (1) Aklî yöntem bir meseleye uygulandığında, o mesele analiz edilebilir ve deneysel bir fenomene dönüştürülür ve o şekle sokulur, meselenin gerçek doğası ile maddeci olarak yeniden kalıba dökülme biçimi arasında bir ses düşüşüne sebep olur. Bu da altın holdingleri ile aktüel dolaşımdaki paranın sembolik değeri arasında bir özdeşlik yaratmakla veya "böylesi bir maddeleştirici eyleme yanaşmayan şeylere maddeci bir görünüş kazandırmakla (*tazhîr*) aynı şeydir. (2) Görünüş kazandırma sürecinin tamamlanması için analiz konusunun mekânsal ve zamansal bir varlığa dışdeğerlenmesi ve hesaba, nicelleştirmeye, bölmeye ve yeniden inşaya tâbi kılınması gerekir. Bu sürecin sonucu, böyle değerlendirmelere yanaşmayan şeye ölçülebilirlik ve hesaplanabilirlik dayatmaktır, tıpkı hiçbir tıbbî-bilimsel-teknolojik taramanın bir abidin ibadetindeki alçak gönüllülük (*huşû*) duygusunun doğasını, niceliğini ve niteliğini değerlendiremediği gibi. (3) Soyut aklın elde ettiği bilgi, bir anlık ilham olayı gibi ani bir aydınlanma kıvılcımından doğmaz; bilakis o, önceki düşünce yöntemlerine dayanır, o

yöntemler de daha önceki yöntemlere dayanır. Bu yöntemler anlama alanını kontrol etmeye ve onu sınırlı hesaplanabilir deney ve inceleme biçimlerine tâbi kılmaya yeterlidir. Bu müdahale ve aracılık (*tavsît*) yöntemlerine şu ilkeler hâkimdir: (a) Bir şey maddî formunda ne kadar karmaşık ve ince olursa, onu anlamak için gereken yöntemler de o kadar çok ve karmaşık olur. (b) Bir önceki ilkenin tersi, yani, şey ne kadar geniş ve cismanî olursa, onu anlamak için gereken yöntemler o kadar az olur.

Bu ilkelerden şu sonuç çıkarılabilir: Maneviyat ve aşkınlığın karmaşık ve ince meselelerini anlamaya çalışırken maddeci yöntemler kaçınılmaz şekilde tükenir. Böylece soyut akıl, üç işlemi aracılığıyla, maddî formlardan ayrı olduğu yanlışlıkla varsayılan soyut bir nitelik olmaktan ziyade, maddileştirici bir şey olmaya daha yakındır. Maddeciliğe dalmış sözde soyut akıl, maddî mülahazalar dışında düşünemez ve maddî olmayan gerçekliklerle karşılaştığında, maddî sınırlılıkları algı yolunda engeller oluşturur.

Dahası, soyut aklın çok farklılıklar içeren bir tarihi vardır. Bu tarih, soyut aklın artzamanlı tezahürlerinde, soyut aklın zayıflığını açığa vurur. Bilgi sistemlerine yönelik yakından bir bakış periyodik olarak, bir sistem içinde diğer türlü örnek görülen teorilerin, şu veya bu noktada şüpheli hâle geldiğini ve dolayısıyla hatalı veya akıldışı sayılarak bir kenara atıldığını gösterir. Onların yerini şimdi örnek görülen başkaları alır; bu da, yerlerini başkalarına terk eden birinci teorilerin, örneklik konumunu gerçekte uzun süre tartışmasız şekilde işgal ederlerken gerçekleşir. Ancak Taha'ya göre mantıksal teoriler ve soyut aklın teorileri en iyi hallerinde dahi, gerçekte bu ideale ulaşılmaması gerektiği zamanda, aralarında çelişkisizlik yasalarıyla takıntılıdır. İnsanların her yerdeki günlük uygulamalarında yaygın biçimde şahit olunduğu üzere, biz çelişkili yasalara göre yaşıyoruz ve hiç de akıldışı değiliz. Böyle bir esneklik olmaksızın, hayat imkânsız olurdu (*AD*, 48-49)

Son olarak, soyut akıl zorunlu değildir. Soyut aklın görevinin insanî akliliğin birliğini veya hatta evrenselliğini ispatlamak olduğu ve onun bu akliliğin kriterlerini belirleme ayrıcalıklı otoritesine sahip olduğu yaygın biçimde savunulur. Bu iddiaları şu iki mülahaza çürütmektedir: Birinci olarak, bugünlerde hâkim olan aklın biçimleri belli bir kültürden ve özel bir tarihten miras alınmıştır, bu biçimlerden hiçbiri başka kültürler üzerine kaçınılmaz veya belirlenimsel olarak yamanamaz. Tarih başka türlü de oynayabilirdi ve biz (Müslümanlar) bir başka zaman ve yerde, başka düşünce sistemleriyle karşılaşabilirdik. Ya da kendimize tamamen başka bir aklilik sistemi icat edebilirdik.[396] İkincisi, gelecekte bir "ulus"un (*ümmet*) veya bir kültürün bu tanıdık aklilik biçimlerini terk etmesi ve soyutlanmış akıldan hiç etkilenmeden kendisi için başka aklî düşünce biçimleri icat etmesi düşünülebilir (*AD*, 49). Taha'nın demek istediği sanki her kültürün veya toplumun kendi içsel mantığını geliştirdiği, değerlerinin aklileştirilmesiyle ilgilenen bir yaşam sistemi geliştirdiğidir. Böylece kendine ait bir içsel mantık tarafından yönetilen her toplum bir akıl biçimi geliştirir, ancak hiçbir biçim, biçim olmak itibarıyla, evrensel bir geçerliliğe sahip olamaz, çünkü içsel mantık, daima eşsiz ve biricik olduğundan, eşsiz ve biricik aklilik biçimleri verirler. Taha'ya göre şüphelenmemiz gereken mesele, biçim olmak itibarıyla biçim veya aklilik olmak itibarıyla aklilik değildir -bunlar değişkendir ve güçlü bir anlamda bir amaca götüren araçlardır. Amaç, Taha'nın projesindeki en yüksek değer, farklı şekillerde potansiyel olarak ulaşılabilir olan ahlakî formasyondur. Ancak bunlardan hiçbiri soyut aklı içermez, çünkü soyut akıl böyle bir formasyondan özü itibarıyla acizdir. Diğer taraftan, onun sunmayı denediği İslamî çözüm İslam'ın içinden ve dışından çıkarılabilecek başka çözümlerden biridir. İslamî alternatifin kendisini Avrupa'nın soyutlanmış aklından ayırt ettiği yer de sonraki iki akıl biçiminin katmanlarıdır.

III

Taha kendi rehberlik edilmiş akıl (*el-'aklü'l-müsedded*) anlayışını ifade etmek için lafı çok uzatır.[397] Soyut akıldan üstün olan rehberlik edilmiş akıl, Ahlak Yasası'nın (*Şer'*) emrettiği işleri yapmak suretiyle bir failin fayda sağlamak yahut zarardan kaçınmak için icra ettiği fiillerde temsil edilir. *Müsedded* teriminin seçilmesi oldukça bilinçlidir, zira *'aklün ğayrü müstakillin* (özerk olmayan akıl) veya *'aklün mukayyedün* (sınırlandırılmış akıl) gibi daha yaygın tabirlerin olumsuz çağrışımları vardır, bahsettiğimiz şeyin sınırlandırılmış ve kısıtlanmış bir akıl türü, yeni sınırlar ve ufuklar açmaktan aciz bir akıl olduğu yanlış izlenimini oluşturabilir. Bilakis rehberlik edilmiş akıl, soyut akıldan üstündür, zira o, faydaya ulaştıran bilgiyi ifade ederken doğru istikamette kalmak için şer'î münasebet tarafından yetkilendirilmiştir. Bu fayda da amelde somutlaşır (*AD*, 67). Bu anlayış, eylemin üç zorunlu şartı yerine getirmesi gerektiği anlayışını doğurur:

Birincisi, eylemin Ahlak Yasası ile uyumlu olması gerekir. Bir eylemin sadece amaçlı *ve* "yönlendirilmiş" (yani, *tevcih*e / yönlendirmeye tâbi) olması yetmez, zira böyle bir eylem bu iki niteliğin varlığına rağmen rehberlik edilmemiş kalabilir. Çünkü failin en iyi eylemi seçmede ve sonuçlarını araştırmada harcayacağı bütün çabalara rağmen eylem başkalarına değilse, faile hâlâ zararlı olabilir. Ancak Ahlak Yasası'nın rehberlik edici ilkelerinin desteklediği bir eylem failin zarardan kaçınmasına imkân verir ve daima, failin eylemin fayda getirmesini *amaçladığını* farz eder (*AD*, 58).[398]

Taha, Ahlak Yasası'na, Şeriat'a niçin böyle bir sorumluluk yüklenmesi gerektiğini açıklamaz. Ancak Şeriat'ın tarihte Taha'nın rehberlik edilmiş akıl adını verdiği şey aracılığıyla öznelikler oluşturma gücüne sahip olduğunu ispatladığını anlarsak, ki bana göre Taha bunu anlamıştır, Taha'nın iddiası anlamlı hâle gelecektir. Ancak Şeriat'ın tarih ve yapısında

onu böyle bir kabiliyetle donatan şeyin ne olduğunu anlamak da önemlidir. Bu, hem keyfiliğin yokluğunu hem de mekânsal-zamansal, artzamanlı + eşzamanlı ve cemaatsel bir yüksek ilkeler anlayışının varlığını gerektirir. İnsanın sürekli değişen eğilimlerinin keyfiliğinin yukarısında olarak görülen değerleri temsil eden Şeriat, bütün bir toplumsal düzen alanını, ya doğrudan fakihleri aracılığıyla ya da oldukça iyi tanımlanmış ve sınırlandırılmış yetkilendirme -ki yöneticiler yapmaktadır- aracılığıyla düzenlemiştir. Şeriatı kâmil bir "yasama gücü" oluşturur ve "yasama" hem birikimsel, hem de topluca / ortaklaşa yürütülen bir süreçtir. Bu demek oluyor ki "yasa", hem ahlakî hem de teknik hukukî anlamda, *şirkete benzeyen bir yapının sonucuydu, zaman ve mekân içindeki fıkhî görüşlerin bir toplamıydı, bir fakihin, yöneticinin veya bir grup aynı asırda yaşamış fakihler topluluğunun arzu ve hevasına da tâbi değildi.* Dolayısıyla, hiç kimse yasanın sahibi olduğunu iddia edemez. Ve bütün ahlakî-hukukî otoritenin kaynağı, farklı bölge ve asırlarda resmî olarak tanımlanmamış bir grup dindar erkeğin yetkili metinlerle antropolojik ve hermenötik ilişkisi olduğu için, yasa siyasî erişimin ötesinde olmakla kalmayıp aynı zamanda, bütün bu yüksek ilkelerin somutlaşması olarak, bütün insanî kurumların yukarısında da durur (hukukî değişiklik içyapılarına rağmen).[399]

Taha'ya göre tarih, insanî eylemleri soyut akılla *doğru* biçimde yönlendirmeye yönelik bütün iyi niyetlere ve en mükemmel çabalara rağmen bu eylemlerin fiilî sonuçları sıklıkla asıl niyetler kadar olumlu değildir: Daha önce işaret edildiği üzere, insan aklını birleştirmeye, dünyayı aklileştirmeye, tekniği insanın hizmetine sunmaya ve bilgiyi organize etmeye yönelik iyi niyetli projeler aslî niyete aykırı ve karşıt şekilde, hep yıkıcı sonuçlar vermiştir. Aslında bu projeler aklın parçalanması, akıldışılığın artışı, insanın makineler tarafından köleleştirilmesi ve bilginin dağınıklaştırılması (*teştît*) ile sonuçlanmıştır. "İnsan hakikaten, kendisine en yakın olan şeyler üzerinde

külliyyen kontrolü kaybetmişse, bu takdirde onun gizli geleceğe ve kendisine kapalı ve yabancı şeylere nispetle durumu nice olur?" (*AD*, 59) Akılla ilerleme yanılsamaları modern insanı mükerrer bir ümit, vaat, eylem ve başarısızlık döngüsüne götürmüş, sonrasında insan aynı yöntemle bir başka ümit, vaat, eylem, başarısızlık döngüsünü tamir etmeye çalışırken yine başarısızlığa mahkûm olmuştur. Bütün bunlar bir Ahlak Yasası'na olan mutlak ihtiyacı anlayamamanın sonucudur. Bilakis, bu Yasa sanki kötülüğün kaynağıymış gibi alay ve eleştiri konusu hâline getirilmiştir.

İkincisi, Ahlak Yasası'na göre, her eylem bir fayda getirmelidir. Bu aynı zamanda, şu demektir: Faydayı başka araçlarla getirmek ve sağlamak yetersizdir, zira bu araçlar, eylemi haklılaştırmak için kullanılan aklî inceleme ölçüsünden bağımsız olarak öz itibarıyla kusurludur. Buna karşılık Ahlak Yasası'nın ürettiği eylemler üç özellik veya mülahaza tarafından korunur:

(1) İlahî olmayan, nefs yapımı yasa asla hayatın maddî mülahazalarının üzerine çıkamaz. Bu yüzden bu yasa öz itibarıyla daima maddecidir, zira Ahlak Yasası'nın takipçisinin doğal payı olan ahlakî değerleri benimseyemez. Bu değerler öylesine yücedir ki maddî ve maddeci mülahazaları kendilerine tâbi ve bağlı kılar. Buna karşılık ahlakla ilgisi olmayan yasadan kaynaklanan değerler, her ne kadar ilk başta yüce görünseler dahi kısa görüşlü mülahazalara değilse bile, -geç modernitede oldukları gibi- yakın mülahazalara bağlı kalırlar; ancak bu mülahazalar eninde sonunda baskın ve hâkim maddeci (hazcı ve bayağı değilse) değerlere tâbi olurlar. Ahlak Yasası'nın etkileri, maddeci değerlerin "kalın" ve ağır etkilerini bu değerleri ahlakî alana gömmek ve bu alan aracılığıyla yönetmek suretiyle kontrol etmek ve hafifletmektir.

(2) İlahî olmayan yasa aracılığıyla hâsıl olan faydalar, hem amaçları hem de amaçların tanımlandığı ve uygulandığı kapsam itibarıyla sınırlıdır. Dolayısıyla faydalar, bu araçların izin

verdiği sınırlı ölçüde, bu yasayı uygulayan faile kendilerini açar ve gösterirler. Burada böylesi araçların, bu bireysel faydaları bir faydalar sistemine bağlayan daha geniş bir ahlakî-manevî değerler sistemi içinde yer almadığı ima edilmektedir. Ahlak Yasası bu dar ve yüzeysel (*sathiyye*) yoldan kaçmakta ve bütün insanî eylemlere daima derinlik ve kapsamlılık kazandırmaktadır.

(3) İlahî olmayan bir ahlak yasası için oluşan faydalar, genel ilke ve kurallar tarafından düzenlenseler de, -bireyselci olmaları anlamında- özneldir, her ne kadar ortak bir ölçüye dayansalar da. Burada Taha oldukça özet konuşmakta, açıklanacak çok şey bırakmaktadır. Her şeye rağmen sanki onun demek istediği, bu özel bağlamda özneliğin (*zâtiyye*), diğer yakışıksız nitelikler arasında ben-merkezciliğe ve bencilliğe götüreceğidir, çünkü izlenen yasa insanın çıkarlarını koruyan, aynı zamanda başka bütün hayat formlarının çıkarlarını muhafaza eden bir kozmolojiye dayanmamaktadır. Bir başka deyişle öznelik, insanbiçimciliği beslemekte, bu da kontrol ve güç sevgisini beslemektedir. İlahî yasa, özneliğini müzakere ederken özneyi kontrol eden ve ona yol gösteren yüksek ilkelerin kalıcı varlığını garanti eder. Ahlak Yasası'nda faydalar, bireyin faydaları kendi çıkarı için gerçekleştirmeye çalıştığı, ama içinde yaşadığı toplumun refahına aynı dikkati gösterdiği bir cemaatsel yapı içine yerleştirilir. Bir bütün olarak onun projesinin perspektifinden bakıldığında, Taha'nın anlayışında, aile ve doğrudan toplumsal cemaatten başlayıp fiziksel dünyada ve belli bir kozmoloji içinde yer alan küresel cemaate / ümmete uzanan "cemaat" sürekli genişleyen bir halkadır. Bu sistemde, birisi için faydanın gerçekleşmesi, herkes için faydanın gerçekleşmesinden ayrılmaz (*AD*, 61).

Üçüncüsü, rehberlik edilmiş akıl failin işlere katılımını (*istiğlâl*) gerektirir. Genel olarak ifade edecek olursak, -alışılmış pratiği, "ruhun teknolojileri"ni ve psikoepistemik ahlak eğitimini içeren- "işler" kavramı, teorinin sınırlarından çıkılarak

amelle, epistemik anlamda verimli bir alan olarak anlaşılan amelle, uğraşmaya doğru gidilen bir alanı temsil eder. Bu anlamda teori ile pratik arasındaki ilişki yüzyıllardır ve binyıllardır düşünürlerin meşgalesidir, bununla beraber bu ilişki modernitede bir nebze yoğunluklu olarak genel mânâda ancak teorinin faaliyet ve faallikle, üretkenlik ve üretimle, uygulama, *teknik* ve kesinlikle amel ile azaltılmış ilişkisini desteklemek ve kayırmak için ortaya çıkmıştır. Bu yeniden yapılandırmaya uygun olarak, ayrı bir kategori olarak *şer'î* pratik bu eylem alanlarından silinip kazınmıştır, çünkü iddiaya göre, somut (*melmûs*) bir tecrübe değildir. Ancak maddeciler (*el-melmûsiyyûn*) bir eylemin "somut" olması ve kamu çıkarına (*es-sâlihü'l-'âmm*) fark edilebilir faydası olan nicelleştirilebilir ve ölçülebilir etkilere sahip olması için, *şer'î* pratiğin kendilerinin öne sürdüğü şartları yerine getirdiğini, hatta daha fazlasını yaptığını kabul etmeleri gerektiğini teslim ederler. Söylenen amel bu başarıyı gerçekleştirir, zira hayal ürünü teorileştirme veya aşırı teorik araştırmalarla ilgili değildir,[400] bilakis toplumsal bir düzen içinde fiilî ahlakî etkiler üreten fiilî pratikle ilgilidir. Hepsi bu da değil. Daha önce ifade edildiği gibi, bu tür bir eylem veya amelin, *şer'î* olmayan emirler temelinde icra edilen eylemler maddeciliğini sınırlandırma ve kontrol etme ilave meziyetine sahiptir. Derinlemesine psikolojik olan *şer'î* eylemler de failin ruhuna derinlemesine sızar, derin psikolojik inançlar oluşturur, bu inançlar ise toplumsal aşkınlık gücüne sahiptir, yani bu eylemlerin bir bireyden diğerine ve böylece bütün topluma yayılma gücü vardır. Bu niteleme ile beraber, Taha devletin veya başka hegemonyacı veya egemen bir yapıyı böylesi etkileri oluşturmaktan dışlamayı bilinçli olarak hedefliyor görünür (Altıncı Bölüm'e bkz.).

Taha'nın teorisine nispetle teori ve pratik ya da *istiğlâl* ayrımı vazgeçilmezdir. Bu öylesine merkezî bir ayrımdır ki insanlar ona göre *ehlü'n-nazar* ve *ehlü'l-istiğlâl* (teori ehli ve amel ehli)

olarak sınıflandırılabilir. Teori ehline karşılık amel ehli, bir bilimin uygulanabilirliğini onun ayrım nişanesi olarak görürler: Buna göre bir bilim ne kadar çok uygulanabilir ve uygulamaya dâhil ise, daha faydalıdır ve diğer alanlardan daha üstündür. Bu demek oluyor ki her önemli mertebede ve "onur derecesi (*teşrif*)"nde, işlere ve amele önem veren bilimler listenin başında yer alır, yaşam sanatında ahlakî bir hayat öğreten bilimler ise bunların başında yer alır (*AD*, 62).[401]

Amelin dış *ve* iç engelleri kaldırma veya en azından bu engellerin fail üzerindeki kontrolünü ve onu manipüle etmesini en aza indirme etkisi vardır.[402] Ve fail böylesi engellerden ne kadar kurtulursa, bu işler o kadar çok onun algılarının ve ahlakî bilgisinin incelmesine katkıda bulunur ve bunun tersi de geçerlidir. Diyalektik bir doğaya sahip bu amel ve geliştirme süreci, ahlakî ufukları genişletmek için işler. Bununla beraber, Taha'ya göre, "somut eylemler taraftarları" daha dar şekilde anladıkları amel anlayışlarında, sanki daha değerli veya eşit değerde bir başka faaliyet yokmuş gibi, ameli sosyopolitik amele indirgemelerinde hata etmişlerdir. Temel itibarla maddeciler merkezî önemi *bu* pratiğe nispet etmişler ve ona onun başka alanlara tâbi kılınmasında zirveye çıkan geniş anlamlar kazandırmışlardır. Ancak böyle yaparken, bu pratiğin daha yüksek değerleri yansıtan birçok mülahaza tarafından sınırlandırıldığını unutmuşlardır. Bu demektir ki bu mülahazalara gösterilecek yeterli bir saygı onların tercih ettiği pratik biçimine atfettikleri özerk konumun altını oyacaktır. Sosyopolitik pratikten farklı bir şekilde, dinî işler (*'ibâde*) algı ufuklarını genişletir ve nefsi yüksek ahlak konusunda "eğitir", yüksek ahlak da nefsin ahlakdışı alışkanlık ve inançlardan kurtulmasında yardımcı olur. Bu gerçekleştirildikten sonra, ahlakî etkiler daha aşağı faaliyet alanlarına sızar, bu alanlar siyasal, toplumsal veya başka türden olabilir. Sosyopolitiğe olan bağlılıklarında, maddeciler bu yüzden, insan davranışındaki hayatî bir bağlantıyı ıskalamıştır. Bu, failin pratik türü ile

ahlakî kaynakları arasında yer alan bir ilişkidir. Bu kaynakların kendileri de dinî işlerden ibarettir (*AD*, 64).

Dahası işlerle meşgul olmanın ve amelin, icracı fail üzerinde doğrultucu bir etkisi vardır ve onu olumsuz ve zararlı davranıştan kaçınmaya sevk eder ve tekrar sevk eder. Onlara bu şekilde işaret etmeksizin, Taha burada ruhun teknolojilerinden ve bütün bir alışkanlık teknikleri alanından bahsetmektedir. Bu teknoloji ve teknikler, beden ve ruh üzerindeki tekrarcı kültürleştirme etkileri sebebiyle, failin bilincinde örnek olarak fiilde bulunur ve daima bir ölçüt sunar. Bu ölçüt failin ruhuna ahlakî davranışa bağlı kalmayı ve her aşamada, ahlakî davranışın sapmayı düzeltici (*tasvîb*) büyük ilkelerine müracaat etmeye sürekli hatırlatır. Taha buna *ta'sîl*, yani şer'î davranışın (ilgili) "aslî ilkesi (*el-kâ'idetü'l-asliyye*)"ne dönme adını verir (*AD*, 65).

Rehberlik edilmiş akıl, *şer'î* işlerle *kalınlaştırılmış* soyut akıldan ibarettir;[403] yaygın ama yanlış biçimde sanıldığının aksine özerklikten yoksun değildir. Bilakis rehberlik edilmiş akıl, soyut aklı terk etme (*istikâle*, istifa) hâlinden yükseltir, zira bu sınırlandırılmış akıl biçimi ilahî emri ve yasağı etkin biçimde terk etmiştir. İşleri ve eylemi kendisinin yaşam biçimi olarak kucaklayıp benimsemek suretiyle, rehberlik edilmiş akıl soyutlanmış ve teorik tabiatı tarafından engellenmez veya kusurlu kılınmaz. Bir başka deyişle, rehberlik edilmiş akıl *mesmû'*dan ibarettir; *mesmû'* ise yüksek ilkelere sabitlenmiş özel *şer'î* eylem ve iş yöntemlerinin birlikteliğini arayan akılcılık biçimidir.

Mesmû' şeklinde sunulan uydurma sözcüğe rağmen, gerçekte bu anlayışta yeni hiçbir şey yoktur, çünkü bu, modern öncesi İslam tarihi boyunca *şer'î* teori ve pratikte ulema nezdinde açıkça göndergeler olarak isimlendirilmiştir.[404] "*Mesmû'*, aklî eylemin aradığı ve o eylemin sınırları içine düşen şeydir." (*AD*, 68-69) *Mesmû'*un ism-i fâili, yani *sâmi'*, aklî eylemini arzu edilen bir şeye doğru yönelten ve onun yakınlığını arayan kimsedir. Ancak bu, onun üzerinde epistemik kontrol anlamında

değil, eylem temelli yakınlık anlamındadır. Bu anlamda bilgi ve eylem birleşir, ya da en azından birbirini gerektirme (*telâzüm*) ilişkisine sahiptir. Burada birbirini gerektirmenin anlamı bir diyalektik olarak verimlileştirme süreci içerir; bu süreçte, aklın özünde var olan değerler eylemi şekillendirir ve amel değerleri aklı eğitir ve inceltir. Böylece akıl-amel ilişkisi burada bir psiko-ruhsal bir ilişki olarak görünür ve yapılacak eyleme ve eylemi harekete geçiren şeye yönelik bir arzu ve sevgi geliştirme çabasından ibarettir.

Taha onu klasik *kurbet* (Allah'a yakınlık) düşüncesinden alır ve arayışına *sem'î kurbanî* adını verir ki rehberlik edilmiş aklın tamamlayıcı bir niteliğidir. Bu bileşik (*sem'î kurbanî*) kavramı, teorik-epistemik kazanımın ve pratik-temelli yakınlığın iki zorunlu şartını bir araya getirir. *Pratik temelli yakınlık soyut akılda açıkça noksandır ve yoktur.* Rehberlik edilmiş aklın soyut akıl üzerinde bir üstünlüğe sahip olduğu yer tam da burasıdır.

Ancak rehberlik edilmiş aklın sağladığı bütün teminatlara rağmen, onun soyut aklın karşısındaki çekici tehlikelerden artık korunmuş olmadığı hâlâ doğrudur. Gerçekte *şer'î* amelin bozulmanın en azından iki sebebine karşı özellikle savunmasız olan yönü bu ameli gerçek anlam ve işlevinden boşaltabilir. Modern öncesi İslam geleneği içindeki -Gazâlî'nin dikkat çekici *İhyâu 'Ulûmiddîn*'i[405] de dâhil olmak üzere- yarı hukukî eserlerdeki geniş bir geleneği yansıtan Taha, gösteriş (*tezâhür*) ve taklit gibi yozlaştırıcı unsurlardan bahseder. Gösteriş, bir dizi temizleyici ve silici pratiği içerir, ki eylem ve amelin içsel "ruh"una hakiki bağlılık olmadan aşırı icrayı da kapsar. Bu da çifte kırılmadır, zira samimiyetten yoksundur ve ayrıca yalana varan bir aşırılık içerir. Sahte aşırı sadece sahtekârlığı gerektirmez, aynı zamanda toplumsal faydalar elde etmeyi de amaçlar ki ikisi de eylemi gerekli samimiyet eyleminden yoksun kılmaya varır. Samimiyet eksikliği ve toplumsal olarak ilgili, ama aşırı olan amel de faili kendi dindarlığını ve tutumunu

gözünde büyütmesine ve aynı zamanda başkalarınınkini küçümsemesine sebep olur. Bu kendini beğenmişlik sağlıksız bir tutumun sadece başlangıcıdır ve bu tutum, başkalarını daha az dindar olarak yargılamakta, hatta onları inançsızlık / küfürle suçlamakta zirveye ulaşır. Bu da dinin emrettiği her şeye aykırı bir harekettir (*AD*, 79-83).[406]

Bozulmanın ikinci sebebi taklittir. Taklidin üç türü olup birincisi, kişinin kendisinin bir teorik bilginin geçerliliğine ilişkin bir delili olmaksızın o bilgi temelinde eylemde bulunmasıdır. Taklidin ikinci türü, eylem ilkesinin teorik (*nazarî*) temellerinin failin erişimi içinde yer alması, ama amel temelli esaslardan yoksun olmasıdır. Bu, bu taklidi soyut aklın sınırları ve dolayısıyla eksiklikleri içine yerleştiren bir durumdur. Son olarak üçüncü taklit türü, sıradan taklit olarak isimlendirilebilecek şeydir. Bu, amaçlı olmayan ve dolayısıyla belli bir gayeden yoksun olan, bir tören hâline indirgenen ve sıradan bir adet olarak icra edilen bir davranıştır (*AD*, 83-89).[407] Bu son mülahaza dinî ibadetleri törensel, mekanik icraya eşitleyen kimselere yönelik bir eleştiridir. Taha'nın ölçüsüne göre bu ibadetler törensel icraya indirgendiğinde yok mesabesindedir.

IV

Desteklenmiş akıl (*el-'âklü'l-müeyyed*)[408] sahibinin eylemleri, eşyayı özünde nasılsalar öylece, yani eşyayı kendisi yapan şeyleri bilmeye çalışan kimselerin eylemleridir. Bunlar bu bilgiye, zorunlu olanlara ek olarak ihtiyarî olanlar da dâhil olmak üzere bütün şer'î amel ve ibadetlere en kâmil şekilde dalmak suretiyle ulaşmaya çalışırlar (*AD*, 121). İbadete daha kalın bir anlam yüklemenin bir mânâsı varsa, bu ancak, en sistematik ve psikoepistemik şekilde, amel alanına rutin ama yanlış şekilde nispet edilen törensel pratiklere karşı çıkmak olabilir.

Soyut akıl eşyanın dışsal niteliklerini veya tasvirlerini (*rüsûm*) kavramaya çalışırken[409] ve rehberlik edilmiş akıl amellerle ve

dışsal eylemlerle ilgili olmaları itibarıyla fenomenleri kavramaya çalışırken,[410] desteklenmiş akıl bütün bu tasvirlere ve pratiklere ilave olarak *eşyanın içsel niteliklerine ve içsel eylemlerine*, yani özlerine (*zevât*) ve kimliğine (*hüviyye*) -ki bir şeyi kendisi yapan şey olarak tanımlanır (*mâ bihî yekûnü'ş-şey'ü hüve hüve*)- ulaşmaya çalışır. Hiçbir akıl veya amel tek başına bu kavrayışa götüren uygun araç olamaz, bilakis akıl ve amel, tecrübe ile birleşerek bunu yapabilir. Bu üç tip arasındaki farkları anlamak için şöyle diyen birinin sözleri üzerinde düşünelim: "Falanca kişiden falanca mesele hakkında bir şeyler biliyorum, çünkü onun hakkında bunu işittim." Bu, görünen niteliklere ilişkin teorik bilgidir. Ancak bu kimse, "Falanca ile ilgileniyorum, çünkü ondan X konusunda faydalanıyorum" derse, bu ifade fayda sağlamak ve zarardan kaçınmak için amaçlanmış dışsal eylemlere ilişkin pratik, tecrübî bilgiyi temsil eder. Diğer taraftan bu kişi, "Falancadan hoşlanıyorum / seviyorum, çünkü o da benim hakkında aynı duygulara sahiptir" derse, bu kişi içsel, canlı bir bilgi (*ma'rife hayye*) tecrübe eder. Bu bilgi ona, *içsel nitelikler ve içsel eylemler ve haller* aracılığıyla dışsal niteliklerin ve eylemlerin bilgisine ulaşmakta yardımcı olabilir.

Taha bu üçüncü tip bilgiye "canlı pratik bilgi (*en-nazarü'l-'âmeliyyü'l-hayy*)", *el-mülâmese* adını verir. Bu, görünüşe göre Ebû'l-Hasen el-'Âmirî'nin *el-İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm* adlı eserinden alınmış bir terimdir (*AD*, 122).[411] Bizim amaçlarımız için ve bu arada, bu terimin iki unsurun bileşimini simgeleyen bir kısaltmadan ibaret olduğunu varsayacağız ki bu unsurlar şu ikisidir: (a) rehberlik edilmiş aklın özü itibarıyla pratik eğilimi ve (b) yaşayan tecrübeyle en mükemmel şekilde birleşmiş şekilde bu pratik eğilim. Bu ikincisi, *mülâmese*'yi kesin psikoepistemik şekilde, desteklenmiş aklın alanına hareket ettiren bir ilavedir. Bu ilave, aritmetik bir işlem değildir; bilakis o, canlı şeyleri canlandıran büyüme gücünde bir karşılığı olan ilerlemeci ve yansıtıcı bir meşgaledir. Bu tecrübenin

etkileri amel ve eylem süreçlerine ve işlevlerine, yani psikoepistemik benliğe derinlemesine nüfuz eder. Dolayısıyla rehberlik edilmiş akıl içsel bir psikolojik boyut içerir, bu boyut sayesinde soyut aklın elde ettiği niteliklere ilişkin bilgi ve rehberlik edilmiş aklın elde ettiği eylemlere ilişkin bilgi özsel niteliklere ilişkin bilgi tarafından genişletilir. Bu özsel bilgi eşyanın gerçekliğine derinlemesine nüfuz eder ve etkilerini dışsal tutum ve eylemlere yansıtan içsel bir bilgi üretir.

Desteklenmiş akla ilişkin bu kısa açıklama Taha'nın üçlü akıl tiplemesinin modern akıl anlayışı, modern dönem öncesi şer'î akıl ve vahiy sentezi ve tasavvufî bilgi formları arasındaki farkları (ve artan ortaklıkları) yansıtmayı amaçlar. Bir başka deyişle, bu tipleme mevcut modern akıl anlayışına, geleneksel şer'î akılcılığa ve tasavvufî akılcılığa karşılık gelir ve ikinci ve üçüncünün, zorunlu olarak ayrımlaştırılmış alanlar olarak kategorize edilebileceğini varsayar (bu mesele ileride ele alınacaktır).

Ancak Taha meseleyi bu şekilde ifade etmez. Bununla birlikte o meseleye esaslı bir bölüm ayırır ve orada bütün İslamî aklî pratikler arasında, desteklenmiş aklın en mükemmel biçimini tasavvufî alanda elde ettiğini iddia eder (*AD*, 146-156). Tasavvufla açıkça ilişkili olan desteklenmiş akıl aklî gerçekliği mükemmelleştirmeye doğru dikkate değer bir mesafe kateder, zira bu akıl bireyde tevazu yokluğu, görünüşler sevgisi, taklit, faydasız soyutlamalara dalmak, siyasete dalmak (*tesyîs*) ve tahakküm ve üstünlük sevgisi gibi karakter kusurlarından kaçınma kabiliyeti geliştirir.[412] Bu da demek oluyor ki bu üçlü akıl açıklamasını geliştirmek suretiyle, Taha, Câbirî'nin *beyânî* ve *irfânî* "epistemik sistemleri" tasvirine keskin bir eleştiri yöneltmekle kalmamış, Câbirî'nin merkezî iddialarını da budamıştır.

O hâlde Taha başarısına aklı bu alanlara, yani amelin ortasına, alışkanlığa, somutlaştırmaya ve derin bir ruh teknolojisine yerleştirmekle ulaşmıştır. Câbirî'nin bu iki rejimde bütün görebildiği, aklın dış ve yüzey katmanlarıdır, ama bu

amel temelli teknolojilerin, güçlü pozitif özgürlüğe tamamen dayanmış bir öznenin güçlü edimselleri olduğunu takdir edememektedir. Bu bana göre iki düşünüre ilişkin bir değerlendirmenin dayanması gereken nihaî ve en yüksek ölçüsüdür.

Taha ile Câbirî arasındaki mücadele, sırf "aklilik biçimleri" hakkında değildir. Bilakis bu mücadele gerçekliğe dair en derin ve kapsayıcı anlayış hakkındadır; bu, merkezî alanlar adını verdiğim şeyin bütün yapılarını, gayelerini ve değerlerini tanımlayan bir anlayıştır. Bu, günün sonunda, iki "özgürlük kavramı" hakkındaki hayatî tartışmadır, ama sadece Berlinci ve liberal şekillerde tanımlandığı gibi bir özgürlük kavramı değil, bilakis -Taha-Câbirî tartışmasında- sömürgecilik öncesinde on iki asırlık İslamî tecrübenin okyanussal ağırlığının -ki bize *turâs* / miras adıyla ulaşmıştır- kuşattığı bir özgürlük kavramıdır. "Okyanussal ağırlık"tır, zira bu tecrübede sözde pozitif özgürlük, kitabın sonuç bölümünde iddia edeceğim gibi, güçlendirilmiş Berlinci özgürlük anlayışını dahi aşar.[413]

Desteklenmiş akıl, bir İslamî pozitif özgürlük anlayışının daha derin anlamları saydığım şeyi somutlaştırdığı için, Taha'nın düşüncesinde, en yüksek kemal mertebelerine ulaşabilmek için üç şartı yerine getirmelidir. Birinci olarak, bilgi amelle beraber olmalıdır. Böylece "bilgi, amelin kurucu ilkesidir, amel de bilginin kâmil tamamlanışıdır" sözü hakikat konumu elde eder. Hiçbir aklî bilgi kendisini soyutlama seviyesinden ahlakî davranış seviyesine hareket ettirmedikçe yahut taşımadıkça kemale ulaşamaz. Amel olarak amel üretken bir epistemik ve bulgusal değere sahiptir. Dilbilimsel, mantıksal ve hatta kesin bilimlerde dahi durum budur, çünkü desteklenmiş akıl panzehiri olmazsa, bunlar ahlakdışı davranışın hizmetine konulabilir ve gerçekten konulmuştur (Nazizm'i düşünelim). Dolayısıyla İslamî konulardaki çalışmaları, onları bu ilkeye göre geliştirmek için bir değerlendirmeye tâbi tutmak zorunludur. *Bir bilimsel çalışma anlamlı şekilde pratik ahlakla ilgisini ispatlayamazsa, faydalı bir amacı olmaz ve dolayısıyla reddedilmelidir.*[414]

İkinci olarak, her fikrî proje ya da araştırma alanı tam ve olgun olmak için, yer aldığı alan içinde amacının hakikatleri tesis etmek olması nispetinde Tanrı'yı bilmeye götüren bir yolu aramalıdır. Zira bütün araştırma alanları son tahlilde Allah'ın yaratmasının bir cüzüdür ve O'nun yaratıcı işlerinin bir ifadesidir. Soyut akıl taraftarları, başlarına çok zarar ve yıkım gelmesi pahasına bu bağlantıdan kaçınmıştır. Taha bu zararı tam olarak belirtmez, ancak onun kastı kesinlikle doğal yaşam alanının modern dönemde tahrip edilmesi, toplumsal düzenin parçalanması, anlam yitimi ve bunun psişeye zararı, soykırım, hegemonya ve daha başkalarıdır.[415] Bununla beraber, onun demek istediği şuna varıyor görünmektedir: Varlık araştırması, ki gerçekte yaptığımız ya da yaptığımızı iddia ettiğimiz şeydir, araştırma alanının kutsal saygıyla incelememiz gereken bütün ve kâmil bir birliği temsil ettiğini dikkate almalıdır. Bu ontolojik birliğin işleyişlerini çözümlemenin yolları, bu objenin bütünlüğünün ve kutsallığının farkında olmalıdır.

Üçüncü olarak, desteklenmiş aklın aklî uygulamaları daima epistemik bir genişlemeye izin vermelidir, zira onun amele yönelik sürekli ve nüfuz edici araştırması (*ictihâd*) kaçınılmaz şekilde, nihaî olarak fayda sağlayan ve zarardan alıkoyan -ki fayda ve zarar ahlakî olarak tanımlanmıştır- rehberlik edici değerlere ve eğitici ve yapıcı anlamlara bir bağlılık oluşturur. Taha burada, desteklenmiş akıldaki her araştırmanın öznel ahlakî aklilik alanı içinde neredeyse sınırsız olduğunu vurgulamaktadır. Bu alan soyut akıl ve rehberlik edilmiş akıl karışımına derinlemesine psikolojik bir içerik ve ciddi bir pratik ahlak ilham eder. Taha muhtemelen iddiasını daha da ileri götürmektedir: Liberal araştırmalar yatay olarak gayet çeşitli ve son derece geniş olabilir, ancak hiçbiri bu üçüncü şartı yerine getirdiği sonucunu gerektirmez, zira ilk iki şart sebebiyle başarısız olurlar.

Bu üç şart, en kâmil ifasını tasavvufî uygulamalarda bulur ve desteklenmiş aklın başarılarını temsil eder. Taha'nın tah-

minine göre, soyut akıl ve rehberlik edilmiş akıl, birleştikleri zaman dahi, eksik kalır ve dolayısıyla (dünyadaki binyıllık gerçek bir tecrübenin ve yaşam şekillerinin etkili biçimde tanımladığı ve şekillendirdiği) Müslümanın hayatına yetersiz gelir. Tabii ki bu, onun düşüncesinde "tasavvufî uygulamalar"ın içeriğinin ne olduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Bu, onun cevaplamaktan kaçınmadığı, ama nispeten özet olarak cevapladığı bir sorudur.

Desteklenmiş akla uygun olarak ahlakî karakterin inşasında iki ilke geçerlidir, ikisi birlikte ahlaken uygunsuz siyasileşme fenomenine bir panzehir olur.[416] Birincisi, geçmişin ahlaken örnek şahsiyetleri (*es-selefü's-sâlih*) ile çağdaş ahlakî uğraş arasındaki bağlantının tamlığı ve sağlamlığıdır. Bu bağlantının çizgisel değil, ahlakî zaman olduğunu hatırlıyoruz. Bu ahlakî zamanda nedensellik ve tarihyazımsal olgular uygunsuzdur. İkinci ilke, yani ahlakî başarı (*tahsil*), bu şahsiyetlerin örnekleri temelinde ahlakî somutlaştırma gerektirir. Altıncı Bölüm'de, Taha'nın siyasal İslamcıları keskin şekilde eleştireceğini ve böylesi bir ahlakî *selefî* somutlaştırmayı onların siyaset ve "din" anlayışlarının karşısına yerleştireceğini göreceğiz. Taha, modern *selefî* tezahürü, hakiki bir ahlakî veya ahlakileştirici (*tahlîkî*) olmadığını, bilakis hem metinselci / zâhirî hem de siyasallaşmaya (*tesyîs*) meyyal olduğunu söyleyerek reddeder. Genel bir kural olarak, modern Selefilik metinlerin ahlakî içeriğine değil, metinlere odaklanır (hatta bunu bağlamsız şekilde yaptıkları söylenebilir) ve geçmiş modeller hakkında hükümler vererek (*yahkumu 'alâ ricâlin*) onların örnekliğini reddeder ve onları ahlakî örnekler olarak, çizgisel değil ahlakî zamanın ifadeleri olarak görmez. Dolayısıyla fark, modern Selefiliğin yolunu yazılı sözle (*'ibâre*) bulmaya çalışması, buna karşılık desteklenmiş aklın *tahlîk*inin / ahlakileştirmesinin tamamen, geçmiş örneklerin ahlakî işaretlerine dayanmasıdır (*AD*, 185). Ahlakî olanı siyasallaşmış Selefilikten ayırmak için, Taha ona *tesellüf* adını verir. Bu, metinleri amelde

derinleşmek, böylece metinlerden ahlakî içerik çıkarmak maksadıyla çalışıp inceleyen bir Selefilik türüdür. O, metinlerin uzun bir tarih aralığı tarafından bizim hayatlarımızdan çıkarıldığını, bunun bir sonucu olarak, aradaki zamanda meydana gelen değişikliklerin metinleri yeniden okumamızı gerektirdiğini kabul eder. Ancak, bu okumalar bu metinleri doğrudan veya yakın bir okuma gerektirmez, zira bunlar *müteselli*fin / ahlakî selefînin eğitimini yenilemenin rehberleri olarak görülmelidir.[417]

Suâlü'l-Ahlâk'ında (Ahlak Meselesi) Taha, benimsenen fikrî tutumu dikkate almaksızın, bir akılcılık tanımı oluşturması gereken şeyin değerlendirmesini yapar. Bir tanımın üç ölçüte (*me'âyîr*) yer vermesi gerekir. Bunlardan birincisi aksiyonizmdir / eylemciliktir (*fâ'iliyye*). Önceki kullanımlardan (Weber'in, Alain Touraine'ın) ayrılması için, bu kavram bireyin amel aracılığıyla kendini gerçekleştirmesine işaret eder. Bu, bireyin hayat tecrübesinin bütün yelpazesini kapsayan ve süreç içinde bir insan olarak onun genel davranışının kimliğini tanımlayan bir ameldir. Dolayısıyla zorunlu olarak, bu amellerin ilkin amaç ve itkilerinde, ikincisi uygulama kalite ve yöntemlerinde çeşitli olması gerekir. Ve üçüncüsü, zaman ve mekânın değişikliklerine mecburen tâbi olmalıdırlar (*SA*, 61-62). Şu hâlde, belli eylemcilik biçimleri etkili ve başarılı olurken diğerleri eksik olabilir (*SA*, 64).

İkinci ölçüt, *mi'yârü't-takvîm*'dir. Bu tabir, "değerlendirmeci asilleştirme" olarak çevrilebilir ki sürekli daha yüce değerler arayışıdır. Bu, amacı mümkün olan en yüksek kemal olan bir süreçtir. Bu, başka bir yerde "ahlakî ölçüt"[418] olarak isimlendirdiğim şeyle neredeyse özdeştir. Üçüncü ölçüt ayrılmaz tamamlayıcılıktır (*mi'yârü't-tekâmül*). İnsan davranışının çeşitli parçaları ve yönleri, bir eylemin bireyin hayatındaki diğer alanlarla ilgisi olmayan bir alana tahsis edildiği ayrılabilir ve parçalanmış şeyler değildir. Bilakis, her yön ve eylem her diğer yön ve eylemle ilişkilidir, çünkü hepsi de bir nefsten ve

öznelikten (*zât vâhide*) kaynaklanır. Bu nefs zaafı ve gücü, bilgiyi ve pratiği, duygusal ve aklî bilginin niteliklerini birleştirir.

Akılcılığa ilişkin bu yüzeysel açıklama ile Taha, hem Aristocu hem de Kartezyen / Descartesçı akıl anlayışlarını eleştiriye tâbi tutmak ister. Aristo'nun akıl anlayışı modern öncesi Müslüman düşünürleri etkilemiş, Descartes'ınki ise Batı'da kesinlikle, ama bugünün İslam dünyasında daha az olmamak kaydıyla, modern akılcılık anlayışlarında paradigmatik hâle gelmiştir (*SA*, 62).

Aristo aklı insanlığın mahiyeti, insanı hayvandan ayıran özsel / vazgeçilmez bir niteliği olarak görmüştür. Dolayısıyla Aristo'nun insan tanımı, birinci ve üçüncü ölçütü (eylemcilik ve ayrılmaz tamamlayıcılık) bariz şekilde karşılamamaktadır, her ne kadar sınırlı bir ölçüde ikincisine uysa da. Aklın öz olarak tanımlanması onu benliğin (*zât*) bir tür bedeli / yedeği hâline getirir, oysa akıl *bir eylemdir ve davranış biçimidir*.[419] Akıl, bütün insanî eylemlere nispetle vazgeçilmezdir: Bir kimse görme duyusu ile düşünür, yine işitme duyusunu kullanırken de düşünür. Dolayısıyla aklın iyi veya kötü olduğuna hükmedilir: Akıl, iyi eylemlerde kullanılırsa iyidir, kötü eylemlerde kullanılırsa kötüdür. Bu yüzden akıl, içinde yer aldığı davranış biçimlerinin değişmesiyle değişir ve kendini bir düşünce niteliğinden bir başkasına dönüştürebilir. Aristo'nun akıl tanımının insanı ayrı ve özerk bileşenlere bölmek gibi ilave etkisi vardır, çünkü akliliği insanlığın bir özü yapmak, diğerleri arasında, eylem ve tecrübî bilgi özsel niteliklerine sahip olan insan öznesine ilişkin parçalı bir görüşe götürür. Diğer taraftan, Aristocu gelenek değerlendirmeci asilleştirmeye önem verirken bunu doğru yönde almamıştır, çünkü insanın kemali için zorunlu gördüğü değerlerin zıtlarına dönüşmeyeceğinin garanti olduğu, iyiyi gerçekleştirmeyi amaçlarken zararla sonuçlanmayacağı söylenemez. "Bunun delili onların tanrılar statüsü verilen On Akıl öğretisidir" (*SA*, 63, 65).[420]

Descartesçı akılcılık ise kendisini bilimsel yöntemle, özellikle mantıksal ve matematiksel yöntemle tanımlanmış görür. Ancak bu yöntem evrensel bilimsel yasalar ve ortak bir akılcılık biçimi iddiasında bulunmakla beraber, bağdaşmaz teoriler gerçekliğinde bulunur. Bu teoriler temel varsayımlarında ve yaklaşımlarında, şahit olunduğu üzere diğer şeyler arasında izafiyet ve mutlak mekân teorilerinde, farklılaşırlar. Bu bilimsel yöntemlerin çokluğu ve bağdaşmaz çoğulluğu tutarlı ve birleştirilmiş bir aklî yönteme ulaşmayı imkânsız kılmakta, bizi sersemletici bir görelilikle baş başa bırakmaktadır. Bu da değerlendirmeci yüceltme ölçütünü karşılamayı imkânsız kılmaktadır, zira bunun neden oluştuğunun objektif bir ölçütü üzerinde anlaşılamaz ve iyi hayat değerlerini aramayı ve ulaşmayı tamamen imkânsız kılar.

Görelilikle beraber kaos / karmaşa (*fevdâviyye*) da gelir. Varsayım, yöntem ve teorilerde çelişki arz eden modern bilim, dünya ve hayata ilişkin birleşik bir görüş inşa edemez, bilakis bir dizi kopuşu temsil eder. Bu kopuşlarda bir teori veya paradigma diğerini çürütür. Bunun bir örneği yaratma-evrimcilik ve akılcı mekanik-kuantum mekaniği ve Einstein teorisi-Newton teorisi karşıtlığıdır. Bütün bunların Kuhn'un paradigma değişiklikleri tezine kapalı bir işaret olduğunu söylemeye gerek yoktur. Ancak Taha'ya göre bu yaygın şekilde kabul edilen tezin ahlakî anlam ve sonuçları onun oluştuğu şeyden çok daha vahimdir. Mevcut pratik ve maddî yaşam için bu fikrî karmaşa önemli olmayabilir, ancak kesinlikle ahlakî bir dünya anlayışı üzerinde olumsuz etkileri vardır. Bu dünya anlayışında hakikat, özellikle değerin hakikati, göreli ve hatta karışıktır. Önemli olduğu için, bilimsel akılcılığın düzenli ve bütüncül bir dünya görüşüne ulaştırdığı iddiası temelsizdir (*SA*, 66).

Descartesçı bilimsel akıl ise öylesine yoğun biçimde teknik şekillerde gelişmiştir ki insan hayatını içerir ve denetler hâle gelmiş, süreç içinde özgürlük retoriği görünüşü altında insanlığı

köleleştirmiş, özgürlük arzusu tam tersi olan köleliğe dönüşmüştür. Burada Taha lafı uzatma ihtiyacı hissetmez, çünkü Weber, Ellul ve daha başkaları kendilerinin kalıcı eleştirilerinde böylesi temaları güçlü biçimde ortaya koymuşlardır. İnsanın özerk mantık tarafından köleleştirilmesi ve Ellul'ün *teknik* dediği şey, "Her şey mümkündür" akıldışı ilkesine götürmüş, o da "Yapılabilen yapılmalıdır" ahlakdışı ilkesini doğurmuştur. Tekniğin yöntemleri davranışı şekillendirmesi, yönlendirmesi ve denetlemesi gereken bütün sınırlamaları kaldırma eğiliminde olduğundan, insanlığı özgürleştirme ve mutluluğa ulaştırma görevi kendisini gerçek ve pratik bir amaç olarak oluşturmada başarısız olmuştur (*maksadün hakîkiyyün ve fi'liyyün*; *SA*, 66).

Bilimsel akılcılık ayrıca pek çok olumsuz özellikten olumsuz etkilenmiştir. Birinci olarak, bilimsel akılcılık kendi söylemini yöntemlerini öznel değer ve öznel anlamdan temizleme arzusuyla meşbu hâle getirerek nesnellik iddiasında bulunur. O, kendisinin taraf sız bir gözlem ve duyum tecrübesi ile sınırlandığını iddia eder. Bu ikisinde ise dinî anlam ve ahlakî değerler saf nesnellik yolunda duran engeller olarak görülürler. Oysa gerçekte bu aklî pratiğin bütün yaptığı dinî anlamı yerinden ederek oraya nesnellik de dâhil olmak üzere kendi seküler ve ahlakla ilgisiz fikirlerini yerleştirmektir. İkinci olarak, bilimsel akılcılık dışsallık üzerine (*el-cümûd 'âlâ'z-zâhir*) inatçı bir ısrarda bulunur, böylece bir şey kendisinin temsiline ve görünüşüne eşit kılınır. Ne var ki eşya, ancak mekân ve zamana yerleştirilmek suretiyle fenomenlere dönüştürülebilir. Bu demek oluyor ki modern bilimsel akılcılık nicelleştirilmeye, ölçüme ve deneysel analize indirgenemeyen eşyanın iç hakikatlerini (*el-hakâiku'l-bâtına*) ihmal etmektedir. Bu kısmî dünya görüşü kesinlikle, iyi hayata ulaştıran gerçek faydaya ulaşmayı sağlayamaz ve sağlamaz. Bu da bu akılcılığın niçin insanlığın kaderini iyileştirmeyi hedeflerken pratikte çok daha fazla zarara sebep olduğunu açıklamaktadır.

Bilimsel akılcılığın üçüncü özelliği ardı ardına gelen araçların özelliğidir. Dünyadaki varlıklara ilişkin bilgi biri diğerine dayanan bir dizi analiz ve delil türünden araçla (*vesâit*) inşa edildiği için, fenomen ne kadar daha karmaşık açıklanırsa, onu anlamak için gereken araçlar da o kadar çok ve fazla olur. Ve manevî fenomenler karmaşık ve ince bir nüansa sahip olduğundan, (bilimsel akılcılığın bildiği yegâne araç türü olan) maddeci analitik araçlar kaçınılamaz şekilde hem yetersiz hem kifayetsizdir, dolayısıyla hakiki faydaya ulaştıran gerçekliğin hayatî yönlerini ıskalarlar.

Hem Aristocu hem de Descartesçı aklî yöntemler aklın ölçütlerinin ifadesinde ve uygulamasında eksik ve kusurlu olduğu için, "onların 'soyut akıl' olarak isimlendirdiğimiz aşağı bir aklilik mertebesinde bulunduklarını söylemeye haklı gerekçelerimiz vardır." (*SA*, 68). Soyut akıl kesin olarak, hem ifade ettiği amaçlarının teorik faydası bakımından, hem de bu amaçlara ulaştıran fiilî araçlar bakımından kesinlikten yoksundur. Dolayısıyla soyut akıl büyük bir zarara yol açmayı başarmıştır!

Buna göre, soyut akıldan çıkış Taha'nın amelî değerler (*kıyem 'ameliyye*) dediği şeyin getirilmesini gerektirir, çünkü pratik diğer türlü soyut aklilikle sınırlı kalacak şeyi zenginleştirir ve güçlendirir. Burada değerlendirmeci yüceltme anahtardır, çünkü iki özellik içerir. Birincisi, yüksek değerlere uyar. Eğer ilkeler olmak bakımından ilkelerin bir değeri varsa, bu heva ve heves türünden değişikliğe tâbi olmaması sebebiyledir. İkincisi, nihaî amaçları (*makâsıd*) temsil eden değerlendirmeci yüceltme bireysel çeşitliliğe veya iradeye bağlı olmamak anlamında evrensel olmalıdır. Bilakis, o toplu ve cemaatseldir, gruplar olarak veya grupların üyeleri olarak toplumsal bireyler tarafından paylaşılır. Ancak değerlendirmeci yüceltmeye -ki eylemcilik olarak isimlendirilir- ulaşmanın araçları, geniş bir çeşitlilik ve hususiliği hoşgörür, zira yüksek değerler ve ilkeler sabit iken, onlara ulaştıran araçlar sayısız ve çeşitli olabilir (*SA*, 69-71). Ancak, farklı araçlar ve yüksek ilkeler arasında

daima yakın bir ilişki var olmalıdır. Bu demek oluyor ki bu ilkeler her aşamada araçlara uygulanmalıdır. Soyut olmayan akılda teori, pratik, konuşma, eylem, bilgi ve fiil iç içe geçmiştir, biri diğeri ile beraberdir. Yüksek değerler ve ilkeler ahlakî ise, onlara ulaştıran araçlar farklı da olsa her zaman o ilkelerle bağlantılıdır, onlara hizmet etmeye çalışır, onların ruhtaki anlamlarını destekler, dolayısıyla bütün bir varoluş biçimi sekülerizmin değil dinin sunabileceği desteklenmiş aklilikte (*'aklâniyye müeyyede*) temellenmiş olur. İlkeler-amel birliği, araçlar-amaçlar birliği, konuşma-eylem birliği, teori-pratik birliği, bütün bunlar bu akliliğin vazgeçilmez içerikleridir. Bu, soyut aklın parçalanmışlığından ve eksikliklerinden sakınan bir aklilik tipidir.[421]

BEŞİNCİ BÖLÜM

Din, Sekülerizm, Ahlak
Bir Eleştiri Kavramı

I

Açıkça yıkıcı ve ciddi zarara ve yaygın kesinliksizliğe meyyal olan modern akılcılık, modernlerin inandığının aksine, insanlığın mahiyeti olarak görülemez. İnsanlığın özü ve insanları hayvanlardan ayıran şey bilakis ahlak(lılık) (*ahlâkiyye*) niteliğidir. Bu, insanın akıllılık dâhil olmak üzere bütün insanî özelliklerinin kendisinden neşet ettiği bir niteliktir (*SA*, 14).[422] İnsanı hayvandan ayıran akıllılık değil, ahlaktır, zira insanınkinden aşağı da olsa hayvanın da aklı vardır.[423] Taha'ya göre bu durumda başlıca iki tür aklilik vardır, birisi ahlakî içerikten yoksun olan ve insan ve hayvanın paylaştığı aklilik, diğeri ahlakın rehberlik ettiği (*müsedded*) ve sadece insana has olan ve insanın mahiyetini oluşturan aklilik.[424]

Ancak modernistler, böyle bir ayrımı reddeder ve âlem hakkındaki modern düşünceyi harekete geçiren akıl biçimi olan soyut akıl üzerinde ısrar eder. Modernitenin ahlak okullarına ilişkin bir soruşturma (Sezgicilik, Doğacılık, Mutlakçılık,

Görecelilik, vs.) Taha'nın "fikrî karmaşa (*favdâ fikriyye*)" adını verdiği ve Batılı ahlak felsefesini vuran şeyi ortaya çıkarır. Her okul sadece aklî yöntemlerle kendi ahlak öğretisine ulaşmış olduğunu iddia eder, ancak bizzat bu birden fazla aklilik iddiası onların tutarsızlığının ikna edici delilidir. Tutarsızlık, aynı modern mekân ve zamanın ürünleri olarak, bu okulların çeşitli öğretileri ile birlikte hepsinin birden doğru olamayacağından ibaret değildir; bilakis onların bir bütün olarak da bir çelişkiler yığını olmalarıdır. Ancak çelişki ve tutarsızlık, bu modernistlerin kendi kabulü ve ısrarı nedeniyle, bizatihi akıldışılığın temelidir.[425] Bu ikilemden kaçınmak için, onların her birinin kendi aklilik biçiminin pek çok biçimden sadece biri olduğunu ve bu akliliklerin kesinlikle tüketici olmadığını kabul etmesi, kendisinin değerlendirmediği başka-dünya-yı- aklileştirme biçimlerinin var olma imkânını açık tutması gerekir (*SA*, 16).

Modern Batı ahlak felsefesine yönelik genel eleştirilerin bir listesini -ki özellikle Kant'ın eserlerine yoğunlaşır- topladıktan sonra (*SA*, 15-25), Taha iki temel mülahaza üzerinde ısrar eder. Birinci olarak, modernite kendi projelerinin yıkıcı etkilerini bertaraf etmek için "yüzeysel bir ahlak (*ahlâkiy-yâtü's-sath*)" ortaya koymuştur (*SA*, 145). Bir başka deyişle, bu ahlak, dünya üzerindeki modern işlemlerin doğrudan sonucu olmakla kalmayıp, aynı zamanda modernitenin kendi anlayış ve mantığının, kendisinin yaratmış olduğu problemlere çözümler bulmada ortaya çıkan bir tezahürüdür. "Modernite, modernitenin gerçekliklerini ve fenomenlerini yöneten değer ve anlamlarla aynı cinsten olmadıkça değerler ve anlamlar yaratamaz."[426] Ve çözümler, probleme ilk başta sebep olan aynı yapıdan oluşturulursa, bu durumda çözümlerin uzaklaştırmaya veya düzeltmeye çalıştığı zarar, çözümlerin kendisinde yer alır -aslında o çözümleri istila eder-. Modernitenin problemlerine yönelik hakiki ve gerçek bir çözüm bu yüzden modernitenin kendisinin yapılarından kaynaklana-

maz. Bu çözümlerin hem modernitenin dışından olması hem de modernitenin gücünün ve yetersiz çözümlerinin yerine geçebilecek üstün bir güce sahip olması gerekir. Önerilen çözümlerin daha önceden gelmiş olanlardan daha derine inmesi ve "hayatın derinliklerine ve insanî benliğin en derin boyutlarına dalması gerekir" (*SA*, 26, 145-146).

İkinci mülahaza, ki önceki mülahazadan kaynaklanır, şu merkezî fikirdir: Modern projeye yönelik çözümlerin, modernitenin başka aklilik biçimlerini sürüp uzaklaştırdıktan sonra geliştirip benimsediği soyut aklilik biçimlerinin dışında yer alan aklilik biçimlerinde kaynaklarını bulması gerekir. Başkalarının kendi biçimlerini benimsemeye hak sahibi oldukları kadar Müslümanların da savunmaya hak sahibi oldukları böyle bir biçim, desteklenmiş akliliktir. Bu aklilik biçimi, din olmadan ahlakî hayat olmaz ve ahlak olmadan din olmaz temel önermesinde ısrar eder. Sayısız pek çok bağlamda olduğu gibi bu bağlamda da, Taha en açık, ancak kabul edilmemiş şu iddiayı dile getirir: Araplar da dâhil olmak üzere, modernistler, dinî olmayan (seküler) şey aracılığıyla dinî olanı eleştirme hakkını kendilerinde görüyorlarsa, muhatabın da seküler veya din karşıtı olanı dinî olan aracılığıyla eleştirme hakkına sahiptir. "Onlar seküler modern olan ile İslam ahlakını eleştirmeye izin veriyorlarsa, bu takdirde başkalarının da seküler modern olanı İslam ahlakı ile eleştirmesine niçin izin verilmesin?" (*SA*, 26) Dinî olanın modernist ve liberal eğilimler içine liberal olmayan şekilde hapsedilmesinden filozofumuzun sürekli şikâyet ettiğini vurgulamaya gerek yoktur.

II

Modern akılcılık sıkışmış ve zorda olsa da, özerk dinî tutumlar aracılığıyla güçlü bir sekülerizm eleştirisini engellemekle kalmamış, din ile ahlak arasındaki ilişkiyi bütün kapsamıyla ele almayı başaramamıştır. Bir yandan soyut akliliğin darlığına, diğer yandan desteklenmiş akliliğin genişliğine ve

kapsayıcılığına ışık tutacak olan, bu ilişkiye dair bir incelemedir. Sadece kendisi dini ciddiye alabilecek olan desteklenmiş akıl, bu ilişkiyi ikisi arasındaki karmaşık tarihsel, psikolojik, toplumsal, mantıksal, epistemolojik ve ontolojik bağlantılar da dâhil olmak üzere farklı açılardan görür (*SA*, 30). Bütün bu bağlantılarda modern Batılı filozofların ilgisini çeken şey, bu ikisinden (din ve ahlaktan) hangisinin diğerini yönlendirdiği veya kontrol ettiği, hangisinin hangisinden kaynaklandığı, yani dinin mi ahlakın dayandığı temelleri oluşturduğu, yoksa ahlakın mı dinin temellerini oluşturduğu gibi sorulardır.[427] Ya da acaba din ve ahlak birbirinden ayrı mıdır, birbirinden kaynaklanmayan ve birbirini desteklemeyen bağımsız alanlar olarak mı vardırlar? Böylece "filozoflar" bu ilişkide üç muhtemel biçim incelemişlerdir: Ahlakın dine tâbi kılınması, dinin ahlaka tâbi kılınması ve ikisinin özde birbirinden bağımsız olması.

Erken ve orta dönem Hıristiyanlık'ta Augustine ve Aquinas gibi önemli şahsiyetler tarafından savunulan birinci ilişki biçimi en azından kabaca Taha'nın tutumuyla uyumludur. Onun bu bağlamdaki itirazları, farklı gerekçelerle ahlakın dine tâbi oluşunu inkâr eden kimselere yöneliktir. Bu gerekçelerin başlıcası sözde Euthyphron İkilemi tartışmasına giriştir.[428] Taha cevabını, sadece soyut akıl biçiminin bu ikilemi gerçek bir felsefî problem olarak gördüğü şeklindeki genel iddia ile sınırlandırır (*SA*, 35) ve çabucak ikinci ilişki din-ahlak ilişkisi biçimine, yani dini ahlaka indirgeyen biçime saldırıya geçer.

Onun buradaki başlıca hedefi Kant'tır. Kant'ın yasamacı irade ve Kategorik Emir kavramlarını Hıristiyan öğretisinin sekülerleştirilmiş biçimleri olarak görüp bir kenara atar ve bunu yaparken haklıdır. Böylesi itirazlar şimdiye kadar tanıdıktır ve G. E. M. Anscombe gibi filozoflar tarafından güçlü şekillerde yapılmıştır. Anscombe'ya göre, Kant'ın vazife / ödev kavramı bir Hıristiyan ihlalinden, dindar Avrupa'dan kalmış bir artıktan biraz fazlasıdır; Kant'ın geri dönüştürülmüş Kategorik Emir kavramı da el altından Aydınlanma

aklı kisvesi giymesine izin verilmiş bir kavramdır.[429] Taha'ya göre, Kant'ın yöntemi bir insanileştirme süreci aracılığıyla dini bastırmak için dini kullanmaktır. İnsanileştirme süreci bir şeyi başka bir şeyin yerine geçirme ve benzetme iki unsurundan oluşur. Kant akıl kavramını iman kavramının yerine, insanî irade kavramını ilahî irade kavramının yerine, Kategorik Emir'i ilahî emrin yerine, insanî kendi yasasını koyan iradeyi ilahî olarak vazedilmiş yasanın yerine ve Gayeler Krallığı'nı Cennet'in yerine koymuştur.

Kant'ın çalışmasında, dinin benzetme yoluyla bastırılması dinî kavramlar yerine seküler karşılıklar getirme şeklini almıştır. Ahlakın kaynağı olarak saf akıl benzetme yoluyla vahyedilmiş dinden alınmış, böylece insanlar özerk failler olarak kendileri için yasa yapabileceklerdir. Yine nasıl ki "ilahî yasama" bütün insanlığı yönetecek yasalar yapmayı amaçlarsa, insanî yasama da evrensel olmayı amaçlar (*SA*, 39-40). "Kant'ın seküler ahlak teorisini dinî temeller üzerine inşa ettiğinde, bir unsurun yerine başkasını ikame etmek suretiyle, bu temelleri manipüle ettiği, böylece insanın [yasama noktasında] Tanrı'yı yerinden ettiğinde, böylelikle onun insanın kurallarını Tanrı'nın kurallarına benzettiğinde şüphe yoktur." (*SA*, 40) İkisi arasındaki tek fark insanın artık nihaî otorite kaynağı olarak ikame edilmiş olmasıdır. Bu kabul edilirse, Kant'ın ahlakın dini kendine tâbi kıldığı iddiasının geçersiz olduğu sonucu çıkar. Yine seküler ahlakın dinî ahlakın kisve değiştirmiş (*mütenekkir*) hâlinden ibaret olduğu ve ahlakın dini kendine tâbi kıldığı önermesini çürüttüğü ortaya çıkar.[430]

Üçüncü ahlak-din ilişkisi biçimi ikisinin özerk ve birbirinden ayrı olduğudur. Ayrılık iddiası, başlangıçta Hume tarafından öne sürülen merkezî felsefî öğretiden kaynaklanır. Bu öğreti, olgu ve değerin ayrı mantıksal önermeler olduğunu ve değerin olgudan çıkarılamayacağını öne sürer. Bu öğretinin etkisi, Batılı uygulamada, ahlaka özerk bir alan açmak, böylece onu (özellikle G. E. Moore'un sisteminde) doğacı bilgi alanlarından

tamamen izole etmek olmuştur. Konu hakkındaki meşhur pasajında,[431] Hume aşkın alanlara ait önermeler ile insanlara ait önermeler arasında ayrım yapar ki bu, dinî meseleleri, dinin ahlakî hükümlerle artık ilişkili olmadığı insanî dünyanın başka işlerinden ayırmayı hedefleyen bir hamledir. Bir önermenin aşkın şeylerden bahsetmesi bir şey, duyusal bilgiyi ifade etmesi başka bir şeydir. Duyusal bilgi aşkın şeylerden, aşkın şeylerin duyusal bilgiden bahsettiğinden daha fazla bahsetmez. Bu ikisi sadece ayrı değildir; bilakis dinî önermelerin ahlakî bilgiye temel sağladığı bir an var olamaz.

Taha'ya göre, modernitenin din ve sekülerizm hakkındaki düşüncesine nispetle merkezî hâle gelmiş Hume'un çıkarımlarına yapılabilecek birçok itiraz vardır.[432] Birinci olarak, dinî-ahlakî ayrımı çarpıtılmış ve oldukça dar bir "din" anlayışına dayanır, zira (1) bu anlayış dini bir dizi haberî hükme dayanan teori konumuna indirger ve (2) dinî hükümleri, insanın eşyanın tabii sebeplerini kavrayamadığı için dünyadaki tecrübesini ifade etmek maksadıyla formüle ettiği salt varsayımlara indirger. Ancak bu başarısızlık Hume'un ve benzerlerinin dinin daha ziyade toplumsal yapılara ve yarı-kurumsal müesseselere benzediğini (*eşbehu bi'l-müessese*) anlayamamasından kaynaklanmaktadır. Din, haberî hükümler olmanın yanı sıra, davranışı, ameli ve dünyada yaşamanın belli biçimlerini tanımlayan bir dizi kural ve normdur, çünkü bunlar somut ve özel ihtiyaçları karşılar. Bunlar toplumsal ve dünyevî varlıklar arasındaki ilişkileri tanımlar, birinci olarak ve en başta faydayı kazanmak ve zarardan kaçınmak ihtiyacıyla ilgilenir. Ve deontolojik önermeler / vazife ahlakı önermeleri ve önermesel emirler zorunlu olarak ahlakî bir tabiata sahip olduklarından, bu önermelerin kavramsal olarak formüle ettiği din haberî olduğu nispette ahlakidir (*SA*, 44).

Ayrıca ahlak, dinî haberî önermeleri kendine tâbi kılar, şu anlamda ki dinî önermelerin etkileri, deontolojik ve vazife uyandıran etkiler olabilir ki bu da edimi gerektiren önerme-

sel emirler demektir; bu edim, bir eylemi yapmak ya da terk etmek olabilir. Bir başka deyişle, uygun ve en önemli olan şey her zaman haberî önermenin zahir anlamı değil, *edim değeridir*. "Tanrı bana şunu yapmamı emrediyor" önermesinde, asıl olan Tanrı'nın emretmiş olması değildir, çünkü uygunluk hakikat-değer doğrulaması testi ile sınırlı değildir. Mümin / inanan için haberî değer en iyi ihtimalle ikincil önemdedir, çünkü haberî değer onun için ne epistemolojik ne de ontolojik bir önermedir: Önermenin doğruluğu veya yanlışlığı meselesi ya da bu önermenin kaynağı olarak failin varlığı ve yokluğu meselesi söz konusu değildir. Taha'ya göre bilakis, önermenin özünde bulunan emir -şunu yap veya yapma emri- dönüşlü olarak alınır, emir bir ikinci-şahıs emrinden bir birinci-şahıs vazife duygusuna dönüştürülür. Böylece, "Tanrı benim şunu yapmamı emrediyor" emri, inananın zihninde "Şunu yapmalıyım"a dönüşür. Önerme kendinde kendini haberîden amele, birinci sınıf bir ahlakî anlama sahip bir amele dönüştürme içkin gücüne sahiptir. Bu da demek oluyor ki bu önerme tipi emir ile emri yerine getirme arasında zorunlu bir ilişki kurar (*'alâka darûriyye*). Ancak önerme sadece haberî anlamda alınırsa, bu ilişki sadece muhtemel olur ve açıkçası mantıksal birliktelik gerektirmez (*SA*, 45).

Dolayısıyla "Tanrı benim şunu yapmamı emrediyor" ifadesi "Tanrı benim şunu yapmamı zorunlu kılıyor" ifadesinde var olan aynı anlama sahiptir. İki önerme arasında ne bir ara çıkarım evresi, ne de bir orta terim vardır. Birini söylemek, diğerini söylemekle aynıdır ya da en iyi ihtimalle diğerinin tefsirini veya açıklamasını gerektirir. Böylesi önermelerin dilsel ve kavramsal alanını anlamada mevcut olan öznellik Hume'un Yasa'sını keyfî kılmakla kalmaz, kapsayıcılığını da yetersiz kılar, zira dilsel yapıların bütün içeriklerini açıklamaz.

İkinci olarak, Hume din ve ahlakı birbirinden ayırırken ve ahlakın değerlerini, bir kişinin karakterini veya eylemini izleyen izleyicilerin ahlakî hislerinden ve onaylama ve onaylamama

duygularından -örneğin, saygı, övme ve yerme duygularından- aldığını iddia ederken de hatalıdır. Hume, ahlakî duygu-akıl ayrımı yapmış ve aklın, tutkunun kölesi olduğunu, iradeyi harekete geçiremeyeceğini ve ahlakın kaynağı olamayacağını iddia etmiştir.[433]

Ancak Hume'un ahlakî duygu kavramı dinî anlayışlarda paralellikler bulur (*SA*, 45-46). İslam'daki fıtrat kavramı, örneğin, Hume'un ahlakî duygu kavramından pek farklı değildir. Bu gelenekte fıtrat insanın doğuştan sahip olduğu ahlakî duygu anlamına gelir. Bu, eğitimle beslenen, geliştirilebilir bir nitelik değil, bilakis doğal olarak kökleşmiş bir içgüdüdür. Bu içgüdü dünyadaki teorik ve pratik meseleleri değerlendirme gücüne sahiptir.[434] Bu yüzden iki ihtimalden biri doğru olmalıdır: Ya Hume bu kavramı bilerek veya bilmeyerek dinî gelenekten ödünç almıştır. Bilinçli ve kasıtlı bir ödünç alım muhtemeldir, zira Hume felsefî bir mesele olarak dinle çok alakadardır ve aslında dine dair şöylesi güzel eserler kaleme almıştır: *Dialogues Concerning Natural Religion* (Doğal Dine Dair Diyaloglar) ve *The Natural History of Religion* (Dinin Doğal Tarihi). Onun "ahlakî duygu" fikri görünüşe göre onun için deneycilik lehine aşkıncılıktan bir kaçış yoludur ki Avrupa'da Aydınlanma adıyla yürüyen genel sekülerleştirme hareketiyle uyumludur. Diğer yandan, Hume kendi çağında din hakkında yazılmış eserlerden dolaylı olarak etkilenmiş olabilir. Bunlar, Hobbes'un ve Bernard Mandeville'de en meşhur şekilde gösterildiği gibi, bencil çıkarların ve benlik sevgisinin insan davranışını harekete geçirdiğini iddia eden felsefî girişimlere tepki gösteren eserlerdir.[435] Taha Hume'un A.A. C. Shaftesburry'nin, Joseph Butler ve Francis Hutcheson'ın eserlerine aşina olduğunu ve bunları "ahlakî duygu filozofları" olarak isimlendirdiğini hatırlatır (*SA*, 47). Örneğin Butler'la ilgili olarak, Hume onun eserlerini okumuş ve hayranlığını dile getirmiştir. Dolayısıyla Butler'ın ortaya koyduğu ahlakî duygu kavramından dolaylı olarak etkilenmesi muhtemeldir.

Şu hâlde etkilenmenin ya da ödünç almanın hem esası hem de araçları Hume'un sekülerleştirilmiş kavramının dinî kökenlerini teyit eder. (*SA*, 47)

Üçüncüsü, haberî önermeler ahlakî değerden ayrıştırılamaz ve soyutlanamaz. Çünkü birinci olarak konu hakkında konuşan düşünürler arasında bir ittifak yoktur. İkinci olarak, ayrım veya ayrımın yokluğu bizim dünya görüşümüze, varsayımlarımıza ve yöntemimize bağlıdır. Farklı aklilik ve nesnellik anlayışları meseleye ilişkin farklı görüşlere götürür, olgu-değer ayrımının çizgilerini silikleştirir. Dahası, bir olgu olan şeye ilişkin tasvirci dilimiz ve anlatımız, hayat şartlarına göre gruplar ve bireyler arasında çeşitlilik arz eder, öyle ki sadece eşyayı belli bir görüş biçimi sonuçları belirler, ancak bunlar *zaten* ulaşmaya çalıştığımız sonuçlardır (*SA*, 48).

Genel çizgileri itbarıyla Taha'nın olgu-değer ayrımının özneliği hakkındaki iddiası Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre'ın konu hakkındaki Aydınlanma söylemine yönelik eleştirileri ile örtüşür. Bu, onlara göre metaetik statüsü kazanmış bir söylemdir. Bu ayrım "zamansız bir hakikat değildir... Ancak belirli ahlakî bakışlar içinde bir anlam ifade eder."[436] Modernitedeki başka pek çok şey gibi, bu ayrım da "saldırgan bir tavırla, belli bir bakışın çıkarına olacak şekilde söylemin kurallarını belirlemek ve rakip görüşleri tutarsızlığa zorlamak"[437] için tasarlanmış bir tür zamansız ve evrensel hakikat yapılmıştır. Taha gibi, iki filozof da olgu-değer ayrımının zorunlu değil mümkün, bağlamsal yapıya sahip olduğunu savunmuş ve bu ayrımın ilk planda tamamen yanlış olma ihtimalini iddia ettikleri gibi, -bu ayrımın bir ölçüde geçerli olduğunu kabul etsek dahi- "bu ayrımın geçersiz saydığı düşünme biçimlerinden vazgeçebilecek"[438] bir ahlakî düşüncenin olmadığını da iddia ederler. Aslında bu, Taha'nın da ısrarla belirttiği gibi, bu ayrımı sürdürdükçe modernitenin dünya görüşünde ahlakî düşüncenin ve ahlakî değerler ve mülahazalar belirlemenin imkânsız olduğunu söylemeye varır. Bir başka bariz şekilde

savunulabilir "görüş" dindeki haberî önermeleri, tamamen değerden oluşmuş olarak değilse, olgu ve değeri bütünüyle birleştirebilir olarak görmektir (*SA*, 50).

Olgu-değer ayrımında olduğu gibi, dindeki haberî önermelerin de amacı bir yüklemin bir özneyle ilişkisini tasdik veya reddetmekten ziyade, verilen bilgi *aracılığıyla* düşünmeye sevk etmektir. Bir başka deyişle, önermeler çoğunlukla belirli bir şey hakkında ifadeler oluşturmazlar, bilakis önermelerde *içerilen* benzer konu ve temalar hakkında bilgi verirler. Bu önermelerde önemli olan olgusal içerikleri değil, içerdikleri işaretsel güçtür. Bu güç aynı zamanda önermenin sahibinin amacını da taşır. Burada ifadelere dair formel mantıksal analiz başarısız olur, çünkü önermenin sahibinin konumu, gücü ve karizması içeriğin kavrayıcı gücünün önem ve boyutunu belirler. Aslında, önermelerin anlamı önemli ölçüde, sahiplerine "delalet" veya "işaret" etme güçlerinde bulunur, çünkü önerme sahibine ne kadar çok "işaret" ederse, o önermenin dilinin amacı ve dolayısıyla içeriğinin gücü veya zayıflığı da o kadar açık olur (*SA*, 49).

Dinî önermelerin bilim ve teorik bilginin testlerine yatkın olduğunu düşünmek dar bir düşünce şeklidir, zira din asla insanlara gerçekliği nasıl hesaplayacaklarını ve ölçeceklerini, nasıl araştıracaklarını ve çeşitli doğruluk testlerine tâbi tutacaklarını öğretmeyi amaçlamaz. Dinî önermelerin başlıca işlevi insanlara bilimi, bilimsel araçları ve yöntemleri ve âlemi araştırma yollarını kullanmada kılavuzluk yapmasıdır. Bilim ve bilimin araç ve yöntemleri ucu açık alanlardır ve mümkün olan her davranış biçimine yatkındır. Bizzat aynı bilimsel yöntem, keşif veya icat çok farklı şekillerde, çok farklı, hatta zıt amaçlarda kullanılabilir. Taha bilimin yaratılmış olmaları bakımından yaratılmışların ihtişamını keşfetmek için karmaşık yüksekliklere ulaşabileceğini (amacı tamamen ahlakî dokudan oluşmuş bir proje) veya bütün insanları ve yeryüzünü yok etmek için daha yükseklere çıkabileceğini, bu iki ihtimalin

modern öncesi İslam bilimi ile modern bilim arasındaki farkı yansıttığını kolaylıkla iddia edebilirdi. Bilim kendisinin belli şekilde kullanılmasını emreden bir içeriği sahip değildir. Bizzat aynı bilim iyi de olabilir, kötü de; bilimsel ve teorik bilgiyi yönlendiren, değer yüklü dinî temeldir. Bu, hayatta mümkün olan en mükemmel iyiye ulaşmak hakkındadır *(SA*, 49).

Taha'nın düşüncesini değişikliğe tâbi tutarak, bilimin dikkate değer bir kısmının genelleştirmeye izin verdiğini iddia edebiliriz -yani, aynı bilimin farklı, hatta zıt amaçlar için kullanılabilir- ancak bütün bilimler onun kategorik önermesine meşru biçimde dâhil edilemez. Bilimin çoğu belirgin şekilde pratik ve teorik ahlakla ilgisiz bir bakış açısından anlaşılır. Belli bilimlerin ve bilgi alanlarının varlık gayesinin yapısal ve mantıksal olarak, yasallaştırılmış yıkım, yağma ve şiddet kavramlarına -ki hepsi de küresel ve yaygın bir sömürgecilik düşüncesine tâbidir- yüklendiği özellikle iddia edilebilir. *Restating Orientalism* (*Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, Ketebe Yayınları, 2020) adlı eserimde öne sürdüğüm gibi, bir dizi akademik disiplin benim orada "yapısal soykırım" dediğim şeye dâhil edilmiştir; bu, onun sıradan, ama zoraki mukabilini aşan bir kavramdır. Öğretici astrofizik / uzay fiziği alanından da bahsedilebilir. Bu, "genetik bir bilim"[439] olarak, modern akademiyanın bütün diğer alanlarının yapılarını kopyalar ve tekrar eder. Öğreticidir, zira bu alanın, diğer alanlar arasında, modern öncesi İslam'da güçlü bir karşılığı ve eşdeğerlisi vardır (genelde astronomi olarak isimlendirilir). Orada astrofizik, akıllı bir teistik tasarım olarak evrenin sırlarını keşfetmeyi amaçlayan bir kozmoloji içinde *bilimsel olarak* geliştirilmiştir. Oysa modern astrofizik bir sömürgeleştirme mantığıyla yapılandırılmıştır. Bu, "âlemi ona hâkim olma ve hükmetme arzusuyla anlamaya çalışan bir mantıktır."[440] Modern astrofiziğin arzularından birisinin yeryüzüne benzeyen, yaşanabilir ve dolayısıyla sömürülebilir bir gezegen keşfetmek olması küçük bir detay değildir.[441] Dolayısıyla bu projenin kavramsal

yapısı, temel modern araçsalcılık dogması üzerinde işler. Bu, iç katmanlarında yeryüzünün, kapitalizm ve tüketimcilik modern teolojisindeki geri kalan her şey gibi, kullanılıp atılabilir olduğu varsayımını gizleyen bir projedir.

III

Taha'nın eleştirisi, Batılı moderniteyle ve Aydınlanma ruhunu problemli uygulamasıyla sınırlı değildir. Eleştiri modern öncesi İslam düşünce tarihine uzanmaktadır. Taha, Eş'arîlik ve Mu'tezile kelam okullarını Yunan kategorilerine çok kolay teslim olmakla eleştirir ve onların *Makâsıdü'ş-Şerî'a* düzenlemesini, yani şeriatın evrensel hedef ve gayelerine ilişkin düzenlemelerini reddeder. Bu ekolleri izleyen Müslüman kelamcı ve fakihlerin ahlakı "din"e nispetle ikincil bir konuma indirgediği, bunun yerine maddî çıkarları ahlakî mülahazalara üstün tuttukları söylenmektedir. Ancak insanî işler arasında ahlakî işler kadar insanın insanîliğine delalet eden bir şey mi vardır? ... Din ve ahlak, bir ve aynıdır; ahlaksız din olmaz, dinsiz ahlak olmaz." (*SA*, 52)

Ancak bu iddianın doğru şekilde anlaşılması için, "din ve ahlak hakkındaki belli yaygın inançlarımızdan kendimizi kurtarmamız gerekir." (*SA*, 52) Birinci inanç, her dinin düzenli bir ritüel edimi / ibadet ifası (*edâü'ş-şe'âir*) gerektirdiğidir; ancak bunların kendi kendileri için zorunlu olduğunu söylemek, dinin gerçek anlam ve gayelerini yanlış anlamaktır. Ritüellerin etkileri, ruhu daha iyi bir varoluş hâline dönüştürmektir. Bu, ruhun sağlığı için bir ahlak teknolojisi geliştirmektir. Bir başka deyişle ritüelde önemli olan, bilfiil edimin kendisi değil etki ve sonuçlarıdır; bu etki ve sonuçlar gizli veya açık olabilir, ruhta yer alabilir ya da kendilerini ibadet fiilleri olarak dışavurabilir.[442] Dolayısıyla edim daha yüksek bir amaca ulaştıran araçtır ve ancak o amaç sayesinde anlaşılabilir. Şu hâlde ritüelin en yüksek gayesi ahlakı geliştirmektir. Bu süreçte her ritüel ahlakî bir değerle yakından bağlantılıdır ve onu tamamen

destekler. Bunun gereği şudur: İşleri / ibadetleri yapmanın derece ve kalitesi arttıkça, ahlakî değer daha sağlam kökleşir.

İkincisi, ahlakın tamamlayıcı veya fazladan bir nitelik olduğu şeklindeki yanlış anlayıştır. Bu anlayışa göre ahlak, bir vatandaş olarak bireyin kimliğine iliştirilmiş bir niteliktir. Taha burada, modern bireyin ahlakî yapısını devletin oluşturmadığını, zira devletin onu "iyi" yapmaya çalışmadığını söyleyen Iris Murdoch ile hemfikir görünmektedir.[443] Ancak Taha dikkate değer nispette daha ileri gitmektedir: Ahlak, ne tamamlayıcı bir niteliktir, ne de bir lükstür, bilakis *insan olarak öznenin bizatihi yapısına nispetle vazgeçilmezdir*; ahlak, hatırlayalım, insanlığın mahiyetinin kurucu unsurudur, hem insanın ve aynı zamanda insanlığın kimliğini tanımlar. "İnsanın varlığı ahlaktan önce değil, onunla beraberdir."[444] (*SA*, 54) Kesin olarak diyebiliriz ki bu asıl ilke düşünürümüzün en ısrarcı / sürekli ve temel tezidir ve onun insanlığın özü akıllılık değil, ahlaklılıktır tezi ile uyumludur. Geç modernitede, bu açıkçası yeni bir felsefî konumdur ve Taha bunun tamamen farkındadır.

Bertaraf edilmesi gereken üçüncü inanç, ki ikincisinden sudûr eder, ahlakın belli erdemlerden oluştuğu şeklindeki inançtır. Örneğin, Platon'dan itibaren uzanıp gelen ve iffet, şecaat, hikmet ve adaleti erdemin kurucu unsurları olarak gören uzun bir gelenek vardır. Bunlar, bazı düşünürlerin yanlış şekilde kapsayıcı ve evrensel saydığı niteliklerdir. Ancak erdemi ve ahlakı belli nitelik ve özelliklerle bizzat sınırlandırmak (*mebdeü'l-hasr*) kusurludur. Birincisi, ahlak insanî eylemlerle eşit uzanımlı ve kapsamlıdır, çünkü sayılabilecek her eyleme karşılık bir ahlakî değer vardır. Bu eylemler sayıp bitip tükenmez olduğuna göre, onlara karşılık gelen ahlakî değerler de öyledir. Onları saymak veya nicelleştirmek anlamsızdır. İkincisi, bizzat aynı ahlakî eylemden farklı seviyelerde vazgeçilebilir ve her seviyeye farklı bir anlam verilebilir.[445] Üçüncüsü, sayılabilir bir nicelik olmaktan uzak olan ahlak, "sınırsızlığın" anlamını kavramanın yoludur, çünkü insanî eylemler hakikaten

sonsuzdur ve her eylem, sayısız anlam ve yoğunluk seviyesinde hareket eder. Bir başka deyişle, ahlakî davranış ve ahlakî eğitimin üzerinde bir kapak ve mühür yoktur, çünkü bu *çabalar* tanımlanamaz ve belirlenemez bir oranda derinlik ve büyüklük kazanır. Dördüncüsü, insanî eylemin makullüğü, kendinde (*min zâtihâ*) makullüğe sahip olduğu ölçüde görülebilir veya yargılanabilir. Ancak insanî eylemler dünyada olmak sayesinde, yani dünyada var olan bütün varlıkların onların üzerinde bulunduğu etkiler sayesinde, makullüğe sahip oldukları ölçüde de değerlendirilebilirler. Bir eylem bir kez ikinci bakış açısından -ki Taha ona *ma'kûliyye tekâmüliyye* (tamamlayıcı akledilirlik) adını verir- görülürse, artık nicelleştirilemez ve sınıflandırılamaz. Kesin biçimde bu *ma'kûliyye*'ye / akledilebilirliğe ait olan dinî ritüeller sınırsızlığa giden bir yolu temsil ederler, çünkü onların ruhtaki işleyişlerinin ne dibi, ne tavanı ne de bilinebilir bir büyüklüğü vardır. "Bu yüzden, sürekli edim sayesinde ritüellerde [amelde, şeklinde okuyalım] sınırsızlığa ulaşmak, sınırsızlığı sonsuz olan Yasa-Koyucuları'nı anlamaya ulaşmaktır." (*SA*, 56)

Şurası açıktır ki Batı'nın ritüelin anlam ve önemini azaltmasına yönelik bir eleştiri sadece daha kapsayıcı bir teoriye yönelik bir adım olabilir. Bu, "ritüel"i ve dinî amelleri; konuşma ile eylem, teori ile pratik arasındaki ilişki bağlamına yerleştiren bir teoridir. İşte tam da bu bağlamda Taha kaynakları İslam geleneğinde yüzlerce yıllık söylem ve pratik geçmişi olan güçlü bir eleştiri yöneltir. Ancak onun eleştirisinin yoğunluk kazanmasının sebebi İslam'ın tarihsel geleneğinin tekrarından ibaret olmaması, bilakis sömürgeci modernitenin ellerinde büyük yıkıma uğramış bir mirası "diriltme" çabası olmasıdır. Bilakis bu eleştiri, fikrî olarak savunmacı olmaktan ziyade saldırgandır. Amacı belli modern pratikleri çürütmek olduğu kadar neredeyse unutulmuş bir geleneği yeniden şekillendirmektir.

IV

Batı modernitesinin ve artık genel olarak modernitenin belirgin bir özelliği "konuşma / söz medeniyeti (*hadâratü'l-kavl*) olmasıdır[446] ve bu, bir "amel medeniyetinin (*hadâratü'l-'amel*) tam karşısında yer alır. Söz medeniyetinde sözcükler, konuşma ve söylem ile fiiller, eylemler ve amel arasında temel bir boşluk vardır. Bu, sözün fiile hâkim olduğu ve onu ezdiği bir medeniyettir (*SA*, 59). Bu, filozofumuzun "bilgi seli" adını verdiği şeyde temessül eder. Bilgi selinde teknoloji, iletişim devrimi ve bilginin küreselleşmesi toplumsal ve siyasî hayatın bütün biçimlerine sızmıştır. Bu "sözlü artış"ın ahlakî yaşam biçimleri üzerindeki etkisi, özellikle ahlakın hayatın farklı alanlarından ayrılması ve soyutlanması ışığında, yıkıcı olagelmiştir. Böylesi başka daralmalar arasında, ahlak bireylerin özel hayatına indirgenmiştir. Bu, devletin hâkim gücü altında gittikçe hem çekilip büzülen hem de incelen bir alandır.

Ahlakın kapsamının gittikçe azalması, böylece, onu gelişme, esneklik ve genişlemeden mahrum bırakan bir kısıtlama sürecinin saldırısına maruz kalmıştır. Öznenin ahlakî oluşumları böylece "hukukî konuşma"nın lehine bir kenara atılmıştır, zira yasa -ya da yasanın gidimli uygulaması- artık toplumu düzenleyebilme ve topluma hizmet edebilme gücüne sahip yegâne araçlar olarak görülmektedir. Ancak "hukukî konuşma", "siyasî konuşma"nın sadece bir alt kategorisidir. Siyasî konuşma, ulusalcı "ruh"u belirleme ve yönetme meşru hakkına sahip olarak görülen (Taha adına Foucault'nun ifadesini kullanacak olursak) geniş ve yoğun bir gidimli oluşumdur. Ancak "şu iyi bilinmektedir ki bütün mümkün konuşmalar arasında, siyasî konuşma kadar ahlakî fiile karşıt ve zararlı bir konuşma yoktur." Bu, Taha'nın *Rûhu'd-Dîn*'de (Dinin Ruhu) ayrıntılı olarak ele alacağı bir iddiadır (bu kitabın Altıncı Bölüm'ün konusu). "Ahlakî fiil ruhu temizlerken ve bir insan olarak özneyi ahlaklılaştırırken, konuşma medeniyetinin ürünü olan siyasî konuşmanın tek meşgalesi güç sevgisi ve

hâkimiyet arayışı üretmektir." Böylece hem siyaset ve hukuk*tan*, hem de bu ikisi *tarafından* mamül bir ulusal özne, bir vatandaş üretilmiş olur (*SA*, 79).

Konuşma medeniyetini, iki paralel cephedeki eylemleri karakterize eder: bilgi ve teknik. Teknik mantıksal ve varlıksal olarak bilgiden önce olmasına rağmen, ikisi birbirini tamamlar ve birbirine bağımlıdır. Bunların ikisi de hayranlık konusu olmuştur (*iftitân*), öyle ki bilgi arayışı sadece teknik tarafından tanımlanmış ve sınırlandırılmıştır. Bu iki biçimin on yedinci yüzyıldan itibaren yaşadığı evrilme sürecinin zirvesi, mevcut bilgi biçimlerinde krizlere yol açan ve tekniğin hâkimiyetine teslim olan bir zirvedir. İkisi toplu etkilerinde büyük bir zarara sebep olmuştur (*SA*, 91).

Teknik, bilginin yaratılması ve biriktirilmesinde duyusal gözleme dayanan pratik bir yöntemdir. Deney, bulguları doğrular veya yanlışlar, bu bulgulardan doğru olduğu ispatlananlar bütün insanların benimsemesi ve kendisine göre yaşaması gereken evrensel yasalar konumuna yükseltilir. Bu yöntem aynı zamanda, çalışma konusunu yöneten yapısal biçimlerin ve nicel ilişkilerin türetilmesine dayanır. Böylece bu biçim ve ilişkiler, hisli ve hissiz varlıklar hakkında kesinliğe sahip olduğu iddia edilen daha ileri çıkarımlar verecek şekilde düzenlenirler. Bilimsel teknikler "ontolojik yoğunluk (*kesâfe vücûdiyye*)" meselesine hiç değilse bile pek az önem verir. Bu tabirle kastedilen, analiz konusu şey ile çevredeki varlıkların -yani o şeyi kuşatan ve ona hakiki ve tam anlamını kazandıran varlıkların- kapsam ve derinliği arasındaki dikey ve yatay ilişkidir. Dolayısıyla teknik, nesnelerini algılayan ve onları bu süreçlerin kavrayabileceği şekilde ve ölçüde tanımlayan bir süreçsel işlemdir.[447] Bu nicelleştirme ve hesaplama süreçlerinin dışında kalan her şey, değerlendirme dışında kalır. Bir başka deyişle onlar görmezden gelinir. İyi bilindiği üzere, süreçsel bir teknik araçsaldır ve nesnesini bir başka nesne için araca dönüştürür, o başka nesne de daha ileri bir araştırma ve bilgi

için araçsallaştırılır. Buna, âlemdeki şeylere yönelik biçimselci bir yaklaşım eşlik eder; bunda o şeylerin, değer olarak maddesine bakılmaz. Böylece o şeyler sadece süreçsel bir boyuta sahip nesnelere dönüştürülür (*SA*, 114).

Böylece süreçsel işlemler modern Batılı insanın hayatına hâkim olur ve ona iki tür güç kazandırır: imkânlar ve yetenekler (*imkânât* ve *temekkünât*). Süreçsel işlemin açtığı öncesiz bilgi ufukları, her şeyin mümkün olduğu inancına imkân vermiş ve hareket kazandırmıştır, buna karşılık bu bilginin pratik uygulaması bir başka yetenek ve hükmetme tavrının, bir başka eşi görülmemiş hâkimiyet duygusunun doğmasına imkân sağlamıştır. "İmkân (*imkân*) ile yetenek (*temekkün*) arasındaki fark, imkânın teori (veya düşünce, *nazar*) ile ilişkili olması, buna karşılık yeteneğin pratik ve uygulama (*'amel*) ile ilişkili olmasıdır. Ayrıca bu hâkimiyet sonsuz olmuştur, sabit bir hedefi ve sınırı yoktur. Ancak bu süreçsel, bilimsel teknik işlemden zuhur eden şöyle bir paradoks vardır: **Bu hâkimiyetin ulaşmaya çabaladığı en tam biçim, küllî-insanın kendisini -yani bir tür olarak insanı (*el-insânü'l-küll*)- mümkün kılmak, ama aynı zamanda, küllî-insana hâkim olmaktır!"** (*SA*, 115)

Bilimsel teknikten kaynaklanan bütüncül hâkimiyet, Batı medeniyetinde bir başka özellik, yani öngörü (*tenebbü*) özelliğini doğurmuştur. Buna karşılık öngörü, teorik imkân ve pratik yetenek alanları üzerindeki hâkimiyettir; Taha buna gelecek üzerinde hâkimiyet olarak da işaret etmiş olabilir.[449] Dolayısıyla, imkân ve yeteneğe dayanan öngörü fenomenine düzenleme akılcılığı adını verebiliriz. Bunda gerçeklik süreçsel olarak yapılandırılmış ve bilimsel bir düzenle (*nesak 'ilmî*) düzenlenmiştir. Bu yapı, bu medeniyete nispetle tamamlayıcı hâle gelmiş bir dizi niteliğe sebep olmuştur.

Taha burada hükmetme anlamını taşıyan bir dizi kavram arasında ince ayrımlar ortaya koymak için büyük bir vakit

harcar. Bu kavramlar şunlardır: *tahakküm* (hükmetme), *satve* (ezici güç) ve *batş* (sindirici güç). Filozof bu kavramları özel biçimlerde ve ince anlamlarda kullanır ki bu anlamlar, onların sözlük ve geleneksel anlamlarıyla karıştırılmamalıdır. Bütün bu kavramsal anlam inceliklerinde kaydedilmeye değer olan husus, hükmetmenin sadece dışarıya yönlendirilmiş olmaması, bilakis gücün kendini dayatan ve otomatik bir özelliği olmasıdır. Bu, insanın insan üzerindeki tahakkümü ve benliğin benliğe tahakkümüdür. "Bilimsel tekniğin düzenleyici akılcılığı, *imkân ve yetenek* kabiliyetlerinin geliştirilmesine dayanır... Bu yeteneklerin hepsi âlem üzerinde hâkimiyet arayışına matuftur." "İmkân", yapılabilecek olan yapılacaktır etkili mantığına dayanır; "tahakküm" ise âlemdeki her şey üzerinde efendiliktir, evrensel ve mutlak bir tahakkümdür (*SA*, 116-18, 131, 142).

Bu noktada, Taha'nın okuyucusu onun Batı medeniyetini bir konuşma medeniyeti olarak nitelendirmesini sorgulamaya başlar. Yukarıdaki paragrafın açıkça gösterdiği üzere, filozofumuz Avrupa'da eşi benzeri görülmemiş bir hâkimiyet duygusunun yükseldiğinin farkındadır. Bu duygu sadece Tanrı'nın öldüğünü değil, aynı zamanda insanın varlıklar arasında nihaî efendi tacını giydiğini de tasdik eder. Bu hâkimiyete yükseliş kuşkusuz pratik olduğu ve etkili bir şekilde *pratiğe* kök saldığı için, pratik ise kontrolle ve Scheler'in hâkimiyetin biricik biçimi olarak ifade ettiği şeyle yakından bağlantılı olduğu için,[450] Batı modernitesinin konuşmayla sınırlandırılması veya nitelendirilmesi -konuşma nitelendirmesi ne kadar geniş tutulursa tutulsun- mümkün değildir. Batı medeniyetinin övülecek bir yönü varsa, o da *yapılabilecek her şeyi yapma* eğilimli olmasıdır. Bu, gördüğümüz gibi, Taha'nın da kabul ettiği bir şeydir. Ancak bu durum, bu medeniyeti konuşma medeniyeti olarak nitelendirmeye engel değildir ve engel olamaz. Hakikaten Taha'nın bu niteliğe ve modernitedeki tezahürüne dair söylediği her şey bana göre doğrudur. Ancak bu medeniyetin

mutlak ve kesin şekilde konuşma medeniyeti olarak nitelendirilmesi hem taraflı hem de yanıltıcı görünmektedir. Aslında "konuşma" yönünün eşyanın pratik yanına nispetle biraz ikincil olduğu söylenebilir, her ne kadar "konuşma" dikkate değer şekilde edimsel olduğu için "pratiği" ve "eylem"i mümkün kılmada şüphesiz hayatî bir rol oynamış olsa da.[451]

Dahası Taha ile beraber, "konuşma"nın Batı kültüründe ahlakdışı değeri, soyut aklın ve zorba / tahakkümcü felsefe geleneğinin -ki "konuşma medeniyeti"nde iki başlıca unsurdur- desteğiyle yeni bir ahlak biçimine dönüştürdüğü de söylenebilir.[452] Bu tam da René Guénon'un "Batı medeniyeti"ni "Doğu Medeniyeti"ne kıyasla kategorize etmeye çalışırken kastettiği şeydir. Ancak Guénon Batı medeniyetini bir ahlakçılık (*moralism*) medeniyeti olarak tasvir ederken daha isabetlidir, zira ahlakçılık gerçek ahlaklılık ve ahlak biçimlerine açıkça karşıttır, çünkü ahlaklılık ve ahlak yüksek ilkelerin bağlayıcılığını kabul eder.

Batı medeniyetinin tam bir eylem medeniyeti olduğu şüphe götürmez bir hakikattir; eylemlerinin etkilerinin yıkıcı ve hatta ahlaksız olduğu ise daha da açık ve kesindir. Bütün bunların "konuşma" ile meşrulaştırıldığı ve aklileştirildiği ise her medeniyet anlayışına nispetle merkezîdir, ancak bu konuşma daha keskin ve güçlü yol olan pratiğin *sonucudur ve dolayısıyla ontolojik olarak ondan sonradır*. Çünkü Taha'nın yaptığı gibi Avrupa'nın "Yapılabilir olan yapılmalıdır" aslî görüşünün -sömürgecilik biçimleri de dâhil olmak üzere- modern projeye nispetle tamamlayıcı ve vazgeçilmez olduğunu kabul edersek, bu takdirde bu "yapma" bu projenin temelidir, her ne kadar "konuşma" bu "yapma" ile diyalektik ve edimsel olarak ilişkilendirilse de.

Hatta biraz daha ileri giderek, konuşmanın ve Logos'un bir unsuru olan soyut aklın bu pratiğin ne teorik temeli ne de sebebi olduğu, bilakis tersi bir durum söz konusu olduğu

hususunda ısrarcı olabilir. Bir başka deyişle, J. S. Mill'den önce değilse ondan itibaren liberal geleneğin söyleminde en açık şekilde görülen "konuşma", Arendt'in Hobbes örneğinde diğer türlü zorba olan bir pratiğin fikrî olarak yüceltilmesi adını verdiği kisveye büründürme önemli işlevine sahip olmuştur.[453]

Bununla beraber, "konuşma medeniyeti" Taha'nın genel düşünce sisteminde iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, Batı medeniyetinin kendisinin uygulamadığı idealleri vaaz ettiği veya fikirlerin ("konuşma"nın) ne kadar yüce ve iyi niyetli de olsa, bir pratik mantığı aracılığıyla ilan edilen veya çıkarsanan asıl amaçlarından farklı veya onlara ters sonuçlarla zirveye ulaşmasıdır. Bu, Taha'nın şimdiye kadar söylediklerinin çoğu ile uyumludur. İnsanı kölelikten kurtarma adına, Avrupa modernitesi gezegenin her yerinde insanları bilakis köleleştirmiş ve çok zaman yok etmiş, insanın fiziksel şartlarını iyileştirmeyi amaçlayan teknik de kendi yaratıcılarını köleleştirmekten daha fazlasını yapmıştır. İkinci anlaşılma biçimi şudur: Batı, bir "konuşma medeniyeti"dir, zira pratiğin bir ifadesi olarak gerçeklik ile onun ruhun teknolojileri adını verebileceği şey arasında köklü bir kopukluk vardır. Bu durum, pazar günü yapılan kilise ayini ile temelde paradigmatik olarak hâkim gerçekliklere teslim olan pazartesi günkü her zamanki iş hayatı arasındaki uyumsuzlukta tezahür eder. Ancak bu iddianın geçerli olabilmesi için, ayrımın "konuşma" ile -nötr bir terim olan fiil anlamında- pratik arasında yapılmaması, bilakis konuşma ile -Taha'nın kavram dağarcığında alışkanlık ve ahlakî somutlaştırma teknolojileri anlamına gelen- amel arasında yapılması gerekir.

"Konuşma medeniyeti" ifadesi çok geniş bir fırçayla çizilmiş olmasına rağmen, bu aşırı genelleştirmenin Taha'nın felsefesine nasıl zarar verdiğini görmek zor değildir, çünkü onun Batı modernitesinin pratik yanı üzerindeki daimi ve istikrarlı vurgusunda (ki Batı medeniyetini bu şekilde nitelendirmesini

ilk başta bu vurgu problemli hâle getirmektedir), onun genel düşüncesindeki rolünü açıkça kabul etme söz konusudur. Modern Batı medeniyeti şüphesiz bir eylem ve fiil medeniyetidir, ama bu, Taha'nın haklı olarak görmek istediği eylem ve fiil türü değildir. Taha onun konuşması ahlakçılıktan oluşan bir maddeci medeniyet olduğunu söyleseydi, tedbirli hareket etmiş olurdu. Daha uygun olan, bir "gidimli ahlakçılık medeniyeti"nin mecburen maddî ve maddeci arzuyu ve Taha'nın haklı olarak ona nispet ettiği bütün fiil biçimlerini *gerektirmesidir*.

Süreçsel bilimsel tekniğin tabiatı, bir taraftan kendisinin yöntemlerine uyan bilgi biçimlerini meşrulaştırmak, diğer taraftan kendi denetim ve kabiliyetlerinin dışındaki biçimleri kenara atmaktır. Deney, nicelleştirme ve hesaplanabilirliğin dışından yer alan her şey kenara ve dışarı itilir. "Dolayısıyla küllî hâkimiyet arayışında, bilimsel tekniğin düzenleyici akılcılığının ahlakla bağlarını koparması, ahlakın konusunun etkilerini araştırma objelerinden sürüp çıkarması ve ahlakî yaklaşımları kendisinin koyduğu yöntemlerden engellemesi şaşılacak bir durum değildir." (*SA*, 118) Ancak bu durum, bu akılcılığın ve tekniğinin kendi ahlak kurallarını geliştirmediği demek değildir. (Nitekim bu ahlak kuralları tıp, işletme ve genel olarak liberal söylemde görülmektedir. Bütün bunlar da, bir konuşma medeniyetinin ne anlama geldiğini göstermektedir.) Bilakis Taha'nın demek ister göründüğü şey, benliğin ahlak teknolojilerinin bütün kapsamının bilgi sosyolojisinden silindiğidir; bu da Foucault'nun "Modernitede bu teknoloji hafızadan silinmiştir" abidevi ifadesini hatırlatmaktadır.[454] Böylece bu önceden benzeri görülmemiş akılcılık ve tekniği, insanî şartlarda ilerleme ve iyileşme -ki açlığı ve hastalığı azaltma ve maddî olarak daha iyi ve muhtemelen daha güvenli bir dünya sağlamada temessül eder- iddiasıyla bu ahlakın yerini almıştır.

Dinin ve dinî teknolojik işlerin dışlanması insana binlerce yıldır hayatın anlamını ve ahlakî davranışın ölçütlerini sağlayan başlıca kaynağın terk edilmesi demektir. Oysa bu ölçütler

ahlakî gelişim için, modern özneye ve modern özne tarafından açılan maddeci dünyadan daha yüksek güce sahipti. Maddecilik öylesine yaygınlaşmıştır ki ekonomik kazancı aşıp bizzat insanın alanına geçmiştir. Bir zamanlar manevî ve manevî olarak ahlakî olan şeyler, cisimsel ve somut kâr ve zarar, haz ve acı biçimlerine dönüştürülmüştür. Bu yüzden soyut aklın sınırlılıkları neredeyse, burada ve şimdi olduğu gibi, sadece cisme odaklanma (*mi'yârü't-takvîmi'l-bedenî*) tarafından ifade edilmeye başlamıştır. Kısaca modern Batı medeniyeti, söyleminde baskıcı, epistemolojisinde krizde ve tekniğinde tahakkümcü akıl tarafından kısıtlanmıştır (*SA*, 145). Bu yüzden bütüncül hâkimiyet dünyayı düzenlemekle (*nazm*) kalmayan, aynı zamanda onu yeniden örgütleyen (*tanzîm*) ve disipline eden (*intizâm*) bir sistem geliştirmiştir. Birincisi dini ve manevî değerleri, metafizik denilen şeyi dışlamış; ikincisi ona hükmetmiş ve ayrıca ona kendi alternatifini yaratmıştır.

Teknolojik modernitenin sebep olduğu yıkım ve tahribat bazı ahlak filozoflarını bu yıkım yolunu düzeltme yolları düşünmeye sevk etmiştir. Bunlar arasında dikkate değer olanı, Alman filozof Hans Jonas'tır. Bu filozofun *The Imperative of Responsibility* (Sorumluluğun Zorunluluğu) adlı eseri büyük tartışmalara sebep olmuştur.[455] Kitabın temel iddiası teknolojik ilerlemenin olumsuz etkilerinin öngörülemez olduğu ve insanlığın açık bir yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olduğudur. Bu yüzdendir ki ahlakın yenilenmesi gereklidir; bu, insanlar ile tabiat arasında bir sözleşme gerektiren bir projedir. Sözleşmenin temel fikri tabiata karşı kapsamlı bir ahlakî sorumluluğa ihtiyaç olduğudur. Bu, güç bakımından bütün toplumsal sözleşmeleri geride bırakan bir sözleşmedir. Yok olma korkusu da bu sorumluluk kavramının belkemiğini oluşturur.[456] Bu kavramla çok yakından ilişkili olan "sorumlu korku (*el-havfü'l-mes'ûl*)" kavramı insanı güçsüzleştirebilecek olan başka tür korkulardan farklıdır. Bilakis sorumlu korku teşvik eder ve hızlandırır, zira bu korku yıkıcılığı engelleme ümidiy-

le çok yakından ilişkilidir. O hâlde Jonas'ın vizyonunda korku modernitenin aşırı istikrarsızlığı ve riskleri hakkında bilinç kazanma yolu olmaktadır. Aynı zamanda,

"...korku, sorumsuzluk ile insanî teknik proje arasındaki muhtemel ilişkiyi aydınlığa kavuşturur. Teknoloji insanî eylemi *sorumsuz bir aşırı eyleme* dönüştürdüğünden... bir sorumluluk ahlakı "geçmiş bir evrim mirası"nı muhafaza eder. ... Jonas insan hayatının genel hayat fenomeni ile olan özsel dayanışması üzerinde ısrar eder. Hayatın evriminin karmaşık dinamiklerinin ontolojik, aşkın ve metafizik bir anlamı vardır ve böylece insanlık -genel serüvenin ve evrimin bir parçası olarak- "onu sağlıklı tutma yüce görevine" sahiptir. Sonuç olarak, insanlık bugün eylemde bulunmaya bağlıdır, böylece insanlık yarın yeryüzü hayatının çığlığına *cevap verebilecektir*; bir başka deyişle insanlık sorumluluk ontolojik ödevini *yüklenebilecektir*. Dolayısıyla bu, bizim gelecek insanlığa yönelik mevcut sorumluluğumuzdur:

[Jonas şu iddiadadır] "bu da şu anlama gelir: Bizim koruyup kollamamız gereken şey, gelecek insanların hakkından ziyade (yani onların mutlu olma hakkından ziyade, ki belirsiz 'mutluluk' kavramı dikkate alındığında, mutlu olmak her halükârda belirsiz bir ölçüt olacaktır) görevleridir, yani gerçekten insan olma görevleridir: Dolayısıyla onların bu görevi yerine getirme kabiliyetlerine -hatta onu kendilerine nispet edebilme kabiliyetlerine- göz kulak olmamızdır. Ancak biz bu kabiliyeti onlardan kendi 'ütopyacı' teknoloji simya ilmimizle soyup çıkarabiliriz."[457]

Jonas sorumluluk teorisini Kant'ın Kategorik Emir'ini ifade ettiği şekilde formüle eder: "Öyle davran ki eyleminin etkileri yeryüzünde devam eden hakiki bir hayatla uyumlu olsun."[458] Buraya kadar, Jonas'ın çalışmasına, eşyanın gerçek düzenini unutan ve dinî ahlakı haklılaştırılamaz biçimde dışlayan bir akılcılığa farkındalık getirme payesi verilmelidir. Onun te-

orisi, öngörünün tabiatla barışa ulaşmadan üstesinden gelinemeyecek sınırları olduğu anlayışına katkıda bulunmuştur. Dahası, bu teori iki metafizik ilkeyi benimseme zorunluluğunu gündeme getirmiştir. Birincisi, bir yaratıcının varlığının işaretçisi olarak yaratıklara saygıdır. İkincisi ise insanı yeryüzünün ahlaken sorumlu vasisi kılan vasilik ilkesidir (*SA*, 125).

Ancak Jonas bu iki ilkeyi ısrarla gündeme getirmesine rağmen, onların tam sonuçlarını açıklığa kavuşturmamakta, onları analitik olarak güdük ve dolayısıyla tam potansiyellerine ulaşmaktan aciz bırakmaktadır. Bu da demektir ki onun merkezî sorumluluk ve ona eşlik eden korku kavramı yüzeyde kalmaktadır,[459] zira bilinmez gelecek hakkındaki endişe tek başına, bizde mecburiyet veya ödev duygusu oluşturamaz: Endişe basitçe, ödüllendirme ve cezalandırma tam gücüne sahip değildir. Jonas metafizik korkunun yerine dünyevî korkuyu yerleştirmiştir, ama ikisi arasındaki fark nitelik itibarıyla devasadır. Metafizik korku küllî, derin ve içsel iken dünyevî korku kısmî ve göreceli olarak dışsaldır. "Yeryüzünün geleceği", Jonas'ın sunduğu gibi sınırlı düşünceler tarafından ne korunabilir ne de ona kapsayıcı bir anlam kazandırılabilir. Geleceğin bizim doğrudan tecrübemizi aşan bir kozmoloji aracılığıyla güvence altına alınması gerekir. Taha'nın demek istediği, Jonas'ın seküler hümanizmin zorlamalarına teslim olurken insanî krallığı daha büyük bir krallığın yerine geçirdiği, böylece Batı modernitesini -yani ilk başta çağdaş krizlere yol açan modernitеyi- önplana alan ilkeleri tekrar uygulamaya koyduğudur.

Benzer sınırlılıklar Karl-Otto Apel'in ve Habermas'ın fikirlerinde de mevcuttur. Teknolojinin olumsuz sonuçlarından, Apel kendisinin evrenselci ahlak[460] adını verdiği şeye olan ihtiyacı çıkarır. Bu, yeryüzündeki bütün ulusların, farklılıklarıyla beraber, inşasına katkı yaptığı bir sistemdir. Böylesi bir işbirliği tabii ki üyeleri arasında sürekli iletişim öngörür, zira bu iletişim de evrensel ve apriori bir dizi ahlakî değer varsayacaktır. Bunlar, her ulusta ister bilim adamları ister alan dışı

kimseler olsun her grubun katkıda bulunacağı ve yardım edeceği değerlerdir. Çeşitli ve farklı katkılar bu makroetiği / büyük ahlakı başka bilimsel ahlaka üstün kılacak ve onun yerini almasını sağlayacaktır, zira bilimsel akılcılık ve ahlak kendi dar gerçeklik görüşü tarafından sınırlandırılmıştır, buna karşılık kolektif ahlak her yerde genel ve özel toplumsal ihtiyaçların en geniş kapsamını temsil ve ifade eder. Diğer taraftan Habermas bir iletişim ideali savunur. Bu iletişim ideali, kapsayıcı, ama özgür bir eleştirel tartışma ahlakî-siyasî fikri için temel normatif ölçüyü sağlar. Bu tartışmada muhataplar birbirlerine ortak ilgi ve endişe konularında bir anlaşmaya varma ortak çabasında eşit bireyler olarak davranırlar. Bu iletişim ahlakı, "Tartışmanın sonuç ve çıkarımları bütün katılımcılara nispetle kabul edilebilirdir" şeklindeki normatif ilkeye dayanan tartışma biçimini alır. Bütün katılımcılar bu sonuçları kabul eder, çünkü böylesi tartışmalardan hâsıl olan faydaları tahsil ederler.[461]

Kuşkusuz Taha; Apel ve Habermas'ın dinî ahlaka el koyan akılcılığın tehlikelerini uzaklaştırmada başarılı olduğunu kabul eder. Onlara göre ahlak tartışma ve iletişimde özerk bir normatif / kural koyucu işleve sahiptir. Bu, bilime eş olmaktan fazlası olan bir işlevdir, çünkü iletişimin şimdiye kadar evrensel bir ölçüt olarak hükmetmesine izin verilmediği, bilakis belli değerlerle sınırlandırıldığı açıktır. Ahlakın iletişime tâbi kılınmasından ziyade, iletişimin ahlaka tâbi kılınması söz konusudur (*SA*, 125-27).

Ancak Apel ve Habermas'ın iletişimsel eylem teorileri biri hakikat (*hakîka*), diğeri gerçeklik / olgu (*vâki'*) veya uygulanabilirlik ile ilgili iki sebebe binaen yetersizdir. Birinci sebep dikkate alındığı takdirde, katılımcıların belli normatif ortak temeller üzerinde tartışmaya razı olmaları, üzerinde anlaştıkları şeyin hakikat olduğunu ispatlamaz. Katılımcıların meşru düzeltme talepleri olabilir, ama üzerinde anlaştıkları çözümler gerçekte çare ve düzeltici olmayabilir. Katılımcıların

uzlaşısı hakka ulaşmanın delili olamaz. Böyle bir anlaşmanın götürdüğü şey olsa olsa doğruluktur (*savâb*); doğruluk ise hakikatle karıştırılmamalıdır, çünkü doğruluk ihtimallerin ağır basmasından, en fazla, güçlü bir ihtimalden (*ez-zannü'l-ğâlib*) ibarettir.[462] Oysa hakikat mutlak kesinlikten ve kanıtlayıcı delilden aşağısı değildir. Taha'nın burada demek istediği, iletişimsel uzlaşının öznel olduğudur, çünkü ona -kendisine dayanılarak, en yüksek bilgi biçimi olan, hakikate ulaşıldığına hükmedilebilecek- yüksek, manipüle edilemez ve mümkün-değil-zorunlu olan ilkeler rehberlik etmemiştir.

Uygulanabilirliğe gelince, Apel ve Habermas'ın önerilerine günümüzde hâkim olan küresel iletişim sisteminde ulaşmak imkânsızdır. Küreselleşmenin bilgiyi pazarlarken ve propagandasını yaparken sistematik ahlakdışı uygulamaları, tüketimcilik ve aldatma zaten insanlık ve manevî yapısı üzerinde, bireyinin psikolojisi ve zihni ve ahlakî yönelimleri üzerinde zaten yıkıcı etkilere sahiptir. Bu "iletişimsel felaket... nükleer bir savaşın mal ve can üzerinde icra edeceği yıkımdan daha zararlıdır" (*SA*, 127). Apel ve Habermas'ın önerilerindeki bu hakikatle-ilişkili ve gerçeklikle-ilişkili problemler ahlakî temellere dayanan iletişim kurma imkânını ciddi şekilde sınırlamaktadır. Doğruluk dahi şüphelidir. Dolayısıyla iki seçenekten birini seçmek durumundayız: Ya dışarıdan, yüksek ve nesnel hakikat kavramını arayacağız ve bu hakikat bizi katılımcılar arasında *hakiki* bir anlaşmaya götürecek, ya da bu teoriden tamamen vazgeçecek ve ahlaka giden farklı bir yol arayacağız.

Benzer itirazlar zayıflık teorisi (*nazariyyetü'd-da'f*) adı verilen şeye de yükseltilmiştir. Bu teoriyi Jacques Derrida ve Dominique Janicaud gibi Fransız filozoflar savunur. İki düşünür de teknik ve teknolojinin insanlığa büyük bir felaket getirdiği öncülünden hareket eder ve esasen insanlığa hizmet etmesi amaçlanan şeylerin insanlığa zulmetmeye ve tahakküm etmeye vardığını kabul eder. Bu fenomenin vahşiliği, Tersine

Dönme Yasası (*Kânûnü'l-İnkılâb*) denilen bir diyalektik yasayı formüle etmeye izin vermektedir: *Gücün mutlak sınırına ulaşmaya çalışan her akılcılık, tersine döner; tersine dönmenin kendisi, akılcılığın gücünün aşamayacağı sınırı işaretler.* Janicaud gibi Ellul de hem akılcılığın hem de tekniğin arzularını, çok ihtiyaç duyulan züht ahlakını benimsemek suretiyle azaltmaya çağırır. Açıkçası, ahlaka yönelik böylesi bilinçli bir yaklaşım herhangi bir teknik "başarıyı / kazanım"ı, o "başarının / kazanım"ın etkilerinin ve uzantılarının kesinlikle zararlı değil, faydalı olduğu gösterilinceye kadar, benimsemekten kaçınmaya çağırır. Bu Luddite-imsi şüpheciliğe, tekniğin zorlamalarının bize dayattığı davranış kurallarını terk etmek de eşlik etmelidir (*SA*, 128). Özetle, bu iki teori güce karşı mücadele yolu olarak zayıflığın bilinçli tercihine çağırır, ki kendisi bizzat gücün tezahürüdür.

Taha, Janicaud'nun (soyut) aklı kullanmayı azaltma ve Ellul'ün teknik ve teknolojiyi gerçekten boykot etme düşüncelerinin doğru yönde, onları dinî ahlaka yaklaştıran yönde adımlar olduğunu kabul eder. Ancak onların teorileri, Apel ve Habermas'ınkiler gibi, yüzeysel kalmaktadır, özellikle Janicaud'nunki (*SA*, 129) Taha'nın ruhun teknolojileri adını vereceği şeyde temelleri yoktur. Din, bu zühtçü tavrı gerçekleştirmenin en kolay, hızlı ve ikna edici yoludur. İşareti zayıflığı benimsemek ve mükemmelleştirmek olan dinî züht tam olarak, "tekniğin cazibesiyle karşılaşmasında ruhun kendisi aracılığıyla güçlendiği kapıdır." Bu "geri çekilme" için gereken yapılandırılmış, sistemli, davranışsal, psikolojik ve manevî temel olmadan, Ellul ve Janicaud'nun çağrıları yetersiz olacaktır, zira onlar ancak hakkında düşünebilecekleri, ama asla aşamayacakları güçlü bir akılcılık ve teknik sistemi içinde yer alırlar.

Özetle, Jonas'ın sorumluluk, Habermas ve Apel'in iletişim ve Ellul'ün zayıflık teorisi sözde düzeltici bir ahlak aracılığıyla bilimsel tekniğin akılcılığının yıkıcı seyrini düzeltme iddiasında bulunmakla beraber, hepsi de genel anlamda baskın söylem

ve düşüncenin geleneksel ahlakı içinde gömülüdür. Onlar çok az şey ve çok geç sunmaktadır (*SA*, 131).

Dahası, onlar geleneksel Aristocu akılcılığa mahkûm kalmaktadır; Batılı teknik ve tahakküm akılcılığından pek az uzaklaşmaktadır. Doğrudur, bu teoriler, kendini belirgin ve bilinçli şekilde dinden uzaklaştıran yaygın modern ahlakı benimsemez veya ona meyletmez, çünkü ulaşmaya çalıştığı tabiata hükmetme arzusu bu yeni ahlakın pratik uygulaması ile birlikte var olamaz.[463] Ancak, bu teoriler ile yaygın ahlak (Guénon'un ahlakçılığı?) arasındaki fark yetersizdir, hatta geçersizdir (*ğayru müessirin, bel ğayru mu'teberin*), zira seküler ahlakın geliştirdiği ahlakî anlamları teorileştirme biçimi bu teorilerin kullandığı şeyle aynıdır. Dolayısıyla onların istikrarlı ve sürekli başarısızlığı da özdeştir: "Şu veya öteki reform tamamlanmadan önce, bizzat bu yeni reformdan yeni, beklenmedik problemler doğmaktadır; böylece [Batılı modernler] onu tekrar reforma tâbi tutarlar, ama ulaştıkları sonuç beklemedikleri başka problemler bulmak olur. Yüzeysel ahlak, derin problemleri çözmeye yetmez."[464]

Bu yüzden etkili eleştiri -Taha'nın terminolojisine bağlı kalacak olursak-, eleştiri konusu şeye sebep olan fenomenin aynı epistemolojik öncüllerini ve ontolojik varsayımlarını kendisinin temeli olarak almaz. Dolayısıyla etkili eleştirinin, dışarıdan olması, konusuna hâkim olan aynı epistemolojik ve ontolojik yapıyı paylaşmayan varsayım ve öncüllere dayanması gerekir. Bu üç teori hem [ilahî] rehberlik (*tesdîd*), hem de destekten (*te'yîd*) mahrumdur. Bu da demek oluyor ki akılcılığın ikinci ve üçüncü ayağını tamamen ıskalamaktadırlar.

V

İnsanlığın mahiyetinin ahlak olduğu kabul edilecek olursa, bu takdirde "konuşma medeniyeti"nin genel olarak insanlığa karşı en büyük zulmü işlediği söylenebilir. Bu zulümcü

hâlden çıkmak için, insanın yenilenmesi bir zorunluluktur. Bu, köklü ve bütüncül bir ahlaklanmayı (*tahallukun cezriyyün külliyyün*) gerektiren bir yenilenmedir.[465] Dinî tecrübe ile ve dinî tecrübe biçimleri ile özdeş olmamakla beraber, Taha'ya göre bu yenilenme dinî biçimlere başkalarından daha yakındır. "Batı medeniyetinin yarattığı eski insanın bir ahlakî dönüşüm olmadan bu yeni insanı varlığa getirmesi mümkün değildir. Bu, dinî tecrübenin destekleme seviyesinde icra ettiği ahlakî dönüşüme benzeyen bir dönüşüm olmalıdır." (*SA*, 80) Buradaki atıf tabii ki, desteklenmiş ahlakı (*tahalluk müeyyed*) veren desteklenmiş akladır. Desteklenmiş akıl ve ahlak, "konuşma" medeniyetini değil, amel ve ruhun teknolojileri medeniyetini tanımlar ve bu medeniyette yer alır.

Konuşma medeniyetinden ve sebep olduğu "ahlakî hastalıklar (*âfât ahlâkiyye*)"dan çıkmak ve amel medeniyetine giden yolu açmak için, desteklenmiş bir dinî tecrübenin tam anlamı araştırılmalıdır. Birinci adım olarak, desteklenmiş ahlakın ne seçmeli bir davranış biçimi, ne süs (*taraf*) olduğu, fazladan ve tamamlayıcı bir şey de olmadığı anlaşılmalıdır. Bilakis bu ahlak hukuk gibi bağlayıcıdır, onu ihlal edenlere sonuçlar doğurur; onu ihlal eden kimselerin davranış ve yanlışları hem bireye hem de cemaate zarar getirir. Hukuku ihlal eden ile ahlakı ihlal eden arasındaki fark, birincisinin cezasının ceza sistemine ait dışarıdan bir otorite tarafından verilmesi, buna karşılık ikincisinde, cezayı veren ilahî takdirin yönettiği içsel bir otorite olması ve dolayısıyla çok daha derin manevî boyuta sahip olmasıdır. Dışsal cezalandırma ihlalciyi onu toplumsal dünyasından ayıran hapse gönderirken, içsel otorite manevî boyutu bir tür sürgüne gönderir, böylece bireyi hayatın ve iyi yaşamın gerçek anlamından mahrum bırakır.

Dahası, desteklenmiş ahlak, eylemleri onlarla daha etkili ve pratik şekillerde ilgilenmek için yığıp toplamaz. Bilakis her bir eylemi failin ayırt edebileceği alt eylemlere böler. Her bir alt eylemde, psikolojik niyet unsuru bulunmalıdır;

bu genel olarak İslam için ve özelde modern öncesi fikrî ve şer'î / hukukî gelenekleri için merkezî ve derin bir kavramdır.[466] Taha ona sıkça atıfta bulunur ve onu iddialarını aydınlığa kavuşturmak için sıkça örnek olarak kullanır, ki burada da bunu yapmaktadır. Bütün başlıca mezheplerin uzun zamandır iddia ettiği gibi, niyet kalpte gerçekleşir ve sözlü ikrarın ona eşlik etmesi gerekmez, her ne kadar bazı fakihler sözlü ikrarı gerekli görse de. Niyet, içsel bir haldir ve ibadet fiillerine hüviyetlerini kazandırır ve onları ibadet kategorisine ait olmayan eli-yüzü yıkamak ve para vermek gibi benzer fiillerden ayırır. Para vermek ya zekât vermektir (ki niyet gerektirir), ya da sadece satın alınmış bir malın parasını ödemektir. Hakeza eli-yüzü yıkamak ya bir manevî temizlik eylemidir ya da sadece dünyevî bir kendini serinletme eylemidir. Niyet, ibadet fiili olarak kategorize edilen belli bir amacı gerçekleştiren kişisel eylemde bir farkındalık ve güven oluşturur. Söz konusu fiilin dinî törensel, ticarî, maddî, toplumsal veya başka türden bir fiil olması durumu değiştirmez. Başka eylemler olarak anlaşılamayacak eylemler niyet gerektirmez.[467] Böylece alt eylemlere -ki zorunlu olarak karşılıklı ilişkilidir ve dolayısıyla bir büyük eylem oluştururlar- niyet iliştirmek suretiyle, birikimsel eylemin kâmilen, can-ı gönülden ve tam olarak kendini vererek gerçekleştirildiği söylenecektir. Bu, belirgin şekilde özbilinçli bir yaşamdır ve özbakıma yönelik tamamen dikkatli bir yaklaşımdır.

O hâlde, açıkçası, burada söz konusu olan derin psikolojik itki öznenin hayatındaki belli veya seçilmiş eylemlerle sınırlandırılamaz, bilakis bütün fiillerine genelleştirilmeli ve bütün fiillerinin temelinde bulunmalıdır. Bir şirket üst düzey görevlisi servet biriktirmeye bütün kalbiyle ve kendini vererek bakabilir, ancak onun şirketle ilgili hayırseverlik jestleri, bizim normal şekilde "toplumsal sorumluluk" olarak yaftalayabileceğimiz -ki kârlılığı artırmanın sadece bir başka yoludur- müstakil bir şirket uygulamasının yansımasından ibaret olabilir. Bu

demektir ki bu şart ancak bu niyetin aynı güç ve derinliğinin, eşit ölçüde, hem kâr arayışına hem hayırseverliğe, hem kendi için servet biriktirmeye hem de fakirlere yardım etmeye temel teşkil ettiği zaman gerçekleşmiş olur.

Eylemlerin bu yatay çoğalması ve alt bölümlenmesi dikey bir tabakalanma yaklaşımına eşlik eder. Her eylemin çok daha derin anlamlara sahip olma mânâsında içsel çoğalma potansiyeli vardır. Örnek olarak, belli eylemlere bitiştiği zaman, sadakat kavramını alalım. Bir insan bir işi veya görevi icra ederken sadık olabilir. O, fiili bir ödül beklemeden yapabilir. Ancak bu sadakat düzeyi daha yüksek bir yoğunluk düzeyine çıkabilir. O, bu işi yaparken gösterdiği sadakatini bir ada layık görmez, özellikle dikkate değer bir şey olarak görmez. Bir başka deyişle, sadakatinin değerine önem vermeksizin yoğun biçimde sadık olabilir. Daha yüksek bir sadakat düzeyi de gerçekleşebilir; bu düzey, kendisinin sadık olup olmadığına hiç önem vermeksizin, başkalarının kendisinin sadakatini övüp yerdiğine aldırmaksızın, yoğun şekilde sadık olduğu bir hâle ulaştığında gerçekleşir. Sadıklık bir şeydir, bir yoğunluk düzeyidir, buna karşılık sadakate dair farkındalık ise başka bir şeydir. Buna karşılık sadakate ilişkin farkındalığı aşmak, tamamen başka bir şeydir, ilk iki safhayı geride bırakan bir yoğunluk derecesidir. Burada niyetin samimiyeti, failin sözünün doğruluğu ile uyumlu, eyleminin doğruluğu da samimi niyetiyle uyumludur. Dolayısıyla tek bir ahlakî eylemin pek çok ve çok-katmanlı yapısı vardır, her parça ve katman özel bir ahlakî hâl yansıtmaktadır (*SA*, 82).

Desteklenmiş ahlak için daha az önemli olmayan bir diğer husus, kapsayıcılığıdır (*ittisâ'*), zira bu ahlak çok kapsayıcıdır, çok kuşatıcıdır. Küçük ya da büyük, her bir eylem içsel veya alenî olarak var olması gereken ahlakî bir görevle ilişkilidir. Ahlakî görev derinlemesine psikolojik, külliyen toplumsal ve kapsamlı şekilde cemaatsel ve kamusaldır. O, sadece insan-Tanrı ilişkisi, insan-Yaratıcı ilişkisi ve birey-toplum

ilişkisi düzeyinde tezahür etmekle kalmaz; aynı zamanda, ister hisli ister hissiz olsun, ister maddî ister gayr-i maddî olsun bütün canlı varlıklara ait bütün alanlarda tezahür eder. Ağaçlar, böcekler ve taşlar zenginlik, zaman ve sevgi kavramları kadar anlamlı ve önemlidir. "Birinin bir başkasının yolunu kapamasına engel olan kaya"ya küfredilmemelidir, çünkü hem kaya hem de zaman kişinin bütün yaratıklara ve Yaratıcılarına olan minnettarlık duygusuna benzer manevî enerjilerdir (*tâka rûhiyye*). Ahlakî eylem bu yüzden her şeyi kuşatır, tıpkı Yaratıcı'nın bütün yaratıkları kuşattığı gibi, çünkü bütün yaratıkların sadece kendilerine ait olan özel hakları, son derece ahlakî olan haklar vardır (*SA*, 83).

Konuşma medeniyetinde var olmayan desteklenmiş ahlak aynı zamanda sırf kendileri için olan soyut fikirleri fiilî pratik lehine terk etmeyi de gerektirir. Gidimli analiz, teorileştirme ve retorik dil faydasızdır. Eylem, amel ve işler arzulanır ve bağlılık, tutarlılık ve sarsılmaz bir düzenlilik gerektirir (*SA*, 84-86). Bütün bir hayatın eylemlerini yaparken, insanî özne desteklenmiş bir ahlakî varlık olarak oluşur. Bu yüzden ahlak bir edim ve kendini şekillendirme diyalektiğidir, ötekini üreten ve oluşturan bir diyalektir. Kişi bildiğini uygular ve uyguladığını bilir.

Bu bütünleşik ahlakî varlığın karşısına parçalanmış modern özne yerleştirilebilir, zira modern öznenin âleme ilişkin bilgisi sıklıkla ahlakî eylem süreçleriyle ilişkisiz görünür. Taha bu farklı kimlikleri tarihselleştirmez, ancak açıklama kabilinden bir örnek vermek zor değildir: Bir Ortaçağ İslam üniversitesindeki [medresede] tipik bir hocayı ve tipik bir modern -diyelim ki- ahlak felsefesi hocasıyla karşılaştıralım. Birincisi ile ilgili olarak, genel bir kural olarak, "sınıf"taki bilgi ile hocanın eğitimsel bağlamın içindeki ve dışındaki kişisel davranışı arasında neredeyse bir özdeşlik vardır, zira ahlakî örneklik ölçütü bilinçli şekilde, hocanın kendisine göre yargılanacağı bir ahlak, bir gereklilik ve bir ölçüt olarak kutsanmıştır.[468] Kişisel doğruluk (*'adâle*) ve ahlakî eğilim, diğer ahlakî olarak temel-

lendirilmiş gereklilikler arasında, eğer ilk başta "mesleğin" saflarına katılmanın değilse, "mesleği" icra etmenin bir zorunluluğudur. Bir kişi ahlakdışı bir davranışta bulunursa bu davranışı ona çok pahalıya mal olabilir. Şöyle ki bu davranışı kusurlu davranışları kaydeden ve sonraki nesiller ve asırlar için bir miras olarak kalan tabakat kitaplarına kaydedilir.[469] Yazar-hocanın eseri normalde, böylesi anlatılar sayesinde otorite kazanacak veya kaybedecektir. Hoca olmak itibarıyla tipik bir hoca, şu hâlde, ahlaken örnek bir kişiliktir; tıpkı kendisi kendi hocalarına benzemek istediği gibi, öğrencileri de ona benzemek ister. Bu Hz. Peygamber'e (sav) kadar geri gider. Onun öğrencilerinin öğrencileri de aynı şeyi yapacaktır.

Bunu modern bir üniversite hocasıyla karşılaştıracak olursak, bu hocanın sınıf dışındaki kişisel davranışı öğrettiği şeyle bağlantılı görülmez, ahlakî bir inceleme ve değerlendirme konusu ise hiç yapılmaz. Bir hoca Platon'dan Kant'a ve MacIntyre'a ahlak felsefesini başarılı şekilde okutabilir, ama yine de "başarılı bir psikopat" olabilir, alçağın biri olabilir. Bir suç fiili işlemediği müddetçe, mesleğin "normal" bir üyesi olarak hareket etmeye devam edecektir. Bir başka yerde "genetik dilim"[470] olarak isimlendirdiğim şeyi ortaya koyan bu örnek bana göre Taha'nın konuşma medeniyeti ve fiil medeniyeti dediği şey arasındaki farkı gayet güzel temsil etmektedir.

Konuşma medeniyetinin merkezî bir özelliği bireyi mutlu kılamaması, bireyin daima bir yoksunluk hissetmesi, ihtiyaçlarının karşılanmaksızın gittikçe daha da büyümesidir. Filozofumuz bu ikilemi olumlu ve olumsuz özgürlük terimleriyle isimlendirmez, ancak bu aslında onun iddia ettiği şeydir. "Mutsuzluğun (*şakâ*) kaynağı, maddî çıkarlar ve açgözlülük itibarıyla bireyin yoksunluk hissi ise, mutluluğun kaynağı onun bu çıkar ve ihtiyaçlardan kurtuluşu ve özgürlüğüdür; desteklenmiş ahlak bireye kendisine faydalı olmayan şeylerden kurtulma imkânı verir ve onu kendisinin yüce amaçlarına hizmet eden şeylere yaklaştırır." (*SA*, 87)[471]

İstikrarlı ve sistematik şekilde bu maddî ve maddeci ihtiyaçların üzerine çıkmak, bireyi arzu ve ihtiyaçların kısıtlamalarından kurtarma gücüne sahiptir. Bu, onu mutluluğa başka yollardan daha çok yakınlaştıran bir varoluş biçimidir, ki Taha bununla olumsuz özgürlüğü kasteder. Bireyin mutluluğu, mutluluğunun dayandığı ruhun dışındaki şeylerle bağlantılı değildir, bilakis ruhunun içindedir. "Bu, gizli bir mutluluktur, zira kaynağı, manevî bir bakıcı, asla geçici değildir." (*SA*, 87)

Son olarak ve soyut akla ve konuşma medeniyetine hâkim olan yanlış anlamalara karşı, desteklenmiş ahlak estetik değilse, başka hiçbir şeydir. Batılı anlayışta ahlak estetiğe ve sanata müdahil olmamalıdır, çünkü ahlakî değer bir dayatma, bir zorlayıcı fenomen oluşturur. Bu fenomen, sanat ve estetiğin varlığı sanatçının duygu hallerine bağlıysa sınırlayan ve baskılayan çeşitli caydırıcılık araçlarını dayatır. Buna karşılık desteklenmiş ahlakta, güzellik ve estetik değerler birinci dereceden ahlakîdir, zira bu ahlak biçimi ile estetik arasındaki ilişki ne otoritercedir ne de baskıcı. Zira böylesi bir yanlış anlayış dışarıdan dayatılan zorlayıcı bir kontrol sistemi varsayar, oysa desteklenmiş ahlak düşünüldüğünde böyle bir şey söz konusu değildir.

Taha'nın demek istediği husus, zorlama ve baskıcılığın ahlakî oluşuma nispet edilmesinin ideolojik bir silah olduğu ve özgürlük ahlakı adına gerçek ahlakı ve ahlakî oluşumu baskılamayı amaçladığıdır. Olumlu özgürlük bu ideolojik saldırıyı savuşturur ve uygun görüldüğünde estetikçiye ahlakî bir fail olarak yaratma özgürlüğünü bahşeder. Bir başka deyişle, estetik ile ahlak arasında bir ayrım dayatan ideolojik önyargılar, Batılı ahlak filozoflarının olgu ile değer arasında diledikleri ayrımdan ve bu ayrımdan neşet eden hukuk-ahlak, iş-ahlak, bilim-ahlak ayrımlarından farklı değildir. Desteklenmiş ahlakın faili bu baskıcı ayrımları aştıktan sonra, failin sanatsal ve estetik bir işe başlayabileceği, bu sırada ahlakî olan ile hissî olan arasındaki ve yine ahlak ile duygusal zevk arasındaki ilişkiler zengin repertuarına dayanabileceği hemen açıklık kazanacaktır. Sanat bu

durumda özgür ve kendi kendini şekillendirmiş bir özneliğin ürünü olacaktır. Bu özneliğin duygusal ve psikolojik derinliği, (bireyleşmiş)[472] olumlu özgürlüğün hakiki anlamda gerçekleşmesini sağlar. Bu, kişinin derinlikli, hatta gönül huzuru ve şeffaflık ile yenileyebileceği bir olumlu özgürlüktür.

Bu psikoepistemolojik yaklaşım, Taha'nın bütün eserlerinde üzerinde ısrar ettiği bilinçli şekilde ifade edilmiş ve temel teorik bir seçimdir. Bu yaklaşım genelde, ama bana göre yanlış bir şekilde Foucault'ya nispet edilen,[473] şu iddiaya cevaptır: Bir modernite eleştirisi kendi *modern* sınırlarını aşamaz ve onu etkili bir şekilde modern şartların esiri olarak bırakır. Taha, bana göre de, farklı olmak ister. Bir eleştiri, özneyi, ahlak terbiyesinin -o zamana kadar modern özneyi icra edenlerden köklü şekilde farklı olan- teknik ve biçimleri tarafından oluşturulmuş olarak gören temel öncüllerden hareket ediyorsa, -bu, uzun ve gerçek bir tarihsel insanî tecrübeden (ki Taha buna okuyucusunun dikkatini daima çeker) kaynaklanan terbiye biçimlerinin eleştirel bir benimsenişi tarafından şekillendirilmiş bir eleştiridir- bu takdirde kültürel ve medeniyetsel projeyi tanımlayan özne, psikoepistemolojik olarak, baskın biçimlere ve onların gidimli oluşumlarına yabancı olan bir yaklaşımdan hareketle eylemde bulunacaktır. O hâlde bu, merkezî alanı yıkabilecek eleştirel güce sahip kenar alanlardan, çatlaklardan, yarıklardan ve uçlardan kaynaklanan bir eleştiri olacaktır. Ancak yıkım *daima* öznenin istikametiyle gerçekleştirilir. Bu fikrî yatırımın ayrıcalıklısı olan bu özne, soyut veya araçsalcı akılcılık tarafından oluşturulmayacak, olumsuz özgürlük kavramından sakınacak, bireyleşmiş olumlu özgürlüğün güçlü bir *pratiğini* bütün kalbiyle benimseyecek,[474] maddeciliği aşağı bir konuma indirgeyecek, tekniği ve zararlı ve baskıcı sonuçlarını bir kenara atmayı hemen kabul edecektir. O öznenin duygusunun psikoepistemik yapısı bizzat hâkimiyet eğilimini silecektir. Bir başka deyişle, bu yeni bir özne, yeni bir insandır.



ALTINCI BÖLÜM

Hâkimiyet, Ahlakî Yönetim ve Vasilik

I

"Din-siyaset ilişkisine yaklaşımımız önceki yaklaşımlardan farklıdır… [çünkü bu yaklaşım], "ne tarihîdir ne siyasîdir ne toplumsaldır ne hukukîdir ne fıkhî veya ideolojiktir. Bilakis bu, manevî bir yaklaşımdır… Sekülerin unuttuğu şey üzerinde ısrar eder ve bu yaklaşım, dindarın kaçındığı daha ileri noktalara taşıyan bir yaklaşımdır" (RD, 17).[475]

Taha bu sözlerle kendi yöntem ve iddiasının ve hakikaten, yeni bir siyaset anlayışı çizmeyi hedefleyen projesinin farklılığını ilan eder. Onun ifade ettiği gibi, eserindeki din-siyaset ilişkisi açıklaması "bir insanî varoluş teorisinden aşağısı değildir, zira bu varoluşun anlamı, yataylığı ve derinliği bu ilişki aracılığıyla tanımlanır" (*RD*, 181). Taha'nınki, hem Batı'da hem de İslam dünyasında siyasî düşünce alanına hâkim olmaya başlamış iki söyleme yönelik yıkıcı değilse, ısıran bir eleştiridir. Seküler Batı ve onun İslam dünyasındaki taklitçi takipçileri onun eleştirel değerlendirmesinin, -ideolojik ve

fikrî şekilleri ve renkleri çok çeşitli olsa da- "siyasal" İslamcılardan ne daha fazla ne daha az bir hedefidir.

Pek çok kimseye şaşırtıcı gelebilecek modern siyasetin ve siyasî düşüncenin eleştirisi -modern projenin belirleyici bir özelliği olarak Schmitt'in *siyasî*sinin eleştirisi değilse de-, Taha'nın düşüncesinde, modernitede dışlanmış ve ihmal edilmiş bir kavram olan manevî ile başlar. Bu kavram onun projesinde temel bir felsefî mesele olarak gündeme getirilir. Dolayısıyla onun kendi siyasî eleştirisini ve "siyasî yönetim" adını verdiği şeye ilişkin yeniden haritalandırmasını sunduğu eserin başlığının *Rûhu'd-Dîn* (Dinin Ruhu) olması pek şaşırtıcı değildir.[476]

Nefsten açıkça ayırt edilmiş olan ruh en temel tanımında, "gizli bir şey olup "(1) kendisini nefsin arkasına yerleştirir ve onu iyi işlere teşvik eder ve (2) sahibini, arınma fiillerine ve korunmuş hakları koruma eylemlerine başladığında gayba bağlar."[477] Buna karşılık nefs, âlemdeki şeyleri özneye nispet edebildiği için, bendir / egodur (*ene*). Bu yüzden böyle bir nispet olmaksızın nefs olmaz (*RD*, 513).[478] Ruhun anahtar bir unsuru, gayb âlemi ile bağlantıya geçme kabiliyetidir, çünkü siyaset eleştirisinin büyük kısmı bu bağlantıya dayanır. Filozofumuzun düşünce yapısındaki temel öncül, insanın insanlığı sayesinde ikili bir varlığa sahip olmasıdır, her ne kadar bu ikilik derece, nitelik ve nicelik itibarıyla bireyden bireye farklılık arz etse de (*RD*, 48, 91, 182). Bu ikilik bir seçim değil, iyice yerleşmiş ve kökleşmiş bir niteliktir.[479]

İlk bakışta, bu aşkın âlem "dindar" zihne vazgeçilmez görünebilir, ancak seküler veya "bilimsel" zihinde onun ne yeri, ne de işlevi vardır. Ancak bu algı veya yorum son derece yanlıştır. Taha'da aşkın deyim yerindeyse nesnel bir yer değildir, insan zihninin dışında bir yer de değildir, ne tür bir akıl olursa olsun. Bilakis o, "insanın kendi gözleriyle doğrudan göremeyeceği" her şeydir, ister "onu daha önceden görmüş, ama artık

göremiyor" olsun, ister "onu hiç görmemiş, ama gelecek bir zamanda görecek" olsun, fark etmez (*RD*, 24). Daha açıkçası, aşkınlık "genelde zannedildiğinin aksine" insanın İlk Hayat'ında / Dünya Hayatı'nda göremeyeceği, ama Ahiret'te görebileceği şeyle sınırlı değildir (*RD*, 512). Bu yüzden bu teistik anlayış hem "dinî" bir tecrübe olarak, hem de analitik-felsefî bir araç olarak şiddetli biçimde sınırlandırılmıştır. Bir başka deyişle, aşkınlık her yerdedir, çünkü insan sadece (şimdiki felsefî ve antropolojik söylemde neredeyse yegâne analiz konusu olan) nefsten oluşmuş değildir; bilakis, nefsin temeli ve cevheri olan ruha sabitlenmiştir.

O hâlde modernistlerin (*muhdesûn*) bu iki âlemi birbirinden ayırmak için ellerinden geleni yapmaları, ama asla gaybın erdemlerini unutamamaları garipsenecek bir şey değildir. Onlar ayrı şekilde onun bazı niteliklerini, özellikle gözden çıkaramayacakları bir niteliğini alıp sahiplenmiştir. Bu, *celâl* / yücelik niteliği olup aşkın kökenlerini gizlemek için ona efendilik (*siyâde*) adını vermişlerdir. Onlar bu kavrama inatla tutunmuş ve bazı kurumları, halkları ve bireyleri ona nispet edecek kadar ileri gitmişlerdir. Efendiliğe yönelik sonsuz arayış özerkliğin ve insanın öz-yönetim çabasının bir işareti hâline gelmiştir ve bütün bunlar insanın, Tanrı'nın âlemin işlerini yönettiği şekilde yönetebileceği ve onlara hâkim olabileceği yanılgısıyla yapılmıştır. Sonuç, iyi bilindiği gibi, yanlış bir yere konumlandırılmış bir hâkimiyet olmuş, bu da insanı efendi ve Tanrı, hatta kendi kendine tapınan yapmıştır (*RD*, 25). Ancak aşkıncılığa yönelik bu modernist eğilim inkâr edilmiş ve bastırılmış, ancak tam da bastırma sürecinde, "kendini intikamla tasdik etmek içinmiş gibi" geri döner. (*AD*, 42)

Bu kendini tanrılaştırma, nefs olmasaydı mümkün olmazdı, zira âlemdeki şeyleri insanın endişe ve ilgilerine, insanın kendisine, benliğine nispet etmekte uzmanlaşan bu güçtür (*AD*, 93). Seküler modernizmde, bu kendine nispet etme (*nisbe zâtiyye*), gittikçe artan bir güce sahip olmuştur. Bu güç

sonunda öyle bir noktaya ulaşmış ki, o noktada insan "farkında olmaksızın zorbalaşmıştır." Bu da demektir ki insanın baskı ve zulüm eylemleri aşkın bir nitelik kazanmıştır. Bu durum insanın fiillerinin gayb âlemindeki eylemler gibi savunulamaz ve anlaşılamaz hâle gelmesinde kendini göstermektedir. "İnsan, eylemlerini yapmakta ve artık onlara şahit olmakta, ancak onları gayba indirgemek suretiyle çabucak unutmaktadır." (*RD*, 25) Modernitenin dünyadaki yaşama biçimindeki merkezî bir kavram olan hâkimiyet bu yüzden insanî eylemlerin aşkınlığa nispet edilmesidir, ister bu eylemler modern devletin tahakkümüne, ister insana ve doğaya karşı şiddet ve baskıya ait olsun fark etmez.

Taha somut örnekler üzerinde durmaz, modernitenin aşkınlık boyutları olarak belli olay ve davranışlara olan dahlinin oran ve ölçüsünü göstermez. Ancak siyasî teolojiye, daha pek çok benzer örnek arasından, iddiasını açıklamak için müracaat etmek zor değildir. Tabii ki "dinî olanın dönüşü", büyüye ve ruhlara inanan (Batı'dakiler de dâhil) bir yığın insan ve gelecekçi ve sekülerist ilerleme doktrini de hakeza güzel örneklerdir. "Siyasî özne... kendi program, plan ve projelerini ortaya koymak için iç güçlerini kullanmaya devam etmekte ve vatandaşlara gelecekte daha parlak bir gelecek ve daha iyi bir dünya vaadinde bulunmakta, bunların hepsi onu birden fazla dünyada yaşatmaktadır." O burada da durmamaktadır. "O, 'tam bir ideoloji' kurmaya alelacele koşmaktadır... Aşkıncı görüşlerle doldurduğu bir ütopyacı dünya inşa etmektedir" (*AD*, 43). Daha sonra o kendi projesine ideal ve taklit edilmeye layık bir şey olarak inanmakta, ona bilerek veya bilmeyerek, teoloji ve kutsallık atfetmektedir (*AD*, 44).

Burada söylenmesi gereken sadece, modern sekülerizmin kuruntusal olduğu ve gerçekte aşkınlığı aşamayacağı değildir; bilakis daha önemlisi, insanın bir tür olarak dünyevî ve semavî ontolojilere bölünemeyeceği, yatay (*insân ufukî*) bir varlık olmadığı ve yine yatay olarak "dinî", "siyasî" ve "akıl-

lı" şeklinde bölünemeyeceğidir. Eğer, Taha'nın daha önceden söylediği gibi, insanın özü onun ahlakî yapısı ise, bu takdirde insan, burada ve şimdide olduğu gibi gayb âleminde de yetişip serpilen dikey bir varlıktır (*insân 'amûdî*). Burada, bazılarının yaptığı gibi insanı siyasî bir hayvan olarak tanımlayan yaklaşımın bilinçli bir reddi söz konsudur. Bu anlayış bu varlığı akıllı olarak tanımlamaktan daha az yanlış değildir.[480] Siyaset ve din, tıpkı akıllılığın ahlaktan ayrılamadığı gibi, birbirinden ayrılmaz. Çok kuşatıcı olan, ruhta yerleşik olan ahlaktır.

Bu dünyanın gerçekliğini gayb âlemine yükselten eylemin karşıtı değilse tam karşısında, bir diğer var olma biçimi yer alır. Bu, gayb âlemini bu dünyaya uygulamaktır. Bu uygulamada, erdem gayb âleminden bu dünyaya ruh aracılığıyla aktarılır. Ruh, insan davranışına nispetle köklü ve vazgeçilmez olan "temizlenme amellerinde (*a'mâlü't-tezkiye*)" uzmanlaşmıştır. Bu yüzden bunlar iki zıt yöneliştir: Biri kendini tanrılaştırır ve kendini erdemli sayar, diğeri ilahî olanı taklit eder ve ilahî erdem sayesinde erdemlidir. Taha birincisine *tağyîb* (gaybileştirme), diğerine *teşhîd* (şehâdileştirme / şehadet âlemine dönüştürme) adını verir ki daha iyi ifade etmek imkânı olmadığından sırasıyla en iyi Dış-aşkınlaştırma (*Extranscendentalization*) ve İç-aşkınlaştırma (*Intranscendentalization*) olarak çevrilebilir. Siyaset, birincisine ait iken, din ikincisine aittir. Ancak ikisi de aşkınlık biçimlerine yakalanmıştır, ama bunlar nitel ve gayesel olarak birbirinden farklı biçimlerdir.

Hem Dış-aşkınlaştırma hem de İç-aşkınlaştırma bu yüzden "iki aşkın yönetim metodu"dur, iki dünyada görme ve yaşama biçimidir. Sekülerist birincisinden kurtulamayacağı gibi, "dindar", teist veya abit de ikincisinden kurtulamaz. Hayatın her alanında, fail inanç ve ihtiyaçlarına göre beriki veya öteki yolu izler. Yönetime yönelik seçilen yol Dış-aşkın ise, bu takdirde kişinin faaliyeti siyasîdir ve nihaî olarak efendilikçidir (*siyâsî / müteseyyid*). Buna karşılık, İç-aşkıncılığın hedefi ahlakî öz-şekillendirmedir. Örneğin İç-aşkınsalcı "ekonomi

uygulayıcısı" kendi faaliyetini kendinden (*min ledünnihî*) kaynaklanan bir üretim biçimi olarak değil, Rızık-Veren'in (*Râzik*) kendisine yönlendirdiği güzel fiiller olarak görür.[481] O yaptığı işin meyvelerini daha çok çalışma ve üretimle gittikçe biriken salt kâr olarak görmez, bilakis kendisine ihsan edilmiş nimetler olarak görür. Bu ekonomik faaliyet, bir tür yönetim türü olması itibarıyla, dinî bir faaliyettir ve sekülerist yaklaşıma taban tabana zıttır. Kârlar ve servet biriktirme kişinin finans ve iş camiasındaki etki ve nüfuzunu artırma ve böylece pazar fiyatlarını kontrol etme kabiliyetini destekleme ve ekonomik akranlarıyla başarılı şekilde rekabet etme aracı olarak görüldüğü zaman, faaliyeti, bir yönetim metodu olması itibarıyla, siyasî bir faaliyettir (*AD*, 48).

II

Zihindeki bu din-siyaset karşıtlığı ile, Taha gerçek bir din yorumu ve uygulamasının (yani hakiki bir dinî amel ile) en mükemmel İç-aşkıncılık olduğunu, buna karşılık siyasetin Dış-aşkıncılığa ulaşmada onun rakipsiz mukabili olduğunu göstermeye çalışır.

Seküler ontoloji (siyasî teoloji, ilerleme teolojisi vs. adını verdiğimiz şey) de dâhil olmak üzere, aşkınlığın insan zihni için vazgeçilmezliğine dayanan Taha, İç-aşkınlığın üç ilkeye dayandığını öne sürer. Bunlardan birincisi *fıtrat*, yani insanların gayb âlemine bağlı arketipsel hallerini kavrama kabililiyetidir. Bu, sözde seküler Batı da dâhil olmak üzere bütün dünyadaki toplumlarda şahit olunan bir olgudur. İnsanların çoğunluğunun şu anda, baskıcı seküler söyleme rağmen, binlerce yıldır olduğu gibi, maneviyatçılığa ve şu veya bu aşkınlık biçimi inancına niçin bağlı kaldığını açıklamanın çok yolu yoktur. "İnsanın ruhu özel bir güce (*kuvve hâssa*) sahiptir ve bu güç daha ziyade arketipsel bir hafızaya benzer ve kendisinin bu dünyadaki hafızasından önce vardır" (*AD*, 50-51); bu, İslam ilahiyatının asırlar boyu geliştirdiği bir *fıtrat* kavramıdır.[482]

Böylece dinin azim ve sebatı bu güçten kaynaklanır, çünkü insanın psişesine *yazılıdır*. O, ne sadece-mümkün bir şeydir, ne de doğru şartlar hâsıl olduğunda çıkarılıp atılabilir bir dışsal niteliktir. Böylece deyim yerindeyse insanın varlığının yapısına yerleştirilmiş olan din, insanın doğal varoluş hâlidir (*AD*, 52). Taha burada sanki şöyle demek istemektedir: Seküler modernite aşkınlığı inkâr ederek sadece kendi aslî gücünü tahrif edebilir ve onu yıkıcı amaçlarla kullanabilir, ancak aslî niteliği olan dini kendinden söküp atamaz. Diğer taraftan din bir amel ve fiiller sistemi olarak bu potansiyeli güzel işler yapmaya kanalize eder.

İkinci ilke kişinin, İç-aşkıncılık aracılığıyla, en mükemmel davranış biçiminin (*mebdeü't-tefâdül*) sunucusu ve icracısı olarak kendi kendisine yönelttiği meydan okumadan oluşur. Taha bunun ne bir ahlakî üstünlük duygusu, ne de ahlakî üstünlüğe sahip olma anlamı olduğuna işaret etmekte dikkatlidir. Bilakis, sistematik ve tutarlı bir uygulama talebi, kişinin başkalarından istemeden *önce* kendi kendine yönelttiği bir zorluktur. Bu da "şu düşünceyle uyumludur: farklı din mensupları, tıpkı inanma haklarında eşit oldukları gibi, birbirlerine kendilerine davranır gibi davranma görevinde eşittir (*hakku'l-hürriyye fi'l-i'tikâd*). Onlar istedikleri inancı benimsemekte özgürdür, yeter ki bunu yaparken başkalarına zarar vermesinler." (*RD*, 62, 69-70) Tabii ki bu özgürlük muğlak ve kişinin heva ve hevesine bırakılmış bir eylem biçimi değildir. Bilakis güçlü bir olumlu özgürlük kavramı olarak isimlendirebileceğimiz şeyin dışında hareket edemeyen, amele bağlı,[483] ama aynı zamanda özgür olan bir özgürlük biçimidir.

Üçüncü ve sonuncu olarak, kendisi aracılığıyla İç-aşkıncılığın gerçekleştirildiği bütüncüllük ilkesi (*mebdeü't-tekâmül*) gelir (*RD*, 70-72). Birinci Bölüm'de gördüğümüz gibi, Taha'da bütüncüllük ilkesi İslam geleneğinin bir kısmı akılcı, bir kısmı akıldışı olan ayrı cüzlere bölünebileceğini söyleyen liberal

modernist iddialara karşıttır. Taha bu görüşün savunulamaz olduğunu ikna edici şekilde iddia etmiştir. Burada o kendi, geleneğin karşılıklı bağlantısı, iç içeliği ve içsel uyumu kavramını İç-aşkınlığa uygular, çünkü İç-aşkınlığın tam olarak uygulanması ancak gelenekte vazedilmiş çeşitli, ama uyumlu araçlarla gerçekleştirilebilir. Din içsel olarak uyumlu ve dışsal olarak kapsayıcı bir uygulama gerektirir. Bu uygulama hayatın bütün yönlerine ait olmalıdır, ister bireyin özel işleriyle alakalı olsun, ister bireyin başkalarıyla, Tanrı'yla ve çevresindeki dünyayla olan ilişkileriyle alakalı olsun. Bu bireyin bütün kapsamıyla zorlukların karşısına dikilmesine imkân veren araçlar şu hâlde, sonsuz değilse de, pek çoktur. Bu durumda bütüncüllük vazgeçilmez olur, çünkü insan davranışının farklı araçları, ister inançsal ister uygulanabilir cinsten olsun, bireyin ruhunun ahlakî gerçekleştirmesine genişlik ve derinlik kazandırması için vazgeçilmezdir (*AD*, 83). İç-aşkınlık, bütüncüllük aracılığıyla, anlam (insanın dünyada var olmasının sebebi) arayışına, mutluluk arayışına (anlamın tadını çıkarma), erdemi mükemmelleştirme arayışına (kişinin daha iyi bir insan olmak için kendini daima zorlaması) ve ebedilik arayışına (iyi karakteriyle hatırlanma arzusu, arayışı ve isteği) ulaşmaya çalışır (*AD*, 85-89).

Buna karşılık siyaset Dış-aşkınlığa ulaşmada rakipsizdir. Siyaset, kendine nispet etme anlayışına dayanır. Bu anlayışta nihaî atıf çerçevesi Nefs'in / Benliğin ontolojik gerçekliğidir. Kendine nispet etme efendiliğinde katlanarak artan nefs, çevresindeki şeyleri hizmetine koşma ve kendine tâbi kılma kabiliyetine dayanan artışçı bir fenomendir. O, önemli bir anlamda, bir güç modalitesidir / biçimidir ve bu modalite, kendine-nispet etmelerin şartları değiştikçe uyarlanabilir ve değiştirilebilir bir yapıdadır. Onun *fıtrî* değer ve anlamlardan farklılaştığı yer de burasıdır, zira *fıtrat*, kazanma ve denetim gücüne sahip değildir. *Fıtrat*, kazanılmış değil, önceden verilidir, bizzat oluşturma / meydana getirme eyleminde yer alır,

eylem sonrası verilmiş değildir. O, ontolojik olarak benlikten öncedir (*RD*, 91-93).

Dolayısıyla Taha'ya göre ahlak öznel bir yapıdır ve öznenin doğal eğilim ve yapısına göre yataylık ve dikeylik itibarıyla çeşitlilik arz eder. Ancak bu ahlak bir öze sahiptir ve bu öz olmadan İç-aşkınlık imkânsız olur.

İki anlayış arasındaki farkların listesi hakikaten uzundur ve her birindeki failler diğerindeki faillere yabancı kılar. Buna karşılık dinî aktör kesinlikle tevazu ve hayânın nihaî ifadesi iken, onun siyasî mukabili şöhret arayışındadır, çünkü mesleği ve kariyeri ona bağlıdır. Ve o, seçmenlerine / müşterilerine hitap edebilmesi için yalan söylemelidir, farklı seçmenlerin zevk ve duyarlılıklarına uyması için dilini manipüle etmelidir. Hakikati ve ahlakî değerleri desteklemek dahi başarının bir aracı olur; ancak bunlar daima, kaçınılmaz şekilde değişen durumları uygun kılmak için, değişim ve yeniden yorumlamaya tâbidir.

Dış-aşkınlığın göstergesi olan siyaset bu yüzden kandırma ve ikiyüzlülük *gerektirir*, buna karşılık abit, yani İç-aşkıncı, böylesi arzulara önem ve değer vermez. Abidin böylesi fiillerde bulunmasının bir gerekçesi yoktur ve dolayısıyla, siyasî mukabilinin aksine, ahlakî çifte standartlar geliştirmesine gerek yoktur. Böylesi ikilik özellikle siyasî failin çelişkilerinde açıkça görülür: Siyasî fail siyasetin çatışma, hesaplaşma ve güç arzusu alanı olduğunun tamamen farkındadır, ancak o "siyasî çabası"nı millete ve yüksek insanlık değerlerine hizmet olarak tasvir eder.

Halka hizmet -Michael Waltzer'in "kirli eller"[484] problemi dediği şeyin totalistik alanı- kendi reklamını yapmayı, çıkarcılığı, benlik sevgisini, şöhreti, güç arzusunu ve aynı cinsten daha pek çok şeyi maskeleyen vernik hâline gelir. Dahası, bu fail mecburen siyasî çifte standartlara (*izdivâc siyâsî*) sahip olmak zorundadır, zira kamusal olarak kendini yasanın

uygulayıcısı ve hizmetçisi olarak sunmakta, ama kendisinin ilan edilmemiş arzularıyla çelişen her yasanın ayrı ayrı aleyhinde olur. Siyasî fail ne zaman yakayı kurtarabilse, yasadan kaçar veya yasayı ihlal eder. Siyasî pratik böylece "barışçıl yönetim" kamusal görünüşüne sahiptir / siyasî eylemler görünüşte "barışçıl yönetim" sergiler, oysa her şeyin altında, "bir savaş hazırlığı vardır." Savaşın siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi olduğu doğru ise, bu durumda siyasetin de savaşın başka araçlarla sürdürülmesi olduğu doğrudur" (*RD*, 104-105).

Siyasî failin bilinçli ya da bilinçsiz şekilde ibadetin anlamlarını manevî dünyadan kendi nefs / benlik zihnine -ki kendine nispet etme işinde uzmanlaşmıştır- aktarır. Bu transfer aracılığıyla siyasî fail ibadeti değil, şehadet âlemi üzerinde efendilik ve hâkimiyetini gerçekleştirmeye çalışır. Aktarma faile kendini ibadet etmesi gereken şeyin yerine geçirmesine izin verir, hakikaten imkân verir. Bu da onun şehadet âlemini gayb âlemine dönüştürdüğü bir işlem demektir. Siyasî fail kemal sıfatlarını / mükemmellik niteliklerini sürdürmeksizin bu yerine geçirme eylemi ne mümkün olur, ne de ona ihtiyaç duyulur. Bu nitelikler de onun şehadet âlemine aktarılır, ama artık yeni bir kutsallık kazanırlar (*RD*, 94). Ancak o ne kadar çok hâkimiyet kazanırsa, bu nitelikler o kadar yoğun üst üste bindirilmiş olur.

Taha nefs kavramı en aşağı düzeyde, öznenin kendini tanrılaştırmasını modern proje tasarısı olarak görür iken yüksek seviyede, bu özneyi tanrı konumuna yükselten bir ilerleme olarak görür. Bu, iki iddiayı da, yani hem (Weber ve Bookchin'de olduğu gibi)[485] insanın insana hükmetmesini, hem de modern öznenin genelleşmiş kendini tanrılaştırmasını açıklar. Eşzamanlı olarak, güçlünün elinde ne kadar çok güç birikirse, aşkın birlik niteliği o kadar çok bu âleme aktarılır. Bu demek oluyor ki siyasî fail, gücünün zirvesinde, gerçekliği kendisinin imgesi üzere şekillendirme arzusu beslemede son

sınıra varır. Bu, kendisinin arzusuna eğilip bükülmüş bir tek-biçimli gerçekliktir, ama kendisini kozmolojik mukabilinden aşağı kalmaya zorlayan mecburî maddî sınırlılıkları olan bir gerçekliktir. Ancak bu durum siyasî faili güç biriktirmekten caydırmaz, zira artış seküler bir teoloji olduğu için gerçekten tanrısız bir âlemin yokluğunda ölüme kafa tutmaya çalışan bir öz yaratır.[486] Filozofumuzun söylemeksizin söylediği şey siyasetin, tam tezahüründe, *tabiatı gereği* ve öz itibarıyla otoriter, zorba, baskıcı ve hegemonyacı olduğu ve bu durumu, hangi yönetim biçiminin benimsendiğinin değiştirmediğidir (*RD*, 91-131). Bir nitelik ile diğer nitelik arasındaki fark, Taha'ya göre, mahiyet değil, sadece bir derece farkıdır (*RD*, 128).

Hâkim ile tebaa arasındaki temel ilişki, toplumsal sözleşme teorisi terimleriyle şekillendirilmiş olup son tahlilde bir zorlama ilişkisidir. Bu sözleşme "tasdik edildikten" sonra tebaayı sadece haklarından mahrum etmenin değil, hâkim iradenin zorlamasını şiddet kullanımına kadar genişletmenin de aracı olur. Bu şiddeti kullanma ayrıcalıklı hakkı onun tehdidinden korkmada zirvesine ulaşır. Bu korku, Dış-aşkınlaştırılmış özneyi ikinci bir tabiat olarak yöneten bir zihin hâlidir. Böylece hâkimiyet, bir partiden, zorba bir güçle yapılan sözleşmeye aktarılır. Bu güç tebaanın güvenliğini sağlamaktan ziyade, onları boyun eğdirmekle ilgilenir. "Şiddet [tehdidi] korkusu böylece ölüm korkusundan daha güçlü olur, zira ölümden korkan kimse şiddetten korkmayabilir, ama zorlama ve şiddetten korkan kimse ölümden haydi haydi korkar" (*RD*, 123).

Ancak her zaman mevcut ve yaygın olan bu korku öznenin psişesinin kalıbına işlenir, bu onu varoluşsal tehdit denilen şeye tamamlayıcı yapmak suretiyle olur (*RD*, 130). Hâkimin gücünden duyulan korku kişinin kendi varlığı ve bireysel veya ulusal refahı için duyulan korkuya aktarılır. Bu, vatandaşın, hayat ve ölüme karar verilen savaşa götürülmeyi istekli değilse de, gönüllü biçimde kabul etmesini mümkün kılan bütüncül bir korkudur (*RD*, 125-26). Bu bağlamda Taha'nın uzun

argümanının püf noktası, karmaşık ve sürekli değişen biçimler kazanan korku ve endişenin modern siyasetin en aslî temellerini oluşturmasıdır. Ancak yaygın korku, hâkim olarak ikâme edilen siyasî failin icra ettiği tahakküm işlevini görür. Din alanındaki hâkimiyet kavramından farklı olarak, siyasî hâkimiyet bu yüzden Dış-aşkınlığın somutlaşmasıdır.

Siyasetin esası ve Dış-aşkınlığa yönelik eğiliminin bir diğer temeli çatışmadır. Zira nefs / ego, benliğin mahalli, ötekine ilişkin bir farkındalık geliştirmedikçe ve geliştirinceye kadar bir kimlik kazanamaz. Taha kimliğin modernitede ötekine kıyasla ve karşıt olarak oluştuğu düşüncesine dayanır, bu düşünceye nefs / benlik ve kimlik arasındaki ilişkiyi araştırmak suretiyle felsefî bir kisve giydirir (*RD*, 131-133). "Siyasî ilişki bu yüzden ancak bir çatışma ilişkisi olabilir; siyaset, çatışmanın olduğu zaman ve yerde var olur, çatışmanın kaybolduğu yerde ve zamanda kaybolur."[487] Carl Schmitt'in ifade ettiği gibi, çatışma düşmanlık biçimini alır. Buna karşılık değerlerin ahlakî karşıtlığı iyi ile kötü arasında, estetikte güzel ile çirkin arasında, siyasette ise karşıtlık düşman ile dost arasındadır. Dolayısıyla düşmanlık, siyasetin hep var olan bir unsurudur; savaş ve fiziksel olarak yok etme, mümkün oldukları nispette, mevcut yegâne çözümlerdir. Siyasî çatışma -ya da *siyasî* olandaki çatışma- en yüksek düşmanlık biçimi ise, bu takdirde öldürme de siyasî olanın en tam tezahür biçimidir (*RD*, 141).

Ancak Schmitt'e (ve Chantal Mouffe gibi onun revizyoncu yorumcularına) karşıt olarak,[488] Taha şu Schmittçi düşünceyi reddeder: Siyasî olan kendini gruplar arasında dışavurur, yani o, bireyler arasında değildir. Uzun bir bahiste, Taha siyasî olanın bireysel benlik ile başladığını göstermeye çalışır. Benlik ise topluca, düşman-dost şeklindeki grup ayrımını mümkün kılar (*RD*, 146-79). Siyasî olanı nihaî olarak kuşatıcı, hatta mümkün kılan şey benliğin oluşumudur. Bir başka deyişle, sistem analizi benliği kendisinin analitik başlangıç noktası olarak almadığında eksik olur. Zira kişi kendine-nispet etme

gücünü benlikte, yani güç, efendilik ve hâkimiyeti kendine mal etmek için gereken bütün zorunlu şartları sağlayan güçte bulur. Taha'ya göre bu, bireysel modern öznenin, yani siyasî sistemin ve daha başka şeylerin doğuş ve gelişme imkânının şartlarını mümkün kılan ve besleyen öznenin hastalığıdır.

Taha bu bahisten hareketle üç sonuç çıkarır ki her birini bir ilke temsil eder:

"Birincisi 'varoluşsal bir yön seçme ilkesi'dir. Bu ilkeye göre insan iki, sadece iki varoluşsal seçenek arasında bulunur: Ya gaybı / görünmeyeni şehadete / görünene (gerçekliğe) uygulayacak, böylece İç-aşkınlığı uygulayacak, ya da şehadeti gayba uygulayacak, böylece Dış-aşkınlığı uygulayacaktır. İkincisi... 'insanî yapı düalizmi' ilkesidir (*mebdeü izdivâci'l-bünyeti'l-insâniyye*). Bu ilkeye göre dinin pratiği ruhun tabiatını tanımlayan *fıtratın* ürünüdür. Ruhun tabiatı ise İç-aşkınlığın temelidir. Aynı zamanda, siyaset benliği tanımlayan nispetin ürünüdür. Nefsin tabiatı da Dış-aşkınlığın temelidir. Ve üçüncüsü 'yönetim biçimini seçme (*mebdeü ihtiyâri'l-menheci't-tedbîrî*)' ilkesidir. Bu ilkeye göre insan iki, yalnızca iki seçenek arasında, yani dinî yönetim ve siyasî yönetim arasında durur, zira din ve siyaset insan hayatının iki farklı alanı değil, bilakis bu alanları insanın iki âlemle, yani gayb ve şehadet âlemiyle bağlantı türüne bağlı olarak yönetmenin iki paralel yöntemidir." (*RD*, 181-82)

III

Taha'nın genel iddiasındaki bir sonraki aşama sekülerizmin onun "insanî varoluşu daraltma" adını verdiği şeye olan eğilimini ele alır. Sekülerizm şehadet-gayb ayrımına dayanır, böylece dini siyasî kılavuzluk olarak kesin biçimde reddeder. Sekülerizm şüphesiz çeşitli renklerde / derecelerde gelir ve tek bir şey değildir. Bununla beraber, bu karmaşık fenomeni hem yüksek hem de aşağı biçimlerinde ve ikisi arasındaki çeşitli

derecelerinde niteleyen ortak bir payda vardır. Amerikan tecrübesi aşağı formu temsil ederken, Fransız tecrübesi en yüksek ya da "en şiddetlisini (*eşeddühâ*)" temsil eder. Sekülerizmin yeniden bir değerlendirmesini gerektiren "bizim teorimiz" insan hayatına ve varoluşuna ilişkin "geniş bir anlayıştan (*tasavvur müttesa'*)" hareket eder. Bu, "açık bir anlayış (*münfetih*)"tır ve insanî varoluşun en azından iki âlemde gelişmesine izin verir, zira insanlar görünen bir şehadet âleminde yaşarken, aynı zamanda birden fazla gayb âleminde yaşayabilirler (*RD*, 182). Dolayısıyla bu iddianın özü şudur: Varoluşsal darlık "bütün sekülerizm biçimlerini vuran en büyük hastalıktır."[489]

Varoluşsal darlık, bir toplumsal yönetim aracı olarak belli bir hukuk anlayışının işlevi ve sonucu imiş gibi görünmektedir. Zira bu darlık doğrudan şu genel iddiayla ilişkilidir: Bir toplumun dinî uygulama-siyasî uygulama ayrımı yapmadan (*takrîrü'l-fasl*) kendi yasalarını ortaya koyması mümkün değildir (*RD*, 183). Şurası açık ki eşyanın tabiatı gereği insan yapımı yasa son tahlilde siyasî amaçlara hizmet eder, oysa Tanrı'nın koyduğu yasanın dinî pratikle bağlantılı olması gerekir. Bu demektir ki iki hukuk pratiği biçiminin sınırları ayrılmış ve belirgin şekilde birbirinden ayırt edilmiştir. Bu bütüncül ayırmanın iki yönetim biçimi arasındaki nitelik farkı sebebiyle olduğu söylenir. Dinde siyasî yönetimin (*tedbîr*) olması nasıl imkânsız ise, siyasette ibadetin olmadığı bize söylenmektedir. Bununla kastedilen (ahlakî öz terbiye *eğilimli* teknolojik amel olarak anlaşılan) dinî ibadetin siyasî pratiğin amaç veya özünü asla oluşturamayacağı, siyasî pratiğin de dinî ibadetin özünde bulunamayacağıdır (*RD*, 184, 214). Ancak böyle bir anlayışa yönelik itirazlar çoktur ve güçlü oldukları inkâr edilemez. Taha'nın metnindeki müteakip birkaç düzine sayfa bu itirazlara cevap vermeye ayrılmıştır.

Kant'ın ahlak yasasının özerk olduğu -yani ahlak yasasının özerk özgür irade olduğu- ilkesini vazettiğinden beri, yapılagelen şey özerkliği bağımlılığın karşısına yerleştirmek ol-

muştur. Hem siyaset hem de ahlakta, modernite, ahlakın dışarıdan bir dayatmayı oluşturduğu ve Avrupa'nın Hıristiyan tecrübesi sebebiyle, dinle doğrudan ilişkilendirildiği kanaatini geliştirmiştir. Böylece dinî olan, insanın dışında ve ona nispetle dışsal olan bir yasama iradesini temsil eder olmuş, buna karşılık siyasî olan -ki burada dinî olanın açıkça zıddıdır- insana nispetle içsel ve özsel olan bir yasama iradesiyle ilişkilendirilmiştir. Sekülerizm üzerine kurulu olan modernite, böylece kendisini "dışsal yasama"dan, özellikle toplumsal ve siyasî alanlarda soyutlamak için çok bastırmıştır. Böylece, bir toplum kendini bu yasama türünden ne kadar kurtarabilirse, o kadar modern görülmektedir. Bütün toplumlar içinde en modern olanlar bu bağlantıyı mutlak biçimde kestiği görülen toplumlardır.

Bu anlayış şu yaygın görüşün vazgeçilmez bir unsurudur: Bir toplum ne kadar eski ise, o kadar dinîdir; yani toplumlar tarih boyunca "geliştikçe" daha az dinî olurlar. *Le Désenchantement du Monde* (Dünyanın Büyüsünün Bozulması / İnancını Yitirmesi) adlı eserinde Marcel Gauchet toplumların ilkel avcılık ve toplayıcılık "büyü çağı"ndan ayinci tarım çağına ve bundan da dinî çoğulculuğa geçtiğini ve sonunda tarihin daha sonraki evrelerinde birciliğin ve tanrıcılığın birlikte (*tevhîd*) zirve yaptığını iddia eder. Taha'ya göre bu iddia hem ampirik hem de olgusal olarak yanlıştır ve pek çok kanıt Gauchet'nin şemasını doğrulamayan farklı bir tarihsel resme işaret eder (*RD*, 187). Ancak önemli olan bu iddiaların tarihi bilinçli ya da bilinçsiz olarak çizgisel biçimde (*tatavvur hattî*) resmetmesidir. Taha burada bu tarihsel çizgiselliği reddeder görünür, ancak bu ret, göreceğimiz üzere, niteliklidir, zira o aynı zamanda bu tarih anlayışını bir ilerleme teolojisi olarak ifade etmeye istekli değildir. Bu, "Batılı modernite uygulaması"nın sebep olduğu bütün problemlerden kısmen sorumlu tutulabilecek bir teolojidir. Taha delilin ağırlığını ona çevirmek suretiyle özet, ama etkili şekilde Gauchet'nin tezini reddedebilirdi. Şöyle ki:

Gauchet ilk olarak kendi tezinin ilerleme teolojisine dayanmadığını göstermelidir. Eğer tezi ona dayanıyorsa, bu teolojinin aklî ve ahlakî olarak temellendirilebilir olduğunu kanıtlamalıdır.[490] Ancak Taha'nın, ileride göreceğimiz üzere, bu şekilde ilerlememesinin gerekçeleri vardır.

Gauchet'nin anlayışını ilerleme teolojisine demirlemek / dayandırmak onun niçin, tarihsel olarak determinist bir şekilde, dinin eninde sonunda insan toplumundan kaybolacağını niçin iddia ettiğini de kolayca açıklayabilir, zira din nihayetinde uzun bir evrim ve gelişme zincirindeki belli bir tarihsel evrenin ürünüdür. Taha geç dönem modernitede "dine dönüş"ün Gauchet'nin iddialarını yalanladığını iddia ederek itiraz eder. Her ne kadar Gauchet bu dönüşü kabul etse de, dinin gücünü ikincil, tali bir konuma indirger. Bu konumda "dönüş" daima seküler modernitenin terimleri tarafından yönetilmekte ve kontrol edilmektedir. Seküler modernite ise tek başına, dinî boyutları da dâhil olmak üzere toplumu şekillendirebilir. Bir başka deyişle din asla, toplumun şekillenmesi ve yönetiminde bir zamanlar olduğu gibi güçlü ve belirleyici olmayacaktır.

Taha farklı olmaya çalışır. Nasıl ki "iyileşme"nin modernitenin maddeci dünyasında var olduğu söyleniyorsa, iyileşmenin din tarafından meydana getirilebileceği de anlaşılırdır. "Manevî rehberliğin, bilimsel uygulamayı yöneten aynı birikim yasasına (*kânûnü't-terâküm*) tâbi olması niçin mümkün olmasın? Bu kanunda, manevî uygulamaların sırlarının bilgisi, tıpkı bilim yasalarında olduğu gibi, gittikçe artar."[491] Bu kabul edilirse, çağdaş bir dinin tarihsel bir dinin anlayış ve uygulamalarından daha mükemmel olması mümkündür. Böylece çağdaş bir din, öncekinden çok daha fazla derin ve anlamlı olur. "Dindarlığın geleceği böylece geçmişinden daha iyi olabilir." (*RD*, 188)

Taha burada açıkça ilerleme teolojisinin genel yapısını öne sürmekte, ama onu ahlakî amaçlar için kullanmaktadır. O

bunu yaparken Gauchet'den kendi ilerleme anlayışının üstünlüğünü savunma fikrî hakkını esirgemektedir. Filozofumuzun iddia ettiği istisna, ahlakî olan üzerindeki sistematik ısrarı sebebiyle haklı görülebilir, tam olarak temellendirilemez ise de. Ancak muhtemelen ilerleme teolojisi, hangi biçimi kabul edilirse edilsin, son tahlilde şimdiyi geçmişe üstün tutan -ki üstünlükçü bir eylemdir- bir düşünce yapısına teslim olur.[492] Bu, Taha'nın kendi tevazu ve ahlakî zaman ilkelerine karşıttır. Bu ilkeler, benim çıkarımıma göre, diğerleri arasında geçmiş ve gelecekteki bütün insanların onur ve değer bakımından eşit olmasını gerektirir. Bu başarısızlığın sonuçları gücü kendine nispet etmeyi -ki başkalarını aşağı konuma indirgeyen bir duygudur- ve (insanlıktan çıkarmak da dâhil olmak üzere) daha başka pek çok şeyi gerektirir. Bütün bunlar da (Taha'nın tanımladığı şekliyle) nefsi sınırlandırmak bir yana, bilakis onu güçlendirir. Bu yüzden bir insanın, geri kalan teolojileri reddetmeksizin bir teoloji çizgisini benimsemesi mümkün değildir. Ya bütünüyle kabul edilmeli ya da bütünüyle reddedilmelidir, ama orta bir seçicilik olamaz.

Ahlakî olan, Taha'da yegâne merkezî alan olarak kalır. Bu, inatla birinci dereceden ilkelerin hizmetinde bulunan paradigmatik hareketsiz hareket ettiricidir. Modernite ise tam tersine maddeci bir âlem anlayışına hizmet eden yeni bir ahlak geliştirmiş, bunu da ahlakî olanın bütün ontolojik biçimlerle ilişkisini kesme pahasına yapmıştır.[493] Bana göre bu en iyi, Locke'tan ve özellikle John Stuart'tan itibaren liberal söylemde tezahür etmiştir. Filozofumuz liberalizmdeki bu ilişkiyi ters çevirir ve maddeciliği ahlaka tâbi kılar. Ancak bu ters çevirme, ilerleme teolojisinin aynı yapısı içine yerleştirilmiştir.

Ancak şunu kabul etmeliyiz ki ilerleme teolojisinde ifade edildiği şekliyle sözde "ahlakî iyileşme" ile hem Gazâlîci hem de Foucaultcu versiyonlarında nefs terbiyesi arasında nitel bir fark vardır.[494] Bu ikinci nefs terbiyesi versiyonu,

bütüncül fenomenler olarak veya tarihsel yürüyüşler olarak "medeniyetsel" veya toplumsal ilerlemeyle, Hegel, Condorcet ve başkalarının bizi inandırmaya çalıştıklarının aksine, asla ilişkili değildir; bilakis bu nefs terbiyesi versiyonu, bireyin ahlakî gelişim için kendi benliği üzerinde uyguladığı psiko-epistemik ve manevî işlemlere hitap eder. Biyogüç, ulusçuluk ve vatandaşlık kavramı olmadığı takdirde, bu teknoloji "medeniyet yürüyüşleri"nde kendine bir yer bulamayacaktır, zira onun yegâne hayat alanı ve ikamet yeri kendisi ve cemaatidir; bu, ahlakî değere sahip toplumsal bir cemaattir. "Bizim" bir toplum veya kültür olarak, atalarımızdan -ister Müslüman olsun ister olmasınlar- daha dindar olabileceğimizi söylemek, yine de bireysel ahlakî gelişime bir ilerleme teolojisini çizmektir, ki bu da onu kültürel, "medeniyetsel" ve siyasî terimlere dönüştürmeye engel olmak için var olması gereken bir dizi şart gerektirir. Bu aynı zamanda, tıpkı modern ilerleme teolojisinin ima ettiği gibi, bütün tarihsel evrelerin kendileri aracılığıyla hatadan sakınmayı öğrendiğimiz ve omuzlarına yaslanarak daha yükseklere yükseldiğimiz hazırlık evreleri olduğunu ima eder. Aslında bu teoloji Taha'nın düşüncesinde açıkça ifade edilmiş ve güçlü şekilde sepetlenmiştir / reddedilmiştir. *Rûhü'l-Hadâse*'de Taha şöyle bildirir: "Modernite öncesi ... vasilik (*visâye*) konumuna düşme zamanı [olarak tanımlanır]dır. Vasilik ise modernitenin özellikle kendisine karşı ayaklandığı bir şeydir."[495] Bu anlayış modern, özellikle, liberal ilerleme teolojisini dolduran aynı üstünlük duygusunu yeniden uygulamaya koyar. Bu anlayış sadece anakronistik / yanlış tarihlendirilmiş olmakla kalmayıp aynı zamanda hem narsistçe kendini övme hem de eşzamanlı olarak tarihsel ötekini kötüleme ile suçlanabilir. Bu anlatıda, *dahası*, bir bilinçaltı ve dolayısıyla rahatsız edici şekilde anakronistik bir biçimde istismarcı / sömürücü ve şiddet eğilimli Avrupa kilisesi uygulamalarını İslam tarihine yansıtma, böylece İslam tarihini sanal bir Avrupa kilise taklidi yapma çabası vardır.

Ayrıca, bu teolojiyi benimsemenin tam sonuçları nihaî olarak, Taha'nın yaratıcı süreklilik (*ibdâ' mevsûl*) temel ilkesiyle ilgilenen düşüncesinde ciddi zorluklara yol açar.[496] Eğer modernite öncesi *vasilik* çağı -ki açıkça Kant'ın *Unmündigkeit* kavramının yetersiz bir çevirisidir- ise, bu durumda o bize niçin faydalı olmaya devam etsin? Ve bu soruya olumlu bir cevap verilebilirse, bu durumda *miras*ın değerli kısımlarını fikrî "hamlık"tan nasıl çıkarıp ayırabileceğiz? Bu mantıkla, herhangi bir "ham" -ve dolayısıyla geri ve genç- bir gelenekle olan herhangi bir tarihsel bağlılık biçimini temellendirmek, imkânsız değilse dahi zor görünmektedir.

IV

Asıl iddiaya dönecek olursak, Taha sekülerist hukuk anlayışlarının, yani hakiki hâkimiyetini yasama özerkliğine dayandırılmasını varsayan anlayışların aleyhindedir. Ona göre bu anlayışların dayandığı ve her ikisi de savunulamaz olan iki varsayım vardır. Birincisi, öz-yasamanın hâkim iradenin ilk tezahürü olduğudur. İkincisi ise, Tanrı'nın iradesinin vatandaşın iradesiyle çeliştiğidir (*irâdetü'l-muvâtın*).[497] Birinci varsayım da, "yasama" ve "hâkimiyet kazanma"nın mantıksal olarak gerektiği ve "yasama" ve "özerkliğin" beraberinde bulunan işaretçiler olduğu öncülüne dayanır.

Ancak yasama özerkliği hâkimiyet için ne zorunlu ne de yeterli bir şarttır. Birinci olarak, gördüğümüz gibi, kendine-nispet etme, hâkimiyetin temeli olmakla kalmaz, aynı zamanda ontolojik olarak onunla beraberdir. "Kendine-nispet etme olmadan hâkimiyet olmaz." Hâkimiyetin öz-yasamadan kaynaklanabilmesi için, böyle bir yasamanın, ona ne zaman girişilirse, kişinin benlik / nefs, irade ve arzularından gerekmesi ve kaynaklanmasıdır. Bu varsayımın hakikat değeri taşıyabilmesi için insanın kendi eylemlerinin yaratıcısı olduğunu, yani bu eylemleri oluşturmak, ifade etmek ve üretmek için gereken bütün süreçler üzerinde onun tam bir kontrole sahip

olduğunu varsaymamız gerekir. Ancak bu varsayım tenkit ve tetkik karşısında ayakta duramaz ve farklı açılardan tartışılabilir. Örneğin doğal deterministler eylemlerimizin bizim için nadiren anlaşılabilir olan doğa güçleri tarafından sebep olunduğunu iddia edecektir. Teistler eylemlerimizin bizde Tanrı tarafından meydana getirildiğini ve bizim dışsal görünüşlere rağmen bu eylemlerin sadece kapları ve araçları olduğumuzu iddia edecektir. Dolayısıyla birisi kalkıp da kendi nefsinden veya iradesinden bir yasa getiriyor gibi görünebilir, ama gerçekte yaptığı tek şey, içeriden değil dışarıdan doğan bir doğal yasayı yahut ilahî yasayı yeniden uygulamaktan ibarettir (*RD*, 191).[498] Her şeyiyle insanbiçimci olan sekülerizm her şeyi ilk ve son hareket ettirici olan insana nispet etmekten geri duramaz.

Birinci varsayıma yönelik argümandaki ikinci unsur olan yasama özerkliği de yeterli bir şart değildir. Bunun sebebi hâkimiyetin, yasamanın onun birincil bir özelliği olmaksızın var olabilmesi ve aslında hâkimiyetin bir özellik hiç olmamasıdır. Örneğin sahiplik hâkimiyetin yegâne temeli olabilir. Aslında bir kimse zorunlu olarak, sahiplik sayesinde hâkimiyete sahip olur; fakat bir kimse yasayan olduğunda, hâkim de olacağı doğru değildir. Sekületeristin hâkimiyeti öz-yasamaya yükleme üzerindeki inatçı ısrarını bu yüzden ne mantıksal gerektirme ne de ontolojik zorunluluk destekler, bilakis onu "ilahî yasamayı vatandaşın hayatından silip çıkarma, böylece yasamayı insanî alanla sınırlandırma kararlılığı destekler. İşte bu onların din-siyaset ayrımına tutunmalarının ve dinin ibadet alanı, buna karşılık siyasetin kamu yönetiminin alanı olduğu şeklinde keyfî bir hükümde bulunmalarının sonucuydu."[499]

Öz-yasama da özerklik için zorunlu ya da yeterli bir şart değildir, çünkü vatandaşları kendilerinin hiç arzulamadığı yasaları benimsemeye mecbur bırakan özel şartlar, mümkün durumlar ve dış baskılar olabilir, ki bu sıklıkla söz konusudur. Bunlar vatandaşların bu yasama eylemleriyle özerkliklerini artırdıklarını hissetmeyebildikleri durumlardır. Bilakis böylesi yasa-

lar vatandaşların uzun uğraşlar sonucu kazanmış oldukları özgürlüklerine daha ileri sınırlamalar getirirler. Dolayısıyla sekülerizmin baskıları altında, bazı önemli düşünürler (Rousseau, Montesquieu ve başkaları) özgürlüğü yasa ile eşitlemişlerdir. Şöyle ki özgürlüğün yasaya uymakla elde edilebileceği, yasaya ne kadar çok uyulursa, o kadar çok özgürlük kazanılacağı söylenmiştir. Nasıl ki ahlak yasasına tam olarak uymadan ahlakî özgürlüğe sahip olunamazsa, insanî siyasî yasaya kesin bir teslimiyet olmadan da siyasî özgürlük olamaz. Buradaki sorunsal, özgürlüğün temelinin yasaya itaat etmekte yattığı ilkesi değildir, her ne kadar bu paradoksal olsa da; bilakis sorunsal, ilahî yasaya uymanın bir kölelik (*'ubûdiyye*) biçimi iken insanî yasaya uymanın özgürlüğü ürettiği önermesidir. Yasanın insan iradesinden çıkması kesinlikle, onun [insanî yasanın] gerektirdiği uyma niteliğinin ilahî yasanın gerektirdiği nitelikten farklı olduğu anlamına gelemez (*AD*, 193). Bu yüzden öz-yasama özerklik için yeterli bir şart değildir.

Dahası, öz-yasamanın yokluğuna rağmen özerklik var olabilir (nasıl ki öz-yasama böyle yasamada bulunmaya zorlayan dışsal bir eylem sayesinde var olabiliyor ise, ki bu durumda bir insan gerçek özerklik olmaksızın yasayan olarak hareket edecektir). Bu böyledir, çünkü özgürlüğün nihaî ölçüsü vatandaşın kendisinin özgür olup olmadığını belirleyen şeyi hakiki ve gerçek anlamda seçebildiği nispettedir. Seçme kapsamı ne kadar geniş olursa, özgürlüğün sınırları da o kadar geniş olur. Böylece yasamada, özgürlük özerklikten daha geniş bir kapsama sahiptir, çünkü yasamanın kendisi sadece öz-yasama kararının (yani, *bu* yasama biçimini seçme kararının) nesnesi değildir, bilakis yasalaştırılan yasayı (yani bu *yasayı*) seçme kararının da nesnesidir. Diğer türlü, özerklik anlamsız olurdu.

Bir başka ihtimal daha var. Vatandaşlar kendilerini kendilerinin yapmadığı yasaları uygulamaya mecbur hissettikleri bir durumda bulabilirler. Ancak bu yasaları benimsemeyi seçerken, vatandaşlar kendilerini özgür failliklerini kullanmış

görebilirler ki bu durumda seçme özgürlüğü özerktir. Onların iyi değerlendirilmiş ve derinlemesine düşünülmüş "ödünç alma" eylemi, hayatlarına uygunluluk ve anlamlılık bakımından, yasayanların esasen kendi çıkarları ve iyilikleri için elde ettikleri şeyi geride bırakabilir. Ve bu doğruysa, bu durumda daha yüksek bir yasayı benimsemek, -ki ilahî bir yasa da olabilir- evleviyetle daha temellendirilebilir, daha akılcı ve daha meşrudur. Taha mantıksal argümanını tarihselleştirebilir, böylece ona daha keskin bir uç ve katılık / sağlamlık kazandırabilirdi. "Hukukî nakiller (*legal transplants*)" adı verilen şeyin tarihinde,[500] başka uluslardan yasa ödünç alma uygulaması, hâkim irade kisvesi altında, hem yaygın hem de inkâr edilemezdir. Dolayısıyla seçim şu veya bu yasayı içerebilir, ama bu seçim yine de akılcı ve özerk bir seçimdir. Muhtemelen bu durumda özerklik esasen öz-yasama uygulaması tarafından değil, seçme (potansiyel) kabiliyeti, seçime sahip olma ve uygulama tarafından belirlenir (*RD*, 193-94).

Sekülerist yasa anlayışındaki ikinci varsayım, hatırlayacağımız üzere, Tanrı'nın iradesinin vatandaşın iradesiyle çeliştiğidir. Bu anlayış hem ilahî hakikatin hem de ilahî iradenin yanlış anlaşılması sebebiyle kusurludur. İlahî hakikat dikkate alınacak alırsa, seküleristler bir yandan insanî ve ilahî ontolojileri, diğer yandan da Tanrı'nın bilgisi ile insanî bilgiyi eşitler veya birbirine benzetirler (*teşbîh*). Bu eşitleme insan aklını daha yukarı değilse, vahiy seviyesine yükseltecek kadar ileri gitmiş, bu da ya Tanrı'nın insanlaştırılmasına (*te'nîsü'l-ilâh*), ya da insanın tanrılaştırılmasına (*te'lîhü'l-insân*) götürmüştür. Ancak her iki hâlde de aşkın olan daima ya azaltılmakta (Tanrı ile ilgili olarak), ya da artırılmaktadır (insanla ilgili olarak). Ancak her halükârda benzetme sığdır. İlahî idrakin sınırsız olduğu ve insanın aklî kabiliyetinden daha güçlü olduğu kabul edildiğinde dahi, ateist olmayan seküleristler ondan yabancı, uygunsuz bir kavram imiş gibi, sanki kendilerinin O'nu anlayamaması Tanrı'nın uygunsuz-

muş/ilgisizmiş olduğuna ya da O'nun var olmadığına delilmiş gibi konuşurlar. Aslında bütün bunlar O'nun varlığını inkâr anlamına yaklaşır.

Seküleristler benzer şekilde kendi kapasitelerini abartır ve kendilerine sadece kendi varlıklarına değil, etraflarındaki her şeye de sahip olabileceklerini düşünme gücü nispet ederler. "Onlardan bazıları insanın üzerindeki [doğal] sınırlandırmalardan dahi silkelenip kurtulmayı ve her türlü sınırlandırmayı kırmayı kendilerine görev hâline getirmiştir. Ancak başkaları aklın ufuklarını her türlü sınırın ötesine genişletmeyi arzulamıştır, nitekim siyaset ve ekonomi böyle yapılmıştır. Onların insanın kabiliyetlerine olan hayranlığı onları insanın bir gün, birlikte doğduğu doğal kısıtlamalardan kurtulabilecekleri ve zaman, mekân ve ölümün hükümranlığına kafa tutabilecekleri kuruntusuna götürmüştür." (*RD*, 196) Bu yüzden onların insanın gücüne ilişkin kuruntusal tahminleri ile insanı ilk başta yaratan varlığa ilişkin aşırı cahillikleri arasında, sonuç olarak doğan bir ilişki vardır.

Bu anlayışın sığlığı, onların ilahî ve insanî irade anlayışları -ki benzer şekilde karışık ve yanlış bir anlayıştır- yanında cüce kalır. İnsanı yüceltme tanıdık örneğini izleyerek, insanî irade artık ilahî iradeden farksız olacak, onun güçlerini içine çekecek ve haddizatında onu yerinden edecektir. Ancak irade gücünün bu "genişletilmesi", söz konusu genişletilmenin daha ileri gitmesi en mantıklı olacağı ve hayvanlara da dağıtılacağı zaman insanla sınırlandırılır. Çünkü insan belirli davranış biçimlerini benimsediğinde hayvan olmaz mı? Diğer taraftan, insan ile diğer hayvanlar arasındaki "ontolojik uzaklık" sonludur ve dolayısıyla bu beklentinin mantığı, iradenin Tanrı'dan insana olan uzanımından daha çok anlam ifade eder, zira bu uzanımda uzaklık sonsuzdur. "Bütün insanların en erdemli niteliklerini bir tek kişide bir araya getirecek olsan dahi, bu kişi kendini Tanrı ilan etme ehliyetine sahip olmaz." (*RD*, 197)

Eğer bu bir anlam ifade ediyorsa, bu anlam, seküleristlerin Tanrı kavramını anlamadıkları, içinde yaşadıkları gerçekliği ise daha az anladıklarıdır. Onlar Tanrı-insan ilişkisini dışsal bir ilişki olarak görürler; nitekim bu durumu Kant'ın ahlak yasası göstermektedir. Eğer Kant ilahî yasamadan kaçmak ve onu bir Kesin Emir "aklî" inancı ile değiştirmek istemişse, bunun sebebi onun ve onun gibi daha başka pek çok kimsenin dini dışsal, dayatılmış bir irade olarak görmesi sebebiyledir. Onların irade içsel gücüne ilişkin cehaletleri onları dışsal-içsel ayrımının içi ve dışı olmayan ruh hakkında değil, sadece beden hakkında geçerli bir ayrım olduğunu görmemelerine sebep olmuştur. İlahî iradenin yegâne mahalli, nihaî anlamda fıtrî bir fenomen olan ruhtur. İlahî irade mekân*da* yahut yer*de* veya mekân yahut yer *aracılığıyla* sudûr etmez, bilakis insanî ruha dökülen ilahî ruhtan sudûr eder (*RD*, 197).

Benzer şekilde onlar, ilahî iradeyi yabancı, uzak bir kaynaktan doğmuş olarak gören bir uzaklık anlayışına dalmıştır. Buna karşılık insanı, "kendine yakın ve kendi iradesiyle doğrudan bir bağlantıya sahip olarak görmüş, böylece kendi arzu ve ilgilerine önem verdiğini" düşünmüşlerdir. Böylece ilahî irade "insan iradesine yönelik bir düşmanlık ve saldırı olarak, ancak en yabancı öznelerin hak ettiği bir saldırı olarak kurgulanır." Ancak yine ilahî irade, doğru anlaşıldığı takdirde, mekân ve yerde var olmaz, bilakis insanın varlığını öyle sarıp kuşatır ki onu insana insanın kendi iradesinden daha yakın kılar (*akrabu ilâ'l-insâni min nefsihî*). Bu yakınlık ve samimiyet öyledir ki insanın kendi iradesine daha yakın olması için, ilahî iradeden geçmesi gerekir, zira insanın ihtiyaçlarının ne olduğunu ve onun gerçek çıkarlarının nerede olduğunu hakiki mânâda bilen ilahî iradedir. Özetle, iki irade arasındaki ilişki çatışma ve karşıtlık ilişkisi olarak görülegelmiş ve Tanrı insanın rakibi olarak takdim edilmiştir. İnsan kendisini eşit bir varlık, bir başka Tanrı olarak görmezse Tanrı'ya nasıl meydan okuyabilir?[501]

Bütün bunlar Taha'ya göre, insanın varlığının ufuklarını daraltma hakkındaki başlangıçtaki iddianın geçerliliğine işaret eder. Öz-yasamanın hâkimiyetin temeli olduğu iddiası bu ufukların katlanarak daralmasına katkıda bulunur. Birincisi, hâkimiyet önemli bir anlamda ıssız bir yerdir, zira zayıf, geçici ve sınırlı insanların hâkimiyetleri kadar büyüktür. Buna karşılık, abidin ufukları sınırsızdır ve ibadetin artışı ve ibadete olan yoğun bağlılık ile birlikte, geniş boyutlarını artırırlar. İbadet, Foucault'yu takiple, nefsin teknolojileri adını verdiğimiz şeydir. İkincisi, bu iddia öz-yasamaya özerklik yükleme eğilimine sahiptir, ki o da bu özerkliğin kapsamını kısıtlar. Gördüğümüz üzere, vatandaş kendi yasasını "icat etmek" yerine seçme (*ihtiyâr*) kabiliyeti ve özgürlüğü ile yalnız bırakılacak olsa, özgürlüğü belirgin şekilde nicelik ve nitelik itibarıyla artmış olacaktır.

(Bu bağlamda, okuyucu Taha'nın tebaası seçilen terimin *muvâtın* / vatandaş olduğunu gözden kaçırmayacaktır ki genelde geleneksel modern kullanıma uygun olarak "vatandaş (*citizen*)" olarak çevirdim. Taha'nın analizi bağlamında bu kullanım kafa karıştırıcıdır, zira bu terim apriori olarak, tamamen ulus devletin ürünü olan özel bir siyasî özneliğe bürünür. Oysa Taha, göreceğimiz gibi, ulus devlete karşı görünür. Muteber klasik Arapça sözlüklerden hiçbiri bu biçimi ḳabul etmez ve vatan kelimesine gayr-i siyasî ve temel "yaşadığın yer" anlamını verir.[502] Bu da sözlüksel ve kavramsal olarak, "*muvâtın*"ın modernist bir *epistemik* yaratma olduğunu, dolayısıyla Taha'nın evvelemirde reddettiği belli bir siyasî ve ideolojik şecereden ayırt edilebileceğini söylemenin bir başka yoludur.)

Tanrı'nın iradesinin insan iradesiyle çeliştiği iddiası, seçim alanını kısıtlama şeklindeki aynı etkiye sahiptir. Birincisi, bu iddia insanın Tanrı'nın iradesini seçmeyi ihtimaldışı kılmakta, böylece hem bizzat seçim imkânını, hem de İç-aşkınlaştırma niteliğini bilme özel imkânını engellemektedir. Burada temelde yer alan, ama ilan edilmeyen öncül, (liberal)

sekülerizmin vicdan ve eylem özgürlüğüne bir alan açarmış gibi görünürken, gerçekte bu özgürlüğün ufuklarını daraltmaya çalıştığıdır. Oysa İç-aşkınlaştırma seçeneği tabiatı gereği katlanarak genişletir, kısıtlamaz. İkincisi, çelişki iddiası Tanrı'yı insanî iradeyi seçme imkânından alıkoyar, bu da O'nun iradesini insanın iradesine dâhil etme imkânını engeller. Çünkü insan bu (bileşik) iradeye sahip olduğunda, artık hiçbir şey onun ufuklarını daraltamaz, (zira Tanrı'nın seçimine bağlı bir seçimin yönettiği bir varlıktan daha geniş bir şey var olamaz." (*RD*, 199)[503]

Bunun böyle olmasının bir sebebi, insanın öz-belirleniminden bir şey eksiltmeksizin, yüksek ilkelere bağlı kalmanın ve uymanın insan hayatı ve tecrübesi için en anlamlı şeyden uzaklaşmadan veya sapmadan güvende kılmasıdır. Tabiaten genel ve geniş olan, ama hiç değişmez olan yüksek ilkeler, insanı düşmelerden / sürçmelerden koruyan koruyucu bekçilerdir. Onlar insanın amel dairesini kısıtlamaktan ziyade, genişletir ve derinleştirir. Bir insan bu yüce hukukî-ahlakî iradeye ne kadar çok uyarsa, o kadar kısıtlanmamış ve özgür olur. Hepsi bu da değil. Âlemi böyle görmek, kendisinin ilahî yardımın (*'avn-ı ilâhî*) alıcısı olduğunu hisseden ve bilen özneyi güçlendirme eğilimindedir. Bu dünya görüşünde, yüksek ilkelere teslim olmak ve onları hukuk ve ahlak alanında uygulamak ve nefs teknolojilerini tatbik etmek dar geleneksel bilgeliğin izin verdiğinden daha derin bir anlam kazanır. Burada konu hakkında kavrayışlı bir şarihten alıntı yapmak kesinlikle anlamsız değildir. (Bu şarih, bağlamda oldukça ilginç bir şekilde, İbn Tufeyl'in meşhur eserini[504] İngilizceye çevirmiş Lenn Goodman'dır. Meseleyi en geniş terimlerle ifade eden Goodman fi-rasetli şekilde şöyle söyler:

"İslam, Allah'ın iradesine kendini bırakmak olarak yorumlanabilir; ancak irade artık öteki olmazsa, bilakis bilinç tarafından benlik olarak kabul edilirse, bu durumda benlik kendisinin dağları hareket ettirebileceğine inanır... İşte İslam'ın

anlamı buydu: Benliğin gittikçe / yavaş yavaş Tanrı'nın zatında yok olması (*assimilation*) (bu insanın gücü ölçüsünde gerçekleşir). Bu da ilahî iradeyi kabul etmeyi, ama *yabancı bir şey olarak* kabul etmemeyi gerektirir. Bencil amacın Tanrı'nın iradesine dönüşmesi sadece iradenin teslim olmasını ima etmez, zira benliğin Tanrı'da fena bulması benliğe teslim olmayı ima etmez. Bilakis... bu fena bulma, insanın insan olarak tamamlanmasının anlamıdır, Platon'un "Kendini bil!" kehanetinin bilmecemsi meydan okumasına verdiği cevabın özüdür. Kişinin kendini bilmesi kendinde ilahî olanla benzerlikler / yakınlıklar görmesi ve böyle bir fark etmenin / görmenin ima ettiği -bu benzerlikleri / yakınlıkları geliştirmezorunluluğu kabul etmesidir; insanın gücü ölçüsünde Tanrı gibi olmasıdır."[505]

Bu, insanların insanlar olarak değerlendirildiğinde söz konusu olan durumdur. Buna karşılık Taha'ya göre, Tanrı, sekülerler tarafından insanın işlerine otoriter bir müdahale olarak görülür; insanları kendi irade ve özgürlüklerinden mahrum bırakacak şekilde ve ölçüde insanın yaşantısına diktede bulunan olarak görülür.

"İnsanın vahyedilmiş din sayesinde bütün eylemlerinde, hatta inançta dahi seçme özgürlüğü yaşadığını yukarıda belirtmiştik. İnsan Tanrı'ya inanmak ve yasasına itaat etmek istiyorsa, bunu yapabilir; ancak Tanrı'yı terk etmek ve emirlerine isyan etmek istiyorsa, bunu da yapabilir. Sadece kendisinin seçtiği fiillerden sorumludur, baskı altında yapmaya zorlandığı şeylerden sorumlu değildir. Dahası, hem burada hem de gayb âlemlerinde, Tanrı insana bazı şeyleri emanet etmiş, ondan bazı sözler almış, ona vesayeti / vasiliği önermiş, onu yeryüzüne halife tayin etmiş, onu Kendi ruhundan bir bağışla onurlandırmış, onu diğer bütün yaratıklara üstün kılmış, öyle ki onu Kendisinin dostu, sevgilisi ve muhatabı yapmıştır. Tanrı insanı yarattığından beri kendisine bütün bu büyük sorumlulukları emanet ettiyse, bu durumda insanı insana bir şeriat

vahyettiği zaman iradesinden soyutlamış ve özgürlüğünden mahrum bırakmış olması düşünülemez. Zira bu şeriatın yegâne amacı insana bu sorumlulukları en mükemmel şekilde yerine getirmede kılavuzluk yapmak ve yol göstermektir. Meselenin hakikati şu ki Tanrı'nın insanla bağlantısı mutlak yaratma ve mutlak şeriat vahyetme ilişkisidir. Mutlak Yaratıcı, Kendisinin kutsal iradesinin varlığını insan iradesinin en tam, eksiksiz kapsamının varlığı ile birleştirmeye kesinlikle kâdirdir. Benzer şekilde, Mutlak Şâri' / Yasa-Koyan Kendi yasalarını her şeyi kuşattırmaya kâdirdir, ister insanın ibadeti [kadar özel] olsun, ister insanın işlerinin tedbir ve idaresi kadar genel olsun; O, insana -her şeyi kuşatan ilahî yasalarla uyumlu olacak- kendi yasalarını yarattırmaya kâdir olduğu gibi buna da kâdirdir." (*RD*, 201-2).

V

Sekülerizmin Avrupa'nın kilise adamları ile devlet adamları ve yine kilise adamları ile bilim adamları arasındaki çatışmanın doğrudan sonucu olması sekülerizmin doğuşunu tarihselleştirmeye çalışan bir tasvirdir. Ancak bu ikiliğin birtakım anakronizm unsurları gerektireceği iddia edilebilir, zira modern biçimindeki bilimin doğuşu bu genelleştirilmiş çatışmadan önce değil,[506] bilakis sonradır. Bu çatışma, kaba ama doğru hatları itibarıyla, kilisenin ve başka herkesin mutlak krallığının kitlesel istismarları olarak özetlenebilir. Ancak bu Taha'nın şu felsefî görüşünü etkilememelidir: Sekülerizm, bir epistemoloji ve bir dizi değer olarak, keyfidir ve bu nitelik onun Avro-Amerika'da geliştirdiği çeşitli şekillerde görülür. Diğerleri yanında İngiliz, Amerikan ve Fransız sekülerizmleri vardır, bunlar arasında dikkate değer farklar vardır; Fransız tarzı sekülerizm özellikle radikal bir biçim almıştır.

Bütün bunların keyfi olduğu, filozofumuzun ifade etmek istediği husustur. Bu keyfiliğin merkezî bir yönü siyasî pratik-dinî iş ayrımıdır, bu ayrım paradigmatik bir ayrım olarak

tanımlanabilir.[507] Seküleristler bu iki pratik alanını karşılıklı birbirini dışlayan iki alan olarak görür ve birini diğerine tercih etmeyi kaçınılmaz kılar. Bu temel ayrımdan özel alan-kamusal alan (*dâire hâssa, dâire 'âmme*) ayrımı kaynaklanır. Bu ayrımda dine riayet etmek, özel alanla sınırlanır ve din "özel ruh"a ait olarak görülür. "Özel ruh" ise, "mümini / inananı ruhunun gizli katmanları içinde Tanrı'sına [özel olarak] bağlayan bir dizi uygulamadır." Ancak bu anlayış eksiktir ve bu, yeri geldikçe ortaya serilecek olan bazı sebeplerle böyledir. Fakat bir sebebi burada zikretmeye değer görüyoruz: Din, ibadetlerle sınırlanabilir ve kamusal hayat üzerinde bir etkisi yoktur. Ancak bunun indirgemeci bir din görüşü olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Bu görüş, Mircea Eliade'nin formüle ettiği şu anlayış tarafından yalanlanmıştır: Dinî fail, "bütüncül bir insandır", *l'homme total*, tikel, bölünebilir ve parçalanabilir bir varlık değildir (*RD*). Dinî pratik ritüelde durmaz, belirli, sınırlı ve kısıtlı manevî ihtiyaçlarla sınırlandırılamaz. Bilakis dinî fail, bütüncül insandır, zira bu pratik hayatın bütün alanlarına uzanır, buna toplumsal, ekonomik, eğitimsel alan da dâhildir, beslenme ve sağlık alanını ise söylemeye dahi gerek yoktur.

Oysa seküleristler devletin kamusal alanı düzenlerken sadece bu alanla ilgilendiğini ve dinî özgürlükleri korumak için koruduğunu iddia ettiği özel alana müdâhil olmadığını iddia ederler. Ancak bu, asılsız bir iddiadır, zira kamusal alanın siyasî yönetiminin vatandaşların hayatlarının bütün yönleri üzerinde uzun erimli etkileri vardır. Birincisi, ideolojisiz bir devlet yoktur, her ne kadar böyle bir ideoloji ilk bakışta gizlenmiş ve maskelenmiş olsa da. Zira sekülerizm ve siyasetin kendisi zorunlu olarak ideolojiktir, ister ABD'de olduğu gibi dine karşı tarafsız olduğunu iddia etsin, ister Fransa'nın *laikliğinde* olduğu gibi dine karşı açık bir savaş ilan etsin, fark etmez.

Sekülerizmin, her ne kadar Dış-aşkınlıkla meşbu olsa da, bir siyasî yönetim kavramı olduğunu dikkate aldığımızda, seküleristin kendisini efendi ve hâkim ilan ettiği için, gerçekte körü

körüne feda olunan inancın (*Juggernaut*) ibadetçisinden bir eksiği yoktur. Seküler devletin hegemonyası ve şiddeti değilse, ağırlık ve gücü dikkate alındığında, sekülerizmin müdahaleciliğinin, gittikçe daralan özel alan ve onda hareket eden dindar fail üzerinde derin etkileri olacağında şüphe yoktur. Bu gittikçe artan müdahalecilik ve dinî alanın daralması hakkında da şüphe edilemez. Fransızların eğitim ve kamu kurumlarında başörtüsünü yasaklaması konuyla ilgili mükemmel bir örnektir. Kamusal alana yönelik böylesi sürekli müdahaleler (kamusallaştırma='*avmama*='*am'ama*) devlet tarafında en azından iki ihlale sebep olur. Birincisi, devlet inanç özgürlüğü sözünü, ancak bu sözü tutmamak için vermektedir; ikincisi, devlet tebaasını dinî iradelerine karşıt inanç ve pratikleri benimsemeye zorlamak suretiyle, manevî şiddet uygulamaktadır. Bu, "fiziksel şiddetten daha ağır olan psikolojik şiddetten çok daha ağır bir şiddettir." (*RD*, 210) Böylece bu şiddet ve onunla birlikte olan kısıtlayıcı etkiler özel alan ve dindar faili üzerinde kapsamlı bir yıkıma sebep olur. Taha burada şüphesiz Foucault'nun içselleştirici şiddet kavramına işaret etmektedir. Bu, dışsal ve dikkat çeken şiddet türlerini yerinden eden ve yerine içsel tâbi kılma, acı ve ıstırabı geçiren bir biyogüçtür.

Yönetimin (*tedbir*) din alanının dışında olduğu iddiası da geçerli değildir. Bu iddia şu diğer önermeyi tamamlar: "İbadet, siyaset alanının dışındadır." Yönetimin tarihsel olarak modern devletten önce olduğunu, insanlık tarihinin başından beri bütün örgütlü toplumların temeli olduğunu söylemek için profesyonel bir tarihçi olmaya gerek yoktur. Son birkaç yüzyılda devletin ortaya çıkmasıyla, bugün kendisiyle birlikte yaşadığımız üç yönetim biçimini belirleyebiliriz: Birincisi bu sonraki (devlet) tarafından yönetim, ikincisi genel olarak toplum (*müctema'*) tarafından yönetim, üçüncüsü birey tarafından yönetimdir.

İmdi, devletin yönetimde oynadığı rolün olumsuz olduğu ve bunun seküler devletle sınırlı olarak yorumlanmaması gerek-

tiği iddiasını temellendirmek için çok şey söylenmiştir (*RD*, 215). Eşit şekilde ve muhtemelen daha suçlusu, teokratik devlettir. Taha teokratik devleti, kendisinde dinin sembollerinin hüküm sürdüğü ve liederlerinin din adına hükmettiği bir devlet olarak tanımlar. Ancak bu devletin ayırt edilmesi gereken iki tipi vardır: melez teokrasi (*siyûkrâtiyye hecîne*) ve boyun eğmez teokrasi (*siyûkrâtiyye hasîne*). Boyun eğmez teokrasi dini sadece, kendisinin varlığını bir yapılandırma biçimi olarak desteklemez, bilakis sistemli ve sistematik biçimde sekülerizme karşı durur. Buna karşılık melez teokrasi bir melezlik içinde var olur; dinin bazı yönlerini destekler, diğer bazılarını ihmal eder ve sekülerist din-devlet ayrımına karşı çıkmaz. Dahası, bu melez tür seküler devletle esaslı bir özelliği paylaşır: Dinî diyaloğun yokluğu, yani, toplumun nasıl yaşaması gerektiğine dair kamusal tartışmada dinin meşru bir ses olarak devre dışı bırakılması. Ancak bu yönetim biçimi sekülerist devletten sekülerist devletin kendi vatandaşlarına özel varlık alanlarını kısıtlamak ve sürekli o alana baskı yapmak suretiyle şiddet uygulaması yönünden ayrılır. Ancak seküler devlet vatandaşına "kendi dini içinde içtihat yapma hakkı"na sınırlı da olsa bir ölçüde özgürlük verir (yani vatandaşın özel alanın sınırları içinde uygun gördüğü gibi yaşama özgürlüğünü verir). Buna karşılık, melez devlet kendi dinî iradesini vatandaşlarına dayatır, böylece onları bu içtihat hakkından mahrum eder ve süreç içinde kendi vatandaşlarına karşı çok aşırı bir şiddet uygular (*RD*, 216).

Dinî değerleri özel alanla sınırlandırmaya karşı Taha maneviyatın asla sınırlı bir şey olmadığını söyler, çünkü "bireyin tavırlarını şekillendirmede manevî değerlerden daha etkili bir şey yoktur." Bireyler arasında gerekli bağlantı ve iletişim yaratmada en uygun güce sahip olan bu değerler cemaatsel toplum hayatını en iyi şekilde gerçekleştirirler. Ancak sekülerist siyasî değerlerin temelini oluşturan psikolojik değerleri aşamadıkları için manevî hakikati (*el-hakîkatü'r-rûhiyye*) an-

lamaya hazır değildir. Onların yanlış düşüncesine göre, insan toplumu ve yönetimi ancak vatandaş siyasî değerleri -ne azı ne fazlası- elde ettiği zaman mükemmelleştirilebilir. Manevî toplumsallık (*el-ictimâ'ü'r-rûhî*) yönetme kabiliyeti bakımından psikolojik toplumsallıktan daha yeteneklidir. Tarihsel bir argüman olarak bu iddiaya yine müracaat edilir: Din bin yıllık tarihinde asla hayatın şu veya öteki alanıyla sınırlı olmayı hedeflememiş, bilakis "toplumsal hayatın bir bütün olarak kendisine dayanması için vahyedilmiştir. Din emirlerden, yasaklardan, rehberlik ve öğretimden oluşan bütüncül bir sistemdir. Bütün bu unsurlar bu manevî değerleri insanî gerçekliğe tatbik eder." (*RD*, 217)

İkinci yönetim biçimi -yani toplumun yönetimi- devlet yönetimi türüne ait değildir. Burada dindar failler arasındaki işlemleri ve anlaşmazlıkları gözetip yöneten özel kurumlar yoktur. Yasayı ve anlaşmaları uygulamak için şiddet ve şiddet tehdidi de yoktur. Bilakis birey ve grupların çıkarları ile özgürlüklerini kullanmaları arasında bir denge sağlayan, bir tür öz-yönetimdir. Toplumun yönetimi bu bakımdan en fazla devlet yönetiminden ayrılır: Farklılık içinde ve farklılık ile yaşamak asli bir değer olarak kalır. Farklılık caydırılmaz, ezilmez ve bertaraf edilmez, zira hiçbir tek görüş veya tekbiçimli plan toplumsal bünyeyi homojenleştirmek için tasarlanamaz. Hiçbir çoğunluk zorbalaşamaz ve hiçbir çoğunluk kararı veya tercihi güçle korunamaz, zira bizatihi çoğunluk kavramı en başta var olamaz (*RD*, 221).

Toplumsal yönetimde, aslî endişe bedeni ve benliği buranın ve şimdinin sınırları içinde korumak değildir, bu modern devletin işidir. Bilakis bu yönetimin aslî odağı, nefsin ve ruhun derin yapılarının yönettiği toplumsal işlemlerin iç katmanlarına girer. Amaçların araçları meşrulaştırdığı ilkesi temelinde hareket eden modern devletin aksine, toplumsal yönetim ahlakî süreçler ve ahlakî araçların vazgeçilmezliği üzerinde ısrar eder. Dinden başka hiçbir tutarlı, tam ve inandırıcı bir

sistem böylesi bütüncül bir davranış biçimi sunamaz. Burada İslamî ölçütün tanımladığı, ama aynı zamanda İslamî ölçütten soyutlanan din, bu usullerin -yani yardımlaşma (*teʿavün*), acıma (*terâhüm*), dostluk (*tevâdüd*) ve karşılıklı rehberlik (*tehâdî*=mutual counsel)- temelidir. Ahlaklı toplumun ve dinin birbirinden ayrılmaz olduğu (*lâ yenfekk[âni]*) uzun tarihî devirler boyunca görülür ve modernitede yeniden doğmuş bir kavramdır. Nitekim bu durum "Mauss, Durkheim ve [daha sonraları] Comte gibi önde gelen toplumsal teorisyenler"in eserlerinde görülmektedir (*RD*, 221). Bu yüzden yönetimin temeli tarihsel olarak toplumsaldır, çünkü devlet, bildiğimiz gibi, son birkaç yüzyılda ortaya çıkan yeni bir olgudur." (*RD*, 222). Bu da her ne kadar önemsiz de olsa ahlakî dokunun kalıntılarının modern devletin yönetimi altında niçin var olmaya devam ettiğini açıklamaktadır.

Üçüncü yönetim biçimi -yani bireyin yönetimi- sekülerist tarafından devletin yönetiminden aşağı görülür, zira bu biçim asla devletin emrettiği kolektivist yönetime uymayı arzulamaz. Yönetim ile kolektivizm arasındaki ilişki bir eşzamanlılık ve gerektirme ilişkisidir. Bu demek oluyor ki seküler anlayış bir örgütlenme iç iradesine izin vermez ve böylesi bir yönetimi zorlama iradesi aracılığıyla düzenlemeyi devlete bırakır. Bu içsel-dışsal ayrımı iki kolektivite türü arasında, dolayısıyla bir kolektiviteyi oluşturan iki farklı insan kavramı arasında ayrım yapmaya varır. Dışsal kolektivite / özne, çünkü bu kolektivite materyalizme dayanır, parçalıdır ve tutarlılıktan yoksundur, zira maddeci çıkarlar onu farklı yönlerden çeker. Buna karşılık, içsel öznelik kendini grubun bir parçası olarak yönetir ki bu da bu grubun yönetiminin *bir öz-yönetimli benlikler kolektivitesi / topluluğu* olduğu anlamına gelir.

Bireysel (yani, içsel ve öz-denetimli) yönetimin kolektif (yani dışsal ve devlet denetimli) yönetime nispetle belirgin avantajları vardır. Bu avantajlar bireysel yönetimi üstün yapmakla kalmaz, aynı zamanda onu insanî yönetim anlayışında aslî

durum yapar (*RD*, 223). İçsel yönetimde, birey kendi benliği ile karşılaşır, kendi fiil ve amaçlarını farklı açılardan inceler. Birey başkalarından çok kendini reforme etmeye önem verir ve ilgi gösterir, çünkü onun kendine başkalarının ona verdiğinden daha fazla değer verdiğini varsaymalıyız. Taha burada şöyle demek ister gibidir: Bencillik yeni bir anlam kazanır; bu, benliğe ilişkin bir bilgiyi değil, benliğe ilişkin hazcı bir sevgiyi geniş bir benlik bakımı işlemine dönüştüren bir anlamdır. En yüksek ahlak biçimlerine uymak da bir lüks veya gurur ve toplumsal itibar vesilesi olmayacaktır, zira bireyin ahlakî yapısına nispetle şu inanç (*îmân*) vazgeçilmezdir: İlk olarak birey bu kanaatleri elde etmeden ve kendi benliğinde yönetim kazanmadan cemaatsel bir yönetim veya çatışmaya yönelik kolektif bir çözüm olamaz. Bu yönetimde, kolektif veya cemaatsel yönetim, bireylerin -bir bütün olarak- onu başarılı kıldığı kadar başarılı olacaktır; bir başka deyişle, bireylerin toplam yönetimlerinin ortalama girdisi kadar başarılı olacaktır.

Ancak bütün ve tam olmak için, içsel yönetim ahlakî çıkarları (*el-mesâlihü'l-ahlâkiyye*) geliştirmeyi aşar ve bunu ruhun çıkarlarına önem vermekten ibaret daha yüksek hâle ulaşmak için yapar. Bir grup içindeki bireyler arasındaki ilişkileri oluşturan bir insanî işlemin en mükemmel biçimi, sadece görünür olan şeye riayet etmekle değil, bilakis gizli veya derunî nefsin (*bâtın*) derin bir psikolojik ve manevî inancı ile hâsıl olur.[508] Birey kendi benliğiyle tartıştığında ve onu kınadığında, bunu kendinden nispet etme iradesini (*irâdetü'n-nisbe*) soyutlamak için yapar. Kendine nispet etme iradesinin nefsin ruha karşı bir meydan okuması olduğunu görmüştük, zira bu nispet eden benlik, çatışmanın yani, hem içsel (benlik içindeki) hem de dışsal (genel olarak toplumdaki ve toplumsal kolektiflerdeki) çatışmanın kaynağıdır. Ruh fıtrata ne kadar çok müracaat ederse, bireyin işlemleri o kadar çok doğru düzen kazanır, hem dışsal hem de içsel olarak. Özetle, gerçek yönetim bireyle başlar ve bireyle biter, çünkü o olmadan kolektif veya cemaat-

sel yönetim mümkün değildir. Bu yönetim biçimi bütün diğer biçimlerin aslı olduğu için, mantıksal ve tarihsel olarak dinin bireysel yönetimin merkezinde olduğu inkâr edilemez. Bu da dinin özel alana ait bir vicdan meselesi olduğu şeklindeki sekülerist iddiayı yalanlar.

Ancak modern siyasî düşünce ve uygulama bu düzenlemeyi yalanlar ve burada söz konusu olanın bir inkâr hâli olduğunu ima eder görünür. Seküler yönetimde dahi, din vazgeçilmezdir, her ne kadar din dönüştürülmüş, yeniden şekillendirilmiş ve el altından bu siyasete kaçak yoldan sokulmuşsa da. Rousseau, sadece dinin hukuka bağlayıcılık kazandırabileceğini, tutkun bir siyasî cemaat oluşturabileceğini ve devlete saygınlık ve onur kazandırabileceğini söyleyen ilk kişi imiş gibi görünür. Siyasetin hizmetinde olan bu yeni din Fransız filozofa göre dört temel unsurdan oluşmalıdır: Tanrı'nın varlığına inanmak, ahirete inanmak, mükâfat ve cezaya inanmak, dinî heyecanın kaldırılması. Bunların, ihlal eden kimsenin öldürülmesi gereken temel olduğu söylenir (*RD*, 228-29). Ancak mesele şu ki bu vatandaşlığa has dinin temellerini atan olaylar vahiy değil, devrimdir. Onlar asla dinî veya ahlakî değil, siyasîdir.

Bu belirgin ve eşsiz biçimde modern anlayışın paradigmatik örnekleri Amerikan ve Fransız devrimleridir. Amerikan Devrimi bağımsızlığa, Fransız Devrimi ise Amerika'daki monarşik yönetim sisteminin yok edilmesine götürmüştür. Ancak her iki örnekte ve neredeyse bütün gelecek örneklerde, cumhuriyet siyasî birliğin neredeyse yeni kutsal çerçevesi olarak doğmuştur. Her iki örnekte de kurucular kendilerinin insanlık tarihinde eşsiz olan eylemlerinin yeni ulusu ve yeni vatanı kurduklarına ve yeni sadık vatandaşı oluşturup şekillendirdiklerine inanır. Bu proje daha da ileri götürülmüştür, zira kendilerinin genel olarak insanlığın çıkarlarını ve iyiliklerini ilerletmeyi amaçlayan evrensel bir misyonun taşıyıcısı olduklarına da inanmışlardır. Sözde insan haklarını, anayasalcılığı,

vatandaşlığı ve devleti savunmak adına, hiçbir ulusun bu kaderden kaçamayacağına inanmışlardır (*RD*, 229).

Ancak tanrılaştırma bu projenin kriteri olarak kalmıştır. Bu ilkeler, kurumları ve kurucu belgeler efsanevî sembolizm, ritüeller ve ulusçu araç-gereçler tarafından kutsal sayılmıştır. Kendi kahramanlarına, şehitlerine, mezarlarına, bayramlarına, geçitlerine ve kutlamalarına sahip olmuşlardır. Amerikan örneği açıklayıcıdır. Amerikan Anayasası Tanrı'dan yardım ister, oysa geleneksel Hıristiyanlığın Tanrı'sı burada soyutlaştırılmıştır, bir yaratıcı, yönetici, koruyucu ve şahide indirgenmiştir. Tanrı siyasileşir. Ve belki de ekonomikleşir. Nitekim bu durum Amerikan banknotunda görünen "Biz Tanrı'ya Güveniriz (*In God We Trust*)" sloganında görülür (*RD*, 229).

Amerikan ulusçuluğunun soyağacı dahi Kutsal Kitap kaynaklıdır. Amerikan tarihsel tecrübesi ile "İsrail ulusu"nun hikâyesi arasında bir benzerlik kuran hayalî anlatıyı ele alalım. Kuzey Amerika'ya göç, "Amerikalılar" gibi yöneticilerin zorbalığından kaçan Yahudilerin Mısır'dan Çıkış'ına benzer. Ve "İsrail ulusu" gibi, Amerikalılar seçilmiş insanlardır, tarihsel bir misyon icra etmek için ilahî olarak seçilmişlerdir. Amerikalı Musa olan George Washington, onu ülkenin her yanında yücelten türbe ve anıtlarla, neredeyse kutsal bir şahsiyet olur. Ve Abraham Lincoln, İsa Mesih gibi, Amerika'yı kölelikten kurtarırken ölen şehit şahsiyet olur. Böylesi kurtarıcıların listesinde diğerleri yanında Martin Luther King de vardır (*RD*, 230).

O hâlde şu açıktır: Din modern seküler siyasette hem gizli hem açık kalmakla beraber parçalıdır, yeniden düzenlenmiştir ve ruhun teknolojileri özü boşaltılmıştır. Din sözde özel alanda yeniden tasarlanmış ve yönetilmiş, kamusal alanda ise çarpıtılmış ve titizlikle el konulmuştur; nitekim bu durum Amerikan örneğinde görülür. Bu analizde *gizli* olgu siyasî teoloji dediğimiz şeye teslim olur. Ancak materyalist-sekülerist (*dehrî*) siyasette tanrılaştırmanın bütün insanlar veya bütün

ulus tarafından, yani halk iradesi denilen şey tarafından kutsallaştırmaya dayanmadığı anlaşılmalıdır. Bilakis bütün maddeci-sekülerist siyaset biçimleri özlerinde, çıkarlarına hizmet eden düşünceler adına hükmeden oldukça ince bir nüfus kesimine sahiptir. Bu kendini piramitsel, ama hegemonyacı ve kökleşmiş güç sisteminin tepesine yerleştiren yönetici sınıftır. Bazı ülkelerde bu, bir birey ve yakınlarıdır; ama diğer ülkelerde nüfusun servet ve siyasî güce sahip küçük bir dilimidir. Bu siyasî din, toplumsal düzenin zihnine hâkim olan ve şekil veren ulusçuluk biçimleri ve bir dizi düşünce geliştirir, vatandaşları ulusun peşinden koşması gereken bir dizi ortak çıkarlara inandırır. Özerkliğe sahip olmaktan uzak olan özel alan, sürekli yeniden tasarlanan ve "kamu düzeni"ne itaatkâr olan bir alan olur. Özel alanın ast / aşağı konumu daha iyi, sürekli yenilenen ve yenilenebir bir toplum ve benzer şekilde en iyi hâle getirilmiş bireyler üretmek demektir (*RD*, 232).

Bolşevik ve Nazi rejimleri gibi siyasî teolojinin radikal formları sadece bu yaygın ve her yerde var olan fenomenin potansiyelini gösterir. Onların yönetim biçimlerine yönelik gerçek muhalefet hoşgörülmez / tahammül edilmez. Temel yönetim ilkeleri hakkında anlaşmazlık muhalifleri etkili şekilde, sürülmeyi veya yok edilmeyi hak eden düşman kampına yerleştirecektir. Taha açıkça bu düşman / dost ayrımının bazı liberal rejimlerde uykuda veya dibe çökmüş olabileceğini, ancak tam olarak ifade edilme ve eyleme dönüşme potansiyelini kendilerinde barındırdığını söylemektedir. Bu sonuç onun "Her siyasî sistem gerektirme gücüyle totaliter bir rejimdir"[509] ve her böyle rejim, "gerçekte veya gerektirme ile, sonsuz bir hâkimiyete dayanır"[510] ifadesinden çıkarılabilir.

VI

Eğer siyaset ve hâkimiyet "birbirinden ayrılmaz eylemler"[511] iseler ve hâkimiyetin kaynağı, nispet eden benlik ise, bu durumda hâkimiyeti terk etmek zorunlu şekilde, siyaseti terk

etmeyi gerektirir ve bunun tersi de söz konusudur. İkisini de terk etmek için, benliğin, yani o ikisinin kalıbının üstesinden gelinmesi gerekir. Ancak "konuşma" (burada teorik analiz kastedilir ve Taha'nın "konuşma medeniyeti" dediği şeyin vazgeçilmez bir yöntemidir) tek başına yeterli değildir. Liberal tedavi reçetesi kamusal tartışmadır / halkın gözü önünde yapılan tartışmadır ve halkın kolektif karar almaya katılmasıdır; ancak bu söylem türü hâkimiyetin derin yapılarını analiz etmeye başlamaz. Bilakis, halkın katılımına bel bağladığı için, liberalizm hükmetme ve hâkimiyet sevgisini genelleştirir ve pekiştirir.

Diğer yandan, "analitik söylem" de -ki Taha onunla bütün bir psikanaliz alanını ve gidimli çıktısını / sonucunu kasteder (*RD*, 257-61)- başarısızdır, zira bu yöntem bastırılmış olanı ve libidoyu aşamaz ve "benlik dairesi" içinde takılı kalır. Sadece şehvet / bedensel arzu dünyasına ulaşabilen bu "halka şevk, yani manevî arzu lehine kırılmalıdır." Tasavvuf felsefesinde saygıdeğer bir silsileye sahip şehvet-şevk ayrımı, Taha'nın düşüncesine hâkim görünmektedir. "Şehvet nefsin dili ise, şevk de ruhun dilidir." (*RD*, 264). Şu hâlde, demokratik ve analitik söylemin başarısız olduğu yerde, "bireyselleştirilmiş eylem (*el-fi'lü'l-muşahhas*)" başarılı olur. Açıkçası, buradaki vurgu sadece ruh üzerine değil, aynı zamanda teorik bir yapı olarak söylemin tam karşıtı olan amel üzerinedir. Bir başka ifadeyle, zıtlık nihaî olarak teori / konuşma ile eylem / amel arasındadır. Nitekim bu husus Beşinci Bölüm'de ortaya konulmaya çalışılmıştı.

Hâkimiyetin ve hâkim öznenin kurucu alanlarından çıkmak için kişisel gelişim, terapi veya yeni çağ dinleri olarak bilinen şeye müracaat etmeye gerek yoktur. Bunlar henüz başarısız olmadı iseler, sonunda başarısız olacaklardır, çünkü bu öznel yapıdan gerçek anlamda ayrılmak, insanî varlığın geçişsiz (*ğayru müte'addî*) olduğu temel varsayımından tamamen ayrılmayı gerektirir. Filozofumuz problemi teorik bir konu ola-

rak "bir çözüm", zihinsel problemleri halleden bir fikrî çözüm şeklinde ifade etmez. Bilakis çözüm, burada ele aldığımız olgunun kökleriyle başlayan amel temelli yöntemlerden (*turuku'l-a'mâl*) oluşur. O hâlde söz konusu olan şey "köklü amel" veya "köklü şekilde derin amel"den (*el-'amelü'l-cezrî*), gerçekte bütüncül bir alışkanlık inşasından azı olmayan bir şeydir.

Derin amel, köklü bir yaşam biçimidir, ama bu asla aşırılık anlamında değil, eşyanın köklerine gitme anlamındadır. O hâlde birinci özelliği tam olarak budur, yani o yatay-olmayan, dikey bir ameldir. O, bireyin psişesinin ve ruhunun derunî yapılarına nüfuz eder, ancak *bâtın*, derunî yapı, onun yegâne mahalli değildir. Bilakis o, kendini dışsal olarak illaki göstermesi gerekmeyen düşünmenin aksine,[512] dış davranış biçimlerini şekillendirmek için ruhun en derin yapısına nüfuz eder, bu biçimler de sırası geldiğinde kendilerinin somutlaşma derunî emrini yeniden öne sürer ve inceltir (*RD*, 265). Dolayısıyla içsel ve dışsal pratik arasında daimî bir etkileşim vardır.

Köklü amel bütüncüldür, zira parçacı olursa kendi kendini başarısız kılar. İç ve dış güçlerin hepsini içermesi, bütün varlığı kapsaması gerekir. Bu bir eylemde bulunulduğunda bütün bir ruh, nefs ve beden aracının harekete geçirilmesi anlamına gelmemeli, ama belli bir güç belli bir pratikle meşgul iken, bütün bir varlığın bilinçsel, duygusal ve zihinsel olarak harekete geçmesi ve o güce destek olması demektir.

Köklü amel aynı zamanda dönüştürücüdür, davranışın temel yönlerini iyileştirmeyi ve geliştirmeyi arzular. Taha'nın buradaki yazısının, ilerleme teolojisinin kullandığı dile benzediği söylenebilir, ancak bu yanıltıcı olacaktır. Burada söz konusu olan gâî / ereksel sebep veya gaye olarak alınan daimî bir çaba değildir, bilakis benlik-dönüşümü için ahlakî olanı sürekli sürdürmeye ve pekiştirmeye çalışan bir ahlak terbiyesidir. Burada anahtar, bu çabanın sürekliliği ve tutarlılığıdır. Köklü

amelin zamansal bir başlangıç ve bitiş noktası yoktur; yapılıp tamamlanacak ve bir kenara atılacak bir şey değildir. Bütün bir varlığa nispetle vazgeçilmez olduğu için, hayatın bütün uzunluğuna, genişliğine ve derinliğine sürekli ve ayrılmaz olmalıdır. O, tedricî ve gelişen bir yaşam projesidir, büyüyüp gelişmesi ve dolayısıyla beslenmesi gereken bir projedir. Ve eğer ruh bakımı rızaya dayanan bir terbiye süreci ise, barışçıllık şartını da karşılaması gerekir. Zorlama ve şiddetin bu oluşumda yeri yoktur (*RD*, 265-68).

Köklü bir amel olarak ruhun terbiye araçları iki temele dayanan bir temizlenme (*tezkiye*) sürecidir. Bunların ilki ibadet / kulluk sevgisi, ikincisi ise İç-aşkınlık (*teşhîd*) pratiğidir. İbadet kişinin, benliğe efendilik ve hükmetme duygusu nispet etmekten oluşan hâkimiyeti terk etme sürecinin başlangıcıdır (*SA*, 132, 142). Yüce bir güce adanan ibadet o gücün hâkimiyetini zaten kabul ve ikrar eder. Aslında o, bu hâkimiyet nispetinin müsellem ve bariz bir bilgi biçimidir. Ve böylece bu kesinliğe bir kez ulaşıldıktan sonra, birey mahiyeti gereği hâkimiyet takıntısını terk eder ve özgürlük alanına girer, zira bizzat var olma eyleminin kendisi özgürlüğe ulaşmayı ya da tedricen ulaşmayı sağlar. Zira hâkimiyet -ki daima benliğin hâkimiyetidir-, ötekini / başkalarını boyun eğdirmekten önce, bir kendine-ibadettir / öz-tapınmadır.

Hükmetme arzusunu tatmin etmek için hiçbir çabayı esirgemeyen hâkim, hayatı ölümle ve otoriteyi kullanmakla eşitlemeye başlar. O başkalarına hükmetme gücünü kaybetmemek için ölümü bile göze alır (*RD*, 271). Bu takıntı zihin üzerinde öyle bir etkiye sahiptir ki kişi kendisinin dünyada yaşamadığı bir gelecekte dünyayı hayal edemez. Özgürlüğün ilk evreleri böylece kendine-ibadetin zayıflayıp kaybolmaya başladığı anda başlar ve temizlenme doğal akışını sürdürdüğü zaman özgürlüğün gerçek anlamda kazanılması ile sonlanır. Teoride en tam temizlenme, elde edilebilecek en tam özgürlüktür. Ancak Taha, yukarıda gördüğümüz gibi, "en tam"ın göreceli

bir kavram olduğunu ve gerçekte ölçülebilir bir üst sınırı olmadığını iddia etmişti.

Hâkim başkalarına (yani tebaasına) hükmeder görünse de, ilişkinin gizli (*bâtın*) yapıları bu görünüşün tersini ortaya çıkarır. Bizzat hâkimiyete sahip olma ve uygulama eyleminde, hâkim aslında bizzat kendi tebaası tarafından hükmedilme konumundadır, çünkü onlar olmadan hâkimiyet arzusuna ulaşamaz. Bir hâkim özne, ontolojik olarak bir hâkimiyet nesnesini gerektirir. Bir başka deyişle, seçmenlerinin kendisine ihtiyacı olduğu kadar, kendisinin de seçmenlerine ihtiyacı vardır, eğer daha fazla ihtiyacı yoksa. Bu bütüncül olan ihtiyaç (bütüncüldür, zira bu ihtiyaç hâkim olmak bakımından hâkimin varlık ve mahiyetini tanımlar), hâkimin konumunu ihtiyacı sebebiyle sadece tebaasının efendisi olarak değil, aynı zamanda tebaasının tebaası olarak tanımlar. Eğer ihtiyaç efendi ise ve eğer vazgeçilmez ihtiyaç vazgeçilmez bir efendi ise, bu durumda tahakküm edilen seçmenler aynı zamanda hâkimin efendisidir. Bu diyalektik / karşılıklı kulluk, özellikle hâkimin kulluğu, yüksek bir güce müracaat edilerek rahatlatılabilir. Bu gücün ibadeti, nefsin teknikleri biçiminde, tedricî bir özgürlük kazanımını temsil eder (*RD*, 271).[513]

Tanrı'nın hâkimiyetine inanmak, hâkimiyeti hak edenin en soyut mükemmellik niteliği olan mükemmel mutlaklığa sahip olması gerektiği inancını temsil eder. Bu nitelik insanın özgürlüğüyle göreceli bir ilişkiye sahiptir, zira ilahî kemali ne kadar çok soyut idrak edersek, bu özgürlük o kadar sınırsız olur ve insanî faillik o kadar güçlendirilmiş olur. Kendini Sınırsız ve Sonsuz olana nispet etmek kendini geniş bir ilişki içine yerleştirmektir. Böyle bir ilişkide bu kemalin dışında var olan her şey sınırlı ve kısıtlıdır. Taha'nın şu argümanının anlamını kavramak çok zor değildir: Bu mükemmel varlığın yasası, güçlü bir olumlu özgürlük biçimine sahip bir ahlakî sistemdir. Bu sistemin gayesi benliği başkalarına tahakküm

ihtiyacından ve benliği benlikten kurtarmaktır (*RD*, 271-73).[514] Bu bir tür benliğin "yok olması"dır.

Bu noktada ruhun, nefsin ve temizlenmenin birleşmesi, inancın rolünü açığa çıkarır. Bir somutlaştırma, temizlenme teknolojisi "ruhtan bedenlenme kapağını kaldırmayı" amaçlayan bir dizi pratiktir (*RD*, 511). Bu, temizlenme tekniğinin sadece insanî varlığı genişletmek ve ona yeni boyutlar katmakla kalmayan, aynı zamanda süreç içinde imanın bütün bir hâkimiyet arzusunu kovan bir pratiktir.[515] Dolayısıyla iman, hâkimiyet de dâhil olmak üzere, diğer bütün efendileri sürüp uzaklaştırabilecek bir efendi (*sultân*) olarak zuhur eder, zira "bir *sultanı* tahttan indirmek için bir başka *sultan* gerekir." (*RD*, 275) Benzer şekilde, iman temizlenmenin ürettiği bir caydırıcıdır (*vâzi'*) ve ruhta sabitlenmiştir. Bu caydırıcı manevî ve iman-temelli olduğu için, benlikte korku uyandırır, tıpkı caydırıcı cezaların fıkhî öznede korku uyandırdığı gibi. Ancak bu korku başka korkular gibi değildir. Hem benliğin hem de insanın düşmanının korktuğu korkudur; bu, dindarlık doğuran bir korkudur, zira son tahlilde, dindarlığın / takvanın tanımı Tanrı'dan korkmak ve Tanrı'nın düşmanının bu korkudan korkmasıdır (tabii ki burada Tanrı'nın düşmanının ahlakî olarak yetiştirilmiş insanlığın da düşmanı olduğunu ve tersinin de böyle olduğunu çıkarmak zor değildir). Tanrı'nın düşmanının korkusu meydana gelir, zira bu düşman hükmetme duygusunu ve dolayısıyla efendiliğe hükmetmesini yitirmiştir (*RD*, 275; *SA*, 142).

Tanrı korkusunun / takvanın ortaya çıkmasının sebebi Tanrı'nın cezalandırma veya cezalandırma tehdidinde bulunma gücü değildir, bilakis Tanrı'nın sevgisini sürekli talep etmedir ve bu sevgiyi kazanamama korkusudur. Tanrı'yı sevmek ve Tanrı tarafından sevilmek *hayâ* vasfının,[516] yani ahlakî utanma, sakınma ve dindarane ihtiyatın sınırlarını belirleyen ölçütlerdir.[517] *Hayâ*, ibadetin ve temizlenmenin ön şartıdır, hâkim efendilik ve hükümranlık duygusunu engelleyen bir

dindarane tevazu duygusudur. Dünyevî yönetim korkusuyla (devlet ve kurumlarından kaynaklanan korkuyla) karşılaştırıldığında, Tanrı korkusu açıkça farklı bir kaynaktan sudûr eder. Devlet korkusu devletin şiddetinden ve cezalandırıcı tedbirlerinden korkmak iken, Tanrı korkusunun kaynağı sevgidir ve kişinin bu sevgiyi kaybetmemek için göstereceği özendir. Tanrı'yı sevmek, Tanrı'nın yarattığı her şeyi sevmektir; bu sevgiyi kaybetmek, bu dünyada yalnız hissetmeye (olmaya?) varır; benliğin kendini dünya ile birlikte değil, ona karşı duran düşman bir alana kendini soyutlaması değil, ayırmasına varır. *Hayâ*, ibadet ve temizlenme bu yüzden, bilgi ve daha da önemlisi somutlaştırma ilişkisi içindedir. Diyebiliriz ki bu Foucault'nun benlik teknolojisi değil, ruh teknolojisidir ve kendisinde imanın, yaratıklar karşısında mütevazı olmayı üretmek için *hayâ* ile iç içe girdiği bütünüyle oluşturulmuş bir eğilimdir. Diyebiliriz ki bu, modern öznenin habersiz olduğu ve insanî hâkimiyetten ve âlem üzerinde efendilikten vazgeçmek için gereken kesinlikle önşart olan ontolojik bir tevazudur (*SA*, 142).

Ruh tabiatı gereği diğer tarafın gerçek hâkim olduğu bir anlaşma için vazgeçilmezdir. Ancak aslî bir varlık hâlinde, ruh bu anlaşmaya kendi isteğiyle girer ve ideal bir yaşam ortamı içinde ahlak yasasını muhafaza eder. Bu yaşam ortamında beden ve bedenin dünyevî cazibeleri / yoldan çıkarıcı güçleri henüz doğmamıştır. Beden doğduktan sonra, arzunun mahalli olur ve böylece ruha sadece bir meydan okuma değil, aynı zamanda bir rakip yaratır. Bu rakip benliktir / nefstir ve işlevi, görünen o ki, söz konusu anlaşmayı geçersiz kılmak ve sonuçlarını silmektir. Benlik / nefs fıtratın atavist / atacı itkilerine (*el-mûda'a fî zâkiratihî*), ahlakî eğilime yönelik aslî kabiliyete dahi hükmeder. Böylece benlik / nefs, arkasında ruhu gölgeleyen ve önünde kendisinin her şeye (*küllü'l-eşyâ*) sahip olduğunu iddia ettiği bir perde çeker. Bu normal insanî hayatın seyriymiş ve salt moderniteyi aşan bir tabiat yasasıymış

gibi görünmekle beraber, aslında bu herhangi bir zamanda ve yerde direnilebilecek, ama sadece somutlaştırma araçları ile direnilebilecek bir seyirdir. Temizlenme, benliğin perdesini kaldırır ve ruhu tekrar öne çıkarır (*RD*, 277-79).

Temizlenme ve ayrıca somutlaştırma anlamında ibadetin gerektirdiği her şey, halifeliğin (*hilâfe*) imkân şartı olan İç-aşkınlığa varır. "İbadet / kulluk olmadan, hilafet / halifelik olmaz."[518] Halifelik yeryüzünün ahlakî bir nezaretçiliği ise, ibadet ve ibadetin tam ahlakî tecessümü de bu nezaretçilik hakkının olmazsa olmazıdır. Bu demek oluyor ki bu hak, ruhun benliğin / nefsin hükümranlığından kurtulması şartına bağlıdır.

İbadetin ayrılmazı olan temizlenme, edimsel ve yapıcı (*inşâî*) bir ifadedir. İfade ruhun gücü sebebiyle, Taha'nın "temizleyici direniş (*mukâveme tezkeviyye*)" dediği şey de dâhil olmak üzere, gerçek temizlenme eylemlerini "inşa" eder. Bu, gücü ele geçirmek veya isyan etmek ya da bir devrimi ateşlemek veya gerçekleştirmek maksadıyla olan bir direniş değildir. Bütün bunlar, dünyevî efendiliğin ve siyasî hâkimiyetin yapılarını tekrarlayan "maddî şiddet (*'unf mâddî*)"[519] eylemleridir. Bu, seçim kampanyalarında kullanılan türden argümanlara ve retoriğe yer verilen "ispatçı / kanıtlamacı bir direniş" de değildir. Bilakis temizlenmeci direniş bireyin içinde içsel ve derin (*cezrî*) bir dönüşüm içeren bir direniştir. Bu, aynı zamanda aklî ve duygusal (*mukâveme vicdâniyye*) bir direniştir. Bu, bir ibadeti yaşama, inancı sevme ve dindarane sakınma ve tevazuyu somutlaştırma biçimidir (*RD*, 295-96). O, yeni bir ruh oluşturma biçimidir.

Psikoepistemik ve aklî-duygusal yapı içinde, vicdanî direnç işini yapmak için rahatsız etmeye (*iz'âc*) dayanır. İsyan ve devrim huzursuzluk, karışıklık, şiddet ve karmaşaya (*idtirâb*) sebep olurken ve seçimler başka herkesin kaderini belirleyen güçlü çıkar grupları arasında rekabet gerektirirken, *rahatsız etme* bir şeyi bir yerden veya hâlden bir başka yere veya hâle taşımak maksadıyla dürtükler ve harekete geçirir. Rahatsız

etme özü gereği adaleti (*'adl*) ilerletmeye yönelik olduğu için, adil amaçlar arayışında hareket ve yönelişinde tutarlıdır: Daima daha yüksek bir hâle ulaşmaya yöneltir ve iter. "Rahatsız etmenin iyiden başka varlık gayesi yoktur" (*RD*, 296).

Nasıl ki iyi rahatsız etmenin ontolojik temellendirmesi ise, içsel ve dönüşlü bir hâl olan *rahatsız olma* (*inzi'âc*) olmaksızın rahatsız etme olmaz. Rahatsız etmenin psikoepistemik, akılcı ve duygusal bir yapısı varsa, rahatsız olmanın da vardır. Durum bu minval üzereyse, rahatsız etme ve rahatsız olma, zorlamayı (*ikrâh*) engeller. Rahatsızlık içsel bir fiildir (*f'il dâhilî*) ve ibadete ve fıtratı geri kazanmaya yöneltir. Dolayısıyla rahatsızlık kesinlikle, *hayâ*nın caydırıcılarını nakledip yerleştirmek lehine, efendilik ve hâkimiyet eğilimini uzaklaştıran bir eylemdir. Hayânın ahlakî sakınma, kendini tutma, tevazu ve dindarane sakınma olduğunu hatırlıyoruz. Bütün bunlar kişide Tanrı'nın azabından korkmayı değil, sevgisini kaybetmekten korkmayı doğurur. Bu sevgi öznenin bilincine nüfuz eden ve bütün bir varlıkla -ister akıllı ister canlı ister hissiz olsun- olan, bütün bir ilişkiler dizisini düzenleyen bir sevgidir.

Burada ister şiddet eğilimli, ister "demokratik" olsun bütün modern siyasî değişim biçimlerine yönelik bir reddediş söz konusudur. İsyan ve devrim modern hâkim irade biçimlerinin ayrılmazıdır[520] ve seçimler ve siyasî düzenlemeler tamamen, devlet ve siyaset kavramlarını ebedileştiren dışsal mekanizmalara dayanır. (Darbe ve devrimlerde olduğunun aksine) şiddet eğilimli olmayan, görünüşte barışçıl mekanizmalar, nitekim seçimler belirgin şekilde böyledir, özleri ve yapıları itibarıyla zorbadır. Seçim hilesi söz konusu olmadığında, güçlü ve kudretli olan, meydanı kontrol etmeye devam eder ve sadece zengin ve güçlü olan, bu sürece dâhil olabilir veya bu süreçten kazançlı çıkabilir.

Bütün bunları zaten Marx'tan biliyoruz, ancak Taha'nın alternatifi ilginçtir. Rahatsızlığın arz ettiği zorluk güçlü bir

zorluktur, çünkü örneği, Tanrı'nın adaletinin yeryüzündeki taklididir. Taha'nın çözümü üretim, devrim ve liberal oy hakkı dışsallıkları biçimlerinin rotasını izlemez. Bunun yerine, rahatsızlık ölçütü ve biçimi dünyanın bakımıdır / inayetidir; bu, Tanrı'nın bütün yaratıklarına ihsan ettiği bir bakımdır / inayettir. Burada bakım sadece "benliğin" veya birinin nefsinin değildir. Bu yüzdendir ki ibadet ve işlevleri adalete yöneliktir, adaletin geçmiş kaynakları, arketipi ve örnekliği de Tanrı'nın adaletidir. Eğer "rahatsız etme, Tanrı'nın adaletini görmek yoluyla adalete ulaşma çabası ise, bu takdirde bu "görme" sadece adalete ulaşmak için bir önşart değil, bilakis bizzat adalet arayışının işgal ettiğinden daha yüksek bir mertebeye sahiptir." (*RD*, 302) Bana göre bunun sebebi, "görme" hâline (ki Taha bu hâli "*basar*" değil, "*basiret*" olarak isimlendirir) ulaşıldığında, küresel vasilik anlamında adaleti aramaya ve elde etmeye olan mesafenin gerçekten kısa olmasıdır. Biz bu felsefî ifadede Hans Jonas ve Karl-Otto Apel gibi düşünürlere yönelik daha tam bir cevap veya eleştiri görüyoruz.[521]

VII

Bütün bu sözde siyasî yönetim biçimleri arasında, devlet zamansal olarak en son ve en şiddetli olanıdır. Devletin şiddet kullanma veya şiddet kullanmakla tehdit etme ayrıcalıklı hakkına sahip olması, pek az kimsenin inkâr etmek isteyeceği bir şeydir. Ancak Taha daha ileri gider. Devlet, "Toplumu bir bütün olarak kuşatan en şiddet eğilimli hâkimdir." (*RD*, 303) Uluslarası hegemonyasına yönelik daha yakınlardaki küreselleşme meydan okumalarına rağmen, devletin içerideki gücü hâlâ sağlam ve dokunulmamış olmakla kalmaz, aynı zamanda artmaktadır. Devlet toplum ve toplumun kurum ve kuruluşları üzerindeki sıkı kontrolünü ayakta tutmak ve sağlamlaştırmak için her fırsatı kullanır ve her bahaneyi üretir. Anayasal denetim ve denge araçlarından hiçbiri, başka hiçbir güvence, devletin haksızlık ve zorbalığını engellemekte ba-

şarılı olamamıştır (*RD*, 303). Modern erkek ve kadının artık bariz ve geleneksel kölelik biçimlerinden, yani binlerce yıldır yaygın olan ve on dokuzuncu yüzyıla kadar devam eden geleneksel kölelikten muzdarip olmadığı düşünülebilir, ki bu büyük oranda doğrudur. Ancak modern erkek ve kadın önemli oranda daha şiddetli gizli kölelik biçimlerine maruz bırakılmaktadır. Bu kölelik biçimlerinden bazıları diğerlerinden daha gizlidir, ama daha az zararlı değildir. Bu kölelik biçimleri kendine ibadetten / öz-tapınmadan piyasaya teslim olmaya kadar uzanır.[522] Modern özne kendi isteğiyle köleliğe teslim olmakta, ancak bu sırada en yüksek özgürlük derecesini yaşadığını vehmetmektedir.[523]

Devletin zararı istekli, kitlesel teslimiyet üretmekle sınırlı değildir. Devlet bütün bir toplumsal düzeni kendisinin imge ve temsiline tapınma biçimlerine dönüştürür. Devletin fiziksel gücü, hem iç koruma ve güvenlik sağlamak hem de aynı zamanda baskı uygulamak için ayırt edilemez biçimde düalist bir şekle dönüştürülmüştür. Devlet güvenlik sağlar, ancak bu sırada terörizm uygular. Vatandaşların kendisine tapınmasını sağlamak ve sürdürmek için, daima vatandaşlarının popüler ve çoğunluk onayına dayanan halkın egemenliği miti propagandası da dâhil olmak üzere, çeşitli yöntemlere müracaat eder. Devlet eğitim ve kültür kurumlarını ve fikrî elitleri bu tapınmayı ifade ve idame ettirecek biçimde yapılandırır, böylece meşrulaştırma işi yapan bir ideolojik tahkim sağlar. Althusser daha fazla kabul edemezdi.[524]

Dahası, devlet halkı arasında korku üretme yöntemlerine başvurur: devletin zayıflığı korkusu ve onun herhangi bir alternatifinin korkusu. Bu iki korku da bilinçaltında tebaayı devletin tam olarak var olmadığı bir başka düşünce beslemekten caydırmayı amaçlar. Devlet kitle iletişim araçlarını propaganda yapmak ve projelerinin ve başarılarının, bilim, teknoloji ve diğer alanlarda gerçekleştirdiği ilerlemenin reklamını yapmak için kullanır. Bütün bunlarda, yöntemlerinin

bilimselliği ve akılcılığı ve yasalarının meşruluğu ve yasallığı zirvede ve kesin bilgiler olarak yer alır (burada da Bourdieu ve Althusser daha fazla kabul edemezdi).[525] Sanki bütün bunlar yetmezmiş gibi, devlet bütün bunları sözde eğitim programları ve kurumları, geçitleri, bağımsızlık kutlamaları, ulusal sembol ve ikonlar (yani sokaktaki ve parktaki heykeller) ve tapınmadan aşağı kalmayan bir dizi faaliyet ve bayram ile destekler. Bu programlı tapınan nüfus üretmenin tamamı sadece olumlu, yaratıcı yöne sahip değildir. Olumsuzlayıcı yönü de vardır. Bu başka yönetim araçlarını tasavvur etme girişimlerinin hepsini engeller ve küçümser, oysa yönetim, insanî çabanın sürekli güncellenmeye en çok ihtiyacı olan yegâne alanıdır. Bu "güncellenme", yönetimin insanî tahakküm ve hâkimiyeti ile kirlenmesini önlemek için daimî bir çaba demektir, zira bu kirlenme toplumun refahına bela olan daimî bir tehlikedir (*RD*, 304).

İşte tam burada, dışlama ve sürmenin gri alanlarında, en önemli rahatsız etme işi gerçekleşir. "Rahatsız etme pratiğine hiç yer verilmeyen bir toplumda… insan, hükümet ve siyasî hâkimiyet olmadan yaşayabilir, ama aile ve cemaat çevresi olmadan var olamaz."[526] İşte bu çevrenin içinden, ki Taha onu devletin son sınırı olarak görür, çatlak ve yarıklar rahatsız etme faaliyetlerine izin verir. Bir başka deyişle, rahatsız etme, yakın / samimi evlatlık yapılarından kökleşir ve gelişir. Bu yapılar aile ve iç içe geçmiş toplumsal gruplaşmalarla başlayan tabandır.[527]

Rahatsız etme, her ne kadar amacı açık ise de, sınırsız bir faaliyettir ve önceden belirlenmiş bir biçimi, içeriği veya planı yoktur. Ancak onun, onun genel karakterini tanımlayan belirli nitelikleri vardır. Örneğin o, öngörülebilir bir gelecekte meyve veremeyebilecek kalıcı ve uzun bir süreçtir. Yeni öznelikler yetiştirme ve oluşturma işi uzun vadeli bir arayıştır. O, aynı zamanda soyut ve soyutlayıcı bir faaliyettir ve bu faaliyette hâkimiyet ve siyasî tahakküme direnmek, oyunu ve

kurallarını sabit tutup da oyuncuları değiştirme arzusuna dönüştürülemez. Adalete ulaşmayı amaçlayan rahatsız etmenin siyasî rekabette yeri yoktur, çünkü yöntemi ve amacı yöneticiyi ve hükümeti adalete sevk etmektir (*RD*, 307). Ancak soyutlanma, kesin ve tavizsiz değildir. Kendilerini sistemin hizmetinde bulan kimseler, memurlar gibi çalışanlar olarak gördüğüm kimseler, yani geçimleri devlet memuriyetlerine bağlı olan kimseler, sıradan işlerini sürdürmeli, ama kendilerine dayatılan sınırlar içinde rahatsız etmek için ellerinden gelen çabayı göstermeliler, bu arada mümkünse o iş hattını bırakmaya çalışmalılar.[528] Dahası ve rahatsız etmenin ucu açık tabiatına uygun olarak, yaklaşımlar yenilikçi, yaratıcı ve popüler olmalıdır. Bu yaklaşımlarda uzmanlara, seçkinlere ve ayrıcalıklı birey ve gruplara yer yoktur (*RD*, 307). Sıradan bireyin ve insanın yeniden şekillendirilmesini ve diriltilmesini içerdiği için, rahatsız etme, zorunlu olarak popülist olmalıdır.

Son olarak, farazî muhatabın itirazlarına verilen bir dizi cevapta[529] (bu, filozofumuzun eserlerinin önemli kısımlarını tamamlayıp sonlandırırken sıkça kullandığı bir yöntemdir) Taha, etkililik meselesini ele alır. Muhatap -burada görünüşe göre askerî eğilimleri olan muhatap- rahatsız etmenin haksızlığı kaldırmak için yetersiz olduğunu ve askerî cihadın arzulanan amaca, yani adalete ulaşmak için gerekli olduğunu iddia eder. Buna cevap olarak, rahatsız etmenin İslamî kaynaklarda büyük ve küçük cihat arasında yapılan klasik ayrıma yakın değilse, kaba bir mukabili olduğu ve büyük cihadın askerî türden olduğu hemen anlaşılmaktadır. Taha açıkça, rahatsız etmenin "bizzat cihattan başkası olmadığını" açıkça ifade eder (*RD*, 312). Cihat, temel ve kök anlamı itibarıyla, rahatsız etmektir ve askerî karşılığı bu genel ve aslî ilkenin bir dalıdır, bu yüzden büyük cihat, ayrımın daha yüksek mertebesine sahiptir.[530] Büyük cihadın müthiş ağırlığı ve önemi, ona yönelik hazırlığın niçin küçük cihattan, yani askerî cihattan daha zahmetli olduğunu açıklamaktadır.[531] Dahası,

küçük cihat büyük cihada dayanmazsa (*izâ lem yeteesses*), faydadan çok zarar getirir. Küçük cihadın temellendirilişi aklî temellendirmeden ne daha öte, ne de daha derine gider, oysa büyük cihat varlık sebebini ruhun görüşünde bulur (*el-istibsârü'r-rûhî*). Cihat savaşçısı / mücahit kendi motivasyonlarını bu görüşten alırken, savaşta ölse dahi mücadelesi nihaî gayesine ulaşır. Ancak bu, savaşa girişi sadece akla dayalı olan *cihadist* / *cihatçı* hakkında geçerli değildir. Akıl burada yeterli değildir. Taha bu hususu daha fazla aydınlığa kavuşturmadığı için, bunun desteklenmiş akla değil, soyut akla dayalı bir cihat olduğundan şüphelenebiliriz.[532]

Taha modern öncesi ana öğretiyi izleyerek, askerî cihadı bir savunma faaliyeti olarak,[533] yani zulme (*def'u'z-zulm*) ve düşman gücünün saldırısına karşı savaş olarak görür. Büyük cihat ya da rahatsız etme yoluyla mücadele etmek ise proaktif / önetkili bir arayış, geçişli bir faaliyettir. Bu pasifist mücadele şeklinde, zulme, zorbalığa ve bütün kötülüklere direnecek öznelikler oluşturmak için haksızlığı reddetmek yeterli değildir. Bilakis bu mücadele şekli adalet ve iyiliği oluşturmaya aktif olarak çabalar, ki bu da salt direnmenin çok ötesinde bir adımdır. Yönetici, ahlakî bir özne olarak teşekkül etmeksizin askerî cihat gerçekleşebilir ise de, büyük cihat gerçekleşemez (*RD*, 313). Askerî cihadı gerektiren durumların rahatsız etme cihadını gerektiren durumlardan daha zorlu olduğu düşüncesi yanlış bir düşüncedir. Askerî cihat gerçekliğin görünüşüne, maddî ve somut olan görünüşe karşı mücadele eder, oysa rahatsız etme cihadı veya büyük cihat, ruha ait olan daha derin zulüm yapılarıyla kapışır. Taha yorulup usanmaksızın, ruha zarar vermenin bedene ve maddî alana zarar vermekten daha ağır ve yaralayıcı olduğunu, zira maddî ve bedensel zararın ruha ve bütün özneye illaki zarar vermeden gerçekleşebileceğini tekrar eder (*RD*, 313). (Taha'nın *Suâlü'l-'Unf* (Şiddet Meselesi) kitabını yakınlarda, 2017 yılında yayınlamış olması dikkate değerdir. Bu eserinde düşünür önceki iddialarını

ayrıntılı biçimde ortaya koyar, ama rahatsız etmeyi ve büyük cihadı *hivâr* / diyalog teorisiyle ilişkilendirir. Yine bu eserinde bireyler, cemaatler ve "uluslar" arasında tartışma ve iletişim ahlakı teorisini geliştirir.)[534]

Taha iddiasını şöyle özetler:

"Rahatsız etmenin modern devletteki rolü, bu devleti toplumu bir bütün olarak hegemonyacı biçimde kuşatan ve hem Dış-aşkınlık hem de boyun eğdirme anlamında baskıcı etkileri artan yönetim biçimi üzerindeki ısrarından vazgeçirmektir. Toplum özgürlüğünü kazanmadan devleti bu yönetimden çıkarmanın imkânı yoktur, zira toplum devlete yönetimini tamir etmesi için gereken enerjileri sağlar. Bireylerde rahatsız etme duygusunu canlandırmadan toplumu devlet hâkimiyetinin baskıcılığından kurtarmanın imkânı yoktur. Bu, arınma işini yaparken sabır gerektiren bir ruhtur. Yine bu, her bireyden kendi rahatsız etme görevini yaparken gerektirdiği kadar özerklik ve yaratıcılık gerektirir.

Şu hâlde manevî rahatsız etmenin rolü toplumu devletten kurtarıp özgürleştirmektir, bu da hem toplumun hem de devletin iyiliğinedir. Çünkü toplumu özgürleştirmek, üyelerinin maneviyatını yeniler ve yaratıcı enerjilerini açığa çıkarır. Devlet bu yenilenmeden, baskıcı yönetim olabilecek şey üzerindeki inatçı ısrarından vazgeçmek (*hurûc mine'l-cümûd*) suretiyle kazançlı çıkar. Bu, devletin değişen yönetim biçimlerine ayak uydurma kabiliyeti sebebiyle varlığını sürdürmesini güvence altına alır. Bu yüzden adalet için rahatsız etme bir yönetim kurumu olarak devleti yok etmeyi hedeflemez, bunun yerine devleti yaratılmışlara değil, hakikate ibadet edilen bir yönetim biçimini benimsemeye zorlar." (*RD*, 314, 315)

Bu alıntı en az iki şekilde yorumlanabilir. Devleti bu biçimde yeniden şekillendirmek ya devleti bütünüyle dönüştürme (yani ona son verme) arzusuyla yapılan taktik ve stratejik bir hamledir ya da devlet yönetimini iyileştirmeye (yani devleti

azaltılmış, ama çok hoşa gidecek şekilde varlığını sürdürmeye) matuf hakiki bir yaklaşımdır. Taha'nın bu hususta yazılarındaki kapalılıkları dikkate alacak olursak, iki yorum da eşit şekilde makul görünmektedir. Birinci yorum onun şiddetçi, baskıcı ve affedilmez şekilde baskılayıcı olarak gördüğü kesinlikle olumsuz olan modern devlet anlayışını yansıtır. Ancak devleti kökünden söküp çıkarma, onu "radikal İslamcı" olarak hapsedecek bir devlette siyasî olarak mantıksız ve tedbirsiz bir davranış olacaktır. İkinci yorum da benzer şekilde makuldür, zira devlet bir gece bekçisi devlete indirgenecek olursa, modern öncesi devlete benzeyen bu devlet onun ahlakî oluşum anlayışını barındırabilir.

Rûhü'd-Dîn'in ikinci yarısında, Taha son kırk yılda, özellikle İran'ı 1979 İnkılabı ele geçirdiğinden beri İslam dünyasında siyasî alana hâkim olmaya başlayan İslamî hareketlere yönelik geniş bir eleştiri başlatır. O bu hareketleri, pek çok yönden ortak olmalarına karşılık dört temel tipe ayırır. Bunlar tiptirler, zira aralarında kesin bir ayrım çizgisi yoktur. Birinci ve en belirgin olan ve geri kalanlarından köklü şekilde farklı olan tip, siyasileştirme kampıdır (*Ehlü't-Tesyîs*); bunlar dini siyasetin altına yerleştirir. İkincisi, "dinciler (*Ehlü't-Tedyîn*)"dir; bunlar ise siyaseti dinin altına yerleştirir. Daha sonra ele alınacak olan üçüncüsü ve dördüncü ise, siyaset-din "örtüşmesi (*tetâbuk*)" yaklaşımını benimser (*RD*, 319).

Açıkçası, birinci grubun seküleristlerden ayrılması zordur, sekülerizm ise Taha'nın, gördüğümüz gibi, kesin biçimde reddettiği savunulamaz bir konumdur. İkinci grup kendi durumunu İslam'ın kuşatıcı ve her şeyi içine alan bir değer sistemi olduğu, zira insanî varlığın bütün yönlerinin ve bu yönlerin birbiriyle bağlantılı oluşunun bu sistemin değerlendirme kapsamı içinde yer aldığı şeklindeki temel bir varsayıma dayandırır. Bu grubun meşhur sloganı uzun zamandır, "İslam hem din hem devlettir (*El-İslâmu dînün ve devletün*)" olmuştur. Bu, bugünlerde neredeyse bir İslam

tanımı oluşturan bir slogandır, her ne kadar temelsiz ve her ne kadar seküler din-devlet ayrımı ısrarına bir tepkiyi yansıtıyor olsa da. Bir başka deyişle, bu İslam'ın kuşatıcı bakışı (*cem'iyyetü'l-İslâm*) gerçekliği karşısında gerçek bir yaklaşım (*mevkif asîl*) olmaktan uzaktır. Çünkü bu yaklaşım din ve devleti ayrı görmekte, sonra "İslam"ın bu ikisini bir araya getirdiğini ve birini diğerine tamamlattırdığını öne sürmektedir. Oysa bu ikisini bir araya getirme yaklaşımı, dini özel inançlara indirgemezsek ve devleti kamusal hayatın yönetiminden sorumlu tutmazsak -ki sekülerizmin yaptığı tam da budur- savunulamaz bir yaklaşımdır. Burada dile getirilen temel husus, din ile yönetim ve "siyaset" ile din arasında nitel veya yapısal bir ayrım yapılamayacağıdır. Bu ikisi birbirini tamamlamaz, birbiri için vazgeçilmez de değildir. Bilakis din ve devlet, bir ve aynı şeydir; şöyle ki eğer yönetim devletin işi ve temel işlevi (yani, varlık gerekçesi) ise, bu durumda bu yönetim alanı hem dinin ayrılmazıdır hem de din içinde yer alır (*mütedammine fîhi*). Bu temel inanç esasını kısmen desteklemek için, yazarımız İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye'ye müracaat eder, zira bu âlim *siyâset*in ya geçerli ya geçersiz olduğunu iddia eder. "Geçerli olduğu zaman, şeriatın ne ortağı ne de tamamlayıcısıdır (*kasîm*), bilakis gerçekte onun ayrılmaz bir parçasıdır. Geçersiz olduğunda, ona karşıttır ve onun nefyidir."[536]

İslamcılar şu sloganı da savunmuşlardır: "İslam devleti, sivil bir devlettir (*Ed-Devletü'l-İslâmiyyetü devletün medeniyyetün*)." Bu sloganı, "İslam, din ve devlettir (*El-İslâmü dînün ve devletün*)" sloganıyla birleştirmişlerdir. Bunlar "İslam devleti bir din devletidir (*Ed-Devletü'l-İslâmiyyetü devletün dîniyyetün*" şeklindeki iddiaya (ki genelde kesinlikle ateşli şekilde öne sürülen bir iddiadır) karşı çıktıklarında çelişkiye düşerler. Dolayısıyla "İslam devleti" hem medenî bir devlet hem de "dinin" devletidir (ki "İslam, din ve devlettir" ifadesinde görülür), *ama* dinî (*dîniyye*) *değildir*. Onların bu iddia lehindeki delili

devletin onların anlayışında dinle ilgilendiği, ama devletin en çok korktukları şey olan teokrasi anlamında ne din adamlarına has ne de dinî olduğudur (*RD*, 347). Bu, kesinlikle aynı zamanda liberal bir korkudur ve farkında olmadan liberal değerlerle meşbu olan İslamcıları çok rahatsız eder. Bu, ilk başta seküler devleti yaratan korkudur. Bu yüzden "İslam devleti"ni "medenî" veya "siyasî" olarak tanımlamak yeterli değildir, çünkü devletin bütün sekülerist soyları açıkça, "otoriteli dinî metinlerden özerk" bir yasama anlamına gelir, buna karşılık "İslam devletini kurarken" bu "yasamanın ilahî vahiyle bağlantılı ve hatta onun tarafından sınırlandırılmış olması şartı vardır."[537] Avrupalıların insanlık tarihine dikkate değer müdahalesinden tarihsel olarak önce olan İslamî modelin örneği, şekil verici Mekke tecrübesidir. Bu tecrübede Hz. Peygamber (sav) devlet başkanıydı (*reîsü'd-devle*) ve Allah'ın kendisine vahyettiği ile hükmediyordu (*RD*, 352).

Bu üsluptan anlaşılıyor ki Taha'nın anlayışında semantiğin yapısaldan ayrılması ve ayrıca Taha'nın daima farkında olduğu önemli tarihsel ayrımlar yapması gereklidir. *The Impossible State*'te (İmkânsız Devlet) şöyle iddia etmiştim:

"Modernist İslamcı söylemler modern devletin tarafsız bir yönetim aracı olduğunu, bu devletin liderlerinin seçim ve emirlerine göre belli işlevleri yerine getirmek için kullanılabilecek tarafsız bir yönetim aracı olduğunu varsayarlar. Devlet mekanizması baskı için kullanılmadığı zaman, liderleri tarafından halkın iradesinin temsilcisine dönüştürülebilir ve böylece devletin ne olacağını belirler: bir liberal demokrasi, bir sosyalist rejim veya Kur'ân-ı Kerîm'de aziz tutulan ve Hz. Peygamber'in Medine "mini devlet"inde gerçekleştirdiği ideal ve değerleri uygulayan bir İslam devleti. Dolayısıyla onlar modern devleti, tıpkı Aristo ve Aristocular'ın mantığı gördüğü gibi, yani dünyadaki bir konu veya problem doğru düşünmeye kılavuzluk eden tarafsız bir teknik ve araç olarak görürler. Ne var ki Müslüman düşünce adamları Aristo'nun formal man-

tığının -ve onun dayandığı tümeller teorisinin- *öz itibarıyla* özel metafizik varsayımlarla meşbu olduğu, bu varsayımların söz konusu mantığın öncül ve dolayısıyla çıkarımlarının / sonuçlarının tabiatını belirlediğini ortaya koymuşlardır. Bu mantığın bizzat kullanımı belli bir tür metafiziği *önceden* kabul etmek anlamına geliyordu. Bu da Müslüman düşünürlerin çoğunun reddettiği bir metafizikti.

Modern devlet de farklı değildir, zira o kendi metafizik dağarcığı ve daha fazlasıyla gelir. Bu devlet siyasî, toplumsal, ekonomik, kültürel, epistemik ve daha az olmamak üzere psikolojik belli ayırt edici sonuçlar doğurmaktadır. Bu demektir ki devlet belli bilgi sistemleri şekillendirmekte, bu sistemler de sırası geldiğinde bireysel ve kolektif özneliğin manzarasını ve dolayısıyla tebaasının hayatlarının anlamının çoğunu belirleyip biçimlendirmektedir.

Hiçbir fikir veya düşünce insanî bir bağlam dışında var olamayacağı için ve hiçbir olay veya eylem zaman ve mekân dışında tasavvur edilebilir olamayacağı için, devlet -hem soyut düşünce hem de somut pratik olarak- eşsiz bir tarihsel tecrübenin ürünüdür. Bir yönetim paradigması olarak, Avrupa'da evrilmiş ve daha sonra Avro-Amerika tarafından beslenmiş ve sonrasında sömürgelere ve dünyanın geri kalanına ısrarla tavsiye edilmiştir.[538]

Devlet terimi sadece kulak tırmalayıcı bir anakronizm değil, aynı zamanda modern öncesi anlam ve kullanımından epistemik olarak şiddetli bir kopuş değilse, derinden çarpıtılmış bir ayrılıştır. Bütün tarihsel yıllıklarda ve siyasî ve başka türden yazılarda, *devlet* "icra dalı" anlamına ve yine şeriatın ve kurum ve ilkelerinin halife / sultan / hanedan tarafından uygulanması anlamına geliyordu[539] (ki Taha bunun kesinlikle farkındadır). Ancak bu "icracı otorite" modernitede son derece mutlak bir otoriterlik ile ayrıcalıklı şekilde hükmetmeye başlamış ve bu on dokuzuncu yüzyıl boyunca şeriatın

kurumsal dengeleme aygıtlarının sömürgeciler tarafından yıkılması akabinde gerçekleşmiştir.[540]

Bütün bir İslam öncesi tarihte *devlet* terimi asla "devlet (*state*)" anlamına gelmemiştir (çünkü devletin kendisi ilk olarak henüz var değildi!). Bu gerçeklik ışığında Taha'nın dilini, deyim yerindeyse, serbest şekilde yorumlamak zorunda kalırız. Dolayısıyla onun anlayışında "İslam devleti", hatta "İslamî devlet" *vardır*, ancak bu "devlet", isimlendirmeye rağmen, modern devlet fikrine uymaz. Esas itibarıyla, yapı ve içeriği modern devletten farklı olmakla kalmayıp, bazı temel yönlerden modern devlete karşıttır da. En azından modern devlet kendi cemaatidir; özel alana yönelik hukukî saldırılar hazırlığı, devletin kendi siyasî cemaat ve kurumsal bağlılık anlayışına göre geleneksel cemaati, aile ve çocuk yapılarını yeniden tasarlamaya yönelik bir dizi başarılı denemeden ibarettir (eğer Edward Said'in kendisinin modern devlet projesine bağlamadığı çocukluk / bağlılık (*filiative / affiliative*) teorileştirmesine dayanacak olursak).[541]

Buna karşıt olarak, Taha'nın "devlet"i birey, aile ve cemaat ile başlıyor görünür ve esasen, her yönetim biçimine nispetle merkezî kalan siyasî bir birim değildir. Belli nitelikte bir siyasî tahayyül girişiminde bulunacak olursak, İslamî "siyasî" yönetim -eğer tam olgunlaşmasına izin verilirse-, müdahaleci olmayan bir icracı altında bir araya getirilmiş küçük kendini yöneten ahlakî cemaatlerden oluşması muhtemeldir. Bu icracı, kendisinin yapımı olmayan hukuk-ahlak yasalarını uygulayan bir gece bekçisi devlettir. Dolayısıyla söz konusu yasalar cemaatin iradesinin ifadesi olacak ve ahlakî varlıklar olarak cemaatlerin kendilerini ifadesinin ortalamasını temsil edecektir. Dahası *bu* "İslam devleti" tamamen farklı bir hâkimiyet anlayışına dayanacaktır ve otorite kaynakları asla vahiy kaynaklarının popüler bir yorumuna değil, disiplinli ve cemaat ve topluluk temelli bir yorumuna dayanacaktır.[542]

Bütün bunların ise hem Taha'nın devlet terimini kullanırken kastettiği anlamı nitelemeye bir arkaplan, hem de bizzat teri-

min kullanımına ilişkin bir eleştiri oluşturduğunu söylemeye gerek yoktur. Bana göre bu, bizzat *modernite* terimindeki semantik-esaslı çatlağa benzer. Bu çatlak ise Taha'nın dilinde hem nominalits hem de aynı zamanda realist bir anlayış işlevi görür. İslam'ın Batı modernitesinden farklı ve çok zaman zıt bir alternatif modernite biçimine sahip olması "modernite"-nin sistemli bir yapı olmadığını, *dünyada özel bir yaşam biçimi, özel bir ontoloji ve epistemoloji* olmadığını, bilakis benliğin ve ötekinin farklı, hatta çelişkili hukuk, ahlak, insan ve tabiat anlayışlarıyla doldurulabilecek bir kap olduğunu güçlü şekilde ifade eder. Dolayısıyla Taha'nın projesindeki belki de en önemli iki terimin, yani *modernite* ve *devlet*in, -esas yönünden veya kavramsal olarak değilse de- olduğu gibi kalması, buna karşılık pek çok daha önemsiz kavramı filozofumuzun yeniden etiketlemesi gariptir.

Devletin hafiflememiş çağdaş yüküyle, üçüncü İslamî gruba katılır. Bu grubun *tahkîmiyye* veya *hâkimiyye*'dir. Taha'ya göre bu, ilk olarak Hindistanlı/Pakistanlı ideolog Ebû'l-'Alâ Mevdûdî'nin ortaya koyduğu bir düşünce okuludur.[543] Bu okulun kurucu ilkesi Tanrı'nın yegâne hükmedici ve yasa koyucusu olduğudur: Dolayısıyla O'nun hâkimiyetidir. Mevdûdî'nin fikirleri Taha'ya göre hem taraftarlarının hem de muhaliflerinin elinde önemli karışıklıklara ve yanlış anlamalara maruz kalmıştır. Bazıları Kur'ân ve sünnet kaynaklı *hükm* teriminin -ki *hâkimiyet* ondan türemiştir- asla siyasî yönetim anlamına gelmediğini, adlî karara münhasır kaldığını iddia etmiştir. Siyasî yönetime ait terim ise *emir*dir. Taha haklı şekilde bunun yanlış olduğunda ısrar eder, zira iki terim hem adlî hem de siyasî şeylerin alanları ile ilgilidir (*RD*, 360, 363).[544] Böylesi yanlış ayrımlar -modernitenin hâkim itkisinin filolojik sonuçları- *hâkimiyet* kavramının ciddi şekilde yanlış yorumlanmasına sebep olmuş, bu yanlış yorum ise gerçek ibadetin, yani Hakk'a ibadetin (*et-ta'abbudü li'l-Hakk*) temel ilkelerine ve pratiğine kestirmeden gitmiştir. Gerçek ibadet

iki şartın yerine getirilmesini gerektirir. Bunlar ahlakî ve manevî şartlar, yani (şimdiye kadar tanımlandığı şekliyle) ahlaka ve ruha ilişkin şartlardır. Ahlakî şart *hâkimiyeti âmiriyye*nin / emrediciliğin gerçek anlamıyla bağlantılandırır. *Âmiriyye* / emredicilik anlayışı *emir*in (buyruk, hüküm ve yasama iradesi) semantik-kavramsal anlamından türer. Böylece *âmiriyye* / emredicilik, *hâkimiyet*in birinci ve en başta gelen sacayağı (*er-rüknü'l-evvel*) olur. Buna karşılık, manevî şart *hâkimiyeti* İç-aşkınlığa bağlar ve onu *hâkimiyet*in ikinci sacayağı yapar. Ancak *âmiriyye*nin temelleri nelerdir?

Taha'nın anlayışında merkezî bir konuma sahip *âmiriyye* insanların kendi kendilerini varlığa getirmedikleri ve varlığa getiremeyecekleri gerçeğinin *tam ve derin anlamını* anlamakla başlar. Tıpkı başka her şey gibi, insanlar da yaratma (*halk*) kudretine sahip bir güç tarafından yaratılmıştır. Bu anlayışın ikinci unsuru insanların kendi güç ve kabiliyetleriyle varlıklarını sürdüremeyeceğidir. İnsanın yiyeceği son tahlilde insanın kontrolünün dışındadır, her ne kadar modern insan bu konuyla ilgili olarak kendini kandırsa da. Yiyecek (*rızk*), nihaî olarak, rızık verme mutlak gücüne sahip şeydedir.

İmdi eğer insanın varlığı ve yiyeceği özerk ve insanın kabiliyet ve gücüne bağlı değilse ve gerçekte böylesi güçlere sahip varlığa tamamen bağlı ise, bu durumda insan hayatı diğer hayat formları gibi *düzenli,* yani *emredilmiş* (*ordered*) bir evrenin parçasıdır. Şöyle ki bu düzen *insanı ve diğer varlıkları belli bir plana göre düzenleyen belli bir kural koyucu emir, yönetici ilke veya ilkeler dizisi* temelinde yaratılmıştır.

Bana kalırsa İngilizce "*order*" kavramı [hem buyruk / buyurmak, hem de düzen / düzenlemek anlamına geldiği için] Taha'nın iddiasına Arapça *emir* kelimesinden daha iyi hizmet etmektedir. Zira Taha'ya göre Tanrı'nın kural koyucu, epistemolojik düzeni ontolojik bir düzen inşa eder ve bu ontolojik düzeni epistemolojik düzenin sadece bir temellendirmesi ya-

par. Ontolojik ve epistemolojik arasındaki bağlantı, Tanrı'nın kendisi aracılığıyla âlemi yarattığı ve kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olarak bıraktığı bir *olay*, bir yaratma eylemi değildir. Deizm ne Mevdûdî ne de Taha için faydalıdır. Bilakis Tanrı ile âlem arasında daimi bir bağlantı vardır ve bu bağlantı sayesinde böylesi emirler / düzenler sürekli sudûr eder ve bunun tek gayesi yeryüzünde insan hayatını ve başka hayat formlarını sürdürmek olabilir. Bu demek oluyor ki yeryüzünde hayat var olmaya devam ediyorsa, bu yeryüzünün varlık yelpazesindeki her atomda var olan hayatın devam etmesini dileyen sürekli düzenler / emirler silsilesi sayesindedir.[545] Dolayısıyla *emir* yapıcı ve buyurucu bir emirdir ve aynı zamanda epistemolojik, ontolojik *ve* ahlakî bir buyruktur (*teklîfiyyen ve tekvîniyyen*). "İlahî *âmiriyye* / emredicilik bu durumda her şeyin kendisine ait olduğu Birincil İlke'dir."[546]

Hâkimiyet teorisyenlerinin ve uygulamacılarının yanlışa düştüğü yer tam da burasıdır. Onlar *âmiriyye*ye / emrediciliğe olan bu temel bağlantıyı ıskalamış, böylece insanî yasamanın hâkim olarak hükmetmesine izin vermişlerdir. Gerçek ve hakiki *hâkimiyet* yaratıklarda ilahî hakikate şahitlik etmeyi gerektirir, ki bu da İç-aşkınlığın *hâkimiyet* için vazgeçilmez olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Ancak bu İç-aşkınlık ve *hâkimiyet* bağlantısı derin bir ibadet ve temizlenme olmadan gerçekleşmez. Bu da soyut aklın yerini desteklenmiş akla bırakması için kovulduğu bir *uygulamadır* (*RD*, 396-97). Bir başka ifadeyle, bu uygulamacılar "kendilerinin ibadet kabiliyetlerini aşan bir manevî ilkeyi savunurlar." (*RD*, 399) Burada ibadet, alışkanlık, amel ve ahlakî teknikler ile "siyasî" ve dünyevî uygulama arasında epistemolojik ve epistemolojik olarak yaratıcı yakınlığı gözlemliyoruz. Bana göre "konuşma medeniyeti" ile "amel medeniyeti" arasındaki temel fark tam da bu bağlamda siyasî yönetim seviyesinde ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla ibadet ve temizlenme uygulaması ve tahakküm ve hâkimiyeti tamamen terk eden bir yaşam biçimi yönetimi

ve siyaseti külliyen dönüştürecek gerekli unsurlardır. Bu dönüşümde "yönetim artık yönetim değil, siyaset de artık siyaset değildir." (*RD*, 399-400) *Hâkimiyet* uygulamacıları "bu olgu"yu ıskalamış ve rakiplerinin benimsediğinden farklı olmayan bir sistem kurmuşlardır. Onların sistemi güç ve insan hemcinsleri üzerinde hâkimiyet sevgisine dayalı kalır, her ne kadar yaklaşımlarını yönetimlerinin Tanrı'nın yasaları tarafından desteklendiği iddiaları daha kötü hâle getirse de. Bu yüzden Taha'ya göre bir insan onlarla, başarısızlıkları kaçınılmaz olduğu bilgisiyle tahkim edilmiş rakipleriyle karşılaşır gibi karşılaşmalıdır. *Hâkimiyet* uygulamacıları temizlenme pratiğini hakiki ve tam olarak yerine getirmenin kendilerine siyasetle savaşmanın "siyasî" yollarını yenilemeye imkân vereceğini anlamıyorlar. Bu yeni yol sayesinde siyasî rakipleri onların faaliyetlerinde güç ve yönetimlerine bir tehdit görmeyecekler, zira onların projesinin cinsi rakiplerininkinden tamamen farklı olacaktır.[547]

Son olarak dördüncü kampta yer alan bazı İslamcılar, kendilerine içinde siyasetin fıkhîleştiği (*tefkîhü's-siyâse*) ve yasacı olarak görülebilecek bir alan açmışlardır. Yasacıların savunduğu ilke şudur: Hükümet ve siyasî idare fıkhî kurallar olmadan gerçekleşemez ve bu yönetime başkanlık etmenin ehliyet ve liyakat şartı, bu şer'î kuralların özel bilgisine sahip olmaktır (*RD*, 400). Bunun *hâkimiyet* ilkesinin indirgenmesi olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bu, *Velâyet-i Fakîh*, yani Fakîhin Gözetimciliği / Vesayeti olarak isimlendirilen bir indirgemedir (*RD*, 401). Taha'ya göre çok sayıda önemli Şii mollanın *Velâyet*'e karşı gelmesi ve onu gayr-i meşru olarak görmesi[548] bu kampı kuşatan iç krizi göstermektedir. Ancak ona göre asıl mesele, *Velâyet*'in ahlakî oluşum ve anlamda eksiklikle malul olmasıdır. Gördüğümüz gibi, *âmiriyye* / emredicilik bütün hukukî yapılara ve yargılamaya temel teşkil eden ahlakî ibadet ve temizlenme biçimlerinin kalın bir katmanını gerektirir. Bazı ilim adamları *Velâyet-i Fakîh*'i Narâkî [Muhammed

Mehdi en-Narâkî (ö. 1831)] sonrası bir gelişme olarak görmekle beraber,[549] ki Humeynî bu gelişmeden neredeyse tek başına sorumludur, Taha *Velâyet*'i Safevîlerin başlangıç yıllarına geri götürür. Söz konusu dönemde bu eksiklik, tasavvufî tarikatleri baskılama ve bastırma kampanyasına öncülük eden önemli Şii ilim adamlarıyla çevresini saran Safevî hanedanı fenomeninde kendini göstermiştir. Bu yüzeysel ve "zahirci yaklaşım (*nüz'a kışriyye / harfiyye*)" on altıncı yüzyıldan itibaren On İki İmam Şiiliğini karakterize etmiş ve *Velâyet* anlayışında zirvesine ulaşmıştır. Bu anlayışta Fakîh tezkiye "işlerinin ve -sufi olsunlar veya olmasınlar- savunucularının bir düşmanı olmuştur." (*RD*, 406-407)

VIII

Bu durumda hem seküleristler hem de dinciler (*deyyâniyyûn*, genel İslamcılar grubu) için yönetim, ruh âlemine dayalı olması gerekirken asla psikolojik düzeyi aşmamıştır. Bu sınırlandırma insanın hâkim yönetim duygusunu şekillendirmeye ve temellendirmeye devam etmekte, insanın âlem ve hayat anlayışını sınırlandırmakta ve varoluşsal ufuklarını daraltmaktadır. Modern erkek ve kadın bu yüzden iki seçenek arasında durmaktadır: Ya kaçınılmaz şekilde kendilerini yaratıklar üzerinde hâkimiyet kurmaya itecek bir siyasî yönetimi ya da kendilerini -soylu bir mistik İslamî kavram olan- Hakk'a tapmaya götürecek dinî bir yönetimi tercih edecekler.

Şu hâlde Taha'nın mücadelesi, doğal olarak yerleşik olan göz-perdesi ruhun ortaya çıkmasının sürekli aleyhinde olan nefsi hedef alan bir mücadeledir. Zorlu görev, "Hakk'ı müşahede" aslî yapısını geri getirmek için nefs engelini ortadan kaldırmaktır. Görünüşe göre, Aydınlanma'nın toplumsal sözleşme kavramının yerine geçen, ama mahiyet olarak ondan farklı olan aslî yapı, yeryüzünün vasiliği yükünü yüklenmeye ilişkin bütün yaratıklara yapılan teklifi temsil eder. Bu, görünüşe göre bütün yaratıkların reddettiği, ama insanın kabul

ettiği bir tekliftir. Ancak bu kabul, iki ayrı unsur içerir: (kabule temel oluşturan) aslî seçim ve vasiliği yüklenme (teklifin/sözleşmenin esaslı içeriği).[550] Bu durumda seçim özgürlüğü insanın bizzat yaratılışına -ki insanın aşkın kaynaklarından başlar ontolojik tezahürüne kadar uzanır- nispet edilen insanî bir niteliktir.

Bu durumda bir vasi olmak hem ibadet hem de yönetim pratiğinin ilahî emanet ilkesine geri dönmesini ve bu ilkeden kaynaklanmasını gerektirir. Bu da emanetin iki yönlü olduğu, bakış açısına bağlı olarak bir madenî paranın iki yüzüne sahip olduğu demektir. Şöyle ki aşkınlık bakış açısından, ibadet adını alır; ama bu dünyayla ilişkili bakış açısından, yönetim denir. Emanet, beraber ve ayrı şekilde, ikisini de gerektirir. Önemli bir anlamda, bu pratiklerin ikisi de eşanlamlı görülebilir, çünkü ikisi de insan türünün *ilahî emirleri muhafaza etme işini yüklenmeyi seçtiği* anlamını taşır. Bu, sadece şeklî olarak değil, varoluşsal ufukları genişleten daha derin anlamlara tanıklık eden içsel haller düzleminde gerçekleşen bir muhafaza görevidir. [551] Bizzat *ihtiyâr* / seçim teriminde, *ha-ya-ra* anlamı, yani *en hayırlısını* veya belli şartlar altında *en hayırlı* olduğu düşünülen şeyi seçme anlamı vardır. Şu hâlde "seçim"in hem ölçütü hem de amacı, salih amel ve onun temeli olan İç-aşkınlıktır (*RD*, 451-53). Ne var ki seçim, en katı mantıksal anlamda, "sorumluluk duygusuna ulaşma" anlamını taşır.[552] Bir teklifi kabul etmek, sözleşme ilişkilerinin doğurduğu yükümlülüklere yükselme istekliliğini ve kabiliyetini ima eder.

Bu yüzden insanlar bu yükselen ve alçalan ilişkiler içinde yaşar ve yaratılış yelpazesi içinde bir süreklilik oluşturur. Seküler hümanizme karşıt olarak, Taha seküler benliğin başlıca özelliğinin sahiplik nispet etme gücü olduğunu öne sürer. Bin yıllık İslamî anlayışta, Tanrı her şeye gerçekten sahip olan yegâne varlıktır. Buna karşılık insan türü âlemdeki varlıklara ancak tâlî ve mecazî olarak sahiptir. Oysa modern dinci, sahipliğin ayrıcalıklı ve özel bir kazanım olduğunu, yani nefs tarafından

nefs için kazanılmış (*mükteseb*) ve başkasının faydalanamayacağı bir sahiplik olduğunu düşünen bir nefs anlayışıyla doludur. "Şunu ben yaptım, o hâlde o benimdir" demek, "Ben şunu yaptıysam, hiç kimsenin onun üzerinde hakkı yoktur" demektir. Ancak hepsi bundan ibaret değil. Bu mülkiyet nispetinin ayrılmaz bir unsuru, *tahakkuk* kavramıdır. Bu kavram sayesinde, sahiplik ayrıcalığını tasdik etmek, gerçekleştirme ve ödül doğurur. Şu hâlde nefse ve nefsin arzu ve isteklerine hizmet etmek, nefsin "sahibini esir aldığı ve köleleştirdiği" bir duruma karşılık gelir (*RD*, 459-60). Taha'nın söyleminde, bir insan nefsin zorbalığının modernitenin yapısal özelliklerinden biri hâline geldiğini iddia edebilir. Bu durumu, onun dinci veya seküler bir şekil alması değiştirmez.

Bu yüzden vasilik / emanet üç unsur arasında var olan bir ilişkidir: emaneti (*vedî'a*) oluşturan şey *(res*), emanet eden kimse (*mûdi'*=Tanrı) ve kendisine emanet edilen kimse, yani insan. Özne kendisinin sahip olduğu şeyi koruyup gözetmesi için nesnenin ellerine koyar, çünkü özne o şeyin nihaî sahibidir. Özne gerçek sahiptir, zira o aynı zamanda vasinin, *gerçek nesne*nin de sahibidir. Bu yüzden nesne, kelimenin hakiki ve kâmil anlamında, hiçbir şeye sahip olamaz. Dünyevî sahiplik sadece fer'î ve mecazîdir, aynı zamanda geçicidir (*RD*, 473).

Vasilik / emanetçilik iki biçimden oluşur: koruma ve bakım (*siyâne* ve *ri'âye*). Koruma emaneti verildiği gibi muhafaza etmek ve "zarara uğratmamak" demektir. "Böyle bir zararı önlemek için elinden geleni yapması" insanın görevidir. Zararı önlemek koruma dışında bir eylem oluşturmaz. Koruma, bakımın da bir cüzü değildir, zira bakım vasiliğin / emanetçiliğin *ilave* bir boyutudur. Bakım uyulması gereken bir dizi kural gerektirir, çünkü bakım kavramı emanetin kullanımı varsayımını da içerir. Aslında bu kullanım yahut kullanım izni (*izn bi't-tasarruf*) bizatihi emanetin varlık sebebidir. "İzin" burada hukukî bir anlam kazanır, zira o da aslî sözleşmenin ayrılmaz bir unsurudur. *Bakım kuralları uygulamada*

olduğu için izin verilir. Aynı zamanda bu kurallar, "sahipliğin" ve emaneti kullanmanın imkân şartlarıdır. Sahiplik ve emaneti kullanmak ise insanın çıkarlarını en iyi şekilde ilerletmek için gerekli sayılmıştır. Ancak bütün bunların temelinde, emanetten nasıl yararlanılırsa yararlanılsın -ki insanın geniş bir özgürlükler alanı vardır- "ilahî emanetçinin haklarının tam olarak gözetilmesi gerektiği"[553] kesin anlayışı vardır.

Bu yüzden vasilik / emanetçilik manevî bir ilişkiyi temsil eder. Bu ilişkide dışsal ahlak, içsel ahlaka dayanır ve insanın varlığının dışsallığını Tanrı ile olan bağlantısının içselliği ile ilişkilendirir, tıpkı varoluşsal bir yükümlülüğün İç-aşkın yükümlülüğe dayandığı, böylece seçim hakkının yükümlülüğün gerekliliği ile birleştiği ve ilişkilendiği gibi (*RD*, 476). Bu da seçimin, mutlak ve özerk bir eylem değil, bilakis emanete nispetle zatî olan ve dolayısıyla onun tarafından tanımlanan farklı seçenekler arasından yolunu bulan bir eylem olduğu demektir (*RD*, 478). Burada nimeti takdir etmek bir minnet/şükran duygusu uyandırır, bu duygu da, tıpkı olması gerektiği gibi, emanetin yönetim ve bakımındaki her türlü aklî düşünce ve eyleme rehberlik eder.[554] Seçim özgürlüğü (Kant'ın özgür aklî iradesi) ile vasiliğin / emanetçiliğin görevleri arasındaki gerilim, seçim özgürlüğünün nihaî olarak göreceli (*nisbî*) olduğunu kabul etmekle çözülür. İnsan uygun gördüğü her eylemi tercih edebilir, yeter ki koruma ve bakım kuralları ihlal edilmesin, ya da onlardan taviz verilmesin.

Toparlayacak olursak, Taha'ya göre;

"Vasilik / emanetçilik davası, sekületistlerin öne sürdüğü şekliyle ibadeti yönetimden veya -dilersen şöyle söyle- dini siyasetten ayırmaz. Dincilerin öne sürdüğü gibi bu ikisini bir araya getirmez de. Bilakis vasilik / emanetçilik konumu bağlantı ve kopukluğu önceleyen daha derin bir seviye öngörür. Bu, beşiği aşkınlık âlemi olan aslî birlik (*vahde asliyye*) seviyesidir. Bu, insanın kendi seçimi ile taşıyacağı emanette temessül

eden bir birliktir. Emanet ve seçim ile ilgili olarak, ibadet ve yönetim arasında bir bağlantı ve kopukluk yoktur. Sekülerist pozitivizm ilkesine karşıt olarak, emanetçilik ilkesi insanlığın hâkim değil, emanetin haklarına sürekli riayet eden bir emanetçi olmasını gerektirir. Yine dinci ilkeye karşıt olarak, emanetçilik ilkesi insanlığın sadece ilahî olandan ayrılmaz olmasını değil, sürekli temizlenme ilkesine bağlı olmasını da talep eder." (*RD*, 491)

Vasilik / emanetçilik olmadan siyaset olmaz. Bu da yönetim kavramının başladığı ve bittiği yerdir.

Yeni Bir İnsan Kavramı

I

Câbirî, Arkûn ve -Bustânî ve Reşîd Rızâ'dan itibaren gelmiş-sözde reformcu ve aydınlar tayfası İslam ve Arap düşüncesini kriz prizmasından görmüş ise, Taha bu görüşü ters yüz ve alt üst eder.[555] Eğer bu düşünce problemlerle kuşatılmış ise, ki bunu kimse inkâr edemez, bunlar içsel değil, dış güçlerin sebep olduğu problemlerdir. Bu düşünceyi vuran problemler İslam dünyasının Batılı hegemonyacı bilgi biçimlerine karşı savunmasız olmasından kaynaklanır. Hegemonyanın etkileri bir hüsran, bir devamsızlık ve bir nihaî olmayan kopuş hikâyesi anlatır. Câbirî ve onun gibiler kopukluk yaratmaya veya kopukluğu haklı kılmaya çalışmış iken, Taha bağlantılılık ve devamlılık yerlerini arar ki bu arayış onun felsefesinin aslî bir özelliğidir. Bu yüzden Taha'ya göre Câbirî'nin kriz kavramı sadece Câbirî'nin zihninde vardır. Bir yerde bulunabilecek bir kriz varsa, krizin kaynakları tespit edilecekse, Batı'da bulunabilir, Avro-Amerika'nın evrensel ve galiba tarih ötesi olan modernitenin ilkelerini yamuk şekilde pratiğe dökme biçiminde bulunabilir. "Yamultma" insanın kendini evrenin hâkimi

konumuna yükselttiği, kendini tanrılaştırmaya koyulduğu anda gerçekleşir. Kendini tanrılaştırma ise insanın kendini kendinin amacı olarak şeyleştirir. Taha'da iflah olmaz bir hüsran ve kriz anlatısı yoktur; onunki bir toparlama, düzeltme ve eleştirel iyileştirme hikâyesidir. Ancak o İslamcıların ham / kaba geçmişi-ihya-etme ideasıyla rekabet ederken, yerleşik düşünce ve eylem paradigmalarının Batılılara ait kabulünü sorgular, dolayısıyla diğer türlü Habermas ve Jonas gibi kendisinin potansiyel müttefiklerinin eserlerini keskin şekilde eleştirir.

Taha'yı Câbirî'nin karşısına yerleştirmek iki önemli düşünürün verimli bir karşılaştırmasını sağlamakla kalmaz. Bu karşılaştırma tek başına şüphesiz dikkate değer bir çabadır. Ansiklopedik geniş bilgisi ve Arap dünyasındaki popülerliği ile Câbirî'nin çalışması modernleşmiş ve modernleşen bir Arap düşüncesinin geniş ve kökleşmiş bir temsilini yansıtır, eğer on dokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan bir akımın yüksek bir noktasını veya zirvesinin temsilini değilse. *Turâs*ın / mirasın geniş alanını verili sayan ve o alanda hareket eden Câbirî'nin şemasında, İslam geleneği üç gruba bölünebilir: burhanî / felsefî, fıkhî / beyanî ve mistik / irfanî. Bu, Câbirî'nin öncelikler sıralamasıdır. Onun anlatımında, arif, bastırılmış ve akıldışı olandır, aynı oranda büyüsel ve efsanevîdir. İrfan, ilkel geçmişi, antropolojik olarak kabilevî ve atavistik olanı temsil eder. Buna karşılık burhanî olanın, yani Avrupa Rönesansı'nın ayrılmaz bir temelini oluşturan simgesel İbn Rüşdcü mirasın, hakikatin nihaî parametresi ve alanı olduğu iddia edilir. Fıkhî / beyanî olanda kurtarılacak bir şey varsa, bu burhanî alanın şartlarına bağlı olarak kurtarılabilir. Bu, şimdiye kadar gördüğümüz gibi, uzun yirminci yüzyılın İslamî şeylere yönelik tipik bir tutum ve yaklaşımıdır: Reform ve revizyonun daima, bir ters çevirme eylemine dayanıyor olarak görülür. Bu eylem sayesinde İslam tarihindeki marjinal ve istisnaî olan unsurlar şimdi, paradigmatik kavramlar ve merkezî alanlar konumuna yükseltilir. İslam "reforme" edilecek ve "İslamî" kalacak ise,

bu takdirde İslamî olarak tanımlanmış bir kavramın bu reformun merkezinde yer alması ve onu çerçevelemesi gerekir. Bu işlem kaçınılmaz şekilde, gelenekte istisnaî olana modernde merkezî bir konum vermeyi gerektirir. Bu da söz konusu işlemin, eşyayı baş aşağı çevirmekten ibaret olduğu demektir. Bu durum bir grup kapitalistin, kapitalizmi reforme etmek için güçlü bir toplumsal sorumluluk ve zenginliğin toplumsal paylaşımı kavramını kapitalist sistemin köşetaşı yapmasına, diğer bütün reform mülahazalarının uyması gereken en yüksek öncelik yapmasına benzemektedir [Oysa bu işlem kapitalizmi reforme etmek değil, onu tam tersine çevirmek demektir.] Câbirî'nin tasarımında ve Reşîd Rızâ'dan itibaren "reformist" anlatıların büyük çoğunluğunda, [köpek kuyruğu değil], kuyruk köpeği sallamaktadır.

Taha bu anlatısal yapıyı doğrudan ele almaz, meseleyi benim tasvir ettiğim gibi de ifade etmez. Bunun yerine, bir bütün olarak bu sistemi yerinden eden bir bütüncül düşünce sistemi ortaya koyar. Onun projesinin tam ağırlığı Câbirî'nin üçlü açıklamasının tersine çevrilmesi demektir ve bana göre bunun, modern öncesi İslam'da yaşayan ve modern söylem biçimlerinin bir eleştirisi için -en azından- keşifsel bir değer sağlayan bilgi formları için devasa sonuçları vardır. Bu yüzden bu ters çevirme sadece Câbirî'ye ve önde gelen bir Arap liberalleştirici olarak temsil ettiği şeye yönelik bir eleştiriden ibaret değildir, bilakis o aslında, maddeci ve siyasî fenomenler olarak modern bilgi biçimlerinin epistemik yapısının kalbine uzanır.

Taha'nın projesinin bütününe kuşbakışıyla baktığımızda, bu proje Câbirî'nin (burhanî, beyanî ve irfanî şeklindeki) üçlü anlatısının köklü bir ters çevrilişini *talep eder ve elde eder*. Bu ters çevrilişin en iyi görüldüğü yer Taha'nın merkezî akıl kavramıdır. Zayıf ve potansiyel olarak yanlış yönlendirilmiş bir yetki alanı olan soyut aklın yapısal olarak araçsalcılığa gömülü olduğu ve ayrılmaz şekilde burhanî / kanıtlamacı argümanlarla bağlantılı olduğu ortaya çıkar. Bu argümanlar

da kendi başlarına kaldığında (yani soyutlanmış hallerinde) araçları amaçlara çevirirler ve yirminci yüzyılda yaptıkları gibi, başlangıçta ilan ettikleri amaçlarının tersine sonuçlara ulaşırlar. İbn Rüşdcü bir atacılık olan soyut akıl, kesinlikle eleştirilmesi ve kurtulunması gereken şeydir. Taha'ya göre bu akıl öylesine soyutlanmıştır ki tamamen miyoptur / burnunun ucunu dahi göremez.

Daha az mahzurlu olan rehberlik edilmiş akla gelince, bu akıl Câbirî ve Taha'nın orta yol seçeneği saydığı şeye karşılık geliyor görünür, her ne kadar Taha belirgin şekilde onu soyut aklın tuzaklarından sakınan bir akıl biçimi olarak görse de. Bununla beraber rehberlik edilmiş akıl, desteklenmiş akıl konumuna asla çıkamaz. Aslına bakacak olursak desteklenmiş akıl, âlemi mistik-epistemolojik görme ve ifade etme alanından ibarettir. O; geleneği yaşamanın irfanî, tasavvufî ve mistik dindarane biçimlerini tamamen yansıtmasa da, o biçimlerden türeyen bir alandır (çünkü o, geleneğin en iyi yeniden inşa edilebileceği alandır). Şimdiye kadarki bölümler desteklenmiş aklın sadece Taha'nın âlemdeki nesneler hakkında nasıl düşünülmesi gerektiğine dair reçetesinden ibaret olmadığını, bilakis çok daha önemli şekilde, Taha'nın kendisinin bütün bir düşünce sistemini inşa etme yöntemi olduğunu göstermiştir. Onun Câbirî'nin âlemi -yani modern öncesi İslam'ı- ters çevirmesini ters çevirişi, bir postmodern eleştiridir ve kendi başına bir felsefî sistemdir. Taha'nın mistik felsefesinin Bustânî ve Afgânî'den var olan İslamî reformizm çizgisinden köklü bir ayrılış olduğunda şüphe yoktur; onun Aydınlanma'nın başlangıcından beri nadir olan eleştirel bir sesi temsil ettiği ise daha da az şüphelidir.

Ancak onun projesini başlıca endişeleri ruhanî ve manevî olan mistik temelli bir felsefeden ibaret görmek yanlış olacaktır. Sekülerizm, materyalizm, liberalizm ve insanmerkezciliğe bir panzehir olarak, Taha'nın projesi aynı zamanda derinlemesine siyasîdir ve bu, siyasetin "toplum ve devletin kurumsal

yönetilme biçimleri veya bu düzenlemelere eşlik eden tartışmalar" alışıldık anlamında değildir. Bilakis onun projesi, insan hayatının hiçbir alanının diğer alanlardan ayrılamayacağı, bütün alanlar tek bir birlik içindeki çeşitliliklerden ibaret ise, siyaset ile başka herhangi bir şey arasında ayrım yapılamayacağı anlamında siyasîdir. Ve siyaset her yerde ise, ki şüphesiz öyledir, bu durumda siyasetin Taha'nın sisteminde daha yüksek bir düzene ve kendisini tâbi kılan daha yüksek önceliklere teslim olması gerekir. Bu öncelikler paradigmatik olarak ahlakî ise, bu durumda siyaset de bir makro yönetim (*tedbîr*) olarak ahlakileştirilmelidir.

Taha'nın çalışmasında [Câbirî'ye ait burhan, beyan ve irfan] üçlüsünün ters çevrilişi böylesi bir tâbi kılma ile siyaseti yeniden yapılandırır. Olumsuz özgürlüğe dayanan bir siyasî sistem ile olumlu bir özgürlüğe dayanan bir siyasî sistem arasında hiç benzerlik olmadığı veya çok az benzerlik olduğu iddiası gayet makuldür. Ancak hem [Isaiah] Berlin'in hem de Taha'nın siyaset anlayışını tanımlamak için olumlu özgürlük kavramını kullanmak hiç uygun olmayabilir. Söz konusu üçlüyü bütün hayata yönelik mistik bir bakış lehine ters çevirmek güçlü bir olumlu özgürlük anlayışını, yani devletin emirlerine ve ideolojik programlara tâbi olmayan bir özgürlük anlayışını benimsemek anlamına gelir. Bu özgürlük türü Isaiah Berlin'in en çok korktuğu özgürlüktür. Ancak Taha'nın özgürlük anlayışı, tam tersine, devleti varsayar görünmez ve hatta insanın, modern devleti hem kavram hem de uygulama olarak reddettiği şeklinde bir sonuca varası gelir. *Bu özel bakış açısından*, Taha, Berlin ile birlikte, modern olumlu özgürlük biçimlerini reddedebilir, ancak Taha'nın reddetmesinin gerekçeleri bana göre farklıdır.

Berlin olumlu özgürlüğü reddeder, çünkü olumsuz özgürlüğü reddeder ve bir Soğuk Savaş ortamında özgür hayat biçimine meydan okur.[556] Taha'nın reddetmesinin bir ilke reddetmesi değil, ki Berlin'inki bir ilke reddetmesidir, bilakis nitelik

reddetmesi olduğunu rahatlıkla öngörebiliriz. Bu yüzden iki olumlu özgürlük anlayışı ayırt edebiliriz. Birincisine Althusser'in İdeolojik Devlet Aygıtı fikrine müracaatla *ideolojik olumlu özgürlük anlayışı* diyeceğim, ki Berlin'in karşı çıktığı türdendir, ikincisine ise *bireyleşmiş olumlu özgürlük anlayışı* diyeceğim. Bu ikincisi bireyleşmiştir, zira özne oluşturma şartlarını bilinçli, kasıtlı, siyasî ve ideolojik olarak emreden ve dayatan dışsal bir entitenin müdahalesini engeller. Bilakis bu özgürlük anlayışı, bireysel öznenin inisiyatifine dayanır. Bu demektir ki onun kapsam ve derinliği kişiden kişiye değişir. Özne oluşturma sürecine katılıp katılınmayacağına ve bu katılımın ne ölçüde icra edileceğine karar veren yegâne ve nihaî faktör bireydir. *Kişinin kendi üzerinde eylemde bulunması* hayatî önemde olduğundan, bireyleşmiş olumlu özgürlük özerk ve göreceli bir oyun alanıdır. Bu özgürlük biçiminin ideolojik mukabilinden ayrıldığı ve farklılaştığı nokta tam da burasıdır, çünkü ideolojik özgürlük anlayışı bireyin bir tür kolektivite / topluluk içinde eylemde bulunduğunu varsayar.

Bireyleşmiş özgürlük anlayışı sadece bir teori veya ütopya değildir. Bir tarihçi, ikna edici şekilde bu kavramın saygın bir fikrî şecereye sahip olduğunu ve İslam toplumlarında (ve başka toplumlarda) asırlar boyunca ve farklı coğrafyalarda etkili şekilde uygulandığını, sömürgeciliğin on dokuzuncu yüzyılda İslamî hayat biçiminin çoğunu yok etmesiyle fiilen sona erdirildiğini ikna edici şekilde gösterebilir. Taha bu kavramın anlamını büyük ölçüde ihya eder, ama icat etmez.

Ancak bu kavramın liberalizm çağında böylesine devasa felsefî bir ölçekte diriltilmesi son derece cesurdur. Bu proje başarılı olursa, bireyleşmiş olumlu özgürlük kavramı liberalizmi baş aşağı çevirecek ve onu tanınamayacak kadar değiştirecek, daha da önemlisi toplumsal varlığının maddeci ve kapitalist temelini yıkacaktır. Bir başka deyişle onu kabul etmek, eşyanın düzenini değiştirmektir, bizzat liberalizmin epistemik düzenini ve onunla beraber öznel seküler yapısını değiştir-

mektir. Açıkçası, bu kavramın bütün uzantıları liberalizmin dayandığı iki ayağın dönüşümünü gerektirir. Bu iki ayak, kapitalizm ve (demokrasi, özgürlük, seçimler vs.'den oluşan) siyasî düzendir. Bu siyasî düzen kapitalizm kültürünü ve dayandığı maddeci temelini korumak ve ilerletmek için kurulmuştur. Daha doğrudan bir söyleyişle, bireyleşmiş özgürlük olumsuz özgürlüğün *özneliğinden* ve onunla beraber, onu sürdüren bütün bir ekonomik ve siyasî sistemi reddedecek -eğer ondan kaçınmazsa- özneyi üretir.

Hepsi bu değil. Taha'nın olumlu özgürlük kavramı daha derinlere gider, zira onun potansiyelinin tam sonuçlarını takdir edeceksek, bu kavram yeni bir insan kavramı üretir. Bana göre bu Taha'nın felsefesinin asıl anlamının yattığı yerdir. Onun projesinin tutkusu ve genel akışı moderniteyi ahlakileştirmek ve ahlakî bir İslam modernitesinin temellerini atmak ise, onun hedefine ulaşmak için izlediği *özel ve dikkatlice tasarlanmış* yol bir ahlakçılaştırma programı değildir. Ahlakçılaştırma, René Guénon'un "Batılı barbarlığın" "ahlakçılığı" olarak nitelendirdiği şeyi hem taklit eden hem de onunla rekabet eden bir alternatiftir.[557] Bu çok yaygın yaklaşım (ki Arkûn, Câbirî, Surûş, Ebû Zeyd ve son yüzyılda faal olan sayısız başkaları tarafından izlenmiştir), oyunun kurallarını muhafaza edip oyuncuları değiştirmekten ibarettir. Taha'nın teklifi ise, bu dünyada oyun oynama biçimimizin bizzat kurallarının köklü ve toplu şekilde yenilenmesidir. Çünkü Foucault öznenin eleştirirken ve direnirken bakışımızın önünde ve merkezinde kalması gerektiğini söylerken haklıysa, Taha'nın en doğrudan amacı ve hedefi de özne ve içsel psikoepistemik ve manevî yapısıdır. Foucault'nun -ki nihaî anlamda sekülerist bir hapishanede bir mahkumdur- direnişe nasıl başlayacağına ve yıkımcılığı nasıl şekillendireceğine dair bir fikri yoktur.[558] Oysa Taha bin yıllık (hem maddî hem fikrî) *fiilî* bir tarihsel tecrübeye dayanarak, Charles Taylor'ın modernitenin hastalığı (*malaise*) dediği şeye şifa olacak özne-panzehiri (yoksa

panzehir-özneyi mi?) keşifsel olarak yeniden inşa edecek bir tasarım ortaya koyar.[559] Bu tasarımın, bu projenin, iyileştirici ve özellikle hafifletici olduğu kadar hastalığın sebebiyle ilgilenmediği rahatlıkla söylenebilir.

Taha'nın hafifletici tedbirlerinin kasıtlı olarak sistemci karşıtı olduğu ve modernist bilgi ve psikoepistemoloji sistemlerinin dışında kalan kaynaklardan sudûr etmesi de metodolojik olarak bilinçli bir tercihtir. Gidimli projesinin bütününde ve neredeyse geniş müellefatının her sayfasında, Taha hastalığa sebep olan aynı sistemden epistemolojik olarak sudûr eden bir hafifletici önlemin başarılı olamayacağında ısrarcıdır. Soy olarak, şu hâlde hafifletici önlemin kaynağı daima, hastalığı ve muhtemelen hastalığın sebebini üreten kaynağınkinden farklı bir nesebe sahip olmalıdır. Geniş bir Fransız ve başka Avrupalı eleştirmenler dizisine dayanan Taha en azından kısmen bazı modern etiyolojileri / sebep-teşhislerini kabul eder (Habermas, Ellul, Jonas ve başkaları), ancak iş çözümler sunmaya geldiğinde, onun bu diğer türlü dikkate değer seslerden köklü bir ayrılış başlattığını gördük. "Kısmen" diyorum, zira Taha'nın sebep-teşhisi kendini seküler olan içinde çerçevelendirmez ve son tahlilde, insanın bir bağlantılar ve birlik âlemi içinde ve o âleme bağımlı olarak yaratılmışlığı anlatısına demirlenmiş bir psikoepistemolojiye müracaat eder.

Tekrarlayacak olursam, bu köklü ayrılış kesinlikle, benim yeni insan anlayışı dediğim şeye demirlenmiştir. Bu insan sadece -Latour'un deyimini kullanacak olursak- "anayasa karşıtı" değildir, sorgulanan "tabiat-kültür" ayrımı fikriyle, sadece -yine Latour'un düşüncesi olan- "temsil" problemini aşmak suretiyle, yüzleşen insan da değildir.[560] Kültür ile Tabiat arasındaki boşluğu kapatmak çağrısında, bizi Tabiata saygı duymaya ve hak ettiği haklarını vermeye çağırırken, "Eşyanın Parlamentosu" asil fikrini savunurken, Latour, tıpkı Jonas ve diğerleri gibi, yüzeyde seyretmeye devam etmek-

tedir, çünkü yeni bir özne için, yeni bir insan anlayışı için yeni bir sistemci olmayan plan sunmamaktadır. Latour'un "Parlamento'nun Anayasal kanunlarını" *anlayan ve uygulayan* insan anlayışı genel olarak, Latour'un "anayasa karşıtlığı"[561] sanatını icra eden ve mükemmelleştiren modern özne ile aynıdır. Bu, fikrî ve duygusal yapısı ve gözden düşmüş bir varlık olarak dünyaya bakışı hükmetmiyorsa, sarsılmayan bir öznedir. Bir başka deyişle, Latour'un öznesi modern alışkanlık mantığını oluşturmaya ve onun tarafından oluşturulmaya devam eder. Latour'unki gerçek ve hakiki bir hafifleticiden yoksun bir sebepbilimdir ve tıpkı Jonas'ınki gibi en az bir hayatî adım geri kalmaktadır, zira insanın âlem için yaratılmış vazgeçilmezliği ve nihaî bağımlılığını ısrarla inkâr eder. Taylor sonrası modernitenin hastalığına ayak uydurmak için, felsefe, antropoloji ve daha başka pek çok "disiplin" sadece (görevden geri kalmaya devam eden) sebepbilimle değil, esasen hafifleticilerle meşgul olmalıdır. Bana göre Taha'yı erken dönem projesini gereğinden fazla oranda sebepbilime daldırmakla suçlayabiliriz, çünkü sonraki eserleri ışığında böylesi bir suçlamayı haklılaştıracak pek az gerekçe vardır. *Rûhü'd-Dîn* ve çok yakın zamanlarda çıkan *Dînü'l-Hayâ'*, diğerleri arasında, yeni bir insan anlayışı inşa etmeye cesaretle girişimde bulunan bir projeye yönelik hâkimane katkılardır. Bir başka yerde öne sürdüğüm üzere, (daha büyük akımların temsilcileri olarak) Max Scheler ve Gazâlî'yi zikrederken, mistik *sevgi düzenine* (*ordo amoris*) olan çağrı, sadece dinî zihniyetli kimselerin ayrıcalıklı veya sorumlu tahayyülü değildir.[562] Yeni bir insan anlayışı bütün farklılıklara yer verebilmelidir. Modern araçsalcı ve maddeci mantığı aşabilen bir akılcılık muhtemelen, hepsi dinî eğilimli olmayabilecek çok çeşitli yaklaşımları içermeye yatkındır. Taha kesinlikle bu kadar ileri gitmez ve aslında benim şişirme ve genişletmelerime itiraz edebilir, ancak felsefesi bana göre burada kullandığım özgürlüklere yer verebilecek kadar zengin ve yoğundur.

II

Taha'nın özne teorileştirmesinden hareketle ve ona dayanarak, yeni insan anlayışını niteleyen özel niteliklerinden bahsedebileceğimizi iddia ediyorum. Bu özellikler, bu insanı, bu özneyi oluşturmak için vazgeçilmez olan yeni tekniklerden ayırt edilmelidir. Bu özellikler böyle bir insanı yeni yapan, onu kendisi olacağı kimse yapan asgarî vazgeçilmezlerdir. Modern hastalığa bir panzehir olarak, bu özelliklerden her biri vazgeçilmez olarak görülür, zira her biri, diğerleriyle birlikte, özel bir işlev görür ve bu özelliklerin toplamı yeterli bir hafifleticinin şartını oluşturur. Eğer özler bu anlatıya dâhil edilirse, bunun sebebi söz konusu hastalığın onları mecburen dayatması ve gerektirmesidir. Hastalığı değiştirecek olursak, özler de değişir. Tanı (yani, eleştiri) inkâr edilemez şekilde özel ve oldukça iyi belirlenmiş bir sebepbilim içinde işlediği için, bir dizi özsel özellikten rahatlıkla bahsedebiliriz.

Ancak özellikler, ima ettiğim gibi, tekniklerle karıştırılmamalıdır, zira teknikler kendisi aracılığıyla zorunlu bir özelliğin elde edildiği değişken yöntemdir. Biyolojik terminolojimizi kullanmayı sürdürecek olursak, teknik, bir alıştırma eylemleri ailesine aittir, yani bir alışkanlık üreten -ki o alışkanlığın ne olduğu önemli değildir- işler ve disipline edici eylemleri ailesine aittir. Althusser bize, belli türden bir özne üretmede ideolojik devlet alışkanlığının işlemlerini göstermiştir, buna karşılık Aristo, Gazâlî, Mauss ve Bourdieu ahlakî alışkanlık denilebilecek şeye ilişkin farklı fikirler dile getirmişlerdir. Bütün bu türler içinde, Althusserci tür de dâhil olmak üzere, *doksa* / sanı aynı şekilde eylemde bulunur.

Teknikler [zorunlu değil] *muhtemel zorunluluklardır*; bu demek oluyor ki onlar aile ve cins olarak vazgeçilmez ve özseldir, ama tür olarak mümkündür ve dolayısıyla değişebilir. *Alıştırma* eylemleri ve amelleri ailesi bütün insanî gruplaşmalarla birlikte bulunur: Her toplum veya toplumsal olarak oluşmuş bir

bireyler toplamı bir tür tekniğe muhtaçtır ve onsuz yaşayamaz. Buna karşılık cinsler aile üyeliği yelpazesi oluştururlar. Yerinde bir örnek olarak, iki cins, (paradigmatik olarak Althusserci ideolojide örneklenmiş) modern olandır ve burada, daha iyi bir terim bulunmadığı için, geleneksel Asyalı olarak isimlendirilebilecek şeydir. Geleneksel Asyalı ise İslamî, Yahudi, Hindu, Taocu, Budist de dâhil olmak üzere pek çok türe bölünebilir. Tekniklerin alanı, kesinlikle teknik oldukları için, geniştir, her ne kadar tasavvur yönünden tüketilemez iseler de. Demek istediğim şu ki teknik, bir tür olarak, bir yaratıcılık alanıdır ve alıştırma amelleri biçimlerini ve somutlaştırma teknolojilerini yaratabilir *ve yeniden yaratabilir*. Demek istediğim bir diğer şey, *modernist* alıştırma biçimlerinin (ideolojik Althusserciden başlayıp disiplinci Foucaultcuya kadar uzanan), aynı cins altında yer alan farklı bir tür değil, denk cinsler olduğudur.

İmdi, her öznenin şu veya bu türden bir alışkanlık tipi içine yerleşmesi ve onun tarafından oluşturulması gerektiğini varsayarak, yeni bir insan anlayışının, modernitenin özel krizleri ışığında,[563] pek çok vazgeçilmez özelliğe sahip olduğu ve bu özelliklerin karşılıklı ilişkili olduğu ve tek bir bağlantılı bütün oluşturduğu (bu konuya tekrar döneceğim) söylenebilir. Bu bütüne bir giriş noktası, anti-maddeciliğin özelliğidir. Bu özellik genelde, maddî âlemin tanrılaştırılmasına yönelik eleştirel ve sistematik bir tecavüz olarak tanımlanır. Bu tanrılaştırmada, *maddî olarak anlaşılan* insan[564] da dâhil olmak üzere maddeye en yüce değerler atfedilmiştir. Bu yüzden maddecilik sadece, âleme yönelik fiziksel eğilimli bir tavır değildir, aynı zamanda ve aslında esasen, maddî gerçekliği (Robert Boyle'un meşhur tanımlayıcı terimlerini kullanacak olursak) "kaba", "atıl" ve "aptal" madde gerçekliği olarak gören metafiziksel bir tasavvurdur.[565] Bu metafizik aynı zamanda, sistematik olarak amaçları araçlarla karıştıran, amaçları araçlara dönüştüren ve modern gayeyi asla ulaşılamaz bir amaç yapan güçlü bir araçsalcılık anlayışına dayanır.

Buna karşılık anti-maddeciler daha yüksek ilkeleri her zaman bağlayıcı olarak kabul ederler, zira bu ilkeler maddeciliğin hevasının takdirine tâbi değildir. Bu, maddiliğin dünyadan feshedilmesi gerektiği ve feshedilebileceği demek değildir, çünkü dünya nihayetinde maddeden oluşur. Ancak dünya açıkça sadece madde değildir, sadece maddenin (maddeci) parçalarından ibaret de değildir. Bu anlayışta, madde "kaba" ve "aptal"a da işaret etmez. İster manevî metafizik seviyede olsun ister maddî fiziksel düzlemde olsun, hisli ve hissiz hayat maddede ve madde ile yaşar. Her canlı organizma maddedir ve yaşamak için maddiliği gerektirir. Ancak bu, sonsuz şekilde karmaşık bir güçler ve ruhlar evreninde, varlığın temellerinden sadece biridir. Bu yüzden anti-maddeci bu karmaşık varlıkta maddeciliğin, amaca götüren bir araçtan ibaret olduğunu kabul eder. Ve ikisi ne ikilidir ne karıştırılmalıdır. Madde, birinci dereceden ahlakî ilkelerden oluşan daha yüksek bir varlık düzenine daima boyun eğer, ama aynı zamanda bu düzenin ayrılmazıdır.

Bu kadarı Taha'nın düşüncesinden kolayca çıkarılabilir. Dolayısıyla bu anti-maddeci anlayış kapitalizmden ve onun yaşam ve hareket biçiminden, yani çokuluslu veya ulusal şirketten kaçınacaktır. Aynı zamanda, maddeciliği ve kapitalizmi mümkün kılmak ve hegemonik olarak işler kılmak için kurulmuş siyasî yapılardan kaçınacaktır. Bu da kapitalizmin *edimsel bir metafizik* olarak ilkece reddedileceği anlamına gelir. Bildiğim kadarıyla, Taha bu maddî formlara önem vermez, her ne kadar toplumsal ve felsefî sonuçları hakkında dolaylı olarak söyleyecek çok şeyi var ise de. Sömürgecilik gibi, kapitalizm de Taha'nın çalışmasında (şimdiye kadar) eleştirel analizinin ayrılmaz bir felsefî birimi değildir. Modernitenin hastalığının doğrudan etkilerini akılda tutacak olursak, bu durumda anti-maddeci eleştirmenin ilke gereği modern kapitalizm biçimlerine sistematik bir direniş sürdürmesi gerekir. Çünkü kapitalizm (sadece bir ekonomik biçim olarak değil), bir metafizik ve yaygın ve hükmedici bir *tavır* olarak,

maddeciliğin tam etkisini oluşturur ve sadece temsil etmez.[566] Akıldışı bir açgözlülük olan kapitalizm, dünyaya yönelik araçsallaştırılmış bir maddeci bakışın doğuşunun başından beri vazgeçilmez bir unsurudur ve eşzamanlı olarak, dünyadaki maddeci tavırların ürettiği etkilerle beraberdir.

Benim maddecilik açıklamamda, hâkimiyetin temel unsuru (ikinci özellik) eksiktir. Ancak bu eksiklik sadece, hâkimiyete özel bir önem vermeyi amaçlamaz. Yeni insan anlayışı bu yüzden, bizzat yapısında hâkimiyetin kategorik olarak yokluğunun ve küllî şekilde nefyedilmesinin karakterize ettiği bir öznelik varsayar. Ancak bu, hâkimiyetin öz olarak maddecilikten ayrılabilir olduğu anlamına gelmez, zira ikisi el eledir. Hâkimiyet olmadan maddecilik olmaz, nasıl ki en geniş epistemolojik ve metafizik anlamında maddecilik olmadan hâkimiyet olmaz ise. Aslında bu ikisi birbirini gerektirir / birbirinden ayrılmaz, çünkü maddecilik hâkimiyeti gerektirir ve onunla beslenir. Bu da maddeciliği ontolojik olarak mümkün kılan şeyin sınırsız bir hâkim epistemoloji biçimi olduğu demektir.

Yakınlarda çıkan bir çalışmamda, çeşitli akademik disiplinlere yerleştiregeldiğimiz bütün bir modern bilgi alanını yapısal olarak teşkil eden aynı "genetik" özellikleri sergileyen bir düşünce alanı olarak oryantalizm kavramı üzerinde durdum.[567] Bu hikâyede, yeni ve önceden görülmemiş bir insanî hâkimiyet biçimi insanlık tarihinde tam bir kırılmayı işaret eder. Bu, eşsiz sömürgecilik, hegemonya ve yok etme biçimlerini haber veren bir kırılmadır. Bir başka ifadeyle, modernitenin sınırsız maddeciliği ve öznesi ontolojik olarak hâkimiyete tâbi -her ne kadar ondan ayrılmaz ise de- görülmelidir. Zira Taha'nın "efendilik ve kontrol sevgisi" olarak isimlendirdiği şeye, yani maddeciliğin şartına sebep olan hâkimiyettir.

O hâlde yeni insan anlayışının "biz kimiz"i ve "biz neyiz"i reddeden direnişçi özneyi, yıkıcı faili benimsemesi veya ona razı olması yeterli değildir.[568] Edimsel olmak için, reddin kendini

normatif bir cevherde, bir düşünce, eylem ve duygu altyapısında *somutlaştırması* gerekir. Bu altyapının özelliği sistemli ve sistemci şekilde direniş ve reddi *alıştırılmış bir* tevazu ve çekinme *psikoepistemolojis*i içine yerleştirmesidir. Taha'nın bunu ifade etmek için seçtiği terim "*hayâ*"dır. Bu, çeşitli ve birbiriyle bağlantılı anlamları olan felsefî bir terimdir. Bana göre hayâ en derin şekillerde şükür kavramını ve duygusunu içerir.[569] Şükür olmadan da hiçbir şeyden çekinme / hayâ veya hiçbir şeye saygı duyma mümkün değildir. Tevazu olmadan şükür olmaz, çekinme / hayâ olmadan da tevazu olmaz. Red ve direniş olumsuz yaklaşımlar ise, bu durumda tevazu, çekinme / hayâ ve şükür dünyadaki varlığın olumlu, savunmacı-olmayan ve kendine güvenen bir yaşam biçimidir. Yeni bir insan anlayışı böylece, hâkimiyeti tanımayan / kabul etmeyen ve kendini hâkim olarak göremeyen bir özne üretir. Burada Kant'ın özgür aklî irade üçlüsünün (özgürlük, akıllılık ve iradelilik) yeni özne tasarımında bir yeri yoktur, zira bu özne kendini efendilik sâikinden ve güç arayışından hâlî görür.

Ancak yeni öznenin "kendini efendilik sâikinden ve güç arayışından hâlî gördüğünü" söylemek meseleyi abartmak ve yanlış temsil etmektir. Yeni insan *özsel* olarak bu algı biçiminden acizdir, çünkü hâkimiyetin, efendiliğin ve tahakkümün anlamını kavramsallaştırmak onlarla şu veya bu şekilde meşgul olmaktır. Onları düşünmek, onları bilmek, onların imkân ve potansiyellerini kabul etmektir. Çünkü algının sadece mümküne ilişkin bir bilinç olmadığı, bilakis edimsele de yöneliş olduğu doğrudur.

Dolayısıyla iddiam şudur: Foucault'nun eleştirinin peşinden gelen ikilisinin bir özelliği olan direniş ve ret, burada ana hatlarını ortaya koymaya çalıştığım yeni insan kavramını üretmek için yeterli değildir.[570] Bilakis ihtiyaç duyulan şey, yeni bir alışkanlık ve daha doğrusu yeni bir somutlaştırma ve ahlakî terbiyedir. Bunların özelliği "efendilik ve hâkimiyet sevgisi"ne ve bu hâkimiyet biçimleri *algısına* yer vermemesidir. Şu hâlde

yeni bir insan anlayışı yeni kültürleştirme, eğitim ve yetiştirme biçimleri gerektirir. Bu yeni oluşumdaki biçimler öznenin tevazu, sakınma / hayâ ve şükür tarafından şekillendirildiğini varsayar. Bu üç unsur da sadece isim ve türemiş tanımlayıcı değildir, bilakis etkili şekilde, benlik teknolojileri ya da Taha'nın deyimiyle "nefs" teknolojileri olarak, edimseldir. Bir başka deyişle, onlar, tavsiye edebileceğimiz veya hayran olabileceğimiz salt nitelikler değildir, bilakis onlar içinde öznenin sistemsel ve sistemli şekilde doğduğu, beslendiği bir değerler dünyasının oluşturucusudur. Tevazu asla korkaklık veya uysallık değildir, gurursuzluk ve yağcılık da değildir.[571] Bilakis o, tıpkı hayâ gibi, gurur ve kibrin hareket etmek için merkezi alanı bulamadığı bir dünyadır. Eğer gurur ve kibir insanî nitelikler iseler, ki kesinlikle öyleler, bu takdirde onların bastırılması ve uzakta tutulması gerekir, tıpkı modern şartlarda samimiyetsizlik, açıkgözlülük ve benzerinden nefret ettiğimiz gibi. Hayâ; gösterişsizlik, itidal ve basitlik ise, bu takdirde şükür, takdir ve derin bir minnettarlık duygusudur.[572] Bu yüzden Taha'nın hayâ kavramı modern özneyi tanımlayan hâkimiyet ve kibrin panzehiri olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekte yeni bir alışkanlıktır, bir edimsel teknolojidir, bu dünyanın üstünde değil, bu dünya*da* yaşamanın tavizsiz bir biçimidir.

"Bu dünyanın üstünde değil bu dünya*da* yaşamak", dünyayı tecrübe etmenin sadece arzulanır bir biçimini sağlayan erdemli bir nitelikten ibaret değildir. Dünya*da* yaşamak -ki dördüncü niteliğimizdir- insanın *kaliteli şekilde nasıl* yaşayacağını dayatan / emreden bir psikoepistemolojiden ve dünyada yaşamanın tam anlamından azı değildir. Yeni bir insan anlayışı dünyayı bir bütün olarak algılar. Bu bütünde hisli hissiz herşey, karşılıklı bağlantılı bir bütün içinde yer alır. Bu da sadece bir dünyaya bakış, kişinin şu veya bu dışsal mertebeden alıp benimseyebileceği bir dünyaya bakış değildir. Bilakis o, bir içsel, şekillendirici gerçeklik anlayışıdır, içeriden bir görüştür, karşılıklı bağlantıların ve devamlılığın oluştur-

duğu bir dünyaya ilişkin bir dünya-anlayışının *ayrılmazı* ve ona yerleşik bir bakıştır.

Dünyanın sürekli olduğunu söylemek, bir insanın yaptığı ve yapmadığı her şeyi başka her şeye nispetle uygun/ilişkili ve dolayısıyla etkili kılan bir varlık dokusudur. O aynı zamanda, dünyadaki *bu* yaşam bir psikoepistemoloji olduğu için, süreklilik ve daimiliğin esasen ahlakî bir dokudan oluştuğunu, bir *sorumluluk epistemolojisi ve ontolojisi verilmiş* olduğunu söylemektir. "Epistemolojik ve ontolojik olarak"tır, zira bu süreklilik dairesinden, bu karşılıklı bağlantı döngüsünden kaçabilecek bir eylem ve söz yoktur. Bir başka deyişle, bir insanın her yaptığı ve söylediği yahut her yapmadığı ve söylemediği şeyin etrafındaki bir şeye sırasıyla, hem kavramsal hem de varoluşsal olarak, etkide bulunur; ve eğer ahlak, hakiki bir sorumluluk kavramından konuşma biçimimiz ise, bu durumda söylenen veya yapılan ya da tamamen terk edilen / yapılmayan her şey kaçınılmaz şekilde bu ahlak tarafından kuşatılır ve yargılanır. O hâlde sorumluluk, temellerini insan-merkezciliğin veya seküler hümanizmin attığı bir retoriğe / söyleme dayandırılamaz, çünkü bunların tam da kendilerinin sebep olduğu pek çok probleme hakiki bir çözüm getirmekten aciz olduğu açığa çıkmıştır.[573] Sorumluluk sadece konuşma, teori veya bilgi değildir; sadece eyleme konulabilir bir süreç de değildir. Sorumluluk, ameldir, bir alıştırmadır, bir psikoepistemolojidir ve aynı zamanda bir alışkanlıktır.

Bu, teori ve teorik bilgi ile amel arasında yapılan nitel bir ayrımın silinip ortadan kalkmasının anlamıdır. Dünya birbiriyle bağlantılı bir bütün ise, bu durumda ikisi arasındaki etkileşimden kaçmak mümkün değildir. Teorik bilgiden çizgisel şekilde amelin önşartı olarak bahsetmek, yüzeyde seyretmektir; bu aslında ikisi arasında bir kopukluk yaratmaktır, zira amel teori ile dolaylı birliktelik ilişkisine sahip olduğu sürece, amel asla onun teorik öncülleriyle yarışamaz. Değer farkı, sadece bir nicelik meselesi değildir; bilakis o, ("kültürel konuşma"da

olduğu gibi) ideal konuşma ile -fikirlerden ve konuşmadan ayrı duran- amel teknikleri arasında bir uyumsuzluk temsil eder. Ve ikisi arasındaki kopukluk sebebiyle, bir ahlakî terbiye olarak amel kesinlikle muzdarip olandır. Amele koyulmanın psikoepistemik olarak üretken bir süreç olması Taha'nın temel öncüllerinden biridir, zira amelin kendisi psikoepistemik tecrübeyi derinleştirir ve onu hem nicel hem de nitel olarak derinleştirir. Teori amele koyulmak için gerekli olduğundan, amel diyalektik olarak teorik bilgiyi üretendir. Genel pratikten ayırt edilmek için, "kalın pratik (*el-'amelü's-sakîl; SA*, 26)" daima ahlakîdir, zira o da, eşit biçimde "kalın bir bilgi"den, desteklenmiş aklın süreçleri tarafından üretilen şeyden kaynaklanır. Teori ve pratiğin diyalektiksel etkileşimi ve bu yüzden birliği, bu insan anlayışının beşinci ayırt edici özelliğidir.

Desteklenmiş akıl kendini soyut akıldan, araçsalcı akıldan, varlığın sürekliliği üzerinde bulunduğu sonuçsal "kalın" ısrarı ile, yani insanın âlem ile bir olduğu şeklindeki alıştırılmış bakış üzerindeki ısrarı ile ayırır. Bu insan kendini, hepsi de eşit yaratılmışlık yılmaz gerçekliği sebebiyle saygıyı hak eden bir dizi eşit biçimde yaratılmış varlık dizisinde bulunur görür. Ancak bu eşitlik ayırt edilebilirdir. Kısrağın ve tayının atgillerin eşit üyeleri olması asla onlara aynı işlevleri ve sorumlulukları tayin etmez. Nasıl ki kısrak tayına bakma doğal, içgüdüsel görevine sahipse, insan da evrensel vasilik fıtrî yükümlülüğüne sahiptir. Bu, insanlığın doğal nasibi ve yüküdür, çünkü eşyanın doğasında, insanlığa ahlakın biricik yükünü taşıma sorumluluğu verilmiştir. Bu yüzden Taha haklılaştırılabilir şekilde insanın mahiyetinin sadece akıllı bir tür olarak belirlenmesini reddeder, zira soyut akıl biçimi olan modern akılcılığın özellikle modernitede eşyayı zıtlarına döndürebildiği ortaya çıkmıştır. Nihayetinde soykırımları, çevre tahribini ve sayısız felaketi haklılaştırmış olan modern akılcılıktır.

Dolayısıyla âlemdeki süreklilik kavramı vasilik ahlakî sorumluluğunu taşımayı gerektirir. Ancak eşit yaratılmışlık

konumunun *derinliğini* anlamaktan aciz görünen Jonas ve benzerlerinden farklı olarak, Taha bu kitlesel olarak birbirine bağlayan bağın gözden kaçırılmasına izin veremez. Tevazu ve şükür / minnettarlık bu yüzden sadece bilinç halleri değildir; bilakis onların öylesine hayatî olmasının sebebi insan türünün, dünyanın bakımı anlamına gelen emanetçilik ve gözeticilik göreviyle yüklü ve ayrıcalıklı olmasıdır. Gözetici olmak psikoepistemik olarak tevazu ve minnettarlıkla meşbu bir dünyada yaşamaktır; efendiliği ve hükmetme sevgisini bilmeyen ve hiç kabul etmeyen bir dünyada yaşamaktır. Bu yokluk aslında üretici bir varlıktır, zira efendiliğin bilinemezliğinin bıraktığı boş uzay / alan yoktur. Bilakis uzay / alan, yaratılmış bir şey olmanın anlamının zorunluluğunu ve sonuçlarını anlayan zaten-dolu bir sahadır. Bu, Jonas ve diğerlerinin diğer türlü meziyetli ve saygıdeğer katkılarının gözden kaçırdığı bağlantıdır. Yaratılmışlığın, insanın mümkünlüğünün, geçiciliğinin, ölümün ve nihaî anlamın mânâsının bizzat takdiri, Jonas ve onun gibilerinin göz ardı ettiği zorunlu "kalın" bağlantıdır. Ancak sekülerleşmiş liberal alışkanlığın yaratıkları olarak, onlar ahlakî alıştırmada amel ve psikoepistemolojinin anlam ve önemini gözden kaçırmıştır. Jonas'ın korkusu kendi başına asla çok şey başaramaz. Özne ahlakî şekillendirme ameline giriştiğinde, bir birleşik göndergeler dünyası olarak cemaatsel ve ilahî iyiyi birleştiren bir dizi işaretçiye etkili şekilde girişmiş olur. O, en nihaî iyinin (*summum bonum*) tam anlamını anlamaktır. Bu da iyinin dar insanî refah kavramı olmadığı, bilakis bireyi, cemaati ve Tanrı'yı bağlantılı bir bütünlük içine dâhil eden bir kavram olduğu anlamına gelmektedir.

Taha'ya göre insan, cemaat ve Tanrı üçlüsü İslamî terimlerle / İslam'a göre tanımlanır, ancak bunlar kendisinin -bana göre biraz problemli şekilde- "İslam modernitesi" olarak görmek istediği şeyi kuşatan âlem ile asla sonlanmayan bir diyaloğa giren terimlerdir. Ancak bu üçlünün esaslı içerik-

leri ve ahlakî teşekkülün zorunlu alışkanlığını ve teknolojilerini üretirken gereken amel genel olarak insanlığın, "her birinin kendi başına" özümsemesi ve uygulaması için vardır. İslam, bütün geleneksel ve seküler dinler gibi, kendine dünyada özellikle ahlakî bir yer ayırırsa, Tanrı'nın "her ... ['ulus' veya cemaat / ümmet] için bir ahlak yasası ve yaşam biçimi yaratmış olduğunda da"[574] ısrar eder. Ancak Taha'nın modernitenin Batılı uygulamasının sorunları dediği şeyden insanlık gerçekten çıkacaksa var olması gereken üçlünün-nitel-inşasından kaçış yoktur. Taha'nın modernitenin ruhu ile uygulaması arasında yaptığı mahiyetsel ayrımı abartmış olması, burada tekrar etmek istemediğim bir meseledir. Çözümün yeni bir insan anlayışına olan müthiş ihtiyaçta yattığı, sadece modernitenin tamir edilemez krizlerine değil, aynı zamanda modernitenin ahlakî ve epistemik tabiatının bizzat yapısının iflasına da tanıklık eder.

Hem Taha'ya hem de muhataplarının önündeki en büyük zorluk şu hâlde üçlünün sonuncusunda yatar. Bir başka deyişle, bütün bir problem kesin olarak sadece insanın yeryüzündeki yeriyle değil, daha esaslı olarak, insanın ontolojik çevresi ile bağlantılıdır. Çünkü bütün sonuçları ve etkileri ile birlikte öznenin niteliğini belirleyecek olan şey, bu ilişkidir. Bu nitelik ise sadece "kim olduğumuz"a değil, ne *olmamız gerektiğine* de işaret eder. Modern bilginin krizleri saydığım şey bağlamında öne sürdüğüm gibi, tevazu ve şükrün seküler temellendirilişi mevcut problemlerin anlamlı ve etkili bir çözümü için daima yetersiz kalacaktır.[575] O hâlde seküler modernite kesinlikle aşkıncılık karşıtıdır, özellikle de Taha'nın İç-aşkınlık kavramı anlamında. Dış-aşkınlık günün kuralı olarak kalır, zira modernite "aşkıncılığın" yıkıcı bir biçimindeki suç ortaklığını kabul etmeyi inatla reddeder. Diğer yandan Taha şu konuda çok ısrarcıdır: "Mevcut" modernitenin iflasının sebebi insan ile insana varlık sebebini kazandıran yüksek güçler arasındaki, yani insandan çok daha önceden

beridir var olan ve insan gittikten sonra da var olacak olan güçler arasındaki paradigmatik bağlantının kesilmesidir. Tevazu ve şükür, bu kabul olmaksızın yeni özneyi şekillendirmede hakiki, dönüştürücü bir güce sahip olamaz. O hâlde mesele, sadece bir iman, din ve sekülerizm meselesi değil, kurucu bir psikoloji meselesidir. İşte bizi belirli bir insan türü yapan da budur.

EK
Taha'nın Cevabı

[Aşağıda Taha'nın bu çalışmanın sondan bir önceki hâline cevabına yer verilmektedir. Çalışmanın son versiyonunda onun cevabını İkinci ve Dördüncü Bölüm'de özetledim ve kendi eleştirimi sundum. Metindeki paragraflar atıf kolaylığı olsun diye numaralandırıldı ve kitabın onun okuduğu versiyonuna yaptığı sayfa atıfları şimdiki basılan versiyonun sayfa numaralarına uygun hâle getirildi.]*

Sayın Allâme Dr. Wael Hallaq,

Merhabalar,

[1] Bazı tıbbî muayenelerde bulunmak üzere ülkeniz Amerika'ya geldiğimde sizinle görüşmeyi çok arzulamıştım, özellikle değerli kardeşim Dr. Âbid 'Avvâd sizin de en az benim sizinle görüşmek istediğim kadar benimle görüşmek istediğinizi haber verdiğinde. Sanki gözlerimizin algılayamadığı latif âlemde tanışmış, kaynaşmışız!

Şimdi bu ilişkinin derinliği elimde tuttuğum ve düşüncemle olan uzun birlikteliğinizin bir meyvesi olan *Modernitenin Reformu* (*Reforming Modernity*) adlı kitabınızda ortaya çıkmıştır. Bu birlikteliğe gösterdiğiniz uzun sabrınız sebebiyle size ancak

teşekkür edebilirim. Bu sabırlı birlikteliğiniz neticesinde insanlara orijinal ve seçkin bir çalışma ve ortak insanî düşüncenin inşasında temel taşı sundunuz, bunu da Avrupalı ve Amerikan düşüncesinin araçlarıyla Arap-İslam düşüncesinin araçlarına ulaşarak yaptınız. Bu çalışmanızı okuyup incelemekten zevk aldım. Görüşlerime muvafakat etmeniz sebebiyle övünmedim, çünkü hata asıl, doğru fer'dir; görüşlerime muhalefet etmenize yerinmedim, zira görüş ayrılığı asıl, görüş birliği fer'dir.

Kitabınızda aramızdaki görüş birliği yönlerinin temelini aradığımda ve o temelden dallanan tâlî meseleleri bir kenara bıraktığımda, bu temelin "**yeni bir insan anlayışı inşa etmek**" olduğunu gördüm. Bu da Allah ömür verirse gelecekte kaleme alacağım çalışmalarda bana ilişecek şüpheleri uzaklaştırmamdaki kararlılığımı artıracaktır. Benzer şekilde aramızdaki anlaşmazlıkların kaynağını aradığımda ve ondan kaynaklanan ikincil görüş ayrılıklarını bir kenara koyduğumda, söz konusu kaynağın "**modernitenin ruhu-uygulaması ayrımı**" olduğunu gördüm. Bu da diğer tarafın görüşü doğru olmasına rağmen, kendi görüşünün doğru olduğunu sanmaya götüren görüş ayrılığı sebeplerini [yani yanlış anlamaları] ortadan kaldırma, bu mümkün değilse en azından onun sözünü en güzel şekilde yorumlama hırsımı artırdı.

2) "Modernitenin gerçekliği-modernitenin uygulamaları ayrımı"nı düşüncenin gerekleri ile amelin gereklerini birleştiren özel ilkelere dayandırdığım size gizli değildir. Böylece okuyucuyu kendisine ulaştırdığım şeyi uygulamaya teşvik ettim. Bu ayrımın dayandığı ilkeler ise üç tanedir:

Birincisi, "kültüre yaklaştırma (*et-takrîbü't-tedâvülî*)"dır. Bu ilke, ithal edilen şey üzerinde (*menkûl*) alıcının kültür alanına inanç, dil ve bilgi bakımından uygun gelecek şekilde tasarrufta bulunmayı gerektirir. Bu durum ithal edilen şeyde değişiklik yapmayı dahi gerektirebilir. Çünkü fayda, alıcının kendisine nakledilen / ithal edilen şeyi öğrenmesinde değil, bilakis öğ-

rendiğiyle amel etmesindedir. Bu kültürel gerekliliklere bağlantısı ne kadar artarsa, öğrenilen şeyle amel etmeye koyulmasının sebepleri de artar. Bu durum özellikle Müslüman Arap alıcısı hakkında geçerlidir, zira o elinden kaçırdıklarını telafi etmeye başkalarından çok daha muhtaçtır. Bu yüzden ona naklettiğim bazı kavramları değiştirmekte tereddüt etmedim. Buna örnek olarak "rüşt / olgunluk" kavramını zikredeyim. Bu kavramın lafzı Kant'tan alınmış olsa da, "rüşt" kavramı ile "eleştiri" kavramı ayırt edilmiştir, oysa Kant ve takipçileri bu ikisini birleştirmiştir. Çünkü bizim kültür alanımızda her rüşt sahibi / olgun, eleştirmen değildir, her eleştirmen de rüşt sahibi / olgun değildir. Bu yakınlaştırmadan *Fıkhu't-Tercüme* (Çevirinin İncelikleri) kitabımın "*et-Tercümetü't-Tahsîliyye* (İnşacı Çeviri)" adlı bölümünde uzun uzadıya bahsettim.

[3] İkincisi, "şartların uygunluğu" ilkesidir. Bu ilke, alıcıyı çevreleyen çeşitli şartlara riayet etmeyi ve onları dikkate almayı gerektirir. Böylece ulaştırma yolları içinden, kendisine verileni alabilmesini sağlayacak yol seçilir. "Modernitenin ruhu" teorisini ortaya beni götüren şartlar, modernite "**sarhoşluğu**"dur. Ülkedeki farklı kurum ve kuruluşlar bu sarhoşluk içinde, sanki modernite ondan sapan herkesin helak olduğu yeni bir dinmiş gibi, moderniteyi hayatın bütün alanlarında hâkim kılmaya çalışıyor. Bu yüzden okuyucuları kendilerine hâkim olan bu sarhoşluktan çıkarmak boynumun borcu oldu. Bunu yapabilmemin tek yolu ise onların alışkın olduğu modernite dilini kullanmak ve modernite kavramını onları modernitenin tasallutundan kurtulmalarını sağlayacak hâle getirmekti. Çünkü onlara başka türlü hitap edilecek olsa, hemen reddeder ve sarhoşluklarına daha da dalarlardı. Modernitenin uygun hâle getirilme şekillerinden biri, modernitede biri alınacak diğeri terk edilecek iki seviye belirlemek olduğu açıktır. Alıcının gereklerini hakikatin gereklerine öncelik verdiğim söylenemez, zira amacım modernitedeki her şeyi kötülemek değil, okuyucuların modernitenin kazanımlarındaki iyi ile kötüyü ayırt etmesini sağlamaktır.

[4] Üçüncüsü "**fikrî iletişim alanını genişletme ilkesi**"dir. Bu ilke, kültürlü Arap'ı dünyanın başka kültürlü insanlarından aldığı kadar onlara vermesini, onlar gibi yenilikler getirmesini sağlayan fikrî araçları oluşturmayı gerektirir. Bu kültürlü Arap'ın onların akıllarına ulaşmak için izleyebileceği en iyi yol, bizzat onların kavramlarını kullanmasıymış gibi gözükmektedir. Bu sırada onların akıllarına gelmeyen ufuklar açar ve bu ufukları kendi mirasından ve geleneğinden aldığı ahlakî anlamlara giriş kılar. Şüphesiz benim, Arap veya Müslüman olmayan alıcının dikkatini, modernite konusunda diyalog başlatma imkânına dikkat çekmek için, modernitenin ruhu-modernitenin uygulaması ayrımı yaparak modernite kavramını ödünç almam, bu kavramı zenginleştirmese dahi fakirleştirmez de, hatta bu alıcı onu reddetse bile. Çünkü böylece o alıcı, kültürlü Arap'ın demek istediğini ve gayr-i maddî ufkunu anlamış olur. Bu tasavvurda ise arzulanan amaca doğru bir adım atma söz konusudur. Benzer şekilde modernitenin "olgusu" kavramından -ki orijinal Batılı modernite uygulamasıdır- modernitenin ruhunu tanımlayan şu altı kavramı çıkarsamamda da bir mahzur görmüyorum, zira amacım modernitenin gerçekliği kavramı üzerinde felsefî olarak yeniden düşünmektir: özgürlük, yenilik / yaratıcılık, akılcılaştırma, ayırt etme, genişleme, genelleştirme. Bu kavramları, öteki ile genişletilmiş bir felsefî diyaloğa girmenin araçları ediniyorum. Modernite'ye onu ahlakî fakirliğinden kurtaracak şeyleri lütfediyorum. Onda bir ölçüde değerleri ve tanımları yaymaya çalışıyorum.

[5] "Özel kültür", "şartlara uydurma" ve "öteki ile etkileşim" unsurlarını birleştiren bu üç varsayıma bağlı olarak, modernitenin gerçekliği-modernitenin ruhu ayrımının mutlak bir ayrım olmadığı, göreceli bir ayrım olduğu aydınlığa kavuşur. Bunun açıklamasının da üç yönü vardır:

Birincisi, "modernitenin ruhu" ile kastedilen "moderniteye yön veren anlamlar"dır; "modernitenin gerçekliği" ile kaste-

dilen ise, "moderniteyi somutlaştıran temeller"dir. Böylece modernitenin ruhunun modernitenin gerçekliği ile ilişkisi, anlamın şekille veya değerin suretle ilişkisi gibidir. Buna göre nasıl ki anlam olmadan şekil olmazsa veya değer olmadan suret olmazsa, modernitenin ruhu olmadan da gerçekliği olmaz. Buna karşılık, nasıl ki şekil olmadan anlam olursa veya en azından onsuz düşünülebiliyor ise ve suret olmadan değer var olabilir ise veya en azından onsuz düşünülebiliyor ise, aynı şekilde modernitenin ruhu gerçekliği olmadan var olabilir veya en azından onsuz düşünülebilir. Ruhun gerçeklikten bir yönden ayrı olduğu anlaşılırsa, ikisi arasındaki ayrılığın göreceli bir ayrılık olduğu sonucu çıkar.

[6] İkinci yön, "ruh"un "mahiyet"ten farklı olduğudur. Yukarıda "bir şeyin ruhu"nun "o şeye yön veren anlamlar" olduğu ifade edilmişti; "bir şeyin mahiyeti"nin "onu tanımlayan özellikleri" olduğu bilinmektedir. "Yön verici anlamlar" ile "tanımlayıcı özellikler" arasında ise büyük fark vardır. Çünkü birincisi bir şeyin değerlendirilmesinden çıkar, ikincisi ise bir şeyin tanımlanmasından veya betimlenmesinden çıkar. *Rûhü'l-Hadâse* (Modernitenin Ruhu) kitabımın başında, modernitenin tabiatının açıklanmasında izlenen ve tanımlarının pek çok olmasına, hatta çatışmalarına sebep olan "tanımlama" yöntemini aşmaya ve onun yerine "değerlendirme yöntemini" geçirmeye çalıştım. Bu ikinci yöntem modernitenin tabiatından ziyade, "yön"e önem verir. "Yön"ün ise "tabiat"tan farklı olduğu açıktır, zira birincisi bir şeyin yöneldiği taraf iken ikincisi kendisini ayakta tutan yapısıdır.

Görünen şu ki modernitenin ruhu-modernitenin gerçekliği ayrımına yönelik itiraz yerini şaşırmıştır, zira bu itiraz benim ilgilenmediğim modernitenin yapısı ile ilgilidir, *Modernitenin Ruhu* kitabını kendine ayırdığım modernitenin yönüyle ilgili değildir. Bunun delili küreselleşme şekillerini modernitenin ruhuna nispet etmekle eleştirilmemdir. Bu şekiller varlığa çıkınca, yön sözcüğüyle değil, yapı sözcüğü ile küreselleşmeden bah-

sedildi (s. 118). Doğrusu şu ki "genelleştirme", modernitenin ruhu anlamına gelen yapıyla değil, yönle alakalı bir anlamdır. Yapısal bir şey olan "küreselleşme"ye gelince, o, şu anki Batılı uygulamadan ibarettir ve o benim için talep edilen ruhî anlam olan "genelleştirme"ye verdiğim bir örnektir. Aynı şeyi başka modern anlamlar için de yaptım. Yine İslam'a küreselleşmeyi nispet etmekle eleştirildim; oysa küreselleşme uluslar arasındaki kültürel ve tarihî farkları ortadan kaldırmıştır. Doğrusu şu ki İslam'a nispet ettiğim şey, "küreselci yapı" değil, "genelleştirmeci yön"dür. Bu, Batılı genelleştirme uygulamasından tamamen farklı olan uygulamayı ifade eder. Muhtemelen o sadece insana zarar verdiği sabit olmuş şeyden -ki bu şeyin modern Batılı bir durum olması ile ulusal kültürel bir miras olması fark etmez- başkasını yok etmeyen, kapsayıcı ahlakî bir uygulamadır.

[7] Üçüncü yönü, başkalarıyla iletişim kurma araçlarının fıtrata yakın olması hâlinde, fıtrata uzak olması hâline nispetle, daha güçlü olur. Fıtrat ise birçok kitapta açıkladığım üzere, insana nispetle "zamandan önceki aslî hafıza" konumunda olan değerler-deposudur. Oysa modernitenin ruhunun anlamları fıtrata, modernitenin mahiyetinin özelliklerinden ve uygulamasının görüntülerinden daha yakındır. Bu yüzden modernitenin rüştünün iki esası olan "bağımsızlık" ve "özgünlüğü", "fıtrî özgürlük"le ilişkilendirmemiz mümkündür. Bu özgürlük ise **yaratıcı özgürlüktür.** Benzer şekilde, modernitenin eleştirisinin iki esası olan "akılcılaştırma" ve "ayırma"yı "fıtrî temyiz / ayrım"la ilişkilendirebiliriz. Bu ayrım ise **amelî idrakten** ibarettir. Benzer şekilde modernitenin kapsamlılığının iki esası olan "genişleme" ve "genelleştirme"yi "fıtrî tanışma" ile ilişkilendirebiliriz. Bu tanışma ise **maruf olana katılmaktan** ibarettir. Bu fıtrî anlamlar ise modernitenin anlamlarında modernitenin uygulaması ile bağlantı ve kopukluk alanları açar. Modernitenin anlamları fıtrî anlamlarla bağlantılı olursa, bu uygulama bir ölçüde ahlak kazanır, onlardan ayrılırsa, bu ahlakî içerik ayrılık derecesine göre gittikçe azalır ve sonunda yok olur.

Modernitenin "gerçeklik" ve "ruh"tan ibaret iki ucu arasında yapılan ayrımın yönlerine dair söylenenler ışığında, modernitenin ruhu-modernitenin gerçekliği ayrımının aşırı veya zorlama olmadığı ortaya çıkar (s. 332). Zira bu ayrım mutlak ayrımdan ziyade "farklılığa" yakındır. Zira farklılık, ayrım olduğunda hissedilmeyen bir ayrılık iken ayrım, farklılığın varlığı sırasında hissedilebilir.

Modernitenin ruhunun modernitenin gerçekliğinden ayrıldığı iddiasına yönelik itirazı, iddia sahibine iddiasının doğruluğunu teslim etmek için yeterli gelmeyebilir; bu yüzden bir başka adıma geçilebilir. Bu adım da söz konusu iddianın aksi olan modernitenin ruhu ile gerçekliği arasında "organik bir bağlantı" veya "kaynaşma" olduğu görüşüne yönelik itirazlar yöneltmektir (s. 115). Bu itirazlar ise şunlardır:

[8] **Birinci itiraz**, bu "kaynaşma" görüşü bizi üç tane problemle karşı karşıya bırakır. **Birincisi**, modernite ikincisi olmayan tek bir medeniyetsel olgu olur. Oysa modernitenin ahalisi farklı toplumlarında modernitenin şekilleri arasındaki farkı kabul ediyor. Aralarındaki modernitenin tanımına dair farklılık ise cabası. **İkincisi**, modernite öncesi olmayan ilk ve sonrası olmayan son medeniyetsel olay olur. Çünkü böylesi bir kaynaşma, söz konusu olayı şekil ve içerik itibarıyla kendine has kılar ve bir başkasına sirayet etmez, ne çok ne az. Bunu da akıl kabul etmez. Kesin olarak modernitenin geçmişte sebepleri vardır, suretleri geçmiş, ama sonuçları kalmıştır; modernite bir anda yokluktan var olmamıştır. Benzer şekilde onun gelecekte de etkileri vardır, suretlerini başka suretlerle değiştirecektir ve dolayısıyla bir anda başka bir şey olmayacaktır. **Üçüncüsü**, modernite ruhu olmayan bir gerçeklik olur. Zira iki ucun, yani gerçeklik ve ruhun kaynaştığını söylemek, son tahlilde gerçekliğin kendi kendisiyle bağlantılı olduğu veya bir kısmının diğer bir kısmıyla bağlantılı olduğunu söylemek demektir. Bu anlayışın modernitenin gerçekliğini

-gerçekleşirken anlamına göndermede bulunma yoluyla ya da sureti gittikten sonra anlamını korumak yoluyla- kendi kendini aşma imkânından mahrum edeceği kesindir.

[9] **İkinci itiraz**, doğru olan şu ki modernitenin gerçekliğinin modernitenin ruhu ile kaynaşması, moderniteye sade bir bütün olarak bakılarak sanıldığının aksine, modernitenin kendisiyle alakalı bir özellik değildir, bilakis o, **modernitenin sadece uygulama yönüyle ilgili bir özelliktir.** Modernitenin ruhuna ait olduğu düşünülen özellik ise gerçekte modernitenin uygulamasına ait bir özelliktir. Bunun açıklaması şu ki modernitenin ruhunu fıtratın anlamlarıyla özgürlük, temyiz ve tanışma itibarıyla ilişkilendirmek mümkün olduğu için, uygulama sırasında bu fıtrî anlamları akılda tutmak ve uygulama unsurlarını onun ışığında değerlendirmek gerekir. Bu unsurları fıtrî anlamlara indirgemek mümkün olursa, uygulamanın unsurlarının arkasında olan modernitenin anlamları fıtrî anlamların genişletilmesi olur; bu uygulamanın unsurlarını fıtrî anlamlara indirgemek mümkün değilse, bu unsurlar uygulamanın görüntüleri olur ve modernitenin ruhunun onlarla bir alakası olmaz. Bu da bizatihi "kaynaşma" nazariyesi bağlamında gerçekleşmez, zira bu nazariye ruh ile uygulamayı eşitlemekte ve uygulamaya nispet edilmesi gerekeni ruha nispet etmektedir.

[10] **Üçüncü itiraz**, modernitenin ruhu ile gerçekleştiğinin kaynaştığı görüşü **"radikal bağlamcılık"** adı verilen sıkıntıya düşmeye sebep olur; bilindiği gibi "bağlamcılık" anlamların değerlerinin bağlamdan bağlama değiştiği iddiasına dayanır. "Köklü bağlamcılık" ile kastedilen, bu anlamların geçtiği bağlamlar arasında ortak değer ölçüsünün olmadığını söyleyen bağlamcılıktır. Buna göre bu modernitenin kaynaşması düşüncesini kabul edecek olursak, modernitenin belli bir bağlamda bir başka bağlamda olduğundan farklı olması ve birinci bağlamdayken iki bağlam arasında değil üstünlüğün, karşılaştırmanın dahi olmasının imkânsız olduğu bir surette olması gerekir. Bu nitelikte olan modernitenin bağlamsallığı,

moderniteyi "mutlak göreceliliğe" götürür, bu görecelilik ise tümel bir modernite olmasını imkânsız kılar ve modernitenin anlamlarından her birini uygulamasının sebeplerine indirger.

Modernitenin ruhu ile gerçekliğinin kaynaştığı görüşüne yönelik bu üç itirazdan aşırılık ve zorlamanın bu ikisini ayırt eden görüşe değil, bu ikisini birleştiren ve kaynaştıran görüşe arız olduğu ortaya çıkar. Zira ikisini kaynaştıran görüş mutlak göreceliliğe sebep olurken ikisini ayrıştıran görüş kendisinin tersine, yani tamamen ayrılığı gerektiren "serbest mutlakçılığa" sebep olmaz. Çünkü gerçeklik ancak ruhun var olması hâlinde var olur.

[11] Sanırım bu anlatılanlara dayanarak şu görüşe ulaşırsam aşırıya gitmiş olmam: Modernitenin ruhu-modernitenin gerçekliği ayrımını yapan ahlak nazariyesi, bu ikisinin kaynaştığını söyleyen ahlak nazariyesinden daha **geniş** fikrî ve amelî imkânlar barındırır, zira birincisi modernitenin eğriliğini düzeltme imkânından ümit kesmez. Batılı uygulamalarının son derece ahlakdışı olduğunu varsayacak olsak da. Zira ahlakın şu veya bu yönüne riayet edecek ya da en azından modernitenin bu Batılı uygulamalarının -sizin kavramlarınızı kullanacak olursam- "ilerleme", "küresellik" ve "şirketler" itibarıyla, battığı ahlakdışılığa batmayacak modernite uygulamalarını yaratmak daima mümkündür.

Hepsi bu kadar da değil, bilakis ruh-gerçeklik ayrılığı **kaynaşma teorisini içerir**, zira kaynaşma teorisi ayrılık teorisine nispetle benim "minimum ayrılık teorisi" dediğim şey konumundadır. Zira bu teori, modernitenin tek bir uygulamasının olduğunu söyler, buna karşılık "maksimum ayrılık teorisi" modernitenin sayısız uygulaması olduğunu söyler. Buna göre, modernitenin bir ve tek uygulaması olduğunu söylememiz, kaynaşma teorisini ayrılık teorisinden türetmenin mümkün olması için yeterlidir. Zira bu durumda modernitenin gerçekliği modernitenin ruhunun gereği ile örtüşür, sanki modernitenin gerçekliği modernitenin ruhu ile özdeş olur. Oysa bu türetme-

nin tersini getirmek / yapmak mümkün değildir, yani ayrılık teorisini kaynaşma teorisinden türetmek mümkün değildir. Bundan da modernitenin ayrılığı teorisinin modernitenin kaynaşması teorisinden daha güçlü ve özel olduğu sonucu çıkar.

[12] Bunlar, bana yönelik itirazlarınızı düşünürken zihnime gelen şeyler, değilse bunları sizinle tartışmak için ya da iddiamı size kabul ettirmek için söylemiyorum. Amacım sizinle iletişimden faydalanmak ve itirafa misliyle karşılık vermektir (benim de sizin görüşlerinizden faydalandığımı göstermektir). Yazılarımın inceliklerini araştırırken harcadığınız çaba ve İngilizceye çevirirken gösterdiğiniz başarı, orijinal Arapça terimlere icat ettiğiniz İngilizce karşılıklar, yeni felsefî kavramlar üzerinde uzun uzun durmanız, bütün bunlar çeşitli itirazlarınızdan faydalanmamı ve modernite seline karşı dururken bu düşünce emeği ürününüzden yardım almamı sağladı. Bu tufanı def etme ve **insanda devrimsel bir değişiklik yaratma** idealinde yardımlaşma vesileleri hazırladığınız için tekrar en derin teşekkürlerimi sunuyorum.

[13] Son olarak okuyucularıma daha önce yapmadığım bir uyarıda bulunmak istiyorum. Ben tam adımı olması gerektiğinin aksine ilk önce adım olan "Abdurrahman"ı, sonra soyadım olan "Taha"yı yazmıyorum, yani tam adımı "Abdurrahman Taha" olarak yazmıyorum. Bunun sebebi Fas çevremdeki kullanıma racidir. Kitabın başlığında ismimin doğrusunun "Abdurrahman TAHA" şeklinde olduğunu görür, sonra da metinde geçtiği her yerde "Taha" adını, "Abdurrahman" adıyla değiştirirsiniz; ya da muhtemelen bu yerlerde "Abdurrahman" adını muhafaza edersiniz. Bunun da zararı yok. Çünkü bu adı onunla az çağrılsam da seviyorum, zira bana rahmetin uzak değil yakın olduğunu hissettiriyor.

Rabat, 25 Mayıs 2018

Abdurrahman TAHA

BİBLİYOGRAFYA

'Abdurrahmân, 'Abdülhâdî, *Sultatü'n-Nass: Kırâa fî Tavzîfâti'n-Nassi'd-Dînî* (Beyrut: Sînâ li'n-Neşr, 1998).

'Arhîle, 'Abbâs, *Feylesûf fî'l-Müvâcaha: Kırâa fî Fikr-i Tâhâ 'Abdurrahmân* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2013).

'Atiyye, Ahmed 'Abdülhalîm, *el-Ahlâk fî'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsır* (Kahire: Dâru Kabâ' li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998).

'İmâd, 'Abdülğanî, "Fî Nakdi Utrûhati'l-Hâkimiyyeti'l-İlâhiyye", *es-Sekâfetü'l-'Arabiyye fî'l-Karni'l-'İşrîn: Hasîla Evveliyye*, ed. Bilkazîz ve Muhammed Cemâl Bârût (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2011), 167-79.

Abdurrahman, Taha, "Discussion entre Abū Sa'īd al-Sīrāfī, le grammairien, et Mattā b. Yūnus, le philosophe," *Arabica* 25, no. 3 (Eylül 1978): 310-23.

Agamben, Giorgio, *State of Exception*, çev. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

Ágoston, Gábor, "Firearms and Military Adaptation: The Ottomans and the European Military Revolution," *Journal of World History* 25, no. 1 (2014), 85-124.

Agrama, Hussein A., *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

Akkâd, Mahmûd 'Abbâs, *el-Mecmû"ü'l-Kâmile li Müellefâti'l-Üstâz 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd: el-'Abkariyyâtü'l-İslâmiyye*, c. 1-4 (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1984-86).

Allen, Amy *End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2017).

Althusser, Louis, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 2014), 232-72.

Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 2014).

Anidjar, Gil, "Secularism," *Critical Inquiry 1* (Autumn 2006): 52-77.

Anidjar, Gil, "The Idea of an Anthropology of Christianity," *Interventions* 11, no. 3 (2009): 367-93.

Anidjar, Gil, "The Idea of an Anthropology of Christianity," *Interventions* 11, no. 3 (2009): 367-93.

Anievas, Alexander ve Nişancıoğlu, Kerem, *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism* (London: Pluto, 2015).

Anker, Elisabeth, "The Liberalism of Horror," *Social Research* 81, no. 4 (Winter 2104): 795-823.

Anscombe, G. E. M., "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1-19.

Antûn, Ferah, *İbn Rüşd ve Felsefetühû*, ed. ve giriş yazan Tayyib Tîzînî (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2007).

Apel, "Karl-Otto, How to Ground a Universalistic Ethics of CoResponsibility for the Effects of Collective Actions and Activities?," *Philosophica* 52, no. 2 (1993): 9-29.

Arendt, *Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt, 1976), 139-47.

Asad, Talal, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Qui Parle* 17, no. 2 (Spring/Summer 2009): 1-30.

Baiasu, Sorin, "Kant's Critique of Religion: Epistemic Sources of Secularism," *Diametrus* 54 (2017): 7-29.

Bârût, Muhammed Cemâl, *es-Sekâfetü'l-'Arabiyyetü fi'l-Karni'l-'İşrîn: Hasîla Evveliyye* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2011).

Basha, Abdelhalim Mahour, "el-Hadâsetü'l-Ğarbiyye ve Enmâtü'l-Vâ'î bihâ fî'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır: Dirâse Mukârine beyne 'Abdillâh el-'Arvî ve Tâhâ 'Abdurrahmân", *Tebeyyün 6*, no. 23 (Kış 2018): 103-25.

Bauman, Zygmund, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

Bazin, Damien, "A Reading of the Conception of Man in Hans Jonas' Works: Between Nature and Responsibility, an Environmental Ethics Approach," *Ethique et économique/Ethics and Economics* 2, no. 2 (2004): 1-17.

Belhaj, Abdessamad, *Argumentation et dialectique en Islam: formes et séquences de la manāẓara* (Louvain: Presses universitaires, 2010).

Benjamin, Walter, "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1968).

Berkey, Jonathan Porter, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty," in *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2008), 166-217. See also John N. Gray, "On Negative and Positive Liberty," *Political Studies* 28, no. 4 (1980): 507-26.

Bil'îd, Sâdık, *el-Kur'ân ve't-Teşrî': Kırâatün Cedîdetün fî Âyâti'l-Ahkâm* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebî el-Hukûkiyye, 2004).

Bilkazîz, 'Abdullâh, *Nakdü't-Turâs* (Casablanca: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2014).

Bin 'Adî, Yûsuf, *Meşrû'u'l-İbdâ'i'l-Felsefiyyi'l-'Arabî: Kırâatün fî A'mâli Tâhâ 'Abdurrahmân* (Beyrut: eş-Şebeketü'l-'Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2012).

Bin Meys, 'Abdüselâm, "ed-Dirâsâtü'l-Mantıkiyye ve Menâhicü'l-Mantık fî'l-Vatani'l-'Arabî", 544-51.

Bookchin, Murray, *Remaking Society: Pathways to a Green Future* (Boston: South End, 1990).

Boolos, George, "Godel's Second Incompleteness Theorem Explained in Words of One Syllable," *Mind* 103, no. 1 (January 1994): 1-3.

Bourdieu, Pierre, "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field," in *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz (Ithaca: Cornell University Press, 1999): 53-75.

Bravmann, M. M., *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: Brill, 2009).

Bury, J. B., *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin and Growth* (London: Macmillan, 1920).

Butler, Judith, "What Is Critique? An Essay on Foucault's Virtue," in *The Political*, ed. David Ingram (London: Blackwell, 2002), 212-26.

Bûzibra, 'Abdüsselâm, *Tâhâ 'Abdurrahmân ve Nakdü'l-Hadâse* (Beyrut: Cadavel, 2011), 184.

Câbirî, *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî: Dirâsetün Tahlîliyyetün Nakdiyyetün li Nuzumi'l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-'Arabiyye* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 1986).

Câbirî, *et-Turâs ve'l-Hadâse* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 1991).

Câbirî, Muhammed 'Âbid, *Medhal ilâ'l-Kur'âni'l-Kerîm: Fî't-Ta'rîf bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2010).

Câbirî, Muhammed 'Âbid, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîrü'l-Vâdıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, 3 cilt (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2010).

Câbirî, *Nahnü ve't-Turâs: Kırâât Mu'âsıra fî Turâsine'l-Felsefî* (Beyrut: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 1993).

Câbirî, *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 1987).

Câbirî, *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 1987).

Cairns, John W., "Watson, Walton, and the History of Legal Transplants," *Georgia Journal of International and Comparative Law* 41, no. 3 (2013): 637-96.

Cattan, Henry, "The Law of Waqf," in *Law in the Middle East*, ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), 203-22; Richard van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 1999).

Cevzî, Bendelî, *Min Târîhi'l-Haraketi'l-Fikriyye fi'l-İslâm* (Kudüs: Menşûrâtü Salâhiddîn, 1977).

Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty," in *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1979), 175-93.

Chatterjee, Partha, *Our Modernity* (Rotterdam: Sephis Codesria, 1997).

Cohn, Bernard, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

Collins, Randall, "An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Growth in Japan," *American Sociological Review* 62, no. 6 (1997): 843-65.

Çizakça, Murat, *History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventeenth Century to the Present* (Istanbul: Boğaziçi University Press, 2000).

de-Shalit, Avner, "Is Liberalism Environment-Friendly?," in *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, ed. Michael Zimmerman (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998), 386-406.

Dirks, N., *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2006).

Dupuy, Jean-Pierre, *The Mark of the Sacred*, trans. M. B. De Bevoise (Stanford: Stanford University Press, 2013).

Dussel, "Eurocentrism and Modernity," *Boundary 2* 20, no. 3 (Autumn 1993).

Earnst, Carl W., *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam* (Boston: Shambhala, 2011).

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *En-Nass ve's-Sulta ve'l-Hakîka: İrâdetü'l-Ma'rife ve İrâdetü'l-Heymene* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2000).

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *En-Nass, el-İmâm eş-Şâfi'î ve Te'sîsü'l-İdyûlûciyyeti'l-Vasatiyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1996).

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Mefhûmü'n-Nass, Dirâse fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2005).

Eido, Issam, "*El-İ'tirâfü fi'l-Mecâli'l-'Âmm: Nakdü'l-İ'timânî li Mefhûmi Fūkū (Foucault) el-İ'tirâfi ve's-Sulta*" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

El-'Âmirî, Ebû'l-Hasen Muhammed bin Yûsuf, *el-İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm*, ed. Ahmed 'Abdülhamîd Ğurâb (Riyad: Dârü'l-Asâle li's-Sekâfeti ve'n-Neşri ve'l-İ'lâm, 1988).

El-Âmidî, Seyfüddîn 'Alî bin Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3 cilt (Kahire: Matba'atu Muhammed 'Alî Subeyh, 1968).

El-Bağdâdî, Ahmed bin 'Alî el-Hatîb, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, ed. Ebû 'Abdirrahmân ve 'Âdil el-'Azazî, 2 cilt (Dammam: Dârü İbni'l-Cevzî, 1966).

El-Cevziyye, İbn Kayyim, *et-Turukü'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye*, ed. Muhammed ez-Züheylî ve Beşîr Muhammed 'Uyûn (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989).

El-Cevziyye, İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, 4 cilt (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1998).

El-Feyrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998).

El-Hakîm, Tevfîk, *Muhammed Sallallâhu 'Aleyhi ve Sellem* (Kahire: Dârü'l-Mısr li't-Tıbâ'a, tarihsiz).

El-Îcî, 'Îsâ bin Muhammed, *Şerhü'l-Ğurre fî'l-Mantık*, ed. Elbîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1983).

El-Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım 'Abdülkerîm, *Nahvü'l-Kulûb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, tarihsiz).

Elliot, Robert, "Humility and Magnanimity in Nietzsche and Christianity," *Ethika Politika* (Mayıs 29, 2014), https://ethikapolitika.org/2014

Ellul, Jacques, *The Technological Society*, çev. John Wilkinson (New York: Vintage, 1964).

El-Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî bin Muhammed, *Tashîlü'n-Nazar ve Te'cîlü'z-Zafar: Fî Ahlâki'l-Melik ve Siyâseti'l-Mülk* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1981)

En-Nakârî, Hammû, *Mantıkü Tedbîri'l-İhtilâf: Min Hilâli A'mâli Tâhâ 'Abdurrahmân* (Beyrut: Eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014).

En-Nakârî, Hammû, *Mantıkü Tedbîri'l-İhtilâf: Min Hilâli A'mâli Tâhâ 'Abdurrahmân* (Beyrut: Eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014).

En-Narâkî, Ahmed *Vilâyetü'l-Fakîh*, ed. Yâsîn Mûsevî (Beyrut: Dârü't-Teâ'ruf li'l-Matbû'ât, tarihsiz).

En-Neşşâr, 'Alî Sâmî, *Menâhicü'l-Bahsi 'inde Müfekkirî'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1965), *h-z* (v-vii).

En-Nûrî, Ebû'l-Hasen, *Makâmâtü'l-Kulûb*, Kâsım Sâmarrâî (Bağdat: Matba'atü'l-Ma'ârif, 1969).

Es-Semerkandî, Nasrüddîn bin Muhammed, *Tefsîrü's-Semerkandî el-Müsemmâ Bahri'l-'Ulûm*, ed. 'Alî Mu'avvad ve 'Âdil 'Abdülmevcûd, 3 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993).

Es-Seyyid 'Alî, Ğaydân, "el-İstiklâlü'l-Felsefî ve Mukâvemetü't-Tağrîb 'inde Nâsîf Nassâr", *Mü'minûn bilâ Hudûd* ([Rabat] 18 Mart, 2016).

Eş-Şa'rânî, 'Abdülvehhâb, *Levâkihü'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-'Uhûdi'l-Muhammediyye*, ed. Muhammed İbrâhîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

Eş-Şâfi'î, Muhammed bin İdrîs, *er-Risâle*, ed. Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire: Matba'atu Mustafâ Bâbî el-Halebî, 1969).

Eş-Şerefî, 'Abdülmecîd, "Fî Kırâati't-Turâsi'd-Dînî: *El-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* Nemûzecen", şu eser içinde: *Filozof Kırâati'n-Nassi'd-Dînî*, ed. Kemâl 'İmrân (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1990), 11-30.

Et-Taberî, Muhammed bin Cerîr, *Tefsîrü't-Taberî el-Müsemmâ Câmi'i'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, 13 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005).

Et-Tehânevî, Muhammed 'Alî bin Muhammed, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Funûn*, 5 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006).

Et-Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Basâirü ve'd-Delâilü*.

Et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuâdi ve'l-Lübb*, ed. Ahmed 'Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, tarihsiz).

Et-Tirmizî, Ebû 'Abdillâh Muhammed bin 'Alî el-Hakîm, *Riyâdatü'n-Nefs*, ed. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2995).

Farahat, Omar, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology* (New York: Cambridge University Press, 2019).

Foucault, M., "Technologies of the Self," in *Ethics, Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow (New York: New Press, 1994), 223-51.

Foucault, M., "The Subject and Power," in *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, ed. James D. Faubion, trans. Robert Hurley et al., vol. 3 (New York: New Press, 1994).

Foucault, M., *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France*, 1982-83 (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

Foucault, Michel, *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-83* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).

Fuchs, Barbara, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Gazâlî, Ebû Hâmid, *et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk*, ed. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1988).

Gazâlî, Ebû Hâmid, *Mîzânü'l-'Amel*, ed. Süleymân Dünyâ (Kahire, Dârü'l-Ma'ârif bi Mısr, 1964).

Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* (Kahire: Dârü's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 1962).

Gazâlî, *Makâsıdü'l-Felâsife*, ed. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1961).

Gazâlî, *Mi'yârü'l-'İlm fî Fenni'l-Mantık*, ed. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1961).

Gazâlî, *Mihakku'n-Nazar fî 'İlmi'l-Mantık*, ed. Muhammed en-Na'sânî ve Mustafâ ed-Dımaşkî (Kahire: el-Matba'atü'l-Edebiyye, tarihsiz).

Geuss, Raymond, *Morality, Culture, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Gillespie, Michael Allen, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

Goodman, Lenn Evan, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān: A Philosophical Tale* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

Goody, Jack, *The East in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Goody, Jack, *The Theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Grant, Jonathan, "Rethinking the Ottoman 'Decline,' " *Journal of World History* 10, no. 1 (1999): 179-201.

Gray, John N., "On Negative and Positive Liberty," *Political Studies* 28, no. 4 (1980): 507-26.

Griffel, Frank, "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of Fārābī and Avicenna," *Muslim World* 102 (Ocak 2012): 1-32.

Griffel, Frank, "Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Premodern (and Postclassical) Islamic Societies," *Bustan: The Middle East Book Review* 8, no. 1 (2017): 1-21.

Guénon, René, *East and West*, çev. Martin Lings (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001).

Gutas, Dimitri, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul," *Muslim World* 102 (Temmuz-Ekim, 2012): 417-25.

Hadot, Pierre *Philosophy As A Way of Life*, çvr. Michael Chase Malden, MA: Blackwell, 1995).

Hallaq, Wael, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation," *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 1-26.

Hallaq, Wael, "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'ān and the Genesis of Sharī'a," *Islamic Law and Society* 16, nos. 3-4 (2009): 239-79.

Hallaq, Wael, "Ibn Taymiyya on the Existence of God," *Acta Orientalia* 52 (1991): 49-69.

Hallaq, Wael, "On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty in Sunnī Legal Thought," in *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer (Seattle: University of Washington Press, 1990), 3-31.

Hallaq, Wael, "On Orientalism, Self-Consciousness and History," *Islamic Law and Society* 18, nos. 3-4 (2011): 387-439.

Hallaq, Wael, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus," *International Journal of Middle East Studies* 18, no. 4 (Kasım 1986): 427-54, at 437-39, 443.

Hallaq, Wael, "Qur'ānic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity," *Comparative Islamic Studies* 8, nos. 1-2 (2012).

Hallaq, Wael, "Qur'ānic Magna Carta: On the Origins of the Rule of Law in Islam," in *Magna Carta, Religion and the Rule of Law*, ed. R. Griffith-Jones and Mark Hill (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 157-76.

Hallaq, Wael, "*Takhrīj* and the Construction of Juristic Authority," in *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: Brill, 2002), 317-35.

Hallaq, Wael, "The Primacy of the Qur'ān in Shāṭibī's Legal Theory," in *Islamic Studies Presenetd to Charles J. Adams*, ed. Wael Hallaq and Donald Little (Leiden: Brill, 1991), 69-90.

Hallaq, Wael, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī* Uṣūl al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Hallaq, Wael, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Hallaq, Wael, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon, 1993).

Hallaq, Wael, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Hallaq, Wael, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018).

Hallaq, Wael, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

Hallaq, Wael, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

Hallaq, Wael, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).

Hanefî, Hasan ve Câbirî, Muhammed 'Âbid, *Hivârü'l-Meşrik ve'l-Mağrib Nahve İ'âdeti'l-Fikri'l-Kavmiyyi'l-'Arabî* (Beyrut: Mektebetü'l-Fikri'l-Cedîd, 1990).

Hannoum, Abdelmajid, "Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldun Orientalist," *History and Theory* 42 (Şubat 2003).

Hashas, Mohammad, "Taha Abderrahman's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos," *Oriente Moderno* 95 (2015): 67-105.

Hashas, Mohammad, *Taha, A Global Ethic: Its Scope and Limits* (Abu Dhabi: Taba Foundation, 2008), vii; Taha, *Language Matters.*

Hashas, Mohammed, *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity* (London: Routledge, 2019).

Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hayâtü Muhammed*, 14. baskı (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2001).

Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

Hobson, John M., *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Hudson, W. D., ed., *The Is-Ought Question* (New York: St. Martin's, 1969).

Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects; and Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green, 1898).

Hüseyin, Tâhâ, *'Alâ Hâmişi's-Sîra* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1966).

Ibrahim, Bilal, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn al-Haytham, and Aristotelian Science: Essentialism Versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought," *Oriens* 41 (2013): 379-431.

Ibrahim, Bilal, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn al-Haytham, and Aristotleian Science: Essentialism Versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought," *Oriens* 41 (2013): 379-431.

Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2008), 166-217.

Issawi, Charles, "De-Industrialization and Re-Industrialization in the Middle East Since 1800," *International Journal of Middle East Studies* 12, no. 4 (Aralık 1980): 469-79.

İbn 'Arabî, Muhyiddîn, *et-Tedbîrâtü'-İlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İlâhiyye*, ed. 'Asım İbrâhîm el-Kayyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003).

İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî bin Ahmed bin Sa'îd, *et-Takrîbu li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-'Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezyûdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, tarihsiz).

İbn Hazm, *Risaletü Merâtibi'l-'Ulûm*, şunun içinde basılmış *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsân 'Abbâs (Beyrut: El-Müessesetü'l-'Arabiyyetü li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1983), 4:89-90.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed bin Mükerrem, *Lisânü'l-'Arab*, ed. 'Âmir Ahmed Haydar ve 'Abdülmün'im İbrâhîm, 15 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009).

İbn Nüceym, Zeynü'l-'Âbidîn bin İbrâhîm, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993).

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, çev. George Hourani (London: Luzac: 1961), 50.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *Faslü'l-Makâl fî Mâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerî'ati mine'l-İttisâl*, ed. Muhammed 'Amâra (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1983).

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *Tefsîrü Mâ Ba'de't-Tabî'a*, ed. Maurice Bouyges, 4 cilt (Beyrut, Imprimerie catholique, 1938-52); İngilizce çeviri: *Ibn Rushd's Metaphysics*, çev. Charles Genequand (Leiden: Brill, 1986).

İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh ev Muhtasaru'l-Mustasfâ*, ed. Cemâleddîn 'Alevî (Beyrut: Dârü Ğarbi'l-İslâmî, 1994).

Jackson, Sherman, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996).

Johnson, Richard D. ve Holbrow, Charles, eds., "Space Settlements: A Design Study," https://trove.nla.gov.au/work/11517358?selectedversion=NBD1082782.

Johnson, Samuel, *Dictionary of the English Language* [London: basım yeri yok, 1792]).

Jonas, Hans, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

Journal of Sufi Studies 2 (2013).

Kahn, Paul, *Out of Eden: Adam and Eve and the Problem of Evil* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

Kahn, Paul, *Putting Liberalism in Its Place* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 268-69.

Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?," in *Immanuel Kant*, ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 17-22.

Karamustafa, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007).

Knysh, Alexander, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017).

Lapidus, "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40, no. 4 (1997): 444-60.

Laroui, el-'Arab ve'l-Fikrü't-Târîhî (Beyrut: Dârü'l-Hakîka, 1980).

Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: essai critique* (Paris: François Maspero, 1967).

Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (Cambridge. MA: Harvard University Press, 2014).

Lassman, Peter, "The Rule of Man Over Man: Power, Politics, and Legitimation," in *The Cambridge Companion to Weber*, ed. Stephen Turner (New York: Cambridge University Press, 2000), 83-98.

Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

Ledure, Yves, *Conscience religieuse et pouvoir politique* (Paris: Éditions le Centurion, 1979).

Losurdo, Dominico, *Liberalism: A Counter-History*, çev. Gregory Elliott (London: Verso, 2011).

Lowe, Lisa, *The Intimacies of Four Continents* (Durham: Duke University Press, 2015).

Lyons, Jonathan, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury, 2009).

M. Gardiner, Stephen, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London: Routledge, 1998).

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007).

MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990).

MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notrė Dame Press, 1988).

Madelung, Wilferd, "A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Mas'ala Fī 'l-'Amal Ma'a 'l-Sulṭān*)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, no. 1 (1980): 18-31.

Mahmood, Saba, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

Makdisi, George, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

Makdisi, George, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

Makdisi, John, "The Islamic Origins of the Common Law," *North Carolina Law Review* 77, no. 5 (1999): 1635-739.

Makdisi, John, "The Islamic Origins of the Common Law," *North Carolina Law Review* 77, no. 5 (1999): 1635-739.

Massad, Joseph, *Islam in Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

Mauss, Marcel, "The Notion of Body Techniques," in *Sociology and Psychology: Essays* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 97-123.

Mâverdî, *Edebü'd-Dîn ve'd-Dünyâ* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2013).

Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, ed. 'Alî Mu'avved ve 'Âdil 'Abdülmevcûd, 18 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994).

Mawson, T. J., "The Euthyphro Dilemma," *Think* (Winter 2008): 25-33.

Mayhew, L. and Skeat, Walter W., *The Concise Dictionary of Middle English: From A.D. 1150 To 1580* [Oxford: Clarendon, 1888]).

Mısîrî et-Türeykî, Fethî ve *el-Hadâse ve Mâ Ba'de'l-Hadâse* (Şam: Dârü'l-Fikr, 2003), 11-177.

Mısîrî et-Türeykî, Fethî, *el-Felsefetü'l-Mâddiyye ve Tefkîkü'l-İnsân* (Şam: Dârü'l-Fikr, 2002).

Miftâh, Jîlânî, *el-Hadâsiyyûnü'l-'Arab fî'l-'Ukûdi's-Selâseti'l-Ahîra ve'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse Nakdiyye* (Şam: Dâru'n-Nahda, 2006).

Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham, NC: Duke University Press, 2011).

Miller, Larry Benjamin, "Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth Through Fourteenth Centuries" (PhD diss., Princeton University, 1984).

Modarressi, Hossein, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ān: A Brief Survey," *Studia Islamica* 77 (1993): 5-39.

Morrison, Robert G., *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi* (London: Routledge, 2007).

Moses, Dirk, "Colonialism," in *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*, ed. Peter Hayes and John K. Roth (Oxford: Oxford University Press, 2010), 68-80.

Moses, Dirk, "Hannah Arendt, Imperialisms, and the Holocaust," in *German Orientalism: Race, the Holocaust, and Postwar Germany*, ed. Volker Langbehn and Mohammad Salama (New York: Columbia University Press, 2011).

Motzki, Harald, "The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," *Der Islam* 78 (2001): 1-34.

Mouffe, *On the Political* (New York: Routledge, 2005).

Murdoch, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London: Random House, 2003.

Muthu, Sankar, *Enlightenment Against Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

Mürüvve, Hüseyin, *en-Neza'âtü'l-Mâddiyye fi'l-Felsefeti'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 4 cilt (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2002).

Naqvi, Nauman, "The Nostalgic Subject: A Genealogy of the 'Critique of Nostalgia," Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto e delle Instituzioni Giuridiche, Working Paper n. 23 (Eylül 2007).

Nassâr, "et-Tevâsulü'l-Felsefî ve'l-Mecâlü't-Tedâvülî", *el-Mustakbelü'l-'Arabî 347* (Aralık-Ocak 2008), 8-35.

Nassâr, *Tarîkü'l-İstiklâli'l-Felsefî: Sebîlü'l-Fikri'l-'Arabî ilâ'l-Hürriyye* (Beyrut: Dârü't-Tâli'a, 1975).

Nietzsche, F., "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, ed. ve çev. Daniel Breazeale (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1979).

Nietzsche, F., *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Nisbet, Robert, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic, 1980).

Oizerman, T. I., "I. Kant's Doctrine of the 'Things in Themselves' and Noumena," *Philosophy and Phenomenological Research* 41, no. 3 (Mart 1981): 333-50.

Opwis, Felicitas, "*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182-223.

Oreskes, Naomi, "The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We Are Not Wrong?," in *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*, ed. Joseph F. C. DiMento and Pamela Doughman (Cambridge, MA: MIT Press, 2007), 65-99.

Oumlil, Ali, *L'histoire et son discourse: essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun* (Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1979).

Parker, Geoffrey, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Platon, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaędrus*, çvr. H. N. Fowler, Loeb Classical Library (London: William Heinemann, 1914).

Poggi, Gianfranco, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 1978).

Pommier, Eric, "Life and Anthropology: A Discussion Between Kantian Criticism and Jonasian Ontology," *Giornale Critico di Storia delle Idee* 14 (2015): 123-36.

Powers, Paul, *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh* (Leiden: Brill, 2006).

Quataert, Donald, "The Age of Reforms, 1812-1914," in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, ed. Halil Inalcık and Donald Quataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 759-943.

Quraishi, Asifa, "The Separation of Powers in the Tradition of Muslim Governments," in *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, ed. Rainer Grote and Tilmann J. Röder (Oxford: Oxford University Press, 2012), 63-73.

Reid, Megan, *Law and Piety in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

Renard, John, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology* (New York: Paulist, 2004).

Reşîd, Tevfîk ve diğerleri, *el-Felsefetü ve Hadâse fi'l-Meşrû'i'l-Fikrî li 'Alî Ûmlîl* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2011).

Reyyân, Muhammed Sa'îd, *el-'Akl fi'l-İslâm: Rü'ye Cedîde* (Kahire: Merkezü'l-Hadârati'l-'Arabiyye, 2012).

Reyyân, Muhammed Sa'îd, *el-'Aklü fi'l-İslâm: Rü'ye Cedîde* (Kahire: Merkezü'l-Hadârati'l-İslâmiyye, 2012).

Russell, Bertrand, "Mathematics and the Metaphysicians," in *Russell, Mysticism and Logic, and Other Essays* (Auckland: Floating Press, 2010), 91-116.

Said, Edward, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

Saliba, George, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007).

Scheler, Max, *Problems of a Sociology of Knowledge*, çev. Manfred Frings (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

Searle, John R., "How to Derive 'Ought' from 'Is,' " *Philosophical Review* 73, no. 1 (Ocak 1964): 43-58.

Serres, Michel, *The Natural Contract*, çev. Elizabeth MacArthur and William Paulson (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995).

Seth, Sanjay, " 'Once Was Blind but Now Can See': Modernity and the Social Sciences," *International Political Sociology* 7 (2013): 136-51.

Sheehi, Stephan, "Towards a Critical Theory of al-Nahḍah: Epistemology, Ideology and Capital," *Journal of Arabic Literature* 43 (2012).

Sheehi, Stephan, *Foundations of Modern Arab Identity* (Gainesville: University Press of Florida, 2004).

Singer, Amy, *Charity in Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

Tâhâ, Abdurrahmân "El-Usûlü'n-Nazariyyetü't-Tekâmüliyye fi'l-İstiğlâli bi't-Turâs", *el-'İlm* (18 Şubat, 1994).

Tâhâ, *Abdülmelik Bûmincâl, el-İbdâ' fî Müvâcahâti'l-İttibâ'* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2017).

Tâhâ, *Dînü'l-Hayâ: Mine'l-Fıkhi'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhi'l-İ'timânî*, 3 cilt (Beyrut: El-Müessesetü'l-'Arabiyyetü li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2017).

Tâhâ, *Efkâr 123* (Ocak 1996): 5-23.

Tâhâ, *el-'Amelü'd-Dînî ve Tecdîdü'l-'Akl*'dır, 4. baskı (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2006).

Tâhâ, *el-Hadâse ve'l-Mukâveme* (Beyrut: Mektebetü Mü'min Kureyş, 2007).

Tâhâ, *el-Hakku'l-'Arabî fî'l-İhtilâfi'l-Felsefî* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfeti'l-'Arabî).

Tâhâ, *el-Hakku'l-İslâmî fî'l-İhtilâfi'l-Fikrî* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2005).

Tâhâ, *el-Hivâr Ufukan li'l-Fikr* (Beyrut: Eş-Şebeketü'l-'Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2013).

Tâhâ, *Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîdi 'İlmi'l-Kelâm*, 4. baskı (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2005).

Tâhâ, *Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîdi'l-Kelâm*, 4. baskı (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2010).

Tâhâ, *Language Matters: A Dialogue on Language and Logic*, Tabah Essay Series (Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2010).

Tâhâ, *Mine'l-Fıkhi'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhi'l-İ'timânî*, 3 cilt (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2017).

Tâhâ, *Rûhü'd-Dîn: Min Dîki'l-'Almâniyye ilâ Si'âti'l-İ'timâniyye* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2012).

Tâhâ, *Rûhü'l-Hadâse: El-Medhal ilâ Te'sîsi'l-Hadâseti'l-İslâmiyye* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2006).

Tâhâ, *Suâlü'l-'Amel: Bahs 'ani'l-Usûli'l-A'mâliyye fi'l-Fikri ve'l-'İlm* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2012).

Tâhâ, *Suâlü'l-'Unf: Beyne'l-İ'timâniyye ve'l-Hivâriyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2017).

Tâhâ, *Suâlü'l-Ahlâk: Müsâheme fî'n-Nakdi'l-Ahlâkî li'l-Hadâseti'l-Ğarbiyye* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2000).

Tâhâ, *Suâlü'l-Menhec: Fî Ufuki't-Te'sîsi li Enmûzecin Fikriyyin Cedîd* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2015).

Tâhâ, *Şurûdu Mâ Ba'de'd-Dehrânîyye: en-Nakdü'l-İ'timânî li'l-Hurûc mine'l-Ahlâk* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2016).

Tâhâ, *Te'addüdiyyâtü'l-Kıyem: Mâ Medâhâ? Ve Mâ Hudûduhâ?* (Marakeş: el-Matba'a ve'l-Virâketü'l-Vataniyye, 2001).

Tâhâ, *Tecdîdü'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2007).

Tâhâ, www.youtube.com/watch?v=1Jvv9u6Eb Y0&app=desktop.

Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî fî'l-İslâm?* (Beyrut: Mektebetü's-Sâkî, 2004).

Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-'Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li Nuzumi'l-Kıyem fi's-Sekâfeti'l-'Arabiyye* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2012).

Tarâbîşî, George, *Vahdetü'l-'Akli'l-'Arabiyyi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü's-Sâkî, 2002).

Tarâbîşî, *İşkâliyyâtü'l-'Akli'l-Ahlâkiyyi'l-'Arabî* (Beyrut: Mektebetü's-Sâkî, 2010).

Tarâbîşî, *Nazariyyetü'l-'Akl* (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 1996).

Taylor, Charles, "Justice After Virtue," in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. John Horton and Susan Mendus (Cambridge: Polity, 1994), 16-43.

Taylor, Charles, "What's Wrong with Negative Liberty," in *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1979), 175-93.

Taylor, Charles, *Malaise of Modernity* (Concord, Ontario: Anansi, 1991).

Tibaldeo, Roberto Franzini, "The Heuristics of Fear: Can the Ambivalence of Fear Teach Us Anything in the Technological Age?," *Ethics of Progress* 6, no. 1 (2015): 225-38.

Ûmlîl, 'Alî, *Fî't-Turâs ve't-Tecâvüz* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 1990), 39.

Ûmlîl, 'Alî, *L'histoire et son discourse: essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun* (Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1979).

van der Veer, Peter, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

Varouxakis, Giorgios, *Liberty Abroad: J. S. Mill on International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

Verbit, Gilbert Paul, *The Origins of the Trust* (n.p.: Xlibris, 2002).

Vincent, Andrew ,"Liberalism and the Environment," *Environmental Values* 7 (1998): 443-59.

Waltzer, Michael, "Political Action: The Problem of Dirty Hands," *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 2 (Winter 1973): 160-80.

Watt, M., *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970).

Webster, Merriam, *Webster's Third New International Dictionary* (Springfield, MA: G. C. Merriam, 1976).

Wisnovsky, Robert, "'Abduh and the Avicennian Tradition" (Ms., chapter 5, p. 50), to be published as *PostClassical Arabic Philosophy, 1100-1900: Avicennian Metaphysics Between Arabic Logic and Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, yayımlanacak).

Wisnovsky, Robert, "Philosophy and Theology (Islam)," in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 2, ed. R. Pasnau (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 698-706.

Wisnowsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003).

Wolfson, Harry, "The Terms *Taṣawwur* and *Taṣdīq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents," *Moslem World* 33 (1943): 114-28.

Wolfson, Harry, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 544-51.

Young, James Dean, "Mandeville: A Popularizer of Hobbes," *Modern Language Notes* 74, no. 1 (1959): 10-13.

Young, Walter, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* (New York: Springer, 2017).

Young, Walter, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* (New York: Springer, 2017).

Zaman, Muhammad Qasim, "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought," *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015): 389-418.

Zaman, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

SON NOTLAR

1 Açıkçası bu fikrî yol Taha'nın zihninde çok daha önce oluşmuş olmalıdır. Örneğin *Tecdîdü'l-Menhec*'de, *tedâvül / dolaşım* [=kültür? (*çevirenin notu*)] kavramının nüvelerini 1960'lı yıllar olarak gösterir. Taha, *Tecdîdü'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2007), 244. Taha, 27 Ocak, 2018 gibi yakın zamanlarda "el-Üsüsü'l-İtmi'nâniyye li'l-Murâbatati'l-Makdisiyye" adlı bir konferansta, 1967 yılını kendisinin fikrî uyanış yılı olarak belirler ki o yılda [İsrail'e karşı] Arap askerî yenilgisi yaşanmıştır. Bkz. www.youtube.com/watch?v=1Jvv9u6EbY0&app=desktop.

2 Örneğin Freud ve Lacan şu eserinde onun başlıca muhataplarıdır: *Şurûdu Mâ Ba'de'd-Dehrânîyye: en-Nakdü'l-İ'timânî li'l-Hurûc mine'l-Ahlâk* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikr ve'l-İbdâ', 2016). Böylesi tartışmaların kapsamı için ayrıca bkz. Taha, *Language Matters: A Dialogue on Language and Logic*, Tabah Essay Series (Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2010).

3 Bu filozofların çoğu benim Taha sunumumda görünecektir. Onun pek çok filozofla olan tartışmasının genişliğine dair bir fikir edinmek için onun şu özet eserine bakılabilir: *Te'addüdiyyâtü'l-Kıyem: Mâ Medâhâ? Ve Mâ Hudûduhâ?* (Marakeş: el-Matba'a ve'l-Virâketü'l-Vataniyye, 2001). O bu eserinde özel bir "değer-çoğulculuğu" savunur ve Max Weber, Isaiah Berlin, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, John Rawls ve Michael Waltzer ile ciddi şekilde tartışır.

4 Bkz. Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon, 1993), xxxix-l.

5 Taha'nın kullanımında *vasl* sadece bağlamak ve birleştirmek anlamına gelmez, süreklilik anlamına da gelir. Buna karşılık *vasl*'ın zıddı olan *fasl* da koparmanın yanında, süreksizlik ve kopukluk anlamına da gelir.

6 M. Foucault, "The Subject and Power," in *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, ed. James D. Faubion, *çev.* Robert Hurley et al., vol. 3 (New York: New Press, 1994), 326-48; Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018), 254, 344n54.

7 Bu hâkimiyet hakkında bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, özellikle 2. ve 4. Bölümler.

8 Hallaq, 100-101, 105 ve başka yerler.

9 Kastettiğim "gelişmeler" şu eserlerde geçer: Gábor Ágoston, "Firearms and Military Adaptation: The Ottomans and the European Military Revolution," *Journal of World History* 25, no. 1 (2014), 85-124; Jonathan Grant, "Rethinking the Ottoman 'Decline,'" *Journal of World History* 10, no. 1 (1999): 179-201. Sömürgecilik, oryantalizm ve belirgin şekilde modern fenomenler olarak onlarla ilişkili hâkim bilgi biçimleri için bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 1-137, 179-228. Askerî devrim için bkz. Geoffrey Parker, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

10 Lapidus, "Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40, no. 4 (1997): 444-60, 446.

11 Bkz. Charles Issawi, "De-Industrialization and Re-Industrialization in the Middle East Since 1800," *International Journal of Middle East Studies* 12, no. 4 (Aralık 1980): 469-79; Donald Quataert, "The Age of Reforms, 1812-1914," in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, ed. Halil Inalcık and Donald Quataert (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 759-943, at 890-91; Wael Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 396-400.

12 Bir önceki notta zikredilen çalışmalara bkz.

13 Bu biçimler için bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 396-429.

14 Amy Singer, *Charity in Islamic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 92-113.

15 Murat Çizakça, *History of Philanthropic Foundations: The Islamic World from the Seventeenth Century to the Present* (Istanbul: Boğaziçi University Press, 2000); Henry Cattan, "The Law of Waqf," in *Law in the Middle East*, ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (Washington, DC: Middle East Institute, 1955), 203-22; Richard van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 1999); George Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981); Hallaq, *Sharī'a*, 53-54, 126, 141-46, 150, 191, 194, 195 ve diğer yerler.

16 Hallaq, *Sharī'a*, 433.

17 Ayrıntılı bir analiz için bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 118-25.

18 Ayrıntılı bir açıklama için bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 357-550.

19 Bu kısmen Hallaq'ın *Restating Orientalism*'inin özellikle 2. ve 4. Bölümlerinin konusudur.

20 Bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 179-228. Buradaki düşünce şudur: Nasıl ki geleneksel soykırımlar tanım gereği belli etnik ve ırksal gruplara yönelikse, yapısal soykırımlar da belli bilgi sistemlerine ve belli kültürel kurumlara yöneliktir. Bunlar tıpkı bahçedeki "ayrıklar gibi biçilebilir." Bu tema hakkında bkz. Zygmund Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); Dirk Moses, "Hannah Arendt, Imperialisms, and the Holocaust," in *German Orientalism: Race, the Holocaust, and Postwar Germany*, ed. Volker Langbehn and Mohammad Salama (New York: Columbia University Press, 2011), 72-92; Moses, "Colonialism," in *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*, ed. Peter Hayes and John K. Roth (Oxford: Oxford University Press, 2010), 68-80.

21 Bu konu benim *Restating Orientalism* kitabımın ana konusudur. Ne yazık ki (Bernard Lewis gibi) eski tüfeklerin fikrî masumiyeti ve hayret verici saflığı sömürü sonrası eleştiriden ve sosyal bilimler alanındaki geniş çalışmalardan soyutlanmış olarak varlığını sürdürüyor görünmektedir. Yakın zamanlarda çıkan şu eserde Oryantalist sömürgeselliğin hayalci inkârının keskin bir örneği yer alır: Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 3-5.

22 Benim anlam dağarcığımda, psikoepistemoloji; geniş bilgi biçimlerine işaret eder. Bunlara, Aydınlanma akıl anlayışlarının dışladığı, ama İslam kültürünün insanın gerçeklik anlayışı için vazgeçilmez gördüğü psikolojik biçimler de dâhildir. Böylesi biçimler felsefeden (İbn Sînâ ve Aristo'nun nefs anlayışından) tasavvuf ve edebiyata uzanan çeşitli fikrî alanlarda ifade edilir. İleride göreceğimiz gibi Taha kendisinin *el-'aklü'l-müeyyed* (desteklenmiş akıl) adını vereceği güçlü bir akıl anlayışı ortaya koyar. Bu, bariz şekilde mistik olan bir epistemolojiye yer veren bir akıl anlayışıdır. Bkz. Dördüncü Bölüm.

23 Ferah Antûn, *İbn Rüşd ve Felsefetühû*, ed. ve giriş yazan Tayyib Tîzînî (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2007).

24 Stephan Sheehi, *Foundations of Modern Arab Identity* (Gainesville: University Press of Florida, 2004), 150.

25 Bedevî'nin çalışmasına dair bir değerlendirme için bkz. 'Abdullâh Bilkazîz, *Nakdu't-Turâs* (Casablanca: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2014), 97-134, özellikle s. 102; Ayrıca bkz. Ahmed 'Abdülhalîm 'Atiyye, *el-Ahlâk fi'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsır* (Kahire: Dâru Kabâ' li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1998), 99-105.

26 Oryantalizmin ifade ettiği şekliyle modernleşme teorisine uygun şekilde kırılmanın temsil edici bir inkârı için bkz. 'Abdülhâdî 'Abdurrahmân, *Sultatü'n-Nass: Kırâa fî Tavzîfâti'n-Nassi'd-Dînî* (Beyrut: Sînâ li'n-Neşr, 1998), 277-78. "Şiddetli bir epistemolojik burkulma" olarak *nahda* hakkında bkz. Stephan Sheehi, "Towards a Critical Theory of al-Nahḍah: Epistemology, Ideology and Capital," *Journal of Arabic Literature* 43 (2012): 269-98.

27 "Tanım gereği" diyorum, zira *turâs*, en azından çoğunlukla ölmüş olan bir geçmişten gelen miras kavram olmadan anlaşılamaz. Teknik olarak, bir mirasın mirasçısı olmak için bir murise sahip olmak gerekir, yani ölen bir murisin olması gerekir. Bu yüzden *turâs*, yaşayan gelenek olamaz, ancak bir zamanlar yaşayan gelenek olan bir miras olabilir.

28 Bilkazîz, *Nakdü'-Turâs*, 22-23.

· Yukarıda "duygu yoğunluğu" olarak geçmişti, burada "yoğunluk duygusu" olarak aktarılmaktadır. İkisinden birisi yazardan kaynaklanan bir zühul eseri olsa gerektir (*çevirenin notu*).

30 Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 14-17; and Hallaq, *Restating Orientalism*, 34, 125-26, 150-55, 209, 214-15 ve başka yerler. İlerlemeyi tanımlarken "teori" veya "doktrin" nitelemelerini yetersiz gördüğüm için "teolojik" olarak nitelendirdim.

31 F. Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, ed. ve *çev.* Daniel Breazeale (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1979), 80-86, at 81, 83; ayrıca bkz. Nietzsche, *Human, All Too Human*, *çev.* R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 323.

32 J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry Into Its Origin and Growth* (London: Macmillan, 1920), xi; Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (New York: Schocken, 1968), 253-64.

33 Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York: Basic, 1980), 4, 7.

34 Sheehi, *Foundations of Modern Arab Identity*, 20, 25.

35 Dilin ideolojik, "yasamacı" gücü terimin sözlükbilimsel gelişiminde açıkça görünür. *Regress* sözcüğü, *reversion* sözcüğüne çok benzer şekilde, pek çok eski İngilizce sözlükte görünmez. (Örneğin L. Mayhew and Walter W. Skeat, *The Concise Dictionary of Middle English: From A.D. 1150 To 1580* [Oxford: Clarendon, 1888]). On sekizinci yüzyıl gibi geç bir tarihte bile terim "*go back* / geri gitmek, *return* / dönmek" anlamlarına geliyordu. (Örneğin Samuel Johnson, *Dictionary of the English Language* [London: basım yeri yok, 1792]). Terim yirminci yüzyılda ek anlamlar kazanır ve ilerleme teolojisinin etkisini yansıtır. *Webster's Third New International Dictionary* (Springfield, MA: G. C. Merriam, 1976) adlı sözlükte, terim artık "*retrograde* / yozlaşma, *retrogression* / kötüleşme, *retrogradation* / yozlaşma" anlamlarına gelir. İnternet sözlükleri sözcüğün isim hâlini "*action of returning to a former or less developed state* / önceki veya daha az gelişmiş hâle dönme eylemi" olarak tanımlar.

36 Nostaljinin modernitede bir klinik duruma evrilişi hakkında şu değerli çalışmaya bkz. Nauman Naqvi, "The Nostalgic Subject: A Genealogy of the 'Critique of Nostalgia," Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto e delle Instituzioni Giuridiche, Working Paper n. 23 (Eylül 2007): 4-51.

37 Hallaq, *Impossible State*, 14.

38 Naqvi, "Nostalgic Subject."

39 Böylesi amaçlar için kullanıldığında, ahlakî zaman, her ne kadar görev ve sorumlulukları çok ağır olsa da inanan bir birey olarak yöneticiye ahlakî öğüt ve uyarı işlevi görür. Tipik bir örnek olarak bkz. Ebû Hâmid Gazâlî, *et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk*, ed. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâ-

rü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1988), özellikle 5-42. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hasen 'Alî bin Muhammed el-Mâverdî, *Tashîlü'n-Nazar ve Te'cîlü'z-Zafar: Fî Ahlâki'l-Melik ve Siyâseti'l-Mülk* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1981), özellikle 3-81.

40 Bu paragrafta zikredilen İslam geleneği hakkındaki şârihlerin eserleri için bkz. Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 3-5.

41 Hallaq, *Restating Orientalism*, 79-84, 115-24.

42 Hallaq, *Impossible State*, 110-12.

43 Hallaq, *Sharī'a*, 1-12.

44 Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī* Uṣūl al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 36-74.

45 Merkezi ve kenar alanlar için bkz. Hallaq, *Impossible State*, 6-12.

46 'Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Levâkihü'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-'Uhûdi'l-Muhammediyye*, ed. Muhammed İbrâhîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 13-16.

47 Örneğin bkz. 'Akkâd'ın meşhur 'Abkariyyât serisi, *el-Mecmû"ü'l-Kâmile li Müellefâti'l-Üstâz 'Abbâs Mahmûd el-'Akkâd: el-'Abkariyyâtü'l-İslâmiyye*, c. 1-4 (Beyrut: Dârül'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1984-86); Taha Hüseyin, *'Alâ Hâmişi's-Sîra* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1966); Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtü Muhammed*, 14. baskı (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2001); Tevfîk el-Hakîm, *Muhammed Sallallâhu 'Aleyhi ve Sellem* (Kahire: Dârü'l-Mısr li't-Tıbâ'a, tarihsiz).

48 Bendelî Cevzî, *Min Târîhi'l-Haraketi'l-Fikriyye fi'l-İslâm* (Kudüs: Menşûrâtü Salâhiddîn, 1977); Bilkazîz, *Nakdu't-Turâs*, 137-58; Hüseyin Mürüvve, *en-Neza'âtü'l-Mâddiyye fi'l-Felsefeti'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 4 cilt (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2002).

49 Hallaq, *Restating Orientalism*, 2. Bölüm.

50 Hallaq, *Sharī'a*, 125-58.

51 İslamî gayr-i siyasî yönetim zihniyetinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 73-84; Hallaq, "Qur'ānic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity," *Comparative Islamic Studies* 8, nos. 1-2 (2012): 1-51.

52 Benim *Impossible State* (*İmkânsız Devlet*) kitabımın temel iddialarından biri İslam dünyasının on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında sistematik kurumsal yıkıma maruz kaldığı, ama şer'î-tasavvufî benlik teknolojilerinin hatıra ve uygulamasının günümüze kadar varlığını koruduğudur.

53 Ali Oumlil, *L'histoire et son discourse: essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun* (Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1979) adlı çalışmadaki firasetli eleştiriye bkz. Ali Oumlil'in eleştirisinin değerini şu iddia azaltmaktadır: Tarihsel bilgi aranmalıdır, ama ideolojik olarak tarafsız kalmalıdır. Bu demektir ki bilginin elde edilişi tarafsız bir eylem olarak sonlanmalıdır! Ayrıca şu faydalı makaleye bkz. Abdelmajid Hannoum, "Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldun Orientalist," *History and Theory* 42 (Şubat 2003): 61-81.

54 Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, 214-20.

55 Sheehi, *Foundations of Modern Arab Identity*, 23-25.

56 Sheehi, 25. (Sheehi'nin metnine bu kitaptaki tutarlılığım adına ben hareke ekledim.) Şu belirtilmelidir ki Bustânî'ye göre Araplar on dördüncü yüzyılda geride kalmaya başlamıştır. Bu da "onların bilgi ve bilim kazanmanın ... bozuk bir iş ve gereksiz bir çaba olduğunu düşünmeye başladıkları zamandır (23)."

57 Bu şüpheyi giderme lehindeki bir işaret, Câbirî'nin özellikle hayatının son aşamasında Kur'ân ile olan yoğun meşguliyetidir. Bkz. Câbirî, *Medhal ilâ'l-Kur'âni'l-Kerîm: Fî't-Ta'rîf bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2010); Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîrü'l-Vâdıh Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, 3 cilt (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2010).

58 Özellikle bkz. Mısîrî, *el-Felsefetü'l-Mâddiyye ve Tefkîkü'l-İnsân* (Şam: Dârü'l-Fikr, 2002) ve Mısîrî Fethî et-Türeykî ile beraber, *el-Hadâse ve Mâ Ba'de'l-Hadâse* (Şam: Dârü'l-Fikr, 2003), 11-177; Nassâr, *Tarîkü'l-İstiklâli'l-Felsefî: Sebîlü'l-Fikri'l-'Arabî ilâ'l-Hürriyye* (Beyrut: Dârü't-Tâli'a, 1975); Ğaydân es-Seyyid 'Alî, "el-İstiklâlü'l-Felsefî ve Mukâvemetü't-Tağrîb 'inde Nâsîf Nassâr", *Mü'minûn bilâ Hudûd* ([Rabat] 18 Mart, 2016): 1-19; ayrıca bkz. Nassâr'ın Taha'nın *el-Hakku'l-'Arabî fî'l-İhtilâfi'l-Felsefî* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekâfeti'l-'Arabî) adlı eserinin eleştirisi, "et-Tevâsulü'l-Felsefî ve'l-Mecâlü't-Tedâvülî", *el-Mustakbelü'l-'Arabî 347* (Aralık-Ocak 2008), 8-35.

59 Câbirî'ye göre "Arap aklı" bir " ideolojik slogan" değil, gerçekte, belirleyici bir şu veya bu derecede Arap insanının bakışını ve onları bilgiyi kazanma, üretme ve yeniden üretme şeklini yöneten kavramlar ve fikrî faaliyetler toplamıdır. Bu "akıl"ın "*'asrü't-tedvîn* / tedvin çağı"ndan, yani varsayıma göre sekizinci yüzyıldan itibaren "kökleştiği" de söylenir. Bkz. Câbirî, *Tekvînü'l-'Aklî'l-'Arabî* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekafîyyü'l-'Arabî, 1987), 70, 71. Bu anlayışla ilgili en az iki açık problem vardır. Birincisi, niçin sadece "Arap"ın bu krize muhatap olduğu açık değildir (nitekim o bu krizi sıklıkla "İranlı" veya "Türk" krizi değil, "Arap krizi" olarak isimlendirir). Sekizinci yüzyılda ve on sekizinci yüzyıla gelinceye kadar bir Arap kavramı var mıydı? İkincisi, belki de daha önemlisi, Câbirî'nin böyle bir anlayışı savunması için, bin yıllık değişmeyen bir "Arap" aklı tasavvuru ve yapısının var olduğunu farz etmesi gerekir. Bu, gayr-i makullüğünde ideolojik "gerileme paradigması"na dahi uymayan gülünç bir kavramdır.

60 Arapça *beyân* deyiminin Avrupa dillerinde tam bir karşılığı yoktur ve İslam fikir havzasında yüzyıllar boyunca evrilmiş zengin bir söylem kalıbıdır. Sözcüğün temel anlamı *beyân*ın, eşyanın kendisi aracılığıyla anlaşılır ve açık kılındığı dil olmasıdır ve bu, bugün semiyotik / göstergebilim (Arapça *'ilmü'd-delâle*) dediğimiz şeyi de içerir. Kur'ân'ın *beyân* kitabı olduğu söylenir, zira bütün bilgileri içerir, yani "her şeye ilişkin açıklama" içerir. Bu açıklamalar daima hem *fasih* hem de mantıklıdır. Allah'ın "insanlara *beyân*ı öğrettiği" söylendiğinde bununla kastedilen, Allah'ın "hayvanlar âlemi"nden âlemi dille ifade edebilmesiyle / konuşmasıyla (*nutk*) ayrılan (*infisâlât*) bir tür yaratmasıdır, *nutk* / konuşmak ise akıl ve mantığın dilin ayrılmazı

olduğunu ima eder. *Hayevân-ı nâtık* / konuşan düşünen hayvan olan insan sadece "konuşan bir hayvan" değil, "akıllı / düşünen bir hayvan"dır (*nutk* / konuşma ve *mantık* da aynı etimolojik kökten gelir). Burada daha iyi bir alternatif olmadığı için, "hermenötik" tabirine müracaat edeceğim, zira hermenötik bütün metinsel tezahürleri, dilsel yapıları ve "sözlü ve sözsüz göstergeler (*delâil lafziyye / delâil i'tibâriyye*)" dediğimiz şeyi açıklama ve anlaşılır kılma bilimidir. Câbirî *beyân*ı İslam geleneği içindeki fıkhî projeleri, yani merkezî alan olan şeriata hâkim olan projeleri kapsayacak bir etiket olarak kullanır. *Beyân*'ın semantik / anlambilimsel kapsamı için bkz. Cemâlüddîn Muhammed bin Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, ed. 'Âmir Ahmed Haydar ve 'Abdülmün'im İbrâhîm, 15 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 13:73-84; Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kûb el-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1182-83; terimin teknik anlamları için bkz. Muhammed 'Alî bin Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Funûn*, 5 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2006), 2:206-8.

61 Câbirî'nin hedefi olan *irfân* ve tasavvuf hakkında farklı tasavvufî metinlerin İngilizce çevirisi için bkz. John Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology* (New York: Paulist, 2004); Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Berkeley: University of California Press, 2007); Carl W. Earnst, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam* (Boston: Shambhala, 2011).

62 Terimin İslamî ilimlerdeki teknik tanımı için bkz. Tahânawî, *Kashshâf*, 1:203-5.

63 Câbirî, *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li Nuzumi'l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-'Arabiyye* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 1986), 485; Câbirî, *et-Turâs ve'l-Hadâse* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 1991), 272-73.

64 Câbirî, *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî*, 378-79, *irfân*ın büyü ve efsane anlamı için bkz. S. 67'de o, *beyân*la ilgili olarak şöyle der: "*Ve izen fe't-te'vîlü'l-beyânî ... kâne teşrî'an li'l-'akli'l-'Arabî ve lem yekün, kemâ yu'tekadu, mecâlen li mümâreseti'l-fa'âliyyeti'l-'akliyye, fa'âliyyâti'l-'akli'l-kevnî'l-müstakilli bi nizâmihî 'an nizâmi'l-luğa.*"

65 Önceki nota bkz. Câbirî, 38, 103-4.

66 Bkz. Dördüncü Bölüm, dipnot 41 ve Hallaq, *Restating Orientalism*, 73-84.

67 Câbirî, *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî*, 374: "*Fe'l-mustalahü'l-'irfâniyyü fî'l-İslâm leyse İslâmiyye'l-madmûni ve lâ 'Arabiyye'-asli.*" Câbirî aynı suçlamayı İslam'a yapılan ve açıkça "yabancı" olduğunu kabul ettiği Aristocu ithalata yöneltmemesi ilginçtir. "Yabancılığın" Aristoculuğun lehine işlerken irfanın aleyhine işlemesinin sebebini yazarımız açıklamaz.

68 Câbirî, 253.

69 Jâbrî, 255: "*Yantaliku mine'l-kalaki ve'ş-şu'ûri bi'l-haybeti izâ el-vâki'u'l-lezî yecidü nefsehû mulkâ fîhi ... fe lâ yelkâ illâ mâ yuneğğis ve yukaddir [el-'ayş].*"

70 Câbirî, 255: Ârifin şöyle olduğu söylenir: "*Muhâsar ve müsta'bed fe yebdû'l-'âlemü lehû şerran küllehû, bel tusbihu müşkiletühû'l-esâsiyyetü beli'l-vahîdetü hiye müşkiletü'ş-şerri fî'l-'âlemi.*"

71 Onun eserinde tekrarlanan bir vurgu. Bkz. Jābrī, 371, 425 ve diğer yerler.

72 Bu kavram hakkında Sonuç'un, birinci kısmına bkz.

73 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2008), 166-217. Ayrıca bkz. John N. Gray, "On Negative and Positive Liberty," *Political Studies* 28, no. 4 (1980): 507-26; Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty," in *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1979), 175-93.

74 İdeolojik ve bireyleştirilmiş tipli olumlu özgürlük tipleri de dâhil olmak üzere özgürlük tipleri hakkında bkz. Sonuç, birinci kısım.

75 George Tarâbîşî'nin kavrayışlı bir Câbirî eleştirisine hasrettiği beş ciltlik *Nakdü Nakdi'l-'Akli'l-'Arabî*'yi zikretmeye dahi gerek yoktur. Bkz. Tarâbîşî, George, *Vahdetü'l-'Akli'l-'Arabiyyi'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü's-Sâkî, 2002); Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî fi'l-İslâm* (Beyrut: Mektebetü's-Sâkî, 2004); Tarâbîşî, *İşkâliyyâtü'l-'Akli'l-Ahlâkiyyi'l-'Arabî* (Beyrut: Mektebetü's-Sâkî, 2010).

76 Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkiyyü'l-'Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li Nuzumi'l-Kıyem fi's-Sekâfeti'l-'Arabiyye* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2012), teknik olarak *Nakdü'l-'Akli'l-'Arabî* adlı dizinin dördüncü kısmıdır (c. 4).

77 Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî*, 17, 56 ve başka yerler.

78 Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî*, 60, 67. Kriz teşhisine dair açık bir karşı çıkış için bkz. Taha, *El-Hivârü Ufuken li'l-Fikr* (Beyrut: Eş-Şebeketü'l-'Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2013), 7-8.

79 Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî*: "*Ve'l-ezme hâzihî velledethâ el-fitnetü'l-kübrâ ... mimmâ ce'ale ezmete'l-kıyemi'l-lletî te'kisuhâ tebkâ hayyeten 'abre'l-'usûr.*" Ayrıca Tarâbîşî'nin Câbirî'nin "Yunan"a kıyasla "Arap"a yönelik tutumunu eleştirisi için bkz. Tarâbîşî, *Nazariyyetü'l-'Akl* (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 1996), 117-90.

80 Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî*, 68.

81 Tarâbîşî, 70, 76, 78, 124 ve diğer yerler; Tarâbîşî, *et-Turâs ve'l-Hadâse*, 272-73.

82 Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî*, 78, 428 ve genel olarak 131-70.

83 Tarâbîşî, 78.

84 Tarâbîşî, 83, 345-64.

85 Tarâbîşî,103.

86 Tarâbîşî, 109.

87 Tarâbîşî, 427-28, 491-93.

88 Tarâbîşî, 531-32, 536.

89 Tarâbîşî, 572: "Keyfe Nec'elu'l-'İlme'l-Ahlâke'l-Mütedâvele ve'l-Münhadira mine'l-Yûnâni 'İlmen İslâmiyyen?"

90 Tarâbîşî, 546, 592.

91 Tarâbîşî, 536.

92 592.

93 Bkz. Hallaq, "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'ān and the Genesis of Sharī'a," *Islamic Law and Society* 16, nos. 3-4 (2009): 239-79; Hallaq, "Qur'ānic Constitutionalism and Moral Governmentality."

94 Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî*, 535.

95 Tarâbîşî, 594.

96 Olgu-değer tartışması için bkz. Beşinci Bölüm, 2. Kısım.

97 Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî*, "El-mühimmü ennenî ikteşeftü enne 'âlimen vâhiden 'alâ'l-akalli kâne kad sedde'l-ferâğe'l-lezî iştekeytü minhu."

98 Tarâbîşî, 595.

99 Tarâbîşî, 607: "Ve ferâdet sultânü'l-'ûlemâi el-'İzzü ibn 'Abdi's-Selâm ve asâletuhû kâimeten ve bi vudûhin fî ennehû ahdase katî'aten nihâiyyeten ve cezriyyeten ma'a hâzihi'l-bünyeti'l-Yûnâniyyeti ve ahaze ke bedîlin lehâ bünye İslâmiyye."

100 Tarâbîşî, *el-'Aklü'l-Ahlâkî*, 536.

101 Tarâbîşî, 19, 594.

102 Sheehi, *Foundations of Modern Arab Identity*, 35. Bu esasen Hegelci analizi Abdallah Laroui (el-'Arvî) ve ondan sonra Bilkazîz de kullanır. Larou için bkz. Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: essai critique* (Paris: François Maspero, 1967), 33-34; ve Laroui, el-'Arab ve'l-Fikrü't-Târîhî (Beyrut: Dârü'l-Hakîka, 1980), 183-202; Bilkazîz, *Nakdü't-Turâs*, 26-27. Bilkazîz'in çalışması boyunca ortaya koyduğu analizlerin kapsamlı ve derin olmakla beraber, aynı hegemonyacı, ama gizli Oryantalist etkilere -tıpkı kendisinin incelediği düşünürlerde söz konusu olduğu gibi- maruz kaldığı belirtilebilir. Laroui ve Taha'nın Arap modernite bilincinin genel bir karşılaştırması için bkz. Abdelhalim Mahour Basha, "el-Hadâsetü'l-Ğarbiyye ve Enmâtü'l-Vâ'î bihâ fî'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'asır: Dirâse Mukârine beyne 'Abdillâh el-'Arvî ve Taha 'Abdurrahmân", *Tebeyyün* 6, no. 23 (Kış 2018): 103-25.

103 "Devletsiz" nitelemesi, devlet ideolojisinin bir ürünü olan (örneğin Sovyet ve Küba tipleri) kavramın modern anlaşılışı ile özel, kişisel ve cemaatsel anlaşılışı arasındaki nitelik farkını vurgular. İkincisi en azından İslamî bağlamda devletsizdir, zira modern öncesi İslam modern devlet gibi bir şey geliştirmemiştir, dolayısıyla pozitif özgürlük biçimleri nitel farkı ve boyutunu da geliştirmemiştir. Her yerde vurguladığım üzere, "pozitif" ve "negatif" özgürlükler şeklindeki terminolojik işaretlerin tamamen yetersiz olduğunu, ancak bunun çeviri teorisyeninin çözmesi gereken bir problem olduğunu düşünmek için yeterli sebep vardır. Modern devlete mukabil olarak on dokuzuncu yüzyıl öncesi İslamî "yönetim" için bkz. Hallaq, *Impossible State*.

104 Örneğin bkz. Taha, *Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîdi 'İlmi'l-Kelâm*, 4. baskı (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2005), 153-58; Taha, *Suâlü'l-'Unf: Beyne'l-İ'timâniyye ve'l-Hivâriyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2017), 171-210; Taha, *Abdülmelik Bûmincâl, el-İbdâ' fî Müvâcahâti'l-İttibâ'* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fik-

ri ve'l-İbdâ', 2017), 159-97; Hammû en-Nakârî, *Mantıkü Tedbîri'l-İhtilâf: Min Hilâli A'mâli Taha 'Abdurrahmân* (Beyrut: Eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014). *Hivâr* kavramının Taha'nın felsefesinde monograf düzeyinde bir ilgi hak ettiği ifade edilmelidir.

105 Dördüncü Bölüm'de dile getirilen bir konu.

106 Örneğin bunu yazarken yeni bir üç ciltlik çalışma çıkmıştır. Bkz. Taha, *Mine'l-Fıkhi'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhi'l-İ'timânî*, 3 cilt (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2017).

107 Taha, *Bûmincal, el-İbdâ'*, 128-31.

108 Bu onun *Rûhu'd-Dîn* kitabının temel konularından biridir, Altıncı Bölüm'ün temel ilgisidir.

109 Bu kavramları Altıncı Bölüm'de ele alacağım.

110 Taha, *Suâlü'l-Ahlâk: Müsâheme fi'n-Nakdi'l-Ahlâkî li'l-Hadâseti'l-Ğarbiyye* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2000=, 115, dipnot 6: "*Nürîdü en nünebbihe hünâ ilâ ennenâ sevfe nectehidü kadre'l-imkâni ... fi vad'i cihâzinâ mine'l-mefâhîmi fi istiklâlin ân namati'l-mustalahâti'l-ecnebiyyeti ve zâlike bi istismâri hasâisi'l-luğa'l-'Arabiyyeti fi't-ta'biri ve't-tebliği ve kezâ bi'l-âmeli bi'l-furûki'l-lettî lâ tahtassu fi hâzihi'l-luğa.*" Ayrıca Rıdvân Merhûm'un Taha'nın şu eserine yazdığı girişe bkz. Taha, *Suâlü'l-Menhec: Fî Ufuki't-Te'sîsi li Enmûzecin Fikriyyin Cedîd* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2015), 26.

111 *El-Hakkü'l-'Arabî fi'l-İhtilâfi'l-Felsefî*'nin sonunda (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2006), 291'de, Taha örneğin okuyucuya bu son kısmın kitabın argümanlarını özetlemediğini, daha önce gündeme getirdiği konulara yönelik muhtemel itirazlara cevap olarak kaleme aldığını söyler. "Okuyucu kitabın sonuçlarını tahkim edilmiş ve özetlenmiş olarak bulmak istiyorsa, bu kitabı oluşturan sekiz bölümün son taraflarına baksın." Ancak şu *Tecdîdü'l-Menheci fi Takvîmi't-Turâs* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2007), 15-16'da, bütün kitabın argümanlarını özetler ve bunu da kitabı okuyucunun daha kolay anlamasını sağlamak için yapar.

112 İlk mezuniyet derecesini 1972'de ve ikincisini, devlet doktorasını (*doctorat d'État*) 1985'te alır. Bkz. Hammû en-Nakârî, *Mantıkü Tedbîri'l-İhtilâf: Min Hilâli A'mâli Taha 'Abdurrahmân* (Beyrut: Eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014), 10.

113 Kısa bir biyografisi için bkz. Mohammad Hashas, "Taha Abderrahman's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos," *Oriente Moderno 95 (2015): 67-105, at 71-72; Taha, A Global Ethic: Its Scope and Limits* (Abu Dhabi: Taba Foundation, 2008), vii; Taha, *Language Matters*, v.

114 Bu dönem boyunca "kuşatılmış varlık" olarak isimlendirilen şeye ilişkin biyografik detaylar Taha'nın şimdi profesör ve hatta emekli profesör seviyesindeki öğrenci halkası tarafından iyi bilinmektedir. Öğrencilerinden bazılarına Taha'nın fikrî hayatının bu yönüne ışık tuttukları için

minnettarım. Onun maruz bırakıldığı dışlamanın bir işareti Bilkazîz'in eserinde görülebilir. *Nakdü't-Turâs*'ta Taha'nın zikri hiç geçmez. Şu devasa derleme eserde de (Muhammed Cemâl Bârût ile birlikte edit edilmiştir) adı anılmaz: *Es-Sekâfetü'l-'Arabiyyetü fî'l-Karni'l-'İşrîn: Hasîla Evveliyye* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2011). Taha, 'Abdüsselâm bin Meys'in kaleminden mantıkçı olarak sadece iki sayfa zikredilir: "Ed-Dirâsâtü'l-Mantıkiyye ve Menâhicü'l-Mantık fî'l-Vatani'l-'Arabî", 544-51, 548-50'de.

115 Taha, *Rûhü'd-Dîn: Min Dîki'l-'Almâniyye ilâ Si'âti'l-İ'timâniyye* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2012), 13-15.

116 Bu makale ilk olarak *Efkâr 123* (Ocak 1996): 5-23'te çıktı ve *Suâlü'l-Menhec: Fî Ufuki't-Te'sîsi li Enmûzecin Fikriyyin Cedîd* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2015)'de Birinci Bölüm, 41-57 olarak yayınlanmıştır (Bundan sonra *KNN* olarak işaret edilecektir.)

117 Bkz. Giriş, dipnot 1.

118 "El-Usûlü'n-Nazariyyetü't-Tekâmüliyye fî'l-İstiğlâli bi't-Turâs", *el-'İlm* (18 Şubat, 1994), *Suâlü'l-Menhec*'de İkinci Bölüm olarak yayınlanmıştır (Bundan sonra *UNİT* olarak işaret edilecektir.)

119 *KNN*, 42: "*Es-sakîfu 'ibâratün 'an tekvinin ve tevcihin yetimmâni bi hasabi kıyemin vataniyyetin merğûbin fîhâ ve metlûbi'l-'ameli bihâ.*" Şunu belirtelim ki Taha burada *vatanî*'yi tanımlamaz, zira terim modern Arapçada biraz muğlaktır ve modern ulus devletinin ürünü olan "ulusal" anlamını veya cemaatsel fikirleri ve ortak bir dile ve normlara olan aidiyet duygusunu temsil eden etnik-ulusal anlamını taşır.

120 *KNN*: "*Fe tekûnü'l-hadâratu ehassa mine's-sekâfe, li enne külle kıymetin insâniyyetin hiye kıymetün vataniyyetün ve leyset küllü kıymetin vataniyyetin kıymeten insâniyyeten.*"

121 *KNN*: "*İnne't-turâse'l-İslâmiyye'l-'Arabiyye hüve 'alâ'l-icmâli 'ibâretün 'an cümleti'l-medâmîn ve'l-vesâili'l-hitâbiyyeti ve's-sülûkiyyeti'l-letî tuhaddidü'l-vücûde'l-kesbiyye (evi'l-intâcî) li'l-insâni'l-Müslimi'l-'Arabî, 'alâ muktadâ kıyemin mahsûsatin bâkiyetin ba'duhâ 'alâ hâli'l-i'tibâr ve sâre ba'duhâ ilâ hâli'l-ilğâi, in tumûhan ilâ't-terakkî ev vukû'an fî't-teraddî.*"

122 Bu kavramın mahalli Kur'ân, 2: 286 ve 33: 58'dir. Bkz. Nasrüddîn bin Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî el-Müsemmâ Bahri'l-'Ulûm*, ed. 'Alî Mu'avvad ve 'Âdil 'Abdülmevcûd, 3 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 1: 241-42; Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî el-Müsemmâ Câmi'i'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, 13 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 3:154ff.

123 Bkz. Muhammed bin İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, ed. Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire: Matba'atu Mustafâ Bâbî el-Halebî, 1969), 14-17. Burada ayrıca ilim ve amelin iç içe geçmişliğine dair işaretine dikkat edelim ki Taha bunu bir teori olarak geliştirecektir.

124 *HİF=El-Hakku'l-İslâmî fî'l-İhtilâfi'l-Fikrî* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2005).

125 Muhtemelen çünkü *KNN*, Tarâbîşî'nin *turâs* ile ilgili önemli eserleri, özellikle Nakdu Nakdi'l-'Akli'l-'Arabî dizisi çıkmadan önce yazılmıştır. Bkz. bibliyografya.

126 *TM=Tecdîdü'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2007).

127 Taha, *Rûhü'd-Dîn: Min Dîki'l-'Almâniyye ilâ Si'âti'l-İ'timâniyye* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2012), 64 (Bundan sonra *RD* olarak işaret edilecektir): "*İnne ba'de'l-hakâiki'd-dîniyyeti lâ tu'refu illâ ba'da mümâresetihâ ve hâkezâ fe bi vâsitati'l-'ameli'd-dîniyyi tenfetihu fi'l-'ilmi ebvâbu ve ta'innu âfâku lem tekün tahturu 'alâ'l-bâli kable'd-duhûli fîhâ.*"

128 "Zorunlu bilgi" esasen duyusal bilgidir. Parmağım aleve dokunduğunda acı duyduğumu bilmek için düşünmeye gerek yok. Bu bilgi formları ve teorik anlamların sonuçları hakkında bkz. Wael Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty in Sunnī Legal Thought," in *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer (Seattle: University of Washington Press, 1990), 3-31.

129 Taha'nın çalışmasının Talal Asad'ın gidimli gelenek kavramına verdiği derinliği zikretmek faydalı olacaktır. Bkz. Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Qui Parle* 17, no. 2 (Yaz/Bahar 2009): 1-30.

130 Taha meseleyi kısa, ama etkili bir şekilde ortaya koyar: "*Et-temekkünü min esbâbi hâzihi'l-âliyyâti fî masâdirihâ*" (*KNN*, 52).

131 Bkz. Dördüncü Bölüm.

132 Bkz. Giriş, beşinci kısım, Sonuç, birinci kısım.

133 Olgu-değer tartışması için bu bölümün beşinci kısmına ve Beşinci Bölüm'ün, ikinci kısmına bakınız.

134 Bkz. Giriş.

135 *UNİT*, 60: "*Lâ istikâle fi'l-menheci bi ğayri'l-hurûci min mertebeti istinsâhi'l-menheci ilâ mertebeti'l-kudreti 'alâ istinbâti nazîrihî.*"

136 *UNİT*, 62: "*Fe't-tedâvül izen hüve 'ibaretün 'ani'l-bekâi 'alâ'l-'ameli'l-müte'addî nef'uhû ilâ'l-ğayri, fe yekûnü tavâsülen ve tefâ'ülen ve'l-müte'addî nef'uhû ilâ'l-'âcili, fe yekûnü tahallukan ve takarruben.*" *Tedâvül*'ün uzun bir temellendirmesi için bkz. Taha, *Tecdîdü'l-Menheci fî Takvîmi't-Turâs* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2007), 243-59. Sanırım burada Nâsîf Nassâr, Taha'yı yanlış yorumlamaktadır, zira o teori ve felsefenin içinde *amel* kavramının rolünü görmezden gelmektedir. Nassâr'ın *tefelsüf* (ki Taha'nın *nazar / tanzir* kavramını kapsamaktadır) dediği şey bana göre tam da Taha'nın "konuşma medeniyeti"nde eleştirmek istediği şeydir. Bu demektir ki sadece *amel*in unsurları olan mistisizm-şekillendirici amel Nassâr'ın projesinde eksik değildir; onlar onun bizim filozofumuzdan farklılıklarını ve onunla anlaşmazlığını da açıklamaktadır. Muhtemelen sadece *el-Hakku'l-'Arabî fi'l-İhtilâfi'l-Felsefî* Nassâr'ın hedefi olduğu için Taha'nın projesinde hâkim olan ahlakî boyutu takdir etmemiş görünmektedir. Bkz. Nassâr, "Et-Tavâsulü'l-Felsefî ve'l-Mecâli't-Tedâvülî", *el-Müstakbelü'l-'Arabî* 347 (Aralık-Ocak 2008), 8-35. Ayrıca bkz.

Yûsuf bin 'Adî, *Meşrû'u'l-İbdâ'i'l-Felsefiyyi'l-'Arabî: Kırâatün fî A"mâli Taha 'Abdurrahmân* (Beyrut: eş-Şebeketü'l-'Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2012), 198-205; Taha, *el-Hakku'l-'Arabî fi'l-İhtilâfi'l-Felsefî* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2006).

137 'Abdüsselâm Bûzibra, *Taha 'Abdurrahmân ve Nakdü'l-Hadâse* (Beyrut: Cadavel, 2011), 184.

138 Bkz. Altıncı Bölüm, özellikle birinci ve beşinci bölümler.

139 MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), aynı zamanda MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988).

140 Bkz. bu bölümün 68. dipnotu.

141 Bkz. bu bölümün 68. dipnotu.

142 *Indigenous*'tur / yerlidir, çünkü Taha'nın bu ilimler bölümü için kullandığı terim *ma'sûl*'dür; yani "İslamî köklere", asla sahiptir. "Yerli" çevirimin uygun olduğunu düşünüyorum, çünkü mukabili *menkul*, ithal demektir.

143 Taha bu özel örneği vermez, ancak onu kastetmesi muhtemeldir. Fıkıh usulünün üçlü temeli için bkz. Seyfüddîn 'Alî bin Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, 3 cilt (Kahire: Matba'atu Muhammed 'Alî Subeyh, 1968), 1:6.

144 Gazâlî, Aristo mantığına dair üç farklı uzunlukta, üç kitap yazmıştır. En kısa olanı temel bir mantığa giriş sunmakta, en uzun olanı ise en ileri seviyededir. En uzun olanı Gazâlî, *Mi'yârü'l-'İlm fî Fenni'l-Mantık*, ed. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1961), en kısa olanı ise Gazâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm* (Kahire: Dârü's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, 1962). Orta olanı, Gazâlî, *Mihakku'n-Nazar fî 'İlmi'l-Mantık*, ed. Muhammed en-Na'sânî ve Mustafâ ed-Dımaşkî (Kahire: el-Matba'atü'l-Edebiyye, tarihsiz).

145 Bkz. Ebû'l-Velîd İbn Rüşd, *Tefsîrü Mâ Ba'de't-Tabî'a*, ed. Maurice Bouyges, 4 cilt (Beyrut, Imprimerie catholique, 1938-52); İngilizce çeviri: *Ibn Rushd's Metaphysics*, *çev.* Charles Genequand (Leiden: Brill, 1986).

146 Genel, ama faydalı bir açıklama için bkz. 'Abbâs 'Arhîle, *Feylesûf fî'l-Müvâcaha: Kırâa fî Fikri Taha 'Abdurrahmân* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2013), 133-48. Ayrıca bkz. Giriş, 4. kısım.

147 Felicitas Opwis, "*Maṣlaḥa* in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182-223; Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 162-206.

148 Özellikle *Şifâü'l-Ğalîl*'inde. Bkz. Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 162, 168.

149 Bkz. Ahmed bin 'Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, ed. Ebû 'Abdirrahmân ve 'Âdil el-'Azazî, 2 cilt (Dammam: Dârü İbni'l-Cevzî, 1966), 1:97-104, 114-19; 'Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Levâkihü'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-'Uhûdi'l-Muhammediyye*, ed. Muhammed İbrâhîm

(Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 10-27.

150 Omar Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology* (New York: Cambridge University Press, 2019), 66-67, 101-12, 142-52.

151 Yani, İslamcı, liberal, Marksist ve başka türlü olarak yaftalamak, çünkü Giriş'te belirtildiği gibi, o bu epistemolojik formların hepsinin aleyhindedir. "Genelde kaçınır", diyoruz, zira o *Rûhü'd-Dîn*'de ve daha yeni eserlerinde bu "seferler"in bir eleştirisini ortaya koyar.

152 Yazarın sözcüğü *'ikadî* şeklindeki zabtı ve 37. dipnottaki açıklamaları Arapça sarf (i'lâl-ibdâl) kaidelerine göre yanlış ve biraz da gülünçtür. Kelimenin kökü Türkçede de kullandığımız *'akîde*'dir. *'Akîde*'nin sıfat hâli ise *'ikadî* değil, *'akadî*'dir, tıpkı Medîne'den *Medenî* yapıldığı gibi (*çevirenin notu*).

153 *'İkadî* terimi modern Arapçada uydurukça bir kelimedir ve *'a-ka-de* kökünden türetilmiştir. *'Akîde*, yani akide / inanç isminden türemiştir. Sözleşme anlamına gelen *'akd*'dan değil, *'ikd*'den türediğini göstermek için *kâf'ın* fethası muhafaza edilmelidir. Bkz. El-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 300, *'a-ka-de* kökü.

154 Ebû'l-Velîd İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl fî Mâ Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerî'ati mine'l-İttisâl*, ed. Muhammed 'Amâra (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1983), 33. Krş. George Hourani'nin çevirisi, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London: Luzac: 1961), 50.

155 Ebû Muhammed 'Alî bin Ahmed bin Sa'îd İbn Hazm, *et-Takrîbu li Hadd'i'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-'Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezyûdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, tarihsiz).

156 Önceki nota bkz.

157 Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 105-14. Muhtemelen Fahreddîn Râzî daha önceden benzer bir eleştiride bulunmuştur ve muhtemelen İbn Teymiyye için önemli bir ilham ve içerik kaynağı olmuştur. Bkz. Bilal Ibrahim, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn al-Haytham, and Aristotelian Science: Essentialism Versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought," *Oriens* 41 (2013): 379-431, 394-411 ve 417-27'de.

158 Bu analizin bir örneği için bkz. Gil Anidjar, "The Idea of an Anthropology of Christianity," *Interventions* 11, no. 3 (2009): 367-93.

159 "*Takvîmu't-turâs*", basitçe "geleneği değerlendirmek" anlamına gelmektedir ve "*takvîm*"in yeniden şekillendirmek (*remould*) diye bir anlamı yoktur, ancak yazar böyle bir tercihte bulunmuştur (*çevirenin notu*).

160 Bu eserin ilk baskısı 1994'te yapılmıştır. *Tecdîdü'l-Menhec*'den önce yazılan en dikkate değer çalışma *el-'Amelü'd-Dînî ve Tecdîdü'l-'Akl*'dır, 4. baskı (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2006), ilk olarak 1989'da basılmıştır.

161 Önemli diyalektik / cedel alanı hâlâ araştırılmayı beklemektedir. İki öncü çalışma şunlardır: Larry Benjamin Miller, "Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth Through Fourteenth Centuries" (PhD diss., Princeton University, 1984); and Walter

Young, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law (New York: Springer, 2017)*. Ayrıca bkz. Abdessamad Belhaj, *Argumentation et dialectique en Islam: formes et séquences de la manāẓara* (Louvain: Presses universitaires, 2010). Taha modernite eleştirisi bağlamında cedel yöntemini şu eserinde yeniden ifade eder: *Fî Usûli'l-Hivâr ve Tecdîdi'l-Kelâm*, 4. baskı (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2010).

162 Soyut akıl hakkında, bkz. Dördüncü Bölüm, ikinci kısım.

163 *TM*, 27: "*Erıne'n-nassa bi zehâbi esbâbi intâcihî'z-zarfiyyeti, el-mekâniyyetü minhâ ve'z-zemâniyyetü, yektesibü menzileten ma'neviyyeten mütemeyyizeten ve yektesî rûhâniyyeten hassaten tehibuhû vücûden sekâfiyyen müstakillen yasîrü bihî şâhiden 'âlâ me'ânin temteddü âfâkuhâ ilâ'l-insâni haysümâ kâne.*"

164 Şu alt başlıkla yayınlanmıştır: *Kırâât Mu'âsıra fî Turâsine'l-Felsefî* (Beyrut: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 1993).

165 İlginç şekilde o, Arap Sol'a saldırdığı kadar Arap liberallere de saldırır: Bkz. Câbirî, *Nahnü ve't-Turâs: Kırâât Mu'âsıra fî Turâsine'l-Felsefî* (Beyrut: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 1993), 14-15, 57.

166 Câbirî, 58.

167 Câbirî, *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî: Dirâsetün Tahlîliyyetün Nakdiyyetün li Nuzumi'l-Ma'rife fi's-Sekâfeti'l-'Arabiyye* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 1986), 88; *TM*, 30.

168 Câbirî, *Nahnü ve't-Turâs*, 58.

169 Câbirî, *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 1987), 11-12.

170 Câbirî, *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî*, 13 vd., 251 vd., 383 vd.

171 Câbirî'ye göre İbn Rüşd, İbn Sînâ'dan üstündür, zira İbn Rüşd'ün "projesi esasen din ve felsefeyi birbirinden ayırmaya dayanır" ve "amacı her birinin kendine has kimliğini muhafaza etmektir." Bu sebeple Câbirî, Batı İslam dünyasını (çünkü İbn Rüşd'e sahiptir) Doğu İslam dünyasından (ki sadece İbn Sînâ'sı vardır) üstün görür. Bu Câbirî'nin kendi üzerinde düşünmeksizin benimsediği bir sömürgeci kalıntısıdır. Bkz. Câbirî, *Nahnü ve't-Turâs*, 9, 213, 234.

172 İbn Rüşd'ün modernist Arap düşüncesi için merkeziliği ve önemi hakkında bkz. 'Abdullâh Bilkazîz, *Nakdü't-Turâs* (Casablanca: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2014), 257 ve başka yerler. Şu belirtilmelidir ki Ali Oumlil'den sonra modernist Arap düşünürler hem İbn Rüşd'ü hem de İbn Haldûn'u onların kendi zamanlarında gerçekte oynadıkları rolleri çok aşan bir ithamla suçlamışlardır. 'Alî Ûmlîl, *Fî't-Turâs ve't-Tecâvüz* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 1990), 39; *L'histoire et son discourse: essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldoun* (Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1979); ve şu esere yazdığı bölüm: Tevfîk Reşîd ve diğerleri, *el-Felsefetü ve Hadâse fî'l-Meşrû'i'l-Fikrî li 'Alî Ûmlîl* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2011). Oumlil'in fkirlerinin faydalı bir açıklaması bağlamında konu hakkında bkz. Bilkazîz, *Nakdü't-Turâs*, 259-60.

173 Muhammed Vâkıdî'nin analizine bkz. Câbirî, *et-Turâs ve'l-Hadâse*, 265-75, özellikle 267.

174 *TM*, 51: "*Nûrün fi'l-bidâye hüve nûrü'l-'akli ve nûrün fi'l-vasâit hüve nûrü'l-'ilmi ve nûrün fi'n-nihâyeti nûrü'l-'irfâni; fe sâhibü'l-'akli ma'a'l-burhâni ve sâhibü'l-'ilmi ma'a'l-beyâni ve sâhibü'l-ma'rifeti fî hükmi'l-a'yâni.*" Taha dipnotta bu ifadenin *Letâifü'l-İşârât*'ın (2:194-95) İbrâhîm Besyûnî baskısından geldiğini söyler (Kahire: El-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmmetü li'l-Kitâb, 2000), ancak ben bu ifadeyi orada göremedim. Ancak benzer bir ifade aynı baskıda geçer: 2:90-91. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hasen en-Nûrî, *Makâmâtü'l-Kulûb*, Kâsım Sâmarrâî (Bağdat: Matba'atü'l-Ma'ârif, 1969), 18-19.

175 *Tahrîc* hakkında bkz. On *takhrīj*, see Wael Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 44-49; Hallaq, "*Takhrīj* and the Construction of Juristic Authority," in *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: Brill, 2002), 317-35.

176 *TM*, 35: *musâlaha, tehâlüf, fekkü'l-irtibât, munâsara, istidâm, seddü'l-hecemât, tefcir, lahzatü'l-inficâr.*

177 Bkz. Dördüncü Bölüm, ikinci kısım.

178 Câbirî, *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî*, 29-30.

179 Beşinci Bölüm, ikinci kısım.

180 Bkz. Giriş, beşinci kısım.

181 *TM*, 37; Câbirî, *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî*, 391.

182 Taha burada Hasan Hanefî ve Câbirî'yi zikreder, *Hivârü'l-Meşrik ve'l-Mağrib Nahve İ'âdeti'l-Fikri'l-Kavmiyyi'l-'Arabî* (Beyrut: Mektebetü'l-Fikri'l-Cedîd, 1990), 30-31.

183 Câbirî, *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî*, 46-48; Câbirî, *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî*, 255-60. Tartışmanın bir çevirisi için bkz. Taha Abdurrahman, "Discussion entre Abū Sa'īd al-Sīrāfī, le grammairien, et Mattā b. Yūnus, le philosophe," *Arabica* 25, no. 3 (Eylül 1978):310-23.

184 Kant'ta özel-kamusal akıl ayrımı için bkz. Michel Foucault, *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-83* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 36. See, more generally, Partha Chatterjee, *Our Modernity* (Rotterdam: Sephis Codesria, 1997).

185 Taha'nın bu argümanı görünüşte cüretkâr da olsa, hem İslam geleneğinin içinden hem de dışından sağlam temelleri vardır. Çeşitli Yunan felsefe okullarından bahseden Pierre Hadot (*Philosophy As A Way of Life*, çvr. Michael Chase [Malden, MA: Blackwell, 1995]) dirayetli ve firasetli bir şekilde, bu okullardan her birinin -Kinikler, Şüpheciler, Epikürküler, Platoncular, Stoacılar- "bir bilgelik idealinin tanımladığı bir hayat biçimini temsil ettiklerini belirtir. Bu bilgelik anlayışı "temel bir içsel tutuma ve bu tutumun konuşma biçimine karşılık gelir... Nitekim Stoacılar vurmalı/darbeli (*percussive*) diyalektiği/tartışmayı, Platoncular ise retoriği/hitabeti sıkça kullanır. Ancak hepsinden önemlisi her okul ideal bilgelik hâline yönelik manevî ilerleyişi sağlamak üzere tasarlanmış egzersizler uygular.

Bunlar ruh için, sporcunun antrenmanına ya da tıbbî bir tedavinin uygulanmasına benzeyen akıl egzersizleridir. Bunların başında kendini kontrol ve tefekkür gelir. Kendini kontrol esasen kendine dikkat etmektir: Stoacılara göre hiç gevşemeyen bir uyanıklık / teyakkuz, Epikürcülere göre gereksiz arzuları terk etmek. Bu her zaman için bir irade çabası gerektirir... Özellikle Plutarch tarafından dikkat çekici bir kesinlik ve incelikle tasvir edilen pratik egzersizler de dâhil: öfkeyi kontrol etmek, merak, konuşma, zenginlik sevgisi, gittikçe bir form ve istikrarlı karakter kazanmak için en kolay olan üzerinde çalışmaya başlamak." Ancak Hadot bu Yunan-Romalı disiplinli pratik biçimini Budist mukabilinden ayırt eder, zira Budist pratik İslamî geleneklere daha çok benzer. "Uzak Doğu'nun Budist tefekkür pratiklerinden farklı olarak, Yunan-Romalı felsefî tefekkür cismanî bir tavırla ilişkili değildir, bilakis saf şekilde aklî, hayalî ve sezgisel bir egzersizdir." Bununla beraber, teori-pratik ilişkisi bu tefekkür egzersizleri açısından anlaşılır. *Teori asla kendinde amaç olarak görülmez; o açıkça ve kesin şekilde pratiğin hizmetine konulur...* Aristocular arasında kişi neredeyse ilahî zevk ve mutluluk getiren bir hayat biçimi olarak görülen teorik faaliyete, teorilerin kendilerinden daha çok bağlıdır. Ya da Akademi mensuplarına veya Şüpheciler'e göre olduğu gibi, teorik faaliyet, eleştirel bir faaliyettir. Ya da Platonculara göre olduğu gibi *soyut teori gerçek bilgi değildir.* Nitekim Profiryus der ki: "Tanrı'nın cemalini müşahede argümanların biriktirilmesiyle veya öğrenilmiş bilgi deposuyla elde edilemez, bilakis bizde teori tabiat ve hayatın kendisi olmalıdır." (59-60, italik vurgular tamamen bana ait)

186 *TM*, 41: "*İnne men yenzuru fî kütübi'l-Câbirî es-selâsete ... fe innehû lâ yazfaru bi eksere min ta'rîfâtin mücmeletin li hâzihî'l-edevâti'l-menkûleti.*"

187 Câbirî, *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî*, 140.

188 *TM*, 46: Taha'nın Câbirî'nin *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî*, s. 159'a yaptığı alıntıyı teyit edemiyorum.

189 Câbirî, *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî*, 141; *TM*, 47.

190 Bkz. *SA*, 118n1. Burada Taha *yakaza* / uyanıklık tabirini *sahva* / uyanış tabirine tercih eder. Çünkü birincisi yaygın ve her şeye hükmeden ahlakî bir tabiata sahiptir ve sadece "başka davranış biçimlerinden birisi değildir."

191 *TM*, 90, şu eserden alıntı: İbn Hazm, *Risaletü Merâtibi'l-'Ulûm*, şunun içinde basılmış *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, ed. İhsân 'Abbâs (Beyrut: El-Müessesetü'l-'Arabiyyetü li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1983), 4:89-90.

192 *TM*, 90, Ebû Hâmid Gazâlî, *Mîzânü'l-'Amel*, ed. Süleymân Dünyâ (Kahire, Dârü'l-Ma'ârif bi Mısr, 1964), 349.

193 Taha, uzun bir geleneği izleyerek, nahiv ve mantığı alet ilimleri olarak, kelam, felsefe ve fıkhı ise *makâsıd* / *maksatlar* ilmi olarak etiketler. Bu bağlamda *makâsıd* / *maksatlar* terimi fıkhî anlamıyla karıştırılmamalıdır. Burada *makâsıd* / *maksatlar* ilmi, mantık gibi yöntem bilimine mukabil olarak kullanılır. Şu anlamda ki örneğin felsefe ve kelam aslî ilgi alanları olan metafizik ve ontolojiye dair esaslı çıkarımlar ortaya koymak ister. Buna karşılık mantığın böylesi arzuları yoktur, bilakis geçerli çıkarımın

yolu, argüman şekilleri ve bu iki alanın inşasının araçları ile ilgilenir. Ancak bu ayrım hemen kabul edilmemelidir, çünkü İbn Teymiyye gibi etkili düşünürler bunun basitçi bir ayrım olduğunu ve mantığın metafizikte temeli olduğunu, bu yüzden argüman çeşitlerini işin başında önceden hükme bağladığını iddia edecektir. Aslında bu onun Gazâlî'ye yönelik temel eleştirilerinden biridir. İbn Teymiyye Gazâlî'yi Aristo mantığına fikrî bir masumiyetle yaklaşmakla suçlar. Bkz. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, 105-14.

194 Ebû'l-Kâsım 'Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Nahvü'l-Kulûb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, tarihsiz); Kuşeyrî hakkındaki farklı yazılar için şu derginin özel sayısına bkz. *Journal of Sufi Studies* 2 (2013). Tasavvufun siyasetle etkileşiminin bir diğer örneği için bkz. Muhyiddîn İbn 'Arabî, *et-Tedbîrâtü'-İlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İlâhiyye*, ed. 'Asım İbrâhîm el-Kayyâlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003).

195 *TM*, 90, Gazâlî, *Mîzânü'l-'Amel*, 348: "*Fe inne'l-'ulume küllehâ müte'âvinetün müterâbitatün ba'duhâ bi ba'din.*"

196 Taha şu eserden alıntılar: Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Basâirü ve'd-Delâilü*. *TM*, 91.

* Kindî'nin mantık alanında yazdığına dair bir bilgi ulaşmamıştır. Yazarın bu ifadesi zühul eseri olsa gerektir (*çevirenin notu*).

198 Dipnot 44'te zikredilen kaynaklara bkz.

199 "Genetik"e olan bu atıf şu eserde sunduğum tartışmada aydınlığa kavuşabilir: Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018), 9, 153, 224, 316n34.

200 Taha burada şu genel ilkeye işaret eder: "*El-'ibretü filozof't-tasarrufâti [hiye] bi'l-makâsıdi ve'l-me'ânî, lâ bi'l-elfâzi ve'l-mebânî.*" (*TM*, 100) Bkz. Zeynü'l-'Âbidîn bin İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 27-55.

201 Şâtıbî'nin fıkıh teorisindeki Mekkî/Medenî ayetler için bkz. Hallaq, "The Primacy of the Qur'ān in Shāṭibī's Legal Theory," in *Islamic Studies Presenetd to Charles J. Adams*, ed. Wael Hallaq and Donald Little (Leiden: Brill, 1991), 69-90, at 75-76, 88.

202 Bkz. Altıncı Bölüm, dipnot 8.

203 Şer'î söylem ve uygulamada niyet kavramı için bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 20-26; Paul Powers, *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh* (Leiden: Brill, 2006), 32-33, 49-50.

204 *TM*, 122: "*Usûlî müceddid ... ve mâ'ş-Şâtıbiyyü 'indenâ illâ ebâ't-tedâhüle beyne 'ilmi'l-ahlâki ve 'ilmi usûli'l-fıkhi, fâtihan bi zâlike tarîkan fî binâi'l-'ilmi'l-İslâmî 'alâ üsüsi't-tensîkı'l-mütekâmili'l-lezî lâ na'lemu lehû nazîran fî's-sâbıki ve lâ fî'l-lâhıki.*"

205 Örneğin, 'Alî Sâmî en-Neşşâr, fıkıh usulünün bütün bir ana, yerli İslamî ilimlerin fikrî yapısına temel oluşturduğunu ve harekete geçiren yöntemi temsil ettiği şeklindeki ikna edici iddiayı öne sürer. Bkz. 'Alî Sâmî en-Neşşâr, *Menâhicü'l-Bahsi'de Müfekkirî'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1965), *h-z* (v-vii).

206 Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 162, 168.

207 Bkz. Giriş, beşinci kısım. *TM*, 122, Câbirî'nin *Bünyetü'l-'Akli'l-'Arabî*'sinden, 554, şu metni alıntılar: "*Ve bi zâlike yekûnü'ş-Şâtıbiyyü kad deşşene katî'a ibistimûlûciyyeten hakîkıyyeten ma'a tarîkati'ş-Şâfi'î ve külli'l-usûliyyîn ellezîne câû ba'dehû.*"

208 Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, chap. 5, esp. 162, 168.

209 *TM*, 125: "*'İlmü usûli'l-fıkhi [hüve] nemûzecün misâliyyün li't-tedâhüli'd-dâhiliyyi, iz zahara ennehû akrabü'l-'ûlûmi't-turâsiyyeti ilâ'l-kıyemi bi'l-muktadayâti'n-nazariyyeti li mecâli't-tedâvül.*"

210 İbn Rüşd'ün eleştirisi Câbirî'ye yöneltilen geniş eleştirinin bir uzantısıdır. Bu eleştiri *Tecdîdü'l-Menhec fî Takvîmi't-Turâs*'ın önemli bir kısmını tutar. İbn Rüşd ile ilgili daha doğrudan eleştiri için bkz. 125-33.

211 *TM*, 126: "*Yebdû [enne İbne Rüşdin hüve] sâhibu'l-fadli 'alâ'l-mu'âsırîne fi'l-kavli bi'n-nazrati't-teczîiyyeti ilâ't-turâsi.*"

212 İbn Rüşd, *ed-Darûrî fî Usûli'l-Fıkh ev Muhtasaru'l-Mustasfâ*, ed. Cemâleddîn 'Alevî (Beyrut: Dârü Ğarbi'l-İslâmî, 1994).

· Yazar eserin adını sehven olsa gerek *Faslü'l-Makâl [fî-mâ] Beyne'l-Hikmeti ve'ş-Şerî'ati mine'l-İttisâl* şeklinde yazmış ve köşeli parantez içindeki kısmı hazfetmiştir (*çevirenin notu*).

214 Taha, İbn Rüşd'ün *Faslü'l-Makâl* eserinde geçen ve "din-felsefe bağlantısı" anlamına gelen *ittisâl* yerine, "din-felsefe kopukluğu" anlamına gelen *infisâl* olması gerektiğini söyler. Eseri İngilizceye çeviren George Hourani kendi önyargısı sebebiyle ilgili kısmı ["din-felsefe uyumu" anlamına gelen] "harmony" olarak çevirmiştir.

215 Bu meyanda önemli bir katkı için bkz. Joseph Massad, *Islam in Liberalism* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

216 Şu değerli tanıtım için bkz. Frank Griffel, "Contradictions and Lots of Ambiguity: Two New Perspectives on Premodern (and Postclassical) Islamic Societies," *Bustan: The Middle East Book Review* 8, no. 1 (2017): 1-21.

217 Benim oryantalizm anlayışıma dair ayrıntılı bir açıklama için bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*.

218 Şu anlamda abartılıdır: Yorum öylesine geniş ve derindir ki baz cinsler orijinal kimliklerini kaybetmişlerdir veya neredeyse kaybetmişlerdir; karşılıklı etkileşimin etkisiyle kolayca tanımlanamaz söylem alanlarına dönüşmüşlerdir. Örneğin bkz. Robert Wisnovsky, "Philosophy and Theology (Islam)," in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol. 2, ed. R. Pasnau (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 698-706; Wisnovsky, "'Abduh and the Avicennian Tradition" (Ms., chapter 5, p. 50), to be published as *PostClassical Arabic Philosophy, 1100-1900: Avicennian Metaphysics Between Arabic Logic and Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, forthcoming). Robert Wisnovsky'ye yayınlanmamış eserini benimle cömertçe paylaştığı ve yıllar boyunca yaptığı daha başka yardımlar için minnettarım.

219 *RH=Rûhü'l-Hadâse: El-Medhal ilâ Te'sîsi'l-Hadâseti'l-İslâmiyye* (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2006).

220 *RH* 17: "*We heli'z-zemeni'l-İslâmî illâ bi menzileti'z-zemeni'l-ahlaki'l-lezî tetehakkaku fîhi zâhiretu'l-hadâsati.*"

221 Taha, *el-Hadâse ve'l-Mukâveme* (Beyrut: Mektebetü Mü'min Kureyş, 2007, 20.

222 *RH*, 18.

223 Şu eserde: *Suâlü'l-Ahlâk*, 92. Taha on yedinci yüzyılı Batı modernitesinin başlangıcı olarak gösterir.

224 Taha, *el-Hadâse ve'l-Mukâveme*, 21.

225 Özel bir eserine işaret etmeksizin Jürgen Habermas'a atıfta bulunur.

226 Şimdiye kadar aydınlığa kavuştuğu gibi ve kitap boyunca daha da aydınlığa kavuşacağa üzere Taha "rûh" sözcüğünü hem ruh, hem de nefs anlamında kulanır. Arapça ruh kelimesi eşsesli olarak kullanılır ve iki nitel olarak farklı anlayışa işaret eder. *Rûhu'l-Hadâse* / Modernitenin Ruhu, bir dizi düşünceye ve ilkeye işaret eder, buna karşılık *rûhî* ve *rûhânî* sözcükleri insanın iç güçlerine delalet eder. Sonrakinin bir tanımı için bkz. Altıncı Bölüm, birinci kısım, dipnot 8.

227 Taha *RH*, 26, dipnot 7'de İngilizce versiyonu zikreder.

228 Bu arzu yaratıcı ve özerk bir İslam modernitesi formülasyonunun belli önceden mevcut (Batılı veya başka türlü) unsurları benimseyebileceği anlamına gelir, yeter ki bu benimsenen unsurlar hakiki ve içsel bir eleştiri süzgecinden geçirilsin. Bu süreç ruhun ilkeleriyle olan karşılaşmayı aslî ve doğrudan bir uğraşı hâline getirecektir.

229 Taha "criticism"i Arapça *nakd*'ın / eleştirinin mukabili olarak verir.

230 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4:73-78, 74'te, *ba-sa-ra* mad. "*Tahkîkü'l-emr*" nitelemesini, yani işi tahkik etmeyi kaydedelim. Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 105. Eleştirel fikrî bir yöntem olarak *tahkik* hakkında bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, 1:336, *tahkik* mad.

231 *Taklîd*'deki içtihadî unsurlar için bkz. Wael Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 1-23. Ayrıca bkz.Sherman Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī* (Leiden: Brill, 1996).

232 Şu etkili eser işaretle: Jacques Ellul, *The Technological Society*, *çev.* John Wilkinson (New York: Vintage, 1964).

233 Ayırmanın (*fasl*), ayrımlaştırmanın (*tafsil* veya *tefrîk*) bir alt kategorisi olduğunu belirtelim. İkincisi kavramsal ayrıştırma iken birincisi fiilî ayırmadır.

234 Ya da evrenselleştirme ilkesi. Birinci, ikinci ve üçüncü ilkenin İngilizce karşılıklarını Taha vermiştir. Alternatifler de verilebilirdi, ama ben bu bağlamda onun kendi terimlerini kullandım.

235 *RH*, 175n1.

236 Örneğin bkz. Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996); N.

Dirks, *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2006); Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain* (Princeton: Princeton University Press, 2001); ayrıca Barbara Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Bu, emperyal kimlik oluşumunu taklit aracılığıyla ele alır.

237 George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007); Jonathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury, 2009); John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); George Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981); Jack Goody, *The Theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 22-26; Gilbert Paul Verbit, *The Origins of the Trust* (n.p.: Xlibris, 2002). Ayrıca bkz. John Makdisi, "The Islamic Origins of the Common Law," *North Carolina Law Review* 77, no. 5 (1999): 1635-739.

238 Akademik bilginin modern Avrupa'daki yegâne işlevi hakkında bkz. Wael Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018).

239 Avrupa'nın İslam mirasına borçluluğunu gösterme potansiyeline sahip başka benzer konular gibi ilmî çalışmalardan az ilgi görmüş bir konu. İslamî üniversitenin tarihi hakkında bkz. George Makdisi, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981); John Makdisi, "The Islamic Origins of the Common Law," *North Carolina Law Review* 77, no. 5 (1999): 1635-739; Jonathan Porter Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992); Wael Hallaq, "On Orientalism, Self-Consciousness and History," *Islamic Law and Society* 18, nos. 3-4 (2011): 387-439. "Akademik bilgi"nin modern öncesi İslam'daki ve modernitedeki farklı kullanımları için bkz. Hallaq, *Restating Orientalism.*

240 Bir ölçüt tanımı için bkz. Hallaq, *Restating Orientalism.*

241 Bana göre bu süreç zarfında W. Mignolo ve E. Dussel gibi ilim adamlarının çalışması benim iddialarım ile çakışmaktadır. Onların sömürgeci bir proje olarak modernitenin kökenlerini biraz daha erken tarihlendirmesi, benim tam anlamıyla modernitenin başlangıcı olarak belirlediğim daha belirginleşmiş fenomeni hazırlayan ve doğrudan doğuran aşama olarak görülmelidir. Bkz. Dussel, "Eurocentrism and Modernity," *Boundary 2* 20, no. 3 (Autumn 1993); Walter Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham, NC: Duke University Press, 2011).

242 Alexander Anievas ve Kerem Nişancıoğlu'nun *How the West Came to Rule: The Geopolitical Origins of Capitalism* (London: Pluto, 2015) adlı eserdeki iddiası da diğer benzerlerinden daha sürdürülebilir değildir. Atlantik Avrupa'ya yönelik Osmanlı tehdidinin Batı Avrupalıları Batı'ya doğru, Atlantik'in öteki tarafında Pazar ve ekonomik fırsatlar bulmaya zorlamak suretiyle kapitalizmin doğuşuna sebep olduğu söylenmektedir. Aynı zamanda onlara Osmanlı'nın verdiği ticarî imtiyazlar / kapitülasyonlar, başka türlü mahrum olacakları hammaddelere ve başlıca ürünlere ulaşım imkânı vermiştir. Burada aktarılan düşünce kapitalizmin doğuşunun sadece İngiliz kırsalına odaklanarak açıklanamayacağıdır. Daha "global" ve uzun süreçli (*longue durée*) bir yaklaşım ihtiyacı fikri ayıplanamaz olmakla beraber, Batı Avrupa'da (özellikle Britanya ve Hollanda'da) doğan *kapitalist yapıların eşsizliğini* açıklayamamaktadır. Osmanlı tehdidinin kendisi bu özel yapıyla ilişkilendirilemez, tıpkı Ortaçağ Budist Çin'inde ve Tokugawa öncesi Japonya'da daha önce yapılan sözde "kapitalizm buluşu"nun Avrupa kapitalizminin doğuşu için gerekli hâle gelen yapısal nitelikleri geliştirdiği ve ifade ettiği söylenemeyeceği gibi. Randall Collins, "An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Growth in Japan," *American Sociological Review* 62, no. 6 (1997): 843-65. Collins bu Asyalı biçimlerin bir sanayi devriminin gelişimini sürdüremeyeceğini fark etmiştir ve bu konu daha fazla araştırılmayı bekleyen bir bilmecedir. Her İslam tarihi araştırmacısı benzer iddialarda bulunabilir. Burada cevaplanması gereken soru bu farklılığı neyin mümkün kıldığıdır. Bu, ayrıcalıklı şekilde Avrupalı köklere sahip olan, ama aynı zamanda küresel dünyayı kendisinin laboratuvarı olarak kullanan bir farklılıktır.

243 18, 23 ve 24 numaralı dipnotlara bkz.

244 Bu iddia uzun uzadıya şu eserde ortaya konulmuştur: Hallaq, *Restating Orientalism.*

245 Batılı hegemonyanın İslam dünyasına miras bıraktığı çatışmacı ikilemlerden bahsederken Taha "sömürgecinin kültürü-yerli kültür ayrımı" ve "modernite-yerlilik ayrımı" da yapmıştır. Burada modernite ve sömürgecilik arasındaki mahiyetsel ayrımı kaydedelim. Taha, *el-Hakkü'l-İslâmî*, 86.

246 "Evrenselleşme" (*RH*, 29) başlığı altında Taha modernitenin ilk ortaya çıktığı toplumla sınırlı kalmadığını söyler. Modernitenin ürünleri, "insan türünü özgürleştirmek" gibi değerler de dâhil olmak üzere, iki taraf -yani ihraç eden ve ithal toplumlar- arasındaki farklılıklara bakmaksızın başka toplumlara da ulaşır. 28 Mayıs, 2018'de yaptığımız kişisel bir sohbette, Taha kültürel farklılıkların silinmesinin aynı zamanda hegemonyacı olmama şartını karşılaması gerektiği uyarısında bulundu. Bu, mevcut küreselleşme biçiminde eksik olan bir şarttır. Bkz. Ekler, paragraf 6.

247 *RH*, 77-98, Üçüncü Bölüm'de ele alındı.

248 Maddeci bir fenomen olarak küreselleşmeye dair bir tartışma için bkz. Taha, *Suâlü'l-'Amel: Bahs 'ani'l-Usûli'l-A'mâliyye fi'l-Fikri ve'l-'İlm* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2012), 209-217.

249 Bunu Taha'nın şu eseri açık şekilde gösterir: Taha, *Suâlü'l-'Unf.*

250 Hallaq, *The Impossible State*, 74-75, 80-81, 89-90.

251 Şahsî bir görüşmemizde Taha şu uyarıda bulunur: "Fikrî rüşde/olgunluğa ulaşan her fail eleştirmen değildir, her eleştirmen de fikrî rüşde/olgunluğa sahip değildir." (Ekler, paragraf 2.) Görebildiğim kadarıyla, bu ifadenin ikinci kısmının sebep olduğu sıkıntıyı çözmenin tek yolu eleştiriye rüşdün / olgunluğun sınırlarını aşan bir kavramsal kapsam kazandırmaktır. Ancak *RH*, 26-28'de eleştiri hakkındaki kısımda bu ilke ile rüşd/olgunluk arasındaki ilişki tartışılmaz.

252 Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?," in *Immanuel Kant*, ed. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 17-22, 17'de.

253 Bu son nitelendirme için bkz. Partha Chatterjee, *Our Modernity* (Rotterdam: Sephis Codesria, 1997).

254 Bkz. Beşinci Bölüm, dördüncü kısım.

255 Bkz. Birinci Bölüm, ikinci ve beşinci kısım.

256 Şu önemli esere bkz. Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003). Bu çalışma, benim kuralı ispatlıyor olarak gördüğüm bir açıklama sunar. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Wallaq, *Restating Orientalism*, 282 dipnot 28 ve bu bölümün 85. dipnotu.

257 Taha şu eserinde diyalektik yöntemi modernite eleştirisi bağlamında yeniden ifade eder: Taha, *Fî Usûli'l-Hivâr*. Modern öncesi İslam geleneğinde cedel ve münazara hakkında bkz. Larry Benjamin Miller, "Islamic Disputation Theory: A Study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth Through Fourteenth Centuries" (PhD diss., Princeton University, 1984); Walter Young, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* (New York: Springer, 2017). Ayrıca bkz. Abdessamad Belhaj, *Argumentation et dialectique en Islam: formes et séquences de la manāẓara* (Louvain: Presses universitaires, 2010). Yine bkz. En-Nakârî, *Mantıkü Tedbîr*.

258 *RH*, 29.

259 Bkz. Ekler, paragraf 3.

260 Ekler, paragraf 4.

261 Ekler, paragraf 5.

262 Ekler, paragraf 5.

263 Ekler, paragraf 7.

264 Ekler, paragraf 8.

265 Ekler, paragraf 8. Krş. *RH*, 56 ve dipnot 85.

266 Fıtrat tanımı için bkz. Altıncı Bölüm, dipnot 8.

267 Ekler, paragraf 9.

268 Ekler, paragraf 10.

269 Ekler, paragraf 2.

270 Bu kadarı Ekler, paragraf 2'den çıkarılabilir.

271 Bkz. Hallaq, *The Impossible State*, 6-12.

272 Bu şu eserin ana iddiasıdır: Hallaq, *Restating Orientalism.*

273 René Guénon, *East and West*, çev. Martin Lings (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001), 24-25, 43, 69-70, 80.

274 Ayrıca bkz. Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred*, *çev.* M. B. De Bevoise (Stanford: Stanford University Press, 2013).

275 Örneğin bkz. Altıncı Bölüm.

276 *RH*, 36.

277 *RH*, 37.

278 Görünen o ki Taha bu yükümlülüğü âmmîye yüklemez ve bu âmmînin taklit edebileceği klasik fıkıh görüşünü benimser.

279 *RH*, 38.

280 *RH*, 40.

281 Bu konularda ve sosyal hastalıkların doğuşu hakkında bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 186, 192-96.

282 Taha'nın burada Frankfurt Okulu'nun eserlerini, özellikle Adorno ve Horkheimer'in *Dialectics*'ini kastettiği açıktır. Bkz. *RH*, 43, dipnot 28.

283 Örneğin bkz. Michel Serres, *The Natural Contract*, çev. Elizabeth MacArthur ve William Paulson (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995). Taha'nın burada, başka bir yerde tartıştığı Hans Jonas'ın eserine atıfta bulunduğu açıktır. Bkz. Beşinci Bölüm, dördüncü kısım.

284 Şehadet / gayb âlemleri için bkz. Altıncı Bölüm'deki çeşitli tartışmalara bkz.

285 Genel olarak *haber* terimi Kur'ân ayetlerini, hadisleri ve sahabi sözlerini içeren metinlerdir.

286 Hallaq, *Restating Orientalism*, 146, 233, 235.

287 Taha burada Louis Althusser'e dayanmaz, Taha'nın yaklaşımını detaylandırdığımızda Althusser'in İdeolojik Devlet Aygıtı kavramı ile belirgin şekilde uyuşur. Bkz. Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 2014), 232-72.

288 Bkz. Altıncı Bölüm.

289 *RH*, 47.

290 Bu hususa ilişkin eleştirim için bkz. Bu bölümün üçüncü kısmı.

291 Hallaq, *Restating Orientalism.*

292 Taha'nın buradaki tezini destekleyen güçlü bir argüman için bkz. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008). Ayrıca bkz. Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (Cambridge. MA: Harvard University Press, 2014).

293 *Suâlü'l-Ahlâk*'ta, Taha Kant'ın paradigmatik görev kavramına bu kavramın Hıristiyan mukabilinin bedenlenmesi olarak işaret eder ve bu konuda

Anscombe'yi ve diğerlerini izler. Bkz. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1-19.

294 Taha büyük bir ihtimalle bu tür kalıntılarla Kant'ın görev kavramını kasteder. Bir önceki dipnota bkz.

* Yazar "*mâheviyye*" şeklinde zabt etmiş, doğrusu bizim yazdığımız gibi "*mahüviyye*"dir (*çevirenin notu*).

296 *RH*, 50: "*El-faslu beyne's-siyâsî ve'l-iktisâdî.*" Taha'nın "siyasî-iktisadî ayrımı" ile ne kastettiği benim için açık değildir.

297 Yasamanın modern liberal anlamda insan yapımı olmadığı en belirgin anlamında.

298 Sonuç'ta, birinci kısımda, bu kavramı ideolojik pozitif mukabiline karşıt olarak bireyleşmiş pozitif özgürlük olarak geliştiriyorum.

299 Bkz. Altıncı Bölüm.

300 Sonuç'ta, teşhisbilim ve eleştiriyle bağlantılı olarak hafîfleticiler kavramını geliştiriyorum.

301 *RH*, 52.

302 Taha burada açıkça Foucault'ya atıfta bulunmaz, ancak onun benlik teknolojileri terimlerindeki kastı açıktır. Bu araya girme olmadan İngilizce kullanıcıları *nefsle mücahede*nin anlam kapsamını tam olarak anlayamayacaktır.

303 *RH*, 56.

304 Küresel hegemonya olarak evrenselliğin paradigmatik gücü Aydınlanma'nın ve filozoflarının emperyalizm ve sömürgecilik konusunda Kant'a karşı çıkmalarında tam olarak gösterilebilir. Diğer türlü kavrayışlı ve ikna edici *Enlightenment Against Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2003) adlı eserinde Sankar Muthu, Diderot, Kant ve Herder'in imparatorluğuna ve sömürgeciliğe karşı çıktığını göstererek Aydınlanma'yı "çoğulculaştırmaya" çalışır. Ancak bu durum, Aydınlanma'nın merkezî alanlarının sömürgeciliği fikrî düzeyde sistemli şekilde desteklemekle kalmayıp imparatorluk ve sömürgecilik projeleri inşa etmede araçsal oldukları nihaî gerçeğini değiştirmez. Bizim yazar Muthu'nun ilk sayfadaki şu kendi tanıklığından fazlasına ihtiyacımız yoktur: Emperyalizm karşıtları tarihsel olarak anormal ve eşsiz bir fenomeni temsil ederler. Çarpıcı şekilde, Muthu şöyle iddia eder: "Gerçekte on sekizinci yüzyıldan önceki üç yüzyılda ve ondan sonraki neredeyse yüzyılın tamamında yaşamış her önemli ve etkili Avrupalı düşünür emperyalizme karşı ya agnostiktir ya da onun lehinedir." Muthu'nun araştırdığı istisnalar bizim "her şeyden daha önemli olan bir Aydınlanma projesi" bahsetmemizi haksız kılması bizzat haksız bir yaklaşımdır, zira emperyalizm karşıtlarının hâkim emperyalleştirme anlatısı altında gömülmesi ve Muthu'nun çalışmasına kadar "çalışılmamış kalması", bizzat bu durum, imparatorluk dikkate alındığında, gerçekte tek bir Aydınlanma'nın olduğuna dair bir diğer delildir. Bu teyit, projeye destek ve güç veren belli mutluluk şartlarına dayanır, buna karşılık Muthu'nun kahramanlarının projesinin bahsedilecek etkili veya paradigmatik fikrî gücü yoktur.

305 Bu konuda bkz. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2008), 166-217; Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty," in *The Idea of Freedom: Essays in Honor of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan (Oxford: Oxford University Press, 1979), 175-93.

306 Psikolojik içselleştirmenin bu özel şartının, zekat ve sadaka vermek ve vakıf kurmak gibi görevleri içeren benlik teknolojisinin yeniden uygulamaya geçirilmesi olduğunu söylemeye gerek yoktur.

307 Hallaq, *Impossible State*, 6-12; Hallaq, *Restating Orientalism*, 11-12, 23-25, 33-41 ve diğer yerler.

· Yazar burada "*kıyem ufukiyye*"yi zühul eseri "dikey değerler (*vertical values*)" olarak çevirmiştir, biz doğrusunu "yatay değerler" olarak aktardık (*mütercim*).

309 Taha'nın uydurduğu "iktisâdevî" kelimesi sanırım Fransızca veya İngilizce "économisme / economism" sözcüğünün uygun bir çevirisidir.

310 *RH*, 59: "*Mâhiyyetü'l-insâni mâhiyyetün ahlâkiyyetün.*" Ayrıca bkz Taha, *Suâlü'l-Ahlâk*, 147.

311 Bu teoloji hakkında bkz. Hallaq, *Impossible State*, 14-17; Hallaq, *Restating Orientalism*, 34, 125-26, 150-55, 209, 214-15 ve başka yerler.

312 *RH*, 61.

313 *RH*, 62.

314 Sekülerizmin güçlü bir antropolojik eleştirisi şu eserde bulunabilir: Hussein A. Agrama, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2012); and Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

315 *RH*, 65.

316 *RH*, 66.

317 Örneğin bkz. www.himayalanconsensus.org/african+resolution.

318 *RH=Rûhü'l-Hadâse: El-Medhal ilâ Te'sîsi'l-Hadâseti'l-İslâmiyye (Casablanca: El-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2006).*

319 Taha eleştirisini genelleştirirken veya eleştirdiği kimselerin adını zikrederken çoğu zaman çok dikkatlidir. Böylesi bağlamlarda genelde "bazı Müslüman ilim adamları" veya benzeri bir ılımlı tartışma yaklaşımı sergiler (özellikle "bazı" sözcüğünün Arapçada klasik anlamda "bir" anlamına geldiğini hatırlayacak olursak). Ancak şu dikkat çekicidir ki Taha Kur'ân bahsinde farklı bir yöntem izler ve eserlerinin diğer bağlamlarında olduğundan daha özgür biçimde bazı belli Müslüman düşünürlerin adını zikreder. Burada şu kişilere doğrudan işaretler ve onlarla tartışmalar görüyoruz: Muhammed Arkûn, Muhammed 'Abid Câbirî, Mustafâ Mahmûd, Abdülkerîm Surûş, Hasan Hanefî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Tayyib Tîzînî, Sâdık Bil'îd ve diğerleri.

320 Örneğin bkz. Sâdık Bil'îd, *el-Kur'ân ve't-Teşrî': Kırâatün Cedîdetün fî Âyâti'l-Ahkâm* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Halebî el-Hukûkiyye, 2004), 30-32, 225-27.

321 *RH*, 176.

322 "Ayetler" kasten kullanılır ve Taha tarafından modernist müfessirlerin (ancak illaki bütün çağdaş müfessirler değil), klasik müfessirlerin aksine, Kur'ân'ın metninin bütünü hakkında sistemli ve tam bir açıklamaya koyulmamaları sebebiyle haklı görülür.

323 Böylesi yazarlara dair genel bir tasvir, ama aynı zamanda eleştiri için bkz. Jîlânî Miftâh, *el-Hadâsiyyûnü'l-'Arab fi'l-'Ukûdi's-Selâseti'l-Ahîra ve'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse Nakdiyye* (Şam: Dâru'n-Nahda, 2006).

324 Arapçada hümanizm anlamında *ensene* ve *te'nîs* olmak üzere iki kelime uydurulmuştur. Ancak ikincisi bana göre gariptir ve hümanizmin aslî anlamlarını taşımaz, zira ünsiyet anlamıyla bağlantısı güçlüdür. Ancak Taha yine de onu kullanmayı tercih eder.

325 Burada "diğerleri arasında", kendi görevini şu şekilde açıklayan 'Abdülmecîd eş-Şerefî'yi zikreder: "*Nez'atü'l-mîsiyyeti 'ani'n-nassi'd-dîniyyi bi muhâveleti ensenetihî bi 'almanati'l-kırâa.*" (*RH*, 178 dipnot 8) Şerefî'nin örnek yaklaşımı için bkz. Şerefî, "Fi Kırâati't-Turâsi'd-Dînî: *El-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* Nemûzecen", şu eser içinde: *Filozof Kırâati'n-Nassi'd-Dînî*, ed. Kemâl 'İmrân (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1990), 11-30.

326 Böylesi sekülerist-hümanist bir yaklaşımı pek çok yazar ve düşünür benimsemiştir ve en önemlisi Nasr Hâmid Ebû Zeyd'dir. Onun hermenötik yöntemi sadece kendisinin projesinin temel cüzü olan Kur'ân'ı değil, aynı zamanda, daha az etkili olmamak üzere, Şâfi'î, İbn 'Arabî ve Gazâlî gibi önemli şahsiyetlerin eserlerini de kapsar. Örneğin bkz. *Mefhûmü'n-Nass, Dirâse fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2005); *en-Nass ve's-Sulta ve'l-Hakîka: İrâdetü'l-Ma'rife ve İrâdetü'l-Heymene* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî, 2000); *en-Nass, el-İmâm eş-Şâfi'î ve Te'sisü'l-İdyûlûciyyeti'l-Vasatiyye* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1996). Ebû Zeyd'in yaklaşımlarına dair özet, ama eleştirel olmayan bir tasvir için bkz. Bilkaziz, *Nakdü't-Turâs*, 217-50.

327 Bkz. özellikle Altıncı Bölüm.

328 *RH*, 181, dipnot.

329 Kur'ân'ın toplanması Oryantalist çalışmaların büyük ilgi odağı olmuş, bu da metinle ilgilenen modern Müslüman düşünürler üzerinde büyük bir etkide bulunmuştur. Toplanma süreci hakkındaki yazılar için bkz. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970); Harald Motzki, "The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," *Der Islam* 78 (2001): 1-34; Hossein Modarressi, "Early Debates on the Integrity of the Qur'ān: A Brief Survey," *Studia Islamica* 77 (1993): 5-39.

330 Bu merkezî konunun ayrıntılı açıklaması için bkz. Wael Hallaq, "Qur'ânic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity," *Comparative Islamic Studies* 8, nos. 1-2 (2014): 1-52; Hallaq, "Qur'ânic Magna Carta: On the Origins of the Rule of Law in Islam," in *Magna Carta, Religion and the Rule of Law*, ed. R. Griffith-Jones and Mark Hill (Cambridge: Cambridge

University Press, 2014), 157-76; and Hallaq, "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'ān and the Genesis of Sharī'a," *Islamic Law and Society* 16, nos. 3-4 (2009): 239-79.

331 Ayrıntılı analiz için bkz. Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018), 73-84.

332 *Ğaybiyyât* / *tağyîb* ve *teşhîd* kavramlarının geniş açıklaması için bkz. Altıncı Bölüm.

333 Yani *Restating Orientalism*'de uzun uzadıya açıkladığım anlamda.

334 Bu projenin genel anlamı itibarıyla, onun onların bütün ağırlığını fark ettiğini sanıyorum.

335 İklim ve ekolojik kriz konusunda bilimsel bir uzlaşıdan bahsedilebilir: devasa çevre tahribi; kitlesel sömürgeci ve emperyalist mezalimler ve insanlıktan çıkarma; eşi görülmemiş siyasî ve toplumsal şiddet; ölümcül siyasî kimlikler inşası; yiyeceği ve suyu zehirlemek; alarm verici sayıda türün yok olması; gittikçe endişe veren sağlık tehditleri; zengin ve fakir arasındaki uçurum; toplumsal ve cemaatsel dağılma; narsistik hâkim bireyciliğin yükselişi; bireysel ve toplu sosyo-patolojilerde dramatik artış; zihinsel sağlık bozukluklarının alarm verici yayılışı; "gittikçe artan intihar salgını", ve daha pek çok şey. Bu liste kesinlikle eksiktir; bütün bu krizler topluca modernist, sanayici, kapitalist ve esasta (sadece değilse de) liberal değerleri yeniden değerlendirmeye çağıran bir fenomen oluşturur. Bu bağlamda bir dizi öncül ortaya konulmalıdır: (1) Ekolojik ve çevresel kriz onu üreten her modern sisteme bulaşmıştır, bu da krizin muhtemel değil, sistemik olduğu demektir. (2) Kapitalizmi, teknolojiyi, sanayiciliği ve onların yürütülmesini akılcı olduğu ve dolayısıyla rastgele ve tesadüfî olmaktan uzak olduğu iddia edilen bilgi biçimleri temelinde düzenleyen bir hukuk sistemini uyumlu şekilde dizip sıraya koyan modern sistem. (3) Bu akılcılık, tam olgunlaşmış pratik tezahürlerinde, aslında bir epistemolojiden, bilinçli, kasıtlı ve oldukça tutarlı bir dünyayı anlama, yorumlama ve onda yaşama biçiminden aşağısı değildir. (4) Bu epistemoloji yeterli ahlakî kısıtlamalardan mahrumdur. (a) Dolayısıyla bu dünyada yıkıcılığa dikkate değer bir eğilim göstermeden yaşama imkânı sağlamaz. (b) Ekolojik ve çevresel problemleri ortaya çıktığında çözemez veya önünü alamaz. Bkz. Naomi Oreskes, "The Scientific Consensus on Climate Change: How Do We Know We Are Not Wrong?," in *Climate Change: What It Means for Us, Our Children, and Our Grandchildren*, ed. Joseph F. C. DiMento and Pamela Doughman (Cambridge, MA: MIT Press, 2007), 65-99; Sanjay Seth, "'Once Was Blind but Now Can See': Modernity and the Social Sciences," *International Political Sociology* 7 (2013): 136-51, özellikle 144'te; Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change* (Oxford: Oxford University Press, 2011). Andrew Vincent'ın ikna edici şekilde öne sürdüğü gibi, "anahtar çevre tehlikesini oluşturan şey" bizzat liberal adalet teorisi değerleri ve pratikleridir. Vincent, "Liberalism and the Environment," *Environmental Values* 7 (1998): 443-59, at 443. Ayrıca bkz. Avner de-Shalit, "Is Liberalism Environment-Friendly?," in *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, ed. Michael Zimmerman (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998), 386-406.

336 İbadetleri ritüel / tören olarak görülmesinin eleştirisi hakkında bkz. Hallaq, *The Impossible State*, 115-16.

337 Böyle bir araştırma planı için bkz. dipnot 13'te zikredilen kaynaklar.

338 İtalik ve bold karakterler. *RH*, 189.

339 Şu bilinmelidir ki bu açıklamada Orta ve Batı Avrupa üzerindeki mutlakiyetçi monarşik kral Aydınlanma'nın doğuşundaki önemli bir unsur olarak eksiktir.

340 Arapça mukabili *'ilmî* burada, genelde olduğu üzere, tam olarak teknik veya kesin bilim anlamında değil, sağlam ve muhkem fikrî çabalar anlamında kullanılır. İslam geleneğinde, "dinî", hukukî-ahlakî, Kur'ânî ve benzer çalışmalar *'ulûm* (tekili *'ilim*) olarak sınıflandırılır. Taha'nınki de dâhil olmak üzere modern Arapça bu kullanımın kalıntılarını muhafaza eder. Arızî olarak, terimin bu dilsel-kavramsal tarihi zengin bir araştırma alanı oluşturur ve bilim, beşerî bilimler ve önemli olgu-değer ilişkisini içerir.

341 Daha fazla bilgi için Giriş'in dördüncü kısmına ve Sonuç'a bkz.

342 Bkz. T. I. Oizerman, "I. Kant's Doctrine of the 'Things in Themselves' and Noumena," *Philosophy and Phenomenological Research* 41, no. 3 (Mart 1981): 333-50.

343 *RH*, 193.

344 Modern öncesinin, başka yerde olduğu gibi İslam'da "olgunlaşmamışlık"-tan mustarip olduğu anlamına gelecek başka iddialar sebebiyle burada çelişkiler doğabilir. Örneğin bkz. *RH*, 193.

* Hallaq'ın Taha hakkındaki bu değerlendirmesine katılamıyoruz. Zira Taha'nın *Suâlü'l-Ahlâk* (Ahlak Meselesi) ve *Suâlü'l-Amel* (Amel Meselesi) adlı iki eserinin mütercimi olarak Taha'nın sıkı bir Arap milliyetçisi olduğuna delalet eden ifadelerini mebzul miktarda gözlemledik. Belki Taha'nın Câbirî'den farkı bu milliyetçi içeriği dinî bir renge büründürmesi ya da İslam veya gelenek kisvesi altında sunmasıdır (*çevirenin notu*).

346 *RH*, 198.

347 Bana göre Mohammad Hashas şöyle yazarken gayet yerinde bir tespitte bulunur: "Abderrahmane [Taha] felsefeye yeni bir görev belirler. Yunanlılar (özellikle Aristo) felsefenin görevinin sorular sormak olduğunu, Avrupalılar (özellikle Kant) felsefenin aslî görevinin eleştiri olduğunu söylerken Abderrahmane [Taha] bu çağın ahlakî sorumluluk çağı olduğuna, dolayısıyla felsefenin görevinin sorumlu bir soru sormak olduğuna inanır. Bir soru var olduğunda, onu cevaplama sorumluluğu doğar. Buna göre bir soru, sorumluluk aracılığıyla ahlakî bir boyut kazanır; soru sorulursa, cevaplanmalıdır ve sorumluluk duygusu cevaplama fiilini ahlakî kılar -'ahlak olmadan felsefe yapma olmaz'-." Mohammad Hashas, "Taha Abderrahman's Trusteeship Paradigm: Spiritual Modernity and the Islamic Contribution to the Formation of a Renewed Universal Civilization of Ethos," *Oriente Moderno* 95 (2015): 67-105, at 74-75.

348 *'İkadî* terimi için bkz. Birinci Bölüm, dipnot 37. Bu tartışma hakkında bkz. Charles Taylor, "Justice After Virtue," in *After MacIntyre: Critical Pers-*

pectives on the Work of Alasdair MacIntyre, ed. John Horton and Susan Mendus (Cambridge: Polity, 1994), 16-43, at 20; John R. Searle, "How to Derive 'Ought' from 'Is,' " *Philosophical Review* 73, no. 1 (Ocak 1964): 43-58; ve şu eserde farklı bölümler: W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question* (New York: St. Martin's, 1969).

349 Bu tartışma hakkında bkz. Charles Taylor, "Justice After Virtue," in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. John Horton and Susan Mendus (Cambridge: Polity, 1994), 16-43, at 20; John R. Searle, "How to Derive 'Ought' from 'Is,' " *Philosophical Review* 73, no. 1 (Ocak 1964): 43-58; ve şu eserde farklı bölümler: W. D. Hudson, ed., *The Is-Ought Question* (New York: St. Martin's, 1969).

350 Bkz. Dördüncü Bölüm, dipnot 13, Altıncı Bölüm, dipnot 4 ve bir sonraki dipnot.

351 *RH*, 201.

352 Örneğin bkz. Kur'ân, 8:2; 16:106; 26:89, 194; 48:4; 49:7; 50:33, 37; 57:16; 64:11.

353 Hallaq, *Impossible State*, 98.

354 *RH*, 203.

355 *RH*, 203-4:

356 *RH*, 204.

357 *RH*, 204.

358 *RH*, 74.

359 Desteklenmiş akıl bahsi için bkz. Dördüncü Bölüm.

360 Bu parantez içindeki ilaveyi Taha açıkça değil, zımnen ima eder. Ancak bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 182-96.

361 Hallaq, *Restating Orientalism*'in İkinci ve Dördüncü Bölümleri'nin merkezî iddiasıdır.

362 Burada Taha *maslahat*ın Şâtıbî'nin kullandığı ve kendisinin onayladığı pozitif anlamından genelde modern Arapçada kastedilen olumsuz bir kavrama geçiş yapar.

363 Batıda faizin doğuşunu ayrıntılı açıklayan ve tarihselleştiren dikkate değer bir çalışma için bkz. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

364 Şu esere atıfla: Jacques Ellul, *The Technological Society*, *çev.* John Wilkinson (New York: Vintage, 1964). Taha teknoloji / teknik eleştirisinde bu esere dayanıyor görünür.

365 Taha kendisinin prosedür / süreç dediği şeyi küçümsüyor olabilir. Muhtemelen, küreselleşmenin ve onunla beraber olan maddecilik, tüketimcilik ve sosyal medya teknolojisinin ürettiği ve hâkim kıldığı "prosedürler / süreçler" daha zayıf benlik teknolojilerine sahip değildir, ancak bunlar ile Taha'nın savunduğu ahlak teknolojileri arasındaki fark, birincisinde teknolojilerin, ahlakın ve "benlik üzerinde fiilde bulunma" hayatî unsuru

gerçekte eksiktir. Prosedür/süreç gerçekten dışsal bir eylemdir, ancak bu durum öznenin onun soy şeceresi ve eylem biçimleri üzerinde denetimi olmaması ölçüsünde söz konusudur. Ancak prosedürün/sürecin bu özneyi şekillendirme gücü, Althusser'in İdeolojik Devlet Aygıtı lehinde öne sürdüğü üzere, inkâr edilemez. Foucault ve Althusser'in fikirleri bağlamında "benlik üzerinde fiilde bulunma" pratiğinin önemi hakkında bkz. Sonuç, birinci bölüm.

366 M. Foucault, "The Subject and Power," *Power: Essential Works of Foucault* içinde, 1954-1984, ed. James D. Faubion, çev. Robert Hurley et al., vol. 3 (New York: New Press, 1994), 326-48; ayrıca bkz. Foucault, *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France*, 1982-83 (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 20-21.

367 *RH*, 86. "*Single culture* / tek kültür" burada *sekâfe vâhide*'nin çevirisidir. Arapçada *sekâfe*'nin bir diğer anlamı eğitimdir. Ancak sözcüğü bu anlamda anlamaya bağlam izin vermez. Taha'nın iddiasının aksine şu Kur'ân ayetini burada zikretmek yersiz olmayacaktır: "Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı." (Maide, 5:4) Bkz. Sonuç, ikinci bölüm, dipnot 20, sondan bir önceki paragraf.

368 Cf. Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred*, *çev.* M. B. De Bevoise (Stanford: Stanford University Press, 2013), 90-124.

369 *RH*, 86-87.

370 *RH*, 87.

371 *RH*, 87.

372 *RH*, 88, ll. 9-10 ve son paragraf.

373 *RH*, 89.

374 *RH*, 89.

375 *Fadl* ve *fadlü'l-mâl* kavramlarının eski bir geçmişi vardır ve cahiliye Arabistan'ında yaygın kullanıma sahipti ve İslam vakıf alanlarında gelişmeye devam etti. M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts* (Leiden: Brill, 2009), 176-77, 229-50. Burada Taha yoğun bir şekilde, yaygın İslam öncesi hayır kavram ve uygulamalarına dayanır.

376 Taha'nın şurada ayrıntılı şekilde ele aldığı bir konu: *RH*, 92, paragraf 2.

377 *RH*, 95, dipnot 10. Ayrıca bkz. Taha, *el-Hakku'l-İslâmî*, 129-30, 143-45.

378 İlk olarak 1989'da basılmıştır. Ben burada dördüncü baskıyı kullanıyorum: Casablanca, 2006, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-'Arabî.

379 Bkz. Taha, *el-Hakku'l-İslâmî*, 56-57,99 ve sonraki sayfa.

380 Nefsin değil, ruhun teknolojileri, zira Taha'ya göre nefs arzu ve kendine nispetin ve dolayısıyla insanın eşya üzerindeki efendilik iddiasının mahallidir.

381 Bu yüzden Taha, ikisi de *ha-la-ka* (yaratmak) kökünden türeyen *halk* / yaradılış ile *huluk* / ahlakî özellik / karakter arasındaki etimolojik ve kavramsal bağlantıları sıkça vurgular.

382 Taha meseleyi bu şekilde ifade etmez, merkezî ve çevre alanlar teorisi de kullanmaz; ancak göreceğimiz gibi, onun düşüncesi benzer anlayışları kabul eder. Bkz. Hallaq, *The Impossible State*, 6-12.

383 Taha, *Suâlü'l-Ahlâk*.

384 *Mücerred* kelimesini bütün bağlardan soyutlanmış anlamında "soyut (*denuded*)" olarak çevirdik.

385 Tasavvur, tasdik, tanım ve mahiyet hakkında geniş bilgi için bkz. Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon, 1993), 4-5, dipnot 4. Ayrıca bkz. Gazâlî, *Makâsıdü'l-Felâsife*, ed. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1961), 33-36; 'Îsâ bin Muhammed el-Îcî, *Şerhü'l-Ğurre fi'l-Mantık*, ed. Elbîr Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1983), 112-13; Harry Wolfson, "The Terms *Taşawwur* and *Taşdîq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents," *Moslem World* 33 (1943): 114-28.

386 *AD*, 17.

387 Arapça *el-insân* sözcüğünü İngilizce kullanım gereği bazen "man" olarak çevirdik, her ne kadar daha doğrusu "human" veya "human being" olsa da.

388 Mahiyetler teorisi Müslüman düşünürlerin hepsi tarafından kabul edilmiş değildir. Fahreddîn Râzî ve İbn Teymiyye, Porfiryus ve Aristo'ya ait bu görüşü kabul etmez. Bkz. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*; Bilal Ibrahim, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn al-Haytham, and Aristotleian Science: Essentialism Versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought," *Oriens* 41 (2013): 379-431.

389 Ayrıca bkz. Taha, *Suâlü'l-'Amel*, 59-60.

390 Taha geleneksel İslam âlimlerinin genelde, ama temellendirilemez şekilde, bir eylem veya güç anlamındaki kendi akıl anlayışlarını Aristocu cevher ve zat olan akıl anlayışı ile birleştirdiklerini düşünür. Bkz. Taha, *Suâlü'l-'Amel*, 59-60.

391 *AD*, 19.

392 O bu konulara şu eserinde kısa bir bölüm ayırır: *AD*, 25-39.

393 Muhtemelen İkinci Eksiklik Teoremi'nin en basit açıklaması şudur:

"Birinci olarak, 'ispatladım' derken kastettiğim, 'matematiğin bütününün yardımıyla ispatladığımdır.' O hâlde şimdi: Bildiğiniz gibi, iki artı iki dört eder. Ve tabii ki iki artı ikinin dört ettiği *ispatlanabilir*. Ancak bu ispatlama matematiğin bütününün yardımı ile yapılabilir, her ne kadar iki artı ikinin dört ettiğini ispatlamak için matematiğin bütününe ihtiyacımız olmasa da. Çok açık olmasa da, iki artı ikinin dört ettiğinin ispatlanabileceği de ispatlanabilir. İki artı ikinin dört ettiğinin ispatlanabileceğinin ispatlanabileceği de ispatlanabilir. Bu böyle devam eder. Aslında bir iddia ispatlanabilirse, iddianın ispatlanabileceği de ispatlanabilir. Ve *bu* da ispatlanabilir.

İmdi, iki artı iki beş değildir. İki artı ikinin beş olmadığı da ispatlanabilir. İki artı ikinin beş olmadığının ispatlanabileceği de ispatlanabilir. Bu böyle devam eder.

Şu hâlde: İki artı ikinin beş olmadığı ispatlanabilir. İki artı ikinin beş olduğu da ispatlanabilir mi? Bunun mümkün olduğunu söylemek matematiğe bir darbedir. İki artı ikinin beş olduğu ispatlanabilirse, beşin beş olmadığı da ispatlanabilir, dolayısıyla ispatlanamayan iddia olmaz / her iddia ispatlanabilir ve matematik bir çuval zırvalık olur.

O hâlde şunu sormalıyız: İki artı ikinin beş olduğunun ispatlanamayacağı *ispatlanabilir mi?* İşte şok burada: Hayır, ispatlanamaz. Ya da biraz lâfı dolandıracak olursak: *Eğer* iki artı ikinin beş olduğunun [olmadığının? (*çevirmen*)] ispatlanamayacağı ispatlanabilirse, iki artı ikinin beş olduğu da ispatlanabilir ve matematik bir çuval zırvalık olur. Aslında, matematik bir çuval zırvalık değilse, 'X iddiası ispatlanamaz' biçimindeki iddia da ispatlanamaz.

Buna göre, matematik bir çuval zırvalık değilse, o hâlde her ne kadar iki artı ikinin beş olduğu ispatlanamazsa da, iki artı ikinin beş olduğunun ispatlanamayacağı ispatlanamaz.

Bu arada şunu bilmek istersen: Evet, iki artı ikinin beş olduğunun ispatlanamayacağı ispatlanabilirse, iki artı ikinin beş olduğunun ispatlanabileceği ispatlanabilir." George Boolos, "Godel's Second Incompleteness Theorem Explained in Words of One Syllable," *Mind* 103, no. 1 (Ocak 1994): 1-3. Bütün italikler orijinaldir.

394 Bertrand Russell, "Mathematics and the Metaphysicians," in *Russell, Mysticism and Logic, and Other Essays* (Auckland: Floating Press, 2010), 91-116, 92'de.

395 Bana göre Taha'nın *tikaniyye* kullanımı onun Ellul'den etkilendiğini gösterir. Bkz. Jacques Ellul, *The Technological Society*, *çev.* John Wilkinson (New York: Vintage, 1964). Noteworthy here is the original French title: *La technique ou l'enjeu du siècle*. S. xxv'te Ellul teknik kavramını şöyle açıklar: "Teknik benim kullandığım şekliyle, makineler veya teknoloji ya da bir amaca ulaşmanın şu ya da bu prosedürü anlamına gelmez. Teknoloji toplumumuzda teknik akılla ulaşılan ve insanî faaliyetin her alanında ... mutlak etkiliğe sahip yöntemler toplamıdır. Onun özellikleri yenidir; şimdinin tekniği geçmişin tekniği ile bir ortaklığa veya benzerliğe sahip değildir." Sayfa 3-4'te daha fazla açıklama yapar: "Teknik kesinlikle makine ile başlar. Makine olmadan teknik kelimesinin anlamsız olacağı gayet doğrudur... [Ancak] teknik artık neredeyse makineden tamamen bağımsız hâle geldi, makine kendisinin soyundan gelen tekniğin tamamen gerisinde kaldı."

396 Aslında Müslümanlar on dokuzuncu yüzyıldan önce bu icadı yaptılar. Taha tabii ki Hint mantığı ve matematiğinin fiilî örneklerini sıralayabilirdi. Örneğin bkz. Jack Goody, *The East in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

397 *Müsedded* kelimesinin sözlük anlamının açıklanmasına dair bkz. dipnot 26 ve 31.

398 Konuya olan ilgi Foucault'nun ve Taha'nın projelerinin merkezinde yer alsa da, Foucault (ve anladığım şekliyle Butler) eleştirel, akledici öznenin alanından her türlü "hukukileştirilmiş" kurallar dizisini dışlamanın

gerekliliği üzerinde ısrar eder. Bu farklılığın analitik sonuçlarının iki proje arasında paradigmatik bir bağdaşmazlığa işaret ettiğini söylemeye gerek yoktur. Bkz. Judith Butler, "What Is Critique? An Essay on Foucault's Virtue," in *The Political*, ed. David Ingram (London: Blackwell, 2002), 212-26, 216'da. Foucault ve Taha arasında yapılan faydalı bir karşılaştırma için bkz. Issam Eido, "*El-İ'tirâfü fi'l-Mecâli'l-'Âmm: Nakdü'l-İ'timânî li Mefhûmi Fükū (Foucault) el-İ'tirâfi ve's-Sulta*" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Issam Eido'ya yayınlanmadan önce tezini benimle paylaştığı için teşekkür ederim.

399 Asifa Quraishi, "The Separation of Powers in the Tradition of Muslim Governments," in *Constitutionalism in Islamic Countries: Between Upheaval and Continuity*, ed. Rainer Grote and Tilmann J. Röder (Oxford: Oxford University Press, 2012), 63-73, 65-68'de; Wael Hallaq, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation," *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 1-26; Wael Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Hallaq, *Impossible State*, chap. 4.

400 Bu konu hakkında Taha'nın eleştirisine bkz. Beşinci Bölüm, dördüncü kısım.

401 Ayrıca bkz. Taha, *Suâlü'l-'Amel*, 227 ve sonraki sayfalar.

402 Taha burada şöyle bir iddiaya yaklaşır: Fiiller ve amel, içeriden, olumsuz özgürlüğü tehdit eden dışsal ve içsel engelleri azaltma etkisine sahiptir. Ayrıca olumlu özgürlüğü geliştirmeye de katkıda bulunur.

403 *AD*, 67.

404 Taha burada ve başka bağlamlarda, soyut akıl ile ilgili olarak, fakihleri kelamcıların karşısına yerleştirir. Bu karşılaştırmacı eleştirinin bizim bu iki gruba ilişkin ilmî yaklaşımımızı ne ölçüde değiştirip düzelteceği meselesi, onun düşüncesi bütün kapsamıyla bizim için aydınlığa kavuştuktan sonra ayrıca araştırılmayı hak eden bir konudur. Bir başka deyişle, onun bütün bir düşünce sistemi yapısal ve metodolojik olarak, "postmodern" temeller olarak isimlendirilen şeyden (ki bunda modernitenin problemlerinin çözümü modernitenin kendi mantıksal ve yapısal varsayımları ile hareket etmez) hareket ettiği için, onun "İslamî araştırmalar" vizyonunun -oryantalizmin anladığı şekliyle- bu araştırmalara kendi düşüncesiyle uyumlu nitel bir düzeltmede bulunabilmesi mümkündür.

405 Taha burada böylesi yazarlara açık bir atıfta bulunmaz, ancak bu türden konuların (çağdaş Müslüman liberallerin İslamcılara yönelttiği genel eleştiri ile beraber) onun açıklamasında zımnen var olduğu açıktır. Geleneğin amelinde var olan ve modern Müslüman liberallerin salt suçlamalarından fikrî olarak daha karmaşık / gelişmiş olan bu konulara bir örnek olarak bkz. Hallaq, *Impossible State*, 120-22, 133-34, 217.

406 Tabii ki bu konuda daha fazlası söylenebilir (ve Taha dört yoğun paragrafta bir tartışma sunar), ancak bizim amacımız için özet bir açıklama yeterlidir.

407 Taha'nın *taklit* sınıflandırmasına dair çok şey söylenebilir, özellikle, en azından bu sınıflandırmanın, kendisinin zikrettiği (kelamcılar ile birlikte) modern öncesi fakihler arasında bir derecelendirme ve *içtihat* ile nitel iliş-

kilendirme yapmaması sebebiyle. Taha'nın *taklit* hakkındaki iddialarının derecelendirilmiş bir nitelik olarak değerlendirildiği bir bağlam için bkz. Wael Hallaq, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 1-23.

408 Taha'nın kullandığı *mücerred*, *müsedded* ve *müeyyed* terimlerinden ilki açık olmakla beraber ikincisi ve üçüncüsü daha az açıktır. Zira Arapça sözlüklerde *müsedded*'in kökü olan *sed-de-de* "doğruluk" ve "sahihlik" anlamına gelir. *Seddede'ş-şey'e, aslahahû ve kavvamahû. El-müseddedü [hüve] el-mukavvamü ve'l-müstakîmü.* Buna karşılık *müeyyed*'in kökü olan *e-ye-de* / *â-de*, "güç" ve "yenilmezlik" anlamlarına gelir. *El-müeyyedü, [hüve] eş-şedîdü'l-kaviyyü. Eyyedehû'l-Lâhu kuvveten. Âde, iştedde ve kaviye.*" Bkz. El-Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 266 (under *Âde*), 287 (*Seddede*). Yenilmezlik anlamı için bkz. İbn Manzûr, *Lisânül-'Arab*, 13:225-26 (*R.K.N.*). [*Mütercimin notu:* Arapçada *sed-de-de* fiilinin temelde iki anlamı vardır, birincisi doğrultmak, ama diğeri yol göstermek, kılavuzluk etmektir. Dolayısıyla *müsedded akıl*, yol gösterilmiş, kılavuzluk edilmiş akıl, yani vahyin kılavuzluğuna uyan akıl demektir. Hakeza *müeyyed*'in kökü olan *ey-ye-de*'nin anlamı desteklemek ve yardım etmektir. Dolayısıyla *müeyyed akıl*, desteklenmiş ve yardım edilmiş akıl demektir. Taha *mücerred* / soyut akıl ile hem amaçların hem de araçların belirlenmesinde ilahî yardımdan mahrum kalan aklı, *müsedded* / yol gösterilmiş akıl ile amaçların belirlenmesinde ilahî yardım alan, amaçlarda yardımsız kalan aklı, *müeyyed* / desteklenmiş akıl ile de hem amaçların hem de araçların belirlenmesinde vahiyden yardım alan aklı kasteder. Bu üçlü bölümleme Taha'nın düşüncesine nispetle merkezîdir, ancak ne yazık ki Hallaq bu üçlü terimi bu kitabının hiçbir yerinde bu terminolojik düzeyde açıklayabilmiş değildir.]

409 Taha *resm* terimini Arapça mantık terminolojik anlamında kullanıyor olmalıdır; yani bir şeyi zâtî değil, arazî nitelikleri ile tanımlama anlamında kullanıyor olmalıdır. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, 2:263-64. Ayrıca bkz. dipnot 8.

410 Ancak Beşinci Bölüm, dipnot 3'te desteklenmiş akıl, rehberlik edilmiş akıldan çok üstün olsa da, onun bir türevi gibi görünür.

411 Ebû'l-Hasen Muhammed bin Yûsuf el-'Âmirî, *el-İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm*, ed. Ahmed 'Abdülhamîd Ğurâb (Riyad: Dârü'l-Asâle li's-Sekâfeti ve'n-Neşri ve'l-İ'lâm, 1988). Bu eserde *mülâmese* sözcüğünü bulamadım. Ancak şu sayfalara bkz. 75, 101, 139.

412 *Tesyîs*'in bir tanımı için bkz. *AD*, 184. *Tesyîs*, çevrilmesi zor bir kelimedir ve "siyasallaştırma (*politicization*)" olarak aktarmak ancak bazı sınırlamalarla mümkündür. Taha'ya göre *tesyîs* ikisi de soyut akıl içinde yer alan iki ilkeye dayanır: (a) Tarihselci ilke: Bu ilkeye göre, insanî geçmişin çağları ve dönemleri birbirinden farklı, hatta birbiriyle çelişen şeyler üretir. Taha bu şeylere "tarihsel diyalektik" adını verir. (b) Şimdi için kendisinden paradigmatik örneklerin inşa edilebileceği temeller olarak geçmişin dışlanması veya reddedilmesi. Bu yüzden *tesyîs*, *tahlîk*'ın zıt anlamlısıdır. Zira *tahlîk*, hayatı siyasî davranışla değil, örnek ahlakî davranışla sürdürmektir.

413 Bkz. Sonuç, birinci kısım.

414 Benim iddialarımla uyumlu bir anlayış. Bkz. Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018), bölüm 5.

415 Bu fenomenlerin sayımı için bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 232-33. Ancak bu fenomenler o kitabın argümanlarının genel bağlamı içinde anlaşılmalıdır.

416 *Tesyîs*'in çoğunlukla olumsuz bir tanımı için bkz. dipnot 35.

417 *AD*, 189.

418 Hallaq, *Restating Orientalism*, 73-84: "Epistemolojik temellerinden toplumsal yönetimlerine kadar ahlakî bir içeriğe sahip şeriat ve tasavvuf ahlakî amaçları gerçekleştirmeye çalışmıştır. Merkezî paradigmalar ve edimsel söylemler olan bu ikisi, istikrarlı ahlakî ölçüt adını verdiğim şeyle karakterize olurlar. Ölçütler, amaçlarını bu dünyada uygulama ve gerçekleştirme hususunda her zaman başarılı olmazlar, bilakis kendisine kıyasla gerçekliğin sadece ölçülmediği, aynı zamanda baskılandığı hatırlatıcılar ve standartlar olarak vardırlar. İstikrarlı bir ölçüt, baskısı başka ölçütlerin sahip olduğundan daha fazla baskıya sahiptir, özellikle onun otorite biçimi ve kaynağı merkezî alandan kaynaklanıyor ise. Örneğin şeriat kendini sınırlı bir sorumluluk kavramı geliştirmekten geri tutmuştur. Onun niçin böyle yaptığını anlamak kolaydır. Şeriatın merkezî ölçütlerinden biri şer'î özne kavramıdır. Bu, benliğin ahlak teknolojileri tarafından şekillendirilmiş bir öznedir. Bu teknolojilerde *bireysel inananın*, öznenin ahlakî sorumluluğu en yukarıdadır. Bu ölçüt sadece işlemsel (*operative*) değil, aynı zamanda edimseldir (*performative*). Bu demektir ki o sadece suskun şekilde uygulanmakla kalmaz, aynı zamanda işlemi sürecinde özneler *üretmiştir*. Bu oluşumda birincil değer kâr değil, ahlakî sorumluluktur. Para ve zenginlik öylesine ikincil bir konuma sahiptir ki (İslam'ın ve şeriatının iş, kâr ve maddî zenginliğe yaptığı vurguya rağmen) özel ve bireysel kişinin ahlakî ödev, ahlakî sorumluluğu ve genel sorumluluğu temel -kurucu değilse- kavramı ile yarışamazlar. Ne kadar çekici de olsa, dünyada bireysel sorumluluk ölçütünü değiştirebilecek malî ve maddî bir mülahaza yoktu. Bu türden bir sorumluluk indirgenemez ve bütün bir kültürün en inatçı özelliğini oluşturur."

419 *SA*, 63.

420 Akıllar hakkında bkz. Dimitri Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul," *Muslim World* 102 (Temmuz-Ekim, 2012): 417-25. İbn Sînâ düşüncesinde nefsin yeri hakkında bkz. Robert Wisnowsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 82-97, 133-40 ve diğer yerler (genel indekse bakınız).

421 Benzer argümanları krş. Muhammed Sa'îd Reyyân, *el-'Akl fî'l-İslâm: Rü'ye Cedide* (Kahire: Merkezü'l-Hadârati'l-'Arabiyye, 2012).

422 *SA*, 14. Taha'nın geleneğin sürekliliği kavramıyla uyumlu olarak, onun insan tanımının "oluşturma eylemi (*act of genesis*)" olarak tamamen ahlaktan oluştuğunu düşünmek cezbedicidir. Burada bu oluşturma eylemi basitçi yoktan yaratma anlamında değil, dilsel ontoloji anlamındadır. Taha

ve bütün İslam geleneği için temel otorite kaynağı olan Kur'ân'da, âlemin yaratma tasarımı her zaman bir adalet eylemi olarak resmedilir. Bu, âlemi zamansal ve mekânsal olarak başından sonuna yapılandıran bir tasarımdır. Bu, Tanrı'nın ilk ve son dileği veya planı gibi görünecektir.

Planın bu amaçlılığı bir kökenler anlatısı ile başlar. Bu anlatıda bütün bir yaratılış bilinçli ve kasıtlı şekilde bir adalet planı içine yerleştirilir, bu da yaratılışı bu planın bir sonucu kılar. Bir başka deyişle, pek çok Müslüman düşünürün yüzyıllar öncesinde söylediği gibi, Tanrı adil olmak zorundadır (ve başka türlü davranacak olursa kendi tabiatına aykırı hareket etmiş olur), her ne kadar bu mesele şöyle de ifade edilebilecek olsa da: Tanrı bir çözüm getirmeyi dilemese kolayca boş verebileceği bir sahneye müdahale etmezdi. Tanrı'nın amaçlı müdahalesi bir ahlak ontolojisini temellendirir, ancak bu, yapısı itibarıyla dilsel-ontolojiktir. O hâlde bir çözüm tanımı gereği bir problem gerektirir; bu, kendi hayatını yaşayan bir tarihsel yaratma sürecinde ortaya çıkan ve sadece insanlara has bir problemdir. İlk bakışta sanki plan beklendiği gibi gitmemiş, böylece bir düzeltme gerektirmiş. Âdem ve Havva'nın günah işleyip cennetten sürülmesi, yaratma sürecindeki bir hata olarak yorumlanabilecek şeyi örtmeye çalışmaktır ve bu hata sadece insana hastır (Burada Âdem çağı çok kısaltılmış ve tarihsel ögelere veya anlatısal-hayalîye dönüştürülmüştür). Tabii ki dilemesi ve dilediğini yapması Tanrı'nın sıfatlarının ayrılmazıdır, bu yüzden bir hata hata denilen şeyi yaratan bizzat Kendisi olduğu için hata olarak isimlendirilemez. Her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrı kendisinin kasıtlı ve ilkeye bağlı olarak yarattığı hataya düşemez. Bu yüzden Âdem ve Havvâ'nın Düşüş anı daha karmaşık bir anlatıyı temsil eder. Bu anlatı eşi görülmemiş bir bilinci haber verir. Bu bilinç ise o öz-bilinçli tür içinde ahlakî ve hukukî bir adalet sistemi kurma ihtiyacının -kaçınılmazlığını- işaret eder.

Devrimsel düzeltme anlatısı Düşüş anlatısından ayrı veya yabancı durmamalıdır, zira inanan veya potansiyel olarak inanan dinleyiciye cazip gelmede ikisi beraber işler, diyalektik olarak ve münferiden. Çünkü ahlakî eğilimli varlıklar -hayattaki arayışları ahlakî hayat yetiştirmek olan varlıklar- için, deneysel düzeltme-olguları pek az öneme sahiptir, çünkü asıl önem arz eden, daima-yanıltıcı tarihsel bilgi kazanımı değil, aklı ve zihnin ahlakî şekillendirilmesini öğreten derstir. Ahlakî bir anlatı veya temsili ancak kendi ahlakî içeriği aklî olarak temellendirebilir. Buna karşılık deneysel bilginin belirleyici ağırlığına alıştırılmış olanlar için, vicdanın dilsel yükselişi aynı ikna edici bir güçle işler. Söz'ün doğuşu hemen Yasa'nın doğuşunu işaret eder. Yasa, insanlara düzenleyici bir plan vermeye yönelik ikinci bir girişimdir. Bu plan, diğer türlerle ilgili olarak gayet iyi işlemiş, ama insanla ilgili olarak çok başarısız olmuş ve dolayısıyla dikkate değer ve inkâr edilemez bir düzeltme gerekmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisi bir bütün olarak varlığın kaynağı olan Söz olduğu üzerinde düşündüğümüzde, üzerinde düşünülen şey Tanrı'nın insanlığa ilk kez görünmesi olayıdır. O hâlde Tanrı, o sırada ve orada -artık ne zaman ve neresi olursa- insanın dikkat ve bilgisine gelir. Çünkü bu dünyada insanlar olmadan Tanrı'ya veya herhangi bir tanrıya ilişkin bilgi mümkün olmaz.

O hâlde bir hata, hatta şüphesiz bir kozmik adalet planı var kılıcı emir anı ile bu emrin dilsel sonu arasında nasıl yaratılabilir? Kur'ân'da bir düzine bağlamda kullanılan "*kün fe yekûn* / ol der ve oluverir" ifadesi sembolik olarak bu yaratma sürecine işaret eder ve aynı zamanda dil, akıl ve bilincin alanlarını birbirine bağlar (Kur'ân, 2:117, 177; 3:47, 59; 6:73; 7:144; 15:98; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68). Çünkü âlemdeki her hayvanın, bitkinin ve taşın arkasında, bütün yaratılışın başlatıcısı olan bu üç kelime vardır.

Bu emre ilişkin yaygın anlayış Tanrı'nın sözlerinin yaratıcı olduğudur. O'nun bütün yapması gereken dilediği şeyi söylemek, böylece söylenen sözlerin kuşattığı her şeyi varlığa getirmektir. Ancak sadece sözler, ilahî yapıda olsalar dahi, bu dilsel basitliğin çok ötesinde olan karmaşık fenomenleri nasıl yaratabilir? İlahî yaratıcı söz, bir ontolojik gerçekliği yoktan mı var eder, yoksa Tanrı'nın insanî dünyaya ilişkin girişimini, müdahalesini veya düzenlemesini bir başka şekilde yorumlama imkânı var mı? Tanrı niçin ilk planda âlemi yaratmaya ihtiyaç duymuştur ve niçin orada Kendisine pek çok sorun çıkaracak bir tür yaratmaya ve dolayısıyla onun ahlakını ve ahlak duygusunu düzeltmeyi hedefleyen bir dizi dönemsel kutsal kitap emirleri göndermeye gerek duymuştur? Çünkü nihaî olarak Tanrı böylesi düzeltici Kitapları kuşlara, balıklara veya sürüngenlere vahyetmemiştir; ve Düşüş (bütün mitsel ve ahlakî anlamı sebebiyle) sadece insanlara has kılınmıştır. "Düşme" niteliğini insan olmanın mahiyetini oluşturan özellikler dizisine dâhil etmek kaçınılmaz görünecektir (işte burası tam da Taha'nın insan tanımının bulunduğu yerdir). Bir başka deyişle, acaba yaratıcı eylem olan Söz ile bilinçteki bir "oluş" olan yaratma arasında bir uyumsuzluk mu vardır? Yoksa gücün, yani yaratmanın makul / anlaşılır, bilinçli bir iletişimsel ifade biçimine dönüşürken söz konusu olan şey tam da bilincin gerçekleşmesi midir?

İsa Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olduğunu iddia eden öğretiyi reddeden seçkin müfessir Taberî ve diğerleri Kur'ân'ın 2:117. ayetindeki *kün fe yekûn* ibaresi üzerinde uzun tefsirde bulunurlar. "Yeryüzünün ve göklerin yaratıcısı olan Allah bir şeyi buyurduğunda, ona sadece ol der, o da oluverir." Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 1:555-59. Bu ayette söz konusu olan, eğer Allah'ın âlemi yaratabileceği gösterilirse, İsa Mesih'in baba*sız* yaratılabilmesinin daha kolay olduğudur. Ancak bu sonuca ulaşabilmek için, birkaç yorum engelinin aşılması gerekmektedir, fakat bunlar bizim kendi ilgilerimiz açısından bilgilendirici engellerdir.

Bazı farazî muhataplar böyle bir emrin hangi şartlar altında bir anlam ifade edeceğini sorgular. Bir şey yok ise, onların iddiasına göre, varlığa gelmesi emredilemez; ayetteki "sadece ona demek" kısmı bu durumda bir şey ifade etmez. Bir emir *daima* onu alacak bir objeyi gerektirir. Çünkü mahalli veya alıcısı olmayan bir emir asla emir değildir. Bu basitçe imkânsızdır. Bir başka deyişle, eğer emredilen şey veya emrin alıcısı ontolojik olarak imkânsız ise, emrin kendisi de onunla beraber imkânsız olur. İmkânsızlık burhanîdir, nasıl ki emredici olmadan emir imkânsız ise. Diğer ihtimal şudur: Emredilen şeyin kendisi zaten vardır, bu takdirde yaratma emri gereksizdir, eğer anlamsız değilse, çünkü zaten var olan bir şeyi varlığa getirmek imkânsızdır. (Her ne kadar Taberî bu mantık yanılgısı için

kendisinden önce ve sonra kullanılan ve "hâsılın tahsili" denilen mantık terimini kullanmasa da. Bkz. Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 1:557.

Üçüncü sentetik yaklaşım, böylesi yaratma iddialarını kuşatan mantıksal yanılgıları çözmeye yönelik bir giriş gibi görünmektedir. Tanrı bu yaklaşımda âlemdeki her şeyi fiilî varlıklarından önce bilir. Deyim yerindeyse varlıklar Tanrı'nın bilgisinde (*mind*), maddî bir biçim almaksızın şekillenmişlerdir. Böylece varlıklar sadece bilkuvve vardırlar, ama maddî varoluş veya insan zihninin fiilî inşaları olarak dış dünyadaki gerçeklik bakımından var değildirler.) Buna göre, dış dünyadaki varlıklarından önce Tanrı'nın ilminde var olan bu yok-şeylerin var olan şeylere benzediği söylenebilir. Ve bilkuvve var oldukları için, varlığa gelme emrine tâbidirler, tıpkı bilfiil var olan varlıkların kendilerinden önce aynı emre tâbi olduğu gibi. Bir başka deyişle, önemli bir anlamda, âlemdeki her şey önemli bir düzlemde, yani Allah'ın ilminde vardır (Buna göre İlahî Adalet Planı başka şeyler gibi bir varlıktır). Biz bu varlığa cevhersiz / maddesiz (*nonsubstantive*) varlık diyebiliriz, buna karşılık fiilen yaratılmış âlem maddî varlık olur ve maddilik, soyut değerlere ve niteliklere teşmil edilebilir. Taberî farklılığı daha çarpıcı değilse dahi, eşit biçimde faydalı bir yolla niteler. Ona göre farklılık nesnelerin var olma *hâlinde*, yani ya varlık hâlinde ya da yokluk hâlinde yatar. Ancak ona göre iki hâl de son tahlilde *vardır* (Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 1:557-58). *Kün fe yekûn*'ün fenomenolojik anlamı ışığında, Taberî ve müfessir meslektaşlarının *'adem* / yokluk ve *vücûd* / varlık terimlerini açıkladığı gibi, varlığın anlamına ilişkin fenomenolojik bir anlayış öne sürülebilir. Taberî'ye göre, Tanrı eşyaya sadece bir hâlden diğer bir hâle geçmelerini emreder, ya da onun deyişiyle, yokluk hâlinden varlık hâline çıkmalarını emreder. Bu da yokluk hâlinin bilkuvve varlık hâli olduğunu varsayar. Bu da yukarıda işaret edilen şu iddiayla uyumludur: İnsanların bildiği şekliyle âlemin yaratılışı bilincin "oluş"u veya ortaya çıkışıdır; yaratma kıssasında sözü geçen kudret, aslında, iletişimsel ifade biçimi dediğim şeyin insan bilincindeki *tezahüründen* ibarettir. Bu yüzden dönüşüm anı yoktan yaratma değildir, zira bu yaratma biçimi diğer var olan şeylerin var oluş biçiminden ibarettir; o an, gerçek mânâda, varlıkları yokluktan var etmez. Şu hâlde yaratma, kendisinde eşyanın gerçeklikte tezahür ettiği bir eylemdir; insanî gerçeklik, bahsedebileceğimiz yegâne gerçeklik olduğu için bu "tezahür" bilincin oluşundan biraz fazlasıdır. Bir başka deyişle bilince geliş (ya da bilincin gelişi), dar anlamda dilsel / kavramsal bir eylem olduğu için, bizzat, *ahlakın doğuşu ile eşzamanlı yaratma eylemidir*. Bu yüzden Taberî'nin söz (*kavl*) ve fiilen varlığa gelişin (*kevn*) bir ve aynı şey olduğunu kesin bir dille ifade etmesi şaşırtıcı değildir (Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 1:559). Bu yüzden eğer bu yaratma anlayışı makul ve akla yatkın görülüyorsa (sekülerist-ateistler tarafından bile), Taha'nın -insanın ahlaklı bir yaratık olduğu- iddiası güçlü değilse dahi, belirgin şekilde savunulabilirdir.

423 Bu yaklaşım Aristocu ve Gazâlîci müdahalelere bir tepki olarak Fahreddîn Râzî'den (ö. 1210) sonra ivme kazanmıştır, çünkü Râzî onu sistematik kelam felsefesi içinde ifade eden ilk kişidir veya ilklerden biridir. Bkz. Bilal Ibrahim, "The Forgotten Tradition of Reason: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and

the Expansion of Islamic Philosophy and Theology" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), 16. Bilal İbrahim'e yayınlanmadan önce tezini benimle cömertçe paylaştığı için teşekkür ederim.

424 *SA*, 14: "*El-ahlâkiyyetü hiye mâ bihî yekûnü'l-insânü insânen.*" Ayrıca bkz. s. 147. S. 14'te o şöyle söyler: "*İzi'l-'aklâniyye 'alâ kısmeyni kebîreyni, fe hünâke'l-'aklâniyyetü'l-mücerrade mine'l-ahlâkiyye, ve hâzihî yeşterikü fihâ'l-insânü ve'l-hayevânü, ve hünâka'l-'aklâniyyetü'l-müseddedetü'l-ahlâkiyye, ve hiye'l-letî yahtassu bihâ min dûni sivâhi.*" Taha'nın desteklenmiş aklı soyut aklın mukabili yapması beklenebilir, ancak bu ifadelerden hareketle desteklenmiş aklın rehberlik edilmiş aklın bir alt kategorisi veya üst biçimi olduğunu çıkarıyorum.

425 Taha burada dünyevî ahlakî davranıştan kaynaklanan çelişki ve tutarsızlıklardan farklı olan çelişki ve tutarsızlıkları kastediyor olmalı, zira dünyevî ahlaktan kaynaklanan çelişki ve tutarsızlıklar günlük hayatın pratiklerinde beraber var olabilir, çünkü gayeleri ve ahlakî cevherleri bir ve aynıdır. Sistematik felsefî söylemler içindeki aklî çelişkiler ise tamamen farklı bir konudur. Bkz. Dördüncü Bölüm, ikinci kısım.

426 *SA*, 26.

427 Jean-Pierre Dupuy'u da meşgul eden sorular. Bkz. Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred*, çvr. M. B. De Bevoise (Stanford: Stanford University Press, 2013), 109-16.

428 Bkz. Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. H. N. Fowler, Loeb Classical Library (London: William Heinemann, 1914), 3-59; T. J. Mawson, "The Euthyphro Dilemma," *Think* (Winter 2008): 25-33.

429 G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1-19, at 1-2, 5; ayrıca bkz. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), 55. Her ne kadar Kant'ın dinî iddiaları bilgi iddiaları olarak gördüğünü -böylece onlara bir bilgi konumu verdiğini- kabul etsek dahi, böyle bir iddia "hukukî ilkelerin ve dinî iddiaların farklı epistemik yapısını açıkça" azaltır. Bkz. Sorin Baiasu, "Kant's Critique of Religion: Epistemic Sources of Secularism," *Diametrus* 54 (2017): 7-29, 27'de.

430 Hıristiyanlığın geri dönüştürülmüş hâli olarak sekülerizm hakkında bkz. Gil Anidjar, "Secularism," *Critical Inquiry 1* (Güz 2006): 52-77.

431 David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects; and Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. T. H. Green and T. H. Grose (London: Longmans, Green, 1898), 3.1.1 (ss. 245-46): "Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlak sisteminde daima yazarın bir süre kanıtlamanın tanıdık yolunda yürüdüğünü, Tanrı'nın varlığını ispatladığını ve insanî işlerle alakalı birtakım görüşler beyan ettiğini görürüm; ama sonra aniden önermelerin bildik bağları olan "...dır" ve "...değildir" yerine, "olmalı" ve "olmamalı" ifadelerinin bitiştiği önermelerle karşı karşıya kalırım. Bu değişiklik fark edilmez, ama son derece önemlidir. Çünkü "olmalı" ve "olmamalı" sözcüğü yeni bir ilişki veya tasdik bildirdiği için bu ilişkinin dikkate alınması ve açıklanması, aynı zamanda tamamen anlaşılmaz görülen şu durumun se-

bebinin açıklanması gerekir: Bu yeni ilişki [yani, değer önermesi], kendisinden tamamen farklı olan diğer ilişkilerden [yani, olgu önermelerinden] nasıl çıkartılabilir?... Bu noktaya gösterilecek birazcık dikkatin bütün yaygın ahlak sistemlerini yıkacağından eminim. Şunu görelim: İyi-kötü ayrımı eşyanın ilişkilerine dayanmadığı gibi akıl tarafından da idrak edilmez."

432 Merkeziliği paradigmalar olarak ele aldım ve belli bir akıl veya akılcılık anlayışının modernitede merkezî bir alan kazandığını, bütün çevre alanları yarattığını ve etkilediğini iddia ettim. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 6-12. Taha modernitenin merkezî alanlarını doğru bir şekilde belirlerken onları alanlar ve paradigmalar olarak ifade etmekten çekinir, bunun sebebi muhtemelen modernitenin ruhu-modernitenin ayrımı üzerindeki ısrarıdır. Paradigmalar teorisinde Carl Schmitt, Kuhn ve Foucault'ya dayanıyorum, ama ruh-uygulama şeklinde keskin ayrım yapmıyorum, çünkü bana göre sözde ruh ile uygulama arasında diyalektik bir ilişki vardır ve dolayısıyla ikisi arasında böyle kesin bir ayrım yapmak zordur.

433 Hume, *A Treatise of Human Nature*, 3.1.1 (ss. 245-46).

434 Bkz. Altıncı Bölüm, dipnot 8.

435 Hobbes'un Mandeville üzerindeki etkisi hakkında bkz. James Dean Young, "Mandeville: A Popularizer of Hobbes," *Modern Language Notes* 74, no. 1 (1959): 10-13.

436 Charles Taylor, "Justice After Virtue," in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. John Horton and Susan Mendus (Cambridge: Polity, 1994), 20; MacIntyre, *After Virtue*, 56-61, 79-87; MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London: Routledge, 1998), 130-31, 166-71, 189-91. Ayrıca bkz. John R. Searle, "How to Derive 'Ought' From 'Is,' " *Philosophical Review* 73, no. 1 (Ocak 1964): 43-58; and Raymond Geuss, *Morality, Culture, and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 170, Nietzsche'nin olgu-değer ayrımına yönelik benzer yaklaşımı için.

437 Taylor, "Justice After Virtue," 20.

438 Taylor, 20-21.

439 Epistemik yöntem olarak "genetik dilim" hakkında bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 9, 153, 224, 316, dipnot 34.

440 Örneğin bkz. Robert G. Morrison, *Islam and Science: The Intellectual Career of Nizam al-Din al-Nisaburi* (London: Routledge, 2007).

441 Sömürgeleştirme alanı hakkındaki hem popüler hem de akademik literatür çoktur. Sömürgeleştirmenin sürdürülebilirliğinin bir örneği on dokuz bilim adamının gerçekleştirdiği ve NASA ve Stanford Üniversitesi'nin desteklediği uzun bir araştırmada bulunabilir. Bkz. Richard D. Johnson and Charles Holbrow, eds., "Space Settlements: A Design Study," https://trove.nla.gov.au/work/11517358?selectedversion=NBD1082782.

442 Bu benim, tekniklerin / teknolojilerin katlanabilir ve hatta değişebilir olduğuna ilişkin Sonuç'ta iddiamla uyumludur.

443 Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London: Random House, 2003), 350, 357.

444 *SA*, 54.

445 Taha bu iddiayı açıklamaya yönelik bir örnek vermez, ama aynı orandaki vakfın bir siyasî partiye, bir sanat müzesine veya fakir bir ülkedeki fakir bir köylü aileye verildiğinde çeşitli anlam düzeyleri taşıdığı tahmin edilebilir. Ayrıca bağışı *kimin* yaptığı da -köylü mü, milyoner mi- çok önem arz eder.

446 Bu söylemin özel bağlamında *hadâra* kolaylıkla "kültür" olarak çevrilebilir. Dolayısıyla *hadâratü'l-kavl / hadâratü'l-fi'l* "konuşma kültürü / amel kültürü" olarak çevrilebilir.

447 Prosedür / süreç ve prosedürel / süreçsel teknik hakkında bkz. Üçüncü Bölüm, ikinci kısım (Küreselleşme) ve oradaki dipnot 47.

* Hallaq, Taha'nın *Suâlü'l-Ahlâk*'ından aktardığı ve kalın karakterle işaretlediğimiz kısmı yanlış anlamış ve yukarıdaki metinde görüldüğü gibi İngilizceye yanlış çevirmiştir. Doğrusu şu şekilde olmalıdır: "Çünkü modern bilim ve teknolojiye dayalı düzenin akılcılığının istediği şey, efendiliğin tamamıdır, bizatihi insanın her şeyi *mümkün* kılması ve her şeyi *elde etmesidir*." (*çevirenin notu*)

449 Gelecek üzerinde efendilik konusunu şu eserde inceledim: Hallaq, *Restating Orientalism*, 199-202.

450 Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, *çev.* Manfred Frings (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 28.

451 "Dilsel edimselliğe" yönelik kategorik / kesin iddia hakkındaki kendi çekincelerim hakkında bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 61-64.

452 Bu noktada önemli bir örnek olgu-değer ayrımının üretilmesidir. Bu ayrım (on sekizinci yüzyılın ortalarında) Hume ile birlikte ulvileştirilmiş ve hâkim bir felsefî ayrım hâline gelir. Bu ayrımın "pratik" ve maddî tezahürleri daha erken değilse, on altıncı yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. Bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 84-88.

453 Arendt, *Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt, 1976), 139-47. Arendt şöyle söyler: "Hobbes'un bütün bir Batı siyaset düşüncesi geleneğine ilişkin güvensizliği onun tek istediğinin Zorbalık olduğunu hatırlayacak olursak bizi hiç şaşırtmaz. Zorbalık, Batı tarihinde pek çok kez gerçekleşmiş olmakla beraber, felsefî bir temelle asla onurlandırılmamıştır." (144) Ancak J. S. Mill'in, kendisinden önce Kant gibi, "klasik liberal" aidiyet adını verdiğimiz şeye indirgenemez olduğu ve felsefesinin sonraki liberal geleneğin yorumunda bastırılmış görünen fazla liberal (*extraliberal*) unsurlara izin verdiği tartışmaya açıktır. Bkz. Giorgios Varouxakis, *Liberty Abroad: J. S. Mill on International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013). Bir filozofun fikirler ve doktrinler anlamında "hakikaten" savunduğu şeyden daha önemlisi, onun nasıl kanunlaştırıldığıdır ve ona paradigmatik olarak neyin temsil ettirildiğidir.

454 M. Foucault, "Technologies of the Self," in *Ethics, Subjectivity and Truth*, ed. P. Rabinow (New York: New Press, 1994), 223-51, 224-26'de.

455 Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

456 Ancak Jonas araştırmacıları onun sorumluluk kavramının ne oranda korkuya dayandığı üzerinde anlaşıyor görünmezler. Bkz. Roberto Franzini Tibaldeo, "The Heuristics of Fear: Can the Ambivalence of Fear Teach Us Anything in the Technological Age?," *Ethics of Progress* 6, no. 1 (2015): 225-38, 230, dipnot 10.

457 Tibaldeo, 230.

458 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Damien Bazin, "A Reading of the Conception of Man in Hans Jonas' Works: Between Nature and Responsibility, an Environmental Ethics Approach," *Ethique et économique/Ethics and Economics* 2, no. 2 (2004): 1-17; Eric Pommier, "Life and Anthropology: A Discussion Between Kantian Criticism and Jonasian Ontology," *Giornale Critico di Storia delle Idee* 14 (2015): 123-36.

459 *SA*, 125.

460 Örneğin bkz. Karl-Otto Apel, "How to Ground a Universalistic Ethics of CoResponsibility for the Effects of Collective Actions and Activities?," *Philosophica* 52, no. 2 (1993): 9-29.

461 Habermas'ın teorisinin bir eleştirisi için bkz. *RD*, 152-75.

462 Fıkıh usulünde ve bütün fıkhî söylemde, bilgi (*'ilm*) kesinlik ve muhtemelliğe göre derecelenir. Sadece bu ikisi önermelerde geçerlilik üretebilir. Dolayısıyla bu *zannî* önerme muhtemelen doğrudur, yani doğru olma ihtimali yanlış olma ihtimalinden yüksektir. Bu ihtimal güç bakımından derecelendirilmiştir, çünkü bazı önermelerin doğru diğer önermelerin doğru olmasında daha yüksek bir ihtimale sahiptir. Buna göre bu muhtemel önermeler şöyle sıralanır: Sadece *zan* (ihtimal), gâlib-i zan=zann-ı gâlip=zann-ı kavî (güçlü ihtimal), zann-ı mütâhim li-yakîn (kesine bitişik ihtimal). *Yakîn* ise kesinliktir ve açıkça, ne bölünür, ne de derecelenir.

463 *SA*, 130.

464 *SA*, 145-46.

465 Yeni insan kavramının ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Sonuç.

466 *Niyet*'e ilişkin faydalı bir açıklama için bkz. Paul R. Powers, *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh* (Leiden: Brill, 2006).

467 Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, ed. 'Alî Mu'avved ve 'Âdil 'Abdülmevcûd, 18 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994), 1:87-92; Powers, *Intent*, 32-33; Hallaq, *Impossible State*, 120-22, 133-34, 217.

468 Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, 1: 26 ve sonraki sayfalar; Mâverdî, *Edebü'd-Dîn ve'd-Dünyâ* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2013) 119 ve sonraki sayfalar.

469 Bkz. Megan Reid, *Law and Piety in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 13-20.

470 Epistemolojik kategoriler olarak "genetik dilimler" hakkında bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 9, 153, 224, 316, dipnot 34. Başarılı psikopat hakkında bkz. 192-94.

471 O bir başka yerde negatif özgürlük kavramını çoğulculuk bağlamında doğrudan ele alır. Bkz. Taha, *Ta'addüdiyyâtü'l-Kıyem: Mâ Medâhâ? Ve Ma Hudûdühâ?* (Marakeş: el-Matba'atü'l-Virâkati'l-Vataniyye, 2001), 19 ve diğer yerler.

472 Sonuçta göstereceğim gibi, Taha'nın olumlu özgürlük anlayışı Berlin'in olumlu özgürlük anlayışı ile uyuşmaz, çünkü devlet müdahalesine tâbi değildir. "Bireyleşmiş" nitelemesi farklılığı oluşturur ve olumlu özgürlüğün kullanımında özerk fail olarak bireye işaret eder.

473 *Restating Orientalism*'de bu yorumu reddediyorum ve Foucault'ya en azından ilkece bir çıkış teorisi nispet ediyorum. İlkece, çünkü Foucault'nun projesi açıkça çözüm bulma hakkında değildi, bilakis problemleri teşhis etme merkezliydi. Foucault'nun, dayandığı varsayımlar sebebiyle, etkili ve anlamlı çözümler sunabilme donanımına sahip olmadığı dahi söylenebilir.

474 Bkz. dipnot 50 ve Sonuç.

475 *RD=Rûhü'd-Dîn: Min Dîki'l-'Almâniyye ilâ Si'âti'l-İ'timâniyye* (Casablanca: el-Merkezü's-Sekafiyyü'l-'Arabî, 2012).

476 Keskin bir eleştiri için bkz. Gil Anidjar, "The Idea of an Anthropology of Christianity," *Interventions* 11, no. 3 (2009): 367-93.

477 *RD*, 510. "*Yüz'ic* ve *iz'âc*" bkz. *RD*, 522 ve bu bölümün altıncı kısmı.

478 Taha'nın buradaki görüşleri ile meşhur sûfî Ebû 'Abdillâh Muhammed bin 'Alî el-Hakîm et-Tirmizî'nin şu eserindeki görüşleri arasındaki benzerlikleri kaydedelim: Et-Tirmizî, *Riyâdatü'n-Nefs*, ed. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2995); et-Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuâdi ve'l-Lübb*, ed. Ahmed 'Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Merkezü'l-Kitâb li'n-Neşr, tarihsiz), özellikle 33-34; Muhyiddîn İbn 'Arabî, *et-Tedbîrât*, 10, 26, 34-36. Ancak Taha, İbn 'Arabî'ye kıyasla nefse ahlakî etkiler ve iyilik sağlama kabiliyeti nispet etmeye daha az eğilimlidir.

479 *AD*, 51.

480 *AD*, 28-31. Onun insanı akıllı değil, ahlaklı olarak tanımlayan insan tanımı için bkz. Beşinci Bölüm, birinci kısım. Yataylık ve dikeylik hakkında daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Sa'îd Reyyân, *el-'Aklü fi'l-İslâm: Rü'ye Cedîde* (Kahire: Merkezü'l-Hadârati'l-İslâmiyye, 2012), 9-11.

481 *Râzık* burada Allah'ın isimlerinden biri olan *Razzâk*'a işaretledir. Bu isim, insanlara maddî ve başka türden faydalar bağışlayan demektir.

482 *Fıtrat* bağlama göre birkaç şey ifade eder. Temel düzeyde sözcük insanın âlemdeki şeyleri kendisi aracılığıyla algıladığı doğuştan sahip olunan eğilim demektir. Zekâ ve aptallık ve ikisi arasındaki her şey *fıtrat* tarafından belirlenen niteliklerdir. Bu demek oluyor ki *fıtrat* görecelidir, bazı kimselerde başkalarından daha keskin bir "eğilim"e sahiptir. Fârâbî ve Gâzâlî'ye göre, Griffel iddia eder, bu sözcük aynı zamanda -bu düzeydedoğal kabiliyet ve yetenek anlamına gelir. İbn Sînâ'ya göre *fıtrat*, eğitim ve yetişme tarzlarına bakılmaksızın bütün insanların ortaklaşa sahip olduğu ve oluşturabildiği bir hüküm veya önermedir. Şu hâlde *fıtrat*, "önceden

var olan hükümlerden / önermelerden teorik bilgi çıkarmayı sağlayan aklî kabiliyetten farklıdır." Dolayısıyla fıtrat, "birincil kabul edilen hükümler kümesidir... Bu yüzden *fıtrat*ın doğru hükümleri, bireye âlem hakkında doğru bilgi geliştirme imkânı sağlar. Gazâlî'ye ve İbn Sînâ'ya göre, böylesi bilgi tasvirseldir, ancak insan ahlakî hükümler alanına ulaştığında, fıtratın hükümlerinin kurmaya yardımcı olduğu hakikat temelinden ayrılmış olur. Bu, İslam'ın girdiği yerdir, zira Gazâlî'ye göre, gerçek ahlakî hükümler ancak vahiyden gelir." Ancak Gazâlî "fıtratın hükümlerinin Allah'ın varlığının bilgisini içerdiğine" inanıyor görünür. Bkz. Frank Griffel, "Al-Ghazālī's Use of 'Original Human Disposition' (*Fiṭra*) and Its Background in the Teachings of Fārābī and Avicenna," *Muslim World* 102 (Ocak 2012): 1-32; alıntılar ss. 28 ve 30'dandır. Ayrıca bkz. Hallaq, "Ibn Taymiyya on the Existence of God," *Acta Orientalia* 52 (1991): 49-69, ve Reyyân, *el-'Akl fi'l-İslâm*, 128-33.

483 Bireyleşmiş olumlu özgürlük kavramına ilişkin bir bahis için bkz. Sonuç.

484 Bu Taha'nın değil, benim nitelememdir. Bkz. Michael Waltzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands," *Philosophy and Public Affairs* 2, no. 2 (Winter 1973): 160-80.

485 Bkz. Peter Lassman, "The Rule of Man Over Man: Power, Politics, and Legitimation," in *The Cambridge Companion to Weber*, ed. Stephen Turner (New York: Cambridge University Press, 2000), 83-98; Murray Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future* (Boston: South End, 1990), 44-46.

486 Taha burada şu eseri zikreder: Yves Ledure, *Conscience religieuse et pouvoir politique* (Paris: Éditions le Centurion, 1979), 127-28. Benzer bir açıklama için bkz. Paul Kahn, *Out of Eden: Adam and Eve and the Problem of Evil* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

487 *RD*, 139.

488 Diğerleri arasında şuna da bkz. Mouffe, *On the Political* (New York: Routledge, 2005).

489 *RD*, 183. *Âfet* kelimesi literal olarak hastalıktan kaynaklanan acizlik anlamına gelir. Bkz. Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 794: "*El-'âfe [hiye]'l-'âhe ev 'aradun mufsidün li-mâ asâbehû.*"

490 Arızî olarak, mevcut kısalığında dahi, bu "aslî konum" bana göre, benim tarihi idealize ettiği varsayılan *Impossible State* (*İmkânsız Devlet*) adlı eserime yöneltilen eleştirileri kesin olarak çürütür. " (Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* [New York: Columbia University Press, 2013]). Bu eleştirilerin fikrî meşruiyet kazanabilmesi için ilkin bu epistemolojik problemin onların temel öncüllerindeki yaygın ve *yapısal* varlığını dikkate almaları gerekir.

491 *RD*, 188.

492 Amy Allen, *End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2017); Hallaq, *The Impossible State*, 14-17; Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018), 34, 125-26, 150-55, 209, 214-15 ve başka yerler.

493 Hallaq, *Restating Orientalism.*

494 Bu iki düşünürün eserlerinde benliğin ahlakî teknolojilerine ilişkin bir bahis için bkz. Hallaq, *Impossible State*, 110 ve sonraki sayfalar.

495 Taha, *RH*, 193.

496 Kur'ân bahsi için bkz. Üçüncü Bölüm.

497 *RD*, 190. Bireylerin bir "siyasî" çerçeve içindeki ahlakî ilişkisi olarak *muvâtana* / vatandaşlık hakkında bkz. 'Abdüsselâm Bûzibra, *Taha 'Abdurrahmân ve Nakdü'l-Hadâse*, 234-37.

498 Bu Anscombe'nin Kant'ın ahlak yasasına ve Kategorik Emir'ine ilişkin eleştirisinin özüdür. Bkz. G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1-19, 1-2, 5'te.

499 *RD*, 192.

500 Örneğin bkz. John W. Cairns, "Watson, Walton, and the History of Legal Transplants," *Georgia Journal of International and Comparative Law* 41, no. 3 (2013): 637-96.

501 Ben bu problemin önemli yönlerini bir kötülük ve kendinden nefret etme teorisi terimleriyle ele aldım. Bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 51, 89-90, 227-28.

502 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13:557: "*El-vatanu [hüve]'l-menzil tukîmü fîhi ... hüve mevtınü'l-insâni ve mahallühû*" (*va-Taha-na* maddesi) Bkz. dipnot 23.

503 Bkz. Goodman'ın ana metin dipnot 31'deki pasajı.

504 İbn Tufeyl, halifenin sarayında genç İbn Rüşd'ün hamisidir ve söylendiğine göre onu Aristo'nun eserlerini çalışmaya teşvik eden odur. Bkz. Lenn Evan Goodman, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān: A Philosophical Tale* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 4-5.

505 Goodman, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān*, 17-18 (vurgu bana ait).

506 Çünkü bilimin "yükselişi" İslam'da, Hindistan'da ve Çin'de Katolik Avrupa'da olduğu türden tepkiler doğurmamıştır.

507 *RD*, 203.

508 *RD*, 224.

509 *RD*, 236. Taha burada "*kuvve*" kelimesini "*bilfi'l*" sözcüğünün zıddı olarak, klasik felsefî anlamında kullanır. Bkz. Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 80.

510 *RD*, 236. Ayrıca bkz. *RD*, 239. Daha fazla bilgi için bkz. Giorgio Agamben, *State of Exception*, *çev.* Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005), and Hallaq, *Restating Orientalism*, chap. 4.

511 *RD*, 254.

512 Bu nitelemeyi anladığımı sanmıyorum, zira örneğin Mauss'u izleyecek olsak, "düşünmek", "akıllı modern özne"nin alışkanlığı olarak kendini benliği belli bir şekilde taşımada, dünyada belli bir şekilde yaşamada ve onu belli bir şekilde görmede dışavurmaz. Bkz. Marcel Mauss, "The Notion of Body Techniques," in *Sociology and Psychology: Essays* (London:

Routledge and Kegan Paul, 1979), 97-123. Also available as "Techniques of the Body," https://monoskop.org/images/c/c4/Mauss_Marcel_1935_1973_Techniques_of_the_Body.pdf.

513 İlişkili bir noktada (*RD*, 272), Taha, hâkimin hâkim olma şartı tarafından tüketilmesi sebebiyle kendini bu şarttan kurtarma içsel araçlarına veya özerkliğine artık sahip olmadığını iddia eder. Ancak o devamla, hâkimin kendini bu kölelikten kurtarmak için, ahlakî pratik-tekniklerini (yani ibadeti) aramak için "benliğinden / nefsinden çıkması" gerektiğini belirtir. Burada sorulması gereken soru, "dışsal araçlar"ın benliğe nispetle gerektiği gibi dışsal olan kabiliyetlere sahip olmadıkça, bunun ilk başta mümkün olup olmadığıdır.

514 *RD*, 272-73.

515 *RD*, 273-74. Benim bu sayfalara ilişkin yorumum aslında yeni bir kısımda sayfa 275'tedir.

516 *Hayâ* kavramı Taha'nın projesinin köşetaşlarından biridir ve onun şu üç ciltlik eserinde zirveye ulaşır: *Dînü'l-Hayâ: Mine'l-Fıkhi'l-İ'timârî ilâ'l-Fıkhi'l-İ'timânî*, 3 cilt (Beyrut: El-Müessesetü'l-'Arabiyyetü li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2017). Ancak kavram daha erken yıllarda, uluslar arasındaki diyalogla ilişkisi gibi bir dizi önemli felsefî an ile bağlantılı olarak, merkezî bir konumda ortaya çıkar. Taha, *el-Hakkü'l-İslâmî*, 153-58. *Hayâ*'nın zıddı olan *vakâha* hakkında bkz. s. 153.

517 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14:269 (*ha-yâ* maddesi); Cürcânî, *Ta'rîfât*, 158.

518 *RD*, 279, 284.

519 Taha yakın zamanlarda şiddet meselesine dair bir kitap yazmıştır. Bkz. Taha, *Suâlü'l-'Unf: Beyne'l-İ'timâniyye ve'l-Hivâriyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye li'l-Fikri ve'l-İbdâ', 2017)

520 Bkz. Paul Kahn, *Putting Liberalism in Its Place* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 268-69; Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 1978), 90; Hallaq, *Impossible State*, 25-28.

521 Beşinci Bölüm, dördüncü kısımda tartışıldı.

522 *RD*, 303.

523 *RD*, 303-4.

524 Bkz. Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses* (London: Verso, 2014), 232-72.

525 Althusser, 232-72; Pierre Bourdieu, "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field," in *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz (Ithaca: Cornell University Press, 1999): 53-75.

526 *RD*, 304-5. Ayrıca bkz. 306. *Rûhü'l-Hadâse*'de (99-139, özellikle 110-11'de) Taha ailenin sadece toplumsal ve hukukî ilişkilerin mahalli olmadığını, ahlakın ve insanî değerlerin üretilmesinde merkezî bir işlev gördüğünü iddia eder. Görünüşe göre aile aynı zamanda, bireyin kendi ruhu üzerinde, benlik teknolojileri üzerinde işlemde bulunduğu en doğrudan ve en elverişli bağlamdır.

527 *RD*, 305: Rahatsız etme: "*Hüve't-tasaddî li'l-esfeli ve iktisâhu mevkı'i'l-müctema'.*"

528 Bu "hükümet için çalışmak / devlet memuriyeti" olarak bilinen şey üzerindeki modern öncesi İslamî söylemi yansıtır. Şu teze bkz. by Wilferd Madelung, "A Treatise of the Sharîf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Mas'ala Fī 'l-'Amal Ma'a 'l-Sulṭān*)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, no. 1 (1980): 18-31.

529 Muhatabın kimliğinin açıklanmaması anlamında "farazî". Modern öncesi İslamî literatürde olduğu gibi, bu farazî muhatabın (örneğin fetva soranın veya ilmî bir tartışmada münazaracının) arkasında genelde gerçek biri vardır ve aynı durum Taha ile fikrî çevresi için de söz konusu olabilir.

530 Cihadın geniş bir incelemesi için bkz. Taha, *el-Hakkü'l-İslâmî*, 217-73 ve Taha, *Suâlü'l-'Unf.*

531 *RD*,312.

532 Bu akıl türleri arasındaki ayrım için bkz. Dördüncü Bölüm.

533 Cihadın savunmacı tabiatı hakkında bkz. Hallaq, *Impossible State*, 94-95.

534 Bu tartışma + iletişim teorisinin bir boyutu onun *Te'addüdiyyâtü'l-Kıyem*'inde dile getirilmiştir. Taha bu eserinde insanların, toplumların ve "uluslar"ın arasındaki diyalog ve tartışma lehine "medeniyetler çatışması" ve "çatışan değerler" doktrinini kesin dille reddeder. Taha'nın *hivâr* / diyalog teorisine nispetle vazgeçilmez olan bu diyalog değerler çatışmasına (*tesâdümü'l-kıyem*) değil, değerler çakışmasına (*tesâdüfü'l-kıyem*) dayanır. Birincisi Huntington'un "medeniyetler çatışması" siyasî doktrinine sebep olmuştur. Ancak Taha'nın Huntington'ı ciddiye almamasından hareketle, onun eserini çürütmeye değer görmediği anlaşılmaktadır. O bunun yerine problemin felsefî soyağacına odaklanır ve -bu bölümde yaptığını gördüğümüz gibi- güç ve hâkimiyet sevgisini, sekülerizmi ve liberal eğitim anlayışını bu saldırgan Huntingtoncı düşünceden sorumlu tutar. Onun güçlü eleştirisi şu altı önemli düşünüre yönelmiştir: Max Weber, Isaiah Berlin, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, John Rawls ve Michael Walzer. Bkz. Taha, *Te'addüdiyyâtü'l-Kıyem*, 5-52, özellikle 47-52'de.

* Bu sözcüğün "*müteddammane*" şeklinde ism-i mef'ûl formunda zaptedilmesi gerektiği ehlince malumdur (*çevirenin notu*).

536 *RD*, 337. İbn Kayyim şöyle der: "*Siyâse tenkasimü ilâ kısmeyni: sahihin ve fâsidin, fa's-sahîhü kısmün min aksâmi'ş-şerî'ati lâ kasîme lehâ, ve'l-bâtılü zıdduhâ ve münâfihâ.*" İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, 4 cilt (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1998), 4:500. Aynı anlama gelen ifadeler için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turukü'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye*, ed. Muhammed ez-Züheylî ve Beşîr Muhammed 'Uyûn (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyed, 1989), 4. Bu slogan, bir başka, daha erken kutsal-kutsaldışı ayrımının arkasından gelir. Taha burada "İslam hem din, hem de dünyadır (*El-İslâmü dînün ve dünyâ*)" sloganına itirazda bulunmak için çok eski modern öncesi İslamî kaynaklara gider. Bu kesinlikle modern bir formülasyon ifade olmakla beraber, modern öncesi bir fakih veya kelamcı tarafından kullanıldığı kesin değildir. Taha'nın burada

zikrettiği Mâverdî'nin din ve dünya dilini ve yine sultan ve din dilini taşıyan iki kitabı olması (*el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Velâyetü'd-Dîniyye*), bu modern sloganın anlamının Maverdî'nin on birinci yüzyılında var olduğuna bir delil teşkil etmez. Maverdî'nin bir diğer eseri olan *Tahsîlü'n-Nazar ve Ta'cîlü'z-Zafar* ile birlikte dikkatle okunduğunda dünya / devlet alanlarının şeriat tarafından düzenlendiği, sadece uygulanması için sultanın gücüne ihtiyacı olduğu görülür. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin biraz önce belirttiği gibi, siyaset şeriatın ayrılmazıdır, ancak şüphesiz ikisi de sultanın müeyyidesine ihtiyaç duyar. Sultan ise diğer Müslümanlar gibi -hatta onlardan daha fazla- şeriata uymaya mecburdur.

537 *RD*, 353.

538 Hallaq, *Impossible State*, 154-55. Genel olarak bu konuda ve kıyasın ve tümeller teorisinin metafizik sonuçları ile ilgili olarak bkz. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*.

539 Hallaq, *Impossible State*, 62-65. Ayrıca bkz. dipnot 61.

540 Bu yıkım sürecinin bir tarihi veya "yık ve yerine başkasını getir" sürecinin tarihi için bkz. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), part 3.

541 Edward Said, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), 116-17, 174.

542 Bkz. Dördüncü Bölüm, üçüncü kısım, 22. dipnotla biten paragraf.

543 Belirgin şekilde modern *hâkimiyet* kavramının Mevdûdî öncesi kökleri hakkında şu değerli çalışmaya bkz. Muhammad Qasim Zaman, "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought," *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015): 389-418. Seyyid Kutup'un *hâkimiyet* anlayışı hakkında İslamcı kamplar içindeki tartışmalar hakkında bkz. 'Abdülğanî 'İmâd, "Fî Nakdi Utrûhati'l-Hâkimiyyeti'l-İlâhiyye", *es-Sekâfetü'l-'Arabiyye fi'l-Karni'l-'İşrîn: Hasîla Evveliyye*, ed. Bilkazîz ve Muhammed Cemâl Bârût (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2011), 167-79.

544 Bu kavramsal bağlantının varlığını şu çalışmamda öne sürdüm: Hallaq, "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'ān and the Genesis of Sharī'a," *Islamic Law and Society* 16, nos. 3-4 (2009): 239-279; and Hallaq, "Qur'ānic Constitutionalism and Moral Governmentality: Further Notes on the Founding Principles of Islamic Society and Polity," *Comparative Islamic Studies* 8, nos. 1-2 (2012): 1-51.

545 *RD*, 368. Bu görüş fakihler de dâhil olmak üzere pek çok İslam alimi tarafından benimsenen bir teolojik yaklaşımdan kaynaklanır. Bkz. Harry Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 544-51; Wael Hallaq, "On the Authoritativeness of Sunni Consensus," *International Journal of Middle East Studies* 18, no. 4 (Kasım 1986): 427-54, at 437-39, 443.

546 *RD*, 369.

547 *RD*, 400.

548 *RD*, 40, dipnot 1'de, Talkânî, Şerî'at Medârî, Hûî, Sistânî, Muhammed Cevâd Muğanniye ve hatta başlangıçta onu destekleyen Muntazarî'yi zikreder.

549 Bkz. Ahmed en-Narâkî, *Vilâyetü'l-Fakîh*, ed. Yâsîn Mûsevî (Beyrut: Dârü't-Teâ'rüf li'l-Matbû'ât, tarihsiz).

550 *RD*, 449. Bir Avrupalı İslam analizi içinde Taha'nın vasilik anlayışı için bkz. Mohammed Hashas, *The Idea of European Islam: Religion, Ethics, Politics and Perpetual Modernity* (London: Routledge, 2019), 186-204.

551 *RD*, 449.

552 *RD*, 453.

553 *RD*, 474.

554 Benzer bir bağlamda şükür konusunun geniş açıklaması için bkz. Hallaq,-*Restating Orientalism*, 249-58.

555 Taha, *el-Hivâr Ufukan li'l-Fikr* (Beyrut: Eş-Şebeketü'l-'Arabiyye li'l-Ebhâsi ve'n-Neşr, 2013), 7-9.

556 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2008), 166-217. Ayrıca bkz. John N. Gray, "On Negative and Positive Liberty," *Political Studies* 28, no. 4 (1980): 507-26.

557 René Guénon, *East and West*, *çev.* Martin Lings (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001), 24-25, 43, 69-70.

558 Yıkıcılık ve bu bağlamda yazar hakkında bkz. Hallaq, *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge* (New York: Columbia University Press, 2018), 138-78 ve başka sayfalar.

559 Charles Taylor, *Malaise of Modernity* (Concord, Ontario: Anansi, 1991).

560 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 6-7, 142-45.

561 Latour, 13-15, 142.

562 Hallaq, *Restating Orientalism*, 246-49.

563 Taha'nın bu kitabın bütün bölümlerinde bu krizlere ilişkin teşhisine ilave olarak benim sentetik açıklamam için bkz. *Restating Orientalism*, 232-33.

564 Bkz. sonraki dipnot.

565 Robert Boyle'un nitelendirdiği gibi, Latour tarafından (siyasette Hobbes ile birlikte) modern bilimin temsilinin mühendisi olduğu söylenmiştir. Latour, *We Have Never Been Modern*, 15-20, 27-29; Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 77. İnsan bedeninin hem "en yüksek değer verilmiş" bir şey olduğu hem de "kaba" tabiatın bir parçası olarak görüldüğünü söylemekte bir çelişki yoktur. Bakımın mahalli olarak ruh değil, beden üzerindeki vurgu, kontrol edilmeye ve kullanılmaya uygun olması sebebiyledir. Kontrol etmek ve kullanmak ise madde olarak bedene belli bir değer vermeyi hedefleyen süreçlerdir.

566 Bu cümle kasıtlı şekilde Şebeke-Fail Teorisi'ni (*Network-Actor Theory*) hatırlatır.

567 Hallaq, *Restating Orientalism.*

568 M. Foucault, "The Subject and Power," in *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, ed. James D. Faubion, *çev.* Robert Hurley et al., vol. 3 (New York: New Press, 1994), 336.

569 Şükür ve onu ele alırken karşılaşılan liberal ikilemler hakkında bkz. Hallaq, *Restating Orientalism*, 249-58.

570 Bu "anahat"tın eleştirinin ve direnişin anlamı üzerinde daha ileri ve geniş düşünmelere ihtiyacı olduğunu belirtmeye gerek yoktur.

571 *Hayâ*'nın Taha'nın kullandığı anlamları ve benim ondan türeyen tevazu kavramım Nietzsche'nin "kölelik ahlakı" anlamında kullandığı tevazu ile eşitlenmemeli veya hiçbir şekilde ilişkilendirilmemelidir. Nietzsche zayıfların "kölelik ahlakını kutsamak" suretiyle güçlülerin yaptığı şeyi yaptıklarını düşünür. Nietzsche'nin sorunlu Hıristiyan ahlakı yorumu hakkında örneğin bkz. Robert Elliot, "Humility and Magnanimity in Nietzsche and Christianity," *Ethika Politika* (Mayıs 29, 2014), https://ethikapolitika.org/2014

572 *Restating Orientalism*, 249-58'deki şükür kavramına ilişkin tartışmama atıfla.

573 Elisabeth Anker, "The Liberalism of Horror," *Social Research* 81, no. 4 (Winter 2104): 795-823; Dominico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, *çev.* Gregory Elliott (London: Verso, 2011); Lisa Lowe, *The Intimacies of Four Continents* (Durham: Duke University Press, 2015); Hallaq, *Restating Orientalism*, 249-58 ve orada zikredilen kaynaklar.

574 Kur'ân, 5:48: "*Li-küllin ce'alnâ min-küm shir'aten ve minhâcâ*": "Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir millet (*nation*) yapardı." Ayrıca bkz. Kur'ân, 49:13. Tabii ki burada "ümmet (*nation*)" kelimesinin kullanımı mecazîdir ve Kur'ân'ın kendine nispetle yabancıdır. Bu sözcüğü bugün -ağır ideolojik önyargılardan hâlî olmamakla beraber- "toplumlar", "kültürler" ve hatta "medeniyetler" dediğimiz şeye işaret etmek için kullanıyorum. Bu yüzdendir ki, pek çok insan anlayışından sadece biri olarak, Kur'ân mesajından neşet eden yeni bir insan anlayışı böylesi milliyetçi ve siyasî anlayışlara izin vermez ve veremez.

575 Hallaq, *Restating Orientalism*, 249-58.

· Taha'nın cevapları Arapçadır ve yazar Hallaq, Taha'nın ifadelerini İngilizceye çevirmeden, olduğu gibi Arapça nakletmiştir. Dolayısıyla metni Arapçadan Türkçeye çevirmiş olduk (*çevirenin notu*).

MODERNİTENİN REFORMU

WAEL B. HALLAQ

"Abdurrahman Taha, sömürgecilik Afrika ve Asya'ya ayak bastığından beri İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli filozoflardan biridir. Onun hâlâ ilerleme hâlindeki projesi modern Müslüman aydınların büyük çoğunluğunun kendi sözde reform programlarını dayandırdıkları epistemolojik temellerden hareket eder, ama bu temelleri geride bırakır. Düşünürün ilgi alanının genişliğine rağmen, felsefî dokusunun bütününde kendini gösteren çizgi kesinlikle, ahlakî çizgidir. Onun projesi, bütün çeşitli boyutları ve yönleri ile, ahlak felsefesi adını verdiğimiz alan içinde konumlanır.

Bu kitap tam olarak bu ahlakî çizgiye odaklanmakta ve bunu, Taha'nın bu çizgiyi hem Batı'da hem de kendisinin Müslüman topraklarında moderniteyi vuran temel soruları ele aldığı bağlam içinde yapmaktadır.

...

Buradaki temel iddia şudur: Biz her şeyin suçunu devlete, şirketlere, ordulara, endüstrilere ve -çevremizi ve parçalı insanlar olarak bizi yıkıma uğratan- "sistemlere" atamayız; bizim bütün bu yapılara nispet ettiğimiz problemlerin derin sebepleri, son tahlilde, bizim kendi öznel yapımızda yatar, *bireysel insanî özneler olarak kendi mahiyetlerimizde* yatar. Bu kitap bu meseleleri ve daha fazlasını ele almaktadır. Kitabı yavaş yavaş ve dikkatle okumak, onunla meşgul olmak, hem modernitede yaşayan Müslümanlar olarak hem de başka inançların mensupları olarak inşallah kendimizi yeniden düşünmemizde faydalı olacaktır."

KETEBE

MODERNİTENİN REFORMU
WAEL B. HALLAQ

9 786257 014786

KİTAP NO	DİZİ ADI
289	DÜŞÜNCE

49 TL KDV'den muaftır