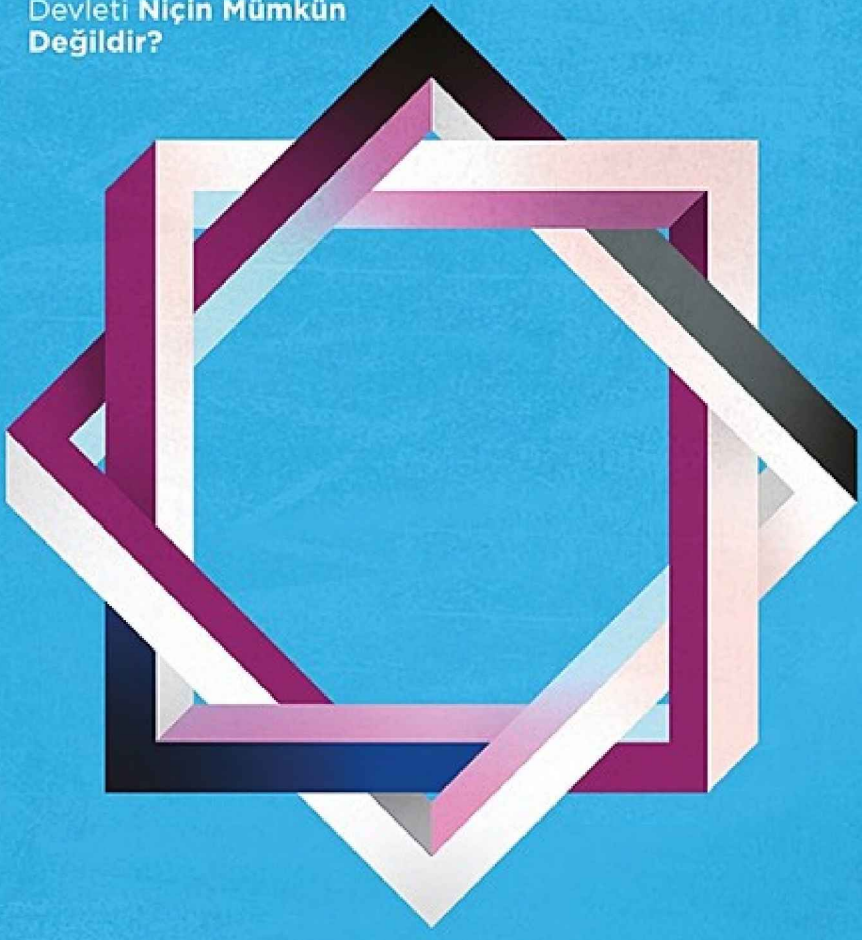
Wael B. Hallaq

İMKÂNSIZ DEVLET

Modern Çağda Bir İslam Devleti **Niçin Mümkün Değildir?**



babil kitap

İmkânsız Devlet



Babil Kitap: **3**

Araştırma–İnceleme: 1

İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?
Özgün Adı: *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament?*

Genel Yayın Yönetmeni: Kadir Yılmaz
Editör: Cemil Üzen
Çeviren: Aziz Hikmet
Son Okuma: M. Fatih Kutan
Kapak Tasarımı: Onur Erler
Sayfa Tasarımı: Cemal Keskin

1. Baskı: Mayıs 2019

ISBN: **978-605-80866-2-3**
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yayıncılık Sertifika No: 29281

Babil Kitap
Altunizade Mah. Tophanelioğlu Cad.
Başaran İş Merkezi No:3 Kat:3 D:9, Üsküdar / İstanbul - 34662
Tel: (0216) 402 10 00 – iletisim@libronet.com

Baskı ve Cilt:
Ana Basın Yayın Gıda İnş. San. ve Tic. A.Ş
B.O S. B Mermerciler Sanayi Sitesi 10. Cad No: 15 Kat 4
Beylikdüzü / İstanbul
Matbaa Sertifika No: 20699

Copyright © 2013 Columbia University Press
Bu eserin yayın hakları AnatoliaLit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla
Columbia University Press, New York, USA'dan alınmıştır.

© Eserin işlenmiş hakları,
Libronet Bilgi Hizmetleri ve Yazılım San. Tic. Ltd. Şti.'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İmkânsız Devlet

Modern Çağda Bir İslam Devleti
Niçin Mümkün Değildir?

Wael B. Hallaq

babil kitap

Wael B. Hallaq

1955 yılında bugün İsrail sınırları içinde kalan Nasıra şehrinde doğdu. Washington Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan Hallaq, 1985 yılında McGill Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü'nde çalışmaya başladı. 2005 yılında aynı üniversitede İslam Hukuku Profesörü oldu. İslam Hukuku çalışmalarının önde gelen isimlerinden biri kabul edilen Hallaq, aynı zamanda ressam. Kitapları Japoncadan İbraniceye, Türkçeden Farsçaya pek çok dile çevrildi. *İmkansız Devlet* kitabı 2013 yılında, Columbia Üniversitesi tarafından verilen Seçkin Akademik Araştırma Kitabı ödülüne layık görüldü. Kitapları: *İslam Hukuna Giriş* (Pınar Yayınları, 2018; Cambridge University Press, 2009); *Shari'a: theory, practice, transformations* (Cambridge University Press, 2009); *The origins and evolution of Islamic law* (Cambridge University Press, 2005); *Was the Gate of Ijtihad Closed? The Early Essays on the History of Islamic Legal Theories* by Wael B. Hallaq / ed. and trans. Atsushi Okuda (Tokyo: Keio University Press, 2003); *Authority, continuity, and change in Islamic law* (Cambridge University Press, 2001); *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh* (Cambridge University Press, 1997). *Law and legal theory in classical and medieval Islam* (Variorum, 1995); *Ibn Taymiyya against the Greek logicians* / translated with an introduction and notes by Wael B. Hallaq (Oxford University Press, 1993).

Türkçe Baskıya Önsöz

Bismillahirrahmanirahim,

Kitabımın Türkçeye çevrildiğini görmek benim için büyük bir mutluluk. Basılalı çok bir zaman geçmemesine rağmen (henüz altı yıl bile olmadı) Kuzey Amerika dâhil dünyanın birçok yerinde; özellikle de çok sayıda konferans, TV programı ve konuşmanın tertip edildiği, incelemelerin ve uzun makalelerin yazıldığı Arap dünyasında büyük tartışmalara konu oldu. Ayrıca Arapça, Endonezce ve Urducaya çevrildi ve yakın zamanda başta İspanyolca ve Çince olmak üzere farklı dillerde çevirileri yayımlanacak.

Kitap çok sayıda yankı uyandırdı ve doğal olarak bunların pek çoğu politikti. Elbette kitap politikaya da temas ediyor, ancak daha başlangıçta bu kitabın temelde etik ve ahlak felsefesiyle ilgili olduğunu açıkça beyan etmiştim. Kitabım sözde İslam devletinin eleştirisi olduğu kadar modernitenin de eleştirisidir. Öte yandan pek çok eleştirmen, başlığa aldanarak kitabımın "Müslümanların çıkışsız olduğunu, kendi yöntemleriyle kendi dünyalarını organize edemeyeceklerini" anlatma girişimi olduğu peşin hükmüne vardı. İyi okurlarıma kitaptaki kilit önemde bir paragrafı hatırlatmak, böylece çalışmamın umut veren bir Müslüman gelecek için cesaret kırıcı olduğu yönündeki tüm şüpheleri ilk ve son kez tamamen ortadan kaldırmak isterim.

Kitabın 17. sayfasındaki 15 numaralı dipnotta şöyle demiştim:

Bu monografi boyunca argümanımızın birçok alana yayıldığını göreceğiz, ancak temelde bu yayılmanın yönlendiricisi bir bütün olarak modern projenin yapısı ve büyük fenomenleri olacak. İslami yasanın veya yönetimin bizim dünyamızda ya da, umulur ki, çocuklarımızın yaşayacağı dünyada hiçbir yerinin olmadığı izlenimi hakkında herhangi bir lalettayin yaklaşımın müdafisi olmadığını şüphecilere peşinen bildiririm. Sadece dogmatik, dar ve miyop görüşler böyle bir yoruma varabilir. [...] Bu yüzden, ilk ve son olarak söylenmeli ki bu kitabın argümanı, çok acil bir ahlaki toparlanmaya ihtiyaç duyan modern projenin (bkz. "Yedinci Bölüm"ün sonuç paragrafları) yeniden şekillendirilmesinin en alakadar ve yapıcı yollarından birinin şeriat ve İslami yönetimin yaratıcı biçimde yeniden formüle edilmesi olduğu öncülüne dayanıyor. Sözkonusu yeniden inşa ve onun politik ve yasal ikincil-etkileri, "İslami devlet" problemine doğru bir teşhis koyulmadan Müslümanlar tarafından anlaşılamaz. Bu ayrıca neden geleceğe dönük

böylesine çetin bir yeniden inşa faaliyeti için herhangi bir "İslami devlet" kavramında içkin çok katmanlı çelişkinin doğru dürüst bir şekilde anlaşılmasının şart olduğunu da açıklıyor.

Wael Hallaq

New York – Ocak 2019

Önsöz ve Teşekkür

Bu kitabın büyük kısmı 2011'de kaleme alınmış olmakla beraber toplam yazım süreci neredeyse on yıl sürdü. 2009'da Cambridge University Press tarafından basılan *Sharî'a: Theory, Practice, Transformations* [Şeriat: Teori, Pratik ve Dönüşümler] kitabımı yazmak, bu kitap için ihtiyaç duyduğum hazırlık sürecinin bir kısmını da teşkil etti. *Sharî'a*'nın plan ve yapısı, modern devlet ve onun şeriatla uyumsuzluğunun aslında ne ifade ettiği ve hangi sebeplerden kaynaklandığı hakkında bütüncül –ya da en azından daha bütüncül– bir açıklamaya imkân vermemişti. Elinizdeki kitap bu sebeple hem ampirik özü hem de teorik yönelimi itibarıyla *Sharî'a*'nın devlete dair kısmının bir devamı ve genişletilmiş hâli olarak görülebilir. 2009'daki kitap hâlihazırda çok uzundu ve ampirik öz itibarıyla o kitaba eklenmesi mümkün olmayan pek çok şeyin daha söylenmesi gerektiği açıktı. Teorik yönelim noktasındaysa –ki bununla İslami diye nitelenen hukuka ve bu hukukun uygulanışına ilişkin ampirik anlatıya dair geniş teorik çıkarımları açıklığa kavuşturmayı kastediyorum– *Sharî'a* çok az şey anlatıyordu. Elinizdeki çalışma sözkonusu boşluğu doldurmayı ve bu arada Batılı siyaset bilimi, ahlak felsefesi ve hukuk disiplinleriyle bağ kurmayı amaçlıyor.

Bu kitabın ele alacağı meseleleri düşünürken, birçok kişinin entelektüel dostluğundan faydalandım. McGill Üniversitesi'ndeki doktora öğrencilerim ve eski çalışma arkadaşlarım sayesinde yıllarca modern devlet ve daha başka şeyler hakkında üst düzey sohbetlere dâhil olma fırsatı buldum. Columbia Üniversitesi'nde meslektaşlarımla iki haftada bir düzenlediğimiz kolokyumlarla ve diğer kapsamlı konuşmalarla devam eden bu buluşmalar, bana elinizdeki metni biçimlendirmemi sağlayan bir kavrayış kazandırdı. Her zaman benim için verimli olan entelektüel dostluklarından ötürü Talal Asad ve Sudipta Kaviraj'a; beşinci bölümün ikinci kısmına dair bilgi dolu yorumlar için Akeel Bilgrami ve Kaoukab Chebaro'ya; üçüncü bölümle ilgili gözlemlerinden ötürü Mahmood Mamdani'ye; taslak metnin tamamına, bilhassa onun yorumlarından hayli faydalandığım üçüncü bölüme dair yapıcı eleştirilerinden dolayı Abed Awad'a ve son olarak, bütün metni okuyup son derece kıymetli, zekice ve yapıcı yorumlar yapan Muhammad Qasim Zaman'a minnettarım.

Ayrıca doğuştan kabiliyetli ve üretken araştırma asistanlarım Maura Donovan, Shawn Higgins, Aelfie Starr Tuff ve Elizabeth Rghebi'ye de teşekkür ederim. McGill'den Stephen Millier de yazdıklarımın daha zarif görünmesini sağlamayı sürdürüyor. Bütün bu kişilere ve isimlerini unutmuş olabileceğim kimselere burada en içten şükranlarımı sunuyorum.

Giriş

Bu kitabın oldukça basit bir savı var: Temsil ettiği değerlere göre yapılmış herhangi bir modern devlet tanımına göre "İslami devlet"[1] hem bir imkânsızlık barındırır hem de çelişkili bir tamlamadır.

Erken XIX. yüzyılda ve ondan önceki on iki yüzyıl boyunca İslam'ın ahlaki yasası olan şeriat, örfi hukuk ve yerel örfi pratiklerle başa çıkmış ve hem toplumu hem de yönetimi düzenleyen en üst ahlaki ve yasal kuvvet olmuştu. Bu, paradigmatik bir "hukuk"tu; toplumlar ve onları yöneten iktidardaki hanedanlar tarafından yüksek ve genel normların merkezi bir sistemi olarak kabul ediliyordu. John Rawls'un faydalı tanımlamasını ödünç almak gerekirse,[2] "iyi düzenlenmiş bir toplum" kuran ve idare ettiren ahlaki bir yasaydı. Ancak XIX. yüzyıldan itibaren şeriat tarafından düzenlenen sosyo-ekonomik ve politik sistem kolonyalist Avrupa'nın elinde yapısal olarak parçalandı. Bu da demek oluyor ki içi boşaltılan şeriat, artık kişinin hukuki durumunun modern devlet tarafından konumlandırılabilmesi için gerekli bazı hammaddelerin tedarikine indirgenmişti.[3] Şeriat, bu görece kısıtlı alanda bile otonomisini ve sosyal aktör olarak rolünü modern devlet karşısında kaybetti. Bu noktadan sonra şeriata, belirli hükümleri –modern çıkarlara göre yeniden ele alınan ve oluşturulan hükümleri– elde etmenin devletin yasama girişimlerini meşrulaştırdığı dar bir ölçekte ihtiyaç duyuldu.

Bugünkü Müslümanların büyük çoğunluğu için şeriat, şüphesiz dini ve ahlaki otoritenin bir kaynağı olarak duruyor. Oysa bazı "İslami" rejimler –açık bir biçimde onun usul hukuku ve toplumsal bağlamını görmezden geldiği hâlde– şeriattan damıtılmış uzuv kesme ve taşlama[4] gibi cezaları uygulamaya koyarken; sıradan bir Müslüman birey, şeriatı ruhani bir kaynak, Tanrı'yla bir bağlantı ve iç benliklerini disipline etmek için bir yol –ileride benlik teknolojilerinin bölümlenmesi bahsinde tartışacağız[5]– olarak görmeye devam etti. "Modern Müslümanların ezici çoğunluğu şeriatın o ya da bu biçimde geri kazanılmasını diliyor" demek, dünya meseleleri hakkında üstünkörü bilgisi olan birinin bile kolayca bilebileceği bir şeyi ifade etmektir. Neden bu isteği duydukları sorusu, bu kitabın planlanan amaçlarından olmasa da, gelecek bölümlerde geniş ölçüde cevaplanacak.

Yine de bu istek, modern durumda konumlandığı için bir çıkmaza yol açıyor. Bugün Müslümanlar, onları yönlendiren entelektüeller de dâhil

olmak üzere, modern devleti kanıksamakta ve doğal bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Çoğu kez modern devletin kendi tarihlerinin büyük bir kısmında mevcut olduğunu kabul eder, hatta onun –en az Kur'an kadar– yüksek bir otorite tarafından da onaylandığını varsayarlar.[6] Modern devletin kendine has unsurlarından olan ve emsalsiz bir fenomen niteliğindeki milliyetçiliğin bile, Medine'de on dört yüzyıl önce benzer şekilde yazılmış "İslami Kutsal Anayasa tarafından dünyaya tanıtıldığı" söylenmektedir.[7] Ayrıca, erken dönem İslami toplumların vatandaşlık, demokrasi ve oy hakkı kavramlarını geliştirdikleri düşünülür.[8] Devletin gelecekte varlığını sürdürmesini tartışmaya açan bazı küreselleşme teorisyenleri ve siyaset bilimcilerin aksine, modern İslamcı düşünürler ve akademisyenler[9] modern devleti verili ve aslında zamandan bağımsız bir fenomen olarak kabul ederler. Kısmen bu, gündelik yaşamda yenilmez ve güçlü bir makine olarak gördükleri ve yüzleşmeleri kaçınılmaz olan hâlihazırdaki gerçekliğin bir yansımasıdır.[10]

Bu sebeple modern Müslümanlar iki gerçeği bağdaştırma zorluğu ile karşı karşıyadır: İlki, devletin ontolojik gerçekliği ve onun inkârı kabil olmayan güçlü varlığıdır. İkincisiyse şeriat yönetiminin bir biçimini oluşturma gerekliliğinin deontolojik gerçekliğidir. Bu zorluk, Müslüman ülkelerde devlet tarafından hakiki bir şeriat idaresinin herhangi bir makbul biçimini tekrar inşa etmek adına pek de bir şey yapılmadığının fark edilmesiyle daha da karmaşıklaşacaktır. Mısır ve Pakistan'daki İslamcıların anayasal mücadeleleri, İslami bir siyasal ve hukuki proje olarak İran Devrimi'nin başarısızlıkları ve diğer benzer hayal kırıklıkları bu önermeyi fazlasıyla ispat eder.[11] Yine de devlet İslamcıların ve ulemânın (bu isimle anılan Müslüman din adamlarının) tercih ettiği bir şablon olarak kalır.[12] Nüfuzlu Müslüman Kardeşler, son dönemde yapılan hayli sembolik bir açıklamada modern ulus-devleti şöyle ifade etmiştir:

> Modern devlet, İslami şeriatın uygulanmasıyla bir çelişki arz etmez; çünkü İslam, Müslüman ülkelerdeki en yüksek otoritedir ya da öyle olmalıdır. Araçlarıyla, düzenlemeleriyle, yasalarıyla ve sistemleriyle, modern devlet –İslam'ın tartışılmaz prensipleriyle ve temelleriyle çelişmiyorsa– *gelişme* olanağımıza mâni değildir… [böylece] biz de ondan gelişmek ve ilerlemek adına faydalanabiliriz.[13]

Not edelim ki, metnin devamında daha açık edildiği üzere, "gelişmişlik" burada "ihtiyaçlarımıza ve amaçlarımıza uygun" şeklinde anlaşılmalıdır. Ulus-devlet tarafından dini karantina altına alma ya da İslam'ın yüce otoritesine bağlılığı baltalama yönündeki olası bir girişim, "herhangi bir Müslüman tarafından reddedilecektir". Böylece genel kamu çıkarları, hukukun üstünlüğü, bütün vatandaşlar için özgürlük,

fırsat eşitliği ve "vatandaşlık kavramının derinleştirilmesi"ni de kapsayacak şekilde devletten İslami değerleri öne çıkarması beklenmektedir. (...) "İslam tasavvurumuza göre bunlar, modern devletin yerine getirmesi gereken [görevlerdir]." Dokümandaki bir ara başlık her şeyi özetliyor: "Ulus-devletle İslami Şeriat Arasında Hiçbir Çelişki Yoktur."[14]

Gelgelelim, elbette vardır. Daha önce belirttiğimiz üzere bu kitabın tezi, *herhangi bir* modern İslami devlet kavramsallaştırmasının *tabiatı gereği kendisiyle* çelişeceğidir.[15] Unutmamalıyız ki Müslümanlar bugün dünya nüfusunun beşte birini oluşturuyor ve mademki modernite *içinde* yaşıyorlar, öyleyse modern projeyi de *yaşıyorlar*. Diğer herkes kadar bu projenin bir parçası olmak durumundalar. Elinizdeki kitap ise modern İslami devletin beraberinde getirdiği özçelişkilerin, modernitenin ahlaki açmazlarından kaynaklandığını savunuyor. Politik ve ekonomik meseleler, yine bu öz-çelişkiyle ilintili olarak, söz konusu ahlaki açmazın bir türevidir. Yani ahlaki birer mesele olan bu çelişkileri çözmek, aslında politik ve ekonomik problemleri çözmek demektir. Meseleyi daha açık ifade etmek gerekirse, modern Müslüman devletin tabiatındaki çelişkiler –caydırıcı dikey etkisinin ve modern devletin yatay iktidarının yetkinliği aracılığıyla– sadece "modern İslam'ın krizi" olarak tanımlanan şeyin bütün spektrumunu yakalamakla kalmaz, ayrıca dünyamızdaki modern projenin ahlaki boyutlarını da baştan sona ele verir. Bu nedenle elinizdeki kitap politika ve hukuka dair bir yorum girişiminden ziyade, ahlaki düşünce üzerine bir deneme olarak değerlendirilmelidir.

Tezimizi detaylandırmak için, sırasıyla "Birinci Bölüm" ve "İkinci Bölüm"ün ana konusunu teşkil edecek "paradigmatik İslami yönetim" ve "paradigmatik modern devlet" tanımlamalarının ne olduğunu açıklamamız gerekiyor. Ayrıca "Birinci Bölüm", genel argümanımızın merkezinde olan ve bizim burada kullandığımız haliyle "paradigma" kavramının çerçevesini de belirliyor. Bu argüman iyi bir yaşamın niteliği, hukuk, siyaset ve ahlak hakkındaki birçok modernist varsayıma şiddetle karşı çıktığı için, modernite ve modern projenin kazanımları hakkındaki düşüncemizde yer eden –hayır, onu mahkûm eden– ideolojiye de değinmek zorundayız. Bu sebeple modern söylemi, yani ilerlemenin modern teorisinin retoriğini ve somut söylemini güçlendiren örtük ya da kısmen örtük kavramsal varsayımları da tartışmaya açmalıyız.

Öte yandan "İkinci Bölüm", modern devletin tertibindeki eşzamanlı değişimleri ve artzamanlı değişkenleri ayrıştırırken, bizim biçim-özellikleri diyeceğimiz, bu devletin esas özelliklerini temsil eden nitelikleri

tanımlamaya çalışıyor. Oluşum ve etkileri birbirine bağımlı olan bu biçim-özelliklerini analitik amaçlarla çözümleyeceğiz. "Üçüncü Bölüm"de ise egemen irade ve hukukun üstünlüğünü, kuvvetler ayrılığının hem doktrini hem de pratiği açısından iki ayrı amaca hizmet edecek şekilde inceleyeceğiz. İlki, hem modern devlet hem de İslami yönetimin yapı ve anayasal çerçevelerini açıklama imkânı verecektir ki bunlar içinde hukuk, yasal sistem, hükümet ve politikanın işlediği varsayılan daha büyük bağlamlardır. Bir başka ifadeyle ilk incelememiz, iki sistemin anayasal arka plan ve sınırlarını ana hatlarıyla göstermeye yarayacak. Eşzamanlı olarak ikinci amacımız ise bu iki sistem ve yönetim arasındaki anayasal farkların vurgulanması olacak. Bu farklar, "Dördüncü Bölüm"de hukukun anlamı ve onun ahlakla ilişkisini daha detaylı açıklamamıza imkân verecek. Modern devletin yasal kavramsallaştırmasıyla İslami yönetimin yasal kavramsallaştırması arasındaki niteliksel farkların altını çizen bu felsefi açıklama, bölümün ikinci kısmında politik bir niteliğe kavuşacak. İlk kısımda tanımladığımız yasal-ahlaki farklılıklar, burada bir başka uyuşmazlık sahasını açığa çıkaran politik farklılıklarla zenginleştirilecek.

"Beşinci Bölüm", makro ölçekten mikro ölçeğe, düşünce ve siyaset sistemlerinden, benlik ve öznellik âlemine giderek "Dördüncü Bölüm"ün odağını daraltıyor. "Beşinci Bölüm" modern ulus-devlet ve İslami yönetimin (doğaları ve ikisinin de özü itibarıyla sahip oldukları benlik teknolojilerinin gereği) iki farklı öznellik oluşumu alanı üretmeye meyilli oluşunu ele alıyor. Yine, bu paradigmatik alanlar tarafından üretilen özneler birbirinden oldukça ayrı iki konumda bulunuyor; iki ayrı ahlaki, politik, epistemik ve psiko-sosyal dünya kavramsallaştırması vücuda getiriyorlar. Modern ulus-devletin ve İslami yönetimin özneleri arasındaki bu engin farklılıklar âdeta maddi, yapısal, anayasal ve en az onlar kadar önemli felsefi ve kavramsal makrokozmik farklılıkların mikrokozmik tezahürlerini temsil ediyorlar.

"Altıncı Bölüm"de, sırf argümanımızı kurabilmek adına, bütün olanaksızlıklara ve afallatıcı engellere rağmen bir çeşit İslami yönetimin var olmasına varsayımsal olarak müsaade ediyoruz. O hâlde, küreselleşmenin modern biçimlerinde ve bu biçimlerin giderek artan yoğunluğu içinde devletin pozisyonunun İslami yönetimin herhangi bir türünü ya imkânsız ya da eğer imkân dairesindeyse uzun vadede yaşama kapasitesinden yoksun kıldığını savunuyoruz. Fakat daha önce belirtilen bölümlerdeki bu ve önceki argümanlar bir araya getirilince yapılacak çıkarım açıktır: Tüm şartlar göz önünde bulundurulduğunda, modern dünyadaki hâkim koşullarda İslami yönetim sürdürülebilir değildir.

Son bölümde merkezi alan ve paradigma kavramlarından istifade ederek modern ahlaki ikilemleri sorguluyor, modernitenin Doğulu ve Batılı bütün biçimlerinin karşılaşmakta olduğu ahlaki açmazlarının kökenini teşkil eden yapısal ve kavramsal temeller olarak bu ikilemleri vurguluyoruz. Eğer modern dünyada İslami yönetimin imkânsızlığı, bu yönetimin asgari standart ve beklentilerini karşılamaya elverişli ahlaki çevrenin olmayışından kaynaklanıyorsa, bu durumda bahsi geçen ahlaki temelli imkânsızlığın, modernitenin ahlaki güçlüklerinin vücuda getirdiği daha kapsamlı problematik bağlamlarla ilişkilendirilmesinin şart olduğunu ısrarla savunuyoruz. Dolayısıyla, bahsi geçen imkânsızlığın âdeta bir dizi başka problemin dışavurumu ve –kalıcı eşlikçisi– olduğunu savunuyoruz ki bunlar organik sosyal birimlerin hızla yok oluşu, baskıcı ekonomik biçimlerin yükselişi gibi hiç de ehemmiyetsiz olmayan sorunlar ve daha da önemlisi, doğal yaşam alanı ve çevreye yönelik tahribattır. Tüm bunlar, elinizdeki kitapta hem maddi ve fiziksel problemler hem de felsefi-ahlaki ve epistemik problemler olarak yer almaktadır. Doğrusu, Batılı postmodernite içindeki dâhili ahlaki eleştirilere yakından bakınca yakın paralellikler, hatta onlarla modern Müslümanların İslami yönetimin kurulması çağrısının örtük maksatları arasında sanal bir kimlik buluyoruz.

Bu kitap, dilinin ve argümanlarının hukuk, siyaset ve felsefe uzmanlarının ötesinde, mümkün olduğunca geniş bir kitle tarafından anlaşılabilir olması gözetilerek kaleme alındı. İslam'la ilgili meselelerin çoğu basitleştirilip teknik detaylardan, tartışmanın basite indirgenmesine izin vermeden, arındırıldı. Sözkonusu indirgemeden kaçınmak adına kitap içinde birçok noktada okuyucunun belli bir bilgi birikimine sahip olduğunu varsaydım, aksi takdirde argümanlarımızı genişletmemiz mümkün olmazdı. Bahsi geçen bilgi mevzunun yeterince anlaşılması için şart olduğundan, en ilişkili ve gerekli olduğu kısımlarda konuya dair hayati bilgiler vermeyi bir pratik olarak benimsedim ve diğer tartışmalarda da lüzumlu olduğu yerlerde bir temel teşkil etmesi adına referans verdim. Bu dipnotların salt bir akademik yazım geleneği olarak değil, her bir argümanımızın yeterince idrak edilmesi ve değerlendirilmesi için gerekli bilgiyi sağlamak adına önemli araçlar olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaya gerek yok. Fakat bu dipnotlu yaklaşıma bir alternatif, daha önceki kitaplarımı, özellikle *Sharî'a: History, Theory, and Practice* ya da, tercihen, daha kısa olan *Introduction to Islamic Law*'ı özetlemek olabilirdi.

Son olarak, bir ihtar: Gelecek bölümlerde genişçe ve ayrıntılı bir tarihi anlatı sunulsa da bu kitap, salt bir İslam hukuku tarihi kitabı değil. *Sharî'a, Introduction* ya da başka yerde açıkladığım anlatının özünden

önemli bir ayrılık göstermese de kendine özgü bir anlatı biçimi var. Şeriatın uzun tarihindeki çeşitliliği, dağınıklığı ve ihlalleri kabul etse ve açıklasa da, paradigma kavramından, bu kompleks ve dağınık *realia*'nın[16] her şeye rağmen işgal ettiği ahlaki veçheyi –paradigmatik bir yapıdan– geri kazanmak üzere faydalanıyor.

---

1 bkz. "İkinci Bölüm".

2 Rawls, *Political Liberalism*, 35. Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için "Üçüncü Bölüm"ün "Sonuç" kısmına bakınız.

3 Bu tarihle ilgili daha fazlası için bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 371–499; Hallaq, *Introduction*, 85–139; Zubaida, *Law and Power*, 121–157.

4 Burada kastedilen örnek, modern ve modern-öncesi dönemdeki zina cezasının karşılaştırmasıdır. bkz. Semerdijan'ın önemli monografisi, *Off the Straight Path*.

5 bkz. "İkinci Bölüm", "İkinci Kısım".

6 Jackson, *Islamic Law and the State*, 90.

7 Kurdi, *Islamic State*, 53; Mahmud, *el-Devle el-*İslamiyye, 5; Id, *el-Nizām el-Siyāsī*, 50–68; Kureyşi, *el-Nizām el-Siyāsī*, 143, 152. MS sonra 623'te yazılan ve "Medine Sözleşmesi" olarak anılan metnin tarihi ve oluşumu için bkz. Serjeant, *Sunnah Jāmi'ah*, 1–42; Arjomand, *Constitution of Medina*. Ayrıca buraya Arjomand'ın "devlet" tabirini anakronik bir şekilde kullandığını not edelim.

8 Kurdi, *Islamic State*, 57, 64, 69.

9 Benzer anakronizmler barındıran genel bir anlatı için bkz. Mohammad Fadel'in modern devletin parametrelerine uygun olmak zorunda bulunan premodern bir "İslami devlet" kavramı hayal eden kitabı *Tragedy of Politics*. Benzeri apolojistler politik ideolojiyi sahte akademik anlatıyla dolduruyor; böylece dogma ve sahte tarihi akademik bir seviyeye taşıyorlar. Modern İslamcı yazarlar için bkz. Euben ve Zaman, *Princeton Readings*.

10 Benzeri görüşler hakkında bkz. Jackson, *Islamic Law and the State*, 190; İran için bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 486–493; Schirazi, *Constitution of Iran*, 230. Oliver Roy'un, *Failure of Political Islam*, xi, kitabı politik İslam'ın devlet fikriyle takıntı şeklindeki meşguliyetini açıklar.

11 Bu bağlamda (ve "İslamcı"nın tanımı için) bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 443–499. Ayrıca bakınız Zubaida, *Law and Power*, 158–219.

12 Hukuk ve siyasetin modern bağlamında ulemâ hakkında bkz Zaman, *Ulama in Contemporary Islam*; Hallaq, *Sharī'a*, 473–499.

13 "El-Şeria ve'l-Devle fī el-Mefhūm el-Islāmī," http://www.ikhwan.net/wiki/index.php?title (Erişim tarihi: 01/02/2011). Ayrıca bkz. Fazlallah, *el-Hareket el-*İslamiyye, 315–316.

14 Ayrıca bkz. Bennā'nın sadece "Medine Devleti"nden (186–187) bahsetmekle kalmayıp, Müslüman Kardeşler'in (ki onları eleştiriyor) yaptığı gibi İslami devletin gerekliliğinden dem vurduğu *Mā Ba'd al-Ikhwān al-Muslimīn?* [Müslüman Kardeşler'den Sonra] kitabı. Müslüman Kardeşler hakkında, onların "İslam'ın zenginden sadaka-vergisi alıp fakire veren bir İslami devletin gölgesi altında aranmadan herkesi kapsayan bir din olarak anlaşılamayacağını. [...] Devletin İslami olmasının, İslam'ın gerektirdiği içkin doğaya [*badāha*] ilişkin oluşunu" (64–65) açıklığa kavuşturduğunu söyler. Ayrıca Mısır'da yeni kurulan Selefi el-Nūr partisinin açıklamalarına bakınız. Parti bir yandan şeriatın (bu terimin ne anlama geldiğini ve çağrışımlarını tartışmadan) uygulanması konusunda ısrar ediyor; diğer yandan nihai hedefinin "İslami temelli demokratik ulus-devlet" olduğunu açıklıyor. bkz. "el-Nūr' Evvel Hizb" ["Partilerden Önce el-Nur"].

15 Bu monografi boyunca argümanımızın birçok alana yayıldığını göreceğiz ancak temelde bu yayılmanın yönlendiricisi bir bütün olarak modern projenin yapısı ve büyük fenomenleri olacak. İslami yasanın veya yönetimin bizim dünyamızda ya da, umulur ki, çocuklarımızın yaşayacağı dünyada hiçbir yerinin olmadığı izlenimi hakkında herhangi bir lalettayin yaklaşımın müdafisi olmadığını şüphecilere peşinen bildiririm. Sadece dogmatik, dar ve miyop görüşler böyle bir yoruma varabilir (bakınız, örnek olarak, Mohammad Fadel, *Tragedy of Politics*). Bu yüzden, ilk ve son olarak söylenmeli ki, bu kitabın argümanı, çok acil bir ahlaki toparlanmaya ihtiyaç duyan modern projenin (bkz. "Yedinci Bölüm"ün sonuç paragrafları) yeniden şekillendirilmesinin en alakadar ve yapıcı yollarından birinin şeriat ve İslami yönetimin yaratıcı

biçimde yeniden formüle edilmesi olduğu öncülüne dayanıyor. Sözkonusu yeniden inşa ve onun politik ve yasal ikincil-etkileri, "İslami devlet" problemine doğru bir teşhis koyulmadan Müslümanlar tarafından anlaşılamaz. Bu ayrıca neden geleceğe dönük böylesine çetin bir yeniden inşa faaliyeti için herhangi bir "İslami devlet" kavramını içkin çokkatmanlı çelişkinin doğru dürüst anlaşılmasının şart olduğunu da açıklıyor.

16 Ayrıca bkz. "İkinci Bölüm", 111. dipnot.

I. Bölüm

ÖNCÜLLER

> Paradigmatik vaka, bütüne (kümeye) aitliğini hem askıya alarak hem de ortaya koyarak paradigmatik hâle gelir, bunu öyle bir biçimde yapar ki, ondaki örneksellik ve tekillik asla birbirinden ayrılmaz.
>
> —*Giorgio Agamben / Şeylerin İşareti: Yorum Üstüne*

> Hümanizm bir bilim değil, dindir. [...] Hümanistler dünyaya dair rasyonel bir görüşleri olduğunu düşünmek isterler; fakat hâlihazırdaki çekirdek fikirleri bir hurafedir, insan hayvanı hakkındaki gerçekten daha ötede, dünyanın dinlerinden biri gibidir.
>
> —*John Gray / Straw Dogs*

> Narsist bir toplumda [...] geçmişin kültürel açıdan değersizleşmesi sadece gerçeklik üzerindeki kontrolünü yitirmiş ve onu yönetme çabasını terk etmiş yaygın ideolojilerin yoksulluğu değil, [ayrıca] narsistin iç hayatının da yoksulluğudur. "Nostalji"yi kültürel alışverişte pazarlanabilir bir ürün hâline getirmiş bir toplum, geçmişteki hayatın herhangi önemli bir biçimde bugünkü hayattan daha iyi olduğunu inkâr eder. ... Kültürümüzün geçmişe yönelik kayıtsızlığı –kolayca düşmanlığa ve inkâra gölgelik eder– onun iflasının en çarpıcı kanıtını sunar.
> Yüzeyde hayli neşeli ve geleceği gören yaygın tavır, insan ruhunun narsistik fakirleşmesinden kaynaklanır.
>
> —*Christopher Lasch / Narsizmin Kültürü*

"Modern İslami devlet imkânsız, hatta sözlük anlamıyla çelişkilidir," önermesi, başlangıçta ifade edilmesi gereken iki gizli problemi barındırır. İlkin şu soru sorulabilir: Eğer bu devletin tasavvur edilmesi mümkün değilse, o hâlde nasıl oldu da Müslümanlar geçmişte büyük bir medeniyete hükmetmeyi, birçok imparatorluk kurmayı başarıp kendilerini idare ettiler? Ne tür bir yönetim biçimini uyguladılar? İkincisi, bu imkânsızlık göz önünde bulundurulursa, Müslümanlar hâlihazırda ne tür bir yönetim tarzı benimsemiştir ya da gelecekte benimseyecektir? Bu son sorunun ikinci kısmı ve barındırdığı öngörüler argümanımıza içkin değil; ancak başka bir kitap ve şüphesiz başka bir yazar için müstakil bir araştırma sahası teşkil edebilir. Öte yandan bu soru, yer yer kolonyal yönetim ve post-kolonyal milliyetçi tepki ve akışın da bulunduğu iki yüzyıllık bir tarihten süzülerek günümüze hitap ediyor.

Post-kolonyal milliyetçi elitlerin kolonyal deneyimden miras aldıkları iktidar yapılarını sürdürdüklerini ve genellikle kolonyal dönemde agresif bir biçimde canla başla karşı çıktıkları politikaları, ülkeleri sözümona bağımsızlığı kazandıktan sonra neredeyse aynen takip ettiklerini başka bir yerde öne sürmüştüm.[1] Mevcut sosyal teşekküllerinin hiç mi hiç uygun olmadığı hazır bir ulus-devleti (onu oluşturan iktidar yapılarıyla birlikte) Avrupa'dan devraldılar. Hiçbir devletin karşı koyamayacağı paradigmatik vatandaşlık anlayışının yerleşmesiyse oldukça yavaş gerçekleşiyordu[2] ve geleneksel yapıların çöküşünden sonra geriye kalan politik boşluk hiçbir zaman hakkıyla dolmadı. Devlet aygıtının şeriat normlarını deforme edip ikincilleştirdiği, hem İslami yönetimin hem de modern devletin politik proje olarak başarısızlığa uğradığı İran İslam Cumhuriyeti'nin ortaya çıkış sürecinin kanıtladığı üzere, ulus-devlet elbisesi Müslüman dünyanın üzerine iyi oturmuyordu. Diğer hiçbir Müslüman ülke de daha iyisini başaramadı, çünkü kolonyalizmden –ve kolonyalizm sonrasında– benimsedikleri politik örgütlenme otoriter ve baskıcı kalmayı sürdürdü. Şeriatı bir yönetim biçimi olarak entegre etme çabalarıysa orijinaline sözde bağlılık göstermekten öte geçmiyordu. Bir başka ifadeyle, başarısızlık hemen her katmanda kendini gösterdi.

Bu sebeple, Müslümanların kendilerini nasıl uygun biçimde yönetebileceklerine dair herhangi bir pozitif ders çıkaramadığımız devasa bir siyasal ve hukuki başarısızlık olması hasebiyle Müslüman dünyada modern tecrübeyi boş vermeye zorlandık. Genellikle yapısal olarak hukukun "bir" ya da "tek" kaynağı biçiminde kutsadıkları şeriat –başka bir yerde de öne sürdüğüm üzere– kurumsal açıdan ölü ve politik açıdan suiistimal edilmişken,[3] bahsi geçen devletler hiçbir ciddi zorlukla başarıyla yüzleşemedi. Günümüz için restore edilmiş bir şeriat çağrısını ciddi biçimde değerlendirmek istediğimizde, bugünkü hukuki ve politik uygulamalara, dikkate değer bir model ya da yol gösterici söylemsel bir alan gözüyle bakamayız. Müslüman dünyadaki modern devlet ilham vermekten çok uzaktır ve onun sözümona şeriatı perişan vaziyettedir.[4] Bu sebeple şeriatla ilgili modern İslami tecrübeyi tamamen görmezden gelerek ve onun yerine paradigmatik bir fenomen olarak var olduğu kolonyalist dönemden önceki on iki yüzyılda Müslümanlar için ne ifade ettiğine odaklanarak daha iyi bir iş yapmış oluruz. İslam ülkelerindeki modern devletlerin şeriat uygulamaları bu kitabın argümanlarıyla tamamen ilgisizdir ve –*dolayısıyla*– *modern dönem* öncesi paradigmatik şeriatın *anlaşılması, değerlendirilmesi ya da yargılanması için bir* ölçü *olarak alınamaz*.[5]

Bu yüzden yukarıda sorduğumuz ilk soruyla baş başa kalıyoruz: Müslümanlar kolonyal dönem öncesi on iki yüzyıl boyunca kendilerini nasıl yönetti? Eğer modern İslami bir devletin imkânsızlığını savunuyorsak, öyleyse o türden herhangi bir yönetim biçiminin modern öncesi İslam tarihinde hiç görülmediği varsayılmalıdır; yani en başından bu kavram hariçte tutulmalıdır. Bu ihracın gerekçesi modern devletin soykütüğünün münhasıran Avrupalı oluşudur ki bu bariz bir gerçektir –gelecek bölümde çağrışımlarını tartışacağız–. Modern devlet bahsettiğimiz coğrafi, sistematik ve epistemik soykütüğü nedeniyle tabiatı gereği İslami olamaz. Aynı zamanda bu ihraç, tarihsel olmayan bir değerlendirmeyle, yani modern öncesi prototipik "devletler"le modern öncesi İslami yönetim biçimleri arasında niteliksel bir fark olmasıyla da açıklanabilir. Bu İslami yönetim biçimlerini bazı siyasetbilimcilerin yaptığı gibi[6] modern öncesi "devletler"in hayal meyal bir kümelenmesine aitmiş gibi görmek ahmakça tahminlere yol açmakla kalmaz; aynı zamanda "İslami yönetim" olarak adlandıracağımız şeye biçim ve içeriğini veren dinamik, paradigmatik kuvvetlerden bihaber olunduğunu gösterir.

Bugünün Müslümanlarının politik, yasal ve kültürel mücadeleleri kendi ahlaki ve kültürel özlemleriyle modern dünyanın –kendilerinin üretemediği fakat yaşamak zorunda olduğu– ahlaki gerçeklikleri arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanıyor. Bir bakıma kitabımızın tamamı bu iddiayı doğrulamaya çalışıyor. Batı (bununla çoğunlukla Avro-Amerika'yı kastediyorum) kendi ürettiği tarihsel bir sürecin içine konumlandırdığı konforlu bir şimdide yaşıyor. Aydınlanma'nın, sanayi ve teknolojik devrimlerin, modern bilimin, milliyetçiliğin, kapitalizmin ve Amerikan-Fransız kurucu geleneğinin, organik biçimde ve içeriden geliştirilmiş daha birçok ürünün şartlarıyla dikte edilmiş bir çağda yaşıyor. Dünyanın geri kalanı da bunu takip etti ya da en azından takip etme baskısını üzerinde hissetti. Yürürlükte Avro-Amerika'nınki dışında hiçbir tarih yok.[7] Tarihin daha önceki dönemlerine ait bazı küçük bölümler –örneğin Yunan "demokrasisi", Aristoteles, Magna Carta vs.– kurtarılmış ya da "geri alınmış" olsa da, bu parçalar modern tarihsel anlatının icapları ve "Batı medeniyeti"nin gelişimine –eğer araçsal değilseler– tabi kılınmış durumdadır. Afrika ve Asya, pek çok vakada geri kalmamak için mücadele etmeyi sürdürmektedir. Sadece sözünü ettiğimiz, kim olduklarını ve kime dönüştüklerini şekillendiren kendi geleneklerini ve tarihsel deneyimlerini belirleme imtiyazını edinme sürecinden ibaret değildir bu. Maruz kaldıkları yıkıcı savaşlarla, fakirlikle, felaket ve doğal çevrelerinin yıkımıyla da mücadele etmektedirler. Hegemonik söylemi modern ve güçlü Batı'nın

entelektüelleri ve kurumları tarafından belirlenen modernite, tarihlerini ve organik varoluş yollarını yitirmiş olan dünyanın üçte ikilik kısmına pek de adil bir anlaşma önermiyor.[8]

Gelgelelim, hepsi bu kadar da değil. Argüman gereği modernistlerin yoksulluk, salgın hastalık ve kıtlığın fi tarihinden bu yana insanlığın başındaki dertler olduğuna dair iddialarını kabul etsek bile, bu modern projenin erdemlerinin aynı savunucuları iki, hatta üç karşı tezle yüzleşmek zorundadır. İlki ve üçünden en az ispat edilebilir olanı, modern öncesi dönemde yoksulluk, kıtlık ve salgın hastalık doğanın işleriyken ve engellenemezken, bugünlerde çoğunlukla insan işi olduğu iddiasıdır.[9] Kapitalizm, endüstriyalizm ve ortaya çıkan doğal ortamın yıkımı doğanın işi değil; sözde ilerlemenin etkileridir. İkincisi, daha güvenli bir karşı iddia, bir zamanlar organik ve ailevi olan sosyal yapıların –devlet kapitalizmi sistemi içinde– modern dönemde parçalanmasıdır.[10] Hiç kimse geleneksel ailenin ve toplumun çöküşünün birçok modern düşünür, sosyolog, psikanalist ve filozof tarafından bahse konu edilen inancını yitirmiş, parçalanmış ve narsisistik bireyi yarattığını inkâr edemez.[11] Bu çöküş modern projeye içkindi ve onu esaslı bir biçimde tanımlıyordu.[12] Üçüncüsü ve en önemlisi, modern projenin içinde yaşadığımız doğal dünyaya feci etkileri hakkında herhangi bir soru işareti olmayışıdır. Bu öyle görülmedik bir projeydi ki, en güçlü ifadesiyle, "İnsanoğlunun Nihai Ölçüsü" oldu. Muhtemelen modern erkek ve kadın için bu Yıkım Projesi'nden daha tahripkâr bir şey yoktur. Sadece bilimsel tanımıyla *Homo economicus* ya da salt sorumsuz tüketiciler olarak değil, ahlaki açıdan sorumluluk sahibi varlıklar olarak da hepimiz bu felaketten ötürü yargılanmalıyız.[13] Bu projenin gerek ahlaki gerek diğer neticeleri felsefemimizi, sosyolojimizi, bilimimizi, teknolojimizi, politikamızı ve yaptığımız her şeyi ilgilendirdiği ve sorguya çektiği için özü itibarıyla epistemolojiktir. Bu Yıkım Projesi'nin ahlaki ve etik zeminde ele alınmasında ısrar etmek; epistemolojik, politik, ekonomik, hukuki ve diğer birçok farklı alanda derinlemesine yol almak demektir.

Bu karşı argümanlardan hiçbiri bizim ahlaki özneler olarak varoluşumuzdan ayrı değildir ve son tahlilde her üçü de ahlaki hesap verebilirliğe dayandırılmalıdır. Dolayısıyla, son bölümde de göreceğimiz gibi, insanın etik ve ahlaki sorumluluğu Aydınlanma'nın standartları ve bilhassa onların İslami karşılıkları tarafından yok sayılamaz. Sosyal adaletsizlik, sosyal parçalanma ve Yıkım Projesi açısından bakıldığında, eğer insanın etik failliği yok sayılırsa, tıpkı Aydınlanma'nın vazettiği ve İslam'ın uzun tarihinin tekraren gösterdiği gibi, o hâlde modernistlerin, insan faaliyetinin modern öncesi dünyada

bu üç sonucu ortaya çıkarmadığını –ve çıkaramayacağını– kabul etmekten başka bir seçeneği kalmıyor.

"Çıkaramayacağını" diyorum, çünkü ahlakın doğru tanımı sadece –tanımadığın ve büyük ihtimalle bir daha karşılaşmayacağın– birine kendine davranır gibi davranman değildir, daha önemlisi, doğası itibarıyla yapamadığın için değil, sonuçlarıyla yaşayamadığın –ya da yüzleşmek istemediğin– bir fiili işleyemez olmak ya da işlemekten sakınmaktır. Yaygın olarak gözardı edilen bu ikinci tanım, modern projenin ve İslam'ın da dâhil olduğu modern öncesi dünyasının paradigmasını oluşturan şeyin problematiğini özetler. Vakti gelince göreceğimiz gibi[14], ahlaki zorunluluğun ikincil bir statüye indirilmesi ve bilimden, ekonomiden, hukuktan ve diğer birçok şeyden ayrı tutulmuş olması, modern projenin merkezinde yoksulluğu, sosyal çözülmeyi ve hem maddi sömürü hem de değer yönünden insanlığı besleyen hakiki dünyanın acınası yıkımını teşvik ediyor ya da görmezden geliyor. Ve aşikâr da olsa yine söyleyelim: Bu projenin içinde devlet hep en önemli aktördü.[15]

Eğer bu argümanlar ya da bu argümanlara yakın bir yaklaşım benimsenirse, o hâlde başka geleneklerde bizi sosyal, ekonomik, politik ve yasal girişimlerimizde destekleyebilecek ahlaki kaynaklar aramak için iyi bir sebebimiz olur. Burada önereceğimiz türden bir ahlaki kaynak arayışı kesinlikle yeni bir öneri değildir, bilakis başta Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve Charles Larmore olmak üzere çok sayıda düşünürün daimi meşgalesi olmuştur.[16] Fakat bu düşünürler sorgulamalarına dair cevapları –anlaşılabileceği üzere– Platon, Aristoteles, Aquinas vb. filozoflarda (sanki Yeni-Platonculuk ve Aristotelesçilik modern öncesi Müslümanlara yabancıymış ve sanki Aquinas, İbni Rüşd'ün (Averroes) ve benzeri diğer Müslüman filozofların esaslı bir "talebesi" değilmiş gibi) arayarak kendilerini sözümona Avrupa geleneğiyle[17] sınırlandırırken, biz soruşturmamızda Müslümanların kendi –yaygın, zengin ve kökleri yüzyıllarca sürünen kültürel kazanımlarla kök salmış– geleneğine sahip oldukları gerçeğinden kuvvet alarak, buraya, yani Müslüman ahlaki kaynaklara[18] odaklanıyoruz. Bu geleneğin modern Müslümanlar üzerinde devam eden derin etkileri, MacIntyre'ın etik değerlerin ancak akılla idrak edilebildiğinin varsayıldığı Aydınlanma'nın otonom rasyonalite kavramına dair eleştirisini kabul edilir kılmaktadır. MacIntyre'ın doğru şekilde gözlemlediği gibi, rasyonel soruşturma ve buna bağlı etik değerler "öyle *bir gelenek, bir kavrayış* içinde birleşmiştir ki o kavrayışa göre rasyonel meşruiyetin standartları içinde aklandıkları *bir tarihin* parçası olup o tarihten doğarlar."[19]

Buna uygun olarak, her şeyi tam olarak söyleyip aktarınca bizim projemizle Taylor'un, Larmore'un ve özellikle MacIntyre'ın tematik benzerlikleri su yüzüne çıkmış olacak.[20] Modern öncesi İslami gelenekte keşfedeceğimiz ahlaki kaynaklar sadece –bu üç filozofun üstlendiği gibi– ortak teorik ve felsefi soruşturmayı değil, daha da önemlisi paradigmatik bir yaşam tarzını yansıttığı için bu durum daha da açık şekilde ortaya çıkacaktır. Bir başka deyişle, bu üç filozofun yararlandığı gelenekleri teorik ve felsefi kavramlar (ve bazıları hiç kimsenin "yaşamadığı" bir toplum düşüncesi diyebilir) oluşturduğundan,[21] yeniden ele alma çalışmasının yararlandığı İslami gelenek, İslam tarihindeki paradigmatik inanışlar ve pratikler[22] hâlinde ortaya çıkan sosyolojik, antropolojik, yasal ve ekonomik fenomenlerle felsefi-teorik olanı bir araya getiren bir terkiptir.

Bu paradigmatik yaşam tarzından tam teşekküllü bir fenomen olarak bahsetmek, hâlihazırda paradigmatik İslami yönetimden bahsetmektir. "İslami yönetim" birleşik terimini bir tarafta duran "modern devletle, modern devlet altında ve modern devlet içinde yaşamak" ile diğer tarafta duran "modern öncesi şeriatla, modern öncesi şeriat altında ve modern öncesi Şerâit içinde yaşamak" arasında niteliksel –fakat niceliksel olmak zorunda olmayan– bir ayrım yapabilmek için kullanıyorum. Bu iki varoluş biçimi, niceliksel yönü dışarı bırakmamızdan ötürü, benzer hegemonik *menzile* sahipti. Fakat hemen hemen diğer bütün ilişkiler açısından birbirinden çarpıcı biçimde ayrıydılar.

Bu iki fenomen arasında anlamlı bir karşılaştırma yapabilmek için paradigmatik açıdan neler barındırdıklarının ayırdına varmalıyız. Bu ayrımsama, söz konusu karşılaştırmayı makul ve geçerli bir girişim kılacak sistemsel paralel özellikleri tanımlamamıza imkân tanımalı. Ancak paradigmaların çok daha önemli bir işlevi vardır; sistemlerdeki, ilişkilerdeki ve –sistemlere ve yapılara Foucault'nun tabiriyle "şeylerin düzeni"ni veren– "itici güçler"deki kavramsal yapıları tanımlarlar.[23] Bu sebeple Schmitt,[24] Kuhn[25] ve Foucault[26] gibi düşünürler, paradigma kavramının tanımını[27] formüle ederken bizim için merkezi konumdadır. Şimdi, bizim anlatımımızın belirli noktalarda bir şekilde onlarınkinden farklı olacağını akılda tutarak paradigma anlayışını detaylandıralım.

Paradigmayı tanımlarken başlangıç noktalarından bir tanesi Carl Schmitt'in "merkezi alan" düşüncesidir. Eğer bir alan merkezileşirse diğer alanların problemleri merkezileşen alanın koşullarına bağlı olarak çözülür, yani ancak merkezi alanın problemi çözülünce onu takiben çözüme kavuşan ikincil problemler olarak değerlendirilirler."[28] Bu düşüncenin canlanmasında, Schmitt XIX. yüzyıl boyunca Avrupa'da

yaşanan teknik ilerlemeyi, ki biz bunu paradigmatik ilerleme olarak adlandırıyoruz, söz edilen mefhumun bir temsili olarak kaydeder. "Teknik ilerleme"nin devasa yükselişi, bütün "ahlaki, politik, sosyal ve ekonomik durumları" etkiledi. Bunaltıcı derecede baskın etkisi ona "bütün diğer problemlerin teknolojik ilerlemeyle çözüleceğini vaat eden bir teknik ilerleme dini" statüsünü verdi. "Teknik mucizelerin, insanlığın başarılarının ve doğaya hükmetmenin dini" hâline geldi.[29] Geleneksel din çağında merkezi alanı ahlaki terbiye, ahlaki eğitim ve alemşumül ahlaki talepler kaplarken, "teknik çağ"da gelişmişlik ve gerçek başarı olarak sayılan şeyler, yani "ekonomik ve teknik ilerleme" merkezi alanı teşkil ediyordu. Benzer şekilde, "iktisadi bir çağda, *bütün ahlaki ve sosyal meseleleri anlamsız kılmak için*, sadece malların üretimi ve dağıtımı problemini uygun biçimde çözmeye ihtiyaç vardı."[30] Tüm kavramlar, "Tanrı, özgürlük, ilerleme, insan doğasının antropolojik açıdan kavranışı, rasyonalite, rasyonelleştirme ve nihayetinde bizzat doğa ve kültür kavramlarının kendisi hâkim alanların somutlaştırılmış tarihsel içeriklerinden türetilmiştir ve ancak buraya bakarak anlaşılabilir."[31]

Aydınlanma, buradaki kaygılarımızla oldukça ilişkili olarak,[32] bir diğer paradigma örneğini sunar. Hiç şüphe yok ki bu proje geniş bir entelektüel fark yelpazesinde yer bulan entelektüel ve politik hareketleri çevrelemektedir. Sadece birkaçından bahsetmek gerekirse, Hobbes, Voltaire, Rousseau, Hume, Spinoza, Kant, Hegel, J. S. Mill ve Marx'ın birbirinden belirgin biçimde ayrı ve birbirine karşıt dünya görüşlerini ve felsefi farklılıklarını anmak yeterli. Bu yüzden tüm bu isimleri –ve daha birçoğunu– ürettikleri düşünce sistemleri ve hareketler şöyle dursun, tek bir tanımlanabilir kategori altında bir araya toplamak dahi imkânsız görünmektedir. Aydınlanmanın tüm içsel çeşitliliğine –örneğin Kierkegaard ve Herder gibi figürlerin varlığına rağmen– genel anlamda ona kati bir bütünlük bahşeden, bir dizi varsayım ve önkabulü öne çıkaran belli bir paradigması olduğu yine de pekâlâ iddia edilebilir. John Gray'in dosdoğru tespit ettiği üzere, Aydınlanma'nın ana projesi, "yerel, alışılmış ya da geleneksel ahlak ilkelerinin, evrensel medeniyetin temeli olarak öngörülen eleştirel ya da rasyonel ahlak ilkeleri tarafından yerinden edilmesidir."[33] Bu yeni ahlaki ilkeler; seküler, hümanist ve "bütün insanları bağlayıcı [biçimde] insani kurumların tayin edilmesi için evrensel standartlar koyacaktı." Nihayet geleneksel prensipler ve ahlak ilkelerinden ayrılan insan aklının yönetimiyle bu proje evrensel bir medeniyet kurmayı hedefleyecekti. "Marksizm ve liberalizmin tüm çeşitlerine hayat veren bu proje, yeni liberalizm ve yeni muhafazakârlığın da zeminini teşkil etti. [Ve bu] her ne kadar onun tarihsel beklentilerine karamsar ya da distopik yaklaşsalar da bütün

Aydınlanma düşünürleri tarafından paylaşılan bir ana projeydi.[34] Bu ana proje, bütün büyük ve merkezi problemlerin çözüldüğü; yaşam tarzlarımıza iyi ya da kötü şimdiye dek yön vermiş ve vermeye de devam eden merkezi alanı oluşturdu.[35]

Fakat paradigma olmak cihetinden merkezi alanlar, Schmitt'in anlatısının ötesinde bir anlam taşır. Schmitt'in kendi dilbilimsel kullanımının ardından, merkezi olmayan alanları "çevresel" varsayarak, merkezi ve çevresel alanlar arasında diyalektik bir ilişki olduğunu kabul etmeliyiz. Çevresel alanlar için sağlanan "çözümler" yalnızca "doğal olarak" ve sadece "merkezi alanın problemlerinin çözümünü" takiben ortaya çıkmaz. Bizim paradigma anlayışımıza göre bir bilgi ve uygulama sisteminin kurucu alanlarının ortak noktası, onu benzer diğer sistemlerden ayırıcı nitelikteki kavramlarının belirli yapısal özellikleri paylaşmasıdır. Merkezi alandaki problemlerin öncelikli olduğu ve diğer alanları bu önceliğe göre ikincilleştirdiği doğru olmakla beraber, bütün bu alanlar, çevresel alanların kendi bünyesindeki mutlak öncelikleri biçimlendiren bir bilgi sistemi içinde işlerlik gösterir. Eğer Schmitt'i doğru anlamışsam, onun anlatımı bir şekilde lineer görünüyor, çünkü kullandığı politika kavramı[36], iktidarın modern yapıları içindeki bütün kuvvetleri, neo-Hobbesçu kavramsallaştırmaya ayrıcalık tanıyacak şekilde, sıraya dizmeyi ve kararlı bir biçimde ikincilleştirmeyi gerektiriyor. Bizim paradigma anlatımımızda, çevresel alanlar tamamlayıcı ve yardımcı olarak o kadar da çevresel değil; bu statüye düşmeleri ise merkez alanın mantıksal ya da ontolojik üstünlüğünün fonksiyonu değil, fakat daha çok, tamamlayıcı alanlar tarafından şaşırtıcı biçimde oluşturulmuş bir sistemin içinde, bu alanın tahkim edilmesi ve sabitlenmesiyle gerçekleşir. Belirli bir alanın kültürü içinde ayrıcalık tanıma, bu yüzden, o alanda, diğerinden daha önemli görünen belirli bir değerin (ya da değerler bütününün) yerleştirilmesi kültürünün bir fonksiyonu olarak, bakış açısına dayalı (perspektivist) bir adımdır. Fakat bu değer, hemen üretimine katılmış ve onun tarafından üretilmiş tamamlayıcı alanları zorunlu olarak istila etmelidir.

Schmitt, itici bir güç olarak merkezi alanda ısrar etmekte haklı olduğu hâlde, bizim paradigma anlatımımız merkezi alanda, belirleyici vasıflar ve maksada matuf aksiyon ve düşüncenin mahalli olarak, uygulamaları ve gerçekleşmeleri her zaman başarılamasa bile ve paradigmayı oluşturan alanlar içindeki rekabet hâlindeki güçler böyle bir uygulama ve gerçekleşmeyi baltalasa bile, ideal değerler olarak benimsenmiş değerlerin merkezliğini vurguluyor. Çünkü paradigmalar, ters düşen ve rekabet hâlindeki söylemleri ve stratejileri kapsayarak, "güç ilişkileri"nin alanlarını yansıtır. Bu durum Foucault'yu, bu güç

söylemlerinin, muhalif gidişatları içinde, birbirinden ayrılmaz olduğunu açıklamaya iten şeydi, çünkü söylemler "güç ilişkilerinin alanında işlerlik gösteren taktik elementler ya da bloklardır; aynı strateji içinde, farklı ve hatta çelişkili söylemler var olabilir; buna karşılık, bir stratejiden ona muhalif diğer stratejiye biçimlerini değiştirmeden dolaşabilirler."[37] Eğer güç, taşıdığı ismi hak etmek ve özneleri üzerinde etki üretmekse, o hâlde onun işlemleri ve stratejileri –bir aradalıkları ve muhalefetleri içinde– bu işlemler ve stratejilerden hem doğrudan hem de dolaylı olarak akıp gelen bu gibi etkiler kazandırmalıdır. Bu etkilerin bütünüyle gerçekleştirilmesi merkezi bir alanın üretimi anlamına geliyor. Böylece, merkezi alan içinde egemen olan üstün değerler, bu alanın kendi içinde olduğu kadar tamamlayıcı alanların da içindeki rekabet hâlindeki ve huzur bozucu stratejilerin aksine çalışabilirken; merkezi bir alan, güç ilişkilerinin dengesi bu değerlerin sistem içindeki gücün ilişkilerini ve oyunun kurallarını dikte etmesine müsaade ettiği sürece, merkezi kalır. Fakat aynı derecede önemli olan, hem merkezi hem de tamamlayıcı alanların içinde her zaman, paradigmatik söylemleri daima zorlayan huzur bozucu söylemler ve direnen stratejilerin mevcudiyetini sürdürecek olmasının, örneğin merkezi alanı ve onun değerlerini oluşturan, yansıtan ve savunan söylemlerin, farkına varılmasıdır.

Bizim paradigma anlatımımız o hâlde birlik içinde çeşitliliğe, istisnalara ve ihlallere, ve düzensizliklere ve "anormalliklere" yer vermektedir. Bunların tam anlamıyla yıkıcı kuvvetler olduğu söylenebilir ve öyle oldukları apaçıktır, çünkü merkezi alanın pozitif belirleyicisi değillerdir, her ne kadar sorgulamalarına karşılık merkezi alanın temin ettiği cevaplar sonucunda öyle görünseler de. Gelgelelim, bu güçlerden herhangi biri, bir kez varolan paradigmayı bozmayı becerip yüce değer(ler)in yerini aldığında, şimdi eski paradigma ya da eski merkezi alana dönüşen şey yıkıcı etkiyen güçler arasına katılacak ya da büsbütün yok olacaktır.

Bu paradigma değişimi, gerçek ve değer, Olan ve Olması Gereken (*Is and Ought*) arasındaki ayrımdan, modern bürokratik devlet, modern kapitalizm ve milliyetçiliğe (ki bunların hepsi kitap boyunca bizi doğrudan ilgilendirecek şeyler) kadar neredeyse bütün modern fenomenler içinde ispat edilebilir. Bu yüzden sadece modern devletin (merkezi ve tamamlayıcı alanlar tarafından oluşturulmuş) bir paradigmasından değil, aynı zamanda İslami yönetim paradigmasından da bahsediyoruz. İlkine sonraki bölümde değinebiliriz, fakat şimdi ikincisine bakacağız.

İslami yönetim paradigmasının daha bütüncül karakteristiği ve çağrışımları "Üçüncü Bölüm" ve "Altıncı Bölüm"de ortaya çıkacak,

fakat şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim ki bu paradigmanın tanımlayıcı simgesi şeriattır. İlerde daha açık şekilde göreceğimiz üzere, şeriat ahlaki bir hukuk tarafından temsil edildi ve oluşturuldu, bizim açımızdan önemi de bu sebeple modern proje için bir ahlaki kaynak olmasından ileri gelir (MacIntyre'cı önermedeki Aristoteles ve Aquinas'la eşdeğer şekilde). Bizim için onun paradigmatik statüsü, tam da hukukun bir araç ve teknik olduğu, bu yüzden kapsayıcı ahlaki araçların emrine girdiği ve onlarla sarılıp sarmalandığı gerçeğine dayanmaktadır. Şeriat içinde hukuki olan, ahlaki olanın bir aracıdır, tersi geçerli değildir.[38] Merkezi bir alan olarak şeriat, tamamlayıcı alanların karara bağlandığı şeye karşı bir önlemdi ve onun çözümü genel anlamda o alanların çözümüyle belirlenmişti. Entelektüel çevreler tarafından Müslüman eğitiminin yapısı, şeriata dayalı önceliklerle belirlenmişti. Dil, dilbilim, hermenötik, mantık, retorik, diyalektik ve epistemoloji gibi alanlar, şeriat kapsamında yaratıldı, geliştirildi ve düzeltildi. Matematik ve astronomi bile –erken modern Avrupa biliminin temelleri hâline gelmişlerdi–[39] şeriatın sevketmesiyle etkileyici düzeyde ilerledi. Bir bilim insanı ya da entelektüel hangi alanda uzmanlaşırsa uzmanlaşsın, temel "lisans" eğitimi her zaman şeriattı. Resmi söylemde şeriat, diğer alanlara ilişkin problemlere ve çözümlerine genellikle müdahil olmadı ve onları birer tamamlayıcı ve gerekli çözüm olarak kabul etti.[40] Bu diğer alanlar, şeriatın öncelikleri ve taleplerini yerine getirdi ve çoğunlukla onun ihtiyaçlarına hizmet etmek üzere tasarlandı ve organize edildi.[41]

Pratikte ekonomik hayat, ne kadar dağınık olursa olsun, sadece teknik şer'î kurallarla değil, aynı zamanda her yere nüfuz eden şer'î etikle düzenlendi. Ekonomik alan şer'î mantığa göreydi çünkü toplum, özne, nesne ve şeriatın dayanağı şer'îydi. Ve idari yönetim, ekonomik alana kıyasla sosyal alana daha az dâhil olduğu hâlde, şeriat ve onun paradigmatik etik öneminden başka bir şeyi genel olarak bilmeyen ve kabul etmeyen bir kültür ve toplum tarafından sınırlanmıştı.

Bu elbette şeriatın paradigmatik statüsünün ideal bir hayatı garanti ettiği anlamına gelmiyor. Daha önce vurguladığımız gibi, paradigmalar ve merkezi alanlar tamamlayıcı alanlar tarafından sadece desteklenmezler; ikisi birlikte istisnaları, düzensizlikleri ve ihlalleri somutlaştırırlar ki hepsi birlikte huzur bozucu söylemleri, genelde beklenmedik ve geçici, ama bazen de tersi olacak şekilde ifade ederler. Tıpkı diğerleri gibi dağınık ya da sürekli şekilde belirli düzen ve organizasyon biçimlerine muhtaç bir toplumda yaşama mecburiyeti şeriata mahsus bir durum değildi. O toplumda da şüphesiz ağır vergiler altında kalan köylüler, suçlular, müflis borçlular, mutsuz ve istismar

edilmiş eşler vardı. Tüm toplumlar gibi (ve yaygın biçimde şiddetli, baskıcı ve kilise tarafından suiistimal edilmiş "Orta Çağ" Avrupası'yla kıyaslamadan) Kuzey Afrika ve Müslüman İspanya'dan Java ve Semerkant'a dek Müslüman toplumlar da sefaletten payını almıştı. Belli ki kendi işgalcileri ve fatihleri, kendi isyancıları, gaspçıları, âdi hırsızları, eşkıyaları ve yer yer yozlaşmış yargıçları[42] bile vardı. Fakat ahlaki hukuk, göreceğimiz üzere, tutarlı ve tartışmasız biçimde, paradigmatik söylemleri ve pratikleri belirli bir düzenin sürekli yeniden yaratımı içinde gündelik yaşamı tanzim etti.[43] Sosyal gerçekliğin müşkül duruma düşürdükleri –sömürülmüş çocuklar, soyulmuş tüccarlar ve aşırı vergilendirilmiş köylüler–, bu gerçekliğe hitap noktasında her daim elinden gelenin en iyisini yapan hegemonik bir ahlaki sisteme itibar edebilirdi. Her zaman başarılı olmadığı, kanıksamamız gereken bir gerçektir –mükemmel başarıda toplum, geçmiş ya da geleceğin payı yoktur– fakat ahlaki eğilimin paradigmatik verimliliği asla sorgulanamaz.[44]

Paradigma, belirli ve teknik yasal kuralları gibi, onu açıkça paradigma yapan bu ahlaki amacın gerçekleşmesi adına çaba gösterdi ve kimi zaman başarısızlığa uğrasa da çoğu kez başarılı oldu. Sistemin bütünlüğü cihat kavramına (bugünlerde çokça kirletildi, çünkü özellikle geç moderniteyi tamamen tesiri altına alan Schmittçi politika fikri tarafından belirlenmeye başlamıştı) dayandı.[45] Kavram, her köşebaşında, ahlaki amacın gerçekleştirilmesine yönelik "çabalama"nın (cihat kavramının birebir anlamı) mecburiyetini dikte etti. Cihadın sistemik ve derin psikolojik anlamı eğer bu kitabın argümanı açılırsa daha berrak hâle gelecektir, fakat şimdilik, MacIntyre'i (ve bir yere kadar Taylor'ı) –haksız yere fakat beklendiği şekilde– açıkça hedef aldığı için, tanımlamaya çalıştığımız ahlaki kaynağın önemini herhangi bir nostaljiden ayırmamız gerekir.[46] Bunu yapmak için, her birini bir soruya indirgeyeceğimiz iki meseleye değinmeliyiz: İlki, şimdi kurumsal açıdan ölmüş olan şeriatın hangi bileşenleri böyle bir ahlaki kaynak olarak tanımlanabilir? Ve ikincisi, böyle bir tanımlama nasıl nostalji suçlamasından kaçınacaktır?

İlk soru bizi zamanında ahlaki, yasal, kültürel ve son derece psikolojik bir sistem olan şeriatla modern Müslüman özne arasındaki ilişkiyi tanımlamak zorunda bırakıyor. Modern Müslümanlar belli ki kendileri için İslam'ı nominal bir dini ilişki olarak kabullenen ve o ilişki olmaksızın belirli pratikler ve yükümlülüklere yol açan –ki vakti gelince benlik teknolojileri olarak anacağız– seküler bir öznellik iddia etme hakkına ve eyleme mezuniyetine sahipler. Aslında, bu sekülerleşme projesi XX. yüzyılın ilk üç çeyreğinde benimsendi ve denendi.[47] Fakat bu

proje, ezici kanıtlara göre hüküm verecek olursak, genel mânâda başarısız oldu. Diğer fenomenleri dâhil etmesek dahi, Nasırizm'in ve sosyalizmin başarısızlığı ve takiben 1960'lardan sonra İslamcılığın yükselişi buna kanıt olarak sunulabilir.[48] İslamcılık sadece, İslami dünyadaki Batılı ülkelerin politik ve askeri pratiklerine karşı derinden gelen hınç ve sosyal adaletle ilgili değildir: O, sosyal adaletsizliğin, politik yolsuzluğun ve Batılı politik hâkimiyetin ahlaki yönden eleştirisini öneren –bir şekilde politize olmuş– ahlaki bir harekettir (fakat bunları şu ana kadar felsefi açıdan dillendirememiştir). İslamcılar için, ahlaki olan, Schmitt'in şemasını kullanırsak, açıklanmış merkezi alandır[49] – bu örtük arzu, kitabımızın genel düşüncesi için temel itici güçtür.[50] Diğer bütün alanların problemleri, ekonomik ve politik olan dâhil, "merkezi alan açısından çözülmüştü – diğerleri, merkezi alanın problemleri çözüldüğünde o yolu izleyerek kendiliğinden çözülecek ikincil problemler olarak görülmüştü." Ahlaki bağlamda Schmitt'in açıklaması herhangi bir İslamcı entelektüel tarafından kolayca hiçbir değişikliğe tâbi tutulmadan dile getirilebilirdi.

Bu, paradigmatik İslami yönetimin ahlaki kaynaklarının, örneğin şer'î fikre dayanan ve böylece ahlaki olarak dikte edilen paradigmanın konuyla ilintisini açıklar. Tıpkı modern Batı'nın son beş yüzyılki tecrübeleri ve geleneklerinde Rönesans'tan, Aydınlanma'dan ve liberal düşünceden faydalanması ve faydalanmaya devam etmesi gibi, bugünkü Müslümanlar da bu geleneksel anlatıyı sorguluyor ve giderek kendi tarihlerini –söylemsel ahlaki bir pratik olarak– kendi kendilerine bir kaynak sağlayacak şekilde geliştiriyorlar. Bu, başlıca söylemlerinin herhangi birinin geleneksel biçimiyle, geleneksel kurumlarıyla, pratikleriyle ve hermenötik hayat kavrayışıyla şeriatı geri çağırdıkları anlamına gelmez, çünkü bütün bunlar, herkesin görebileceği gibi, herhangi bir geri dönüş umudu olmaksızın yok oldular. Fakat bu, Müslümanların hâlen kendi tarihlerinde –tıpkı Batılıların Aydınlanma'da bulduğu gibi– kendi ürettikleri problemleri bile çözmekten aciz olduğu kanıtlamış bir proje olan modern projenin zorluklarıyla yüzleşirken faydalandıkları bir kaynak bulmaları demektir.[51] Şeriatı Aydınlanma'nın karşısına koymak elbette her maksada uygun değil, fakat ahlaki meselelerin merkezi alanı olarak şeriat sadece Aydınlanma'nın ve onun sonucu olan ahlaki sistemin bir eşleniği değil, aynı zamanda ahlaki alan için potansiyel açıdan sonsuz bir kaynaktır.

Şeriat şimdi kurumsal olarak ölmüş durumdayken (onun hermenötiği, mahkemeleri, söylemsel pratikleri, eğitim sistemi ve bilgi sosyolojisinin bütün silsilesi dâhil), psikolojik ve ruhsal olarak örtük

biçimde saklanmış hafızası ahlaki bir kaynak şeklinde hayatta kalmıştır. İslami sözleşme yasası, ticari anlaşmalar, ceza yasası, usule ve esasa dair birçok hukuki müeyyide Batılı yasalarla, Batılı mahkemelerle ve modern yasal pratiklerle değiştirilmiş olsa da, "İslam'ın kaideleri" ve bu kaidelerin cari hükümleri geçerliliğini muhafaza etmiştir[52] ve Müslüman olmanın ne demek olduğunu tanımlamayı sürdürmüştür. Böylece benlik teknolojilerinin ahlaki kaynaklarını müstakilen değilse de büyük oranda sınırlandırmış olduk ve bu sınırlandırma bize kaidelerin söylem ve uygulamasında yeterince imkân sağladı. Bu kaidelere ait bütün alan, modern devlet tarafından dokunulmadan bırakılmıştı; çünkü özel alana dâhil görülmüştü. Yine de bu alan, bu kitabın tartışma boyunca, bilhassa ve doğrudan "Beşinci Bölüm"de göstereceği gibi, özel alanın hayli ötesine geçer. Benlik teknolojilerinden faydalanmak, hiçbir şekilde modern öncesi şer'î kurumları, pratikleri ve hatta eğitimi geri getirmek demek değildir. Birinci derecede bir ahlaki projedir, ahlaki rehberlik için tarihsel benlikten yararlanma çabasıdır. Bir ahlaki eleştiri, ahlaki temkin ve ahlaki geri kazanım projesidir; yani modern dünyada, en az Batılı muadili kadar, moderniteye inancını yitirmiş Müslüman özne için ahlaki bir alan bulmayı hedefleyen bir projedir. İslami ahlaki kaynakların geri kazandırılması bu yüzden modernitenin kendisi kadar modern bir projedir. Ve bir modern proje olarak, sonuna kadar postmoderndir de. Postmodernite, açık olmak gerekirse, moderniteyi aşmayı hem görev bilmiş hem de buna teşebbüs etmiştir, ama yine de modernitedir.

Birçok gözlemci, özellikle Batılı liberal gelenek ve onun değerlerine alışkın olanlar, bu projeyi, en azından nostalji günahıyla suçlayarak, hiç kuşku yok ki sorgulayacaktır.[53] Daha önceki paragraflarda, en azından liberal projenin hakikat tekeline sahip olmadığını düşünenler için, bu fikri defetmeye yetecek kadar şey söylendiğini düşünüyorum. Fakat şüpheciler yine de çoğunlukta. Müslümanların "ahlaki diriliş" projesine muhtemel ilk tepkiler, bunu akademik bir araştırma olarak açıklayanlarınki de dâhil, bu projenin nostaljik kaldığı, modern dünyada bir yeri olmadığı şeklindedir. Bu sebeple, şimdi bu suçlamayı, kavramsal ve dogmatik çağrışımlarının ayrıntılarına inerek ele almalıyız.

Nostalji suçlaması iki yanlış anlamaya dayanıyor. İlki, tarihsel ahlaki birikimi zikretmemiz modern öncesi pratikleri ve kurumları geri getirmeye çabalamak anlamına gelmez, daha ziyade, ahlaki yapılanmaların getirilerini ve erdemlerini barındıran dünya kavrayışından faydalanmak anlamına gelir. MacIntyre'ın önermesi hakkında John Gray'in öne sürdüğü üzere[54], modern projeyi "geri sarma" çabalarından biri değil, aksine bir milenyumdan fazladır İslam'ı ve

onun yaşam tarzını paradigmatik olarak tanımlayan kuşatıcı ve kapsayıcı değerleri geri getirmenin yollarını aramaktır. Bu değerlerin, modernitenin yarattığı çevresel, sosyal ve psikolojik-ruhsal problemlere (bu kitap boyunca bizi meşgul edecek problemlere) cevaplar sağladığı gerçeği göz önüne alındığında, bu çaba daha da acil hâle geliyor. Diğerlerinden bir şey öğrenemeyeceğimizi söyleyen her iddia, kendimiz dışında başka herhangi bir kaynaktan öğrenmekten aciz olduğumuzu ya da emsalsiz gelişimimizin bizi bizden önceki ahlak ilkeleri ve ahlaki varlıklardan üstün kıldığını varsaymakta, dolayısıyla kendini alçaltmaya ya da narsistik bir kibre kendini kaptırmaya yol açmaktadır.[55] Bu iki varsayımın da bariz yanlış olduğu aşikâr. İkincisi, nostalji suçlaması doğası itibarıyla temelsizdir; çünkü kendisini incelemeye tahammül edemeyen bir doktrinin varlığını kabul ettiği apaçıktır. O doktrin, modern ilerlemeciliktir.

Ne zaman, nerede bir nostalji suçlaması yapılsa, orada modern ilerlemecilik doktrini tüm zehirli varlığıyla karşımıza çıkar. Bu beraber bulunma hâli, tıpkı "anne" kavramının mantıksal ve ontolojik açıdan "çocuk" varlığını gerektirmesi gibidir. İlerleme söylemiyle ilişki kurmak, genellikle öne sürüldüğü üzere, söylemin kurallarını o pozisyon lehine düzelten, böylece rekabet eden görüşleri *en baştan* gözden kaçıran, ideolojik bir pozisyondur. Tarihin kendisini gözden kaçırmak pahasına olduğu pek de söylenemez bunun, tarih herkesin her an yardımına başvurduğu bir şeydir çünkü. Tarih yalnızca bizim dilimiz içre değildir, aynı zamanda bu dilin kurucusudur.[56] İdeolojik pozisyonu daha ziyade tanımlayan şey, tarihteki ilerlemeci görünüme *muarız* her iddianın daha *en başından* görmezden gelinmesidir ki bu tarihsel görünüm, ilerlemeci stratejik doktrinin savunması için her türlü söylemsel silahı temin eder. Göreceğimiz üzere, tarihi kendini meşrulaştırmak üzere kullanan, ancak tarih kendisiyle çelişen bir yorum sunduğunda onu inkâr eden tarihsel bir dünya görüşünden yükselen bu doktrinin tarih kavrayışında bir çelişki vardır. Bu doktrin, tarihi bağnazca sınırlandırarak günümüzün pratiklerini rasyonelleştirip aklarken, kendi parametrelerinin dışında kalan her şey üzerinde akılcılığın mutlak otoritesine başvurur. Böylece, mesela, modern projenin doğanın yıkımına müsamaha göstermesini yeniden değerlendirmeyi salık veren, tarihsel bir geleneğe ait etik bir ilkenin zikredilmesi genellikle nostaljik olarak görülür, çünkü modernitenin teknik karmaşıklığı içinde somutlaşan ilerlemeci araçlarının, bu yıkıcı etkileri iyileştirme kabiliyetini taşıdıkları söylenir.

Bir başka ifadeyle, modernite her zaman kendi şartlarıyla kendi başının çaresine bakabilir ve öğretici, eski bir bilgeye asla ihtiyacı

yoktur. Kendi başının çaresine kendi koşullarıyla bakabilir, yine de, bütün o etkileyici ve görülmemiş bilgi şeması ve teknik karmaşıklığına rağmen, doğal düzenin yıkımı dinmiyor ve kontrol edilemeden devam ediyor. "Biz her zaman daha iyisini biliriz," hatta bir süre önce bildiğimizden de daha iyisini. İlerleme fikri ölümsüz hakikatlere değil, hakikate nihai referansı kendisi olan teknik bilime dayanır. Biz her zaman daha iyisini biliriz, çünkü bilim ve teknikçilik hakikatin temellerini döşedi ve kurallarını dikte etti. Onlar ne demişse, zamanın herhangi bir noktasında, hakikattir. Bir hastalığa bulunan bilimsel bir tedavi, sağlaması beklenen faydalar kadar zararı da dokunduğu anlaşılana ve bir başka çare –yine ilerlemenin bir sonucu– icat edilene dek, hakikattir. İlerleme doktrini asla neden hastalığın başlangıçta varolduğunu ya da böylesi hastalıkları üreten sistem ve onun yürütücü yapıları ve biçimleri hakkında derin varoluşsal ve ahlaki sorular sormaz. Sistem bir kez kendi bütünlüğü içinde sorgulandığında, tedavileri üreten mutlak bilim de, ister istemez, sorgulanmış ve en nihayet baltalanmış olacaktır. Doktrin, bu sebeple, kendi hakikati bir sonraki hakikatin lanse edilmesi hevesi kadar geçici olan belirsiz bir zamanda yaşar. Geçmişten rehberlik bekleyemez çünkü geçmiş, "göreceli basitliğine" rağmen, ona başa çıkacak kadar donanımlı olmadığı daha büyük soruları sorma görevi verir. Ya da her zaman nihai olarak lağvetme gücüne sahip olan geleceğe karşı kendi hakikatini garanti altına alamaz.

İlerleme doktrini bu sebeple kendisi dışında ne bir temele ne de referansa sahiptir. Kendi otoritesinin kaynağıdır ve bu minvalde tanrıdır. Rasyonel biçimde otonom hâle gelmek, ki hepimizden beklenen budur, bu tanrı, bilim ve akılla, geçmişin büyük sorularına konuşma hakkı verilemeceğini söyler; çünkü onlar çağın gerisinde kalmış ve modern medeniyetin, modern bilimin ve elbette evrensel olan aklın ilerlemesiyle ilgisizdir. Fakat işin esası, geçmişin kaygıları duyulmayacaktır, çünkü ilerleme doktrini içinde, onu, merkezi olduğu varsayılan alana hükmeden derin ahlaki soruları düşünüp taşınmaya hazırlayacak bir şey yoktur. Bu acizlik sadece doktrine içkin değildir; ayrıca kendisinin de bu ahlaki alanın müstereddit statüsünün eseri olmasının bir sonucudur. Ahlaki alanın kendisi, eğer şekilde bir alansa tabii, olsa olsa tamamlayıcıdır. Sadece merkezi alanın problemleri, her neyse onlar, çözüldüğünde onun problemleri tanımlanır ve çözümleri sağlanır ki bu ikinci alan katiyetle ahlaki değildir. İlerleme doktrininin neden bu sorularla meşgul olmayı nostalji zarfına koyup ahlakçılık tiranlığını geri getirme çabaları gibi gördüğünü, kendi dogmatik pozisyonunun baskıcılıkta ondan geri kalır yanı olmadığını görmezden gelerek reddettiğini net bir şekilde açıklar bu.

Söz ettiğimiz gibi, ilerleme doktrini modern tarih kavrayışının bir buluşu ve hizmetkârıdır.[57] Bu kavarayış tüm insan deneyimini zamanın başından beri (ne zaman olursa) kapsayacak şekilde inşa edildiğinden, tarih Aydınlanma'yla yeni bir yapıya bürünmüştür. Birçok kültürde tarih eskatolojik şekilde, öğretmeyi amaçlayan ahlaki seçimler anlatısı sağlayacak şekilde yapılandırılsa da Aydınlanma yapısı özünde, geçmişin sayısız toplumunun ve kültürünün deneyimlerinin belirli bir niyet (Hayalet ya da Ruh) tarafından güdülen ve belirli bir amaca, yani ilerlemeci iyileşmeye yönelmiş kolektif (elbette yekpâre) bir fenomenin temsil ettiği liberal evrenselci kabul tarafından belirlenmiştir.[58] Bu iyileşme, maddi ilerlemenin, bilimsel bilginin, teknik ve politik gelişmenin, maddi zenginleşmenin, olgunlaşmanın (Kantçı ve Comteçu anlamda)[59] ve hatta Walter Benjamin'in dediği gibi "insanoğlunun sonsuz tekâmülünün"[60] birbiriyle ilişkili ve iç içe geçmiş koşullarıyla beyan edilir.

"Dogmatik" ve gerçeklikle bağı kopuk[61] ilerlemeci teori, zamanın kaçınılmaz olarak homojen bir teleolojik yapısının olduğu ve böylece tarihin en erken evrelerinin sırasıyla basitçe gerçek insan ilerlemesinin amaçlanan zirvesine ulaşmak anlamına geldiği sonraki evreler için hazırlık olduğu varsayımına dayanır: Bu da Batılı modernitedir. Adorno'nun gözlemlediği üzere, zamanın bu yapısı ilerlemeci teori için sadece salt mantıksal bir gereklilik değildir; dahası, etkili bir biçimde bugünün olaylarını ve gelişmelerini meşrulaştırır ve geçerli kılar; çünkü sonrakiler önceden belirlenmiş ve böylece kaçınılmaz olarak görülür.[62] Yine de bu önceden belirlenme fikrine dair bir başka önemli boyut vardır, yani, –kendisi modernitenin doğuşunu "hazırlamayı" amaçlayan– bütün bu tarih gelişimini henüz tamamlamamıştır ve Hegelci ve Comteçu tabirle, henüz "olgun" değildir. Bu tarz düşüncenin mantıksal sonucu, modern Avrupa'dan önceki ve onun dışındaki hiçbir kültür ya da "medeniyetin" aynı geçerliliğe, yeterliliğe, ahlaki ve entelektüel gelişime sahip olmadığıdır. Bu medeniyetlerin sahip olduğu her ne değer varsa, kültürel ya da başka türlü, kendilerinden dışarıda ve ötede daha yüksek bir amaca hazırlık işlemi esnasında harcanmıştır. Onlar için bu tarihsel yürüyüşün besleyicisi olma rolünden kurtulmanın tek yolu, "gerçek", "olgun" medeniyete katılmaktı ve hep öyle olacaktır.

Scheler'in Batılı hâkimiyetin düşünce-yapısı[63] dediği şeyi genişletirsek; hemen her çeşidinde[64] ilerleme fikrinin tarihi Avrupa-merkezci şekilde yapılandırmak için ortaya çıktığını görürüz. Hatta Condorcet, tarihteki geri dönüşleri, tabiri caizse, Avrupa'nın, bütün medeniyetlerin en üstününün, bir daha yapmamak için ders alacağı yapıcı "hatalar" olarak görmüştür.[65] Condorcet'in konuyla ilgili meşhur eserini okuyan herkes, (sözümona eşitlik ve kardeşlik fikrine derin bağlılığına rağmen)

geçmişin bütün toplumlarının, coğrafya ve zaman fark etmeksizin, modern Avrupa'nın hatırına ve onu hazırlamak için yaşayıp öldüğüne dair genel düşünceden[66] ötürü şaşkına döner. Meinecke, Voltaire'le ilgili, "tarih yazıcılığının hâkim motivasyonunun Aydınlanma'nın hizmeti için bütün dünya tarihinden faydalanmak"[67] olduğunu ileri sürerek, benzer bir sonuca varır. Hegel bireysel özgürlüğü Tin teorisine dayandırır: Savaşlar, şiddet ve tarihin korkuları aslında Tin'in (*Geist*) iyileşmesi ve arınmasına yardımcıdır. Hegel'in teorisinde, "geçmiş bütün tarihin bir şekilde hazırlayıcısı olduğu için modernite çağında kendine özgü ve üstün bir şey vardır."[68]

Aydınlanma'nın ilerleme kuramı sadece tarihi şekillendirmez, ayrıca, üstü kapalı değindiğimiz üzere modern dilin yapısını da şekillendirir. Bu dil sadece doğa ve insanı hâkimiyeti altına alan dünya görüşünü yansıtmakla kalmaz, ayrıca onun kurucusu ve taşıyıcısı olur. Modern zihinde bu teori kadar güçlü bir fikir ya da doktrin muhtemelen yoktur. "Tarihsel gelişimin bir yasası, bir tarih felsefesi ve sonuç olarak bir politik felsefe"[69] ilan edilmiştir. "Batılı düşünce ve değerlerin en güçlülerinden biri" olmuştur ve "*başka hiçbir fikir* Batılı medeniyet içinde bu fikirden *daha önemli değildir*."[70] Bury'nin bu teori hakkındaki önemli çalışmasına yazdığı girişte, Charles Beard şunu diyebilmiştir: "Son iki yüzyılda kamusal ve özel ilişkilerde egemen fikirler arasında, hiçbiri ilerleme kavramından daha önemli ya da etkili değildir."[71] Geçmiş iki yüzyılda, paradigmatik olarak yeni tanrıların lisanı olarak yürürlükte kalmıştır ve bu durum devam etmektedir.[72] Kendisi dışında hiçbir başka prensip kabul etmez ki bu kendisinin biçimlendirmediği bütün ahlaki ve etik standartları hiçe saydığı anlamına gelir. "İdeoloji için bir yuva" olarak ilerleme doktrini, "kendilerinin kesinlikle doğru olduklarına inanan", her zaman kendilerini "kesinlikle yanlışta olduklarını düşündükleri kimselerle karşı karşıya bulan" takipçiler yaratmıştır.[73]

Söylenenleri akılda tutarak şimdi, ister geçmişte ister bugünde olsun, bize ahlaki geri kazanım kaynağı sağlayacak herhangi bir ahlaki merkezi alana başvurmanın meşru olduğu varsayımıyla ilerliyoruz. Geçmiş maddi ve kurumsal olarak ölmüş olsa da ahlaki prensipleri için durum öyle değil. Böylece, İslami yönetim paradigmasına başvurmak, Aristoteles'e, Aquinas'a ya da Kant'a başvurmak kadar makul ve meşru bir projedir. Gelecek bölümlerde de bu projeyle hemhâl olacağız.

---

1 Hallaq, Sharī'a, 443–499. Bu bağlamdaki ferasetli bir analiz için bkz. Massad, Colonial Effects.

2 Balibar'ın "Subjection and Subjectivation" kitabında yansıtıldığı üzere, bunun bir göstergesi bu türlü tartışmaların modern İslami söylemdeki eksikliğidir.

3 Hallaq, "Can the Shari'a Be Restored?" Bu makaleyi yazdığım günden bu yana düşüncelerimde pek çok şeyin değiştiğini not edin.

4 Bu konuda bir arkaplan ve sonraki okumalar için bkz. Hallaq, *Sharī'a*, "Üçüncü Bölüm."
5 K. Vikør'unki gibi bir yaklaşımdan (*Sharia and the Nation State*, özellikle 231–250 arasında) bu kitap özellikle kaçınmaktadır.
6 Hall and Ikenberry, *State*, 23–34; ayrıca bkz. Gill'in eleştirel yorumu, *Nature and Development*, 184–191.
7 Dawson, *Making of Europe*, 19.
8 Farklı bir açıdan benzer bir eleştiri için bkz. Gray, *Enlightenment's Wake*. Ayrıca bkz., Amin, *Liberal Virus*, 32 vd. sayfalar.
9 Örneğin bkz. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*.
10 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 144–208.
11 Bu konuda, kısaca bkz. "Beşinci Bölüm", "Birinci Kısım." Ayrıca bkz. Lasch, *Minimal Self*; Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 7–9, 171–174; Touraine, *Critique of Modernity*.
12 Bourdieu, *Practical Reason*, 71. Ayrıca bkz. "Beşinci Bölüm", 18. dp.
13 Bu çerçevede bkz. Bookchin ve Foreman, *Defending the Earth*; Gorke, *Death of Our Planet's Species*; Naess, *Selected Works*, 13–55.
14 Çoğunlukla "Beşinci Bölüm"de ve diğer bölümlerde.
15 Mann, "Has Globalization Ended..?", 489–490.
16 MacIntyre, *After Virtue*; MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*; Taylor, *Sources of the Self*; Taylor, *Malaise of Modernity*; Larmore, *Autonomy of Morality*; Larmore, *Morals of Modernity*. Bu bağlamda ayrıca bkz. Euben'in hayli açıklayıcı ve öğretici çalışması, *Enemy in the Mirror*.
17 "Sözümona", çünkü İslam ulemâsı ve felsefi/teolojik geleneğine göre Aristoteles ve Platon'un "İslami" olduklarından daha fazla "Avrupalı" olmadıkları aşikârdı.
18 Kaynaklarının birçoğu Aristotelsçiliği ve Yeni-Platonculuğu hâlihazırda içeride gelişmiş olana benzetmişti.
19 MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 7 (vurgular bana ait).
20 Bu, tam bir farkındalıkla, liberal Larmore'un tamamen değilse de birçok konuda Taylor ve MacIntyre'dan ayrı düşmesi gerçeğine rağmen böyledir.
21 Gray, *Enlightenment's Wake*, 7. Taylor, MacIntyre ve Michael Waltzer gibi toplumcu eleştirmenlere referans vererek Gray şöyle yazar: "Bu yazarların talep ettiği toplum bugüne kadar herhangi birinin yaşadığı bir toplum değildir; orası kendine has ayırt edici özellikleri, hiyerarşileri ve bağnazlıkları olan tarihi bir insan yerleşimidir; fakat toplumcuların havasını bozmaktan hoşlandıkları Kantçı benlikte somutlaşmış bir şifre gibi, kendi biçiminde, ideal bir toplumdur." Bu kitaptaki anlatımız, Gray'in geçerli argümanıyla kesişecektir.
22 Modern öncesi İslami hukuka dair bu anlatının *Sharī'a* ve *Introduction* çalışmalarımda izah ettiklerimden ileri geldiğini açıkça söylemeliyim. Mevcut çalışmayı bu iki kitaptan bir kopuş ya da bu anlatının karmaşıklığını azaltmaya yönelik bir değişim gibi görmemek gerekir. Eğer daha önceki eserlerime aşina olan okur, anlatımda böylesi bir niteliksel farkı görürse, bu durumu, burada açıklanan paradigmaların teorisi yönünden ele alması tavsiye edilir. Modern öncesi İslami hukuk anlatımızın mevcut projeye, yani ahlaki geri kazanım dediğimiz şeye uygunluk içinde ele alındığının açık olması gerekir. Bu sebeple, mevcut kitap İslami hukuk tarihi kitabı değildir ve o şekilde ele alınmamalıdır.
23 Kitabın Fransızca ismi *Les mots et les choses* olmakla beraber, İngilizce ismi (*Order Of Things*) konuya daha uygun düşmektedir.
24 Özellikle, *Age of Naturalizations and Depoliticizations* isimli kitabında.
25 Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*.
26 *History of Sexuality*, *Les mots et les choses*, ve *Archaeology of Knowledge* gibi çeşitli yazılarında. Bakınız ayrıca Agamben, *Signature of All Things*, 9–16; Hallaq, *Sharī'a*, 6–15.
27 Ek olarak bkz. Agamben, *Signature of All Things*, 9–32. Burada, kavramla sadece konumuzu açmak üzere ilgileniyoruz, halbuki çok daha fazlası söylenebilir.
28 bkz, Schmitt, *Age of Naturalization,* s. 84-87.
29 *age.*, 85.
30 *age.*, 86. Vurgu bana ait.
31 *age.*, 87.
32 Bu ilişki en çok "Dördüncü Bölüm" ve "Yedinci Bölüm"de açıktır.
33 Gray, *Enlightenment's Wake*, 123.
34 *age.*, 124. Ayrıca bkz. Hayes, *Historical Evolution*, 13–14.
35 Böylece Gordon Stewart'ınki gibi bir argüman, "Scottish Enlightenment" (İskoç Aydınlanması)

paradigma kavramına (hatta yapısına) karşı ilgisizdir ve gerçekliğin atom temelli tasavvuruna yatkındır.

36 Bu kavramla ilgili "Dördüncü Bölüm", "İkinci Kısım"daki tartışmamıza bakınız.

37 Foucault, *History of Sexuality*, 101–102.

38 Buradaki ima, genel ahlaki normların ya da "ahlaki tümellerin" sabitlenmiş olduğu ve böylece değiştirilemeyeceği, buna mukabil, ikinci ve tamamlayıcı bir rütbeye sahip olması gereken yasal normların zamanın ve mekânın talepleriyle uygun olarak düzenlenebileceğidir. Burada, ahlaki tümellerin talepleriyle hayat ve yasayla düzenlenmiş eylemler arasında sabit bir diyalektik vardır. Ve olması gereken (-meli) devamlı biçimde olanı (-dir) düzenler ve kısıtlar. Bu ve ilgili konuların daha geniş analizi için "Dördüncü Bölüm"e bakınız.

39 bkz. Saliba, *Islamic Science*; Lyons, *House of Wisdom*; Hobson, *Eastern Origins of Western Civilization*; Goody, *Theft of History*.

40 Dil, Kur'an çalışmaları, hadis, teoloji, mantık ve mistisizm gibi.

41 Bunların en belirgin olanları hadis ve Kur'an'da ahkâm çalışmalarıdır; esbab-ı nüzul ve tefsir gibi bunlara bağlı alt disiplinleri de dâhil etmek gerekir.

42 Paradigma içindeki benzeri ihlaller ve istisnalara, şeriat kuralları ve ilkeleri ve onların ahlaki niyetlerinin kaçındığı (anaakım hukuk literatüründe kabul görmeyen) küçük bir yasal metot olarak bilinen *hiyal*, yasal tuzakları da ekleyebilirsiniz. *Hiyal* üzerine, bkz. *Encyclopaedia of Islam*, III, 510.

43 Her zaman aklımızda tutmalıyız ki, sistemin ara sıra istismar edilmesi, gerek politik iktidarın adamları gerekse hukuk adamları tarafından yapılsın, kaynaklarımıza hemen hemen her zaman kaydedilmiştir çünkü bu durum normun ihlali olarak görülür. Biyograficiler ve tarihçiler yargının günbegün rutinini ya da hukuki hayatı kaydetmekle ilgilenmemişlerdir; bu zaten kanıksanmıştı (örneğin, yıllarca bu kapasitede hizmet eden ve beklendiği gibi görevlerini yerine getiren seçkin bir hâkim, normalde biyografik literatürde [tabakat] fazıl [faziletli] ya da ṣāliḥ [iyi] olarak tarif edilir). Böylece kaynaklar hukuk sisteminin ele aldığı milyonlarca değilse de on binlerce vakayı sessizlikle geçiştirmişti. Fakat ne zaman ihlaller ve istismarlar görülür, rutin bir biçimde bu tarihsel kayıtlar arasında yerini alır. bkz., Hallaq, *Origins*, 190.

44 Daha detaylı olarak bu temada, bkz. Hallaq, *Origins*, 178–193; Hallaq, *Sharī'a*, 146–158, 197–221; Jackson, *Islamic Law and the State*; Peirce, *Morality Tales*.

45 bkz. "Dördüncü Bölüm", "İkinci Kısım."

46 MacIntyre, *After Virtue*, xi; James, "Internal and External," 7.

47 Sekülerizmin ve Avro-Amerika ve İslam'daki anlamları hakkında etkili bir analiz için bkz. Asad, *Formations of the Secular*.

48 Zubaida, "Islam and Secularization.".

49 Bu iddiaya en güçlü tanıklık, Faslı filozof Ṭāha 'Abd al-Raḥmān'ın entelektüel açıdan heybetli çalışmasıdır. bkz., *Ruh el-Hadasa, Su'al el-ahlak, el-Hak el-İslami fi'l İhtilaf el-Fikri, Fikh el-Felsefe* ve *el-Amal el-Dini ve Tecdid el-Akl*.

50 Yine bu da, burada araştırmak istediğim temel probleme biçim veren ulus-devletin ontolojisiyle karşı karşıya getirilmiş ahlaki boşluktur; giriş bölümünde sonuca varamamanın bir özelliği olarak tanımladığımız bir problem.

51 Bu bakımdan "Can the Shari'a Be Restored?" [Şeriat İhya Edilebilir mi?] makalemdeki argümanım bu şekilde anlaşılmalıdır.

52 "Beşinci Bölüm," "İkinci Kısım"a bakınız.

53 Nostaljinin soykütüğü hakkında, bkz. Naqvi, "Nostalgic Subject."

54 Gray, *Enlightenment's Wake*, 152–153, 155.

55 Lasch, *Culture of Narcissism*, xvi–xvii; ayrıca Parekh'in sert eleştirisine bkz. "Superior People."

56 Benjamin, "On Language as Such", 315–316.

57 Dawson, *Making of Europe*, 16: "Modern tarihçiler [...] sıklıkla bugünü, geçmişi yargılamak için mutlak bir standart olarak kullanmaya ve bütün tarihi şeyleri bugünkü durumu netice verecek kaçınılmaz bir ilerleme hareketi şeklinde görmeye eğilimlidir. [...] Tarihin bu yöntemle yazımı kesinlikle tarihsel olmayan bir şeydir. Çünkü geçmişin bugüne göre ikincilleşmesini içerir ve entelektüel ufku genişleterek aklı taşralılıktan kurtarmak yerine Whig [İngiltere'de bir politik parti] tarihçilerinin ikiyüzlü "ben bilirim"ciliğini ya da daha kötüsü modern Philistine'in [cahil, zevksiz kişi anlamında] kişisel tatminini üretmeye meyyaldir."

58 Gray, *Enlightenment's Wake*, 64–65; Parekh, "Superior People".

59 Comte, *August Comte on Positivism*, 34–42. Ayrıca bkz. Rossi, "Bacon's Idea of Science," 39;

Hayes, *Historical Evolution*, 169– 170.

60 Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", 260.

61 *age.*

62 Adorno, *History and Freedom*, 3–9, 138–141; O'Connor, "Philosophy of History", 181.

63 "Dördüncü Bölüm", "Birinci Kısım"da tartıştığımız bir mesele.

64 Comte, *August Comte on Positivism*, 33–34, 496–497; Staude, *Max Scheler*, 167–168.

65 Baker, "On Condorcet's 'Sketch'", 56–64. Condorcet, ilerlemenin hiç bitmeyen bir işlem olduğuna ve başta Fransız medeniyeti olmak üzere Avrupa'nın koşullarıyla devrim-temelli olarak genişleyeceğine inanıyordu.

66 Condorcet, *Sketch for a Historical Picture*, 8–13 vd.; ayrıca Meinecke'nin bu noktadaki Voltaire değerlendirmesi için bkz., Stark, *Sociology*, 133.

67 Stark, *Sociology*, 133.

68 O'Connor, "Philosophy of History", 181. Kolonyalizm bağlamı içindeki İngiliz ilerleme düşünceleri hakkında bkz. Ferro, *Colonization*, 20–23.

69 bkz. Sorel, *Illusions of Progress*, içinde Stanley'in yazdığı giriş, xiii

70 Nisbet, *History of the Idea of Progress*, 4, 7.

71 Bury, *Idea of Progress*, xi (vurgular benim). Teorinin bu her yere sinen nüfuzunun göstergesi ayrıca Charles Taylor'ın çalışmalarında da bulunabilir. Modernitenin ve XX. yüzyılın "barbarlığını" tanımasına rağmen, Batı medeniyetinin ileri yürüyüşüne karşı koyamaz. bkz. Quentin Skinner'ın, "Modernity and Disenchantment," (42-43) isimli makalesindeki, Taylor'ın çalışması hakkındaki zekice yorumu.

72 Bauman, *Intimations of Postmodernity*, xiv; Hayes, *Historical Evolution of Modern Nationalism*, 13–14. Burada, ilerleme teorisinin paradigmatik statüsünde, Aydınlanma'nın çok sesliliği içindeki, ilerlemeci olmayan Hobbes ve Hume istisnaları gibi, istisnalara ve düzensizliklere rağmen, ısrarcıyım. Daha önce öne sürüldüğü üzere, paradigmalar teorimiz bu gibi farklılıklara açıklama getirir.

73 Meier, *Greek Discovery of Politics*, 190; Lasch, *Culture of Narcissism*, xvii.

II. Bölüm

MODERN DEVLET

> "Dünya üzerinde benden, Tanrı'nın düzenleyici elinden daha büyük bir şey yok" – canavar böylece böğürdü.
>
> —*Nietzsche / Böyle Söyledi Zerdüşt*

> Modernleşmenin, modernitenin Batılı tecrübesini tekrar etmek anlamına geldiği ve bunun gibi Batılı kurumlar ve kültürel biçimlere doğru evrildiği düşüncesinin kendisi bizatihi modern çağın başlıca aldatmacalarından biridir ki modern tarihin en önemli gelişmelerinin birçoğu tarafından altüst edilmiştir. Aynı zamanda modernitenin bu yanıltıcı kendini tanımlayışı, modernleşmenin gerçekten Batılılaşma anlamına geldiği tek anlayışı yok sayar – mutlak nihilist olan yeryüzündeki araçsal perspektifin diğer ülkeler tarafından benimsenişini.
>
> —*John Gray / Enlightenment's Wake*

Kant bir yerde, "sadece yeterli zekâya sahipse şayet,"[1] şeytanlardan oluşan bir çete bile bir devlet kurabilir, demişti. Bu fikir, Kant'ın aklın gerekliliğine dair meşrulaştırıcı vurgusuna rağmen, hem güncel hem de tarihsel politik tecrübedeki ampirik delillere başvurularak düzeltilebilir. Bu minimalist doğadaki devlet, yanlış yönlendirilmiş ya da şeytani bir çete tarafından yönlendirilsin veya yönlendirilmesin, asla kelimenin tam anlamıyla modern olamaz. Paradigmatik de olamaz ve rasyonellik de onun tek dayanağı değildir. Modernlik, ona ne anlam verirsek verelim, her zaman kompleks yapıları çağrıştırır, özellikle de devlet bahsinde. Kant'ın sözü geçen standartları en azından devletin, eğer Carl Schmitt'in hayli ısrarcı olduğu gibi, analitik bir kategori olarak değilse bile, politik bir sözleşme olarak gösterilebileceğini varsayıyor. Fakat bu kadarı bile, faydalı bir analitik alan olarak devlet kavramını hiçe sayan bazı politik ya da sosyolojik teorisyenler tarafından kabullenilmiyor.[2] Burada, bu görüşe katılmayan ve bu görüşün taraftarlarını ideolojik hareket etmekle suçlayan Brian Nelson ve diğerleriyle aynı görüşteyim.[3] Böylece devleti hem ontolojik olarak anlamlı hem de analitik olarak uygulanabilir bir varlık olarak gören çoğunluktaki yazarlara katılıyorum. O hâlde soru şu: Nedir bu modern devlet fenomenini meydana getiren?

Devletin farklı kişilere farklı şeyleri ifade ettiği sıklıkla söylenir. İlgili literatürde yapılacak bir araştırma hemen, devlete organik etik bir itici güç isnat edenden (Hegel, Otto Gierke), onu doğal yasa ve doğanın durumu üzerine inşa edene (Hobbes, Schmitt) kadar değişen bir skalada her orijinal düşünürün devleti kendine has bir şekilde gördüğünü gösterecektir. Marx, devleti bir sınıfın diğeri üzerindeki ekonomik tahakkümünün fonksiyonu olarak gördü; Kelsen, öncelikle yasal bir fenomen olarak; Schmitt politik olanın vücut bulmuş hâli; Gramsci hegemonik bir sistem ve Foucault ve post-yapısalcılar kültürel olanın geniş kapsamda her yere sinmiş hâli olarak. 1930'larda, Schmitt'ten sonra, Hegel'in etik bakış açısı büyük oranda gündemden düştü, fakat devletin tanımsal sınırları ve analitik değeri üzerine yürütülen büyük münakaşa hâlâ sıcak. Bazı yorumcular devleti "merkezi açıklayıcı değişken" olarak görüyor, yani "kendi çıkarları olan ve toplumun çıkarlarını yansıtmak durumunda olmayan[4]" bir aktör olarak. Diğerleri devletin kendi içinde anlaşılamayacağı fakat sosyal düzenle "spesifik sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bağlamlar dâhilindeki[5]" ilişkisi içinde anlamlı olduğu pozisyonunu benimsiyor. Kimileriyse ikisi arasında, birinin diğerinden daha çok öne çıktığı bir yol çiziyor. O hâlde, devlet hakkında yazıp çizen önemli düşünür sayısı kadar devlet tanımı vardır, demek abartı olmaz.

Çeşitli devlet teorilerinin dikkatli bir okuması –Hegel'inkini ve Hegelcileri hariç tutarak– bu geniş anlaşmazlığın kalbinde perspektivizmden fazlası olduğunu söyler: Her görüş, o ya da bu sebepten, diğerleri üzerinde öncelikli olmuş belirli bir perspektifi benimsediği gerçeğinden yola çıkar. Marx, Weber, Kelsen, Schmitt, hatta Foucaultcuların durumları –kıyaslayarak konuşursak, bu sonuncuların perspektifi en geniş olanıdır– bunun göstergesidir. O hâlde meseleye, belirli perspektifleri daha kolay anlaşılır bir anlatıya doğru bükerek, sentetik biçimde yaklaşmak mümkündür. Weberci bürokratik, Kelsenci yasal, Schmittçi politik, Marksist ekonomik, Gramscici hegemonik ve Foucault'cu kültürel anlayışların hepsi de bir devlet kavramını ilgilendirecek şekilde ortaya atılabilir. Ve hiçbirinin sınırlandırmasını kabul etmek zorunda değiliz. Örneğin, dileyenler Kelsen'in yasa ve anayasal teorilerinin büyük kısmını kabul edebilir, fakat onun bu alanın etik, politik ya da sosyolojiye bulaşmaması şartını reddedebilir. Bizim bakış açımızdan, Kelsen hem Schmittçi politik teoriye hem de Foucaultcu kültür ve iktidar teorisine uyuyor. Perspektivist olmamızı gerektiren amaçlarımız için bütün bu ve diğer başka teoriler hayli kullanışlıdır ve bu yüzden her birinden yararlanılacaktır.

Üstelik bizim devlet anlatımız ne kapsamlı ne de teferruatlı olmak durumunda, yine de devletin İslami devletle ilgili soruşturmamız için gerekli ya da onunla ilişkili özelliklerini gözden kaçırmamak önemli. Çünkü anlatımızdaki bu türlü bir eksiklik, belli ki İslami devletin imkânı ya da imkânsızlığını değerlendirmemize zarar verecektir. Buna uygun olarak, içeriği bir değişken ya da değişkenler grubu; biçimiyse devletin gerçekte en az bir asırdır sahip olduğu ve onlar olmadan asla devlet olarak düşünülemeyeceği önemdeki köklü yapılar ve özellikler olarak ele alarak, devletin biçimi ve içeriğini birbirinden ayıracağım. Önceki bölümde not edildiği üzere, ölçütümüz gerçek, var olan ve paradigmatik devlettir, ütopyacı ya da fütüristik değil.

Anlatımızda içerik olarak ifade ettiğimiz şey, değişebilir ya da değişme potansiyeline sahip olandır. Mesela, devlet baskın bir şekilde liberaller, sosyalistler, komünistler, oligarklar ya da başka bir güruh tarafından yönetilebilir, fakat bunlar, devlet ve onun toplumu üzerindeki birbirinden farklı etkilerine rağmen, devletin biçimini değiştiremez (ve daha soyut anlamda, değiştirmez). Biçim, devletin sadece varoluşu açısından esası değildir, aynı zamanda onu devlet olarak şekillendirendir.

Bu ayrımın biraz temellendirilmesi gerekiyor. Sanki –siyaset biliminde sıklıkla yansıtıldığı üzere– modern devlet bir boşluktan doğmuş gibi bir içerik/biçim tipolojisinin devlete tarihsel olmayan bir karakter vermesine izin verilmemeli. Aslında tam tersi doğru. Devlet, bildiğimiz herhangi bir kavram ya da kurum kadar tarihsel bir üründür – vakti gelince göreceğimiz gibi – metafiziğin modern versiyonları da dâhil. Dahası, sonraki kısımda öne süreceğim üzere, devletin temel tarihsel kökeni, mahiyetinin ayrılmaz parçasıdır ve o parça olmadan devleti tamamen anlayamayız, hatta yeterince bile anlayamayız. Bir devletin tarihi, *onun hem bir soyut kavram hem de pratikler bütünü* olarak gelişip boy attığı süreçtir. Ve bir siyasal topluluğun modern devletin paradigmatik özelliklerini hayata geçirmesi için toplum ve kültürün içine nüfuz edebilme araçlarına, onları devletin öznelerinin oluşumuna yol verecek biçime sokmak üzere, sahip olması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, bir tüzellik, kendini tamamen gerçekleşmiş bir devlet görüntüsüne sokabilmesi için, belirli bir özne/öznellik yani vatandaşlık varsaymalıdır. Devlet ve onun nihayet gerçekleşmiş vatandaşının varlığı sadece tarihsel sürecin sayesinde mümkündür ki bu süreç bugünlerde "zayıf", "haydut" ya da "azgelişmiş" dediğimiz birçok devlet için gerekli değildir.

Fakat devleti bugün olduğuna dönüştüren şey, onun biçiminin bir parçası olarak kalmak zorunda değildir. Tarihçilerin çoğunluğu tarafından şimdilerde iyice anlaşılıyor ve kabul ediliyor ki devlet, her zaman, modern öncesi biçimlerinde bile, iktisat politikalarının

planlanması, iktisadi teşebbüsler, sermaye ve endüstri (bu ikisi nasıl tanımlanırsa tanımlansın) ile ilişki hâlindeydi.[6] Sayısız tarihçi, devlet ve sermaye arasındaki bağlantının eskiden organik olduğunu ileri sürüyor.[7] Bu belirli bağlantı değişkendir; hem sözde komünist ülkelerdeki onlarca yıl süren yönetim hem de ekonomik açıdan gelişmiş olan (ABD, Kanada, İsveç, İtalya gibi) ülkeleri karakterize eden çeşitli ve zaman zaman birbirinden oldukça farklı ekonomi politikaları bunu ispat etmektedir. Böylece, farklı ekonomik ya da devlet-sınıf düzenleri modern devletin sınırları içinde ortaya çıkabilir. Eğer eski Sovyetler Birliği gibi bir ülke çok keskin biçimde Avro-Amerikan ekonomik örgütlenmeden ve felsefelerinden (ki onlar vasıtasıyla Avro-Amerikan ülkeleri birbirinden ayrışır) farklılaşabiliyorsa, o hâlde belirli bir ekonomik politika ya da ideolojinin devletin sabit bir özelliği olduğunu ileri sürmek zor olacaktır. David Held'in söylediği gibi, devleti sınıf ilişkilerinin toplamı olarak açıklayan teori, devleti "politik iktidarın kurumsallaşmış örgütlülüğü ile ilgili kolektifler bütünü" olarak görme zorunluğuna iter, böylece modern devletin kendine özgü kurumsal unsurlarını filtrelemekte ve onun politikalarını sınıf ilişkilerinin değişkenlerinden ayırmakta başarısız olur.[8]

O hâlde, onlarsız modern devletin olamadığı, olamayacağı ve öngörülebilir bir gelecekte de var olabilmesi mümkün görünmeyen özellikler nelerdir? Soruyu bütün değişkenleriyle birlikte ele almadan önce, bir kez daha, sorunun, tarihsel olmayan ve bu sebeple değiştirilemez, belirlenmiş bir devlet kavramı ya da belirlenmiş bir devlet düşüncesi varsaymadığını vurgulamak istiyorum. Bu bahis –ki yine İslami devlet perspektifiyle ilgili kaygılarımızdan neşet ediyor– daha ziyade devlet paradigmasının gerektirdiği, modern devletin var olması ve düzenli bir şekilde işleyebilmesi için *hayati niteliğini muhafaza eden* kurumsal özelliklere dair belli bir gidişatı varsayıyor. Bu demek değildir ki bugünkü bir biçim-özelliği, gelecekte bir noktada, bir içerik vasfına, değişken bir niteliğe dönüşmesin ya da dönüşmeyecektir. Bu açıkça mümkündür, tıpkı kapitalizmin devletin yükselişi için temel olduğunun Bolşevik Devrimi'nden sonra ispatlanması gibi. Şüphe yok ki gelecek çok çeşitli olasılıklara gebe ve modern projenin gelecekteki ani değişikliklerine imkân tanıyor. Fakat İslami bir devletin bugün ya da öngörülebilir bir gelecekte nasıl görüneceğini konuşacaksak, olay yerindeki gerçekleri, bir asırdır ya da daha fazla bir süredir *fiilen* varoldukları üzere, göz önünde bulundurmalıyız. Ne zaman ki bir ya da daha fazla biçim özelliği içerik vasfına indirgenir ya da hep birlikte saf dışı bırakılır, o zaman birisi meseleyi yeniden ele alabilir ve bu kitabın yöneltiği soruları sorarak bir başka kitap yazabilir.

Bugün savunulan ve uzun zamandır savunulmakta olan şeylere göre –ve daha önemlisi, İslami devletin imkânı hakkındaki sorumuzla ilgisi nispetinde– modern devletin sahip olduğu ve onlar olmaksızın tarihin bu anında hakkıyla anlaşılamayacağı beş biçim özelliği vardır: (1) kendine özgü ve yerel bir tarihsel deneyim olarak oluşumu; (2) egemenliği ve doğumuna yol açan metafizik; (3) yasama tekeli ve buna bağlı olarak sözüm ona meşru şiddet üzerindeki tekeli; (4) bürokratik çarkı ve (5) sosyal düzendeki, ulusal öznenin üretimi de dâhil, kültürel-hegemonik katılımı. Göreceğimiz üzere, politik bir topluluk ve politik bir kavram olarak ulus, ulusun eğitimi ve eğitim kurumlarıyla birlikte, kültürel üstünlüğün bir parçasıdır.

Her ne kadar bu beş vasıf farklı başlıklarda tartışılacak olsa da, metodolojik ve teorik olarak birbiriyle sıkı sıkıya bağlıdırlar; biri diğerinden çıkabilir, onu etkileyebilir ya da onun sonucu olabilir. Yakında göreceğimiz üzere, hepsi bir diğeriyle sıklıkla diyalektik bir ilişki içinde bulunur.

1. *Devlet Kendine Özgü Tarihsel Bir Üründür.* Dünyadaki her şey, tarihseldir, daha da önemlisi, Tanrı'nın kendisi de. Devletin tarihselliği metafiziğin gerektirdiğinden daha somut olmayı gerektirdiği için, Tanrı'nın tarihselliği, devletin tarihselliğiyle tam olarak aynı anlama gelmez. Modern devlet bir oluş sürecini temsil eder, tamamen Avrupa kökenli, belirli ve yeni bir politik ve politik-kültürel düzenlemenin açılımıdır.[9] Bu da demektir ki dünyanın başka hiçbir yeri bu belirli politik düzenlemeyi kendi kendine üretmemiştir. Coğrafi ve insani anlamda tanımlanan Avrupa, devletin ilk kez yaratıldığı ve sonra geliştirildiği neredeyse özel bir laboratuvardı[10] ve Avro-Amerika bugüne kadar paradigmatik devletin mekânı olmayı sürdürdü.[11] Hafif sayılabilecek "neredeyse özel" nitelemesi, Avrupa'daki ve kolonilerindeki paradigmatik sosyo-ekonomik ve sosyo-politik gelişmeler arasındaki ikinci dereceden diyalektiği hesaba katma amacı gütmektedir. Çünkü hiç şüphe yok ki kolonyal güçler, kolonileştirdikleri yerlerdeki politik ve hukuki deneyimlerinden bazı dersler çıkardılar, özellikle de Hindistan'ın fethinde İngilizler.[12] Fakat bu, bahsedildiği gibi, Avrupa'da XVIII ve XIX. yüzyıllarda süregelen paradigmatik dönüşümler; yani onun kendi ekonomisi, teknolojisi, toplumu (şehir, kasaba ve taşrada), politik yapısı ve elbette epistemolojisindeki hızlı değişimlerle tetiklenen dönüşümler için ancak tamamlayıcıdır.[13] Bu son kategoriye sadece (politik olanın öznelliğin yeni biçimlerini üreterek sosyo-kültürelle iç içe geçtiği) yönetimselliğin yeni biçimleri değil, ayrıca devlet üzerinde yaygın bir diyalektik içinde muazzam bir etkisi olan Aydınlanma'nın büyük entelektüel hareketini de eklemek gerekir. Aydınlanma, erken

dönemlerinde İslami bilimlere epeyce borçlu olmakla beraber,[14] Avrupalı kökeniyle sadece modern devletin üretilmesine kaynaklık etmedi, en az bunun kadar önemli başka bir şeyi yaptı; bu yeni politik ve politik-kültürel sistem biçimi için gerekli ideolojik meşruiyeti de sağladı. Bu sebeple, "modern Batılı devlet bütün tarihsel tesadüflerin sonucunun üstündedir"[15] demek, sadece tarih yazımıyla ilgili sahih bir betimleme değil, aynı zamanda bu modern kurumun ana karakteristiğine dair bir tanımlamadır.

Kısmen ideolojik meşrulaştırmanın bir sonucu olarak, siyaset bilimindeki diskurda çoğu kez devlet bir soyutlama, evrensel ve zamansız bir özne olarak ortaya çıkar. Bu zamansızlığı ve evrenselliği yücelten eğilim, devlet kavramının ilerleme, rasyonalizm ve medeniyet teorileriyle bağlantılı olduğu erken XVIII. yüzyılda başladı.[16] Tamamen medenileşmiş insanların devlet sistemlerinin sınırları içinde yaşadığı ve öyle olmayanların (elbette bunlar Avrupa dışında yaşıyordu) aşağı derecedeki, "insanımsı(!)" olan "kabile"[17] toplumlarına ait oldukları kanaati, bütün Avrupa'da yaygındı. Bu inanç çeşitli biçimler aldı; hatta onlardan biri olan Hegelci düşünce o kadar ileri gitti ki âdeta devleti mitleştirdi ve ona dört bir yana sirayet eden ahlaki bir yapı vasfı kazandırdı;[18] arkasından gelen Avrupalı filozof ve siyaset bilimci neslin yapay bulup reddettiği bir vasıf. Onun pozitivist doğası ve "saf olgusal gerçekleri"[19] tamamen kabul edildiğinde, muhtemelen evrensel yasalara dayanan, "değer yargısız" bilimsel bir metotla eşdeğer hâle geldi devlet. Devletin ampirik incelemeye ve böylece "bilimsel metoda" elverişli olduğu için tanım gereği mantığın kendisi kadar zamansız, evrensel bilimsel ilkelere bağlı olduğu yönündeki çarpık fikir, bu türden bir kavramsal eşleniğin sonucunda doğdu.

Modern devletin bu ideolojik inşası kolaylıkla biçim-özelliği olarak nitelenebilir[20] ve bu sebeple süregiden bir devletin varoluşu için tamamen vazgeçilmez görülebilirken, diğer bütün biçim-özellikleri gibi bu da tarihsel evrimin ve tarihsel çerveçevenin ikincil bir ürünü olarak kalır. Bu özelliğin zirvesi ve temel dayanağı tam da bu noktada öne çıkar. Devletin içindeki hiçbir şey geçicilikten kaçamadığı için, devletin tarihi *devlettir*. Bu yüzden o belirli, kültüre özgü bir mekânın tarihsel ürünüdür: Avrupa'nın merkezinin ve Atlantik kıyılarının; Latin ve Orta Amerika, Afrika ya da Asya'nın değil. Carl Schmitt'in ispat ettiği gibi, "devlet sadece Batı'da mümkündür."[21] Bir bakıma bu kitap, bahsi geçen biçim özelliğinin çağrışımlarını açıklığa kavuşturmak için süregelen bir girişimdir.

2. *Egemenlik ve Metafiziği.* Modern devlet, tarihsel bir vaka ve böylece bağlama özgü bir kökene sahip olduğu kadar, ayrıca –söylemeden

geçemeyecek olduğumuz üzere– sonradan inşa edilmiş bir tüzelliktir; yani, gerçek ya da kurgusal, somut ya da kavramsal, mitik ya da sembolik, bir şey ya da bir şeyler tarafından oluşturulmuş olmalıdır.[22] Egemenlik kavramı, devletin son iki yüzyılı aşkın süredir maruz kaldığı değişikliklere rağmen, onun alametifarikası olarak kalmış biçim özelliklerinden biridir.[23] Modern öncesi bütün yönetim biçimleri belirli politik ve ideolojik yapılarla devam ettirilirken, modern devletin emsalsiz bir gayrişahsi karakteri vardır;[24] meşruiyetinin kalbinde soyut bir kavram yatar.[25] Egemenliğin soyutluğundan ötürü, devletin evrimini sadece farklılaşmış kurumların ampirik bir bütünü olarak değil, aynı zamanda devletin sosyal matrisine hem hâkim olan hem de onu yöneten ideolojik bir yapı olarak da değerlendirmek gerekir.[26]

Politik ve ideolojik olarak egemenlik, kurgusal bir temsil etme iradesi kavramının etrafında yapılandırılmıştır. Egemenlik kavramı, kökeninde Avrupalı olmakla beraber (bu da demek oluyor ki Avrupa'ya mahsus şartlar onu üretti), ulusun devleti iradesinin ve kaderinin tek müellifi olarak cisimleştirmesi fikri tarafından oluşturulur.[27] Var olabilmesi için, ontolojik olarak kavranabilir olması için, iradenin köleleştiren bir aktörden, bir tirandan ya da benzer bir hâkim kötülükten kurtulduğu varsayılmalıdır. Tiranlıktan kurtuluş –tarihsel, paradigmatik ve anlatısal olarak Amerikan ve Fransız Devrimleri ile örneklendirilir–[28] egemenliğin olmazsa olmazı, özsel bir gerekliliği ifade eder. Böylece modern devlet bahsi, egemenlik biçimsel özelliğini ve ister istemez bir ulusun kolektif kaderi olan kitlesel iradeyi –kıyasta bir küçük öncülmüş gibi– kapsamak zorundadır. Kitlesel ve kolektif irade, fiili ve aktif bireysel katılımı gerektirmez,[29] fakat onun kolektif kuvvetini kurgusal olduğu için sahiplenir. Kavram, demokratik olmayan güçler iktidara geldiği zaman dahi kuvvetini bir nebze de bunun kaybetmez, çünkü demokratik pratiklerin yokluğunda bile, herhangi bir devlet (ulus-devlet olarak okuyun) egemen iradesinin yöneticilerinin hareketleri ve konuşmaları tarafından somutlaştırılmasını bekler, bir şeytanlar çetesi oldukları durumda bile. Demokratik iradeden tiranlığa düşüşün de bunun tam tersinin de egemenlik tarafından korunuyor olması, mutlak monarşilerden demokratik yönetime tarihsel geçişin ikna edici egemen devlet kavramı altında nasıl gerçekleştiğinin dosdoğru bir tarifidir.

Egemenlik yerli ve uluslararası boyutlara sahiptir. Uluslararası açıdan egemenlik, bir devletin kendi özel sınırları içindeki otoritesinin diğerleri tarafından tanınması ve her devletin diğer devletlerle bire bir ya da topluluk olarak ilişkilerinde kendi ulusunu meşru biçimde temsil etmesi anlamına gelir. Kurgu o kadar başarılı ve güçlü biçimde işletilmektedir ki bir rejimin yurttaşlarını temsil etmekten uzak ve hatta baskıcı

olduğunu herkes bildiği hâlde, o rejimin hâlen vatandaşlarının/ulusunun namına *meşru şekilde* konuştuğu varsayılır. Sadece bir ülkedeki devrim veya kökten bir *anayasal* değişim aracılığıyla önceki tiranlığın yerine uluslararası tanınmış, egemenlik sahibi olarak kabul gören bir yönetim gelebileceği farz edilir. Şiddet, egemenliğin temsilini inşa etme ve yıkma kabiliyetini haiz olmasına rağmen, uluslararası toplumun meşru bir üyesi olarak devleti oluşturmakta yetersizdir. Çünkü tam anlamıyla egemenliğin kurulması, hukuktan konuşacaksak, politik-hukuki anayasayla olur.[30] Diğer türlü, rastgele şiddet eyleminden başka bir şey değildir.[31] Bu sebeple şiddet, ancak kitlesel iradenin hukuki olarak kurulmuş bir temsili olduğu zaman egemenliğe doğrudan giden yoldur.[32]

Meşhur Westphalia Barışı (1648) sonrasında ayrıntılı prensipleri belirlenen bu uluslararası düzenleme yapısal olarak dâhili, iç boyutla bağlantılıdır. Bir ulusun sınırları içinde devletten daha yüksek bir düzen yoktur. Onun yasası toprağın yasası gibidir. Nihayetinde egemen iradenin ifadesi olduğu için feshedilemez ve bir yasa olarak daha yüksek bir düzene temyiz edilmesi mümkün değildir.[33] Bu türden bir iddia hiçbir ahlaki destek talep edemez. Geoffrey Marshall'ın da öne sürdüğü gibi, bugünün dünyasında, "genel kabul, yasaya itaatsizlik gibi bir ahlaki hakkın olmadığıdır."[34] Yasaya meydan okumak bu mutlak iradeye meydan okumaktır, bu da demek oluyor ki bir vatandaş ya da bir grup vatandaş için kendi devletinin yasalarına meydan okumak ya mantıksal bir çelişkidir (çünkü bu kendi iradesine de meydan okumak anlamına gelir) ya da alternatif bir kitlesel iradenin, alternatif bir egemenliğin temsil edildiği aşırı uçta ve radikal bir şiddet eylemidir. Bu meydan okumanın son derece içkin karakteristiği ve devletlerin pozitivist dünyasında kabul görmesini sağlayan şey, önceki düzeni yıkmak için ortaya konan şiddet eyleminin başarısına bağlı olarak[35] değişen meşruiyetidir, o olmadan hiçbir alternatif anayasa mümkün olmaz. Şiddet ve şiddete başvurma tehdidi sadece uluslararası alanda egemenliğin tanınmasını sağlamaz, aynı zamanda, bizim açımızdan önemli ölçüde, içeride egemenlik için bir esas teşkil eder. Salt olasılık mantığıyla bakılınca şiddet kaçınılmazdır ve yasal iradesi tarafından temsil edilen ve temsil ettiği üzere devletin dâhili egemenliği için gerekli bir şart oluşturur. Salt olasılık mantığıyla bakılınca şiddet kaçınılmazdır ve devletin içsel egemenliği için zorunlu, onun yasal iradesini temsil eden ve yine onun yasal iradesi tarafından temsil edilen bir koşul meydana getirir.

Egemenlik varolabilmek için sadece devlete değil, bir önkoşul olarak muhayyel bir yapının varlığına da ihtiyaç duyar, yani ulusa.[36] Böylece

ulus-devlet, egemen olmak suretiyle hem kendisini var eden hem de düzenli yasaya dayalı pratiklerini uygulamayı sürdüren –hâlihazırda inşa edilmiş– kurucu şiddet mefhumunun sonucu olduğu için, "hiçbir öznenin eylemi onun kendi yaratımından müstağni değildir."[37] Tıpkı Paul Kahn'ın makul iddiasındaki gibi, egemen devlet "kendi yaratımının etkin faili olarak algılanır... İlahi yoktan var edişle kıyaslanabilir" ve "böylesi bir irade eylemine sahip olmaya ya da onu ifade etmeye muktedirdir." Bütün çağrışımlarıyla egemenlik, monoteizmle çok sayıda ortak vasfa sahiptir:

> Birincisi, kadir-i mutlaktır: Bütün politik biçimler onun tercihine açıktır. İkincisi, zamanı ve mekânı tamamıyla doldurur: Ulusun hayatının her anını ve ulusun sınırları içindeki her bir mekânı eşit biçimde temsil eder. Üçüncüsü, onu yalnızca eseriyle biliriz. Önce kitlesel egemenliğin ayırdına varıp sonrasında ona neyi kemale erdirdiğini sormamız söz konusu değildir. Onun varlığını biliriz, çünkü devleti onun iradesinin bir dışavurumu olarak algılarız. Öznenin gerçekliğini onun yaratımının ürününü tecrübe ederek anlarız. Son tahlilde, kendini onun kimliğinin bir beyanı olarak takdim eden dayatmacı bir taleple muhatap olmadıkça bu egemen varlığın ayırdına varamayız. Kendimizi bu egemen varlığın bir ürünü ve bir parçası olarak buluruz. Onun içinde, kendimizi görürüz.[38]

Bu yüzden, benliğin kendini egemenlikle özdeşleştirmesi, öznenin egemen irade yoluyla düşünmesi ve kendini biçimlendirmesi anlamına gelir. Bu sebepten hem kanunun hem de milletin kaynağı olarak düşünülen egemen irade, bir bütün hâlinde hukukun aynasında şekillenir. Egemen iradenin yansıması olarak yasayı ve böylece özneyi yaratan, onu kendi imgesinde biçimlendiren irade, Hıristiyan irade kavramının yerine geçmekten çok da fazla bir şey yapmadı. Birçok büyük modern kavram gibi, otoritenin Aydınlanma öncesindeki Hıristiyan biçimleri de aynı şekilde otoriter kuvvetlere sahip kaynaklar tarafından ikame edilerek sürdürüldü.[39] Carl Schmitt bu meseleyi isabetli bir şekilde ortaya koymuştu:

> Modern devlet teorisinin bütün kayda değer kavramları, sadece tarihsel gelişimleri yüzünden değil, aynı zamanda sistemik yapıları sebebiyle sekülerleşmiş teolojik kavramlardır –teolojiden devlet teorisine transfer edilmişlerdir, mesela kadir-i mutlak Tanrı kadir-i mutlak yasakoyucu hâline gelmiştir.[40]

Vakti gelince neden ulus-devletin ilahi egemenliği temsil eden İslami nizam olmasının imkânsız olduğuna değineceğiz, fakat şimdilik kısaca egemenliğin bir temsili olarak ulus-devletin ideolojisi ve pratiklerinden ayrılamayan tek bir karakteristiği not edeceğiz; yani, yurttaşın feda edilişini.[41] Eğer ulus-devlet egemen iradenin bir ifadesi olarak anlaşılırsa, o hâlde varlığının Aristotelesçi anlamda nihai amacı, sürekli var olmaktan başka bir şey değildir. Ulus-devlet kendisi için varolur. Başka

hiçbir amaca hizmet etmeyen bir amaçtır. O, "başkaları arasında bir amaç değildir; o diğer her şeyin uğruna feda edilebileceği amaçtır."[42] Carl Schmitt'in dediği üzere, egemen bir varlık olarak devletin "kararı, dini bir mucizeye benzer: Kendi mevcudiyeti dışında hiçbir referansı yoktur." [43] Devletin üstünlüğü en büyük değerdir ve vatandaş için bu dokunulmazdır. Harici değil, içkin bir değerdir. Paradigmatik yurttaşın iradesinde, egemenin iradesinin dışında olan hiçbir şey yoktur, çünkü bu ikinci irade –gördüğümüz üzere– sadece bireysel iradeyi değil, diğer iradeleri de barındırır. Fakat iş burada bitmez: Yurttaşın kendisi en yüksek amaç için feda edilmekten daha değerli değildir. Aslında, yurttaş, feda edilmenin en bütünlüklü tecellisi ve arketipidir; çünkü ulus-devlet dışında hayattan daha değerli bir şey yoktur. O ulus devlet ki nihai fedakârlığı meşru şekilde talep ve elde edebilecek yegâne gayedir.

Bir yurttaş olmak, bu sebeple, kendi metafiziğine sahip egemen iradenin altında yaşamak demektir. Bir başka tanrıyla ve onun altında yaşamaktır,[44] inananların hayatları üzerinde hak iddia edebilen bir tanrıyla.[45] (Aşağıdaki argümanlarımızı öngörmek, yalnızca bu atıf bile, tüm vahim çağrışımlarıyla birlikte, modern devletin İslami yönetimin herhangi bir biçiminin nefret ettiği bir şey olduğu çıkarımını yapmaya yetecektir.)

3. *Yasama, Hukuk ve Şiddet.* O hâlde egemenin yasayı yaratacağı açık bir gerçekliktir. Yasa, yönetme pratiği içinde egemenliğin en paradigmatik tecellisi olup o iradenin mutlak tezahürünü oluşturur. Eğer egemenlik devletin temellerinden biriyse, o hâlde yasa koyma kabiliyeti de aynı soydan gelen bir diğer temelidir; bu vasıf olmadan bir devletin devlet olduğu anlaşılamaz. Gelecek bölümde, modern devlet sistemi içinde İslami devlete yönelik soruşturmamızda önemli bir yeri olan "yasanın konumu" bahsini detaylandıracağım. Fakat modern devletin, *bütünleşmiş* ve *bütünleştiren* bir sistem olarak (örneğin hükümet, bakanlıklar, devlet daireleri, idari ve askeri güçler, vb. dalları bütünleştirerek) mecburen yasa ürettiği gerçeği, bu bağlamda, bizim kanıksayamayacağımız ve kanıksamamamız gereken bir vasıftır. Egemen iradenin bir ifadesi olarak devlet, tanrısal yasa-koyucunun en mükemmel örneğidir. Egemenlikle yasa koyma arasındaki çarpıcı illiyet, devletin neden yasa üzerinde tasarruf iddia etmesi gerektiğini açıklar; çünkü her neye sahip çıkarsa o, *onun* olmaktadır. Egemen iradenin yürürlükten kalkması durumunda, bir devletin *yasasının* başka bir ülke, başka bir devlet ya da başka bir tüzellik tarafından sağlanacağını resmî olarak ilan etmesi gerekir. Bu, yasa naklinin gerçekleşemeyeceği anlamına gelmez (çünkü aslında fazlasıyla olur), fakat başka bir ülkeden ya da yasa kültüründen kendine mal etme anlamındaki bu

nakil, egemen iradenin bilinçli tercihi demektir. Egemenliğin sonucu olarak, kendine mal etme doğallaştırma eylemine dönüşür.

Kelsen, devletin üç unsurdan oluştuğunu öne sürmüştü: toprak, halk ve iktidar.[46] Eğer onun tanımını kabul edecek olursak, iktidarı en azından (1) politik irade olarak kuşatıcı yasa ve (2) o yasayı dâhilde ve uluslararasında uygulamak için gerekli şiddet şeklinde yorumlamalıyız. Hukuki açıdan ele alındığında, devlet ulusal yasal düzenin yarattığı özel bir tür topluluktur. Burada topluluktan anlamamız gereken, bireylerden oluşan bir grubun ortak davranışlarından mürekkep normatif bir buyruk altındaki idaredir. Devlet, bu topluluğu hem sosyolojik hem de yasal bir tüzellik olarak temsil eden hukuki kişiliktir. Devletle onun yasası arasındaki ayrımdan söz etmek, bir şeyi temel vasıflarından birinden soyutlamak ve böylece o şeyden bağımsız bir varlığa sahipmişçesine konuşmak anlamına gelir. Tamamen mantıksal zorunluluk sebebiyle, bu noktada hususiyetin elzemliği ilişkisel olarak sona erecektir, tıpkı doğal bir parçası olduğu bedenden ayrıldığında hiçbir beden organının dünyada var olamayacağı gibi. Kelsen, iki farklı normatif düzeni, devleti ve "onun" yasal düzenini mevcut varsaymak için hiçbir gerekçemiz olmadığını söylerken haklıydı. "Kabul etmeliyiz ki," demişti, "bizim 'devlet' dediğimiz topluluk 'onun' yasal düzenidir,"[47] başka da bir şey değildir.[48]

Eğer modern devlet egemen irade tarafından oluşturulmuşsa ve eğer egemen irade kendini yasayla ortaya koyuyorsa, o hâlde yasanın uygulanması o iradenin gerçeklik kazanmasına dönüşür.[49] İrade, onu destekleyecek zorlayıcı enstrüman olmaksızın bir güç/iktidar anlamına gelmez: Politik anlamda, hiçbir şeydir. Daha önce gördüğümüz üzere devlet (şimdi ayrıca şöyle okuyun: yasa) kendi kendinin amacıdır; öyle ki, kendi mutlak oluşumunun sayesinde, sadece kendini ve kendi metafiziğini bilir. O hâlde şiddetin sınırları sadece devlet tarafından çizilir ve iradesini ihlal edenlere karşı uygulanacak şiddetin biçimi ve seviyesini belirleyen de kendi ölçüleridir.[50] Daha açık ifade etmek gerekirse devlet, şiddete dayalı yaptırımda en büyük aktördür, çünkü ilahi buyruğa dayanan bir ceza dahi uygulanacağı ya da benimseneceği durumda devletin bir seçeneği, onun iradesinin bir ifadesi olarak benimsenecektir. Burada devlet, ilahi iradeyi tasdik edendir, diğer türlüsü değil. Yine burada apaçık bir şekilde devlet, tanrıların Tanrı'sı olarak durur. Eğer, söz ettiğimiz gibi egemen irade yeni tanrıysa, o hâlde devletten başka tanrı yoktur. Bu sebeple, özel olarak şiddet uygulama ve onun tehdidini egemen yasal iradeyi yürürlüğe koymak için kullanma hakkı, modern devletin en temel özelliklerinden biridir. Asıl vurgu burada hükmedenin binlerce yıllık şiddeti paylaştırma kapasitesine

değil, daha ziyade, şiddetle egemen iradenin metafiziği arasındaki ilişkiye yöneliktir.

4. *Rasyonel Bürokratik Makine.* Weber'in şu açıklamasında kullandığı ifadeler, muhtemelen tarihteki yorumcuların söyledikleri içinde en fazla kabul gören ve üzerinde mutabakata varılanlardan biridir:

> Modern devletin başlıca biçimsel özellikleri şu şekildedir: Yasama yoluyla değiştirilebilen bir yönetimsel ve yasal düzene sahiptir ki buna yine yönetmelik tarafından kontrol edilen idari personel eklemlenmiştir. Bu düzenin sistemi, bağlayıcı otoriteyi sadece devletin üyeleri, vatandaşlar üzerinde değil [...] aynı zamanda yasama alanının içinde vuku bulan bütün eylemlerin üzerine uzanacak şekilde talep eder. Böylece o, mülki temeli olan zorunlu bir organizasyondur. Üstelik bugün kaba kuvvetin kullanımı, ya devlet tarafından izin verildiği ya da emredildiği oranda meşru görülür. [...] Modern devletin kuvvetin kullanımını tekelleştirme talebi, onun zorunlu yargılama gücünün ve süregiden işleyişinin karakteri kadar ona içkindir.[51]

Weber'in politik sosyolojisinde, yönetimsel düzen yasal düzenin hem dâhili bir parçası hem de bir uzantısı olarak hükmetmenin rasyonel bir biçimini tipik şekilde sergiler. Bu hükmetmenin merkezi özellikleri, gönüllülük ve sistemleştirme ilkeleridir. Gönüllülüğün mantıksal temelli olduğu söylenir ve böylece, onu gelenek ya da dini buyrukla belirlemekten alıkoyan politik organizasyonu isteyerek yaratmıştır. Bu mantıksallık yalnızca reformu ve herhangi mevcut bir düzeni değiştirmeyi değil, fakat daha da ötesi, en azından teoride, onun politik irade tarafından ve o yolla tamamen yok edilmesini de meşru kılar. Politik olanın içinde, bu yüzden, mantıksallık tesadüfün ve onun doğal vasfı olan rasgeleliğin[52] yaratımı ve yeniden üretimi anlamına gelir.

Öte yandan sistemleştirme, yönetimsel düzenin ölçülebilir ve ölçen bir varlık olarak[53] hesaplanabilirliğine değil –bizim amaçlarımız için daha önemli– onun standartlaşmasına da yol açar. Bürokratik yönetimin gayrişahsi yapısında her şeye eşit bir biçimde ve rasyonel olarak muamele edilir, kör bir kadının simgelediği adalet heykelinde de görüleceği üzere. Weber bu yöne vurgu yapmakta ve bence büyük oranda haklı olarak, bu standartlaşmanın sadece genel halk tabakasına değil, aynı zamanda devlet aygıtlarının kendi üyelerine de eşit muameleyi çağrıştırdığı fikrini savunmakta haklıydı. Fakat Marx'ın ve birçoğunun aksine Weber, bir yandan yönetenlerle hükmeden elitler arasındaki, diğer yandan yasal ve bürokratik yapılar arasındaki karmaşık ilişkilere yeterince vurgu yapmamıştı. Basit biçimde ifade edersek, bu (yapısal) ilişkilerden rasyonel bürokratik düzen ve sosyal düzendeki dezavantajlı kalabalık arasında eşitlik yarattığını söyleyen *akılcı*/açıklanabilir bir argüman üretilemez. Bu yüzden Marx bürokrasinin gelecekteki komünist dünyadan kaybolması gerektiğine

inanmıştı; çünkü bürokrasi de, tıpkı devlet gibi, bir sınıfı diğer sınıfın hükmü altında bırakan "sorumsuz" ve sömürücü bir kurumdu.[54] Modern öncesi Müslüman fukahası, bir nebze farklı sebeplerle, Marx'ın görüşünü ilgiyle kabullenecektir.[55]

Buradaki daha önemli nokta şu ki, Marx için bile, devlet var olduğu sürece hükmeden bir bürokratik yapının her zaman var olması gerekir, çünkü bu yapı onun özünü oluşturur.[56] Bürokratik olanın gerekliliği üzerinde Weber ve hemen her teorisyen anlaşmıştır. Son iki yüzyılın tarihi iyice tutarlı biçimde göstermiştir ki devrimler ve rejim değişiklikleri yönetimde ve hatta sosyal yapılarda ciddi değişiklikler yapmayı başarmıştır, fakat bürokrasi bundan muaftır. Doğrusu, bürokrasi ve yönetim sadece devletin tutarlı paradigmatik bileşenleri olmakla kalmamış, aynı zamanda hem karmaşıklık ve hem de her yere nüfuz etme yönünden ilerlemeci büyümeyi, gelecek bölümde göreceğimiz üzere, herhangi bir modern devlette temel meşru soruları sorarak tecrübe etmeyi de sürdürmüştür. Devlet bürokrasisinin hızla büyümesi üzerine uzmanlar ve teorisyenler arasında aynı ölçüde geniş bir uzlaşma bulunuyor. Bunun "yıkılmaz[57]" olduğunu ve –en azından öngörülebilir bir gelecekte– olacağını söylemek, malumu ilamdır.

Bürokratik yapıların tek bir devlet ya da bölge içinde bile çeşitli ve çok yönlü oluşunun üzerinde çok fazla durmaya gerek yok. Yetki alanlarının doğası gereği, birbiriyle rekabet eğilimleri dahi vardır. Örneğin göç ve çalışma alanındaki devlet bürokrasileri apaçık nedenlerden ötürü bunun tipik bir örneğidir; eğitim bürokrasisi ve askeri bürokrasi keza... Rekabetçi oluşları aynı zamanda kendini, yasama, yargı ve yürütme bürokrasilerinin mutlak varoluş sebepleri gereği kendi alanlarını korumaya meyilli oldukları sözde kuvvetler ayrılığının sınırları içinde de gösterir. Birbirinden ayrışmış olsalar da yine de onları eşzamanlı olarak kontrol eden bir paradigmatik yapı içinde birbirlerine bağlıdılar ki bu çoğu kez örtük olarak merkezileşme şeklinde adlandırılır. Bütün bürokratik bölümler, en aşağı seviyedekiler bile, daha yüksek birleştirici yönetim birimleri tarafından gözetlenir ve kontrol edilir ki bu birimler rekabet özelliği gösteren çok sayıda bürokratik bölümü kendi hükmü altında toplamaya meyillidir –buna alanını korumak demeyeceksek tabii. Daha farklı ifade edecek olursak, bürokrasi daha da genişledikçe, çok daha birleşik organizasyonel kurallara dâhil olur,[58] dolayısıyla yönetimin hiyerarşik yapısını yaratır. Eğer merkezileşmenin bir anlamı varsa, o da, yukarıdan aşağıya, piramite benzer bir yapı olduğudur (ve kesinlikle eşit uzaklıktaki noktalardan oluşan bir çevrenin merkezi değildir). Piramitin tepesi hükmeder, yönetir ve bunu bürokratik teknikle gerçekleştirir. Bu

yüzden, bürokrasi yönetimin aracı ve enstrümanıdır ve modern devletteki idare, kontrolün, yönetimin, yönetselliğin ve şiddetin organizasyonudur.

Devlet bürokrasisi bu yüzden herhangi bir politik organizasyondan (şirketler, siyasal partiler, sivil toplum örgütleri, vs.) çok daha geniş ölçekte bir etki alanına sahiptir. Devlet bürokrasisi aslında bu tip bürokrasi-altı yapıları düzenler, sıraya koyar, kendi rasyonel mecburiyetlerinin tahakkümü altına alır. Daha da ileri gider ve sivil toplumu, doğum kaydından ölüm ilanına –ve neredeyse arada yaşanan her şeye– kadar düzenler: Okul, yüksek eğitim, sağlık, çevre, refah, seyahat, çalışma, işyeri güvenliği, vergiler, toplumsal hijyen, parklar, eğlence vs… Bir başka ifadeyle, bürokrasi sadece özel alana ve sivil topluma izinsiz şekilde müdahale etmez, aynı zamanda –bizim için daha önemli olarak– toplumun standartlarını düzenler ve belirler. Daha sonra, yasanın dâhili bir parçası ve uzantısı olarak, bürokrasinin toplumu ve onu oluşturan bireysel öznelikleri nasıl şekillendirdiğini ve bunu nasıl tekrar tekrar yaptığını göreceğiz. Bürokrasi bu yüzden kendi toplumundan, devletin toplumundan doğmaktadır.

5. *Kültürel Hegemonya ya da Kültürel Olanın Politikleştirilmesi*. Bu bölümün girişinde not edildiği üzere, devlet teorileri arasındaki farklar ve hatta birbirine muhalefetleri çoğunlukla perspektifin işlevinden doğar. Yani görünüşte birbirinden farklı teoriler, aslında çoğu kez birbiriyle uzlaştırılabilir. Buna uygun olarak, bizim perspektifimizden, mesela devlete yönelik Kelsenci ve Foucaultcu yaklaşımlar arasında bir çelişki yoktur, hem de Foucault'nun siyaset bilimi yaklaşımındaki "kralın başını kesme" arzusuna rağmen.[59] Kralın başını kesmek, Foucault için öncelikle "kralın yasası"na ve bunun devlet idaresi düzeyinde kışkırttığı değişimlere, bunların ampirik olarak kanıtlanabilir olup olmadığına bakmak mecburiyetinin terk edilmesi anlamına gelmiyor. O bunu aşikar bir durum ve çıkış noktası olarak ele alıyor. Nitekim bu, devletin yasayı, bürokrasiyi ve şiddeti alakadar eden hâlihazırdaki eylemlerini görmezden gelmek demek de değildir. Pozisyonuna atfedilen çelişkilere karşın,[60] Foucault'nun söylediklerine dönüp bakmak için çok uygun bir noktadayız. Foucault sadece devletin yahut her bir devlet organının işleyişinin neticelerini ifşa etmekten söz etmiyordu; aynı zamanda (1) devletin kendisini ideolojik olarak meşrulaştırmasına katkıda bulunan söylemsel yapıları nasıl mitolojiden arındıracağımızdan bahsediyor (örneğin özne ve nesnenin yapıbozumu ve tam tersi) ve (2) hem devletin ilerlemeci genişlemesinin kültürel düzen üzerindeki etkisinin belli türden nesnellikleri vücuda getirdiği ve tekrar ürettiği[61] hem de devlet ve kültür/toplum diyalektiğinin birbirini meydana getirdiği

("yönetimselleşme") kültürel gerçekliğe doğru analizin sınırlarının nasıl esnetilmesi gerektiğini anlatıyordu.

Bir açıdan Kelsen bile Foucaultcudur ki bu çok önemli ve dikkate değer. Ancak Kelsenci perspektif, hukuki ve siyasi açıdan geleneksel pozitivist anlayışı benimser ve Kral'ın kellesini almayı şart koşmaz. "Kral" ve onun yasası analizin merkezindeki yerini muhafaza etmektedir. Bununla beraber Kelsen, temel bir fenomen üzerinde, yani toplumun devletten uzak ve ayrı görülemeyeceği hususunda Foucault'yla asla ayrı düşmeyecektir. Kelsen'e göre, ikisinin çok farklı olduğunu öne süren bir iddia, "ancak bireylerin birlik kuran aynı devlete ait oldukları ve bu birliğin yasal bir düzen tarafından değil de yasayla hiçbir alakası olmayan bir unsurla *oluşturulduğu* gösterilebilirse ispatlanabilir. Fakat böyle bir unsur [...] bulunamaz."[62]

Kelsen burada, eğer "oluşturma" kavramına edimsel bir değer atfediyorsa,[63] Foucault ile çok daha büyük ölçüde uyuştukları görülecektir. Eğer bir söylemler bütünü olarak yasa, kavramın bütün anlamıyla edimsel olarak görülürse, bu edimsellik örneğin sadece mahkeme kararları içindeki anlamıyla sınırlı tutulmazsa, Foucault'nun analizi mecburen Kelsen'in yukarıdaki görüşüyle aynı sonucu verir. Foucault'nun analizi, Kelsen'inkini tamamlayan ve onun hudutlarını kültürel varlıkların gerçekliğini ihtiva edecek şekilde genişleten bir analiz olarak görülmelidir ve öyle olduğu görülecektir.

Devlet/kültür diyalektiğine dördüncü ve beşinci bölümlerde daha detaylı olarak değineceğiz, fakat şimdilik devletin temel bir biçim-özelliği olarak argüman, bu diyalektikle sınırlandırılmalıdır. Çünkü bu diyalektiğin olmadığı tam teşekküllü ve istikrarlı herhangi bir devlet yoktur. Hatta, devletin iç insicamı ve gücünün sadece onun temel yapısal özelliklerinden olan toplumu organize etme yeteneğinden değil, aynı zamanda kültüre nüfuz etme kabiliyetinden kaynaklandığı söylenebilir.[64] Eğer İslami devleti harfiyen tarif edildiği şekilde bir devlet olarak düşüneceksek, o da bu diyalektiğin dinamiklerini edinmek zorundadır, çünkü bu dinamikler olmadan varlığını sürdürebileceği düşünülen hiçbir istikrarlı ve paradigmatik devlet (Avro-Amerikan devletler gibi) yoktur. Eğer egemen iradenin devletin esaslarından biri olduğu doğruysa,[65] o zaman devlet içerisinde hiçbir otonom otorite herhangi bir birimi ya da tüzelliği üstüne alamaz. Bu, Avrupalı devletin neden böylesi dâhili oluşumları yok ettiğini açıklar ve bu yüzden birçok "'üçüncü dünya' ülkesinde devletin sadece adı vardır. Bu devletler son yüzyılda kolonyal güçler tarafından yaratılan birer hukuki kurmacadır ve ayrışmış toplumları yönetmeye çalışırlar. Bu toplumlar politik sadakatin kalbi olan ve devletten bağımsız olarak işlev görmeye çalışan

kabilevi vd. yerel unsurlara dayanır."[66] Elbette ki böylesi dâhili oluşumların yok edilmesi, erken XVIII. yüzyıldan bu yana İngiliz ve Fransız devletlerinin yükselişinde görüldüğü üzere, devletin "kültürel" müdahalesindeki ilk adımdır. Kültürel müdahale geleneksel devlet öncesi sosyo-kültürel birimlerin yok edilmesini (ve yeniden yapılandırılmasını) öngörür ve her ikisi de böylece egemen iradenin kendini ortaya çıkaracağı başarılı aşamalardır.

Bazı analistler doğru bir kararla iki tür iktidar arasındaki ayrımdan faydalanmıştır ki bunlardan biri, bir şeyi yapma ya da yapmamaya zorlayabilecek, dolayısıyla da ilişkiyi tek tarafın tazyikine indirgeyen bir etkinlik kabiliyetini barındırır. Diğeriyse iktidarın kendisine tam olarak tabi olanların rızasını ve işbirliğini elde eden kısmıdır. Bu ikinci türden iktidar altında, devletin sivil toplumun çeşitli birimleri üzerinde çalışarak azami sosyal ve kültürel rızayı üretmek suretiyle devlet otonomisini güçlendirme kabiliyeti sözkonusudur. Bu "iktidar paylaşımı"nı devlet gücünün toplum üzerindeki pozisyonunun bir reddi olarak gören analistler (Michael Mann bir keresinde ifade etmişti[67]) kendi yarattıkları paradoksa maruz kalıyorlar, çünkü kendileri ayrıca iktidarın paylaşılmasının "devlet otonomisini arttırdığını"[68] ileri sürüyorlar. Bu türden bir analiz, Pierre Bourdieu'nun ifadesiyle[69], "asla yeterince şüphe etmiyor demektir," çünkü devleti devlet üzerinden düşünür. Devleti çalışırken – ya da çalıştığını iddia ederken–, en az siyaset biliminin yaptığı kadar, devletin ve onun ideolojik aparatlarının meşrulaştırılmasına yol açar. Bu bilimsel anlamda meşrulaştırma projesi elimizdeki temel meseleye örnek olur: Devlet okulları ve devlet yasası tarafından düzenlenen bir eğitimle (ki önceki biçimleri yok eder), paradigmatik bilimsel bir elit, devletin sosyal düzene toplam müdahalesine duyarlı bir kültürel alan olarak yaratılır ve yeniden yaratılır.[70] Sosyal düzene devletten bağımsız bir aktörlük atfetmek, egemen iradenin (örneğin yalnızca kendini, kendi yasasını, bürokrasisini ve şiddetini tanıyan bir politik düzen devletinin) hem özünü hem de diğer uzantılarını reddeder, aslında onlarla çelişir. Eğer devletin tarihsel açıdan bir tesadüf olduğunu kabul edilirse, ki bu durumda edilmelidir,[71] o hâlde her daim egemen iradenin mahalli olarak mevcudiyetinin de tesadüfi olduğunu kabul etmek gerekir. Kültürel alana bir otonom aktörlük yüklemek, bu iradenin somut ve kavramsal etkilerini sadece önceki biçimlerin yok edicisi olarak reddetmek anlamına gelmez, aynı zamanda rastgeleliğini de doğal olarak tasdik etmek demektir. Bourdieu'nun ikna edici biçimde öne sürdüğü üzere, kültürel alanlar "hem şeylerde hem de akıllarda onları tayin ederek,

kültürel rasgeleliğe doğallığın bütün görünümlerini bahşeden devletin eylemleri tarafından o şekilde oluşturulmuşlardır."[72]

Bu görünümlerin yapısökümü, kültürel olanın otonomisinin, kültürel olanın kendi yıkımını tayin etme kapasitesine sahip olduğunu gösteren temel paradoksu da sorgulamalıdır. Eğer devletin yalnızca kendini bildiği, kendi kendisinin amacı olduğu, başka bir amaç bilmediği[73] ve bu sebeple özünde kendi yıkımını tayin etmekten aciz olduğunu kabul edersek, o zaman kültürel alanın kendi yıkımını tayin ettiği çıkarımı, kültürel olanın otonomisi için bütün iddiaların anlamsızlığını gösterir.

Kitabın sonraki bölümleri daha önce sözünü ettiğimiz meseleleri ve bu meselelerin modern devlet ve toplumdaki çağrışımlarını daha kapsamlı bir şekilde ele alacak. Bu bölümün sonucu olarak iki noktayı vurgulamak isterim: İlki, devletin ele aldığımız beş biçimsel özelliği olmadan, ki bunların hepsine sahip olduğuna şüphe yok, hiçbir paradigmatik devlet var olamaz ve yaşayamaz. Daha önceden belirttiğimiz üzere, bu vasıflar biçim-özellikleridir ve onlarda meydana gelecek bir değişiklik, sadece tezimizin varsayımlarının (ve bu sebeple tezin kendisinin) değil, devlet hakkındaki XVIII. yüzyıldan bugüne kadar iştigal edilen neredeyse bütün söylemin yeniden değerlendirilmesini gerektirecektir. Çünkü bugünkü manzaradan bu biçim-özelliklerinin herhangi birinin kaybolması ya da silinmesi, hâlihazırda bildiğimiz devletin arkeolojisini, mimarisini, yapısını, organizasyonunu ve bütün tertibini değiştirecektir. Buna, tanım gereği diğer tüm biçim özelliklerini gerekli kılan ve onlara yol veren ilk vasıf da dâhildir. İkincisi, ilk noktadaki hususun bir devamı olarak, bu biçim-özelliklerinin, birinde gerçekleşen değişikliğin diğerlerinde de değişiklik yaratacak şekilde, yapısal ve organik olarak birbiriyle bağlı olduğu gerçeğidir. Karşılıklı diyalektik bir ilişkiye sahip olmaları sadece aşikâr bir durum değildir, ayrıca modern devletin ve onun düzenli işlerinin devam eden varlığı için vazgeçilmezdir. Bu durumun geniş kapsamlı etkisinin belirli bir diyalektiği, bu sefer meseleyi İslami bir kıyas unsurunun ışığı altında alacağımız gelecek bölümün odak noktasını oluşturacak.

---

1 Schmitt, *Political Romanticism*, 111.

2 Marinetto, *Social Theory*, 3–5.

3 Nelson, *Making of the Modern State*, 5, 129. Hans Kelsen politik teorinin genel çerçevede çoğunlukla devletin ideolojik makinesinin dâhili bir parçası olduğunu ileri sürerek daha da ileri gider. Kelsen, *General Theory*, 185–186.

4 Barkey and Parikh, "Comparative Perspectives", 524–525.

5 *age.*

6 Spruyt, *Sovereign State*, 61–76; Frank, *ReOrient*, 80, 206 vd.

7 Hall and Ikenberry, *State; Giddens, Capitalism*, 179 vd.

8 Held, *Political Theory and the Modern State*, 208.

9 van Creveld, *Rise and Decline*, 209.
10 Modern Avrupalı devletin tarihi için bkz. Poggi, *Development of the Modern State*; van Creveld, *Rise and Decline*; Gill, *Nature and Development*.
11 İlgi alanı paradigmatik bir ulus-devlet olarak Amerika Birleşik Devletleri olsa da bkz. Kahn, *Putting Liberalism*, 280.
12 bkz. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*; Dirks, *Scandal of Empire*; van der Veer, *Imperial Encounters*; fakat ayrıca *Mimesis and Empire* kitabında imparatorluğun kimlik oluşumunu taklit (*mimesis*) üzerinden inceleyen B. Fuchs'a bakınız.
13 Bilginin biçimleri üzerindeki değişiklikler üzerine en iyi çalışmalardan biri hâlen Foucault'ya ait. Kaynakçaya göz atınız.
14 bkz. Saliba, *Islamic Science*; Lyons, *House of Wisdom*. Daha geniş bir perspektif için bkz. Hobson, *Eastern Origins of Western Civilization*; Goody, *Theft of History*.
15 Nelson, *Making of the Modern State*, 6 (vurgu bana ait).
16 Aydınlanma düşüncesindeki rasyonellik ve akılcılığın tarihsel bağlamı için bkz. Larmore, *Autonomy*, 1–7.
17 van Creveld, *Rise and Decline*, 185. Ayrıca bkz. Mill, *On Liberty*, 81; Ferro, *Colonization*, 22.
18 Vincent, *Theories of the State*, 119–146.
19 Poggi, *Development of the Modern State*, 90.
20 İslami yönetim ayrıca modern devlette ideolojinin oynadığı role benzer bir rol oynayan, belirli bir inanç bütününe dayandığı için, burada anlatmaya lüzum yok.
21 Carl Schmitt'in pozisyonu hakkındaki tartışma için; Bolsinger, *Autonomy*, 124; ayrıca bkz. Hay and Lister, *State*, 4–7.
22 Bu devlet temaları için zengin bir tartışma adına bkz. Anderson, *Imagined Communities*; Abrams, "Notes on the Difficulty of Studying the State"; Mitchell, "Society, Economy"; Marinetto, *Social Theory*, 107–109; Finlayson and Martin, "Poststructuralism", 162–163.
23 Gill, *Nature and Development*, 4–5.
24 van Creveld, *Rise and Decline*, 127.
25 Nelson, *Making of the Modern State*, 127.
26 Kahn, *Putting Liberalism*, 266: Kitlesel egemenlik, "devletten ayrı [hiçbir] biçim, mekân ya da zamana [sahip değildir]"
27 Hay içinde, *State*, 4–6; Grosby, "Nationality and Religion" 103.
28 Bolsinger, *Autonomy*, 29.
29 Nagel, "Ruthlessness in Public Life" 87.
30 Poggi, *Development of the Modern State*, 90.
31 Kahn, *Putting Liberalism*, 268–269.
32 Amerikan işgali altındaki Irak buna tam uyan, tipik bir örnektir. Saddam Hüseyin'in diktatörlüğü yabancı bir gücün şiddetiyle yok edildiği zaman bile, hiç kimse Irak'ın bir politik sese, hele ki egemenliğe sahip olduğunu düşünmüyordu, ta ki Irak anayasası olduğu varsayılan metnin temelinde kurulmuş bir hükümet ortaya çıkana kadar.
33 Gill, *Nature and Development*, 4–5; Poggi, *Development of the Modern State*, 88–89.
34 Marshall, *Constitutional Theory*, 207.
35 Poggi, *Development of the Modern State*, 90.
36 Anderson, *Imagined Communities*. Richard Ashley, Finlayson ve Martin'den ("Poststructuralism," 164) faydalanarak egemen devlet "figürünün" şu olduğunu iddia eder: "'Tarih içinde kayıt altına alınma süreci hiç kesilmeyen keyfi bir politik temsilden ne eksik ne de fazladır. Pratikteyse, eğer temsil kendinden menkul bir realite olarak sayılacaksa, ona karşı her türlü direniş yorumu hariçte bırakılmalıdır.' Bu demek değildir ki devlet gerçekte var olmamıştır ya da bir maskaralıktan ibarettir; sadece onun uluslararası bir çevrede egemen bir tüzellik olarak varlığı, içinde ve onunla birlikte devletin hareket ettiği sanılan mutlak bir çevreyi yaratan bu dışarıda bırakma pratikleri ile 'içini' ve 'dışını' tanımlayan ve yeniden tanımlayan sürekli işlemlere dayalı bir çeşit mittir."
37 Kahn, *Putting Liberalism*, 267.
38 *age.*, 267–268.
39 Ayrıca bkz. Grosby, "Nationality and Religion", 97–104.
40 Schmitt, *Political Theology*, 36; Amin, *Liberal Virus*, 54. Bu konunun ayrıntılı bir analizi için bkz. Asad, *Formations of the Secular*. Fakat Asad için bile Schmitt'in argümanlarını sınırlamak, onların gücünü azaltmıyor.

41 "Dördüncü Bölüm", "İkinci Kısım"da daha kapsamlı bir tartışmayı görebilirsiniz.
42 Kahn, *Putting Liberalism*, 276.
43 Bakınız Strong'un yazdığı önsöz; Schmitt, *Concept of the Political*, xiv.
44 Schmitt için egemenin "hukukun üstünlüğünden dışarı adım atılacağı istisnai ana karar veren kişi olması", öğreticidir. Schmitt'e göre bu mutlak karar verme gücü, daha önce Tanrı'ya ve teolojiye ait olmakla birlikte, politik kelime dağarcığına tercüme edilmiştir. Devlet, modernitede geleneksel Tanrı rolünü almıştır. Bu özünde Schmitt'in eserinin teması ve argümanıdır. bkz. *Political Theology* (özellikle, 5–15, 36–52).
45 Bu, "konu" içinde tanımlanabilir bir çokluğun inkârı anlamına gelmez. Vatandaş bu çokluğun sadece bir parçasıdır. Konu hakkındaki yetkin yorumlar için bkz. Balibar, *Subjection and Subjectivation.*
46 Kelsen, *General Theory*, 207.
47 *age.*, 182. "Devleti 'yasanın arkasındaki güç' olarak tanımlamak yanlıştır, çünkü aslında sadece bir tane varken iki ayrı oluşumun varlığını ima eder. Yasa ve devlet ikiliği, kavrayışımızdaki nesnenin gereksiz şekilde iki misline çıkarılması ya da tekrarlanmasıdır" (191). Kelsen'e göre, devletin politik karakteri onun zorlayıcı bir düzen olduğu ve bu düzenin kendisinin yasa olduğu anlamına gelir (192). Özellikle son noktayla ilişkili olarak bakınız; Foucault, *History of Sexuality*, 144; Foucault, *Foucault Reader*, 266.
48 Fakat bu "yasal düzenin" kültürel ve Foucault'cular ve post-yapısalcılar tarafından olumlu bulunan diğer etkilerini yadsımak değildir.
49 Foucault, *History of Sexuality*, 266: "Silahlanma dışında yasaya yardım edilemez ve onun silahı ölümün tipik örneğidir; onu ihlal edenlere, son çare olarak, bu mutlak tehditle cevap verir. Yasa her zaman kılıca atıf yapar."
50 Nelson, *Making of the Modern State*, 107; Bolsinger, *Autonomy*, 181; Kahn, *Putting Liberalism*, 277; Hall ve Ikenberry, *State*, 1.
51 Weber, *Economy and Society*, 56.
52 Bolsinger, *Autonomy*, 130.
53 Rose ve Miller, "Political Power", 183–186.
54 Giddens, *Capitalism*, 237; Peffer, *Marxism, Morality*, 12, 153.
55 Modern Humeyni bile bürokrasi karşısında sonuna kadar eleştireldi, farklı sebeplerle olsa da. bkz. Euben ve Zaman, *Princeton Readings*, 176.
56 Giddens, *Capitalism*; Peffer, *Marxism, Morality.*
57 Bolsinger, *Autonomy*, 134.
58 Gill, *Nature and Development*, 4.
59 Foucault, "Governmentality", 219–222; Rose and Miller, "Political Power Beyond the State", 174; Finlayson ve Martin, "Poststructuralism", 166–170.
60 Steinmetz, *State/Culture*, 28–29.
61 "Beşinci Bölüm"ün konusu.
62 Kelsen, *General Theory*, 183 (vurgu bana ait).
63 Edimsellik üzerine bkz. Austin, *How to Do Things with Words*; Austin, "Performative Utterances"; Butler, *Excitable Speech*.
64 Benim kullandığım anlamı görmek için bakınız; Hall ve Ikenberry, *State*, 13.
65 İkinci ara başlıkta tartışıldığı üzere.
66 Nelson, *Making of the Modern State*, 9; Gray, *Straw Dogs*, 12. Hindistan örneği nadir istisnalardan biridir. bkz. Kaviraj, *Enchantment of the State.*
67 Hall ve Ikenberry, *State*, 13.
68 *age.*, 14. Kuvvetle muhtemel ki Hall ve Ikenberry'nin bu noktadaki pozisyonu, temel kaygılarının devletin ekonomi ve kapitalizmle ilişkisiyle sınırlı olduğu gerçeğinden yola çıkarsak, hayli kısıtlıdır. Devletin serbest piyasa ve özel teşebbüs yoluyla rıza üretmesi, bireyin seçme duygusu ve özgürlüğünü kendi menfaatine çeviremeyecek olan devletin eğitim politikalarıyla karşılaştırıldığında yeterli bir analiz ölçeği değildir. Kapitalizm, diğer taraftan bunu başarabilir.
69 Bourdieu, *Rethinking the State*, 54.
70 Eğitimsel-kültürel alan, not edilmeli ki, -daha önce Schmitt'in düşüncesinde gördüğümüz üzere- teolojik kavramların dönüşümünün modern politik kategorilere kopya edilmesidir. Sorel'in ileri sürdüğü üzere (*Illusions of Progress*, 104), "felsefeciler toplumu değiştirmek için eğitimin gücüyle ilgili fikirlerini kiliseden aldılar." Tıpkı misyonerlerin Hindistan'daki

"vahşileri" eğitmek için yola çıktıkları gibi, Avrupa içinde de "rahiplerin önerilerinin tıpatıp taklidi" olan, Avrupa toplumunu eğitmek üzere birtakım hareket önerileri vardı ve Turgot'un açıkladığı gibi, "bütün sosyal sınıflarda erdemli ve faydalı insanlar, adil ruhlar, saf kalpler ve gayretli vatandaşlar" yaratmak fikrine sahiptiler.

71 Bu bölümün birinci ara başlığına bakınız.

72 Bourdieu, *Rethinking the State*, 55.

73 Bu bölümün ikinci ara başlığına bakınız.

III. Bölüm

KUVVETLER AYRILIĞI

Hukukun üstünlüğü mü, devletin üstünlüğü mü?

Kuvvetler ayrılığının temel doktrini devletin üç işlevi olduğu görüşüne dayanır: Yasaları yapmak, uygulamak ve yorumlamak. Bu üç işlevin her biri için devletin bir organı bulunur: Yasalar bir yasama erki tarafından yapılır, bir yürütme tarafından uygulanır ve yargı tarafından yorumlanır. [...] Doktrin [...] istisnalarla o denli delik deşik edilmiştir ki ıskartaya çıkarılması gerekir.

—Mogens Hansen / The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers

Hâlâ kuvvetler ayrılığı problemini çözebilmiş görünmüyoruz. Yakınında bile değiliz. İlkenin neyi gerektirdiği, amaçlarının ne olduğu ya da amaçlarına nasıl ulaştığı ya da ulaşabileceği üzerinde uzlaşmış değiliz.

—M. Elizabeth Magill / Real Separation in Separation of Powers

*New Deal** sonrası iradi devlet anayasaya aykırıdır ve onun yasal düzen tarafından geçerli kılınması kansız bir anayasal devrimden başka bir şey değildir. [...] Bu kuvvetler ayrılığı ilkesinin yok edilmesi muhtemelen modern idari devlet devriminin zirve noktasıdır. İdari teşkilatlar rutin olarak üç devlet işlevinin tamamını aynı organda, hatta o organdaki aynı insanlarda topluyor.

—Gary Lawson / Rise and Rise of the Administrative State

* ABD'nin 1929'daki Büyük Buhran'dan çıkış için uyguladığı bir dizi ekonomik reform programı.

Neredeyse Amerikan cumhuriyetinin başlangıcından bu yana, anayasayı yapanların çağdaş anayasal hukukun kabul ettiği anlamdaki kuvvetler ayrılığı sona ermek üzere.

—Daryl J. Levinson / Separation of Parties, Not Powers

Demokrasinin temel idealine doğru şekilde inandığımız için, uzun zamandır onu somutlaştırdığı düşünülen belli kurumları çoğunlukla savunmak ve onları eleştirmekten çekinmek durumunda kalıyoruz; çünkü bu, korumak istediğimiz bir ideali zayıflatabilir. [...] Bana öyle geliyor ki

çoklarının tecrübe ettiği hayal kırıklığının sebebi demokrasi ilkesinin başarısızlığı değil, bizim onu yanlış şekilde deneyimlememizdir.

—F. A. Hayek / Hukuk, Yasama ve Özgürlük

Eğer egemen irade tarihsel olarak üretilmiş bir fenomense ve eğer onun ifadesi de hukuksa, o hâlde modern devlet, yasanın önemli yapısal yöntemler aracılığıyla tarihsel olarak somutlaşmasıdır. Hukukun bu iradeyi temsil etmesi için, ki bu onun amacıdır, cebren desteklenmesi gerekir. Ayrıca egemen iradenin yasal tezahürü yoluyla devletin kültürden tamamen ayrışmadığını gördük ve ilerleyen bölümlerde bu daha da açık hâle gelecek. Bir başka ifadeyle, devlet kendi topluluğunu üretir ve böylece ona sahip olur. Bu tanımlamalar yoluyla Kelsen (ki o da devletin/yasanın kimliğini tartışmıştı)[1], eğer yasa devletin her yerindeyse, o hâlde yasanın devletin bir tezahürü olarak kültür üzerinde işlerlik kazanacağı hususunda Foucault'yla uzlaşmış olacaktır. Şimdilik, paradigmatik modern devletin, politikalarında, yasasında ve toplumunda sıkı örülmüş bir birliği temsil ettiği çıkarımını yaparak, bu son kültürel meseleyi kenarda bırakacağız. Modern devletin bir birlik olduğu iddiası birçok tali iddiayı da beraberinde getirir ki onların bazıları, bu bölümün ikinci yarısında, İslami yönetimi karşılaştırmalı bir boyut olarak dâhil ettiğimizde giderek daha belirgin hâle gelecektir.

Bu bölümün temel düşüncesi, İslami yönetimin standartlarının bahsi geçen birlik tarafından karşılanamayacağıdır. Politik ve sosyal alanı düzenleyen İslami "birimlerin" modern devletteki kadar birbirine dolaşmadığı hakikatinden yola çıkarak özellikle İslami "yönetim" diyorum. Bunu, modern devletin homojen bir tüzellik olmadığını, birbirine meydan okuyan ve birbiriyle rekabet hâlindeki çeşitli gruplar tarafından oluşturulduğunu –kitap boyunca birçok kez vurgulandığı üzere– tamamen kabullenerek yapıyorum. Bu görece heterojenliğin – teorik olarak açıkladığımız üzere–[2] tamamen farkında olunmalıdır. Hukuk "ne tarihsel bir boşluğun içinde işlerlik gösterdiği ne de toplumdaki ideolojik kavgalardan bağımsız olarak var olduğu"[3] için, burası tam olarak yasanın politikaya gömülü olduğu yerdir. Tam olarak bu "kavgalar" ve onların modern egemenliği ve yasasını yaratan politik topluma doğru nihai evrimleri, Hobbesçu-Schmittçi tezin mutlak düğüm noktasıdır.[4] Bu yüzden yasa, yapısal olarak "daha geniş bir politik bağlamın bütünleşik bir parçasıdır."[5] Modern devletin yapısal ve içsel bütünlüğü şu anlama gelir: Eğer yasa egemen iradenin her alandaki tezahürüyse, yasal iktidarın yayılımı sadece "her bireyin gündelik yaşamını"[6] değil, aynı zamanda devleti oluşturan tüm birimleri kapsar. Eğer normatif düzen olarak tanımlanan yasa bu birimleri dikey ve yatay

olarak istila ederse, bu durumda normatif düzenle onu somutlaştıran, özellikle de onun belirli normlarına karar verme ve uygulamada uzmanlaşan kurumların arasındaki ilişkiyi soruşturmak yerinde olur.

Bu yüzden sözde kuvvetler ayrılığı içinde tecessüm eden teori ve pratiğe dönüyoruz. Amacımızın bu konuyu teferruatlı bir şekilde anlatmak değil (ki hakkında geniş bir literatür hâlihazırda bulunmaktadır), kısaca anayasa uzmanlarının tanımladığı yapısal problemleri öne çıkarmak olduğunu söylemekte yarar var. Burada kuvvetler ayrılığı sisteminin nimetlerini bir kenara bıraktığımız yönünde olası bir itiraza cevaben, yürüttüğümüz türde bir soruşturma içinde apaçık sebeplerden ötürü nimetlerin değil problemlerin değerlendirilmesi gerektiğini şimdiden söyleyelim. Eğer Batılı kuvvetler ayrılığı kavramındaki problemlerin yapısal ve çok sayıda olduğu ortaya çıkarsa, o hâlde tıpkı diğer Batılı-olmayan toplumlar gibi Müslümanların da kavrama uygun bir ihtiyatla yaklaşmak isteyebileceğini söylememiz âdil olur.

1. Ulus-Devlette Kuvvetler Ayrılığı

Hem yaygın inanç hem de birçok öngörülü politik ve anayasal teori, devletin üç temel kuvveti ya da "devletin organları" ayrımının –yasama, yürütme ve yargı– özgürlüğün ve demokratik yönetimin temeli ve belkemiği olduğu anlatısını sürdürüyor.[7] İktidarın üç farklı, ayrışmış ve bağımsız kurumsal gruba bahşedilmesi, hukukun üstünlüğünün hem sürdürülebilir hem de anlamlı görüldüğü bir alan olan anayasal devlet için olmazsa olmaz görülüyor. Bu üç kuvvetin ayrı kadrolara sahip, her biri anayasal olarak eşit ve ayrı insanların yer aldığı birbirinden bağımsız birimler tarafından uygulanması gerektiği fikri de keza kuvvetler ayrılığı için hayati önemdedir. Birbirinden bağımsız olmaları – bu özellikle argümanımız için önemlidir– yasama organının fiilen tamamen bağımsız kalmasının ötesinde, yetkilerini başkalarına, özellikle de yürütmeye,[8] devretmemesi gerekliliğini dikte eder. Bu ideal, evrensel bir gerçekliğe dönüşmüş ve tüm dünyadaki politik reform hareketleri tarafından sürekli dile getirilir olmuştur. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 16. maddesi şöyle der: "Hakların güven altına alınmadığı, kuvvetler ayrılığının yapılmadığı bir toplum, bir anayasaya da sahip değildir." Burada kastedilen şey, bir devletin ancak bu ayrımı açıkça yaptığı takdirde anayasal ve böylece demokratik olabileceğidir. (Şunu da söylemiş olalım ki demokrasi ile hukukun üstünlüğü ilişkisine dair genel kavrayış, hukukun üstün geldiği kuvvetli birer örnek olan Nazi Almanya'sı, İsrail ve Güney Afrika'daki *apartheid* rejimi gibi fenomenleri hiçbir zaman etraflıca açıklayamamıştır.)

Eğer bu teori eleştirilere göğüs gerebilirse, o zaman Müslümanların bu çizgide İslami bir devlet kurmak için düşünmeye başlayabilecekleri, geleceği parlak bir nokta olacaktır. Ayrıca, göreceğimiz üzere bu teori, İslam'ın kendi geleneklerinden yararlanma avantajına sahip yeni bir devlette kuvvetler ayrılığının yerleştirilmesini cesaretlendirmek adına modern öncesi İslami yönetim pratikleriyle de oldukça uyumludur.[9] Bununla beraber, pek de mümkün gözükmüyor bu; kuvvetler ayrılığının hem ibaret de hem de hakkındaki retorik, sahadaki verilerden mahrum ve sorun bundan ibaret de değil. Kuvvetler ayrılığının demokratik yönetimin temeli olduğu iddiası da bizzat kendisi kadar problematik görünüyor.[10]

Akademideki anayasacılar, kuvvetler ayrılığının teori ve uygulamasına ve bunun sonucu olarak yücelttiği idealist anlatısına ilişkin kavramsal problemleri kabul etmeye başladı.[11] Ancak, her ne kadar bizim amacımız için yeterli bilgi mevcutsa da, bu problemlerin bütün etkilerinin yeterince açıklığa kavuşturulmamış olması[12] çarpıcıdır.

Kuvvetler ayrılığı kavramı "çok çetrefilli"[13], "birçok istisna ile delik deşik edilmiş"[14] ve "bariz zorluklarla", "belirsizlikler ve tutarsızlıklarla"[15] malul görülmüştür. O, "farklı nedenlerden ötürü desteklenebilecek ya da reddedilebilecek politik argümanların tıkıştırıldığı darmadağınık bir portmantodan hâllice"[16] görülebilir. Bir biliminsanı onu "başarısızlık"[17] olarak ilân ederken, başkaları onu "anayasaya aykırı"[18] ve ikna edici olmayan bir teori[19] olarak görüp, sadece Montesquieu'dan bir "sayfa"dan[20] ibaret saymışlardır. "Flu" ve "muhtemelen tutarsız" olduğu hususunda uzlaşmaya varılmış bazı temel ilkeleri, öylesine derin bir uyuşmazlık sahası olarak görülmüştür ki "kuvvetler ayrımına dair yeni bir düşünce dizisi formüle etmek için atılacak en büyük adım" olarak "bu sahayı terk etmek"[21] zikredilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde anayasal düşünce ve pratik, patolojik ve tehlikeli olarak tanımlanmıştır.[22] A.B.D.'de, "bu kuvvetlerin ayrılığı hakkındaki doktrin bir denetim ve denge ağı tarafından hayli tadil edilmiş ve Avrupa'da doktrin önce parlamenter sistem tarafından ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da yeni anayasa mahkemeleri tarafından yok edilmiştir."[23] Onun için en iyi argüman, minimal ve çok da umutlu olmayan standardı karşılar ki tüm mümkün yönetim biçimleri içinde kuvvetler ayrılığı, "XX. Yüzyıl Devleti'nde en başarılı olandır."[24] Fakat bu uzmanların çoğu, bu minimal standardın onun kabulü için yeterli bir gerekçe olmadığını genelde hararetli bir biçimde ileri sürerler.[25]

Ayrılık pratiği ve kavramındaki zorluklar, tanımladığımız ulus-devletin yapısal birliğinden kaynaklanıyor ki bu birlik, modern öncesi İslami yönetim tarafından hiçbir zaman geliştirilmemişti.[26] Üç kuvvetin

her birinin diğeri üzerinde bir kontrol oluşturması gerektiği fikri, ayrılığın derecesiyle ilgili bir dilemma yarattı. Modern devletin yapılarının tamamen ayrılması açıkça imkânsız olduğu sürece, çok fazla veya çok az olması hâlinde işlerin saçma ya da problemli hâle geleceği kuvvetler ayrılığının hangi noktada gerçekleşeceğinin belirlenmesi asıl zorluğu teşkil ediyor. Belli ki tüm idareyi etkileyen problem iktidarın merkezileşmesidir; dolayısıyla iktidar alanlarının birbiri üzerine binmesi, iktidarın dengesizleşmesi ve sözkonusu üç organ içinde ve arasında bölüşümüdür.

Birçok eleştirmen gibi Kelsen de kuvvetler ayrılığı kavramının hayli kusurlu olduğu ve üç kuvvetin mimarisinin daha ziyade bir bölüşüme uygun düştüğü tezini hararetli bir biçimde savunuyor,[27] çünkü "yasamanın Devlet'in diğer işlevlerinden herhangi bir şekilde ayrışmasından güçlükle bahsedilebilir." Kelsen sanki ayrılığın görünümünün bir adlandırma meselesi olduğunu, çünkü mesela yasama organının sadece yasamada özelleştiğini fakat işlevlerinin ayrıca "[başka] çeşitli organlar arasında paylaştırıldığını" kastetmiş gibidir. Eğer yasama organından bu şekilde bahsediliyorsa, bu sadece "avantajlı pozisyonu"[28] sayesindedir. Kanun yapan, kanun yapma üzerinde hiçbir tekele sahip değildir; o sadece genel normlar yaratmada özelleşir. Fakat burada bile, genel yasal normların yaratımında, yasama organı tek aktif aktör değildir, çünkü bu fonksiyon –örneğin genel normların üretimi– diğer iki kuvvete de yüklenmiştir. Birçokları gibi, Kelsen de yasamada özelleşmiş o organa verilen "kanun koyucu" etiketinin, salt tarihsel bir gelenek olduğunu iddia eder.[29] Hem Amerika Birleşik Devletleri'nde hem de Avrupa'da "kuvvetler ayrılığı doktrinine karşıt" duran politik pratikler şeklinde "yasama ve yürütme işlevlerinin birleşmesi"[30] var olagelmiştir ki bu durum özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde anayasal bir devrim[31] anlamına gelir. Benzer şekilde, yargı ve yürütme organlarında birçok yasama faaliyeti görülse de bunlar kanun koyma eylemi olarak adlandırılmaz, çünkü kendi işlevlerine mahsustur. Yasama işlevini yargıya ve özellikle yürütmeye atfetmek "uygunsuz" ve "bilhassa kusurlu" bir durumdur.[32] Kuvvetler ayrılığı ilkesinin "tedrici olarak bozulması" yine de yasama ve yürütme organları bahsinde, ikincisinin ilkinin imtiyazlarını yavaş yavaş yok ettiği durumda, özellikle "belirgindir."[33] Örneğin, "kamuya uygunluk, çıkar ya da gereklilik" adı altında yargı ve yasama fonksiyonlarının ABD idari birimlerinde birleştirilmesi sadece "kuvvetler ayrılığının sürekli ihlali" değildir, bu durum geçmiş zamanlarda olsaydı "yasama sorumluluğunun feda edilmesi olarak"[34] görülürdü. Bu kadarı, modern idari devletin eğer Kongre bütün politikaları ve idari kararları kanun

yoluyla denetlemek zorunda kalırsa güçsüzleşeceği ileri sürülerek, Amerikan mahkemeleri tarafından açıkça tanınmıştır.[35] Yine de şurası tartışmalıdır: "Başkan'a ya da mahkemelere yasama gücü veren herhangi bir yasa, anayasal olarak yerleşik federal güçleri 'yürütme'ye taşımak için gerekli ve uygun değildir ve bu yüzden anayasaya aykırıdır."[36]

İdarenin sanal bir otonom varlık olarak ortaya çıkışı, idari devletin problemlerini büyütür ve onun nasıl doğal olarak hukukun üstünlüğünü baltaladığını gösterir. Morton Horwitz'in iddia ettiği gibi, "idari devletin yükselişi, vatandaşların hayatlarını ve mülklerini etkileyen muazzam ve görülmemiş bir iktidara sahip, seçimle gelmemiş görevlilerin olduğu durumlarda, 'hukukun üstünlüğünün' anlamı ve süregiden uygulanabilirliği hakkındaki en temel soruları karşımıza çıkardı."[37] Ve bu problem yetmezmiş gibi, idari devlet daha ileri problematik etkiler de üretmişti, en azından Amerikan örneğinde. Yürütmenin parçalanması hakkında –neredeyse bir kriz hâli öne süren– birçok hararetli tartışma ortaya çıkmıştı ki burada –"*We the People*" [Biz, halk] adına– Anayasa tarafından açıkça ve (öyle görünüyor ki) hususi olarak yetkilendirilen başkan, bütün federal yasaları uygulamak ve denetlemek için birçoklarının birleştiricilik kabiliyeti olarak gördüğü vasıftan vazgeçmiştir. İdari bağımsızlık ve yürütmenin kayda değer bir bölümü üzerindeki başkanlık kontrolünden yoksunluğun, idari ve belirli yürütme aktörleri arasından "devletin başsız dördüncü organını" yaratmış olduğu söyleniyor[38] ki bunun otonom bir statüye sahip olduğu görülüyor.[39]

ABD başkanının pratik gerçeklikte anayasada taahhüt edildiği gibi "Yürütmenin Başı" olmaktan uzak olduğuna şüphe yok, fakat yürütme gücünü paylaşması anayasal olup olmadığı –ya da Anayasa'nın metnini "tahrif" edip etmediği–[40]
tartışmalıdır ve aslında sadece Amerikan siyaset kurumunun inandırıcılığını (ve "onda yanlış giden şeyi")[41]değil, aynı zamanda onun epistemik yapısını da sorgular görünmektedir. Buradaki durum hesaba katılmış olsa dahi, ya yürütmenin başkanlık organına ve başsız bir dördüncü organa ayrılması doğrudur ve Anayasa yanlıştır ya da Anayasa, yürütme gücünü sadece başkana atayarak doğru yapmıştır ve yürütme yönetimi yanlış bir uygulama olup kurucuların niyetinden sapmaktadır. İkisi birden olamayacağına göre ya biri ya da diğeri geçerlidir.[42]

Dahası, (rutin olarak dünyaya imrenilecek bir demokrasi modeli diye sunulan) Amerikan anayasal düzenlemesindeki[43] kuvvetler ayrılığının parti politikalarının ağırlığı altında "yok edilip edilmediği" hâlen

belirsizdir. Daryl Levinson'ın ikna edici biçimde ileri sürdüğü üzere, Amerikan devlet yapısı içinde inşa edilmiş politik rekabet fikri, "sıklıkla Amerikan Anayasası'nın kendine mahsus dehası, Amerikan demokrasisinin başarısının mutlak temeli olarak gösteriliyor. Gelgelelim hakikat bunun neredeyse tam tersi."[44] Parti politikalarının dinamiği, Levinson'ın kanıtladığı üzere, neredeyse Amerikan cumhuriyetinin başlangıcından bu yana, bu kavramın dinamiklerini önceden ele geçirerek kuvvetler ayrılığının "Madisoncu kavranışını bastırmıştır" ki bu kavrayış, kuvvetlerin ayrılığı ve dengesinin politik "ihtirası", "karşı ihtirasa" karşı yapısal olarak kışkırtacağı varsayımına dayanır. İlk kez Yargıç Jackson'ın kaydettiği üzere; başkanın hem siyasi ve hukuki sistemin hem de parti politikalarının ve çıkarlarının başı olduğunu sadece hayalci bir gözlemci görmezden gelebilir, başkan "bazen yasadan daha bağlayıcı şekilde, etkin kontrolünü devletin kendisi dışındaki organlarına da uzatır ve politik bir lider olarak genellikle Anayasa'ya göre yönetemeyeceği şeyleri kazanır."[45]

Böylece politika, Madisoncu organlar arası rekabet de dâhil olmak üzere, tek bir siyasi partinin Temsilciler Meclisi'ni, Senato'yu ve başkanlığı kontrol edip etmediğine bağlı olarak, anayasal kaideleri etkisiz kılabilecektir. "Yönetim bölünmüş durumdayken rekabetçi olan bu dinamiklerin yönetim tek elde toplanınca birbiriyle işbirliği yaptıklarının fark edilmesi, kuvvetler ayrılığı yasasının ve kuramının birçok temel varsayımını sorgulanabilir kılıyor," çünkü devlet tek elde olduğunda, politik rekabet "devlet organlarının çizgisinden ziyade parti çizgisini takip eder," dolayısıyla pratikte bir kuvvetler ayrılığı sistemi daha ortaya koymuş olur (Amerikan anayasal teorisinin hiçbir şekilde açıklayamadığı bir sistem).[46] Bu ikiliğin çok sayıda etkileri var, fakat Levinson'un gösterdiği üzere, iki etkisi oldukça çarpıcı. İlki, yönetimin tek elde toplandığı durumda başkanlar çok fazla güç toplama eğilimindedir ve birtakım önemli politik meselelerde geniş yetkilere sahiptir. İkincisi, yönetim tek elde toplandığında Kongre, yürütme organına çok daha fazla yetki vermeye ve sonrasında, yürütme aktörlerinin takdir yetkilerini gemlemek üzere tasarlanmış kısıtlamaları kaldırmaya meyillidir. Başkanın partisinin geleneksel anlamda hem Temsilciler Meclisi'ni hem de Senato'yu kontrol ettiği bir ülkede, çoğu zaman (en azından 1832'den beri) bu, Madisoncu modelle pek de uyum sağlayabilir görünmüyor.[47]

Fakat bunlar ve diğer anayasal problemler Amerika'ya özgü değil. Aslında yasama kuvvetinin yasal normları üreten tek organ olduğu bir ulus-devlet olmadığı gibi; yürütme ve yargı organlarının sadece statüleri temelinde değil, aynı zamanda doğrudan anayasal olarak ürettikleri bu

türlü normları yaratmaktan açıkça alıkonuldukları bir devlet de yok.[48] Çoğu ulus-devlette, idari devletin sorduğu temel soruları bir kenara bırakırsak, yürütmenin başı, kendi makamı sayesinde, savaş, sıkıyönetim, ekonomideki beklenmedik durumlar ve çok daha fazlasıyla ilişkili –yasama organının açık ya da kapalı görevlendirmesi olmaksızın– yasama yapmaya yetkilidir. Örneğin ABD'de başkanlık, "halk oylamasıyla başa geçen despotik eğilimlere sahip, acımasız ve gücü mağrurca istismar eden bir çeşit imparatorluğa döndü."[49] Dahası, çoğu liberal demokraside yürütme organı, sıklıkla, kamu yönetiminin medeni hukuk ve ceza hukuku kadar zorlayıcı olan idari hukuka dayanması yönünden, mahkemelerin işlevini görüyor. Kamu yönetimi daireleri, tıpkı normal mahkemeler gibi, kendi yetki alanları içinde ihlallere karar vermeye ve belirli yaptırımları belirlemeye, birinin "yargı" diğerinin "yürütme" olduğu gerçeğine rağmen, özel olarak yetkilidir. Yargı ve yürütme kuvvetlerinin ürettikleri genelde "yönetmelikler" ya da "talimatnameler" olarak adlandırılır, fakat bunlar çok defa yasama organının yarattığı genel normlarla aynı karaktere sahiptir.[50] Eğer yargı ve yürütme organlarının böylesi genel normlar yaratma imkânı onlara yasama organı tarafından verilmiş olsaydı, belki bu kuvvetler ayrılığı meşru olarak görülebilirdi; fakat mesele bunun her zaman açık olmamasıdır. Varsayılan bir yetkilendirme durumunda bile, kendilerinin yetki alanları arasındaki ayrımın tam olarak nerede başladığı belli değildir.[51]

Yasama ile yargı kuvvetleri arasındaki ayrım da keza belirsizdir.[52] Mahkemeler, kamu yararından tutun akla uygunluğa varana kadar, bir sürü değişik sebebe dayanarak anayasal kanunları ya da idari yönetmelikleri hükümsüz kılma yetkisi sayesinde yasama işlevi görür.[53] Hatta yasama organının yasalarını bile, bu yasaların hukuka ya da anayasaya aykırı olduğu temeline dayanarak –ilki kısmen yasama organının kendisi tarafından oluşturulmuş olsa da– yok sayabilir. Mahkemeler de ayrıca teamül doktrinine göre yasa yapar ki bu yasalar yasama (ve yürütme) kuvvetlerinin yaptıklarıyla eşitlik arz eder.

Mahkemelerin yasamayı (hükümet kararnameleri de dâhil) inceleme yetkisi de "kuvvetler ayrılığı ilkesinin besbelli aşıldığı"[54] bir başka konudur. Bu türden bir kuvvetler ayrılığının anlamı, hâkimlerin bağımsız olup görevden alınmama garantisine sahip olması, fakat yasamaya ait işlerin denetleyicisi rolündeyken "her bir organın kendi içinde bağımsız bir icra alanına sahip olma ve anayasaya uygunluk noktasında kendi kendini denetleme hakkını çiğnemesidir."[55] Basitçe bu yetki, mahkemelerin yasama yapabildiği ve yaptığı anlamına gelir ki burada yasama kuvvetinin açık bir güvensizliği gözlemlenebilir.[56]

Tarihin bize dünyanın her yerinde, özellikle de Avrupa'da verdiği evrensel bir dersten ötürü, mahkemelerin yürütme erkine yönelik güvensizliği anlaşılabilirdir: Denetlenmemiş bir yürütme, adaletten kaçmış keyfî bir güçtür.[57] Tarihsel olarak, Avrupa'daki anayasal monarşi safhası boyunca mahkemeler kralın yürütme ve yasama kuvvetleri üzerinde bağımsız bir denetleme uygulayageldi, fakat kral yasama kuvvetini tamamen parlamentoya devrettiği zamanda da mahkemeler böyle bir denetlemeyi gelenek olarak sürdürdü. Ancak muhtemelen bu yasal gözlemin devamlılığında sadece gelenekten fazlası vardır, çünkü daha bütüncül bir cevap, hukukun üstünlüğü de dâhil diğer bütün hükümlerin üstünde hüküm sahibi olan mutlak egemen bir iradede yatıyor olabilir. Egemen iradenin yalnızca kendini bildiği, kendinden başka hiçbir şeyi bilmediği bahsini sonraya bırakarak hatırlayalım:[58] Ne zaman bir fikir değişikliğine gitse, kendi yasasını yapar.[59] Yani devletin egemen irade olarak birliği, bu iradenin potansiyel olarak keyfî bir mevkide, yürütmede bile temsil edilmesine müsaade ediyor. Daha sonra kısaca iradenin herkesi kapsayan temsili ile demokratik yönetim arasındaki uyuşmazlık konusuna döneceğiz.

Yargı bağımsızlığı meselesi hususunda kuvvetler ayrılığı kavramına yakından bağlı, daha az biçimsel ve daha derin bir başka boyut daha var. Miliband'ın belirttiği üzere, sosyo-ekonomik kaygılar bağımlılığı ve bu sebeple yargıyla devletin diğer kuvvetleri arasındaki karışıklığı arttırıyor. Alt ve yüksek mahkemelerdeki hâkimler; sınıf, eğitim, imtiyaz, mesleki dayanışma ve diğer pek çok toplumsal formasyonlarına ve politik bağlılıklarına etki eden faktörden ötürü hiçbir zaman bağımsız değildir. İleride göreceğimiz gibi, eğitim sistemi ve böylece sosyal ve akademik bilginin biçimleri sadece devlet aygıtıyla yakından ilişkili değildir; aynı zamanda devlet ve onun ulusal iradesi tarafından biçimlendirilir ve yeniden düzenlenir.[60] Şu apaçık ki hukuk mesleğinin genelde –ve gerektirdiği şekilde– muhafazakâr doğası içinde hâkimler rutin olarak devletin çıkarlarını en yüce amaç olarak, korur. Devletin yasal ya da politik parametreleri dışında işleyen hiçbir modern yargı yoktur, bu sadakati de kendisiyle birlikte "en yüce ödevi devlete olan"[61] vatandaşın üzerinde teyit eder. Eğer devlet baskın elitlerin çıkarlarına hizmet ederse, o durumda hâkimler de –vatandaş ve hâkim olarak ne yapmaya şartlanmışlarsa ona binaen– imtiyaz, sermaye ve mülkü öne çıkaran bir anlayışı benimserler. Eşyanın doğası gereği, devlet ve onun yasası tarafından sınırlandırılmışlardır.

Bu demek değildir ki mahkemeler zaman zaman imtiyaz sahibi olmayanların kötü durumlarını göz önünde bulundurmaz, fakat *yapısal* ve *paradigmatik* olarak hâkimler ve takdir yetkileri yasa tarafından

önceden belirlenmiş hukuki seçeneklerin yelpazesi içinde seyreder. Devletin çok katı ya da baskıcı tedbirleri yasalaştırdığı durumda hâkimler sadece kendilerini bağlayan hukuka uymak zorunda değildir, aynı zamanda devlete, icraatın içinde bir meşruiyet yapısı kazandırmak durumundadırlar. Şunu kabul etmek gerekir ki makamından istifa etmek ya da yasal takdir hakkını yasanın kötücül etkilerini azaltmak için kullanmak normal değil, istisnaidir. Zira ortalamaya bakınca hâkimlerin "daha yaygın olarak [...] devletin elini muhalifle karşılaşmasında daha da güçlendirmeye hevesli"[62] oldukları, bunu bir kaide belledikleri görülmüştür. Bu argüman, bu yargı erkinin muadilini, yani Müslüman hâkimleri (*kadılar*) tartışmaya başladığımızda daha yakıcı hâle gelecektir.

Yargının devlet sistemine iliştirilmiş olması ayrıca yürütmeyle ilişkisini de açıklar. Yargı aslında genel hukuki normların uygulayıcısı olarak işlev gördüğü sürece, iki kuvvet arasında tam bir ayrımdan bahsetmek imkânsızdır. Gerekliliklerin ve hakların belirlenmesi eylemi, yargı işlevinin özüdür ve doğal karşılanır, fakat yargının yetki alanı bunun ötesine uzanır. Yargı sadece haklar ve yükümlülüklerle ilgili talepler üzerinde karar vermez, ihlallerin neler olduğunu belirleme ve yaptırımların emrini vermekle de ilgilenir.[63]

Dahası, önceden tartıştığımız üzere, idare-yürütme kararları ve sözleşmeler, yürütme erkinin bağımsız bir şekilde tek seferde hem yasa koyucu hem de yürütme erki olarak davranmasıyla ortaya koyulabilir. Beklenebileceği üzere, ihlal eylemleri hakkındaki idari kararlar, ihlalin belirlendiği ve bir yaptırıma karar verilen normal mahkemeler tarafından takip edilir. Fakat bu her zaman böyle değildir,[64] çünkü idari otorite tek seferde, sözleşmeler alanında bile, soruşturur, hükmeder ve uygular. Bu bağlamda, kuvvetlerin tam olarak ayrılması modern devlette "hiçbir zaman tamamen hayata geçirilememiştir."[65]

Yukarıda açıkladığımız karakteristik özellikler, iki temel noktada kendilerini ortadan kaldırır. İlki, yasama kuvveti devlet düzeninin bütün genel normlarını yaratmaz. Sadece genel normları yaratmada özelleşen bir organ olduğu için yasama olarak adlandırılır. İkincisi, genel ve hususi normlarla alakalı çoğu yasama faaliyeti yasama kuvvetinin dışında, yani yürütme ve yargıda gerçekleştirilir. Yasama kuvvetinin ürünleri bu sebeple hem yürütmenin yasama faaliyetini –ki çoğu zaman yasama normlarını sınırlar ya da yeniden yorumlar– hem de yasama organının yarattığı normları iptal etmede en az onun kadar güce sahip yargısal denetimi etkiler. Bu ikinci organın paradigmatik ulus-devlet içinde bağımsız olduğu aşikârdır, fakat onun bağımsızlığı politik yapı içinde hayli göreceli biçimdedir. Eğer egemen irade hukukta tecessüm

ederse, bu durumda yasama (bu iradenin tezahürünü yasalaştırdığı varsayılan organ) onun sözcüsü olmaz; zira bu egemen iradenin nizamında yürütme, örneğin uyuşmaz bir ikilikle aşılanmıştır: Kendi mevzuatını yasama ve yürütme. Bu açıdan benzer bir rolü oynayan yargı kuvvetiyle de çok şey paylaşır: Teamüllere göre normları yaratır, yasamayı yargısal denetlemeyle yok eder (ki buna "negatif yasama"[66] denir) ve sonra da kısmen kendi yaptığı yasalara göre dava dosyalarına hakemlik etmeye döner ve uygulanacak yaptırımlarla devam eder.[67]

Özetle, kuvvetler ayrılığının pratiği ve hatta teorisi ciddi soruları beraberinde getiriyor. Eğer yasama kitlesel egemenliğin ve egemen iradenin temsilcisiyse, o hâlde neden devletin özel yasama organı olamıyor? Neden işlevi yasayı uygulamak olarak açıklanan bir organın yasama yapmasına müsaade ediliyor? Fakat, muhtemelen en önemlisi, neden yasama kuvveti, işlevi yargı kararlarını uygulamak olarak açıklanan yürütme organına atfediliyor? Kuvvetler ayrılığının üç kuvvet arasında eşit bir iktidar dağılımını mümkün kılacak kadar derin bir ayrım olmadığına dair yaygın iddiayı kabul etsek dahi, buradaki sorulara iktidarın eşit bir şekilde bölüştürülmesi problemine açıklama getirecek tatmin edici cevaplar vermek mümkün müdür? Hele de yasama kuvvetinin üç organa dağıtılması, bu problem için bir çözüm teşkil etmez. Yine, eğer yasa koyucu kitlesel egemen iradeyi ifade eden meşru ve yetkin bir kurumsa, neden hukuki normlara göre kararları uyguladığı düşünülen bir organ için yasama yetkilerinden el çekiyor? Bu sebeple, gücün birikmesini engelleme teorisi tutarsız addedilebilir, zira bu teori yürütmeye bu kadar fazla güç atfederek, yargıdan bahsetmesek bile, açıklanan niyetinin tam tersini yüceltmiş olur: Yürütmenin elinde çok fazla gücün toplanmasına ve bunun sonucu olarak yasama organında zayıflamaya yol açar.[68] O hâlde temel soru şu: Yürütme ve yargı genel normları yasamaya yetkili olduğunda nasıl hukukun üstünlüğünden söz edilebilir? En azından, hukukun üstünlüğü iddiası ve onunla birlikte demokrasi iddiası da sorgulanmalıdır.[69] Bu paradoksu muhtemelen en iyi Hans Kelsen kavramıştı, o yüzden hem söylediklerinin olağanüstü keskinliği hem de bu bölümün bir bakiyesi olarak bizimle doğrudan ilişkisi sebebiyle burada uzun uzadıya alıntılamalıyız:

> Sözcük anlamıyla anlaşılan ya da güçlerin ayrışması ilkesi olarak yorumlanan kuvvetler ayrılığı prensibi, özünde demokratik değildir. Aksine, demokrasiye uygun düşen, *bütün güçlerin halkta toplanması düşüncesidir* ve doğrudan ya da dolaylı demokrasinin mümkün olduğu yerde bütün güçler, üyelerinin halk tarafından seçildiği ve yasal olarak halka karşı sorumlu tek bir birleşik ulusal organ tarafından kullanılmalıdır. *Eğer bu organ sadece yasama fonksiyonuna sahip olursa,*

yasama organının çıkardığı normları uygulamak zorunda olan *organlar, kendileri de halk tarafından seçilmiş olsalar dâhi, diğerine karşı sorumlu olmalıdır*. Çıkardığı genel normların katı bir şekilde uygulanmasıyla ilgilenen tek organ yasamadır. Yürütme organlarının kontrolü ve yasama organlarının yargısal görevi, bu işlevler arasındaki mevcut doğal ilişkiye tekabül eder. Dolayısıyla *demokrasi, yasama organına idare ve yargı organları üzerinde bir kontrol verilmesini gerektirir*. Eğer yasama işlevi yasa-uygulama işlevinden ayrıştırılırsa veya yasama organı yasa-uygulayıcı organın kontrolünden bağımsız kılınırsa yahut bilhassa yasamanın kontrolü ve mahkemelerin idari işlevleri demokrasinin inşası sayesinde temin edilirse; tüm bunlar ancak tarihsel nedenlerle açıklanabilir, *belirli demokratik unsurların meşrulaştırmasıyla değil.*[70]

2. İslami Yönetim Paradigması

İslami bir devlet hiçbir zaman var olmadı. Devlet moderndir ve modern derken insanlık tarihinin gidişatı içinde bir yerde konuşlanmış belirli bir zaman diliminden bahsetmiyorum. Modern, kendini özgün bir fenomen olarak ayrıştıran belirli bir ilişki yapısıdır. Özel bir niteliktir. Bu yüzden –tarihte tanık olunmuş bir tüzellik olarak–[71] "İslami devlet" gibi bir kullanıma başvurmak, sadece anakronik düşünceyi beslemekle kalmaz, aynı zamanda modern devletle onun "öncülleri," özellikle de İslami yönetim dediğimiz şey arasındaki yapısal ve niteliksel farklılıkların yanlış anlaşılmasına yol açar.

İslami yönetim (bugün "devlet" dediğimiz şeye paralel olmakla birlikte) modern devleti oluşturanlardan hayli farklı yasal, politik, sosyal ve metafizik temellere dayanır. İslam'da modern devletteki ulusun yerinde topluluk (ümmet) vardır. Ümmet hem soyut hem de somuttur, fakat her iki durumda da aynı ahlaki kurallarla yönetilir.[72] Soyut açıdan ümmet, ahlaki-hukuki kavramlarla sınırlanmış bir politik oluşumdur. Genelde, şeriat paradigmatik hukuk olarak hangi bölgede uygulanıyorsa o bölge İslami alan, *Darü'l İslam*[73] olarak görülür. Şeriatın uygulanmadığı ya da ikinci, alt bir statüye indirgendiği bölgeler de, *Darü'l Harb*[74] olarak görülür, barışla ya da savaşla dönüştürülme potansiyeline sahip bir bölge. Bu dönüştürmenin nihai amacı, yasal kavramlarla sürdürülebilirliği sağlanmış dizi ahlaki ilkeden oluşan İslam'ın yasasını[75] gayrimüslimlere kabul ettirmektir. Böylece ümmetin sınırları ve tanımlayıcı kavramı şeriattır. İslam, içi boşaltılmamışsa, şeriat anlamına gelmektedir.

Ulus-devletin bütün amaçların amacı, sadece kendini bilen ve bu yüzden metafizik açıdan egemen iradenin nihai temeli olduğu düşünülürse,[76] ümmet ve onun fertleri de daha büyük bir amaca hizmet eden araçlardır. Bu da ümmetin ne kendisinin bir egemenlik taşıdığını ne de –modern devletteki anlamıyla– bir otonom politik ya da hukuki irade sahibi olduğunu gösterir, çünkü egemen Tanrı'dır ve Tanrı tektir.

Elbette ümmet bir bütündür ve baş kadılar tarafından temsil edilerek karar verme yetkisine sahiptir ki burası uzlaşma doktrininin düğüm noktasıdır. Fakat bu yetki yoruma dayalıdır, çünkü –bu kitabın son bölümünün açıklayacağı üzere– ümmetin kontrolü, aşkın *genel ahlaki ilkeler* tarafından sınırlandırılmıştır. Bu ilkeler tarihin bir noktasında sosyolojik nitelikte olabilir, fakat daha sonra ilahi ahlaki iradenin temsili olarak ortaya çıkmışlardır. Bu egemen iradenin tezahürü olarak şeriat, ahlaki ilkelerini yine ahlaki olarak inşa edilmiş yasalar üzerinden ifade ederdi.

Paradigmatik olarak tanımlamak gerekirse ümmet, birbirleriyle eşit değerde olan ve böylece Tanrı huzurunda aralarında fark gözetilmeyen müminlerin toplamından oluşur.[77] Eğer Tanrı bir üyesini diğerine tercih ederse, bu daha güçlü bir sınıfa mensup olmasından ya da belirli bir ten rengine sahip olmasından ötürü değil, kişinin inancının niteliğinden dolayıdır. Böylece sosyal ilişkilerin değeri –yani, ümmetin üyeleri arasındaki etkileşimle birlikte onların dış dünyayla ilişkileri– bu inancın niteliğiyle belirlenir. Fakat burada daha önemli olan, inancın üzerine kurulduğu bu ahlaki değerlerin belirlenmesinde tek egemenin Tanrı olmasıdır. Tanrı tüm sonların sonudur; dünyevi varoluş ise yaratılışın kozmik bağlamına gömülmüş, gelip geçici, son tahlilde fani bir gerçekliktir.[78]

Böylece ümmet ve fertleri, saltanat yönetiminden hem tarihsel hem de mantıksal olarak önce gelir, tıpkı şeriatın her iki alanda da bu yönetimden önce gelmesi gibi. Sherman Jackson bu konuyu güzel özetliyor:

> [Hükümetin toplum ve yasaya müdahalesi] bir istisna olmaktan çok kuraldır. Devlet (= saltanat yönetimi), yürütme olarak bile, dini otoritenin havzası değildir. Ne de birey devlet için var olur. Daha ziyade devlet […] bireyin refahını desteklemek için vardır. Yine aslında devletten önce gelen birey, son tahlilde, sadece Tanrı'ya minnettardır. Sonunda devlet sadece bireyin Yaratıcı'ya itaat ve ibadet gayretini desteklediği ölçüde meşrudur.[79]

Tanrı egemendir, çünkü o, kelimenin tam anlamıyla her şeyin sahibidir. Hiçbir borcu, ipoteği olmayan mülk sahipliği de dâhil, insanın her türlü malikiyeti metaforik ve nihayetinde gerçek dışıdır. En fazla, başlangıçtaki egemenin malikiyetinin bir türevidir.[80] (Mesela bu durum İslam'ın neden yoksula yapılacak yardımı hâli vakti yerinde olanların varlıklarına karşı[81] "yoksulun hakkı" olarak düzenlediğini açıklar, çünkü zenginin varlığı Tanrı'nındır ve Tanrı'nın merhameti önce ve en başta fakire, yetime ve sefalet içindekilere aittir).[82] Eğer fiziki dünya onun kemalatının bir türeviyse, o hâlde asıl malikiyetin herhangi bir hakiki biçimine vakıf olamaz, buna bir yasanın ya da ahlaki bir

kanunun sahipliği de dâhil. Bu yüzden Tanrı tek Yasa-koyucudur ve O'nunla, sadece O'nunla egemenlik ve egemen irade konumlanır. Eğer modern devletin egemen iradesi yasada temsil ediliyorsa, Tanrı'nın egemen iradesi de öyledir. Müslümanların Tanrı'sının yasası şeriattır, açık ve öz. Ve şeriat ahlaki bir kanundur, O'nun ahlaki iradesinin bir temsili, ilk ve son meselesidir. Hukukun teknik bünyesi ve daha önemlisi dünyevi politik idarenin şekli de dâhil olmak üzere gerisi teferruattır. Şeriat, Tanrı'nın Yasası ve İradesi, hem mantıksal hem de zamansal olarak her türlü yönetimden önce gelir.[83]

Şeriat, İslami yasa diyeceğimiz hermenötik, kavramsal, teorik, pratik, eğitimsel ve kurumsal sistemdir.[84] Tanrı'nın ahlaki iradesini keşfetmeye yönelik bitmek bilmez bir teşebbüs olarak özetleyebileceğimiz temel ve yapısal bir itici güce sahip ahlaki-yasal bir imparatorluk kurmak, onun büyük projesidir. Dünyevi bir toplum olarak ümmet ve onun kendini belirli bir ahlaki kozmoloji içine yerleştirme çabası arasındaki, yani sosyolojik olanla metafizik olan arasındaki diyalektikten daha sonra bahsedelim. Fakat bu dünya hakkındaki realizm her zaman metafizik bir bağlama yerleşti, tıpkı metafiziğin sürekli dünyevi varlığın realizmi içinde açıklanması gibi. İngiliz deneyci filozoflarını rahatsız eden aşkıncılık[85] Müslümanlar için, entelektüel elitleri de dâhil, tam olarak sağduyuya uygun düşüyordu.

Şimdi, bundan önceki birkaç paragraf belirleyici bir çıkarım yapmak için yeterli: Metafiziğe demirlemiş bir ahlaki-yasal sistem olmaksızın İslam olamaz, ilahi egemenlik olmadan ya da onun dışında böyle bir ahlaki sistem olamaz ve bunların yanında, kendi egemenliği ve egemen iradesi olmaksızın modern devlet olamaz, çünkü bence, hiç kimse modern devletin bu temel egemenlik biçim-özelliği olmaksızın varolabileceğini savunamaz. Eğer bütün bu öncüller doğruysa –ki kaçınılmaz olarak öyle olmalı– o hâlde modern devlet, İslam'ın modern bir devleti kabulleneceği düzeyden daha fazla İslami olamaz (elbette, modern devlet tamamen yeniden icat edilmedikçe, ki bu durumda da onu başka bir şey olarak adlandırmakla yükümlüyüz). Bu, son derece önemli ve temel bir çıkarım olmakla beraber, çok sayıda ve çok yönlü derin çıkarımlarla dolu daha geniş bir hikâyenin de sadece başlangıcıdır.

Bu çıkarımlardan biri, şeriatın anayasal imkânlarıyla ilişkilidir. Tanrı'nın egemen iradesinin temsili olarak şeriat, insanlık âleminin bütün çeşitliliğini ya doğrudan ya da iyi tanımlanmış ve sınırlı bir yetkilendirme yaparak düzenler. Nasıl ki modern devlet kendi dini kurumlarını kendi yasal iradesine itaatkâr kılarak yönetip düzenliyorsa,[86] şeriat da doğrudan ya da yetkilendirmeyle bütün seküler

kurumları yönetir ve düzenler. Eğer bu kurumlar sekülerse ya da seküler unsurlarla ilişki içindeyse, denetleyici ve kapsayıcı ahlaki irade olan şeriatın altında işlerlik gösterir. Bu yüzden herhangi bir politik biçim ya da politik (sosyal, ekonomik) kurum nihai olarak şeriatın emri altındadır, yürütme ve yargı kuvvetleri de dâhil. Öte yandan şeriatın kendisi "yasama kuvveti"nin mükemmel bir örneğidir. Modern devletin aksine, İslami yönetimde şeriat bu alanda rakipsizdir ve ondan başka hiçbir kuvvet gerçek anlamda yasama yapamaz. İslam'da yargı denetlemesi yoktur ve daha sonra detaylı göreceğimiz üzere[87] yargı asla doğrudan yasamaya katkı sunamaz. Bu yürütme kuvveti şeriat tarafından sınırlı ve kısıtlı alanlarda yasama yapmak için görevlendirilmişti, fakat bu hak türetilmiş, tamamlayıcı ve – modern devlete kıyasla– görece marjinaldi. Bu zeminde, Kelsen'in modern devletteki kuvvetler ayrılığına eleştirisine, ilkesel olarak, İslami yönetim biçimlerince cevap verilebilir. Burada biraz spekülasyon yapmamıza müsaade edin: Şeriatı bir aşağıdan yukarıya yönetim sistemi olarak anlasaydı (daha sonra biraz daha detaylı tartışacağımız bir konu) ve tek demokratik biçimin Batı'da mümkün olduğu varsayımından kurtulabilseydi, Kelsen kolaylıkla İslami sistemi modern Batılı muadillerine herhâlükârda üstün gelen, birinci sınıf demokratik bir idare biçimi ilân edebilirdi.[88] Bu konuya daha yakından bakalım, en azından kuvvetler ayrılığı –ve bu sebeple hukukun üstünlüğü– cihetiyle.

Bunu yapmak için, şeriatın işlev gösterdiği, daha doğrusu, içinde yaşadığı usul hakkında bir şeyleri anlamamız gerekir. Ve şeriatın hikâyesini anlatmak için en baştan, ortak sosyal dünyadan başlamalıyız. Şu soruyu sormamız lazım: Eğer şeriat, İslami yönetici ya da İslami devletin işi değilse (ki bu olasılığı önceden dışlıyoruz), o hâlde onu kim ya da ne yaptı? Cevap, bir dizi yasal işlevi –bu işlevler bir araya gelerek İslami hukuk sistemini oluşturur– yerine getirecek kendi hukuk uzmanlarını *organik* şekilde yetiştiren ümmet, yani ortak sosyal dünyadır.[89] İslam'ın fakihleri ortak sosyal dünyanın normları ve değerleri içinde yaşadılar ve genellikle alt ve orta sosyal tabakaya mensuplardı. Kur'an'ın her tarafa nüfuz eden eşitlikçiliğinden ilham alan bu normlar ve değerler tarafından görevleri tanımlandı, bu da demek oluyor ki toplumda zayıf ve dezavantajlı durumdakileri önceleyip, koruyan insanlar olarak görüldüler ve onlar da kendilerini öyle gördüler.[90] Elit olmayan sınıflara ait irade ve arzuları, yüksek iktidar sahiplerine ulaşarak bu sınıflar adına ifade etmek üzere göreve çağrıldılar. Fakihler ve hâkimler böylece kendilerini var eden insanların şehirli önderleri olarak ortaya çıkıp, "mesleklerinin" gereği olarak, şehir meselelerinin günlük işleyişine müdahil oldular. Fakihler ve

hâkimler sıradan erkeğe ve kadına karşı bir sorumluluk hissettiler ve mazlumların yararına, bu kesimlerden ya da bireylerden gelen herhangi bir resmi dilekçe olmaksızın, kendi inisiyafileriyle hukuki süreç başlattılar. Kendi sosyal çevrelerinin bir sonucu olarak, hukukçuların yazgısı ve dünya görüşü ayrılmaz bir biçimde toplumlarının çıkarlarıyla birbirine dolaştı. Kitleler için dindarlık, dürüstlük ve iyi eğitim idealini temsil ettiler. Dinin koruyucusu, dini hukukun uzmanı ve erdemli Müslüman hayat tarzının erdemli örneği olmak suretiyle asıl "meslekleri", onları sadece kitlelerin en gerçekçi temsilcileri değil, aynı zamanda, etkili ve paradigmatik bir Peygamberî naklin şahadet ettiği üzere,[91] "Peygamber'in varisleri" olarak bir ideal konumuna getirdi. Onlar meşruiyetin, dini ve ahlaki otoritenin merkeziydi.[92]

Fakihler, pedagoji ve öğretimden tutun da adli meselelere ve noterliğe kadar birçok işlevi yerine getirdiler. Bizi burada ilgilendirdiği kadarıyla, bu işlevlerin sadece önde gelen iki tanesine odaklanacağız: *müftü* ve *kadı*. Müftülük, diğer birçok şeyin dışında, İslami hukukun erken dönemdeki evriminde oynadığı merkezi rol ve şeriatın yüzyıllar boyunca ve dünyanın birçok bölgesinde zenginleşmesi ve uyum sağlamasına yaptığı katkı sebebiyle yüksek bir sosyo-hukuki işlevdir.[93] Müftü, bir karar verici olarak, *yöneticiye ve onun çıkarlarına değil,* içinde yaşadığı topluma karşı yasal ve ahlaki açıdan sorumlu, özel bir hukuk uzmanıydı. Müftüyü tanımlayan şey *fetva*, yani kendisine yöneltilen soruya şer'î, hukuki bir cevap çıkarmaktı. Ona danışmak ücretsizdi ki bu, hukuki danışmanlığın zengin ya da fakir herkes için kolayca ulaşılabilir olduğu anlamına geliyordu.[94] Müftüye sorulan sorular, topluluğun üyelerinden ya da kendi mahkemelerine getirilen bazı vakalarda hüküm vermekte zorlanan hâkimlerden gelirdi.[95] İslam'da ortaya çıkan ilk hukuki ayrıntılar, bu soru-cevap aktivitesinin sonuçlarıydı. Zamanla bu cevaplar bir araya getirildi, zenginleştirildi, sistemleştirildi ve nihayet hafızayla birlikte "fıkıh kitapları"[96] eliyle yazıya aktarıldı.

Müftü belirli bir vakada yasanın ne olduğunu ortaya koyuyordu. Yüksek yasal otoriteye sahip olduğu düşünüldüğünde,[97] onun görüşü (fetva), bağlayıcı olmasa da, yine de mahkemelerde birçok tartışmayı çözüme kavuşturmuştu. Böylece hukukun otoriter bir ifadesi olarak görülen fetva, rutin olarak mahkemelerde savunuldu ve uygulandı. Kendi yararına bir fetva alamayan tartışmacı, buna rağmen mahkeme aşamasına geçmezdi ve bunun yerine ya iddiasından bütünüyle vazgeçecek ya da gayriresmi arabuluculuğu kabul edecekti. Gelgelelim müftüler her zaman fiziksel olarak mahkemede yer almazdı, fakat bu zor vakalarda rutin bir biçimde danışıldıkları gerçeğini, mahkemeden günler sürecek uzaklıklarda yaşıyor olsalar da, değiştirmezdi. Diyelim ki

Kahire'deki bir hâkimin, mesela Müslüman İspanya ya da Suriye'de yaşayan bir müftüye soru soran bir mektup göndermesi sık rastlanan bir durumdu. Başka türlü ifade edecek olursak, mahkeme yasa yapamıyordu ve nihai referans noktası ne kendisi ne de yürütme erkiydi. Müslüman mahkemenin yasası, bir yargı organı olarak, şeriata bağlı, şeriatça düşünen ve sosyal topluma angaje müftüler ve fakihler, yani tamamen özel hukuk uzmanlarının otoritesi altındaydı.[98]

Fetvanın otoritesi belirleyiciydi. Bir fetvanın görmezden gelinmesi, ancak daha ikna edici ve daha iyi düşünülmüş bir görüşü savunan başka bir fetva verilmişse gerçekleşirdi. Tersinden söylersek, bir hâkimin kendi görüşünün lehine bir fetvayı gözardı etmesi çok nadirdi, tabii eğer hâkim kendisinden fetva sorulan müftüden daha nitelikli bir fakih değilse (ki bu durumda hâkim en başta bir fetva arayışına girmiyordu). Bütün bunlar fetvanın bir devleti ya da tepeden-inme hukuku değil, toplumu ve onun genel ahlaki ilkelerini derinden ilgilendiren hukuki tecrübe ve ileri hukuk bilgisinin ürünü olduğu anlamına geliyor.

Müslüman mahkemelerde fetvanın merkezi rolü, neden buradaki hâkimlerin kararlarının diğer mahkemelerdeki uygulamalarda olduğu gibi kaydedilmediğini ya da yayımlanmadığını açıklıyor. Bir başka ifadeyle hukuk, mahkemelerde verilen emsal kararlarda değil, müftü tarafından formüle edilen hayli iyi düşünülmüş cevapların oluşturduğu fıkıh yazılarında bulunuyordu.[99]

Böylece, hukukun pratik dünyasından çıkan mahkeme kararları yerine fetvalar toplanıyor ve yayımlanıyordu; özellikle de aralarında yeni bir yasa ya da eski meselelere yeni yasal detaylar sunabilenler tatbik edilebilirliğini sürdürdü. Bu toplanan fetvalar, teknik hukuk dilinin metinsel dünyasına uyum sağlaması için, önemli bir editöryal süreçten geçiyordu. Fetva bir kez özetlenip düzenlendikten sonra, artık yasal doktrinin bir parçası hâline geliyordu.[100]

Gelgelelim İslam hukuku eserlerinin büyük çoğunluğu müftüler değil, daha ziyade seçkin müftülerin fetvalarına dayanan müellif-fakihler tarafından yazılmıştır. Müellif-fakihin etkinliği, kısa fakat uzmanlaşmış bilimsel eser yazmakla başlayıp bu kısa eserlere yazılan şerhlerden oluşan uzun eserleri bir araya getirmeye kadar genişletilebilir.[101] Bu eserler, müellif-fakihlere kendi nesli ve bölgesi için hem sosyal şartların evrimini ortaya koyan hem de teknik bir disiplin olarak hukuktaki gelişmişliği yansıtan tadil edilmiş bir mevzuat oluşturma fırsatı sunuyordu. Sonraki doktrinlerin nüvelerini oluşturan fetvaların aynı zamanda çağdaş ihtiyaçlara cevap üretiyor ve bir anda pratikte karşılık

buluyor olması da ayrıca öğreticiydi. Diğer yandan, davalarda ve pratikte daha az kullanılmaya başlayan görüşler ya tamamen çıkarılıyor ya da "zayıf" olarak adlandırılıyordu.[102]

Müellif-fakihler tarafından yazılan ve "yayımlanan" eserlerin çoğu hâkimler için standart referans kaynaklarıydı, hâkimler henüz öğrenciyken onlarla çalışır ve yargılama işlevlerini kazandıklarında da onlara danışırlardı. Hukukun otoritesi müftülerin görüşlerine ve müellif-fakihlerin eserlerine dayandığı için, hâkimden –eğer kendisi aynı zamanda bir müftü ya da müellif-fakih değilse– aynı seviyede hukuki bilgiye sahip olması beklenmezdi. Bu da demek oluyor ki bir müftü ya da müellif-fakih olan birisi genelde hâkim olarak işlev görebilirken, sadece hâkim olmak için eğitim gören bir hâkim, bir müftü ya da müellif-fakih (ya da bu durumda bir hukuk profesörü) sıfatıyla hizmet edemezdi. Bu durumda şu çıkarımı yapabiliriz: Müftü, müellif-fakih ve hâkim, devlet yasasının, devlet düzeninin ya da kanunun değil, şeriatın otoritesinin altında kendilerine düşen işlevleri yerine getiriyorlardı. Ve bunu kendi sosyal dünyaları içinde, o dünyanın çıkarı için yapıyorlardı.

Son bir mesele, yani hukukla toplum arasındaki kopmaz sıkı bağlar not edilmeli (hukuk ve toplum arasındaki hayli geçişken ilişki aralarında anlamlı bir ayrım yapmayı imkânsız kıldığı için meseleyi "sosyal düzen" ve "yasal düzen" diliyle ortaya koymaktan kaçınmak adına elimizden geleni yapmalıyız).[103] Hukuki pratikte davacılar ve adalet talep edenler, kadının huzuruna seremoni olmaksızın çıkar ve durumlarını herhangi bir profesyonel aracılık gerekmeden sunarlardı, çünkü şeriatta avukat yoktu. Davacılar, modern mahkemenin mutlak disiplinine hiç benzemeyen bir ortamda, gayriresmi bir dille konuşurdu (mahkemenin aşırı disiplinli, kibirli anlayışı hiç var olmamıştı).[104] Davalarını kendi bildikleri şekilde, teknik jargon olmaksızın sunarlardı. Bu mümkündü, çünkü İslam hukuku sistemi içinde yasal bir kurum olarak mahkeme ve adalet talep edenler arasında hiçbir boşluk yoktu, ikincisi ne kadar ekonomik açıdan yoksul ya da eğitim açısından dezavantajlı olursa olsun böyleydi bu. Yine de bu boşluğun olmayışı sadece mahkemenin ve kadının fazileti değildi, adalet talep edenlerin payını da teslim etmek gerekir. Hukuk işlerine birçok yönden yabancılaşmış bulunan modern toplumun aksine, modern öncesi Müslüman toplum, şer'î değerler sistemiyle en az mahkemenin toplumun ahlaki evrenine kök saldığı kadar içli dışlıydı. Bu, yasal etiği ve yasal ahlakı *yaşamış* toplumun çarpıcı bir özelliğiydi, çünkü bunlar sosyal pratiğin dini temellerini ve kodlarını oluşturuyordu. Modern öncesi Müslüman toplumların ahlaki yasasının yaşayan ve yaşanmış bir gelenek olduğunu söylemek, malumu ilan olur.

Eğer yasa yaşanmış ve yaşayan bir gelenekse, o hâlde insanlar yasanın ne olduğunu biliyordu. Bir başka deyişle, yasal bilgiyi tamamen karşılıksız ve ihtiyaç duyan birine hemen her zaman sunmaya hazır müftü ve diğer yasa koyucular sayesinde, yasal bilgi yaygın ve erişilebilirdi. Sosyal açıdan dezavantajlı olanlar böylece mahkemeye gitmeden önce haklarının ne olduğunu biliyordu; bu gerçek, neden şikâyetçi olduklarında davaların büyük çoğunluğunu kazandıklarını da kısmen açıklıyor. Danıştıkları kimseler ne farklı, anlaşılmaz bir dil kullanan avukatlar, ne de çoğu zaman dava etmeyi ve hakların geri kazanılmasını en az dava edilen şey kadar pahalı kılacak fahiş ücretler isteyen yüksek sınıftan profesyonellerdi.[105]

İslam'ın sosyal dünyasında hukuki etiğin ve hukuk bilgisinin yayılışı; aynı zamanda, bir nesilden diğerine aktarılan ve her defasında hevesli hukuk öğrencilerinin, büyük ve küçük yerlerin müftülerinin, imamların ve tanıdıkları ziyaret ederken, sokakta yürürken veya pazarda alışveriş yaparken hâkimlerin ya da diğer bilgili kişilerin verdikleri rastlantısal tavsiyelerin canlı katılımıyla zenginleşen birikimden doğan bir geleneğin işleviydi. Böylece ne zaman halktan biri mahkemeye çıkacak olsa, hâkimin konuşma dili olan "ahlaki" dil onlara anlaşılır gelirken, onlar da hâkim tarafından tamamen anlaşılabilecek "hukuk" dilini konuşuyordu. Hukuki normlar ve sosyal ahlak büyük oranda iç içeydi, biri diğerini besliyor ve aynı zamanda devam ettiriyordu. Yasal bir kurum olduğu kadar sosyal bir kurum da olan Müslüman mahkemesi, tam anlamıyla hizmet verdiği ve bağrında işlevini eda ettiği toplumun ürünüydü.

Şimdi, şeriatın yönetici politik güce karşı belirli kaygılar (ya da, Amerikan anayasasının deyişiyle "güvensizlik") geliştirdiği doğrudur, bunlar şeriatın işlev gösterdiği ve yaşadığı topluma ve ahlaka sadakat telkin etme kabiliyetini gösteren kaygılardır. Şeriatın ve onun fakihlerinin toplumun orta yerinden çıktığını ve şeriat tamamen kaldırılana kadar o topluma hizmet ettiğini söylemek, hiçbir surette abartı olmaz. Eğer şeriat politik güçlerle işbirliği yaptıysa, bu, gözlerini tamamen toplumun çıkarlarına doğrultarak, o güçlerle kitleler arasında bir arabulucu rolü üstlenmek içindi. Ve eğer politik elit onu bazen kendi çıkarları için kullanmışsa, bunu kendilerinin değil onun şartları içinde yapmıştı. Kendi işlerini yürütmeye girişirken onun tarafından kısıtlandıklarında hiç şüphe yok.[106] Şeriat sadece o toprakların değil, cennetin ve politika ve yönetim de dâhil olmak üzere gökle yer arasındaki her şeyin kanunuydu.

Eğer İslam'daki "yasama erki" tamamen sosyal temelli, ilahi mevzuata yerleşikse (ve bundan hiçbir tenakuz doğmuyorsa), ve eğer

şeriat bağımsız bir "yasama erki"yse, o hâlde yargı erkiyle ne tür bir ilişki kurmuştu? Bu soruya verilecek cevaba geçmeden önce, şunu ortaya koymalıyız ki ihtilaflara hüküm vermek şeriat mahkemesinin ve hâkiminin üstlendiği birçok görevden sadece bir tanesiydi. Kadı, tıpkı müftü gibi, hizmet ettiği toplumun bir üyesiydi.[107] Kendi emsali, bugünün hukuk profesörü muadili müftüler[108] tarafından eğitiliyordu ve sıradan sosyal rütbelerin ortasından çıkan ilmi dini "sınıf"a, ulema loncasına dâhildi. İslam hukuku, bir kadının bu pozisyon için yeterli sayılabilmesi için[109] şeriatla eğitilmesi ve hizmet vereceği toplumdaki yerel âdetleri ve hayat biçimlerini yakından tanıması gerektiğinde ısrarcıydı.[110] Ekibinin yardımıyla, toplum hayatındaki çoğu şeyi denetlemekle yükümlüydü. Camilerin, sokakların, umumi çeşmelerin ve köprülerin inşasını gözetiyordu. Kendisi ya da vekilleri yeni inşa edilmiş ve harap hâldeki binaları, hastanelerin çalışmasını, aşevlerini ve hayır kuruluşlarını (bunlar, Müslüman toprakların büyük çoğunluğundaki mülkün yüzde 40-50'sini oluşturuyordu) denetliyordu.[111] Hamilerin yetimlere ve yoksullara muamelesini gözden geçiriyor ve kendisi de yasal koruyucu vazifesi görebilecek hiçbir akrabası olmayan kadınların evliliğinde onların hamisi oluyordu.[112] Dahası, kadı çoğu zaman tastamam yasal görünümü olmayan vakalarda özel arabulucu rolü oynuyordu. Sadece anlaşmazlıklarda hakemlik ve karı-koca arasında uzlaşma sağlamakla kalmıyor, mesela dışarıdan birinin görüşüne ihtiyaç duyan akrabalar ya da arkadaşların arasını açan problemleri de dinliyordu. Üstelik Müslüman mahkemesi, içinde bir evin satışı, ölmüş birinin mülkünün detayları ya da tüccarlar arasındaki ortaklık sözleşmeleri gibi bireyler arasında önemli alışverişlerin de kaydedildiği bir alandı.[113]

Kadı ve mahkemesinin işlev gördüğü bir diğer önemli alan da sosyal bağlamdı. Hâkimler sürekli davacı tarafların geniş sosyal bağlamını, çoğu zaman ihtilafın taraflarının o anki ya da gelecekteki sosyal ilişkileri bütününü göz önünde bulundurup çözmeye uğraşarak anlamaya çalışırlardı. Arabuluculara benzer, fakat modern hâkimlerden farklı olarak kadı, çoğu zaman aynı topluluktan gelen davacı tarafların birlikte dostane yaşadığı bir sosyal realiteyi devam ettirebilmeleri için ilişkilerin yıkımını önlemek adına hemen her fırsatta çaba gösterirdi.[114] Böylesi bir yargılama eylemi, kadının ihtilafın tarafları arasındaki ilişkilerin tarihine aşina olmasını ve araştırmaya istekli olmasını gerektirirdi.[115] Müslüman mahkemesi böylece sadece bir hukuk forumu değil, ayrıca antropolojik, sosyal ve ahlaki bir alandı.[116] Gözle görülür orandaki düşük masrafları (modern mahkemedeki fahiş dava açma masraflarıyla karşılaştırılamaz) ve İslami adalet mefhumlarının tabii erdemleri sayesinde, zengin ve yoksula, kadın[117] ve erkeğe, Müslüman

ve hatta Yahudi ve Hıristiyan'a (çoğu zaman Müslüman mahkemeyi kendi mezheplerinin mahkemesine tercih eden "azınlıklara"[118]) aynı mahkeme alanını sunuyordu ve bu yüzden hayli ulaşılabilirdi.

Kadıların uyguladığı yasanın yüzyıllarca süren, hem kendileri birer mümin hem de ümmetin üyesi olan fakihlerin kendileri tarafından üstlenilen, kümülatif bir hermenötik proje olduğunu anlamak hayati önemdedir.[119] Kadılar, usul-ü fıkıh olarak bilinen, yasa hakkında düşünme ve onu yorumlama metotlarını geliştirmişlerdi ve bunlar çok sayıda gelişmiş disiplini sistematik bir karışıma dönüştüren birtakım teorilerdi: Mantık, teoloji, dil, dilbilim, rasyonel-metinsel hermenötik, yasal akıl yürütme ve daha birçok alan.[120] Bu teori ve onun önerdiği ilkelere dayanarak, en yüksek entelektüel standartlara erişen (ve her yaşta çok sayıda olan) fakihler, "ritüel" ve miras meselelerinden sözleşme ve tazminat gibi en az onlar kadar karmaşık ve çetrefilli başka konulara uzanan hukuki sorunlara bu becerileri kullanarak sonuçlar üretiyordu. Bu yorumlayıcı metotlar, yetenekli fakihin belirli bir vakaya ilişkin yasanın ne olabileceğine dair en iyi tahmine erişmek üzere kullandığı içtihadın araçlarını oluşturuyordu. Kesin ve belirli, açık normatif kurallar barındıran nispeten az sayıdaki Kur'anî ve Peygamberî açıklamaları haricinde, yasanın geri kalanı içtihadın ürünüydü. Böylece, bu türlü müphem olmayan metinsel kurallar kesin, dolayısıyla da içtihada elverişsiz olurken (çünkü ifade edildikleri dilde akıl başka bir mânâ göremez), içtihat çıkarımlar içerirdi ve olasılıksal bir alandı.[121]

Bu sebeple, şeriatın yasaları, kuralları ve düzenlemeleri geniş ölçüde içtihadın sonucuydu, yani olasılığa dayalı bir yorum alanına. Her becerikli fakih içtihat yapabilirdi ve birden çok fakih aynı problemde farklı sonuçlara ulaşabilirdi ki hangi müçtehidin (yani içtihat yapan fakihin) hakikate eriştiğini sadece Tanrı bilirdi. Bu baskın görecelilik, işlevsel olduğu kanıtlanmış ve kutsanmış olan, meşhur "Her müçtehit haktır," meselinin doğuşuna sebep olmuştu.[122]

İçtihat böylece İslami hukuka en özgün özelliklerinden birini verdi. Her netice ya da vaka için ve her hususi özgün gerçekler bütünü için, herhangi bir yerde, sayısı ikiden bir düzineye, belki daha da fazlasına ulaşan, hepsi aynı ekole ait fakat farklı fakihlerden çıkmış, hayli iyi düşünülmüş görüş var olabilir (bu da demek oluyor ki bu görüşler, aslında ekole belirli bir "yasal" metot ya da ahlaki yasa hakkındaki bir düşünme biçimi olarak kimliğini kazandıran ortak ilkeler bütününe dayanarak gerekçelendiriliyordu).[123] Bir başka deyişle, modern devlette hukukun tasarlandığı gibi, tekele ya da ayrıcalığa sahip tek bir yasal taahhüt yoktur (bu da ayrıca demek oluyor ki bu sistemde yasamanın,

Amerikan anayasacılarının Kongre'nin dönüşmesinden korktukları gibi, "başa çıkılmaz" ve potansiyel olarak "gaddar" olması imkansızdı).[124] İslam hukuku, sadece yerel âdetleri kabullendiği ve onları ciddiye aldığı için değil, bir ya da bir bütün hâlindeki gerçekler hakkında bir dizi görüş önerdiği için de çoğulcu bir hukuktur.[125] Bu çoğulculuk İslam hukukuna üç temel özellik verir. İlki, Fas'tan Malay Takımadaları'na ve Maveraünnehir'den Somali'ye, son derece çeşitli toplum ve bölgelerin yönetiminde büyük bir esneklik ve uyum kabiliyeti sağlamasıdır. İkincisi, bu çoğulculuk, esas hukuka yüzyıllar boyunca yavaş yavaş bir değişim, böylece sosyal ve ekonomik hayatta yeni gelişmelere uyum sağlama imkânı veren daha içsel bir hukuki yapıyı oluşturur.[126] Sonuncusu, yasal görüşün bu çokluluğu, zaman ve mekân üzerinden, özellikle yaygın sosyal düzen içindeki, bitimsiz çeşitlilikteki toplumsal çıkarları ve kaygıları yansıtır. Nüfusun ezici bir biçimde çıkarlarından yana olarak, bu "popüler" temsil hem yasal hem de politiktir, çünkü yasal olarak ifade edilen iradesi ayrıca politik olarak yöneticinin sivil nüfusla alışverişinde bağlayıcıdır. Ve bu Müslüman hâkimlerin uyguladığı, devletin ya da birkaç seçkin fakihin değil, topluma bağlı, zaman içinde farklı bölgelerde gelişme gösteren, yüzlerce uzmanın ürünü bir yasaydı.

Bu sebeple Müslüman yargı, bir devletin ya da diktatör bir yöneticinin hizmetinde olmayı değil, öncelikli kaygısı sosyal ve ekonomik ilişkileri ahlaki temellerde düzenlemek olan bir şeriat hukukunu temin etmeyi hedefliyordu. Aynı zamanda yöneticinin halka yönelik davranışını sınırlamakla beraber temelde halkın yasasıydı. Ancak fakihlerin değerleri ve uyguladıkları yasalar toplumdan ve şeriattan mülhem olmasına karşın, hâkimleri görevden alma ve yargı alanını sınırlama (örneğin onları aile hukuku, ceza hukuku ya da belirli bir bölge ya da şehrin bir bölümündeki anlaşmazlıklara hakemlikle sınırlamak) yetkisi yöneticilerdeydi.[127] Gelgelelim yöneticiler, atanması ve görevden alınması dışında hâkimin hiçbir işine karışamazdı. Mahkemenin yasası ve usulü hâkimin işiydi ve bu iş tamamen, içinde yetiştiği ve ahlaken, yasal olarak ve kültürel açıdan sadık olduğu şeriatın meselesiydi.

Hâkimlerin yönetici tarafından atanması yetkilendirme kavramına binaen gerçekleştirilirdi. Bu atamanın tarihsel kökleri, halifenin hem dini hem de "seküler" otoriteyi temsil ettiği İslam'ın ilk günlerine kadar gider. Peygamber'in vekili olan halifenin bir çeşit fakih olduğu düşünülürdü ve halife hem vekil hem de fakih olarak kadıları atardı. Bu sebeple kadı, toplumu ve onun ilişkilerini denetleme bahis mevzuu olduğunda başlangıçta halifelik makamının bir uzantısıydı. Sonraları, miladi IX. yüzyıldan sonra hüküm sahibi yöneticiler halifeler değil, çoğunlukla

Orta Asya'dan yükselen sultanlardı. Sultanlar saltanatla yöneten ve halifelerin dünyevi yetkilerini ele alan politik ve askeri liderlerdi. Normalde sultanlar ya da valileri, yerel fakihlere ve ulemaya danıştıktan sonra kadıları çeşitli bölgelere atarlardı.[128] Fakat şunu hatırlatmakta yarar var: Kadı olarak atanan kimseden şeriat ve onun normlarını, düzenlemelerini uygulamaları beklenirdi. Müslüman yargı, hâkimler ne kadar sık atanır ya da görevinden alınırsa alınsın, hangi sultan yönetirse yönetsin, tamamen yürütmeden (yani sultan ve adamlarından) bağımsızdı. Şeriat mahkemesini, ülkenin olağan mahkemesini yöneten hiçbir hâkim bir başka yasayı uygulayamazdı. Bu duyulmamış bir şeydi.

Bununlar beraber, meşhur Lübnanlı Oryantalist Émile Tyan, uzun yıllar otorite olarak görülen tezinde, "yargı ve yürütme kuvvetleri arasındaki ayrımın namevcudiyetinin yetkilendirme kavramının [bir] sonucu"[129] olduğunu iddia etmişti. Bu görüş, en az üç noktada yanlış bilgilere dayanmaktadır ve tamamen hatalıdır. İlki, gördüğümüz üzere, şeriat mahkemesinin hukuku yöneticinin hukuki iradesine bağımlı değildir, hatta tam tersidir: Yönetici –saltanat yönetiminde– şeriat hukukunun üstünde değil, altında yer alıyordu ve hiçbir yönetici şeriatın mahkemelerde olduğu gibi toplumun genelinde de hüküm sürdüğü gerçeğine karşı gelemezdi. Bu şemaya göre, şeriat mahkemesi hukuku "yasama organı", yani şeriatın ahlaki yasası tarafından formüle edildiği hâliyle uyguluyordu, yöneticinin, sultani yönetimin değil.

İkincisi, şeriatın paradigmatik söylemi kadıyı sultan ya da halifenin hakiki değil, itibari vekili olarak görür. Bu şer'î yasal-politik söylemde, yönetici ümmetin temsilcisi olarak görülür[130] ve kadıları ataması, görevden alması bu temsil işlevinden başka bir şey değildir.[131] Bu tam olarak kadıların görev sürelerinin neden kendilerini atayan yönetici tahttan indirildiğinde, görevden azledildiğinde ya da öldüğünde bitmediğini açıklar.[132] Bu atama kategorisine kamu hazinesi bakanı (*emin beyt el-māl*), hayır kuruluşlarının amirleri (*nuzzar el-awkaf*) ve ordunun komutanı (*emir al-ceyş*) gibi adlar verilen diğer memurlar da dâhildir.[133] Bütün bunlar kamusal atamalar olarak görülür ve yönetici de salt aracıdır. Bu ayrıca sultandan gelen yargısal atamaların kadının atanacağı yereldeki yargı sınıfıyla, sarayda –düzenli olarak bulunan baş fakihlerden bahsetmeye bile gerek yok–[134] yapılan geniş çaplı ön istişarelerin neticesinde yapıldığını da açıklar ki bu da sultana ait adaletin sabit ve süregelen bir özelliğidir.

Nihayetinde görevden alınma, modern gözlemciler tarafından genelde yargı bağımsızlığını ve sonuçta kuvvetler ayrılığını baltalamak

gibi görüldüğünden, yetkilendirme kavramı yargının yürütme tarafından kontrolü olarak da düşünülebilir.[135] Modern hukuk sisteminde bu kesinlikle böyledir, fakat İslami eşleniğinde öyle değil. Bugünün iş temelli ekonomisi ve uzmanlık konsepti, bireyin ekonomik bağımsızlığı için kariyeri ya da profesyonel mesleği garantiye almayı zorunlu bulduğu düşünceyi yarattı. Birini işiyle tehdit etmek, bağımsızlığının da tehdidi anlamına geliyor. Fakat bu ekonomik kavrayış XIX. yüzyıldan önce yoktu ve İslami dünyada ya da başka yerde görülmezdi. Müslüman hâkimler iş hususunda kendi alanlarında özelleşmedi, çünkü rutin olarak başka görevler de ifa ediyorlardı, yani kadılıktan gelen gelirleri çeşitli geçim kaynaklarından biriydi. İslam'ın ilk yüzyıllarında kadılar ve emsali hukukçular başka "mesleklere" sahiplerdi, çoğunlukla da zanaatkârdılar.[136] Daha sonra eğitim, özel eğitmenlik, öğretmenlik, elyazmalarının çoğaltılması ve her zaman bereketli olan ticaret gibi çeşitli işler yapmaya başladılar. Bazıları kâtip, sekreter ve arşivci olarak çalışıyor, bazıları küçük çapta ticaret yapıyor ya da daha da azı büyük çapta tüccarlıkla uğraşıyordu. Bir başka deyişle, Müslüman hâkim, kadılıktan gelen gelirine ekonomik açıdan ciddi anlamda yahut temelli bağımlı değildi. Fakat bu hikâyenin sadece yarısı. Bir hâkimin normal ortalama görev süresi iki ya da üç yıldı, çoğu kez de bir süre ara verdikten sonra yenilenirdi.[137] Görevden alınma hayatın bir gerçeğiydi ve kabul edilen bir meseleydi. Hayli doğal bir sıklıkla bekleniyor ve gerçekleşiyordu; kimseyi tehdit etmiyordu. Aslında, tam olarak bu sıklık ve doğallık (şeriata sorgusuz bağlılıktan bahsetmeye gerek bile yok) yargısal bağımsızlığı sadece mümkün kılmakla kalmıyor, aynı zamanda ona güçlü bir karakter veriyordu.[138]

Sıraladığım üç faktör, Tyan'ın neden yanıldığına dair pratik ya da işlevsel açıklamalardı. Yürütme-yargı danışıklılığını hafifletici dördüncü bir faktör de bunlara eklenebilir; yani şeriatın hâkimleri ve benzer şekilde yöneticileri yargı bağımsızlığına saygı duymaya mecbur bırakan paradigmatik ahlaki gücü. Bir başka ifadeyle, yargı bağımsızlığı kültüre içkindi. Tyan'ın anlatımında ahlaki argümanın bir rolünün olmaması, tarif edilen sistemden ziyade Tyan'ın kendi modernist ve pozitivist kavrayışından kaynaklanıyor.[139]

Şu ana kadar şeriat temelli "yasama" ve yargı kuvvetleri hakkında bir anlatı sunduk. İlki tamamen bağımsız ve egemen durumdayken, ikincisi şer'î ahlaki yasayı "yasama" kuvvetinin iradesiyle uyumlu biçimde uyguluyordu. Şimdi kendiliğinden ortaya çıkan soru şu: Bu iki kuvvet yürütmeyle karşılaştırıldığında ne olur? Cevaba başlamanın bir yolu, yürütmeyi belirli işlevleri yerine getirme zorunluğu altındaki işe alınmış bir sınıf olarak tanımlamaktır. Bu sınıf ağırlıklı olarak şeriat

kurallarını uygulayan ve genelde halktan topladığı kira karşılığında onun emir ve isteklerine boyun eğen bir hanedanlıktan oluşur (karakteristik olarak, aslında tıpkı onları oldukları yere getiren kişiler gibi, Müslüman toprakların sakinleri olmayan köle-askerler tarafından desteklenirler). Kira genelde vergi formunda tahsil edilir ve kimi zaman, ne kadar aştığını bilemesek de, şeriatın çizdiği sınırı aşar.[140] Yine de şunu biliyoruz ki vergilendirmenin ölçüsü şer'î olarak öngörülen, evrensel olarak, özellikle de modern standartlarda olağanüstü düşük olduğu kabul edilen oranlardı.[141] Bir başka deyişle, vergilendirme belirli ve objektif kriterlerle belirlenebilirdi ve böylece aşırı vergilendirmeyi değerlendirmek ve şer'î mahkemede ona karşı çıkmak görece kolaydı.[142] İslami imparatorlukların en devlet gibi olanında bile, mesela Osmanlı'da, "sultanın hareket alanı her zaman, mülk sahibinin haklarını garanti altına alan bir [şer'î] adalet kavramının parametreleri içinde sınırlandırılmıştı."[143]

Yönetici sultanlığın görece belirsiz doğası, İslam'ın standart sözlüğüne yansır. Hanedanlık yönetimi için kullanılan tabir *devlet*tir ve bu tabir XIX. yüzyılın ve sonrasının modern devletinin tümünü açıklamak için kullanılmıştır. Fakat ondan önce, katiyen o anlama gelmezdi. Devlet tabiri temelde dünyanın bir bölümünde, İslami ya da İslami olmayan, iktidara gelen ve daha sonra geçip giden bir hanedanlığı ifade ederdi.[144] Hanedanların geçiciliği ve hanedanlığın devri fikri kavrama içkindir.[145] Böylece ümmet sabittir ve Kıyamet'e kadar son bulmaz; ancak onu yöneten devlet geçici ve kısa ömürlüdür, ümmete ve onun şeriatına hiçbir yerleşik, organik ya da kalıcı bağı bulunmaz.[146] Bir amaca giden araçtır. Tıpkı birinin evin düzenini belli standartlara göre yürütmek için kâhya tutması gibi, devlet ve onun bir anlamda paralı askeri olan sultan, ümmet adına şer'î sosyal dünyayı devam ettirme işlevi görür. Ve tıpkı kâhya gibi, devlet de değiştirilebilir. Fark şu ki, devletin sonu ümmetin otonom kararı ile gerçekleştirilmez. Eğer devlet sona ermişse, bu, Ümmetin Evi'nin (tam anlamıyla, *Darü'l İslam*) yeni istihdam edilen koruyucusu ve bekçisi hâline gelen daha güçlü bir devlet yükseldiği içindir. Daha güçlü hanedanlık, şeriatın ve onun normlarının daha etkili ve verimli bir hizmetkârı ve uygulayıcısı olarak başarıya ulaşır ve şer'î meşruiyet kazanır.

Hanedanlık yönetimini biçimlendiren, ümmet ve onun şeriatının kalıcı istikrarıyla keskin bir tezat oluşturan bu belirsiz tabiat, İslami kuvvetler ayrılığı kavramı ve bu sebeple İslami anayasa teori ve pratiğine dair bir anlayışa varmak için esastır. Bu tezatlığın önemi daha sonra, derinlikli bir şekilde, İslam tarihinin on iki yüzyılı boyunca (kolonyalizm İslami nitelikteki politik, eğitsel ve sosyal yapıları yok edene kadar) ümmet ve

onun şeriatının insanlık tarihinde az rastlanır bir nispi istikrara tanıklık ettiği gerçeğiyle desteklenecektir. Bu durum belki on iki yüzyıllık dönemde Arabistan ve Küçük Asya'da on sekiz, İran'da en az yirmi dört ve Mısır'da sekiz (istisnai olarak düşük bir sayı) yönetim hanedanlık (devlet) devrinin yaşanmasıyla tezat oluşturur.

Genelde, İslami ülkelerin yöneticileri hâkim oldukları bölgelere yabancıydı. Sıklıkla görüleceği üzere, ilerleyen bir zamanda din değiştiren gayrimüslimlerdi ve çoğu zaman yerel İslami değerlere, âdetlere ve dile uyum sağlamaları bir ya da iki nesil sürerdi. Modern devletin kullandığı bürokratik makineden yoksun olduklarından,[147] idari anlamda topluma nüfuz edemezlerdi ve şeriatta hazır yapılmış yönetim biçimini ve fakihlerde de kendileri adına ümmetin temsilcileri olarak aracılık yapma imkânını görerek buna teslim olmuşlardı. Böylece, ümmete karşı görevlerini gereğince yerine getirip mümkün mertebe mali faydaları gözeterek, çoğunlukla mantıksal olarak, şeriatın dikte ettiklerini kabul ettiler.

Bütün yöneticiler elbette şeriatın normlarına aynı biçimde ya da aynı ölçüde boyun eğmedi, fakat bu riayet bir bütün olarak paradigmatikti. Bizim modern siyasetimizde buna örnek bir analoji bulunuyor. Yeni seçilmiş bir Amerikan başkanının ya da Kanada başbakanının devlet işlerini nasıl yürüteceğini kimse önceden bilemez. Bazıları sonunda ulusal ekonomiyi mahveder, diğerleri ülkelerini zorlu savaşlara sürükler, bazıları daha barışçıl ve tetiği çekmeye daha uzaktır ve bazıları da, diğerleri duyarsızca onları yok ederken, temel hakları koruyacaktır. Fakat bütün bu başkanlar ve başbakanlar –güçlerinin, ülkelerinin "anayasal geleneğine" [148] yönelik "çok ciddi bir tehdit" oluşturduğu argümanına rağmen– Amerika ve Kanada'nın sahip olduğu liberal demokrasinin kuralları ve standartları içinde iş yapmak zorunda olacaktır. Benzer çeşitlilikler İslami hanedanlık yönetiminde de, fakat iki ana anayasal farkla, vardır: Yani (1) şeriat ülkenin yasalarını dikte eder ve yürütmeci politik yönetimin (*siyāset*) standartlarını belirlerken, modern liberal demokraside yasama organı görece daha az kuvvete sahiptir ve gördüğümüz üzere, (2) liberal demokrasilerdeki yürütme ve idari kuvvetler sultanlık yönetimine nazaran çok daha geniş yasama ayrıcalıklarına sahiptir. Ayrıca, tıpkı bazı anayasa uzmanlarının farkına vardığı gibi, Amerikan başkanlığı anayasal geleneğe karşı bir tehdide ve hatta "yıkımın baş mimarına"[149] dönüşmüştür. İslam tarihinde benzer şekilde tarif edilebilecek bazı dönemler vardı, örneğin Memlük yönetiminin son otuz, kırk yılı böyleydi.[150]

Bütün bunlar, yürütmeci idarenin "yasama"dan ve hatta yargı kuvvetinden ayrı durduğu, onların buyruklarına hizmet ettiği, anlamına

geliyor. İslami fıkhi-siyasal teori ve pratik (şeriat *siyaseti*) bu kadarını talep ederdi ve teori geniş ölçüde pratiğe uygulanırdı. Buradaki temel anayasal gerçek, şeriatın kendisinin belirli güçleri yöneticiye atfetmesidir. Bütün yöneticiler şeriat siyasetinin dikte ettiği her şeye teslim olmasa da, paradigmatik yasanın tam olarak paradigmatik olması, yöneticinin hareketlerinin her zaman şer'î düşüncede ve şer'î temelli standartlarla yargılanması anlamına geliyordu. Şeriat siyasetinin ilkelerine ihanet etmek, kötü yöneticilikti.

Yukarıdaki bahis, Batılı-Oryantalistlerin pek yaygın "Doğulu despotizm" kavramına dair düşleri hakkında da yorum yapma imkânı veriyor. Kavrama ağırlığını veren "altmış yıllık tiranlık dönemi, bir günlük iç kargaşadan (fitne) yeğdir,"[151] şeklindeki sahih olmayan bir hadisti. Bu, delil olarak ele alındığında "Doğululular", özleri itibarıyla itaatkârdılar ve bu sebeple tiranlık ve baskıya dayanabilecek doğal bir kapasiteye sahiptirler (söylemeye gerek yok, geçmişte ve bugün kolonyalizmi meşru kılmak için gerekli bir doktrindir). Peygamber hadisi, Müslümanların kendi politik-yasal sistemleri ve pratikleri hakkındaki anlayışlarını doğru yansıtsa da, bunun Oryantalist yorumu tamamen hatalıdır. Buradaki anahtar kavramlar, "tiranlık" ve "iç kargaşa." Eğer "tiranlık" XIX. yüzyıl öncesi Avrupa standartlarında, despotik Oryantalizm kavramının biçimlendirildiği bir periyotta tanımlanırsa, o hâlde burada –mutlakiyetçi ve keyfi yasama ve yürütme kuvveti olarak– Avrupalı monark kavramının İslami manzaraya yansıtılmasıyla uğraştığımız ortaya çıkar. Fakat bu yansıtma meşru değildir, çünkü "Doğulu tiranlık" en kötü hâlinde bile, Avrupalı monarkın başarıyla ve kolaylıkla ulaşabildiği iki amacı gerçekleştiremezdi: Yani, (1) sultanlar ve krallar yönetmeye soyundukları toplumlara asla nüfuz edemezdi, ancak onları "dışarıdan" yönetebilirdi ve daha önemlisi (2) bu yöneticiler kendi yaratmadıkları ve geniş ölçüde kendi kontrolleri dışındaki bir yasa tarafından şiddetli bir biçimde kısıtlanırdı. Böylece, hangi tiranlığı yaparlarsa yapsınlar, hayatın temel ve tanımlayıcı parametrelerini belirleyen toplumun toplumsal bütünlüğü genellikle etkileyemezlerdi. Oryantalist tanımla, "tiranlığın" anlamı ve menzili olağanüstü büyütülürken, çok önemli konumdaki ümmeti paramparça eden "iç kargaşanın" ehemmiyeti bir hayli küçümsendi. Diğer taraftan, İslami anayasal organizasyonun doğasını düşününce, tiranlık ve onun politik sultandan gelen kaynağı Avrupalı eşleniğinden çok daha az kötücül kabul edilir ve Müslümanlık kavramı, toplumu hayatın beşiği ve anlamlı yaşamın merkezi olarak öne çıkarır.

Şunu sorduğumuzda "Doğulu despotizm" kavramının yanılgısı daha da açık hâle gelir: Sultanlık yönetiminin güçleri ve işlevleri nelerdi? İlki, sultan gerçek bir egemenliğe sahip değildi. Şiddet araçlarını ağırlıklı olarak kontrol ediyor olsa da toplum adına fakihlerin (ve bir noktaya kadar Sufilerin) ona bahşettiği meşruiyetten öte hiçbir kitlesel iradeyi temsil etmiyordu. Yasanın kaynağı değildi ve böylece belirgin hiçbir yasal iradesi yoktu. "Soylu şeriata," sevse de sevmese de, hizmet ediyordu.[152] Takasın şartları fazlasıyla açıktı: Sultan, fakihlerin ona bahşettiği meşruiyet karşılığında vergileri topluyordu, bu meşruiyet ona şeriatın kurallarını, sosyal ve toplumsal dirlik (İslam'da kutsal bir kavram) dâhil, uygulamadıkça verilemezdi. Şeriatta temsil edildiği üzere, egemenlik her zaman Tanrı'ya aitti.[153]

Gördüğümüz üzere, modern devletin egemen iradesi, tam aksine, kendi yasal iradesini ve bu sebeple devletin hukukunu temsil ediyordu. Kendi hukuku olmayan hiçbir modern ulus-devlet yoktur. Anayasal tabirle, Müslüman yönetici kendi yasası tarafından doğal olarak temsil edilen bir egemen iradeye sahip değildi. Kendi yapmadığı bir şeriatı uygulama göreviyle mükellefti. Aslında, Müslüman ülkelerde birçok hanedanlığın eşzamanlı var olabildiği bir dünyada, bütün yöneticiler aynı yasayı, şeriatı uygulamak zorundaydı. Böylece şeriat, bütün bu hanedanlıkların, açıkça sınırların ötesine uzanan ortak yasasıydı.

Şeriat, şeriat *siyaseti* doktrini vasıtasıyla, yöneticiden "dünyevi ilişkileri yönetmeyi" ve şer'î dünyayı Peygamber'e bırakmayı talep eder ve bu buyruk, şeriatın normlarını gözetmek şeklinde anlaşılabilir. O hâlde bu, ümmetin çıkarlarının ("*riayet mesalih el-Müslimin*" şeklinde ifade edilmiştir)[154] devam ettirilmesi anlamına gelir. Darü'l İslam'da yaşayan bütün Müslümanlar ve korunmuş gayrimüslimlerin yönetici hanedanlıkla kalıcı bir sözleşme bağına sahip olduğu düşünülür, bu bağın şartları da canın ve bir ölçüye kadar malın korunmasıdır. Bu haklara yönelik herhangi bir saldırı, Müslüman yönetimine ve dolaylı olarak ümmetle kurduğu bağa yönelik bir saldırı ile eşittir. Johansen'in iddia ettiği üzere, bu aynı zamanda "hükümetin otoritesine," bir saldırı olarak kabul edilebilir, "ki hükümet bir karşılık vererek [örneğin savunma] onu yeniden kurmalıdır."[155] Bu sebeple yürütme, ümmetle karşılaştırılınca sözleşmeli bir ilişkiye sahiptir, fakat bu ilişki sadece şeriat ve onun fakihleri tarafından anayasal olarak tanımlanır ve başka kimse karışamaz.

Bu sözleşme bağının yerine getirilmesi için yönetici şunları yapmaya mecburdur: (1) yönettiği topraklarda şeriat mahkemesinin kararlarını tatbik ve infaz etmek; (2) Kur'an'da yazılı hudut çerçevesinde, ki bu da şeriatın belirlediği kurallardır, cezaları uygulamak; (3) bir ordu kurma

kabiliyetini sürdürmek; (4) cepheleri korumak ve yolların güvenliğini sağlamak; (5) savaştan sonra ganimeti dağıtmak; (6) zekat vergisini toplamak ve yeniden dağıtmak; (7) görevlerini şeriata göre yapan kadıları, pazar denetimcilerini (*muhtesibler*) ve para basma (*sikke*) görevlilerini atamak, denetlemek ve görevden almak[156] ve (8) yetim çocuklara ve yasal hamileri olmayanlara hizmet etmektir.[157] Buraya bu yükümlülüklerin sınırlarını not edelim. İlk beşi –ki hem şer'î teoride hem de pratikte en önemli görevleri oluşturur– meşru şiddeti uygulama kabiliyetini içerir. Altıncısı, şeriatın yöneticiye görev icabı emanet ettiği vergilendirmeyi kapsar. Yedincisi yöneticinin adaletin yönetimindeki en önemli görevini gösterir. Sekizincisi, genellikle kadının yetkilendirildiği birtakım görevlerdir ve böylece aslında yedincinin altında yer alır. O hâlde vergilerle tazmin edilen bu yönetici görevlerinin, ümmetin güvenliği ve sosyal düzenini sürdürmek için istihdam edilen "araçlardan" oluştuğunu söylemek abartı sayılmaz. Soyut ümmet fikri burada somutlaşır: Yönetici, yönettiği şer'î topluluk ya da topluluklar içinde güvenliğin sağlayıcısı ve devam ettiricisidir.

Diğer yandan, şeriat *siyaseti* yöneticiyi dini yasaya idari düzenlemeler vasıtasıyla eklemeler yapma yetkisiyle kuşatır ki bu çoğunlukla –daha önce de dediğimiz üzere– kadının yetki alanını yasanın belli alanlarıyla ya da belli davalarla ve hükümet yetkililerinin istismarlarını gemlemekle ve disipline etmekle sınırlama gücü de dâhil olmak üzere,[158] rejim makinesine aittir. Vergilendirmeye ek olarak, şeriat siyasetinin düzenlemeleri normalde toprak kullanımı, bazı zamanlarda ceza hukuku ve bazı yönleriyle sosyal dirliği etkileyebilecek toplumsal ahlakla ilişkili meseleleri de içerir. Teoride ve geniş anlamda pratikte, şeriat siyaseti kanalıyla yöneticiye atfedilen güçler sadece dini yasanın dikte ettikleriyle tutarlı değildir; aynı zamanda, yakında göreceğimiz üzere, bu yasanın dâhili bir uzantısıdır da. Bu nedenle nizami şekilde uygulandığı takdirde yasayı ihlal edemez.

Böylece, yöneticinin görevlerini yerine getirmede etkin güçler kullanmasını sağlamak adına şeriat siyaseti, yapılan idari düzenlemelerden oluşan bir ilaveye ihtiyaç duyuyordu. (Burada şeriat siyasetinin bütün kuralları ve düzenlemeleri için bunun gibi fıkhi ya da başka türlü hiçbir söylemin bir devlet teorisi anlamına gelmeyeceğini not edelim.)[159] Çoğu kez, idari düzenlemeler yalnızca dini yasanın hükümlerini ileri sürüyordu, bu çabasıyla da sadece bu hükümlere dikkat çekmiş olmuyor, ayrıca sultanın iradesinin şer'î düşünce içinde yer aldığını gösteriyordu. Bu örneklerde, meşruiyet için bir teklif verildiği aşikârdır. Fakat idari düzenlemeler şeriatın bazı hükümlerine gerçekten de ilaveler getiriyordu, özellikle de sosyal düzenle ilgili alanlarda ki

bunlar başarılı bir rejimin temeliydi. Bu alanların içinde hırsızlık, yaralama, cinayet, aldatma ve zina (ve bu nedenle suçlanma), tefecilik, haraç kesme, arazi gaspı ve kategorik olarak sosyal düzeni ve barışı bozmaya olanak sağlayan her türlü eylem bulunuyordu. Şeriatın tüm bu alanları kapsadığına değinmek gerekir elbette, fakat idari düzenlemeler durumun gerektirdiği ölçüde bunu zenginleştiriyordu. Bu dini ve sultani yasaların katı bir şekilde uygulanması, kimi zaman (genelde müzmin hırsızlardan itiraf almak için) işkenceye ve sultanın emriyle eşkıyaların idamına müsaade ediyordu. Tefeciliği, hukuk dışı vergileri ve işkenceyi meşrulaştırmak, muhtemelen fakihler için yasamanın en itiraz edilebilir kısımlarıydı ve fakihler ve kadılar çoğunlukla onların aleyhine olurlardı. Bu itirazların varlığın rağmen, idari düzenlemeler –zayıf ama çeşitli varlıklarıyla– yasal kültürün dâhili bir parçası olarak görülür ve kabul edilirdi ve –eninde sonunda– şeriat siyaseti tarafından lüzumlu bir hukuk dışı unsur olduğu varsayılırdı. Genel olarak, farklarından çok ortak yanları vardı.[160]

Sivil nüfus şeriat hukukuna bağlı olduğu hâlde, hükümetin memurları –ordu, polis, hükümette idari sekreterlik yapan sınıf ve kadılar– tam aksine, en doğru tabirle sultani diyebileceğimiz bir başka kanuna bağlıydı.[161] Bir başka deyişle, sivil nüfustaki hiçbir kadın ya da erkek, Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi, –egemenin iradesinden oldukça bağımsız olan– şeriat mahkemesinde yargılanmadan cezalandırılamazken sultani kanun, yöneticinin kendisi ve adamlarına karşı, şeriat hâkimleri de dâhil, mutlaktı.

Yöneticinin kendisinden de sadece kendi kanununu değil, daha da önemlisi, şeriatın hukukunu gözetmesi beklenirdi. Kişi olarak o da şeriatın diğer tabileri gibi borçlar, sözleşmeler ya da maddi zarar gibi sivil davalar karşısında mükellefti. Aynı şekilde, şeriatın ceza yasalarının ve Kur'ani *ḥudūd*un (hadler) ihlali hâlinde cezalandırılmaya açıktı[162] –bu alanlardaki mantık yürütme, bütün Müslümanların, zayıf ya da güçlü, hayat ve mülk haklarında ve birbirlerine karşı yükümlülüklerinde eşit oldukları varsayımına dayanıyordu.[163] Şeriatta sultan ve adamları özel bir dokunulmazlığa sahip değildi.

"Politik-ahlaki" düzlemde, müsamaha, merhamet ve neredeyse sonsuz bağışlama yönetimden beklenen standartlardı ki ihlal edildiklerinde görevden alınma, hatta suikastla sonuçlanabilirdi. Politik gücün herhangi bir meşruiyet kazanması için bu standartları yakalaması, kendini ahlaken ve hukuken sorumlu bir yola sokması gerekirdi.[164] En anlayışsız Avrupalı gözlemciler bile İslam hukuku sisteminin bu özelliğini kabullenme mecburiyeti hissetmişti. Şeriat "Hükümdar'ın iradesini kısıtladı", "o Hükümdar da [yasayı] gözetti ve

çağlardır uygulanan bazı antik teamülleri ve buyrukları toplumun gözünde o kadar kutsal kıldı ki hiçbir sağduyulu monark akılsız bir güç gösterisiyle bu ikisini ihlal etmeyi tercih etmiyordu."[165]

Bu yüzden, şeriat siyasetine uygun şekilde yönetim, asla politik yönetimin pervasız gücü değildi; aksine bilgeliğin, müsamahanın ve sağduyunun şeriatın tebaalarını yöneten bir hükümdar tarafından şer'î olarak ciddiyetle uygulanmasıydı. Sivil nüfus için bu özellikler, kadının nihai hüküm verici ve dini yasanın temsilcisi olarak tanınmasıyla ortaya koyuluyordu, çünkü kadı, sultan tarafından yetkilendirildiği her bir vakada, sultanın şeriat hukukunu ve idari düzenlemeleri uygulama konusundaki sarsılmaz emirleriyle birlikte geliyordu. Diğer yandan, imparatorluk memurları sıklıkla sultanın bağışlama erdeminden faydalanıyordu –özellikle ilk kez işlenen ve daha az tehlikeli suçlarda– nihayetinde onlar mutlak, süratli ve sert olan sultani kanuna tabiydi. Sultanın duruşma olmadan hüküm verme hakkı, tamamı kendisine sonuna kadar biat etmiş kendi adamları ve buna bağlı olarak onların resmi temsilcileri için saklıydı. Çünkü her şeyin sonunda, çocukluktan beri devletin hizmetkârı olarak büyütülen sultanın adamları kelimenin tam anlamıyla saltanata aitti. Kendileri ve hayatları boyunca biriktirdikleri bütün varlıkları saltanatın mülküydü; ölüm ya da büyük bir suçun işlenmesi üzerine, bu mülk geldiği yere dönerdi.

Amir olarak yönetici, kendi atadıkları ve memurları tarafından işlenen herhangi bir adaletsizlikten sorumluydu. Hükümet memurlarının ve kadıların görevi kötüye kullanması doğrudan yöneticiye ya da mezalim mahkemelerine atfedilebilirdi. Yönetimle ilgili bu düşünce ve pratikte şu oldukça kaydadeğerdi: Kurumların istendiği gibi ve adil bir şekilde yürütülmesiyle ilgili resmi bir etiğe dayanmaktansa (mesela geniş ölçüde bireylerin ahlaki hesap verebilirliğinden bağımsız olan anayasalar ya da bürokratik muhakeme), yönetim, politik meşruiyet ve toplumla saltanatın ilişkisinin sağlığı için zorunlu görülen farklı bir etikle gerekçelendirilmişti. Bir başka ifadeyle, politik-ahlaki hesap verebilirlik kavramı bu kültürün içine işlemişti. Bu yönetici, yürütmeci idarenin paradigmasıydı ve bütün paradigmalar gibi ("Birinci Bölüm"de açıklandığı üzere), rastlantısal küçük ya da büyük istisnalar onun paradigma oluşunu değiştirmez.

Böylece vergi veren tebaa ile saltanat düzeni arasında her zaman bir iletişim kanalı bulunması bilinçli bir şekilde sağladı. Bu sebeple yöneticinin ve onun valilerinin düzenli toplantılarına kadılar, vergi toplayıcıları, saygın kişiler, önde gelen müftüler, mahalle temsilcileri ve toplumdan bir sürü başka kişi dâhil edilirdi. Hâliyle bu yerel yöneticiler kesişen çıkarlara tabiydi; böylece sultana ve imparatorluğa göstermeleri

gereken sadakat kendi sosyal, ekonomik ve ahlaki ağlarındaki yerel çıkarları tarafından hafifletiliyor ve dengeleniyordu. Doğrusu yerel kadılar, müftüler, mahalle temsilcileri ve profesyonel loncalar, hatta vergi mültezimleri, kendi topluluklarının savunucuları olarak toplantıda yer bulurdu ki bu sayede toplantıya katılmaları meşru hâle gelirdi.

3. Karşılaştırmalar ve Sonuçlar

Bu bölümün tartışmaları bize daha önceki bölümde taslak olarak verdiğimiz devletin beş biçim-özelliğinden dördüne ait en azından iki sonuç önerdi. İlki, bir dünya medeniyeti olarak İslam kimliğini tanımlayan, tarihsel olarak gerekçelendirilmiş paradigmatik ahlaki-hukuki bir etik geliştirdi. Açıkçası, tarihin dışında ne İslam ne de belirgin bir İslami ahlaki-hukuki kültür var olabilir, çünkü bu ahlaki-hukuki kimliğin ortaya çıkışını sağlayan tarih ve onun kuvvetleri, koşullarıdır. Bugün Müslüman bir birey olmak, aslında şeriatla tanımlanan etikle bağlantılıdır; çünkü İslam'ın ne olduğunu ve ne olageldiğini biçimlendiren de aynı etiktir. Takip eden bölümler bu iddiayı detaylı olarak örneklendirecek ve ispat edecektir, fakat şu an için Müslüman kimliğin oluşumunun, insan davranışının hâkim etiği olarak şeriatın baskın gelmesi demek olduğunu söylemek yeterlidir. Modern Müslüman kimliğinin, tanımlandığı hâliyle, bu tarihten ya da onun çekirdeğine kadar sirayet eden etikten soyutlanabileceğini iddia etmek; Avro-Amerika'nın vatandaşlarının tarihsel kökenleri, sosyo-ekonomik tarihleri, hukuk tarihleri, politik tarihleri, Aydınlanma ve onun değerleri olmaksızın şu an oldukları kişi olacaklarını iddia etmek anlamına gelir. Böylece, nasıl ki modern Avrupalı devlet ve onun vatandaşları tarihsel olarak belirlenmiş bir fenomenin ürünüyse, bugünün Müslüman kimliği de ayrılmaz biçimde, şeriatın oldukça merkezi değerleri tarafından tarihsel olarak belirlenmiş ahlaki-hukuki etikle bağlıdır.

İkincisi, bu tarih ve onun ürettiği kimlik içinde şeriat, Tanrı'nın egemenliğinin anlatımıdır, çünkü paradigmatik bir ifade olan "*La ilahe illallah*" ("Allah'tan başka ilah yoktur"), Tanrı'nın tek egemen olduğu temel bilgiyi ve dini, söylemsel pratiği özetler. Bu bilgi yapısaldı: Sosyo-pratik etikten politik yönetime kadar, Müslüman hayatının dokularına işledi.

Nihayet, İslam'daki Tanrı'nın egemenliği kavramı belirli bir kuvvetler ayrılığı paradigmasını biçimlendirdi. "Yasama" kuvveti, toplum içinde ve toplumla birlikte yaşamış özel hâkimler tarafından idare edildi. Kendileri müstakil, maaşsız âlimler olarak yasayı yapılandırdılar ve yalnızca vukufiyet, dindarlık, dini karizma ve ahlaki dayanıklılığın gücüyle onun koruyucusu oldular. Şeriat bu sebeple güçlülerdense

ortalama statüdekilerle daha uyumluydu –yoksul, yetim ve ayrıcalıksızlar bunun içindeydi. Aslında, kudretli ve politik açıdan güçlü olanlara şüpheyle bakardı. O hâlde bu doğrultuda, fakihler ve onların şeriatı toplumu yüksek politik güçlere karşı, tıpkı bugünkü bilinen temsil sistemlerinde olduğu gibi, temsil etti. Bu sadece fakihlerin (ve ortaklarının, yerel liderlerin ve diğer şer'î düşünceye sahip, bilgili adamların) kendi topluluklarını, kendi seçmeni için konuşan seçilmiş bir temsilci hüviyetiyle temsil etmelerinden kaynaklanmıyordu, zira şeriatın en temel kanunu, sıradan sosyal sınıflar için modern devletin hukukundan çok daha uyumluydu. Eğer şeriat ülkenin sorgusuz kanunu ise (ve kesinlikle öyleydi), o hâlde zayıf ve imtiyazsızlar hiçbir yasal ya da politik temsile sahip olmadıkları zaman yasanın kendisi konuşuyordu. Fakat temsilcileri vardı. Ve fakihlerin sıradan sosyal tabakalarda yaşayan imtiyazsız pozisyondakileri hukukta temsil etmesini bunun üzerine eklemek; bu tabakaların temsilini yoğun, yaygın ve sağlam şekilde garantiye almak demekti.

İslami dünyanın mahkemelerinde uygulanan paradigmatik hukuk buydu ve kurallı olarak, sadakatle, kitaba ve yasanın ahlaki ve âdil oluşumunun ruhuna bağlı bir yargı düzeni tarafından uygulandı. Eğer Kelsen'in, "demokrasi, yasama organının kontrolü idari organlara ve yargıya vermesini şart koşar,"[166] iddiası doğruysa, o hâlde İslami yönetim biçimi demokratik bir sistem için bunu yeterince sağlar, çünkü İslami yargı ve yürütme organları –toplumun ilgilendiği kadarıyla– "yasama" kuvvetinin kontrolü altında kalmıştı. Fakat ayrıca gördük ki, bu sistemin temsile dayalı olduğunu iddia etmek için birden fazla sebep var. Gelgelelim, buradaki nokta daha da güçlü. İslami yönetim, yürütme gücünü yasamadan kademeli olarak ayırmış, böylece ilkini tamamen ikincisine, en yüksek ahlaki yasaya tabi kılmıştır. Yöneticinin kadıları atama ve görevden alma imtiyazına rağmen, mahkemelerin kanunu da ayrıca bağımsızdı. Bu asli değil itibari bir imtiyazdı, çünkü yargısal atamalar ve görevden almalarla birlikte kadıların uyguladığı paradigmatik hukuk, her zaman şeriatın hukuku olmuştu.

Özetle, şeriatın üstünlüğü modern muadilinden daha ileride olan bir hukuk üstünlüğü anlamına geliyordu, nitekim Batılı devletin bugünkü biçimi, örneklerin çoğunda, "pratik gerçeklerle çok tuhaf biçimde bir araya gelen"[167] demokratik meşruiyet (ya da kitlesel egemenlik) iddiasıyla eriyip gitmişti. Bugün Müslümanlar için modern devlet sisteminin kuvvetler ayrılığını benimsemeyi düşünmek, tarihleri boyunca kendilerine sağladıkları imkândan daha azına tamah etmek olur. Modern olan, gördüğümüz –ve ileri bölümlerde görmeye devam edeceğimiz üzere– kendi devamlılığı ve çıkarları için çalışan devletin

egemenliğini ve gücünü temsil ediyor. Tam tersine, şeriat bir yöneticiye ya da herhangi bir politik güç biçimine hizmet etmedi –çünkü o şekilde tasarlanmadı–. Halka, kitlelere, yoksullara, mazlumlara ve tüccarlara zorluk çıkarmadan kervana katılanlara hizmet etti.[168] Bu anlamda, sadece derinlemesine demokratik değildir, aynı zamanda modern devletin ve onun hukukunun anlayamayacağı şekilde insancıldır. Eğer imtihan, Robert Dahl'ın kelimelerini ödünç alarak söylersek,[169] "vazgeçilmez hakları *herhangi bir hükümetin uzanamayacağı yerde* kurmak için ne yapmalı" sorusu ise, o hâlde şeriat, hukukun üstünlüğünü devlete karşı imtiyazlı kılarak imtihanı geçti. Buna uygun olarak, şimdi "hukukun üstünlüğü" formülünde bir tür eşadlılığın farkına varabiliriz. İslami bağlamda, formül, "hukukun üstünlüğünün" ne olduğuyla ilgili "güçlü, yoğun" bir kavrayış kazanırken, Avro-Amerikan bağlamda –paradigmatik modern devletin mekânı– kavrayış sadece "zayıf, seyrek" değil, ayrıca kovulması gereken problemlerle kaynıyor.

Paradigmatik şer'î yapıların, John Rawls'un –farklı bir bağlamda– "iyi düzenlenmiş toplum" olarak adlandırdığı şeyi sağladığını söyleyebiliriz. Onun deyişiyle akla uygun, fakat yine de şimdiki hâlleriyle "oldukça idealleştirilmiş" bir toplum. Onun bilmediğiyse, "iyi düzenlenmiş toplum" tarifindeki her bir detayın sadece duruma göre elde edilmediği, fakat paradigmatik İslami yönetimde olağan kabul edildiğiydi.

> Bir toplumun iyi-düzenlenmiş olduğunu söylemek üç şeyi anlatır: İlki (ve herkesçe kabul edilmiş adalet kavrayışı fikrince işaret edilen) herkesin adaletin mutlak aynı ilkelerini kabul ettiği ve diğer herkesin de kabul ettiğini bildiği bir toplumdur; ikincisi (böyle bir kavrayışın etkin düzenlenmesi fikrince işaret edilen) onun temel yapılanmasıdır –yani, temel politik, sosyal kurumları ve tek bir işbirliği sistemi içinde nasıl birbirine uyum sağladıklarıdır– ki bu ilkeleri karşılamak üzere herkesçe bilinir ya da iyi bir sebeple ona inanılır. Ve üçüncüsü, onun vatandaşları normal olarak etkin bir adalet düşüncesine sahiptir ve genel olarak, toplumun âdil olduğunu düşündükleri temel kurumlarına tabi olurlar. Böyle bir toplumda herkesçe kabul edilmiş adalet kavrayışı, vatandaşların toplum hakkındaki iddialarının hükme bağlanabileceği bir ortak bakış açısı inşa eder.
>
> Bu *oldukça idealleştirilmiş* bir kavramdır. *Yine de anayasal bir demokrasiyi iyi şekilde düzenleyemeyen herhangi bir adalet kavrayışı, demokratik bir kavrayış için yetersizdir*.[170]

Bu arada Rawls, pekâlâ kendi hukuk kültürünün gerçeklerini tanımlayan, modern anayasal demokrasinin yetersizlikleri hakkında zekice yorumlar yapan, seçkin bir Müslüman fakih olabilirdi.

---

1 Kelsen, *General Theory*, 191.

2 Birinci bölümdeki paradigmalar/merkezi alanlar tartışmamıza bakınız. Ayrıca daha önce iki kez, farklı perspektiflerden bakarak paradigma kavramıyla ilgilendim. bkz. *Sharī'a*, 6–17, 357–370; Hallaq, "Orientalism, Self-Consciousness, and History".

3 Hutchinson ve Monahan, "Politics and the Critical Legal Scholars", 206.

4 Mansfield, *Separation of Powers*, 4.
5 Zamboni, *Law and Politics*, 53.
6 *age.*
7 Genelde bu konuyla ve özelde Montesquieu ve *Federalist Papers* hakkında bkz. Marrow, *History of Western Political Thought*, 241–247; Carey, "Separation of Powers and the Madisonian Model", 151–153; Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*.
8 Marshall, *Constitutional Theory*, 100.
9 Bu, nihayetinde, Noah Feldman'ın *Fall and Rise of the Islamic State* kitabındaki ana argümanıdır; yani "İslami bir devlet" yasama organındaki güçler diğer organlarla, özellikle de yürütmeyle dengelenmez ve ilişkili hale getirilmezse başarılı olamayacaktır. Bu konuyla ilgili olduğu sürece, Feldman'ın çalışması İslam'ın ve modern İslami politikaların liberal eleştirisine bir katkı sunar. Fakat çalışma, modern devletin herhangi bir İslami yönetim projesine yönelttiği derin ahlaki dilemmaların hiçbiriyle ilgilenmez. Ahlakı merkezi alan olarak kabul etmeyen liberal yaklaşımın üzerine öncüllerini yerleştirir. Sözkonusu anlatı bu bölümde tartışılan, ne devletin liberal düzenine nüfuz eden ve İslami yönetimin geniş ölçüde engellediği problemleri ne de anayasal problemleri de dikkate alır.
10 Vakti gelince tartışılacak bir nokta. Ayrıca bkz. Kelsen, *General Theory*, 269, 282. Demokrasi pratiğinin bir eleştirisinin, seçimler ve oy verme işlemleri de dâhil olmak üzere başka açılardan (burada bizi ilgilendirmese de) hedef alınabileceğini vurgulamakta yarar var. Ki bu işlemlerin demokrasiyi teşvik ediyor görünen hukuk tarafından kösteklendiği düşünülebilir. Bu konuda örneğin, bkz. Abu El-Haj, *Changing the People.*
11 Kelsen, *General Theory*, 269; Calabresi and Prakash, "President's Power to Execute the Law", 544.
12 Bu açıdan, bölümün başında yer alan Hayek alıntısı açıklayıcıdır.
13 Marshall, *Constitutional Theory*, 97.
14 Hansen, "Mixed Constitution", 509.
15 Saunders, "Separation of Powers", 338.
16 Marshall, *Constitutional Theory*, 124.
17 Magill, "Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law", 605.
18 Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State", 1231.
19 Mansfield, "Separation of Powers", 15.
20 Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, 3.
21 Magill, "Real Separation in Separation of Power", 1129, 1197.
22 Ackerman, *Decline and Fall*, 3: "Mevcut sistemin patolojilerini ihmal etmek çok tehlikeli olur. Eleştirilerimizi detaylarla sınırlandıramayız. Miras aldığımız hükümet geleneğinde bir şeylerin ciddi anlamda –çok ciddi anlamda– yanlış olup olmadığını sormalıyız."
23 Hansen, "Mixed Constitution", 514.
24 Vincent, *Theories of the State*, 8.
25 Bu bölümün ve giriş bölümünün dipnotlarında listelenen kitaplara bakınız.
26 Devletin kuvvetler ayrılığıyla alakalalı olarak "birleştiren" doğası hakkında bakınız, Wilson, "Separation of Powers."
27 *age.*, 486, bunu nihayetinde "idari bir elverişlilik" olarak isimlendiriyor.
28 Kelsen, *General Theory*, 272–273.
29 Sonraki üç dipnota bakınız.
30 Hansen, "Mixed Constitution", 514–515, 528: "Parlamentodaki bir çoğunluğun güvensizlik oyuyla hükümeti istifaya zorlaması ya da seçime gidebilmesi ve hükümetin parlamentoya karşı sorumlu olması, işlevler ayrılığının aşılmasıdır. Bu durumlarda, yasama erki yürütmenin yetkilerine tecavüz eder. Aksine, birçok parlamenter demokraside hükümet parlamentoyu dağıtma ve seçime gitme hakkına sahiptir. Ayrıca yürütme erki, gücünün etki alanını yasama yetkilerini kendi üstüne alarak genişletmiştir. Başbakanın ve bakanların çoğunun parlamentonun üyeleri ve aynı zamanda hükümetin yürütme organının yetkili isimleri olması, kişiler ayrımının aşımıdır. Neredeyse bütün yasaların hükümet ve hükümetin çeşitli birimlerinde çalışan memurlar tarafından yazılıyor ve onaya sunuluyor olması, işlevler ayrılığının bir aşımıdır. Bunun sonucu parlamentonun rolünün çoğu durumda hükümetin önerdiklerini onaylamak ya da reddetmek seviyesine indirilmesidir. Dahası, yasamanın çoğu, detaylarının hükümetin tamamlayıcı düzenlemeleriyle doldurulacağı çerçeve kanun biçimini alır. [...] Her bir organın kendi işlevine sahip olduğu herhangi bir kuvvetler ayrılığı yoktur.

Bugün yasama işlevi şu üçü arasında bölünmüştür; yürütme, yani hükümet ve neredeyse bütün yasaları hazırlayan ve sunan bakanlıklardaki bütün memurlar; yasama, yani hükümet tarafından sunulan yasa tekliflerini onaylayan ya da reddeden parlamento; ve yargı, yani birçok Avrupa demokrasisinde kendisini ikinci ya da üçüncü yasama dairesi olarak kurgulayan anayasal mahkeme."

31 Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State", 1233: "Kongre sıklıkla [...] genel yasama yetkilerini, (Anayasa'daki) Birinci Madde'ye aykırı olarak, idari aktörlere veriyor. Dahası, bu aktörler, İkinci Madde'ye aykırı olarak, her zaman Başkan'ın doğrudan kontrolüne tabi olmuyor. Buna ilaveten, bu aktörler bazen, Üçüncü Madde'ye aykırı olarak, yargı erkini kullanıyor. Nihayet bu aktörler genellikle yasama, yürütme ve yargı işlevlerini aynı kurum içinde, Birinci, İkinci ve Üçüncü Madde'ye eşzamanlı aykırı olarak, topluyor. Kısaca, modern idari devlet, Amerikan anayasal düzeninin neredeyse her bir önemli yapısal kaidesini açıkça reddetmiş oluyor."

32 Kelsen, *General Theory*, 256–257. Ayrıca bkz. Saunders, "Separation of Powers," 340, burada şunu öne sürüyor: "[özellikle Birleşik Krallık'ta] kurumlar o kadar çok birbirine müdahil oluyor ki bunu kuvvetler ayrılığı olarak tarif etmek neredeyse imkânsız. [...] Bu en açık haliyle yasama ve yürütme arasındaki ilişkide görülebilir; Walter Bagehot'un meşhur iddiasında olduğu gibi, bu kuvvetlerin bir füzyonudur."

33 Marshall, *Constitutional Theory*, 113–114; Ackerman, *Decline and Fall*.

34 Kelsen, *General Theory*, 114. Ayrıca bkz. Marshall, *Constitutional Theory*, 113–114; Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, 95.

35 Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State," 1241: "Mistretta-ABD davasında çoğunluk şunu söyledi: 'Bizim içtihadımız, giderek karmaşıklaşan, sürekli değişen ve daha teknik problemlerle dolu toplumumuzda, Kongre'nin genel direktifler altında gücünü devretme kabiliyeti olmadan işini tam yapamayacağı temel savından gelmektedir.' Anayasa ile modern yönetimin yapısı arasında bir seçim yapmakla karşı karşıya olduğumuzda, Mahkeme seçimi yapmakta hiçbir zorluk çekmemiştir."

36 *age.*, 1238.

37 Horwitz, *Transformation of American Law*, 214.

38 Calabresi and Prakash, "President's Power to Execute the Law", 559–560, 663; Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State", 1242–1243.

39 Bu konuda daha fazla ayrıntı için bakınız; Bruff, "Constitutional Status of the Administrative Agencies"; Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State".

40 Calabresi and Prakash, "President's Power to Execute the Law", 664.

41 Fisher'ın *Decline and Fall of the American Republic* üzerine incelemesi, 58.

42 Diğer türlü, bu konudaki ve ilgili meselelerdeki geniş akademik söylemin bütünü, ki Amerika Birleşik Devletleri'ndeki bazı üst düzey anayasa uzmanlarının ilgisini çekmişti, hem anlamsız hem de hayal gücünün bir uydurması olacaktı.

43 "Varolan [anayasal] sistemin patolojilerinden" bahsederken, ki bunları "ihmal etmek çok tehlikeli", Bruce Ackerman şu etkileyici cümleleri kurmuştu: "Irak'ta ve Afganistan'da ya da bir başka uzak ülkede anayasal demokrasi için büyük mücadeleler verilmeyecek. Bu mücadele eve yakın yerlerde verilecek ve dini bir mücadele olacak: Muhteşem geleneğimizi kendini tebrik edip duran bir koroyla kutlamayı sürdürecek miyiz? Ya da ortaya çıkan gerçeklere sıkı bir bakış atıp anayasal yenilenme için hareket imkânını mı kullanacağız?" *Decline and Fall*, 3, 188.

44 *Levinson*, "Separation of Parties", 2313.

45 A.g.e, 2314–2315; Ayrıca daha genelde "tehlikeli bir organ" olarak Amerikan başkanlığı için daha genel değerlendirmeler için bkz. Ackerman, *Decline and Fall*.

46 Levinson, "Separation of Parties," 2315: "Parti rekabetinin, hükümetin parti tarafından birleştirilmiş ya da bölünmüş olmasına bağlı olarak, *organlar arası rekabeti ya yaratacağı ya da bozacağını* kavramak, Amerika Birleşik Devletleri'nin bir değil (en az) iki kuvvetler ayrılığı sistemine sahip olduğu anlamına geliyor. Bu dinamiğin ne "hukuk uzmanları tarafından farkına varıldı" ne de "Yüksek Mahkeme ve herhangi bir başka mahkeme" tarafından (vurgu bana ait). Ayrıca bkz. 2329.

47 *age.*, 2322, 2330–2331, 2341. Tamamen başka bir açıdan, Hayek'in yaptığı gibi, şu iddia edilebilir: "Parti yasaması demokratik toplumun çürümesine yol açar. Küçük bir topluluğu, farklı gruplar arasındaki dengeyi sağlayıp sağlayamayacağına bakarak bir toplumu fidye olarak

görebilecek ve herhangi bir partiyi arkasındaki desteğe göre bazı imtiyazlar koparabilecek bir pozisyona getiren bir sistemin, demokrasi ya da 'sosyal adalet'le pek bir ilgisi yoktur." bkz. *Law, Legislation, and Liberty*, III, 31.

48 Kelsen, *General Theory*, 270.

49 Dahl, "On Removing Certain Impediments," 249. Dahl şöyle devam eder: "Dahası, diğer büyük politik aktörler; Kongre, Yüksek Mahkeme, partiler; seçmenler ve en aktif ve özenli politik tabakalar bu dönüşümde işbirliği yapar." Ayrıca bkz. Ackerman, Decline and Fall, 15: "Fakat iki yüzyıl boyunca, En Tehlikeli Organ'ın başkanlık olduğu ortaya çıktı – [bu konu,] düşünce ve pratiğimizin köklü biçimde yeniden çalışmasını talep ediyor; gerçekleştiğinde bile çok geç olabilecek bir tamir [istiyor]." Ackerman'ın "En Tehlikeli Organ" ifadesini büyük harflerle yazması tamamen tesadüf değil (63).

50 Kelsen, *General Theory*, 257, 270.

51 Saunders, "Separation of Powers"; Wilson, "Separation of Powers", 481–486.

52 Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State," 1246–1247.

53 Stewart, "From 'Rule of Law,'" 10.

54 Kelsen, *General Theory*, 269.

55 Marshall, *Constitutional Theory*, 103–104.

56 Kelsen, *General Theory*, 281.

57 Atıfları görmek için bkz. Hansen, "Mixed Constitution", 509.

58 bkz. "İkinci Bölüm", "İkinci Kısım".

59 Bu bağlamda Hayek şu zekice tespitte bulunmuştu: "Medeniyet geniş anlamda bireylerin belirli nesneler için tutkularını geri çekmeyi ve adil bir düzenin tanınmış kurallarına boyun eğmeyi öğrenmiş oldukları gerçeğine dayanır. Gelgelelim çoğunluklar [Batılı demokrasilerde] bu anlamda henüz medenileşmemişlerdir; çünkü kurallara uymazlar" Bu da onların isteklerinden daha yüksek bir kural ya da yasa yoktur anlamına gelir. bkz. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, III. 7. Hayek'in açıklaması gelecekteki iki bölümdeki argümanlarımız için çok büyük bir önem taşımaktadır.

60 Bkz. "Beşinci Bölüm, "Birinci Kısım".

61 Miliband, *State in Capitalist Society*, 142, İngiltere'deki Yüksek Mahkeme'nin Başkanı'nı alıntılayarak.

62 *age.*, 143.

63 Kelsen, *General Theory*, 273.

64 Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State", 1247.

65 Kelsen, *General Theory*, 277; ayrıca Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, 95.

66 Marshall, *Constitutional Theory*, 108.

67 Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State", 1248–1249 vd.; Magill, "Real Separation in Separation of Power".

68 Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, 95; Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, 385–420; Dry, "Separation of Powers", 82–83; ve Schultz, "Congress and the Separation of Powers", 190 vd., Schultz'un hayli iyi niyetli yaklaşımına rağmen.

69 Stewart, "From 'Rule of Law'", 6; Hardin, Constitutional Reform; Dahl, "On Removing Certain Impediments" (sonraki notta açıklandığı üzere).

70 Kelsen, *General Theory*, 282 (vurgu eklenmiştir). Ayrıca bkz. Dunn, "Political Obligation," 24. Amerikan anayasa tecrübesinden bahsetmişken, Dahl ("On Removing Certain Impediments," 235–236) şunları söylüyor: "Özenle hazırlanmış denge ve denetleme sistemi, kuvvetler ayrılığı, anayasal federalizm ve bu yapılardan ve yansıttıkları anayasal görüşlerden etkilenmiş kurumsal düzenlemeler hem çoğunluk ilkesine, hem bu anlamdaki demokrasiye ters ve hem de maalesef hakları korumakta keyfi ve adaletsizler. [...] Temel hakları korumaya çabalarken anayasa yazıcılarının yaptığı şey, aslında politika oyununda zaten avantajlı olan insanlara fazladan fiş verirken, statükoyu değiştirmek isteyen dezavantajlıları engellemekti. Ahlaki bir perspektiften bakılınca sonuçlar keyfiydi ve ilkeli bir meşruiyetten hayli yoksundu."

71 "Giriş" bölümüne bakınız.

72 Hususi ve somut bir yapı olarak ümmet için bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 159–221.

73 Remlī, *Nihāyat el-Muḥtāc*, VIII, 184; Bağdādī, *Usūl el-Dīn*, 270.

74 Ibn el-Sā'ātī, *Mecma' el-Baḥreyn*, 794.

75 'Aynī, *Binâye*, VII, 100–101; Maverdī, *el-Ḥāvī el-Kabīr*, XIV, 152; Nevevī, *Ravza*, VII, 440–41, 462; Ibn Māza, *Muḥīṭ*, VII, 90, 94, 102.

76 bkz. "İkinci Bölüm", "İkinci Kısım".

77 Açıkçası, bu açıklamaya liberal-demokratik perspektiften bir eleştiri getirilebilir; en azından kadının statüsü bahis konusu olduğunda. İki karşı argüman çabucak üretilebilir: Öncelikle eleştiri, genelde şeriatın modern ulus-devletteki uygulamasını modern öncesinde şeriatın nasıl işlediği ve ne anlama geldiğinin bir temsili olarak kabul ediyor. Bu son derece hatalı bir varsayımdır; çünkü XIX. yüzyıl öncesi şeriat, modern ulus-devlette yeniden üretilmiş mevcut biçimleriyle çok az şey (o da varsa) paylaşıyor. Ve ikincisi, eleştiri, şeriatın modern ve modern öncesi biçimleri arasındaki niteliksel farkın ayırdında olduğunda bile, modern öncesi İslam'da kadının statüsünü anlaşılır ve aslında herhangi bir çağdaşı hukuki ve kültürel sisteme, özellikle de Avrupa'ya kıyasla etkileyici kılan antropolojik/sosyolojik denge ve denetleme sisteminden bihaber kalıyor. Bir kez bu antropoloji, sosyal denge ve denetlemeler doğru şekilde anlaşılırsa, kadınlar için dezavantajlı gibi görünen şeyin aslında öyle olmadığı anlaşılıyor. Bu, modern öncesi İslami toplumun patriyarkal doğasını reddetmek değil, fakat özünde, Müslüman kadının bugünkü konumunu şeriata içkin bir hukuki değerle, dünde ve bugünde eşitleyen tarihin modernist bir yorumunu sorgulamaktır. Bu konuyla ilgili daha fazlası için bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 184–196; Fay, "Women and Waqf"; Tucker, In the House of the Law; Tucker, "Marriage and Family in Nablus"; Tucker, "Revisiting Reform"; Marcus, "Men, Women, and Property"; Meriwether, "Rights of Children and the Responsibilities of Women"; Meriwether, "Women and Waqf Revisited"; Moors, "Debating Islamic Family Law"; Moors, "Gender Relations and Inheritance"; Gerber, "Social and Economic Position of Women"; Peirce, Morality Tales; Seng, "Standing at the Gates of Justice"; Seng, "Invisible Women"; Zilfi, "We Don't Get Along"; Hélie-Lucas, "Preferential Symbol for Islamic Identity"; Jennings, "Women in Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records"; Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice"; Zarinebaf-Shahr, Crime and Punishment in Istanbul; Semerdjian, "Off the Straight Path".

78 "Dördüncü Bölüm", "Birinci Kısım"daki ve "Beşinci Bölüm", "İkinci Kısım"daki tartışmalara bakınız.

79 Jackson, *Islamic Law and the State*, 224 (söylememe bile gerek yok, Jackson'ın "devlet" tabirini modern öncesi İslami bağlamda kullanmasını istisnai olarak kabul ettim, buna rağmen sözlerinin anlamı tamamen berrak kaldı); ayrıca bkz. Gibb, "Constitutional Organization," 3; Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment", 14–19. Turtuşi'nin *Sirac el-Müluk* eserinde, 301–309, Şeriata uymak ve onun gereklerini yerine getirmek o kadar hafife alınmış ki sultanın bir yönetici olarak göstermesi gereken nitelikler listesine bile dâhil edilmemiş. Diğer yandan, vergilerin toplanmasındaki adalet erdemler listesinde üst sıralarda yer bulmuş.

80 Hallaq, *Sharī'a*, 296–297.

81 Kur'an, 51:15–20; 70:24–25. Bu, modern devletin yoksullarla ilgili görece kötü siciliyle tezat oluşturmalıdır. Bakınız; Ashford, "Constitution of Poverty", 166: "Böylece, Yoksul Yasası mücadelesinin üzerinden yaklaşık iki yüzyıl geçtikten sonra, yoksulun yasal statüsü hâlâ tanımlanmamış hâlde." Ayrıca bkz. Simon, "Theoretical Marginalization of the Disadvantaged."

82 Kur'an'daki takip eden âyetlerin bir aradaki etkisine bakınız; 2:82–83, 215, 271–273; 4:8–10; 17:26; 51:15–19; 57:5; 70:24–25; 93:9–10; buna ek olarak "Altıncı Bölüm", "İkinci Kısım" ve "Yedinci Bölüm"e bakınız.

83 Gibb, "Constitutional Organization," 3; ayrıca bkz. Jackson, *Islamic Law and the State*, 217–224.

84 Bu sistemin bir taslağı için bkz. Hallaq, *Sharī'a*; Hallaq, "Islamic Law".

85 bkz. örneğin, Ayer, *Language, Truth, and Logic*.

86 Weber, *Economy and Society*, 56.

87 Şeriatta hüküm çıkarma için bkz.; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 166–174.

88 Birinin "İslam'la demokrasinin uyumlu olup olmadığı sorusunun ötesine" geçmesi gerektiğini söylemek ve tekrar etmek yeterli değildir. (Rabb, "We the Jurists," 577 vd.). Bizim anlatımız bu uyumu göstermenin sadece bir yolu, elbette başka yollar da var. Ayrıca şu bilgi dolu makaleye bakınız; Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment"; Roy, *Failure of Political Islam*, 11–13.

89 Şeriatın erken dönem ortaya çıkışı ve biçimlenmesi üzerine bakınız; Hallaq, "Groundwork of the Moral Law"; Hallaq, Origins.

90 Bu bağlamda birisi bir başka (muhtemelen Weber'ci) bir argüman geliştirebilir ki bu da bu kitabın argümanlarının bir devamını oluşturacaktır; yani genel ahlaki ilkelere uyum ve ısrar sadece sosyal davranışı değil, bir toplumun benimsemeyi seçtiği ve kendisi inşa ettiği kurumların (maddi ya da o kadar da maddi olmayan) biçimlerini de etkileyecektir. Bu argüman ahlaki geri dönüşün (bkz. "Birinci Bölüm") imkânsızlığı iddiasına bir panzehir olarak gerekli hâle gelir; çünkü bütün değerin kaynağı özel olarak bugünkü sosyal düzende yatar. Bu iddiayla, gerçek/değer ve olan/olması gereken (-dir/-meli) ayrımlarını kabul eden önyargılı pozisyona dönüyoruz.

91 İbn el-Salāh, *Adab el-Muftī*, 72. Böylece Müslüman fakih ve ulema "halk"tılar ve sadece "'Biz halk'ın bir parçası" değillerdi, şurada doğru şekilde ileri sürüldüğü üzere: Rabb, "We the People," 577.

92 bkz. İbn 'Abd el-Berr, *Cāmi' Beyān el-'İlm*, I:30–63; Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm el-Dīn*, I:21–50; Māverdī, *Adab el-Dünyā wel-Dīn*, 24–30; Hallaq, *Sharī'a*, birinci bölüm.

93 Hallaq, *Authority, Continuity, and Change.*

94 Müftünün işlerini düzenleyen ilkeler üzerine bkz. İbn el-Ṣalāḥ, *Adab el-Muftī*; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change.*

95 Aslında kadının müftülere zor vakalarda danışması bir zorunluluktu. bkz. Ibn Kudāme, *Muġnī*, XI, 395–400; Kāsānī, *Bedā'i'*, IX, 126–127; İbn el-Ḥācib, *Cāmi'el-Ummahāt*, 464.

96 Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 174–208.

97 Bakınız; Hallaq, "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory"; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 1–23.

98 Messick, *Calligraphic State*, 135–151; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 2–23, 75–85, 166–194; Hallaq, "From Fatwās to Furū'"; ve daha genelde, Masud, içinde, *Islamic Legal Interpretation*, 3–26; Tucker, *House of the Law*, 1–36.

99 Hallaq, *Sharī'a*, 178, 381–382.

100 Yapılan işlem hakkında bkz. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 194–208.

101 Şerhler, sözlükler ve büyük sözlükler yazma geleneğinin önemi hakkında bkz. Hallaq, "Uṣūl al-Fiqh: Beyond Tradition."

102 Hallaq, "From Fatwās to Furū'".

103 Burada, modern devletle karşıtlık hayli öğreticidir. Kelsen'in not ettiği üzere, devlet ve yasal düzen şeklinde, iki farklı düzenin varlığını varsaymak için hiçbir gerekçe yok. "İtiraf etmeliyiz ki," diyor Kelsen, "bizim 'Devlet' dediğimiz topluluk 'onun' yasal düzenidir" (General Theory, 182, 207). Buradaki karşıtlık öğretici çünkü İslam'daki "yasa" öncelikli olarak politik değil, sosyal bir fenomendir. "Devlet"le değil toplumla özdeştir; "devlet" burada nasıl tanımlanırsa tanımlansın.

104 Şeriatta mahkemeyi aşağılamanın ne anlama geldiği hakkında şuradaki örnek tartışmaya bkz. El-Nahal, *Judicial Administration*, 40–41.

105 Hallaq, *Sharī'a*, 164–176. Osmanlı Kahire'sindeki mahkemeleri inceleyen Nelly Hanna şunu gözlemlemiş: "Kahire'deki mahkemelerin prosedürlerini anlamak hayli basit ve kolaydı; bugün neredeyse hayal bile edilemez şekilde, genelde vaka ya da doküman önlerine geldiği gün hükümlerini ya da noter onayını veriyorlardı. Dört hukuk ekolünün yerel doktrinleri bile halk tarafından anlaşılmıştı. Bugün bilginin zorlu ya da özelleşmiş bir alanı olarak gördüğümüz şeyler –Hanefî, Şafi, Malikî ve Hanbelî mezhepleri arasındaki çeşitli ayrımlar; mesela kişisel statü ya da para hareketleri– bütün o zamanlar boyunca ortak bilgilerdi. Bir kişinin Hanbelî hukukuna göre ev alıp ertesi gün Malikî ya da Şafî hukukuna göre evlenmesi çok da sıradışı değildi. Bu hukuk ekolleri arasındaki spesifik farklılıkları değerlendirerek [...] insanlar belirli bir vaka ya da alışverişte bilinçli olarak kendi çıkarlarını en iyi gözeten ekolü tercih ediyordu." Hanna, "Administration of Courts", 53. Bunu, sözgelimi, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki mahkemelerin bugünkü durumuyla kıyaslayın. Bu bağlamda bkz.; Kourlis and Olin, *Rebuilding Justice.*

106 Zaman, *Religion and Politics*; Hallaq, *Origins*, 178–193; Hallaq, *Sharī'a*, 146–158, 197–221; Jackson, *Islamic Law and the State*; Peirce, *Morality Tales*.

107 XVII. yüzyıla kadar Osmanlı İmparatorluğu'nda ve erken XIX. yüzyıla kadar hemen her yerde kadılar, sosyal kökenleri bakımından, mahkemeleri topladıkları bölge ya da mahalleye aittiler. XVII. yüzyıldan sonra bile, sıradan Osmanlı kadılarının çoğunluğu –sıklıkla naipler olarak anılırlar– kendi memleketlerinde hizmet etti ve daha yüksek makamdaki kadılar gibi imparatorluk içinde yer değiştirmedi.

108 Müftünün ilmi ve hukuki özellikleri öyle bir düzeye varmıştı ki ona hukuk öğretme izni verilmişti. bkz. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 173–174.

109 Fakihin kadı olabilmek için sahip olması gereken, ahlaki dürüstlük vasfı da dâhil, karakteristik özellikler için bkz. Kāsānī, *Bedāʾiʿ*, IX, 93; Gazālī, *Veciz*, 479; Ḥişnī, *Kifāyet el-Ahyār*, 267; İbn el-Humām, Şerh *Fetḥ el-Kadīr*, VII, 255; İbn Kudāme, *Muğnī*, XI, 380–384; kadının ekibinin dürüstlüğü için (mahkeme personeli, özellikle de kâtip), bkz. *age.*, 428–429.

110 İbn Kudāme, *Muğnī*, XI, 378; İbn el-Humām, Şerh *Fetḥ el-Kadīr*, VII, 259–260.

111 Hallaq, *Sharīʿa*, 401–404, ve birçok yerde; Sabra, *Poverty and Charity*, 69–100; Singer, *Charity in Islamic Societies*, 90–113; Bonner içinde, *Poverty and Charity*; van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures*.

112 İbn el-Humām, Şerḥ *Fetḥ el-Kadīr*, VII, 313–314; İbn Kudāme, *Muğnī*, XI, 378–379.

113 Mahkeme kayıtlarının niteliği hakkında bkz. Hallaq, "The Qāḍī's Dīwān Before the Ottomans".

114 Hallaq, *Sharīʿa*, 164–176; Rosen, *Anthropology of Justice*; Rosen, "Justice in Islamic Culture", 39–40.

115 Pierce, *Morality Tales*; Rosen, *Anthropology of Justice*; Rosen, "Justice in Islamic Culture"; Antoun, "Islamic Court, the Islamic Judge."

116 Peirce, *Morality Tales*.

117 Modern öncesi Müslüman toplumlarda kadının sosyal-hukuki durumu hakkında bkz. 239 numaralı dipnotta listelenen kaynaklar.

118 bkz. Al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus"; Al-Qattan, "Dhimmīs in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination"; Al-Qattan, "Litigants and Neighbors"; Jennings, *Christians and Muslims*; Jennings, *Studies on Ottoman Social History*.

119 Yasanın nasıl geliştirildiği ve fakihlerin bundaki çeşitli rolleri hakkında bkz. Hallaq, *Introduction*, 7–37; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*.

120 Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 125–153.

121 Weiss, "Interpretation in Islamic Law"; Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 82–124.

122 Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 155–156.

123 Hallaq, "Regional to Personal Schools of Law".

124 McClellan, *Liberty, Order, and Justice*, 337–341.

125 Bu özellik Batılı hukukçulara açıklandığında genellikle anlaşılmaz değilse de kafa karıştırıcı oluyor, çünkü çoğulcu hukuki doktrin fikri (fakihlerin çokseslliğine işaret ediyor) göreceli olarak üniter ve mutlakiyetçi modern hukuka yabancı geliyor. Gerçeklikte bunun nasıl işlediğine dair bkz. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, 121–165; Jackson, *Islamic Law and the State*.

126 Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*; Johansen, "Legal Literature and the Problem of Change".

127 İbn Kudāme, *Muğnī*, XI, 480–481; Nevevi, *Mecmuʿ*, XXII, 325; İbn el-Ḥacib, *Cāmiʿ el-Ummahāt*, 462.

128 Böylece, şehir ve taşrasında, çoğu zaman büyük köylerin her birinde bir kadı bulunurdu. Nüfusun artması ve şehirlerin büyümesiyle kadıların sayısı da çoğalırdı. Böylece, mesela, Kahire'de VIII. yüzyılda bir elin parmakları kadar olan kadı sayısının Osmanlı döneminin ortalarında en azından iki düzineye çıktığını görmek mümkündü.

129 Tyan, "Judicial Organisation," 239. Oryantalist söylem o kadar yayıldı ki Müslüman yazarlar (ve Hıristiyan olan Tyan) eleştirel bir irdeleme yapmadan bu söylemi tekrarlamaya başladı. Örnek olarak âdeta aynı açıklamaların yapıldığı şu esere bkz. Ḥasanī, *el-Devleh el-Sultaniyye*, 24.

130 Bu konunun devamı için bkz. Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment", 18–28.

131 İbn Kudāme, *Muğnī*, XI, 479; İbn el-Ḥācib, *Cāmiʿ el-Ummahāt*, 463. Seçkin fakih Kāsānī (*Bedāʾiʿ el-Senāʾiʿ*, XI, 138) şunu ileri sürüyor: "Bir müvekkilin aracıdan vekâletini almasıyla kadının görevden alınması arasında bir fark vardır [...] Müvekkil ölürse ya da yasal konumunu yitirirse vekâlet ortadan kalkar, ancak yönetici ölür ya da tahttan indirilirse kadılar ve diğer atananlar görevinde kalmayı sürdürür. Bu farkı ortaya çıkaran sebep, vekâletnamelerde aracının müvekkil tarafından atanması ve sadece onun için çalışmasıydı; böylece ölüm durumunda kontrat hükümsüz olur ve aracı [bu vesileyle] görevden alınır. Fakat kadı ne yöneticinin görevlendirme yetkisi sayesinde kadı olmuştur ne de onun için çalışır. Hizmet ettiği Müslüman [Ümmetin] görev verme yetkisi sayesinde kadı olmuştur. Yönetici bir elçiyi (rasūl; resul,

peygamber) Müslüman [Ümmet] namına temsil eder [...] ve böylece kadının görevlendirilmesi yöneticinin ölümüne kadar geçerli olacak şekilde devam eder. ... Benzer şekilde, yönetici tarafından görevden alındığında, kadı yöneticinin kendi görevden alma gücüyle değil fakat sıradan halkın (amme) görevden alma yetkisiyle el çektirilir; çünkü ilk başta kadıyı o göreve getiren onlardı." Burada not etmeli ki "Müslümanlar" ve "sıradan halk" (müslimün/'āmme) kavramları eşittir.

132 Önceki notta referans verilen kaynaklara ek olarak bkz. 'Abd el-Rāzik, *el-İslām ve-Uṣūl el-Ḥükm*, 22–23; *el-Mevzū'a el- Fıkhiyye*, VI, 227; XXXIII, 321.

133 Diğer yandan, yöneticinin vezirinin vekâleti son bulmuştur; çünkü bu makam tam olarak vezirin yönetici tarafından doğrudan sorumlu tutulduğu vazifelerini yerine getirebilmesi adına yetkilendirilmiştir. Bu da demektir ki vezir, yöneticinin işlerini yöneticinin namına yapar; fakat kadı öyle değildir.

134 Hallaq, *Sharī'a*, 126–135, 197–216; Kalkaşendī, *Ṣubḥ* el-*E'shā*, IV, 37; adil bir yöneticinin vasfı olarak istişarenin önemi üzerine bkz. Ṭarsūsī, *Tuḥfet el-Türk*, 31; İbn Teymiyye, *Siyāse* Şer'iyye, 414–416; İbn Cemā'a, *Taḥrīr el-Aḥkām*, 389–392; İbn 'Abd Rabbih, *el-Lu'lu'a fī el-Sulṭān*, 180–183.

135 Marshall, *Constitutional Theory*, 103–104.

136 Cohen, "Economic Background and Secular Occupations".

137 XVII. yüzyıl sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda zaman aralıkları daha kısaydı, fakat iş ekonomisinin mantığı aynıydı.

138 XVII ve XVIII. yüzyıllar boyunca, "sahada" kadı olarak çalışmasalar da İstanbul'da çok sayıda aileyle birlikte bir "yargı aristokrasisi" meydana geldi. Fakat çok küçük bir istisnayı temsil eden bu aileler bile, sözüm ona reform çağına kadar (XIX. yüzyılın ortasında sonra, şeriat sistemi tamamen yok olduğunda) şeriata bağlılıklarında bir tereddüt yaşamadı. bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 216–221.

139 XVII. yüzyıldaki Osmanlı Mısır'ı hakkındaki klasik çalışmasında El-Nahal (*Judicial Administration*, 73) şunları gözlemler: "İslami despotizm klişeleri [düşünüldüğünde], mahkemeler sürpriz şekilde yürütmenin müdahalesinden bağımsız, kayda değer biçimde yargı idaresinde tarafsızdı." Bu sonuç Osmanlıcılar ve diğerlerinin kanıtlarıyla ciddi biçimde desteklenmiştir. Kaynakçada listelenen Jennings, Gerber ve Jackson'ın çalışmalarına bakınız.

140 İslami tarih çalışanlar olarak hâlâ vergilendirme ve fazla vergilendirme (ya da, hatta, az vergilendirme) fenomenlerini yeterince anlayabilmiş değiliz. Ne olursa olsun, bkz. İbn Haldūn, *Mukaddime*, 218–221, fazla vergilendirmenin çoğu zaman şer'î olarak şart koşulmuş doğası gereği ölçülü vergilerin, yönetici için genel olarak yeterli geliri sağlayamadığı durumlarda ortaya çıktığını söylüyor (218). Turtuşi (ö. 1126) vergilerin uygun şekilde toplanmasını adil bir yönetimin "şartı" olarak görüyor (Sirac el-Mülūk, 306), "yöneticinin bu vasfının" her zaman bulunan bir durum olmadığını öne sürüyor. Diğer yandan, Şam'da 1831-1832'de meydana gelen isyanların neredeyse tamamının vergilendirmeden kaynaklanmasından belli olacağı üzere belirli yerel çevrelerin vergilerini ödemediği görülüyor. Dükkân sahiplerinin diğerleriyle birlikte sivil itaatsizlik ilan ettikleri ve sokaklarda yürüyüş yaptıkları söyleniyor; "çünkü vergi vermeye alışkın değillerdi" ("ve-lem yekun lisükkān hādhihi el- belde i'tiyād bi-def' el-ḍarā'ib"). Şurada bu konuya atıf var: Kavtarānī, el-Sulṭa vel-Müctema', 58. XIV. yüzyıldaki şer'î ve şer'î olmayan vergilerin anlatımı için bkz. Kalkeşendī, Ṣubḥ el-A'shā, III, 519–540. Modern devletteki vergilendirmenin hırsızlık ve köleleştirme olduğuna dair görüş için bakınız; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 169–174, ve s. xi. Daha az iyimser bir görüş için bkz. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, 75.

141 Bkz. önceki dipnot. Şer'î vergiler toplamda, kabaca söylersek, yüzde 2.5'la 15 arasında değişse de Batılı ülkelerdeki ortalama kişi başı gelir vergisi sadece, iyi bilindiği üzere, yüzde 30'la 60 arasındadır (en azından şu ülkelerde: Amerika Birleşik Devletleri, Birleşik Krallık, İsveç, Norveç, Belçika, Danimarka, Fransa, Almanya, Yunanistan, İspanya, Meksika, Avustralya, Kanada ve Japonya).

142 Örneğin bkz. Johansen, *Islamic Law on Land Tax*; El-Nahal, *Judicial Administration*, 51–64; Khoury, *State and Provincial Society*, 178–187.

143 Khoury, *State and Provincial Society*, 179.

144 Tabirin sözlük anlamı, "bir şeyin sürekli tekrarlanması"dır; özellikle savaşın ve savaştaki zaferin. Böylece savaşta kazanan taraf diğer tarafa "üzerinde ve karşısında bir devlet [olduğunu]" söylemiş olur. Tabir ayrıca "bir durumdan başka bir duruma geçmek" ya da "bir

durumdan diğerine değişim" anlamına gelir. Bu, kolay anlaşılabilir şekilde şurada örneklenmiştir: Kalkaşendi, *Subḥ el-Aʿshā*, IV, 3–4. Ayrıca bkz. İbn Menẓūr, *Lisān el-ʿArab*, XI, 301–303; Makrīzī, *Sulūk*, I, 115, 129, 136, vd.; Ibn al-Esīr, Kāmil, XI, 112–113, 562.

145 Örneğin bkz. İbn Haldūn, *Mukaddime*, 184–185, 218–238, 259, 260, 261; İbn el-Ṭuḳṭukā, *el-Fahrī*, 18, 28, 30. Devlet tabirinin daha az rastlanan bir kullanımı, diğer gayri-İslami yönetimlerle, mesela Pers ya da Bizans yönetimiyle, farkını anlatmak için İslami hanedanlıklara yönelik jenerik ya da kolektif bir kavram (el-devle el-İslamiyye) olarak öne çıkıyor.

146 Bu, İslam'daki fikhi eserlerin (fıkıh, usul-ü fıkıh, kavaid, eş-eşbah ve'l-nezair, vb.), on bir yüzyıl boyunca söylemlerinde ne devlet tabirini ne de onun bir türevini kullanmayışı fenomenini açıklayabilir. Genelde sultana yapılan atıflar burada kişisel-politik bir figür olarak yöneticiye değil daha ziyade somut bir kavram olarak hükümet ya da yürütme erkine, İslam'da sabit olan bir makama aittir.

147 Ümmetle devlet arasındaki ayrımla ilgili çeşitli biçimler için bkz. Kavtarānī, *el-Sulṭa vel-Mücteme*ʿ, 33–37.

148 Ackerman, *Decline and Fall*, 4. Ayrıca Louis Fisher'in bu kitapla ilgili incelemesine bkz. 56.

149 Önceki dipnota bakınız.

150 Hallaq, *Sharīʿa*, 209; fakat ayrıca valiler ve yöneticiler tarafından yargı sisteminin tek tük ihlali için bkz. *age.*, 397; Hallaq, *Origins*, 187–189.

151 Bu meseledeki tartışma konusu hadis için bkz. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, III, 334–352.

152 Böylece modern öncesi İslami bağlamlardaki politika ve bilgi arasındaki çekişmeye dair bütün anlatımlar, yasamanın dış katmanında fakat doğrudan yürütme alanının içinde kaldıklarının, yani böylesi çekişmelerin sınırlarının farkında olmalıdır. Meşruiyet ve ideoloji konularının, Omid Safi (*Politics of Knowledge*) tarafından akıllıca ortaya konduğu üzere, her zaman (XIX. yüzyıla kadar) şeriatla ilgili değil devletle ilgili olduğu anlaşılmalıdır.

153 Oluşum döneminde bu meseleler hakkında örnek bir tartışma için bakınız; Zaman, *Religion and Politics*.

154 İbn Haldūn, *Mukaddime*, Davud'un özeti, 189.

155 Johansen, "Territorial Concepts", 452–453; Johansen, "'Iṣma-Begriff im Hanafitischen Recht".

156 İbn Haldun'un anlattığına göre, hem darphane hem de pazar denetçiliği, (baş) kadının kendisi tarafından icra edilen dini işlevlerdir; gelgelelim, XII. yüzyıldan itibaren, ulema arasından tayin edilseler de ikisi birbirinden ayrı makamlar olmuştur. Ibn Haldūn, *Mukaddime*, 176–177.

157 *age.*, Bağdādī, *Uṣūl el-Dīn*, 271–272; İbn al-Ṭuḳṭukā, *el-Fahrī*, 34–35.

158 Bu işlev mezalim mahkemelerinin kanun layihasının başlığında yer alır: bkz. Hallaq, *Origins*, 99–101; Hallaq, *Sharīʿa*, 208–213 vd.

159 Al-Azmeh'in *Muslim Kingship* kitabında katılmadığımız çok şey var; fakat şimdi bahsedeceğimiz mesele, su götürmez olduğu kadar da keskin bir gözlem: "Şurası kesin ki [...] Orta Çağlardaki Arap ve daha genel olarak Müslüman politik yazını bir devlet teorisi içermez ya da oluşturmaz. Ya da o, saltanatı tasvir edilen ve listelenen ama teorize edilmeyen kraliyet faaliyetlerinin bir toplamı olmaktan daha öte görmez. Genelde hükümet biçimleri hakkında dine, mantığa ya da hevese dayalı, bahisler olduğu doğrudur. Fakat bu saltanatın niyetlerinin bir tipolojisidir; devlet teorisi değildir. ... Burada devlet [örneğin İbn Haldun'da], tarih bir devletin değil fakat belirli bir saltanat çizgisinin tarihi olduğunda, sultanın detaylı hamlelerinde kişiselleşen soyut bir faaliyettir. İbn Haldun, bu konuda belirli unsurlarını bozmak istese de, tarihsel pratiğinde sadık bir varisi olduğu tarih yazımı geleneğiyle anlaşma içindedir. Dahası, devlet üzerine yazmak, sadece sultanın şahsiyeti ve hükmü süresince yer bulan belirli olaylarla sınırlı kalsa bile, usulen politik yazınının bir parçası değildir; bilakis içinde devletin sadece iktidarın geçici bir uzantısı olduğu tarihsel literatürün parçasıdır" (113-114). Bu fenomen belki basitçe, bir devlet teorisi var olamazdı, çünkü devletin kendisi var olmamıştı, diyerek özetlenebilir. Bu yokluk çok daha dikkate değer, çünkü Müslüman fakihler pratiğin bütün önemli alanları için bir teori üretmişlerdir; fakat devlet ve onun yönetici saltanatı şer'î teorilere bir yardımcı ve bir uzantı olarak kalmıştır.

160 Pierce, *Morality Tales*, 122; Hallaq, *Sharīʿa*, 214–216. İslam'daki en uzun hanedanlık olan Osmanlı döneminde, kadı idari düzenlemeleri (kanunlar) uygulayan hususi aktördü. Sahada nihai idareci ve kanunu son yorumlayandı ki bu, kadı tarafından bir duruşma olmadan

uygulanabilen cezasızlık hükmünün pekiştirilmesiyle sarsılmaz hâle gelmişti ve açıkça mahkeme kayıtlarındaki delillerin ezici bir şekilde gösterdiği üzere, ceza verme kararı hususi olarak kadınındı ve cezaların uygulanması normalde yürütme otoritesinin alanıydı. Sıklıkla önceki sultanların kanunlarını yeniden ele alan ve zenginleştiren kanunlar, sivil halkta adaletsizliğe yol açacağı düşünülerek, sivil hükümet memurları tarafınca uygulanmasını engelleyen yasaklar içeriyordu. Kanuni Sultan Süleyman'ın (tahtta kalışı 1520–1566) kanunu örneğin şunu söyler: "Yürütme görevlileri herhangi birini [Şeriat] hâkiminin bilgisi dışında ne yaralasın ne de hapsetsin. Bir kişinin suçuna [doğasına] uygun şekilde ceza toplasın ve [hakkı olandan] fazlasını almasın. Eğer alırsa, hâkim aşırıya kaçan miktarı belirlesin ve [mağdura] geri versin." Kanun bu sebeple onun pozisyonuna ve şartlarına ilaveler yaparak şeriatı onaylarken, şeriat, diğer yandan, sultanî adaletin müdahalesini gerektiriyordu. Bu bütünleyici ikilik sınırsız şekilde Osmanlı otoritelerinin, sultanların, şeyhlerin, vezirlerin ya da kadıların hukuki söylemleri içindeki birçok hükümde ve mektupta dile getirilmişti: Adalet her zaman "Şeriata ve kanuna göre" yürütülecekti. Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi", 166, 168; Peirce, *Morality Tales*, 119.

161 Johansen, "Territorial Concepts", 452.

162 Ḥudūd, Kur'an'da tanımlanan suçlardır ve genelde zinayı, cinsel istismar iftirasını (*kazf*), içki içmeyi (şurb *el-hamr*), hırsızlığı (*serika*), eşkiyalığı (*kat' el-tarik*), isyan etmeyi (*bağī*) ve İslam'dan dönmeyi (*riddet*) içerir. bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 311–320.

163 Bu varsayım yasanın "beş şartı"nda temellendirilir; "Altıncı Bölüm", "İkinci Kısım"da tartışılmıştır.

164 İbn Kuteybe, *Kitāb el-Sulṭān*, 120–125; İbn 'Abd Rabbih, *El-Lu'lu'a fī el-Sulṭān*, 160–163, 174–180.

165 Şurada atıfta bulunmuş; Strawson, "Islamic Law and English Texts", 35.

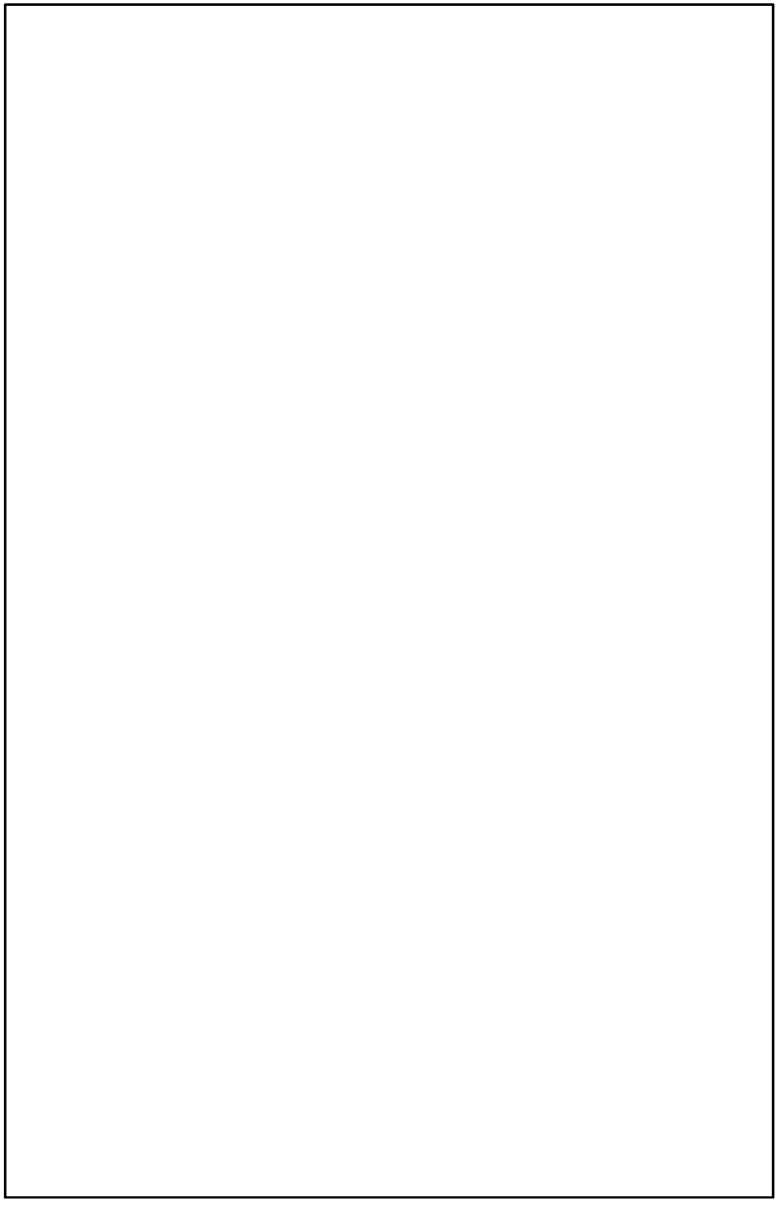
166 Kelsen, *General Theory*, 282. Ana metindeki daha uzun alıntı için 232 numaralı dipnota bakınız.

167 Dunn, "Political Obligation", 24.

168 Bu konuda "Altıncı Bölüm", "İkinci Kısım"a bakınız.

169 Dahl, "On Removing Certain Impediments", 235 (vurgu bana ait).

170 Rawls, *Political Liberalism*, 35 (vurgu bana ait).



IV. Bölüm

HUKUKİ OLAN, POLİTİK OLAN VE AHLAKİ OLAN

> Gerçek bir pozitif bilim asla ahlaki gerçekleri kavrayamazdı, çünkü onun öncülleri kendi ontolojik temellerini bertaraf etmişti. Birincil nitelikler dünyasında "olan" (-dir) ve "olması gereken" (-meli) tamamen ayrı düştü. [...] Dünyadaki bütün ampirik araştırmalar bir araya gelse bu temel problemin üstesinden gelemezdi. Kuyuya ne kadar daldırırsanız daldırın, elekle kuyudan su çekemezsiniz.
>
> *—Thomas A. Sprangens Jr. / The Irony of Liberal Reason*

> Devletin bekası için kendimi feda etmeyi ve başkalarını öldürmeyi hayal edebildiğim zaman politik olan başlar. Modern devlet beni şiddete karşı koruduğunda değil, beni silahlı kuvvetlerine çağırdığında tam olarak karşıma çıkmış olur.
>
> *—Paul W. Kahn / Putting Liberalism in Its Place*

> Evet, kurnaz bir cehennem aygıtı icat edilmiştir burada, ilahi onurların tuzağıyla şıkırdayan bir ölüm anı! Evet, birçokları için kendini yaşam diye yücelten bir ölüm, burada icat edildi. [...] İster iyi olsun ister kötü, herkesin zehir içtiği yere ben devlet derim: İster iyi olsun ister kötü, herkesin kendini kaybettiği yere, herkesin yavaş yavaş intihar etmesinin hayat diye çağrıldığı yere...
>
> *—Friedrich Nietzsche / Böyle Söyledi Zerdüşt*

Önceki bölümde modern devletin sınırları içinde iyi yönetim iddiasının, devletin anayasal organizasyonuna yakından baktığımızda epeyce zayıf olduğunu gördük. Hukukun üstünlüğüne gelince; İslam'da yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerinin tabii ayrılığının böylesi bir ayrımın anlamını ve amacını daha doğru tecessüm ettirdiği ve bu noktada paradigmatik modern devlette gözlenene açıkça üstün olduğu dikkate alındığında, paradigmatik İslami yönetimin modern muadilinden öğreneceği şeyler çok azdır. İslam'daki hukukun bu hayli anlamlı üstünlüğünün etkilerini ele alıp, fakihlerin ve onların yaptığı kanunların tamamen içinde bulundukları sivil toplumun kumaşından dokunan ürünler olduğu gerçeğiyle birleştirdiğimizde, ötekilere nazaran

İslami yönetim, âdil ve demokratik yönetimin uzak ara en olumlu ifadesidir.

Bu sonuç, şeriata ve modern anayasal teoriye aşina olan herkese malum olmakla birlikte, anayasal organizasyona yönelik daha ileri bir araştırmayı gerektiriyor ve Müslümanların İslami ilkeler temelinde bir modern devlet arzusuna dair soru işaretleri doğuruyor. Fakat bu, Müslümanların Batılı devlete öykünmek üzere istekle çıktıkları yolda uğraşmaları gereken önemli zorluklardan yalnızca birisi. Bu bölümde, iki tane daha can sıkıcı, bir araya geldiklerinde –ve hatta tek başlarına– bu yoldan döndürmese dahi ciddi alarm verilmesine yol açacak problemden bahsedeceğiz.

İlk problem, modern Avrupa'da yükselen Olan (*-dir*) ve Olması Gereken (*-meli*) ayrımında, aslında ayrılığında, temsil edilir. Bu problemden, belli önemi haiz bir tabir olarak "hukuki olanın yükselişi" şeklinde bahsedeceğim. İkinci problemse Carl Schmitt'in neo-Hobbesçuluğunda etkili bir şekilde ifadesini bulan "politik olanın yükselişi" ile ilgilidir. Bu fenomenler hem tarihsel hem de maddi olarak birbiriyle ilişkilidir ve bağlamları hükmetmenin belirli bir kavramı ve pratiğine bağlıdır. Modern projedeki hukuki ve politik olanın yükselişinin, herhangi bir İslami yönetim usulünün kurucu biçimleriyle onları uyumsuz kıldığını ileri sürüyorum, çünkü hakikaten İslami olarak anılabilecek herhangi bir yönetim biçiminde varolması gereken ahlaki dokunun minimumuyla bile uyuşmuyorlar.[1]

1. Ahlak ve Hukuki Olanın Yükselişi

Problems of a Sociology of Knowledge [Bilgi Sosyolojisinin Problemleri] kitabında Alman filozof ve sosyolog Max Scheler, modern Batı'nın temel karakteristiğinin "kontrolü sağlayacak bilgiyi kazanma takıntısı"[2] olduğunu ileri sürüyor. Bilim ve öğrenime, doğayı mesafeli bir biçimde açıklamayı amaçlayan yeni bir yön verildi, fakat bu nihayetinde enerjilerini doğanın ve içindeki her şeyin "kullanımı ve kontrolü"ne yöneltmeye hizmet ediyor.[3] Bu karakteristik, modern bir paradigma olarak Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"[4] makalesinde yansıtılan Aydınlanma'nın otonom benlik fikriyle yapısal olarak bağlıdır. Kant'a göre, yeni ortaya çıkan modern paradigma açısından, bireysel ve medeniyete ait "olgunluk," Benlik'e yerleştirilmiş derin otonom bir dürtü açısından tanımlanır; o öyle bir dürtü ya da istektir ki sadece bir kişinin ahlaki ve rasyonel davranışını yönlendirmekle kalmaz, daha önemlisi otonomisini sağlar. Paul Guyer'in iddia ettiği üzere, Kant'ın ahlaki felsefesi, "insanlığın en özlü kısmı" olarak gördüğü temel özgürlük fikrine bağlanmalıdır:[5] Özgürlük; yani tarihin yükünden, otorite

biçimlerinden, politik baskıdan, maddi talandan, kölelikten, yozlaşmadan, Aydınlanma öncesi bin yılı aşkın zamana boyunca Avrupa tarihine karakterini veren bildiğimiz her şeyden özgürlük... Bu otoriteden özgürleşme hâli, kendi ayrışmasından ötürü, pratikte kolaylıkla kontrol ve hükmetme özgürlüğü şeklinde tercüme edilebilir.

Scheler'e göre modern insan, varsayımsal bir isteğe sahiptir, fıtri bir "bilgi çabasıdır" bu ve "doğuştan gelen bir dürtüden kaynaklanır."[6] Weber[7] tarafından inancını (büyüsünü) yitirmiş bir dünya olarak görülen şey, Scheler için bu "doğuştan gelen"in[8] her şeyi kapsayan, "Rönesans'tan bu yana bütün gerçekçi düşüncenin temelini teşkil eden düşünce yapısını" doğurduğuna dair bir kanıt olarak ele alınır, öyle bir düşünce yapısıdır ki bu, "öncelikli, varsayımsal istekten ve değer-yapısından çıkmış, maddi dünyaya hükmetme arzusuna odaklanmıştır."[9] Doğulu düşünce yapılarıyla karşılaştırdığında, Scheler (bizimle hayli ilgili olarak) Batılı "metafiziğin tamamen farklı bir benlik ve tamamen farklı bir insan yorumuna, yani, doğanın tamamının üstünde bir egemen oluşuna dayandığını" [10] ileri sürer. Hükmetmenin doğasındaki bu vasıf –"belirleyici *aksiyolojik* element"; "*sistematik*," "sadece az rastlanan
[bir fenomen] değil[11], "*merkezi bir değer tutumu*" olmakla– "gerçeklik incelemesinin başlatıldığı"[12] temeldir.

Scheler'in teorisi, bu bakımdan Frankfurt Okulu'nun çalışmasını[13] ve Foucault'nun disiplin ve iktidar teorilerini[14] önceden sezerek, modern Batılı kontrol ve hükmetme karakterini Benlik'e kadar uzattı, ve böylece Benlik doğayla birlikte, "politika, eğitim, talimat ve organizasyonlar yoluyla [...] kontrol ve manipüle edilebilecek şekilde *tasarlandı*."[15] Hükmetmek böylece sadece "kaba" ve "eylemsiz" maddeye[16] yönelik değildi, aynı zamanda Benlik'e, insan öznesine karşı paradigmatik bir tavırdı.[17] Dahası Scheler, şunu ileri sürmüştü:

> Batının daha yakın tarihi ve ondan bağımsız olarak gelişen kültürel eklentileri (Amerika, vs.) sistematik, artan şekilde tek taraflı ve neredeyse tamamen hususi, dünyanın muhtemel pratik bir dönüşümünü hedefleyen bir bilgiyi geliştirme arzusunu sergiliyor. Kültürel ve dini bilgi gitgide daha da yeraltına itilmiş durumda. ... İç dünya ve ruh-teknikleri, bu da demek oluyor ki iradenin iktidarını ve hükümranlığını genişletme görevi [...] psiko-fiziksel organizmanın bu işlemleri üzerinden[18] [...] geniş kapsamlı bir içe kıvrılma geçirmiş. Pozitivizm ve pragmatizm modern Batılı kültürün bu gerçek durumunun mutlak surette en dürüst, çokça tek-taraflı felsefi ifadesidir.[19]

Eğer –Bacon, Vico, Nietzsche, Foucault ve Frankfurt Okulu düşünürlerinin yanı sıra– Scheler, Batılı bilginin modern sisteminin programlanabilir biçimde iktidarın, disiplinin, hükümranlığın ve dünyayı dönüştürmenin hizmetine koşulduğu konusunda haklıysa, o hâlde

bilmek, dar mânâda, iktidar ve dünyayı dönüştürmekle ilişki kurmaktır.[20] "Bilgi güçtür," [21] ifadesini ilk kez gündeme getiren elbette ki XVII. yüzyılda yaşayan Bacon'ın kendisiydi. Modern bilginin hiçbir türü, hukuki ve politik olan dâhil, iktidarın bu tür dinamikleriyle yakınlaşmaktan kaçamaz.

Bir yanda bu tahakkümcü düşünce yapısı, diğer yanda ahlak ve değerler vardır ve bunların arasındaki organik bağlantı bizim için öncelikli meseledir. Bu bağlantı, mekanik filozofları diye anılan Boyle ve Newton gibi kişilerin ortaya çıktığı Aydınlanma'nın erken döneminde kuruldu. Giderek azalsa da, o zamana dek skolastik ve Aristotelesçi madde düşüncesinden kaynaklanan (ve Avrupa'nın söylemsel yapısına temel teşkil eden) düşünme ve davranış biçimleri Avrupa'ya hükmetmişti ki bunlar temelde zekâ ve ereksel hareket planına dayanıyordu. Cisimlerin erek tarafından hayata geçirilen ve arzuyla (*an anima mundi*) dolu bir dünya tasarımı sayesinde hareket ettiği düşünülürdü. XVII. yüzyılda, mekanik dünya görüşüne tepki olarak doğanın kendine has işleyiş biçimleri olduğunu iddia eden bir grup doğa felsefeci ortaya çıktı. Tanrı bir çalışma planını yürürlüğe koymuş ve ardından tabiri caizse sahneden çekilmişti. Şurası önemli ki Tanrı, başlangıç planını yapmış olduğu hâlde, dünyanın *yokluktan yaratılmasından* ötürü pay sahibi değildi. Doğa öylece vardı, neyse oydu ve fiili yaratımdan ayrıydı, bu da demek oluyor ki yaratıcıyla yaratılan arasındaki doğrudan Katolik bağlantı, madde ve ruh arasındaki diğer her türlü bağlantıyla birlikte silinmişti. Fakat mekanik felsefeciler maddenin "kaba," "eylemsiz" ve hatta "aptal[22]" olduğunu ileri sürerek bu pozisyonun da ötesine geçtiler. Bütün ruhani aktörler, yani *anima* evrenden sürülmüştü, bu da maddenin ruhani açıdan anlamsız, fakat hâlen insan-merkezli görüşle alakalı olduğu anlamına geliyordu. Eğer madde "kaba" ve "eylemsiz" bir biçimde varoluyorsa, o hâlde varlığının tek sebebi insanlığa hizmet etmek olmalıydı. Önde gelen mekanik filozoflarından Robert Boyle, "insan doğaya sahip olmak ve hükmetmek için yaratılmıştır"[23] fikri üzerinde dururken, mensubu olduğu düşünce hareketini gayet iyi temsil ediyordu.

Aydınlanma'nın mekanik felsefesi paradigmatik olarak ortaya çıktı, bu da demek oluyor ki modernitenin doğaya karşı hükümranlık tavrı "doğal kaynaklar"[24] fikrinin deklare edilmesine, şimdilerde modernitenin endüstriyel sosyal yapıları ve hükümet kurumlarında, politikalarında enikonu normalleştirilmesine ve –söylemeye bile gerek yok– modern ilk ve ortaokullardaki bütün coğrafya kitaplarında öğretilmesine yol açtı. "Doğal kaynaklar" –hayli sömürgeci ve şiddet içerikli bir söylem ve pratik– ister istemez doğanın bütün değerlerinden arınması sonucunu

doğurdu. Eğer doğa "kaba" ve "eylemsiz" ise, o hâlde insan onunla hiçbir ahlaki sınırlama olmadan ilişki kurabilecektir ki bu tam olarak erken XIX. yüzyıldan bu yana olan bitendir.

Gelgelelim, hepsi bu değil. Maddenin "kaba" ve "eylemsiz" olarak izole edilmesi hususunda daha önemli bir nokta, doğru ve değeri birbirinden ayıran hayati önemdeki fenomenle sonuçlanmasıydı ki bu modern projedeki bir başka büyük ve asli faktördü. Eğer madde kendi içinde değerden yoksunsa, o hâlde ona bir nesne olarak davranabiliriz. Onun üzerinde çalışabilir ve o bizden hiçbir ahlaki talepte bulunmadan, onu analitik aygıtımızın bütün birimlerinin nesnesi hâline getirebiliriz.[25] Bu ayırma işlemi objektif ve tarafsız bilim diye anılan ve bilim, ekonomi, iş, hukuk, tarih vs. akademik alanlar arasında paralellikler bulan şeyin doğuşuna yol açtı –bütün bu alanlar, her zaman saf bilim kadar tarafsız ve böylece "bilimsel" olma arzusuyla, bir çeşit objektiflik iddiasında oldular. Bu disiplinlerin tamamı modern devlet tarafından biçimlendirildi ve geliştirildi,[26] biliminsanı "öteki" üzerine, duygularına kapılmadan, ona bir değer atfetmeden ya da onun kendinden bir şey talep etmesine müsaade etmeden çalışabilirdi. Çünkü bu türlü taleplerde bulunabiliyor olması, dünya görüşüyle[27] (*weltanschauung*), en başta hükümranlığın düşünce yapısıyla çelişecekti.[28]

Modern devlet ve onun yasada temsil edilen egemen iradesi, bu dünya görüşünün sadece dâhili bir parçası değil, aynı zamanda onun baş mimarlarından biridir. XIX. yüzyılla birlikte, John Austin'in hukuk bilimiyle ilgili meşhur konferanslarını yazdığı zamanlarda,[29] devlet o kadar baskın bir hukuki realite hâline gelmişti ki, bütün saygın hukuk disiplini düşünceleri devletin politik-hukuki projesini hesaba katmak zorundaydı. Devletin rolüne dair açıklama yasanın tek kaynağının egemenin iradesi olduğunu iddia eden Hobbes'ta[30] hâlihazırda bulunabilirdi elbette. Yasa, ancak yasayı emredecek ve geçerli olduğunu deklare edecek güçte bir hükümet sayesinde geçerlilik kazanabilir. Eğer İngiliz hâkimleri yasa yapıyorsa, Hobbes'a göre bu, onların hukuki çıkarımları ve keşifleri egemenin iktidar üzerindeki iradesini açıkladığı için mümkündü.[31] Bu, politik egemen irade fikrinin başlangıcıydı. Dahası, sonraki analitik pozitivizmin yükselişinin arkaplanı olarak –genelde Austin'in kendisi tarafından kurulduğu düşünülür– Hobbes etik yargılamanın standartlarının, kozmik bir düzenin faal bir aktörüne ya da ilahi plana değil insanın kendisine bağlı olduğunu hesaba katar. Ahlaki kurallar; toplumun iyiliği, hayatı korumanın önemi ve birinden diğerine yönelen şiddeti gemleme düşüncesinin tesirindeki insan mantığı tarafından keşfedildi.[32] Hobbes'un teorisinin –örneğin ahlak ve etiğin gelenek ya da kutsal bir metnin otoritesine değil insan mantığı

tarafından keşfedilen objektif yasalara dayanması gerektiği– hukukla ahlak arasındaki ilişkiye dair modern kavrayışa öncülük ettiğini söylemek, şimdiki felsefe çevrelerinde aksi iddia edilemez bir şey.

Hobbes'u –ve hatta Hume ve Bentham'ı da–[33] aşarak Austin, egemenin hukukunu yasa ve ahlak hakkındaki tartışmanın ön sırasına koydu. Örneğin Sir William Blackstone'un hiçbir insan yasasının ilahi yasayla ya da doğa yasalarıyla çelişkiye düştüğünde geçerli sayılamayacağı tezine şiddetle karşı çıktı. "Yasanın varlığı," dedi Austin, "bir şeydir; onun fazileti ya da kusuru başka şey. Ne olduğu ya da olmadığı bir soruşturmadır; onun varsayılan standarda uygun olup olmadığı ise başka bir soruşturmadır. Bir yasa, gerçekten varsa yasadır."[34] "Blackstone," diye yazar Austin, "aslında şunu anlatmak istemişti":

> Bütün insan yasaları ilahi yasaya riayet etmek zorundadır. Eğer bu onun anlatmak istediği şeyse, bunu çekinmeden onaylarım, [çünkü] dayattıkları zorunluluklar sonuç olarak diğer yasalar tarafından dayatılanlardan çok daha yücedir ve eğer insanların emirleri ilahi yasayla çelişirse, daha az güce sahip yaptırım sahibinin emirlerine itaatsizlik etmeliyiz; bu, *yükümlülük* tabiriyle ifade edilmiştir; *teklif birebir aynı ve bu yüzden tamamen tartışılmazdır* –daha küçük ve belirsiz olan kötülüğü, daha büyük ve belli olana tercih etmek bizim yararımızadır. Eğer bu Blackstone'un kastettiği şeyse, bu teklifi *onaylıyorum* ve ona tek itirazım bize *hiçbir şey anlatmadığını* söylemek olur.[35]

"Blackstone'un aslında anlatmak istediği," der Austin, "ilahi yasayla çelişen bir insani yasa, aslında yasa değildir." Ve eğer bu Blackstone'un maksadıysa, Austin'e göre, o hâlde bu "düpedüz saçmalık"tan başka bir şey değildir. Austin'in söylediği üzere, ilahi yasaya muhalif bir pozisyonda bulunan en kötücül yasalar "yargıç kürsülerinden yasa olarak dayatılmıştır ve dayatılmayı sürdürmektedir."[36]

Austin'in egemenin yasası ve ahlaki yasa arasındaki keskin kavramsal ayrımı hukuk pozitivistlerinin –hayli etkili J. C. Gray, Yargıç Holmes ve diğerleri– en köklü inançlarını yansıtıyor ki bu isimler ne kadar ahlak dışı olduğunu hiç hesaba katmadan hükmeden bir egemenin cari hukuku neyse onu yasa olarak kabul ettiler.[37] Hukuki pozitivizmin temel epistemolojik karakteri, o hâlde, var olan yasayla olması gereken yasa arasındaki mantıksal gerekliliğin ya da herhangi bir gerekli bağın inkârına dayanmaktadır.[38]

Olan ve Olması Gereken arasındaki önemli ayrım elbette sadece Austin'e mahsus değildir. Açıkça görülüyor ki en karmaşık şekillerde, modern ahlak felsefesinin kılcallarına kadar yayılmış durumdadır. Charles Taylor'un ikna edici şekilde ileri sürdüğü üzere, "olgu/değer ayrımı," aslında, "[XX.] yüzyılımızın baskın bir konusu" hâline gelmiştir ve "özgürlük ve haysiyete dair yeni bir anlayış ve

değerlendirmeyi" desteklemiştir.[39] Aydınlanma projesinin köşe taşını temsil etmesi ve Kantçı otonomi fikri tarafından güçlü şekilde ifade edilmesi bakımından özgürlük,[40] Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı ve mutlak tercih yetkinliğinin sembolü olmaktan uzaklaşmış ve onun yerine insan aklının doğal güçlerinin bir dışavurumuna dönüşmüştür. İnsan aklı, burada ve şimdi, her şeyden önce araçsalcı olan, dünyayı nesneleştirme ve onu kendi ihtiyaçlarına boyun eğdirme projesinin tek belirleyicisidir. Mutluluk, fayda ve bu zaruretlere hizmet eden daha birçok şeyin – hayatın muhafazası ve özel mülkün korunması– elde edilmesiyse ileri görüşlü, hesaplayan akıl olan/öyle görülen şey tarafından doğal düzenden türetilen doğal haklara dönüştürülür. Daha önce vahyin gücü tarafından kısıtlanan akıl şimdi, bütün vahye dayalı rakiplerinin otoritesini devralmaya doğru genişleyerek, özgür hâle gelir.[41]

Buradaki en merkezi mesele aklın kaynağının –ve böylece yükümlülüğün, ödevin ve Kantçı kategorik zorunluluklar gibi kavramların–[42] artık insanın içindeki bir güçte,[43] yani kozmik düzenin entelektüel südurunda (Aristotelsçi, Platoncu ya da diğer türlü) ya da antropolojik, Protagorasçı gerçeklikte[44] değil, benlikte yatıyor olmasıdır; bu özgürlük de, tıpkı akıl gibi, benliğin bir parçası olup tamamen onun hudutları içinde vücuda gelip eylemek üzere dış dünyayla ilişkisini bozmuştur. İnsan haysiyeti de artık egemen akıl fikrine iliştirilmiştir, çünkü bu haysiyete ancak bu egemenliğin insan ilişkilerinin düzenlenmesindeki tahakkuku sayesinde erişilebilir. Bu, bence, Kant'ın kategorik zorunluluk kavramının cazibesidir. Batılı felsefe geleneği eşzamanlı ve etkili biçimde Kant'ın argümanlarını, onların en iyi ihtimalle anlamsız ve en kötü ihtimalle temelsiz olduklarını göstererek çürüttüğü hâlde, bu cazibe, aynı geleneğin bütünü içinde absürt biçimde kalıcı olmuştur.[45]

Olan/Olması Gereken ikiliği bu yüzden aklın araçsalcı tezahürleri ve ahlak ve erdemin büyük ölçüde Hıristiyanlıktan gelen mirasının kalıntıları arasındaki çelikiyi temsil eder. Tam olarak bu sebepten, etkileyici bir makalede, G. E. M. Anscombe (haklı bir şekilde), Kant'ın ödev fikrini, Hıristiyanlığın bir çeşit müdahalesi, onun kategorik zorunluluk fikri içinde gizlice Aydınlanma'nın akıl kıyafeti giydirilmiş, dindar Avrupa'dan bir kalıntı olmakla suçlamıştı.[46] Anscombe'un felsefede ileri sürdüğü şeyi, Carl Schmitt, göreceğimiz üzere, politikada önermişti.[47] Bu Olan/Olması Gereken ayrımı, Nietzsche'nin de farkında vardığı üzere,[48] belirli tarihsel şartların, haysiyet, özgürlük ve akıl kavramlarına yeni anlam vermiş belirli bir felsefi gelişimin sonucudur.[49] Bu, Charles Taylor'un, Alasdair MacIntyre ile beraber niçin şu fikri ileri sürdüğünü açıklıyor: "Olgu/değer ikiliğinin modern

meta-etiği zamandan bağımsız bir hakikat olamaz; en azından kan dolaşımı gibi [keşfettiğimiz] bir keşif değildir. Sadece belli etik bakış açıları için anlamlıdır."[50] Fakat aslında, o da –modernitedeki pekçok şey gibi– "rakip görüşleri tutarsızlığa zorlayarak, saldırganca söylemin kurallarını tek bir bakış açısının çıkarları içinde belirlemeye ayarlanmış"[51] bir çeşit zamandan bağımsız ve dahası evrensel hakikat olarak ortaya çıkmıştı. Bu meseledeki saldırganlık sadece dâhil edilen önyargıların ve rakip felsefi anlatıların sindirilmesinden değil, aynı zamanda tamamen yanlış olma ihtimalinin belirginliğinden kaynaklanıyor. Hem Taylor hem de MacIntyre bu bölünmenin rastlantısal ve bağlamsal doğasını savundular ve ahlaki akıl yürütmenin "bölünmenin göz ardı ettiği düşünce biçimleri olmadan da yapılabileceğini"[52] ileri sürdüler. Dahası, bazı hukuk çevrelerinde Olan ve Olması Gereken arasındaki neredeyse mutlak ayrımın –Kartezyen düalizmin sonucu– Amerikan ve Avrupa hukuk teorilerindeki krizleri yarattığı ve ağırlaştırdığı anlaşılmış durumda.[53]

Eğer Olan ve Olması Gereken arasındaki ayrıma en başta ve iptidai olarak Hobbes ve Descartes sebep olduysa, bunu Hume[54] felsefi olarak problematik hâline getirmiş, Austin hukuki pozitivizme kazandırmış ve bölünmenin geçerliliğini ciddi biçimde inkâr ederek pozitivist çıtayı yükselten de Nietzsche olmuştur. Bu inkâr, ikisini uyumlu hâle getirmez ve denklemin olgu tarafının zararına da değildir; daha ziyade bu inkâr, kendi felsefesinde bütün kıymetini yitirmiş olan değerin, yani Olması Gerekenin, feda edilmesiyle ortaya çıkar. Nietzsche'nin hakikat kavramı, onun güç istemi doktriniyle ilişkili olduğu durumda, Olması Gereken'i tamamen anlamsız ve aldatıcı hâle getirir.[55] Raymond Geuss'un ileri sürdüğü gibi, Nietzsche "olması gerekenin herhangi bir anlama gelmesi" için bir etki yapmayı imkânsız görür, "Bir insana olgunun değil de 'olması gereken'in gerçek olduğunu aldatmacaya başvurmadan ne gösterebilir. […] Dünya ne ise odur, devasa, tarihsel ve mekânsal olarak uzayıp giden ham bir olgu."[56]

Bir başka ifadeyle Nietzsche, Descartes'ın düalizmini en radikal sonuca taşımıştı. Birçok yönden Nietzsche, Thomasçı (Aquinas) türden doğrucu Avrupa Hıristiyan ahlakını baş aşağı etmişti: Hıristiyanlık'taki Olması Gereken ve Olan arasındaki organik bağlantı, Descartes ve Kant'ta çatallanmış ve Nietzsche tarafından tamamen yok edilmişti. Doğru, Austinci hukuki pozitivizm Nietzsche'nin tasarısı kadar ileri gitmedi, fakat o da hukuk içinde ahlaka kesinlikle doğru düzgün bir yer ayırmadı (bu pozisyon, daha sonraları, hukukta "dâhili" ahlakçı müdahaleler olarak adlandırdıkları şeyi savunan H. L. A. Hart'ın eleştirileriyle biraz değiştirildi).[57]

Şimdi, modern hukukta Olan ve Olması Gereken arasındaki bölünme, bu aleni standart, eğer İslam'ın ne olduğu ya da ne olabileceğine dair asgari bir ahlaki tanımlamayla bile, herhangi bir İslami yönetim biçiminde geçerli değildir. Göreceğimiz üzere, bu asgari tanım, ne kadar görece olsa da, modern hukuktaki "dâhili" ahlakçı müdahalelerin yoğunluk ve yapısal tutarlılığını fazlasıyla aşar.

Modern öncesi İslami gelenek ve söylemde, Kur'an dâhil (elbette ki onun kurucu metni), yasal olan ve ahlaki olan ikiye ayrılmış kategoriler olarak tanımlanmıyor, Olan ve Olması Gereken, olgu ve değer, tek ve aynı görülüyordu. Modern dünyada gösterdiğimiz şekliyle bu ayrım hiç var olmadı. Aydınlanma öncesi Avrupa'da da bu ayrım yoktu. Önde gelen ahlak felsefecilerinden Alasdair MacIntyre'ın gözlemine göre, Aydınlanma öncesi Avrupa'nın ortak dili Latinceyle ve antik Yunancada, "bizim 'ahlak' kelimemiz tarafından karşılanabilecek bir kelime yok; ya da daha doğrusu, 'ahlak' kelimemiz Latince'ye çevrilene kadar böyle bir kelime yok," örneğin *moralis*.[58] Aynı durum XIX. yüzyıl öncesi Arapçası –ayrıca şeriat ve İslam'da ortak dil– ve bildiğim kadarıyla, diğer bütün önemli modern öncesi İslami diller için de geçerli: "Ahlak" kelimesi hiçbir açık eşleniğe sahip değil ve şimdilerde ahlak ve hukuk felsefesinde ilişkilendirdiğimiz büyük çağrışımların hiçbirini taşımıyor. Bugünlerde, birçokları (Arapça) *ahlak* tabirinin (etikçi Miskeveyh vd. tarafından ve yarı-hukuki çalışmalarda kullanılıyor[59]) bizim modern ahlak [moral] tabirimizin karşılığı olduğunda ısrar ediyor. Fakat hem tarihsel hem de felsefi-dilbilimsel temelde[60] bu iddia kolayca yanlışlanabilir. MacIntyre'ın Aydınlanma sonrası bağlamda gözlemlediği üzere, benzer bir bugünü geçmişe yansıtma ve bugüne modernleştirilmiş bir geçmişi taşıma işlemi İslam'da da yaşandı. "Ahlak" Orta Çağ İslam'ının dilbilimsel (kavramsal değil) repertuarıyla bağlantılandırılmak üzere taşındı, oradan "ahlak" eşanlamlı bir kelime olarak değilse de, bir eşlenik olarak geri getirildi.[61]

Eğer modernite anladığımız şekliyle "ahlaki" tabiri modern öncesi İslam'da yoksa, o hâlde "ahlaki" ile "hukuki" arasındaki ayrım da geniş anlamıyla şeriatta, hele de Kur'an'da var olamaz. Benim daha önce başka yerde yaptığım gibi,[62] meselenin daha da ileri götürülüp, "hukuk" tabirinin ideolojik olarak uysal tebaa üzerinde gözetleme, fark edilmeyen cezalandırma, hegemonya ve itaat gibi Foucault'cu kavramlarla itham edilmiş olduğunu iddia etmek mümkündür. Bütün bu (en azından) kontrol mekanizmaları, bizim modern hukuk ve dolayısıyla ahlak kavramlarımızı daha önceki bir hukuk sisteminden ve hâliyle önceki "hukuk" fikirlerinden –XVI. yüzyıl Avrupa'sı da dâhil– çok daha farklı kılmaktadır. Kur'an'da ve onun üzerine inşa edilen

şeriatta "hukuki" olan aynı zamanda "ahlaki"dir ve bunun tersi de böyledir. Aslında, modern önyargıyı tersine bile çevirip (şimdilik modern söz dağarcığını kabullenerek[63]) hukuki olanın ahlaki olandan türetilmiş bir kategori olduğunu ve bu ikincisinin arketip olduğunu ileri sürebiliriz. Buna uygun olarak, bu ahlaki arketipi anlamak için Kur'an'ın, şeriatın oluşması ve dolayısıyla Müslüman öznelliğinin biçimlenmesine yaptığı çok geniş hukuki katkıları ortaya çıkarmalıyız.[64] Onun ahlaki mesajını, ona içkin ahlaki yapısını ve kuşatıcı bir biçimde onun "hukuk" anlayışını ve söylemsel pratiğini anlamalı ve değerini kabul etmeliyiz.

Kur'an, modern Müslümanlar için muazzam dini değerini benzersiz biçimde sürdürmekle birlikte, en başından beri Müslüman inananlar için tamamen ahlaki doğa yasalarına dayalı bir kozmoloji anlayışı temin etmişti. Bu kozmoloji, muhtemelen Aydınlanma'daki herhangi bir metafizik muadilinden çok daha ikna ediciydi ve güçlü, derin psikolojik etkilere sahipti.[65] Kur'an'daki ahlaki mühimmat, böylece bütüncül bir inanç sistemiyle, metafiziği de kapsayan bir kozmolojiyle iç içeydi. Aslında bu kozmolojinin kendisinin teoloji, teosofi ve metafizik kategorileri aşkın kuşatıcı bir ahlaki sistemin parçası olduğu iddia edilebilir. Kozmolojinin bu en geniş anlamında, Kur'an'ın birinci dereceden bir *kozmolojik ahlak* teorisi önerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu da demek oluyor ki Kur'an'daki kozmoloji sadece derinlemesine ahlaki olmakla kalmaz, aynı zamanda hem biçim hem de içerik olarak ahlaki bir kumaşa sahiptir. Evrenin içindeki her şey insanların kullanımına matuf olarak; ancak faydacılık için değil, derin bir *ahlaki mesuliyet*[66] gösterilmek üzere yaratılmıştır. Bu da ne yaparsak yapalım – elbette bireyler, ama daha önemlisi sosyal bir grubun üyeleri olarak– kendimiz için yaptığımız kabulüne tekabül eder. Bu sebeple eylemler, her ne kadar hem biz hem onlar faniysek de, evrensel sonuçlara sahiptir.

Kur'an'daki insanın eylem ve davranışlarıyla ilgili yaratılış anlatısı, kararlı bir şekilde ahlaki kozmolojinin temellerini atmaya yönelmektedir. Zümer Sûresi'nin 5. âyetinde ve diğer âyetlerde belirtildiği üzere, gökyüzü ve dünya, ilahi Gerçek ve Adalet (*Hak*) ilkesiyle uyumlu olmak için yaratılmışlardır. Burada, aynı sûrede iki âyet öncesinde görüldüğü üzere, Kur'an'ın kendisinin aynı Adalet ilkesinin gereği olarak vahyedildiği şeklindeki hayli önemli açıklamayla bu güçlü kavramsal bağlantı pekiştirilmiştir (39:2). Bir insan topluluğuna hitap eden Kur'an'ın mesajı bu yüzden tüm bir yaratılış projesinin aynı kural ve ilkeler tarafından tasdik edilmiş tamamlayıcı bir unsuru yahut en azından uzantısıdır.

Yine de Tanrı'nın yaratıcılığı sadece devasa ve muhteşem kâinatı yoktan var etmekle değil, son tahlilde daha ziyade O'nun ikincil yasaları olan oluş ve bozuluşla ilgilidir.[67] Makroskopik yaratılış mucizesi geniş anlamda, yaratılışın renkli ve canlı mikro-olayları ve "yaratıcı" yıkımın neredeyse sonsuz farklı meydana gelmesi için bir arkaplan olarak farz edilir. Burada fiziksel dünya soğuk ve yavan rasyonel açıklama ve hesaplamalara ilişkin bir bilimsel saha değil, aksine ruhsallık ve psikolojiyle doldurulmuş, tam da Tanrı tarafından yaratılmış insanların ahlaki hareketlerine hizmet eden, doğal bir dünyadır.[68] Eğer dağlar titriyor,[69] denizler ikiye bölünüyor[70] ve "uluslar" yeryüzünden ansızın siliniyorsa,[71] bütün bunlar ahlaki bir başarısızlık ya da en azından doğanın ahlaki yasalarının çöküşü sebebiyledir. Aynısı güneşin doğuşu ve batışı,[72] sürülmüş tarladan ve iyi topraktan gelen nimetler,[73] kıtlık,[74] depremler,[75] fırtınalar[76] ve buna bağlı olarak mahsulün yok oluşu için de geçerlidir. Evrendeki her şey "belirlenmiş bir zamanla akıp gitmektedir" (*küllün yecri ilā ecelin müsemmā*)[77] ve bu zamanın sonu Yargı Günü, Hesaplaşma Günü, ya da Mizan'ın herkes için, birinin en ufak bir ameli için bile kurulduğu, "iyiliğin zerrelerinin" karşısında "kötülüğün zerrelerinin" tartıldığı gündür.[78]

Kur'an'daki doğa yasaları böylece fiziksel değil ahlakidir. Açıklanabilir, rasyonel sebeplerle hareket hâlindedirler fakat bu sebepler nihayetinde ahlaki yasalarla gerekçelendirilir. Eğer şeyler var olur ya da yokluğa giderse, bu hareket ettiren gücün –felsefecilerin İtici Güç'ü (*Prime Mover*)– ahlaki bir tasarımla karar vermesindendir. Bütün bu yaratılış, yeniden yaratılış ve ölüm girişimi –yani evrenin işleyişini yöneten yasalar bütünü– ilahi cömertlik ve kudret tarafından özel olarak insanları iyiliğe yönlendirmek amacıyla tasarlanmıştır. Bu "iyilik yapma" anlatısı Kur'an'ın tamamına sirayet etmiştir ve en yoğun biçimde Mülk Sûresi'nin başındaki âyetlerde, Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşunun sebepler açısından ve hususi olarak oluş ve bozuluş projesine bağlı olduğu ve böylece nedensel olarak insanların iyi ameller işlemesi için insanlara sunduğu imtihana bağlandığı bölümde görülebilir: "Mutlak hükümranlık elinde bulunan Allah, yüceler yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter. O, hanginizin daha güzel iş yapacağınızı denemek için ölümü ve hayatı yarattı. O, üstündür, bağışlayandır.[79]" Kur'an, şeriatın ortaya çıkışından önce, insanlığın bütün amellerinin ilahi olarak belirlenmiş ahlaki bir ilkeye hususi referansla değerlendirildiği olağanüstü bir ölçüt koymayı çoktan başarmıştı.[80]

Rum Sûresi'ni yorumladığı yerde M. Pickthall, şunları ileri sürüyor:

> [Sûre'deki kehanetler] fiili bir egemenlik olarak gösterilen Tanrı'nın evrensel krallığının ilanına sadece bir giriştir. Doğanın yasaları, fiziksel dünyada Allah'ın

yasaları olarak açıklanır; ahlaki ve politik alanda da yaşam ve ölüm, iyi ve kötü, hareket ve durağanlık gibi benzer yasalar ve bu yasaların sonuçları olduğu hususunda insanlık bilgilendirilir – kimsenin bilgelik ya da kurnazlıkla kaçamayacağı yasalar. [...] Mezhebi ya da ırkı ne olursa olsun iyilik yapanlar O'nun lütfunu kazanır ve kötülük yapanlar O'nun gazabını çeker ve hiç kimse, bir mezhebin uğraşısı sonucunda O'nun neden-sonuç yasasından kaçamaz.[81]

Neden sonuç yasası böylece, iyiliğin en yüksek derecesine çıkma mücadelesinin hizmetindeki doğanın yasasıdır. Yaşamak aslında nihai imtihandır, çünkü Kur'an insanın neden yaratıldığı konusunda oldukça kararlıdır: "Dünyadaki her şeyi süs olarak yerli yerine koyduk ki sizi imtihan edelim: Hanginiz daha güzel amel edeceksiniz?"[82] Cehalet bazılarını bu hakikatten uzaklaştırabilir, onları –her zaman tövbe etmek ve "dosdoğru yol"a[83] girmek için ikinci bir şans verilmesine rağmen– imtihanın önemini kavramaktan alıkoyabilir. Doğanın yasaları bu dünyada iyiliğin yüceltilmesiyle birlikte kötülüğün bertaraf edilmesi için tasarlanmıştır: İyi amel sahipleri (*muṣliḥūn*), bereketli –doğal olarak sulanmış– topraklardan sağlıklı, mutlu eş ve çocuklar ve güzel bir yaşama kadar Tanrı'nın çeşitli hediyeleriyle takdis edilirler. Toprağın bolluğu, iyi aile ve sosyal çevre öbür dünyada eşit derece harikulade bir varlıkla yer değiştirir. Bir başka deyişle öbür dünya, tek bir değişiklikle, bu hayatın devamıdır:[84] Bu hayat kötülük yapanları (*müfsidūn, mücrimūn*) yollarını çevirmeye, tövbe etmeye çağırmayı amaçlayan uzun bir imtihan olmayı sürdürür, ta ki elbette, Burada ve Şimdi hızlı bir yargılanmayı çağıran günahkârlardan değillerse. Beri yandan, öteki dünya bu imtihanın sonuçlarını bekler; orası insanların ilk ve son olarak sınıflandırıldığı yerdir. Cehennem'in ateşi çaresiz "ulusları" yok eden fırtınaların ve depremlerin geliştirilmiş muadilleriyken, Cennet iyi dünya hayatının gerçekleşmiş en yüce idealini temsil eder. Doğanın yasaları böylece her yerdedir, ihtiyaca göre kendilerini çeşitli biçimlerde gösterseler de hem bu dünyada hem de öbür dünyada işlev görürler. Fakat doğanın yasaları ne olursa olsun, nihayetinde, Tanrı'nın dünyadaki ahlaki bir amacı gerçekleştirmek maksadıyla tasarlanmış yasalarıdır. İyilik yapmak –ve iyi olmak– dışında hiçbir şey önemli değildir.

Eğer Tanrı'nın doğa yasaları –tamamen ya da hususi olarak değilse– öncelikli olarak gayret gerektiren ahlaki ilkelere dayandırılmışsa, o hâlde evren, hammaddesi iyiliği yüceltmek ve kötülüğü engellemek (*emr-i bi'l maruf, nehy-i ani'l münker*)[85] olan ahlaki bir dokuyla işlenmiş ve doldurulmuştur. Bu gayretlilik, Tanrı'nın Dünya'yı vasıtasıyla yarattığı tanımlanamaz kadir-i mutlaklığın bir parçası olarak, ana güzergâhı ve nihai görevi doğanın ahlaki yasalarının uygulanması olan, her şeyi bilen birinin varlığını mecburi ve bu yüzden de kesin kılıyor. Eğer yasalarda

bir akıl varsa, onları harekete geçiren ve işlettiren kuvvetler de vardır. Eğer Tanrı için Her Şeyi Duyan ve Her Şeyi Bilen olmak önemliyse, bu tamamen en ufak bir ameli bile bilen ve değerlendiren, her yerde var olan bir gözetleme ağına sahip olduğu içindir, her ne kadar bunu sadece ahlaki yasalar uyarınca değil aynı zamanda ve öncelikle insanlığın sosyal düzeni için yapsa da.

Peki, Tanrı tam olarak yarattığı insanlardan ne istemektedir? Neden sürekli onları kendisine inanması konusunda uyarır? İnanmak, ya da inanan olmak (*mü'min*) olmak en başta ne anlama gelir? Bu soruların cevapları şeriat fakihlerinin ulaştığı cevaplardır ki Kur'an'ın etiğinin şeriata sadece hâkim olmadığı, ayrıca onu en baştan biçimlendirdiği gerçeğini açıklar. Öncelikle, çarpıcı bir biçimde, Tanrı insanların iyi amellerine karşı şükran (*şekür*)[86] duysa da, Kendine-Yeten ve Mutlak-Güçlü olmakla, insanlara hiçbir şekilde ihtiyaç duymaz. O'nun kerem ve merhametinden (*raḥmet*) kaynaklanan bu minnettarlık, insanların O'na yaptığı bir iyiliğin tezahürü olarak anlaşılmamalıdır. Bilakis O ihsanda bulunandır (*Rezzāk*)[87], "Âdem'in çocuklarını onurlandırandır" ve "onları karada ve denizde taşımış, onlara yarattığı pek çok şeyin üzerinde belirgin vasıflar vermiştir".[88] İnsan, varlığının bütün biçimlerini, aslında mutlak mânâda varlığını O'na borçludur, O'nun sınırsız rahmetine ve cömertliğine. Kur'an'daki Tanrı, insanlığın O'nun nimetlerine karşı minnettar olmalarını ve insanlık için yarattıklarının tadını çıkarıp onlara değer vermelerini beklemektedir. O'nun hoşlanmadığı şey sadece minnet duyulmaması değil, ayrıca bu hediyelerin ve nimetlerin suiistimali ve istismarıdır (*tuğyān*).[89] Böylesi suiistimal ve istismar aslında minnet etmemenin göstergesidir. Bu "istismarcılar" ve sonuç olarak Tanrı'nın lütuf ve nimetlerini inkâr edenler zalimlerdir (*ṭāğūn*, kâfirler). Izutsu'nun ikna edici biçimde öne sürdüğü üzere, *kfr*'nin (Arapçada küfür kelimesinin kökeni) kavramsal türevleri Kur'an'daki en seçkin kelime dağarcığı arasındadır, elbette bir başka Kur'an'a ait merkezi kavram olan "inanç" (*īmān*)[90] kavramına en derin ve zengin ilişkiyi yaratan bir "semantik alan"la birlikte. İnançsız, kâfir olmak Tanrı'nın doğadaki iyi işlerini reddetmek, insanların varlıklarının her anında tecrübe ettiği ve onlarla geçindiği nimetlerini (*ni'am*; tekil, *ni'met*) reddetmek ve diğer insanlara ve eşyaya, bir bakıma Tanrı'nın işlerine ve yaratışına kötü davranmaktır. İnsanlar böylece Tanrı'ya hakiki mânâda bir minnet (şükür) borçlulardır, bu inancın ölçüsü ve göstergesidir.

Böylece, gerçek bir inanan (mü'min), hakiki bir Müslüman olmak (*min el-müslimīn*), dünyaya gelmiş olduğu (*hulika/halk*); kendisine aile

dayanışması, aile sevgisi ve merhameti (*zavi el-kurbā*); yiyecek ve hoş içecekler, özellikle de en basitinden hayat veren suyun verildiği; özetle, Tanrı'nın sonsuz cömertliği sayesinde insanlığı çevreleyen bütün dünya nimetlerinden faydalandığı gerçeğini takdir etmektir. Bu Tanrı-vergisi ihsanların herhangi birine karşı kötü davranmak sadece şükürsüz olmak ya da Tanrı'nın İşaretleri'ni (*āyāt*) inkâr etmek (*yekfur/kāfir*) değil, aynı zamanda haddi aşmaktır (müc*rim, ẓālim*)[91]. Ve Kur'an şunu açıkça söyler ki, haddi aşanın nihai barınağı hiç de hoşlanmayacağı bir yerdir (*yuṣlā nāran . . . we-sā'at meṣīrā*).[92]

Buraya kadar, Kur'an'da inanmak/*iman* ve inanmamak/*küfür* arasındaki kavramsal ikiliği ve karşıt anlamlılığı vurguladık. Tanrı'nın nimetlerini ve onun tek egemenliğini inkâr etmeyen, inanandır. Fakat, Tanrı'nın tüm nimetlerini tasdik ve bu nimetlere karşı şükran duymanın ötesinde Kur'an'daki inananı, mümini meydana getiren nedir? Kur'an'ı okuyan akıllı herhangi biri hemen metin boyunca "iyilik yapma ameli" (*ya'malūn el-ṣāliḥāt*[93]) üzerinde hayli durulduğunu fark edecektir. Çeşitli biçimleriyle, *hayrāt* ve *eḥsana/ḥasenāt* (*ahsen/hasenat*) gibi eşanlamlıları saymasak bile, en az yüz yirmi yerde geçer (örneğin: "*teṭevva'a hayran*," "*mā yaf'el min hayr*," "*men cā'e bil-ḥasena*," bunların hepsi de "iyilik yapmak" anlamına gelir).[94] Bu, Kur'an repertuarının en sık ve çokça tekrar edilen ifadelerinden biridir.

Ṣāliḥāt (salih ameller) kavramsal olarak, "ücret", "ödül", "bedel" anlamlarındaki *ecr* ile ilişkilidir. Salih amel işleyenler, birçok âyetin ortaya koyduğu üzere, cennete girecektir.[95] Fakat buradaki kavramsal ilişki ayrıca büyük oranda sözleşmeye dayanır. İman ispat edilmelidir ve sadece iyi işler tesirli araçlardır. Bir kez imanı sağlam bir şekilde ispat edince, *sāliḥāt* bu amelin sonucu olarak *ecr* kazandırır. Böylece, Tanrı aslında sözleşmeye dayalı bir teklif sunar (bireyin İslam'a çağrılması mânâsına gelir) ve mümin Tanrı'nın teklifini kabul etmekle onunla bir vaatleşme/sözleşme/'ahd içine girer. *Ecr*'e, ücrete hak kazanma amelin mutlak doğrusudur, fakat ücretin kendisi Cennet'e bir bilettir. Bu da inanç/*īmān* ve iyi işler/*ṣāliḥāt* arasındaki mantıksal ve epistemolojik bağlantının dokunulmazlığıdır. Kur'an'ın semantiği üzerine en detaylı ve ciddi araştırmayı yürüten Izutsu şunu kanıtlamıştır: "Semantik ilişkinin en güçlü bağı *ṣāliḥ[āt]* ve *īmān* kavramlarını âdeta ayrılmaz bir şekilde bir araya getirir. [...] Nerede īmān varsa, orada ṣāliḥāt ya da 'iyi işler' vardır, hatta neredeyse ilkini ikincisiyle ve ikincisini de ilkiyle tanımlama hakkını kendimizde bulabiliriz."[96] Böylece "inanç" ve "iyi amel" arasında birbirinden ayrılmaz organik ve yapısal bir ilişki vardır. Eğer birisi diğerini gerektiriyorsa, o hâlde aralarında anlık mantıksal ve

epistemik bir ilişki vardır, öyle ki inancın varlığı zorunlu bir şekilde iyi işlerin varlığını ve tersinin de yokluğunu gerektirir. Tanrı'nın tek egemen olduğuna inanmak, aynı anda, Izutsu'nun doğruca ortaya koyduğu üzere, yoğun şekilde "iyi işler"e bağlanmış "amelin bütün bir pratik kodunu"[97] kabul etmektir.

Daha önce bildirildiği üzere, Kur'an'daki iyi işleri merkeze alan etik sadece onun temel çekirdeğini biçimlendirerek sonuna kadar şeriatın içine nüfuz etmekle kalmaz, aynı zamanda Müslüman'ın bugüne kadar asırlardır süren yaygın pratiklerinin de merkezini oluşturur. Yine de Kur'an teknik anlamda hukuk vazetmezken, şeriat kesinlikle bunu yapar.

Kur'an nispeten yalın bir anlatıma sahiptir, daha sonra Müslüman hukukçular tarafından üretilmiş ve geliştirilmiş girift hukuki mantıktan yoksundur. Fakat bu hiçbir şekilde, sözkonusu hukuki mantık bütününün, ne kadar etkileyici olursa olsun, hukuki ve ahlaki arasında bir ayrım yarattığı anlamına gelmez. Modern ayrımın daha önce gördüğümüz üzere belirli bir hükmetme ve iktidar görüşünden kaynaklandığını her zaman akılda tutmamız gerekir. Modern ayrım politik, dünyevi egemen "olmaklığın" [*Is-ness*] tanınmasını yansıtmıştı. Bu "Olma", kozmik ahlaki tasarıma sıkı sıkıya bağlı ve onun tarafından hesaplanmış ilahi bir irade değil, politik ve sosyolojik bir yapıydı. Şeriatın yasası bile zaman zaman dünyayı teknik, çok keskin yasal bir özenle görüyordu, ancak böylesi teknik mantığın hizmet ettiği hâkim prensipler, etik olanlardı. Bu Kur'an'daki etik ve şeriattaki karşılığı arasında mükemmel bir eşleniklik var demek değildir, fakat kesinlikle –modern filozofların hâlihazırda kaydettiği üzere– eğer ayrımın modern olduğu doğruysa, o hâlde şeriat bunu bilemezdi, demektir. Fakat bu dolaylı bir argümandır. Daha doğrudan söylemek gerekirse, şeriat ve modern öncesi İslam'da bu ayrıma sebep olacak hiçbir şey yoktur. Ve şeriatta böyle bir ayrımın varlığına dair herhangi bir argüman, sadece şeriatın etik bir proje olarak baskısını ihmal etmekle kalmıyor, aynı zamanda Olan ve Olması Gereken arasındaki Avrupalı modern politik ve hukuki ayrımın hem niteliğini hem de önemini gözden kaçırıyor,[98] böylece şimdilerde evrensel olan bu derin sistemsel ayrımın sadece yüzeyinde kalmış oluyor.

Paradigmatik modern hukuk pozitif hukuktur, egemen irade kurmacasının buyruğudur. İslami hukuk pozitif hukuk değildir, fakat doğası gereği çoğulcu ve nihai olarak kozmik ahlaki zorunluluklara içkin maddi, ilke temelli atomik kurallardan oluşur. Müslümanlar için bugün devletin ve onun egemeninin pozitif hukukunu benimsemek, hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın, politik iradeden çıkan bir yasayı,

modern durumların gerektirdiği biçimde etik ve ahlaki standartlarını değiştiren insanlar tarafından yapılmış yasayı kabul etmek anlamına gelir. Ayrıca ne istersek onu yapabileceğimiz, bize ait soğuk bir evrende yaşadığımızı ikrar etmektir. Kur'an'ın etik ilkeleri ve asırlar boyu ahlaki olarak temellendirilmiş şeriatı bir kenara bırakarak insan yapısı yasaları, hiç yoktan Tanrı'nın insanlara ahlaki hesap verebilirlik içinde faydalanması için verdiği doğanın yok edilmesini ve tahakkümünü onaylayan yasaları kabullenmektir. Kabul etmek ya da etmemek sadece Müslümanların kendi başlarına cevap verebilecekleri bir sorudur. Gelgelelim, bizim görüşümüze göre –uzaktan gözlemleyerek– Müslümanların, kapsayıcı bir ahlaki kaynak tarafından on iki yüzyıldan fazla bir süre paradigmatik olarak yapılandırılan ve somutlaştırılan bir hukuk kültürünü yaşamışken, modern devletin hukukunu tercih etmek için çok az sebebi var.[99]

2. Kurban ve Politik Olanın Yükselişi

Hukuk devletinin yükselişine (pozitivist görünümüyle birlikte) politik olanın yükselişi eşlik etmişti. Politik olan, yarım yüzyıldan uzun bir süre politik ve hukuki düşünceyi hem rahatsız eden hem de cezbeden Schmittçi bir politik kavramdı.[100] Esasen Schmitt, dünyevi politik iktidarın yeni Tanrı olduğunu söylediği kendini aşan ve belirleyici doktrininde Hobbesçuydu.[101] Politik olanın soy kütüğü, hukuki olandaki gibi, Olan'ın Olması Gereken'den ayrıldığı anda,[102] politikanın var olmaya ve kendi için çabalamaya başladığı anda gizlidir. İktidar ve pozitivist normlar birbirinden ayrılmaz hâle gelir, tıpkı politik ve hukuki olanın devlet içinde tamamen değilse dahi tamama yakın bir eşdeğerlik kazanması gibi. "Olduğu hâliyle dünyada, politik gelişmelerde son söz sahibi iktidardır, ahlak değil."[103]

Politik olan, ne iktidar ilişkilerinin ayrı bir alanıdır ne de sadece politika, ekonomi, etik ya da bilimle ilgili bir konudur. Politik olan; her şeyi kapsayan, her tarafa nüfuz eden, bütün alanlara, varoluşun kendisine sokulmuş bir fenomendir. Politik olan, tıpkı diğer çağların "bronz" ya da "teknolojik" olarak adlandırılması gibi, bir çağın adıdır. "Bütün hayatı istila eden"[104] bir hareket alanıdır ve ona yönelik herhangi bir sorgulama modern "insan şeyleri düzeni"[105] hakkında bir inceleme anlamına gelir. Politik olanın vahşi doğası, hususi olarak ve özellikle öldürme veya öldürülmenin teorik bağlamı içinde şekillendirilmiştir ki böylece bütün diğer alanlardan, bu arada hepsini içermekle birlikte, yararlanmaya izin verir – hayır, buna zorlar.[106]

Şiddet, politik alandaki ana ve en güvenilir güç kaynağını oluşturur.[107] Politik olan, bu sebeple, Olan/Olması Gereken ve olgu/değer modern

ayrım projesinin en yüksek ifadesidir. Politik olan, modern hukuki ve etik alandan –adalet ve ahlaki iyilik mefhumlarıyla mücadeleye uğraşsa da başarısız olan iki alandır bunlar– daha münhasıran ve kararlı biçinde "neyin olduğu" ile uğraşır ki Nietzsche'nin tabiriyle[108] dünyada bunun cevabı, "devasa, tarihsel ve coğrafi olarak genişleyen kaba bir olgu"dur.[109]

Politik olanın özünde tanımlayıcı özelliği dost ve düşman arasındaki, politikanın biçim ve içeriğini belirleyen ayrımdır. Bu ayrım ayrıca, ölüm kalım meselesi olduğu için diğer her şeyi kendine tabi kılan, otonom çevre ve merkezi alan[110] olarak statüsünü belirler. Bir başka ifadeyle, politik olan tam olarak ayrımın doğduğu anda, toplumun kendi varlığını şiddet ve savaşın varlığı olarak algılamaya başladığı, hayatta kalmanın sürekli tehlikede olduğu bir "doğal durum" içinde olduğu anda yükselir. "Politik olan en yoğun ve aşırı düşmanlıktır, her somut düşmanlık en aşırı noktaya, dost-düşman gruplaşması noktasına yaklaştıkça daha da politik hâle gelir."[111] Şiddet ve nefret politik olanla birlikte onun potansiyelinin de yapıtaşlarıdır, fakat dost-düşman ayrımı onun hep var olan ve gerçekleştirilmiş karakteridir. Şiddet ve nefret durulabilir ve yükselebilir, fakat dost-düşman ayrımı hem sürekli vardır hem de her zaman somutlaştırılmıştır. Şiddet ve savaşın her zaman değil, ara sıra patlak vermesi istisnayı daha az kapsayıcı ve uzak ihtimal kılmaz. Çünkü politik olan bu istisna durumundan sadece anlamını devşirmez, kendi varlık sebebini de bulur. Politik davranış böylece bu istisna durumunun büyüsü altında şekillenir ve otonom olmakla birlikte politik olan insan eylemlerinin diğer bütün alanlarını tanımlar ve belirler.

Her ne kadar Scmitt'in "politik olan" kavramı özünde Hobbesçu olsa da, Hobbes'tan çok önemli bir hususta ayrılır. Hobbes büyük ölçüde politikanın iç yapısıyla ve dünyevi egemenliğin teorisini geliştirmekle ilgilenirken, Schmitt esasen politik yapının dış âlemiyle, "insanların müştereklığı için mücadele edenin benzer bir müştereklikle karşı karşıya geldiği"[112] yerle ilgilidir. Schmitt için devlet, her ne kadar en merkezi alanının politika olduğundan şüphe duymasa da, politik alandaki bir oyuncudan ibaret değildir.[113] Devlet sadece "politikanın yegâne konusu" değildir, aynı zamanda onun "taşıyıcısıdır."[114] Hâl böyleyken, Schmittçi "politik olan" kavramı analiz için verimli bir alandır, özellikle de –politik olanın en önemli mekânı olarak– devletle vatandaş arasındaki ilişki bağlamında.

Vatandaş çok katmanlı bir kavramdır. Gelecek bölümde kavramın çok önemli (psikolojik) bir boyutuyla ilgileneceğiz, fakat diğer (politik) boyutunu şimdi tartışmalıyız. Kimsenin vatandaşlık dışında

yaşayamayacağını sorgusuz sualsiz kabul ediyoruz, çünkü kimse devletin dışında bağımsız bir alan bulamaz. Bir devletle diğeri arasında tarafsız bir alan yoktur ve hiçbir şey bir insanın sadece bir insan olmasına olmasına, politik, devlet temelli bağdan yoksun bir insan müsaade etmez. Bu sebeple vatandaşın devletin olduğu kadar devlet de vatandaşındır; ikisi kavramsal olarak, tıpkı birbirini çağrıştıran "ebeveyn" ve "çocuk" kavramları gibi birbirine bağlıdır, çünkü birisi diğerini gösterir. Dahası, her ne kadar milliyetçiliğin Schmittçi ontolojik ayrımın sebebi mi yoksa sonucu mu olduğuna karar vermek bizim için konu dışı görünse de, ulus-devlet tanımı gereği ulustan ortaya çıkmışsa, o hâlde ulusu meydana getiren ve ulus tarafından var edilen – en azından mantıksal ve kurgusal olarak– vatandaşın doğrudan devlete aidiyeti bizim için önemlidir.

Modern öznenin doğası gereği uluslaştırılmış bir varlık olması –bu bölümde ve sonrakinde– bizim kilit meselemizdir ki o özne, ulusla bir yaşam biçimi olarak bağdaşlık kurar.[115] Eğer devlet ulusun mekânıysa ve eğer milliyetçilik politikanın tanımlayıcı biçimiyse,[116] o hâlde vatandaş rahatlıkla politik olanın içinde aranabilir. Bu sebeple vatandaş olmak, birinin kendisini bir yaşam biçimi olarak politikanın alanı olarak tasavvur etmesidir. Ayrıca kendini, ulusunun egemen temsili olarak devletle bağdaştırmasıdır. Vatandaş kendi vatandaşlığının politik anlamını; devletin, vatanın ve daha geniş aile olan ulusun anlamını kabul edip içselleştirmesiyle, neredeyse ikincil doğa hâline getirmesiyle, inşa eder.[117] Bu epistemik-psikolojik asimilasyonun bir sonucu, vatandaşın kendisini, kendi vatandaşlığını, devlet için kendini feda etme kapasitesine sahip görmesinin doğal oluşudur. Bu kapasiteye dair düşünce Schmittçi ayrıma sıkı sıkıya bağlıdır, çünkü Kahn'ın dediği üzere, "yaşam ve ölüm üzerine sadece politik olanın iktidarı vardır. […] Politik olan, devletin devamı için kendimi feda etmeyi ve başkalarını öldürmeyi hayal ettiğim anda başlar. Modern devlet beni şiddete karşı koruduğunda değil, beni silahlı kuvvetlerine çağırdığında tamamen belirmiştir."[118] Vatandaş ve vatandaşlığın tam anlamı bu sebeple doğum sayesinde ya da devletle ve onun ulusuyla resmi bir bağ kurmakla ortaya çıkan değil, kendini-feda etmeye hazır bulunmakla inşa edilendir. Bu hazır bulunma devlet tarafından kesin görülür; ulus olarak ulus içinde ve vatandaşlar olarak onun üyelerinde içkin bir potansiyeldir. Schmitt bunu korkutucu bir dille yazmıştır: "Her yeni doğan çocukla yeni bir dünya doğar. Kısmetse, her yeni doğan çocuk bir saldırgan olacak."[119]

Schmitt'in rahatsız edici devlet tasavvuru, devlete öldürme ya da vatandaşlarını kendi yararına öldürtme izni atfetmektedir. Fakat bu

öldürme, Kahn'ın ileri sürdüğü üzere, hiçbir zaman herhangi ahlaki bir matematik temelinde meşrulaştırılamaz. Batı'nın temel ahlaki mesajı asla öldürmemektir: "Öldürmeyeceksin." Fakat Batı'nın politik mazisi cinayet ve kurbanlarla doludur. Batı-dışı toplulukların kolonizasyonundan da ibaret değildir, aynı zamanda Batılı devletlerin kendi politik topluluklarını XIX ve XX. yüzyıllardaki savaşlarda toplu hâlde feda etmesi de bu hikâyeye dâhildir. Michael Waltzer'in yazdığı gibi, "sözkonusu insan hayatıysa, şüphe yok ki devletten daha çetin bir alacaklı hiçbir zaman var olmadı."[120]

Bu devasa seviyedeki şiddeti üreten "insan hayatının başarılı bir alacaklısı" olarak devlettir. Bu şiddetin hem gerçekliğini hem de imkânını yaratan, Schmitt'in "her bir yeni doğmuş çocuğunun" askere yazılabileceğine dair düşüncesidir. Bütün bunlar, aslında, devletin ve bekasının yararınadır.

Eğer modern devlet ayrıca hukuki olanın ve onun pozitivizminin cisimleşmiş hâliyse, bu bölümde ileri sürdüğümüz üzere; eğer onun anayasal yapıları en iyi hâlinde bile hukukun üstünlüğünün zayıf bir temsili ise ("Üçüncü Bölüm") ve eğer o pozitivist egemen hukuki iradenin sayesinde yaşam ve ölüme hükmeden yeni Tanrı'ysa, o hâlde onun için ölmek, İslami devlet bağlamında önemli bir kavramsal problemi ortaya koyuyor demektir. Bir başka ifadeyle Müslümanlar, ahlaki olana taraftar olamamış ve olamayan; en iyi ihtimalle, ahlaki olmayan bir var olma biçimine, pozitivizm, doğruculuk ve Olan haricinde bir şey önermemiş ve önermeyen bir devlete kendini feda etmeyi meşru gören bir İslami devleti inşa etmeye nasıl heves edebilirler?

Ahlaki bir yapı olarak modern devletin teoride bile savunulamaz olduğu kanıtlanmıştır. Hegel'in etik devlet teorisinin başarısız olup siyasetbilimciler ve birçok felsefeci tarafından unutulmaya terk edilmesi bunun tipik bir örneğidir.[121] Böylesi teoriler devletin realitelerini o kadar hiçe sayıyor ki entelektüel bir oyun olmaktan öteye geçemiyor. Modern devlet ne etik temeller üzerine inşa edilebilir ne de ontolojik açıdan ahlaki bir yapı olarak işlev gösterebilir. O ne "ahlaki alana girmeye çalışır,"[122] ne de onun görevi "bizi iyi yapmaktır."[123] Politikaya ya da devletin tahakküm çerçevesine dair geliştirilen herhangi bir ahlaki argüman, son tahlilde, politik bir argümandan, "politik hırsı"[124] meşrulaştırmanın bir yolundan başka bir şey değildir. Nietzsche onu, "soğukkanlı canavarların en soğuğu… Ne derse desin, yalan söyler ve neye sahipse, çalıntıdır,"[125] şeklinde tarif etmeye kadar gitmiştir. Eğer bunun yarısı bile kabul edilecek olursa, o hâlde vatandaşın kurban edilmesi kavramı nasıl daha önce taslak hâlinde gösterdiğimiz İslami yönetim paradigmasıyla uzlaşabilecektir? (Okuyucu, bu sorunun İslami

modern devlette vatandaşlık kavramını kabul edilebilir durumda varsaydığını fark edecektir, fakat gelecek bölümde ortaya çıkaracağımız üzere, bu kavramın kendisi de ciddi problemlerle doludur ve bu yüzden hiçbir şekilde sorgusuzca kabul edilemez.) Bir başka ifadeyle, kendini ahlaki olmayan bir yapı uğruna feda etme kavramı, nasıl İslami yönetim bağlamına uygun düşer? Basitçe bunun cevabı, İslam'ın askere çağrılma kavramını hiçbir zaman tanımadığıdır. O kimse uğruna, hatta *Tanrı uğruna* bile yaşamayı ve ölmeyi emretmemiştir. Potansiyel bir fedakârlık olarak askere çağırılma kavramı bilinmiyordu. Ve kısa süre sonra göreceğimiz üzere, *cihat*ta, savaş ve barışın ana teorisinde, bu fedakârlığı buyurma diye bir şey yoktu.

Saltanat idaresi, buna bağlı olarak askeri organ, hayatları ve kariyerleri savaş ve şiddet işlerine vakfedilmiş köle-askerlere dayanıyordu. Bu askerler ailelerinden satın alınmış ya da koparılmıştı; bireysel kabiliyetlerine göre piyade, süvari, askeri yazıcı ya da kumandan olarak eğitildiler ve hayatlarını paralı çalışanlar olarak sultanın hizmetinde geçirdiler (maaş, arazi tahsisi vs. yoluyla). Genellikle sivil halktan ayrı, farklı bir hayat tarzı ile yaşadılar ve birçoğu yerel dili bile konuşmuyordu. Diğer taraftan, ortalama Müslüman savaşla uğraşmazdı ve şeriat tarafından savaşmasına müsaade edilen tek alan *cihād* olmuştu.

Şeriatın hukuki eserleri, uzun ya da kısa, her zaman cihadın (genelde "kutsal savaş" olarak çevrilir) iki türü arasındaki ayrımda ısrarcı olmuşlardı: Zorunlu ve tercihe bağlı (sırasıyla, *farz-ı ayn* ve *farz-ı kifāye*).[126] Gelgelelim şeriat düşüncesinde her savaş ya da muharebe cihat değildi. Müslüman sultanlar ve krallar (*mülūk*) gayrimüslimlerden daha fazla birbirleriyle savaştıkları için, birçok savaş ve muharebe cihat olarak nitelenmedi ve o sultanların, kralların ve onların köle-askerlerinin işleri olarak kaldı. Aslında, bu zamanların çoğunda savaşlar sivil halkın uzağında meydana gelmişti. Fakat ne zaman gayrimüslimlere karşı bir savaş başlatılsa fakihler cihada katılımın tercihe bağlı olduğunu savundu,[127] yani katılabilecek durumda olanlar ve katılmak isteyenler, kendi silahlarını getirerek bunu yapabilirdi.[128] Cihattan geri çekilme seçeneği muharebe çağrısı yapılana kadar geçerliydi –fakat daha sonra değil, çünkü bir kez muharebe için hazırlık başladığında, *cihādcı* (cihat eden) kalmak ve savaşmakla yükümlüydü.[129]

Gelgelelim, eğer cihat savunma maksatlıysa –gayrimüslim orduların Müslüman toplulukları (sadece boş alanları değil) işgal ettiği ya da

etmeye çalıştığı durumlar olarak tanımlanır– o hâlde bireysel bir görev hâline gelir.[130] Görev, sadece tehlike altındaki yere yakın yaşayanlara Müslümanlara (erkek ve belirli yaşta olmaları gerekir) aittir, hanedandaki tüm Müslümanları bağlamaz.[131] Bu cihat anlayışının altında –özellikle VIII. yüzyıldan sonra– ana gövdeyi oluşturan askeri kuvvetlerin cihada katılan sivillerden değil, yönetimdeki sultanın ücretli hizmetindeki köle-askerler ordusundan oluştuğuna dair örtük varsayım yatar (bu tarihsel realitenin hayat bulduğu İslam tarihiyle ilgili eserlerin birçok cildinde görülür, Mısır sultanlarının Haçlı ordularının Kahire ve Dimyat'ı işgalini önleme çabaları bunun bir örneğidir).[132]

Müslüman fakihlerin hiçbiri, istisnasız, cihadın önemli bir yükümlülük olduğunu belirtirken ona dünyalık yükümlülüklerin üzerinde bir imtiyaz tanımamıştı. Borçlular, sözgelimi, cihat seferberliğine, savunma ya da hücum olsun, borç verenin izni olmaksızın katılamazlardı.[133] Burada, özel bir yükümlülük açık şekilde cihada katılma görevine üstün geliyordu. Dahası, sefere katılmak isteyen erkekler ebeveyninin iznini almak durumundaydı.[134] Bir kişinin ebeveynine saygı ve hürmeti "cihadın üzerinde önceliğe sahipti,"[135] çünkü, "eğer cihat kural olarak seçime bağlı bir görevse, o hâlde [ebeveyninden izin almış] birisi onun yerini alabilirdi."[136] Bir başka ifadeyle, "özel" kişiler olarak, ebeveynler cihat hakkını, oğlunun üzerinde hak iddia ederek, veto edebilirdi (ve böylece herhangi bir hükümet buyruğunu da). Sadece bu da değil, eğer ebeveyn izin verdikten sonra fikir değiştirirse ve muharebe hazırlıkları başlamamışsa, oğulları geri dönmek zorundaydı.[137] Dahası:

> Şeriatta gayrimüslim düşmanla savaşmak tek başına takdir konusu değildir; çünkü savaş, özünde zarar vermektir. Daha ziyade, başka bir sebeple buna karar verilmiştir, yani Tanrı'nın Sözünü muzaffer kılmak ve düşmanın taarruzunu geri püskürtmek için. Böylece, eğer savaşmak bazı Müslümanların katılımıyla başarılmışsa, o hâlde diğerleri bu görevden kurtulur. […] Çünkü eğer *cihād* her Müslüman bireye düşen bir görev olarak emredilseydi, o zaman hem dini hem de dünyevi işler yok olmaya varacaktı. Peygamber'in günlerinden bugüne kadar pratik bu şekildeydi.[138]

Dahası, eğer Müslümanlar kendilerine karşı gelen her güçle ve Müslümanları esaret altına alan her düşmanla savaşacak olsaydı, o zaman "bizler [Müslümanlar] bütün hayatımızı savaşla geçirirdik ve kaçınılmaz olarak dünyevi işlerimizi ihmal ederdik. Bu sebepledir ki Müslümanlar arasında [yüzyıllar] boyunca böylesi [bir gayretin] peşinde olunmayacağı yönünde icma vardır […] ve icma hukuki kanıtların en makbulüdür."[139]

Son olarak iki noktaya dikkat çekmekte yarar var: İlki, cihat bir devlet yasası değil, ihlal edilip edilmemesi vicdani bir mesele olan, ahlaka dayalı bir talimatlar bütünüdür ve ikincisi, cihat bütün yetişkin

Müslüman erkekler için mecburi görülse bile, yükümlülük ahlaki olacaktır ve bu sebeple şeriatta, öbür dünyada sevaptan mahrum kalma tehlikesi dışında, savaşa katılmayı reddetmekten ötürü yazılmış dünyevi bir ceza yoktur.[140] Bu durum, modern devletin asker kaçaklarına ve askere kaydolmayı reddedenlere yönelik cezalandırıcı önlemlerinden dağlar kadar farklıdır. Bu asker kaçakları bağlamında (sözümona asker kaçaklığı), eğer belirli koşullar oluşmuşsa, yorgunluk, güçten düşme ya da süvarinin atının ölmesi, hatta düşmanın sayısı Müslüman askerlerin sayısını geçtiği durumlar dâhil, cihattaki muharebeyi bırakmanın hukuken mümkün olması mânidardır.[141]

3. Ahlaki Boyut: Son Bir Yorum

Her ne kadar sonraki bölümde daha detaylı ele alacak olsak da şu sonucun önemini vurgulamadan geçmememiz gerekiyor: Tarihsel açıdan emsalsiz bir tebaa olan vatandaşın kimliğini veren modern devlettir. Büyük oranda şer'î değerler tarafından tanımlanan İslami yönetimse kendi tebaasına net olarak farklı bir kimlik verir; bu tebaa politik olana ve dolayısıyla kurban vermenin politik anlamına aşina değildir. Paradigmatik İslami yönetimde kendini feda etme hususi olarak nefsi müdafaa bağlamında ahlaki bir görevdi ve katı askerliğe yazılma kanunlarından bağımsızdı. Geniş anlamda bireysel bir tercihti. Bir kez üstlenildiğinde, anlamını politik bir alan olarak bir ulusa ya da ümmete sevgiden almıyor, aksine bireyin ahlaki öznelliğine bağlanmış ahlaki bir meseleden alıyordu. Bireyin ahlaki öznelliği, ümmetin toplamını ahlaki olanın merkezi alanı hâline getiren atomsal, en küçük birimdi.[142] Şeriat, İslami "yasama" kuvvetinin paradigması, siyasi bir iradeye sahip değildi, en azından devletin iradesiyle karşılaştırılmazdı. Şeriat politikadan çok toplumla ilgiliydi; ahlaki sosyal karakterle ilgiliydi, birçok ikincil kaygısından biri olan politik toplumla değil. Modern proje, çağdaş Müslüman dünyanın yaşayan gerçekliğinde, hukuki ahlak çağından politik çağa keskin bir dönüşümü temsil ve tesis ediyor. Modernitede, politika ve politik olan her yerdedir ve o güne hükmeder.[143]

Bir zamanlar İslam'ın söylemsel dünyası ve onun bilgi biçimleri ahlaki talimatlar ve şeriatın yönlendirdiği etik davranışlarla doluyken, şimdilerde pozitivizm, politika ve politik olan, vatandaşlık kavramı ve politik kurban verme gibi kavramlarla ele geçirilmiştir. Modern devletin hukuku vatandaşını "enerjisini ve hayatını devlet için vermeye" zorlarken, vatandaş "bunu yapacak herhangi bir ahlaki yükümlülük altında olamaz. Böyle bir durumda yüksek etik idealinin görkemi, her zaman anavatan için ölme şeklinde değiştirilerek, kaybolacaktır. Neden birey kendisine eşit olan başkalarının refahı için kendini feda etmelidir

ki?"[144] Bu sorunun cevabı, vatandaşı sadece savaştan anlamakla kalmayan,[145] aynı zamanda en değerli fedakârlığı yapma hususunda onu hizaya getirirken savaşı ölümsüzleştiren devletin hizmetinde şekillenen bir öznellik olarak görmedikçe, anlamlı gelmeyecektir. Soruşturmadaki kontrol grubu kıyası ise şudur: Eğer devlet sadece "olguları" ve geniş anlamda değerden ve ahlaki dürtüden yoksun bir dünya tarafından tanzim edilmiş Olan'ı tanırsa ve eğer devlet yasa yoluyla vatandaşlarının hayatları ve savaşma enerjilerinden ve bu değersiz dünyadaki kavgalarından yararlanırsa, o hâlde bu, vatandaşın kendini hiçbir değer, ahlaki zorunluluk ve kendinden öte iyi bir şey bilmeyen bir devletin hatırına feda edeceği anlamına gelmez mi? Bu, çağdaş Müslümanların, doğrudan ve yumuşatmadan yüzleşmesi gereken bir sorudur, her ne kadar Müslümanlar –görmeye devam edeceğimiz üzere– bu soruyla tek başlarına muhatap değillerse de.

---

1 "Her şeyden önce, politik olan göreceli bir alandır –yerleşimi açısından– ve bu yüzden dini alanın mutlak mantığıyla aynı şekilde davranılamaz. [...] Politik olanın mantığının bir kenara bırakılmasının imkânsız olduğunun farkına varmak, çağdaş politik İslam için kaçınılmaz bir koridor oluşturur." Ḥamza, içinde, "El-İhvān el-Muslimūn Muḥāṣarūn".

2 Kenneth Stikkers'ın sözleri. bkz. onun giriş yazısı; Scheler, *Problems*, 28. Ayrıca Gray'in *Enlightenment's Wake* kitabındaki analizine bkz. 160–163.

3 Stark, *Sociology*, 33; Scheler, *Problems*, 129–130; Staude, *Max Scheler*, 197. *Problems*'te Scheler şöyle yazar: "Modern Batı'daki iradeci felsefeler, Duns Scotus, Occam, Luther, Calvin ve Descartes'ten, Kant ve Fichte'ye kadar, mutlak mânâda yeni 'teoriler' değil, [daha ziyade] sosyolojik açıdan koşullanmış yeni tecrübe biçimleridir. [...] Yeni kontrol fikrini ve yeni kontrolün mutlak değerini yeni bir insana, Faustvari insana göre formüle ettiler. [...] [ki o] ne mantıksal fikirleri ve onların birbiriyle bağlantılarını ne de egemen iradeden önce gelen ve onu sınırlayan değerlerin ve amaçların objektif düzenini kavrayabildi" (127).

4 "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" Gregor, içinde, *Immanuel Kant*, 17–22.

5 Guyer, *Kant on Freedom*, 2–7; ayrıca bkz. Larmore, *Autonomy*, 105.

6 Scheler, *Problems*, 77.

7 Weber (ve Adorno) için bu bağlamda daha fazlası adına bkz. "Beşinci Bölüm", "Birinci Kısım".

8 Frigns'in (en önemli Scheler uzmanlarından biri) yaptığı gibi şunu not etmeliyiz ki, Scheler'in doğuştan gelen dürtü(ler) teorisi "onu adeta bütün modern Avrupa felsefecilerinden ayırır." bkz. Frings, *The Mind of Max Scheler*, 176, 244–247.

9 Stark, *Sociology*, 114.

10 Scheler, *Problems*, 98. Batı'nın doğaya tahakkümünün Judeo-Helenik kavramsal kökenleri üzerine bkz. Singer, *Practical Ethics*, 265–269.

11 Scheler, *Problems*, 118 (vurgu bana ait).

12 Staude, *Max Scheler*, 191; Stark, *Sociology*, 19–21.

13 Özel olarak bkz. Horkheimer ve Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* ve Adorno, *Negatif Diyalektikler*. Burada gündeme gelen konular hakkındaki eserlerinin bir özeti için bkz. Peukert, "Philosophical Critique of Modernity."

14 Scheler'in teorisi ayrıca, Avrupa-dışı dünya hakkında konuşma iddiasında olmadığını itiraf eden Foucault'nun teorisinden daha kapsamlıdır. bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 8.

15 Scheler, *Problems*, 119 (vurgu onun), 78.

16 "Kaba" ve "eylemsiz" madde hakkında, bakınız daha aşağıdaki alıntılar.

17 Kızılderili nüfusunun büyük kısmını yok etme bağlamındaki bu mesele üzerine bkz. Drinnon, *Facing West*, xxvii ve birçok yerde. Doğal kaynaklar ve kölelik üzerine bkz. Ferro, *Colonization*, 125–127.

18 Foucault'nun "benlik teknolojileri" dediği şey. Foucault, "Technologies of the Self," 223–251.

19 Şurada atıf yapılmıştır: Stark, *Sociology*, 118; ayrıca Scheler, *Problems*, 129–130. Pozitivizmin

bir eleştirisi için bkz. Sprangens, *Irony of Liberal Reason*, 196–310.

20 Pérez-Ramos, "Bacon's Forms", 110–113; Nietzsche'nin iktidar istenci ve Foucault dâhil, daha yakın dönemdeki Avrupalı filozoflar üzerinden etkisi hakkında bkz. *The Cambridge Companion to Nietzsche*, dokuz ve onuncu bölümler.

21 Pérez-Ramos, "Bacon's Forms"; Rossi, "Bacon's Idea of Science", 37–42.

22 Bu görüşlerin daha etkili bir özeti ve isabetli bir analizi için bkz. Bilgrami, "Gandhi, Newton", 15–29.

23 Jacob, *Radical Enlightenment*, 6, ayrıca xi, 3–4, 64–67, ve daha birçok yerde.

24 Yine bu anlamda ve sadece paradigmatik rasyonel ahlak açısından değil (birinci bölüm 51. dipnotta bahsi geçen ana metne bkz.) G. Stewart'ın argümanı ("Scottish Enlightenment") gibi bir argüman savunulamaz durumdadır. Ayrıca bkz. bizim "Birinci Bölüm"deki paradigma tartışmamız.

25 Bilgrami, "Gandhi, Newton", 25 vd.

26 Bu konuda daha fazlası için "Beşinci Bölüm", "Birinci Kısım"a bakınız.

27 Bir araştırma objesi olarak dünya görüşü hakkında bkz. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, 33–83.

28 Bu, kimse değer aşılanmış bir doğayı, insani ve kültürel değeri ve ahlaki oluşumu, benzer bir talebi yaratan Öteki'ni kendine tabi kılmak ve dönüştürmekten daha fazla boyunduruk altına alamaz. Daha önemlisi, gelgelelim ve bazı sosyal bilimcilerin (neo-Marksist ve anaakım olmayan sosyologlar) iddia ettiği üzere, değer üzerine entelektüel/bilimsel araştırmayı aşındıran ayrım "*etik olarak savunulamaz*", çünkü "gözlemcinin anlatımına eşlik etmesi gereken sosyal sorumluluktan bağını koparır ve kendini yapılandırılmış ve taraflı olmayan bir şekilde doğal ve gerçek gibi sunarak statükoda son bulur." Bu etik boyut, yani ahlaki hesap verebilirlik üzerinde çok az durulmuştur. Pressler ve Dasilva, *Sociology*, 102–103 (vurgu bana ait.).

29 Austin, *Province of Jurisprudence Determined*.

30 Hobbes'un XIX. yüzyılla alakası ve onun epistemik sezgisi hakkında bkz. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 139–157, özellikle, 146, 156.

31 Friedrich, *Philosophy of Law*, 84, 89–90.

32 Etik bağlamında bu mesele için bkz. MacIntyre, *Short History*, 127–135. Hobbes'un düşüncesinde şiddet, ahlak(sızlık) ve egemenin iktidarı arasındaki ilşikinin parlak bir analizi için bkz. Arendt, *Origins*, 139–147. Sayfa 144'te, Arendt zekice şöyle söyler: "Eğer onun Batı tarihinde defalarca ortaya çıktığı hâlde hiç felsefi bir temelle onurlandırılmamış Tiranlığı meşrulaştırmaktan başka hiçbir şey istemediğini hatırlarsak, Hobbes'un bütün bir Batılı politik düşünceye duyduğu derin güvensizlik bizi şaşırtmamaz."

33 Bu ikisi hakkında bkz. Friedrich, *Philosophy of Law*, 93–100. Ayrıca bkz. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals*, 4, 309–330.

34 Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, 157.

35 *age.*, 158; italikler bana ait.

36 *age.*

37 Unwin, "Morality, Law, and the Evaluation," 538–549, at 538; Donoso, "Jurisprudence Today", 55–79, 57'de.

38 bkz. W. Rumble'ın girişi, Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, xviii; Sprangens, *Irony of Liberal Reason*, 196–310.

39 Taylor, "Justice After Virtue", 18.

40 bkz. Kant'ın manifestosu, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?", 17–22.

41 Bu konuda daha fazlası için bkz. "Yedinci Bölüm".

42 Kant, *Moral Law*, 14–15 (çevirmenin özeti), 63–78, vd. Kant'ın kategorik zorunluluk kavramının harika bir özeti için bkz. Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue", 309–333.

43 Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 290–291.

44 Protagoras hakkında, bkz. Kerferd, *Sophistic Movement*, 84–93, 139–148; Taylor, *Good and Evil*, 56–67; Margolis, *Truth About Relativism*.

45 Kant'ın kategorik zorunluluk kavramının eleştirisi için bkz. Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue", 314–325; Field, "A Criticism of Kant", 487–491; Cartwright, "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality", 254–263; Smith, *Viable Values*, 38vd.; Allison, "Kant", 437. Kant yanlısı bir yaklaşım için bkz. Gewirth, *Reason and Morality*. Daha fazlası için "Yedinci Bölüm"e bakınız.

46 Anscombe, "Modern Moral Philosophy", 1–2, 5; ayrıca bkz. MacIntyre, *After Virtue*, 55.
47 bkz. sonraki kısım vd.
48 Geuss, *Morality, Culture, and History*, 170.
49 Guyer haklı olarak Kant'ın özgürlük kavramının, akıl ve ahlak düşüncesinin altında yatarak ve onları gölgeleyerek, en merkezi kavram hâline geldiğini savunuyor. Onun Kant'ın özgürlük üzerine söyledikleri üzerine bkz. 5, 8, 39–42, 51–59, 129–138.
50 Taylor, "Justice After Virtue", 20; MacIntyre, *After Virtue*, 56–61, 79–87; MacIntyre, *Short History*, 130–131, 166–171, 189– 191.
51 Taylor, "Justice After Virtue", 20.
52 *age.*, 20-21.
53 Donoso, "Jurisprudence Today", 55, 66.
54 Örneğin şuradaki tartışmaya bkz. *Treatise of Human Nature*, Smith ve Greene, ed., 247.
55 Nietzsche, *Will to Power*, 326: "Biri daha derine baktıkça, değerlememiz daha da kayboluyor. ... Değerlere sahip dünyayı biz yarattık! Bunu bilerek, hakikate saygı göstermenin hâlihazırda bir illüzyonun sonucu olduğunu da bilmiş oluyoruz – ve bir kimse hakikatten daha fazla onu oluşturan, basitleştiren, şekillendiren, icat eden güce değer vermeli. 'Her şey yanlıştır! Her şeye izin verilmiştir'"; ayrıca bkz. yine onun; *Twilight of the Idols*, 46.
56 Geuss, *Morality, Culture, and History*, 189. Ayrıca bkz.; Gray, *Enlightenment's Wake*, 150–152.
57 Hart için, onun şu eserine bkz. *Concept of Law*. Hart ve Lon Fuller arasındaki değiştokuş için bkz. Olafson, *Society, Law, and Morality*, 439–470 (Hart için) ve 471–506 (Fuller için). Ayrıca bkz. Fuller, *Morality of Law*, özellikle 187–242. Olgu/değer ayrımı bağlamında, Fiss'in "Objectivity and Interpretation" içindeki görüşleri hâlen hukuktaki bu "dâhili ahlakçı müdahaleler"dendir. Daha genel olarak, birçokları arasından, Ronald Dworkin ve Bruce Ackerman gibi düşünürlerin fikirleri de öyledir.
58 MacIntyre, *After Virtue*, 38.
59 Daha iyi bir ifade olması için *Mekārim al-Ahlāk* türünü işaret ettim. Örneğin bkz. Raḍī Ṭabersī, *Mekārim el-Ahlāq*; İbn Ebī el-Dunyā, *Mekārim el-Ahlāk*; Ḥasanī, *Tahẓīb el-Ahlāk*.
60 Arkaplan için bkz. Bloor, "The Question of Linguistic Idealism Revisited".
61 Lugat anlamıyla modern öncesi "ahlak" kavramı etik ve moralite gibi bilhassa modern anlamlar kazanan sözcüklerden ziyade, tab' (doğa, ancak ikincil doğa değildir bu) ve seciye (karakter, huy) gibi içsel niteliklerle ilişkilendirilmiştir. bkz. Ibn Manẓūr, *Lisān el-'Arab*, X, 104–105. Modern öncesi İslam düşüncesinde ahlak yine de kültürel etkileşime ve arınmaya duyarlıdır. 391. dipnotta bahsi geçen kaynaklara bkz. ayrıca Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq*; Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*; ve "Beşinci Bölüm", "İkinci Kısım". Yine de ahlakın beslendiği ve güzelleştiği bu işlemler tam olarak hukuk ve ahlak arasındaki ayrımın olmayışıyla ilgilidir; onların içine, modern ahlak düşüncesinin yoksun olduğu, (teolojik olanın yanı sıra) yoğun bir "hukuki" içerik enjekte eder. Modern öncesi ve modern ahlak kavramlarının karşıtlığına –hem maddi hem de semantik açıdan– bir örnek için, Ḥasanī'nin (ölümü 1341/1922) *Tahẓīb el-Ahlāk* kitabıyla saygın çağdaş Müslüman ahlak filozofu Ṭāha 'Abd al- Raḥmān'ın *Rūḥ el-Ḥadātha* kitabını karşılaştırın, ayrıca özellikle, bu ikinci yazarın şu eserine bkz. *Su'āl el-Ahlāk*.
62 Hallaq, *Sharī'a*, 1–3.
63 Gelgelelim, ileri sürdüğüm üzere, problem Nietzsche temelinde çözülemez durumdadır; bkz. "What Is Sharī'a?" 151–152. Bu problemin doğası bu sebeple neden hâlâ "yasa" ve "ahlak" gibi tabirleri, Nietzsche'nin ikna edici argümanıyla, bu tabirler "kanunlaşmış" olduğu hâlde, kullanmaya devam ettiğimi açıklıyor. bkz. Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", 81, 83.
64 "Beşinci Bölüm", "İkinci Kısım"daki tartışmamızın konusu.
65 Bu dünya görüşü konusundaki klasik metin, sayısız eserinde ispat edildiği üzere, Gazzali'nin geniş projesidir. Örneğin bkz. İḥyā' 'Ulūm *el-Dīn*; *el-Munkaẓ min el-Ḍalāl*; *Miskāt el-Envār*, vb., ve ayrıca bizim "Beşinci Bölüm" "İkinci Kısım"daki tartışmamız.
66 Burada kullanıldığı üzere, "derin," Arne Naess, Pierre-Félix Guattari, ve diğerleri tarafından savunulan Derin Ekoloji hareketinde ona verilen ahlaki anlamı taşır. Örneğin, bkz. Naess, Selected Works, 13–55.
67 Hayattan ölüm, ölümden yaşam çıkarma teması Kur'an'daki yaygın temalardan biridir. bkz. 2:164, 259; 6:95; 26:81; 30:19, 24, 50; 35:9; ahlaki amel bağlamı için bkz. 67:2.
68 Kur'an 30:8: "Kendi içlerinde hiç düşünmediler mi? Allah göklerde, yerde ve bu ikisi arasında bulunan her şeyi ancak hak ile ve belirlenmiş bir süre için yaratmıştır." Daha özel olarak;

53:31: "Göklerde ve yerde bulunanlar hep Allah'ındır. Akıbet (sonuçta) kötülük yapanları yaptıkları ile cezalandıracak, güzel davrananları da daha güzeliyle mükafatlandıracaktır." Sıralanan âyetlerin bir bütün olarak anlamlarını dikkate alabilirsiniz: 6:13, 59, 63, 65, 95, 96, 102; 13:1–43; 18:7; 22:5–6, 18; 23:1–16; 30:11, 12, 15, 19, 27; 31:29–34; 52:9; 53:31, 42–62; 81:1–29; 82:1–19; 89:1–30; ve daha sistematik ve yoğun şekilde bkz. Rum Sûresi ve Mülk Sûresi. (Âyet mealleri Elmalılı Hamdi Yazır'ın mealinden alınmıştır –ç.n.)

69 Kur'an 18:47; 19:90; 20:105; 27:88; 52:10.

70 Kur'an 2:50; 20:77.

71 Kur'an 41:13–17; 51:41; 89:6.

72 Kur'an 21:33; 31:29; 35:13; 71:16.

73 Kur'an 2:60; 6:141; 16:11; 45:5; 50:6–11; 54:12.

74 Kur'an 2:155; 16:112.

75 Kur'an 7:78, 91; 16:26; 17:37; 29:37; 69:5; 99:1–2.

76 Kur'an 17:69; 33:9; 41:16; 51:41; 69:6.

77 Kur'an 13:2; 30:8; 31:29.

78 Kur'an 99:7–8.

79 Kur'an 67:1–2: "*Tebarek ellezi bi-yed-ihil mulku ve huve 'ala kulli şey'in kadir. Ellezi haleka'l mevte ve-l hayate liyebluvekum eyyukum ahsenu 'amelen ve huvel'aziyzulğafur*" Birçok Kur'an meali "*ellezi bi-yed-ihil mulku*" kısmına "Egemenlik ellerinde olan" şeklinde anlam veriyor. Bu yöndeki çeviri fazlasıyla mantıklı olsa da, *yed* kelimesine, eski ve orta Arapçada yaygın görüldüğü üzere, daha empatik bir sahiplik anlamı vermek aynı ölçüde makuldür.

80 Ayrıca bkz. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 106.

81 Pickthall, *Meanings of the Glorious Koran*, 289–290.

82 Kur'an 11:7: "O, öyle bir Allah'dır ki, hanginizin daha güzel amel işleyeceğini imtihan etmek için gökleri ve yeri altı günde yarattı." (*liyebluvekum eyyukum aḥsanu 'amalā*); 18:7: "Biz yeryüzündeki şeyleri kendisine süs olsun diye yarattık ki, insanların hangisinin daha güzel amel edeceğini deneyelim."

83 Kur'an 5:39; 6:54; 25:70.

84 bkz. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 108. Izutsu'nun iddiasına göre Kur'an'da bugünkü dünyanın yapısı "en doğru şekilde, şimdiki dünyanın (*el-dunyā*) kaderinde yazılı olan, nihai son tarafından belirlenir."

85 Kur'an 3:104, 110; 9:67, 71, 112; 22:41.

86 Kur'an 2:158; 4:147; 35:30; 76:22.

87 bkz. sonraki not.

88 Kur'an 17:70. Ayrıca bkz. 2:57, 172; 5:88; 6:142; 7:50, 160; 8:26; 16:72, 114; 40:64.

89 Kur'an 55:3–13; 96:6.

90 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 120, 124–125.

91 *Mücrimun* C.R.M. kökünün diğer türevleri için bkz. Kur'an, 6:124; 10:13; 11:35; 20:74; 30:47. Ayrıca *ẓālimūn* ve Ẓ.L.M. kökünün diğer türevleri için bkz. Kur'an 2:59, 272; 3:135; 8:60; 39:51; 46:12.

92 Kur'an, 2:126; 4:10, 97, 115; 8:16; 22:72; 57:15; 64:10; 87:12; 111:3.

93 Örneğin bkz. Kur'an 2:25, 62, 82, 277; 3:57; 4:57, 122, 173; 5:9, 69, 93; 7:42; 10:4, 9; 11:11, 23; 13:29; 16:97; 18:30, 88, 107; 19:60; 20:75, 82; 25:70, 71; 28:67, 80; 30:44; 45:15. İlgili bütün maddeler için bkz. 'Abd el-Bākī, *el-Mu'cam el-Mufehris*, 410–412. Not edilmeli ki, eşlaḥa formu "iyiye dönüşmek" ek anlamını da taşır, birini ẓulm (haddi aşma) ve fesād (fenalık yapma) hâlinden takvā (dindarlık) ve īmān (inanç) hâline dönüştürmek anlamındadır. Bu noktada Kur'an en azından bir düzine referans içerir, örneğin; 6:54; 7:35.

94 Kur'an, 2:184; 3:30, 115.

95 Kur'an, 16:97; 18:30–31, 107, 110; 35:7, 29; 41:8.

96 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 204. Örneğin bkz. Kur'an, 2:112; 16:97; 18:2, 30, 107, 110; 30:44–45; 32:19–20; 34:4; 41:7–8; 95:6.

97 Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 106.

98 Kelsen, *General Theory*, 189.

99 Buradaki argümanlarımın hiçbirinden İslami yönetimin yazgısının kötü olduğu anlamı çıkmaz, çünkü eğer bu kaderi yaşayacaksa, modernitenin kaderini paylaşacak demektir. Ve bu kitabın son bölümünün işaret ettiği üzere, modern durum sürdürülemezdir ve geçip gitmesi sağlanmalıdır. Cevaplanmamış soru şudur: Dünya tarihinin sonraki aşaması (şu meşhur

gelecek) bu sistemin ruhsal-ahlaki benliğe, aile ve topluma, ekonomik eşitliğe ve bir o kadar önemli olarak çevreye duyarlı olduğunu fark ederek İslami yönetime yer verebilecek midir? Modern projenin problemlerini ciddi anlamda aşabilmek için, gözden geçirilmesi gereken bu liste, sadece İslami toplum için değil, dünyamızın bütün toplumları için öncelikli hâle gelmelidir. Paradigmatik problemler ve İslami yönetimin görünen çıkmazları gayrimüslim toplumların hemen her yerde karşılaştıklarıyla neredeyse birebir aynıdır. İslam ve onun İslami yönetim vaadi kriz konusunda tekel değildir. (Buradan hareketle, bu kitabın başlığındaki "imkânsız" kelimesi İslami devletle ilgili olduğu kadar, modern projenin mevcut durumunun sürdürülemezliği için de bir açıklama olacaktır.)

100 Scheuerman, "Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib", 108; ayrıca Schwab'ın şuradaki giriş yazısı; Schmitt, *Concept of the Political*, 5.

101 Ulmen, "Sociology of the State", 38.

102 Bolsinger, *Autonomy*, 29.

103 *age.*, 38, 180.

104 Meier, *Greek Discovery of Politics*, 17.

105 bkz. Strong'un şuradaki sonsöz yazısı; Schmitt, *Concept of the Political*, xvi.

106 Bu, politik olanın hukuki olanı kendi hizmetine alma kabiliyetini de içerir. Savaşın yasaları genel anlamda savaşmayı "insanileştirme" amacında olsa da aslında tersini yapar. "Soylu retoriğe [rağmen] ... savaş hukuku özellikle insani değerler pahasına askeri gereklilikleri öncelemek üzere formüle edilmişti. Sonuç olarak, savaş hukuku savaş zamanı şiddeti önlemek yerine kolaylaştırdı. Hukuk yoluyla, şiddet meşrulaştırıldı." bkz., Jochnick ve Normand, "Legitimation of Violence", 50. Ayrıca bkz. "Birinci Bölüm"deki paradigma anlatımız.

107 Bolsinger, *Autonomy*, 178–179.

108 *age.*, 182.

109 Geuss, *Morality, Culture, and History*, 189.

110 bkz. "Birinci" ve "Yedinci Bölüm".

111 Schmitt, *Concept*, 29.

112 *age.*, 28.

113 Bu nitelemenin sebebi Bolşevik Devrimi'nin Schmitt'in düşüncesine etkisidir; zira orada bir politik parti, tıpkı devlet gibi politika alanında dost-düşman ayrımının sınırlarını belirleyebiliyordu.

114 Schwab'ın şuradaki giriş yazısı; Schmitt, *Concept*, 6–7.

115 Finlayson, "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism", 159.

116 Breuilly, *Nationalism and the State*, 366–401; Gray, *Enlightenment's Wake*, 13.

117 Mülkilik ve İslam hakkında bkz. Grosby, "Nationality and Religion", 110.

118 Kahn, *Putting Liberalism*, 230–231, 240.

119 Schmitt'in *Glossarium* (320) kitabından alıntılanmıştır; Strong'un şuradaki sonsözü içindedir; *Concept of the Political*, xxxi.

120 Kahn, *Putting Liberalism*, 238–239.

121 Nelson, *Making of the Modern State*, 107–108.

122 Gill, *Nature and Development*, 5.

123 Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, 350.

124 Bolsinger, *Autonomy*, 38–39, Schmitt'i tartışma bağlamında.

125 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 75; ayrıca bkz. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 169–174.

126 Gelgelelim şu söylenmelidir ki fakihlerin söyleminde (örneğin fıkıh literatürü içinde) cihadın genel statüsü her zaman farz-ı kifayedir (genelde şöyle söylenir; "*el-cihād hüve min furūḍ al-kifaye*") bkz. Māverdī, *el-Ḥāvī el-Kebīr*, XIV, 149–150; Rāfi'ī, 'Azīz, XI, 345; Remlī, *Nihāyet el-Muḥtāc*, VIII, 42–43; Huraşī, *Ḥāşiye*, IV, 5–9; İbn Māze, *Muḥīṭ*, VII, 90; Nevevī, *Ravza el-Ṭālibīn*, VII, 411; İbn el-Sā'ātī, *Mecma'el-Baḥreyn*, 792; *el-Mevsū'a al-Fikhiyye*, XVI, 129.

127 Bir önceki notta sıralanmış eserlere bakınız.

128 Nevevi, *Ravza el-Ṭālibīn*, VII, 412. Burada kendi silahını alamayanların ve muharebe alanına gidişte ve dönüşte yolculuk masrafını karşılayamayanların (ahlaki ya da hukuki olarak) cihatta yer alma zorunluluğu olmadığını söyler.

129 İbn Māze, *Muḥīṭ*, VII, 89–91.

130 126 numaralı dipnottaki kaynaklara bakınız. Ancak o zaman, sadece sözümona nefir gündeme geldikten hemen sonra cihat hukuki olarak bütün hazır durumdaki Müslümanların üzerine görev olur. Nefir, Müslümanların yaşadığı bir bölgeye yönelik ani bir saldırının halka

duyurulmasıdır. İbn Mâze, *Muḥīṭ*, VII, 90.

131 İbn Maze, *Muḥīṭ*, VII, 91.

132 Örneğin bkz. Maqrīzī, *Sulūk*, vol. 1.

133 Nevevi, *Rawḍat al-Ṭālibīn*, VII, 413, 415.

134 İbn Maze, *Muḥīṭ*, 110, 133–134; Ibn Cuzey, *Kavanin*, 108; Mağribī, *el-Bedr el-Temām*, IV, 486–488.

135 İbn Maze, *Muḥīṭ*, 110; Kāsānī, *Badā'i'el-Ṣanā'i'*, IX, 382; Mağribī, *el-Bedr el-Temām*, IV:486–488.

136 İbn Maze, *Muḥīṭ*, 133.

137 *age.*, 134; Māverdī, *el-Ḥāvī el-Kebīr*, XIV, 123; Rāfi 'ī, 'Azīz, XI, 362.

138 İbn Maze, *Muḥīṭ*, VII, 90. İbn Maze, Haçlı seferleri sırasında yaşamış ve başyapıtını yazmıştı, M.S. 1220'de öldü.

139 *age.*, 93. "İcma"nın bir tanımı için *Terimler Sözlüğü* kısmına bakınız.

140 Nevevi, *Rawḍa el-Ṭālibīn*, VII, 411.

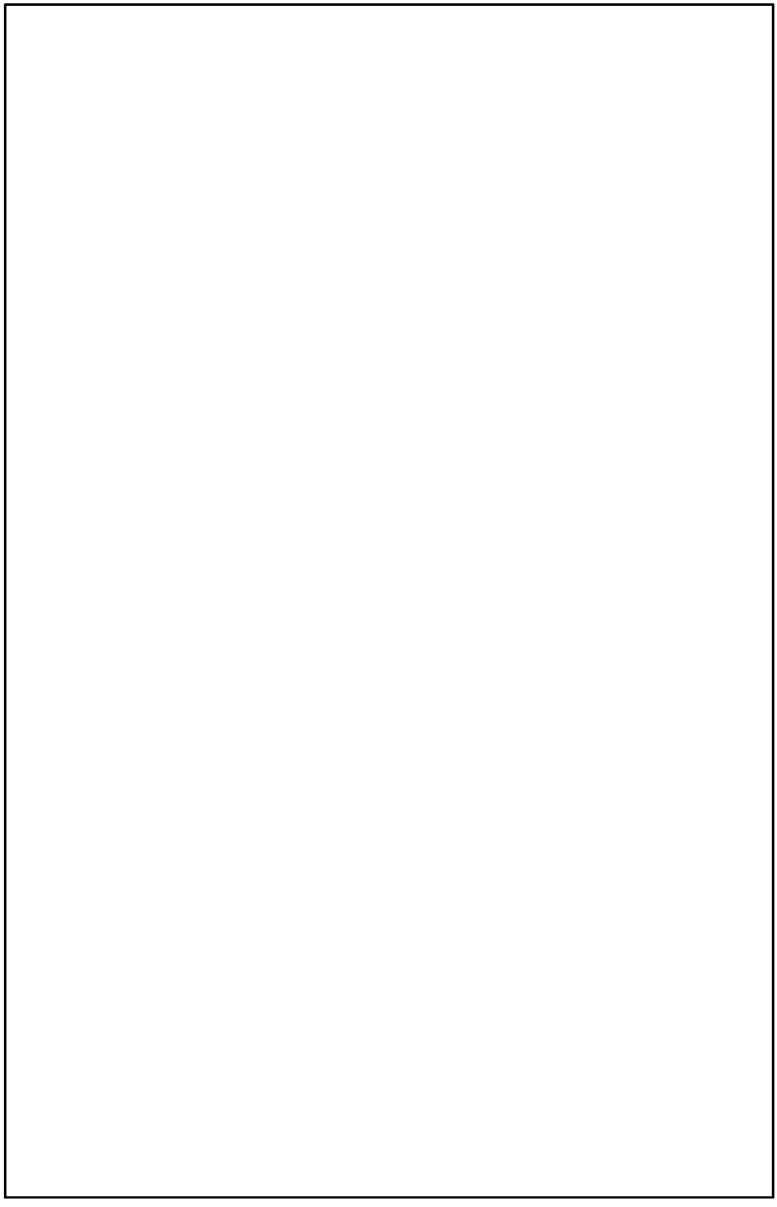
141 "Eğer her bir Müslüman için iki kâfirden fazlası varsa," genelde, muharebeden kaçış müsaade edilebilir görülmüştür; bkz. *Baḥr el- Feva*'id, 29; Nevevi, *Ravza el-Ṭālibīn*, VII, 448–449; İbn 'Âbidīn, *Ḥāşiye*, IV, 127; İbn Cuzey, *Kavaninnīn*, 109.

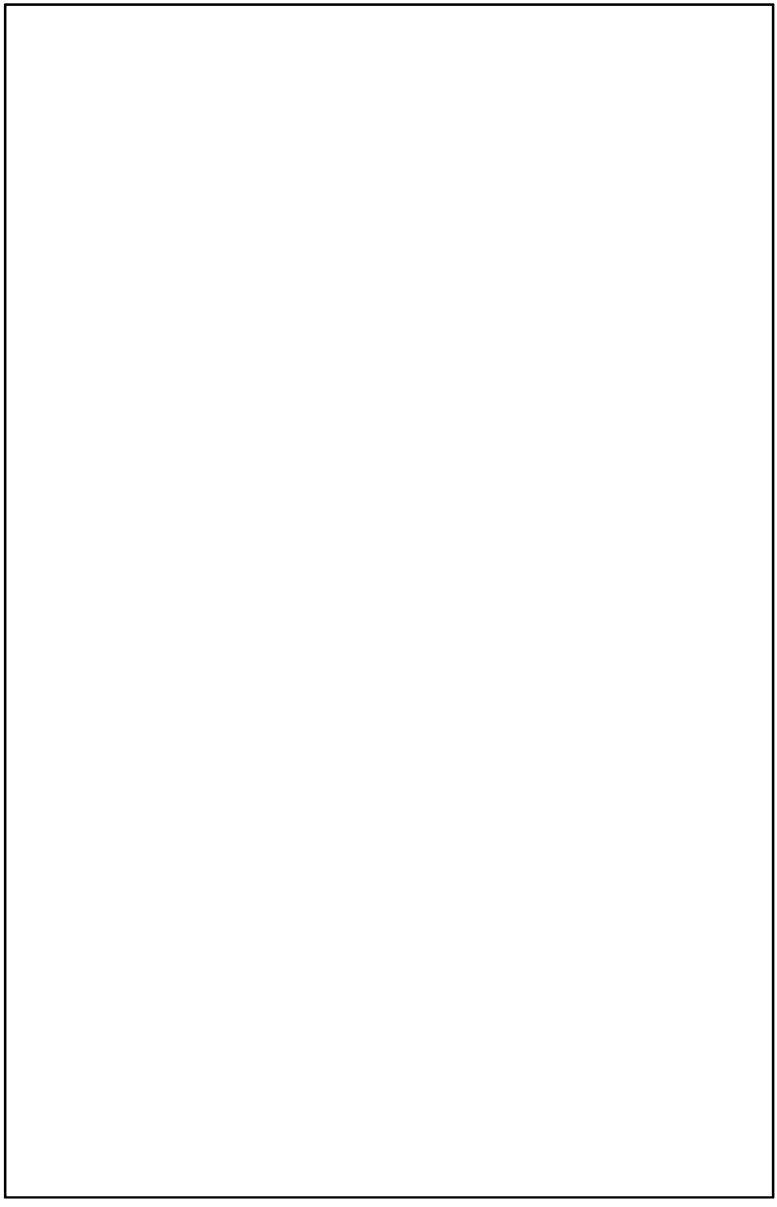
142 "Birinci Bölüm" ve "Yedinci Bölüm"e bakınız.

143 Gamble, *Politics and Fate*, özellikle 6–8.

144 Kelsen, *General Theory*, 186.

145 Savaş ve modern devletin kuruluşu arasındaki ilişki üzerine bkz. Tallett, *War and Society in Early Modern Europe*; Tilly, *Coercion, Capital, and European States*; Mann, *States, War, and Capitalism*; Black, *European Warfare: 1494–1660*; Black, *European Warfare: 1660–1815*.





V. Bölüm

POLİTİK ÖZNE VE AHLAKİ BENLİK TEKNOLOJİLERİ

Benlik teknolojileri [...] bireylerin bizzat kendileri yahut başkalarının yardımı aracılığıyla kendi bedenlerine, ruhlarına, düşüncelerine, tutumlarına ve varolma biçimlerine, mutluluğa, saflığa, erdeme, kusursuzluğa, ölümsüzlüğe vs. erişmek amacıyla belli müdahalelerde bulunmasına müsaade eder. [...] Şimdilerde bizim için bu mefhum daha ziyade gizemli ve muğlaktır."

—Foucault / Technologies of the Self

Bugün okulda ne öğrendin
Benim sevgili küçük çocuğum?
Hükümetimizin güçlü olması gerektiğini!
Her zaman doğru ve asla yanılmaz olduğunu!
Liderlerimizin en iyisi olduğunu!
Ve bizim onları tekrar tekrar seçtiğimizi.
Öğrendim ki savaş o kadar da kötü değil.
Yaptığımız muhteşem savaşları öğrendim.
Bugün okulda ne öğrendin...

—Tom Paxton / What Did You Learn at School Today?

Devlet [...] insanları kendilerinden çalar.

—Johann Gottfried Herder

Her toplum, ister taşralı olsun ister şehirli yahut başka türlü, herhangi bir disiplini bilir ve kendi yapılarını ona göre entegre eder. Hiçbir toplum, zaruretler dolayısıyla, belirli bir tür disiplin gerektiren buyurgan bir aygıt olmadan yaşayamaz. Fakat disipline edici yapıların sayısı, onlarla yaşayan toplumlar kadar çoktur. Çokluklarına rağmen biri hariç hepsi, tek bir karakteristiği, yani organik oluşum sürecini paylaşır. Biri hariç hepsinin oluşumu; sosyal, ruhsal, ahlaki, ekonomik ve "politik" faktörlerin yavaşça, hatta belli belirsiz bir şekilde birbirine karışmasına izin vererek, bu süreçte içten içe gelişen ve sosyal temelli bir mantıkla yürütülen dâhili denge ve denetleme mekanizmaları yaratarak, yüzyıllar ve hatta bin yıllar boyunca sürmüştür. Savaş böylesi toplulukları harap ettiğinde bile, zaman içinde bir araya gelir ve daha önce var olan hayat tarzını aşağı yukarı sürdürürlerdi. Modern

öncesi –örneğin, devlet öncesi sosyal yapılar ve Avrupa dışı– toplumlar geniş anlamda, sosyal açıdan otonom ve kendi kendini düzenler yapıdaydı ve bürokrasi onlara nadiren ve çok zayıf şekilde nüfuz etmişti. Yönetici ve onun halkı vergilendirme yönündeki sistematik olmayan çabalarının dışında, toplumlar öz yönetim pratiğine sahipti.

Şurası inkâr edilemez ki bu geleneksel toplumlar birbirinden ciddi ölçüde farklıydı, yine de bütün bu benzemeyen yanlarına rağmen, hâlâ modern devletin sosyal yaratımının disiplin ve düzeninden gözle görülür biçimde ayrıydılar. Bu bölümdeki amacımız, sadece belirli tebaaların oluşumuna katkıları yönüyle bu farklılıklara odaklanmak. Bu açıdan, modern devletin düzen ve disiplin sistemlerinin insanlık tarihinde, daha önce görülmemiş tabiiyete sahip bireyler üretmede kendine has olduğunu iddia ediyoruz. Eğer devlet özgün bir biçimde Avrupalı bir ürünse (neredeyse evrensel olarak kabul ediliyor) ve eğer devlet nüfusunun kontrolünde kapsayıcıysa (ve buna da sadece birkaç kişi katılmayacaktır), o hâlde devlet sistemleri tarafından üretilen tabiiyet de kendine özgü olmalıdır. Tam olarak bu tabiiyetin niteliği ya da nitelikleri ve İslami yönetimle üretilenlerle uyumlu olup olmadıkları buradaki meselemizdir.

1. Devlet Tebaasının Üretimi

Kuvvetler ayrılığı, pozitivizm ve Aydınlanma'nın Olan ve Olması Gereken ayrımı gibi, Avrupalı devlet tarafından üretilen disiplin biçimi de özgündü, kendini devletin içinde tanımlayan ve onun için ölmeyi dileyen yeni vatandaşın tabiiyetini biçimlendirmeye güdümlenmişti. Eğer köken itibarıyla devlet özgün bir Avrupalı fenomense, onun zürriyeti olan vatandaş da öyleydi.

Diğerlerinden ayırıcı şekilde ve münhasıran Avrupalı olan devlet disiplininin soy kütüğü, öncelikli kaygıları hazinelerini zenginleştirirken nüfusları üzerindeki hükümlerini sağlamlaştırmak olan güçlü monarkların yükselişiyle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Çok fazla altın ve gümüş getiren kolonileştirici girişimlere sponsor olmuş ve desteklemişlerdi –bu maddi varlık daha sonra, kârları hızla arttırıp sermaye birikimi sağlayarak bu kazanımlardan faydalanan Endüstri Devrimi'ni destekledi. Buna paralel olarak şehirli nüfus hızla büyüdü, toplumun geniş kesimlerini yoksullaştırdı ve bütün bunlar olurken üst sınıflar yeni ortaya çıkan anayasal monarkın ortaklığı ve desteğiyle varlıklarının çoğalmasını seyrettiler. Tam olarak bu bağlam, Marx'ın devletin burjuvanın proletarya, yoksul kesimler, hakları elinden alınmış işçiler üzerindeki hâkimiyetini temsil ettiğini söylemesine müsaade edecekti.[1]

Göze çarpan sosyal ve ekonomik uyumsuzluklar, yıldırmanın ötesinde çalışma şartları ve mutlakiyet çağından zar zor yeşermiş monarşi yönetimi, mafya şiddetinin ve başa çıkılmaz şehir nüfusunun yükselişine yol verdi. Böylece devlet, çok sayıda organize personeli olan, sadece bu şehir bölgelerinde varlığını sürdürmekle kalmayıp kontrolünü, daha önce yöneticilerin radarı dışında bulunan taşraya da uzanan polis aygıtının kurulmasına ikna oldu. XIX. yüzyılın sonraki dönemlerinde hiçbir köy, kasaba ya da şehir bu aygıtın gözetiminden kaçamayacaktı. Ve polis aygıtını pekiştirmek için, daha önce görülmemiş, devasa bir hapishane sistemi yaratıldı.[2] Fakat ham fiziki güç yeterli değildi ve Avrupalı yöneticiler bunu analmıştı. Nüfus iyi hâl üzere eğitilmeliydi ve bu iyi hâl, sosyal düzen ve derinlemesine kapitalist bir sistem içinde çalışıp üretme kabiliyeti demekti. Disiplin böylece tebaanın düzen ve araçsal bir fayda sistemi tarafından kuşatıldığı bir alana tercüme edildi. Bu düzenleyici mekanizmanın başarılması için benimsenen sistem okuldu. Okul çeşitli biçimlerde her yerde çoğalmaya başladı ve polis aygıtının pekiştirilmesiyle eşzamanlı olarak XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde standart bir sosyal sabite olmuştu. Yasayla zorunlu kılınmış ilkokul (ebeveynler cidden hapsedilme korkusuyla çocuklarını okullara göndermeye zorlandı), Avrupa'nın çocuklarına büyük çoğunluğunun belirli fikirler ve ideallerin zihinlerine kazındığı güdümlü bir sisteme girmeyi şart koştu. Aile içinde ya da kilisede öğrenme günleri tamamen son buldu. Yine de, polis faaliyetleri ve okullaşma yeterli değildi: Sanayi Devrimi'nin şafağında yoksulluk yoğunlaştı ve toplumsal huzursuzluk her zamankinden daha görünür hâle geldi. Fransız Devrimi'ni ve ondaki huzursuz edici sebepleri canlı şekilde hatırlayan reformcular, siyasetçiler ve yöneticiler, yoksulluğun hızla ayaklarının altından politik gücü ve ekonomik ayrıcalığı çekip alabilecek bir diğer devrime yol açabileceğinin farkına vardılar. Toplumsal güvenlik ağı yaratan ve daha önemlisi sosyal sağlık kurumları ve ihtisas hastaneleri ortaya çıkaran refah devleti sistemleri olabildiğince çabuk bir şekilde Avrupa ülkelerinde kurulmaya başlandı.[3]

Epistemik katmanda, mücbir gözetleme kurumları, eğitim ve sağlık (hapishaneler, okullar ve hastaneler) ne birbirinden ayrı ne de herhangi bir şekilde doğaldı. Her biri özelleşmiş bir alanda işlev gösteriyordu, fakat belirgin ideolojik iddialara sahip, her tarafa nüfuz etmiş bir bürokratik makinenin ardından geldikleri için birlikte çalışıyorlardı. Okullar, ordular, hastaneler ve hapishaneler, bir şeyleri hayli incelikli ve özelleşmiş şekilde yapma ve onlara buyruklar vermenin sistemsel tezahürlerini oluşturuyordu.[4] Bu da neden onları yürürlüğe koyan tekniklerin bir kurumdan diğerine, aslında bir Avrupa ülkesinden

diğerine hızlıca yayıldığını açıklıyor.[5] Ampirik, hesaplanmış (aynı zamanda hesaplayan) metotlar tarafından şekillenmiş yoğun düzenlemeler, bu kurumlara bedenin işlevlerini disipline etmek amacıyla uygulanıyordu. İtaat ve fayda adı altında iki önemli kaygıyı yansıtıyordu, yani bir yandan uysallığı meydana getiren düzenleme tekniğine itaat ve diğer yandan maddi üretim performansı olarak fayda. Her iki perspektiften de beden sadece ampirik analizin değil, aynı zamanda idrak edilebilirliğin alanıydı. Beden, kolonileştirilebilirve böylece manipüle ve analiz edilebilir, belirli bir iradeyle göre şekillendirilebilir hâle geldi ve buradan hareketle arzulanan etkilerin üretilebildiği bir yere dönüştü.

Bu belirli arzu yeniydi, çünkü tebaanın ya da yerel topluluğun içindeki bir itkiden (modern öncesi dünyanın bir karakteristiği) kaynaklanmıyordu, dışarıdaki bir gücün, kendini dışarıda kuran bir politik iradenin eseriydi. Foucault'nun kaydettiği üzere:

> İnsan bedeni onu keşfeden, parçalayan ve yeniden düzenleyen bir iktidar makinesine giriyordu. Aynı zamanda "iktidarın mekaniği" olan bir "politik anatomi" doğuyordu; birinin diğerlerinin bedenleri üzerinde nasıl bir etkisi olacağını, bununla sadece biri ne arzularsa onu yapmasını değil, aynı zamanda biri ne arzularsa onun belirlediği teknikle, hızla ve verimlilikle onu gerçekleştirmesini tanımlıyordu.[6]

Her yere yayılmış gözetleme ve idari düzenleme teknikleri böylece sadece sonuçlarını ya da performansını değil, aynı zamanda bedenin en temel faaliyetlerini dikte edecek bir görüşe sahip dışsal bir düzenden kaynaklanmıştı. Bu sadece kontrol değil, bir alıştırmaydı; basitçe sonuca odaklı bir proje değildi, sürece dayalıydı. Yanlış da olsa, çileci eğitime benziyor çünkü disiplin, her iki durumda da, kontrollü bir bedenin oluşumuna koşullanmıştır. Fakat bizim için önemli olan farklılıklar hem daha derinde hem de önemli, çünkü çileci başarı beden üzerindeki hâkimiyeti artırmakta yatan içsel bir egzersizdir; örneğin birinin yapageldiği alıştırmalar kişinin kendisi tarafından yine kendisi üzerine uygulanmış, materyal dünyayı reddeden, materyalist bir eylem olan faydaya aşağı gözle bakan tekniklerdir. Bu muhtemelen, bu bölümün açılış paragrafında kaydettiğimiz modern öncesi ve modern disiplin biçimlerinin nitelikleri arasındaki belirgin, önemli çağrışımlara gebe olan bir farktır.[7]

Eğitimsel, bürokratik ve disiplin temelli kurumların olgunlaşmasıyla, devlet tebaasının kabul töreni tamamlanmıştır. Artık devlet, eğitilmiş tebaasını gelişimini tamamlamış birer yetenek, hatta gönüllü sadakat ve faydalı bir hevesle desteklenmiş birer araç olarak kullanabilir. Bir başka şekilde anlatacak olursak, artık yöneten bir monark ya da belirgin bir

grup değil toplumsal ve bürokratik –her zaman devlet kaynaklı– kurumlardır. Bu, çoğunlukla Batılı demokrasilerin başarılarını açıklama maksadıyla öne sürülen, güç paylaşıldıkça iktidar artar[8] argümanının arkaplanıdır. Argümanın kendisi modern demokratik biçimlerin ideolojik meşruiyetinin bir parçasıdır aynı zamanda. Fakat, modern Batılı devletin tebaayı ehlileştiren ve politik açıdan tehlikesiz kılan işlemlerini gözden kaçırdığı için başarısız olur. Bu işlemler aracılığıyla, devleti temsil ettiği gibi bilinçli bir şekilde eğitilmiş devlet personelini de cisimleştiren bu devasa kurumlar yine devletin buyruğuna bel bağlayabilir.

Hiçbir yerde bu buyruklar, entelektüel bağımsızlık ve sözümona bilimsel metot yoluyla araştırma yapma ve bilgi üretmeyle –dünyanın tutkusuzca incelenmesine dayandığı sanılan bilgi– gururlanan akademide olduğu kadar belirgin değildir. Paradigmatik akademinin en az üç anlamda bir devlet kurumu olduğu gerçeği ortadadır. İlki, devletin pozitivizminin sorgusuz sualsiz bir şekilde benimsenmesidir;[9] aslında akademinin bilimsel paradigması, tamamen değilse de, içten içe hep pozitivist olagelmiştir.[10] İkincisi, devletin ezici şekilde kanıksanmış bir fenomen olarak kabul edilmesidir, bu özellikle sosyal ve beşeri bilimler söylemlerinde böyledir. Genel olarak akademi, devleti –dahası, dünyayı– devlet yoluyla düşünebilir. Üçüncüsü, devlet yönetiminde akademinin oynadığı roldür ve bununla sadece askeri ve siyasi maksatlı araştırma üretimine doğrudan dâhil olmayı kastetmiyorum (başlı başlına ele alınması gereken bir fenomen).[11]

Sık sık akademinin yardımına başvuran modern devlet, kendini bir problem çözme makinesi olarak tanımlıyor ve bu, devletin kendisinin açıkladığı "halka hizmet" etme hedefiyle her daim kastedilen bir karakteristiktir. Elbette salt bir slogan değil bu: Mevcut gerçekliği yansıtıyor, özellikle de modern Batılı devlette. Gelgelelim, bu fenomenin soykütüğü her zaman berrak değil. Devlet, uzun zaman içinde oluşan geleneksel toplumlar gibi organik bir toplum olmamıştır. Aslında devlet böylesi bir toplumun karşıtıdır.[12] İnsanlığın sosyo-politik organizasyonunun uzun tarihi bize organik toplulukların devletsiz de gayet işlevsel olduklarını öğretiyor ki bu, tam olarak devletin, Avrupa icat etmeden önce neden ortalarda görünmediğini açıklıyor. Buradan hareketle, mutlak mânâda devlet fikri toplumsal düzenin akamete uğratılması, parçalanması ve yeniden düzenlenmesiyle eşanlamlı demektir. Toplumun yeniden düzenlenmesi ve sürekli yapılan toplum mühendisliği (ekonomik politikalar; bitmek tükenmek bilmeyen –hatta yok edici– eğitim reformları; bireysel statü, sağlık yardımı ve sosyal sigorta yasalarındaki değişiklikler vs. yoluyla)[13] şüphe yok ki ortadaki

problemleri çözüyor, fakat çoğunlukla yeni ve elbette tahmin edilmeyen yenilerini yaratıyor. Bir "problemin" var olduğu ve bu sebeple bir çözüme ihtiyaç duyulduğu algısı ayrıca devletin bilgi biçimleriyle ilişkili olarak görülebilir, yani "problemler" sadece devlet mümkün olduğunda ontolojik açıdan mümkün hâle gelir. Tam olarak böyle olmaktadır ki bu "problemlerin" büyük çoğunluğu modern öncesi toplumların normal, hatta doğal düzenidir; zira bu toplumlar bu "problemlerle" çok eski zamanlardan bu yana (bunları problem olarak görmeyerek) yaşamışlardı. "Problem çözme makinesi" vasfı bu yüzden paradigmatik devletin olmazsa olmazlarındandır.[14]

Modern devlette yönetim, aile içindeki krizler, nüfusun azalması, ekonomik rekabet yoksunluğundan şehirdeki yoksulluk ve doğal habitatın yıkımına kadar bir dizi oluşmakta olan "probleme" hitap etmek anlamına gelir. Çalışma kolları, araştırma komiteleri, araştırma projeleri, öneriler ve raporların hepsi de "problem çözme" makinesinin işlemlerine içkindir ve akademik personeller, biliminsanları, sosyalbilimciler ve her türlü filozof bu problemleri çözmekle ilgilenir. Hepsi bu gerçekliğe uyum sağlamak zorundadır; yani bir bakıma, devletin yüzleşmesi gereken ve böylece tanımı gereği doğasında pozitivist olan bir gerçekliğe.[15] Bu demek değildir ki bu akademisyenler, özellikle filozoflar vb. ahlaki Olması Gereken'le hiçbir zaman ilişki kurmuyor. Fakat hükümet çevrelerinde aranan ve bu sebeple akademik disiplinlerde (birçok başka baskının yanı sıra fonlama gücü yoluyla) ilgi gören şey, pozitivist realizmi önce tanıyan ve sonra ona uyum sağlayan araştırma ve entelektüel üretim kalıplarıdır. Önerilen herhangi bir çözümün duyulabilmesi için öncelikle bu uyum sağlama aşamasını gerçekleştirmesi gerekir.

Yapması gerektiği gibi kendisini güncel hâle getirmek için –*ulusu ve onun elitlerini eğiten*– akademi, diğer şeylerin yanında, devletin çıkarlarıyla ilişkili alanlarda da uzmanlığı geliştirmeyi hedefleyen belirli bir disiplini uygular; her ne kadar devlet ve toplumun geçirgenliği sıklıkla bu çıkarları toplumsal ve toplumla ilgili kaygılar gibi gösterse de. Sayısız birim ve kurum arasında bölünmüş bir iş olarak yönetim, bütün bu birimlerin kapsadığı her bir alanın temsil kabiliyetine sahip olduğunu, her alanın bilindiğini ya da en azından bilinebilir olduğunu ve bu sebeple ihtiyatlı politik hesaplamaya dâhil edilebildiğini farz eder. Buna uygun şekilde, "sosyal bilimler, ekonomi, sosyoloji ve psikoloji teorileri böylece hükümet için, dünyayı düşünülebilir kılan, onun zorlu gerçekliğini disipline edilmiş düşünce analizine tabi tutarak ehlileştiren prosedürler biçiminde, bir çeşit entelektüel makine aksamı sağlar."[16] Eğer modern devlette eğitimi –ve aslında onun kapsama alanı dışında bahsetmeye

değecek hiçbir resmi eğitim olmadığını– çeşitli disiplinlerin (bürokrasi, bilim, teknoloji, siyaset bilimi, milliyetçilik vs.) kesiştiği bir alan olarak düşünürsek, o hâlde burası tebaayı şekillendiren, hayatının en önemli döneminde "gözeten" bir alandır. Çocuğa faydalı ve verimli olması için gereken hüner ve becerileri, vatan sevgisini ve bu sevginin faziletini aşılayarak başlar ve yetişkin öğrencilere devlet çıkarlarını, devletin önceliklerini, devlet programlarını, milliyetçiliği ve devletin "problem çözme" ideolojisini adım adım telkin ederek devam eder. Bu, hariçte konumlanmış bir nesneye bir dizi yabancı kuralı empoze eden tek yönlü bir iktidar değildir; daha ziyade eğitim ve öğretime tabi tutulmuş, kendi iradesi ve siyaset vasıtasıyla düzene sokulabilecek yeteneğe sahip bir tebaaya kendini nakşeder.

Paradigmatik devletin paradigmatik vatandaşı yarattığını ve bunun tam tersinin de geçerli olduğunu söylemek, âdeta bilimsel bir aksiyomu ifade etmektir. Modern devletin vatandaşları olmadan yaşayabileceğini ve yeniden yaratılabileceğini söylemek bedenin kan dolaşımı olmadan yaşayabileceğini söylemek gibidir. Bütün bunlardaki temel nokta, bireyler için devletin içinde ve devletin olmak, ki vatandaş neredeyse tamamen böyledir,[17] devletin çeşitli temel özelliklerini –mikro, sosyo-psikolojik seviyede– yansıtan toptancı bir tabiiyeti gerektirir. Bu, insan öznesi içinde devlet gibi bir öznelliğin tanımlanmasının nispeten yeni bir şey olduğu anlamına gelir. Biricik *homo modernus*'un yaratımı anlamına gelir.

Akademinin, devletin elit eğitimsel makinesinin tebaalaştırılması daha toplumsal bir birimle, aileyle, paralellikler içerir. Burada devlet, her yerdedir. Mutlu mesut bireyleri büyüten kutsal bir topluluk, organik bir sosyal birim olarak sahip çıkmaz aileye; onun için aile daha ziyade bir üretim birimidir; vatandaşları, milli tebaayı üreten bir birim. Yasa koyuculuk noktasında tekel oluşturmayan bir ulus-devlet olmadığı gibi dikkatinin ve enerjisinin önemli bir kısmını aileyle ilgili yasamaya ayırmayan bir yasa koyuculuk da yoktur. Aile, egemen hukuki iradenin kaygılarına içkin olarak, devlete hizmet etmek üzere yeniden tanımlanmıştır;[18] bu yeniden tanımlama çocuğun –neredeyse her zaman ebeveynin, özellikle de babanın çıkarlarından önce gelen– çıkarlarıyla ilgili bir öncelikler programı adına sonuçlandırılır.[19] Çocuk, devletin otoritesinin hukuk,[20] psikologlar, psikayristler, sosyal çalışanlar ve teknikerleri barındıran bir reform programı biçiminde ortaya çıktığı bir alana dönüşür. Ailenin ataerkilliği, devletinkiyle yer değiştirir: Yargıç, okul, psikiyatrist ve sosyal hizmetler büyük ölçüde ebeveynin yerini alır.[21] Adli ve psikiyatrik uzmanlıkların kesişimi; devlet tebaasını, ulusal vatandaşı yaratmaya niyetli iki disiplinin işbirliğine işaret eder. Adorno,

daha sonra göreceğimiz üzere, bu karışıma gençleri (ve yaşlıları) narsisistik, parçalanmış bireylere dönüştüren "kültür endüstrisi" kavramını da ekleyecektir.[22]

Önemli çalışması *The Policing of Families*'te [Ailenin Denetimi], Donzelot modern ailenin durumunu bir kriz durumu olarak karakterize eder, aile "toplumu ayakta tutan sütunlardan biri olmaktan toplumun sürekli ayrışmakla tehdit ettiği bir yere" dönüşmüştür. Aile yapısının bu çözülüşü, ailenin devlet tarafından kurulmuş disiplin aygıtlarına tamamen entegre edilmiş göründüğü devlet politikalarının doğrudan sonucudur. Aile, "böylece toplumsal bağlılığın, sosyal otonominin imkânsızlığının sıkıntılı bir alanı olarak görünür."[23] Devlet, tıpkı politik olanın hükümranlığına yol verdiği gibi, ayrıca disiplin temelli toplumsal mühendisliği yoluyla, toplumun devletin görüntüsü olarak ortaya çıktığı sosyal olanın krallığını da yaratmıştır. Deleuze'ün ileri sürdüğü gibi, ailenin krizi ve sosyal olanın yükselişi, devletin disiplin aygıtlarının kesişme noktasının iki yönlü politik etkisidir.[24] Sosyal olan böylece politik olanın toplumu, özellikle çocukları belirli bir modele göre şekillendirdiği hibrit bir alan hâline gelmiştir. Ve bu model, bu kimliğin içerdiği ve ima ettiği bütün özelliklerle birlikte, ulusal vatandaş, ulus-devlet vatandaşı modelidir.[25]

Burada, devletin uysal tebaasını yaratan kurumsal, epistemik ve bürokratik formların işlemlerinin milliyetçiliğin yükselişiyle beraber öne çıktıklarını ve sonra kesiştiklerini söylemek gerekir. Bir başka ifadeyle, milliyetçilik sadece modern devletin inşasında etkili bu biçimleri varsaymakla kalmamış, aynı zamanda birbirine mütekabil sonuçlarını da temsil etmiştir. Vatansever konuşmalar, etnik-"milli" edebiyat, halk festivalleri ve daha birçok şey –kimi yakın kimi uzak– tarihi işgal etti, fakat bu yeni biçimlerin sınırları içindeki yeni konumları ve bağlamları, niteliksel olarak tebaanın itaatini arttıracak verimli araçlar üreterek yeni anlamlar kazandı.[26] Ulus bu sebeple rasgele bir grup oluşumu değil, fakat "öncelikle modern devlet biçimiyle ilişkili"[27] olarak yeni icat edilmiş söylemsel ve inandırıcı bir politik pratiktir. Her ne kadar bir kimlik olarak milliyet(çilik) kavramı sabit olmasa ve her ne kadar devam eden bir proje ve bu yüzden bitmeyen bir kendini yeniden üretme işlemini temsil etse de, kendilerini ve dünyayı hayli karakteristik şekilde algılayan belirli tebaaları devlet adına yaratan sabit bir paradigma olmayı sürdürür.[28] Daha önemlisi, bunlar politik olarak entegre olmuş tebaalardır, yani metafizik ya da kozmik bir düzene bağlı değil, aksine devlet ve onun ulusunun metafiziğine bağlıdırlar.

Milliyetçilik muhtemelen öznelere sağlanan en önemli anlam kaynağı ve zeminidir. Eğer bir devletler dünyasında yaşıyorsak ve eğer devlet

dışı bir varoluş imkânsızsa,[29] o hâlde hepimiz ulusal vatandaşlar olarak yaşamalıyız. Biz milletiz ve millet de biz. Bu, kaçınılmaz bir gerçek olduğu kadar temel bir durumdur da. Milliyetçilik hem bireyi hem de topluluğu yutar; "Ben" ve "Biz"i diyalektik açıdan ve ayrı ayrı yaratır. Milliyetçilik sadece topluluğu ve onun birey üyelerini yaratmakla kalmaz; O, kendisi topluluk ve onun gerçekleşmiş birey yurttaşlarıdır, çünkü onlar olmadan milliyetçilik olmaz.

Önde gelen sosyolog ve filozoflar, sosyal bağın benliğin asli unsularından biri olduğu bireyin bilincine topluluğun tam anlamıyla sirayet eden varlığını vurgulamıştır.[30] Sadece "Ben" "Biz"in bir üyesi değildir, daha önemlisi, "'Biz', 'Ben'in gerekli bir üyesidir."[31] "Bu, sosyolojik bir teorinin aksiyomudur," der Scheler, bütün insan bilgisi, "birinin kendi değeriyle ilgili özfarkındalığından önce gelir. 'Biz olmadan 'ben' yoktur. 'Biz' 'Ben'den önce gelen içeriklerle doludur."[32] Benzer şekilde Mannheim, grup içinde varolan ve müşterek toplumsal amaçlardan bağımsız fikirlerin yükselme ihtimalini dışarıda bırakan sosyal ilişkilerin birer işlevi olarak fikir ve düşünce yapılarını vurgular.[33] Milliyetçiliğin toplumsal gerçekliği sadece anlam üretmez, aynı zamanda kendisi de "bir anlamın bağlamıdır,"[34] nitekim biz de milliyeçiliğin sosyal bir düzen olarak toplumu oluşturduğu ve onun tarafından oluşturulduğu konusunda ısrarcıyız. "Aklın toplumsal olarak belirlenmiş olup olmadığıyla ilgili, güya akıl ve toplum kendilerine ait bir öz içeriyormuş gibi sorular sormak anlamsızdır."[35] Bireyin ulusal topluluğun içine yerleşikliğinin derin sonucu, topluluğun değerler sisteminin öncelikli ve bu yüzden tarihsel olarak[36] bütün sosyo-epistemik fenomenlerin belirleyicisi oluşudur. Eğer düşünce yapıları entelektüel tarih ve toplumun tevarüs ettiği tarihsel bilgi formları tarafından önceden belirlendiyse, bu yapılar aynı zamanda sözkonusu tarih içinde sarmalanmış, kalıba dökülmüş ve çerçevelenmiş dilsel yapılar tarafından a priori olarak önceden belirlenmiş demektir.

Hukuk gibi milliyetçilik de her yerdedir: Topluluğu yaratır ve dünya tarihini daha milliyetçilik orada ortaya çıkmadan önce şekillendirir. Burada hiçbir çelişki yoktur, çünkü milliyetçilik bir metafiziktir. Sadece tarihi hükümsüz kılmaz, onu yapar ve istediğinde yeniden yazar. Milliyetçiliğin doğası ve gücü başka türlü olamazdı, çünkü söylediğimiz üzere, milliyetçilik ve devlet sadece ikiz kardeşler değildir; birbirinin içine yerleşiktir, devlet madalyonunun bir yüzü milliyetçiliktir. Ve bir metafizik olduğuna şüphe yoktur, çünkü eğer devlete ve onun kendi metafiziğine içkinse, başka ne olabilirdi ki? Devlet ve onun milliyetçiliği, topluluğu hem politik açıdan feda edilebilir hem de sosyo-psikolojik olarak adanmış üyelerden oluşturmakla, birin içindeki iki tanrıdır. Bu,

vatandaşın içinde doğduğu politik çerçeve ve metafiziktir. Onu kendi görünümlerinde şekillendirirler, böylece o da onları sürekli olarak kendi yararları için yeniden yaratır.

Her ne kadar milliyetçilik aşağı yukarı bütün devlet eğitimi projelerinde var olsa da tebaanın eğitimi milliyetçiliğin ötesine geçer. Altyapısı içten içe maddiyatçı olan araçsalcılık ve verimlilik eğitimi Weber'in "demir kafes"[37] dediği şeyi yaratmıştır, yani maddi açıdan gözü açlık ve rasyonel tercihin belirli bir görünümü tarafından sınırlanmış kültürel değerler ve algılanan fırsatlar bütününü. Bunlar, tıpkı milliyetçilik ve benzerleri gibi, devlet tebaasını maneviyat tarafından şekillenemeyen ve ona dayanmayan bir kişilik yaratarak oluşturmuştur. "Kendini idare etme" teknolojisine değil, kendini bilme tekniğine, Foucault'nun "kendini bil" dediği şeye dayalıdırlar.[38] Buradaki ayrım rasyonellik ve pratik etik arasındadır.[39] Eğitimli modern tebaa, "sıkı bir ahlaka ve kendimizi dünyadaki her şeyden daha ziyade gözetmeyi salık veren öğretinin katı prensiplerine dayanmayı zor [bulur]. Daha ziyade kendimize ahlaksız bir yolla gözetme eğilimindeyizdir, yani tüm kurallardan sıyrılmaya çalışırız. Ayrıca dışsal yasayı ahlakın temeli olarak gören seküler bir geleneğin mirasçılarıyız."[40] Yetiştirilen vatandaşa pedagojik olarak telkin edilmiş verimlilik ve araçsalcılık burada daireyi tamamlar. Artık düzenlenmiş otonom rasyonalitenin kapatması ve sınırları içinde, kendi iradesini yansıttığı kadar onun iradesinin bir yansıması olan hukuk ve devletle buluşacaktır. Ve, Weber'in metaforunu kullanacak olursak, hukukun bu "demir kafesi" içinde, modern tebaanın kendini bulduğu ahlak, bu düzenleyici bürokrasi, mekanizasyon, maddiyatçılık ve araçsalcılıktır.

(Devlet tarafından uygulanan) bütün bu modern özelliklerin meydana getirdiği karşılıklı talep ilişkilerinden oluşan bir yapı olarak "demir kafes", ayrıca modern pedagojinin teknik eğitimi özgür entelektüel araştırmacılıkla bir araya getirdiği alandır. Düzenlemeci ve araçsal makineleşmeye güdümlenmiş mekanizma ve tekniklerin sistemsel ve sistematik olarak geliştirilmeleri, kabiliyetleri tamamen özgür kişisel araştırma yerine bürokratik ve kapitalist makinanın hizmetinde olan teknik ve "entelektüel" uzmanlar sınıfını yaratmıştır.[41] Kapitalizmi "özgürlüğün merkezi olmaktansa mücbir bir aygıt" olarak gören Weber'e göre, bürokratik makinesiyle birlikte bu durum "çok yönlü yetişmiş insanın, insani açıdan kötürüm durumdaki teknik uzmanın lehine düşüşünü"[42] müjdelemiştir.

Bireysel özgürlük ve rasyonel olarak kaderin kendi kendine belirlenmesi –Marcuse tarafından "demokratik özgürlüksüzlük"[43] diye nitelenmişti– Weber için ahlaki/manevi düzenle madde ve maddiyatçılık

dünyası arasında, kendine iyi bakmakla kendi arzularının esiri olma ahlakı arasında devasa bir gerilim anlamına geliyordu. Hayatın değer kazanması artık içeride değil dışarıda konumlanmıştı. Disiplin, verimlilik ve çalışmaya yüce bir önem atfetmişti ki vatandaşlarına ikincil bir fıtrat olarak telkin ettiği çok sayıda dersten üçü bunlardı. Çalışma adına çalışma, tıpkı kapitalizmin parasının sırf servet biriktirmek için kazanılması gibi,[44] tıpkı devletin kendinden menkul varlığı gibi ve kendini devam ettirmek için kendini devam ettirmesi gibi.[45] Weber modernitenin ilerleme iddiasında "zenginliğin üretimi ve biriktirilmesi ve doğaya hâkimiyet [...] bununla birlikte rasyonel öznenin özgür bırakılması fikri"[46] anlamına gelen bir kavrayış görmüştü. Fakat ilerlemenin bedeli onun "büyüsüzleşme" dediği şeydi; derin bir kaybolma hissi, kutsal olanın, bütünlük durumunun, benliğinin dünyayla, doğayla ve benim ahlaki kozmoloji dediğim şeyle manevi bağlantısının kaybı.

Tam olarak bu büyüsüzleşme, Adorno ve diğerlerini modern öznenin duygusal açıdan fakirleşmesine ve psikolojisinin otomatikleşip standartlaşmasından bahsetmeye itti. Modern özne, onun için yeni bir kimlik tipi üreten "kültür endüstrisinin" tutsağı olmakla izole edilmiş ve parçalanmıştı. "Hayati nitelikteki deneyimlerden tecrit edilen" bu "benlik, bir ahlaki fakirleşme zemininde" ve "büyük bir ahlaki mahrumiyetin şartları altında" hayat bulmuştu.[47] İçsel benliğin bölünmesi sonucunda narsist bir birey ortaya çıktı; bu bireyin anlam ve referans çerçevesi şahsi-olmayandan, onu bir kuşatma hissiyle aldatan (faşizm, Nazizm, milliyetçilik vs.'nin temsil ettiği) ideal iktidar tiplerinden türüyordu.[48] Bu iktidar tipleri içinde narsist ego sığınak, istikrar ve hatta gönül rahatlığı bulur. "Modern kapitalist toplum sadece narsisizmi önemli hâle getirmekle kalmaz, narsist karakteri herkeste ortaya çıkarır ve pekiştirir."[49]

Fakat Adorno bu başaşağı gidişi, ulus ve ondaki anlam modern öznenin parçalanmasına ve Weberci kayıp ve büyüsüzleşmenin bir panzehirine dönüştüğü için, "sağaltıcı" olarak sorunsallaştırır. Geçmişi ve geleceği devralarak, kendine ait bir evrensel tarih yazımı yaratarak ulus, sadece bütün değerleri yerinden eden değere değil, gördüğümüz üzere, tarihsel bir aşkınlığı, bir metafiziği elinde tutan doğal bir ontolojiye de dönüşür. *Milliyetçilik böylece devlet fenomeninin gerekli ve dâhili bir parçası olarak gelişti,* çünkü devletin etkilerinin verdiği şu rahatsızlıklara karşı şifa olarak sunulmuştu: Sosyal düzenin yıkımı ve yeniden toparlanması, öznenin parçalanması, genel istikrarsızlık, kırılganlık, narsisizm vs. Milliyetçiliğin metafizik boyutları ve sosyal düzendeki psikolojik kuşatması özne için sadece bir referans çerçevesi değil, şimdilerde kaybolmuş olan dünyanın yerine geçen bir anlam dünyası

yaratır. Bu sebeple ulus olmadan bir devlet olmaz ve yine bu sebeple modern devlet her zaman bir ulus-devlet olmak zorundadır, çünkü milliyetçilik olmadan devletin hayatta kalma şansı, bir kanser hastasının tedavi görmeden hayatta kalma şansı kadardır. Fakat başka modern tedavilerde olduğu gibi, bu şifanın da yan etkileri var. Milliyetçilik sözkonusu olunca, bunlar o kadar büyük etkilerdir ki XX. yüzyılın (ve XXI.'nin) soykırımlarının ve kıyımlarının doğrudan ulus-devlet fenomeninin bir ürünü olduğu sonucuna varmamak imkânsızdır.[50] Modernitenin bir diyalektiği olarak milliyetçilik;

> Büyüsünü yitirmiş bir dünya için bir hesaplaşmadır; devletin efsanelerden arındırılmış, "rasyonel" gelişimi tarafından üretilmiş, efsanevi, doğallaştırılmış, irrasyonel bir fantezidir. [...] Toplumsal ve bireysel hayata rehberlik eden bir güç olarak belirir. Bu da, böylece, ulus ve onun sözde temsilcileriyle tabiiyetin temelini oluşturma adına özdeşleşmeye yol açar. Milliyetçilik, otonomiyi (kendi kendine belirleme) ve bilhassa da tüm dünyayı zapt etmeyi teklif eder. Benlik, toplum ve devlet için tayin etme vaktidir. [...] İnsanlık artık tanrılara değil daha ziyade aşkın bir ulus olarak kendine tapmaktadır. *Bizler uluslaşmış narsisistlere* dönüşürüz.[51]

2. Benliğin Ahlaki Teknolojileri

Modern devlet paradigması ve onu içkin tebaa üretme kapasitesinin İslami yönetim paradigmasıyla hiçbir ortak yanı yoktur. İki ayrı dünyadır bunlar. Merkezi bir mukayese boyutu, burada tarihsel deneyim fenomeninin bir kontrolü olacaktır. Modern devleti netice veren Avrupa deneyimi sadece şudur: Avrupalı. İslami yönetim doğrudan İslam dünyasının, İslam kültürünün, değerlerinin ve dünya görüşlerinin toplam tarihsel tecrübesinin bir ürünüdür, fakat bu deneyimler gelenek içinde çeşitlilik arz edebilir. Farkı oluşturan unsur, İslami paradigmada yasamayı kontrol eden bir monark ya da devletin olmayışıdır. İslam'daki "yasama" hükümdarla ya da politikanın gerçekliği ile belli oranda açıklanabilir, ancak politika ya da politik olanın ürünü değildir. Avrupa'nın tecrübe ettiği politik mutlakiyet, feodalizmin acımasız serfliği, kilisenin istismarları, Sanayi Devrimi'nin insanlık dışı gerçeklikleri ve Avrupa'da devrimleri gerekli kılan şeylerin hiçbirinde Müslümanların payı yoktur. Genel olarak, insan hayatının ve onun sefaletinin (aşikâr ki sadece modern öncesinin uhdesinde değil) kaçınılmaz zulmüne rağmen Müslümanlar, karşılaştırma babında söylersek, bin yıldan uzun bir süre çok daha eşitlikçi ve merhametli bir sistemde ve bizim için en önemlisi, modernitenin kötüleyerek kirletemeyeceği, hukukun üstünlüğüne dayanan bir düzen altında yaşadı.[52]

İslami yönetim ayrıca modern devletin polis ve hapishane sistemlerince ortaya konan ölçekteki bir gözetlemeyi de tanımazdı. Bugün normalleşmiş ve hakikat olan şeyler, Müslümanlara istibdat ve zulmün korkunç hayaletleri gibi gelecektir. İslami hükümdarlık hüküm sürerken, sadece müstakil olmakla kalmayıp aynı zamanda sosyal tabakaların bütün renklerine hitap ederek gayriresmi ve hayli ulaşılabilir olan eğitim alanına karışmamıştı.[53] Sultanlar, emirler ve vezirler yükseköğrenim (medreseler) kurumları inşa etmişti, fakat sadece atayıp görevden alabildikleri hâkimlerde olduğu gibi, orada ne öğretildiği ve nasıl öğretildiği konusunda hiçbir etkileri yoktu. Eğitimin içeriği –saray medreselerinin dışında öğretilenler–[54] uzun zaman boyunca hukuk için temel olan ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak, örneğin iyi bir yaşamın gerektirdiklerini yapmak için kılavuzluk edecek şeylerden oluşuyordu. Genellikle dil (gramer, sözdizimi) Kur'an çalışmaları, Nebevi gelenek, hukuk, matematik, tıp, kimya, mantık, hermönetik, diyalektik, retorik vb derslerden oluşuyordu. Bunlar, ilköğretim, mahkemeler, hastaneler, pazar alışverişleri, ticari anlaşmalar gibi toplum düzeni içinde faydası görülecek yetenekleri geliştirmeyi amaçlıyordu. Kâtiplik ve sekreterlik gibi belirli kabiliyetler yürütme erki seviyesinde saray çevresinde kullanışlıydı, fakat bunlar geniş ölçüde politik-ideolojik içerik barındırmayan yeteneklerdi ve çoğunlukla doğrudan şeriatın kontrol ettiği sivil eğitim ağının içinde kalmışlardı. Özetle, şeriatın kendisi gibi, eğitim de yürütme iradesinden ciddi anlamda bağımsızdı, ne içeriği ne de dini-ahlaki oluşumu hakkında yürütmenin bir kontrolü vardı. Bu da demek oluyor ki, yine kısaca vurgularsak, politik iktidarın kendilerini o iktidar içinde tanımlayan bir tebaa yaratma kabiliyeti hiç var olmamıştı. (Daha önce bahsettiğimiz köle-askerler[55] neredeyse her zaman saltanat elitleri ve askerler tarafından "eğitilmişti", çünkü eğitimleri yönetim ve savaşla ilgiliydi; nüfustan ve sivil düzenden görece uzakta yaşadılar.)

Yine de İslami yönetim paradigmatik açıdan şer'î temelli tabiiyetler üretmişti. Eğer şeriat Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliğinin tezahürüyse, o hâlde bu tabiiyetlerin biçimlendiği bağlam türünün en iyi örneğiydi. Şeriatın tebaası bu yüzden modern devletin yarattığı tebaadan hayli farklıydı. Foucault'yu özetlersek, şer'î tebaa bir kendini gözetme mecrası olurken, tamamen bilinmez olmasa da, kendini bilmenin ikincil bir alana indirgendiğini söylemek mümkün. Müsaadenizle şimdi bu konuya dönelim, ancak ilerlemeden önce ve mekânsal ve zamansal olarak uzak kültürlerin modern gözlemcileri olarak yetersizliklerimizi en aza indirmek adına, kısaca İslami kendini

gözetme fikrini çalışmanın ne anlama geldiğini içeren metodolojik bir konuya işaret edelim.

"Neden ahlaklı olmalıyız?"[56] sorusu modern ahlak felsefesi için merkezi niteliktedir ve bu soru ahlaki bilinci belli koşullara bağlı bir ayrım, ayırt edici ve bütünleyici bir kategori olarak merkezde konumlandırırken, ahlakı olağan bir şey olarak ele almaz. "Neden ahlaklı olmalıyız?" sorusunun konumlandırılma biçimi, bu soruya verilebilecek makbul cevapları sınırlayan belirli bir dizi varsayıma dayanması ve –bu varsayımların yanı sıra– hem soybilime hem de sosyal yapıya gömülü olmasından ötürü daha önce karşılaşılmamış, emsalsiz bir sorudur. Modernite ve modern durumun temel tereddüdünü yansıtan bu soru anaakım İslami geleneğin hiçbir modern öncesi biçiminde, en azından modern söylemin yönelttiği şekilde sorulmamıştır. Bildiğim kadarıyla, bir başka modern öncesi kültürde de yoktur.[57] Etkinliği, formüle edilişi ve kavramsal kökenleri itibarıyla bu soru moderndir, modern durumdan doğmuştur ve onu gerektirmektedir.[58]

Şeriatın iyi bir yaşama giden, bu dünyada ve ahirette iyi olmayı teminat altına alan yolu inşa ettiği, böylece ahlak ve hukukun icra edilmesinin kendi varlık sebebi olan bir ereksellik barındırdığı çıkarımı –ki bundan fazlası değildir– yaygın bir kanaattir. Fakat bunu demekle, iki alanı ayırıp onlara iki farklı kavram atfetmekle –bunu ifade etmemizin tek yolu– şeriatı dışarıdan inceleyen biri olarak ilk yanılgımızı ortaya koymuş olduk. Münferit kavramsal ve organik birimleri tanımlayan ve ayrıştıran bir yabancı sözcük dağarcığının uygulanması, kavramanın önündeki ilk engel, epistemik araştırmamızın objesinin büküldüğü ve onun doğal, yerli habitatına tamamen yabancı yollarla tanımlandığı ilk sahne hâline geliyor. Yani gözlemcinin dili bir kere sadece kendiyle ilgili ve kendine uygun kavramsal ayrımlar yaratan repertuarıyla işin içine girerse, nesne bu epistemik soruşturmanın daha başında, varlığa kavuştuğu ilk müstakil anda büsbütün değişime uğrayacaktır. Fakat bu kaçınılmaz dilbilimsel oyunun ilk sahnesinde sadece anlamları değiştirmiyoruz; aslında nesnelerimizi yeniden oluşturuyoruz.

Hukuki olanla ahlaki olan arasındaki farklılık –ve ayrışma– elbette XIX. yüzyıl kolonyal Avrupa'sında akademik "İslam hukuku" konusunun ilk ortaya çıktığı meseleydi. Bu "hukuk" –bir başka yanlış isimlendirme–[59] ahlaki olanla hukuki olanı ayırmada "başarısız" olarak görülmüştü ve hâlen bugün de öyle görülüyor. Bu başarısızlık algısı – Avrupa hukukunun paradigmatik modelini standart kabul eden kavramsal bir yargı–, modern devletin inşa ettiği ideolojik dayanaklara yaslanan ve verimsizlik, yetersizlik zemininde yapılan bir suçlamaydı.

"İslam hukuku" denilen bilgiyi üreten uzmanlar ve bir hukuk kültürüne dair ölçülerinde devletin müdahaleci ve yaygın faaliyetine esaslı bir rol biçenler, ahlakla iyice kaynaşan ve uygulamada da ahlaka bel bağlayan bir "hukuk"u son derece yetersiz bulmuştu. Çünkü kendi hukuki dünya görüşlerinde, ahlak yoluyla uygulama çok az şey ifade ediyordu. (Modern felsefedeki "Neden ahlaklı olmalı?" sorusunun tarihi hakkındaki güvensizliği ifade etmek analitik açıdan kolay, fakat bu durumun sorunsallaştırılması burada bizim amaçlarımız arasında değil).[60]

Bu itham aynı zamanda, İslami gelenek içinde "hukuk"un temel ve önemli bir parçası olarak görülen "ahlaki" gücün fena hâlde hafife alınmasından kaynaklanmıştı. Bu küçümsemenin temelinde gözlemcinin din hakkındaki ideolojik yargıları bulunuyordu (en azından İslam dini); hoşnutsuz bir yargıydı bu, özellikle de ahlaki ve teolojik bir güç olarak din hukukla yan yana geldiği zaman.[61] Bir başka ifadeyle, bu yargı, ahlakın hukuki bir biçem olarak rolünü, onun gücünü ve etkisini doğru şekilde anlamanın önüne geçiyordu. Böylece tarihsel kanıtlar kendini –sistematik, teleolojik ve varoluşsal olarak– farklı şekilde tanımlayan bir kültürle değil, bize anlamlı gelenle örtüşüyor. Dini olana karşı –en azından bu durumda Müslüman toplumlardaki İslam'a yönelik– bu köklü hoşnutsuzluk, hukuki anlamda, ahlaki olanın etkisini hukuk alanında düşünme ihtimalinin –ve bunun tam tersinin– tamamen yok edilmesi anlamına geliyordu. Dini ereksellik, ahiret, toplumsal temelli ahlaki kazanım, statü, onur, utanç ve buna benzer birçok şey, tamamen kenara koyulmasa da, tercih ettiğimiz bariz modern ve ahlak karşıtı değer sistemlerimize "daha uygun" başka açıklamalar karşısında değersizleştirildi. Teoride kimse tarihyazımsal koşullarımızın tarihi metinlerin gereksinimlerine tabi olması gerektiğini yalanlamazken, tarih bizim epistemolojik şimdimize ve buradalığımıza, kendi koşullarımızla nakli bir yekûn hâlinde gelir. Bu sebeple, dikkatimizi buraya yönlendiren şey, İslam hukuku dünyasına ahlaki gücün önlenemez entegrasyonudur. Müslüman hukukçular için "Neden ahlaklı olmalı?" sorusunun cevabı –haklı olarak– bir hayli açıkken, onların görüşlerini öğrenebilmek için bizim sorumuz şu olmalı: Ahlaki özne nasıl şekillenmişti? Bu sorunun dolaysızlığı, hukukun ahlakı çokkatmanlı toplumsal oluşumu içinde beslemesi gerçeğinden kaynaklanıyor. Tarihsel açıdan şeriat, radikal biçimde ruhani ve dindar olan Yakın Doğu zemininde doğmuş ve "hukukları" toplumsal ve manevi ahlak ile iç içe geçmiş ve böylelikle yüceltilmiş topluluklarla uyum içinde gelişmesini sürdürmüştür. Bir başka ifadeyle, şeriat tarihsel olarak toplumsal ahlakı icat etmemiş, fakat onu hizmetine almış ve kendi ahlaki kavramlarını,

pratiklerini, yapılarını ve kurumlarını sürdürebilmek için onu gücü ve etkisiyle besleyerek sistematize etmiştir. Ahlakın toplumsal altyapısından faydalanarak, toplumsal ahlakın etkisine yön ve metot kazandırarak şeriat kendi "hukuki" fakat toplumsal temelli ahlaki değerler sistemini ortaya çıkarmıştır. Sorunun esas önemine gelince: Bu sistem nasıl çalıştı ve ahlaki özne, ümmetin ve müşterek hayatın münferit birimi nasıl şekillendi?

Şurası açık ki şeriatın sosyo-ahlaki güçle entegrasyonu konusu, çeşitli perspektiflerden çalışılabilir: Örneğin hukuk tarihçisi ve hukuk antropoloğu, mahkeme ve onun işlevine sosyal düzenin hukuki yeniden üretiminde ahlak ve yasa arasındaki diyalektiği incelemek maksadıyla yaklaşabilir. Bu uzmanlar mahkemeye hukuki doktrinin cari pratiğe dönüştüğü, burada davacılar, onların şahitleri, mahkemenin kendi şahitleri ve bilirkişileri, duruşmada bulunan dinleyiciler (örneğin toplumun temsilcileri) ve bunların yanı sıra kadının kendisi gibi dâhil olan aktörler tarafından doktrinin değiştirildiği, biçimlendirildiği ve hatta yeniden biçimlendirildiği ahlaki iddiaların[62] bir arenası olarak bakabilirler.[63] Odak noktası mahkemenin ahlaki bir topluluk içinde nasıl işlev gösterdiği ve birinin diğerini nasıl etkilediği ya da biçimlendirdiği olabilir. Bir başka perspektif, bizim buradaki ana meselemiz, ahlaki öznenin yaratılmasını şematik bir perspektiften incelemektir ki bu, öznenin yaratımını bir mahkemeye çıkmadan önce ya da "kanun"la herhangi bir dünyevi kaygı sebebiyle ilişki kurmadan önce inceleme avantajına sahiptir. Bir başka şekilde söylersek, bu mahkeme, içinde işlev gösterdiği sınırlar sayesinde, genellikle şer'î ahlaki öznenin mekânsal ve zamansal olarak mahkemeyle ilişki kurmasından evveline dayanan oluşumunu temellendiren payandalardan yoksundu. Çünkü ahlaki öznenin, hâlihazırda "hukuk" içinde, yargısal olay anında, yani "hukuk" ahlaki gücün varlığını sorgusuz sualsiz kabullenmiş olduğunda –her zaman olduğu gibi– ahlaki özne olarak biçimlenmiş olduğu varsayılırdı. Eğer ahlak ayrılmaz biçimde kendini "hukuk" habitatının içine konumlandırmışsa, bu durum, bu "hukuk"un öznesinin bireysel ve kolektif biçimlerde, ahlaki bir aktör olarak kabullenilmiş olmasındandır.[64] Diğer türlü, şeriatın hiçbir kararı sosyal ilişkiler bağlamında bir anlam ifade etmez ve fakihlerin hayal gücünün bir parçasından öteye geçemezdi.

Şematik anlatımımız, hukuki doktrinle toplumun bir üyesi olan Müslüman özne arasında teorik ve pratik bir ilişki olduğunu varsayıyor. Şeriatın kendini hukuki bir doktrin olarak (özüyle birlikte usul ve hukuki kurallarıyla da) ifade ettiği şekliyle Müslüman topluluklar içinde en yüksek meşruiyet kaynağı olarak ele alındığı, "hukuk"un ne olması

gerektiği ve ne olduğu konusunda örnek teşkil ettiği,[65] "iyi düzenlenmiş toplum"un idare edildiği ve yönetildiği tamamen meşru bağlamsal yapı ve paradigma olduğu,[66] doğru ve iyi pratiğin onun kurallarını uygulamaktan ibaret olduğu kanıksanmış durumdadır. Bu etkileşim, birinci dereceden bir sosyo-hukuki diyalektik olarak, özellikle ahlaki özneyi şekillendirme sorusuna yaklaşım tarzımda yeterince doğrulanmaktadır. Hukukun sözümona ritüalistik yönlerine yaptığım vurgu, bu diyalektiğin tarihsel varoluşu hakkındaki varsayımları güçlendiriyor; çünkü bildiğim kadarıyla şimdiye kadar hiç kimse şeriatın bu yönlerinin pratik ve sosyal gerçeklikle bir bağlantısızlık sorunu yaşadığını iddia etmedi. Şüpheci Oryantalizm, (hatalı olarak) şeriatın "temel hukukunu" bir yana, toplumsal ve politik pratiklerini diğer yana ayırmamız gerektiğini savunduğu zaman bile,[67] "ritüel"in Müslümanlar için ruhani ve dini (ek olarak, pratik) önemini sorgulamadı.

Toplumsal ve dini ahlakın şeriatı beslediği kadar, fıkıh doktrininin çeşitli bölümlerinin diğerlerini ahlaki yönden pekiştirdiği de farz ediliyor. "Hukuk"un bir alanında şekillenen ahlak, "hukuk"un bir başka alanının zenginleşmesi ve pratik uygulaması için ahlaki bir destek işlevi görüyor. Yine de, bu alanlar hukuki söylem içinde ele alınıp yorumlandığı sürece, onların düzenlenmesi hiçbir surette tesadüf ve birbirinin yerine koyulabilir değildir, daha ziyade, belirli bir etkiyi uyandırması için dikkatlice düzenlenmişlerdir. Düzenleme ve biçim böylece hukuki ifadeye esas ve içerik olarak çok fazla anlam vermektedir. Hukuki doktrinin bu hayli yapısal düzenlenmesi, en iyi şekilde temel hukuk fikrinin programa dayalı faydasını ortaya koyar. Bu düzenlemenin analiz edilmesi şöyle dursun, şu ana kadar akademik ilgimizin konusu dahi olmadı.

Temel hukuk fikrinin bu hayli bilinçli doktrinel düzenlenmesinin önemine yönelik ilgisizlik, "İslam hukuku" alanını kurgulayan modern disiplinler tarafından yaratılan bir başka ayrıma dayanıyor olmalı.[68] Bir yüzyıldan uzun bir zamandır, modern akademi şeriatın hukuki alanını iki ana fakat ayrıştırılabilir parça şeklinde ele aldı, bunlardan biri "ritüeller" ve diğeri de sözümona cari hukuktu. "İslami cari hukuk", güven içinde ve defalarca ileri sürüldüğü üzere şeriatın hukukun alanlarıyla ilgilenen bir parçasıydı ki burada hukuk Batılı düşüncede "hukuk" olarak algılanan şeye karşılık geliyordu. "Cari hukuk"un bu alanları, bireyler arasındaki hukuki ilişkilerle, mesela aile hukuku, ticaret hukuku ve ceza hukuku ile alakalı alanlar oldukları anlamında, *muamelat*[69] (muameleler) olarak anılmıştı. 'İbadat (ibadetler) ise insanın Tanrı'yla ilişkisini, aslında dini birtakım pratikleri düzenlediği söylenen yasaları gösteriyordu. Bu ritüel alanı böylece akademide büyük

oranda[70] gözardı edilecekti, ta ki abdest ve temizlikle ilgili birkaç makalenin ortaya çıktığı XXI. yüzyılın başlarına kadar.[71] Fakat bu gelişmeler oryantalist bilgi dağarcığındaki tasfiyeye yorulmamalıdır, çünkü bu makaleler açıkçası İncil çalışmalarının ve büyük oranda antropolojideki gelişmelerin yan ürünleridir.[72] Yine de, her şeye rağmen saygıya değer bu monografilerin "ritüeller"e "hukuk"un bir parçası olarak yaklaştığı, yani bu ritüele dayalı performansları diğer "tam hukuki" kısımlarla yakından ilgili bir ilişkiler ağı olarak ele aldıkları görülmektedir. Bir başka ifadeyle, bunların hiçbiri "ritüeller"e "tam hukuki" olanı oluşturan unsurlardan biri olarak bakmıyor. Burada şöyle düşünüyorum, "ritüel" ve "hukuki" arasındaki ayrım hukukun ahlaki gücünü ıskalamanın, hem ibadetlerin hukuki sonuçlarını hem de "tam hukuki" muamale kurallarının ahlaki çıktılarını takdir edememenin bir parçasıydı ve öyle olmayı sürdürüyor.[73]

Genellikle İslam'ın hukuki eserleri –On İki İmamcı Şiiler ve Zeydîlere ait olanlar dâhil– her biri sıkı sıkıya İslam'ın beş şartının dördünü, dindeki inancın dayandığı *erkān*'ı yansıtan beş büyük "bölümle" ya da "kitapla" (*kütub*; tekil olarak, *kitāb*)[74] başlar. Önemli bir hadisin duyurduğu üzere;

> [İslam] beş [temel, rükûn, şart] üzerine kurulmuştur: [1] Allah'tan başka tanrı olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Elçisi olduğunu ifade eden çifte-şahadet (şahādeteyn); [2] ibadet etmek (*ṣalāt*); [3] zekâtın verilmesi; [4] haccın ifası; ve [5] Ramazan ayında oruç tutmak (*ṣavm*).[75]

İnancın ne temel ne de prosedürel kurallar barındıran, sadece temel teolojik açıklaması olan ilki dışında, geri kalanlar (hâlihazırda İslam öncesinde dini pratikler olarak kutsallaşmışlardı[76]), bütün İslam tarihi boyunca dinin ve dini pratiğin temeli olarak görülüp, aşkın ve dünyevi hukuku birbirine dâhil ederek hukuki literatürde önemli bir alan teşkil eder. Temizlenmekle (*ṭahāret*) birlikte –ibadet için bir giriş ve gereklilik– hukuki çalışmaların açılış "kitaplarını" oluşturur, bütün bir çalışmanın dörtte biriyle üçte biri arasında bir bölümünü teşkil ederler.[77]

Tanrı'ya verilmiş bir ahdi yerine getirmek amacıyla inananlar tarafından birer adanma eylemi olarak kurgulanmakla birlikte, ibadetlerle ilgili dini çalışmalar hukukun geri kalanından, eylemlerin dünyevi nesnelerle ve kişilerle ilgili olduğu, niyet ve varlık sebebinin mülk edinme ya da satma, evlenme, boşanma, ortaklık kurma, dava açma gibi şeyler olduğu durumdan farklı bir yer edinmiş görünüyor. Bütün hukuki eserlerin oluşturduğu külliyattaki bu "ritüelistik" bölümlerin önceliği, evrensel olarak başlangıçta konumlandırılmalarını yansıtmaktadır ki bu çoktandır devam eden geleneği hiçbir fakih bozmamıştır. Fakat bu konumlandırma salt bir sembolik önem ve

önceliğin sembolü değildi; bu ritüelistik gruplamayı mantıksal ve fonksiyonel bir öncül hâline getiren işleve sahipti. Bu işlev sübliminal, programa dayalı ve derinden derine psikolojikti; takip eden hukuka, yani birçok şeyin yanı sıra kişileri ve mülkiyeti düzenleyen hukuka gönüllü itaati sağlamak için temelleri kuruyordu. Hukuki çalışmalar, ekole ve fakihe bağlı olarak, anlatımlarının ikinci kısmına ya sözleşme ve parayla ilgili konularla (satışlar, temsilcilik, rehin, ortaklık, kira vs.) ya da aile hukuku (evlilik, boşanmanın çeşitli biçimleri, velayet, miras, nafaka vs.) ile başlardı. Genellikle bu kuralları takiben bazıları Kur'an'da (*ḥudūd*), diğerleriyse karşılıklılık ilkeleri ya da parasal tazminatla (*kıṣāṣ*) düzenlenen cana ve mala yönelik saldırılarla ilgili bahisler gelir. Hukuki eserlerin son bölümleri genelde hüküm verme, kanıt ve prosedürün kuralları ve çoğu zaman, her ne kadar bu sonuncusu bazı ekollerde ya da hukuki kitaplarda daha önce ortaya çıksa da, cihatla ilgili bir anlatım içerir. Bu durum, bu bölümlerin/kısımların/"kitapların" eserdeki yerleşimi ne olursa olsun, sözümona ritüellerin yorumlanmasına ayrılan anlatımlar her zaman, her şey üzerinde üstünlük sahibi olup öncelik taşıdığını tekrar ediyor.

Bu ayrıcalıklı düzenleme içinde, namaz ibadeti hâlâ önde gelmektedir. Art arda gelen bedensel pozisyonlarıyla namaz ibadeti daha yüksek bir güce itaati sembolize eder ve okuma, zikir ve dualarıyla o gücün, müminlerin amelleri ve davranışlarından hoşnut olması ihtiyacını ortaya koyar. Aynı şekilde, oruç tutmak başkalarının yoksunluklarıyla özdeşleşmeye zorlar, diğer insanlara merhamet, hatta onlara karşı tevazu duymayı getirir. Tanrı'ya karşı, insanlığa ihsan ettiği ve etmeye devam ettiği bütün nimetler için, onlara dünyevi ve maddi hazlar duyma imkânı verdiği için bir şükran duymayı temsil eder. Zekât vermek de böylece, müminlere sahip oldukları dünyevi herhangi bir şeyin aslında itibari sahibi olduklarını, servetin gerçek sahibinin onu kendi takdiriyle geri alabileceğini hatırlatarak, ihtiyaç sahibi ve yoksullarla empatiyi sağlar. Tanrı'nın cömertliğine dair farkındalığın böyle toplu şekilde pekiştirilmesi, hac ibadetindeki fiziksel taleple taçlandırılır, mümin burada Tanrı ve onun yarattıkları karşısında tevazu ve sabır sergiler.

Başka yerde tartışmaya açtığım üzere,[78] şeriat taşıdığı ahlaki etkiler olmaksızın ne anlaşılabilir ne de ona herhangi bir toplumsal bağlamda işlerlik kazandırılabilir. Şeriat ahlaki bir topluluk olmaksızın (bu önerme ahlaki olarak temellendirilmiş bireyleri varsayıyor) şeriat değildir. Ve ahlak –hukuki, toplumsal ya da başka türlü– kaynaklarını büyük ölçüde İslam'ın beş şartının ifa edilme gücünden almaktadır. "Hukuk"un otoritesine gönüllü itaati sağlayan ahlak, bu beş ifa eylemi tarafından oluşturulur. Onlara büyük ağırlık ve üstünlük verilmesi dini

ritüelistik önemlerinin yanı sıra, öncelikle değilse de, temel ahlaki etkilerine de şahitlik eder. Bu şartları fıkıhtan dışlamak hukukun ahlaki temelleriyle bağlantısını kesmek, bu temelleri kanuna uymak için en kuvvetli itkiden yoksun bırakarak yorumlamak demektir. İbadet öncülünden mahrum edilmiş bir muameleler kanunu da böylece sadece ahlaki etkisinden yoksun bir yasa değil, aynı zamanda uygulanamaz, verimsiz ve çoğunlukla dayatılamaz bir yasadır. (Bu yüzden İngiliz Hindistan'ının valilerinin –özellikle Cornwallis ve Hastings'in– şeriatı ceza hukuku başta olmak üzere birçok alanda fazla gevşek ve hoşgörülü buldukları anlatılır.)[79]

İlerlemeden önce, hukuki eserlerde hiç yer bulmayan bir ikrar olan kelime-i şahadetle ilgili bir şeyler söylenmeli. Nasıl ki şeriat kavramsal olarak dilbilim, mantık, metafizik ve teolojiyle yakın ilişki içindeyse, kelime-i şahadet de mahalli amel (pratik ve dini işler) değil ilim (teorik bilgi) olan bir dizi dini öğretiye geri götürür bizi. Bu teorik öncelik, kelime-i şahadetin sınırlarının tanımlanarak fıkıh kitaplarından çıkarılışını açıklar. Gelgelelim, bu çıkarılma tamamen şeklidir, temel konuları düzenleme konusundaki ve çeşitli fakat yine de birbirine bağlı söylem alanları arasındaki ayrım çizgilerini belirleyen, hususi bir mantıkla ilgilidir.

Kavramsal bir bileşim olarak kelime-i şahadet, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, ezeli ve ebedi, uyku bilmeyen, dünyadaki hadiselerin her anını bilen ama yine de hesap tutan, sonsuz merhamet sahibi, müşfik, sevgi dolu ve sonsuz affedici bir Yüce Makam'ın varlığına şahitlik etmektir.[80] *Bütün tenakuzları içinde O, her şeydir.* O'nun varlığının tek bir vasfı bile diğer mahlukâtla kıyas edilemez.[81] Onun merhameti, sevgisi, cezası ve öfkesi sadece insanlar O'nu anlayabilsin, O'nunla ilişki kurabilsin, O'na kulluk etsin ve O'nu sevsin diye eşsesli özellikler olarak zikredilir. O'na atfettiğimiz cemal ya da celal vasıfları, bildiğimiz hiçbir şeye benzemez. "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesi bu Yüce Makam'a, O olan her şeye teslim oluşun nişanesidir. Eğer ona yakınlık arayışı içindeysek, istediğimiz bu vasıfları arıyor, istemediklerimizden kaçınıyoruz. Bu mutlak mânâda bizi doğru olanı yapmaya zorlayan bir ceza korkusu değil, fakat O'nun sevgisi, merhameti, cömertliği, kurtarıcılığı ve sonsuz ferahlığının tutkusu ve cazibesidir.[82] O dehşet ve korku saçan tek boyutlu bir varlık, en ufak bir hatayı ve kusuru bekleyip cezalandırma fırsatına atlayan bir Engizisyoncu, Kötü Amellerin Araştırıcısı değildir. O, bağışlayıcıdır ve aslında her şeyden önce O, meşhur olduğu ve herkesçe bilindiği iki isimle, bütün olağan ve dünyevi Müslüman konuşmalarında onu açıklayan iki vasıfla, Merhametli ve Affedicidir (*el-Raḥmān al-Raḥīm*).

İlahi cezalandırma belki modern devletin cebretmesiyle kıyas edilebilir, fakat bu kıyas en iyi hâlde bile kusurludur. Çünkü cezayı hak edenler için, Tanrı'nınki dehşetli şekilde ve sonsuza dek acı vericidir, insan aklının hayal edemeyeceği bir uzunluk ve niteliktedir. Küçük ve o kadar da küçük olmayan günahkârlar için O, bağışlayıcı ve merhametlidir. Tövbe geçerlidir. Sadece kötü ameller affedilmekle kalmaz, iyi ameller de ödüllendirilir ve toplam ağırlıkları içinde kötü amellere karşı dengeleme etkisi vardır.[83] Böylece ödül, kat kattır. İyilik yapmak ve yararlı ameller işlemek birinin kredisini yükseltir, birinin gökteki defterine özenle kaydedilir. Ve herkes bir büyük deftere sahiptir. Bütün bunlar şu anlama gelir: Bir bireyin amellerinin bütünlüğü bir teraziye koyulur ve tek tek Tanrı'nın yargılamasının belirleyicisi olarak ele alınmazlar. Bu teşvik edici hesap, hayatın meseleleri ve dünyevi cazibeler karşısında, dünyayla ve dünyevi işlerle karşılaşıldığında epeyce tolerans sağlar. Bireyin amellerinin nihai toplamının hesaplanması şeklinde açıklanan Tanrı'nın adaleti kavramına içkin hususi bir hesabın varlığı anlamına gelir.[84] Böylece, iyilik yapmak tanımı gereği bu hayatta ve öbür dünyada "Tanrı'ya yakın" (*kurba*) olmaktır, O'nun tarafından sevilmek ve O'nun lütuf ve nimetlerini kazanmak demektir. "Allah'tan başka ilah yoktur" nihai olarak Yaratıcı'yla bu ilişkilerin bütünlüğünü kendi tehdit ve vaatleri içinde özetler, fakat maskelemez.

Kelime-i şahadetin ikinci kısmı –"Muhammed Allah'ın elçisidir"– ilahi güçlerin etkinliği, onların gerçekleşmiş potansiyellerini hayal etme ve müminin pratik gerçekliği arasındaki bağlantıyı tadil eder ve sağlamlaştırır. Gösteren olarak Hz. Peygamber'de örtük biçimde gösterilen bu bağlantıyı, yani bilinen ve bilinmeyen arasındaki epistemik bağı yaratma metodunu oluşturan şey "mesaj"dır. Şeriatı duyuran da bu Mesaj'dır ve öznenin şeriat denilen düzenin kurallarını kabullenişi de bu duyurunun tamamen kanıksanmasıyla olur. Böylece örtük teori ve bilgi önermelerini içeren kelime-i şahadet, fıkıh perspektifinden kendi içinde bir amaçtır ve kendinin bir amacıdır. Kişiden fiziksel şekilde dile getirilmesini şart koşmak ve bunu samimiyetle yapmasını istemekten başka yapacak bir şey yoktur.[85] Gerisi müminin zihinsel ve duygusal dünyasında gizlidir.

Temizlik (*ṭahāret*), diye yazar bir fakih, "ibadetin anahtarıdır" ki ibadet, "kelime-i şahadetten sonra İslam'ın en kesin şartıdır."[86] Her ne kadar kendi başına dinin rükünlerinden (*erkān*) biri değilse de, hukuki bir konu olarak temizlenme, hukuki çalışmalarda kabaca beş "şart"a (kelime-i şahadetle birlikte)[87], yani namaz, zekat, oruç ve hacca yakın bir yer kapladığı gerçeğinin şahitlik ettiği üzere, görece önemli bir

konumdadır. Hukuki çalışmalar nasıl yıkanılacağı ve bedenin hangi kısımlarının yıkanılacağıyla ilgili detaylı ilmihallerden büyük oranda farklılık arz eder. Fakat hangi fakihin doktrini benimsenecekse, temizlik o doktrindeki kurallara göre uygulanır.[88] Gerçi temizlik müminin bedeniyle sınırlı değildir, onun kıyafetlerine, namaz kılacağı yere ve abdest için gerekli suyun niteliğine kadar uzanır. Yine, ritüel temizliğe ve kirliliği neyin oluşturduğu, kirliliğin nerede doğal olarak bulunduğu ve nerede, nasıl onun kaldırılabileceği konularına hatırı sayılır miktarda yer tahsis edilmiştir.[89] Bunun genel sonucu, her biri inananın yeterince dikkat etmesi ve dikkatlice uygulaması gereken çok sayıdaki ayrıntının ortaya çıkışıdır. Bu ayrıntılar temizlik işinin tamamını kuşattığı gibi, bir anda inananı namaz ibadetinin gerçekleşmesine hazırlayan, iç dünyasını ve bedenini programa dayalı yollarla çalıştıran tastamam bir doğru amel sistemi de oluşturur. Bu egzersiz, bütün yetişkin hayatın tamamında tekrar edilir ve nihai amacından ötürü hem ruhani hem de psikolojik açıdan oldukça yüklüdür.

Bütün bunlara karşılık, abdestin geçerliliği için en birincil şart –her türlü ibadette olduğu üzere– çok önemli olan *niyet*tir.[90] İbadet eden, eyleminin ilk adımını atmaya, yüzünü yıkamaya koyulduğunda kendini temizlemek niyetinde olmalıdır. Niyet rasyonel düşüncenin ve aklın aracı olan *kalpte* başlar. Bazı fakihler gerektiğini düşünse de[91] sözlü bir beyan niyete eşlik etmeyebilir. Derin bir psikolojik seviyede etki eden niyet, varlığı ibadetin her adımına kimlik kazandıran, yüzün yıkanması ya da para bağışlanması gibi ibadet kategorisine girmeyen diğer benzeri eylemlerden onları ayıran içsel bir durumdur. Para bağışlamak zekât vermek (*zekāt* da niyet gerektirir) ya da basitçe satın alınan bir nesne için ödeme olabilirken, yüz yıkamak taharetin bir parçası ("temizlenme ritüeli") ya da kişinin kendini ferahlatması için basit bir eylem olabilir. Niyet doğrudan bir ibadet kategorisinde sayılabilecek amacın yerine getirildiği bireysel amel farkındalığı ya da güveni oluşturur. Başka eylemlerle karıştırılmayacak ameller niyet gerektirmez.[92]

Bu yüzden tekrar tekrar eda edilen ritüellerdeki niyetin varlığı, eylemin içerikten yoksun fiziksel mekanik bir ifa yoluyla oluşturulmadığını, daha ziyade akıl ve ruha kazınarak, her eda edişte sanki eylemin rasyonel ve duygusal melekeler için her defasında ilk kez sergileniyormuş gibi olmasını sağlar. Ritüelin her edasını niyetin orijinalliğiyle bir araya getirmenin önemi ve etkisi fakihler tarafından bir hayli takdir edilmişti. Aslında, "ilahi yakınlık (*kurba*) eylemlerinin tamamen niyet üzerine kurulu olması" bir anlamda "açık bir konudur" ki bu da "niyetsiz bir eylem ibadet olarak kurgulanmamıştır[93]" demenin bir başka yoludur. "Niyet dini işlerin kalbi, ruhu ve temelidir ki bunların

geçerliliği veya hükümsüzlüğü onun üzerinden ifade edilir."[94] Gelgelelim, bir ibadet eylemine niyetlenmek, bireyin duygusal bir tercihinin olduğunu varsayar. Eğer sergileyen kişi bu ibadeti eda etmeyi sevmiyorsa –yani eğer niyet, duygusal açıdan gönülsüzlük ya da kırgınlık ağına yakalanmışsa–, dini bir gerekliliğin yerine getirilmesine kalkışmak anlamsız olacaktır. Tanrı'nın kendisi gibi, O'na yönelen eylemler de sevilmelidir, çünkü niyet sevgiyi gerektirir. Meşhur bir hadis şunu söyler: "İnsanların en iyisi ibadete derin bir şekilde düşkün olandır (ʿâşıka), onu bütün kalbiyle kucaklayan ve sevendir (*ahibba*); bedenini onunla ilişki içine sokandır; kendini ona adayandır; dünyaya hiçbir alaka göstermeyen, sonraki gün zengin mi fakir mi olacağını düşünmeyendir."[95]

Namazı oluşturan bir rükûn ve onun geçerliliği için bir şart olarak niyet, kişinin bu eylemin bağlayıcı doğasının bilincinde olduğunu onaylaması ve kişinin o an beş vakit namazından hangisini kılacağını belirtmesi için gereklidir. Esas teşkil eden bir başka rükûn, "Tanrı Uludur" sözünden oluşan, kişiye bu ibadet eyleminin ağırlığını, kendisine ibadet ettiği Zat'ın yüce ve muhteşem statüsünü hatırlatmak amaçlayan açılış tekbiridir (*tekbīrat el-iḥrām*; ilk tekbir). İbadet edenin monoteistik inancını, Bir ve Tek Tanrı'ya sadakatini ifade eden Sübhaneke duasını (*duʿā'el-istiftāḥ*; başlangıç duası) okuması da tavsiye edilir. Bu duayı euzü besmele (*taawwüz*; Şeytan'dan Tanrı'ya sığınma duası) takip eder ki bu dua, ahlaki olandan aşağıdaki bütün cazibedar şeyleri gösterir. Bu noktada ve her eğilme eyleminin (*rükû*) öncesinde, Fatiha Sûresi (Kur'an'ın başlangıç bölümü) tamamıyla okunur ve *taʾmīn* ile, yani kutsal tasdik anlamındaki "Âmin" ile sonlandırılır. Birinci ve/ya ikinci rükû öncesinde, inanan kişiye, ne kadar kısa olursa olsun, Kur'an'dan bir bölüm okuması tavsiye edilir. Rükû kendi minimal formunda avuç içlerini dizlerine koyacak kadar eğilmeyi gerektirir, burada bir miktar durulur ve Tanrı'ya hamdedilir (*tesbih*). Kişi doğrulduğu zaman bedenin duruşu tamamen düz olmalıdır ki böylece bu pozisyon rükû ile karıştırılmasın. Düz bir duruşun sağlanması, yere kapanma eyleminin (*sücud*) şüphe götürmez bir biçimde itaatin, bağlılığın ve tevazuun tek sesli vücut diline indirgendiği niteliğini belirtmek maksadıyladır. Bedenin daha dik durması, eğilme ve yere kapanma eyleminin daha berrak ve tevazuun ispat edilebilir, mutlak olduğunu gösterir.

Yere kapanma, alnın görünen kısmının zemine değmesini, burada bir miktar beklenmesini gerektirir (yine bu itaat eyleminin niteliğini ortaya koyar). Bu eylemin doğru şekilde olması için, namaz kılanın

başı, sırtının aşağısında, tevazuu pekiştiren bir pozisyonda olmalıdır. Bir metafor olarak bu pozisyon, ibadet edenin gözleriyle secde ettiği kişinin karşılaşmasını engellemektedir. Tam mânâsıyla secdeyi engelleyen her fiziksel engel, örneğin hamilelik ya da sırt problemleri, kişi ibadeti yapacak duruma gelene kadar gerekliliği ortadan kaldırır.[96]

İbadet edenle onun Tanrı'sı arasında hususi bir bağ ve yakınlık (*kurba*) kurmayı amaçlayan namaz, hâlihazırda görüldüğü üzere, kelime-i şahadetten sonra en önemli dini ameldir. Öyle ki, namazdan bilerek vazgeçen bir yetişkin dinden dönmekle itham edilirdi. Namaz o kadar temel bir ibadetti ki müminin devamlı yoldaşı olduğu ifade edilen tek ritüel olma ayrıcalığına sahipti. Bütün yetişkin hayatı boyunca günlük en az beş sefer eda edilmesi gereken bir amel olmakla birlikte namaz, diğer dört farzın önemini aşmaktadır: Kelime-i şahadet, hac (ömür boyu yalnızca bir kez gerekli), oruç (Ramazan ve bazı isteğe bağlı başka zamanlar) ve zekât (yılda bir kez). Yetişkin ve aklı başında olan her bir Müslüman, yetişkinlik ergenlikle başlasa da pratikte alıştırma maksadıyla on yaşına geldiğinde namaz kılmalıdır.[97]

Namaz kılma zorunluluğunun aslında bu erken yaşta başlaması önemlidir. "İslam'ın şartları" dışındaki hiçbir yerde bir farz henüz erişkinliğe ulaşmadan önce zorunlu kılınmaz. Bu erişkinlik, standart bir şekilde ergenlikle ilişkilendirilir, ancak bu psikolojik durum da akli yeterlilikle birlikte bulunmalıdır. Bu yeterlilik olmaksızın ergenliğe ulaşmak, bu geçişin olmasına müsaade etmez. Hukukun her alanında vecibe ve hakların her çeşidine yol veren erişkinlik, akli olgunlukla (*rüşd*), bireyin hayati ihtiyaç ve gerekliliklerini yerine getirmede ölçülü ve sorumlu (*ṣalāḥ*) olma kabiliyetini gösterdiği bir zekâ durumuyla orantılıdır. Ergenlik yaşına ulaşan fakat ilişkilerini yönetecek gereklilikte muhakeme kabiliyetini sergilemekten yoksun olan kişi, yasal kısıtlamaya (*hecr*) maruz kalacaktır ki bu durumda onun yararına bir koruyucu atanacaktır. Bu normatif hukuki görüş, alışılmadık şekilde, namaz meselesinde tamamen gözardı edilmiştir. Böylece, on yaşına gelindiğinde bu ameli işlemeyen bir kişi, erişkinliğe ulaştığı zaman (örneğin, ergenlik) o kişiden namaz ibadetinin tastamam bir uygulayıcısı olması beklendiği için cezalandırılabilir. Çünkü "hukuk"taki diğer görevler önceden bir alıştırmaya ihtiyaç duymazken ve bu sebeple olgunluğa gelindiğinde bir anda gerçekleştirilebilirken, namaz zaman içinde öğrenilmesi gereken içsel ve dışsal bir dizi karmaşık etkinliği gerektirir. "Hukuk"un ahlaki öznesini yaratmak; bireye, her bir bireye, namazdan kaynaklanan programa dayalı etkileri aşılamaktır. Eğer ergenlik/erişkinlik bütünüyle yasal zorunluluğa yol açıyorsa, bu durumda ahlaki özne bu zorunlulukların başlangıcından önce biçimlenmelidir.[98]

Bedensel ve ruhani alanlarla sınırlı olan namazın ahlak aşılaması, müminin materyal, sosyal ve psikolojik evreninin bütün hayati yönlerine uzanmaz. Diğer "şartları" harekete geçirmek, en başta da Kur'ani sıralamada namazın ayak izlerini takip eden zekât, bu sebeple gereklidir. Yasanın bütün "dalları" arasında zekât, çift yönlü bir karaktere sahip olmasıyla özgündür: Bir yandan, dini "ritüel"in önemli bir parçasıdır ve diğer yandan kendisini "vergi kanunu" olarak kurgulayarak temel bir hukuki alan şeklinde işlev gösterir. Toplumsal temelli finansal sorumluluk ve ritüel iç içe geçtiği gibi, ritüel de toplumun refahı adına ahlaki hesap verebilirlikle birleştirilir. Yaygın hayır kurumları (*vakf*) gibi zekât da sosyal adaletin en önemli araçlarından biridir.[99]

Sözlük anlamı "büyüme" olan zekât, birinin mülkündeki büyümenin, o mülkü temizleme maksadıyla, fazlasının dağıtılması çağrışımını beraberinde taşır. Bir anlamda zekât, abdest ritüelinin finansal/maddi karşılığıdır: Yıkanma ritüelinin kirliliği ortadan kaldırması gibi, zekât da mal biriktirmeyle gelen ahlaki yükü temizler. Bir başka deyişle, önemli bir İslami inanışı ifade etmek gerekirse, varlıklı olmak özel izin gerektiren potansiyel bir ahlaki sorumluluktur ve bu iznin aracı da varlığı ihtiyaç sahibiyle paylaşmaktır. Varlıktaki fazlalığı Kur'an'da belirlenen alıcılarla (yoksul, ihtiyaç sahibi ve yolcu) paylaşmak sadece bir temizlenme aracı olarak değildir, ayrıca her şeyin nihai olarak Tanrı'ya ait olduğu ve Müslümanların da dünyevi varlığın emanetçisi olduğu inancını, dahası o varlığın belirli bir düzene göre yerleştirilmesini yansıtır. Mal, mülk biriktirmek ilahi kınanmayla birlikte öbür dünyadaki sonsuz bir cezanın da sebebidir.[100]

Zekâtın verilmesi her Müslüman için, erkek ve kadın, –Malikîlere, Şafîlere, Hanbelîlere ve On İki İmamcı Şiilere göre– reşit olmayan ve temyiz kudreti olmayan bireyler de dâhil, zorunludur.[101] Namaz gibi zekâtın da reşit olmayanlara zorunlu kılınması, genç yaşta bir ahlaki itki oluşturup bireyi hazırlayan kültürel bir etkiye sahiptir, böylece erişkinlik çağına ulaştığında toplumsal çevresine karşı bir sorumluluk hissi kazanır. Temyiz kudreti bulunmayana da zorunlu kılınması, zekâtın finansal yönünden kaynaklanır, ritüel ve ahlaki yönünün eşleniğidir.

Diğer bütün ritüellerin edasında olduğu gibi, zekâtın geçerliliği için de niyet şarttır.[102] Niyet mecburiyeti, Tanrı yolunda gönüllü ve istekli bir tavırla burada seküler vergilendirme olarak adlandırabileceğimiz şeyle ilişki içindeki bir zorunluluk arasında kalın bir çizgi çeker. Bunun dışında niyet, özne tarafında, dayatılmış zorunluluk hissini engeller.

Muhtemelen bir ödev, birinden verebileceğinin en iyisini vermesini istemekle, istekten ya da kabiliyetten bağımsız olarak vermesini zorunlu kılmak arasındaki fark sebebiyle dayatılmış zorunluluktan ayırt edilebilir. Bütün sanayileşmiş ülkelerdeki vergi oranının (ve neredeyse gayriahlaki tavrın) aksine, zekât genellikle bir kişinin servetinden geçim için bütün masraflar çıkarıldıktan sonra geriye kalanın yüzde 2.5'lik kısma tekabül eder. *Nisap* olarak bilinen bu muafiyet, zekâtın mecbur kılınamayacağı bir büyüklüğü ya da değeri gösterir. İki nisap arasına denk gelen bir varlıkta, yani sonraki nisaba ulaşamayan zenginlikte, bu ikinci kısım zekâttan muaftır. Örneğin, belli bir malın nisabı beş birimse, o maldan dokuz birime sahip olan kişi sadece ilk beş birim için zekât ödeyecektir.[103]

Aynı zamanda zekât, namazın bir uzantısını ve pekiştirilmesini temsil ediyor, çünkü namaz ruh ve bedene uygulanırken, zekât benliğin ötesindeki bir alan için ahlaki hesap verebilirlik oluşturarak, psikolojik varoluşun anlık sınırlarını aşıyor. Sadece beden değil, onun yanı sıra bedenin etkisi kapsamındaki materyal alan da boyunduruk altına alınıyor. Zenginliği vergilendirmek bu sebeple sadece toplumsal hesap verebilirliğin ve sorumluluğun pratik bir kanıtı olmakla kalmıyor, ("ihtiyaç sahibi ve yoksula karşı doğru olanı yapmak" şeklinde çevrilebilir) aynı zamanda kati bir maddi itaati sağlamanın dolaylı bir yolu oluyor.

Zekât vasıtasıyla bedensel hazzın temin edildiği maddi varlıktan feragat ederek beden ıslah edilirken, oruç (*ṣawm*) bir başka seviyedeki feragatle tam olarak müminin bedeniyle ilişki kurar.[104] Müminin etinin ve bedeninin, onu hayata bağlayan beslenmesinin üzerindeki bir vergidir. Bu bedensel vergilendirmenin mânâsı, oruç tutmak çoğunlukla Ramazan ayıyla birlikte anılsa da, kefaret ya da ceza gibi rollerle de açığa çıkar.

Umumi kabule göre Ramazan'da oruç tutmak zorunludur. Oruçtan muaf tutulanlar ise hastalar, hamile kadınlar, bebek emziren kadınlar, yaşlılar, uzun ve meşakkatli yolculuğa çıkanlar ve oruç tuttuklarında sağlığı tehlikeye girecek olanlardır. Diğer herkes oruç tutmalıdır. Orucun geçerli olması için yemekten, içmekten, cinsellikten ve cinsel oyunlardan gündoğumuyla günbatımı arasında kaçınmak gerekir. Oruç tutacak kimsenin erişkin yaşta bir Müslüman olması ve orucu geçersiz kılacak delilik ya da ahlaksızlık emareleri göstermemesi gerekir. Oruç tutmak için erişkinlik yaklaşık on yaşında başlar, bu erken başlama –yukarıda da kaydedildiği üzere– çocukların ergenliğe girince bu talepkâr farzı en kapsamlı şekilde yerine getirebilmesi adına bir pratik olarak gerekli görülmüştür. (Buradan çıkan sonuç, namazda

olduğu gibi, ergenliğe kadar bazı kusurların tolere edildiğidir.[105]) Âdet görme, doğum sonrası kanama ve diğer kirli olma hâlleri orucu hükümsüz kılar.[106] Ramazan boyunca –ya da herhangi bir gönüllü oruç tutma döneminde–önceki günün iftar (orucu açma zamanı) ve imsakı (hâlâ oruç devam ederken) arasında sonraki gün için niyet edilmelidir. Niyet etmemek, kısa bir zaman dilimi için bile olsa, orucun geçersizliği için bir sebeptir.[107] Tıpkı namazdaki gibi önemli bir psikolojik rol oynayan niyet hakkında daha fazla izahata ihtiyaç duymuyor.

Oruç tutmak Ramazan ayıyla sınırlı değildir. Yılın belli zamanlarında oruç tutmak, gönüllü olmak kaydıyla tavsiye edilmiştir (*tetevvu*ʿ), bu hem icrası açıdan hem de kavramsal olarak *zekāt el-fiṭr*'ın (fıtır sadakası) paralelindedir. İsteğe bağlı oruç, bedenin dâhil olduğu bir fedakârlık amelini temsil ederken, fıtır sadakası da bu fedakârlığı bedenin dışsal sahipliği yönünden tamamlar. Böylece vergilendirilmiş/oruç tutan bireyle içinde yaşadığı toplum arasında ruhani ve maddi bir bağ kurulur: Burası tam olarak bireyin diğerlerinin bedensel hazlarına katkıda bulunup kendisini bedensel hazlardan mahrum bıraktığı yerdir. Onun vazgeçtiği yiyecek, ihtiyacı olan başkalarının yiyeceğidir.

Oruç tutmak, tıpkı zekât gibi, hukukun sosyal ve ekonomik hayatın çeşitli yönlerini düzenleyen alanlarıyla yakından ilişkilidir. Tıpkı zekâtın yardım girişimlerinin (mesela hayati önemdeki vakıflar[108]) devamını sağlayan hayırseverlik fikrini doğurması gibi, oruç tutmak da cinsel dürtüler üzerinde kontrol sağlayıp toplumsal disiplin anlayışını açığa çıkarır. Hayli övgüyü hak eden evlilik "kurumu" en azından kısmen zinayı önlemeyi hedeflediği gibi,[109] cinsel perhiz de ruhu ve bedeni bu tiksindirici ve kriminal eylemden alıkoymak üzere psikolojik eğitimin altyapısını sağlar. Oruç tutmak, bu yüzden, buzdağının görünen kısmını temsil eder: Oruç; ekonomik, sosyal ve ahlaki alanların psikolojik olarak ve güçlü bir şekilde temelinde yatan, aslında onları oluşturan etkili bir toplumsal ritüeldir.

Oruç tutmanın altında çok çeşitli gerekçeler yatmaktadır ve bunlar, benliğin hem Yaratıcı'ya hem de yaratılana karşı şefkat, öz disiplin ve minnettarlığı elde etmesini ve bunların pekiştirilmesini hedeflemektedir. Açlığı ve susuzluğu oruç vasıtasıyla tecrübe etmek ruhu dizginler ve bedeni fiziksel ve akli arzularını kontrol etme noktasında eğitir. Hayatına açlık hâkim olan yoksullara merhamet duymayı öğretir. Zekât bu sebeple orucu tamamlar, çünkü ancak oruç vasıtasıyla zekâtın mânâsı ortaya çıkar ve anlaşılır hâle gelir. Dahası, açlığın ve susuzluğun bizatihi tecrübe edilmesi Tanrı'nın üzerimizdeki nimetleri, O'nun bizim için yarattığı cömert varlık âlemi için güçlü bir

hatırlatıcıdır. Nimet-veren Tanrı'ya (*Mun'im*) teşekkür etme aracıdır. Bu şekilde, oruç tutmak zekâtın bir başka gerekçesi olur, bu kez yoksullar açısından değil, bizi çevreleyen doğal dünya ve bizi biz yapan mutlak doğa yönüyle. Cinsellik ve onun zevklerinden kendini mahrum bırakmak kendini kontrol etmenin yanı sıra bu doğayı takdir etmeyi de öğretir.

Oruç tutmak istemdışı onu hükümsüz kılacak eylemlerle (hatalar ve unutmak dâhil) kesintiye uğramışsa, mümin o günün tamamı için, oruç iftardan kısa süre önce bozulsa dahi, orucunu telafi (*kazā'*) eder. İsteyerek yapılan yemek, içmek ve cinsel ilişkiye girmek orucu hükümsüz kılar ve kazanın yanı sıra *kefaret* gerektirir. Kefaret, iki ay üst üste oruç tutmakla, eğer mümkün değilse altmış yoksulu doyurmakla, o da olmuyorsa, sağlıklı durumdaki bir Müslüman köleyi azat etmekle yerine getirilebilir. Oruçluyken cinsel ilişkiye giren kadınlar orucu telafi etmek zorundadır, fakat kefareti yerine getirmekten muaftır.[110]

Nihayet, hem bedenin hem de ruhun kontrol altına alınmasını pekiştiren son ritüel hacdır. Bir "şart"[111] olarak sınıflandırılmakla, her mümin için hayatta en az bir kez yapılması zorunlu kılınmıştır, bu da onu inkâr eden kişinin mürtet olarak görülebileceğini gösterir. Ve diğer bütün "şartlar"da olduğu gibi, onu yerine getirmemek karşılığındaki ceza, kişinin müminler topluluğunu terk etmesinden ziyade haccın beş farzın tamamına bağlılığı sağlamak için gerekli olmasından ötürüdür. Bu yüzden, bildiğim kadarıyla, fakihler arasında biri hariç bütün şartları yerine getiren bir müminle ilgili duruma dair bir tartışma yoktur. Bir başka ifadeyle, bir şartı reddetmek dini kimliğin politik bir işareti ya da dinin ideolojik reddinin bir nişanesi değildi. Daha ziyade, tek bir "şart"ın bilinçli olarak reddi öncelikli olarak –temeldeki varsayımlar seviyesinde olduğu hâlde– dini bireyi, ahlaki özneyi biçimlendirme programını tamamlayan bütün dini işlerin ve amellerin ifasında başarısızlığa uğranması demekti. Tek bir "şart"ın gerektirdiği ameli yerine getirmemek, beş şartın edasının toplamda hedeflediği kümülatif etkiyi bozmaktır. Bu anlamda "şartlar"dan birini reddetmek dinden çıkmayı gerektiriyor. (İfade edilmesi gerekir ki dinden çıkmak, sadece Müslüman Tanrı'yı reddetme eylemi değildir, çünkü başlı başına bu, sadece belli kolektif ve temel yan anlamları çağrıştıran ve kapsayan topyekûn bir ilandır. Meselenin özünde olan aslında bu ilânın ahlaki çağrışımıdır. Temelde, bu sebeple, dinden çıkma ahlaki özneyi şekillendiren ahlaki araçların reddidir. Eğer madalyonun bir tarafında bu varsa, diğer tarafında cihat vardır. Dinden çıkma kanunu ümmetin iç dünyasındaki ahlaki zararı önlemeyi amaçlar ve cihat da bu alanı korumayı ve mümkünse sınırlarını genişletmeyi hedefler.)

Bununla beraber, haccı yerine getirme zorunluluğu istisnalara sahiptir. Onu icra etmeye imkânı olmayanlar için farz değildir, örneğin *istiṭā'a* (takat) sahibi olmayanlara.[112] Dahası, onu yerine getirecek mümin aklı başında, erişkin ve özgür olmalıdır. *Istiṭā'a* şu unsurlardan oluşur: (a) Kişinin kendiyle birlikte hac sırasında geride bırakacağı aile bireylerine rızık temin edebilmesi; (b) yolculuk masraflarını, yiyeceği, kalacak yeri karşılayabilecek araçlara sahip olması; (c) seyahate çıkabilecek ve yolculuğun zorluklarına katlanacak kadar sağlıklı olmak; ve (d) a, b ve c'deki şartları aynı anda hac mevsimi sırasında sağlayabilmek.[113] Bazı fakihler bunlara hac rotalarındaki seyahat güvenliği şartını da eklemiştir.[114] Haccın fıkhi süresi Şevval, Zilkade ve Zilhicce ayının ilk on gününe kadar uzanır. Genelde, birinin *istiṭā'a* ile ilgili bütün şartları sağlayarak farzı yerine getirilmesi tavsiye edilir.[115]

Haccın dört temel bileşeninden ilki, bir kutsama ritüelini (*iḥrām*) gerçekleştirmektir. Bu durum haccı belli bir biçimde icra etme niyetiyle başlar, yani sadece haccı ya da sadece küçük haccı (*umre*) ya da ikisini birlikte yapma niyeti. Burada bir abdest ritüeli (*gusül*) yerine getirilir ve özel olarak ihrama girme eylemi için niyet edilir. Kasık kıllarını tıraş etmek, koltuk altı tüylerini almak, bıyıkları kısaltmak ve tırnakları kesmek bunu takip eder.[116] Üzerinde dikiş olan bütün kıyafetler beyaz bir kıyafetle ve ayak tırnaklarıyla topukları kapatmayan sandaletle değiştirilir. Erkekler ve kadınlar vücutlarına güzel koku sürer ve kadınlar için ellerine kına yakmaları tavsiye edilir. Nihayet, iki rekâttan oluşan bir namaz kılınır, ilk rekâtta Kafirun Sûresi ve ikincisinde İhlas Sûresi okunur. Bütün bunlar yapılıp mümin Mekke'ye doğru yola koyulduğunda, dikişli kıyafet giymek, saç veya tırnak kesmek, cinsel ilişkiye girmek ya da avlanmak yasaktır.[117]

Haccın kanunu, diğer "şartlar"a ilişkin kanunlar gibi karmaşık ve hassas detaylarla doludur. Yine de bu hukuki karmaşıklığın içeriğindeki söylemsel ve fiili pratiklerin arkasındaki gerekçeler hem sıradan insan hem de fakih için aynı şekilde anlaşılırdır: Haccın edasıyla bir kabul ilişkisi, Tanrı'nın yüce kudretinin kabulü ve ona itaat yeniden tesis edilir.[118] Tanrı'ya itaat ve O'nun huzurundaki mütevazı duruş, dünyevi lüksleri geride bırakmakla pekiştirilir; en basit kıyafet ve ayakkabının giyilmesiyle, bütün dünyevi kaygıları terk etmekle ve kalbi, aklı ve ruhu latif, cömert, merhametli, şefkatli ve yaratıcı Tanrı'ya odaklamakla. Hac, ibadetleri taçlandıran ve Yasa Koyucu'nun (*Hakîm*) irade ve gücüne teslimiyet eylemini garantileyip onları sağlam, kuşatıcı ve tamamlanmış ameller bütününe dönüştüren, eda edilmesi gereken son ve nihai "şart"tır. Bütünlüklü etkileri içinde, bu eda edilmesi gereken

eylemler hukukun ahlaki temelleri ve ahlaki boyutunun oluştuğu işlerlik kurallarını sağlamış olur.

Foucault'nun benliğin teknolojileri dediği şeye dair güçlü bir yorum İslam'daki önde gelen entelektüel figürlerden birinden, Ebu Hâmid El Gazzâlî'den (ö. 505/1111) gelmiştir. Aslında, şu anki tartışmamızla birçok yönden ilgili olarak, her ne kadar modern öncesi özne konusunda fazlaca bir değerlendirmesi olmasa da Foucault, esaslı bir Gazzâlîcidir.[119] Bu teknolojileri anlama çabasında Gazzâlî'nin değeri, hayatı (en azından biyografik bir örnek olarak[120]) ve ilmi-ruhani çabaları anaakım İslam'ın şer'î, sufi ve felsefi ifadelerinin sentetik pratiklerini yansıttığından paha biçilemezdir. Felsefi metafiziğin şer'î, mistik ve ılımlı kabulünün dört dörtlük yorumlanması, dini kültürün öne sürdüğü, uyguladığı ve değer verdiği çoğu meseleyi yansıtmıştır. Heybetli ve etkili eseri, *Ihyā'* 'Ulūm *el-Dīn*, özellikle, şer'î-sufi doğru davranış biçimlerini yansıtan bir etik önermiştir ki bu, ruhani ve dünyevi bir deneyim olarak İslam'ın ne olduğuyla ilgili hemen her şeyi tanımlamıştır.[121] *Ihyā'*sı dini pratiğin ve aslında hayat ve iyi yaşam sanatının mâhir bir örneğidir. Paradigmatiktir. Eğer modern çağın Kantçılık tarafından gölgede bırakıldığı söyleniyorsa, Orta Çağ İslam'ının birkaç yüzyılı da Gazzâlîciliğin gölgesinde kalmıştır.

Pratik bir rehber olarak Gazzâlî'nin eseri, şimdilerde insan doğasının teorisi dediğimiz şey üzerinedir. Bu teorinin özü insanların (*el-insān*) doğal hâlinin esnek oluşudur –orijinal durumlarında ne iyi ne de kötüdürler. İnsanlar çeşitli potansiyellerden yapılmıştır ki malzeme verildiğinde her bireyin neye dönüşeceğini gösterir. Her birimizde dört potansiyel vardır: Yırtıcı, hayvani, şeytani ve ilahi (*sebʿiyye*, *behīmiyye*, *şeyṭāniyye*, ve *rabbāniyye*). Öfke, husumet, şiddet ve cesaret ilkinin uhdesindedir; açgözlülük, oburluk, temkin ve şehvet ikincisinin; aldatma, yalan ve hile üçüncüsünün ve bilgi ('ilm), akıl, bilinç (ruhani bilgelik) ve anlayış da dördüncüsünün. Bu dördüncü potansiyel, ayrıca diğer üçünü yönetme, hükmü altına alma ve idare etme yönünde güçlü bir içsel tercihi barındırır.[122] Gelgelelim, bu demek değildir ki bu dördüncü potansiyel diğer üçünün tam zıddına denk düşerek, iyi özellikler üzerinde hâkim olup negatif eşleniklerinden uzak kalsın. İlk üç potansiyel, iyi ya da kötü olma kabiliyetini bulunduran özellikleri kapsar, çünkü mesela cesaret zapt edilmezse zararlıdır ve aynı şekilde temkin de aşırıya kaçabilir.

Her bir insan bu dört potansiyelden belirli bir ölçüde faydalanır ve yalnızca peygamberler ilk üçünden muaftır. Fakat ilim potansiyeli, insanların hem en özlü kısmı hem de varlık sebebidir.[123] Birey

mükemmelliğe bu hususi alan vasıtasıyla ulaşabilir, çünkü alanı kontrol etme ve alana hükmetme potansiyeli burada en yüksek noktada bulunur. Bu ilahi potansiyel, ötekiler üzerinde tam ve mutlak hâkimiyet uygulama, boyun eğdirme ve bozguna uğratma gücüyle birlikte bahşedilmiştir.[124] En üst düzey benlik gözetim aracıdır.

Bu potansiyeller iki ayrı alanda konumlanır, ilk üçü ruh alanını (*nefs*) işgal ederken, dördüncüsü *kalp* alanındadır. Yine de ilim ve bu sebeple akıl (*'aql*) sadece kalpte ikâmet etmekle kalmaz, onu oluşturur; aslında, akıl kalptir. Kalp "ilahi latife" (*laṭīfe rabbāniyye rūḥāniyye*) olarak tanımlanır, insan türünün (*ḥakīkat el-insān*) gerçek doğası ve özü olmakla birlikte insan ilminin de kaynağıdır. Bu, tamamen kuşatıcı, akli ve bilişsel bir kabiliyettir; öyle ki, çalıştırıldığında değer bilgisini de kapsamına alır çünkü dünya, değerle dolup taşan aklımıza ve bilincimize başka türlü görünemez.

Öte yandan, ruh diğer potansiyellerin bir araya geldiği alandır. Bu potansiyellerin hayata geçirilmesi güçleştikçe, ruh daha da kötü hâle gelir. Ancak, idare eden kalp/akıl etkisi altında ruh, ilahi olmayan potansiyellerin gerçekleşmesini reddedebilir ve baskılayabilir. Bu şekilde davranarak, ruh ilahi potansiyellerin bilincini elde edebileceği bir aşamaya çıkabilir, kendi kendini-suçlayan (*levm*) bir pozisyona geçebilir. Bu ruh (*el-nefs el-levvāme*) burada bir orta aşamayı temsil eder, daha yüksek bir aşamaya giden dönüşüm ise kendini bütün negatif özelliklerden kurtarmayı başarmış barışçıl ruhtur (*el-nefs el-muṭma'inne*).[125]

İnsan bedeni üzerinde hükmeden akıl ve onun ruhla ilişkisi krallıkla kralın yönetiminin ilişkisine benzer. Tıpkı, kralın ordusunu kontrol edip tebaasını koruyarak maiyetinin yöneticisi (*müdebbir*) olması gerektiği gibi, akıl da geçici bedenin tutku ve kaprislerini sınırlar. Krallıktaki fitneci unsurlar, aynı bedendeki kötü ruh gibi, krallık, topluluk ve onu oluşturan birey için, haysiyetlerini ve barışı sağlamak adına mağlup edilmelidir. Kral tebaasını korumayı başaramazsa kınanacak ve eleştirilecektir, tıpkı beden ve onun kalbinde yer alan aklın Cehennem'e gönderileceği gibi. Yöneticinin politik görevi böylece benliğin bakımının bir eşleniğini sağlamaktır; ikisi de yükümlülüklere dayanır, haklara değil. Burada geçerli varsayım, bu yükümlülüklerin yerine getirilmesinin iyi olacağı ve böyle olmadığında başarısızlığın sorumluluğa dönüşeceğidir.

Her yere nüfuz eden bir etik üzerinde düşünen Gazzâlî'nin söylemi, insan ve fiziksel çevresi arasındaki ilişkiye, özellikle dünyevi varlık ve materyal bolluğuna fazlaca vurgu yapmıştır. Böylesi bir bolluk ve varlıktan ne ölçüde faydalanacağına akıl karar verir. "Doğru," der

Gazzâlî, "Tanrı dünyayı ve üzerindeki her şeyi insanlığın istifadesi için yarattı, fakat bütün bu nimetler anlamlı bir fayda sağlamalı (İslami söylemde hayli yaygın bir düşünce). İnsan bedeni, kişiyi bir amaca ulaştıracak bir vasıta, bir araçtır. İnsanlar bu yüzden yolculardan farklı değildir ve geçici hayat da bir yolculuk müddetidir. Her geçen gün yolculuğunun sonuna doğru alınmış bir mesafedir ve dünyevi hazlar yol üstündeki eşkıyalar gibidir."[126]

Bütün tutkuların en büyüğü açgözlülüktür ve bütün ruhani hastalıkların kaynağıdır, onu ikinci sırada şehvet takip eder. Bu tutkuları gayretle yerine getirmeye çalışan kişi, kaçınılmaz olarak mal mülk biriktirmeye yönelir, karşılığında da iki alanda da düşkünlüğe yol açar. Öyle görünüyor ki Gazzâlî bir yandan bu iki içgüdü, diğer yandan da güç ve etki elde etme arzusu arasında sebep-sonuç ilişkisi kurar. Varlık ve iktidarı korumak adına hırslı bir birey için rekabet ve kıskançlığa gark olmak, karşılığında açgözlülük, iki yüzlülük, kibir ve nefret oluşturmak kaçınılmazdır. Ve bunlar bir kez ruhun alışkanlıklarına dönüştüğünde, birey için ahlaken tiksinti uyandıran amellere dâhil olmak kolaylaşır.[127]

Bu sebep sonuç ilişkisi kalıtım ya da genetik transfer tarafından etkilenmez. Açıkça Galton, Spencer ve Gardner tarafından ileri sürülen söylemlerin benzeri Gazzâlî'nin aklında olmaktan hayli uzaktır, onun zihninde akli *irade* kabiliyeti tarafından belirlenen bir insan doğası fikri vardır.[128] Bu irade kalpten neşet eder ve negatif potansiyellerin karşı tarafında bulunur, çünkü onun yükü hem kötü sonuçların belirlenmesi hem de onlara karşı önceden ikazda bulunmaktır. İrade hem vicdanın hem de hesap verebilirliğin olduğu yerdir ve hepimizde bulunur. Bu yüzden hiçbir şey önceden belirlenemez; yol üstü eşkıyalarının yağmasına düşmeden hayat yolculuğunu tamamlamayı başarıp başaramamak, kalbe ve onun kabiliyetlerine bağlıdır.

Böylece etik davranış tamamen ihraz edilmiştir ve sadece bir alıştırma işidir, çünkü eğer öyle olmasaydı, ahlaki teşvik, danışma ve eğitim talimatlarında hiçbir anlam bulunmazdı.[129] Gazzâlî'ye göre, onun içinden çıktığı gelenekte eğitim, kendini gözetmenin temel bir aracıdır. Aslında, etik davranışın ihrazı kalbin dikkatli dinleyişiyle ve yol gösterinin anlattıklarına yönelik iradeyle başlar ki bu Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde sıklıkla görülebilir. Bu anlatım şunu öğretir: "Tanrı'ya göre açlık ve susuzluktan daha hoşnut edecek bir davranış yoktur," ve "midesini tamamen dolduran hiç kimse Cennet'e giremeyecektir." Açlık, bu anlatımda, "saf bir kalp", "merhamet", "tevazu", "ılımlılık", "aç olanın hâlini hatırlamak", ve en önemlisi "arzuları ve kötü davranışları engelleme" neticelerini verir.[130]

Önemsendiği takdirde bu anlatım, fayda veren davranışlar aşılar. Açlık, uykuyu alır çünkü çok yiyen, çok uyur ve uyku ölüm gibidir: Aktif hayatı kısaltır ve mümini kendini geliştirme gayretinden (*cihād*) alıkoyar. Çok yemek aynı şekilde tembellik üretir, bu sadece kendini gözetmeyi ihmal etmenin değil,[131] ayrıca bedensel hastalıkların da sebebidir.[132]

Benliğin gözetilmesi alıştırmayla (*riyāze*), kendini ruhu biçimlendirmek üzere tekrarlanan esaslı egzersizlere tabi tutarak gerçekleştirilir. Bu işlem külfetli bir çabayla başlayabilir ki böylece yavaş yavaş normal bir davranışa dönüşür ve nihai olarak ikinci bir tabiat (*ṭabʿ*) hâline gelir.[133] Böyle bir oluşumun her bir hamlesi kalpten kaynaklanır, fakat etkilerini organlara, kol ve bacaklara, fiziksel dış bedene doğru yayar. Beden, kalbin akli emir ve direktiflerine uygun şekilde hareket etme ya da etmeme, bu doğrultuda eyleme buyruğu alacaktır. Beden, akli gücün zorunluluklarıyla uyumlu ve otomatik olarak bu gücün yöntemlerine cevap verir hâle geldiğinde, beden aynı etkileri yeniden kalbe ve akla yükler. Bir başka deyişle, bedenin eğitilmiş davranışı, ikinci bir tabiat olarak aşılanarak, aslında kalbin tercihlerini pekiştirir. Bu noktada, akli ve bedensel eylemler ahenk içinde yürütülür, dairesel, diyalektik bir harekete dönüşür (*devr*). Bu mütekabiliyet aslında ortak bir onaylamanın yanı sıra ilerlemeci ve kat kat artan etkiler de üretir.[134]

Şimdi, Gazzâlî'nin anlayışında, bu eğitimin spektrumu bütün insan eylemlerine kadar uzanır. Yaşamak, kendi içinde, bir eğitimdir. Yine de eğitimin kaynağı iyi tanımlanmış eylemler bütününde yatar ki bunlar paradigmatik olarak oluşmuştur: Yani, daha önce tartıştığımız beş şart, ahlakı elde etmenin araçlarını temsil ederler. Bir anlamda, etiğin vasıtasıyla ihraz edileceği bir koridor oluştururlar. Gazzâlî'nin beş şart tartışması, etik etkilerini açığa çıkarmaya niyetli olmakla birlikte, tutkulu, yaratıcı, metaforik ve vecizdir, yarı-hukuki ve yarı-mistik bir dille zenginleşmiştir. Bu sentetik telaffuz, sahadaki gerçekliğe sadık görünmektedir; ana akım tasavvufun ve şeriatın iç içe geçtiği, birbirine karıştığı ve tekleşmiş bir söylemsel ve teknolojik pratik alanı olarak bir araya geldiği bir gerçekliğe.

Son tahlilde, eğitim şartlar tarafından tanımlanmış ve uygulanmıştır. Eğer hayatın ve yaşamanın çeşitliliği eğitimin amacı olmak zorundaysa, o hâlde hayatın her alanı beş şartın biri ya da daha fazlası tarafından açıkça gösterilmiş ve kapsanmış olmalıdır. Namaz, kalbin de performans anında orada bulunması anlamına gelen "kalp tarafından icra edilen ameller" (*min aʿmāl el-kalb*) tarafından oluşturulur. Kalbin orada bulunması niyetle temsil edilir, daha önce tartıştığımız temel

anlamın üzerinde bir anlam katmanı tarafından genişletilir ve zenginleştirilir. Kalbin orada bulunması (*ḥuḍūr el-kalb*) namazın ön şartlarını tanımlayan esastır. Bu bulunma hâli, bütün dikkati hitap edilen varlığa yöneltmeyi dikte eder, çünkü sonunda namaz müminle onun Tanrı'sı arasındaki kalbi bir konuşmadır (*münācāt*). Bir kimse başka meselelerle kafası meşgulken gerçek bir konuşma yapamaz. Niyet açıkça hitap edilen Özne'nin hususiliği ve konuşmayla ilgili konstrasyonu teminat altına alır. Bu konuşmanın gerektirdiği saflık, niyetin daha derin bir anlamına tercüme edilir, Gazzâlî'nin diğer hiçbir şartta bulunmadığını söylediği bir anlama. Tam olarak zenginliğin müminden uzaklaştırılması eylemi, zekâta belirli bir seviyede, bilinçli bir maksat o an orada bulunmasa bile, niyet etme anlamı katar, çünkü zihin dışındaki zenginlikten uzaklaşma eyleminin kendisi kalbi zorlar ve ona, tamamlanmamış da olsa, bir niyet düşüncesi bahşeder. Hac ve oruç da bu amellerdeki meşakkat sebebiyle belli seviyede bir niyetin oluşmasına vesile olur. Fakat namazda öyle değildir, çünkü o sadece konuşma, diz çökme, secde ve kıyam etmeyi gerektirir –sıradışı bir çaba istemeyen fiiller. Namazda niyet olmaksızın, amel ne kadar sık yapılırsa yapılsın, eylemin kendisi kabul edilmez.[135]

Saf niyet ve hususi dikkatle ilişkilendirilen, namazda kullanılan dilin önemini derinden anlamaktır. Her kelime kavranması gereken bir anlama sahiptir, yani her kelime önemlidir. Çünkü namaz kılanın gerçekten Yüce Varlık (*'aẓamet Allāh*) olarak Tanrı'ya hitap etmesine yol açan, dilde taşınan anlamdır. Bu, aşağı dereceki varlıkla üstün varlık arasında hususi bir iktidar ilişkisi kuran temel bir özelliktir. Ayrıca bu ilişkide önemli olan, derinden derine duyulan bir korku ve hürmettir (*heybet*), aynı şekilde kişinin kendi eksikliklerinin farkında olması (*ḥayā'*) da gerekir.[136] Bu sonuncusu sürekli "kendini gözetme" çabasının ve tutkusunun akli bir bilince erişmesini de temsil eder, yani bütün diğer performansların altında yatan temel bir etik bilincine. Namazın içinde bulunmak (bütün şartların ilki) suretiyle benliğin eğitimi ve tekâmülü, diğer zorunlulukların hakkıyla yerine getirilmesine mantıksal ve kronolojik bir temel teşkil eder. Etik davranışın tohumları buraya atılmıştır.

Ruhun bir kabiliyeti olan tutku, kendisi vasıtasıyla niyetin sağlandığı bir *irade* durumudur. Niyet bu sebeple dışsal araçlarla ifade edilemeyecek bir içsel eylemdir. Örneğin, bir kimsenin sadece, "Âşık olmaya niyet ediyorum," diyerek âşık olduğu söylenemez. Anlamlı olması için, aşk içerideki benlikten yayılmalıdır. Yine de hakiki aşk sadece içsel eylemlerin bir örneği değildir. Aslında bu, niyetin alt yapısı ve arzulanan maksadıdır, çünkü aşk niyetin tam tezahürüdür. Gerçek

aşk içsel bir algıdan (*el-baṣīra el-bāṭina*), akli kalbin bir kabiliyetinden yayılır. Bu algı, algılama duyusundan üstündür, çünkü yoğun şiddetli ve böylece daha derin bir seviyede kavrayış göstermekte daha hızlıdır. Soyut anlamları ifade etme kabiliyeti iç dünyada işlev gösterir ve böylece ona ait biçimleri herhangi bir dış dünya imgesinden daha üstün şekilde algılar. Yalnızca bu algı araçlarıyla birisi gerçekten âşık olabilir, çünkü hiçbir dışsal algı duyusunun yardımı dokunmaz.[137]

Gazzâlî'ye göre Tanrı'ya duyulan aşk, ilahi ceza korkusuna ağır basar, çünkü bu aşk *İhyā'* eseri boyunca söylemini de hükmeder. Kendini gözetme bu yüzden bu aşkla iç içe geçmiştir ve bir sonuç olarak onu takip eder. *Tanrı'yı sevmek, kendini gözetmektir, benliği eğitmek ve onu ameli eylemlerin kendine dönük ve bilinçli olarak niyetlenilmiş rutinine tabi kılmaktır.*[138] Bu sevgi, hac ve zekâta olduğu kadar namaz ve oruca da yayılır. Zekât mesela en başta sevgiyi test etme gücü yönünden birçok işleve sahiptir. Fark oluşturan ve sonra da seçime zorlayan bir testtir, çünkü sevgi anlamı açıklamaktan ziyade örten eşsesli bir sözcüktür. Fakat onun nihai hakikati sonunda açığa çıkmalıdır. Gazzâlî sevginin çeşitli biçimlerini çıkarıp birbirine karıştırmayı reddeder, sevginin iç dünyaya ait biçimlerinin belirlenmesinin gerekliliğinde ısrarcıdır ve onları tamamen yüce bir biçimin hizmetkârı olarak görür. Nihayet, bir çeşit sevginin diğeri karşısında feda edilmesi kaçınılmazdır:

> Kelime-i şahadeti dillendirmek Vahdet'e bir bağlılıktır, kendisine ibadet edilen Tanrı'nın tekliğine dair bir ahittir. Bu şahadeti yerine getirmenin tek şartı, yalnızca Bir Olan'ı sevmektir, çünkü sevginin bölünme kabiliyeti yoktur. Gelgelelim, [yalnızca] dille söylemek faydasızdır ve böylece âşık olan elinden sevdiği alınmakla imtihana tabi tutulur. Maddi varlık insanlar tarafından sevilir, çünkü dünyevi zevkleri elde edebilecekleri bir araçtır ve bu sebeple de [hem] bu dünyada konfor bulurlar [hem de] ölüm korkusunu yenerler, her ne kadar bu sonuncusuyla insan Sevilen'le buluşacak olsa da. İnsanlar Sevilen'le ilgili şahadetlerinin gerçekliğiyle, sevdikleri ve heves ettikleri malları ellerinden alınarak imtihan edilirler.[139]

Bu paradigmatik mistik şeriat anlayışında, ahlak erdemle iç içe geçmiş hâldedir. H. A. Prichard'ın bir keresinde öne sürdüğü üzere, "ahlak ve erdemi bağımsız fakat birbiriyle ilişkili iyilik türleri olarak keskin şekilde ayırt etmeliyiz," çünkü erdemli eylem, "isteyerek ya da zevkle" gerçekleştirilir ve bu, Gazzâlî'nin sevgi eylemi diye tanımlayacağı şeydir:

> Bir mecburiyet hissiyle değil içten içe iyi olan, iç dünyadaki iyi duygulardan yükselen bir tutkuyla [hareket edilir]. Böylece bir cömertlik eylemindeki gerekçe, ötekine duyulan sempatiden doğan ona yardım etme arzusudur. […] Aynı zamanda toplumsal ruh ya da aile bağları gibi şeylerle ilgisi olmayan bir eylemdir. […] Böylesi bir eylemin iyiliği, ahlaki tabirini keskin ve dar bir anlamda

yapıştırdığımız bir eylemin, yani mecburiyet hissiyle yapılan bir eylemin, iyiliğinden farklıdır.[140]

Mistik şeriat anlayışının toplam etkisi –burada Gazzâlî'ci söylemde örneklendirildi– açıkça erdemli olanı, ahlaki olana hitap edecek ve onun içine sızacak noktaya taşımaktır.

3. Tabiiyetlerin Uyumsuzlukları

O hâlde hukuk, ahlak ve hafif mistisizm üçlüsünün[141] neredeyse belli belirsiz bir bağlılıkla bir araya gelmesi, Gazzâlî ve onun gibi nicesine[142] bu türlü benlik teknolojileri hakkında konuşma fırsatı vermişti. Sevgi ve korku, bu evrendeki her şeyi yaratan –ve böylece her şeye sahip olan– yüce bir güce derinden hizmet etme hissini aşılamak için bir araya gelir. Gazzâlî'nin anlatımında esaslı biçimde ahlaki hukukun kavramlarını yaygınlaştıran Sufi gelenekte olduğu gibi, sevgi insanla Tanrı arasındaki ilişkide önemli bir statüye sahiptir. Kendini gözetme ve kendini eğitme bu sevgiyi ifadenin araçlarıdır, çünkü her ifade ediş yakınlığın (*kurba*) bir teminatı, Tanrı'nın yanında bir yer kazanma ve O'nun komşusu (*civār*) olmaktır.

Bu anlayışta, bir kişinin neden ahlaki davranması gerektiğiyle ilgili bir soru işareti yoktu, yalnızca kişinin nasıl kendini ahlaki bir varlık olarak biçimlendireceği meselesi vardı. Ve bu biçimlendirmenin alanları, benlik üzerinde icra edilen birbirini zenginleştiren eylemler bütünüyle pekiştirilirdi. Ahlaki davranışın hakikati ve Tanrı'nın ve diğer insanların huzurunda yapılması gereken doğru şeyler ılımlı ölçüde çilecilik içeren hareketlerde tezahür etmişti,[143] müminin bedeni üzerinde etkisini icra ettiğinde, ruh da kalbin akli ahlaki zorunluluklarına boyun eğmek üzere şekilleniyordu. Burada insanın evrendeki kendi yeriyle ilgili görüşü epistemik bir "çilecilikle hakikat arasındaki ilişki" üzerineydi, bir sonu olmayan, ölümle bile sona ermeyen bir hakikatti bu. Kendini gözetme fikrinin şimdilerde "gizli ve muğlak" olması, Foucault'nun bize anlattığı gibi, benliğin teknolojilerinin bedenin teknolojilerine –en fazla "kendini bilme" becerisini gösterebilecek teknolojiler– döndüğü bir epistemik dönüşümün en önemli göstergesidir. Pek çok yerde gözlemlenebileceği üzere, "Ben" üzerine ve şeyler "bana ne anlatır" üzerine yapılan vurgu, bir narsistin, varlığının ilgi merkezi olarak, dışarıdaki olayları kendi ihtiyaçları ve arzularıyla ilişkilendirme arayışıyla yakından bağlantılıdır.[144] Böylece, bu dönüşüm bireyin biçimlendirilme alanını iç dünyadan dış vücuda doğru değiştirmek anlamını taşır, tıpkı hedonizm ve rahatına düşkünlük gibi modern fenomenlerle ilgili çokça konuşulduğu gibi. Bedenin yeni teknolojileri maddi dünyanın, cismaniyetin oluşmasının zorunluluklarına dikkat kesilir, kendini

güçlendirmeyi ve dünyadaki geçici oturumunu uzatmayı hedefler. Gördüğümüz üzere sonuç, büyünün yitirilmesidir, benliğin parçalanması ve esaslı bir narsisizmdir. Eğer benlik teknolojileri içinde oruç ruha şekil verse ve onu eğitse, beden teknolojileri içinde bedenin kendisini, ruh olmadan sadece dış kabuğu, güçlendirir. Yine de her iki teknolojide de oruç tutmak diğer niteliksel farklarla gerçekleştirilir: Biri benliğinde "barışçıl ruh" (*el-nefs el-mutma'inne*) oluştururken, diğeri sağlıklı bir beden elde eder; benliğin teknolojisinde ilişki "çilecilik ve hakikat" arasındayken, bedenin teknolojilerinde ilişki cismaniyet ve hakikatin; mekanik, "kaba", "aptal" ve "durağan" dünyada hiçbir mânâ ve değer göremeyen, değerden yoksun bilimin hakikatinin arasındadır.[145]

Bu dönüşümle eşzamanlı olarak güç ilişkilerinde başka bir şey daha olur: Benliğin teknolojileri bu ilişkiler ve böylece doğayla benlik arasında belirli bir birlik içinde kendine hâkim olma anlayışına sebep olma eğilimindeyken, bedenin teknolojileri iktidar ilişkileri alanının insanın nihai ölçütü olduğu görüşünün oluşmasına meyleder. Bu, politik olan denince normatif açıdan sessiz ve ahlaki direktiflerden yoksun bir dünyanın fethinden başka bir şey algılayamayan modern dünyada yaşayan insandır. Bu, dünyayı "olduğu gibi" gören insandır, sosyo-politik ilişkilerin tek mantığı ve yasası olarak güç ve kudreti gördüğünü itiraf eden pozitivist bir varlıktır. (Burada şu not edilmelidir ki, bu dönüşüm sadece Foucault'nun yakın zamandaki kendi güç/bilgi teorisinin ortaya çıkışını değil, aynı zamanda bu teorinin konuyla hayli ilgili olduğunu da açıklamaktadır. Bu teori –zannediyorum– tek dayanağı benlik teknolojileri olan bir kültür için hem şüpheci hem de ilgisizdir. Bir anlamda, Foucault'nun bir iktidar teorisyeni olarak başarısı, kendini gözetme fikrinin biz modernler için "biraz gizli ve muğlak" olduğu tespitini yapmasına dayanmaktadır.)

Gazzâlîci proje böylece sadece ahlak, hukuk, teoloji, mistisizm ve felsefenin entelektüel bir sentezini temsil etmekle kalmıyor, aynı zamanda Müslüman tabiiyete "antropolojik" bir giriş de sağlıyor, bu tabiiyeti bir paradigmaya dönüştüren entelektüel, sosyal-toplumsal ve psikolojik kuvvetleri ortaya çıkarıyor. İslam'daki beş temel şartla ilgili hukuki alandaki tartışmalar –bir Müslüman olmanın ne anlama geldiğine dair kavrayışın kuşku götürmez temelleri– kanıksanmakla kalmamış, ayrıca bilişsel ve davranışsal inşanın sosyo-psikolojik araçlarına dönüştürülmüş durumda. Bir başka ifadeyle hukuki şeriatçılık, en az modern devletin bukalemunvari bir sosyal ve kültürel karakter aldığı kadar, bir kültürel alana dönüşüyor. Gazzâlî'de ve bütün modern öncesi İslami gelenekte hukuk, sadece sosyal ve kültürel

normlarla[146] değil, aynı zamanda rakipsiz bir biçimde psikolojiyle ve biraz da mistik alanla bir diyalektik içindedir. Böylece rahat bir biçimde şunu söyleyebiliriz ki şeriat, ezici hukuki-ahlaki karakterine ek olarak, aynı zamanda pratik bir mistisizm alanını temsil ediyor ve bunu yapmakla İslam'ın anaakım sufi yollarına enikonu dâhil ediliyor. Eğer bunu bu şekilde kabul edersek, o hâlde bunun sonuçları hem esaslı hem de ciddidir. Eğer şeriat *aynı zamanda* bir psikolojik-mistik varlıksa ve eğer İslami yönetimin paradigmatik ve tartışma götürmez "yasama" gücünü oluşturuyorsa,[147] o hâlde *bu yönetim sadece hukuk, ahlak ve onların organik sonuçlarıyla ilgili değildir; ayrıca ve eşit* önemde *dünyanın mistik olarak algılanmasıyla, yaşama pratiği içinde hukuki, ahlaki ve mistik olanın anlamları arasında ayrım yapmayan bir toplumda –mistikler ve fakihler*[148] sınıfı tarafından temsil edilir– derince kök salmış bir algıyla da yakından ilişkili*dir.*

Burada sorulması gereken soru şudur: Eğer modern devletteki yasama kuvveti tartışmasız ve hususi bir biçimde ülkenin hukukunu, yargı ve yürütme tarafından mufassalan onurlandırılan bir hukuku – sivil nüfusun sınırları içinde– belirleseydi, dünyamız nasıl olurdu? Ve bu hakiki ayrımı düşündüğümüzde, bu hukuk hem ahlaki hem de biraz mistik olsaydı dünyamız nasıl olurdu? Batılı ahlak felsefesi, gördüğümüz üzere, Avrupalı entelektüel mirasın ahlaki repertuarından faydalanma çağrısında bulunan belirli eleştirel düşünce akımları geliştirmiştir,[149] fakat bunlar paradigmatik bir itki oluşturmak şöyle dursun, buna yaklaşmayı bile başaramayan birer cılız bir çaba olarak kalmıştır. Devlet ve onun başarıyla yaratılan modern tebaası –ve ayrıca, yakında göreceğimiz üzere, kapitalizm ve şirketleşme– hep birlikte istikrarlı ve artan bir çabayla böyle bir paradigmanın, özellikle İslami paradigmanın, meydana gelmemesi için çalışıyorlar. Devletin *homo modernus*'u, tanımı gereği bakışımızdaki *homo moralis*'in antitezidir.

---

1 Marx, "Manifesto", 9: "Modern devletin yürütme kuvveti bütün burjuvanın ortak çıkarlarını yönetmekten başka bir şey değildir."

2 van Creveld, *Rise and Decline*, 168–169, 417–418. Hapishanelerin çoğalmasına ilişkin daha yakın tarihli bir çalışma için bkz. Teeple, *Globalization*, 122–126.

3 Bu paragraf temelde şu kitabı özetliyor; van Creveld, *Rise and Decline*, 205–224. Ayrıca bkz. Lasch, *Culture of Narcissism*, 125–153.

4 Bu son referans Foucault'nun *The Order of Things* kitabındaki analizini hatırlatmak maksatlıdır.

5 Tallett, *War and Society*, 39–44.

6 Foucault, *Discipline and Punish*, 138.

7 bkz. bu bölümün başındaki Foucault alıntısı; ayrıca bkz. *age.*, 137.

8 Hall and Ikenberry, *State*, 14; aslında bu Weber'in argümanı için iyi bir ölçü. bkz. Scaff, "Weber on the Cultural Situation," 106, her ne kadar Weber bu argümanın ortaya koyduğu çıkmaza minnettar olsa da.

9 "Dördüncü Bölüm", "Birinci Kısım"a bakınız.

10 Fakat bu akademik ya da modern düşüncede, mantıklı gerçekle bir illüzyon olan gerçek arasındaki gerilimin karmaşıklığını umursamamak ya da reddetmek değildir. Herbert

Marcuse'nin gözlemlediği üzere, bu gerilim tek bir kavramın sınırlarını oluşturur; yani "gerçeğin ve düşüncenin düşman yapısı bu gerçekliği anlamaya çalışmaktadır." bkz. Marcuse, *One-Dimensional Man*, 123. Yine şu eklenmeli ki bu "anlama", güçlü pozitivist doğası gereği bilinçli meşguliyeti, katılımı ve kabullenmeyi kapsar. Bu ne mesafeli bir anlayıştır ne de herhangi bir şekilde ısrarla ve sistematik bir biçimde ahlaki olanı gerçeğe karşı yardıma çağıran bir direniş stratejisidir. Bu genel bağlam ve akademik oryantalizm için özellikle (akademinin geneli için bir prototip) bkz. Hallaq, "Orientalism, Self-Consciousness, and History".

11 Oryantalizm bağlamında bu konu üzerine daha fazlası için (geniş ölçüde beşeri ve sosyal bilimler tarafından desteklenen ve sürdürülen bir bilgi türü), bkz. Hallaq, "Orientalism, Self-Consciousness, and History".

12 Örneğin bkz. Bourdieu, *Algerians*; Hallaq, *Sharī'a*, 357–370, 443–499.

13 Burada öne sürülen argümanların örnekleri için bkz. Donzelot, *Policing of Families*; Polanyi, *Great Transformation*, 81–107 ve birçok yerde; Hallaq, *Sharī'a*, 337-370, 443-499.

14 Bu biçim-özelliği "İkinci Bölüm"de tartışılan biçim-özellikleri altında hem belirtilmiş hem de sınıflandırılmıştır.

15 Bu uyumun spesifik bir durumu için bkz. Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, x.

16 Rose and Miller, "Political Power", 182.

17 Bu ılımlı nitelik vatandaşın belli yasaklı ve dar alanlarda ahlaki bireyden ayrılması gerektiği kabulünden kaynaklanmaktadır. Fakat bu paradigmatik bir ayrım değildir; çünkü bir arketip olarak ahlaki bireyin –onun alanı ne politik olana girer ne de hukuki olana dâhildir– vatandaş olarak rolüne kıyaslandığında önemi belirginleşir. Bunların ışığında birisi Murdoch'u yeniden yorumlamalıdır. bkz. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, 357.

18 Bourdieu, *Practical Reason*, 71: "Şurası aslında açıktır ki modern toplumlarda kendisi vasıtasıyla hem toplulukların hem de zihinlerin yapılandırıldığı resmî kategorilerin inşasındaki ana aktör devlettir. O devlet bütün bir kodlama işiyle, buna eşlik eden ekonomik ve toplumsal etkilerle (örneğin aile yardımları) belli bir aile organizasyonunu öne çıkarmayı, bu organizasyon biçimine uyum sağlayanları güçlendirmeyi ve bütün maddi ve sembolik araçlarla 'mantıksal konformizm' ve 'ahlaki konformizm'i dünyanın inşa ve kavranma biçimlerinin bir sistem üzerindeki anlaşması olarak teşvik eder ve bu organizasyon biçimiyle, bu kategori şüphesiz köşetaşı niteliğindedir."

19 Bkz. Glendon, "Power and Authority", 15–24. Modern ailede babanın marjinalleştirilmesi üzerine bkz. Lasch, *Culture of Narcissism*, 172–176. Her ne kadar bu trend Müslüman dünyada yeterince ivme kazanmamış olsa da, çok da uzak olmayan bir gelecekte böyle olması muhtemeldir; özellikle de liberal ekonomik ve politik modeller kanıksandıkça.

20 Glendon, "Power and Authority".

21 Donzelot, *Policing of Families*, 103–104.

22 Ayrıca bkz. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 169–179: "Modern toplumdaki benlik narin, hassas, kırılmış, parçalanmıştır –böyle bir anlayış muhtemelen mevcut benlik ve modernite tartışmalarında önde gelen görünümdür" (169).

23 Donzelot, *Policing of Families*, 217–219, 227.

24 bkz. "Önsöz"; *age.*, xi.

25 Adorno'nun kültürel endüstri perspektifinden başka bir perspektif için bkz. Johnson, "Social Philosophy", 121 ve birçok yerde.

26 Devlet gücünün hizmetindeki toplumsal ritüellerinin ustaca bir anlatısı için bkz. Corrigan and Sayer, *Great Arch*.

27 Finlayson, "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism", 148.

28 Genel olarak bu konuda bkz. Breuilly, *Nationalism and the State*; Reicher ve Hopkins, *Self and Nation*.

29 Breuilly, *Nationalism and the State*, 369.

30 DeGré, *Social Compulsions*, 66–112.

31 Staude, *Max Scheler*, 172; Scheler, *Problems*, 67.

32 Scheler, *Problems*, 67. Vurgu, Scheler'e ait.

33 Mannheim, *Essays*, 33–83; Pressler ve Dasilva, *Sociology*, 53.

34 Bailey, *Critical Theory*, 45.

35 Pressler ve Dasilva, *Sociology*, 58–59.

36 Staude, *Max Scheler*, 165. Scheler, *Problems*, 72; K. W. Stikkers'in Scheler'e yazdığı önsöz; *Problems*, 26, 23; DeGré, *Social Compulsions*, 66vd. Bu bağlamda Gadamer üzerine bkz.

Pressler ve Dasilva, *Sociology*, 108–109.

37 Weber, *Protestant Ethic*, 13, 121.

38 Foucault, "Technologies of the Self", 228: "O hâlde nasıl benliğe saygı duymak ahlakın temeli olabilir? Bizler, *diğerleriyle ilişkide* kabul edilebilir davranış için kurallar arayan bir toplumsal ahlakın mirasçılarıyız. XVI. yüzyıldan beri, yerleşik ahlakın eleştirisi, benliğin tanınması ve bilinmesinin önemi adına üstlenildi. Bu yüzden, benliği ahlakla uyumlu görmek zordur. [...] Modern dünyada, kendinin bilgisi temel ilkeyi oluşturur" (vurgu bana ait).

39 Bu ayrım hoş bir şekilde şurada ele alınmıştır; Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*.

40 Foucault, "Technologies of the Self," 228.

41 Gerth ve Mills, *From Max Weber*, 73, 63–66.

42 *age.*, 73. Bu genel bağlam ve özellikle kültür endüstrisi üzerine bkz. Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment*; Adorno, *Culture Industry*; ve Touraine, *Critique of Modernity*, 130–133. Ayrıca bkz. Lasch, *Culture of Narcissism*, 125–141.

43 Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1.

44 Bu konuda daha fazlası için bkz. Wood, *Origins of Capitalism*, 3 ve daha birçok yerde.

45 bkz., "İkinci Bölüm"ün egemenlik üzerine olan "İkinci Kısım"ı.

46 Scaff, "Weber on the Cultural Situation", 103.

47 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 169.

48 Adorno, *Culture Industry*, 132–157; Finlayson, "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism", 151.

49 Lasch, *Culture of Narcissism*, 232.

50 Bu bağlamda bkz. Bauman, *Modernity and the Holocaust*.

51 Finlayson, "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism", 153 (vurgu bana ait).

52 Avrupa ve İslam'da dinin anlamı ve inşası üzerine farklı fakat hayli kullanışlı bir perspektif için bkz. Asad, *Genealogies of Religion*.

53 Modern öncesi Müslüman eğitimin resmi olmayışı (kayıtdışı demek değil) hakkında bkz. Berkey, *Transmission of Knowledge*.

54 Hallaq, *Sharī'a*, 135–152. Bu konu ve genel olarak modern öncesi İslami eğitim hakkında bkz. Tibawi, "Origin and Character of Al-Madrasa"; Makdisi, *Rise of the Colleges*; Berkey, *Transmission of Knowledge*.

55 "Üçüncü Bölüm" ve "Dördüncü Bölüm"ün ikinci kısımlarına bakınız.

56 Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?"; Rand, "Objectivist Ethics", 13–35; Rand, "Causality Versus Duty", 114–122; Smith, Viable Values; Hospers, "Why Be Moral?"

57 Modern öncesi filozofların sordukları sorular farklı bir maksat güdüyordu. Örneğin bkz. S. MacDonald, "Ultimate Ends in Practical Reasoning".

58 Larmore, *Autonomy of Morality*, 87. Soruyu ve sebeplerini gereksiz yere evrenselleştiriyor, ilk sistematik ifadesini Platon'un *Devlet*'inde bulduğunu öne sürüyor. Bu iddia, gelgelelim, kendi denetleyici ve sağlam ilkesini, bütün düşüncenin durumsal; zamana ve mekâna bağlı oluşunu ihlal ediyor; bu ilkeyi doğru şekilde "bağlamcı epistemoloji" (1,4) olarak adlandırıyor. Ayrıca bkz. "Yedinci Bölüm"; bu bölüm kısmen akıl ve sebeplerin ilişkisinin İslam'ın ilk dört yüzyılında hayli tartışılan bir konu olmasına karşın, "Neden ahlaklı olunmalı?" sorusunun, en azından modernitenin tartışmadaki herhangi bir tarafının ortaya koyduğu şekliyle hiç görülmediğine dairdir.

59 Şeriatla "hukuk"u birleştirmenin eleştirisi için bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 1–6.

60 Bu meseleye şu makalemde değinmiştim; "Groundwork of the Moral Law."

61 Bu karışımın, hukukun ne dinin yerleşmesinde ne de onun pratiklerinin uygulanmasında araçsal olması niyetini taşıyan ABD Anayasası'nın Birinci Yasası'nda bile problematik olduğu söylenebilir.

62 Böyle bir projenin en mükemmel örneği; Peirce, *Morality Tales*.

63 Mahkemenin bu işlevleri ve seyircileri için bkz. şematik bir anlatım için; Tyan, "Judicial Organization"; tarihsel evrimi için; Hallaq, *Origins*; ahlaki rolleri için, Peirce, *Morality Tales*.

64 Örneğin fakihler tarafından, *şuhūd* ve *beyyināt* bağlamında ifade edildiği üzere. bkz. İbn Maze, *Muḥīṭ*, XII, 280.

65 El-Nahal, *Judicial Administration*.

66 Bu konuda bkz. alıntı şuradan; John Rawls, "Bölüm 3", n. 170.

67 Bu iddialar hakkında bkz. Hallaq, "Model Shurūṭ Works", 109–112.

68 Bu yapıyla ilgili daha fazlası için bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 1–6.

69 Eğer 'ibādāt/*mu'āmelāt* ayrımının modern öncesi olduğu doğruysa, o hâlde yapısının ve bu sebeple hizmet ettiği fonksiyonların da modern öncesi bir düzende olduğu kendi kendini ispat eder. Bu –ya da birçok başka ayrımın– modern hukukta ve hukuki sistemde aynı işlevi gördüğünü iddia etmek, hem apolojistlerle hem de anakronizmin klasik biçimiyle iş tutmak demektir. Bu tarz karışıklıklar için bkz. Mohammad Fadel, "Tragedy of Politics"; ve kitabın girişinde, 9.

70 Bunun bir istisnası, ritüele bağlı olmayan alana kadar uzanan, zekâttır.

71 Örneğin bkz. Katz, *Body of Text*.

72 *age.*, 13–18.

73 Ayrışmanın bu söylemsel ve kavramsal hamlesinde, şeriat çalışması ve onun tarihinde önemli bir konu gözden kaçırılıyor. Çünkü çalışmanın tamamında, bir hukuk ve hukuk sistemi olarak şeriatın Avrupa hukukunun herhangi bir versiyonuyla boy ölçüşemeyeceği düşünülüyor. Şeriat etkisiz, verimsiz, hatta beceriksiz görülüyor; çoğunlukla ailenin "özel" alanları kısmına uygulandığı ve kendini çok erkenden "devlet ve toplum"dan "ayırdığı" için. Onun ceza yasasına hâlen komik bir taklitten öte pay biçilmiyor; "asla çok bir pratik öneme sahip olmadığı" ve aslında aleni bir biçimde "eksik" olduğu, İslam'daki ceza hukuku alanındaki en önemli uzmanlardan birinin sözlerinde yer alıyor. Heyd, *Studies*, 1. Genelde böylesi yavan kınamadan kaçınırken, modern İslam hukuku düşüncesi aynı zamanda bu dönüşümün öncüllerini takip etmişti ve bu arada 'ibādāt ve*mu'āmelāt* arasındaki nitel ayrımı benimsemekteydi. Bunun toplamdaki etkisi devletle dini ve özel alanla kamusal alanı (ya da daha ziyade özel/kamusal alanların görünümü yeniden oluşturarak) birbirinden ayırma çabasıydı. Şeriatla ilgili böyle bir görüş ancak benlik teknolojilerinin olmadığı varsayımı temelinde ortaya çıkabilirdi. Yine de onların etkilerinin tamamen takdir edilmesi, bu teknolojileri *mu'āmelāt*'ın altyapısı ve dayanağı yaparak, görünür biçimde bu değerlendirmede tersine bir etkiyi uyandırmıştır. Bu teknolojiler olmaksızın, ahlaki birey ve ahlaki toplum, her zaman şeriat ve onun pratikleri tarafından önceden var oldukları varsayılarak ortaya çıkarılamazdı. Aslında, 'ibādāt ve ürettikleri benlik teknolojileri olmaksızın *mu'āmalāt* kapsamındaki hiçbir yasa tam olarak anlaşılamazdı (özellikle de sosyal alanda işlev gösterirken), bu da demektir ki, "cari hukuk" 'ibādāt temelindeki altyapısı olmaksızın tamamlanamaz ya da cari görülemezdi. Hem doktrin hem de pratikte, 'ibādāt'ın, *mu'āmelāt*'ın oluşmasında payı vardı. Ve bu sebepledir ki uygun şekilde onlara "dinin direkleri" etiketi verilmişti, şeriatın üzerine yerleşmesi gereken ahlaki temellerdi. Bu iddialar (şurada özetlenmişti; Hallaq, "Model Shurūt Works", 109–112) yakın zamandaki çalışmalarda bile görülebiliyor. bkz. örneğin şuradaki tasvirler; Collins, "Islamization of Pakistani Law", 511–522.

74 Nadir de olsa, Sünni olmayan fıkıh kitapları ilim (öğrenmenin ve bilginin erdemleri) ya da içtihat ve taklit üzerine bir bölümle başlayabiliyor. bkz., örneğin; Zeydî fakih İbn Muftāḥ, Şerh *el-Ezhār*, I, 115vd. Yine de, böylesi önsözler (genelde huṭbet el-kitāb şeklinde adlandırılır) kitabın, ağırlıklı olarak fıkıhla ilgili olan asıl konusuna ilişkin görülmezler.

75 Şen'ānī, *Muṣannaf*, III, 42; Māverdī, *el-Ḥāvī el-Kebīr*, IV, 4; Miṣrī, *'Umde*, 278.

76 Goitein, *Studies*, 73–89; Beeston, "Religions of Pre-Islamic Yemen," 264.

77 Fakat Malikîler bu beş bölüme bir de genelde diğer ekollerde kitabın sonunda yer alan, cihat üzerine bölüm ekliyor. Malikîler için bkz. İbn el-Ḥācib, *Cāmi'el-Ümmehāt*, 243vd. İslam hukuku kitaplarında konuların düzenlenmesi ve cihadın hangi bölümde yer aldığı konusunda bkz. Hallaq, *Introduction*, 29–30.

78 Hallaq, *Sharī'a*, 159–196.

79 *age.*, 377–378.

80 Gazzalī, *Muḥtasar*, 360–362 (buradan itibaren *Muḥtasar el-İḥyā'*olarak alıntılanmıştır).

81 *age.*, 43.

82 Gazzalī, *İḥyā'*, III, 57.

83 Kur'an, 4:110, 34:37, 40:40, 18:30, 29:7, 39:35.

84 Kur'an, 57:25.

85 Yani, niyet, tartışma boyunca ele alınacaktır.

86 Buhūtī, *Ravz*, 15.

87 Örneğin şurada; Maqdisī', 'Udda *and Ḥalabī*'s *Multaqā*, taharet üzerine bölüm, farzlara dair ana konunun beşte birini kaplıyor.

88 Ḥalabī, *Mülteḳā*, I, 11–12; Sha'rānī, *el-Mīzān el-Kübrā*, I, 147–156; İbn al-Ḥācib, *Cāmi' el-*

Ümmehāt, 44–51.

89 Māverdī, *el-Ḥāvī el-Kebīr*, I, 57; Mişrī, 'Umda, 95–97.

90 Fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından böyle olduğu savunulmuştur. Māverdī, *el-Ḥāvī el-Kebīr*, I, 87–92.

91 Şa'rānī, *el-Mīzān el-Kübrā*, I, 148–149.

92 Powers, *Intent*, 32–33, 49–50; ayrıca bkz. Messick, "Indexing the Self".

93 İbn Kayyim, İ'lām, III, 122.

94 *age.*, III, 123; IV, 199. Benzer şekilde bkz. İbn Müfliḥ, *Ādāb*, I, 31. Bu bağlamdaki sayısız hadis için bkz. el-Ḥurr el-'Āmilī, *Vesā'il el-Şī'a*, I, 41–47.

95 el-Ḥurr el-'Āmilī, *Vesā'il al-Şī'a*, I, 56.

96 Mişrī, 'Umde, 138.

97 Oruçtaki benzer bir nokta için aşağıya bakınız.

98 Bu bölümde daha önce, şeriatın ahlaki öznenin hukuksal olaydan önce, yani "hukuk"un hayatta ve yaşayan nesneler içinde gözler önüne serilmesinden önce oluştuğunu sorgusuz sualsiz kabul ettiğini bu sebeple savunuyordum.

99 bkz. Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30–65, 157–165; Sabra, *Poverty and Charity*, 32–58, 69–100.

100 *Kur'an* 3: 180. Zekât şu şekilde mülkün üzerine zorunlu kılınır (a) tamamen sahibi olunduğunda, böylece sahibinin elinde (*yed*) bulunmayan mülkün yanı sıra kendi başına otlayan vahşi hayvanlar da dâhil edilmez (örneğin, hukuksuzca elde edilmiş bir sürü, *maġṣūb*). Bu şartın gereği, ödemenin tam zamanında yapılabilmesidir; çünkü mülk "mali" yılın sonunda ve ödeme zamanı geldiğinde yok olabilir. "İmkân" hukukta yeri olan bir şarttır ve bütün diğer "şartlara" uygulanabilirdir; (b) büyüme kabiliyeti olan sığırlar, tarım arazileri ve ticarî metalar. Kişisel tüketim için ürünler, örneğin yeme niyetiyle edinilmiş hayvanlar, kişisel kıyafet ve mobilya dâhil değildir. Diğer yandan, altın ve gümüş gibi değerli metaller vergilendirilebilir; çünkü yaygın olarak kâr amaçlı kurumlarda kullanılır; (c) geçim miktarının aşılması (örneğin, yemek, barınak, hane mobilyası, vs.); ya da (d) ay takvimine göre en az bir yıl boyunca verimli olan şeyler; tarımsal ürünler ve yeraltından çıkarılan mineraller hariç (bu durumda, zekât "hasat" üzerine zorunludur; çünkü bu kendisi "büyümeyi" oluşturur). Nihayet, zekât (e) bir maniden yoksun mülk, mesela alacak durumunda olmayan maddi varlık, üzerine zorunludur.

101 Saḥnūn, *Müdavvena*, I, 308; Mavāk, *Tāc*, II, 292; Nevevi, *Ravza*, II, 3; Ḥalebī, *Mülteqā*, I, 169. Ṭūsī, *Hilāf*, I, 316, zekâtın verimli mülkler için farz olduğunu düşünüyor.

102 Ṭūsī, *Hilāf*, I, 321.

103 Büyükbaş hayvanların nisabı otuz, keçilerin otuz, altının yirmi *miskal*, gümüşün yüz dirhem vb. Şafiiler ve Hanbeliler nisabın yıl boyu aralıksız devam eden bir ölçü olmasını talep eder. Bir büyükbaş sürü sahibi, diyelim, otuz sığıra sahip, yılın on birinci ayında biri öldü ve birkaç saat sonra bir buzağı dünyaya geldi, bu durumda o yıl zekât ödemek zorunda değildir. Aynı kurala göre, buzağının doğmasından sonraki yıl eğer sürüdeki hayvan sayısında bir azalma yoksa zekât ödemek durumundadır. Altın ve gümüş üzerine düşen zekât genelde yüzde 2,5'tir ve diğer madenler de buna kıyas edilir (Makdisī, *'Udde*, 132; Ḥalebī, *Mülteqā*, I, 183–185). Tarım ürünlerinin oranı, eğer ekinler doğal kaynaklarla sulanmışsa, yüzde 10'dur fakat eğer yapay olarak sulanmışsa, yani su ücretli emek yoluyla satın alınmış ya da taşınmışsa, yüzde 5'tir. *Mudarabe*'de (kâr payı ortaklığı) çalışmayan fakat kâr payı alan ortak teoride zekât verir; fakat fakihler kimin kâr üzerine düşen zekâtı ödemesi gerektiği konusunda mutabık değildir. Şafiîler sorumluluğu tamamen çalışmayan ortağın üzerinde görürken, Hanefiler çalışanın kendi kazandıklarının zekâtını vermesi gerektiğini savunur. Ortaklaşa sahip olunan, birleşmiş ve karışmış mülklerde (*māl müşterek*), fakihlerin çoğu sahip olunan mülkün tümünün nisabına göre değil, daha ziyade her ortağın hissesine göre zekâtı hesaplar (Ṭūsī, *Hilāf*, I, 314). Şafiîlerse nisabın mülkün bütününe uygun şekilde hesaplanması gerektiği görüşüne sahiptir (Nevevi, *Ravza*, II, 27vd.).

104 Karşılaştırmalı bir bağlam için bkz. Bynum'un heybetli eseri, *Holy Feast and Holy Fast*.

105 Gazzālī, *İḥyā'*, III, 86.

106 Ḥalebī, *Mülteqā*, I, 196; Nevevi, *Ravza*, II, 230–231.

107 Nevevi, *Ravza*, I, 214–215; Mişrī, 'Umde, 282.

108 bkz. Sabra, *Poverty and Charity*, 32–58, 69–100; Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30–65, 157–65; Çizakça, *History of Philanthropic Foundations*.

109 Hallaq, *Sharī'a*, 271–272.

110 Mişrī, *'Umde*, 286.
111 Buhūtī, *Keşşāf*, II, 456–457.
112 İstiṭā'a bahsinde ansiklopedik bir analiz için bkz. Māverdī, *el-Ḥāvī el-Kebīr*, IV, 7–15.
113 Ḥalebī, *Mülteḳā*, I, 208–209.
114 Nevevi, *Ravza*, II, 282–284.
115 Buhūtī, *Keşşāf*, II, 469; Nevevi, *Ravza*, II, 307; Ṭūsī, *Khilāf*, I, 417.
116 Ḥalabī, *Mülteḳā*, I, 212–213.
117 Mişrī, 'Umde, 340.
118 Liberal zihin için insanüstü bir aktöre itaat etmek bir lanetlenme gibi görünür. Benliğin ahlaki teknolojilerine geldiğimizdeyse itaat farklı bir anlam kazanır. Lenn Goodman bu meseleyi şöyle ortaya koyar: "İslam belki Tanrı'nın iradesine teslim olmak anlamına gelecek şekilde yorumlanabilir; fakat eğer bu irade öteki olarak kalmaz ve benliğin bilinci tarafından kabul edilirse, o hâlde benlik kendinde dağları hareket ettirecek kabiliyeti görür. [...] Bu İslam'ın anlamıydı: Benliğin ilerici şekilde Tanrı'da kaybolması (insanın gücünün yettiği kadarıyla). Bu da ilahi iradenin kabulüne sebep olur, *yabancı bir şeyin değil*. Bencil hedeflerin Tanrı'nın iradesine dönüşmesi, iradenin elden bırakılmasını çağrıştırmaz. Çünkü benliğin Tanrı'da yitimi benliğin teslimi demek değildir. Aksine [...] bu asimilasyon insanın insan *olarak* amacına ulaşması anlamındadır; Platon'un kâhinin şifreli meydan okumasına verdiği cevabın özüdür; 'Kendini bil!'. Kendini bilmek, kendini ilahî olanla yakınlığı içinde görmek ve bu yakınlıkları geliştirecek böylesi bir kabullenişin doğurduğu zorunlulukları kabullenmek demekti – insani gücün izin verdiği ölçüde, Tanrı gibi olmak." Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān*, 17–18 (vurgu bana ait).
119 Burada, Foucault için iki farklı teknoloji akımını ayırt etmek hususunda dikkatli olmalıyız: Biri modern öncesi "Avrupalı" dinî özneyi temel alır ("şimdilerde gizli ve muğlak" bir teknoloji), diğeriyse modern ve "özgür", kendi kendini yaşatan teknolojisi. Aydınlanma'nın bir ürünü olmakla beraber onun özgürlük fikrine içkin olan özneyi temel alır. Şu açıktır ki eski tip öznenin analizinde, metafizik bamteline vurulduğu o noktada Foucault ikinci tip özneye geçişi tahayyül ederken bize yardımcı olabilir.
120 Bu örnek olma hâli en çok onun *Munḳiẕ min el-Ḍalāl* isimli eserinde, geleneksel otobiyografinin sınırlarını aşan bu eserde ortaya çıkar.
121 *İḥyā'* (bundan sonra bu biçimde atıf yapılacaktır) hem Sünni hem de Şii yazarlar tarafından sayısız yoruma konu olmuştur. bkz. örneğin; Zebīdī, İtḥāf *el-Sāda* ve *Kāşānī el-Maḥacce el-Beyzā'*. Ayrıca bkz. Moosa, *Ghazālī and the Poetics of Imagination*; Meisami'nin giriş bölümü, *Sea of Precious Virtues* (*Baḥr el-Fevā'id*), xiv–xv; ve Buchman'ın Gazzâlî'nin şu kitabına yazdığı giriş; *Mişkāt el- Envār*, xxvi.
122 *İḥyā'*, III, 12–13. Bu üç potansiyel ancak çağrışım itibarıyla benzer geniş güçlere sahiptir; Gazzâlî proaktif karakterlere sahip ilahi gizilgüce ayrıcalık tanır.
123 *age.*, III, 10: "vel-'ilm hüve maḳṣūdu el-insāni ve-hāṣṣiyyatuhu el-lezī li-adihi hulika."
124 *age.*, III, 13.
125 *age.*, III, 5; *Muhtaṣar el-İḥyā'*, 182.
126 *İḥyā'*, I, 217; III, 111; *Muḥtaṣar el-İḥyā'*, 109.
127 *İḥyā'*, I, 216–217; III, 92, 93.
128 *age.*, III, 9.
129 *age.*, III, 65, 70; ayrıca bkz. Miskeveyh, *Tahzīb*, 32vd. Modern bağlamda bu eğitimle ilgili mükemmel bir antropolojik analiz için bkz. Mahmood, *Politics of Piety*, esp. 118–152.
130 İḥyā', III, 88, 98–99.
131 Foucault, "Technologies of the Self," 226vd.
132 İḥyā', III, 100.
133 *age.*, III, 70. Her ne kadar Gazzâlî bu benlik teknolojisi ile *tevātür*'ün *uṣūl* teorisi arasında açık bir bağlantı kurmasa da, her iki işlemin epistemik temeli ortaktır. Bir eylemin tekrarlanan icrası katiyet doğurur: *Uṣūl*'de tasdik edici iletimin etkisi katiyet doğuran bilginin teorik kazanımıyken, benlik teknolojilerinde etik davranışın pratik kazanımı kendini ruhun üzerine eşit ölçüde bu bilgiyle nakşeder (böylece *tab'* ortaya çıkar). Hallaq, "Inductive Corroboration," 3–31. İbn Haldun şöyle yazar: "Bir hareket yapıldığında ruhun özüne bir katkı (şifa) sunar. Tekrarla birlikte bir 'hâl' (*ḥāl*) kazanır; bu henüz tam olarak yerleşmemiş bir vasıftır. Daha çok tekrarın ardından bir alışkanlık (*meleke*) hâline gelir, yani, tam olarak yerleşmiş bir vasıf." Şurada alıntılanmıştır; Lapidus, "Knowledge", 53–54.

134 İḥyā', III, 70. Ayrıca bkz. Mahmood, *Politics of Piety*, 135–139, burası Mahmood'un "etik pedogoji [...] ile dışsal ameli eylemlerin (namaz gibi) iç dünyayla iletişim yaratması anlaşılır," (135) dediği yerdir.

135 İḥyā', I, 209–211.

136 *age.*, I, 212.

137 *Muḫtasar el-*İḥyā', 311, 324–325.

138 Burada not edelim ki Gazzâlî'nin sevgiye Benlik'le ilişkili olarak verdiği anlam diğer sufi doktrinlerindeki aşk/Benlik ilişkisinden kesin olarak ayrılır. Kıyaslama için, örneğin, Attar, *Mantıku't Tayr*. Bu türlü mistik doktrinler –Gazzâlî tarafından izah edilen anaakım ve paradigmatik sufiliğin çok ötesine geçerek– İbn Teymiyye'nin mistik panteizme düşmanca saldırmasına yol açmıştır. bkz. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*.

139 İḥyā', I, 276. Gazzâlî'nin görüşlerini burada Charles Taylor (*Sources of the Self*, esp. 93–94) tarafından sunulan modern anlatımla kıyaslamak öğretici olabilir.

140 Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" 31–32.

141 Sünni İslam'a karakterini veren "hafif" ve "ılımlı" çilecilik hakkında bkz. Hurvitz, "Biographies and Mild Asceticism". Fakat şunu not etmekte yarar var: Sünni olmayan Müslümanlar da ayrıca bu hafif mistik etiği paylaşırlar.

142 Örneğin; Miskeveyh, *Tahzīb*; Zebīdī, İtḥāf *el-Sāda*; Kāşānī, *el-Maḥajje el-Beyzā'*.

143 İbn Mufliḥ, *Ādāb*, III, 464–465.

144 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 170: "Narsisizm öz kimlik için sürekli bir arayışı varsayar, fakat bu hakkı yenmiş bir arayıştır, çünkü 'ben kimim' sorusunun peşinde yorulmadan koşmak, gerçekçi bir arayıştan ziyade narsisistik soğrulmanın bir ifadesidir."

145 bkz. "Dördüncü Bölüm", "Birinci Kısım".

146 bkz. "Üçüncü Bölüm", "İkinci Kısım"; Hallaq, *Sharī'a*, 159–196.

147 bkz. "Üçüncü Bölüm".

148 Modern öncesi İslam'da on fakihten dokuzunun, küçük ya da büyük, herhangi bir mistik yapıya dâhil olduğunu söylemek abartı değildir. Kimilerini korkutsa da bu, abartısız bir görüştür.

149 Bu akımın önde gelen figürleri Charles Taylor ve özellikle Alasdair MacIntyre'dır. İlki için bkz. *Sources of the Self* ve *Malaise of Modernity*; ikincisi için bkz. *After Virtue* ve *Whose Justice?* Bu konuda daha fazlası için bu kitabın "Birinci Bölüm" ve "Yedinci Bölüm"e bakınız.

VI. Bölüm

KÜRESELLEŞMEYİ VE AHLAKİ EKONOMİYİ KUŞATMAK

Para her yerde bir amaç olarak görülüyor ve kendi içinde bir amaç olan nice şey bu münasebetle adi vasıtalara indirgeniyor.

—Georg Simmel / Paranın Felsefesi

Artık kim verir (malından) ve Allah'tan sakınırsa, ve iyilik yapmaya inanırsa, biz de onu en kolaya hazırlarız (onda başarılı kılarız). Kim cimrilik eder ve kendini müstağni sayarsa ve iyilik yapmayı yalanlarsa, biz de onu en zora hazırlarız. Düştüğü zaman malı kendisine fayda vermez. [...] O yüzden sizi ancak kötü olanların gireceği alev alev yanan bir ateşle uyardım [...] sadece lanetlenmişlerin maruz kalacağı, reddedip yüzünü dönenin. Ondan korunan ise, iyilikte yücelmek için malından veren dürüst kimsedir.

—Kur'an, 92:5–18

Dindar olanlar... Onların malında muhtaç ve yoksullar için bir hak vardır.

—Kur'an, 51:15, 19

El açıp isteyeni sakın azarlama.

—Kur'an, 93:10

İslami yönetimin tamamen kurulduğunu varsayalım. Böyle bir oluşum için şu sayılacak olanlar dâhil –fakat bunlarla kısıtlı olmayan– asgari şartların yerine getirildiğini varsayalım: (1) Allah'ın kozmik ahlaki kanunlarının, ahlaki prensipler sistemi olarak, pratik yasal normlara dönüştürüldüğü bir ilahi egemenliğin kurulması; (2) yaşamanın-pratik "yasal" normların keşfedicisinin tamamen bağımsız olduğu, ülkenin bütün kanunlarının kaynaklarını hakiki anlamda temsil ettiği aktif bir kuvvetler ayrımı; (3) yasama ve yargı güçlerinin, olgu ve değerin, Olan ve Olması Gereken'in eksiksiz bir karışımı olan ahlaki bir kumaştan dokunması; (4) yürütme gücünün büyük ölçüde yasama iradesinin uygulanması ile sınırlandırılması ve bu irade ile orantılı olarak geçici ve küçük çaplı yönetsel düzenlemeler yapmasına izin verilmesi; (5) ahlak temelli pratik "yasal normların" toplumun hizmetine sunulup, toplumu ümmet sıfatıyla beslediği ve onun çıkarlarına ahlaki bir tüzellik olarak

hizmet ettiği bir durum (bu sağlıklı bir dozda eşitlikçilik ve Kur'an temelli sosyal adalet içerir); (6) her seviyedeki eğitim kurumunun tamamen bağımsız ve yukarıdaki 1-5 arası şartların diyalektiği ile oluşturulmuş bir sivil toplum tarafından işletilip düzenlenmesi; (7) eğitim sisteminin, aşağı ya da yukarı doğru, iyi yaşamanın anlamı hakkında sorular sorması, cevapların ve ahlaki açıdan iyi yaşamın araştırmayı gerektirdiği yere kadar fen ve beşeri bilimlerle angaje olması (burada mantık araçsallaştırılmaz); (8) vatandaş kavramının başarılı bir şekilde paradigmatik olarak ahlaki olan topluma dönüştürülmesi. Bu toplumda her üyenin diğer üyelerle karşılıklı bağlardan oluşan bir ilişki geliştirmesi (burda Schmitt'in politik kavramı vatandaşın fedakârlığı ile birlikte unutulmaya mahkûmdur) ve (9) Müslüman ümmetin bireysel üyelerinin kendilerini gözetme sanatını, kendilerini ahlak boyasıyla boyanmış evrenin hem kitlesel hem de ayrı ayrı uzantıları kabul ederek icra etmesi.

1. Küreselleşmiş Bir Dünya

Eğer bu şekilde paradigmatik bir yönetim şeklinin var olacağını farz edeceksek, şunu da varsaymalı hatta itirazsız kabul etmeliyiz ki bu yönetim, önceki bölümlerde detaylandırdığımız kriterlere göre oluşturulmuş modern devletler topluluğu içinde yaşamak zorunda. Gördüğümüz üzere, kitlesel egemenlik kavramının kendisi, tanımı itibarıyla, diğer devletlerin varlığını hem önceden belirliyor hem de zorunlu kılıyor. Bir devlet ancak başka devletlerin varlığı ile, onların toplumun her üyesini egemen bir varlık olarak onaylamaları sayesinde tanımlanır.[1] Bizim dünyamız sadece devletlerden oluşmaz, ayrıca devletlerin arasında politik olmayan bir boşluğun bulunmadığı bir yerdir. Devleti olmayan kişi, istenmeyen kişidir. Bu yüzden, İslami yönetimin kendisini politik olarak tanınmış bir varlık olarak oluşturması için ulus devletler topluluğuna bir katılımcı olarak kabul edilmesi gerekir, her ne kadar dünya görüşü bu devletlerden farklı olsa da.

Ancak hepsi bundan ibaret değil. Bu devletlerin uluslararası düzeni, gittikçe küreselleşme olarak bilinen nispeten daha yeni bir güç ilişkisinin egemenliği altına girmeye başladı. Dünya, iki bin yıldan fazla bir süredir fetihler, göçler ve belli bölgeler arası ticari faaliyetlere sahne olduysa da, modern küreselleşmenin farklı bir niteliği var.[2] Sadece ekonomik bir fenomen değil (modern öncesi ticaret şekli genelde öyleydi, küçük çaplı olsa da); hastalıklı şekilde ekonomik olmasının yanı sıra geniş ölçüde ve mütecaviz bir biçimde politik ve kültürel de. Yerel gelişmelerin otomatik ve eşzamanlı olarak ihraç edildiği, yerel ve global arasındaki –güçlü telekomünikasyon teknolojilerinin ürettiği– emsalsiz bir diyalektik,

küreselleşmenin modern formu için hayati niteliktedir. Bu, bir taraftan küresel anlamlar ve olaylar yerelleşmiş hayatla bağdaşıyor ve otomatik olarak bu küresel anlamları, onlar ortaya çıktıkça, yerelin bir parçası hâline getiriyor demektir.

Mevcut koşullarda, politik ve özellikle ekonomik ulusötesi ağlar devlet sınırları karşısında egemen konuma geldiler ve bu sınırları büyük ölçüde geçirgen kıldılar. Dahası, küreselleşmeye doğru bu büyük hareketi kontrol edip yönlendiren pazarların ve ekonomilerin kapitalist olduğu, dolayısıyla sosyalist, eşitlikçi ya da halkçı olmadığı oldukça açık. Küreselleşme açıkça zengin ve güçlü devletlerin ve onlar tarafından görünürde regüle edilen[3] devasa işletmelerin bir projesi; geniş ölçüdeyse daha zayıf ülkeler üzerine empoze edilmiş bir başka proje.[4] İlginçtir ki bu güçlü devletlerin politik-ekonomik paradigması liberal. Başka bir önemli ekonomik-politik güç belirlenemiyor.[5] Bu egemenliğin ve liberal düzenin amacı, olabildiğince geniş ölçekte ortak – hatta neredeyse birebir aynı– yasal normlar altında işleyen tek ya da birleşmiş bir dünya pazarının yaratılmasıdır.[6] Her ne kadar küreselleştiren liberal düzen, tanımı itibarıyla, devlet sınırlarını aşsa da küreselleşmenin en keskin, modern formlarına geniş ölçüde katkıda bulunan liberal devletle neredeyse aynı ideolojiyi bünyesinde barındırır ve yansıtır. İkisi arasındaki güçlü ilişki ve bağlantının inkârı kabil değildir ve bu kabul edildiği takdirde, küreselleşmenin kurucu ideolojisi ve işleyen kipi, gerekli değişiklikler yapıldığında, paradigmatik modern devletin kurucu ideolojik özellikleri ile uyumlu hâle gelir.[7]

Ancak bu uyum devlet ve küreselleşme arasındaki ilişkiye dair bütüncül bir yoruma imkân vermez. Bu sorunu politik ve uluslararası ilişkiler teorisi neredeyse yirmi yıldır tartışıyor ve tezleri temelde ikiye ayrılıyor.[8] İlki, devleti küresel sermaye hareketine yol açan, giderek otonomisini, gücünü ve merkezileştirme kapasitesini kaybedecek bir şekilde tanımlıyor.[9] İniş çıkışlar ve küreselleşmenin tazyikinden dolayı devlet kendisini birleşik kurumlar topluluğu olarak sürdürme yeteneğini kaybederken, yürütme gücü ve egemenliği de bu süreçten etkileniyor.[10] Ekonomik küreselleşme baskısı ile karşı karşıya kaldığı için devletin gücünü belli bir ölçüde içerideki ekonomik sosyal ve kültürel alanlarda kaybettiği söyleniyor. Ancak devletin ekonomide ve diğer alanlarda gücünün azalması, yakında kaybolacağı anlamına gelmiyor. Bu tezde bile devlet, küresel kurumların pazarları ülke sınırları içinde ve dışında genişletmek için dayandıkları düzenleyici bir güç olmaya devam ediyor. Ancak gücün dengesinin değiştiğine ve küresel pazarın lehine, devletinse aleyhine değişmeye devam edeceğine şüphe yok.

İkinci tez, ulus devletin yeni küreselleşen dünyada statüsünü ve gücünü devam ettirebilme yeteneğine sahip görünmesi. Bu teze göre devlet uluslararası ekonomik pazarın güçlerine karşı direnmekle kalmayıp onları dikte eden temel bir politik aktör olmayı sürdürüyor.[11] Ülkeselliği ve geçmiş yüzyıldaki kadar sağlam duran vatandaşlık kavramını tanımlamayı devam ettiriyor. Hepsinden öte, devlet politik karakterini uluslararası düzenlemelerin artan çeşitliliğine rağmen –eğer onun sayesinde değilse tabii– korumakta. Bu düzenlemelerin oluşturulmasında önemli bir rol oynamakla kalmıyor, aynı zamanda yukarıda zikrettiğimiz ulusötesi şirketlere meşruiyet veriyor.[12] Devlet; egemenliğini, bağımsızlığını ve meşru şiddet üzerindeki tekelini sürdürmeye devam ediyor. Bürokratik makine üzerinde mutlak güce sahip ve sosyal düzenin içinde kültürel nüfuzunu hâlâ genişletiyor. Güçlü iktidar yapısı ve uyarım-tepki kurallarının mantığı sayesinde devletin, küreselleşmenin rekabetçi meydan okuması karşısında kendisini bu ve diğer alanlarda güçlü kılma sürecinde avantajlı bir şekilde karşılık verdiği söylenebilir. Hatta, devlet için "küreselleşmenin çağdaş yolculuğunun onun içinde ve onun aracılığıyla mücadelesinin verildiği temel kurumsal çerçeve" olduğu söyleniyor.[13] Son olarak, bu ikinci tez, argümanlarının inandırıcılığını artırmak için, küreselleşmenin büyüttüğü, hatta yarattığı, sosyal ve ekonomik ihtilafları ciddi şekilde hesaba katıyor.[14] Bu ihtilafların, sadece devletin servet ve sosyal adaletin dağılımı alanında yapacağı reformlar ve politikalarla etki edebileceği sosyal ve politik bir huzursuzluğa yol açacağı kesin, ki açtı da.[15] Başka bir ifadeyle, devlet kaçınılmaz olmaya devam edecek.

Bizim amacımıza uygun olarak, dönüşümcü olarak adlandırılan ekolü ikinci tez altında sınıflandırmak mümkün.[16] Çünkü bu ekol, devleti kısa vadede küreselleşmenin bütün etkilerine direnebilecek kapasitede, uzun vadede ise geleneksel politik ve sosyal kategorilerin yenileri ile değiştirileceği bir düzene uyum sağlayacak ve kendini dönüştürecek kapasitede görüyor. Başka bir ifadeyle, devlet kendisini yeniden kurabilecek ve bu yolla küreselleşmenin meydan okumalarına başarı ile karşılık verecek.[17]

Taslağını çizdiğimiz iki tez ve bu tezlerde belirtilen fikirler silsilesi[18] temelde devletin ya devam edeceği ya da yeni bir küresel güç yapısı ile yer değiştireceği durumu öne sürüyorlar. Bize gore, devletin küreselleşmenin meydan okumasına karşılık vermek için kendini uyarlayıp dönüştüreceği fikri bir bakıma gereksiz, çünkü apaçık ki bu görüş, değişim ve adapte olmanın tarihi bir süreç olarak devletle iç içe olduğuna dair temel öncülü kabullenmiyor. Haydi sorgusuz kabul edelim ki devlet geçmişte dönüşümler geçirdi ve geçirmeye devam edecek ve bu

ikinci tezin sözü edilmese de gizli varsayımı olmak zorunda, ancak bu dönüşümler, devleti son iki yüzyıldır bildiğimiz devlete benzemeyen bir şeye dönüştürecek kadar keskin olamazlar. Çünkü bu olduğunda artık devletten bahsedemeyiz, ancak ona ağıt yakabiliriz. Bu durumda ilk tezle kalırız, şayet geriye devlet kalırsa tabii, çünkü bu tez bile devletin başa çıkma yeteneğiyle (yeteneksizliğiyle) ilgili bir görüşe dayanır.

Bu yüzden elimizde üç şematik ihtimal var: Küreselleşmenin mutlak zaferi, devletin mutlak zaferi, ya da ikisi arasında karışık, sürekli bir sürtüşme ve işbirliği diyalektiği. Yakın gelecekte iki zafer de muhtemel görünmüyor ve bizi şu an sahada geniş ölçekte gerçekliği yansıtan mevcut durumdan ufak tefek farklarla, üçüncü ihtimalle baş başa bırakıyor. Gördüğümüz üzere, İslami yönetimin modern devletle uyumsuz olduğunu ileri sürüyoruz; (1) şu andaki (ya da yakın gelecekteki) küreselleşmenin tek yönetim şekli olduğu durum ile ve (2) bu küreselleşme şekli ile devlet arasındaki diyalektiğin sentetik sonucu ile daha da az uyumlu olacak.

Şimdi, küreselleşme farklı anlamlara geliyor ki bunların hepsinin ciddi ve önemli çıkarımları var. Kısaca üç ana özellikten bahsedeceğiz ve kültürel olanla başlayacağız.[19] Yeni telekomünikasyon teknolojileri kültürün ve kültürel formların üretiminde devlet tekelini kısmen ele geçirdi ve bu alanı küreselleşmenin genelgeçer net etkilerini barındıran kültürel formların rekabetçi güçlerine açtı. Yerel geleneksel kültürlerin belli özelliklerinin küreselleşme sayesinde koruma altına alındıysa da (dünya mirası kabul edilenler) bunların müzevari birer fenomen olarak, umumi Batı kültürel formlarının hızlı, agresif ve kapsamlı yayılımıyla rekabet hâlinde olduğu söylenebilir (Batı performans sanatlarını, McDonalds'ın diyetini, Walmart'ın kötü işyeri uygulamalarını, darkesim modern işyeri takım elbisesini, alkol tüketme kültürünü ve Afro-Asya ülkelerde geleneksel kültürel formların Avrupalı emsalleri lehine terk edilmesini –ve üretim araçlarının yok olmasını –düşünün). Daha düşük seviyede olmakla beraber kültürel yer değiştirme bazı Batı bölgelerine bile uğruyor, Quebec'in Anglo-Amerikan kültürel hâkimiyetine karşı devamlı mücadelesinde olduğu gibi. Katalanlar ve Basklar diğer iki örnek.

Batılı olmayanlar üzerindeki kültürel hâkimiyetin egemen politik ve askeri güçle ve onların da aynı şekilde ekonomi ve pazarla ilişkili olduğunu söylemeye gerek yok.[20] Burada devlet küreselleşmenin önemli bir kaynağı olmaya devam ediyor. Martin Shaw'ın ileri sürdüğü üzere, modern devletin günümüzdeki paradigmatik formu sadece ulus devlet değil, aynı zamanda "kurumsal açıdan karmaşık, heybetli ve dağınık bir devlet iktidarı yumağıdır," ki "birçok dönüşümden geçerek Batılı

devleti devlet iktidarının küresel formu olarak görmeyi mümkün kılmıştır."[21] Michael Mann'ın teorisinden yola çıkarak (Carl Schmitt'i de listeye almış olabilir), Shaw küreselleşmenin ekonomik açıdan olduğu kadar politik ve askeri açıdan da bir güç olduğunu ve bu "çoklu-güçlerin" Batı'nın "az çok bütün dünyada" devam eden egemenliğini temsil ettiğini savunur.[22]

Küreselleşmenin en belirgin yönünün ekonomi olduğuna şüphe yok. ASEAN, Avrupa Birliği, NAFTA, MERCOSUR, APEC, CIS, OECD, WTO, IMF, Dünya Bankası ve diğerlerinin ilk önceliği olmaya devam ediyor.[23] Küresel finans pazarının, küreselleşmenin başka bir aracı olan küresel militarizmin bütün masraflarını gölgede bırakan büyüklüğü oldukça çarpıcı.[24] 1990'lı yılların ortalarında dünyadaki ihracat toplam üretimin %17'si kadardı ve bu önceki otuz yılın toplamından %10 daha fazlaydı.[25] Değerler o zamandan beri arttı ve artmaya devam ediyor. Böylece, tıpkı modern toplumun büyük bir kısmı gibi, küreselleşmenin de maddi serveti ve iktisadi refahı önceliğini söylemek malumu ilamdır. Bu açıdan, sadık bir liberal yönelimi olan paradigmatik devletle aynı mantıktan doğan bir ekonomik modele bakıyoruz.[26] Ancak, şüphe yok ki dünya ekonomisi daha yoğun bir şekilde takip ediliyor, asgari ölçüde düzenleniyor ve bu hâliyle pek de bir sisteme benzemiyor.[27] Bu yüzden devletin sosyal adalet ve servetin yeniden dağıtımı meselesiyle ilgili geliştirdiği türden bir mekanizmaya sahip değil (Amerika Birleşik Devletleri burada kısmen istisna, hatta refah seviyesi çok daha düşük ülkelerle kıyaslandığında bile). Bu açıdan devlet, her ne kadar sicili kötü olsa da, küreselleştirmenin şimdiye kadar yönetebildiğinden ya da muhtemel yönetiminden çok daha özenli bir yönetim göstermiştir. Ancak pazar ve sermaye ile ilgili konularda devlet, –bazı küreselleşme teorilerinin öne sürdüğü üzere– sanki sermaye tamamen onun kontrolü dışındaymışçasına sürekli küreselleşme ile karşılaştırılmamalıdır. Küreselleşmiş serbest pazarlar geniş ölçüde devletin işidir ve şu anda öncelikle Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa ve Japonya tarafından yönetiliyorlar (gelişmekte olan Çin'den bahsetmeye gerek yok).

Şu çarpıcı gerçek, devletin rolüne dair öne çıkan, incelemeye değer bir örnektir: Küreselleşmiş ekonomide devlet tarafından yaratılan ve devlet tarafından düzenlenen şirketlerin merkezi bir rolü söz konusudur.[28] Küreselleşmenin mahiyeti gereği barındırdığı hata ve sevaplarıyla ilgili hükümler bir yana, küreselleşmenin itici gücü şüphesiz şirketlerdir.[29] O yüzden küreselleşmeyi baskın özelliklerinden biriyle, yani devletin onayını almış ve almaya devam eden kurumsal etiği ile değerlendirmek makuldür.[30] Erken modern devlet, şirketin ahlaki çirkinliğini tanımış ve kişisel ahlaki sorumluluğu yerinden ettiği

gerekçesiyle bir dönem yasaklamış olmasına rağmen, yine devlet daha sonra onun sadece geri gelmesine değil, artırılmış bir hukuki şahsiyet sahibi olmasına da müsaade etti ki tam olarak bu özellik, ilk etapta hükümetin ahlaki anlayışını çiğnemişti.[31] Şirketlerin doğası üzerine detaylı yorum yapmak için yeterince yerimiz yok, ancak bir mesele gayet açık. Şirketler kanun tarafından bir amaca yönelik yaratılmıştır: Zenginliğini artırmak ve bu amacı, sosyal sorumluluk dâhil –ki o olduğunda da amaç daha fazla kâr elde etmek– diğer her şeyden önde tutmak. Bu şekilde şirket hayırseverliği ve sosyal sorumluluk, kârı artırmak ve bu yolla şirketin ekonomik boyutunu büyütmek için stratejiler hâline getiriliyor. Tam olarak bu yüzden şirket temelli küreselleşme devletle yarışamaz, çünkü devlet kendi vatandaşlarının insani ihtiyaçlarını asgari de olsa karşılama yollarını geliştirdi. Şirketlerse bunu yapmakta başarısız olmakla kalmadı; ayrıca ürünlerinin tüketicisi, petrol ve kimyasal sızıntılarının kurbanı, tersanelerinin suistimal edilmiş işçisi ve endüstriyel uygulamaların yavaş fakat kati bir şekilde yok ettiği gezegenin sakini olan (dışarıdakiler dedikleri) insanların yaşamlarını yok etti.

Şu sonuca varabiliriz: Son dört bölümde ulus devlete atfettiğimiz özelliklerin hiçbiri, küreselleşme altında devletin doğasının yeniden düşünülmesini meşru kılacak seviyede eksilmedi. Bütün özellikler ya da biçim-özellikleri dediklerimiz ya asgari düzeyde etkilendi (örneğin, egemenlik ve devletin kültürel hâkimiyeti) ya da daha da arttı (örneğin yasal düzenleme ve bürokrasi). Diğer yandan, küreselleşmenin biçim-özelliklerinde, çeşitliliği dışında, devletin zaten sahip olmadığı bir şey yok. Küreselleşmenin gerçek bir egemenliği yok; devlete ve onun bağımsızlığına kıyasla sadece şiddeti meşrulaştırabilecek ve bunu kullanarak tehdit yaratacak asgari güçlere sahip. Bu meşrulaştırma kabiliyeti de aynı şekilde devlete kıyasla sınırlı. Otonom bir aktör olarak gücüyse kültürel alana nüfuz etmekten ibaret ve hâlâ emekleme döneminde sayılır. Aslında, küreselleşme kültürel bir otonomiye sahip değil, çünkü kültürel dayanağını –gördüğümüz üzere– ciddi bir şekilde devlet müdahalesinden etkilenen bir Batı toplumundan alıyor. Eğitim ve geniş kültürel alanlar –güç oluşumunun önemli sahaları– ulus devletin nüfuzu onun doğrudan kontrolü altındayken küreselleşme bu alanların başlıca yarı iletkeni konumunda (iletken kapasitesini hızla artırıyor olsa da).

Şimdi, izole olmak bir seçenek olmadığı için –kesinlikle, uzun vadede– İslami yönetim ulus devletle ve küresel dünyayla başa çıkmak zorunda ki her ikisi de belli bir dizi parametreye göre işliyorlar. Liberal serbest pazar kapitalizmi hariç, bunların çoğunu önceki bölümlerde

anlattık. Bu özelliğe bir sonraki bölümde bir dizi kısa not hâlinde, bu bölümün ilk paragrafında taslağını çıkardığımız İslami yönetimin şartlarını tanıtan bir sentezle değineceğiz.

2. İslamın Ahlaki Ekonomisi

Nasıl ki dünyada bugün hâkimiyet süren liberal ekonomi onu diğer ekonomik eğilimlerden –sosyalizm gibi– ayıran bir dizi prensip tarafından tanımlanıyorsa, İslami ekonomik sistem için de aynı şey geçerlidir (şimdilerde neredeyse unutulmuştur). Ve nasıl ki modern liberal ekonomi belli bir dünya kavramına ve politik yaşam şekline dayanıyorsa, İslam'ın ekonomisi de aynı şekildedir ve doğası itibarıyla politik değil şer'î olan bir dünya kavramının, tamamen onun tarafından belirlenmese de, hayli etkisi altında kalmıştır. Liberal ekonomik felsefe hem devlet hem de küreselleşme düzeyinde serbest ticaret, sermayenin serbest hareketi, özelleştirme, kârı azamileştirme ve sermaye biriktirmek için sermaye biriktirme ihtiyacıyla (kapitalizmin çok defa açıklanan mantıksızlığı)[32] şekillenmişken, İslami paradigma ahlaki ekonomiye dayanır.

Bu ekonominin paradigması, İslam'ın, kültürünün ve maddi dünyasının kurucu metni Kur'an'ın kendisi ile ortaya çıkmıştır. Hadislerin eklemlenmesiyle ve sonrasında söylemsel ve kurumsal bir fenomen olan şeriatın kapsayıcı sistemiyle daha da detaylandırılmıştır. Her ne kadar ticari pratikler ve ekonomik aktiviteler bölgeden bölgeye ve bir yüzyıldan ya da dönemden diğerine değişse de şer'î ahlaki değerler hem başarısını hem de yaygınlığını ispatlayan genel bir gerçeklik yaratarak üstün bir şekilde hüküm sürmüştür. İslami somut medeniyet ve bölgesel ya da uluslararası İslami ticaretin modern öncesi dünya tarihinde tartışmasız en aktif ve gözde medeniyetleriden biri olması başarının bir ölçüsüdür.[33] Bu (belki indirgenmiş) tarif sadece İslam ve onun ekonomik tarihi hakkında bildiklerimizle değil, aynı zamanda Avrupa kolonyalizminin Müslüman topraklarında XIX. yüzyıl öncesine ait ekonomik yapıları sökmeden egemenlik kuramamamaları gerçeğiyle de onaylanır, çünkü o yapılar büyük oranda şer'î düzenlemelere, kanunlara ve değerlere dayanmaktaydı.[34] Kolonyalist projenin şeriatı kökünden kazıma ısrarının önemli sebeplerinden biri budur; şeriat, Avrupa'nın politik yayılmasına ve daha da önemlisi ekonomik egemenliğine bir engeldi. Bu, farkına varılmış gerçek engel her şeyi özetliyor, çünkü ahlaki bir sistem olarak şeriatın, modern kapitalizmin form ve değerleri ile uyumsuzluğunu gösteriyor.

Şeriatın ahlaki ekonomisiyle ilgili bir tanımın olmazsa olmazı, mülkiyetin ve varlığın korunması ve artırılmasının beş "ilke"den

(*külliyyāt*) birini temsil ettiği fikridir. Şeriatın hukuki sistemi ve dolayısıyla İslami toplum, bir bütün olarak buna göre yapılandırılmıştı.[35] Canın, dinin, aklın ve neslin korunması diğer dördüydü.[36] Cinayet ve adam yaralamayla ilgili yasalar aracılığıyla uygulanan canı (*nefs*) muhafaza etme ilkesi, suç teşkil eden zararların telafisini ve cinayet durumunda maktulün akrabalarının (devletin değil) nakdi talepte bulunma, idam talep etme ya da katili affetme hakkını içerir, fakat bundan ibaret değildir. Dinin korunması benlik teknolojileriyle[37] ve Müslümanların haklarını dış tehditlere ve içerideki dini ihtilaflara karşı koruyan *cihād* ve *riddet* (dinden dönme) kanunları ile gerçekleşir.[38] Zihnin ve rasyonel melekenin (*'akl*) korunması, ki bu her "yasal" eylem için şarttır (namaz, hac vs. dâhil), yasal kapasiteyi ve tecridin gerekliliğini belirleyen çeşitli düzenlemeler ve sarhoş edici şeylerin tüketilmesini yasaklayan kanunlar tarafından sağlanır. Neslin korunması evliliği, gayrimeşru cinsel ilişkileri, boşanmayı, mirası, vesayeti vb. durumları düzenleyen kanunlarla sağlanır. Her ne kadar neslin sözlük anlamı çocuklar ya da soy demek olsa da, bu kategoriye ait olan "yasal" anlam ve kanunlar etkin bir şekilde geniş aileyi kapsıyor ve sonuç olarak ailenin içinde yaşadığı toplumu, evlilik ve sosyo-ekonomik bağlarla kurulan geniş aileleri de buna dâhil ediyor.[39]

İslam'da uzlaşı ile ahlaki kanunun amaçlarının tanımlayıcısı olarak kabul eden beş ilke –ve "inananların çıkarlarına en uygun şekilde oluşturulmuş"–[40] içtihat biliminde tümevarımsal bir projenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır ki bu şekilde, şeriat bir olgunluk seviyesine vardıktan sonra, fakihler resmin bütününe bakmış ve deyim yerindeyse, bu ilkeleri yasal kültürün alanından çekip almışlardır ve kendilerini vahiy metinleri ya da yasal teorinin (*uṣūl el-fikh*) rasyonel metotları ile kısıtlamamışlardır.[41] Başka bir deyişle, şeriatın bütün etkisi –söylemsel, teorik, kurumsal ve pratik bir sistem olarak– bu ilkelere indirgenmiştir ki bu ilkeler açılıp en ince ayrıntısına kadar detaylandırıldığında, her şeyiyle, şeriattan başka bir şeyi üretmemiştir. En azından beş yüzyıllık yasal geleneğe dayanan bu ilkeler tümevarımsal bir şekilde tanımlanmış ve daha sonra devamlı sürekli detaylandırılmıştır ve şeriatı yasal ve kültürel bir sistem olarak tanımlamada paradigmatik özellikler hâline gelmiştir. Aslında, İslam'ın içerdiği birçok şeyin bu ilkelerde bulunduğu söylenebilir.[42]

Ancak bu ilkelerden hiçbirisi özerk değildir. Herhangi bir mantıklı ölçüye uyarlanabilmesi ve anlamlı olması için, her ilkenin diğerlerinden faydalanması, onlarla örtüşmesi ve birbirine bağlı kalma ilişkisini devam ettirmesi gerekir. Hayatı koruma ilkesi doğal olarak gereklidir ve temel düzenin yapısını sağlar ki o olmadan diğer dört ilkeden hiçbiri

uygulanamaz. Dini koruma ilkesi aynı şekilde kurucudur, çünkü ilk prensip olan hayatın kurduğu düzenin niteliğini ve karakterini belirler. Cihat ve dinden dönme, bugün atfedilen basit ve kaba politik anlamları işaret etmezler; ancak dini işlerle bağlantılı derin kavramsal yapıları, kararında münzevi bir yaşam felsefesini ve en önemli benlik teknolojilerini temsil ederler. Eğer ilk ilke "sosyal düzenin temellerini" ortaya koyan mekanik bir araçsa, din ilkesi de bu düzene değerler, anlamlar, psikoloji ve maneviyat verendir. Bu mantıkla, aile ve toplumla ilgili ilke din ilkesiyle bağdaşır, çünkü din öncekilerin temelini oluşturur ve onları üretir.

Yine de bunların hepsi, aklın korunması ilkesi dâhil, mülkiyet ilkesinin mümkün ve yapıcı kılındığı matriksi oluştururlar. Ayrıca bu mülkiyet ilkesinin diğer ucu bir diyalektik kurarak beşinciyi destekler. Bütün ilkeler dizisindeki unsurlardan biri harekete geçirildiğinde aynı anda hepsinin hareket ettiğini söylemek, meseleyi doğru bir şekilde özetler. Bu yüzden, mülkiyet prensibi şeri değerlerin, pratiklerin ve kurumların yapısal bir diyalektiği ile sınırlandı, kısıtlandı, desteklendi ve gerçekliğe erişti. Mülkiyet hakları ve edinimi, servetin devam ettirilmesi ve dağıtılması aynı anda ruhani, metafizik ve dünyevi düşüncelerin bir diyalektiği ile düzenlendiler.[43]

Maddi servete talip olmak ve sermaye biriktirmek İslam'da ve şeriatta teşvik edilmiştir.[44] Kendi çapında etkili ve güçlü bir kadın tüccarla evlenen Hz. Peygamber, kendisi de bir tüccardı. Aynı şekilde Kur'an, ticaret ve iş yapmayı namaz dini vecibesi yerine getirildikten sonra meşru olarak ilan eder.[45] Şeriat satış, sözleşme ve ticaret için de detaylı kurallar ve düzenlemeler geliştirmiştir. İş ortaklıkları, söz, transfer, temsilcilik, depozito, ödünç, iflas, emanete hıyanet, isticar, kiralama, işe alım ve benzeri konulara ayrılan yer, şeriatın yazılı hükümlerinin en az yüzde on beşini kaplar. Vergi, miras, vasiyet, hediye, bağış kurumları, boşanma ve benzeri diğer finansal düzenlemeler ve kanunlar dâhil edildiğinde, bu oran, bütünün dörtte birine ulaşır.[46] Benlik teknolojilerini[47] oluşturan "şartların" devasa önemini düşününce, ailenin ve aileye yönelik kanunların edindiği kutsal yere bakınca –diğer sayısız düzenleme alanından bahsetyeme dahi gerek yok– metinlerin dörtte birinin sözleşme, ticaret ve finansal işlemlere ayrılması oldukça dikkate değer.

Şeriat altındaki bütün sözleşmeye bağlı işlemler, ahlaki değerlerle iç içedir. Sözleşmelerin geçerli olabilmesi için diğer şartların yanı sıra ahlaki ve psikolojik açıdan yüklü bir kavram olan rıza gerektir. Rıza, herhangi bir zorlama hatta gönülsüzlük izi taşımayan, gönülden tasdiktir.[48] Sözleşmeyi yapan bütün grupların adil davranışa, sağlam

inanca ve psikolojik kolaylığa sahip olduğunu varsayar. İş ve ticaret bağışlamayı, yüce gönüllülüğü, dürüstlüğü, açgözlülükten ve cimrilikten ve sözleşmedeki paydaşlara baskıcı sınırlar koymaktan kaçınmayı gerektiren bir çerçeveye sözleşme vasıtasıyla oturtulmalıdır. "Allah satmada, satın almada ve meseleleri (borçlar, davalar) çözmede bağışlayıcı davrananlara merhamet eder",[49] "Dürüst ve doğru sözlü tüccar, peygamberlere (cennete girerken) eşlik eder",[50] "Aldatan ve dolandıran tüccarlar günahlarından dolayı Cehennem ateşi ile yüzleşeceklerdir."[51] Eğer ticaret, mülkiyetin ve paranın kötüye kullanma, risk, ya da faiz gibi yollarla yolsuzluğa bulaştırıldığı bir pazarda gerçekleştiriliyorsa şüphelidir.[52] Ticaretin ve ondan kazanılan paranın, bilmeden olsa bile, pazarın ahlaki olmayan uygulamaları ile kirlenmiş olacağı korkusu, şeriatı paranın "saflaştırılması" için yasal ve ahlaki mekanizmalar yerleştirmeye yöneltti. Ve bundan dolayı zekât ödeme ve diğer çeşitli hayır faaliyetleri, sadaka ve dolaylı olarak vakfetme (ki bu XVI. yüzyılda Müslüman ülkelerde gerçek mülkiyetin neredeyse yarısını kontrol altına almıştır) talebi vardır.[53] Her satışta potansiyel bir *itham*, ahlaki bir sorumluluk olduğu kabul edilirdi, çünkü her ne kadar dürüst de olsa, insan kârının nerden geldiğini her zaman bilmez. Bu sorumluluk o kadar önemlidir ki Allah'ın gazabını artırdığı söylenir ve bu gazabı yatıştırmanın en emin yolu da fakir ve hatta yolcular için bağışta bulunmaktır.[54] Mal biriktirenler, para kazanmak için para kazananlar, başka bir deyişle samimi bir ibadet eylemi olan sosyal sorumluluktan vazgeçenlerin sonu kesindir: Cehennemde yanmak.[55]

Ahlaki dürtü ne tesadüfidir ne de yasal kültürün sınırlarında dolaşır. O paradigmatiktir ve şeriatın mülkiyet, sözleşmeler, yatırımlar, ticari işlemler ve kârla alakalı her şeyi içeren yapısının derinlerine işler ve onu çevreler. Bunların hiçbiri "kaba" ve "cansız" dünyadan yayılmaz;[56] aksine Allah'ın insanlığa bahsetmiş olduğu hediyeleri tamamlar. Bütün bu nimetleri ve konforu kendisi için bir pay beklemeden bu türe verdi, çünkü kendi kârı, potansiyel olarak nankör olan insana yatırımı karşılığında onların minnetini elde etmektir. Ancak, Kendi Kendine Yeten (*Ganī*) olan Allah'a şükranın teleolojisi sonuç olarak onda kalmaz, çünkü minnettarlık antropolojik bir dönüşümlülüğe sahiptir ve sadece tek bir şekilde gösterilebilir: Sırf hayatta olduğu ve ihtiyaçlarının ötesinde rızka sahip olduğu için buna teşekkür etmenin bir yolu olarak fakirlere, hemcinsi olan insanlara malından vererek. Minnettar olmak, şeriatın tanımı ile, bu mütevazı geçim temin etme seviyesinde bile, sosyal sorumluluğun tam teşekküllü bir kavranışı olarak anlaşılabilir.

İnsanın kendisini ve ailesini destekleyecek seviyede hayatını kazanması ve borçlarını ödemesi dini bir sorumluluktur[57] ve üzerine

vazife olan bir görevdir (*farz*).[58] Şeriatın temel duruşu, *istiʿfāf* prensibini benimser, yani, *ne zaman* mümkünse o zaman ekonomik bağımsızlık kazanmak ve başkalarından finansal yardım almaktan kaçınmak.[59] Ancak, her ne kadar bu sadece ihtiyaç sahiplerine ya da ihtiyacı olan uzak akrabalara yardım amacı ile olsa da, temel geçim ihtiyacından fazla kazanmak tavsiye edilir (*müsteḥab*).[60] Ayrıca büyük servetler getirecek iş girişimlerinde bulunmak da mübahtır ki buradan gelecek servet daha iyi bir yaşam tarzının geliştirilmesine ve varsıl bir yaşama sarf edilebilir. Ancak bu izin şarta bağlıdır: İnsan hayatını dinin değerlerine göre yaşamalı; dürüst, doğru, mütevazı olmalı; hakiki iman ve adil iş yapmaya öncelik ve değer vermelidir. Burada yerine getirilmesi gereken iki ayrı sorumluluk bütünü vardır: Allah'ın hakları ve insanların hakları. Yaşam için gerekli olanın ötesindeki her tür kazanç feda edilmeli; çünkü ilk hak, zekât, diğer koşullu ve koşulsuz bağışlar (sadaka, vakıf vs.) ve toprak geliri vergisi olarak verilmelidir. İkincisi için ise her tür fazladan gelirle kişisel borçları kapatmak, nakdi anlaşmalar yapmak ve ihtiyaç içinde olan uzak akrabalar dâhil (*nafakāt*) geniş aileyi desteklemek için kullanılmalıdır.[61] Tüm varlık her zaman Allah'a ait olduğu için fakirlerin zenginlerin varlığının bir kısmında doğal hakkı vardır,[62] bu varlık kendi kendine yetmek için gereken ihtiyaçları aşan gelir olarak tanımlanır. Kur'an bu hakkı açıkça emreder.[63]

Yasal kazanımlar (*kesb*) bütün bu şartları yerine getirmelidir, ancak diğer üç şartı bizim bağlamımızda özellikle dikkat çekicidir: Evvela, her tür gelir ya da kârın Allah'tan ve O'nun lütfundan geldiği psikolojik seviyede düşünülmelidir ki bu, önceden açıkladığımız benlik teknolojilerinin ayrılmaz bir parçasıdır.[64] İkincisi, mal elde etmek için aşırı bir çaba sarf edilmemelidir[65] ki bu daha iyi bir ahlaki özne olma mücadelesinde gösterilmesi gereken "azami çaba" (*cihād*) prensibi ile son derece zıtlık gösterir.[66] Bu yüzden ahlaki gayret tamamen çaba gerektirirken, maddi kazanım düşük bir önceliğe sahiptir. Sonuç olarak, hayatını kazanma ya da mal elde etme sürecinde "Allah'ın yarattığı hiçbir şey zarar görmemelidir."[67]

Mal sahibi olmak, her ne kadar müsaade ve hatta teşvik edilmiş de olsa, niteliksel sınırlar çizen yüce ahlaki prensipler tarafından düzenlenir ve onlara bağlıdır. Bu prensipler teknik değildir, ahlaki öznenin epistemik ve psikolojik teknolojilerine dayanır. Sadece açık faiz ve risk (*ġarar*) barındıran iş girişimlerine yönelmekten kaçınmak yeterli değildir. Modern İslam bankacılığı ve finansı bu iki kaide üzerine iş yaptığını iddia ediyor, ancak o da problemli bir şekilde oluyor. İş yapmak ve kâr elde etmek dünyaya bütüncül bir bakışla

gerçekleştirilmelidir. Bu düşünce, ahlaki özneyi şekillendiren ve devam ettiren benlik teknolojilerinin tamamını oluşturan ve yansıtan uygulamalarla inanışların sisteminden gelir. Bu teknolojileri modern İslam bankacılığı ve finansın herhangi bir tanımında görmek mümkün değildir. Ve bu fenomen (bu hesaplara yayılan dar teknik endişelerle birleşince) İslam bankacılığı ve finansın hem teori hem de pratiğinin çok hatalı olduğu sonucuna varmamızı sağlar. Günün sonunda, sadece isimleri İslamidir ve ahlaki bir sistem olarak İslam'ın neredeyse hiçbir şeyini yansıtmazlar.[68]

3. Çıkmazlarla İlgili Son Sözler

İslami yönetimin hayat bulduğunu varsayıyorsak, bu yönetimin küresel dünyanın sunduğu zorluklara maruz kalacağını da varsaymak durumundayız. Bu minvalde en az üç zorluktan bahsettik: Güçlü emperyal devletlerin militarizmi, dış kaynaklı kültürel müdahaleler ve kocaman bir liberal-kapitalist dünya pazarı. Bu zorluklar birbirinden bağımsız değildir, çünkü askeri gücün merkezleri kültürel ve ekonomik egemenlik yayan kaynaklarla neredeyse aynıdır. Ekonomik zorluğa bazen askeri ve kültürel dayatmalar eşlik eder ve kültürel egemenlik çoğunlukla ekonomik küreselleşmeyi ve serbest pazarı desteklemiştir. Soğuk Savaş'tan bu yana tarihimiz –Vietnam ve Angola'dan Afganistan ve Irak'ın işgaline kadar– bu üç gücün ayrı ayrı ve birlikte hareket ettiklerinin kesin kanıtlarını göstermiştir.

Askeri güç ve savaşlar, kendi başlarına kültürel ve ekonomik hegemonya olmaksızın, insanlık tarihinin bin yıllardır hâlihazırda ayrılmaz bir parçası olmuştur, ancak şimdilerde bu hegemonyadan kopamaz hâle gelmişlerdir. Afganistan ve Irak'taki gibi bir askeri hezimet, herhangi bir İslami yönetimin –eli kulağında değilse de– her zaman karşı karşıya kalabileceği bir durumdur. Dünyadaki güç dengesi Schmittçi bir devletten yana olduğu sürece, varoluşsal bir teşekkül olarak İslami yönetim her zaman ölümcül tehlikeye maruz kalacaktır.

Kültür daha soyut ve daha sinsi bir kontrol şeklidir. İslami bir yönetim, böyle bir oluşum için gerekli ön şartlar olan bilince ve derinliğe ulaştıktan sonra, küreselleşmiş kültürel formları incelemek ve değerlendirmek zorunda kalacak. Performans ya da görsel sanatlar, yemekle ya da beslenmeyle alakalı alışkanlıklar, ticari olarak manipüle edilen cinsel resimler ya da bedenin cinselleştirilmesi, bilinçaltını etkileyen ya da manipülatif reklamcılık vb. gibi konularda İslami yönetimin bir tavır belirlemesi gerekir. Bu yönetimin sözkonusu kültürel fenomenlerin kaynaklarını, materyalizmini, hedonizmini, narsisizmini ve bunlarla beraber ahlakı ve değeri gerçeklikten, bilimden, kanundan ve

ekonomiden ayırmak için kurguladığı yapısal yönelimini anlayacağını beklememiz gerekir. Modern tebaanın neden "inanç kaybı" yaşadığını ve modern zihnin içine yerleşen ulusal narsisizmi anlayacaktır. Her tür resim, heykel ve yemekle ilgili tecrübe, farklı normlara ve değerlere göre yeniden değerlendirilmelidir. İnsan zihni, bedeni ve onların bu dünyadaki amaçları ile olduğu kadar estetikleriyle ilgili de sorular sorulmalıdır. İslami yönetimin kültürel peyzajı için uygun görülmeyen her şey atılmalıdır ve asıl zorluk da burada başlar. Dünyadaki pozitivizm temelli üstün güçlerin tamamen desteklediği küresel kültür güçlerini bu yönetim nasıl geri püskürtecek? Bu güçler tarafından desteklenen ve ürünlerini gençlerin ve yetişkinlerin ellerine, bedenlerine, zihinlerine iten devasa şirketlerin müdahaleciliğini nasıl durduracak? Bu zorlukların ciddiyeti kesinlikle inkâr edilemez.

Ekonomik zorluk da kesinlikle bunlardan daha önemsiz değildir. Eğer İslami yönetim kendi ekonomik hedeflerini takip etse –ticareti, finansal yatırımı ve kâr elde etmeyi destekleyerek– güçlü liberal ve sıkı kapitalist devletler tarafından desteklenen küresel bir pazarla yarışmak zorunda kalacak ki bu pazar şirketler ve onların sonsuz gayri ahlaki kâr kovalama çabalarının egemenliği altında. İslam'ın neden tüzel yasal bir kimlik geliştirmediği 1960'lardan beri tartışılıyor, ancak ilginçtir ki ahlaki analize dayalı bir cevap verilebilecek gibi görünmüyor.[69] Şeriatın bu kimliği tanımaması bir eksiklik olarak görüldü ve birçok diğer sebebin yanı sıra şeriat bundan dolayı da suçlandı. Bu tarz yüzeysel açıklamalar yapan eleştirmenler şunu farketmeli ki şeriatın tam da ahlaki eğilimi bu ihtimali engelliyor. Şeriatın ahlakı bazı şeylerin yapılamaz olduğunu belirtmiştir; bunlar doğası gereği ya da objektif olarak yapılamaz değildir, ancak yapıldığında sonuçları tolere edilemez (bu belki de ahlakın en iyi tanımlarından biri olabilir). Bu değerden fedakârlık etmeye tolerans göstermemek, tam olarak ahlaki muhakemenin yaşanmasıdır ve bu, İngiliz hükümetinin XVI. yüzyılda geçici olarak şirketleri yasaklamasına sebep olmuştur, ancak bu muhakeme uzun soluklu olmamıştır. On iki yüzyıllık devamlı ve geniş çaplı tecrübesi ile şeriat, şirket kavramını kabul edememiştir çünkü onun ahlaki prensiplerine taban tabana zıttır. Doğal bireylerin ahlaki ve yasal yükümlülüğünün şeriatın en derin tutanak noktası olduğu söylenebilir, belki de şeriata karakterini veren bu özelliktir. Şirket ve kuvvetli bir kapitalist yatırım olarak temsil ettiği şeylerin bütünü, sadece ahlak dışı ve çoğunlukla ahlaka aykırı olmakla kalmaz, aynı zamanda şeriat karşıtlığının ta kendisidir. Eğer İslami yönetim ahlaki emirlerini hafifletecek ve yumuşatacak olsa dahi, bu ahlakın izleri yine de modern kapitalizm ve onun silahı olan şirketlerle hayli uyumsuz olurdu.

Ayrıca ekonomistler, herhangi bir modern ulusal ekonomi büyümesini devam ettirirken aynı zamanda sosyal ve ekonomik adaleti makul düzeyde temin eden bir politika uygulamaya çalışırsa ciddi zorluklarla karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunun bir süredi farkındadır. "Büyümeyi destekleyen ekonomik yapılar ve politikalar eşitliğin dağılımını sekteye uğratır," diye bunu ifade ettiler.[70] Paradigmatik İslami yönetim tanımı gereği bu teminatı uygulamaya yöneliktir, çünkü sosyal adalet onun kurucu ve merkezi özelliklerinden biridir. Küresel kapitalizm içinde bu yönetim gittikçe zayıflayacak, daha az rekabete açık olacak ve sonuç olarak ekonomik, sosyal ve politik problemler doğuracaktır. Dışarıdan yardıma bağımlı hâle gelmesi muhtemeldir ve bu şekilde otonomisini IMF ya da Dünya Bankası'nın yönetimine bırakacaktır. Şüphe yok ki bu yönetimler, şu an rutin olarak yapıldığı üzere, kendi organizasyon kurallarını empoze edecek ve İslami yönetimin anlamlı ve özerk bir tüzelliğe dönüşme teşebbüsüne ket vuracaklardır.

---

1 Breuilly, *Nationalism*, 369.

2 Küreselleşmenin modern ve modern öncesi biçimleri arasındaki farklar üzerine bkz. Held, içinde, *Global Transformations*, 340–341, 363–369.

3 Guibernau, "Globalization and the Nation State", 246; Sørensen, *Transformation of the State*, 33.

4 "Eğer küreselleşme yoksulluğu azaltmada başarılı olamamışsa, istikrarı sağlamada da başarısızdır. [...] Küreselleşme kritikleri Batılı ülkeleri ikiyüzlülükle suçluyor ve bu kritikler haklı. Batılı ülkeler, yoksul ülkeleri ticaret bariyerlerini kaldırmaya zorladılar fakat kendi bariyerlerini yüksek tuttular, gelişmekte olan ülkeleri kendi tarımsal ürünlerini ihraç etmekten alıkoydular ve hayli muhtaç oldukları ihracat gelirinden mahrum ettiler. Amerika Birleşik Devletleri, elbette, en başta gelen suçlulardan biriydi." Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*, 6.

5 Teeple, *Globalization*.

6 Kahn, *Putting Liberalism*, 235–236; Teeple, *Globalization*, 1–5. Liberal ve neoliberal pazar felsefesinin etkili bir özeti için bkz. Jessop, *Future of the Capitalist State*, 218–220.

7 Şunu hatırlayalım ki "İkinci Bölüm"de kapitalizmi (ya da başka bir ekonomik modeli) devletin gerekli biçim-özellikleri arasında saymadık, bir devletin devlet olmak için belirli bir ekonomik oryantasyonu benimsemesi gerektiği fikrine karşı çıktık. Örnek olarak da Sovyetler Birliği'ni verdik, Küba da bunun bir başka örneğiydi (ve şimdiye kadar Çin ve Vietnam Sosyalist Cumhuriyeti). Bu sebeple "uyuşmak" kelimesinde ısrar ediyoruz, çünkü küreselleşmenin kapitalist ideolojisi (örneğin) kolayca sosyalist olabilir ve dünyadaki büyük ekonomik, askeri ve politik güçler de sosyalizmi ve sosyalist ekonomik modeli bütün dünyaya yaymak isteyebilir.

8 "Tezler" ya da "ekoller"in tipolojileri bolca bulunabilir. Toplumun beş tabakaya ayrıldığı görüşüne (*quintile*) uygun bir sınıflandırma için bkz. Marsh içinde, "Globalization and the State", 172–189.

9 Bu tezin temsilcileri şunlardır; Strange, *Retreat of the State*; Spruyt, *Sovereign State*; Albrow, *Global Age*; Wriston, *Twilight of Sovereignty*; ve Ohmae, *End of the Nation State*.

10 Bauman, *Globalization*, 55–76.

11 Bu tezin temsilcileri şunlardır; Hirst ve Thompson, *Globalization in Question*; Jessop, *Future of the Capitalist State*; ve Sørensen, *Transformation of the State*.

12 Hirst ve Thompson, *Globalization in Question*, 98.

13 Marinetto, *Social Theory*, 125, Henri Lefebvre'ın şu kitabına atıfla; *De l'État: l'État dans le monde moderne*, vol. 1.

14 Dünya genelinde yoksulluğu arttırmada küreselleşmenin rolü üzerine bkz. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*.

15 Bu açıklama, devletin yoksula karşı görece ihmali sebebiyle bir miktar hafifletilmelidir. Bu

konuda bkz. Ashford, "Constitution of Poverty", 149–167. Dahası, devletin sosyal reformlarının sözümona küreselleşme çağında reddedildiği şeklindeki ikna edici argümanla da hafifletilmelidir. bkz. Teeple, *Globalization*, 51–80.

16 Sørensen, "Transformation of the State", 190–208.

17 Shaw, "State of Globalization", 497–513; Held içinde, *Global Transformations*.

18 İki tezin kesişmeleri üzerine nüanslar içeren bir değerlendirme için bkz. Mann, "Has Globalization Ended?".

19 Held içinde, *Global Transformations*, 327–363.

20 *age.*, 87–148.

21 Shaw, "State of Globalization", 497.

22 *age.*, 502.

23 Küreselleşmenin önemli aktörleri olarak IMF ve Dünya Bankası üzerine bkz. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*. Ayrıca bkz. Held içinde, *Global Transformations*, 149–188.

24 Shaw, "State of Globalization".

25 Sørensen, *Transformation of the State*, 30.

26 Kahn, *Putting Liberalism*, 235–236; Teeple, *Globalization*, 1–5.

27 Strange, *Retreat of the State*, 198. Strange ayrıca sözümona küresel yönetimin, "güçleri" devletteki kuvvetler ayrımında olduğu gibi birbirine karşı rekabete sokulmadıkça ya da dengelenmedikçe herhangi bir sistemsel yapıdan yoksun kalacağını da ileri sürüyor.

28 Hirst and Thompson, *Globalization in Question*, 98; Sørensen, *Transformation of the State*, 23–45.

29 Held, içinde, *Global Transformations*, 242–259.

30 Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", 111–113, 119–120.

31 Bakan, *Corporation*, 5–8, 12: Hem Avrupa hem de Amerika'da şirket en baştan ahlaki temellere muhalefet eder çünkü "yatırımcılara burnu bile kanamadan şirketlerinin başarısızlıklarından çıkış imkânı verir [...] [şirketi] eleştirenler bu durumun yüzyıllardır ticari dünyayı yöneten bir değeri, kişisel ahlaki sorumluluğu baltaladığına inandı." Ayrıca bkz. Korten, *When Corporations Rule the World*.

32 Buchanan, *Ethics*, 27–28.

33 bkz. örneğin; Ghazanfar, *Medieval Islamic Economic Thought*.

34 bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 371–442.

35 Bir giriş için bkz. Opwis, "Islamic Law and Legal Change", 66–71; Hallaq, *History of Islamic legal Theories*, 168–174, 180–187. Bu ilkeler, yardımcı kavramlarla birlikte XX. yüzyıl boyunca, tam türetildikleri sistemi yok ettikleri esnada, yeniden biçimlendirildi. Daha önceki bir makalede ("Can the Shari'a Be Restored?", 46), bu modern yeni formüllerin "iflah olmaz bir öznelliğin" içine takılıp kaldığını savunmuştum. Tersine, modern öncesi dönemde hukukun temellerini oluşturdular ve *uṣūl* teorisi için önemliydiler.

36 Hallaq, "Maqāṣid and the Challenges of Modernity", 1–10.

37 bkz. "Beşinci Bölüm", "İkinci Kısım".

38 Cihat ve dinden çıkma hakkında bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 318–320, 324–341; ve "Beşinci Bölüm", "İkinci Kısım"daki tartışmamız.

39 Şāṭibī, *Muwāfakāt*, cilt 2; Şavkānī, *İrşād*, 214–218; İbn 'Āşūr, *Makāṣid*, 430–449.

40 Şāṭibī, *Muwāfakāt*, II, 3: "el-Şerī'a vuzi'at li-meṣāliḥ al-'ibād."

41 Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 162–206.

42 Bu durum, ilkeler teorisini (hem külliyyāt hem de *makāṣıd* gibi) son on yılda ortaya çıkaran ya da bu yoğun tartışmaya konu olan bütün bu karakteristikler sebebiyledir. Örneğin, konferans kayıtlarına bakınız, *el-Nedve el-'Ālamiyye'an el-Fıkh el- İslāmī*, 3 cilt.

43 Bu birbirine bağımlı ilişkiler bazı modern yazarlar tarafından hâlen iyi şekilde anlaşılıyor. Örneğin bkz. Bākir el-Ṣadr, *İktiṣādunā*, 290–298 ve birçok yerde (el-Ṣadr içinde bu konudaki faydalı bir tartışma için bkz. Mallat, *Renewal of Islamic Law*, 115–119); Qutb, *Social Justice*, 127 ve birçok yerde. Gelgelelim, modern Müslüman yazarların çoğunluğu bu konuda karmaşık bir anlayış göstermez, kapitalizme ve etkilerine karşı çıksalar bile. İkincisi için bkz. Tripp, *Islam and the Moral Economy*.

44 El-Ḥurr el-'Āmilī, *vesā'il el-Şī'a*, XII, 323–325, 329–331, burada hayli yönlendirilmiş ticaretin erdemleri "zekâ ve aklın keskinleşmesini" de dâhil eder.

45 Kur'an, 62:10; Serahsī, *Mebsūṭ*, XXX, 245.

46 Her bir konuda oranları görmek için bkz. Hallaq, *Introduction*, 29–30.

47 "Beşinci Bölüm", "İkinci Kısım"a bakınız.

48 Şevkânî, *el-Seyl el-Cerrâr*, II, 575vd., 586vd., 641–642, 744vd.; Nevevi, *Ravza*, III, 5; Mâverdî, *el-Ḥâvî al-Kebîr*, V, 13.

49 Hadis. bkz. Buhârî, *Ṣaḥîḥ*, II, 617.

50 Hadis. bkz. Tirmizî, *Sünen*, III, 335.

51 Ayrıca bu konuda bu eserlerde geçen başka hadislere de bakılabilir. Benzer şekilde, Kur'an'daki şu âyetlerin toplamda vurguladığı öneme bkz. 2:83, 177, 188, 198, 200, 215, 275–279; 4:2, 6, 10, 29, 36, 161; 5:89; 9:35, 60, 103; 17:26; 24:22; 30:39; 58:13; 62:10.

52 El-Ḥurr al-'Âmilî, *Vesâ'il al-Shî'a*, XII, 349–350, 352–353. Riba ve riskin (*ğarar*) yasaklanmasına dair bkz. Hallaq, *Sharî'a*, 243–244; Vogel ve Heyes, *Islamic Law and Finance*.

53 Zekât ve modern tartışmalar için bkz. Tripp, *Islam and the Moral Economy*, 56–57, 124–126.

54 Ibn Kudamema, *Muğnî*, II, 702. Müslüman dünyanın her yerinde yolcuları destekleyen kurumlar ve yerleşmiş pratikler hakkında canlı bir anlatım için bkz. Ibn Baṭṭûṭa, *Seyahatnme*.

55 Bu varlık anlayışı bugün de bin yıl önce olduğu kadar güçlüdür. Örneğin bkz. Bahî, *el-Dîn vel-Devleh*, 121–130.

56 Örneğin bkz. Gazzâlî, *Ghazali's Path to Sufism*, 35.

57 *El-Fetâvâ el-Hindiyye*, V, 348–349; İbn Müfliḥ, *Âdâb*, III, 423–424, 428; Seraksî, *Mebsût*, XXX, 250–251.

58 Şeriat bütün insan eylemlerinin yer aldığı beş yasal normu tanır: mübah, yasak, mecburi, onaylanmayan/kınanan ve tavsiye edilen.

59 *El-Fetâwâ el-Hindiyye*, V, 349; İbn Muflih, *Âdâb*, III, 424.

60 Önceki nota bakınız.

61 Ibn Muflih, *Âdâb*, III, 424–426. Sadece fakihlerin az bir kısmı dar dairedeki akrabalara nafaka hakkını kısıtlar; fakat toplumsal örf ve kültürel pratik bunu çoğunlukla reddeder.

62 Kıyas için bkz. Ashford, "Constitution of Poverty", 166.

63 Kur'an, 51:19, 70:22–25: Sondaki ayet şu şekilde okunur: "İbadetlerinde devamlı olan ve mallarında dilenciler ve muhtaçlar için belirlenmiş bir hak (*ḥakk ma'lûm*) bulunan kullar." Benzer minvalde, bir dilenciyi geri çevirmek, yetime kötü muameleymiş gibi, yasaktır. bkz. Kur'an, 93:9–10.

64 bkz. "Beşinci Bölüm", "İkinci Kısım".

65 El-Ḥurr el-'Âmilî, *Vesâ'il el-Şî'a*, XII, 340.

66 *age.*, XII, 69–208, burada "cihâd el-nefs" yoluyla elde edilen onlarca erdem tartışılıyor.

67 İbn Muflih, *Âdâb*, III, 426–442; *Al-Mevsû'a el-Fıkhiyye*, XXXIV, 235.

68 "İslami finans"ın dilemmaları hakkında ve bu dilemmaları yansıtması sebebiyle El-Gamal'ın yazılarına bakınız, özellikle *Islamic Finance*'a.

69 Böylece, *Why the Islamic Middle East Did Not Generate an Indigenous Corporate Law*'de dile getirilen bu açıklamalar sadece entelektüel arayışlarında (örneğin, yanlış sorular sorarak) yanlış yönlendirilmiş değildir; ayrıca tarihsel ve analitik projeler olarak da hatalıdır.

70 Hanneman ve Hollingsworth, "Refocusing the Debate", 50.

VII. Bölüm

AHLAKIN MERKEZİ ALANI

> "Komşunu kendin gibi sevmek", ahlaki bakış açısının ruhudur ve kendi iyiliğimiz için gösterdiğimiz ihtimamı bir başkasının iyiliği için de aynı şekilde talep etmemizi gerektirir. Araçsalcı bir yaklaşıma bağlı olanlar bu fikre herhangi bir rasyonal anlam atfetmeyi doğal olarak reddedecekler. Ahlaka bağlılığımızın kendi çıkarlarımızı takip etmeye bağlı olduğu fikrine tutunacaklar ve bu yüzden kendilerini neden ahlaki dikkatimizin yabancılara ve zayıflara uzanması gerektiğini açıklayamaz bir konumda bulacaklar; çünkü eğer başkasının iyiliği kendimizinkinden bağımsız bir şekilde bizim için önemli olacaksa, bunun bu şekilde olması gerekiyor. Ancak, her ne kadar araçsalcı olmayan bir ahlak yaklaşımının anlaşılması için Kutsal Kitap'tan alıntı yapmış olsam da, insan bunun sadece dini bir dünya görüşü içerisinde anlamlı olduğunu düşünebilir mi? Dinin değerini, şu an asıl tartışılan dâhil olmak üzere, en gizli düşüncelerimizde doğru olduğunu bildiğimiz ahlaki değerlerle yargılamıyor muyuz?
>
> —*Larmore / The Autonomy of Morality*

Modern İslami söylemler, modern devletin liderlerinin dayatma ve seçimlerine göre belli işlevleri yerine getirmek için kontrol edilebilen tarafsız bir yönetim aracı olduğunu varsayar.[1] Devlet yönetim makinesi, baskı için kullanılmadığı takdirde liderler tarafından insanların iradelerinin temsilcisi hâline getirilebilir ve bu şekilde devletin ne olacağına karar verebilir: Liberal demokrasi, sosyalist rejim ya da Kur'an'da saklı olan idealleri, değerleri ve Hz. Peygamber'in zamanında Medine'deki mini-devletinde gerçekleştirdiklerini uygulamaya koyan bir İslam devleti. Mantık Aristoteles ve Aristotelesçiler tarafından ne olarak görülüyorsa modern devlet de onlar tarafından o şekilde görülür. Yani, dünyadaki herhangi bir problem ya da sorun hakkında doğru düşünmeye yönlendiren tarafsız bir teknik ya da araç olarak –ta ki Aristoteles'ten yüzyıllar sonra Müslüman entelektüeller Aristotelesçi formel mantığın ve üzerine dayandığı evrenler teorisinin özünde, onun önermelerinin ve doğal olaral sonuçlarının doğasını önceden belirleyen belli metafizik varsayımlarla doldurulmuş olduğunu gösterene dek. Bu mantığın kullanımı, metafiziğin çoğu Müslüman entelektüelin reddettiği belli bir türünün tam anlamıyla önsel kabulü anlamına geliyordu.[2]

Modern devlet de bundan farklı değil, çünkü o da kendi metafizik mühimmatı ve daha başka birçok şeyle birlikte geliyor. Özünde politik, sosyal, ekonomik, kültürel, epistemik ve aynı derecede psikolojik olan belirli kendine özgü etkiler üretiyor. Bu şu anlama geliyor; devlet belli bilgi sistemlerini tasarlar ve bu şekilde bireyin ve kolektif öznenin görünümüne ve vatandaşlarının hayatlarının anlamına karar verir ve onu şekillendirir.

İnsan bağlamı dışında herhangi bir düşünce ya da fikrin var olamayacağı, zaman ve yer dışında hiçbir olay ya da hareket hayal edilemeyeceği için devlet –hem soyut düşünce hem somut pratik olarak– benzersiz bir tarihi tecrübenin ürünüdür. Yönetimin bir paradigması olarak Avrupa'da ortaya çıkmış ve daha sonra Avro-Amerika tarafından geliştirilmiştir, ardından da sömürgelere ve dünyanın geri kalanına ihraç edilmiştir. Gördüğümüz üzere, modern devlet, dünyanın birçok yerinde meşruiyet eksikliğinden dolayı sıkıntı yaşaması ve tektipleştirilmemiş öznelerden oluşan nüfusları şimdiye dek yönetemeyişinden ötürü müşkül bir şekilde konumlanmıştır. Bunları sık sık "zayıf" ya da "haydut" devletler olarak karakterize ederiz. Bu hüsnütabirler, yerli olmayan bir politik kontrol şeklinin, nispeten yakın bir dönemde ve "hazırlıksız" bir şekilde şiddet kullanarak, böylesi bir yolu önceden bilmeyen ya da kendi başlarına ya da gönüllü olarak benimsemeyen kolonize edilmiş toplumlara empoze edildiği gerçeğini ifade eder. Bu, belki de modern devletin yabancılığının en ispat edilebilir kanıtıdır, tarihsel, tözel ve kavramsal olarak tamamen Avro-Amerikan olan bir tüzellik.

Ancak, bunların hiçbiri modern devletin değişmez bir fenomen olduğu, değişmediği ve değişemeyeceği, sürekli değişen bir dünyayı benimseyemeyeceği ya da uyum sağlayamayacağı anlamına gelmemeli. Çünkü XIX. yüzyıl devletinin XX. yüzyılın ortasında fark edilir derecede geliştiği ve bugünün devletinin, önceki bölümde gördüğümüz gibi, diğerlerine ek olarak küreselleşmenin ortaya çıkardığı sorunlar karşısında belli değişiklikler geçirmeye devam ettiği inkâr edilemez. Ancak bu değişiklikler de bunun dışında modern devletin kalıcı yapıları da kendilerinin İslami yönetimin en temel gerekliliklerileyle dahi uyumlu olduğunu kanıtlayabilmiş değildir. Aslında son otuz yıldaki dönüşümler, özellikle sözde küreselleşmeye yönelik olanlar modern devleti daha az itiraz edilebilir kılmak şöyle dursun, uyumsuzluğunu giderek artırdılar. Bunun en nihayetinde ahlaki bir uyumsuzluk olması artık şaşırtıcı değil.

1. Temel Uyumsuzluklar

Bu uyumsuzluğun kendini hangi önemli yollarla ortaya koyduğunu, bu yolların hiçbirinin diğerini dışlamadığını kabul ederek, özet şeklinde aktaralım. İlk olarak, insan merkezli bir tüzellik olarak devlet, kendi sınırları içerisinde egemen bir irade olarak ikamet eden bir metafiziğe sahiptir. Bu metafizik kendi anlamlarını üretir, yani dünyaya dair fikirlerini kendi yaratır ve bu fikirler değişebilir olmakla beraber kendi standartlarına bağlıdır. Pozitivizmin en yüksek ifadesi olarak devlet, kendi kavramlarını, yapılarını ve pratiklerini yansıtan burada ve şimdinin metafiziğine sahiptir ve onu sergiler. Devlet için iradesinin hakikati, güç istemidir ve bütün diğer hakikatler marjinal ve ikincildir. Tam bir tezat olarak, hiçbir İslami yönetim şeklinde pozitivizme müsaade edilemez ve oradan çıkan metafiziğe de yer yoktur. Eğer ahlakın otonomisi aranan vasıflar arasında en yüce olan ise, o zaman ahlaki otonomiyi önceleyen metafizik pozitivizme alçalamaz. Eğer ahlaki otonomi öncülük edecekse, bütün belirleyiciler içerisinde belirleyici olacaksa, o zaman metafizik zoraki olarak pozitivist insan merkezci alanın darlığını aşmak zorunda kalacak. İki metafizik bundan dolayı uzlaşamaz bir çıkmazdalar.

İkincisi, önceki düşüncenin bir devamı olarak, İslami yönetim Tanrı'nınki dışında hiçbir egemenliğe ya da egemen iradeye izin veremez. Eğer ahlak insan hareketlerini yönlendirecekse, eğer otonom olacaksa, o zaman hakikatin ve adaletin evrensel ve ebedi prensiplerine dayanmalı; pozitivist bir tüzelliğin manipülasyon ve heveslerini aşmış olan prensiplere. İnsan hareketlerinin sınırlarını neyin yapılabileceği ve yapılamayacağı arasında bir ayrım çizerek ve kendi alanının ihlaline yol açtığında rasyonel alanı durdurarak o belirlemeli. Hukukun üstünlüğünün –gördüğümüz gibi– en yüksek noktasına eriştiği İslami yönetimde, hiçbir dünyevi egemenliğin ahlaki otonominin isteklerinden taviz vermesine müsaade edilmez. Eğer aşkın ahlak, bize fakirin ve zayıfın korunmasını buyuruyorsa, eğer onlar için zenginlerin varlığına karşı tabiatı gereği doğal bir hak yaratıyorsa, o zaman hiçbir ekonomik gelişme ya da kapitalist ilkenin bu iradeyi çiğnemesine izin verilemez. Eğer bu ahlak başkalarına insani muameleyi dikte ediyorsa, o zaman hiçbir politik ya da bilimsel hesaplamanın, sırf bilim ya da rasyonalite adı altında, bir insanın açlıktan ölmesine müsaade ederek ya da onu gaz odasına göndererek insaniyeti yok saymasına izin verilemez. Paul Khan'ın doğru gözlemediği üzere, "kendini hukukun üstünlüğü altında kitlesel egemenliğin ifadesi olarak anlayan" bir yönetimin güç kullanımını sınırlayan prensipleri yoktur. Diğer taraftan, "kendini ilahi olanın ya da doğal düzenin ifadesi olarak anlayan bir devlet hareketlerini sınırlamak için kendisi dışındaki anlamlara bakabilir."[3] Bu

yüzden İslami yönetim kendisi dışında ve kendinden daha yüce bir egemene bağlıdır, hâlbuki modern devletin egemenliği kendi oluşumunun bir iç diyalektiğini temsil eder: Egemenlik devleti oluşturur ve onun tarafından oluşturulur. Bu iki karşıt egemenlik kavrayışı kaçınılmaz olarak çıkmazda kalır.[4]

Üçüncüsü, önceki iki düşünceyi takiben, eğer Tanrı tek egemen ise – yani eğer Tanrı ahlaki otoritenin nihai kaynağı ise– o zaman insan davranışını düzenleyen her sistem daha yüce ahlaki prensipler tarafından dikte edilen ve çıkarılan genel normlara, teknik kurallara ve düzenlemelere önem vermelidir. Bu Müslümanların geçmişi ve geleceği için hukuk kaidesinin gerçek ve nihai anlamıdır. "Üçüncü Bölüm"de gördüğümüz gibi, paradigmatik modern devlette kuvvetler ayrılığının en iyi hâli dahi, detaylı bir teori olarak bile, sistemi belirleyen eksikliklerden muzdarip, tutarsız, şaşkın ve hatta bir "fiyasko"dur.[5] Egemen bir irade olarak modern devlet, eğer özü itibarıyla yürütme organına yaşamayı ortadan kaldırmaya yetecek güçleri verirse, o zaman hukuk kaidesi yaşama iradesi kadar yürütme iradesi olarak da tanımlanmak zorunda kalacak. Aynı zamanda, yargı denetimi yürütme iradesine saldırmaya, alanını azaltarak ve kabiliyetini daraltarak devam eder. Modern devletin yapılarını tamamlayıcı bir anayasal düzenleme, hiçbir şekilde İslami bir yönetim içinde düşünülemez ve hem teoride hem de pratikte uyumsuzluk yaratacaktır.

Dördüncüsü, önceki üç sorunu bir araya getiren etkiler üzerine düşünerek, modern devlet herhangi bir İslami yönetim tarafından üretilen tebaadan politik, sosyal, ahlaki, epistemik ve psikolojik olarak derin farklar gösteren bir tebaa üretir. Müslüman tebaanın Olan ve Olması Gereken'in birliği üzerine mikro-kozmik ısrarı, olgu ve değerin bir ve aynı olduğu, bütün varlığın birlik olduğu ve "yoksul" teriminin Kur'an söyleminde ve Müslümanların sosyal ve ekonomik hayatında istatistiksel ya da bilimsel bir bilgi olmadığına işaret eden makrokozmik şer'î (ve tasavvufî) ısrarının sadık bir temsilidir. "Yoksul" ve "yoksulluk" terimlerinin kendilerinde, yardıma, yardım etmeye ve şefkat talep etmeye dair fıtri hakkın değeri, yoksulluğa düşme gerçeği ile içiçe geçmiş ve onunla ayırt edilemez bir şekilde birleşmiştir. Yoksulun yardım hakkına sahip olmasının yanı sıra bu yardımı sağlayabilecek konumdakilerin de yükümlü olduğu orantılı bir görevin deontolojik ahlaki değerinden herhangi bir şekilde hariç tutulabilecek bir "yoksul", İslami yönetimin lugatinde ve kavramsal kategorilerinde yoktur. Bu ayrım gözetmeme durumu öyle kapsamlıdır ki doğaya ve şeylerin doğasına kadar uzanır. Dünyadaki her şey Bir Fail'in işidir ki o herkesi bir sebepten dolayı yaratmıştır. Hiçbir "iyi ya da kötü amelin zerresi",

bir kum yahut tohum zerresinden ayrılamaz. Her şey birbirine bağlıdır ve her şey Bir'dir ve başka da bir şey değildir. Dünyada yaşamak Tanrı'nın Krallığı'nda yaşamak demektir, bütün kısmet ve kısmetsizlikleriyle, iyi ve kötü işler yapanlarıyla, ağaçları ve nehirleriyle, yoksulları ve zenginleriyle... Bu dünyada yaşamak onun yaratıcısının yarattığı şeylerde ortaya koyduğu muhteşem hikmetini kabul etmektir. İnsanlığı onurlu güçleri ve onursuz zayıflıkları ile kabul etmektir. Ayrıca, iyi olmaya çalışmanın, hayat sahibi olduğu için ve insanlığa lütfedilen büyük küçük hediyeler için minnettar olmanın gerekliliğini ve paradigmatik eksikliğini kabul etmektir. Bu yaratılışın yüce varlığına, geçici ikametimize ve iyilik imtihanımıza teslim olmaktır. İnsanlık için, niyet ve amel olarak, ne dereceye kadar iyilik yapabileceklerini kanıtlamaktan başka bir varoluş sebebi yoktur. İyilik yapmak Kur'an'ın ve dolayısıyla İslam'ın ve İslami yönetimin kalbi, ruhu, özü, çekirdeği ve en belirgin mesajıdır. Eğer Cennet ve Cehennem, ödül ve ceza var ise ve Allah tek Cezalandırıcı, Şefkat ve Merhamet Sahibi ise, bu sadece ve sadece tek bir amaca yöneliktir: İyilik yapanı ve dolayısıyla iyi olan toplumu yaratmak için, çünkü bu iyi kavramı olmadan onun Birliği, Merhameti ve Azabının bir anlamı olmayacaktır.

Ancak iyiliğe çağrı muğlak bir yakarış, içerikten yoksun ahlaki bir ihtar değildir. İyi olmak dinin beş şartı içinde konumlandırılabilecek tanımlanmış ve tanımlayıcı bir kavramdır. Bu şartları İslam – başlangıcından şimdiye dek– hiç sorgulamamış ve daha önemlisi hiç terk etmemiştir. Eğer bu şartlar doğası gereği dışlayıcı ise –ki öyleler– bu onların dışında her şeyin ikincil ve önemsiz olmasından dolayıdır. Eğer bunlar şartsa, başka şeyler şart değildir. Ancak şeriatın ve İslami yönetimin, zorunlu olarak, tüm insan davranışlarını düzenlemesi gerektiği için,[6] şart olmayanların onun dikte ettiğine ve toplamdaki iradesine boyun eğmesi gerekir. Bu şu demektir: Şartlı sistemin yapısı ve işleyişi, tebaayı ve tabiiyeti, şartsız dünyada bulunana atılmaya hazırlamak için önceden belirler. Ve şartlar, Kur'an'ın felsefi anlamını doğru bir şekilde yansıtan basit bir mesaja dayanır: Dünyadaki yerini anla; kendi geçiciliğini anla; bitkilerin ve tahılların bedenini beslediği gibi, birlikte ruhunu besleyen bir ailenin ve toplumun bir parçası olarak yaratıldığını anla; bütün bunların çevrendeki her şeye karşı bir sorumlulukla gelen bir hediye olduğunu anla; aslında hiçbir şeye sahip olmadığını anla; kaçınılmaz sonla yüzleşeceğini ve mezara iyiliklerin ve iyi bir ismin dışında hiçbir şey götüremeyeceğini anla; içinde yaratıldığın dünyaya ve senin için yaratılmış olan topluma karşı görevlerin olduğunu ve bunun seni tutan çapa olduğunu anla. Hiçbir şeyi garanti görme.

Bu *temel* anlayış beden ruh ve zihin üzerinde kümülatif şekillendirici etkiye sahip bir dizi edimsel eylem ve söylemin temelini oluşturur. Bu eylemler bütünüyle özel, içsel ve dolayısıyla hissidir. Namaz ve oruçtan –ki ikisi de bu temel anlayış içerisinde yer alır– hacca ve zekâta kadar, bu eylemlerin toplam etkisi Müslüman tebaayı şekillendirme eğilimi taşır. Bu şekilde, şeriatın, İslami yönetimin ve dolayısıyla yasama sanatının arzusu gerçekleşmiş olur. Geri kalan şer'î kanunlar ve kurallar böyle bir tebaanın var olduğunu farz eder ve ahlaki olarak oluşturulmuş bu tebaanın ilavesi ve haşiyesi olarak –güçlü bir şekilde– işler.

Bunun tam tersine, modern devletin tebaası tamamen ahlaki zorunlulukla oluşturulmaz. Geleneğin örfi ahlaklılığı, milli vatandaşı yaratmak için sistemsel ve sistematik bir şekilde işleyen benliğin devlet yörüngeli teknolojisi tarafından sürekli tartışılır. Şu söz bu tartışmayı nokta atışı ifade eder: "Bizi iyi yapmak devletin görevi değildir. Bu *bizim* işimizdir."[7] Devletin azami ölçüde ve sadıkâne eğitim ve milli söylem aracılığıyla
–diğer birçok şey arasında– ifa edilen görevi, verimli ve üretken vatandaşı, ülkesi ve milleti için ölmeye istekli kanun ve düzenin tebaasını yaratmaktır. İslam –gördüğümüz üzere– hayatın feda edilmesini, Allah için bile olsa, emretmezken modern ulus devleti bu gereklilik olmadan düşünülemez. Ancak başka bir fark daha var. İslami yönetimin toplam etkileri *anima mundi* (dünyanın ruhunu), toplum ve aile ile sorumlu bir sekilde iletişim içinde olan ahlaki özneyi oluşturmaya yönelik iken, modern devletin tebaası ruhu ve canı önemsiz olan ancak değeri hayatın politik, materyal ve hayatın verimliliğe dayalı kavramsallığına dayanan maddileştirilmiş bir kişiliktir. Diğer bir ifadeyle, Müslüman özne ahlaki gelişim için uğraşırken, devletin öznesi egemen iradeyi, kurgusal olarak öznenin kendi iradesi ancak gerçekte emreden egemenin iradesini, tatmin etmek için uğraşır. Bu Olması Gereken için sürekli ve bitmeyen bir ahlaki mücadele ile Olan için sürekli ve bitmeyen bir dünyevi mücadele arasındaki paradigmatik bir farklılıktır. Bu dünyevi mücadele, namıdiğer vahşi gerçeklik dünyasındaki maddi getiriler üzerinde kontrolü sürdürmeyi amaçlar. Bu ikisi sadece büsbütün zıt değildir, ayrıca uzlaşmaz bir çelişki içindedir.

Beşinci ve son olarak, modern devlet, küreselleşme projesi ile işbirliği ve mücadelesinde, rakipsiz bir biçimde, maddi gerçeklik dünyasına angaje olarak kalır. Neredeyse tek ve nihai arzusu maddi kazançtan ibaret olan *homo economicus*'a bağlıdır ve onu yüceltir. Bu, İslam'ın ahlaki olarak inşa edilmiş *homo economicus*'uyla ve onun yönetimiyle, daha yüce bir ahlaki tahakküme bağlı olan bu türle tam bir zıtlık içindedir. Bu sonraki özne İslam'ın ve İslami yönetimin yapısı ve yaradılışı içinde ne

rastlantısaldır ne de sadece bir kazadır: O, onun özündendir. Bu ahlaki *homo economicus* olmadan İslam'ın, Müslümanların ya da Müslüman bir medeniyetin var olması, en azından bizim onları öğrendiğimiz şekliyle, oldukça zordur. Tam olarak bu *homo economicus,* bin yıllık dönem boyunca, politikayı ve yönetici gücü köşeye sıkıştırmış olan sivil toplumu yaratmış ve İslam'ın ne olduğunu tanımlamıştır. Paradigmatik Müslüman *homo economicus*'u zenginlik ve kâr arar, ancak İslamın sosyo-ekonomik tarihinde on iki yüzyıl boyunca fazlasıyla kanıtlandığı üzere, maddi ve psikolojik olarak sosyal sorumluluğa adanmıştır. Şeref, prestij, Allah'a yakınlık, aileyi ve komşuyu sevmek ve onlara saygı duymak, hepsi paradigmatik olarak insanın kendi toplumuna minnettarlık etiği ile kesişir. Her şey Nihai Egemen'e ait olduğu için, zenginlik ve kâr zengine mahsus ya da ona ayrılmış değildir. Onlar Nihai Egemen "tarafından" ve "onun uğruna" yapılmıştır ve O'nun Hakları yoksulun ve imtiyazsız olanın haklarıdır. Bu denklemde, yoksullar Allah ile bütündür ve O da onlarla bütündür. Onlara hizmet et, Allah'a hizmet etmiş olursun, Allah'a hizmet et, onlara hizmet etmiş olursun. Devlet tarafından üretilen ve –kendi arzusuyla da olsa– vahşi ekonomik yarış ve kâr dünyasına itilen modern özne, hakiki Müslüman *homo economicus*'unu nesli tükenenler müzesine ait bir şey, bir tuhaflık ve sapkınlık olarak görecektir. Benliğin ahlaki teknolojileriyle ve ılımlı bir asketizmle yetiştirilen Müslüman *homo economicus,* kendi modernist suretini aynı şekilde mantıksız, aç gözlü, basiretsiz ve bencil, kısaca hayvani olarak görecektir. İkisi arasındaki zıtlıklar ve kati uyumsuzluklar, tam anlamıyla sersemleticidir.

Bu içsel ve temel zıtlıkların tamamı ciddi bir problem oluşturur. Eğer Müslümanların hayatlarını sosyal, ekonomik ve politik anlamda organize etmeleri gerekirse, o zaman mühim bir seçimle karşı karşıya kalırlar. Ya modern devlete ve onu üreten dünyaya yenik düşmek zorunda kalacak ya da modern devlet ve onu üreten dünya İslami yönetimin, yani Müslümanların politika, kanun ve en önemlisi ahlak kavramlarını ve ona bağlı politik ve ekonomik taleplerinin meşruiyetini tanımak zorunda kalacaklar. İlk bakışta birinci seçenek, şu anda Müslümanlar ve entelektüelleri tarafından çoğunlukla kabul edildiği için –bu her ne kadar modern devlet sisteminin tam zamanında İslami devlete dönüştürülebileceğini varsayan yaygın bir hatalı bir varsayıma dayalı da olsa– daha gerçekçi gelecektir. Önceki bölümlerde savunduğum üzere, bu varsayım modern devletin doğasının, şeklinin, özelliklerinin ve herhangi bir İslami yönetimle içsel ahlaki uyumsuzluğunun doğru anlaşılmasının önüne geçer. İkinci seçenek, bütün belirtileriyle, çok daha az muhtemel görünüyor, çünkü kurulacak

herhangi bir İslami yönetim şekli, kendisinin de küresel dünyanın buyruklarının baskısı altında olduğu bir devletler sistemi içerisinde yaşamak zorunda kalacak. Eğer modern devlet, birçok analistin söylediği gibi yarışmak ve küreselleşme baskısının altında yeniden kendini düzenlemek zorundaysa, İslami yönetim giderek sayısı artan meydan okumaların sonuçlarına katlanacak ki bu muhtemelen onun gerilemesine ve tamamen yıkımına sebep olacak.

2. Çıkış Yolu?

Ancak, tanımı itibarıyla çarpık bir ahlaki görüşe dayanan bu reelpolitikanın ötesinde araştırmaya değer bir şey var. Nasıl ki modern devlet Müslüman dünyada (ve Afro-Asya'nın çoğunluğunda) müşkül bir şekilde konumlanmışsa, modernite de bir bütün olarak bu dünyamızın tamamında, kökenlendiği Avro-Amerika'nın kendisi de dâhil olmak üzere, oldukça problemli bir şekilde durmaktadır. Bölünmüş, hazcı ve narsist benliğin ruhsal tembelliği; organik toplumun, ailenin ve doğal çevrenin yıkımı gibi bu kapsamdaki problemlerden bazılarına kitap boyunca değindik –ki bunların hiçbiri, her şeyi kapsayan modern devlet projesinden ayrıştırılamaz. Bu yüzden modern devlete dair sorgulamalar, devletin kendisini eleştirinin hedef tahtasına koymadan başarılı olamaz. Aynı şekilde, çevrenin ve doğal dünyanın yıkımını bakışlarının merkezine koymadan da başarılı olamazlar; çünkü, söylemiş bulunduğum üzere, bu doğal dünyaya karşı tutumumuz ve onu ele alışımız varlığımızın ve bizim için insan olmanın ne anlama geldiğine dair tahminimizin ölçüsüdür. Bu tutumların sonucu, birçoğunun düşündüğü gibi, hayatın sadece bir gerçeği ve aslında iyi olan niyetlerimizin talihsiz bir yan ürünü ve gelişimin sağlam bir şekilde oluşturulmuş eylemleri değildir. Aksine, bu nihai anlamdaki İnsanın Ölçüsü'dür, çünkü bu dünyadaki her şeye karşı ahlaki olarak hesap verme sorumluluğumuzun ölçülmesi ve yargılanması, ihtiyaç duyduğumuz asgari kriterdir. Başka bir ifadeyle bu, neyin ahlakın merkezi olması gerektiğini soran; diğer bütün soruları, problemleri ve bunlar karşısında geliştirilen çözümleri tamamlayıcı alanlar dediğimizin bütünü önceden belirleyen merkezi sorudur.[8]

Şunu itirazsız kabul etmeliyim ki bu problemler, deneysel ve somut yollarla giderilmesi gereken önemli fiziksel ve pratik zorluklar içerse de, Durkheim'ın benzer bir bağlamda[9] açıkladığı gibi, özünde ahlaki problemlerdir; çünkü en nihayetinde doğaya dair ahlaki bakışımızın bozulmasından kaynaklanırlar ve sadece bu bakışı düzelttiğimiz takdirde tatmin edici ve hakiki bir çözüme kavuşabilirler. Ve bu çözümler *sadece* modern dünyadaki herhangi bir İslami yönetim

ihtimaline yönelik değildir, ayrıca modern devlet ve onun içinde var olduğu modern durumla da ilişkilidir. Bu son sayfalarda vurgulayacağımız üzere, modern İslam'ın temel problemleri *hususen* İslami değildir, aynı zamanda Doğu'daki *ve* Batı'daki modern projeye entegredir.[10]

Buradaki meseleleri ele alırken, Olan ve Olması Gereken arasındaki Aydınlanma ayrımına geri dönmeliyiz. Bu ayrımın kollara bölünmesi, modernitenin ahlaka dair yaygın kavrayışını derinden etkilemiştir.[11] İlerlemek için, bizi burada ilgilendiren asıl meseleleri eserinde ele alan H. A. Prichard ve Charles Larmore'un kritiklerini, Taylor ve MacIntyre tarafından yapılanlarla bir arada ele alacağız.[12]

Önceden belirttiğimiz gibi, Olan ve Olması Gereken arasındaki ayrım, değerin "kaba" ve "cansız" olarak görülmeye başlanan doğal dünyadan ayrılması ile diyalektik bir nedensel ilişki içindedir.[13] Madde bütün değerinden ayrıştırıldığında, dünyanın ruhunun bir parçası olmayı bırakır ve bu yüzden bir nesne olarak değerlendirilebilir. Bizden ahlaki taleplerde bulunmadan özerk rasyonel analizimizin (dolayısıyla eylemlerimizin) bütün silsilesine konu olabilir ve çalışılabilir. Bu emsalsiz paradigmarik ayrım bir başka belirgin etki yaratmış, akıl ve sebepleri birbirinden ayırmış; aklı dünya hakkında düşündüğümüz bir araç olurken, sebepler akıl aracılığıyla düşünceleri üreten tözel "neden"leri temsil etmeye başlamıştır.[14] Aydınlanma öncesinde akıl ve sebepler muğlak bir şekilde birlikte çalışıyorken, Aydınlanma sonrasında akıl, sebeplerden farklı olarak, özerk bir statüye yükseltildi ve kendi başına sebepler üretmesi beklendi. Modern ahlak felsefesinin, kendi özerk ve kendi yasa koyucusu mantık –modern ahlak paradigması üzerinde hüküm süren Kantçı kavramın belkemiği– tarafından ahlakın doğrulanması gerektiğine dair değişmez ısrarı da bu yüzdendi. Bu Kantçı duruş sürekli ve yıkıcı eleştirilere maruz kalsa da[15] devamlılığını korumayı sürdürdü ve cazibesini muhafaza etti. Bunun sebebi modern düşüncenin bütününde olgu ve değer arasındaki ayrımın sağlama alınması ve dünyanın "nihayetinde hareket eden maddenin ötesinde bir şey olmayan [...] normalde sessiz (ve) kendimizi nasıl idare edeceğimize dair herhangi bir rehberlikten yoksun" bir yer olarak görülmesidir.[16] Burada, akıl sebepleri bir boşluğa indirgedi ve Spengler'in belirttiği gibi, kendisi dışındaki bütün ihtimalleri inkâr etti.[17]

Aslında Prichard ve Larmore'un –ve genelde onlarla beraber Taylor and MacIntyre'ın–[18] ortaya koyduğu gibi, mantığımızı kullanarak özerk rasyonalite yoluyla ahlaka ulaşmamız imkânsızdır. Bu rasyonalite, gördüğümüz gibi,[19] özgürlüğün Kantçı mefhumuna dayanır. Prichard, bu özünde Kantçı yaklaşımın "başarısızlığa

mahkûm" olduğunu, çünkü "sadece doğrudan ahlaki düşünce eylemi ile kavranabilecek olanı kanıtlama ihtimalini varsayma hatası"na dayandığını savunmuştur.[20] Ancak özgürlük temelli özerk rasyonalitenin cazibesi hiçbir şekilde rastlantısal değildir, çünkü bu tarz bir rasyonalitenin özü, tam olarak özgürlük istemidir. Bu özgürlük son tahlilde sadece bizim kişisel ve özel özgürlüğümüz değildir –tabii ki bunları da kapsar– ancak insanın doğaya ve onun içinde bulunan her şeye hükmetme özgürlüğüdür ki bu insanın doğanın parçası olarak tanımadığı "her şey"i içermesi demektir (örneğin, "doğa durumunda" yaşayan "soylu yabaniler"i). Kendi sınırlarını bize empoze eden kozmik bir değer sistemi olan bu dünyanın ahlaki talepleri altında yaşama zorunluluğundan kurtulma özgürlüğüdür. Bu özgürlükten elde edilen özerkliğin etiği o kadar baskındır ki bir filozof onun için "modern dünyanın metafiziği ile tek uyumlu olan" diyecek kadar ileri gitmiştir.[21] Ancak Larmore ve Prichard'ın ikna edici bir şekilde söylediği üzere, bu kendini meşrulaştırıcı akıl kavrayışı "çok da anlamlı değildir", çünkü aslında akıl "bir fail değil, faillerin iyi kötü kullandığı bir kabiliyet olduğu hâlde" aklın yahut Kantçı "rasyonal irade"nin bir fail ve ileriye dönük meşrulaştıcı olduğunu varsayar.[22] Bu kabiliyet, tabiri caizse, neleri sebepler olarak gördüğümüz üzerinde müzakere eden ve bu müzakereyi üstlendiği için belirli bir şekilde inanma ya da davranmanın sebeplerine gerekçe sunan bir muhakeme mekanizmasıdır. Başka bir ifadeyle, mantık özerk olamaz, çünkü onun durağan potansiyelinin kavranması için faalleştirilmesi gerekir ve bu, sadece sebeplere cevap verirken gerçekleşir. Bu yüzden mantık "sebepleri kavrama"yı içerir ve bundan dolayı "kabul edilmesini gerektiren sebepler yoksa hiçbir prensip rasyonel sayılamaz."[23]

Bu yüzden düşünce ve eylem adına sebepler gibi şeylerin var olması için mantık "onları, doğanın nötr yüzünde kendi tasarladığı prensiplerini empoze ederek dışardan dünyaya tanıtmalıdır,"[24] doğanın yüzünün nötr olduğu varsayılacak olursa tabii. Tam olarak burada, bu açıklama natüralist bir dünya kavrayışını ortaya koyuyor. Hobbesçu ve Kantçı tezleri başarılı bir şekilde yerinden ettikten ve aynı şekilde mantık ve sebepler arasındaki ayrımı başarıyla detaylandırdıktan sonra Larmore ahlakın otoritesini kabul etmenin tek yolunun "başlangıç"a odaklanmak ve "kendi iyiliği için dolambaçlı yola girmemek" olduğu sonucuna varmıştır:

> Ahlaki düşüncenin tanımlayıcı değeri –yani, başkasının iyiliğinin kendi içinde benim için bir eylem gerekçesi olduğu gerçeği. […] Ahlaki kimliğimiz kendi insaniyetimize değer vermemizden değil, kim olursa olsun insaniyete değer vermeye azmetmemizden kaynaklanır. Bu, komşumuzu en az kendimizi doğal olarak gözettiğimiz kadar dolaysız bir şekilde sevmemiz için bir nedendir.

> [Kantçı] *otonomi etiğinden* kurtulunmalıdır ve onun yerine *ahlakın otonomisi* dediğim şey konulmalıdır – ki onunla kastettiğim [...] ahlak özerk, indirgenemez bir değer alanı oluşturur, kendimizi dışardan mantıkla ona dâhil edemeyiz ancak onu basit bir şekilde kabullenmeliyiz.[25]

Bu otonomi için dünyanın niteliğinin ne tür sebepler bağlamında oluşabileceği sorusuna Larmore genel olarak Platoncu kavramlarla cevap verir. Sebepler "gerçekliğin içsel olarak normatif bir düzenini içerir, fiziksel ya da psikolojik gerçekliğe indirgenemezler." [26] Ancak burdan nereye gitmeliyiz ki sebeplere kesin olarak tanımlanmış bir öz ve belirli bir anlam iliştirebilelim? Değerle doyuma ulaşmış bir dünyada başkasının iyiliğinin ne ifade ettiğini bize somut olarak kesin terimlerle anlatacak olan nedir? Ve bu iyiyi belirli bir kültürel bağlamda ve her somut durumda nasıl tanımlarız?

İroniktir ki güçlü modern bilim ve rasyonel düşünceden çıkan bu tür XX. ve XXI. yüzyıl soruları ve tartışmaları,[27] Müslümanların bin yıldan daha önce angaje oldukları tartışmaları neredeyse birebir yansıtıyor. Kantçılar, neo-Kantçılar ve anti-Kantçıların öne sürdüğü soru ve problemler, iki yüzyıldan uzun süre boyunca Müslümanların entelektüel savaş alanıydı. MS VIII. yüzyılın ortasından X. yüzyılın sonuna kadar ortaya çıkan büyük hukuki-entelektüel hareketler; ahlak, ahlaki otonomi ve insan davranışında aklın rolü gibi meselelerdeki entelektüel fark yelpazesinin tamamını temsil edecek tarzda şekillenmişti. İki tartışma arasındaki en büyük fark, bağlamlarıydı: Aydınlanmacı düşünürlerin büyük çoğunluğu –bütün çeşitliliklerine rağmen– sadece inancını yitirmiş bir dünyayı tanıyordu, modernite öncesi Müslüman entelektüeller ise az çok "efsunlu" bir dünyada yaşadılar. Bu entelektüeller, entelektüel alıcılarını iki yüzyıldan fazla bir süre kilitleyerek, nihayetinde başka bir yerde "Büyük Sentez"[28] olarak adlandırdığım, mantık ve sebepler arasındaki sentezde karara vardılar.[29] İnsanın rasyonel yetisinin, Tanrı'nın kendi yarattığının hem sürekli var hem de kudretli olduğu, değerle doyuma ulaşmış bir dünyanın reddi mümkün olamazdı. Ve şeriat, Müslümanların tanımlayıcı inancı ve pratiği, ikisi arasındaki sentezin bir sonucuydu.

Aslında başlangıcından beri İslam kendisini *el-Ümmet el-Vasat*, vasat ümmet olarak tanımlamıştır ki bu kavram Kur'an'ın kendisi tarafından onaylanmış ve daha sonra hukuki, teolojik ve epistemik olarak detaylandırılmıştır. Vasat ümmet, şeriata detaylı ve kompleks bir alan olan *usul-i fıkıh* tarafından tanımlandığı şekliyle algılanmıştır, çünkü tam olarak –tabiri caizse– "Müslüman Kantçılar" ve her şeyi sözcük anlamıyla anlayıp (*literalist*) insan mantığını marjinal bir statüye indirgemek isteyenler arasında bir orta konum işgal etmiştir.[30] Eğer

Müslümanlar metaforik olarak vasat ümmet diye kabul edilmişse, bu kabul iki "aşırıcı" kampın azınlık olmasından ve çoğunluğun aklın sebepleri keşfettiği ve sebeplerin ahlaki taleplerde bulunarak öncekini kısıtladığı orta yolu seçmesindendir.

Ancak sebepler nereden ortaya çıkıyor? "Dördüncü Bölüm" ve "Beşinci Bölüm"de, biraz uzunca bir cevap vermiştik ve sebeplerin kaynağını "kozmik bir ahlaki düzen" olarak nitelendirmiştik.[31] Kur'an'ın meselesi tam olarak bu düzenin paradigmatik özellikleridir. Sözleşmeleri yerine getirmek, miras hisselerini dağıtmak ve suçluyu cezalandırmak Kur'an'ın –küçük olsa da– bir bölümünü oluştururken, metni okuyan aklı başında herhangi biri şunu kesinlikle görür ki bu sabit "hükümler", kapsayıcı Kur'ani mesajın küçük yan ürünleridir: Biz insanlar bu dünyaya sahip değiliz; bizden daha büyük bir şey ya da biri var; toplumun içinde yaratılmış olmak aynı zamanda bizim tarafımızdan iyi işler yapılması zorunluluğunu yaratır; insanlık ve ahlak birbirine bağlıdır; ilahi kudret, sonsuz ve soyut olsa da, fonksiyonel ve sosyolojik açıdan yüce ahlaki emirlerin hizmetine sunulmuştur. Ahlaki emir olmadan bu kudretin hiçbir anlamı yoktur, çünkü bu kudretin asıl varlık sebebi ahlaki alanın talebine ve ona olan ısrara bağlıdır. Ahlaki alan bu kozmik düzenden kaybolacak olursa, o zaman kudretin varlığını devam ettirmesi için bir sebep olmayacaktır. Dünya zaten bu kudret tarafından yaratılmıştır ki bu kabiliyet şu an geri çekilebilir ya da görev tamamlandığı için kenarda durabilir. Ancak kudret devam ederse bu, kudretin ikizi olan "her yerde olma hâli" sayesinde olur. Her yerde olma hâli, ahlaki alanın koruyucusu olan kudretin devamlılığını garanti eder.

Kur'an, şeriat ve onu yüzyıllar boyunca temsil eden fakihlerin hepsi bu ahlaki alanın kalıcılığını idrak etmiştir. Ancak bu ahlaki alandan özel hukuki normların çıkarılmasının durumsal ve asla sonlanmayan içtihada bağlı olduğunun da hepsi farkındadır. İçtihad mantığın ve sebeplerin birlikte varolmasının ruhunu ve bedenini, ebedi ahlaki alanın kendini zamana, ihtiyaca ve şartlara bağlı olarak değişken bir şekilde göstermesine müsaade eden aralarındaki sürekli diyalektiği elinde bulundurur. Kur'an, Arapların dilinde ortaya çıkarılmış ise o, sürekli ifade ettiği gibi, ahlaki alanı onlara kendi dilleri ve gelenekleri aracılığı ile anlaşılır kılmak içindir. Şeriat bu mantığı, "Şeriat bütün zamanlar ve mekânlar içindir" düsturunu benimseyerek –ki tutarlı ve ısrarlı bir şekilde yüzyıllar boyunca bunu uygulamıştır– sadık bir biçimde takip etmiştir.[32] Ve bunu mümkün kılan içtihad kavramı ve kurumu olmuş, ahlaki kanunu anlamak ve her defasında ve her durumda mantık ve

sebepler arasındaki diyalektiği incelemek için sürekli yenilenen bir çaba hâlini almıştır. Bu gelenekte mantık, sebeplere daima açıktır.

3. Hareket Planı

Gördüğümüz üzere, şeriatın ahlaki eğilimi Müslüman dünyasında sömürgeciliğin yanında bir diken gibiydi; çıkarılması gereken bir diken. XIX. yüzyılda şeriatın imha edilmesi her şeyi özetliyor: Modernite ve onun devleti şeriatı kendi şartları ile kabul edemedi ve edemez, çünkü bu şartlar derin bir şekilde ahlaki ve eşitlikçiyken, devlet ve onu üreten dünya ise ahlakı ikincil bir alana sürgün etmiştir. Durumu kısaca ifade etmek gerekirse, sömürgeciliğin merkezi alanı ekonomik ve politikti, ahlaki değildi. Böylece ekonomi ve politik olan, modernitenin ve onun yükselen küreselleşmesinin merkezi alanı olmayı sürdürdü.

Yine de, kolonyalizmin yıkıcı etkilerine rağmen, tarihsel şeriat bugün de, hatta daha da güçlü bir şekilde ahlakın merkezi alanının yörüngesi olmayı sürdürüyor. Kurumları, yorumsaması ve personeli dönme ümidi olmaksızın kaybolsa da[33] ahlaki etkileri sarsılmaz bir inatla kendini sürdürüyor. Bu ahlaki sistem, bu paha biçiliemez sermaye, en azından, biri içsel biri dışsal, iki yol haritasını takip edebilir.[34]

Öncelikle, merkezi ahlaki alanın ve gerekliliklerinin oluşturduğu hat üzerinde Müslümanlar –bilhassa "Arap Baharı"nın ışığı altında– yeni yönetim biçimlerini dillendirmeye ve inşa etmeye başlayabilirler; sırası gelince bu yönetim biçimleri aynı hat üzerinde daha güçlü ilerlemeler kaydedebilecektir. Bu durum konformist olmayan bir düşünce ve tabii bir hayal gücü gerektirecektir; çünkü daha büyük bir sosyopolitik düzeni kuracak sosyal birimler, birçok şeyin yanı sıra büyüsünü de tekrar kazanmaya muhtaç ahlaki toplumların koşullarında tekrar düşünmelidir. Tarihsel ahlaki kaynaklar ekonomiyle, eğitimle, bireysel ve kamusal alanla ve en önemlisi de çevre ve doğal düzenle angaje olmanın ne anlama geldiğini tanımlamak için ayrıntılı bir şablon sağlayacaktır. Ayrıca toplumsal ve bireysel haklar kavramlarını da gündeme getirecektir ki bu, liberal düzenin hak anlayışındaki eksikliklerin ve güçlü noktaların daha iyi anlaşılmasını gerektirir. Haklarla ilgili açık bir pozisyon almak, birazdan göreceğimiz üzere temel bir meseledir. Fakat ahlakın merkezi alanı olarak toplumun içsel, yerli mülahazaları, ikna edici anti-evrenselci bir teorinin inşa edilebileceği nihai temel olacaktır. Bu teori dünya toplumlarının özgünlüğünü savunur, fakat liberal evrenselcilik kavramının tahakkümüne karşı cazip bir panzehir sağlamak için gerekli entelektüel çabayı da yanında bulundurmalıdır. Başlangıç aşamasında olmakla beraber devamlı olan bu süreç diyalektiktir, hem Doğu'da hem de

Batı'da toplumu inşa etmek için harcanan çabayla modern devletin ve onun liberal değerlerinin söylemsel müzakereleri arasında inişli çıkışlı devam eder. Göreceğimiz üzere, bu diyalektiğin ikinci kısmı üzerinde ısrar etmek ilk kısmının –bütün projenin varlık sebebinin– takip edilmesindeki sebat kadar önemlidir.[35] Böyle istikrarlı ve yavaşça evrilen bir yaklaşım, bu kitapta tam bir İslami yönetim için karşıt ve yıkıcı olarak tanımladığımız güçlerden uzak durarak (eğer kaçmıyorsa tabii, ki ılımlı programcılığı sayesinde mümkün bu) eğer ilk aşamada başarıyı temin etmese de ümit vadeder.

İkincil olarak, gelişme hâlinde olan kurumların inşa edildiği uzun süreç boyunca –ki bu şeriat kurallarının yeniden ifade edilmesini ve politik toplumun yeniden kavramsallaştırılmasını gerektirecektir– Müslümanlar ve onların entelektüel ve politik elitleri Batılı muadillerini ahlakın merkezi alan olarak konumlandırılmasının gerekliliği noktasında angaje edebilirler ve etmeliler. Bu da Müslümanların muhatapların anlayabileceği bir sözlük geliştirmelerini gerektirir; diğer şeylerin yanı sıra, ahlaki düzenin her topluma uygun çeşitlerini kurmak için gereklilik bağlamı içinde hak kavramına kulak veren bir sözlük. Burada, bu süreçte angaje olmuş Müslümanların, evrenselliğin ve hakların evrensel teorisinin nihai başarısızlıktan başka kaderi olmadığına ikna olmaları ve diğerlerini –Müslüman liberaller[36] dâhil– ikna etmek için azami entellektüel enerjiyi harcamaları gerekir.

Diğer bir ifadeyle, bu ahlaki temelli toplumları inşa sürecinin ilk aşamasında dahi, modern ahlaki anlayışı yeniden biçimlendirmeye katkıda bulunmak için Müslümanların yapabileceği[37] çok şey var. Böyle bir teklif ilk etapta cesur ve uzun soluklu görünebilir, ancak öyle değil; çünkü şu andaki İslami arayışla yakın bir kimlik sergileyen postmodern eleştiriye, bu eleştiri her ne kadar problemli bir şekilde modern olsa da, entelektüel enerji sağlayan Batılı felsefi ve politik düşüncenin, en azından bir tane, önemli bir ahlaki kolu var. Gördüğümüz üzere, bugünün Müslümanlarının ahlakın merkezi alanına yönelik devam eden adanmışlığını yansıtan modern İslamın ahlaki arayışı, dengini Batı dünyasının MacIntyre'lar, Taylor'lar ve (hatta liberal olan) Larmore'ların zayıf olmasına karşın yankılanan sesinde bulur. Ancak bu benzerlik, hatta ortaklık, ne tesadüfidir ne de şans eseridir, çünkü bu seslerin tamamı – Müslüman ve Hıristiyan, Doğulu ve Batılı– her birinin sözlüğü ve deyimleri birbirinden farklı olsa da, aynı ahlaki duruma[38] cevap veriyorlar. O hâlde geriye kalan en önemli sorular şunlardır: Bu güçler, her iki tarafta da, etnik-merkezciliğin ötesine geçip modern projenin ve onun devletinin sorgulayanları arasına katılabilir mi? Taylor'lar, MacIntyre'lara dönüşmek için yeterince entelektüel cesaret

kazanabilir mi? Batılı, Batılı olmayan, hepsi birlikte mahvedici medeniyetler çatışması mitini yerle bir edebilir mi? "Medeniyete bağlı" değişikliklere bakmaksızın, ahlakı dünya kültürlerinin merkezi alanı olarak yerleştirecek bir zafer hazırlamak için ahlaki güçlerini artırabilirler mi? Çünkü nasıl ki böyle bir başarı olmadan İslami yönetim olmayacaksa, modernite ilk etapta ahlaki bir uyanışı tecrübe etmeden de böyle bir başarı olmayacaktır. Bu hâlâ gerçekleşmedi.

> Aydınlanma sonrası kültüre bağlı olarak gelişebilecek politik biçimler, çeşitliliği koruyan ve ifade edenler olacaktır –hiçbir şekilde tamamının değilse de bazılarının ya da çoğunun hayatın liberal şekilleri, farklı dünya görüşleri ve yaşam biçimleri tarafından domine edildiği farklı kültürlere huzur ve harmoni içinde birlikte olması için olanak verenler. Ancak bunun gerçekten tarihsel bir ihtimal olması için sadece Aydınlanma değil, modernite ve ayrıca daha temelde Batı medeniyetinin merkezi geleneklerini oluşturan belli kavramlar ve taahhütler düzeltilmeli ya da terk edilmelidir. Aydınlanma kültürlerinin temel unsuru olan *ahlakın* temel kavramlarının yanı sıra *bilimin* temel kavramları da bırakılmalıdır. Batı geleneklerinde uzun süredir yerleşmiş olan belli *din* anlayışları, belirli bir yaşam tarzının taşıyıcısı oldukları için değil, evrensel otoriteye sahip olan hakikatlerin taşıyıcısı olarak, terkedilmelidir. En temel Batılı taahhütü, hakikatin ayrıcalıklı mevkii olarak insanlığın hümanist kavranışı –ki Sokratik soruşturmada ve Hıristiyan vahyinde açıklanmıştır ve bilimin ilerleyişi aracılığıyla insanın özgürleşeceği Aydınlanma projesinde seküler ve natüralist formda tekrar belirir– terk edilmelidir. [...] *Doğal çevremizle, yeryüzüyle ve insanın öznelliğinin her şeyin ölçüsü olarak alınmadığı bir dünyayı paylaştığımız diğer canlılarla yeni bir ilişki kurarak tevarüs ettiğimiz düşünce geleneğinde yaşanacak bir dönüşüm başarılı olabilir* ki bu birbirinden çok farklı toplumlar için dünyada birlikte huzur içinde yaşama ihtimalini doğurur.[39]

Dünyada birlikte yaşamak kesinlikle zor bir iş, belki de başka bir modern ütopya. Ancak moderniteyi ahlaki eleştirinin yeniden yapılandırmasına tabi kılmak, sadece İslami yönetimin yeniden doğuşu için değil, bizim maddi ve manevi yaşamımız için de en önemli gerekliliktir. Kriz, İslami yönetime ve Müslümanlara mahsus değildir.

Anahtar Kavramlar Sözlüğü

BENLİK TEKNOLOJİLERİ: İslam'da ahlaki bir özne yaratmak ve yetiştirmek maksadıyla benliğin tutarlı ve sistematik ibadet pratiklerine adanması tekniği.

CİHAT: İç dünyayı disipline etmek; beden, düşünce ve davranış tarafından uygulanan belirli disiplin sağlayıcı işlemler; ahlaki özneyi ya da ahlaki yaşama biçimini yapılandırmayı hedefleyen işlemler; savaş ve barışın nasıl olacağını düzenleyen hukuk.

DÂRÜ'L HARP: Şeriatın üstün olmadığı ya da hiç bulunmadığı toprak parçası ya da idari bölge. Böyle bölgeler teorik olarak cihatla fethedilmeye uygun bölgeler.

DÂRÜ'L İSLAM: Şeriatın en üst makamda olduğu ve birden fazla İslami sultanlığın eşzamanlı hükmedebildiği İslam bölgesi.

DEVLET: Saltanat yönetimi; sultanın hükmettiği iktidar; şeriatı bir Dârü'l İslam bölgesinde uygulamakla mükellef hüküm sahibi saltanat. Modern Arapçada tabir bütün devleti, hükümetin yasama, yargı ve yürütme organları da dâhil simgeler.

DÖRT KAYNAK: Hukukun dört temel kaynağı; Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti, icma ve kıyas (hukuki akıl yürütme metotları).

FAİZ/TEFECİLİK (*Riba*): Sözlük anlamı fazlalık anlamına gelse de, parasal değeri olan bir şeyi, takas edilen şeyin değerini geçecek şekilde alıp verme, en bilinen örneğiyle bir borca faiz uygulama şeklindeki yasaklanmış pratik.

FAKİH: İslam hukukunda uzman, âlim (çoğul; ulemâ).

FARZ-I AYN: Her Müslüman birey üzerine bütün hukuki ağırlığıyla vazife olan bir eylem.

FARZ-I KİFAYE: Belli sayıda yetişkin Müslüman tarafından yerine getirildiğinde, geri kalanlar üzerinde vazife olmayan zorunlu bir eylem.

FETVA: Bir müftü tarafından, belirli bir hukuk meselesinde verilen otorite görüşü; fetvalar resmi olarak bağlayıcı olmasa da hâkimler rutin olarak fetvaları araştırmış ve onlara bağlı kalmışlardır.

FIKIH: Hukuki eserlerde ve fetva derlemelerinde bulunduğu şekliyle hukukun usul ve esasa dair söylemi.

FIKIH USULÜ (*Usul-ü fıkıh*): Hukuki muhakeme, yorumlama metotları, dil, hermenötik, diyalektik, hukuk, teoloji ve mantık teorilerine özelleşmiş bir disiplin ya da çalışma alanı. Bu disiplin konuyla ilgilenen birçok önemli eser üretmiştir, bunlara fıkıh usulü çalışmaları denir.

FİTRE: Sadece mülk sahibinin değil, finansal açıdan imkânı olan her kişinin Ramazan orucunun sona ermesine yakın ödemesi gereken dini bir vergidir. Alıcılarıysa Ramazan Bayramı boyunca kendilerine bakamayan yoksullardır.

HADİS: Belirli bir vaka ya da konuyla ilgili Peygamber'in söylediği, yaptığı ya da zımnen kabul ettiği varsayılan Peygamberi gelenekler ya da haberler; bkz. Sünnet.

HÂKİM: bkz. Fakih ve Kadı.

HALİFE: İslami hükümetin politik ve dini başı; Hz. Peygamber'in bir vekili, ayrıca İnançlıların Kumandanı ve İmam olarak bilinir. IX. yüzyıldan sonra ve Orta Asya'dan yükselen kabilesel hükümdarlıkların egemenliğiyle, halife kademe kademe politik ve askeri güçlerini kaybetti ve dini bir sembole dönüştürüldü. Hükümdar, cari politik ve askeri otorite olan sultana dönüştü.

HAYIRSEVERLİK KURUMU: bkz. Vakıf.

HUDUD: Kur'an'da suçlar için belirlenen cezalar.

HUKUKÇU: Hukuk öğrenmiş, bilgili kişi; müftü, müellif-fakih, hâkim ya da hukuk öğrencisi.

HUKUKİ EKOLLER: Hukukun uygulanması ya da yorumlanması noktasında belirli bir metodolojiye, belirli bir hukuki kurallar bütününe sadakat besleyen fakihler topluluğu; Sünni İslam'da XI. yüzyıldan sonra devam edegelen hukuki ekoller dört tanedir, Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî, her biri kendilerine belirli bir hukuk uygulama biçimi atfedilen büyük fakihlerin adını almıştır.

HUKUKİ NORM: Her vaka ya da hukuki eylemin dâhil olması gereken beş hukuki değerden biri; bu beş norm/değer şunlardır: mübah, haram, farz, mekruh ve müstehap.

İBADETLER: Esasa ilişkin hukuki çalışmaların ilk bölümlerinde tasvir edilen ve buyurulan dini işler ya da ibadet maksatlı ifa edilen eylemler. Abdest (*ṭahāra*), namaz (*ṣalāt*), oruç (*ṣawm*), hac ve zekât. Kelime-i şahadetle (bkz. Şehadet) birlikte, bu dördü İslam'ın şartlarını oluşturur. Resmi olarak, ibadetlere inanmayan ve edâ etmeyen hiç kimse Müslüman değildir ve İslam da ibadet olmadan İslam olamaz.

İÇTİHAD: Yetkin bir fakihin hukuku Kur'an, sünnet ve/ya icma temelinde elde edeceği ya da mantıksallaştıracağı yorum ve akıl yürütme metotları; ayrıca, kendisine getirilen vakadaki örfi pratikler üzerine bir mahkemedeki hâkimin değerlendirmesi.

İMAM: Cuma namazının lideri; Sünni İslam'da halife; Şii Müslüman toplumunda, İmam Ali'nin soyundan gelen ve saklı olan (*okültasyon*) şaşmaz lideri.

İSTİSLAH: Sözlük anlamıyla, bir şeyi iyi ya da kamu yararına uygun bulmak; teknik olarak, akıl yürütme temelinde doğrudan açıklanmış bir metne başvurmak yerine hukukun beş ilkesinde yatan rasyonel argümanlardan faydalanarak bir sonuca varma metodu. Örneğin, hayatın korunması, akıl, din, aile/toplum ve mülk (bkz. Külliyat).

KADI: Şeriat mahkemesinin yargıcıdır, ayrıca arabuluculuk, yetimlerin ve küçüklerin koruyuculuğu ve toplumsal işlerin denetimi gibi bazı tâli görevleri vardır.

KADILIK: Kadının makamı ya da işlevi.

KONSENSÜS (İCMA): İslami hukukun üçüncü kaynağı; belli bir yaşa ve belirli bir hukuk görüşüne sahip müçtehitlerin uzlaşması. Bunun geçmişe dönük bir projeksiyonla belirlendiği söylenir, yani bir fakih geçmiş nesillere bakar ve aralarında belirli bir hukuki konuyla ilgili anlaşmazlık olmadığını görür. İcmaya dâhil edilen vakalar ya da sorular kesin hüküm olarak görülür ve değiştirilemez, sayıları görece azdır.

KÜLLİYAT (*el-Hamse*): Yaşama hakkını, dini, aklın haysiyetini, ailesi/toplumu ve mülkü yöneten kapsayıcı ilkeleri ele alan beş ilke. Bu evrensellerin şeriatın bütün değerlerinden, düzenlemelerinden ve pratiklerinden, ilk beş ya da altı İslami yüzyıl boyunca, sonraki yüzyılların fakihleri için hukuk yorumuyla ilgili düşünce ve akıl yürütme sağlamak üzere elde edildiği söylenir.

MADDİ HUKUK: Şeriatın hukuk risalelerinin oluşturduğu kural ve genel prensipler bütünü. Şeriatta usul ve diğer hukuklar arasında bir ayrım olmadığı hâlde, maddi hukuk prosedürel hukuku anlatmak için de kullanılabilir.

MASLAHAT: bkz. İstislah.

MEDRESE: Çoğunlukla bir vakfın parçası olan, dil, hadis ve Kur'an çalışmalarının öğretildiği ve çoğunlukla matematik, astronomi, mantık ve tıp çalışma alanlarının bulunduğu hukuk koleji.

MUAMELELER (*Mu'āmelāt*): Fıkıh eserlerinde açıklanan hukuki meseleler. Bunlar sözleşmeleri, satışı, aile hukukunu, rehin vermeyi, garanti vermeyi, maddi transferi vs. içerir fakat ibadetleri kapsamaz; toplumsal düzen içinde insanlar arasında gerçekleşen hukuk ve etkileşimler.

MÜÇTEHİT: Karmaşık metotlar ve yorumlama ilkeleri uygulamak yoluyla hukuk hakkında akıl yürütme yapmaya ehil, bilgili bir hukukçu; müçtehitler çeşitli rütbelere sahiptir, en üstte olanlar, ekollerindekilerin uyguladığı temel metot ve ilkeleri biçimlendirenlerdir, bu arada onlara sadık olan ve bu ilkeleri uygulamaya ehil olanlar daha düşük rütbededir (içtihat).

MÜELLİF-FÂKİH: Hukuk risalelerinde ve/ya hukuk üzerine yazılmış daha uzun metinlerde yer alan içtihatların belli alanlarını uygulayan

fakih.

MÜFTÜ: Fetva verebilen bilgili bir fakih; bir ya da birden fazla içtihat yapma kabiliyetindeki bir hukukçu.

NİYET: Maksat; her bir hukuki eyleme kimliğini vermeye koşullu, o eylemi sözkonusu eylemler kategorisinde olmayan fakat birebir aynı eylemlerden ayıran, içsel bir psikolojik durum; örneğin birinin günlük hijyen maksadının dışında dini temizlenme eylemi olarak yüzünü yıkamaya niyet etmesi.

OSMANLI: 1299-1922 yılları arasında hüküm süren Osmanlı İmparatorluğu. Önceleri Anadolu'da fakat daha sonra topraklarını güneydoğu Avrupa, Kuzey Afrika ve Hicaz'a kadar uzatmıştır.

RİBA: bkz. Faiz.

SADAKA: Yoksulların faydası için zorunlu ya da tercihe bağlı bir dini vergi.

SALİH AMELLER (*Sālıḥāt*): İyi işler, hayırseverlik eylemleri; ahlaki ve etik temelli eylemler.

SALİHLER (*Ṣālıḥūn*): Salih ameller yapan kişiler.

SÜNNET: İslami hukukun ikinci kaynağı; Hz. Peygamber'in örnek biyografisi. Hadisler onun sünnetinin yazıya dökülmüş halleridir.

ŞEHADET: İnancın ikili ifadesi, ilk parçası Allah'tan başka tanrının olmadığını ve ikincisi Hz. Peygamber'in onun elçisi olduğunun ilanıdır. Geçerli olması için şahadetin niyet ederek söylenmesi gerekir.

ŞARTLAR/RÜKUNLAR: bkz. İbadetler.

ŞER'Î: (sıfat) Şeriatın bir parçası ya da şeriat temelli.

ŞERİAT SİYASETİ: Adaletin idaresinde halife/sultan yönetimine rehberlik etmesi için fakihler tarafından formüle edilen kurallar ve düzenlemeler bütünü; yöneticinin hukuki politik teoriye uygun yönetimi; yöneticinin şeriat mahkemesi kararlarını uygulatma ve dini hukuku idari düzenlemelerle desteklemesi için kullandığı isteğe bağlı hukuki yetkiler; yöneticinin hükümet yetkililerini görevi kötüye kullanma suçlamasıyla soruşturabilmesi için hukuk dışı yetkileri.

ULEMÂ: Daha sonraları ağırlık kazanan bir kelime, eğitimli zümreye, özellikle de hukukçulara söylenir.

VAKIF: Bir hayırseverlik kurumu; belirli kimselerin, mesela aile bireylerinin, yoksulların, yolcuların, âlimlerin, sufilerin, kamunun vs. faydalanması için bağışlanan ve temlik edilen taşınmaz mülk. Müslüman dünyasının birçok yerinde gerçek mülkün yarısından fazlasını oluşturur. Hayır kurumları hukuki sistemi ve onun kurumlarını ayakta tutarken, toplumsal hayatı, canlı bir sivil toplumu destekledi.

ZEKÂT: Yıllık bir yardım-vergisi ve İslam'ın beş şartından biri (bkz. İbadetler); ayrıca maddi hukuki alanda da kendisini vergi hukuku olarak konumlandırarak işlev gösterir. Bir mülkü "temizleme" maksadıyla o mülkteki artışa mukabil şart koşulmuştur; alıcıları yoksullar, yolcular, azat edilmek için ücretlerini bekleyen köleler, iflastaki borçlular, cihada çıkacaklar ve zekât toplayıcılarıdır. Bazı fakihler zekâtın bir bölümünün, Mekke'ye hac için yılda bir kez gidenlere harcanmasına müsaade etmiştir.

Kaynakça

Arapça Kaynaklar

ʿAbd el-Bākī, Fu'ād, *el-Muʿcem el-Mufahris li-Elfāẓ el-Kur'ān el-Kerīm*, Kahire: Dār el-Kutub el-Miṣriyye, 1945.

ʿAbd el-Raḥmān, Ṭāha, *El-ʿAmal el-Dīnī ve-Tecdīd el-ʿAkl*, Kazablanka: el-Merkez el-Sakāfī el-ʿArabī, 2006.

———, *Fikh el-Felsefe*, 2 cilt, Kazablanka: el-Merkez el-Sakāfī el-ʿArabī, 1999.

———, *El-Ḥakk el-İslāmī fī el-İhtilāf el-Fikrī*, Kazablanka: el-Merkez el-Sakāfī el-ʿArabī, 2005.

———, *Rūḥ el-Ḥadāsa: el-Mezel ilā Te'sīs el-Ḥadāsa el-İslāmiyye*, Kazablanka: el-Merkez el-Sakāfī el-ʿArabī, 2006.

———, *Su'āl el-Ahlāk: Musāhama fī el-Nakd el-Ahlākī lil-Ḥadāsa el-Garbiyye*, Kazablanka: el-Merkez el-Sakāfī el-ʿArabī, 2000.

ʿAbd el-Rāzik, ʿAlī, *el-İslām ve-Uṣūl el-Ḥukm*, ed. Memdūḥ Ḥikkī, Beyrut: Dār Mektebat el-Ḥayāt, 1966.

ʿĀmilī, Muḥammed b. Ḥasan el-Ḥurr, *Vesā'il el-Şīʿa ilā Taḥṣīl Mesā'il el-Şerīʿa*, 20 cilt, Beyrut: Mü'essesat el-Aʿlamī lil-Maṭbūʿāt, 1427/2007.

ʿAṭṭār, Ferīd el-Dīn, *Manṭık el-Ṭayr*, Bkz. Attar.

ʿAynī, Ebū Muḥammed Maḥmūd b. Aḥmed, *el-Binâye fī Şerḥ el-Hidâye*, ed. Muḥammed ʿUmar, 12 cilt, Beyrut: Dār el-Fikr, 1990.

Bağdādī, Ebū Manṣūr ʿAbd el-Kāhir b. Tamīm, *Uṣūl el-Dīn*, tıpkıbasım; Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1981.

Bahī, Muḥammed, *el-Dīn vel-Devle*, Kahire: Mektebat Vehbe, 1980.

Baḥr el-Fevā'id, *Bakınız; Meysami altında, aşağıdaki ikinci kısımda.*

Bennā, Cemāl, *Mā Ba'd, el-İhwān el-Muslimīn?* Kahire: Dār el-Fikr el-İslāmī, 1996.

Bākir el-Ṣadr, el-Seyyid Muḥammed, *İktiṣādunā*, Beyrut: Dār el-Taʿāruf lil-Maṭbūʿāt.

Buhūtī, Manṣūr b. Yūnus b. İdrīs, *Keşşāf el-Kinā' ʿen Metn el-İknā'*, ed. Muḥammed ʿAdnān Dervīş, 6 cilt, Beyrut: Dār İḥyā' el-Turās el-ʿArabī, 1999–2000.

———, *el-Ravz el-Murbiʿ bi-Şerḥ Zād el-Müstekniʿ*, Beyrut: Dār el-Cīl, 1997.

Buhārī, Ebū ʿAbd Allāh Muḥammed b. İsmāʿīl, *Ṣaḥīḥ Buhārī*, 5 cilt, Beyrut: el-Mekteba el-ʿAṣriyye, 1999.

Fazlallāh, Muḥammed Ḥuseyn, *el-Ḥareke el-İslāmiyye: Humūm ve-Kaḍāyā*, Beyrut: Dār el-Melek, 2001.

El-Fatāvā el-Hindiyye, Der. el-Şeyh el-Niẓām vd., 6 cilt, tıpkıbasım, Beyrut: Dār İḥyā' el-Turās el-ʿArabī, 1980.

Gazzālī, Ebū Ḥāmid Muḥammed b. Muḥammed, İḥyā' ʿUlūm el-Dīn, 5 cilt, Halep: Dār el-Veʿy, 2004.

———, *Mişkāt el-Envār*, İngilizce-Arapça karşılaştırmalı metin, çev. David Buchman, Provo, Utah: Brigham Young University, 1998.

———, *Muhtaṣar İḥyā' ʿUlūm el-Dīn, el-Müsemmā Lübāb el-İḥyā'*, ed. Maḥmūd Beyrūtī, Şam: Dār el-Beyrūtī, 2007.

———, *el-Munkiz min el-Ḍalāl vel-Müṣil ilā zī el-ʿİzza vel-Celāl*, ed. Aḥmed Şems el-Dīn, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1988. Çev. R, C, McCarthy, El-Gazali's Path to Sufism, Louisville, Ky.: Fons Vitae, 2006.

———, *Tehāfut el-Felāsife*, İngilizce-Arapça karşılaştırmalı metin, sunan ve notlandıran Michael Marmura, The Incoherence of the Philosophers, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2000.

———, *el-Vecīz fī Fıkh Mezheb el-İmām el-Şāfiʿī*, ed. Ṭārik el-Seyyid, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 2004.

Ḥalebī, İbrāhīm b. Muḥammed, *Mültekā el-Abḥūr*, ed. Vehbī el-Albānī, 2 cilt. Beyrut: Mü'essesat el-Risāle, 1989.

Ḥamza, Hālid vd, "El-İhvān el-Muslimūn Muḥāṣarūn ʿan Yesārihim ve-ʿan Yemīnihim ve-hum Nitāc el-Devle el-Kavmiyye," Dār el-Ḥayāt (13 Kasım 2011). http://daralhayat.com/portalarticlendah/328023.

Ḥasanī, ʿAbd el-Ḥayy, *Tehzīb el-Ahlāk*, ed. ʿAbd el-Mācid el-Gavrī, Şam: Dār el-Fārābī, 2002.

Ḥasanī, ʿAlī, *el-Devleh el-Sultāniyye: İşkāliyyāt el-Kānūn el-ʿĀmm fī el-Şerīʿa el-İslāmiyye*, Kazablanka: Maṭbaʿat el-Nacāḥ el-Cedīde, 2005.

Ḥişnī, Takī el-Dīn Muḥammed, *Kifāyet el-Ahyār fī Ḥall Gāyat el-İhtişār*, 2 cilt, Surabaya: Maṭbaʿat el-Hidāye.

El-Ḥurr; el-ʿĀmilī, Bkz. ʿĀmilī.

İbn ʿAbd el-Barr; Ebū ʿUmar Yūsuf, *Cāmiʿ Beyān el-ʿİlm ve-Fazlihi*, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye.

İbn ʿAbd Rabbih, Aḥmed b. Muḥammed, *Kitāb el-Luʾluʾa fī el-Sulṭān*, içinde *el-Salṭana fī el-Fikr el-Siyāsī el-İslāmī: Nuṣūṣ Muhtāra ve-Kirāʾāt ʿalā İmtidād Elf ʿĀm*, ed. Yūsuf İbiş and Yasūşī Kūsūcī, 127–205, Beyrut: Dār el-Ḥamrāʾ lil-Ṭibāʿa, 1994.

İbn Abī el-Dunyā, ʿAbd Allāh, *Mekārim el-Ahlāk*, ed. Başīr ʿUyūn, Şam: Mektebat Dār el-Bayān, 2002.

İbn ʿĀbidīn, Muḥammed Amīn, *Ḥāşiyat Redd el-Muḥtār ʿalā el-Durr el-Muhtār* Şerḥ *Tenvīr el-Ebṣār*, 8 cilt, Beyrut: Dār el-Fikr, 1979.

İbn ʿĀşūr, Muḥammed Ṭāhir, *Makāṣıd el-Şerīʿa el-İslāmiyye*, ed. Muḥammed Ṭāhir el-Mīsāvī, Amman: Dār el-Nafāʾis, 2001.

İbn el-Asīr, ʿAlī b. Abī el-Kerem Muḥammed, *el-Kāmil fī el-Tārīh*, ed. C.C. Tornberg, 13 cilt, Leiden: E, C, Brill, 1851.

İbn Baṭṭūṭa, *Riḥlet İbn Baṭṭūṭa*, Bkz. Gibb.

İbn el-Ḥācib, Cemāl el-Dīn b. ʿUmar, *Cāmiʿ el-Ümmehāt*, ed. Ebū ʿAbd el-Raḥmān el-Ahḍarī, Şam: el-Yamāme lil-Ṭibāʿa vel-Neşr, 2000.

İbn el-Humām, Kemāl el-Dīn, Şerḥ *Feth el-Kadīr*, 10 cilt, tıpkıbasım, Beyrut: Dār el-Fikr, 1990.

İbn Camāʿa, Muḥammed b. İbrāhīm, *Taḥrīr el-Aḥkām fī Tedbīr Ehl el-İslām*, içinde *el-Salṭana fī el-Fikr el-Siyāsī el-İslāmī: Nuṣūṣ Muhtāra ve-Kirāʾāt ʿalā İmtidād Elf ʿĀm*, ed. Yūsuf İbiş ve Yasūşī Kūsūcī, 385–392, Beyrut: Dār el-Ḥamrāʾ lil-Ṭibāʿa, 1994.

İbn Cuzey, Muḥammed b. Aḥmed el-Kalbī, *el-Kavānīn el-Fıkhiyye*, ed. Muḥammed Amīn el-Ḍannāvī, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 2006.

İbn Haldūn, ʿAbd el-Raḥmān, *el-Mukaddime: Kitāb el-ʿİbar ve-Dīvān el-Mübteda' vel-Haber fī Eyyām el-ʿArab vel-ʿAcem vel-Barbar ve-man ʿĀşarahum min zavī el-Sultān el-Ekber*, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye; çev. Franz Rosenthal, *The Mukaddimah: An Introduction to History*, 3 cilt, Londra: Routledge and K, Paul, 1958; aynı başlıkla, N. C. Davood, Princeton, N.C.: Princeton University Press, 2005.

İbn Menẓūr, Cemāl el-Dīn Muḥammed, *Lisān el-ʿArab*, ed. ʿĀmir Aḥmed Ḥaydar and ʿAbd el-Munʿim İbrāhīm, 15 cilt, Beyrut: Dār el- Kutub el-ʿİlmiyye, 2009.

İbn Māza, Burhān el-Dīn Ṣadr el-Şerīʿa el-Buhārī, *el-Muḥīt el-Burhānī li-Mesāʾil el-Mebsūt vel-Cāmiʿayn vel-Siyer vel-Ziyādāt vel-Nevādir vel-Fetāvā vel-Vākiʿāt, Müdallele bi-Dalāʾil el-Mütekaddimīn*, ed. Naʿīm Aḥmed, 25 cilt, Karaçi: İdāret el- Kurʾān vel-ʿUlūm el-İslāmiyye, 2004.

İbn Mufliḥ, Şems el-Dīn Muḥammed, *el-Ādāb el-Şerʿiyye*, ed. Şuʿayb el-Arnaʾūṭ ve ʿUmar el-Kayyām, 4 cilt, Beyrut: Mü'essesat el-Risāle, 1977.

İbn Muftāḥ, ʿAbd Allāh, el-Münteza' el-Muhtār min el-Gays el-Midrār, *el-Maʿnūf bi-Şerḥ el-Ezhār*, 10 cilt, Şaʿda, Yemen: Mektebat el-Turās el-İslāmī, 2003.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şems el-Dīn Muḥammed, İʿlām *el-Muwakkiʿīn ʿan Rabb el-ʿĀlemīn*, ed. Muḥammed ʿAbd el-Ḥamīd, 4 cilt, Beyrut: el-Maṭbaʿa el-ʿAşriyye, 1987.

İbn Kudāme, Muvaffak el-Dīn, *el-Muğnī*, 14 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye.

İbn Kutaybe, Muḥammed ʿAbd Allāh b. Müslim, *Kitāb el-Sulṭān*, içinde *el-Salṭana fī el-Fikr el-Siyāsī el-İslāmī: Nuṣūṣ Muhtāra ve-Kirāʾāt ʿalā İmtidād Elf ʿĀm*, ed. Yūsuf İbiş and Yasūşī Kūsūcī, 49–126, Beyrut: Dār el-Ḥamrāʾ lil-Ṭibāʿa, 1994.

İbn el-Sāʿātī, Aḥmed b. ʿAlī b. Taʿleb, *Mecmaʿ el-Baḥreyn*, ed. İlyās Kablān, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 2005.

İbn el-Ṣalāḥ, Ebū ʿAmr ʿUsmān b. ʿAbd el-Raḥmān, *Adab el-Muftī vel-Mustaftī*, ed. Muvaffak b. ʿAbd el-Kādir, Beyrut: ʿĀlam el-Kutub, 1986.

İbn Teymiyye, Takī el-Dīn, *el-Siyāsa* Şerʿiyye *fī İṣlāḥ el-Rāʿī vel-Raʿiyye*, içinde *el-Salṭana fī el-Fikr el-Siyāsī el-İslāmī: Nuṣūṣ. Muhtāra ve-Kirāʾāt ʿalā İmtidād Elf ʿĀm*, ed, Yūsuf İbiş and Yasūşī Kūsūcī, 395–416, Beyrut: Dār el-Ḥamrāʾ lil-Ṭibāʿa, 1994.

İbn Ṭufeyl, bkz. Goodman, "İkinci Bölüm".

İbn el-Ṭuḳṭukā, Muḥammed b. ʿAlī, *el-Fahrī fī el-Ādāb el-Sulṭāniyye vel-Duvel el-*İslāmiyye, Beyrut: Dār Ṣādir.

ʿĪd, Suleymān b. Kāsim, *el-Nizām el-Siyāsī fī el-İslām*, Riyaz: Dār el-Vaṭan lil-Neşr, 2002.

El-İhvān el-Muslimūn, "El-Şerīʿa vel-Devle fī el-Mefhūm el-İslāmī," http://www.ikhwan.net/viki/index.php?title.

Kāsānī, ʿAlāʾ el-Dīn b. Mesʿūd, *Bedāʾiʿ el-Ṣanāʾiʿ fī Tertīb el-Şerāʾiʿ*, ed. ʿAlī ʿĀdil and Muʿavvaḍ ʿAbd el-Mevcūd, 9 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1997.

Kāşānī, Muḥammed b. el-Murtaḍā Muḥsin, *el-Maḥacca el-Beyzāʾ fī Tahzīb el-İḥyāʾ*, 7 cilt, Tahran: Mektebat el-Ṣadūk, 1920.

Kavsarānī, *Vecīh el-Sulta vel-Muctamaʿ vel-ʿamal el-Siyāsī min Tārīh el-Vilāye el-ʿUsmāniyye fī Bilād el-Şām*, Beyrut: Merkez Dirāsāt el-Vaḥde el-ʿArabiyye, 1988.

Huraşī, Muḥammed b. ʿAbd Allāh, *Ḥāşiyat el-Huraşī ʿalā Muhtaṣar Sīdī Halīl*, 8 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1997.

Mağribī, Ḥuseyn Muḥammed, *el-Bedr el-Tamām* Şerḥ *Bulūğ el-Marām min Adillat el-Aḥkām*, ed. Muḥammed Hurfān, 5 cilt.

Manṣūra: *Dār el-Vefāʾ*, 2005.

Maḥmūd, Cemāl el-Dīn, *el-Devle el-*İslāmiyye *el-Muʿāṣira: el-Fikra vel-Taṭbīk*, Kahire: Dār el-Kitāb el-Miṣrī, 1992.

Makdisī, ʿAbd el-Raḥmān b. İbrāhīm, *el-ʿUdde:* Şerḥ *el-ʿUmde fī Fikh* İmām *el-Sünne Aḥmed* İbn *Ḥanbel el-*Şaybānī, ed. Hālid Muḥammed Muḥarram, Beyrut: el-Mektebe el-ʿAṣriyye, 1995.

Makrīzī, Takī el-Dīn Aḥmed b. ʿAlī, *el-Sulūk li-Maʿrifet Düvel el-Mülūk*, ed. Muḥammed ʿAṭā, 8 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1997.

Mavāk, Muḥammed b. Yūsuf, *el-Tāc vel-İklīl fī* Şerḥ *Muhtaṣar Halīl*, Ḥaṭṭāb'ın ölçüleriyle basılmıştır; *Mevāhib el-Celīl*, 6 cilt, tıpkıbasım; Beyrut?: Dār el-Fikr, 1992.

Māverdī, ʿAlī Muḥammed b. Ḥabīb, *Adab el-Dunyā vel-Dīn*, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 2005.

———, *el-Aḥkām el-Sulṭāniyye vel-Vilāyāt el-Dīniyye*, Kahire: Dār el-Fikr, 1983.

———, el-Ḥāvī el-Kebīr, ed. ʿAlī Muʿavvaḍ veʿĀdil ʿAbd *el-Mevcūd*, 18 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1994.

El-Mevsūʿa el-Fikhiyye, 48 cilt, Kuveyt: Dār el-Ṣafve lil-Ṭibāʿa vel-Neşr, 1990.

Miskeveyh, Aḥmed b. Muḥammed b. Yaʿkūb el-Rāzī, *Tehzīb el-Ahlāk ve-Tesīr el-Aʿrāk*, ed. Nevvāf el-Cerrāḥ, Beyrut: Dār Ṣādir, 2006.

Miṣrī, İbn Nakīb, ʿUmdet *el-Sālik*, ed. ve çev. N.H.M. Keller, *The Reliance of the Traveller*, Evanston: Sunna Books, 1991.

Müslim, İbn el-Ḥaccāc Ebū Ḥuseyn, Ṣaḥīḥ Müslim, ed. *Ayman el-Ẓāmilī ve Muḥammed Mehdī el-Seyyid*, 5 cilt, Beyrut: ʿĀlam el-Kutub, 1998.

*El-Nedve el-*ʿĀlamiyye *ʿan el-Fikh el-*İslāmī *ve-Uṣūlihi ve-Teḥaddiyāt el-Kam el-Ḥādī vel-*ʿİşrīn: *Makāṣıd el-*Şerīʿa *ve- Sub'ul Taḥkīkihā fī el-Müctemaʿāt el-Muʿāṣira*, 3 cilt, Kuala Lumpur: The International University of Malaysia, 2006.

Nevevī, Muḥyī el-Dīn Şeref el-Dīn b. Yaḥyā, *el-Mecmūʿ*: Şerḥ *el-Muhazzab*, 23 cilt, Cadda: Mektebat el-İrşād, 1980.

———, *Ravzat el-Ṭālibīn*, ed. ʿĀdil ʿAbd el-Mevcūd veʿAlī Muʿavvaḍ, 8 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye.

"'El-Nūr' Evval Ḥizb Selefī Yutamm Teʾsīsuh fī Miṣr Yaḍummu Mesīḥiyyīn," el-Şark el-Avsaṭ (13 Haziran 2011). http://aavsat.com/details.asp?section=4&issueno=11885&article=626328&feature=.

Kalkaşendī, Aḥmed b. ʿAlī, *Ṣubḥ el-Aʿşā fī Ṣināʿat el-İnşā*, ed. Muḥammed Ḥuseyn Şems el-Dīn, 15 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye.

Kuraşī, Bākir Şerīf, *el-Niẓām el-Siyāsī fī el-İslām*, Beyrut: Dār el-Taʿāruf, 1982.

Kuṭb, Seyyid, *el-ʿAdāle el-İctimāʿiyye fī el-İslām*, *Bakınız Kutub*, içinde, ikinci kısımda, aşağıda.

Rāfiʿī, Ebū el-Kāsim ʿAbd el-Kerīm b. Muḥammed, el-ʿAzīz: Şerḥ *el-Vecīz el-Maʿrūf bil-*Şerḥ *el-Kabīr*, ed. ʿAlī Muḥammed Muʿavvaḍ and ʿĀdil Aḥmed ʿAbd el-Mevcūd, 13 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1997.

Remlī, Muḥammed Şems el-Dīn b. Şihāb el-Dīn, *Nihāyat el-Muḥtāc ilā* Şerḥ *el-Minhāc*, 8 cilt, tıpkıbasım; Beyrut: Dār İḥyāʾ el-Turās el-ʿArabī, 1939.

Saḥnūn b. Saʿīd el-Tanūhī, *el-Mudavvena el-Kubrā*, ed. Aḥmed ʿAbd el-Salām, 5 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1994.

Ṣanʿānī, Ebū Bakr ʿAbd el-Razzāk, *el-Muṣannaf*, ed. Eyman Ezherī, 12 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 2000.

Sarahsī, Muḥammed b. Aḥmed Şems el-Dīn, *el-Mebsūt*, 31 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1993–1994.

Şaʿrānī, ʿAbd el-Vahhāb b. Aḥmed b. ʿAlī, *el-Mīzān el-Kubrā el-*Şaʿrāniyye, ed. ʿAbd el-Vāris ʿAlī, 2 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1998.

Şāṭibī, Ebū İsḥāk İbrāhīm, el-Muvāfakāt fī Uṣūl el-Aḥkām, ed. Muḥyī el-Dīn ʿAbd el-Ḥamīd, 4 cilt, Kahire: Maṭbaʿat ʿAlī Ṣubeyḥ, 1970.

Şavkānī, Muḥammed b. ʿAlī, *İrşād el-Fuḥūl ilā Taḥkīk el-Ḥakk min İlm el-Uṣūl*, Surabaya: Şarikat Mektebat Aḥmed b. Saʿīd b. Nabhān.

———, *el-Sayl el-Cerrār el-Mütedaffik ʿalā Ḥadāʾik el-Ezhār*, ed. Maḥmūd İbrāhīm Zāyid, 3 cilt, Şam: Dār İbn Kasīr, 2000.

Ṭabersī, Raḍī el-Dīn b. Ḥasan, *Mekārim el-Ahlāk*, Beyrut: Müʾessesat el-Harasān [el-Hursān?] lil-Maṭbūʿat, 1427/2006.

Ṭarsūsī, Necm el-Dīn İbrāhīm b. ʿAlī, *Tuhfet el-Turk fī mā Yacib an Yakūn fī el-Mulk*, ed. Muḥammed Ḥasan İsmāʾīl, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1995.

Ṭurṭūşī, Muḥammed b. el-Valīd, *Sirāc el-Mulūk*, içinde *el-Salṭana fī el-Fikr el-Siyāsī el-İslāmī: Nuṣūs Muhtāra ve-Kırāʾāt ʿalā İmtidād Elf ʿĀm*, ed. Yūsuf İbş and Yasūşī Kūsūcī, 290–325, Beyrut: Dār el-Ḥamrāʾ lil-Ṭibāʿa, 1994.

Tirmizī, Ebū ʿİsā Muḥammed, *Sünen*, 6 cilt, Kahire: Dār el-Ḥadīs, 1999.

Ṭūsī, Muḥammed b. el-Ḥasan Şeyh el-Ṭāʾife, *el-Hilāf fī el-Fikh*, 2 cilt, Tahran: Maṭbaʿat Rengīn, 1957.

Zebīdī, Muḥammed b. Muḥammed el-Ḥuseynī, *İtḥāf el-Sāda el-Muttakīn bi-*Şerḥ *İḥyāʾ ʿUlūm el-Dīn*, 11 cilt, Beyrut: Dār el-Kutub el-ʿİlmiyye, 1989.

Diğer Dillerdeki Kaynaklar

Abou El Fadl, Khaled., "Islam and the Challenge of Democratic Commitment", *Fordham International Law Journal 27* (December 2003): 4–71.

Abrams, Philip, "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology* 1, no. 1 (1988): 58–89.

Abu El-Haj, Tabatha, "Changing the People: Legal Regulation and American Democracy", *New York University Law Review* 86, no. 1 (2011): 1–68.

Ackerman, Bruce, *The Decline and Fall of the American Republic*, Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2010.

Adorno, Theodor, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J.M. Bernstein, Londra: Routledge, 2001.

———, *History and Freedom*, ed. R. Tiedemann, Malden, Mass.: Polity Press, 2006, Agamben, Giorgio, *The Signature of All Things*, New York: Zone Books, 2009.

Albrow, Martin, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1996.

Allison, Henry E., "Kant", içinde *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, 466–470, Oxford: Oxford University Press 1995.

Amin, Samir, *The Liberal Virus*, New York: Monthly Review Press, 2004.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2. baskı, Londra: Verso, 2006.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1–19.

Antoun, Richard T., "The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Traditions: A Jordanian Case Study", *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 455–467.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, Calif.: Harcourt, 1976.

Arjomand, S. Amir, "The Constitution of Medina: A Sociological Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the *Umma*", *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009): 555–575.

Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

———, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993.

Ashford, Douglas E., "Constitution of Poverty", içinde *State Theory and State History*, ed. Rolf Torstendahl, 149–167, Londra: Sage, 1992.

Attar, Farid Ud-Din, *The Conference of the Birds*, çev. Afkham Darbandi ve Dick Davis, Londra: Penguin, 1984.

Austin, John, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. Wilfred E. Rumble, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, Austin, J.L., *How to Do Things with Words*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

———, "Performative Utterances", içinde *Philosophical Papers*, 221–239, Oxford: Clarendon Press, 1961.

Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth, and Logic*, New York: Dover, 1952.

Al-Azmeh, Aziz, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*, Londra: I.B. Tauris, 1997.

Bailey, Leon, *Critical Theory and the Sociology of Knowledge*, New York: Peter Lang, 1994.

Bakan, Joel, *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*, New York: Free Press, 2004.

Baker, Keith M, "On Condorcet's '*Sketch.*'" *Daedalus* (Summer 2004): 56–64.

Balibar, Étienne, "Subjection and Subjectivation", içinde *Supposing the Subject*, ed. Joan Copjec, 1–15, Londra: Verso, 1994.

Barkey, Karen ve S. Parikh, "Comparative Perspectives on the State", *Annual Review of Sociology* 17, no. 1 (1991): 523–549, Baracchi, Claudia, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Bauman, Zygmunt, *Globalization: The Human Consequences*, New York: Columbia University Press, 1998.

———, *Intimations of Postmodernity*, Londra: Routledge, 1992.

———, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.

Beeston, A.F, L, "The Religions of Pre-Islamic Yemen", *L'Arabie du sud* 1:259–269, Paris: Éditions G.P. Maisonneuve et Larose, 1984.

Behler, E. ve G. Schrift (ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Bell, Daniel G., "A Communitarian Critique of Liberalism", *Analyse & Kritik* 27 (2005): 215–238.

Benjamin, Walter, "On Language as Such and on the Language of Man", içinde *Reflections*, çev. E. Jephcott, 314–332, New York: Schocken, 1978.

———, "Theses on the Philosophy of History", içinde *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, 253–264, New York: Schocken, 1968, Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, New York: Dover, 2007.

Berkey, Jonathan, *Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.

Berlin, Isaiah, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, New York: Viking, 1976.

Bilgrami, Akeel, "Gandhi, Newton, and the Enlightenment", içinde *Values and Violence*, ed. I.G. Karawan vd., 15–29, New York: Springer, 2008.

Black, Jeremy, *European Warfare: 1494–1660*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994.

———, *European Warfare: 1660–1815*, Londra: Routledge, 2002.

Bloor, David, "The Question of Linguistic Idealism Revisited", içinde *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. H. Sluga ve D.G. Stern, 354–382, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Bolsinger, Eckard, *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 2001.

Bonner, Michael, vd.(ed.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, Albany: State University of New York Press, 2003.

Bookchin, Murray ve D, Foreman, *Defending the Earth*, New York: Black Rose Books, 1991.

Bourdieu, Pierre, *The Algerians*, çev. Alan Ross, Boston: Beacon Press, 1962.

———, *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press, 1998.

———, "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", içinde *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz, 53–75, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.

Breuilly, John, *Nationalism and the State*, Manchester: Manchester University Press, 1993.

Bruff, Harold H., "On the Constitutional Status of the Administrative Agencies", *American University Law Review* 36 (Winter 1987): 491–517.

Buchanan, Allen, *Ethics, Efficiency, and the Market*, Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1985, Buchman, David, çev. *Al-Ghazālī: The Niche of Lights*, Provo, Utah: Brigham Young University, 1998, Bury, J.B. *The Idea of Progress*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982.

Butler, Judith, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: Routledge, 1997.

Bynum, Caroline Walker, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley: University of California Press, 1987.

Calabresi, Steven G. ve Saikrishna B. Prakash, "President's Power to Execute the Law", *Yale Law Journal* 104 (December 1994): 541–565.

Carey, George W., "Separation of Powers and the Madisonian Model: A Reply to the Critics", *American Political Science Review* 72, no. 1 (March 1978): 151–164.

Cartwright, David E., "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality", içinde *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed.

Christopher Janaway, 252–292, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Çizakça, Murat, *History of Philanthropic Foundations*, Istanbul: Boğaziçi University Press, 2000.

Cohen H.J., "The Economic Background and Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam (Until the Middle of the Eleventh Century)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (Ocak 1970): 16–61.

Cohn, Bernard, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996, Collins, Daniel, "Islamization of Pakistani Law: A Historical Perspective", *Stanford Journal of International Law* 24 (1987–1988) 511–584.

Comte, August, *August Comte on Positivism: The Essential Writings*, ed. G. Lenzer, New Brunswick, N.J.: Transaction, 1998, Condorcet, Marquis de, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1955.

Corrigan, Philip ve Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Dahl, Robert G., "On Removing Certain Impediments to Democracy in the United States", içinde *The Moral Foundations of the American Republic*, ed. Robert H. Horwitz, 3. baskı, 230–252, Charlottesville: University Press of Virginia, 1986.

Dawson, Christopher, *The Making of Europe*, New York: Meridian Books, 1956.

DeGré, Gerard, *The Social Compulsions of Ideas*, New Brunswick, N.J.: Transaction, 1985.

Dirks, Nicholas B., *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*, Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2006, Donoso, Anton, "Jurisprudence Today: Naturalism vs, Positivism", içinde *The Predicament of Modern Politics*, ed. Harold J. Spaeth, 55–79, Detroit, Mich.: University of Detroit Press, 1969.

Donzelot, Jacques, *The Policing of Families*, New York: Pantheon, 1979.

Drinnon, Richard, *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building*, New York: Schocken, 1990.

Dry, Murray, "The Separation of Powers and Representative Government", *Political Science Reviewer* 3 (Fall 1973): 43–83, Dunn, John, "Political Obligation", içinde *Political Theory Today*, ed. David Held, 23–27, Cambridge: Polity Press, 1991.

El-Gamal, Mahmoud G. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

El-Nahal, Galal H. *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979.

Encyclopaedia of the Qur'ān, ed. Jane D, McAuliffe, 5 cilt, Leiden: Brill, 2001–2006.

Euben, Roxanne, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

Euben, Roxanne L. ve Muhammad Qasim Zaman, ed., *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from Banna to Bin Laden*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009.

Fadel, M, "A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy?" *Journal of the American Oriental Society* 131, no. 1 (2011): 109–127, Fay, Mary Ann, "Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household", *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 1 (1997): 33–51.

Feldman, Noah, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008, Ferro, Marc, *Colonization: A Global History*, Londra: Routledge, 1997.

Field, G. C., "A Criticism of Kant", içinde *Readings in Ethical Theory*, ed. W. Sellars and J. Hospers, 487–491, New York: Appleton, Century, Crofts, 1952.

Finlayson, Alan, "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism", *Nations and Nationalism* 4, no. 2 (1998): 145–162, Finlayson, Alan ve J. Martin, "Poststructuralism", içinde *The State: Theories and Issues*, ed. C. Hay vd., 155–171, New York: Palgrave, 2006.

Fisher, Louis, "Review of Bruce Ackermen, *The Decline and Fall of the American Republic*", *Federal Lawyer* 58 (June 2011): 56–58.

Fiss, Owen, "Objectivity and Interpretation", *Stanford Law Review* 34 (1982): 739–763.

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, çev. G. M, Sheridan Smith, Londra: Routledge, 1969.

———, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan, 2. baskı, New York: Vintage, 1995.

———, *Ethics, Subjectivity, and Truth*, ed. P. Rabinow, New York: The New Press, 1994.

———, *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1984.

———, "Governmentality", içinde *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, ed. James Faubion, 201–222, New York: The New Press, 1973.

———, *The History of Sexuality*, cilt 1: *An Introduction*, çev. Robert Hurley, Londra: Pantheon, 1978.

———, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966, Cited içinde English as *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, çev. R. D, Lang, New York: Pantheon, 1970.

———, *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, ed. James Faubion, New York: The New Press, 1973.

———, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon, 1980.

———, *"Society Must Be Defended"*, New York: Picador, 1997.

———, "Technologies of the Self", içinde *Ethics, Subjectivity, and Truth*, ed. P. Rabinow, 223–251, New York: The New Press, 1994.

———, "Truth and Juridical Forms", içinde *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, ed. James Faubion, 1–89, New York: The New Press, 1973.

Frank, Andre, *ReOrient*, Berkeley: University of California Press, 1998.

Friedrich, Carl J. *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Frings, Manfred S. *The Mind of Max Scheler*, Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 2001.

Fuchs, Barbara, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Fuller, Lon, *The Morality of Law*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1969, Gamble, Andrew, *Politics and Fate*, Malden: Polity, 2000.

Gerber, Haim, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600–1700", *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 231–244.

Geuss, Raymond, *Morality, Culture, and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Ghazanfar, S. M, *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics*, Londra: Routledge, 2003.

Gibb, H. G. R., "Constitutional Organization", içinde *Law in the Middle East*, ed. M, Khadduri and H. J. Liebesny, 3–27, Washington: Middle East Institute, 1955.

———, çev. *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, Repr.; New Delhi: Goodword Books, 2003.

Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim, and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

———, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.

Gill, G. *The Nature and Development of the Modern State*, New York: Palgrave, 2003.

Glendon, Mary Ann, "Power and Authority in the Family: New Legal Patterns as Reflections of Changing Ideologies", *American Journal of Comparative Law* 23, no. 1 (1975): 1–33.

Goitein, S. D, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden: E.J. Brill, 1966.

Goodman, Lenn Evan, çev. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqẓān: A Philosophical Tale*, Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Goody, Jack, *Capitalism and Modernity: The Great Debate*, Cambridge: Polity, 2004.

———, *The Theft of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Gorke, Martin, *Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*, Washington, D.C.: Island Press, 2003.

Gray, John, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londra: Routledge, 1995.

———, *Liberalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

———, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

Grosby, Steven, "Nationality and Religion", içinde *Understanding Nationalism*, ed. Montserrat Guibernau and J. Hutchinson, 97–119.

Cambridge: Polity Press, 2001.

Guibernau, Montserrat, "Globalization and the Nation-State", içinde *Understanding Nationalism*, ed. Montserrat Guibernau and J. Hutchinson, 242–268, Cambridge: Polity Press, 2001.

Guyer, Paul, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

———, ed. *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Haj, Samira, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009, Hall, John ve G. Ikenberry, *The State*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Hallaq, Wael, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

———, "Can the Shari'a Be Restored?" içinde *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, ed. Yvonne Y, Haddad and Barbara F. Stowasser, 21–53, Walnut Creek, Calif.: Altamira Press, 2004.

———, "From *Fatwās* to *Furū'*: Growth and Change in Islamic Substantive Law", *Islamic Law and Society* 1, no. 1 (1994): 29–65.

———, "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation", *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 1–26.

———, "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'ān and the Genesis of Sharī'a", *Islamic Law and Society* 16, no. 3–4 (2009): 239–279.

———, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———, çev. giriş ve notlar, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

———, "*Ifta'* and *Ijtihad* in Sunni Legal Theory: A Developmental Account", içinde *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud vd., 33–43, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

———, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

———, "Islamic Law: History and Transformation", içinde *The New Cambridge History of Islam*, ed. Robert Erwin, 4:142–183, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

———, "Maqāṣid and the Challenges of Modernity", *Al-Jāmi'a* 49, no. 1 (2011): 1–31.

———, "Model *Shurūṭ* Works and the Dialectic of Doctrine and Practice", *Islamic Law and Society* 2, no. 2 (1995): 109–134.

———, "On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty in Sunnī Legal Thought", içinde *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. N.

Heer, 3–31, Seattle: University of Washington Press, 1990).

———, "On Orientalism, Self-Consciousness, and History", *Islamic Law and Society* 18, no. 3–4 (2011): 387–439.

———, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

———, "The *Qāḍī*'s *Dīwān* (*Sijill*) Before the Ottomans", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, no. 3 (1998): 415–436.

———, "Qāḍīs Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence", *al-Qanṭara* 20 (1999): 437–466.

———, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

———, "*Uṣūl al-Fiqh*: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies* 3 (1992): 172–202.

———, "What Is Sharī'a?" içinde *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law, 2005–2006*, 12:151–180, Leiden: Brill, 2007, Hanna, Nelly, "The Administration of Courts in Ottoman Cairo", içinde *The State and Its Servants: Administration of Egypt from Ottoman Times to the Present*, ed. Nelly Hanna, 44–59, Kahire: The American University in Cairo Press, 1995.

Hanneman, R. ve J. R. Hollingsworth, "Refocusing the Debate on the Role of the State in Capitalist Societies", In *State Theory and State History*, ed. R. Torstendahl, Londra: Sage, 1992.

Hansen, Mogens H., "The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers: Monarchial and Aristocratic Aspects of Modern Democracy", *History of Political Thought* 31, no. 3 (2010): 509–531.

Hardin, Charles M, *Constitutional Reform in America: Essays on the Separation of Powers*, Ames: Iowa State University Press, 1989.

Hart, H.L.G., *The Concept of Law*, 2. Baskı, Oxford: Clarendon Press, 1994.

Hay, Colin, vd., ed., *The State: Theories and Issues*, New York: Palgrave, 2006.

Hayek, F, G. *Law, Legislation, and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, 3 cilt, Londra: Routledge, 1982.

Hayes, Carlton J. H. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York: Russell & Russell, 1968.

Held, David, *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy*, Cambridge: Polity Press, 1989, Held, David, vd., *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée, "The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws", içinde *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine M, Moghadam, 188–196, Boulder, Colo.: Westview, 1994.

Heyd, U, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V, L, Ménage, Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hirst, Paul ve Grahame Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Hobson, John M, *The Eastern Origins of Western Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. G. Schmid Noerr, çev. E. Jophcott, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.

Horwitz, Morton, *Transformation of American Law 1870–1960: The Crisis of Legal Orthodoxy*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Hospers, John, "Why Be Moral?" In *Readings in Ethical Theory*, ed. W. Sellars ve J. Hospers, 730–746, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970.

Hurvitz, Nimrod, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica* 85 (1997): 41–65, Hutchinson, Allan ve P. Monahan, "Politics and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought."

Stanford Law Review 36, no. 1–2 (1984): 199–245.

Izutsu, Toshihiko, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, Montreal: McGill University Press, 1966.

Jackson, Sherman G. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfi*, Leiden: Brill, 1996.

Jacob, Margaret C. *Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Lafayette, La.: Cornerstone, 2006.

James, Susan, "Internal and External in the Work of Descartes", içinde *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully vd., 7–19, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Jennings, R. C. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571–1640*, New York: New York University Press, 1993.

———, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri", *Studia Islamica* 50 (1979): 151–184.

———, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis, and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus, and Trabzon*, Istanbul: Isis Press, 1999.

———, "Women in Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: The *Sharia* Court of Anatolian Kayseri", *Journal of theEconomic and Social History of the Orient* 18 (1975): 53–114.

Jessop, Bob, *The Future of the Capitalist State*, Cambridge: Polity, 2002.

Jochnick, Chris ve R. Normand, "The Legitimation of Violence: A Critical History of the Laws of War", *Harvard International Law Journal* 35, no. 1 (1994): 49–95.

Johansen, Baber, *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the HanafiteLegal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*, Londra: Croom Helm, 1988.

———, "Der 'Iṣma-Begriff im Hanafitischen Recht", içinde *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim* Fiqh, 238–262, Leiden: Brill, 1999.

———, "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent", içinde *Islam and Public Law: Classical andContemporary Studies*, ed. Chibli Mallat, 29–47, Londra:

Graham and Trotman, 1993.

———, "Territorial Concepts in Islamic Law", içinde *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. Stanley N, Katz, 5:451–454, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Johnson, Pauline, "Social Philosophy", içinde *Theodor Adorno: Key Concepts*, ed. Deborah Cook, 115–129, Stocksfield: Acumen, 2008, Kahn, Paul W. *Putting Liberalism in Its Place*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

Kant, I."An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" içinde *Immanuel Kant*, ed. Mary J. Grego, 17–22, Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1996.

———, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*, çev. H. J. Paton, Londra: Routledge, 2005.

Katz, M, *Body of Text: The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity*, Albany: State University of New York Press, 2002.

Kaviraj, Sudipta, "On the Enchantment of the State: Indian Thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity", *Archives ofEuropean Sociology* 46, no. 2 (2005): 263–296.

Kelsen, Hans, *General Theory of Law and State*, çev. G. Wedberg, New York: Russell and Russell, 1961.

Kerferd, G.B. *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Khoury, Dina Rizk, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540–1834*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Korsgaard, Christine, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, Korten, David C. *When Corporations Rule the World*, West Hartford, Ct.: Kumarian Press, 1995, Kourlis, Rebecca ve Dirk Olin, *Rebuilding Justice*, Denver, Colo.: Fulcrum, 2011.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Kuran, Timur, "Why the Islamic Middle East Did not Generate an Indigenous Corporate Law", *University of Southern California Law School: Law and Economics Working Paper Series* 16 (2004): 1–33, Kurdi, Abdulrahman, *The Islamic State*, Londra: Mansell, 1984.

Lapidus, Ira, "Knowledge, Virtue ve Action: The Classical Muslim Conception of *Adab* and the Nature of Religious Fulfillment in Islam", içinde *Moral Conduct and Authority: The Place of* Adab *in South Asian Islam*, ed. Barbara Metcalf, 38–61, Berkeley: University of California Press, 1984.

Larmore, Charles, *The Autonomy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

———, *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York: Norton, 1978.

———, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York: Norton, 1984.

Lawson, Gary, "Rise and Rise of the Administrative State", *Harvard Law Review* 107 (April 1994): 1231–1254.

Levinson, Daryl J., "Separation of Parties, Not Powers", *Harvard Law Review* 119 (June 2006): 2311–2386.

Lyons, Jonathan, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*, New York: Bloomsbury, 2009, MacDonald, S., "Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquinas' Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy."

Philosophical Review 100 (1991): 31–66.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3. baskı, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007.

———, *A Short History of Ethics*, Londra: Routledge, 1998.

———, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.

MacLean, Douglas ve Claudia Mills, ed., *Liberalism Reconsidered.* Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld, 1983.

Magill, M, Elizabeth, "Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law", *University of Pennsylvania Law Review* 150, no.

2 (December 2001): 603–660.

———, "The Real Separation in Separation of Powers Law", *Virginia Law Review* 86 (September 2000): 1127–1198, Mahmood, Saba, *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

Makdisi, George, *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Mallat, Chibli, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*, Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1993.

Mann, Michael, "Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State?" *Review of International Political Economy* 4, no. 3 (1997): 472–496.

———, *States, War, and Capitalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.

Mannheim, Karl, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1968.

Mansfield, Harvey C., "Separation of Powers in the American Constitution", içinde *Separation of Powers and Good Government*, ed. Bradford P. Wilson and Peter Schramm, 3–15, Londra: Rowman and Littlefield, 1994.

Marcus, Abraham, "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo", *Journal of the Economic andSocial History of the Orient* 26 (1983): 137–163.

Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, 1963.

Margolis, J., *The Truth About Relativism*, Oxford: Blackwell, 1991.

Marinetto, Michael, *Social Theory, the State, and Modern Society*, Buckingham: Open University Press, 2006, Marrow, John, *History of Western Political Thought*, Londra: Palgrave Macmillan, 2005.

Marsh, David, vd., "Globalization and the State", içinde *The State: Theories and Issues*, ed. Colin Hay vd., 172–189, New York: Palgrave, 2006.

Marshall, Geoffrey, *Constitutional Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

Marx, Karl, "Manifesto of the Communist Party", içinde *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer, 1–41, New York: Anchor, 1959.

Massad, Joseph G., *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*, New York: Columbia University Press, 2001.

———, *Desiring Arabs*, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Masud, M, KhalEd. vd., ed., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

McCarthy, R.J., çev. *Al-Ghazali's Path to Sufism: His Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal*, Louisville, Ky.: Fons Vitae, 2006.

McClellan, James, *Liberty, Order, and Justice: An Introduction to the Constitutional Principles of American Government*, Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 2000.

Meier, Christian, *The Greek Discovery of Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Meisami, Julie S., çev. *The Sea of Precious Virtues* (*Baḥr al-Favā'id*), Salt Lake City: University of Utah Press, 1991.

Meriwether, Margaret L, "The Rights of Children and the Responsibilities of Women: Women as *Wasis* in Ottoman Aleppo, 1770–1840", içinde *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. G. Sonbol, 219–235, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

———, "Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770–1840", içinde *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women*, ed. Madeline C. Zilfi, 128–152, Leiden: Brill, 1997.

Messick, Brinkley, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley: University of CaliforniaPress, 1993.

———, "Indexing the Self: Intent and Expression in Islamic Legal Acts", *Islamic Law and Society* 8, no. 2 (2001): 151–178, Miliband, Ralph, *The State in Capitalist Society*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1969.

Mill, J. S. *On Liberty*, ed. David Bromwich and George Kateb, New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003.

Miller, W. Watts, *Durkheim, Morals, and Modernity*, Montreal: McGill-Queens University Press, 1996.

Mitchell, Timothy, "Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics", *American Political Science Review* 85, no. 1 (1991): 77–96.

———, "Society, Economy, and the State Effect", içinde *State/Culture: State-Formation After the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz, 76–96, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.

Moors, Annelies, "Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices", içinde *Social History of Women and Gender in theModern Middle East*, ed. M, L, Meriwether and Judith E. Tucker, 141–175, Oxford: West-view, 1999.

———, "Gender Relations and Inheritance: Person, Power, and Property in Palestine", içinde *Gendering the Middle East*, ed. Deniz Kandiyoti, 69–84, New York: Syracuse University Press, 1996.

Moosa, Ebrahim, *Ghazālī and the Poetics of Imagination*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005, Murdoch, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londra: Random House, 2003.

Naess, Arne, *The Selected Works of Arne Naess*, cilt 10, Dordrecht: Springer, 2005.

Nagel, Thomas, "Ruthlessness in Public Life", içinde *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, 75–91, Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1978.

Naqvi, Nauman, "The Nostalgic Subject: A Genealogy of the 'Critique of Nostalgia.'" içinde *Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto e delle Instituzioni Giuridiche*, Working Paper no. 23 (September 2007): 4–51.

Nelson, Brian, *The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution*, New York: Palgrave, 2006, Nicolacopoulos, Toula, *The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision*, Melbourne: Re-Press, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human*, çev. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense", içinde *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, ed. and çev. Daniel Breazeale, 80–86, New Brunswick, N.J.: Humanities Press, 1979.

———, *Thus Spoke Zarathustra*, çev. R. J. Hollingdale, Baltimore, Md.: Penguin, 1975.

———, *Twilight of the Idols*, çev. R. J. Hollingdale, New York: Penguin, 1977.

———, *The Will to Power*, çev. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage, 1967, Nisbet, Robert, *History of the Idea of Progress*, New York: Basic Books, 1980.

———, *The Sociology of Emile Durkheim*, New York: Oxford University Press, 1973.

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

O'Connor, Brian, "Philosophy of History", içinde *Theodor Adorno: Key Concepts*, ed. Deborah Cook, 179–195, Stocksfield: Acumen, 2008.

Ohmae, Kenichi, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*, New York: Free Press, 1996, Olafson H. A., ed. *Society, Law, and Morality*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961.

Opwis, Felicitas, "Islamic Law and Legal Change: The Concept of *Maslaha* in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory", içinde *Sharī'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, ed. Abbas Amanat and Frank Griffel, 62–82, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.

Parekh, Bhikhu, "Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls", *Times Literary Supplement*, no. 4743 (February 25, 1994).

Peffer, R. G. *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

Peirce, Leslie, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley: University of California Press, 2003.

Peukert, Helmut, "The Philosophical Critique of Modernity", içinde *The Debate on Modernity*, ed. Claude Geffré and Pierre Jossua, 17–26, Londra: SCM, 1992.

Pérez-Ramos, Antonio, "Bacon's Forms and the Maker's Knowledge", içinde *Cambridge Companion to Bacon*, ed. Markku Peltonen, 99–120, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Pickthall, M, *The Meanings of the Glorious Koran*, New York: Mentor Classics, n.d.

Poggi, Gianfranco, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press, 2001.

Powers, Paul, *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval* Sunnī Fiqh, Leiden: Brill, 2006.

Pressler, Charles ve Fabio B. Dasilva, *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Prichard, H. G., "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" *Mind* 21, no. 81 (1912): 21–37.

Al-Qattan, Najwa, "Dhimmis in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus, 1775–1860", Ph.D., Harvard University, 1996.

———, "*Dhimmī*s in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination", *International Journal of Middle East Studies* 31, no. 3 (1999): 429–444.

———, "Litigants and Neighbors: The Communal Topography of Ottoman Damascus", *Comparative Study in Society and History* 44, no. 3 (2002): 511–533.

Qutb, Sayyid, *Social Justice in Islam*, çev. John Hardie, Oneonta, N.Y.: Islamic Publications International, 2000.

Rabb, Intisar, "We the Jurists: Islamic Constitutionalism in Iraq", *Journal of Constitutional Law* 10, no. 3 (March 2008): 527–579.

Rand, Ayn, "Causality Versus Duty", içinde *Philosophy: Who Needs It*, 114–122, New York: Bobbs-Merril, 1982.

———, "The Objectivist Ethics", içinde *The Virtue of Selfishness*, 13–35, New York: New American Library, 1963.

Rawls, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2005.

Reicher, Steve ve Nick Hopkins, *Self and Nation: Categorization, Contestation, and Mobilization*, Londra: Sage, 2001.

Rose, N. ve P. Miller, "Political Power Beyond the State: Problematic of Government", *British Journal of Sociology* 43, no. 2 (1992): 173–205.

Rosen, Lawrence, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

———, "Justice in Islamic Culture and Law", içinde *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society*, ed. R. S. Khare, 33–52, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1999.

———, *The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Rossi, Paolo, "Bacon's Idea of Science", içinde *The Cambridge Companion to Bacon*, ed. Markku Peltonen, 37–42, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*, çev. Carol Volk, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Sabra, Adam, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250–1517*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Safi, Omid, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*, Chapel Hill: University ofNorth Carolina Press, 2006.

Saliba, George, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2007, Sandel, Michael, ed. *Liberalism and Its Critics*, New York: New York University Press, 1984.

Saunders, Cheryl, "Separation of Powers and the Judicial Branch", *Judicial Review* 11 (2006): 337–347.

Scaff, Lawrence G., "Weber on the Cultural Situation of the Modern Age", içinde *The Cambridge Companion to Weber*, ed. Stephen Turner, 99–116, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Scanlon, T, M, "Rights, Goals, and Fairness", içinde *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, 93–111, Cambridge: CambridgeUniversity Press, 1978.

Scheler, Max, *Problems of a Sociology of Knowledge*, çev. Manfred Frings, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Scheuerman, William E., "Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib", *Constellations* 13, no. 1 (2006): 108–124.

Schirazi, Asghar, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*, çev. John O'Kane, Londra: I.B. Tauris, 1997.

Schmitt, Carl, "The Age of Naturalizations and Depoliticizations", içinde *The Concept of the Political*, çev. G. Schwab, 80–96, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

———, *The Concept of the Political*, çev. G. Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2007.

———, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, çev. Ellen Kennedy, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988.

———, *Political Romanticism*, çev. Guy Oakes, New Brunswick, N.J.: Transaction, 2011.

———, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Schmitter, Philippe C., "Still the Century of Corporatism?" *Review of Politics* 36, no. 1 (Ocak 1974): 85–131.

Schneewind, J.B., "Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy", içinde *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, 309–333, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Schultz, Peter L, "Congress and the Separation of Powers Today: Practice in Search of a Theory", içinde *Separation of Powers andGood Government*, ed. B. P. Wilson and P. W. Schramm, 185–200, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1993.

Semerdjian, Elyse, *"Off the Straight Path": Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*, Syracuse, N.Y.: SyracuseUniversity Press, 2008.

Seng, Yvonne J., "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Isküdar, Istanbul", içinde*Contested States: Law, Hegemony, and Resistance*, ed. Susan Hirsch and M, Lazarus-Black, 184–206, New York: Routledge, 1994.

———, "Invisible Women: Residents of Early Sixteenth-Century Istanbul", içinde *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, ed. Gavin Hambly, 241–268, New York: St, Martin's Press, 1998.

Serjeant, R.B., "'Sunnah Jāmiʿah,' Pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina.'" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41, no. 1 (1978): 1–42.

Shaw, Martin, "The State of Globalization: Toward a Theory of State Transformation", *Review of International Political Economy* 4, no. 3 (2001): 497–513.

Simon, Thomas W., "The Theoretical Marginalization of the Disadvantaged: A Liberal/Communitarian Failing", içinde *The Liberalism- Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, ed. C. F, Delaney, 103–135, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994.

Simmel, Georg, *The Philosophy of Money*, Londra: Routledge, 1990.

Singer, Amy, *Charity in Islamic Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Skinner, Quentin, "Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections", içinde *Philosophy in an Age of Pluralism*, ed. James Tully, 37–48, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Smith, Tara, *Viable Values*, Lanham, Md.: Rowan and Littlefield Publishers, 2000.

Smith, T, V. ve M, Greene, ed., *Berkeley, Hume, and Kant*, Chicago: University of Chicago Press, 1957, Sorel, George, *Illusions of Progress*, Berkeley: University of California Press, 1969.

Sørensen, George, *The Transformation of the State: Beyond the Myth of Retreat*, New York: Palgrave and Macmillan, 2004.

———, "The Transformation of the State", içinde *The State: Theories and Issues*, ed. Colin Hay vd., 190–209, New York: Palgrave, 2006.

Spengler, Oswald, *The Decline of the West: Form and Actuality*, çev. Charles F, Atkinson, New York: Knopf, 1926, Sprangens, Thomas G. Jr, *The Irony of Liberal Reason*, Chicago: University of

Chicago Press, 1981.

Spruyt, Hendrik, *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of Systems Change*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Stanley, John, "Introduction", içinde *The Illusions of Progress*, by George Sorel, Berkeley: University of California Press, 1969.

Stark, W. *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1960.

Staude, J. R. *Max Scheler*, New York: The Free Press, 1967.

Steinmetz, George, ed. *State/Culture: State-Formation After the Cultural Turn*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999, Stewart, Gordon T, "The Scottish Enlightenment Meets the Tibetan Enlightenment", *Journal of World History* 22, no. 3 (2011): 455–492.

Stewart, Iain, "From 'Rule of Law' to 'Legal State': A Time of Reincarnation?" *Macquarie Law* (November 2007): 1–11, Stiglitz, Joseph E., *Globalization and Its Discontents*, New York: W. W. Norton, 2002.

Strange, Susan, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Strauss, Leo, "On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy", içinde *Hobbes Studies*, ed. K, C. Brown, 1–29, Cambridge, Mass.: HarvardUniversity Press, 1965.

Strawson, John, "Islamic Law and English Texts", *Law and Critique* 6, no. 1 (1995): 21–38.

Tallett, Frank, *War and Society in Early Modern Europe, 1495–1715*, Londra: Routledge, 1992.

Taylor, Charles, "Justice After Virtue", içinde *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. John Horton and Susan Mendus, 16–43, Cambridge: Polity Press, 1994.

———, *Malaise of Modernity*, Concord, Ont.: Anansi, 1991.

———, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, Taylor, Richard, *Good and Evil*, Amherst, N.Y.: Prometheus, 2000.

Teeple, Gary, *Globalization and the Decline of Social Reform*, Aurora, Ont.: Garamond, 2000.

Tibawi, G. L., "Origin and Character of Al-Madrasa", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962): 225–238, Tilly, Charles, *Coercion, Capital, and European States:* A.D, *990–1990*, Cambridge: Blackwell, 1990.

Touraine, Alain, *Critique of Modernity*, çev. David Macey, Oxford: Blackwell, 1995.

Tripp, Charles, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, Tucker, Judith E., *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: University ofCalifornia Press, 1998.

———, "Marriage and Family in Nablus, 1720–1856: Toward a History of Arab Marriage", *Journal of Family History* 13, no. 1 (1988): 165–179.

———, "Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917", *Arab Studies Journal* 4, no. 2 (1996): 4–17, Tyan, E., "Judicial Organization", içinde *Law in the Middle East*, ed. M, Khadduri and H. Liebesny, 236–278, Washington, D.C.: TheMiddle East Institute, 1955.

Ulmen, G. L, "The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber", *State, Culture, and Society* 1, no. 2 (1985): 3–57, Unwin, Nicholas, "Morality, Law ve the Evaluation of Values", *Mind* 94, no. 376 (October 1985): 538–549.

van Creveld, Martin L, *The Rise and Decline of the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Van der Veer, Peter, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001.

Vanderbilt, Arthur, *The Doctrine of the Separation of Powers and Its Present-Day Significance*, Lincoln: University of NebraskaPress, 1953.

van Leeuwen, Richard, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 1999.

Vikør, Knut S., "The Sharī'a and the Nation State: Who Can Codify the Divine Law?" içinde *The Middle East in a Globalized World*, ed. G. O, Utvik and K, Vikør, 220–250, Bergen: Nordic Society for Middle Eastern Studies, 2000.

Vile, M, J. C. *Constitutionalism and the Separation of Powers*, 2. baskı, Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1998.

Vincent, Andrew, *Theories of the State*, Oxford: Blackwell, 1987.

Vogel, Frank ve Samuel Heyes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, Boston: Kluwer Law International, 1998, Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, cilt 1, Berkeley: University of California Press, 1978.

———, *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. Gerth and C. W. Mills, New York: Oxford University Press, 1958.

———, *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism, and Other Writings*, New York: Penguin, 2002.

Weiss, Bernard, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihād*", *American Journal of Comparative Law* 26 (1978): 199–212, Wilson, Charles H., "Separation of Powers Under Democracy and Fascism", *Political Science Quarterly* 52, no. 4 (1937): 481–503.

Wood, Ellen M, *The Origins of Capitalism: A Longer View*, Londra: Verso, 2002.

Wriston, Walter, *The Twilight of Sovereignty: How the Information Revolution Is Transforming Our World*, New York: MaxwellMacMillan International, 1992.

Zaman, Qasim M, *Religion and Politics Under the Early 'Abbāsids*, Leiden: Brill, 1997.

———, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.

Zamboni, Mauro, *Law and Politics: A Dilemma for Contemporary Legal Theory*, Heidelberg: Springer, 2008.

Zarinebaf (-Shahr), Fariba, "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century", içinde *Women, theFamily, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira el-Azhary Sonbol, 81–96, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

———, *Crime and Punishment in Istanbul, 1700–1800*, Berkeley: University of California Press, 2010.

Zilfi, Madeline C., "'We Don't Get Along': Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century", içinde *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Modern Women in the Early Modern Era*, ed. M, C. Zilfi, 264–296, Leiden: Brill, 1997.

Zubaida, Sami, "Islam and Secularization", *Asian Journal of Social Science* 33, no. 3 (2005): 438–448.

———, *Law and Power in the Islamic World*, Londra: I.B. Tauris, 2003.

---

1 Devletin nötrlüğü üzerine güçlü bir iddia şurada mevcuttur; An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 1 vd. Eğer bu iddia –An-Na'im'in tezininin merkezi ve önemli kısmı– sürdürülemezse, o hâlde bu tez yeniden ele alınmalıdır. Benzer şekilde Turabi'nin (kaba bir taslaktan öte geçmeyen), ne tam olarak egemen ne de milliyetçi olmaması gereken "İslami devlet" hakkındaki fikirlerine bakınız. Euben ve Zaman, *Princeton Readings*, 213–215.

2 Kıyasın metafizik çağrışımları ve dayandığı ilkelerin teorisi için bkz. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Aristotelesçi metafiziğin klasik bir eleştirisi için bkz. Gazzālī, *Tehāfüt el-Felāsife*.

3 Kahn, *Putting Liberalism*, 277 (belli ki şimdiye dek, Kahn'ın "devlet" terimini kullanışı –"devlet"in daha yüksek bir iradeye amade olduğu bir bağlamda– metaforik anlamda ele alınmalı). Ayrıca bkz. Scanlon, "Rights, Goals, and Fairness", 93.

4 Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment", 69: "Dini bir devlet hukuku, kavramsal olarak çarpıcı şekilde çelişkidir. Hukuk ya devlete aittir ya da Tanrı'ya, hukuk dile getirilmesi ve uygulanması için devletin öznel aktörlüğüne ihtiyaç duyduğu müddetçe, devlet tarafından uygulanan hiçbir yasa Tanrı'nın olamaz. Diğer türlü şunu itiraf etmeliyiz ki devletin hukukunun başarısızlığı aslında Tanrı'nın hukukunun ve nihayet Tanrı'nın kendisinin başarısızlığıdır. İslami teolojide, bu ihtimal dikkate alınamaz." Gelgelelim, Abou El Fadl bu keskin gözlemin bütün çağrışımlarını irdelemiyor, çünkü modern devleti büyük oranda sorgusuz sualsiz kabulleniyor.

5 Magill, "Beyond Powers and Branches", 605. Ayrıca bkz. Marshall, *Constitutional Theory*, 97, 124; Hansen, "Mixed Constitution", 509, ve "İkinci Bölüm" "Birinci Kısım"daki tartışmamıza bakınız.

6 Herhangi bir eyleme uygulanacak –"nötr" olan da dâhil (örneğin bugünlerde kişisel/özel tercih dediğimiz şeye müsaade etmek)– normlar için bkz. Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 40–42. Burada not edilmeli ki modern devletteki özel alan, devletin bilinçli tercihiyle "düzenlenmemiş" olarak bırakılmıştır; o alana içkin otonominin yüzü suyu hürmetine değil. Çünkü devlet ne zaman bu alandaki herhangi bir meselenin kamusal alana dâhil olmasını isterse, devletin iradesi dışında hiçbir kriter tarafından bunu yargılamak mümkün değildir; nihayetinde devletin iradesi, kitlesel egemenliğin ifadesidir. Bu noktada daha ileri gitmek için bkz. Asad, *Genealogies of Religion*, 200–208.

7 Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, 350 (vurgu onun); ayrıca bkz. Strauss, "On the Spirit", 13.

8 bkz. "Birinci Bölüm".

9 Giddens, *Capitalism*, 99–100; Miller, *Durkheim, Morals, and Modernity*; Nisbet, *Sociology of Emile Durkheim*, 187–208.

10 bkz. "Dördüncü Bölüm" 99. dipnot.

11 bkz. "Dördüncü Bölüm", "Birinci Kısım".

12 Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?"; Larmore, *Autonomy of Morality*; Larmore, *Morals of Modernity*.

13 "Dördüncü Bölüm", "Birinci Kısım"da tartışılmıştır.

14 Larmore, *Autonomy of Morality*, 10–11, 56–60, 64–65: "Sebeplerin kendi otoritesi vardır. [...] İnanç ve eylem için sebepler, fiziksel ve psikolojik gerçeklerin her nasılsa öyle olmalarına dayanır. Yağmur yağmıyorsa şemsiye taşımanın bir sebebi yoktur ya da susamadıkça su içmenin. [...] Bir sebep, birisi için bir sebeptir ve o birisi sebebin onayladığı ihtimali seçebilecek kişidir. Kısaca, sebepler karakteri gereği rasyoneldir: Doğal dünyanın belirli vasıflarına dayanırlar, düşüncenin ihtimallerine ve zeki varlıklara ait olan hareketini hesaba katarlar." (10-11). Bu "sebeplere cevap verebilirlik fikri eğer sebepler bir sebep-sonuç ilişkisi etkisini reddediyorsa anlamsızdır. Hareket olmadığı yerde, bir cevap da yoktur. [...] Göründüğü kadarıyla, eğer sebepler uzayı nihayet doğal dünyanın hukukça yönetilen, modern bilim yönünden açıklanabilir işlemlerinden başka bir şeye dayanmıyorsa, sadece karışıklık vardır. Birçokları için sebepler 'ürkütücü' görünecektir [...] eğer öyle oldukları varsayılırsa [...] [yani] hem kendine özgü hem de sebep-sonuç ilişkisi açısından dünyada aktifse. Akla yatkın yaklaşım, ki kolayca bu sonuca varmak mümkün, inanç ve hareket için sebepleri kendi taahhütlerimizin basitçe ifadesi olarak görmek ve bizim keşfimizi bekleyen 'nasılsa orada' bir şeyler olduğunu varsaymamak: Oradaki sebepler açıkça bizim orada olacağını düşündüğümüz sebepler. Taahhütlerimiz için biz birer psikolojik fenomeniz ve onların dünyanın sebep-sonuç düzenindeki yeri benzer bir anlaşılabilirlik problemi üretmiyor" (64-65). Sebeplerin "içerikleri" için bkz. Smith'in şuradaki kritiği; *Viable Values*, 38–53.

15 Şurada ileri sürdüğüm üzere; "Groundwork of the Moral Law", 253; Ayrıca bkz. "Dördüncü Bölüm", "Birinci Kısım". Bu ve önceki paragrafta alıntılanan kaynaklar için bkz. Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue"; Field, "A Criticism of Kant"; Cartwright, *"Schopenhauer's Narrower Sense of Morality,"* 254–263; Smith, *Viable Values*, 38vd.; Anscombe, "Modern Moral Philosophy"; Gray, *Enlightenment's Wake.*

16 Larmore, *Autonomy of Morality*, 111–112.

17 Spengler, *Decline of the West*, 120.

18 Taylor, "Justice After Virtue".

19 bkz. "Dördüncü Bölüm", "Birinci Kısım" ve bkz. Guyer, *Kant on Freedom*; Larmore, *Autonomy of Morality*, 105.

20 Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", 36.

21 Korsgaard, *Sources of Normativity*, 5, şurada da alıntılanmış ve eleştirilmiştir; Larmore, *Autonomy of Morality*, 112.

22 Larmore, *Autonomy of Morality*, 109. Ayrıca bkz. Smith, *Viable Values*, 40–53.

23 Larmore, *Autonomy of Morality*, 109, 112.

24 *age.*, 112.

25 *age.*, 122 (onun vurguları).

26 *age.*, 123–129, özellikle 129.

27 Yirmi birinci, çünkü Larmore (2008) burada kendi çağdaşı neo-Kantçı Korsgaard'la ağız dalaşı yapmaktadır.

28 Bu sentezin detaylı bir anlatımı için bkz. Hallaq, *Origins* (Oradaki indeks'te "Great Synthesis"

altında); Hallaq, *Sharī'a*, 55–60, 72.

29 Bu çoğunlukla İslami çalışmalar alanında "akıl ve vahiy" arasındaki çatışma ya da muhalefet şeklinde tanımlanır; zor sorular sormayı önleyen iptidai bir kavramdır. Sebepler bir kez "vahiy"e indirgendiğinde, onları rasyonel olmayan bir dine tahsis etmek çok kolaydır; buradan çıkacak sonuçta akıl ve sebepler "yarışması" ancak *aklın soyluları* tarafından kazanılabilir.

30 Bu minvalde bkz. Hallaq, *Sharī'a*, 72–124.

31 bkz. "Dördüncü Bölüm", "Birinci Kısım".

32 Bu düsturun hukuki açılımları şurada detaylıca ele alınmıştır; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change.*

33 bkz. Hallaq, "Can the Shari'a Be Restored?".

34 Elbette, bu kitabın ortaya koyduğu problemler ve zorluklara çözümler üretmek adına çok şey söylenebilir; fakat bu çözümlerin detaylı bir taslağı başka ve daha uzun bir kitap yazmayı gerektirecektir.

35 Farklı bir itirazla benzer bir çağrı Massad'ın önemli çalışması *Desiring Arabs*'ta yayınlandı.

36 Her ne kadar Batılı liberal düzendeki paradigmatik bir kaymanın neredeyse otomatik olarak Müslüman ve Arap liberal hareketi yıkım noktasına getirme ihtimali yüksekse de; çünkü İslami ve Arabî liberalizm derin çelişkilerden ve tutarsızlıklardan Avro-Amerikan liberal düzene kıyasla daha fazla muzdariptir. Liberal düzenin genel bir kritiği için bkz. Nicolacopoulos, *Radical Critique of Liberalism*; Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*; MacIntyre, *After Virtue*; MacIntyre, *Whose Justice?*; Sandel, *Liberalism and Its Critics*; Gray, *Enlightenment's Wake*; Gray, *Straw Dogs*; Gray, *Liberalism*; Amin, *Liberal Virus*; Bell, *"Communitarian Critique"*; MacLean ve Mills, *Liberalism Reconsidered*; Kahn, *Putting Liberalism*; Sprangens, *Irony of Liberal Reason*; ve (İslami reformist perspektiften) Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition*, sayısız örnek arasından sayılabilir.

37 Örneğin Ṭāha 'Abd al-Raḥmān'ın dikkate değer kitabında ispat edildiği gibi. Bibliyografyadaki kitaplarının listesine bakınız.

38 bkz. 431 numaralı dipnot.

39 Gray, *Enlightenment's Wake*, 153–155 (vurgular bana ait).