TAHA ABDURRAHMAN



MODERNLİK RUHU

İSLAMİ BİR MODERNLİK İNŞASINA GİRİŞ

ÇEVİREN
MEHMET EMİN MAŞALI
MÜNTEHA MAŞALI

TAHA ABDURRAHMAN Çağımızın en önemli düşünürlerinden. 1944'te Cedide şehrinde dünyaya geldi. Rabat Beşinci Muhammet Üniversitesi ile Sorbonne Üniversitesinde felsefe öğrenimi gördü. Dil felsefesi ve mantık konulu iki doktorasını Fransa'da tamamladı. 1970'li yıllardan itibaren Rabat Beşinci Muhammet Üniversitesinde mantık ve dil felsefesi dersleri okuttu ve 2005'te emekliye ayrıldı. Modernliğin ruhunu kavrayarak taklitçi anlayışlardan özgünlüğe geçişin imkânlarını öne çıkaran yazar, İslam geleneğini bütüncül bir bakışla ele almayanların ileri sürdüğü iddiaların birçoğunu eleştirdi. 1970'lerin ortalarından itibaren özellikle mantık, felsefe, dil felsefesi ve ahlak felsefesi üzerine çok sayıda kitap yayımlayan yazar, İslami esaslar üzerine bina edilmiş bir felsefe kurmayı amaç edindi. Yayınevimizden *Bilgi Ahlaktan Ayrıldığında* (2020), *Dinî Amel ve Aklın Yenilenmesi* (2020), *Ahlak Sorunsalı* (2020), *Amel Sorunsalı* (2021) ile *Dinin Ruhu* (2021) kitapları yayımlandı.

Pınar Yayınları
Alemdar Mahallesi Çatalçeşme Sokak Defne Han
No: 27/2 Cağaloğlu Fatih-İstanbul
Tel: 0212 520 98 90
www.pinaryayinlari.com bilgi@pinaryayinlari.com
Yayınevi Sertifika No: 45508

Modernlik Ruhu: İslami Bir Modernlik İnşasına Giriş
Taha Abdurrahman
Özgün Adı *Ruhu'l Hadase: el-Medhal ilâ Tesisi'l Hadaseti'l İslamiyye*

copyright 2021 © pınar yayınları

Pınar Yayınları • 517
Taha Abdurrahman Toplu Eserleri • 6
ISBN 978-975-352-605-0

1. Baskı Şubat 2022

EDİTÖR Asım Öz
SAYFA DÜZENİ Tekin Öztürk
KAPAK Ömer Faruk Yıldız

BASKI ACK Ajans
Mahmutbey Mah. Taşocağı Yolu Cad.
Ağaoğlu 212 Myoffice No: 344
Bağcılar- İstanbul
Matbaa Sertifika No: 53569

TAHA ABDURRAHMAN

Modernlik Ruhu

İslami Bir Modernlik İnşasına Giriş

ÇEVİRENLER Mehmet Emin Maşalı & Münteha Maşalı

PINAR YAYINLARI

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla.

Allah Teâlâ buyuruyor ki:
"Evet sizin ölçülü/dengeli bir ümmet olmanızı sağladık;
bunun sonucu olarak sizler insanlara örnek olacaksın
Peygamber de size örnek olacak."

(Bakara 2/143)

İçindekiler

ÖNSÖZ 9

GENEL TEORİK GİRİŞ
MODERNLİK RUHU VE ÖZGÜNLÜK GERÇEĞİ 23
Modernlik Ruhunun Özellikleri 24
Modernlik Ruhunun İlkeleri 25
Modernlik Ruhuna Ait İlkelerin Sonuçları 31
Modernlik Ruhunun İslami Tatbikinin Genel Şartları 34
Taklitçi Modernlikten Özgün Modernliğe Geçiş
Nasıl Olacaktır? 39
Olgunluk İlkesinin İslami Tatbikine Has Şartlar 39
Eleştiri İlkesine Yönelik İslami Uygulamaya Has Şartlar 48
Kuşatıcılık İlkesine İlişkin İslami Uygulamaya Has Şartlar 66

BİRİNCİ BÖLÜM
MODERNLİK ESASLI ELEŞTİRİ İLKESİNİN
İSLAMİ TATBİKİ 89
Küreselleşme Sistemi ve Genişletilmiş Akılcılık 93
Küreselleşmenin Belirleyici Unsurları 93
Küreselleşmenin Üç Hâkimiyeti 95
Küreselleşmenin Ahlaki Felaketlerinin Bertaraf Edilmesi 103
Modern Aile ve Geleneksel Ahlaktan Kopuş 124
Modern Aileye Özgü Ahlakın Üç Bölümü 126
Postmodern Aile ve Modernlik Değerlerinin Altüst Olması 136

İKİNCİ BÖLÜM
MODERNLİK ESASLI OLGUNLUK İLKESİNİN İSLAMİ TATBİKİ 179
Modernlik Esaslı Çeviri ve Mesul Özgürlük 182
Arapça Çeviriye İlişkin Kabullerin Eleştirisi 185
Yenilik Kavramının Müzakeresi 192
Tercüme Kavramının Müzakeresi 201
Modernist Kur'an Okumaları ve Mevsul Özgünlük 219
Taklitçi Modernist Okumalar 221
Özgün Modernlikçi Okuma 242

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MODERNLİĞİN KUŞATICILIK İLKESİNİN İSLAMİ UYGULAMASI 261
Vatandaşlık Hukuku ve Manevi Genişleme 264
Vatandaşlık ve Ahlak 268
Manevi Genişleme ve Kardeşlik 276
Kardeşlik ve Küreselleşme Esaslı Meydan Okumalar 287
Dayanışma Görevi ve Varoluş Düzleminde Yaygınlık 294
Yaygınlık Esasının Batılı Tatbiki ve Dayanışmanın Gereği 296
Yaygınlık Esasına İlişkin İslami Uygulama ve Merhametleşme İlkesi 303

SONUÇ YERİNE
MEŞRUİYET SORUNU 329
KAYNAKÇA 345
DİZİN 353

ÖNSÖZ

Müslüman toplumun maddi meydan okumalar kadar manevi meydan okumalarla boğuştuğunu kim inkâr edebilir? Bu manevi meydan okumaların başında, İslam âleminin yüz yüze bulunduğu ve yoğun bir kavram karmaşası şeklinde tezahür eden fikrî kaybolmuşluk gelir. Müslüman toplum, bu durumdan nasıl kurtulacağını bir türlü tespit edememektedir. Zira kesintisiz bir şekilde başka toplumlar tarafından ortaya atılmış çok sayıda kavramın akınına uğramakta ve bu kavramların giriftlikleri, muğlaklıkları, hatta labirent ve tuzakları içinde debelenip durmaktadır. Çünkü kendisinde, ne onları kavrama kudreti ne de defetme takati vardır. Gerçek şu ki Müslüman toplum, kendi kavramlarını üretme ya da başkalarına ait kavramları, onları âdeta ilk kez kendisi ortaya koyuyormuşçasına özgün bir revizyona tabi tutma yolunu bulamadığı sürece, onun, entelektüellerine musallat olan bu fikrî kaybolmuşluktan çıkmasını asla beklememek gerekir.

Hâl böyle iken Müslüman toplum arasında, bu kahredici kaybolmuşluk hâli içinde doğru istikameti bulduğu iddiasını taşıyan bir zümrenin var olduğunu görüyoruz. Söz konusu zümre, bu toplumun kendi evlatlarının içinden çıkan *taklitçiler grubu*ndan başkası değildir. Ne var ki bu grup da -yaygın kanaatin aksine- tek değil iki kesimdir: İlk kesim, erken dönem Müslümanlarını (*selefi*) taklit edenleri içine

alır. Gelin bu kesime *mütekaddimûn taklitçileri* diyelim. İkinci kesim ise müteahhirûnu yani gayrimüslimleri taklit edenleri kapsar. Hadi bu kesime de *müteahhirûn taklitçileri* diyelim.

Mütekaddimûn taklitçileri geleneksel İslami kavramları, modern Batılı kavramlarla özdeşleştirmeye çalışırlar. *Şûra*'yı demokrasiye yahut *ümmeti* devlete yahut da *ribayı* faiz kavramına özdeşleştirmeleri bu kabildendir. Onlar bu tür muhtelif özdeşleştirmeleri de pratiğe dönük ve yönlendirici bir yapı arz etmesini umdukları bir söyleme tevessül ederek yaparlar. Ancak farkına varmadan doğrudan vaaz verme tuzağına düşerler; böylece menkul/alıntı kavramları tedrici bir şekilde asli kavramlara irca etmeye başlarlar. Nihayetinde ise işi, alıntı kavramların (belli bir pratik alana) has oluş özelliğini devre dışı bırakmaya kadar götürürler.[1]

Müteahhirûn taklitçileri ise alıntı Batılı kavramları, asli İslami kavramlara özdeşleştirme yoluna giderler. Sözgelimi *laiklik* kavramını dünyevi işleri bilmeye,[2] (geçmişle) ilişiği kesmek (*katî'a*) kavramını (cahiliyyeyi) silip atmak[3] (*cebb*)

---

1 Okuyucuya şunu hatırlatmak isteriz ki biz İslami pragmatik/pratik alanın dışındaki başka alanlardan özellikle de Batılı pratik alandan aktardığımız hususları ifade etmek için *menkûl* (aktarılma) kavramını kullanmaktayız. Bu kavram, İslami pratik alandan iktibas ettiklerimizi ifade eden *me'sûl* (asli) kavramının karşıtıdır. Eşanlamlısı *asîl* kavramı yerine bunu (*me'sûl*) kullanmayı tercih ettik, böylece bu son kelimenin (*asîl*) içinde bulunduğu basmakalıplıktan kaçınmayı ve *me'sûl-menkûl* kelimeleri arasındaki kalıp/kip ortaklığını korumayı amaçladık. Öyle ki bu müştereklik söz konusu iki kelime arasındaki zıtlığı daha iyi göstermektedir. Hem sonra *menkûl* kavramı, delalet itibarıyla tarafsız bir kavramdır, dolayısıyla da geniş bir kullanımı bulunan *müstevrid* (ithal) ve *vâfid* (dışardan gelen) kavramlarının ifade ettiği türde bir yanlılık hissi vermemektedir. Zira bu kavramlardan ilki (*müstevrid*) tenkit iması taşır; çünkü ithal edilende (*müstevrid*) baskın olan, kendisinden yüz çevrilir ve çirkin görülür olmasıdır. İkincisi ise övgü iması taşır. Çünkü dışardan gelende (*vâfid*) baskın olan, onun arzu edilir ve hoş karşılanır olmasıdır. Buna karşın *menkûl* kelimesi bu tarz duygusal bir nitelik barındırmamaktadır.

2 Bu kullanım Müslim'in Hz. Aişe ve Enes'ten naklettiği şu hadisi şerife dayanır. Onların ifadesine göre Peygamber (s.) şöyle buyurmuştur: "Sizler dünya işlerini daha iyi bilirsiniz."

3 Bu kullanım Müslim'in *es-Sahîh*'inde naklettiği şu hadisi esas alır: "İslam, öncesini kesip atar." [Taha Abdurrahman *el-katî'a* kelimesinin ifade ettiği Batılı modern felsefedeki epistemolojik kopuşun, *el-cebb* kelimesinin ifade ettiği İslam'ın cahiliyyeden kopuşuna uyarlandığını ifade ediyor. çev.]

kavramına, *din adına savaş*ı fetih kavramına özdeşleştirirler. Bu kabil muhtelif özdeşleştirmelere giderken de rasyonellik ve kanıta dayalılık karakterine sahip olmasını umdukları bir söylemi aracı kılarlar. Ne var ki zannettiklerinin aksine, bu özdeşleştirme etkinliğinin şartlarını yerine getirirken tökezlerler; böylece de aşamalı bir biçimde, asli kavramları alıntı kavramlara irca ederler, neticede işi asli kavramların (İslami pragmatik/pratik alana) has olma özelliğini devre dışı bırakmaya kadar vardırırlar.

Şurası açıktır ki her iki taklitçi kesim nezdinde, özgünlük namına hiçbir şey bulunmamaktadır. Zira mütekaddimûn taklitçileri, selefi, ortaya koydukları özgün şeylerde orijinalliği yakalamalarına yol açan amilleri kavramaksızın takip etmektedir. Müteahhirûn taklitçileri de Batı'yı, ortaya koyduğu özgün şeylerde orijinalliği yakalamasına sebep olan amilleri kavramadan takip etmektedir.

Biz, hâkim taklit alışkanlığına muhalefet edip de Müslüman ilim adamları ve teorisyenler, İslami geleneğin içeriğinin inşasında kullandıkları mantıki enstrümanları ve yöntemsel araçları tavsif ve tahlile tabi tutarken kendisinden yararlansınlar diye Arap-İslam geleneğinin[4] kendi içinden operasyonel birtakım kavramlar ürettiğimizde, müteahhirûn taklitçilerinden bazıları, kendinde, bizi, *menkul* (alıntı) olanı hükümsüz addeden ve bu noktada hiçbir ayırım yapmayan mütekaddimûn taklitçileri (yani gelenekçiler) grubuna dâhil etme hakkı bulabilmektedir. Böyle yapmak-

4 *Tedâvül* (pragma), *tedâvül* (pragma alanı), *takrîb* (yaklaştırma) kavramları böyledir. Bu bağlamda okuyucuya şunu hatırlatmak isterim ki biz bu kavramları geçen asrın yetmişli yıllarının başlarında iken gerçekleştirdiğim ve de müstakil basımları ancak seksenli ve doksanlı yılların sonlarında gerçekleşen birtakım konferans ve araştırmalarımda vazetmiştim/kullanmıştım. Bu kavramlar varlık felsefesinin (ontoloji) dilsel ve kültürel asıllarına -ki bunların bir bölümünü 1972 yılında Sorbone Üniversitesinde doktora tezi olarak takdim ettiğim ve bilahare 1978 yılında yayımlanan *Langage et Ontologie* isimli Fransızca tezimde ele aldığım dair ilk araştırmalarımın bir semeresi olmuştur. *et-Takrîb* (yaklaştırma) lafzını İbn Hazm'dan iktibas ettim. Nitekim bu ifade onun *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhal ileyhi bi'l-Elfâzi'l-Âmmiyye ve'l-Emsileti'l-Fıkhiyye* isimli meşhur eserinde geçmektedir. Biz bu kavramı *esleme* (İslamileştirme) kavramı mukabilinde kullandık ki bu *esleme* (İslamileştirme kavramı) da aslen Arapça olmayıp tercümedir.

tadır, çünkü taklitçi kişinin taklidini savunurkenki âdeti, muhalifini, karşıt bir taklitle itham etmektir sadece.

Şurası bir gerçek ki kavramlarımızı vazederken ve yargılarımızı şekillendirirken bize has iki eleştirel yöntemi takip etmekteyiz ki bu yöntemlerden her biri eleştiri etkinliğinde katkı sağladığı gibi özgünlükle muttasıf bir uygulamaya giderken de katkı sağlamaktadır. Bu yöntemlerden ilkinin ifadeye dökülmüş şekli şöyledir:

"Delile dayalı olarak sahih olduğu ortaya konana kadar (başkalarından) aktarılan her şey itiraza konu olur."

Bu kural, *menkul* (alıntı) olana yönelik eleştirimizin, ilk olarak o şeyin sahihliğini ortaya koyacak deliller aracılığıyla yürütülmesini, akabinde ise bu sahihliğin meşrû istidlal yöntemlerine arz edilmesini icap ettirmektedir. Böyle yapılmasının amacı, söz konusu istidlal yöntemlerinin, *menkul* (alıntı) olanı ispat noktasında sağlayacağı katkıyı tespit etmektir. Bu yönde bir eleştirinin zorunlu oluşunun dayanağı şu soruyu ileri sürmektir: *Menkul* (alıntı) kavramların sahihliğinin tespiti ne ile olacaktır?" Biz bu tür eleştiriyi ispat esaslı eleştiri şeklinde isimlendiriyoruz. Bu tarz bir eleştiri, bizi, kaçınılmaz şekilde, müteahhirûn taklitçilerinin –ki onlar, pratik alanlarının dışından gelen şeyi eleştirme gücüne asla sahip değillerdir- düştüğü özdeşleştirme afetinden uzak tutacaktır. Zira ispat edici delillere sahip olmak, bu tür benzeri kavramları gerek asli pratik alan itibarıyla sıfırdan, gerekse bu alanın dışında yeniden üretmeyi sağlayacak yollardan birisidir[5] ki bunun sonucunda, delillerinin sahih olduğu tespit edilen *menkul* (alıntı) olan, *me'sûl* (asli) olan konumuna geçer. Her iki durum da -yani gerek sıfırdan üretme gerekse üretimi yineleme- özgünlüğü sağlayacak sebeplere/unsurlara tutunulduğunun bir göstergesidir.

Takip edilen ikinci sistematik yöntemin ifadeye dökülmüş şekli ise şöyledir:

5 Burada "bir şeyi yeniden üretmek"ten kasıt, âdeta o şey sıfırdan özgün olarak üretilmiş gibi ona yeni özgün bir yapı vermektir.

"Delile dayalı olarak fasitliği ortaya konana dek, *me'sûl* (asli) her şey kabule şayandır."

Bu ikinci kural, *me'sûl* (asli) olana yönelik eleştirimizin, onun sahihliğini, onu geçersiz kılacak nitelikteki delilleri sonuna dek tüketmek suretiyle göstermeyi icap ettirir. Böylece, gerek görülmesi hâlinde, *me'sûl* (asli) olanı geçersiz kılıcı nitelikteki delillere başvurma istidamız, menkul/alıntı olanın sahihliğini ispatlayıcı delillere başvurma istidamızdan aşağı kalmaz. Bu yönde bir eleştirinin kaçınılmaz olduğunun dayanağı şu sorudur: "*Me'sûl* (asli) kavramlar geçerliliğini ne ile yitirir?" Biz bu ikinci tür eleştiriyi iptal esaslı eleştiri diye isimlendiriyoruz. Bu tarz bir eleştiri pek tabi ki bizi, mütekaddimûn taklitçilerinin içine düştüğü özdeşleştirme afetinden uzak tutacaktır. Mütekaddimûn taklitçileri kendi pratik alanlarından sadır olan şeyleri eleştirme kudretine asla sahip değillerdir. Oysa bu asli kavramların zıttı kavramları gerek onların asli pratik alanları içerisinde (sıfırdan) üretmeye, gerekse de bu alanın dışında onları yeniden üretime tabi tutmaya götürecek yollardan biri, o kavramların geçersizliğini ortaya koyacak nitelikteki delilleri bulmaktır. Her iki durum da -yani gerek sıfırdan üretme gerekse yeniden üretme- özgün şeyler ortaya koyma yönünde bir gayretin var olduğunu gösterir.[6]

Böylece, bizim, kavram meselesindeki tutumumuzda/yaklaşımımızda müteahhirûn taklitçilerine uzak olduğumuz gibi mütekaddimûn taklitçilerine de uzak olduğumuz açığa çıkmıştır. Zira biz, menkul/alıntı kavramlar üzerine *me'sûl*/asli kavramlar giydirme gayreti peşinde değiliz. Bizim yapmaya çalıştığımız, sadece menkul/alıntı kavramlara yeni özgün bir yapı kazandırmaktır ki bu yapılabildiği takdirde söz konusu kavramlar, asılları itibarıyla sahip oldukları özgünlüğü büsbütün korumanın yanı sıra, asılları itibarıyla sahip olmadıkları yeni (özgün) yönler de taşır hâle

6 Görünen o ki bizim *asli* (köklü) olan ile *menkul* (aktarılma) olana yaklaşımımız, bazı açılardan, şu ifadelerin sahibi âlimin yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir: "Bizim görüşümüz (özünde) doğru olup hata ihtimali vardır, bizim dışımızdakilerin görüşü ise (özünde) hatalı olup doğru olma ihtimali vardır."

gelecektir. Yapılan bu yeni ilavenin belirgin özelliği, asliliği sağlayan kimi unsurlarla bir biçimde irtibat içinde olması ve onlardan ayrılmamasıdır. Böylece Müslüman muhatap, menkul/alıntı kavramlarla bağlantı kurarken, kendisine, bu yeni yönü aracı kılar. Çünkü böyle bir bağlantının varlığının bilincinde olması, Müslüman muhatapta yeni olanı içselleştirme gücünü kuvvetlendirir ve bunu da söz konusu içselleştirme gücünü, özgünlük yönünde harekete geçirerek yapar.

Menkul/alıntı olup da bizim bu kitapta özgün yeni bir yapı vermeyi amaçladığımız kavram, temel bir kavramdır ve hakkında insanlar, muhtelif kesimlere ayrılmıştır. Öyle ki bazıları işi takdise götürecek kadar onu sahiplenmekte, bazıları ise maksimum düzeyde bir değersizleştirmeye giderek ona karşı çıkmaktadır. Bu iki kesim arasında da kabul veya ret dereceleri farklı olan azımsanamayacak sayıda kişi bulunmaktadır. Söz konusu temel kavram modernlik (*hadâse*) kavramından başkası değildir.

Biz *Ahlak Sorunsalı* isimli eserimizde Batı modernliğinin eleştirisine giriştik.[7] Bu eleştiri çerçevesinde bizi esas ilgilendiren, Batı modernliğinin retorik, fikir ve epistemoloji düzeyinde sahip olduğu mekanizma olmuştur. Bu yönüyle de Batı modernliğini, maruz kaldığı ahlaki felaketleri ortaya çıkarmak amacıyla ele aldık. Bazı okuyucular bizim söz konusu kitaptaki amacımızın yalnızca Batı modernliğini yapısöküme uğratmak olduğunu, bunun ötesine geçip de yapılandırmaya girişmediğimizi iddia etmişler, bu iddialarıyla da söz konusu çalışmayı kusurlu göstermeyi, dahası onun üzerinden bizi eleştirmeyi amaçlamışlardır. Vay efendim neymiş biz, onların insanlık adına yükselme sebebi addettiklerini tartışma konusu yapmışız. Oysa bizim âdetimiz, hızlıca da olsa bir tenkit faaliyetine giriştiğimizde, (tenkide tabi tuttuğumuz meseleye) tarafımızdan sınırlı da olsa bazı yapı taşları eklemektir.

7 Biz *Ahlak Sorunsalı* kitabında "Batı modernliği" ifadesini kullandık ki bu ifade "Vuku bulan Batı modernliği" anlamındadır.

Bizi eleştiren bu kimselerin Batı modernliğine ilgileri, onu, zeval bulmayacak bir gerçeklik, asla değişimi söz konusu olmayacak bir kesinlik, hiçbir zararı barındırmayan salt fayda, hiçbir eksik yanı bulunmayan mütekâmil bir şey olarak vehmetme şeklinde gerçekleşmiştir. Bu durum da onları, anılan eserde yer alan ve Batı modernliğini sahih bir rotaya oturtacak nitelikteki ahlaki asılları tespit etmekten alıkoymuştur. Bizi eleştiriye tabi tutanlar her ne kadar başkaları nezdinde de benzeri tespitlere tanıklık ettiklerini iddia etseler de biz, söz konusu ahlaki asılların tayininde hiç kimseyi taklide gitmedik, o asılları yalnızca bizi biz yapan manevi tecrübe pınarından hareketle çıkarımda bulunduk. Bu sebepledir ki yaptığımız, anılan canlı tecrübeye dayalı olarak söz konusu ahlaki asılların sıhhat değerini tahkikten öte bir şey değildir. Pek tabi ki bu durum, bizim dışımızda olup da aynı tecrübeyi yaşamış kimselerin de benzeri asıllara ulaşmasına engel değildir. Anılan asıllar içerisinde şunları zikretmemiz bizim için yeterli olacaktır.

- Ahlak, olmazsa olmaz hasletler manzumesi olup yoklukları, insanın şu hayattaki nizamının ihlale uğramasına yol açar. Şu hâlde bunlar, öyle, terk edilmeleri, yalnızca insanın kişiliğine hâlel getirecek ârizi yahut ekstra hasletler değildir.
- Ahlaki değer, sair değerlerden önce gelir. Çünkü insana ait hiçbir eylem yoktur ki daha baştan ahlaki bir değere bağlı olarak vuku bulmasın.
- İnsanın mahiyetini belirleyen şey akıl değil ahlaktır. Bu yönüyle akıl ahlaka tabidir. Dolayısıyla da ahlaki fayda sağladığında akıl övgüye, kötülüğe sebebiyet verdiğinde ise yergiye konu olur ve bunun aksi de düşünülemez.[8]

8 Bu noktada biz yaygın kanaate aykırı bir görüşü benimsemekteyiz ki o da şudur: Hayvan akıl itibarıyla insanla ortaklık arz eder; insan ile hayvan arasında aklın şekilleri itibarıyla gözlemlenen farklılık da tür farklılığı değil olsa olsa derece farklılığıdır. Hatta bunun ötesine giderek şunu da söyleyebiliriz ki aklın, terminolojide *araçsal akıl* diye isimlendirilen şeye benzeyen mücerret şekli, içinde hayvanlık namına bir şey barındırmamaktadır, böyle olduğu için de insanlık namına bir şeyi haydi haydi

- Ahlak mutlak surette semavi bir dinden beslenir. Bu yüzdendir ki laiklik esaslı ahlak tabiri, çelişik bir ifade sayılır.[9]
- Şüphesiz insan, ahlaklı oluşunun bir gereği olarak, -alabildiğine çabalasa da- dindarlık hâlinden bütünüyle soyutlanamaz. Çünkü insan, dindarlığı kendi ihtiyarıyla ve bilinçli şekilde reddetse de zorunlu olarak ve nasıl olduğunu bilemeden (ahlak üzerinden) dindarca bir tutum sergiler.
- Ahlak kişinin birinden diğerine intikal edip durduğu muhtelif kademelerden ibarettir, yoksa insanın takılıp kaldığı tek bir kademe değil.
- İnsanın sahip olduğu ahlaki duyarlılık/kararlılık, reel durumdan daha etkindir; içinde bulunulan gerçekliğin ifade ettiği zorunluluğa göre de daha mukavemetlidir. Çünkü mevcut realite, insanın sahip olduğu (realiteye karşı koyma) potansiyelini tüketebilecek güce sahip olmadığı gibi (içinde bulunulan şartların getirdiği) tarihsel zorunluluk da yine insanın (bu şartlara meydan okuma) takatini tüketecek evsafta olamaz.[10]

---

barındırmayacaktır. Şöyle ki, araçsal aklın gerçeği, onun, insanın idrak yetilerinin mekanik tarafı olmasıdır. Bunun böyle olduğunun delili de aletlerin/makinelerin insanın yerini alabilme kudretinde olmaları, hatta bu hususta insandan kat be kat üstün oluşlarıdır. Öyle ki insanın bu (mekanik) idrak tarafının âtıl kalacağı bir zamanın geleceğini ve de aletin insana gerek bırakmayacağını tahmin ediyoruz. Bilgisayar teknolojisinin gidişatı, bu akıbeti bize öndeyide bulunan en çarpıcı şeydir.

9 Pek tabi ki bu tespit laikliğin dinle ilişiği kesme olarak kabul edilmesi durumunda geçerlidir. Malum olduğu üzere laiklik lafzının ifade ettiği anlamlar çeşitlenmiş ve farklılaşmıştır, hatta kelime büsbütün sıradanlaşmış ve de bırakın fonksiyonelliğini bütün anlamını yitirmiştir.

10 Taha Abdurrahman'ın burada söylemek istediği şu. Sözgelimi şu an küreselleşme gibi bir gerçeklikle yüz yüzeyiz. Ancak insanın sahip olduğu ahlaki duyarlık, onu, bu mevcut durumun taşıdığı olumsuzlukları aşmaya muktedir kılabilir. İnsan gayretini kanalize ettiğinde ahlaki yeteneği sayesinde, küreselleşme olgusunun kendisine tesirde bulunmasına engel olabilir veya küreselleşmenin mecrasını belli oranda değiştirebilir. Bu kimse hiçbir şey yapamasa bile en azından ahlaki gücü sayesinde küreselleşme olgusuna "kendisini bütün yönleri itibarıyla bağlamayan bir medeni seçenek" olarak yaklaşma imkânını elde edebilir. Bk. Taha Abdurrahman, *Rûhu'l-Avleme ve Ahlâku'l-Müstakbel*. [çev.]

- Kendisini dinî amelden soyutlama yönünde bir tercihe giden mücerret aklın ürünü fiiller, çok geçmeden mücerret aklın kastının tersine bir dönüşüm sergilerler. Öyle ki, bu fiillerin sonuçları, insana mahza yarar sağlayacakları beklenirken, birden zararlı hâle geliverirler.

Bizim (Batı modernliğine yönelik) eleştirilerimizin sadece yıkıcı olduğunu düşünen kimseler, şayet, işte bu ahlaki asıllar üzerinde düşünselerdi, onların, Batı toplumunun aşina olduğu maddi temayüle sahip modernliğin alternatifi olacak şekilde manevi temayüle sahip bir modernlik tesis etmekte olduğunu idrak ederlerdi. Bu bağlamda benimsediğimiz görüş şudur: Modernlik muhtelif ihtimallerden ibarettir; yoksa genelde kabul edildiği gibi tek bir ihtimal değildir. Batı modernliğinin sergilediği mevcut manzaranın, zannedildiği gibi, homojen bir yapıya sahip olmaması, hatta tek değil çok sayıda modernliğin varlığından bahsetmeyi mümkün kılacak düzeyde bir çeşitliliğe sahip oluşu da bu tespite delil oluşturmaktadır. Zira bölgeler itibarıyla değerlendirecek olursak ortada Fransız modernliği, Alman modernliği, İngiliz modernliği, Amerikan modernliği vesair modernlikler mevcuttur. Modernliğin gerçekleştiği sahalar itibarıyla ise siyasal modernlik, ekonomik modernlik, sosyal modernlik vesair modernlikler bulunmaktadır. Nasıl ki tek bir bölgede modernliğin muhtelif mertebeleri var ise, aynı şekilde bazı bölgeler de vardır ki, şu veya bu alanda gerçekleşen modernlikteki payı, sair alanlardaki modernlik payından daha büyüktür; sözgelimi sanayi alanında sergilediği modernlik hukuki alandakinden veya ekonomik alanda sergilediği modernlik de siyasi alandakinden daha çaplıdır.

Batı modernliği, kendi özelinde, ortak bir tarihe ve geleceğe sahip olmakla birlikte muhtelif modernlik şekillerine sahip olabildiğine göre, bir bütün olarak modernliğin, tarih ve gelecek paydasının değişimine bağlı olarak farklılık arz eden muhtelif şekillere sahip olması da pekâlâ mümkündür. Bu sebeple İslam'ın tarih ve geleceğinin -ki bunların sair

tarihlerden ve geleceklerden ayrıldığı sabittir ve kesindir- Müslüman toplumun modernlik yönteminin belirlenmesi üzerinde özel bir etkisinin olacağı muhakkaktır. İşte biz, zikri geçen ahlaki asılları vazederken, haddizatında söz konusu İslami modernleşme yönteminin sahip olması gereken birtakım temel karakteristik özellikler tespit etmenin ötesinde bir şeyi amaçlamadık ve bu yönde bir tespite giderken de çalışmanın ileriki bölümlerinde, söz konusu asılları daha detaylı bir biçimde ele alabilme imkânını dikkatten uzak tutmadık.

Artık bu hususları ele almanın zemini/şartları –bizim tahmin edemediğimiz bir şekilde- tahakkuk etmiştir, dolayısıyla da modernliğe ait özellikleri uzun uzadıya ele almamızın vakti gelmiştir. Tabiatıyla bunu yaparken *Ahlak Sorunsalı* isimli eserimize yöneltilen "Bu kitap yıkıcı bir tenkidi esas almaktadır." şeklindeki -birileri bu kitabın böyle bir tenkide giriştiğini iddia etmektedir- eleştiriye karşı savunuda da bulunacağız. Haddizatında söz konusu kitap, gerçekte, elinizdeki bu esere bir hazırlık yapma düşüncesini kendisine hareket noktası kılmıştır; binaenaleyh bu son eserin (*Modernlik Ruhu*) izleği, şu iddianın ispatı olacaktır:

"Nasıl ki ortada gayri İslami bir modernlik varsa aynı şekilde İslami bir modernlik de olmak durumundadır."

Modernliğin, insanlığın salahını temin eden fayda ve nimetler sağladığı, bu fayda ve nimetlerin de bilfiil tahakkuk ettiği, ama İslami gerçekliğin, modernliğin bu faydalı yanını kapsamadığı şeklindeki bir kabulün zihinlerde yer etmesi asla düşünülemez. İslami dönem, içinde modernlik realitesinin (yani modernitenin) gerçeklik kazandığı ve önceki dönemlerde mekârim-i ahlak adına eksik kalanı tamamlayan tarihî süreçten başka bir şey midir?[11] Bunun yanında semavi dinlerin tamamı, insana, uhrevi hayatta başarılı olmayı sağlayacak vasıtaların yanı sıra dünya hayatında salahı yakalamanın vasıtalarını da temin etmiyorlar mı? Şu hâlde

11 Zira İslam son dindir, böyle olduğu için de İslam'ın zuhurundan sonraki tüm zaman dilimi, İslami zamana dâhil olmaktadır. İslam'ın son din oluşu meselesiyle ilgili *el-Hakku'l-İslamî fi'l-İhtilâfi'l-Fikrî* isimli eserime bakınız.

içinde salahı barındıran modernlik, kaçınılmaz olarak, İslami uygulamaya dâhil olacaktır!

Batı modernliğinin muhtelif şekilleri olduğu gibi, İslami modernliğin de muhtelif şekillerinin olacağı muhakkaktır. Bu sebeple bizim İslami modernliğe yaklaşımımız, gerçekte, İslami modernliğin alma imkânı bulunan şekillerden birine yaklaşma tarzındadır. Durum böyle olduğuna göre bizim İslami modernlikle ilgili yargı ve çıkarımlarımız bu çerçevede dikkate alınmalı, dolayısıyla da hakkımızda, benimsediğimiz modernlik modeli dışındaki modellerle ilgili çabaları ihtimal dışı addettiğimiz şeklinde bir zanna gidilmemelidir. Keza hakkımızda, benimsediğimiz bu modernlik modeli mütekâmil ve nihai bir formmuş gibi onun üzerine çakılıp kaldığımız şeklinde bir zanna da kapılınmamalıdır. Zira benimsediğimiz modernlik modelinin, tarafımızdan olsun başkaları tarafından olsun, düzenlenip gözden geçirilme hatta tashih ve tadile tabi tutulma imkânı bulunduğunu da kesinlikle uzak addetmiyoruz. Çünkü bizim bütün arzumuz, genel İslami usullere dayanan ve muhtevası hakkında herkesin ittifak ettiği -her ne kadar bu muhtevanın sunumu noktasında ilgililer arasında bir fikir ayrılığı vaki olsa da- bir modernlik modeli ortaya koymaktır ki böylece modernliğin içerdiği faydaların sadece İslami pragmatik/pratik alanda hayata geçmediğini,[12] bunun da ötesinde İslami uygulamada modernliğin, Batı pratik alanı içinde yakaladığı kademeden daha üst kademeleri nasıl yakaladığını gösterebilelim. Zira modernliğin İslami pratik alanda gerçekleştireceği bu yükseliş, onu, Batılı pratik alanda maruz kaldığı tökezlemelerden de koruyacaktır. Özetle ifade edecek olur-

12 Burada *İslami pragmatik/pratik alan* tabiriyle Müslüman toplumların içinde bulunduğu mevcut kötü durumu değil, aksine İslami ilkelere tutundukları takdirde mutlaka olmaları gereken hâli alacak olan Müslüman toplumları kastettiğimiz açıktır. Birinin kalkıp bizim (Müslüman ülkelerdeki) realiteyi görmezden geldiğimiz ve başka şeylerle uğraştığımız yönünde bir itirazda bulunmasının bir yararı yoktur. Çünkü bizim modernliğe yaklaşımımız esasen felsefi bir yaklaşımdır. Her felsefi yaklaşımın da tashih esaslı olduğu ve bilimsel yaklaşımdaki gibi (reel durumu) tespit odaklı olmadığı malumdur. Her tashih işlemi de olması gereken üzerine fikir üretmeyi esas alır, böyle olunca da realiteye atfı nazarda bulunmak, tashih işleminin ilave ve tali bir unsuru olarak varlığını sürdürür.

sak amacımız modernlik hareketinin, başka uygulamalarda yakalayamadığı yükselişi İslami uygulamada nasıl yakalayacağını açıklamaktır. İslami çerçevede gerçekleşen modernlik faaliyetinin nasıl bir ilerleme kaydedeceğini açıklamaya dair takip ettiğimiz bu yaklaşım dışında daha başka yaklaşımların bulunmasının bize bir zararı yoktur; aksine bu tarz bir çeşitlilik, lehimize bir hüccet olup amacımıza hizmet etmektedir. Zira söz konusu muhtelif yaklaşımlar, iddiamızın sahih olduğunu gösteren sair deliller mesabesindedir.

Değerlendirmelerimizi bu eserin muhtevasına ilişkin özet bir anlatımla bitirelim: Teori geliştirmeye dair olan giriş bölümünde, modernlik nazariyemize esas teşkil eden ve kurgusunda *modernlik ruhu* ile *modernlik realitesi* arasında gerçekleştirdiğimiz ayırımı hareket noktası kıldığımız asılları, enine boyuna ele aldık. Genel bir nitelik arz eden bu asıllar üç ilkeden oluşmakta olup modernlik ruhunun tayini bu ilkeler üzerinden olmaktadır. Söz konusu ilkeler şunlardır: Rüşt/olgunluk ilkesi, tenkit/eleştiri ilkesi, şümul/kuşatıcılık ilkesi. Bu ilkelerden her biri de iki esasa dayanmaktadır. İşte modernlik ruhunun Batılı pratiğine esas teşkil eden bazı kabullerin eleştirisine bu altı temel prensip üzerinden giriştik; bunu yaparken de eleştirinin arasında, modernlik ruhuna ilişkin İslami tatbikin varlık kazanmasına aracılık etmesi muhakkak gözüken enstrümanları/mekanizmaları ortaya koymaya çalıştık.

Modernliğe dair teori geliştirmeyi tamamladıktan sonra modernlik ruhunun İslami pratiğinin muayyen durumlarda -ki bu durumların seçiminde en ideal örnek olma ölçütüne bağlı kaldık- sergileyeceği ameliyeleri derinlemesine incelemeye geçtik. Esas aldığımız bu ölçüte göre seçilen örnekler, İslami tatbikin icrasına mahal teşkil etmesi mümkün en elverişli örnekler olmak durumundadır. Bunun için de kitabı üç bölüme ayırdık. Bu bölümlerden her biri, modernlik ruhunun üç ilkesinden birinin iki örnek duruma uygulanmasına hastır ve her bir durum da o ilkeye ait bir esası pratiğe aktarmaktadır.

Bu sebeple birinci bölümde sadece eleştiri ilkesinin en ideal iki örneğe tatbiki ele alınmış ve bu örnekler için küreselleşme sistemi ve Batılı aile sistemi şeklinde müstakil birer başlık açılmıştır. Şurası açıktır ki (maddi olana endeksli) daraltılmış akılcılığı aracı kılması sebebiyle küreselleşme sistemi, birtakım felaketlerle yüz yüze gelmiştir. İslami tatbikin benimsediği (manevi olanı da içeren) genişletilmiş akılcılık dışındaki bir anlayışın bu felaketlerin üstesinden gelmesi imkânsızdır. Keza mutlak/kesin ayırıma yönelmesi sebebiyle Batılı aile sisteminin başına da pek çok felaket gelmiştir. İslami tatbikin esas aldığı kontrollü ayırım dışındaki bir yaklaşımın bu felaketlerin üstesinden gelmesi imkânsızdır.

Çalışmanın ikinci bölümü, olgunluk ilkesinin başka iki ideal örneğe tatbikini üstlenmiş, bu yapılırken de her iki örnek modernlik esaslı tercüme ve Kur'an'ın modernlik esaslı okunuşu şeklinde birer müstakil başlık altında ele almıştır. Bu yöndeki incelemeden şu ortaya çıkmıştır ki modernlik esaslı bir tercüme etkinliği yürütmek, Müslüman mütercimin, kaynak metinler karşısında mesul özgürlük türü bir özgürlüğü uygulamaya koymasını gerektirir. Bu yönde bir uygulamada mütercim, tek bir kaynak için, ortaya, tek bir türcüme koymayı ifade eden kopyalama yöntemini değil, tek bir kaynak metin için müteaddit tercümeler sunmayı icap ettiren istikşafi yöntemi izleyecektir. Bu bölümde yürütülen incelemeden şu da ortaya çıkmıştır ki Kur'an'ın modernlik esaslı okunması, Müslüman okuyucunun mevsul özgünlüğü tatbike koymasını gerektirir. Bu yönde bir uygulamada okuyucu, Kur'an nassının kutsallığını, aşkınlığını ve hüküm kaynağı oluşunu devre dışı bırakacak nitelikte (Batı'dan) aparma eleştirel planları değil, insanı saygın kılmayı, aklı genişletmeyi ve ahlakı kökleştirmeyi sağlayacak nitelikteki asli/köklü eleştirel planları izleyecektir.

Üçüncü bölüm, kuşatıcılık ilkesinin keza iki ideal örneğe uygulanışına tahsis edilmiş, bu yapılırken de her iki örnek vatandaşlık hakkı ve dayanışma yükümlülüğü şeklinde iki müstakil başlık altında ele alınmıştır. Bu bölümde şu ortaya çıkmıştır ki vatandaşlık, İslami tatbikte, kardeşlik mertebe-

sine yükselmekte ve bu yükselme de maneviyat merkezli genişleme sayesinde gerçekleşmektedir. Çünkü İslami uygulamanın ihlas ilkesini tatbike koymasıyla birlikte vatandaşlık, liberal vatandaşlık türünün içine düştüğü kopukluk hâlinden korunabilmekte; ümmet olma ilkesini uygulamaya koymasıyla da toplulukçu vatandaşlık[13] tipinin maruz kaldığı kapanma hâlinden kurtulmaktadır. İslami tatbikte dayanışma da merhametleşme mertebesine yükselmektedir. Bu yükselmeyi sağlayan şey (İslamî tatbikin) merhameti, mevcudatın bütününe teşmil edebilme kabiliyetidir. Çünkü insanın yaratanıyla ve mahlukatın bütünüyle ilişkisine istinat etmesi sayesinde İslami tatbik, sair dayanışma tiplerinin içine düştüğü şu üç kopma hâlinden kendini koruyabilmektedir: Gelenekten kopma, tabiattan kopma ve mekândan kopma.

Kitabın sonuç bölümü, modernlik ruhunun İslami tatbikinin nasıl olacağı konusuna niye eğilindiğiyle ilgili olarak yöneltilebilecek muhtemel itirazı cevaplama işini üstlenmiştir. Zira birileri çıkıp modernite evresinin yerini postmodernite evresinin aldığı bir süreçte böyle bir uğraş içine girmenin ne faydası olduğunu sorabilir. İşte bu soruya verilecek cevap, postmoderniteye geçişin, aslında, modernlik ruhuna değil de Batı modernliği realitesine (yani moderniteye) tutunma üzerinden gerçekleştiğini gözler önüne serecek ve postmodernitenin, modernlik ruhunun bir diğer tatbiki olarak varlığını nasıl sürdüreceğini, onun bu noktadaki durumunun İslami uygulamanın durumu gibi olduğunu izah edecektir.

Bu çalışmanın kaleme alınışının ardındaki tek gaye Allah'ın rızasıdır; odur doğruya ulaştıracak olan ve o bize yeter; ne güzel vekildir o.

Taha Abdurrahman, Rabat, 1 Nisan 2005

13 Bunun İngilizce karşılığı üçüncü bölümde zikredilecektir.

GENEL TEORİK GİRİŞ

MODERNLİK RUHU VE ÖZGÜNLÜK GERÇEĞİ

Modernlik kavramına yönelik vazedilen tariflerin çok ve çeşitli olduğu aşikârdır. Öyle ki bazıları bu kavramı "Batılı memleketlerde başlamış olan ve birbirini takip eden uzun bir tarihî dönem olup bilahare etkileri dünyanın bütününe sirayet etmiştir." şeklinde tarif etmiş, ne var ki söz konusu sürenin tayini noktasında fikir ayrılığı sergilemiştir. Bazıları ise modernliğin rönesans ve reform hareketlerine bağlı olarak 16. asırda başlayıp tam beş asır devam ettiğini söylemiştir ki bilahare aydınlanma ve Fransız Devrimi gerçekleşmiş, bunları sanayi devrimi ve teknoloji devrimi takip etmiş, sonra da bilişim devrimi vuku bulmuştur. Bu zaman dilimini daha kısa tutan, hatta onu iki asra kadar indirenler de olmuştur.

Daha başkaları ise modernliği, anılan döneme damgasını vuran nitelikler üzerinden tarif etmiştir. Ne var ki aralarında gerek söz konusu nitelikleri gerekse bu niteliklerin sebep ve sonuçlarını ifade etmede fikir ayrılığı söz konusu olmuştur. Nitekim modernliğin "akıl, ilerleme ve özgürlük sebeplerine tutunmak" olduğunu söyleyen de olmuştur; onun "ilim ve teknoloji yoluyla şu üç noktada yani tabiat

üzerinde, toplum üzerinde ve benlik üzerinde egemenlik kurmak" olduğunu söyleyen de olmuştur. Hatta modernliği tek bir nitelikle sınırlandırıp da "o, gelenekle ilişiği kesmektir", "o, yeni olanı istemektir", "o, evrenden kutsallığı kazımaktır", "o, akılcılıktır", "o, demokrasidir", "o, insan haklarıdır", "o, dinle bağı koparmaktır", "o, laikliktir" diyenlere de rastlamaktayız. Modernliğin tarifi noktasında görülen bu çeşitlilik ve kararsızlık karşısında, "Modernlik, tamamlanmamış bir projedir." denmesine de şaşmamak gerekir.[14]

Modernlik Ruhunun Özellikleri

Görünen o ki bu tarifler -modernlik kavramını ihata ediş güçlerinin farklılığı bir yana- onu kötü göstermektedir. Öyle ki bu tariflere göre modernlik, âdeta, canlıların ve nesnelerin bütünü üzerinde, yazdığı kaderi geri çevirecek hiçbir güç bulunmayan kadir bir ilah gibi tasarruf sergileyen tarihsel tuhaf bir yaratık görünümü arz etmektedir. Oysa bu tarz bir modernlik tasavvuru, bir kere modern bir tasavvur değildir. Çünkü bu tasavvur modernliği akılcı ve operasyonel bir kavram kademesinden hayali ve kutsal bir şey kademesine taşımaktadır. Böyle olduğu içindir ki biz işe, bu tariflerin modernlik kavramı üzerinde icra ettiği bu şeyleştirmeden kurtulmakla başlamak durumundayız ki bunun yolu da modernliğin şu iki yönünü birbirinden ayırmaktan geçer: *Modernlik ruhu* ve *modernlik realitesi*.[15] Şimdi modernlik ruhunun özelliklerini incelemeye geçebiliriz.[16]

---

14 Alman filozof Jürgen Habermas'ın modernliğe yaklaşımı bu şekildedir.

15 *Modernlik ruhu* ile *modernlik realitesi* arasındaki karşıtlık, *modernlik* ile *modernlik tarihi* arasında söz konusu karşıtlıktan farklılık arz edebilir. Şu açıdan ki, bir şeye ait ruhun, o şeyin tecellisinden bağımsız hiçbir mevcudiyeti söz konusu değilken o şeyin tarihinden bağımsız bir mevcudiyeti düşünülebilir.

16 Okuyucunun dikkatini şuna çekmek isterim ki bu teorik girişteki temel fikirlerin tamamı, aynı başlık yani "Modernlik İdeali ve Özgünlük Gerçeği" başlığı altında Müntedâ'l-Hikme li'l-Mufekkirîn ve'l-Bâhusîn'in faaliyetleri çerçevesinde 3 Temmuz 2003'te verdiğim bir konferansta sunulmuştur. Bizim kavramlaştırdığımız *modernlik ruhu* kavramında geçen modernlik konusu ile ilgilenenlerden bazıları, bunu, onların fikrî amaçlarına hizmet edecek operasyonel bir kavram şeklinde görmüşler, bunun sonucu olarak da kaleme aldıkları eser ve makalelere başlık olarak seçmişler veya

Modernlik Ruhunun İlkeleri

Modernlik ruhunu ayrıcalıklı kılan özelliklerin, modernlik realitesinin gerçekleştireceği -veya tatbik edeceği de diyebilirsin- varsayılan ilkeler bütünü içerisinde aranmasının yerinde olacağı hususunda hiçbir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Görünen o ki modernlik ruhunun özellikleri, üç temel ilke içerisinde varlık göstermektedir ki bunlar da olgunluk ilkesi, eleştiri ilkesi ve kuşatıcılık ilkesidir.[1] Şimdi bunları tek tek derinlemesine ele alabiliriz.

---

konu kılmışlardır. Bu durum fikri sahanın, içinde fikirlerin al-ver şeklinde karşılıklı etkileşim içine girdiği canlı bir saha olduğunun kanıtını içermektedir.

1 Modernlik realitesi üzerine araştırma yapanların bulunduğu ortamlarda yaygın dolaşımdaki sözgelimi *akılcılık ilkesi, öznellik ilkesi, bireycilik ilkesi, insanlık ilkesi, hürriyet ilkesi, laiklik ilkesi* ve daha başka ilkelerden bahsetmediğimizi okuyucu fark edecektir. Bahsetmiyor olmamızın sebebi şudur: Bu ilkelerin bir kısmı, bizim benimsediğimiz ilkelerden türemedir, bir kısmı yeri geldiğinde açıklanacağı üzere bizim "Batı modernliği uygulamasına ait kabuller" diye isimlendirdiklerimizin kapsamında zımnen yer alır. Bir kısmı ise öyle bir sıradanlık düzeyine ulaşmıştır ki bu düzeyde uygulanabilirliğini yitirmiştir; böyle olduğu için de bir ilke olarak değerlendirilmeleri uygun görülmemiştir. Bu sıradan ilkelerden biri *akılcılık ilkesi*dir. Nitekim Müslüman Arap araştırmacılara hâkim olan yaklaşım, onu, modernite realitesini belirgin kılan temel ilke yapmaktadır ki onlar böyle bir yaklaşımı benimserken üstatlarını yani Batılı eleştirmenleri taklit etmektedirler. Gerçek şu ki akılcılık, modernlik ruhunu tayin ederken esas aldığımız üç aslın kapsamına dâhildir. Zira eleştiriye vesile olması itibarıyla eleştiri ilkesi, kendisine esas teşkil etmesi itibarıyla olgunluk ilkesi, kendisine sebep teşkil etmesi itibarıyla da kuşatıcılık ilkesi kapsamında yer alır. Bu sebepledir ki onu müstakil bir ilke olarak ele alma ihtiyacı duymadık. Çünkü o, (bu durumda) sahip olduğu konumunun dûnunda bir yer ihraz etmiş olacaktır. Zira akılcılık geneldir, oysa bu ilkeler hususidir. Akılcılığı, modernlik ilkelerinden biri addedenler, onun anlam örgüsünü daraltmışlardır; hatta yeri geldiğinde açıklanacağı üzere onu mekanik ve araçsal bir bakışa hasretmişlerdir. Buna şunu da ilave etmen gerekir ki akılcılık, bazılarının iddia ettiği gibi ne Batı modernliğine hastır ne de tek bir şekle ve düzeye sahiptir; aksine o, insanın uzun tarihi boyunca gerçekleştirdiği her tür medeni uyarışa damgasını vuran bir şeydir. Modernliğin akılcılığa indirgenmesi ise bazılarını kuşatan (akılcılığı) takdis hâlinden neşet eden bir hatadır ki onlar bunu yaparken modernliğin sadece aklın gerçekleştirdiği açılımlar üzerinde döndüğünü kabul etmişlerdir; oysa sahip oldukları akıl tasavvurunun, *Logos*'a ilişkin Grek tasavvurundan miras alınma olduğunu bilmektedirler. Şurası malumdur ki bu son tasavvur da aklı bir kuvvet olarak değerlendirmektedir ki bu kuvvet insani bir özellik olduğu ölçüde bizatihi kâinatın düzeninin de bir ifadesi olmaktadır. Bu tasavvurun mitolojik bağlamı, idrak sahibi biri için açıktır.

Olgunluk İlkesi:[2] Bu ilkenin icabı şudur: Modernlikte asıl olan, yetersizlik hâlinden olgunluk hâline geçiş sergilemektir. Burada yetersizlikten kasıt -Kant'ın "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği cevapta geçtiği üzere- "Bir başkasının himayesi olmadan kişinin işlerinde kendi düşüncesini kullanma kudretinde olmaması, üstüne üstlük bu yetersizliğin sorumluluğunun da bu diğer şahsa değil, kendisine ait oluşudur". Yahut kısaca şöyle de diyebilirsin: Yetersizlik, başkasına bağlı olmayı tercih etmektir. Bu bağlılık ise muhtelif şekiller alabilmektedir:

İlki ittiba esaslı bağlılıktır. Bu, yetersiz olanın, bizzat kendisinin düşünmesi gereken hususlarda onun namına düşünsün diye, kendi komutasını, gönüllü olarak, bir başkasına vermesidir.

İkincisi birebir alıntılama esaslı bağlılıktır. Bu, yetersiz olanın, salt kendi iradesiyle, başkasının düşünce yöntemlerini ve fikrî ürünlerini transfer edip onları asli şekliyle kendi gerçekliğine ve ufkuna monte etmesidir.

Üçüncüsü ise araçsal bağlılıktır. Bu, yetersiz olanın, nasıl olduğunu bilemediği bir şekilde, başkasını, ona aşırı hayranlık duyması sebebiyle, fikrî yöntemleri ve bu yöntemlerin sonuçları itibarıyla taklide sürüklenmesidir.

Buradan şu ortaya çıkmaktadır ki olgunluk ilkesi iki ana esas üzerine oturacaktır:

Bunların *ilki* özgürlüktür.[3] Olgun insan, düşünme hakkını elinde bulundurduğu hususlarda, hiçbir vesayete ihtiyaç duymaz, ilgilenmeyi düşündüğü şeyle arasında engel oluşturan her tür otoriteden sarfı nazar eder; böylece de hareket kabiliyeti aktif hâle gelir. Bu tarz biri, düşünme hakkını kullanmasına engelleyen şeyle bağını kesmekle kalmaz, dahası kendisi için neleri yapması neleri yapmaması gerektiğini bizatihi belirleme çabası içine girer; bunun ne-

2 İngilizce karşılığı: Principle of majority
3 İngilizce karşılığı: Autonomy

ticesinde ise kişiliği/benliği oturur. Dolayısıyla olgun insan, hareket kabiliyeti aktif ve kişiliği/benliği sağlam kimsedir.

İkinci esas özgünlüktür.[4] Olgun kişi fikir, söz ve fiillerini özgün kılmaya çalıştığı gibi bir de bu fikir, söz ve fiilleri, gerek kendisinin geliştirdiği yeni değerler üzerine gerekse âdeta önceden mevcut değilmişçesine özgün bir biçimde revize ettiği kadim değerler üzerine kurmaya çabalar. Özgünlük kavramının edebiyat ve sanatla birlikte anıldığı kadar hiçbir sahayla anılmadığını bildiğimizde, modernlik fikrinin zuhurunun bu sahanın gelişimiyle irtibatlı oluşunu garipsemeyiz. Dahası 19. asırda edebiyat ve sanat alanında modernizm[5] -buna moderncilik de diyebilirsin- diye isimlendirilen bir ekolün ortaya çıkışını, bu akımın, icat ve buluşun ötesinde hiçbir değer bulunmadığını iddia edişini ve yakın döneme ait de olsa eski olan her şeye, hatta müntesiplerinin sıfırdan geliştirdikleri şeylere dahi başkaldırmayı açıkça ifade eder oluşunu tuhaf karşılamayız. Şu hâlde olgun kişi, hayatı boyunca özgün şeyler geliştirmekten usanmayan kişi olmaktadır.

Eleştiri İlkesi:[6] Bu ilkenin icabı şudur: Modernlikte asıl olan itikat/inanç hâlinden intikat/eleştiri durumuna geçmektir. Burada inanç ile kastedilen, bir şeyi, kendisine dair bir delil olmaksızın kabullenmektir. Bunun zıddı eleştiri olup tanımı şöyledir: "Bir şeyin kabullenilmesi için ona dair delil talebinde bulunmak." Bu durumda eleştiri ilkesi de yine iki temel esas üzerine oturacaktır:

İlki akılcılıktır (veya aklânîlik):[7] Akılcılıktan kasıt, âlemdeki fenomenleri, toplumsal kurumları, insani davranışları, geçmişin mirasını, bütün bunları, akli ilkelerin hükmü

4 İngilizce karşılığı: Creativity

5 İngilizce karşılığı: Modernism

6 İngilizce karşılığı: Principle of criticism

7 İngilizce karşılığı: Rationalisation. Şayet *akıl* kelimesinden türeyen bu kavramın dolaşımı yaygınlık kazanmasaydı, bunun yerine, bir şeye yönelik olarak "akli gerekçe ortaya koymak" anlamındaki *ta'lîl* kavramını kullanır ve böylece de *akılcılık* ilkesinin, akli etkinliğe has olduğu vehmini savuştururduk. Zira modernlik ruhuna ait söz konusu altı esastan her biri de açık bir biçimde akli bir uygulamadır; bu yönüyledir

altına sokmaktır.[8] Zira bu ilkeler sayesinde söz konusu fenomenleri, kurumları, davranışları ve geçmiş mirası kavrarken ileri ve gelişmiş yapıları aşamalı bir biçimde hayata geçirme imkânı elde ederiz. Şurası bir gerçek ki modernliğe ait akılcılık, en üst formunu doğa bilimlerinde ve bürokraside (veya teknokraside), keza kapitalizmde (veya pazar ekonomisinde) yakalamış, zirveye ise bilim ve teknoloji[9] olarak bilinen sahada ulaşmıştır. Zira bu sahada, girişimin dizginleri bilimin değil teknolojinin eline geçmiş, bilimin stratejisini tayin eden ve onun rotasını belirleyen teknoloji olmuştur.

İkinci esas ayırımdır (yahut da *tefrik* ayrıştırmadır).[10] Burada ayırım ile kastedilen, bir şeye ait benzer unsurları farklı unsurlar hâline dönüştürecek şekilde o şeyi özdeşlik/homojenlik vasfından ayrılık/heterojenlik vasfına aktarmaktır ve bu da söz konusu unsurlardan her birine ait enstrümanları/mekanizmaları kontrol altına alabilme amacına yöneliktir. Muhtelif müesseseler ile toplumsal ve bireysel hayat tipleri itibarıyla modernliği ayrıcalıklı kılan işte bu ayırım ameliyesi olmuştur. Epistemoloji alanında bilgi ile kanun, ahlak ile sanat ayrımı böyledir. Keza kültür alanındaki teorik değerler ile pratik değerler ve sembolik değerler ayrımı da

ki modernlik ruhunun görünüm arz ettiği akılcılık, modernlik ruhuna ait esasların bir kısmını değil tamamını kuşatıcı bir nitelik arz etmektedir.

8 Bu yapılırken de söz konusu ilkelerin hesap, öngörü, deneyimleme, kanunlaştırma ve uygulamaya dayalı olduğunun bilinmesidir.

9 İngilizce karşılığı *technoscience* (teknobilim)dir. Arapça kavram hâlini yazarken, ikisi âdeta tek bir lafızmış gibi *ilm* ve *tikniye* lafızlarını bileştirip de *el-ilmutikniye* (العلمتقنية) şeklinde bir de başına "el" takısı getirseydik aslında fena olmazdı.

10 En yaygın kullanımına göre İngilizce karşılığı *differentiation*dır. Biz bazılarının kullandığı *temâyüz* kavramı yerine *tafsîl* kavramını kullanmayı yeğliyoruz. Çünkü bu kelimenin yabancı dildeki kökünden *ayrıştırma ameliyesi* anlamı çıkmaktadır, sadece bir *ayrı olma hâli* değil. Görünen o ki *tafsîl* lafzı bu anlamı tam olarak ifade etmektedir: Öte yandan bir mantık kavramı olan ve *differentiation* lafzından elde edilen *difference* kelimesini karşılamada *fasl* lafzının kullanılması da kayda değerdir. Şurası da var ki biz bu kavramı onun yabancı dildeki karşılığının kapsamayacağı hususları kapsayacak biçimde geniş tuttuk. Böyle yapmamızın sebebi etimoloji şartını tam karşılamaktır ki bu şart, anılan lafzın, çözüm üretme ve delillendirme şeklindeki ıstılahi anlamını netleştirirken, onun kök anlamını esas alan dolaşım/pragma gücünden yararlanmamızı zorunlu kılmaktadır.

böyledir. Yine toplum düzeyinde sosyal aktörlere isnat edilen görev ve rollerin farklı oluşunda ifadesini bulan ayırım da bu şekildedir. Ekonomik alanda, görev dağılımı ilkesini esas almaktan kaynaklanan ayırım da bu niteliktedir. Böyle olunca artık zikri geçen alanlardan her birine dâhil olan bu birbirinden bağımsız alanların hepsi de mantığı ve yasası itibarıyla tek başına hareket etme, diğer alanlardan bağımsız olarak gelişim sergileme hakkına sahip olur.

Bu gruba modernliğe eşlik eden daha başka ayırımları da dâhil edebiliriz. Nitekim laiklik ilkesinin esas aldığı din-devlet ayırımı, din-ahlak ayırımı, din-akıl ayırımı, ahlak-siyaset ayırımı ve daha başkaları buna örnektir. Her ne kadar bazıları bu sonunculara farklı bir tür ayırım işleminin var olduğunu gözlemleseler de bu böyledir. Zira iki veya daha çok yön arasında gerçekleştirilen ayırım işlemi, bize göre, hepsinde de aynıdır; bu yönler ister modern ilerleme mantığının hayatımıza dayattığı uygulamalar olsunlar istersе mahza kendi irademizle aldığımız kararlar, fark etmez.

Kuşatıcılık İlkesi:[11] Bu son ilkenin icabı şudur: Modernlikte asıl olan, özel olma hâlinden umuma şamil olma durumuna geçiştir. Burada özel oluş ile şu iki şey kastedilmektedir: "Bir şeyin muayyen bir sahada mevcudiyete sahip olması" ve "Bir şeyin mevcudiyetinin muayyen sıfatlarla olması". Bu durumda bu ilke iki tür özel oluşu içerecektir: Bunlardan ilki alanın özel oluşudur. Bu, bir şeyin varlık kazandığı alanın, mahdut sınırlara sahip olmasından kaynaklanır. İkincisi ise topumun özel oluşudur. Bu da bir toplumu oluşturan fertlerin, belli medeni ve kültürel sıfatlarla farklılık arz ediyor olmalarından kaynaklanır. Buna göre moder-

11 İngilizce karşılığı *principle of universality* (evrensellik prensibi)dir. Şurası açıktır ki *şumûl* (kuşatıcılık) lafzı burada ıstılahi ve mantiki bir anlamda kullanılmış olup bu da onun "Bütün fertleri ve bütün eşyayı içine almaya elverişli olmak" şeklindeki sözlük anlamıyla irtibatlıdır. Bu yönüyle de kullanılır hâle geldiği ve de "Tek partili sistemin toplumsal faaliyetlerin tamamını ele geçirmesi ve bu noktada mutlak otoriteyi tek başına üstlenmesi" anlamındaki yeni siyasi terim anlamıyla hiçbir alakası bulunmamaktadır. Öyle ki bu yeni anlam *tûtâlitâriyye* (totaliterlik olarak) Arapçalaştırılan (*küllâniye* de diyebilirsin) kavramın anlamdaşı sayılır.

nliğin kuşatıcılığı, her iki tür özel oluşun yani alanın özel oluşu ile toplumun özel oluşunun üstesinden gelmekten ibaret olacaktır. Böyle olduğu için kuşatıcılık ilkesi de iki temel esasa yaslanmak durumundadır.

İlki genişlemedir:[12] Modernlik faaliyetleri, belli alan veya alanlara münhasır olamaz; aksine hayatın bütün alanlarına ve bütün davranış düzeylerine sirayet eder; böyle olduğu için de kanun, siyaset ve ekonomi alanlarına olduğu gibi fikir, ilim, din ve ahlak alanlarına da etkide bulunur. Böyledir; çünkü onun herhangi bir alandaki faaliyeti sair alanlara da sirayet eder ve bu alanlarda da değişim ve dönüşüm gerçekleşir; bu sayede o alanlar da kendi sınırlarının dışına çıkarlar. Bundan da öte modernliğin tepe tepe kullandığı eleştiri ruhu, akli düşüncenin gereklerini eksiksiz yerine getirmenin bir gereği olarak, modernliğin, şu veya bu alan arasında ayırıma gitmesine de müsaade etmez.

İkincisi yaygınlıktır:[13] Modernlik neşet ettiği topluma hapsedilmiş olarak kalmaz, aksine üstün teknolojiye sahip ürünleri ve insanı özgürleştirmeye ısrarla çağıran değerleri, -iki taraf arasındaki tarihî ve kültürel farklar ne olursa olsun- sair toplumlara da intikal eder; akabinde de aşamalı bir biçimde tarihî ve kültürel farkları ortadan kaldırmaya başlar. Dahası söz konusu ürün ve fikirlerin intikali, nakil vasıtaları ve iletişim araçlarında gözlemlenen artan teknolojik ilerleme belirtileri sayesinde daha da güçlenir ve hızlanır; hatta bu intikal bir ucundan diğerine bütün dünyamızı kuşatır, kuşatırken de modernlikte yeni bir devri küreselleşme devrini açar.

Hülasa modernlik ruhu üç ilkeden oluşmaktadır ki bunların *ilki* olgunluk ilkesi olup vasilerden ve hamilerden bağımsız hareket etmenin var olmasını, söz ve fiillerde özgünlüğün mevcudiyetini gerektirir. *İkincisi* eleştiri ilkesi olup hayatın bütün işlerinde akılcılığı, ilave kontrolü gerektiren

12 İngilizce karşılığı: Extensibility
13 İngilizce karşılığı: Generalizability

her işte de ayırım işlemini devreye sokmayı icap ettirir. *Üçüncüsü* ise kuşatıcılık ilkesidir ki bu da bütün alanları kuşatacak şekilde bir kapsam genişlemesine gitmeyi ve modernliği tüm toplumlara yaygınlaştırmayı gerektirir. Şu hâlde bu karakteristik özellikleriyle modernlik ruhu, olgun, eleştirici ve kuşatıcı bir ruh olmaktadır.[14]

Modernlik Ruhuna Ait İlkelerin Sonuçları

Modernlik ruhuyla ilgili bu tariften şu sonuçlar çıkar:

a) Modernlik ruhunun çok sayıda tatbikinin oluşu: Şöyle ki bir şeyin ruhu, birden çok tezahüre sahip olabilme özelliği ile temayüz eder. Modernlik ruhu da böyledir. Zira o da daha önce geçtiği gibi, bir dizi ilkeden ibarettir. Şurası bilinmektedir ki bir ilkeyi, tek bir tatbikin tüketmesi asla söz konusu olamaz. Çünkü ilke, muhtelif durumlar üzerinde işleyen genel kural konumundadır. Böyle olduğu için de modernlik ruhuna ait bu bir dizi ilkenin muhtelif tatbiklerinin olması kaçınılmazdır. Bu tatbiklerin her biri de bizim uygulamanın kabulleri diye adlandırdığımız birtakım özel doktrin ve varsayımlar bağlamında gerçeklik kazanacaktır.

b) Modernlik realitesi ile modernlik ruhu arasında fark bulunması: Modernlik realitesi, modernlik ruhuna ait mümkün/muhtemel tezahürlerden -veya uygulamalardan- sadece biridir. Çünkü modernlik ruhu karşında modernlik realitesi, örneklenen şey karşısındaki örnek konumundadır. Örnek olanın, örneklenenden ayrı olduğu ise malumdur. Buna göre modernlik realitesi, modernlik ruhundan başka bir şey olmak durumundadır. Bu da demektir ki, söz konusu

14 Yahut da daha detaylı bir biçimde söylenecek olursa modernlik ruhu, bağımsız, yaratıcı, akli, ayırıcı, kuşatıcı ve kapsayıcı bir ruhtur. Bu bağlamda söz konusu altı esas arasında ayrıma gitmenin esas itibarıyla operasyonel bir görev ifa ettiğine okuyucunun dikkatini çekmek istiyoruz. Zira bu ayırım, modernlik ruhunun İslami tatbikinin etap ve şekillerini inceleyip analiz ederken işimize yarayacaktır. Yoksa bunun ötesinde bu esaslar kendi içinde bir bütünlüğe sahiptir ve iç içe geçmiş bir hâl arz etmektedir. Sözgelimi akılcılık ve ayırma esasları olmaksızın özgünlük esası olmaz, hatta akılcılık esası olmadan ayırma esası olamaz.

tatbikler, uygulamaya konma kapasitesi bakımından, modernlik ruhunun dengi olamazlar. Hatta medeniyet planındaki bir girişimde, modernlik ruhuna daha fazla tutunma bakımından, bu tatbiklerin bazısı diğerlerinden daha üstün de olabilir.

c) Batı modernliği realitesinin (yani modernitenin) hususi oluşu: Şurası kesin bir biçimde açığa çıkmıştır ki Batı toplumlarında görülen modernlik realitesi, zikri geçen üç ilkenin de tayin ettiği üzere, modernlik ruhunun bünyesinde taşıdığı çeşitli ve muhtelif tatbik imkânlarından biri olmanın ötesinde bir şey değildir. Hatta bu özel modernlik uygulamasının bizatihi kendisinin, Batılı toplumlarda, neredeyse her toplumun kendine özel bir modernlik modeli olacak şekilde, muhtelif şekiller aldığını söylediğimizde, hakikatten sapmış olmayız.

d) Modernlik ruhunun köklülüğü:[15] Genelde kabul edildiği gibi modernlik ruhu, âdeta onu sıfırdan ortaya koy-

15 Muhtemelen okuyucu bizim burada Arap eleştiri uygulamasında bir araya gelmesi söz konusu olamayacak nitelikte zıt addedilen iki kavramı bir arada ele aldığımızı gözlemlemiştir ki bunlar *aslilik/köklülük* ve *modernlik* kavramlarıdır. Birilerinin, biz bunu yapmakla, modernitenin, insanlık serüveni için daha önce eşi benzeri görülmemiş bir şeyin arzı olma imtiyazını onun elinden aldığımızı söylemesinin bir anlamı yoktur. Çünkü biz, bu kimselerin, adına *modernite* dediği şeyin, bizatihi modernlik ruhunun bir arzı olmadığını, olsa olsa modernlik ruhunun bu yeni tatbikinin -ki bu da, kendine has kabulleri bağlamında şu veya bu değerler üzerinde bir başka tatbike göre daha fazla durma ayrıcalığına sahiptir- bir arzı olduğunu söylemekteyiz. Ne var ki bu durum, söz konusu değerlere başka uygulamaların değil de sadece bunun (modernitenin) tek başına sahip olmasını asla gerektirmez. Aynı şekilde bu kimseler "Modernite akıl, bilim ve ilerlemenin ışığında gerçekleşmiştir." şeklinde bir iddiada bulunduklarında da bu iddia Orta Çağ'daki Avrupa toplumuna nispetle geçerli olacak, ama aynı dönemdeki İslam toplumu için geçerli olmadığı gibi geçmiş medeniyetlere sahiplik eden toplumlar için de geçerli olmayacaktır. Zira insan sürekli olarak aklı araç kılmış, bilimin sebeplerine sarılmış ve ilave bir ilerleme kat etmiştir. Bu noktalardaki farklılık sadece kademe/seviye ve ton itibarıyladır ki bunun sebebi de bilgi birikiminin oluşmasına göredir. Zira sonra gelen, önce gelen için erişilebilir olmayan sebepler/imkânlar yakalar, önceden gelen için ulaşılabilir olmayanlar onun için ulaşılabilir olur. Benzeri aşırı bir iddia da Fransız aydınlarının kendi modernliklerinin evrensel bir kültürün arzı olduğu şeklinde hemen hemen üzerinde fikir birliği ettikleri şeydir. Ne var ki bizim soydaşlarımız içinde de bunu benimseyenlerin olduğunu, dahası onların bizi *evrensel akla* davet ettiklerini görürüz. Bu ikinci iddiada gördüğümüz tek şey, onun, bu yeni modernlik uygulamasını

muşçasına, özel olarak Batılı toplumun yapıp ettiği bir şey olmayıp, aksine insani toplumun muhtelif evrelerdeki yapıp etmelerinin bir sonucudur. Zira onu var eden sebepler, uzun insanlık tarihinin çok derinlerine kadar gitmektedir. Hem sonra modernlik ruhuna ait ilkelerin tamamının veya bir kısmının, geçmiş toplumlar nezdinde, günümüzdeki Batılı bir toplumda gerçekleştiği şekillerden farklı şekiller altında uygulama bulmuş olması da uzak bir ihtimal değildir. Bunun gibi modernlik ruhunun, insanlığın uzak geleceğinde kendini gösterecek olan daha başka toplumlarda ve daha başka şekiller altında uygulama bulmasının onda potansiyel olarak var olması da uzak değildir.

e) Modernlik ruhuna intisap noktasında eşit olma: Modernlik ruhu, Batılı olsun Doğulu olsun, muayyen bir milletin malı olmayıp olsa olsa bütün uygar toplumların, yani her bir uygarlaşma çabasının ayakta kalmasını sağlayan şu iki faaliyete destek veren tüm toplumların malıdır, ki söz konusu iki faaliyet de uygarlaşmanın maddi yönü olan bayındırlık faaliyeti ve onun manevi yönünü ifade eden tarihî faaliyettir. Şunda kuşku yoktur ki asırlar içerisinde oluşan bilgi/kültür birikiminin ve değer yenilenmesinin etkisiyle, milletler, söz konuşu iki faaliyeti hayata geçirme düzeyi itibarıyla farklılık arz ederler. Pek tabi ki anılan birikim ve yenilenme, sonra gelenin önce gelenden kaçınılmaz olarak daha üstün olduğunu göstermez. Çünkü bu üstünlük, maddi güçle değil, olsa olsa manevi güçle ölçülür. Bu sebepledir ki modernlik ruhunun Batılı tatbiki, velev ki başka tatbiklerden sonra

---

yürütenlerin, nüfuzlarını sair toplumlar üzerine yaymak amacıyla ortaya attıkları efsanelerden biri olduğudur. İnsanoğlunun, *evrensellik* fikrini öğrenmek için, modern asırları beklememiş olmasından daha iyi, bu iddianın geçersizliğini gösteren bir başka şey yoktur. Aksine insanoğlu mevcudatın tamamını var eden ve kendisine de cümle âleme vermediği meziyetler lütfeden bir ilahının olduğunu bildiğinden bu yana evrensellik fikrinden haberdardır. Buna göre evrensellik fikrinde asıl olan Fransız modernliği, hatta genel belirleyici niteliğiyle modernlik değildir, olsa olsa dindir. Çünkü insana nasıl evrensel olabileceğini din öğretmiştir. Ne var ki şaşılacak bir biçimde gerçekler zihinlerde alt üst oldu, buna bağlı olarak da din, birtakım çekişmeler ve harplere yol veren niteliğin öğreticisi hâlini alırken, modernite tüm insanlığa birlik ve huzur getiren evrenselliğin öğreticisi oluverdi.

(tarih sahnesine çıkmış) da olsa, modernlik ruhuna bu diğer tatbiklerden kaçınılmaz olarak daha fazla bağlıdır diye bir şey söz konusu değildir. Dahası tatbikin sonra olması, genelde, modernlik ruhunun daha üst düzeyde tatbike konduğunun da bir göstergesi değildir. Hatta Batı modernliği olgusundan çok sonra ileride gerçekleşecek olan muayyen bir tatbik, modernlik ruhundan daha fazla beslenecektir diye bir şey de asla söz konusu olamaz.

Modernlik ruhuna ilişkin çeşitli tatbiklerin bulunması, modernlik realitesi ile modernlik ruhu arasında fark bulunması, Batı modernliği realitesinin özel (yani Batı'ya has) oluşu, modernlik ruhunun köklü oluşu ve modernliğe intisap noktasında (bütün milletlerin) eşit oluşu şeklindeki bu beş sonuç karşısında kendimizi şu en asli soruyu cevaplamamız yönünde bir beklentiye muhatap buluruz: Modernlik ruhunun Müslüman bir topluma tatbikinin usulleri nelerdir ve bu usuller Batılı bir toplumun modernliği tatbik şekillerinden nasıl farklılık arz etmektedir?

Modernlik Ruhunun İslami Tatbikinin Genel Şartları

Bu çift yönlü soruyu cevaplamanın ilk adımı olarak modernlik ruhunun İslami tatbikinin eksiksiz bir biçimde taşıması gereken şartlarla alakalı şu üç mülahazayı paylaşacağız:

Bunlardan *ilki* modernlik ruhunun Batılı tatbikinin maruz kaldığı felaketlerden kaçınmanın gerekliliğidir. Şurası malumdur ki söz konusu (Batılı) tatbik öyle muhtelif yıkımlara maruz kalmıştır ki bunlar onun, âdeta, amacın ters yüz olması[16] diye isimlendirebileceğimiz genel kurala tabi bir görünüm arz etmesini sağlamıştır. Buna göre Batılı tatbik çoğu durumda, taraftarlarının hedefledikleri veya bekledikleri yahut da tahakkuk edeceğine kesin gözüyle baktıkları

16 Bu durum Christian Comeliau'nun dediği şu ilkeye bağlı olarak söz konusu olur: "Bir şey sınırını aştığında, zıddına dönüşür." Bk. *Les impasses de la modernité*, s. 65.

sonuçların hilafına sonuçlara ulaşmıştır. Hatta onun hakkında "Ayağına pranga vurulmuş olup kendisi hakkında dahi inisiyatif alamaz."[17] şeklinde bir değerlendirmeye gidilmiş; keza "talanın müsebbibi olduğu"[18] ve "ilerlemeyi tevlit ettiği gibi, geri kalmışlık ve kusurlu bir ilerleme tevlit ettiği"[19] de söylenmiştir.

Sözgelimi modern insan tabiata hâkim olmayı istemiş, bir de bakmış ki tabiat onu hâkimiyeti altına almakta ve ona istemediği şeyleri yapmaktadır. Nitekim bu durum, muhtelif tabii afetlerin ortaya çıkmasında kendini göstermektedir. Önceden görülmeyen hastalıklar, nükleer radyasyon kâbusu, kitle imha silahlarının yayılması, nüfus patlaması, çevre kirliliği, ozon tabakasının delinmesi bu afetlerden bazılarıdır. Bunun da ötesinde modern insan şu veya bu sektörde bir ıslah başlattığında, bu ıslahın doğuracağı sonuçları önceden kestiremez veya onun kötü sonuçlara sebebiyet vermeyeceğinden emin olamaz bir duruma düşmüştür. Sözgelimi Batı modernliği, öyle bir global ekonomik sistem inşa etmiştir ki sonuçta bu sistem, bırakın kendi akıbetini önceden kestirmesini, enstrümanlarına nasıl hükmedeceğini dahi bilemez bir hâle gelmiştir. Keza kadim otoritelerle ilişkisini geri dönüşü olmayacak bir biçimde kesmeyi amaçlamış fakat bu otoriteleri geriye getirmiş, getirirken de bu otoriteler, onlarla ilişkiyi kestiği dönem itibarıyla alışık olduğundan daha tuhaf ve karmaşık şekiller almış ve vasıtalar edinmiştir. Oysa ortaya çıkışı itibarıyla modernliğin, ne neticede kulluğa dönüşmüş bir hâkimiyet olması istenmişti, ne bağlılığa dönüşmüş bir bağımsızlık olması murat edilmişti ne de bilahare umumi bir nitelik kazanacak olan hususi bir uygulama olması düşünülmüştü.[20]

17 Bk. Alain B. L. Gerard, *Le cadre d'une nouvelle éthique*, s. 17.

18 Comeliau, *Les impasses de la modernité*, s. 188.

19 Comeliau, *Les impasses de la modernité*, s. 186 ve 244.

20 Bazıları bu dönüşümün, Batılı modernlikçi projeleri yöneten bir kanun konumunda olduğunu idrak ettiklerinde bunu dikkate alıp da rotasını değiştirmeye çalışma yerine onu şu ifade dâhilinde ikrara yönelmişlerdir: "Bir şeyin hayata geçmesini sağlamak için onun zıddı ile amel etmek gerekir." Nitekim kâr artışını sağlama

Modernlik ruhunun Batılı tatbikine ilişen bu dönüşümün sebebi, muhtemelen, onda, araçların amaca evrilmiş olmasıdır. Zira bu (Batılı) uygulamanın âdeti şudur: O, ilk evrelerinde, asli amaçlarını ve öncelikli ihtiyaçlarını -ki bunlara ulaştıracak araçları kendisi tayin etmiştir- karşıladıktan sonra bu araçları yeni gayeler olarak gördüğü ve onlara ulaştıracak başka birtakım araçları belirleme yoluna gittiği ikinci bir evreye girmiş ve bu durum böyle devam edip gitmiştir. Nitekim modernlik hakkında, araçlar itibarıyla gerçekleşen bu dönüşümü itibara alan birtakım nitelemelerin (dillerde) dolaşması bunun kanıtıdır. Sözgelimi Batı modernliğinin değişim uğruna değişim veya daha kısaca değişim için değişim olduğu yönündeki değerlendirmeler böyledir. Batı modernliğinin ilerleme için ilerleme, gelişim için gelişim, üretim için üretim, tüketim için tüketim, özgünlük için özgünlük, sanat için sanat ve eleştiri için eleştiri olduğu şeklindeki benzer değerlendirmeleri de bu anlatım biçimine kıyaslayabilirsin.

Binaenaleyh, mademki ortada modernlik ruhunun tatbikine ilişkin pek çok ihtimal söz konusudur, o hâlde bu ruha yönelik başkalarının gerçekleştirdiği bir tatbiki transfer etme yoluna gitmemiz doğru olmayacaktır. Çünkü matlup olan kopyanın değil aslın aktarılmasıdır. Asıl olan ise modernlik ruhunun bizzat kendisidir, yoksa onun, salt bir nakilden ibaret olan (muayyen bir) tatbiki değil. Dahası modernlik ruhunun tatbike sürüldüğü her pratik alanın, uygulamaya ilişkin kendine has gereksinimleri olmaktadır.

İkinci mülahaza ise şudur: Modernliğe, dışa dayalı bir uygulama değil içe dayalı bir uygulama olarak yaklaşmanın kaçınılmaz olduğudur. Şurası bir gerçek ki ortada, içten hareketle gerçekleşen modernlik veya bazılarının kullanımıyla dâhili modernlik ve dıştan hareketle gerçekleşen modernlik veya onların kullanımıyla harici modernlik olmak üzere

adına çalışmayı azaltmak, keza ekonomik gelişmeyi teşvik adına işsizlik oluşmasını sağlamak bu duruma örnektir. Bk. Ulrich Beck, *What Is Globalization?*, s. 1-2.

iki modernlik bulunduğunu dile getiren iddia, geçersiz bir iddiadır.[21] Bu geçersizliğin izahı da şöyledir: Modernliğin aslı esası, onun, -daha önce geçtiği üzere- eleştiri ilkesi, olgunluk ilkesi ve kuşatıcılık ilkesi şeklindeki üç temel ilkeden ibaret bir ruhun, doğrudan pratiğe aktarılmasından ibaret oluşudur. Bu doğrudan pratiğe aktarma ise olsa olsa içe dayalı modernlik -buna dâhili modernlik de diyebilirsin- olur. Bazılarının kimi Arap olmayan ülkelerde görülen modernliği kastederek harici modernlik adını verdikleri şeye gelince, bu asla bir modernlik değildir. Çünkü o, modernlik ruhunun bizatihi kendisini tatbike koymak olmayıp sadece bu ruhun Batılı tatbikini uygulamaya koymaktan ibarettir; yani ikinci dereceden bir tatbiktir. Bunun da ötesinde o, Batılı tatbiki, ruh mertebesine yükselten, bunu yaparken de modernliğin hakiki ruhuyla bağını bütünüyle koparan bir tatbiktir. Bu nitelikte bir tatbikin akıbeti, zararlı modernlik olmaktır. Çünkü -senin de gözlemlediğin gibi o- içe dayalı değil, dışa dayalı bir tatbiktir. Zira içe dayalı tatbik, onu üstlenen kimseleri, asıl olana başvurmaya zorlar; oysa dışa dayalı tatbikte asıl, külliyen kayıptır. Buna göre her millet şu şekil iki seçenekle karşı karşıyadır: Ya içe dayalı bir modernliği gerçekleştirecektir ya da onun için modernlik diye bir şey asla söz konusu olmayacaktır.

Üçüncü mülahaza ise şudur: Modernliğe, bağımlılığı esas alan bir uygulama değil özgünlüğü esas alan bir uygulama şeklinde yaklaşmak gerektiğidir. Zira modernlik yalnızca özgünlük yoluyla yakalanabilir ki bu da modernliği gerçekleştirecek kimsenin, modernliğin yukarıda geçen bütün temel ilkelerini hayata geçirme noktasında özgün olma gibi bir yükümlülüğünün bulunduğu anlamını taşır. Dolayısıyla bu kişinin, gerek eşyayı akli bir zeminde ele alırken gerekse eşyayı ayırıma tabi tutarken özgün olması, başkalarından bağımsız hareket ederken dahi özgünlüğü elden bırakmaması, hatta özgün olurken bile özgün olması gerekir.

21 Gérard Leclerc, *La mondialisation culturelle*, s. 321-333.

Keza icraatlarını muhtelif sahalara yayarken ve ortaya koyduğu özgün sonuçları kendi dışındakilere teşmil ederken de özgün olmak durumundadır. Dolayısıyla özgünlük, bu kişi için kendisine bağlı kalacağı tek bir yöne değil, tercihine konu olacak şekilde çok sayıda yöne sahip olmaktadır.

Özetle ifade edecek olursak, dışa dayalı değil yalnızca içe dayalı olarak ortaya çıkması durumunda modernlikten söz edilebilir; bağlılığın var olmasıyla değil yalnızca özgünlüğün var olmasıyla modernlik söz konusu olabilir. Dolayısıyla modernlik, içe dayalı özgün bir uygulama olmaktan öte bir şey olamaz.

Hâl şu ki İslam dünyasındaki reel durum, bu iki şartı tam manasıyla taşımamaktadır. Zira o, ne modernlik ruhunun içe dayalı bir tatbikidir, ne de bu ruhun esasları itibarıyla özgünlüğü barındıran bir tatbiktir; olsa olsa modernlik ruhuna ait olan ve bir başkası -ki bu Batı'dır-[22] tarafından üretilmiş uygulamanın taklidinden ibarettir; yani ikinci dereceden bir tatbiktir. İslami realitenin bu hâli bazılarının kafasını öyle karıştırmıştır ki bunun etkisiyle İslami olguda modernliğin var olduğu zannına kapılmışlardır. Gerçek şu ki taklidin olduğu yerde modernlikten asla söz edilemez. Binaenaleyh daha önce ortaya attığımız "Müslüman bir toplumda modernlik ruhunu uygulamaya koymanın vasıtaları nelerdir?" sorusu, gelinen bu noktada şu formu alacaktır: "Müslüman

22 Modernlik uygulaması nasıl ki, zikri geçen bu ikinci netice gereği, modernlik ruhundan başkalık arz ediyor ise aynı şekilde onun tatbikinin tatbiki de bu ilk tatbikten başkalık arz edecektir. İki düzeyde söz konusu olan bu başkalık da iki çeşittir: *Makbul başkalık* ki bu, bir şeyin tatbike konan hâlini, onun aslına yakın kılar; *merdut başkalık* ki bu, tatbikle birlikte o şeyin aslından uzaklaşmasıdır. Durum böyle olduğuna göre taklitçi modernliğin mürekkep bir *merdut başkalık* içinde olması kaçınılmaz olacaktır. Çünkü o, asıl olana -yani modernlik ruhuna- yol bulması söz konusu olmayacak nitelikte bir *başkalığın da başkalığı* olmaktadır. Buna göre taklitçi modernlikte görülen modernlik ruhundan sapmalar, Batı modernliği olgusundan daha çetindir ve daha zararlıdır. Değil mi ki Batılı modernlikçiler, modernliğin gidişatında meydana gelen pürüzleri giderme arzusu içindedirler, taklitçi modernlikçiler bu yönde bir düzeltmeye onlardan kat be kat daha istekli olmak durumundadırlar. Zira taklitçi modernliğin gidişatındaki pürüzler çok daha vahimdir.

toplumun, taklitçi modernlikten özgün modernliğe geçişini sağlayacak vasıtalar/uygulamalar nelerdir?"

Taklitçi Modernlikten Özgün Modernliğe Geçiş Nasıl Olacaktır?

Bu soruyu cevaplamadan evvel şu temel gerçeğe dikkat çekmemiz gerekir: Modernlik ruhuna ilişkin her bir uygulamaya, o uygulamanın pratik alanından tedarik edilme özel birtakım inançlar ve varsayımlar eşlik eder. Böylece de modernlik ruhuna ait uygulamalar söz konusu inanç ve varsayımların farklılığına bağlı olarak çeşitlilik arz eder ki biz bunlara uygulamanın kabulleri adını vermekteyiz. Bu kabullerin bir kısmı hatalı/geçersiz olur; böyle olduğu için de söz konusu uygulamanın bazı felaketlere maruz kalmasına sebebiyet verir. İşte modernlik ruhunun Batılı tatbikinin durumu tam da böyledir. Çünkü o, insan hayatı için birtakım olumsuzluklara yol açan batıl/geçersiz kabuller üzerine kurulmuştur. Şu hâlde bizim söz konusu kabuller içerisinde en çok öne çıkanlar üzerinde durmamız, onların İslami pratik alana niye/nasıl uymadıklarını açıklamamız icap etmektedir ki böylece modernlik ruhuna ilişkin İslami tatbiki, daha başka kabuller üzerine bina edebilelim.

Olgunluk İlkesinin İslami Tatbikine Has Şartlar

Olgunluk ilkesinin özgürlük ve özgünlük şeklinde iki esastan oluştuğunu zikretmiştik. Böyle olduğuna göre (açıklamalarımıza) taklit esaslı özgürlükten özgünlük esaslı özgürlüğe geçişi nasıl gerçekleştireceğimizin beyanı ile başlayabiliriz.

Taklit esaslı özgürlükten özgünlük esaslı özgürlüğe geçiş: Düşünce noktasındaki durumumuzun, kendi adına düşünen kimsenin durumu değil de onun namına düşünmeyi başkalarının -yani Batı'nın- üstlendiği kimsenin durumu veya bağlılık ya da hayranlığının bir sonucu olarak düşün-

me hakkından bu başkası namına feragat etmiş kimsenin durumu şeklinde olduğu açıktır. Bununla birlikte bizler, bu başkasının, bizzat düşündüğümüzdekinden daha iyi olacak şekilde, bizim menfaatlerimiz lehine düşündüğünü vehmediyoruz. Öyle ki bu başkası, bizim nazarımızda, bizi düşünme zahmetinden kurtarmakta, dahası kendi hâlimize ulaşamayacağımız fikirlerle de bizi desteklemektedir. Gerçek şu ki bir insanın başına gelebilecek en kötü fikrî vesayet işte budur.

Müslümanların bugün yaşadığı taklitçi özgürlüğün hâli pürmelali tam da budur. Dolayısıyla bu durumdan kurtulmak onların boynunun borcudur. Bu ise özgürlük ilkesine ilişkin Batılı tatbikin esas aldığı gizli kabullerin yanlışlığını ispat etmekle gerçekleşecektir. Söz konusu kabuller şunlardır:

a) Güçlü olan yabancının vesayeti, zayıf olan için ona önem atfetmek demektir.

b) Dâhili vesayet, din adamlarının vesayetidir.

c) Modernlik de işte bu dâhili vesayetten kurtulmaktır.

İlk kabul -yani güçlü olan yabancının vesayetinin, zayıf olan için ona önem atfetmek oluşu-, Batılı modernlik uygulamasının kabullerinden biri hâlini almıştır ve bu da söz konusu uygulama, sömürge ve zayıf halklar üzerinde egemenlik kurma sürecine girdiğinde gerçekleşmiştir. Şurası açıktır ki bu kabul, modernlik ruhuyla çelişir. Çünkü güçlü olanın vesayeti, (onun ilelebet) vesayet olarak kalması demektir. Artık bu güçlünün (bir de) yabancı olması hâlini varın siz düşünün. Her vesayet, modernlik ruhu mucibince, düşünce üretimini engeller, nasıl ki (siyasi) otoritenin şiddete başvurması, düşünmeye engel oluyor ise.

Aynı şekilde ikinci kabul -yani dâhili vesayetin, din adamlarının vesayeti olduğu- da geçersizdir. Çünkü Müslüman bir toplumdaki dâhili vesayet hiçbir zaman din adamları –fukaha da diyebilirsin- eliyle gerçekleşmiş değildir.

Zira onların siyasi otoriteyi ele geçirdikleri, onu tekellerine aldıkları ve yönetimde tecavüzkâr bir tutum içine girdikleri vaki olmamıştır. Ama gel gör ki sömürge tarihinde Hristiyan din adamları, siyasi otoriteyi ele geçirmişler, onu tekellerine almışlar ve tecavüzkâr bir tutum sergilemişlerdir.

Son olarak üçüncü kabul -yani modernliğin dâhili vesayetten kurtulmak oluşu"- da geçersizdir. Zira Müslümanlar nezdinde din adamlarının üstlendiği vesayet diye bir şey mevcut olmadığına göre, onların modernliğe katılımının, Batı'da esas alınan yolun -ki bu dinî vesayetten kurtulmaktır- aynısı üzerinden yürütüleceği de geçersiz olacaktır.

Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir: Sömürgecinin, Müslümanların düşünce dünyalarını kendi kabullerine göre şekillendirirken kullandığı temel enstrüman ters yüz etme enstrümanıdır. Zira o, gerçekte vesayet altında olanı vesayeti elinde tutan, gerçekte vesayeti elinde tutanı da vesayet altında olan diye lanse etmiştir. Zira Müslüman toplumlardaki âlimlerin konumu, vesayeti elinde tutanın konumuna değil de vesayet altında olanın konumuna daha yakın durmaktadır. İslam âlimlerinin, sadece kendilerine soru yöneltildiğinde veya başvurulduğunda düşüncelerini dile getirdiklerini görürken başka bir durum nasıl olabilir ki! İslami alandaki sömürgecinin hâli ise, vesayet altında olandan ziyade vesayeti elinde tutanın durumuna yakındır. Bu alanın mensupları (yani Müslümanlar) için, kendisinden kurtulmaları gereken vesayeti nasıl da o belirlemektedir bir baksana?

Bütün bunlardan, Müslümanların, özgürlüklerini nasıl gerçekleştirecekleri ve bu özgürlüğü kazanmada nasıl özgün bir tutum sergileyecekleri açığa çıkmıştır. Zira onlar için, sömürgecinin tersyüz ettiği şeyi düzeltmeleri ve de herkesin düşünce hakkından yararlanmasını engelleyenin ve vesayeti gerçek anlamda elinde tutanın sömürgeci olduğunun görülmesini sağlamaları yeterli olacaktır. Bu yapılabildiği takdirde İslam âlimlerinin de söz konusu engel-

lemenin kapsadığı vesayet altında olanlar zümresine dâhil olduğu görülecektir. İşte bunu yaptıklarında (Müslüman din adamları), bu fiilî vesayetten kurtulmanın gayreti içine girecekler ve bunu da bizzat kendileri namına düşünce üretmeye girişerek gerçekleştireceklerdir. Bu konuda başlarda adımlarının tökezlemesi onları olumsuz yönde etkilemeyecektir; zira çok geçmeden düşünce dünyasındaki yürüyüşleri kıvamını bulacak, bir meydan okumayla karşı karşıya kalma durumunda ise bu yürüyüş dayanıklılık kazanacaktır.

Ezcümle modernlik ruhunun esaslarından biri olan özgürlüğün İslami tatbikinin miras bırakacağı modernlik, içe dayalı ve yaratıcı bir modernliktir. Müslüman toplumda görülen ve kendisinden kurtulunması gereken vesayet, din adamlarının vesayeti olmayıp, olsa olsa muhtelif renklere bürünen hatta bizden bazılarının diliyle konuşan sömürgeci güçlerin ve yabancı hegemonyasının vesayetidir. Yabancı hegemonyasının eşliğinde gerçekleşen modernliği Müslümanlar, bu yönü törpülenmiş bir modernliğe yani hiçbir vesayeti söz konusu olmayan modernliğe dönüştürmek durumundadırlar. Vesayet içermeyen modernlik, modernlik ruhuna daha yakındır.

Özetle ifade edecek olursak modernlik esaslı özgürlük ilkesinin İslami tatbiki, bu ilkeyi, modernlik etkinliğinin her tür harici vesayetle ilişiğini kesmesini sağlayacak mesul özgürlük olarak ele alacak, yoksa başkalarının -ki bunlar içinde gerçek manada vesayet sahipleri de bulunmaktadır- adımlarını izleyen yetersiz özgürlük olarak değil.

Şimdi taklitçi özgünlükten olgunluk ilkesinin ikinci prensibi olan özgün özgünlüğe[23] nasıl intikal edeceğimizin izahına geçelim.

---

23 *Taklitçi özgünlük* ifadesinde açık bir çelişkinin, *özgün özgünlük* ifadesinde ise belirgin bir fazlalığın olduğu açıktır. Ne var ki Arap kardeşlerimiz içindeki kimi modernistlerin tutumu, bu tarz çift yönlü bir kullanımı gerekli kılmıştır. Zira onlar başkalarından özgün şeyler olarak aktardıklarının kendileri nezdinde de aynı şekilde özgün kalacağını kabul etmektedirler. Gerçek şu ki menkul özgünlük açık bir taklittir, velev ki naklin gerçekleştiği (pratik) alan itibarıyla yeni bir şey de

Taklitçi özgünlükten yaratıcı özgünlüğe geçiş: Müslümanların kendi kendilerine düşünce üretmedikleri yerinde bir tespit ise özgün bir şey ortaya koymadıkları da pekâlâ yerinde bir tespit olacaktır. Gerçekten Müslümanlardaki yaratıcılık/özgünlük yeteneği, kimsenin başına gelmesini istemeyeceği bir biçimde, işlemez hâle gelmiş, hatta taklit onların ikinci karakteri hâlini almıştır. Zira Müslümanların içine düştükleri taklit türleri sayamayacağımız kadar çoktur; velev ki bu türler eski düşünceyi taklit ve modern düşünceyi taklit şeklinde kabaca iki kategoriye dâhil olsa da. Taklit mizacının onların karakterlerinde daha da kök salmasını sağlayan şey, onların (Batılı) modernlik yanlılarını taklit etmeyi bir taklit olarak görmemeleri, aksine bu taklitte, kendilerine, modernliğin kapısını açacak bir yenilenmenin var olduğunu düşünmeleridir. Gerçek şu ki bu tür taklidin zararı, mütekaddimûnu taklidin zararından geri kalmaz. Çünkü bu, Müslümanlar nezdinde ne aslı ne de tarihî olan bir şeyi taklit etmektir; dolayısıyla da Müslümanlar, kendi şart ve gereksinimlerine göre onda tasarrufta bulunma vasıtalarına sahip değillerdir. Dahası onlar, taklit ettikleri bu şeyi olduğu gibi uygulamaya koymanın zorunlu olduğunu sanmaktadırlar. Bunun sonucunda kendilerine bu yönde telkinlerde bulunmaya ve sonraki nesilleri de o doğrultuda yetiştirmeye başlamışlardır. Bütün bunlar modernlik ruhunun mahiyetine ilişkin sağlıksız bir anlayışın varlığını ve de bu anlayışın Müslümanlar arasında yaygın olduğunu gösterir. Zira modernlik ruhu öyle bir şeydir ki ona ancak her hususta, hatta başkalarının özgün olarak ortaya koydukları şeylerde -ki bu şey en yeni/modern şey de olsa- dahi yaratıcı olmaya zihnen hazır olanlar sahip çıkabilir. Çünkü böyle olan kişi, o şeye, onu sıfırdan ortaya koyan kimsenin aklına gelmeyecek şekilde özgün bir yapı kazandırmaktadır. Müslümanlara gelince modern bir şeyle karşılaştıklarında ona

---

olsa. Şu hâlde bizim *taklitçi özgünlük* dediğimiz şey *menkul özgünlük*ten başka bir şey değildir. Gerçek manadaki *özgün özgünlük* ise aktarılma olmayıp köklü olan özgünlüktür ve *özgün olanın özgünlüğü* bihakkın budur.

özgün bir yapı kazandırabilmeleri ne mümkün. Hatta onlar, bırakın ona alternatif bir icadın imkânını, o şeye özgün bir yapı kazandırmanın imkânı üzerinde düşünmeye dahi cesaret edemezler. Onların tek derdi vardır o da âdeta tapıyormuşçasına o şeyi olduğu şekliyle uygulamaya koymada hiçbir taviz vermemektir. Onlar bu tutumlarıyla, iddia ettikleri gibi, modernliği tam olarak yakalayamayacaklarını, okun avı delip geçmesi gibi sadece modernliği teğet geçeceklerini de bilmezler.

Müslümanların tecrübe ettiği taklitçi özgünlük hâli işte tam da budur. Dolayısıyla onların bu durumdan kurtulmaları zorunlu bir hâl almıştır. Bu ise Müslümanların, özgünlük ilkesine ilişkin Batılı tatbikin dayandığı kabulleri ele alıp bunların geçersizliğini ortaya koymaları ve bu kabullerin sonucu olan problemleri savuşturmaları sayesinde gerçekleşecektir. Şimdi bunlardan şu üç temel kabulü tek tek ele alacağız.

a) En üst düzeydeki özgünlük, kesin bir kopuşa sahip olandır.

b) Gereksinimi ortaya çıkaran özgünlük olduğu gibi onu karşılayan da odur.

c) Özgünlüğün en geçerli olanı, içinde benlik en üst seviyeye çıkmış olandır.

Şüphesiz ilk kabul -yani en üst düzeyde özgünlük, kesin bir kopuşa sahip olandır- kabulü geçersizdir. Çünkü eski olsun yeni olsun, tevarüs ve aktarılma olan bütün fikirlerle bütünüyle bağı koparmak, pratik olarak gerçekleşmesi imkânsız bir şeydir. Zira insan kendisini, sil baştan dilediği şeyleri kaydedeceği beyaz temiz bir sayfa hâline dönüştürmeye güç yetiremez. Her ne kadar bazıları bu durumun tasavvurunun mümkün olduğunu iddia etse de bu böyledir. Hatta geçmişle ve geçmişin mirasıyla ilişkilerini kopardıklarını ve kendilerini bütünüyle şimdiye hasrettiklerini veya güçlü bir biçimde gelecek yönünde hamle yaptıklarını iddia edenler, özgün işlere imza atarken, yakın veya uzak gele-

neklerinden iktibas ettikleri açık veya gizli vasıtaları -bilerek veya bilmeyerek- araç kılmanın ötesinde bir şey yapma imkânı bulamamışlardır.

Bu sebeple özgünlük noktasında (takip edilecek) İslami yöntem, özgünlüğün değerini, onun, önceye ait olan her şeyden bütünüyle ilişiğini kesmesinin boyutuna göre değil, olsa olsa geçmişe ait olup da kendisindeki özgünlük potansiyelini tüketen her şeyle ilişiği kesmesinin boyutuna göre değerlendirecektir. Zira nice kadim insani değer vardır ki kalıcıdır; onları, bırakın mevcut şimdinin eskitmesini, uzak gelecek de eskitemeyecektir. Ne var ki bu değerlerle ilişiği kesmek, insanı son derece bayağılaştırır ve kemal mertebesinde bir modernliği yakalamaktan mahrum bırakır. Çünkü modernlik, insanı geçmişten koparma gücünde değil, insanı yüceltme gücünde olursa bir modernliktir. Dolayısıyla kimi zaman kopma gerçekleşir de ona bir ilerleme eşlik etmeyebilir; keza bir ilerleme görüldüğü hâlde beraberinde bir kopma gerçekleşmeyebilir. Şu hâlde modernlik noktasında izlenecek İslami yöntem, gerektiği durumda (geçmişle) ilişkiyi koparmaya gerektiği durumda ise bu ilişkiyi ayakta tutmaya başvuracaktır. Çünkü o gerçekte değerlerin modernliğidir, zamanın modernliği değil.

Özgünlüğe ilişkin ikinci kabule -yani gereksinimi ortaya çıkaran özgünlük olduğu gibi onu karşılayan da odur kabulüne- gelince, bu da sahip olduğu bu mutlaklık hâli üzere kaldığı sürece, kabul edilebilir değildir. Çünkü özgünlük, maneviyat ve dinî sahada bir ihtiyacın oluşmasını sağladığı takdirde, istenilen ve arzu edilen bir şey olur. Böylece o, estetik zevkleri ve sanatsal algıları besler ve bu hususlara ilişkin hassasiyet ve inceliği artırır. Ama gel gör ki ihtiyaç oluşturma, bilimsel gelişme ve teknolojik ilerlemeden kaynaklanan gereksinimleri ve ekonomik kalkınmadan mütevellit ihtiyaçları karşılama bahanesiyle, daha ziyade maddiyat ve dünyevi zevkler alanında husule gelmektedir. Bu durumda tüketim miktarında gerçekleşen kesintisiz artış,

modernliğin en önde gelen göstergesi hâlini almış; buna bağlı olarak şirket sahipleri ve ticaret erbabı, tüketicinin, daha çok tüketim yapma yönündeki ihtiyacı artsın diye, ürün çeşidi ve türünde çeşitliliğe giderek mal üstüne mal üretmeye başlamıştır. Bu tarz bir özgünlük ise olsa olsa zemme konu olur. Çünkü o, tüketicinin estetik zevkinde değil, üreticinin maddi kazancında gerçekleşen bir artma/çoğalma olmaktadır.

Bu sebepledir ki özgünlük noktasında izlenecek İslami yol, teknolojik ve ekonomik ilerleme dönemlerinin gerçekleştirdiği eşi benzeri görülmemiş maddi kazanımlardan yararlanmayı sürdürse bile, maddi ihtiyaçlar noktasında görülen aşırılığa engel olma ve maddi ihtiyaçlardaki her bir artışa, manevi/ruhi ihtiyaçlardaki benzer bir artışla karşılık verme gibi bir görevi üstlenecektir. Çünkü maddi yönden oluşturulan ihtiyacı defedecek şey, yalnızca, aynı ölçüde manevi yönde bir ihtiyaç oluşturmaktır. Bu öyle bir noktadır ki Müslümanların özgünlükteki dehası onda, başka hiçbir şeyde olmadığı ölçüde ve Müslümanların gerçek manada evrensel bir modernliğin inşasına katkı sunmalarını sağlayacak şekilde, tecelli eder. Dolayısıyla bu nitelikteki modernlik, içerdiği manevi boşluğu -ki bu boşluk kimi zaman anlamsızlık, kimi zaman çaresizlik, kimi zaman amaçsızlık, kimi zaman da hedefsizlik olarak ifadelendirilir- doldurmaya ihtiyaç duyduğu kadar başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Sahip oldukları manevi anlamlar dünyası sayesinde Müslümanların engin bir bilgi birikimine ve büyük bir tecrübeye sahip olduğu ve bunun da beşerî varoluşu terfi ettirdiği tartışma götürmez bir husustur. Bu sayede Müslümanlar modern insanın beklentileriyle uyumlu yeni estetik zevkler ve ahlaki değerler keşfetmeye muvaffak oldukları takdirde beşerî varoluşu kemal bakımından daha da ilerlere taşıma potansiyeline sahip olmayı sürdüreceklerdir.

Özgünlüğün üçüncü kabulü –yani özgünlüğün en geçerli olanı, içinde benlik en üst seviyeye çıkmış olandır ka-

bulü- de kayıtlanmadığı sürece, makbul sayılamaz. Çünkü benliğin yüksek oluşu, kişisel hayatın sürekli yeniliği içinde kendini gösteren, başkalarıyla ilişkinin gerektirdiği ahlaki beklentileri gözeten ve başkalarıyla bir arada olmanın sonucu olan manevi yükümlülüklere bağlı kalan bir değer olduğunda, iyi/hoş bir şeydir ve iyilikseverlikle de çelişmez. Ancak benliğin yüksek olması, benliğin kendi varoluşunu ilgilendirmeyen insani ihtiyaç ve beklentileri hiç umursamadan sürekli olarak kendi kişisel isteklerini tatmin etme arayışı içinde olmasından ibaret bir hâl aldığında ve benliği bencillik ve içe kapanma duygusu dışında hiçbir şey harekete geçiremez hâle geldiğinde, çirkin/nahoş bir şey olur ve sosyal ilişkileri bir tarafa, kişinin insanlığını da kesin bir biçimde zarara uğratır.

Binaenaleyh özgünlüğe ilişkin İslami yol/yöntem asla sadece tek tarafın benliğinin tatmin edilmesi noktasında kalamaz, dahası karşıt tarafın benliğinin tatminini de sağlamak durumundadır. Bu böyledir, çünkü İslami yöntem, Batı modernliğinin tevlit ettiği ve bireycilik, öznelcilik ve narsizm[24] gibi muhtelif isimlerle anılan davranış biçimlerine karşı çıkmayı amaçlamaktadır. Bunun da ötesinde bireyi merkeze alan davranış biçiminin, İslami pratik alanda kendine yer bulması ve yaygınlık kazanması mümkün değildir. Bunun ana sebebi, İslami alanda Batılı modernliğin bencilliği esas alan yaklaşımına ters düşecek köklü ahlaki kabullerin mevcut oluşudur. Nitekim "İyilik, yapanla sınırlı kalmayan başkasına da geçişi olan bir menfaattir.", "Özseverlik kişiyi bedbaht kılar, mutlu kılmaz.", "Başkasına iyilikte bulunmak, haddizatında kişinin kendisine iyilikte bulunmasıdır." gibi kabuller bunlardan bazılarıdır.

Özetle ifade edecek olursak özgünlük esasına ilişkin İslami tatbikin miras bırakacağı modernlik de içe dayalı ve özgün bir modernlik olacaktır. Çünkü İslami tatbik, gelenekle bağını bütünüyle koparmaz; zira gelenekle bağı tamamen

24 Bazıları bu isimler arasında fark oluşturma adına zorlamıştır.

koparmak muhal kabilindendir. İslami tatbik Batı modernliği realitesinin sadece fasit/bozuk olan bölümüyle ilişiğini kesip elverişli olan bölümünü özgün bir biçimde yeniden yapılandıracağı gibi, geleneğin de sadece fayda sağlamaz hâle gelmiş olan kısmıyla bağını kesecek, fayda sağlayan bölümüne ise yeniden özgün bir yapı verecektir. Batı modernliği realitesi, modernlik ruhunun hedefi olan insanın mutluluğunu temine giderken yolunu kaybetmişken, modernliğe ilişkin İslami uygulama, İslam'ın zengin değerler hazinesi sayesinde, başkalarının da kendi modernliklerini gerçekleştirmelerine destek vermesi ve onların bir kısmının manevi sıkıntısının hafifletilmesine katkı sağlaması mümkün olan manevi yetenekler kazanacaktır.

Kısaca, modernlik amaçlı özgünlük esasının İslami tatbiki, bu özgünlüğün, her nerede bulunursa bulunsun muteber değerlere ilgi atfeden (ve gelenekle) bağlantı içinde olan bir özgünlük olmasını sağlar, yoksa bu değerler maziye ait olduğu takdirde onlardan yüz çevirir nitelikte (gelenekten) kopuk bir özgünlük değil.

Modernlik ruhuna ilişkin ilkelerden ilki hakkındaki değerlendirmelerimizi bu şekilde tamamladıktan sonra artık söz konusu ilkelerden ikincisi yani eleştiri ilkesi üzerine eğilebiliriz.

Eleştiri İlkesine Yönelik İslami Uygulamaya Has Şartlar

Eleştiri ilkesinin akılcılık ve ayırım şeklinde iki esastan oluştuğunu daha önce zikretmiştik. Bu durumda taklit esaslı akılcılıktan özgünlük esaslı akılcılığa nasıl geçeceğimizin izahına başlayabiliriz.

Taklit Esaslı Akılcılıktan Özgünlük Esaslı Akılcılığa Geçiş: Şurası bir gerçek ki Müslümanlar, bir süreden beri, akli bir uygulama içine girmişlerdir ve bu da gelenek, tarih ve kültürlerini, keza muhtelif siyasi, hukuki ve sosyal

kurumlarını kapsamlı bir tenkide tabi tutma suretinde olmuştur. Ancak bu eleştirel faaliyeti onlar ne kendi kendilerine başlatmışlardır, ne de onu modernlik ruhuna dayalı olarak tespit etmişlerdir; bu noktada yaptıkları tek şey başkaları nezdindeki modernlik realitesini taklit etmek olmuştur. Hatta gerçekleştirdikleri bu taklidi gerekçelendirme ve meşruiyetini ortaya koyma zahmetinde bulunmadıkları gibi hâliyle iktibas ettikleri enstrümanları -onları uyarladıkları konularla aralarındaki uygunluğun boyutunu ortaya koyma adına- bir incelemeye tabi tutmaya dahi çalışmamışlardır. Güya bu enstrümanlarda asıl olan, onların, her nerede ve her ne şekilde olursa olsun inşası amaçlanan her bir modernlik için elverişli olmaları imiş. Ne var ki bu kimselerin, söz konusu eleştiri araçlarına yeterli düzeyde sahip olamamaları, bu araçların özünü yeterli düzeyde kavrayamamaları ve kendi akli kapasitelerine olan güvenlerinin zayıf oluşu, üstüne üstlük bir de söz konusu başkalarının, bu araçların bir alternatifinin bulunmadığı ve onlara başvurmaktan kaçışın olmadığı yönünde kendilerini kandırmaları, işte bütün bunlar, onları (yani Müslümanları), çeşitli, değişken ve çelişik olmalarına rağmen transfer edilme eleştiri yöntemlerine tutunmada aşırıya kaçmaya, bunu yaparken de, çevre ve şartlar değişik olduğu hâlde, söz konusu yöntemleri vazedenleri adım adım takip etmeye sevk etmiştir. Bunun bir sonucu olarak eleştirisine giriştikleri tarih ve geleneklerine ait pek çok hususu da gizlemişlerdir. Kim bilir nice hakikati kusurlu göstermişler ve onlar hakkında şüphe uyandırmışlardır. Aslı astarı olmayan nice asılsız bilgiyi de allayıp pullamışlar ve farklı göstermişlerdir.

İşte Müslümanların başına gelen taklit esaslı akılcılığın hâli tam da budur. Müslümanların bundan kurtulabilmeleri için akılcılık ilkesine yönelik Batılı uygulamanın içine düştüğü felaketlerden kaçınmaları, Batılı tatbikin esas aldığı ve söz konusu kayıpların sebebi olan kabullerin hilafına

hareket etmeleri gerekmektedir. Bu kabuller içinde şunları serdedebiliriz:

a) Akıl her şeyi akleder.

b) İnsan tabiata hükmeder.

c) Her şey eleştiri kabul eder.

Akılcılık ile ilgili ilk kabul -yani akıl her şeyi akleder kabulü- modernlik ruhuna ilişkin Batılı tatbikin en köklü kabulüdür; ama modernlik ruhuna ait bir başka tatbikte bunun aynı düzeyde bir köklülüğe sahip olması zorunlu değildir. Çünkü modernlik ruhu, yalnızca aklın kullanımını gerekli kılmakta, bu kullanımın boyut ve türünü tayin etmemektedir. Batılı modernlikte bu kabul köklü olmakla birlikte, aynı bağlam ve aynı bölge itibarıyla onun geçersiz olması da muhtemeldir. Bu iki şekilde izah edilebilir. İlki şudur: Akıl, kendini akledemez, her ne kadar kendisi de varlıklardan biri olsa da. Çünkü araç olmada asıl olan, araç olanın, araç kılındığı şeyden daha güçlü olmasıdır. Bu durumda aklı aklederken, akıldan daha kuvvetli bir akla ihtiyaç duyarız; bu ikinci aklı akledebilmek için de bu sefer onun üstünde bir akla ihtiyaç hissederiz; bu durumda ise ardı arkası gelmez bir teselsüle saplanırız. İkinci izah şekli ise şudur: Aklın her şeyi akletmesi mümkün değildir. Velev ki o da varlıklardan biri olsa, hatta mümkin varlıkların en kapsamlısı olsa da bu böyledir. Zira aklın kendisi bu bütünün bir parçasıdır, parçanın bütünü ihata etmesi ise muhaldir. Bu demektir ki ortada mantıki olarak akledilmeleri mümkün olmayan varlıklar mevcuttur. Dahası aklın kapasitesinin ötesinde bir değeri haiz olduğu için akledilmeleri -imkânsız olmasa dapek de kolay olmayan birtakım varlıklar da bulunmaktadır. Hâl bu iken böyle bir şey, Batılı tatbikin esas aldığı akıl için nasıl mümkün olabilir ki? Zira bu akıl da -bizzat Batılıların itiraf ettiği üzere- kısıtlı/dar bir akıl olup araç gereç yapımı ve maksimum düzeyde kar temininin ötesinde bir şeye ermez. Hâl şu ki Batılılar onu değersel aklın karşıtı olacak şekilde araçsal akıl -istersen maddi akıl da diyebilirsin- olarak

isimlendirmişler gerek bu akıldan gerekse onun insanlığın başına bela ettiği tehlikelerden şikâyeti de elden bırakmamışlardır ve bu yöndeki şikâyetlerini de sürdürmektedirler.[25]

Bu sebepledir ki aklın modernlik esaslı işletimi noktasında izlenecek İslami yöntem, eşyayı, araç-gereç ve haz istikametinde daha fazla gereksinim oluşturma amacına matuf teknik kullanım yönünden akletmekle yetinmeyecek, bunun da ötesinde söz konusu kullanımın insanın yücelmesini sağlayacak değerlerin hayata geçirilmesi noktasında sağlayacağı yarar cihetinden de akledecektir. Bu değer merkezli akıl, modernliğe ilişkin Batılı tatbiki ele geçirmiş olan ve zararları faydalarını hemen hemen gölgede bırakan araçsal akıldan daha kapsamlı olsa da o da insanın ihtiyaçlarını olması gerektiği şekilde ihata etmede kâfi değildir. Çünkü insan, içinde duygusal bir dünya barındırmakta olup onda his ve işaretler, değer ve ayetlerle hatta bilgi ve araçlarla iç içedir. Dahası duygu dünyası, zannedildiğinin aksine, akılcılık bakımından -her ne kadar bu daha zarif ve daha hassas türden bir akılcılık olsa da- bilgi dünyasından ve değerler dünyasından geri kalmaz. Dolayısıyla matlup olan akıl, bilgi ve değerleri içerdiği gibi duygu yönünü de içermelidir. Şu hâlde insanın uygulamaya koyması gereken akılcılık, bilgi talebini ve araç-gereç üretimini, insan vicdanına nüfuz eden değer ve işaretler doğrultusunda gerçekleştiren akılcılıktır.

Akılcılıkla ilgili ikinci kabul -yani insan tabiata hükmeder kabulü de- Descartes'in dile getirdiği günden bu yana modernlik yanlısı çevrelerde küçümsenemeyecek bir yaygınlık elde etmiştir. Bize göre bu kabul de hoş bir hayal hükmündeki mecazi bir tabir olmanın ötesine geçemez. Zira gerçek şu ki bir şeyin efendisi, yalnızca o şeye malik olandır. Oysa insan tabiata malik değildir. Çünkü tabiatı kendi eliyle veya emriyle yaratmış değildir; aksine tabiat onun emrine amade kılınmıştır. Ne zaman ki insan bazı tabiat kanunları-

25 Bunun için Frankfurt Okulu'nun ve Max Horkheimer ile Theodor W. Adorno'nun yazılarına bakınız.

nı keşfedip de o kanunları kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kullanınca, gerçekleştirdiği keşfin yol açtığı sonuçları ve tabiat kanunlarını istihdamının sebep olduğu neticeleri kontrolü altına alamaz hâlde kalakalmıştır. Şayet insan tabiata gerçekten sahip olmuş olsaydı, tabiat ona, kölenin efendisine itaat etmesi gibi itaat ederdi. Lakin realite bunun tersidir. Zira tabiat insana değil insan tabiata itaat eder hâle gelmiştir. Baksana insan, tabiatın bilinmesi gibi kendisinin de bilinmesini, yani kendisinin de (tabiat gibi) nesnel kanunlar ve harici belirlenmişlikler kümesinden ibaret olmasını nasıl da istiyor! İnsan, tabiatın kendisine itaat etmesinden ümidini kesmesinin ardından hayal olma bakımından bu ilk mecazi ifadeden geri kalmayacak bir diğer mecazi ifadeye sığınmıştır ki o da doğayla uyumdur. Şayet ortada tabiatın insana karşı serkeş olduğuna ve ona başkaldırdığına yönelik bir hissiyat var olmamış olsaydı, toplumsal barış -ki bu da hayal ürünü olup insanlar onun sayesinde aralarındaki çatışmayı sona erdirmeyi amaçlamaktadırlar- çerçevesinde insanların birbirlerinden taahhüt aldıkları gibi, insan tabiattan ahit almayı aklına getirmezdi.

Bu sebeple aklın modernlik esaslı işletimi noktasında izlenecek İslami yöntem ne tabiatla mücadeleye girişecektir ne de ona hükmedecektir; yapacağı tek şey onu muhatap almak olacaktır; hatta onunla dostluk kuracak ve onunla karşılıklı sevgi-saygı temelinde bir ilişkiye girecektir. Zira böyle davranması durumunda tabiat ona kendisiyle ilgili bilgileri ve sırları açacaktır.[26] İnsan tabiatla ilgili bilgilere ve sırlara muttali oldukça, tabiata karşı hürmet ve şefkati artacak, ama tabiatı asla kutsamayacak, sadece tabiata bu esrarı serpiştiren noksanlardan münezzeh Allah'ı yüce ve eksiksiz bilecektir. Şöyle ki tabiat, insanın anasıdır, cariyesi değildir. Çünkü insan, kendisini dünyaya getiren annesinin rahminden çıktığı gibi tabiatın rahminden neşet etmiştir ve de ana

26 Tabiatla karşılıklı ilişkinin detayları için bu çalışmanın üçüncü bölümünün ikinci başlığına bakınız.

çocuğunun cariyesi olamaz. İnsan bir başkasıyla -hakiki veya itibari- bir anlaşma akdedecek ise, bu, modernliğin Batılı tatbikinin taraftarlarının kabul ettiği gibi, yalnızca görünür âleme (yani nesneler dünyasına) münhasır bir anlaşma olamaz; aksine onun görünür görünmez bütün âlemleri kuşatan bir anlaşma olması gerekir. Çünkü birey bir başkasıyla ilişki içine girdiğinde, bu ilişkiyi sağlayan araçlar ve onunla ilgili hususlar, derhal, muhtelif âlemlerden alınma birtakım bileşenler oluştururlar ki, bu bileşenlerin tamamı da (bu ilişki üzerinde) birtakım haklara ve taleplere sahip olur, söz konusu ilişki de bu hakları ve talepleri dikkate almak zorunda kalır. Böyle olduğu içindir ki söz konusu bileşenlerin, bu büyük anlaşmada eşit taraflar olarak yer alması gereklilik arz eder. Bu sebepledir ki aklın İslami işletimi bu şekilde varoluşun tamamını kuşatıcı bir anlaşmayı esas alan bir işletimdir.

Akılcılıkla ilgili üçüncü kabule -yani her şey eleştiri kabul edere- gelince o da yine geçerli olmayan yönler içermektedir. Zira bu kabul de ikisi de temelsiz iki varsayıma dayanmaktadır. Bunlardan ilki "Her konuda hakikate ulaştıran tek yol eleştiridir." varsayımıdır. Doğrusu şudur ki bilgi edinme yolları, eleştiriyle sınırlı değildir. Zira eleştirinin karşıtı olan şey -yani haber/nakil- de bilgi edinme yollarından birisidir. Haber yoluyla elde edilen bilginin -en azından bazı hâllerde- eleştiri yoluyla elde edilen bilgiden daha kesin olması mümkündür. Çünkü habere dayalı bilgi hakiki, açık ve şek içermeyen bir bilgi olurken eleştiriye dayalı bilgi sorgulama ve tashihe maruz kalmayı sürdürür. İkinci varsayım ise "Eşyanın tamamı da zahiri olgular olup onları eleştiriye tabi tutmak mümkündür." varsayımıdır. İşin doğrusu şu ki, eşya içerisinde manevi değerler ve ulvi idealler gibi zahiri olmayanlar da bulunmaktadır. Bu türden olanların bilgisine ulaşmada kuşku duymanın bir faydası olamaz. Bu noktada fayda sağlayacak yegâne husus, onlara inanmak ve mucibince amel etmektir. Böyle olduğunda söz konusu

manevi değerler bütün gerçeklikleriyle aşikâr hâle gelirler. Bu değerlerle onları bilmeyi isteyen kişi arasındaki ilişkinin durumu, birbirine sevgi besleyen dahası birbirinden hoşlanan iki kişinin durumu gibidir.

Bu sebepledir ki aklın modernlik esaslı işletimi itibarıyla izlenecek İslami yöntem, bizim çok yönlü eleştiri olarak isimlendirdiğimiz şeyi esas alacaktır, yoksa modernlik esaslı Batılı tatbike hâkim olan tek yönlü eleştiriyi değil. Bunun açıklaması şudur: Eleştiri bir fayda sağlamaz ve bir bilgiye ulaştırmaz; eleştiri bunu olsa olsa kendisiyle onaylayıcı veya iptal edici nitelikteki delilleri elde etme amacı güdüldüğünde yapar. Hâl şu ki deliller de tek tür olmayıp çeşit çeşittir. Öyle ki bir sahada kesin delil olan bir şey bir başka sahada böyle olmayabilir, hatta hiçbir biçimde delil olma vasfı da taşımayabilir. Bizler insan, tabiat ve hayatın iç içe geçmiş muhtelif alanlardan ibaret olduğunu anladığımızda, delillerin de söz konusu alanlarla ilgili olarak üç yönden farklılaştığını idrak ederiz. *İlki* söz konusu alanlardan her birinin, kendine has eleştirel mantığa sahip olduğudur. Pek tabi ki bu durum, o alana bizatihi kendisi itibarıyla yaklaşıldığındadır. *İkincisi*, sair alanların mantığıyla olan tedahülünün gereği olarak her bir alanın mantığının bir düzenlemeye tabi tutulmasının zorunluluk arz ettiğidir. *Üçüncüsü* ise bu tedahülün muhtelif gerekliliklerini dikkate almaya bağlı olarak yakalanan mantığın, her alana has mantığın yönetimine katkı sağlayacak oluşu, dolayısıyla bu yönetmenin bir alandan diğerine farklılık arz edeceğidir. Bu durum şunu gerektirir ki aklın İslami işletiminin esas aldığı bu çok yönlü eleştiri kuramı, yalnızca müzakerenin -eleştirinin de diyebilirsin- iki tarafı arasında iletişim olmasını gerekli görmez,[27] bunun ötesinde alanların değişimine bağlı olarak farklılık arz eden eleştiri türleri arasında bir iletişimin olmasını da -söz konusu türlerin eleştirisini gerektirmesi gibi- gerekli görür.

27 Nitekim Habermas'ın iletişim kuramı bunu esas almıştır.

Topluca ifade edecek olursak, akılcılık ilkesine ilişkin İslami tatbikin sonuç vereceği modernlik içe dayalı ve özgün bir modernliktir. Dolayısıyla da o, (teknik) araçsal akılla iktifa etmez, dahası bu araçsal aklı, Müslümanların gelişmelerinde esas aldıkları değerlerin mükemmelliğiyle ve Müslümanlara has vicdan temizliğiyle çepeçevre sarmalayan daha engin bir akla dâhil eder. Söz konusu engin akıl, düşünceye konu yaptığı alanlar arasındaki tedahülün gereksinimleri aracılığıyla, kendini eleştirmeyi sürdürür. Böylece bu aklın ürün verdiği araç gereçler (insan için) en büyük, en güzel ve en akılcı maslahatların/menfaatlerin teminine hizmet eder. Keza Müslüman kimsenin tabiatla ilişkisi de araçsal olmayan akılcılık sayesinde, efendi köle ilişkisi -ki böyle bir ilişkide efendi, kölesinin kendisini baş aşağı etmeyeceğinden emin değildir- şeklinde bir ilişki değil, bütün duygu düzeylerini kapsayan bir anlaşma üzerine kurulan anne-çocuk ilişkisi şeklinde bir ilişkidir. Bu tür bir ilişkinin, ilkinde olduğu gibi (roller itibarıyla) tepe taklak olma hâli yaşaması imkân dışıdır. Çünkü antlaşmanın bütün tarafları, haklarını teminat altına almış, yükümlülüklerine de kesin bir inançla bağlanmıştır.

Hülasa aklın modernlik temelli işletim esasına ilişkin İslami tatbik, aklın işletimini, bu prensibe ilişkin Batılı tatbikte olduğu gibi, araçsal özelliğe münhasır dar çerçeveli bir işletime değil, geniş çerçeveli bir işletime dönüştürecektir.

Şimdi eleştiri ilkesinin ikinci esası olan taklit esaslı ayırımdan özgünlük esaslı ayırıma nasıl geçeceğimizi açıklayalım.

Taklit Esaslı Ayırımdan Özgünlük Esaslı Ayırıma Geçiş

Görünen o ki ayırım enstrümanı, İslam ümmetinin içinden çıkmış modernist[28] araştırmacıların aklını çelmiştir.

28 Bize göre *hadâsevi/modernist*, modernlik ruhunun Batılı tatbikinin taklidini körü körüne destekleyen kimse iken, hakkında böyle bir yanlılığın düşünülemeyeceği kişi *hadâsi/modern* kimse olmaktadır.

Zira onlar –imkân buldukça- her saha ve her düzeyde ayırım işlemine başvurmakta, sabırla ve inatla geçmişlerinde, geleneklerinde ve sahip oldukları kurumlarda ayırım işlemine konu olabilecek hususların arayışı içerisine girmektedirler. Âdeta modernliği hayata geçirmeyi, ayırım kudretlerinin boyutuyla doğru orantılı olarak görmektedirler. Şu kadar var ki onların gerçekleştirdiği bu ayırma ve koparmalar, ya başkalarının (yani Batılıların) gerçekleştirdiği modernlikte görülen ayırma ve koparmaları taklit etmektedir, ya da bu başkalarından aktarılma kavram, kuram ve düşünceleri kendisine aracı kılmaktadır. Bu kesim ayırım işlemine ihtiyaç duymadıkları hususlarda dahi bu yola başvurmuş, gerçekleştirdikleri bu ayırımlarla ilgili değerlendirmelerinde hemen her şeyle ilgilenmiş, ama bu ilgileri modernliği gelenekten ayırma ve siyaseti dinden ayırmaya olan ilgileri düzeyinde olmamıştır.

Modernliği gelenekten ayırma iki anlama yorulabilir: İlki İslami geleneğin, modernliğin Batı'da gerçekleşen reel hâliyle bir bağa sahip olmadığıdır. Bu klişe bir gerçek olup bunu ancak sabit fikirli kimseler inkâr eder. Diğeri ise İslami geleneğin modernlik ruhuyla bağının olmadığıdır. Bunun da aslı esası yoktur. Böyle olduğu şu yönlerden anlatılabilir: *İlki* şudur: Modernlik ruhunun üzerine bina edildiği ilkelere, bırakın İslam medeniyetini, geçmiş medeniyetlerin dahi kahir ekseriyeti aşinadır. Söz konusu medeniyetler, modernlik ruhuna ait ilkeleri içselleştirme oranı itibarıyla farklılık arz etseler de, o ilkeleri benimseme noktasında bir farklılıkları söz konusu değildir. *İkincisi* şudur: Müslümanların fikir ve ilimde ortaya koydukları özgün eserler, modernlik ruhunun Batılılar nezdinde yayılmasına katkı sağlamış ve en azından onların böyle bir ruhun varlığından haberdar olmalarına katkıda bulunmuştur. *Üçüncüsü* modernlik ruhuna ait ilkelerin, İslami modernlik pratiğinde hayata geçirilememiş oldukları farz edilse bile, İslami geleneğin özünde saklı olduklarıdır. İlkelerin var olması için onların hayata

geçirilmiş olmaları şart değildir; şart olan yalnızca onların (varlıklarının) tasavvur edilebilir olmasıdır.

Siyaseti dinden ayırmaya gelince bu bağlamda öyle ağza alınmayacak yanlış anlamalar vuku bulmuştur ki burası bunları açıklamaya elverişli değildir. Bu çerçevede şuna işaret etmek bizim için yeterlidir: Söz konusu yanlış anlama belirtilerinden biri, kullanıma konu olan lafızları ele alırken bunları iyice birbirine karıştırma yanlışıdır. Nitekim din, dünya, devlet, siyaset, şeriat, ilah, hüküm gibi kelimeleri ele alırken bu görülmektedir. Öyle ki bu durumda söz konusu lafızlar ya "lafzın tek olmasına karşın o lafzın ifade ettiği mananın farklı olması" diye tarif edilen ve dilciler nezdinde lafzi müşterek olarak bilinen lafız grubuna girmektedir. Ya da "Lafza onun anlam örgüsü içerisinde yer almayan bir niteliğin nispet edilmesi ve böylece lafzın anlamsız bir hâl alması"[29] şeklinde tarif edilen ve mantıkçılar nezdinde mekûlî hata diye bilinen lafız grubuna dâhil olmaktadır. İşte böyle bir problemden kendini kurtaramayanlar, lisanları karışmış olup da birbirlerinin ne dediğini anlayamaz hâle gelmiş Babil halkıyla büyük benzerlik arz eder bir duruma düşmüşlerdir.

Müslümanların içine düştüğü taklit esaslı ayırım hâli işte tam da böyledir. Onlar, bu ayırım prensibine ilişkin Batılı tatbikin yol açtığı felaketleri savuşturmak suretiyle bu hâlden çıkmak durumundadırlar. Şimdi, Batılı tatbikin dayandığı ve birtakım felaketlere yol açan kabullerden bazılarını aktarabiliriz. Söz konusu kabuller şunlardır:

a) Modernlik-din ayırımı kesin bir ayırımdır.

b) Akıl-din ayırımı kesin bir ayırımdır.

c) Bu yönde bir ayırıma kutsallığın iptali eşlik edecektir.

Ayırımın ilk kabulü -yani modernlik-din ayırımı kesin bir ayırımdır kabulü- bazı açılardan geçersizdir:

29 Nitekim taşa, kitabet vasfını nispet ettiğimizde böyle bir durum söz konusudur.

Bunların *ilki* kilise ile dini birbirine karıştırmaktır. Zira (Batı'daki) ayırım, modernlik ile ruhbanlık kurumu arasında gerçekleşmiş, bu da ruhbanlığın dinî bir otorite oluşu itibarıyla değil siyasi bir otorite olması itibarıyla söz konusu olmuştur. Oysa ruhban sınıfı ile Hristiyanlık arasında ne kadar da büyük bir fark vardır. Söz konusu ayırımın modernlik ile Avrupa'daki Hristiyan din adamları kurumu olarak ruhban sınıfı arasında meydana geldiğini farz etsek bile, bu, modernliğin Hristiyanlığı dışlamasını gerektirmez. Çünkü bu din, ruhban sınıfına has değildir ki onların otoritesinin son bulmasıyla din de son bulsun.

İkincisi modernliğin bir defada zuhur ettiğine inanmaktır. Gerçek şu ki modernlik uzun bir fikrî süreç olup bazıları bunun temellerini Yunan, Yahudi ve İslam kültürlerine dayandırmaktadır. Şurası malumdur ki söz konusu kültürler dinî bir ruhla yüklü idiler, dolayısıyla bu dinî ruhun etkilerinin modernliğe nüfuz etmiş olması ve de onun bazı unsurlarının oluşumunu sağlaması veya onun hedeflerinin yönünü tayin etmesi uzak değildir.

Üçüncüsü modernliğin açık dinî kavramları aracı kılmış olmasıdır. Modernlik söylemi, dinî alandan alınma kavramları kullanmanın dışında bir çare bulamamış, kimi zaman bunun bilincinde olmuş, kimi zaman ise bunu bilinçsiz bir biçimde yapmıştır. Bu kavramlar içinden, örnek olarak, taşıdığı olumlu anlam itibarıyla hayat kavramını, ilerleme anlamına delaleti itibarıyla kemal kavramını, dayanışma anlamına delaleti itibarıyla kardeşlik kavramını, özellikle doğrusal/ilerlemeci tarih anlamına delaleti itibarıyla de zaman kavramını zikredebiliriz.

Dördüncüsü modernliğin temelini atanlar arasında din adamlarının bulunmasıdır. Bu kurucu şahsiyetler içerisinde İtalyan rönesansının bazı isimlerini görürüz. Özellikle de din reformunu -ki bazıları Batı kapitalizminin ortaya çıkışını buna dayandırırlar- gerçekleştiren Protestanlar da bunlar içerisinde yer alır. Keza bunlar arasında Hollanda

asıllı Erasmus[30] gibi kendilerine has dinî duruşlarıyla tanınan kimseler de vardır. Buna ilave olarak modernliğin önde gelen kurucuları arasında, Descartes, Newton, Kant ve Hegel gibi, düşünceleri belirgin bir biçimde dinî etkiler taşıyan kimseleri de görürüz.

Bu sebepledir ki modernlik amaçlı ayırımda izlenecek İslami yöntem, gerçekleştirilen bu ayırımları iki temel vasıfları itibarıyla ele alacaktır: İlki, bu ayırımların işlevsel olmasıdır. Çünkü bunlar, özel roller üstlenmiş olan ve özel avantajlar sağlayan ayırımlar oldukları ölçüde, yapıyla veya mahiyetle ilgili ayırımlar değillerdir. Şurası malumdur ki yapı ve mahiyetler değişmese de roller değişir. Yine bilinmektedir ki çeşitli roller tek bir yapı dâhilinde değişkenlik arz edebilir. İkinci sıfat ise bir araya gelmedir. Bununla kastedilen şudur: Muhtelif ögeler arasında gerçekleşen ayırımlar, ayırıma konu olan iki taraftan biri itibarıyla sabit olan şey, diğer taraf itibarıyla imkânsız olacak veya tersi vuku bulacak şekilde birbirini reddedici özellikte değil, bir arada bulunmayı kabul edici nitelikte ayırımlardır. Zira ayırıma konu olan iki tarafın bir araya gelebileceği muayyen bir bağlam bulunabilir; her ne kadar o ikisi başka bağlamlarda birbirlerinden ayrılsalar da. Bunun delili şudur: İlk kez Batı modernliği tarafından gerçekleştirilen bazı ayırımlar, günümüzde eleştiri konusu hâline gelmiş, hatta terk edilir olmuştur. Nitekim siyasi olanla ekonomik olan arasında veya sosyal olanla kültürel olan arasında yapılan ayırım böyledir. Bunun sonucu şudur: İnsanların her yerde yaygarasını kopardığı işte siyasi-dinî ayırımı, İslami plandaki ayırım işlemi bağlamında şu özellikleri taşıyacaktır:

a) Bu (siyasi-dinî şeklindeki) ayırım, sosyal kurumlarda meydana gelen modernlik esaslı değişimlerin yol açtığı ayırımlardan yalnızca birisidir; dolayısıyla diğer ayırımlar değil de o merkeze almaya layıktır diye bir şey söz konusu olamaz.

30 D. Erasmus (1466-1536).

b) Bu, fonksiyonel bir ayırım olup sadece ayırıma konu olan iki tarafa yani siyaset ve dine ayar çekmede fayda sağlar, yoksa yapısal bir temele sahip değildir.

c) Bu öyle bir ayırımdır ki bağlamın değişmesi durumunda veya birlikte ele alınmalarını yararlı kılacak bir başka yöntemin bulunması hâlinde, ayırıma konu olan iki tarafın (din ve siyaset) bir araya gelmelerine engel teşkil etmez. Kuşkusuz (tarafların birlikte ele alınmalarına imkân verecek olan) bu yol, ilkinden daha kabule şayandır; çünkü tarafları bir arada tutmak, onları ayırıma tabi tutmaktan daha önce gelir. Bu sebepledir ki Müslümanlara düşen daha üstün bir yolu aramak olmalıdır ki bu yol da siyaset kelimesinin anlamını genişletmek olabilir.

Şunda kuşku yoktur ki Müslümanlar nezdinde siyaset kelimesinin ifade ettiği anlam, onun Batı modernliği realitesi itibarıyla ifade ettiği anlamdan başkadır. Zira Batı modernliği realitesinde bu kelimenin ifade ettiği manalardan biri, takriben şöyledir: "İnsanların işlerini, bizzat onların kendilerinin vazettiği kanun ve kurallar aracılığıyla sevk ve idare etmektir." Oysa Müslümanlar nezdinde bu kelimenin ifade ettiği anlam şöyledir: "İnsanların işlerini, bizzat insanların kendi ihtiyarına dayanan kanun ve kurallar aracılığıyla sevk ve idare etmektir." Hâl şu ki ihtiyar, vazetmeden başka bir şeydir. Zira kişi kimi zaman kendisinin vazetmediği bir şeyi ihtiyar edebilir. Müslümanlara göre kurallar ya kendilerinin vazıdır ya da yaratıcılarının; ne var ki hepsi de onların ihtiyarına dayalıdır. Buradan şu ortaya çıkmaktadır ki insani işlerin sevk ve idaresi, esas itibarıyla ihtiyar hakkını, ikinci sırada ise vazetme hakkını esas almaktadır.

Bu sabit olduğunda, siyasi davranışı düzenlenmedeki referans kaynağının, dinî davranışı düzenlenmedeki referans kaynağının aynısı olması gerekir ki bu da kanun ve hükümleri ihtiyar etme ilkesidir, yoksa onları vazetme ilkesi değil. Bu durumda siyasi bir fiilin dinî fiile eşlik etmesi mümkün

hâle gelir. Böylece de onların (din ve siyaset) bir arada olmaları, her ikisinde de asıl bir hâl alır; bir delil olması dışında da aralarında ayırıma gidilmez.

Böylece ayırıma ilişkin ikinci kabul -yani akıl-din ayırımı kesin bir ayırımdır kabulü- de geçerliliğini yitirmiş olur. Çünkü bu kabul, gaybi ve mitolojik inançlardan ibaret olduğu gerekçesiyle dini makul olmayana münhasır kılmaktadır. Gerçek şu ki makul olmayan kavramını en azından üç anlama hamletmek mümkündür. Söz konusu anlamlar şöyledir:

- "Vukuu imkânsız olan şey". Birbirine zıt iki şeyin bir arada bulunması böyledir.
- "Akıl aracılığıyla ulaşılamayan şey." Bu ulaşamamanın sebebi ya o şeyin aklın ulaşabileceği seviyenin ötesinde olmasıdır, ya da onun akıl kategorisine girmemesidir.
- "Gerek doğrulama gerekse yalanlama şeklinde hakkında aklın vereceği hükmün cari olmayacağı şey."[31]

Bu durum, gaybi olarak isimlendirilen şeyin, kimi zaman, bu anlamlardan birine göre gayri makul olmasını gerekli kılar. Şayet makul olmayan kavramı, imkânsız anlamında ise o zaman iki karşıtı bir arada ele almaya muktedir bir diyalektik aklın bulunması imkânsız olmayacaktır, bu durumda da din, diyalektik (mantık) gereği, makul olacaktır. Makul olmayan kavramının akılla ulaşılamayan şey anlamında olması durumunda ise, bildik manadaki aklın ötesinde ve onun idrak edemeyeceği hakikatleri idrak eden bir üst aklın var olması söz konusu olabilir. Bu durumda ise, bazılarının ruh adını verdikleri bu üst akıl gereği din makul olacaktır. Makul olma kelimesinin dinî sahada kullanımı baskın anlamı da zaten budur. Şayet makul olan kavramı hakkında aklın vereceği hükmün cari olmadığı şey anlamında ise, o zaman bu şeyin, bildik anlamdaki akılla karşılaştırılmasına ve kıyaslanmasına asla mahal olmayacaktır. Dolayısıyla da

31 Yazı yazma hükmü taş hakkında geçerli değildir; çünkü yazmak olumlu ve olumsuz olarak taşın tavsif edildiği sıfatlardan değildir.

o şey hakkında "o makuldür" veya "makul değildir" denilemeyecek ve o şeyin idraki, aklın dışında olan ve kıyas kabul etmeyen bir başka kuvvet vasıtasıyla mümkün olacaktır. Buradan şu sonuca varırız ki "Din, salt gaybi hususlardan ibaret olduğunun kabulü durumunda bile gerek diyalektik akılla gerek ruhî akılla gerekse de özel bir idrak gücünün var olmasıyla çelişmemektedir."

Bu sebepledir ki modernlik esaslı ayırım işlemi itibarıyla izlenecek İslami yöntem, temel bir prensibi esas alacaktır ki bu dinin akliliği prensibidir. Müslümanlar nezdinde din kelimesinin ifade ettiği anlamın, Batılı modernlik realitesinde ifade ettiği anlamdan farklı olduğunu inkâr edecek kimse yoktur. Zira bu sonuncusunda (yani Batı modernliğinde) din akli olmayan inanç ve imani ritüeller bütününden ibaret iken, Müslümanlar nezdinde din inançla ilgili hâller ve şerî hükümlerden ibarettir. Şerî hükümlerin tamamı ise -Batı modernliği realitesine hâkim olan araçsal akla göre- gayri makul değildir; aksine onların büyük bir bölümü makuldür ve de modern hayatın muhtelif yönleri içerisinde yerini alması sağlanmalıdır. Çünkü söz konusu hükümler akli olma bakımından, modern hayatın muhtelif yönlerinin içerdiği sair hususlardan geri kalmazlar. Hükümler içerisinde gayri makul gözüken kısma gelince, ya içtihat etkinliği, yenilenen şartlara göre bu hükümlerin akli izahını yapma görevini üstlenecektir, ya da bizim, bu türden hükümleri de kapsayacak şekilde akılcılığı yeniden yapılandırmamız gerekecektir.

Son olarak ayırıma ilişkin bu üçüncü kabul -yani ayırıma kutsallığın iptalinin eşlik edeceği kabulü- de geçersizdir. Çünkü bu kabul şu batıl varsayıma dayanmaktadır: "Nerede kutsallık varsa orada bir gizem söz konusudur." Bu varsayımın batıl oluş sebebi şudur: Kutsallık, fizik âlemi aşan ve bu âlemle benzerlik arz etmekten öte olan her şeye nispet edilen bir yüceltme sıfatı iken gizemlilik, fizik âlemde bulunan, dahası ilkel ritüellerde olduğu gibi, fiziki âlemin bir parçası imişçesine onunla iç içe bulunan şeylere de nispet edilen bir

yüceltme sıfatıdır. Hayatın bütün alanlarında ayırım işlemi gerçekleştiğinde ve insanın bilgi alanında yetkin oluşu, onu, muhtelif bilimsel, teorik ve pratik görevleri üstlenmeye sevk ettiğinde, insan, -elinde çokça bulunan teknik vasıtalar ve öngörüde bulunmasını sağlayan araçlar sayesinde- kişileri evrende tasarrufta bulunan büyülü güçlerin bulunduğu inancına sevk eden evrendeki bazı gizemleri çözme imkânı elde etmiştir. Ancak bu şekilde gizemin evrenden tasfiyesi, asla, kutsallıkla ilgili hususların evrende bir daha görünmeyeceği anlamına gelmez. Çünkü evren, kanunlarını keşfetmek suretiyle tılsımlarının ortadan kaldırılmasına ihtiyaç duyan salt fenomenler yekûnu değil, olsa olsa göstergeler/işaretler mertebesine terfi eden, buna bağlı olarak da benzeri bulunmaktan münezzeh bir yaratıcının varlığını gösteren derin manalar taşıyan fenomenler yekûnudur. Bunun delili şudur: Fenomenlere hükmeden kanunlar keşfedilip de onlar formüllerle ifade edilir edilmez, bu keşfi yapanlardan bazılarının gönülleri, değişimi asla söz konusu olmayan yasalara göre hareket etsin diye o kanunları kâinata vaz eden ve hâkim kılan varlığın azametiyle hemen doluvermektedir.

Bu sebepledir ki modernlik temelli ayırım esası itibarıyla izlenecek İslami yöntem şu temel hakikati esas alacaktır: İnsan, aslı itibarıyla muttasıl/bağlı bir varlıktır. Onun zamana ve mekâna bağlılığı aşikârdır. Hatta o, muayyen bir zamanla ve muayyen bir mekânla bağını koparmaya çabalasa da bedeniyle zaman ve mekânın ötesine göçse de (yani ölse de), yine de ruhu ile –fikriyle/düşüncesiyle, hatırasıyla ve muhayyilesiyle de diyebilirsin- zaman ve mekânda varlığını devam ettirir. Ancak insanın bağlılığı, görünür zamanda ve mekânda var olmakla sınırlı değildir; aksine onun bu bağı zaman ve mekân ötesinde yani zaman ve mekâna konu olmayan âlemlerde ruhu ile var olmasına kadar uzanır. İşte bu ötelerde gerçekleşen var olma hâli, insanı kendi içinde ve dış dünyada söz konusu ruhi/manevi âlemlere ait işaretler aramaya sevk eder ve tam da bu noktada kutsal olan, insanın

anılan âlemlere yolculuğundaki bineği hâlini alır.[32] Bilfiil yaşanılan bu nesneler dünyasına ait her şey, içinde, bir işareti –sırrı da diyebilirsin- saklar ki insan ona muttali olduğunda ve içerdiği imayı anladığında bu işaret onun ittisalinin devamlılığını sağlar. Evrenin işaretlerle –veya sırlarla- dolu olmasıyla onun gizemli oluşu arasında ne kadar büyük fark vardır. Zira evrenin gizemliliği, salt evrenin keşfiyle ve işletimiyle kaybedilir; evrenin işaretlerle –veya sırlarla- dolu olması ise evrenin keşfi ve işletimi sonrasında da varlığını devam ettirir; hatta evrenin bu yönü bu durumda daha da kuvvetlenir ve daha bir açılım sağlar. Zira şu bir gerçek ki evrenin keşif ve işletim şekillerinden hiçbiri yoktur ki, altında mutlak surette gizli bir işaret veya işaretler –ya da sır veya sırlar- barındırır ki bu işaretleri ve sırları idrak edenlerin de insanlığıyla irtibatı kuvvet kazanır. Bu durumda –Batı modernliği realitesinin ürünü olan- kopmuş insanın dünyanın anlamını yitirdiğini düşünmesine şaşırmamak gerekir. Bu kişinin böyle düşünmesinin tek bir sebebi vardır, o da evrenin işaretlerle veya sırlarla dolu oluşunun kendisinden gizlenmesidir. Keza bu insan, kâinata olan güvenini kaybettiğini görür. Bunun da yegâne sebebi onun, evrendeki felaketlerle cezalandırılıyor olmasıdır. Son olarak bu insan, ölümden çok korkar bir hâl aldığını gözlemler. Bunun yegâne sebebi ise onun ölüm ötesiyle ilişkisinin koparılmasıdır.

Topluca söyleyecek olursak ayırım esasına yönelik İslami uygulamanın sonuç vereceği modernlik de yine içe dayalı ve özgün bir modernlik olacaktır. Zira ayırım işlemi neticesinde elde edilecek ayırımlar, bünye ve mahiyetler itibarıyla görülen ve ayırıma konu olan taraflar arasındaki ilişkiyi tamamen ortadan kaldıran nitelikte ayırımlar değil, fonksiyonlar ve maksatlar itibarıyla söz konusu olan ve muayyen bağlamlarda, ayırıma konu olan tarafları bir araya getiren ayırımlardır. Çünkü İslami tatbikte ayırım fer iken bağlantı asıl olmaktadır. Bu sebeple, dinî alan, makul olmayanla

32 *el-Hakku'l-İslâmî fi'l-İhtilâf'l-Fikrî* isimli eserimizin üçüncü başlığına bakınız.

sınırlı değildir. Aksine o, çok sayıda makul olanı da, idrak edilebilir olanı da kapsar. Hatta o, Batı modernliğinin akılcılığının zayıf yönlerini giderecek nitelikte yeni akılcı bir fikre temel oluşturacak unsurları da içerir. Çünkü âlemle ilişki, âlemi kendine boyun eğdirme amaçlı olarak onun tılsımlarını izale etmede değil, âlemi imar etme amaçlı olarak onun sırlarını keşfetmede, keza âlemi meydana getiren fenomenlerle insanlar arasındaki varoluşsal ilişkileri kesmede değil, aksine, özellikle söz konusu fenomenlerle varoluşsal ilişkiyi sağlayan vasıtaları muhafaza etmede varlık gösterir. Zira âlemin bâtınına ve onun içerdiği işaretlere vasıl olmanın yegâne yolu, söz konusu fenomenlerdir. İnsanlar zahiri fenomenlerle kurdukları güzel ilişkiye bağlı olarak onlarla ilgili ulaşabildikleri kanunlar ölçüsünde bu fenomenlerin taşıdıkları işaretlerden ve manevi delaletlerden yararlanırlar. Şu hâlde zahiri fenomenlerle olan varoluşsal irtibatın muhafazasıdır âlemi anlamlı hâle getirecek, âlemin akıbetine dair güven telkin edecek ve (insan için) âlemin kucağında ölmeyi büyütmemesini sağlayacak olan.

Özetle, modernlik amaçlı ayırım esasına yönelik İslami uygulama, bu esasın, belli fonksiyonları ve bağlamları dikkate alan kontrollü ayırım -ki buna fonksiyonel ayırım da diyebilirsin- olmasını sağlayacaktır. Yoksa söz konusu esasa ilişkin Batı modernliği uygulamasında olduğu gibi yapılar ve mahiyetler arasında tefrikte bulunma üzerinde seyreden mutlak/kesin ayırım -ki buna öze ilişkin ayırım da diyebilirsin- olmasını değil.

Eleştiri ilkesinin İslami pratik alanda nasıl tatbik edileceğini izah ettikten sonra şimdi modernlik ruhunun üçüncü ilkesine, yani kuşatıcılık ilkesine gelmiş bulunuyoruz.

Kuşatıcılık İlkesine İlişkin İslami Uygulamaya Has Şartlar

Şurası bilinmektedir ki kuşatıcılık ilkesi iki esastan oluşmaktadır: Bunlar genişleme ve yaygınlıktır. Şimdi taklit esaslı genişlemeden özgünlük esaslı genişlemeye geçişin nasıl olacağının beyanına geçebiliriz.

Taklit esaslı genişlemeden özgünlük esaslı genişlemeye geçiş: Gerçek şu ki modernlik, İslami toplumlarda hayatın bütün alanlarını kuşatmamaktadır. Her ne kadar ilim, teknoloji ve ekonomi alanlarını kapsasa da -ki bu durum tüketim gücümüzü güçlendiren ama üretim gücümüzü güçlendirmeyen bir ölçüde gerçekleşir- siyasi, hukuki ve sosyal alanların tamamını kapsamamaktadır. Hatta bu alanlar içinden modernlik kapsamında yer alan kısım dâhilindeki modernlik de şekli ve sathidir. Modernliğin yaygınlığı noktasında görülen bu farklılığın sebebi, meçhul değildir. Söz konusu sebep şudur: Araç-gereç düzeyinde gerçekleşen modernlik, fikriyat düzeyinde gerçekleşen modernlikten daha çabuk benimsenmektedir. Tabii tek bu da değil, bunun da ötesinde araç-gereç düzeyindeki modernlik mahalli ve geleneksel kurumlar üzerinde daha az tehlike oluşturmakta, yanı sıra da büyük şirket sahiplerinin hissesinde yüklü miktarda kârların tahakkuk etmesini sağlamaktadır. Bu yüzdendir ki araç-gereç düzeyinde gerçekleşen modernlik, söz konusu kurum ve şirketlerden büyük destek görmüştür. Hatta içteki geleneksel değerler, bu tip modernliğin ortaya çıkardığı değerlere karşı kimi zaman mukavemet gösterse ve onların etkilerini silmeye çalışsa da bu böyledir. Ahlaki alana gelince şurası açıkça görülmektedir ki modernliğin yaygınlığı, siyasi ve hukuki alana nüfuz etmeden önce ahlaki alana nüfuz etmiş ve ahlaki alanda, söz konusu iki alanda gerçekleştirdiğinden daha güçlü bir tesir icra etmiştir. Böyle olduğu için de henüz kamusal hayat belli bir düzenlemeye tabi tutulmamışken özel hayattaki kötü gidişat daha ileri boyutlara dayanmıştır. Bunun sebebi Müslüman toplum-

larda görülen modernlik olgusunun, sağlıklı bir modernliğin seyretmesi gereken rotanın aksi istikametinde bir rota izlemiş olmasıdır. Sağlıklı bir modernlik hareketi için işe ahlakın yenilenmesiyle başlanır, onu fikirlerin yenilenmesi takip eder, sonra kurumların modernizasyonu gelir, sonra da araç-gerecin modernizasyonu. Zira maneviyatı geliştirme yönünde bir mücadele olmadan fikir hürriyeti gerçekleşmez, fikir hürriyeti olmadan bilimsel zihniyet oluşmaz, bilimsel zihniyet olmadan da ne yönetim ne de keşfetme kudreti olur.

İşte (günümüzde) Müslümanların maruz kaldığı taklit esaslı genişlemenin hâli pür melali budur. Ne var ki bu durumdan kurtulmak gerekmektedir. Bu ise genişleme esasına ilişkin Batılı tatbike zarar veren felaketleri bertaraf etmek suretiyle olacaktır. Şimdi Batılı tatbikin kendisine dayanak aldığı ve söz konusu felaketlere maruz kalmasını sağlayan bir dizi kabulü tek tek ele alabiliriz. Bu kabuller şunlardır:

a) Modernlik, olmazsa olmaz bir olgudur.

b) Modernlik ardında kapsamlı bir güç bırakır.

c) Modernlik iktisadi bir mahiyete sahiptir.

Genişleme ile ilgili ilk kabulün -yani modernlik olmazsa olmaz bir olgudur kabulünün- içeriği, Batıda, siyasetçilerin, sanayicilerin ve hatta aydınların modernliğin insanın karşı koyması mümkün olmayan takdir edilmiş/değişmez bir alınyazısı olduğuna inanır bir hâl almış olmalarına dayanır.[33] Çünkü onlara göre modernlik kuşatıcı ve girift bir olgu olup gerek olumlu gerek olumsuz yönleri itibarıyla kendisinden kaçınmanın yolu yoktur. Yine onlara göre modernlik olmadan dünyanın hayatını devam ettirmesi mümkün değildir. Modernliğin tevlit ettiği iyi sonuçları kötü sonuçlardan ayırt etme yönünde çalışan kimselerin çabaları da anlamsızdır. Çünkü söz konusu sonuçlar o kadar iç içe geçmiştir ki modernliğin kötü sonuçlarından herhangi birinin ipta-

33 Bunların modernlikten anladığı modernlik ruhu değil, Batı modernliği realitesidir (yani modernitedir).

li, onun içerdiği iyi sonuçların yok olmasına yol açacaktır. Böyle olduğu içindir ki modernlikten kaçmak, onu yok saymak, onu örtbas etmek mümkün değildir. Bu durumda ortada tek bir seçenek kalmaktadır ki o da modernlik ile intibakı esas alan bir yol izlemektir. Bu ise hem modernliğin sağladığı fırsatlardan alabildiğine yararlanmakla hem de modernliğin içerdiği olumsuzluklara sebep olan faktörlerle birlikte yaşamaya katlanmakla olacaktır.

Doğrusu şu ki bu teslimiyetçi tavrı -veya yenilmişlik söylemini- kabul etmek mümkün değildir. Çünkü modernlik, tam da Batı'nın olmasını istediği gibi, Batı'ya, ne eşyanın tabiatı gereği (doğal yolla) dışarıdan dayatılmıştır, ne de ilahi irade tarafından tepeden dayatılmıştır. Aksine Batı, modernliğin temel ilkelerini salt kendi iradesiyle vazetmiş, modernliğin kurumlarını da kendi kendine inşa etmiştir. Durum böyle olduğuna göre, Batı, niye geçmişte modernliği gerçekleştirme iradesine sahip olduğu gibi bugün onu ıslah etme iradesine sahip olmasın ve böylece de modernlik için mevcut rotasının ötesinde bir başka rota seçmesin. Bunu da modernliğin ilk oluşumu esnasında önüne çıkan engellere direndiği gibi bugün önüne çıkan engellere direnmek suretiyle gerçekleştirmesin! Zira ıslahta asıl olan onun inşadan daha kolay olmasıdır. Tabii bunu söylerken sözü edilen bu ıslahın kolay bir iş olacağını ve onda birtakım direktif, tavsiye ve lokal teknik çözümlerin yeterli geleceğini zannediyor değiliz; aksine ıslah söz konusu olduğunda yeni bir atılım yapabilme adına muhtelif kurum, faaliyet ve güçlerin katılacağı kapsamlı bir projenin hazırlanması zorunluluk arz etmektedir. Ama gel gör ki bu hususu konuşmanın yeri burası değil.

İşte böyle olduğu içindir ki modernliğin genişlemesi noktasında izlenecek İslami yol şu temel gerçeği esas alacaktır: İnsan modernlikten daha güçlüdür. Mademki bu ilk modernliğin -yani Batı modernliği realitesinin- tökezlediği veya başarısız olduğu açıkça görülmüştür, o hâlde, insanoğ-

lu, kararlı olur ve kafasına da iyice koyarsa, modernliğin gidişatını değiştirme ve onun amaçlarını tashih etme kudretine sahip olacaktır. Dahası ilkinkinden daha üstün ikinci bir modernlik -yani ikinci bir modernlik realitesi- ortaya koyma kudretini de kendisinde bulacaktır. Bunun da ötesinde insanoğlu, sıfırdan, Batı modernliği türünde olmayan yeni bir hayat tarzı ortaya koymaya niçin güç yetiremesin ki? Bu öyle bir hayat tarzı olacaktır ki modernliği, insanlık tarihindeki (Batılı modernlik modeline mal olmuş mevcut) safhadan tamamen çıkaracak ve başka isimle anılacak (yeni) bir safhaya geçirecektir! Çünkü insanın gayreti, etrafındaki eşyanın durumuyla kıyaslandığında, sınırsızdır. Dahası bu gayret, aklı, sürekli olarak, imkân dâhilindeki şeyleri tasavvur etme ve alternatifler ortaya koyma yönünde yönlendirir ve de hayali ateşler. Zira nasıl ki insan modernlik realitesini harekete geçirmiş ve neticede modernlik insan iradesinden bağımsız bir görünüm arz eden nesnel kurallara tabi bir seri gelişme hâlini almış ise, aynı şekilde insan, bu gayreti sayesinde, söz konusu gelişmeler serisini az da olsa rotasından uzaklaştırma, âdeta yeni kesin gelişmeler serisi olmasını sağlayacak şekilde onun ilk rotasıyla olan irtibatını aşamalı bir biçimde kesme kudretine de sahiptir. Bu durum böyle uzayıp gider. Binaenaleyh modernlik realitesi (yani modernite), hâkim inancın aksine, zaruri ve karşı konulamaz bir hakikat değil, sadece ve sadece, varlık sahnesine çıkıp da yok olup giden diğer tarihî olgular gibi tarihsel ve geçici bir olgudur. Buna karşın insanın gayreti, insanın kâinattaki varoluşu devam ettiği sürece var olacak bir hakikattir. Şayet bu insani gayret olmasaydı, birbirinin devamı olan uygarlıklar dâhilinde kendini gösteren süregelen ümrân faaliyeti de olmazdı.

Genişlemeyle ilgili ikinci kabul -yani modernlik ardında kapsamlı bir güç bırakır kabulü- de kesinlikle geçerli değildir. Çünkü Batı modernliği –yani modernlik realitesi- ilim ve teknoloji alanındaki korkunç başarıları sayesinde

taraftarlarına yalnızca madde alanında kapsamlı bir gücü miras bırakmış, bunu yaparken de onların daha çok bilgi yönündeki isteklerini daha çok maddi hegemonya yönündeki isteklerinin ayrılmaz bir parçası kılmıştır. Sonuçta onlar diğer toplumlar üzerinde baskı politikası yürütür hâle gelmişler ve söz konusu toplumların modernlik sürecine geçiş haklarına da engel olmuşlardır. Keza Batı modernliği, müntesipleri nezdinde, aklın hâkimiyetini, insan hayatına maddi bakışın hâkim olmasına münhasır kılmış; buna, kişisel menfaatler üzerine kurulu bir ahlak anlayışının hâkim olmasının eşlik etmesini sağlamıştır. Bu ahlak anlayışının hâkimiyetiyle birlikte Batı modernliği yanlıları, her hususta kendilerinin ve kişisel hazlarının istediği şey dışında hiçbir şeyi görmedikleri kör bir bencilliğe bürünmüşlerdir.[34] İşte bu şekilde modernlik, Batılılara, bu ezici maddi kuvvet ölçüsünde çok ileri boyutlarda ruhi bir zaafı da miras bırakmıştır. Bu münasebetle söz konusu manevi geri kalmışlığın Batılı toplum çevrelerinde bir reaksiyon oluşturmasını garipsememekteyiz. Bu reaksiyon, insanın iç dünyasında yer alan ve Batı modernliği realitesinin karşılamaya muktedir olamadığı gizli bir ihtiyacın ifadesi olarak bazen dinî olanın dönüşü, bazen *lâ-makûl*un dönüşü, bazen maneviyatın dönüşü ve bazen de kutsalın dönüşü şeklinde isimlendirmelere konu olan bir biçim almıştır. Zikri geçen maddecilik Batı modernliği olgusunda âdeta yeni bir putperestlikmişçesine zirve yaptığından, bu dönüş hareketine, dinî parçalanmışlığın -ki o da zirve yapmıştır- damgasını vurmuş olması şaşırtıcı değildir. Öyle ki bu toplumun fertleri bilinen geleneksel dinlerden birini benimsemekle yetinmemişler, bunun da ötesinde söz konusu dinlere ait muhtelif ögelerden oluşan karma inançlar telif etmeye, dahası akla gelmez ritüeller

34 Gerçek şu ki modern hayatın tüm gerekleri üzerinde egemen olan maddeci eğilim, modernlik ruhunu tam anlamıyla deformasyona uğratmakta ve onun ilkelerinin kötü bir tatbiki olmaktadır. Zira bu eğilim, aklın yerine zorbalığı, demokrasinin yerine despotizmi koymuş, dahası diyalog dilinin yerini savaş hukukunun almasını sağlamıştır.

icat etmeye başlamışlardır. Hatta bütün bunlardan daha da vahimi, onlar içinden bazıları, kimsenin tapmadığı şeye tapar, kimsenin medet ummadığı şeyden ona kullukta bulunmak suretiyle medet umar, o biçim intiharlara başvurmak suretiyle de kendisini taptığı şeye kurban olarak sunar hâle gelmiştir.

Bu yüzdendir ki İslami yol/yöntem modernliğin genişlemesi noktasında şu ikinci hakikati esas alacaktır: İnsanın maddi yönü, onun manevi yönüne tabidir. Modernlik ruhuna ilişkin ilkelerden birinin hayata geçirilmesi, insan hayatının bütün yönlerine nüfuz etmek olduğuna göre, söz konusu gerçek, modernlik realitesine, insanın bedenini dikkate aldığı gibi ruhunu da dikkate almasını, buna bağlı olarak da bedeninin ihtiyaçlarını karşıladığı gibi ruhunun ihtiyaçlarını da karşılamasını dayatır. Bunun da ötesinde söz konusu hakikat, maddi ihtiyaçların karşılanmasının manevi/ruhi ihtiyaçların karşılanmasına bağlı olmasını da gerekli görür. Zira şayet ruh maddeye rehberlik etme ve onu terbiye etme görevini ifa etmemiş olsaydı, insanlar, fert planındaki davranış bozukluklarından ve toplum içi ilişkilerdeki dengesizliklerden güvende olmazlardı.

Binaenaleyh maddi plandaki modernlik, modernlik ruhunun üzerine kurulu olduğu iki esastan yalnızca birisidir. İkinci ise ise ruhi/manevi modernlik adını verdiğimiz şeydir. Saygınlık, adalet, eşitlik, hürriyet, hoşgörü ve kardeşlik gibi modernlik ruhunun içerdiği ana değerleri düşündüğümüzde şunu görürüz ki söz konusu değerleri maddi menfaatlerin temini noktasında bırakıp da manevi menfaatlerin temini noktasına taşımadığımızda onlar, model olma özelliklerine rağmen, çok geçmeden sahip oldukları ağırlığı yitireceklerdir. Sözgelimi adalet dış kaynakların taksiminde gerçekleştiği gibi, iç kaynakların taksiminde de gerçekleşir; bu gerçekleştiğinde örneğin ne vicdan akıl üzerinde, ne de akıl hayal üzerinde bir baskı oluşturur. Keza hürriyet harici kayıtlardan kurtulmakla gerçekleştiği gibi aynı şekilde dâ-

hili arzulardan kurtulmakla da gerçekleşir. Yine eşitlik dış hayatın fırsatları itibarıyla eşit olmakla hayata geçtiği gibi aynı şekilde iç güzelliğin sağlayacağı avantajlar itibarıyla eşit olmakla da hayata geçer. Saygınlık, hoşgörü ve kardeşlik değerlerine gelince, onların ifade ettikleri maddi anlamlar, manevi anlamlarının yanında ikinci sırada değerlendirilinceye dek, onlara hak ettikleri değer verilmiş olmaz. Ne var ki arzu edilen manevi modernliği yakalamak için bunlar yeterli olmayıp sıfırdan yeni değerler üretmemiz, bunun da ötesinde -son zamanlarda dayanışma ve sorumluluk değerlerinin yeniden keşfedilmesi gibi- zamanla unutulmuş faydalı değerleri yeniden keşfetmemiz gerekmektedir. Hatta bu bile yeterli olmayıp bunun da ötesinde himmeti daha üst ufuklara taşıyacak olan dikey boyutlu değerler icat etmemiz gerekmektedir ki bunun amacı yatay değerlerde cari olan ve onların sonuç vermemesini sağlayan tersyüz olma kuralının bunlarda cari olmamasını sağlamaktır. İman noktasında gerçekleştirilecek köklü bir yenilenme olmaksızın bu nitelikte dikey değerler yakalama imkânı da asla yoktur.

Genişleme ile ilgili üçüncü kabule -yani modernlik, iktisadi bir mahiyet arz eder kabulüne- gelince bunun içeriği şudur: Batı modernliği realitesinde ekonomi, sosyal faaliyetler dâhilinde yer alan salt beşerî bir faaliyet olmayıp kendi başına buyruk ve sair faaliyetleri kendi mantığına boyun eğdiren bir olgudur. Öyle ki o, toplumsal örgütlenmenin tamamı üzerinde kalıcı bir hâkimiyet kurmuş, bu hâkimiyet neticesinde de toplumsal örgütlenme, sınırsız üretim ve tüketime dayalı ekonomik genişleme ve ilerlemeden başka bir şey düşünmez hâle gelmiş, piyasa ve emtia gücünün ötesinde bir güç kalmamıştır.

Bu modernlik realitesinin sahip olduğu söz konusu ekonomi merkezli eğilimin, modernliğin, başta esas aldığı ve insanın saygınlığının hayat bulmasını sağlayan ruhtan çok uzaklaştığı açıktır. Hâl şu ki bu uzaklaşma iki yönden gerçekleşmiştir: İlki ekonomik ilerlemenin bizatihi amaç hâline

gelmesidir. Bu durumda sağlık olsun, eğitim olsun, kültür olsun, hürriyet olsun, demokrasi olsun, çevre olsun, insan hakları bu amaca hizmet eden araçlar olmanın ötesinde bir şey ifade etmezler. İkinci yön ise birey düzeyinde tüketimin artmasının, bireyi hazcı bir eğilime uğratıyor olmasıdır. Öyle ki artık birey muhtelif alanlarda hareketleri ve nesneleri değerlendirirken onların kendisine sağladığı hazzın miktarını ölçü almaktadır. Hazzın gücüne kendisini kaptırmış bireyin önünden, onu, çirkin ve mahzurlu eylemlerde bulunmaktan alıkoyacak psikolojik ve ahlaki engeller kalkar. Özellikle de cinsel mutluluk söz konusu olduğunda bu kişi hiçbir kaygı gütmeden gönül rahatlığı içerisinde bu türden fiilleri işler. Yanı sıra bu kimse, bütün hayat tarzlarına, onları benimseyenler keyif aldıkları sürece, meşru olarak bakmaya başlar. Bu yaklaşımda modernlik ruhunu mahvı perişan etmenin zirveye ulaştığında hiçbir fikir ayrılığı yoktur.

Bu yüzdendir ki modernliğin genişlemesi noktasında izlenecek İslami yol, şu tarz üçüncü bir hakikati kendisine dayanak alacaktır: İnsanın mahiyeti ahlaki bir mahiyettir. Haddizatında iktisadi faaliyetin bizzat kendisi ahlaki bir eylem olup insan onu doğru düzgün yaptığında yücelir, yanlış yaptığında ise alçalır. İki yönden bu böyledir: İlki sürekli kemal arayışıdır. İnsanın, geleceğinin geçmişinden daha üstün olması yönünde çabalaması anlamındaki kemal arayışının – veya buna kemal kabiliyeti de diyebilirsin- insani özelliklerden biri olduğu doğru olduğuna göre, insan adına bu kemali gerçekleştirecek şeyin, gelirlerinin, tasarruflarının ve satın alma gücünün sürekli artışı değil, sadece ve sadece hâl ve hareketleri ile manevi/ahlaki yönünün her daim daha iyiye gidişi olduğu da doğrudur. Çünkü kemal, en yüce değerlerle bezenmektir; bu yüce değerlerin yanında malın ne kıymeti olabilir ki!

İkinci yön ise uzak gelecektir. Şüphesiz kemalle irtibatlı bu geleceği düşünmenin anahtarına sahip olan şey, ekonomik ilerleme değil, sadece ve sadece vahye dayanan dinden

beslenen bir ahlak vasıtasıyla gerçekleşen arınmadır. Bunun açıklaması şudur: Vahye dayalı dinde asıl olan, gelecek hayatı açıklamaktır. Din, mevcut dünya hayatıyla yalnızca onun, ilerideki bu hayata açılan bir kapı olması yönüyle ve gelecekteki hayatın gerekleri doğrultusundaki amelin bu hayatta olacak olması cihetinden ilgilenmektedir. Zira vahye dayalı dinin sözünü ettiği bu gelecekteki hayat, insanın idrak alanının çok ötelerine uzanır. Bir başka ifadeyle o hayat, insanın geleceği itibarıyla baktığımızda bizzat var olan bir hayattır, insanın şu ânı itibarıyla ise yalnızca bu ânın peşi sıra gerçekleşecek bir hayat olarak mevcudiyete sahiptir. Bu yüzdendir ki gelecek kavramı özü itibarıyla çok net bir biçimde dinî bir kavramdır. Tabi ki bu inceliğin, gelecekle maddi ilerlemişlik arasında ilişki kurmayı sürdüren doğrusal/ilerlemeci anlayış sahiplerinin düşünce dünyalarında yeri yoktur. Din olmamış olsaydı insan şimdiden hareketle yalnızca geçmişine gidebilirdi. Oysa din insana şimdiden hareketle geleceğine nasıl gideceğini öğretmiştir. Binaenaleyh, insana kemali miras bırakacak olan ahlak, hiç şüphesiz dine dayanan ahlak olacaktır. Çünkü gelecek bilincinin temeli böyle bir ahlaktır.

Özetle ifade edecek olursak genişleme esasına ilişkin İslami uygulama da yine içe dayalı ve özgün bir modernlik olmaktadır. Çünkü İslam'ı merkeze alan genişleme üç hakikati esas alır ki bunların ilki şudur: İnsan modernlikten daha güçlüdür. Bu durum arizi olan bütün tarihî fenomenlerde olduğu gibi modernlik noktasında da gerek onun ortaya çıkışı gerek tashihi gerekse geliştirilmesi itibarıyla, insanı etkin kılar. İkinci hakikat ise şudur: İnsanın fiziki yönü onun manevi yönüne tabidir. Öyle ki bu durum maddi düzeydeki değişimlerin sorumluluğunun insanın maneviyatına ait olmasını sağlar. Böylece manevi bir modernlik içine girmek zaruri ve öncelikli hâle gelir ki bu da modernliğe dair muhtelif kuvvetler arasında denge sağlansın da maddi modernlik baskın bir hâl almasın diyedir. Üçüncü hakikat ise

şudur: İnsanın mahiyeti ahlaki bir mahiyettir. Bütün bunlar şunu ortaya çıkarmaktadır ki ilerleme kavramının üzerine kurulu bulunduğu iki esas -ki bunlar kemal arayışı ve gelecek beklentisidir- ne iktisatçıların düşünce ürünüdür ne de onların vazettikleri esaslardır; bunlar gerçekte dinin ahlak telakkisinden elde edilme iki mefhumdur. Şu hâlde dinî temellerine dayanılmaksızın bu iki esasın ekonomik alanda işletimleri söz konusu olamaz; bu yapılmadığı takdirde söz konusu esasların işletimi, modernliğin gidişatına zarar verecek sonuçlara yol açacaktır.

Hülasa modernliğin genişleme esasına ilişkin İslami tatbik, burada söz konusu olan genişlemenin, bu prensibe ilişkin Batılı tatbikte olduğu gibi insanın hayvan düzeyine düşmesini sağlayan maddi genişleme değil, insanı ihsan mertebesine çıkaracak olan manevi genişleme olmasını sağlayacaktır.

Son olarak taklit esaslı yaygınlıktan kuşatıcılık ilkesinin ikinci esası olan özgünlük esaslı yaygınlık hâline nasıl intikal edeceğimizin izahına geçebiliriz.

Taklit esaslı yaygınlıktan özgünlük esaslı yaygınlığa geçiş. Şüphesiz insanlığın tamamını kapsama anlamındaki yaygınlık kavramı, İslami pratik alanın aşina olduğu bir kavramdır. Çünkü bütün semavi dinler gibi İslam da evrenselliğe çağrıda bulunan, belki de bu noktada ötekilerin hepsinden daha ileride bir dindir. Zira İslam cümle âlemi -yani varlıklarından haberdar olduğumuz olmadığımız, bize benzeyen benzemeyen herkesi- muhatap almaktadır. Lakin Müslümanların İslam'ın bu evrenselliğe çağrı yöntemini yanlış kullanmaları, modernlik döneminde devam etmektedir. Zira onlar evrenselliğin ucunu, İslam'ı savunma meselesine bağlamışlardır.

Modernliğin, kilise mirasının enkazı üzerinde yükseldiği bilinmektedir.[35] Böyle olduğu içindir ki modernlik zihinler-

35 Bu miras *teslis*, İsa Mesih'in ilahlığı, çarmıha gerilme ve (İsa'nın insanlık adına) feda edilişi öğretileri gibi aklın gereği ile çelişen öğretileri ihtiva eder. Kilise ricalinin

de dinin bütünüyle devre dışı bırakılmasıyla bağlantılı olarak yer etmiştir. Modernlik esaslı bu dönüşüm bağlamında, İslam'ın evrensel mesajını tebliğ amaçlı İslam savunusu, akli olmamayı savunma, dolayısıyla da modernliğin akılcılığına savaş açma olarak algılanır olmuştur. Yanı sıra bazı Müslüman ilim adamları da bu tarz bir yol izlemişler ve dini savunma düşüncesine tutunmuşlardır.[36] Bu yüzdendir ki bu kimselere akılcılık düşmanı olma şeklinde bir suçlama yöneltilmiştir. Bu tarz bir suçlama ise yalnızca söz konusu ilim adamlarının bu tutumlarına karşı daha tutucu olmalarını ve kendilerini daha savunur hâle gelmelerini sağlamıştır. Neticede onlar, modernite yanlısı hasımlarının gözünde,[37] insanlar içerisinde akla en büyük darbeyi vuran kimseler olup çıkmışlardır. Evet onlar dünyanın kapılarının açılmasının sağladığı fırsatı nasıl değerlendireceklerini bilememişler, dolayısıyla da savunma yöntemini terk edip (de modernliğe dair) öneride bulunma, bunu yaparken de yeni bir modernliğin -ki bu küresel toplumun modernliğidir- inşasına katkıda bulunma yoluna gidememişlerdir.

Müslümanların bugün sıkıntısını çektiği taklit esaslı yaygınlık hâli işte tam da budur. Müslümanların bu hâlden çıkmaları gerekir ki bu da yaygınlık esasına ilişkin Batılı tatbikin yol açtığı felaketleri bertaraf etmek suretiyle olacaktır. Gelinen bu noktada Batılı tatbikin dayandığı ve söz konusu felaketlere yol açan kabullerin iptaline geçebiliriz. Bu kabuller şunlardır:

a) Modernlik bireyciliği besler.

b) Laiklik bütün dinlerin saygınlığını korur

c) Modernlik değerleri, evrensel değerlerdir.

Yaygınlığa ait bu ilk kabul -yani modernlik bireyciliği besler kabulü- ile ilgili olarak araştırmacılar modernliğin

---

uygulamaya koyduğu amansız despotik yaklaşımı ise var sen düşün.

36 Şunu hatırlatmak isteriz ki biz İngilizce *ideology* kavramının karşılığı olarak *fikrâniyye* kavramını kullandık.

37 Ansiklopedistlerin gözünde kilise ricali böyledir.

bireyciliği ortaya çıkardığı hususunda fikir birliği içindedirler. Bu şu anlama gelir: Geleceğine karar verecek olan bizzat bireyin kendisidir; dahası birey hayatını kendi eliyle yapar, bunu yaparken de fiillerinin bütün sorumluluğunu kendisi üstlenir. Toplum içindeki varoluşunu, kişisel mutluluğunu sağlamanın ve özgüvenini/benliğini yükseltmenin aracı kılar. Şu kadar var ki bu bireycilik, Batı modernlik realitesiyle birlikte anılsa da haddizatında modernlik ruhunun olmazsa olmazı veya onun ayrılmazı değildir, dahası modernlik ruhuyla organik bir bağı da bulunmamaktadır.

Bunun açıklaması şudur: Modernlik ruhunun çağrıda bulunduğu şey, bireyin hak ve özgürlüklerinden yararlanmasını sağlamak ve onun saygınlığını korumaktır. Öyle ki bu sayede birey, toplum içindeki işlerine yön veren muhtelif kurumlar arasında seçim yapmaya katılabilsin. Bu tarz bir çağrıda, bireyin, başkalarının menfaatlerini dikkate almaksızın, yalnızca kendi menfaatlerini gözetmekle meşgul olacağını gösteren bir husus bulunmamaktadır; aksine bu davetin içerdiği tek şey vardır o da insanın saygınlığını, o insan olduğu için talep etmektir. Bu bağlamda insan kavramıyla fert kavramı arasında bir farkın olacağı açıktır. Zira insan, model niteliğinde bir rütbe olup onu, zorunlu olarak var olması gereken bir şey olması açısından değerlendiririz; buna karşın fert, sosyal bir rütbe olup onu reel bir durum olması açısından ele alırız. Ne var ki Batı modernliği insan rütbesinden fert rütbesine geçmiş, bunu yaparken de kemal sıfatlarının yerine egoizmi ve bencilliği koymuştur.

Bu yüzdendir ki modernliği yaygınlaştırırken İslami yöntem cihanşumül toplum adını verdiğimiz yeni toplumun ufukta teşekkül etmeye başlamış olan emarelerini kendisine hareket noktası kılacaktır. Bu büyük toplumun, modernlik ruhunun Batılı tatbikinin onayına mazhar olan toplumun bir kopyası olması düşünülemez. Zira Batılı tatbikin onayladığı toplum –daha önce geçtiği üzere- birlik ve beraberlik içinde sandığın ve fakat her biri ayrı telden çalan, her biri

kendi derdine düşmüş, kişisel beklentilerinin yerine gelmesine kilitlenmiş fertler topluluğundan ibarettir. Dolayısıyladır ki bu yeni cihanşumül topluma uygun yeni tür bir fikrin inşa edilmesi ve bu düşüncenin de Batılı tatbike hâkim olan ve temellerini Descartes'in cogitosunun -ki bu gerek başlangıcı gerekse sonucu itibarıyla benliği esas alır- attığı düşünceden farklı olması gerekir. Bu yeni tür düşünceyi biz, Descartes'in cogitosunun temsil ettiği geçişsiz (yani sadece kendini) düşünmenin karşıtı olarak geçişli (yani başkasını da) düşünmek şeklinde isimlendiriyoruz.

Geçişli düşünmenin gereği, Müslümanların, fikirlerinin kendilerini ilgilendirdiği ölçüde başkalarını da ilgilendirdiği esası doğrultusunda düşünce üretmeleridir. Buna göre şayet Müslümanlar bir şeyi ispat ve nefyediyor iseler, bunu, bu ispat veya nefyin bir başkası üzerinde yakın veya uzak etkisinin olabileceğini dikkate alarak yapmak durumundadırlar. Bu husus, geçişli düşünmenin fikrî birlikteliği zorunlu kıldığı anlamına gelir. Şu üç gelişme böyle bir fikrî birlikteliğe ihtiyaç olduğunu haklı çıkarır: *İlk* gelişme şudur: Dünyanın herhangi bir yerinde vuku bulan bir problem, sair bölgelere de yansımakta, bu yüzden de onun çözümü yalnızca evrensel ölçekte bir çözüm olmaktadır. *İkincisi* şudur: Toplumların kültürel parçalanmışlığı, aralarındaki iletişime olan ihtiyacı daha da kuvvetlendirmiş ve daha zorunlu hâle getirmiştir. *Üçüncüsü* ise şudur: Sivil kuruluşlar, -uluslararası büyük şirketler gibi- sınır tanımayan ve kıtaları aşan kuruluşlara dönüşmüşlerdir. Bunlar modernliğin Batılı tatbikine bağlı kalan devlet otoritelerinin, yakında gerçekleşecek gibi görünen komple çöküş yönünde yavaş yavaş zayıflama sürecine girmesi sonrasında, dünya halklarının karşı karşıya kalacağı meydan okumalara tek başına karşı koyabilecek kudrettedirler. İşte bu yüzden cihansümul toplumun olduğu yerde geçişli düşünme dışında bir düşünce biçimi fayda vermeyecektir. Zira söz konusu toplum, modernlik ruhuyla uyumlu olan ve onun önceki uygulamasının (yani moder-

nitenin) kapıldığı yanlışlara kapılmayan bir uygulama oluşturmaya bu sayede hak kazanacaktır.

Yaygınlığa ilişkin ikinci kabule -yani laiklik bütün dinlerin saygınlığını korur kabulüne- gelince şurası açıktır ki bilfiil vuku bulan hâli itibarıyla Batı modernliğini bazıları bütünüyle laiklik olarak tarif etmişler, ama burada söz konusu olan laikliğin temel özelliklerinin belirlenmesinde farklı kanaatlere kapılmışlardır. Zira laikliği kimi zaman kilise otoritesinin sonu, kimi zaman Hristiyanlığın sonu, kimi zaman dinin sonu, kimi zaman da Tanrının olmayışı vs. olarak değerlendirmişler fakat (laikliğin) kamusal işlerle ilgili olan siyasi düzenleme ile özel işler alanına giren dinî tercih arasında ayırıma gitme olduğunda fikir birliği sergilemişlerdir. Bunun kaçınılmaz sonucu şu olmuştur: Mademki modernlik bütün toplumları kuşatmaktadır ve mademki her bir toplum bir veya birden çok dine sahip olup modernlik ne bu dinlere müdahalede bulunmaktadır ne de işlerinin çekip çevrilmesine dinleri karıştırmaktadır. O hâlde modernlik, bütün dinlerin saygınlığını korur ve onlar arasında eşitliği gözetir bir görünüm arz etmiştir ki bu da modernliğin herkesin kendine uygun gelen dini tercih etmesine imkân tanıdığı ve (onun nazarında) bir dinin bir başka dine karşı herhangi bir üstünlüğünün bulunmadığı hissini vermektedir.

Ancak, nasıl ki siyasetlerin, felsefelerin ve düşüncelerin eşitliği fikri sahih değilse dinlerin eşitliği söylemi de sahih değildir; çünkü bunlar arasındaki farklar gibi dinler arasında da farklar bulunmaktadır. Zira bazı dinler diğerlerinden daha akla uygundur, bazıları diğerlerinden daha cihanşümuldür, bazıları diğerlerine göre dünya işlerine daha çok önem atfeder, bazıları ahiret işleriyle daha fazla ilgilenir, bazıları Allah'tan gelen bir vahiydir, bazıları insan tarafından vazedilmiştir. Modernlik mademki siyaset ve felsefeleri, akli ve analitik olarak eleştiri süzgecinden geçirmekte ve böylece onların doğrusunu yanlışından ayırmaktadır, bu sefer de dinleri aynı süzgece tabi tutmalı ve böylece onların da

sahihini batılından ayırmalıdır ki böylece kamusal işleri düzenlemede sahih siyasetlerden ve felsefelerden yararlandığı gibi sahih dinlerden de yararlanabilsin. Kamusal ile özel olan arasında ayırıma gitmekten kaynaklanan felaketleri bertaraf ederken muhtemelen bu eleştiri katkı sağlamıştır. Modernlik bunları yerine getiremez ise bunun sebebi bütün dinleri akli olmayan kurumlar sayma yoluna gitmesidir. İşte dinlerin eşitliği söylemi de buradan kaynaklanmıştır. Bu durumda dinlerin saygınlığının muhafazası, onları dikkate alma ve onlara itibar etme değil, onları yetersiz ve küçük görme kabilinden olacaktır.

Bu yüzdendir ki modernliği yaygınlaştırırken izlenecek İslami yöntem, geçişli (yani başkasını dikkate alan) bir düşünce biçimini dayanak alacaktır ki bunun gereği şudur: Müslümanlar kendi dinlerine, bu dinin, başkalarının dinleriyle ilişkisi itibarıyla bakarlar ve bu sayede de başkalarını ilgilendiren meselelerde dinlerinin nasıl da öteki dinlerden daha akılcı olduğunu görürler. Müslümanlar bu nitelikte başkalarını da dikkate alan bir fikir üretimini hayata geçirdiklerinde, diğer dinleri bertaraf etmede genellikle araç kılınan akılcılığın, dinleri anlama noktasında başvurulan ve mevcut (Batılı) modernliğin tahribatlarından korunma arzusu içinde olan her yeni modernlik hareketinin de ihtiyaç duyduğu (eşyayı) ayet olarak akletme değil de alet olarak akletme olduğunu anlarlar.[38] Yine Müslümanlar, son

38 Taha Abdurrahman'ın *ayet akılcılığı* olarak ifade ettiği şey eşyayı salt maddi boyuttan değil mana ve hikmet boyutundan akletmektir. Zira Taha Taha Abdurrahman *olay* ile *ayet* arasında ayırıma gider ve bu ayırımı da şu şekilde temellendirir: Olay, gözle görülen, zamanla ve mekânla sınırlı ve içinde birtakım nesnel ilişkileri de barındıran bazı sıfatlarla yüklü her şeydir. Yağmurun yağması böyledir. Zira yağmur, suyun buharlaşması, akabinde soğumaya bağlı olarak bulutlarda kümelenmesi, sonra asılı olarak kalamaz hâle gelen belli hacimdeki damlalara dönüşmesi ilişkilerinin bir sonucudur. Bütün bunların disiplinli ve gözle görülür ilişkiler olduğu açıktır. Buna karşın *ayet*, harici vasıflarına paralel olarak kendisine mana cihetinden bakılan ve bununla da onun varoluş hikmetinin gösterilmesi amaçlanan olaydır. Bu bakışta esas alınan anlam, bir değerden ibarettir ve bu değerin idraki içinde olan kimsenin, onun gereği ile amel etmesi gerekir. Yağmur yağması olayının *hayat/canlılık* anlamına işaret etmesi böyledir. Bir olaya birden çok anlamın eşlik ettiği de olur. Böylece tek bir olay birden çok ayetten ibaret bir hâl alır. Sözgelimi yağmur yağması olayı,

modernlikte kamusal işleri düzenlemenin araçsal akılcılık kanalıyla gerçekleştiğini de görürler ki bu tarz bir akılcılık cansız varlıklar için uygun olduğu ölçüde, canlı varlıklar için uygun değildir, akıllı varlıklar için ise pekâlâ uygun olmayacaktır. Oysa ayet olarak akletme, alet olarak akletme gibi tek bir kademeden değil, müteaddit kademelerden ibarettir. Bu sebeple bir kademe itibarıyla akli olan bir fiil, onun üstündeki kademe itibarıyla böyle olmayabilir. Fiiller içerisinde en aklî olan ise (bu noktada) en üst kademeyi ihraz edendir. Bütün bunlar (eşyayı) ayet olarak akletmeyi esas alan kimsenin, akılcılık noktasında, alet olarak akletmeyi esas alan kimsenin keşfedemeyeceği ufukları keşfetmesini sağlar. Bunlar öyle ufuklardır ki, ayet olarak akletmeyi esas alan kimseyi, daha geniş gönüllü ve daha geniş görüşlü kılar, hatta onun önüne başkalarının sahip olamayacağı kadar geniş diyalog imkânları serer. Bu kişiyi, alet akılcılığını ele alıp da onun pürüzlerini gidermesini ve onu daha mükemmele doğru yönlendirmesini sağlayacak biri kılması ise işin cabasıdır. İşte bu şekilde modernlik esaslı İslami uygulama geçişli düşünce biçiminin tevlit ettiği akli imkânlardan yararlanır; amaç, araçsal akılcılığın yerini alacak daha engin/geniş bir akılcılık inşa etmektir. Bu engin/geniş akılcılık ise aletleri idrak etmenin yanı sıra (bu aletlerin) ayetler olma vasfını da idrak eden kimselerin katılacağı bir akılcılıktır. Bir alete baktığında ondaki ayet olma vasfını gören akıl ile onu yalnızca bir alet olarak gören akıl arasında ne büyük bir fark vardır.

Yaygınlığın üçüncü kabulü –yani modernlik değerleri evrensel değerlerdir kabulü- ile ilgili hususlara gelince, modernlik esaslı Batılı uygulama yanlılarının, kendi çabalarıyla çıkardıkları değerlerin her tür düşünce ve her toplumda

hayat/canlılık anlamının yanı sıra *diriliş* (yani canlılığın tekrar etmesi), *rahmet*, *nimet* gibi anlamlara da işaret eder, böylece o, dört farklı ayetten ibaret bir hâl alır. Taha Abdurrahman eşyaya onların birer olay oluşu cihetinden bakılmasını *mülki bakış*, eşyaya onların bir ayet oluş vasfı cihetinden bakılmasını ise *melekuti bakış* şeklinde isimlendirmenin mümkün olduğunu belirtir. Bk. Taha Abdurrahman, *el-Hakku'l-İslâmî fi'l-İhtilâfi'l-Fikrî, el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî*, Beyrut 2005, s. 18-19. [çev.]

cari olacak nitelikte evrensel değerler olduğunu vurguladıkları doğrudur. Ancak onlar bir temel gerçeği kaçırmaktadırlar ki o da şudur: Onların kendisine çağrıda bulundukları değerler ile yol açtıkları gelişmeler arasında büyük fark vardır. Bu da demektir ki bizim modernlik ruhu diye isimlendirdiğimiz şey ile modernlik realitesi olarak isimlendirdiğimiz şey arasında fark bulunmaktadır. Şurası bilinmektedir ki modernlik realitesi, modernlik ruhunun bir tatbiki olup onun yerini, onun benzeri olmayacak nitelikte bir başka tatbik alabilir. Evet, modernlik ruhuna ait değerlerin tamamı veya büyük bölümü evrensel değerler olabilir. Nitekim adalet, hürriyet, eşitlik, dokunulmazlık ve daha başka hususların, yalnızca mevcut âlemi değil bunun da ötesinde –varlıklarını bildiğimiz veya var olma imkânlarının bulunduğunu tasavvur edebildiğimiz- bütün âlemleri kuşatan değerleri içerdiğini görmemek kimin haddine?

Ne var ki tanıklık ettiğimiz ve bizzat teneffüs ettiğimiz Batı modernliği uygulaması, evrensellikten eser taşımaz. O, lokal bir uygulama olup uygulayıcıları, bütün halkları onunla yükümlü tutmuşlar ve onu, bu halkların olgularına dayatmışlardır. Dolayısıyla o, kaba kuvvete dayalı olarak evrensellik mertebesine yükseltilmiş mahalli bir uygulamadan ibarettir. Bu uygulamanın taraftarlarının yapması gereken en münasip şey -şayet başkalarına iyilik yapmayı istiyor iseler- söz konusu halklara modernlik ruhuna ait olup da onlara uygun ve hizmet eder nitelikteki daha başka uygulamaların var olduğunu göstermektir. Bu olduğu takdirde söz konusu halkların gerçekleştireceği modernlik, onların kendi icadı ve ihtiyarı doğrultusunda vuku bulan dâhili bir modernlik olacaktır. Modernlik ruhunun tatbikine ilişkin bu tarz muhtelif imkânların var olduğunun göstergesi, (bu yönde bir) modernlik realitesinin varlığına dair ufukta belirmeye başlayan gelişmelerdir. Pek tabi ki bu gelişmeler, önceki modernlik realitesi yaratıcılık imkânlarını tükettikten, medeniyet nöbetini tamamladıktan ve de kendi içinden

zaaflarını ve sonunun yaklaştığını idrak eden ve modernlik esaslı yeni bir uygulamaya çağrıda bulunan kimseleri çıkardıktan sonra kendini gösterecektir. Bu yeni modernlik realitesinde bütün toplumlar tek bir devlete bağımlı olmayacak; aksine bu modernliğe bütün dünya veya en azından pek çok devlet katılacaktır. Bu öyle bir modernlik realitesi olacaktır ki onda, siyaset, ekonominin kendisinden çaldığı rolü yeniden üstlenecek, eğitim tekrar önem kazanacak ve modernliğin alanı daha tafsilatlı, değerleri de daha çeşitli bir hâl alacaktır.[39]

Bu sebepledir ki modernliği yaygınlaştırırken izlenecek İslami yöntem, (değerlerin) oluşumu itibarıyla iki tür oluşum arasında ayırıma gidecektir: İlki bağlamsal oluşum dur ki bunun gereği şudur: Bir şey, herhangi bir toplumda özgün bir biçimde ortaya konmuş olsa da başka bir toplumda ona yeniden özgün bir yapı kazandırılabilir. Öyle ki bu durumda o şey, kimi zaman, ilk özgün hâlinden çıkar ve zenginleştirme amacıyla ona özünde olmayan şeyler ilave edilir. İkincisi ise bağlamsal olmayan oluşumdur -buna mutlak oluşum da diyebilirsin- ki bunun gereği de şudur: Bir şey, bir toplumda özgün bir biçimde ortaya konduğunda, artık bir başka toplumda ona yeni özgün bir yapı verilemez, sadece asli şekliyle alınır ve bu yeni bağlamı itibarıyla de statik bir yapı arz eder. Modernlik ruhunun tatbikinin tevlit edeceği oluşum, olsa olsa mutlak olmayan bağlamsal oluşumdur.

Bunun en tipik göstergesi insan haklarıdır. Zira insan haklarının, dünyanın her yerinde, Batı'nın ortaya koyduğu şeklin aynısıyla uygulamaya konması söz konusu olamaz. Hatta onun bizatihi Batılı devletlerdeki tatbikleri bile bu devletlerin kendine has ihtiyaçlarının farklı oluşuna bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Sözgelimi Kuzey Avrupa'da ekonomik haklar diğerlerinin önüne geçerken, Güney Avrupa'da siyasi haklar diğerlerinden önde gelir. Yalnızca bu da değil, hatta diğer kıtalar, Avrupa'nın bilmediği dahası

39 Beck, s. 147-157.

Afrika'da görülen topluluk hakkı ve icma hakkı gibi Avrupa'daki yerleşik haklara zıt birtakım yeni haklar da ilave etmişlerdir.

Bu itibarla değerlerin bağlamsal oluşumu, onların şu iki temel özelliği bünyesinde taşımasına has bir durumdur. İlk özellik, bağlamsal oluşumun, değerleri, asli pratik alanlarında oluşumlarını sağlayan faktörlerden koparmamasıdır. İkincisi ise bağlamsal oluşumun kendi icadı olan değerleri diğer kültürlere aktarma noktasında her kültüre yol açması, bunu yaparken o, değerleri, özgün bir biçimde yeniden tasarlama ve kendi pratik alanının rengine büründürme hakkını diğer kültürlere bırakmasıdır.

Hülasa; yaygınlık esasına ilişkin İslami uygulamanın miras bırakacağı modernlik de yine içe dayalı özgün bir modernlik olacaktır. Şüphesiz modernlik ruhunun, ikinci modernlik adıyla anılır olmaya namzet yeni bir uygulaması, artık baş göstermiştir. Bu durum şu üç dönüşümü gerçekleştirmeyi icap ettirir ki bunları gerçekleştirme gücüne İslami uygulama kadar hiçbir şey sahip değildir. Zira İslami uygulama hem yeni modernlik uygulamasını hayata geçirmeye hem de bu uygulamanın evrelerinin yerli yerinde olmasını sağlamaya katkı sunacaktır. Söz konusu dönüşümlerin ilki ben merkezli düşünmekten geçişli düşünmeye geçiştir. Bunun gereği, düşünce üreten kimsenin, düşünceyi, kendisini değil, kendi dışındaki kimseleri de dikkate alarak üretmesidir. İkincisi (eşyayı) aletler olarak akletmekten, ayetler olarak akletmeye geçiştir. Bunun gereği, aklı işleten kimsenin yalnızca aleti değil, aynı şekilde bu aletin üretiliş amacını da akletmesidir. Üçüncüsü ise mutlak oluşumdan bağlamsal oluşuma geçiştir. Bunun gereği ise değerlerin, bağlamdan ayrı düşünülemez olduğu ve söz konusu bağlamın onların özgün bir biçimde ilk üretildikleri bağlam olması ile yeniden özgün bir yapı kazandırıldıkları bağlam olması arasında bir farkın bulunmadığıdır.

Özetle ifade edecek olursak modernliği yaygın kılma esasına yönelik İslami uygulama, (eşyayı) ayetler olarak akletmeyi esas alması sayesinde, bunu, varlıkların bütününü içine alan varoluşsal bir yaygınlık kılacaktır. Yoksa (eşyayı salt) aletler olarak akletmeye tutunmak suretiyle insani alanla ve hatta muayyen milletlerle sınırlı olan -ki söz konusu esasın Batılı tatbikinde bu böyledir- beşer odaklı bir yaygınlık değil.

Bu bölümde anlatılanların özeti şudur: Modernlik ruhu üç ilkeyi esas alır: Olgunluk ilkesi ki bu özgür olma ve özgün olma şeklinde iki esastan oluşur; eleştiri ilkesi ki bu da akılcılık ve ayırım gibi iki esastan teşekkül eder. Son olarak kuşatıcılık ilkesi ki bu da genişleme ve yaygınlık şeklinde iki esastan meydana gelir. Modernlik ruhu ile ilgili bu tariften şu ana sonuçlar doğar.

- Modernlik ruhu ile modernlik realitesi arasında fark vardır.
- Batılı modernlik realitesi, modernlik ruhuna ilişkin mümkün/muhtemel uygulamalardan sadece birisidir.
- Modernlik ruhu insani ve tarihî bakımdan köklülük arz eder.
- Modernlik ruhuna intisap bakımından medeni milletlerin hepsi de birbirine eşittir.
- İslami toplumlardaki aktüel durum, özgün modernlikten ziyade taklitçi modernliğe daha yakın durmaktadır.
- Modernlik dışarıdan ithal edilmez, sadece içerden hareketle ortaya konur.
- İçe dayalı İslami modernliğin ortaya konması, modernlik ruhuna ilişkin Batılı uygulamaya eşlik eden ve Batılı uygulamanın başına birtakım felaketler ören -ki bu felaketler modernlik ruhuna ait esasların farklılaşmasına bağlı olarak farklılık arz eder- kabullerin devre dışı bırakılmasını gerektirir. Bu devre dışı bırakma işlemi şu şekilde olacaktır:

a) Özgürlükle ilgili Batılı kabullerin devre dışı bırakılması: Güçlü olan yabancının vesayeti, zayıf olana ihtimam göstermek değildir. Zira bu, sömürgeci bir vesayettir. Keza içteki vesayet de asla din adamlarının vesayeti değil, olsa olsa sömürgecilerin vesayetidir. Son olarak özgürlük, dinî vesayet karşısında bağımsızlık elde etmek değildir, olsa olsa yabancı vesayete karşı bağımsızlığı yakalamaktır.

b) Özgünlükle ilgili Batılı kabullerin devre dışı bırakılması: Şöyle ki, özgün olmak (gelenekle/dinle) ilişkiyi kesin bir biçimde koparmayı gerektirmez. Çünkü modernlik zamanın modernliği değil değerlerin modernliğidir. Özgün olmak daimi olarak ihtiyaç yaratmayı da icap ettirmez. Zira gerçek ihtiyaçlar, ruhi/manevi nitelikteki ihtiyaçlardır. Son olarak özgün olmak benliğin sınırsız bir gelişim sergilemesini gerektirmez. Çünkü hakiki gelişme, faydası, başkasına sirayet eden şey için söz konusu olur.

c) Akılcılıkla ilgili Batılı kabullerin geçersiz kılınması: Şöyle ki, akıl her şeyi akledemez. Çünkü o, kendisini dahi akletme imkânına sahip değildir. Akıl her şeyi eleştiriye de tabi tutamaz. Zira eşyanın tamamı zahiri/görünen şeylerden ibaret değildir. Son olarak akıl, tabiata da hükmedemez. Çünkü tabiat insanın anasıdır, cariyesi değil.

d) Ayırım ile ilgili Batılı kabullerin geçersiz kılınması: Şöyle ki; modernlik ile din arasında bir ayırıma asla gidilemez. Böyle olduğu içindir ki modernlik yanlıları dinî kavramları araç kılmışlardır. Öte yandan din adamları da modernliğin inşasına katkıda bulunmuşlardır. Akıl ile din arasında da keskin bir ayırıma asla gidilemez. Çünkü akılcılığın birtakım mertebeleri vardır ve din de bunlardan birini ihraz etmektedir. Son olarak insanın zihninden kutsallığı kazımak da asla olabilecek bir şey değildir. Çünkü insan (kutsa-

la) bağlı bir varlıktır. Zira evren, fenomenler/nesneler toplamı olmanın ötesinde (kutsala delalet eden) ayetler yekûnudur.

e) Genişlemeye ilişkin Batılı kabullerin geçersiz kılınması: Şöyle ki; modernlik ruhuna ilişkin Batılı uygulama, mutlaka bağlı kalınması gereken bir olgu değildir. Çünkü insan bu Batılı uygulamadan daha güçlüdür/kapasitelidir. Bu uygulama insana (bütün alanları) kuşatıcı bir güç de sunmamaktadır. Zira (Batılı uygulamada) insanın maddi yönü, onun manevi yönünden kopuk bir hâl almıştır. Son olarak modernlik ekonomik bir mahiyet de arz etmez. Çünkü insanın gerçek mahiyeti, ahlaki bir özellik taşır.

f) Yaygınlık ile ilgili Batılı kabullerin geçersiz kılınması: Şurası bir gerçek ki modernlik ruhu ferdiyetçi bir düşünceyi icap ettirmez, aksine "(başkalarına da) geçişli düşünce"yi icap ettirir ki evrensel olma vasfına sahip bir topluma uygun düşen de budur. Keza laikliği merkeze alan modernlik, dinlerin saygınlığını muhafaza edemez. Çünkü bu tarz bir modernlik, aletleri akletmeyi dinden olumsuzlarken dinin (aletleri) ayetler olarak aklet mesini de yadsır. Son olarak Batı modernliğine ait değerlerin oluşumu, mutlak (yani ancak asli şekliyle uygulanabilir) bir oluşum değil, bağlamsal (yani başka çevrelere de uyarlanabilir) bir oluşumdur.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLİK ESASLI ELEŞTİRİ İLKESİNİN İSLAMİ TATBİKİ

Şüpheye mahal kalmayacak şekilde şu ortaya çıkmıştır ki ortada tek bir modernlik ruhu bulunsa da modernlik esaslı uygulamalar tek değildir, olsa olsa çeşitlidir. Keza şu ortaya çıkmıştır ki modernlik ruhunun tatbikinde farklılığın olması, hayat tarzlarının farklı olması hakkına benzer. Durum böyle olduğuna göre modernlik esaslı bu uygulamalar arasında bir yarışın olması ve bunların bazısının bazısına karşı üstünlük elde etmesi kaçınılmazdır. İslami modernlik, modernlik ruhuna ilişkin Batılı tatbiki eleştiriye tabi tutma hakkını, bu yarış ve rekabete dayalı olarak elde edecek ve bunu da modernlik ruhunun üzerine kurulu bulunduğu ilkelerden biri olan eleştiri ilkesini uygulamaya koyarak yapacaktır.

Bu ve bir sonraki bölümde amacımız, tam manasıyla, İslami modernliğin, modernliğe ait bu ilkeyi (yani eleştiriyi) nasıl işleteceğini ve onun aracılığıyla Batı modernliğini nasıl ıslah edeceğini açıklamaktır. Bu amacı gerçekleştirme adına Batı modernliğinin (buna modernlik ruhunun Batılı tatbiki de diyebilirsin) cari olduğu alanlardan birini seçebilir, akabinde de modernlik esaslı eleştiri ilkesinin İslami tatbiki

addettiğimiz şeyi aracı kılarak seçtiğimiz bu alanı incelemeye koyulabiliriz. Ne var ki bu yönde bir inceleme, Batı modernliğinin cari olduğu alanlar içinden bizzat bu ilkeyi esas alan alanları ele alması durumunda söz konusu amacı tam tutturacaktır. Çünkü iki uygulama yani İslami uygulama ile Batılı uygulama arasındaki farklar o zaman bütün çıplaklığıyla gözler önüne serilecektir. Giriş kısmında şu sabit olmuştur ki eleştiri ilkesi akılcılık ve ayırım şeklinde iki esası içermektedir. Akılcılığa ilişkin Batılı tatbik, bunu, araçsal akılcılık yani daraltılmış akılcılık diye algılamış iken söz konusu esasın İslami tatbiki onu genişletilmiş akılcılık olarak algılamıştır. Keza Batılı tatbik ayırım prensibini kökten veya yapısal ayırım -yani mutlak/kesin ayırım- olarak değerlendirmiş iken bu esasın İslami tatbiki onu fonksiyonel ayırım -yani kontrollü ayırım-[40] biçiminde değerlendirmiştir.

Bu yüzden Batılı tatbikin incelemeye tabi tutacağımız alanlarının seçimi için bir kriter tespit etmemiz icap etmektedir. Bu kriteri şu şekilde ifadeye dökebiliriz.

- Batılı tatbikle ilgili olarak itibara alınacak olan alanlar, araçsal akılcılık ile yapısal ayırımın en geniş çapta nüfuz ettiği alanlar olmak durumundadır.

---

40 Bizdeki bu *fonksiyonel ayırma* veya *kontrollü ayırma* kavramının, Alman sosyolog Niklas Luhmann'ın *iletişimsel sistemlerin* (ensâk) incelenmesine has olan *functional differenciation* kavramından farklı olduğuna okuyucunun dikkatini çekmek isteriz. Zira Luhmann'a göre toplum, bir sistem olması açısından, alt sistemlere ayrılır ki bu alt sistemlerden her biri de toplumda özel bir fonksiyon icra eder. Sözgelimi bilim, işlevi bilginin üretilmesi olan bir sistemdir; ekonomi, işlevi mal üretimi olan bir sistemdir; hukuk, işlevi anlaşmazlıkları çözmek olan bir sistemdir; siyaset, işlevi toplumla ilgili kararlar almak olan bir sistemdir hakeza. Bu işlevlerden her biri, ona has bir iletişim aracı sayesinde hayata geçer. Sözgelimi bilginin üretilmesi bilimsel araştırma aracılığıyla, malzeme üretimi mal aracılığıyla, anlaşmazlıkların çözümü kanunlar aracılığıyla, toplumla ilgili kararlar almak ise iktidar mücadelesi aracılığıyla hayata geçer ve bu sistemlerden hiçbiri, diğerinin ifa ettiği işlevi yerine getiremez. Buna karşın bizdeki *fonksiyonel ayırma* kavramı, salt bağlamsal bir ayırmayı ifade eder. Buna göre bağlam değiştiğinde, fonksiyonun da değişime uğraması mümkün olur, dahası ayırma kalkıp yerini birleştirme alması mümkündür. Sözgelimi bireysel inanç bağlamında din, imanın hizmetkârı iken sosyal örgütlenme bağlamında siyasi otoritenin hizmetkârı olur çıkar ve nitekim siyaset te ondan bu anlamda yararlanır.

Batılı tatbike konu olan muhtelif alanları, zikri geçen operasyonel kritere vurduğumuzda, araçsal akılcı uygulamanın, küreselleşme düzeninde olduğu kadar geniş çapta kendini gösterdiği bir başka alan göze çarpmaz. Zira küreselleşme araçsal akılcılığın, evren âdeta tek ve büyük bir aile imişçesine onun tamamını kuşatacak şekilde uygulamaya konmasından ibarettir. Keza yapısal –veya özsel- ayırımın, Batılı aile yapısında ortaya çıktığı kadar geniş çapta kendini gösterdiği bir alanın bulunduğu da görülmemektedir. Zira Batılı aile, söz konusu ayırım işleminin, bireyin anne karnında vücut bulmasından vefatına kadarki bütün davranışlarında etkili olmasını sağlayacak şekilde (geniş ölçekte) uygulamaya konmasından ibarettir.

Şu hâlde bu durumda İslami akılcılığın, küreselleşme sisteminin, kendisinden neşet ettiği araçsal aklın eleştirisini nasıl icra edeceğini, İslami akılcılığın, nasıl, sebeplere tutunma ile muhtelif değerlere tutunmayı birlikte ele alan genişletilmiş akılcılık olduğunu açıklamamız gerekecektir. Keza ayırıma ilişkin İslami yaklaşımın, Batılı aile sisteminin kendisinden neşet ettiği yapısal ayırıma yönelik eleştirilerini nasıl uyguladığını ve onun, nasıl, ayırıma konu olan tarafların/unsurların bazı bağlamlarda bir araya gelip kendi aralarında bir bütün oluşturmalarına engel teşkil etmeyen kontrollü ayırım olduğunu izah etmemiz gerekecektir. Gerek genişletilmiş akılcılığın genişliğini, gerekse de kontrollü ayırımın kontrol edilebilirliğini, İslam'a has olan ve esas itibarıyla ahlaki güzelliklerdeki eksikliğin giderilmesini amaçlayan dinî davranıştan iktibas ettiğinden, bu iki esasın, ahlaki değerlerin, maddi faktörlerin de ötesinde, ahlaki değerlerin dışındaki tüm değerlerin üzerinde kabul edilmesi ilkesi üzerine bina edilmeleri gerekir. Buradan hareketle şu elzem hâle gelir ki Batı'da görülen, küreselleşme esaslı akılcılık ile aile planındaki ayırıma yönelik eleştiri, bizzat, bu Batılı iki sistemin yani küreselleşme sistemi ile aile sisteminin karşı karşıya bulunduğu meydan okumaların açığa çıka-

rılmasını ve bu muhtelif meydan okumaların nasıl bertaraf edileceğinin izah edilmesini icap ettirmektedir.

Bu ahlaki meydan okumaların varlığının en önde gelen kanıtı, her iki sistemle hedeflenen şeyin, tersine dönmüş olmasıdır. Her ne kadar küreselleşme, bütün insan topluluklarının bir bütün olarak küreselleşme serüvenine katılmalarını arzu etse de –ki küreselleşme yanlılarının olabilirliği yönünde hayli ümit besledikleri bir şeydir bu-, tam aksine, Doğu Avrupa devletlerinde olduğu gibi, kendi kimliğinin ve özelliğinin savunusunu yapan millî, etnik ve dinî kutuplaşmalar vücuda gelmiştir. Bunun da ötesinde bizzat küreselleşmenin lokomotifini çeken devlette –yani ABD'de- dahi bu şekil özel bir eğilime meyletmiş hareketler neşet etmeye başlamıştır. Hatta ABD'de gündemin merkezini modern kabilecilik adı verilen husus oluşturur olmuştur. Keza Batılı aile, kendi iç ilişkilerini, bireye saygının, sorumluluk bilincinin ve mutluluğu sağlayan nedenlere yönelik farkındalığın güçlenmesini sağlayacak şekilde yeniden şekillendirmek istese de, bunun tam aksine, aile içi ilişkilerde zayıflama yönünde bir değişim yaşanmış ve bu değişimin beraberinde bireyin aile kurumundaki rolü kaybolmuş, bireyin ailesine karşı görevlerinde geriye gidiş yaşanmıştır. Bütün bunlar olurken de birey (kişisel) hakları olarak gördüğü arzularına kendini kaptırmış, meşru zannettiği hazlara kendini bırakmıştır; sonuçta âdeta bir ailesizlik olan modern aile denen şey varlık kazanmıştır.

Bu girizgâhtan sonra ilerleyen bölümde küreselleşmenin maruz kaldığı ahlaki felaketlerin beyanına çalışacağız; bunu bitirdikten sonra da İslami akılcılığın ayrılmazı olan ahlaki ilkelerin, söz konusu ahlaki felaketleri ortadan kaldırmaya nasıl muktedir olacağınızı izah edeceğiz.

Küreselleşme Sistemi ve Genişletilmiş Akılcılık

Bu bölümde amacımız, küreselleşme düzeninin eleştirisinde genişletilmiş akılcılık yolunu izlemektir. Şu husus daha önce geçmişti ki İslami modernliği ayrıcalıklı kılan bu (genişletilmiş) akılcılık, Batı modernliğinin içine sıkışıp kaldığı ve eşyaya ilişkin maddi faktörlere tutunmanın ötesine geçmeyen araçsal akılcılıkla sınırlı kalmamakta, eşyanın ayrılmazı olup onları ayetler konumuna indirger nitelikteki muhtelif manevi değerleri de kapsamaktadır. Pek tabi ki söz konusu değerlerin teorik veya pratik veya vicdani değerler olması arasında bir fark yoktur. Çünkü bu (genişletilmiş) akılcılıkta maddi faktör ile manevi değer birbirinden ayrılmamakta, maddi faktör manevi değere tabi olup onun tarafından yönlendirilmektedir.

Küreselleşmenin Belirleyici Unsurları

Genişletilmiş akılcılığı esas alan eleştiri, şu hususları açıklamada kendini gösterecektir: Küreselleşme sistemi -ki o dünyanın tamamına yayılma noktasında modernlik ruhunun Batılı tatbikinin varisidir-, ahlaki ve siyasi ilkeleri nasıl ihlal etmiş ve gerçek manada ağır, pratik felaketlere nasıl saplanmıştır? Ve yine söz konusu davranışsal felaketler, araçsal akılcılığın tezahürlerinin -ki küreselleşme sistemi bunlar çerçevesinde kendini gösterir- oluşumuna nasıl sebebiyet vermiştir? Anılan felaketlerin ayrıntısına girmezden evvel küreselleşmeye yönelik bir tanım ortaya koymak durumundayız.

Küreselleşmenin Tanımı

Küreselleşme ile ilgili yapılmış tanımların burada sayılamayacak kadar çok olduğu bilinmektedir. Bu çokluk onun girift ve tanımlanamaz bir olgu olduğunun delilidir. Öyle ki küreselleşmenin bütün oluşturucu unsurlarını kuşatan ve bu evrensel olguyu inceleyenlerin kabul edeceği ayrıntılı

bir tanım mevcut değildir. Gördüğün üzere küreselleşmeye ilişkin bize ait bir tanım ortaya koyma yoluna gitmemizin, bunu yaparken de küreselleşmenin bağlı bulunduğu ana kuralın tespitine tarafımızdan bir katkı sunmayı amaçlamamızın sebebi budur. Küreselleşmenin tanımını özet olarak şu şekilde ifadeye dökebiliriz:

- Küreselleşme, dünyanın, toplumlar ve fertler arası ilişkilerden ibaret tek bir alana dönüşmesini sağlayacak şekilde algılanmasını temin etmek ve bunu da şu üç noktada hâkimiyet kurmak suretiyle yapmaktır: Kalkınma alanında ekonomik hâkimiyet, bilgi alanında teknolojik hâkimiyet, iletişim alanında iletişim ağı (internet) hâkimiyeti.

Bu tarifin ifade biçiminden şu üç sonucun çıkacağı muhakkaktır:

a) Küreselleşme dünyada var olan (sıradan) bir hâl/durum değil, dünyayı bütünüyle etkisi altına alan bir faaliyettir. Bu kapsamlı faaliyet akılcı bir tabiata sahiptir ve söz konusu akılcılık da bitmek tükenmek bilmeyen sürekli bir eylemdir.

b) Akılcı olan ve süreklilik arz eden bu faaliyetin etkisi, tam anlamıyla, dünya ölçeğinde ilişkilerde birliği sağlamaktır. Bu sayede dünya artık insanlığın bütün bireyleri arasında birlik oluşturan tek bir sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel alana dönüşür. Bazı araştırmacılar ile kuruluşlar bu birliği dilden dile dolaşan birtakım benzetmelerle ifade etmekten hoşlanmışlar ve bu kapsamda küresel köy, küresel şehir, küresel toplum, küresel komşuluk şeklinde söylemlere gitmişlerdir. Bu meyanda niçin küresel yuva şeklinde bir söylem geliştirilmez ki! Bu tarz bir birliğin sağlandığı çevredeki ilişkiler –birlik lafzının ilk anda çağrıştırdığı gibi– tek tipte olmayıp muhtelif şekiller arz eder, tek bir düzeye münhasır kalmayıp muhtelif düzeyleri kapsar, tek bir hâl üzere devam etmeyip sürekli olarak değişim sergiler. Bu tek boyutlu evrensel ilişkilerin en tipik özelliği, uçsuz bucaksız

bir bağ oluşturmak ve bu bağın kesintisiz bir biçimde büyümesini sağlamaktır. Şu hâlde evrensel ölçekte oluşan bu yekpare yapı, ilişkilerini sürekli katlamaktadır.

c) Saha/çevre birliğini sağlamaya paralel olarak ilişkilerde bu şekil artan bir iç içeliği yakalayabilmek, aklı esas alan şu üç hâkimiyeti sağlamakla gerçekleşir: Kalkınma alanında ekonomik hâkimiyet, bilgi alanında teknolojik hâkimiyet, iletişim alanında iletişim ağı (internet) hâkimiyeti.

Küreselleşmenin Üç Hâkimiyeti

Şu an itibarıyla bu hâkimiyetin her birinin dünyanın tek ilişki alanı hâline getirilmesinde nasıl bir payının bulunduğunu ve söz konusu hâkimiyetin beraberinde getirdiği ilişki çeşidinin, o ilişki türüne bağlı kalanların ahlakına nasıl tesir ettiğini açıklamak durumundayız.

Kalkınma Alanında Ekonominin Hâkimiyeti ve Tezkiye İlkesinin İhlali

Ekonominin gelişme/ilerleme noktasında belirgin bir faktör olduğu söylemi bedihi hususlardandır. Bilinirlik bakımından bundan aşağı kalmayan bir diğer söylem ise ekonominin Batı'da belirli kapitalist evrelerden geçtiğidir. Ancak küreselleşmeyi ayrıcalıklı kılan akılcı eylemin, bütün ilerleme modellerine, kapitalist iktisadi ilerlemenin elbisesini giydirmeye, yani onları serbest ticari mübadele potasına dâhil etmeye çalıştığı, hatta bu bağlamda ekonomik egemenlik olgusundan bahsetmenin mümkün olduğu söylemi, önceki iki söylem kadar sarih değildir.

Küreselleşmenin ortaya çıkışıyla birlikte ekonominin, akılcılık vasıtalarına tutunması hâlinde gerek hedefleri gerekse vasıtaları itibarıyla hayırlı bir şey olduğuna, ekonomik ilerlemenin, mümkün olan en öncelikli ve en üstün ilerleme (biçimi) olduğuna, keza ekonomik ilerlemeyi maksimum noktalara taşımanın, onun bütün toplumlar için en ileri dü-

zeyde bir ilerlemeye yol vermesiyle mümkün olacağına yönelik bir kanaat hâsıl oldu. Bu kanaatin gerekçesi, ekonomik ilerlemenin maddi imkânları artırıyor oluşu, iş imkânları yaratması, muhtelif sosyal düzeylerde görülen problemleri çözmesidir. Ekonominin tabii bir biçimde fakirlerle zenginler arasındaki mesafenin kapanmasını sağlayacak kurallara tutunuyor oluşu da işin bir diğer tarafıdır. Söz konusu kuralların başında menfaatlerin tabii uyuşması kuralı gelmektedir ki bunun gereği şudur: İnsanların kişisel menfaatleri, onları, kamu yararının gerektirebileceği maksimum düzeye yakın olacak şekilde, sermayeyi muhtelif işlere dağıtmaya sevk etmektedir. Söz konusu kanunlardan biri ise kademeli düşüş etkisi kuralıdır ki bunun gereği de şudur: Zengin kesimin daha da zengin olması, aşamalı olarak, fakir kesimin fakirliğini ortadan kaldıracaktır. Çünkü zenginliğin artması, yatırım ve iş istihdamı oluşturan faktörleri içerir; öyle ki sonuçta iki kesim arasındaki farklılıklar makbul bir seviyeye gelir; bunun da ötesinde herkesin istifade ettiği servet artışına yardımcı olduğu takdirde bu farklılıklar meşru görülmeye başlar. Bu kapitalist zihniyeti desteklemek amacıyla küreselleşme, yatırım yapan, istediği yerde, dilediği şekilde piyasa oluşturan, hiçbir vatanın ve yönetimin kendisini sınırlamadığı devasa şirketlere karşı eli açık davranmış, keza bu şirketlerin daha fazla nüfuza ve otoriteye sahip olmalarını teminat altına almak için de Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu ve Uluslararası Ticaret Örgütü gibi güçlü teşkilatların kurulmasını sağlamıştır.

Bu bağlamda, ilerleme alanında görülen ekonomik hâkimiyetin inşa ettiği küresel ilişkilerin, salt maddi çıkar ilişkisinden öte bir şey olması mümkün değildir. Ulus aşırı şirketler, gittikleri ülkelerdeki ilerlemeyi tekeffül eder hâle geldiğinde, bu şirketler, küresel bağlamda hiçbir kaydı olmayan piyasanın, hiçbir şartı şurtu olmayan rekabetin, hiçbir haddi hududu bulunmayan kârın/kazancın kuralı ne ise sadece ona göre hareket etmişlerdir. Böyle olunca da söz

konusu ekonomik başıboşluğa karşı koyacak hiçbir küresel sivil toplum veya yetkili kurum kalmamıştır. Hatta bu ulus aşırı şirketler gerek piyasalar gerekse döviz kurları ve üretim üzerindeki sınırlamaları kaldırma, halkları tam anlamıyla hâkimiyet altına alma, maddeyi merkeze alan değerlerini insanlara yayma noktasındaki amaçlarına ulaşmak için kanuna karşı hilelere başvurmaktan, baskı uygulamaktan ve kuruluş ve şahıslara rüşvet vermekten de geri durmamışlardır. Bu noktadan sonra artık orada burada rüşvetin yaygın hâle gelmesine, gayretin zayıflamasına, dayanışmanın azalmasına, yurttaşlık bilincinin kaybolmasına, suçun yaygınlaşmasına, sapkınlığın artmasına ve uyuşturucunun yaygın hâle gelmesine şaşabilir miyiz?

İşte bu şekilde global ekonominin esas aldığı aklın ekonomi merkezli işletiminden kaynaklanan küresel ilişkiler dâhilinde, manevi yaklaşımlara da asla yer olmayacaktır. Zira küreselleşme düzenindeki ilerleme, bu tarz manevi yaklaşımlara tutunan bütün ilerlemelere, yani *tezkiye* (ıslah) adı verilen türden ilerlemelerin tamamına karşı tavır alacaktır.

Zira tezkiye, menfaat noktasında, o menfaatin, insanın gerek maddi gerekse manevi durumunun salaha kavuşmasını sağlamayı icap ettirir. Bu durumda insanın ahlakını ifade eden insanlığında bir ilerleme olmaksızın, onun hâlinin salah bulmasından asla söz edilemez. Maddi menfaate gelince, bu, insanın ihtiyacını karşılayabilse de ahlakı bozma ihtimaline sahiptir. Böyle olduğu içindir ki tezkiye, ondan bütünüyle sarfı nazar eder. Çünkü *tenmiye*nin (ilerlemenin) aksine tezkiye, menfaat adına olanların tamamının yerine gelmesi arayışı içerisinde değildir. O, menfaatler içinden sadece mesalih kabilinden olanların yerine gelmesini ister. Çünkü şurası bilinmektedir ki mesalih kelimesi, asli anlamı itibarıyla, insanın salahının gerçekleşmesini sağlayan menfaatler olmaktadır.[1] Şu hâlde küreselleşme yanlıları

1 Her maslahat menfaattir, lakin her menfaat maslahat değildir.

ekonomik ilişkilerinde menfaati temin ederler de salahı temin edemezler, ilerleme sağlarlar da tezkiye sağlayamazlar. Çünkü onlar gelirlerini artırmakla meşgul olurlar, ahlaklarını geliştirmeyi ise ihmal ederler. Bu açıdan onların ahlakı, ekonomiyi, sınırsız ilahi lütfu takdis edercesine takdise giden kimselerin ahlakı olmaktadır. Herkesin tabi tutulduğu bu ekonomi fitnesi, ekonomiyi ilahlaştırma söylemini dillendirmekten öte bir şey değildir.

Bundan dolayıdır ki küreselleşme temelli araçsal akılcılığın sonucu olan ve ilerleme noktasında kendini gösteren ekonomi hegemonyasının sebep olduğu ahlaki felaket, tezkiye ilkesinin bizatihi ihlali olmaktadır. Zira tezkiye –daha önce ifade edildiği gibi- gelir artışı ile ahlaki ilerlemeyi birlikte ele alan bir ilkedir.

Bilim Alanında Tekniğin Egemen Olması ve Amel İlkesinin İhlali

Şurası bilinmektedir ki teknik kavramı teori kavramının karşıtıdır. Yine bilinmektedir ki bilim ifadesi, teorilere sahne olan çerçeveye has bir ifadedir. Teknik ve bilim kelimelerinin birbirinin karşıtı oluşu şu yöndendir: İlki tatbikin konusu olan bilgi addedilirken diğeri soyut bilgi olarak değerlendirilmektedir. Mademki teknik, bilimin tatbike konmasıdır, o hâlde teknik, zorunlu şekilde bilimin takipçisi ve onun amaçlarının hizmetkârı olacaktır, dolayısıyla da teknik karşısında bilimin önceliği bulunacaktır.

Teknik ve bilimle ilgili bu geleneksel tasavvur, küreselleşmeci akılcılık bağlamında iki açıdan kabul edilebilir olmaktan çıkmıştır. İlki şudur: (Küreselleşme sürecinde) bunlar arasındaki ilişki, güçlü biçimde bir kenetlenme ilişkisi hâlini almış, bu ilişkinin kontrolü de tekniğin eline geçmiştir. Bilimin elinde teknik bir araç hâlini aldıktan sonra bilim de tekniğin elinde, tekniğin kendisine yeni araştırma ufukları bahşeden -ki teknik söz konusu ufukları, sahip olduğu (bilgiyi) pratiğe aktarıcı özelliklerden ve bu özelliklerin dö-

nüştürücü sonuçlarından hareketle yakalamıştır- bir araca dönüşmüş, keza bilimi, global piyasanın belirlediği tüketim gereksinimlerine veya bu global piyasaya hâkim olan büyük şirketlerin planladığı ticari projelere göre yönlendirir olmuştur.

İkinci açı da şudur: Teknik bilgi, muhtelif araç-gereç araştırmasının yanı sıra, teknik bilginin tatbikinin gerçekleşeceği sınai, içtimai ve kültürel bağlamı araştırmaya da el atar hâle gelmiştir ki bundaki amaç teknik ilerleme ile sosyal yapıların gelişimi ve bu yapıların tabii çevreleriyle ilişkileri arasında bir bağ kurmaktır. Buradan hareketle teknik bilginin, teorik bilginin ilgi alanına giren şeylerle de ilgilenmeye başlaması sağlanmıştır. Bu durum teknik bilginin, teorik bilgi üzerindeki tesir gücünü artırmıştır. Çünkü teorik bilginin şeklini belirleyen ve onun gidişatını tayin eden odur (yani tekniktir). Söz konusu tesir de muhtelif bilgi alanlarında keşif ve icat sürecini hızlandırmış, neticede bu keşiflerin bazısı insanlığın geleceğine yönelik ürkütücü boyutlardaki tehlikeleri ve riskleri tetikler bir hâl almıştır.[2]

İşte bu şekilde tek başına bilim lafzının kullanımı, kendisiyle kastedilen şeyi ifade edemez olmuş, dolayısıyla da yanı sıra teknik tabirine de işaret etme icabı doğmuştur. Bu yüzdendir ki bilim yerine bilim ve teknoloji veya teknobilim demekteyiz. Bilimin alt dalları itibarıyla de benzeri bir durum söz konusudur. İletişim yerine iletişim teknolojisi veya teknoiletişim dememizin, ekonomi yerine de ekonomi teknolojisi veya teknoekonomi ifadesini kullanmamızın sebebi budur.[3]

Bilimin tekniğe dayalı olma hâlinin insanlar arasında inşa etmesi mümkün küresel ilişkilerin yapısını düşündüğümüzde, onların, varsayım ile deneyin damga vurduğu ilişkiler olduğunu görürüz. Bunun anlamı şudur: Küreselleşmenin

2 Nitekim genetik mühendisliği ve biyolojik kimya alanında durum bundan ibarettir.

3 Bunların İngilizce karşılıkları sırasıyla şöyledir: *Technoeconomy, technocommunication, technoscience.*

akılcılığının, küreselleşmenin tektipleştirici projesi itibarıyla, bireyler ve toplumlar arasında inşa etmeye çalıştığı ilişkiler, icraatlar arası ilişkilerdir, ameller arası ilişkiler değil. Malum olduğu üzere icraat, mekanik bir eylemdir, yani onun hem başlangıcına hem sonucuna biz hükmederiz. Buna karşın amel, bir şeye hükmetmeye başlamazdan evvel o şeyin maksadını ele alır. Maksat ise bir şeyin çıktısı olup onun başlangıcını aşan bir şeydir. Nitekim hayatı/canı korumanın maksadı, sözgelimi, sefer gününde oruç tutmamayı aşan bir şeydir. Zira maksat, *kıyemi* (değersel) bir anlam veya bir hikmet veya bir maslahat olup söz konusu şeyin zahirini aşar. Binaenaleyh bilimin tekniğe tabi olmasını sonuç veren küresel ilişkilerde maksadı esas alan amele yer yoktur. Bu yüzdendir ki küreselleşme yanlıları, teknik ilişkilerinde, küreselleşmeye hâkim olan araçsal akılcılığın ürünü olan alet merkezli icraatlarla yetinmekte, bunu aşan genişletilmiş akılcılığı zorunlu kılan gaye esaslı amellerin arayışına geçmemektedirler. Bu açıdan onların yani bilim ve teknolojiyi kutsallaştıranların ahlakı, sınırsız ilmi ilahiyi kutsamayı da andırır. Çevremizde gördüğümüz bu teknolojik çılgınlık, olsa olsa teknolojiyi ilahlaştırmanın bir kanıtıdır.

Dolayısıyla tekniğin bilim sahasına bu küreselleşmeci araçsal akılcılık üzerinden tesis ettiği hâkimiyetinin sebep olduğu ahlaki felaket tam olarak amel ilkesinin ihlali olmaktadır ki -daha önce geçtiği gibi- bu, tahakküm ile hikmetin gereğini bir arada ele almayı icap ettiren bir ilkedir.

İletişim Sahasına İnternet Ağının Hâkim Olması ve (Canlı) İletişim İlkesinin İhlali

Toplum içindeki hedefine/gayesine ulaşmak amacıyla iletişim araçlarını kullandığından bu yana insan, önünde bulduğu doğal iletişim vasıtalarından yararlanmaya başlamış, sonra asırdan asra bu vasıtaların yapımına kendinden bir şeyler katmış ve neticede iletişim ağları diye bilinen şeyin keşfini gerçekleştirmiştir. Bu yöndeki keşiflerin ilk ör-

neği, elektrikli telgraf olarak kendini göstermiştir. Hâl şu ki küreselleşmeye has akılcılığın bütün insanlık arasında tek bir ilişki alanı oluşturmak amacıyla bu ağı (yani interneti) nasıl kullandığının ilgilendirdiği ölçüde bizi onun ortaya çıkışı ilgilendirmemektedir. Çünkü bu nasıllık, özel iletişim ağı ile çalışmaktan genel iletişim ağı ile çalışmaya geçiş şeklinde vücut bulmuştur. Zira bilgisayar ağları ilk başta farklı özel kuruluş ve idarelere has bir şey iken bilahare telefon hatları vasıtasıyla bu şebekeler arasında bağlantı gerçekleşmiş, uydular yardımıyla da bu bağlantı zamanla dünya çapında genişlemesini sürdürmüştür. Devamlı ilerleyen bu iletişim, katılımcılarının sayısı neredeyse milyarları bulan ulusal ağ veya internet olarak bilinen tek bir geniş ağı ortaya çıkarmıştır. İletişim alanındaki bu değişimin etkilerinin bizatihi bilgisayar sanayisine yansıması kaçınılmaz olmuş, rekabetçi şirketlerin yürütüp finanse ettiği ardı arkası kesilmez araştırmalar sayesinde de bilgisayar donanımı ve programlama düzeyinde korkutucu gelişmeler husule gelmiştir. Bunun beraberinde çok geçmeden bilgisayar ve iletişim sistemleri düzeyinde bir entegrasyon gerçekleşmiş, bu entegrasyon da muhtelif bilgilerin çok etkili bir biçimde toplanıp depolanmasına, akabinde de dünyanın dört bir yanındaki tüketicilere hız ve hacim sınırı olmaksızın aktarılmasına ve tüketicilerin birbirleri arasında bilgi transferinde bulunmalarına imkân vermiştir. Sonuçta tüketiciler aynı malumatı tüketen tek kabileyi oluşturan kimselermiş gibi bir görüntü vermişlerdir.

Şu kadar var ki ağa dayalı olarak gerçekleşen bu külli iletişim durumunun inşa ettiği küresel ilişkilerin yapısına baktığımızda şunu açıkça görürüz ki internet kullanıcıları –bunlara internetdaşlar da diyebilirsin- arasındaki ilişkiler zannedildiği kadar entegre ve beklendiği kadar yakın ilişkiler değildir, hatta söylendiği gibi bir köyün sakinleri arasındaki bütünlüğü/birliği sağlayan türdeki ilişkilerden daha

ileride ilişkiler de değildir. Bu durum şu iki yönden izah edilebilir:

İlki şudur: İnternet ağı tarafından nakli gerçekleşen şey, birtakım içeriklerden ibaret olup kişiler onu veri diye isimlendirdiğimiz fasılasız ışık sinyalleri şeklinde ağdan almakta veya ağa sürmektedir. Bu yüzden her ikisi de insan evladı olan bu iki kaynak –alan ve veren- arasında, veriyi aktaran aletlerle gerçekleşen ilişki ölçüsünde bir ilişki hâsıl olmamaktadır.

İkincisi ise şudur: Bu veriler reklam okyanusu içinde yüzerler. Hatta *ilam* (bildirme) kelimesi *ilan* (duyuru) kelimesinin ayrılmazı olmuş, bilgi ise reklam edilen bilgiden ibaret bir hâl almıştır.

Verinin bu iki özelliği, yani onun ışık sinyallerinden ibaret oluşu ve reklama dayalı bir bağlamda görülmesi, internettaşlar arasında, yurttaşlar arasında görülen karşılıklı iletişim türünde hakiki bir iletişim kurulmasını engellemektedir. Çünkü ışık sinyalleri simgesel/şifresel bir formdan ibaret olup onda canlılıktan eser yoktur; canlılık olmaksızın hakiki bir iletişimin olmayacağı da açıktır. Sonra, bilgi amaçlı reklam da ticari bir form olup onda da kendini soyutlama[4] söz konusu olamaz; kendini soyutlama olmadan hakiki bir iletişim olmayacağı ise açıktır.

Bu şekilde küresel ölçekli iletişimi esas alan akılcılığın ürünü olan küresel ilişkilerde *malumat*ın (bilinenlerin) zıddı anlamında ve *marufat* (tanınanlar)[5] diye isimlendirebileceğimiz şeye yer yoktur. Çünkü malum şeyin hilafına, maruf şeyde asıl olan, o şeyi, sureti/resmi veya en iyi ihtimalle sembolü aracılığıyla değil, bizzat kendisi aracılığıyla idrak etmektir. Bu durumda küreselleşme yanlıları, iletişim ilişkilerinde, malumatların/verilerin karşılıklı aktarımıyla ilgilenmekte ama tarafların uyumluluğunu dikkate almamaktadırlar. Dolayısıyla onların ahlakı, malumatları/verile-

4 Burada "kendini soyutlama" ile kastedilen kişisel garazlardan soyutlanmadır.

5 Bunun tekili *marûfe* (tanınan) olup zıddı *malûme* (bilinen)dir.

ri, kelamı ilahiyi takdis derecesinde takdis eden kimselerin ahlakıdır. İdrak ettiğimiz bilişim fitnesi, bu iletişimi ilahlaştırmanın sadece delilidir.

İletişim sahasına internetin hâkim olmasının -ki bu, küreselci akılcılığın ürünüdür- sebep verdiği ahlaki felaket, tam olarak, yüz yüze iletişim ilkesinin ihlalidir. Bu ilke ki –daha önce geçtiği üzere- hem bilgi paylaşımının icabını hem de tarafların uyumluluğunun icabını birlikte dikkate almayı gerektirir.

Küreselleşme sisteminin, araçsal akılcılığı uygulamaya koyarken esas aldığı ve gerek taraftarlarına gerekse propagandasını yapanlara üç felaketi miras bırakmış olan bu üç hâkimiyet odağıyla ilgili açıklamalardan şu hâsıl olmuştur ki söz konusu hâkimiyet odakları, bu sistemi üçlü bir ahlak krizine maruz bırakmıştır. Bu kriz ise *ilkin*, sahip olduğu iktisadi hegemonyanın, küreselleşme sistemini, kişisel çıkar çerçevesine hapsedip, manevi menfaatin engin sahanlığına taşıyamamasında, ikinci olarak sahip olduğu teknolojik hegemonyanın küreselleşme sistemini uygulamalı etkinlik çerçevesine hapsedip gai fiilin engin alanına aktaramamasında, üçüncü olarak ise sahip olduğu iletişim hâkimiyetinin, küreselleşme sistemini uzak malumatlar/veriler alanına hapsedip yakın marufatların/bilinir olanların engin alanına taşıyamamasında kendini göstermektedir. Dolayısıyla gelinen bu noktada karşı karşıya bulunduğumuz soru şudur: Bu üçlü ahlak krizinden çıkmak nasıl mümkün olacaktır? Bize bu krizden çıkışın yolunu göstermek, küreselleşmenin gücü-kudreti dâhilinde midir?

Küreselleşmenin Ahlaki Felaketlerinin Bertaraf Edilmesi

Görünen o ki bu ahlaki krizi bilfiil özel ahlaki bir bilinç takip eder ve bu bilinç de muhtelif şekillerde kendini gösterir. Ahlak konularının eğitim öğretiminin güçlendirilmesi,

yüksekokullarda ve üniversitelerde ahlakla ilgili kürsüler/ bilim dalları ihdas edilmesi, ortaya çıkan yeni ahlaki problemlerle ilgili kongre ve tartışmalı ilmî toplantılar düzenlenmesi bu şekiller arasında yer alır. Keza akîl adamlardan oluşan komisyonlar oluşturulması, ahlakla ilgili kanun ve kararnameler çıkarılması, ıslahatçı hareketler ile insani örgütlerin kurulması da yine bunlar arasında yer alır. Ahlak ilmiyle ilgili önceden ele alınmamış bazı başlıklar açılması ve ahlakla ilgili bilinmedik teoriler geliştirilmesi de yine bunlardandır. Bunun bir sonucu olarak yaşam ahlakı, çevre ahlakı, basın ahlakı, yönetim ahlakı, meslek ahlakı, iş ve girişim ahlakı konularına eğilinmiştir. Keza insanın, hayatın bütün alanlarına karşı sorumluluk üstlenmesinin gerekli olduğuna, insanın çevre kirliliği, teknoloji çılgınlığı, toplumsal çözülme, siyasi bozulma ve yalan yanlış haber yapmaya karşı koymak için gerekli olan ahlakla kendisini acilen tahkim etmesinin zorunlu olduğu yönünde geniş bir kampanya oluşmuştur.

Bütün bunlara rağmen dünya ahlak bakımından düşüşünü sürdürmekte, dünyanın dört bir yanında insanlar da gidişatın iyi olmadığından şikâyet edip durmaktadır. Bu durum yeni ekonomi, teknoloji ve iletişim sisteminin, yapısının sağlam ve akılcılığının da güçlü olması sebebiyle, bu ahlaki istek ve ihtiyaçları karşılayabilmiş olmasından ve onları kendi çıkarlarının hizmetinde ve sınırsız mal kazanma şeklindeki değişmez kanununun devamlılığını sağlamada kullanabilmiş olmasındandır. Zira bunun neticesinde mukavele araç olma yerine amaç hâline gelmiş, ahlak da bu sistemin elinde, hedeflerine bilinçli bir biçimde ulaşmada vasıta kıldığı bir araca dönüşmüştür. Bundan çıkan sonuç söz konusu ahlaki düşüşten çıkışın ona sebep olan kimseler -ki bunlar ister ekonomistler olsun ister bilişimciler olsun isterse teknoloji üreticileri olsun fark etmez- eliyle gerçekleşmesinin mümkün olmayacağıdır. Peki, bu durumda söz konusu sakat sistemin tevlit ettiği felaketlere karşı koymaya

ve insanlık yararına bu sistemdeki çarpıklıkları düzeltmeye muktedir ahlakı nerede arayacağız?

Bu Felaketleri Bertaraf Etmek İslam'a Yaraşır

Bunun cevabı şudur: Anılan nitelikte bir ahlak en azından şu üç şartı tam olarak taşımalıdır.

a) Bu ahlakın (söz konusu felaketlere yol açan) sistemin dışında bir kaynaktan tedarik edilmiş olması. Aksi takdirde bu sistem onu da içine alabilir ve yukarıda zikrettiğimiz gibi kendi projelerine hizmet edecek şekilde onu dönüşüme tabi tutabilir.

b) Bu ahlakın kaynağı, söz konusu sistemin kaynağından daha güçlü olmalı. Zira sistemin ahlaka boyun eğmesi bu sayede gerçekleşir; böylece de ahlak, o sisteme etkide bulunma ve onu kamu yararına hizmete yönlendirme imkânı elde eder.

c) Bu, mahalli değil evrensel bir ahlak olmalı ki tek bir küresel toplum oluşturmaktan ibaret bu sistemin icaplarıyla uyuşsun.

Dinin gücü dışında bu şartları tam manasıyla taşıyan bir gücün bulunma imkânının olmadığını tespit etmek için uzun uzadıya düşünmeye ihtiyaç duymayız. Zira bu (küreselleşmeci) sistemin tevlit etmediği tek şey vardır o da vahye dayalı dindir. Hatta aksine dindir bu sisteme ait bazı değerleri –bunlar üzerinde birtakım tereddütler bulunsa da- ürün veren. Sonra din sadece benzeri bulunmaktan münezzeh olan Allah'ın vazettiği bir şeydir. Son olarak insanların bütününe yönelik gelmiş olan, toplumların birliğine çağrıda bulunan ve insanların kahir ekseriyeti için tek bir kültür oluşturan da yalnızca dindir.

Bu durumda zengin devletlerde olduğu gibi küreselleşmenin akılcı uygulamasının dinin kökünü kazıdığı düşünülen yerlerde dine yönelişin gerçekleşmesine şaşmamak gerekir. Zira böyle bir yöneliş içine girenler, bugün küreselleşme

tufanından kurtaracak olan şeyin ilahi vahiy gemisinin ötesinde bir şey olmadığını kesin bir biçimde anlamışlardır. Bu durumda şöyle bir soru yöneltme hakkımız vardır: Her bir toplum atalarının dinine dönüp küreselleşmenin tahribatını savuşturmada aracı kılacakları ahlakı ondan mı iktibas etmek durumundadırlar, yoksa tam tersine, bütün toplumların lider ve ilim adamlarının bir araya gelmesi ve herkesin kendi dinini inceleyerek dinlerinden, tamamının üzerinde fikir birliği edeceği şeyi iktibas etmesi mi gerekmektedir? Öyle ki bu durumda fikir birliğine konu olacak şey, küreselleşmenin zararlarına karşı koymada başvuracakları ahlakın bizatihi kendisi olacaktır. Nitekim bazıları bu yönde bir çağrıda bulunmuş ve bu da zamanla dinler arası diyalog diye isimlendirilir olmuştur.[6]

Vakıa şu ki küreselleşmeyi ne ahlaki çoğulculuk alt edebilir ne de belli ölçüdeki müşterek ahlak bunu becerebilir. Zira ilki -yani ahlaki çoğulculuk- onu alt edemez; çünkü külli olana yalnızca külli olan uyar. Küreselleşme birlik arz eden bir bütündür, oysa çoklu ahlak birlik arz etmeyen parçalardan ibarettir. Birlik arz etmeyenin birlik arz edene güç yetirmesi söz konusu olamaz. İkincisi -yani belli ölçüdeki müşterek ahlak- ise gerçekleşmesinin mümkün olduğu varsayılsa bile yine de küreselleşmeyi alt edemez. Çünkü o asgari ölçüde bir ahlak olmanın ötesine geçemez. Asgari ölçüdeki ahlakın küreselleşmeyle baş etmesi ise mümkün değildir. Gerçek şu ki küreselleşmenin çarpıklıklarını düzeltme noktasında ancak maksimum ölçüde ahlak yeterli gelebilir; bu ise olsa olsa bütünü itibarıyla esas alınacak olan tek bir dine sığınmakla olur. Peki, küreselleşmeyi alt etmeye güç yetirip de küreselleşmenin onu alt edemeyeceği din hangi dindir?

Bu sorunun cevabı şudur: Küreselleşmeyi alt etmeye ve onun akılcı yöntemini kontrol altına almaya muktedir olan

6 Bk. Hans Küng, *Projet d'éthique planétaire, La paix mondiale par la paix entre les religions.*

din, olsa olsa İslam dinidir. Bu iddianın delilini biz ahlak dönemi delili diye isimlendiriyoruz ki detaylı açıklaması şu şekildedir:

Şurası bilinmektedir ki insanlık tarihinin başlangıcı, ilahi şeriatların nüzulünün başlangıcı ile birdir. Ve yine bilinmektedir ki söz konusu şeriatlar, insanların, sosyal tutumlarını kontrol altına almaları ve medeni varoluşlarını gerçekleştirmeleri için tabi olmakla emrolundukları programlardır. Durum böyle olduğuna göre insanlık tarihinin evrelerini bu şeriatlara göre sıraya koyabilir ve söz konusu evreleri şeriatların değişimine bağlı olarak değişim arz eden ahlak dönemleri konumunda değerlendirebiliriz. Bu durumda her bir ahlak dönemi bir dinin zuhuruyla başlayan diğer dinin zuhuruyla da son bulan -bu artık ne zaman gerçekleşirse- evre olmaktadır. Sözgelimi Hristiyan ahlak dönemi Yahudi ahlak döneminin son bulmasıyla başlar, İslam ahlak döneminin başlamasıyla da son bulur. Bu durum şu üç sonucu ele vermektedir:

İlki şudur: Ahlak dönemleri, tek bir kademeden değil, bir kısmı diğerinin üstünde olan muhtelif kademelerden ibarettirler. Bu sıralamada sonraki ahlak dönemi önceki ahlak döneminden kademe bakımından daha üstte olur; zira onu içine alır/sarar ve ona ilavelerde bulunur. Sözgelimi Hristiyan ahlak dönemi Yahudi ahlak döneminin üstündedir, İslam ahlak dönemi de Hristiyan ahlak döneminin üstündedir. Son din olması hasebiyle o, hepsinin üstünde yer alır. Bunun anlamı şudur: İnsanın ahlaklılığı, insani kemali gerçekleştirmeye yönelmiştir ve tarihî devirlerin değişimi, insanın ahlaklılığını, bu hedef yönünde ilerletmektedir; dolayısıyla da bu hedef, ancak İslam'ın ahlak döneminde yakalanabilecektir.

İkincisi şudur: Her bir insani faaliyet tarihî bir evrede meydana gelmiş olup o faaliyetin bu evrenin temsil etiği ahlak dönemine –bu ahlak söz konusu evrenin şeriatına uysun veya uymasın- nispet edilmesi gerekli değildir. Bunun

anlamı şudur: Her bir ahlak dönemini idrak edenler, kendi dönemlerinde vuku bulanlardan sorumludurlar, velev ki o şeyi, bu dönemin ahlak anlayışını kabul etmeyen biri yapıp etmiş olsa da. Buna göre sözgelimi Hristiyan ahlak döneminde Yahudi birinin yaptığı şeyin sorumlusu Hristiyan kişi olmaktadır.[7] Bu noktada, "Sorumluluk yalnızca faile ait olur." demenin bir faydası da yoktur. Çünkü tarihsel fail iki çeşittir: İlki doğrudan –veya yakın- faildir. Bu, fiili bizzat gerçekleştirendir. İkincisi ise dolaylı –veya uzak- faildir ki bu, kasıtlı olarak yapmamış da olsa fiilin gerçekleşmesine zemin hazırlamak suretiyle o fiile bir biçimde sebebiyet vermiş kişidir. Bu, âdeta bizden birinin, yalnızca kendisinden ve kendi neslinden değil, bunun da ötesinde başkalarından ve kendisinden sonra gelecek nesillerden de sorumlu olması gibi bir şeydir. Muayyen bir ahlak dönemini idrak edenlerin, o dönemin şeriatı tarafından doğrudan düzenlemeye konu edilmemiş fiillere karşı üstlendiği sorumluluk, işte bu uzak sorumluluk grubuna girer.

Üçüncüsü şudur: Küreselleşme medeni/kültürel bir faaliyet olup şu an itibarıyla içinden geçtiğimiz ve de tam manasıyla İslam dinine has ahlak dönemine tekabül eden tarihî bir evrede husule gelmektedir. Dolayısıyla küreselleşmeyi başkasına değil bu ahlak dönemine nispet etmemiz gerekir. Binaenaleyh "Küreselleşme İslami bir gerçektir." diyebiliriz, velev ki o, bizatihi Müslümanların yapıp etmesi olmasa da ve onu ortaya koyanlar başkaları olsa da. Mademki küreselleşme olsa olsa modernliktir ve dünyanın tamamını kuşatmıştır, o hâlde bu (küresel) modernlik İslami bir hakikat olmak durumundadır.

"Küreselleşme İslami bir hakikattir." iddiası ile onun uzantısı olan "Modernlik İslami bir gerçektir." iddiasının yol açtığı garipsemeyi hatta tuhaf karşılamayı fark etmiyor de-

7 "Onlar bir ümmetti gelip geçti. Onların yapıp ettikleri onlara, sizin yapıp ettiğiniz de size aittir" (Bakara 2/134) ayetini bir düşünsene. Zira bu ayet "Onlar kendi ahlaki dönemlerinde (birtakım işler) yaptılar siz de kendi ahlaki döneminizde (birtakım şeyler) yaptınız." anlamına gelir.

ğiliz. Vakıa şu ki bu garipseme –veya tuhaf karşılama- tarih dönemi ile ahlak dönemini birbirine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Zira tarih dönemi, olayların vuku bulduğu dönemdir; olaylar ise tekrarlanamaz ve geri alınamazlar. Onların sorumluluğu yalnızca onları yapanlara aittir. Buna karşın ahlak dönemi, değerler dönemidir. Değerler ise her bir dinle birlikte yenilenir ve değişir; değerler itibarıyla sorumluluk da bu dine müntesip herkese düşer.

Bu durum her çağdaş Müslümanın velev ki küreselleşmenin tarihî yapıcısı olmasa da ondan sorumlu olmasını gerekli kılar. Çünkü mevcut ahlak dönemi, başkasının dönemi değil onun dönemidir; zira bu dönem, onun diniyle (İslam'la) birlikte son kez yenilenen değerlerin dönemidir. Bu sorumluluğun vebalini omuzlarından atması için küreselleşmenin tezahürlerini izlemesi ve onun taşıdığı ahlaklanma potansiyellerini araştırması gerekir. Şayet bu potansiyeller daha çok ahlaklanmayı sağlıyor ise onu alır ve ona teşvikte bulunur; yok eğer ahlaklanma noktasında bir geriye gidişi sağlıyorsa o zaman onu defetme, ondan sakındırma ve onu değiştirme noktasında elinden geleni ardına koymaz. Ne daha çok ahlaklanmayı ne de ahlaken geri gidişi sağlaması durumunda ise muhayyerdir, dilerse alır dilerse kaldırır atar.

Küreselleşmenin yol açtığı ahlaki felaketlerin bertaraf edilmesini sağlama yetki ve kudretine sahip olan dinin İslam dini olduğu ortaya çıktıktan sonra şimdi İslam'ın, küreselleşmenin kendini gösterdiği üç hâkimiyet alanının maruz kaldığı felaketleri nasıl savuşturabileceğinin izahına geçebiliriz ki söz konusu alanlar şunlardı: Ekonomik alan, teknolojik alan ve bilgisayar ağı (internet) alanı.

Küreselleşmeye Ait Ahlaki Felaketleri Savuşturmaya İlişkin İslami İlkeler

Bir kere küreselleşme yanlıları arasında yaygın kullanıma sahip olan *âlem* (yerküre) kelimesinin anlamını tashih

etmemiz gerekmektedir. Zira âlem, onların tasavvur ettiği gibi, ilişki kavramının ifade ettiği en genel anlamıyla, tek tip ilişkiler alanı değil, ahlakla kayıtlı olmak kabulüyle ilişkiler için (mümkün alanlardan) sadece bir alandır. Bu, dünyanın ahlaki ilişki alanı olduğu anlamına gelir. Bunun açıklaması şöyledir: Mademki -giriş bölümünde geçtiği gibi- insana ait fiiller sırf ahlaki fiillerdir, o hâlde bu fiiller karşı tarafa onun bir insan yani ahlaki bir varlık olması yönü itibarıyla yöneltilmelidir. Bunun anlamı şudur: İnsanlık dairesinin bütünü içerisinde husule gelen ilişki, ahlaki ilişkidir. Sonra bu geniş daireye âlem adı verilip de onun altında yer alan sözgelimi bir toplum veya kabile bu isimle anılır olmayınca, âlem, ahlaki fiilin deveran ettiği asli alan hâlini almıştır. Bu durumda ondaki her bir ferdin ötekine karşı ahlaki ödevleri olacaktır, bu ötekinin berikine karşı ahlaki vazifeleri olacağı gibi. Dolayısıyla insani fiillerin ahlaki yapısı, sahibini, esas itibarıyla dünyanın yalnızca belli bir bölümüne –bu bir toplum da olabilir bir topluluk da olabilir bir aile de olabilir- değil, bütün dünyaya karşı sorumlu kılmaktadır.

Bu düzeltmeden sonra artık küreselleşme şu anlama gelecektir: Küreselleşme, âlemin, ahlaki ilişkilerden müteşekkil –veya ahlaki ilişkiye dayalı da diyebilirsin- tek bir alana dönüşmesini sağlayacak şekilde akledilmesine çalışmaktır. Âlemin bu şekilde akledildiği dönem, bizatihi, İslam'a has ahlak dönemi olduğundan, küreselleşme yanlılarının tutunduğu madde merkezli ve daraltılmış akılcılığı genişletilmiş akılcılık düzeyine çıkarmak -ki küreselleşmenin, bireyler arasında onların tek tip hayat tarzına sahip olmasını sağlama çabasıyla tesis ettiği ilişkilerde ahlaki olmaya iadeiitibar kazandıracak olan da budur- bu son dinin görevi olacaktır.

Şimdi söz konusu küresel ilişkilerin maruz kaldığı ilk ahlaki felaketi İslam'ın nasıl bertaraf edeceğinin izahına geçebiliriz. Söz konusu felaket tezkiye ilkesinin ihlali olup bu ihlal de ilerleme alanında ekonominin hâkim hâle gelmesinin beraberinde gerçekleşmiştir. Bir başka ifadeyle bu

dinin, genişletilmiş akılcılığı sayesinde, ekonomiyi, maddi menfaatlerin eksiksiz yerine getirilmesi –yani tenmiye- kademesinden ahlaki yararların temin edilmesi –yani tezkiye- kademesine nasıl yükselteceğinin izahına geçebiliriz.

Nasip Arayışı İçinde Olma İlkesi: Tenmiye mertebesinden tezkiye mertebesine geçiş, İslami akılcılığın kabullendiği temel bir muamele ilkesi sayesinde olur ki bu ilke de nasip arayışı ilkesidir. Bu ilkenin gereğini şu şekilde ifadeye dökmemiz mümkündür:

- Sağlıklı bir ilerleme (*tenmiye*), olsa olsa diğer ilerleme unsurlarının bulunmasına ve ilerlemenin manevi boyutla irtibatını devam ettirmesine ilave olarak ekonomik unsurun tamam olmasıyla olur.

Bunun izahı şu iki asıl çerçevesinde olacaktır:

a) Diğer unsurların yanı sıra ekonomik yönün tam olması: İslam'daki nasibi arama, pazar ekonomisindeki ticaretin taşıdığı genel anlamın ötesinde bir şeydir. Zira pazar ekonomisinde ticaret, ahlaki mülahazadan soyutlanmış alışveriş işlemlerinden ibarettir. Buna karşın nasip arayışında alışveriş işlemleri, ahlaki mülahazanın ayrılmazıdır. Bunun açıklaması şöyledir: *Nasip* kavramı iki temel ahlaki boyuta sahiptir ki ticari mal ve ticari eşya kavramlarında bu iki boyutun benzeri ahlaki bir boyut asla bulunmamaktadır. Söz konusu boyutların ilki *nasip* (fadl) kelimesinin, fazilet kelimesinin türediği kökün aynısından türüyor olmasıdır. İkincisi ise onun, hayır/iyilik anlamına delalet ediyor oluşudur. Zira *nasip* (fadl) kelimesi ne umumi manada iyiliktir ne de salt maddi iyiliktir; o sadece maddi olsun manevi olsun kendisiyle faziletin tahakkuk ettiği iyilik olmaktadır. Bu son anlamdan şu temel hakikat çıkar: Nasip arayışı bağlamında ticari eşya, ticari değerine ilaveten ahlaki bir değere de bürünür. Çünkü o, kendisinden mali ve maddi bakımdan yararlanılmasının yanı sıra ahlaki ve manevi olarak da yararlanılan hayır kabul edilmektedir; dolayısıyla da değişken

pazar kurallarını sabit ahlak kurallarına boyun eğdirmeyi icap ettirir. Ticari eşya açık bir hayra dönüşünce, ticari eşya niteliği taşımayan diğer hayır türleriyle insicamı sağlanabilir. Çünkü hayır, hayırla çelişmez. Bu durumda ekonomik ilerleme ifadesinin anlamı değişir ve çift yönlü bir tezkiye/arınmaya dönüşür: Malın tezkiyesi ve hâlin/durumun tezkiyesi. İnsanı yüceltme ve sağlıklı bir evrensel çevre oluşturma noktasında diğer ilerleme türleriyle birlikte hareket etmek ve onlarla beraber tekâmülü yakalamak, bu nitelikteki ekonomik ilerlemelerin hepsinin yapısında vardır.

b) Manevi boyutla irtibatlı olmak: Ahlaki anlamından ayrı düşünülememesi yönünden değil sadece, bunun da ötesinde İslam'da nasibin onu lütfeden yüceler yücesi Allah'a nispet edilmesi ve onun ismiyle birlikte anılması[8] yönünden de İslam'daki nasip arayışı ile pazar ekonomisindeki emtia ticareti arasında fark bulunmamaktadır. Bu nispet ve birliktelikte müthiş bir derinlik vardır. Biz şu iki anekdot çerçevesinde bunun üzerinde durmaya çalışacağız.

İlki şudur: İnsanın mal biriktirirken duyduğu sahiplenme hissini andıracak başka bir his yoktur dense yeridir. Çünkü bu durumda insanın bütün azaları ve duyuları o malla hemhâl olur. Şu da bilinmektedir ki felaketler içerisinde sahiplenme/mülkiyet hissini takip eden felaketlerden daha kötüsü bulunmamaktadır, ki bu felaketler bir şeyi sahiplenme iddiasından başlar tanrılık iddiasına kadar varır. Bu sebeple insanın maddi birikiminin Allah'a izafe edilme-

8 Nitekim şu ayetlerde böyledir: "(Hacda) Rabbinizin lütfundan nasibinizi aramanızda bir günah yoktur!" (Bakara 2/198). "(Allah biliyor ki) bir diğer kesiminiz Allah'ın lütfundan nasiplerini aramak maksadıyla (ticari) seyahate çıkacaklar" (Müzzemmil 73/20). "Denizde gemilerin suları yararak süzülüp gittiğini görürsün. Bu, Allah'ın lütfundan nasibinizi aramanız ve de şükretmeniz içindir" (Nahl 16/14). "Emri (fiziki yasalar uyarınca) gemiler engin sularda süzülüp gitsin ve siz de (deniz ticareti sayesinde) onun lütfundan nasibinizi arayın diye denizleri hizmetinize veren odur." (Câsiye 45/12). "Merhametinin gereği olarak gece ile gündüzü sizin için var etti; böyle olduğu içindir ki (geceleyin) dinleniniz, (gündüz ise) lütfundan nasibinizi arayınız" (Kasas 28/73). "Namaz bitince yeryüzüne dağılın (yani işinize gücünüze bakın), Allah'ın lütfundan nasibinizi arayın ve Allah'ı da çokça anın, böyle yapmanız durumunda muhtemelen felaha kavuşursunuz" (Cuma 62/10).

si, insana, onun gerçek sahibinin Allah olduğuna, o birikime, hak ettiğinden dolayı sahip olmadığına, dolayısıyla da zulüm ve haksızlığa gitmemesine; o birikimi sadece Allah Teâlâ'nın bir lütfu olarak elde ettiğine, dolayısıyla da birikimi üzerinde kendisini Hazreti Allah'a yaklaştıracak tasarruflarda bulunmasına yönelik bir hatırlatma olur.

İkinci anekdot şudur: Mal-mülk kadar maddiyatla yoğrulduğu gözlemlenen hiçbir şey yoktur. Bunun sebebi para hareketinin, mala dayalı olarak gerçekleşmesi ve malın, insanın rahatlıkla eline alabileceği bir şey olmasıdır. Para ve ele alınabilir olan şey ise somutluğun zirvesidir. Şu da bilinmektedir ki eşya içerisinde manevi boyuta, somut maddeden daha uzağı yoktur. Böyle olduğu içindir ki insanın biriktirdiği malın Allah'a izafe edilmesi, o malın, maddi özelliğini muhafaza etmekle birlikte, içinde manevi bir yönü de barındırdığına, keza ticari olmayan bir yöne sahip olduğuna yönelik bir uyarı ve yine insandan beklenenin bu manevi anlamı net bir biçimde görmek ve onun farkına varmak olduğu yönünde bir hatırlatma olur. Bu sayede de insan o malla, onu kendisine lütfeden Allah Teâlâ'ya yaklaşır. Bu durumda ticaret, pazar ekonomisinde olduğu gibi, maddi olarak tüketildiğinde malın bütün değerini yitirdiği bir mal değişimi değildir, olsa olsa tüketicileri manevi boyuta yükselten lütuf/nasip alışverişidir.

Artık şu net bir biçimde ortaya çıkmıştır ki İslami akılcılığın ilkelerinden biri olan nasip arayışı ilkesi, esas aldığı iki asıl yani ilerlemenin oluşturucu unsurlarının tam olması ve manevi boyutla irtibatlı olma bakımından ahlaki ve manevi değerleri ekonomik ilerlemenin omurgasına dâhil etmiştir. Bu yüzden de ahlaki ve manevi gayeyi hayata geçirmeye çalışmadığında, ekonomik ilerleme, yararlı ve meşru, yani gerçek manada bir tezkiye olmayacaktır. Ekonomik ilerleme bu gayeyle ters düştüğü vakit, onun üzerinde yeniden düşünmek, hatta onu terk edip bir başka ilerleme modeline geçmek de kaçınılmazdır. Çünkü ekonomik ilerleme bizati-

hi gaye olmayıp sadece daha ileri düzeyde bir ahlaklanmanın aracıdır.

Şimdi İslam'ın, küreselleşmeye has daraltılmış akılcılığın sebep olduğu ikinci felaketi bertaraf etmeye nasıl girişeceğinin izahına geçebiliriz ki bu, amel ilkesinin ihlal edilmesinin yol açtığı felaket olup, bu da bilgi alanında tekniğin/teknolojinin hâkim olmasına eşlik etmektedir. Bir başka ifadeyle son dinin, genişletilmiş akılcılığı sayesinde bilgiyi, salt teknik fiillerden ibaret icraatlar mertebesinden ahlaki fiillerden ibaret ameller mertebesine nasıl çıkaracağının açıklamasına geçebiliriz.

Hesaba katma ilkesi (itibâr): İcra mertebesinden amel mertebesine yükselme, İslam akılcılığının esas aldığı asli epistemolojik bir ilke sayesinde gerçekleşir ki bu, (sonucu) hesaba katma ilkesidir (*itibâr*).[9] Bu ilkenin içeriğini özetle şu şekilde ifadeye dökebiliriz.

- Faydalı bilgi, bir şeyin sebebinden evvel hikmetini, mevcut ânından evvel de geleceğini dikkate almaksızın olmaz.

Bu ilkeyi şu iki prensip çerçevesinde detaylandırmak mümkündür:

a) Hikmeti dikkate almak: Hesaba katan anlayış, icracı anlayıştan başka bir şeydir. Zira icracı anlayış, nedensel illetleri dikkate almak iken hesaba katmak hikmeti esas alan illetleri dikkate almaktır. Bir şeyin sebebi ile hikmeti arasında ise fark vardır. Zira sebep sonuç adı verilen bir eseri/etkiyi ortaya çıkaran fiildir; buna karşın hikmet, bu fiil aracılığıyla gerçekleşmesi murat edilen gaye olmaktadır; dolayısıyla da o, temelde ahlaki bir değerdir. Sebepte asıl olan onun etkisinin tek yönde seyretmesi iken hikmette asıl olan onun, bulunduğu konumla uyum arz etmesidir. Çünkü hikmet bir şeyle amel etmeye karar vermeyi sağlayan yöndür. Dolayısıyla hesaba katma anlayışını benimseyen kimse,

9 Şu ayeti kerimeyi bir düşün: "Ey basiret sahipleri, ibret alınız." (Haşr 59/2).

bir ameli işlerken kendisini sebeplerin idrakiyle sınırlamaz, bunun da ötesine geçerek sebeplere eşlik eden ve (içinde bulunulan) durumun dikte ettiği hikmetleri de idrake çalışır. Hikmetleri idrak ettiğinde ise sebepleri hikmetlere tabi kılar. Bir şeyin sebebi hikmetiyle örtüştüğünde onunla amel eder, sebep hikmete ters düştüğünde ise onunla amel etmeyi bırakır.

İşte bu şekilde şu ortaya çıkmaktadır ki hesaba katan anlayış bağlamında bilgi, eşyanın sebeplerinin idrakini, o eşyanın içerdiği ahlaki değerlerin idrakiyle kayıtlamakta, buna bağlı olarak da söz konusu bilgi, icracı anlayışta olduğu gibi, kimi zaman fayda kimi zaman da zarar sağlamakta olan teknik imkânlar bütününden ibaret olmaktan çıkmakta, bu sayede de zarar değil fayda sağlayıcı nitelikteki ameli/pratik imkânlar hâlini almaktadır.

b) Geleceği dikkate almak: Şurası bilinmektedir ki her fiilin bir şu ânı bir de geleceği mevcuttur. Yanı sıra da bilinmektedir ki ân, o fiilin mevcut durumudur, akıbeti ise o fiilin yol açacağı kısa veya uzun vadeli etkilerdir. Şu kadar var ki fiiller içerisinde etkileri yakın, tahmin ve kontrol edilebilir nitelikte olanlar da vardır; etkileri uzak ve kontrol altında tutulamaz, tasavvur edilemez nitelikte olanlar da. İcracı bakışa sahip kişi, çoğunlukla, akıbeti değil ânı dikkate almakla yetinir; dahası bu kişi bir fiilin akıbetini kestiremediğini kesin bir biçimde bildiği hâlde yine de o fiile girişir. Oysa hesaba katan anlayışta kural, fiillerin akıbetleri üzerinde durmaktır. Böyle olduğu için de bir fiilin akıbeti güzel ise bu anlayışı benimseyen kimse, velev ki o fiil ân itibarıyla zararlı gözükse de onu yapar; akıbeti kötü ise de, ân itibarıyla faydalı gözükse de, ondan yüz çevirir.

Binaenaleyh itibari anlayışta bilginin esas aldığı ölçüt, o fiilin akıbetidir. Bilginin sonucunun daha çok ahlaklanmaya müncer olacağı aşikâr olduğunda o bilgi kabul edilir, ahlakın azalmasına müncer olacağı aşikâr olduğunda ise bilgi reddedilir. İcracı yaklaşımda ise durum bunun tersinedir.

Çünkü bu anlayış bilgide, tatbik alanına aktarılması zorunluluk arz eden teknik potansiyeller bütününden öte bir şey görmez ve bizi bir şeyin akıbetine götürmeyi garanti edecek yegâne şeyin, uygulama olduğunu kabul eder.

Bilgi, hikmeti sebebe, akıbeti de mevcut duruma önceleyen bu yönteme tutunduğunda, birtakım ölçü ve kuralların varlığını icap ettirir ki bunları teknik uygulamalarda temin edemeyiz. Bu ölçü ve kuralların başında ise şu gelir: Bilginin tatbikine ancak, sonuç itibarıyla insanlara sağlayacağı fayda ölçüsünde girişmek gerekir. Oysa mevcut teknik uygulamalarda bunun tam aksini görmekteyiz. Böyle olduğu için de zihinlerde yarar adına ne varsa hepsi bilim ve teknolojidedir şeklinde bir kanaat yer etmiştir.

Böylece şu netlik kazanmaktadır ki hesaba katmayı esas alan İslami ilke, bilimin verilerini hemen teknik uygulamaya gitmeye bir sınırlama getirmeyi, dahası ilmî araştırma kavramını yeniden gözden geçirmemizi gerekli kılmaktadır. Bu yapılabildiği takdirde bilimin, olmadık yerde ihtiyaç üreten bir şey değil de, mevcut ihtiyaçların bir hizmetkârı kalmasını, yalnızca sebeplerin ve içinde bulunulan durumların mantığına değil de fiillerin içerdiği gayeleri ve ulaştıracağı sonucu dikkate alma kuralına tabi bir hâl almasını sağlarız.

Gelinen bu noktada son olarak İslam'ın, küreselleşmeye has daraltılmış akılcılığın sebep olduğu üçüncü ahlaki felaketi nasıl bertaraf edeceği hususuyla hemhâl olmaya geçebiliriz ki söz konusu felaket iletişim alanında bilgisayar ağının hâkimiyetine eşlik eden yüz yüze iletişim ilkesinin ihlalinden kaynaklanan felakettir. Bir başka ifadeyle son dinin, genişletilmiş akılcılığı sayesinde, iletişimi, sadece bilgisayar ağlarının ürettiği *malumat* mertebesinden, ahlaki ürünler olan *marufat* mertebesine nasıl yükselteceğinin izahına geçebiliriz.

Tanışma İlkesi (Teâruf): Malumat düzeyinden marufat düzeyine yükselme İslami akılcılığın esas aldığı yüz yüze iletişime ait temel/öz bir ilke sayesinde gerçekleşir ki bu ilke

de tanışma ilkesidir.[10] Bu ilkenin içeriğini özet olarak şu şekilde ifadeye dökebiliriz:

- *Sağlıklı bir iletişim, yalnızca, biri diğerinden daha asil/seçkin olan iki konuşmacı arasında vuku bulan hoş bir diyalog sayesinde gerçekleşir.*

Bunu iki temel prensip çerçevesinde detaylandırabiliriz:

a) Ortada bir *maruf* (tanınan) olmadan *teâruf* (tanışma) asla olamaz: Şöyle ki *teâruf* (tanışma), malumata dayalı iletişimden öte bir şeydir. Zira iletişim, haber paylaşımını esas alan bir bağlantı hâli olup onda dikkate alınan asla ahlaki değer değildir. Buna karşın *teâruf* (tanışma), haber aktarımını amaçlayan öyle bir iletişim hâlidir ki o, övgü konusu olan ahlaki değerden asla ayrılmaz. Şurası bilinmektedir ki övülen ahlaki değere sahip olan şeyin maruf yani insanların tamamının üzerinde birleştiği hayır/iyi olarak isimlendirilmesi yönünde fikir birliği oluşmuştur. Nitekim bu durum maruf söz şeklinde kullanımlara konu olur ki bu, hayrı barındıran söz demektir.[11] Dolayısıyla teâruf/tanış olma, bir marifete/bilinir olana dayanır ki bu marifet de aslı itibarıyla, muayyen bir marufun idraki olmaktadır. Böyle olduğu için de bu marifet *irfan*, zıddı ise *nükrân* diye isimlendirilmiştir. Buna karşın (malumat merkezli) iletişime konu olan bilme hâli *ilim*, zıddı ise *cehl* şeklinde isimlendirilir. *İlim* ile *irfan* (yani maruf olanın bilgisi), dolayısıyla da *cehl* ve *nükrân* (yani maruf olana vâkıf olamama) arasında ne kadar büyük bir fark bulunmaktadır.

İşte bu şekilde tanışmada şu husus gereklilik arz eder: Nakli gerçekleşen haberde bir biçimde maruf –yani hayır-

10 Bu çerçevede şu ayeti kerime üzerinde düşünebilirsin: "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız ona itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır." (Hucurât 49/13). Bizim teâruf/tanış olmaya, özellikle "hitap/söz kanalıyla gerçekleşen karşılıklı iletişim"e delalet etmesi cihetinden baktığımız, okuyucunun dikkatinden kaçmayacaktır.

11 Şu ayeti kerimeyi bir düşün: "Maruf söz ve bağışlama, peşi sıra incitmenin vuku bulduğu sadakan daha hayırlıdır" (Bakara 2/263).

bulunmalı, keza haberi alan kimse de bu haberde, ahlakının salah bulmasını sağlayacak faydalı bir şey bulmalıdır. Böyle olduğunda alıcı ile verici arasında gerçekleşen haber transferi, hayır ve temiz şeylerin transferinden ibaret bir hâl alır; buna bağlı olarak da haber, zararlı da faydalı da olabilen salt bir dizi malumat olmaktan çıkarak nezih diyaloglar veya bizim tabirimizle *marufat* konumuna intikal eder. Bu nitelikteki haberlerin, salt malumatta bulamayacağımız türden birtakım koşul ve incelikleri zorunlu kılacağı muhakkaktır. Muhatap/alıcı için hayır getirmeyen şeyi gerek toplamamak gerek üretmemek gerekse depolamamak, söz konusu şart ve inceliklerin başında gelir. Malumat özelliği taşıyan haberlerde ise bunun aksini gözlemlemekteyiz. Bu yüzdendir ki bilgi patlaması tabiri insanlar arasında moda deyim hâline gelmiştir.

Gelinen bu noktada şu husus açık hâle gelmiştir ki İslam'ın teâruf/tanışma ilkesi maksimum ölçüde malumata sahip olma amaçlı bu hummalı yarışa bir sınır getirmemizi ve aktarımı gerçekleşen bilgiyi/veriyi sınırlı çevresel konumuna irca etmemizi gerekli kılar. Bundaki amaç söz konusu verinin insanın aleyhine dönüp de onu kitle imha silahlarının yol açacağı tehlikeden daha yıkıcı bir tehlikeye atmamasıdır. İmha silahı yalnızca cismi öldürürken bu tür bir veri ruhu öldürür, değil mi?

b) Tanıma olmaksızın tanışma olmaz: *Teârufun* (tanışmanın) söz konusu olduğu bağlamda varit olan haber, mademki alıcısına fayda sağlayacak bir iyiliktir, o hâlde bu durum alıcının da ona benzeri bir güzellikle mukabelede bulunmasını gerektirir. Bu *mukabele* (alıcı) ilk olarak kendisine ulaşan güzelliği ve onun sahibinin kendisine lütufta bulunduğunu açıkça ikrar etmesiyle -çünkü o kimse, ona bilgisi dâhilinde olmayan bir şeyin bilgisini vermiş, sahip olmadığı bir şeyle onu desteklemiştir-, sonrasında da ondan gelen marufa/iyiliğe kendinden bir *mârufla* (iyilikle) karşılık vermeye çalışmasıyla olur. Bu, alıcı ile verici ara-

sında kurulan ilişkinin net bir biçimde ahlaki bir ilişki olduğu anlamına gelir. Bu durumda onlar için karşılıklı güzel muamelenin yolu açılır; aralarında saygı, şeffaflık, hoşgörü, yardımlaşma, yakınlık, muhabbet/dostluk bağları kurulur; öyle ki bu noktada biri diğerine üstün gelene kadar da bir yarış içine girerler. Çünkü bu bir ahlaklanma yarışıdır ve ahlaklanmanın da bir sınırı yoktur ki orda dursun. Şayet ahlaklılık, bu taraflardan hangisinde daha fazla ise onların en alicenabı o olur, kimde eksik ise o, alicenaplık bakımından ötekinin aşağısında yer alır.

Hem sonra alıcı taraf, bilmediği şeyi kendisine ihsan etmesi yönünden, onu verenin üstünlüğünü kabul ettiğinde, aynı zamanda -insan olma temelinde ortaklık arz etmelerinin yanı sıra pek çok meselede ortaklık arz etseler de- verici konumundaki tarafın bu bilgiyi, kendisinin (yani alıcı tarafın) bulunduğu konumdan farklı bir konumdan, onun bulunduğu ortamdan farklı bir ortamdan –öyle ki söz konusu haberin yararı bu konum ve ortam farklılığına bağlıdır- elde ettiğini de ikrar etmiş olur. Alıcı tarafın bu farklılığı onaylaması, son kertede kültürel farklılığa veya verici tarafın kültürel özelliğine de rıza göstermesinden başka bir şey değildir. Birbirleriyle daha fazla iletişim ve yardımlaşmada bulunma gereksinimleri de bu kültürel farklılık ve özellik ölçüsünde olur. Böylece de onlardan her biri kendisinin sahip olmayıp da sadece karşı tarafın sahip olduğu şeyi öğrenme imkânı bulur.

İşte bu şekilde şu ortaya çıkmaktadır ki İslam'ın tanışma ilkesi, tanış olan iki taraf arasındaki ahlaki farklılığı onaylamaktadır. Çünkü bu farklılık, söz konusu iki tarafı bir arada tutan ahlaki ilişkiyi koruma yarışının bir semeresidir. İslam'ın tanışma ilkesi iki taraf arasındaki kültürel farklılığın varlığını da onaylar. Zira bu farklılık, onların bilgi dağarcığının genişlemesinin sebebidir. Buna karşın malumat/veri aktarımına dayalı iletişim, malumattaki/verilerdeki ahlaki unsuru bütünüyle etkisiz kılmakta, (taraflar arasındaki) kül-

türel farklılığı da malumatı/veriyi paylaşan kimsenin kültürü lehine tek taraflı olarak silip yok etmeye çalışmaktadır.

Bu bölümün özeti olarak şunları söyleyebiliriz: Küreselleşme medeniyet planında gerçekleşen ardı arkası kesilmez bir etkinlik olup hedefi, ilerlemeyi ekonominin, bilimi teknolojinin, iletişimi de (bilgisayar/internet) ağının hâkimiyetine tabi kılan kendine has akılcılık aracılığıyla dünya halkları arasında tek tip bağ kurmaktır. Böyle olduğu içindir ki küreselleşme, küreselleşmeci akılcılığın uygulamaya koyduğu söz konusu tabi kılma şekillerinin farklılığına bağlı olarak farklılık arz eden üç ahlaki felakete saplanmıştır. Bu felaketler şunlardır:

a) Tezkiye ilkesinin ihlalinin yol açtığı felaket. Bu felaket, kendini, maddi çıkarı manevi menfaatin önüne almada gösterir.

b) Amel ilkesinin ihlalinin yol açtığı felaket ki bu, kendini, araç gerece dayalı uygulamayı, gayeyi esas alan amele öncelemede gösterir.

c) Yüz yüze iletişim ilkesinin ihlalinin yol açtığı felaket ki bu da kendini, uzaktaki malumatı/veriyi yakındaki marifete öncelemede gösterir.

Küreselleşme düzeninin bu felaketleri bizzat kendisinin ve kendi içinden hareketle bertaraf etme gücü bulunmamaktadır. Çünkü bu düzen, yalnızca kendi türünden ahlaki değerler üretir. Oysa (anılan ahlaki felaketlerin) bertaraf edilmesi bu düzenle aynı cinsten olmayan ahlaki değerlere muhtaçtır. Söz konusu ahlaki değerler ise ancak semavi bir dinde mevcuttur. Dinler içerisinde bu tarz değere dayalı bir misyona en layık ve onu gerçekleştirmeye en muktedir din, İslam dinidir. Bunun sebebi onun akılcılığının genişliğinin sübut bulmuş olması ve de küreselleşmenin, İslam'ın ahlak döneminde sahneye çıkmış oluşudur.

İşte İslami dünya görüşünün ilkelerinden biri olan *fazilet* (nasip arayışı) ilkesi, şu iki iktisadi kavrama yeniden göz

atmayı gerekli kılmaktadır: Ekonomik ilerleme kavramı ve menfaat kavramı. Şöyle ki her ekonomik ilerleme zorunlu değildir, her maddi menfaat da yararlı değildir. Bu kavramlara yeniden göz atmak, ekonominin ilerlemeyle ilgili daha başka faktörlere, menfaatin de insanın ruhi/manevi boyutuna tabi kılınması yönünde bir düzenlemeye gidilmesi şeklinde olacaktır. Ne zaman ki sözü edilen, diğer faktörlere ve ruhi/manevi boyuta tabi kılma gerçekleştiğinde, ilerlemenin dar alanından tezkiyenin ferah sahanlığına yükselmek mümkün olacaktır.

Söz konusu ilkelerden biri olan itibar ilkesi ise iki bilimsel kavrama yeniden göz atmayı gerekli kılmaktadır ki bunlar bilimin teknik tatbiki ve bilimsel araştırma kavramlarıdır. Zira her (bilimsel) tatbik faydalı, her (bilimsel) araştırma da meşrudur diye bir şey söz konusu değildir. Anılan kavramları bu şekilde yeniden ele almak, eşyalarla ilgili olarak sebepleri, bu eşyanın ardında yatmakta olan hikmetlere tabi kılma, eşyanın mevcut durumunu da onların akıbetlerine bağlama yönünde bir düzenlemeye gitme şeklinde olacaktır. Hikmetlere ve akıbete tabi olma gerçekleştiğinde araç-gereç merkezli teknik uygulamanın daracık alanından gayeyi esas alan amelin ferah sahanlığına yükselmek mümkün olur.

İlkelerden biri olan teâruf ilkesi ise iletişimle ilgili şu iki kavrama yeniden göz atmayı gerekli kılmaktadır: Sınırsız bir biçimde malumat/veri artışına gitmek ve salt malumat/veri kavramları. Her malumat artışı matluptur ve her malumat da olmazsa olmazdır diye bir şey yoktur. Anılan kavramların yeniden gözden geçirilmesi, haber aktarımının maruf faktörüne tabi tutulması ve de haberi verenle onu alan arasındaki ilişkinin bunların birbirlerini tanımalarına tabi tutulması yönünde bir düzenlemeye gidilmesi şeklinde olacaktır. Marufa ve tanışmaya tabi olma yönünde bir düzenlemeye gidildiğinde malumata/veriye dayalı iletişim

alanından hakiki bir iletişimin ferah sahanlığına yükselmek mümkün olur.

Evet, modernlik dönemindeki Müslümanların sorumluluğu, geçmişte herhangi bir vakitteki sorumluluktan daha büyüktür. Çünkü onlar genişletilmiş akılcılığın vasıtalarına sahiptirler ki bu, küreselleşmenin yol açtığı sapmalara karşı koymaya muktedirdir ve böyle bir imkâna başkaları da sahip değildir. Bunun da ötesinde her ne kadar onların yapıp etmelerinin sonucu olmasa da küreselleşmenin sorumluluğu başkalarından ziyade onların omuzlarındadır. Zira küreselleşme başkalarının değil onların varlık sahnesine çıktıkları ahlak döneminde zuhur etmiştir. Bu sorumluluğu yerine getirme yönünde bir teşebbüste bulunduklarında, küreselleşmenin gerek ilerlemesi gerekse gücü onları korkutamayacaktır. Çünkü insanın gayreti/himmeti küreselleşmenin gücünün alt edemeyeceği kadar büyüktür. Müslüman kimsenin donanımı da sorumluluğunun büyüklüğünün altında ezilmeyecek kadar güçlüdür.

Modernlik ruhuna ait ilkelerden eleştiri ilkesine ait iki esastan biri olan akılcılık esasına ilişkin İslami uygulamayla ilgili açıklamalarımızı bu şekilde sonlandırdıktan sonra ki bunu yaparken İslami akılcılığın, küreselleşmeci akılcılıktan kaynaklanan zararları nasıl def edeceğini açıklamaya çalıştık. Gelecek kısımda söz konusu eleştiri ilkesine ait iki esastan ikincisi yani ayırım esası ile hemhâl olacağız ve bu sayede de ayırım esaslı İslami yaklaşımın, Batılı aile içinde gerçekleşen ayırım işleminden kaynaklanan zararları nasıl def edeceğini açıklayacağız.

Batılı Aile Sistemi ve Kontrollü Ayırım İşlemi

Bu ikinci kısımda amacımız, Batılı modern ailenin eleştirisinde kontrollü ayırım yöntemini izlemektir. İslami modernliğe has olan ayırım biçiminin -Batı modernliğinin esas aldığı ayırımda oluğu gibi- eşyanın yapısını ve mahiyetini değil, sadece onların fonksiyon ve amacını esas aldığı daha

önce geçmişti. Zira bu durumda fonksiyon ve amaçlar değiştiğinde ayırıma konu olan şeyler önceki bağlantılarını yeniden elde edebilecektir ve bu da eşyada asıl olan, bağlantı içinde olmadır, ortada bir delil olması hariç ayırıma gidilemez, şeklindeki İslami ilkeyle amel etme sayesinde olacaktır.

Bu kontrollü –işlevsel de diyebilirsin- ayırıma dayalı eleştiri, şu hususların izahı noktasında kendini gösterecektir: Modernlik ruhunun Batılı tatbikinin mirasçısı Batılı aile, Batılı tatbikin, modernlik ruhundan iktibas ettiği ahlaki kuralların dışına nasıl çıkmıştır? Batılı ailede kendini gösteren mutlak/kesin -buna yapısal da diyebilirsin- ayırım tezahürleri, Batılı ailenin söz konusu ahlak kurallarının dışına çıkışının, aslında, bu ailenin, üzerine kurulması istenilen modern değerlerin ters yüz olması şeklinde gerçekleşmesini nasıl sağlamıştır? Bu durumda ayırımı esas alan eleştiriye bir ön hazırlık olması amacıyla, ailenin ahlaki misyonunu öne çıkaracak derli toplu bir aile tanımı yapacağız. Bu tanım şöyledir:

- *Aile, içinde, insanın bir başkasına nesep bağıyla bağlandığı ve bu bağa bağlı olarak da ahlaki bir tutum kazandığı ortamdır.*

Bu tariften şu çıkmaktadır ki aile iki temel unsur üzerine kurulur. İlki nesep bağıdır. Bu bağ iki taraf arasında asgari düzeyde bir birlik sağlar ve muhtelif şekillerde kendini gösterir. Bu şekillerin aslı evlilik bağıdır.[12] Babalık bağı, annelik bağı, evlatlık bağı, kardeşlik bağı gibi diğer bağlar bundan dallanır. İkinci unsur ise ahlaktır. Ahlak nesep bağına insani bir nitelik kazandırır. Burada bahse konu olan ahlak da söz konusu bağın şekillerinin değişimine bağlı olarak farklılık

12 Görünen o ki Batılı aileden bahsedilen bir bağlamda eş olma ilişkisi ile karı-koca olma ilişkisi arasında bir ayırıma gitmek kaçınılmaz durmaktadır. Zira bunlardan ilki daha genel olup beraberinde bir akit bulunsun veya bulunmasın bütün birliktelikleri içine alırken ikincisi sadece medeni hukukta karşılığı bulunan hüküm ve kuralların gerekleri doğrultusunda gerçekleşen birliktelik hakkında geçerlidir.

arz eder. Ne var ki bu ahlaki şekillerde asıl olan evliliğe dayalı ahlak olup babalık ahlakı, annelik ahlakı, evlatlık ahlakı, kardeşlik ahlakı gibi diğer şekiller ondan dallanmıştır. Şu hâlde aile, insanlar arasında gerçek manada bir ahlak ilişkisinin doğduğu yerdir. Buna göre ahlakın olmadığı yerde insani bir ilişkiden, ailenin olmadığı yerde de ahlaktan asla bahsedilemez.[13]

Modern Aile ve Geleneksel Ahlaktan Kopuş

Şurası var ki aydınlanma döneminden itibarenki Batı modernliği dönemini, insanlığın içinden geçtiği diğer dönemlerden farklı kılan şey, onun, geleneksel ahlakın kaynağının din olduğu düşüncesiyle, ahlakla bağını koparma kararlılığı içerisine girmesidir. Oysa aile, önceki devirlerde, fertlerini ahlakla donatmakta idi. Böyle olduğu için de modernlik yanlıları, yani aydınlanmacılar, bütün güçleriyle ahlakı, dinî inançların hâkimiyetinden, yanı sıra da din adamlarının hegemonyasından[14] kurtarmaya çalışmışlar, böylece de ahlakın, cehennem azabı korkusu ve cennet nimetlerine ulaşma arzusu üzerine kurulmamasını amaçlamışlardır.

Ahlakı Dinden Ayırmada Başvurulan İlkeler

Aydınlanmacıların ahlakı dinden ayırma yönündeki çabaları, hepsi de muayyen keskin bir kopuşa zemin hazırlayan üç ilkeyi esas alma şeklinde kendini göstermiştir. Anılan ilkeler şunlardır:

İnsanı hedef alma ilkesi: Bu ilk ilke gerek tasavvurlarımız gerekse tasarruflarımız itibarıyla tanrıyı merkeze almayı terk edip bu noktada yalnızca insana yönelmeyi gerektirir.

13 Hoca-talebe ilişkisi, arkadaş-arkadaş ilişkisi gibi aile dışında da birtakım ahlaki ilişkilerin bulunduğu söylenemez. (Söylenecek olursa) cevap şu olacaktır: Söz konusu ilişkiler, modelini aile içi ilişkilerden alır. Sözgelimi hoca-talebe ilişkisi baba-evlat ilişkisini kendine örnek alır, arkadaş-arkadaş ilişkisi de bir kardeşin diğeriyle olan ilişkisini örnek edinir.

14 Protestanlığın yürüttüğü dinî ıslahın din kurumundan koparmada pay sahibi olması da bir paradokstur.

Zira aydınlanmacılar, insanın kendi kendini yönetme ve geleceğini bizatihi belirleme kudretinde olduğu, bunu da insanın kendi gücünü ve potansiyelini ortaya koyarak, beklenti ve çıkarlarının karşılık bulmasını sağlayarak gerçekleştireceği ve bu noktada insanın gaybi bir güçten yardım almaya veya aşkın bir varlığa dayanmaya ihtiyaç duymayacağı görüşündedirler. Binaenaleyh bu ilk ilke, tanrıyla ilişkiyi koparmaya çağırmaktadır.

Aklı araç kılma ilkesi: Bu ikinci ilke fikirlerimiz ve davranışlarımız itibarıyla vahyi aracı kılmayı terk edip bu hususlarda yalnızca aklı araç kılmamızı gerektirir. Çünkü aydınlanmacılar, aklı, insanın, eşyanın tamamıyla ilgili yargılarını ifade edebilsin ve eylemlerini de bu yargılar doğrultusunda yerine getirebilsin diye sahip olduğu bir iç otorite konumunda değerlendirirler. Buna göre gerek insana söz konusu yargılarının doğruluğunu, gerekse de davranışlarının yerindeliğini gösterecek hiçbir dış otorite bulunmamaktadır. Binaenaleyh bu ikinci ilke, vahiyle irtibatı koparmaya çağırmaktadır.

Dünyaya bağlanma ilkesi: Bu üçüncü ilke, amellerimiz ve muamelelerimiz itibarıyla ahirete bağlanmayı terk etmeyi ve yalnızca dünyaya sarılmayı gerektirir. Zira aydınlanmacılar dünya hayatını, insanın karar kıldığı yeri ve son uğrağı olarak değerlendirirler. Buna göre insanın salahı da felahı da dünyada olmaktadır. Pek tabi ki bu salah-felah da insanın gerçekleştireceği kesintisiz ve eksiksiz ilerleme sayesinde olacaktır. Gerek ahiret yurduna dair haberler, gerekse ahirette elde edilecek olan ebedî kurtuluş, aydınlanmacıların zannına göre, uyutma ve kandırmadan öte bir şey değildir. Böyle olduğu için de insanları, bu durumdan kurtarmaya çalışmak gerekir. Bu ise onların kafalarını aydınlatmak ve iradelerini özgür kılmak suretiyle olacaktır. Binaenaleyh bu üçüncü ilke, ahiretle ilişiği koparmaya çağırmaktadır.

İnsanı hedef alma, aklı aracı kılma ve dünyaya bağlanma[15] şeklinde, ayırma esaslı bu üç ilkeye dayalı olarak Batılı modernlik yanlıları, insani, akılcı ve dünyevi olmamakla suçladıkları dine dayalı ahlaka alternatif gayri dinî bir ahlak inşa etmeye koyulmuşlar, sonuçta da ahlakı dinden olumsuzlamışlar ve sadece gayri dinî bir ahlaka onay vermişlerdir.[16] Gelinen bu noktada söz konusu gayri dinî ahlaka ait unsurların zikrine ve aydınlanmacıların ahlak esaslı bir modernlik inşa ederken başvurdukları mezkûr üç ilkeden her birinin, modern aile dâhilinde amele konu edilmesi zorunlu olan bir tür özel ahlaka nasıl vücut verdiğinin izahına geçebiliriz.

Modern Aileye Özgü Ahlakın Üç Bölümü

Bu hususu geniş bir biçimde ele almazdan evvel modern aile içi ilişkilerde dinden kopmanın gerçekleştiği alanlara hızlı bir biçimde değinmemiz iyi olacaktır. Söz konusu alanlar üçtür:

İlki evliliği medeni/seküler bir akit[17] saymaktır. Oysa önceden evlilik yalnızca kilisenin izniyle ve dinî ayinle akdedilirdi.

---

15 Modernite yanlıları -yani onların kahir ekseriyeti- bu üç ilkeyi şu şekilde isimlendirme alışkanlığına sahiptirler: *İnsanlık ilkesi, akılcılık ilkesi, dünyevileşme ilkesi.* Görünen o ki bu isimlendirmeler doğru değildir. Çünkü bu ilkeler bizim serdettiğimiz şekilleriyle bir *hasretme anlamını* (ki buna *dışlama anlamı* da diyebilirsin) içerirler, yani zikri geçmeyenin açıkça belirtilen bir sıfatla vasfedilmesini olumsuzlarlar. Diğerlerinin yani *insanlık ilkesi, akılcılık ilkesi, dünyevileşme ilkesi* ifadelerinin zahiri ise böyle bir anlamı içermez, velev ki modernite yanlıları onları kullanırken bu anlamı gizlice kastediyor olsalar dahi. Buna göre *insanilik* (insanı esas alma), *ulûhiyetin* (ilah fikrini kabul etmenin) var olmasıyla zorunlu olarak çelişir değildir, aksine insanilik, ulûhiyeti şart koşar. *Akılcılık* (aklı esas alma), *vahyiliğin* (vahye dayanmanın) var olmasıyla zorunlu olarak çelişiyor değildir, aksine akılcılık vahyiliği şart koşar. Son olarak dünyevilik de *uhreviliğin* (ahiret fikrinin) varlığı ile zorunlu olarak çelişir değildir, aksine dünyevilik uhreviliği şart koşar.

16 Bk. Jacqueline Lelouette, "Libérer la morale" başlıklı yazısı. *Raison Présente* dergisinin La morale contre l'ordre morale sayısı içinde. 1998, s. 73-74.

17 1791 tarihli Fransa Anayasası yedinci bendinde anayasanın evliliğe sadece medeni bir akit olarak baktığını açıkça ifade etmektedir.

İkincisi, boşanmanın meşru görülmesidir.[18] Oysa önceden kilise boşanmayı yasaklamakta ve evliliği ancak eşlerden birinin ölümüyle son bulan daimî bir bağ addetmekteydi.

Üçüncüsü eşler arasındaki sevgi bağının evliliğin olmazsa olmaz bir esası kabul edilmesidir. Oysa bu özel bağ, önceleri, tanrı sevgisi şeklindeki manevi bir dış bağ üzerine kuruluydu.

Aile bağlamında dinden kopmanın gerçekleştiği bu üç alanı[19] zikrettikten sonra, bu kopmanın gerçekleşmesini sağlayan ilk ilkeden -ki bu, insanı hedef alma ilkesidir- modernlik ahlakına has ve adına *mürüvvet* (kişiliklilik ahlakı) diyebileceğimiz özel bir ahlak türünün nasıl neşet ettiğini izaha çalışacağız.

İnsanı hedef alma ilkesi ve kişiliklilik ahlakı: İnsanı hedef alma ilkesi, insanı yeni bir yaklaşımla ele almayı ve ona varlık içindeki yerini iade etmeyi –yani onu tali değil asli bir değer kılmayı- gerektirdiğinden, insana yönelik bu yeni yaklaşım, muhtelif şekiller almıştır. Burada bu şekillerin önde gelenlerinden üçünü sayabiliriz:

a) Gâî yaklaşım: İnsana, başka bir şey için araçmış gibi değil, bizatihi amaç oymuş gibi davranılması gerekir.[20] Bu sayede onun doğuştan sahip olduğu saygınlık korunur ve ona hürmet her türlü mülahazanın üzerinde tutulur.

b) Topluluk aidiyeti: İnsan, statüsünü ve rolünü belirleyen özel bir çevreye intisap etmek durumundadır ve bu intisap ona, insanlığını ilerletme imkânı sunar. Söz konu-

18 Boşanmanın yasak addedilmesinden bin yıl sonra Fransız kanunu boşanmayı 1792 yılında onaylamıştır. Her ne kadar bu hükmü bilahare 1816 yılında ilga etmiş olsa da boşanma 1884 yılında yeniden yürürlük kazanmıştır.

19 Biz aileye nispette bulunurken yaygın olduğu üzere *üserî* şeklinde çoğul kalıp yerine *üsrî* şeklinde tekil kalıbı kullanıyoruz.

20 Modern ahlakın asıllarını ortaya koyan kişilerden birinin Kant olduğu kabul edilir. Bunun için onun şu iki eserine bakabilirsin: *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*. Kant'ın meşhur ahlak ilkelerinden biri şöyledir: "Senin davranışların insanların gerek senin şahsına gerekse senin dışındaki insanlara karşı sergiledikleri minval üzere, daima bir amaç olarak gerçekleşsin, asla salt bir araç olarak eylemde bulunmayasın."

su çevre ne kadar güçlü ve ne kadar sürekli olursa, insan da insanlığını ilerletmeye o kadar daha muktedir olur. Bu kişi için en uygun olan, bu nitelikteki bir çevreye tamamıyla katılmasıdır.

c) Karakter ayrıcalığı: İnsan şahsi veya kendine münhasır bir karakter oluşturmak durumundadır. Bundan kasıt bir insanın, ayrıcalığının ve özgünlüğünün bulunduğunun kabul edilmesidir. Böyle olunca ait olduğu grubu oluşturan bireylerden biriyle ilişkilerinde kimse onun yerini alamayacaktır. Sözgelimi koca, karısı ve çocuklarıyla ilişkisini kişisel olarak eşi benzeri olmayan ve bir başkasının onun yerini alamayacağı bir kişi oluşu esası doğrultusunda yürütecektir.[21]

Şurası açıktır ki bu özellikteki kimse, yani gai yaklaşım, topluluk aidiyeti ve karakter ayrıcalığı niteliklerine sahip biri, geniş insani toplumu oluşturan bireylerden yalnızca biri olmaktan çıkar. Çünkü birey muayyen bir kişi değil herhangi bir kişidir, özel biri değil sıradan biridir, asli biri değil tali biridir.[22] Dahası kaçınılmaz olarak fert mertebesinden daha üst bir mertebeyi gerektirir ki bu üst mertebe *mer'* (şahıs) mertebesidir. Zira şahıs herhangi bir kimse değil muayyen biridir, sıradan biri değil özel biridir, tali biri değil asli biridir. Böylece şu ortaya çıkar ki insanı hedef alma ilkesiyle amel etmenin semeresi olan ahlak, modern insanı salt birey mertebesinden muayyen şahıs mertebesine taşımaktadır.

Batılı modern ailede görülen kişiliklilik ahlakı, bu ailenin büyük çemberden ibaret toplumun karşıtı olan küçük çemberi oluşturmasında kendini göstermiş, dolayısıyla da aile çemberi ile toplum çemberi arasındaki kopma belirgin bir hâl almıştır. Ailedeki birey sayısının hâlâ fazla, bireyler arası ilişkilerin de neredeyse toplumun bütününü kuşatacak şekilde hâlâ karmaşık ve geniş olduğu geleneksel ailede ise durum bunun tersinedir. Bu şu anlama gelir: Modern dev-

21 Bk. Chantal Delson, *Le souci contemporain*, s. 162-164.

22 *Asalet* kavramı için (ki bunun Fransızca karşılığı burada *authenticite*dir) Kanadalı ahlak filozofu Charles Taylor'a bakınız: *Le malaise de la modernité*, s. 33-37.

let bir yanda otoritesini genel çember (tüm toplum) üzerine yayarken ve bunu yaparken de çatısı altındaki fertleri birbirlerinin yerini alabilen salt unsurlar olarak değerlendirirken, öte yanda, ailenin kendine has bağımsız bir yapısının ve muayyen bir yetkisinin bulunmasını onaylamaktadır. Bu öyle bir yetkidir ki devlet, onun sınırlarına müdahale edebilmekte ama aynı ölçüde içeriğine müdahalede bulunamamaktadır. Bu durum ilk zamanlarda devletin, ailede, babanın ve kocanın otoritesinin hüküm sürdüğünü onaylaması şeklinde kendini göstermiştir.[23] Nitekim devlet, otoritesini kullanma noktasında suistimalde bulunmadığı sürece babaya, ailenin güvenliğine zarar vermesi hâlinde evladını hapsetme yetkisi vermiştir. Bu durum devletin kendi yetki alanının dışında kalan ve örfün yetki alanına giren bir toplumsal alanın mevcudiyetini açık bir biçimde onaylaması demektir. Devletin modern aileye tahsis ettiği bu özel alanın, aile bireylerinin, genel toplumu oluşturan bireyler arasında görülen ilişkilerden farklı ilişkiler içine girmelerine yol açacağı aşikârdır. Söz konusu aile içi ilişkiler ise nevi şahsına münhasır olma -kendine özgü bir ahlakı bulunma da diyebilirsin- şeklinde bir renge bürünmüş, bu da aile üyelerinden her birine, alternatifi olmayan ve kendisinden asla müstağni kalınamayan yegâne kişi olarak bakılmasını, yani ahlaken özel olmanın aile üyelerinden her birini, meçhul ve sıradan birey mertebesinden malum ve muayyen şahıs mertebesine nakletmesini kaçınılmaz kılmıştır.

Dinle bağı koparmanın ikinci ilkesi olan aklı araç kılma ilkesinin nasıl olup da ödev ahlakı olarak isimlendirebileceğimiz ikinci bir ahlak türünü esas aldığını açıklamaya geçebiliriz.

Aklı araç kılma ilkesi ve ödev ahlakı: Aklı araç kılma ilkesi, akla iadeiitibarda bulunmayı ve sahip olduğu yetkiyi ona tam ve eksiksiz olarak geri vermeyi -yani onu arızi bir

23 Nitekim Napolyon Anayasası diye bilinen şeyde gerçekleşen budur. Burada gerek erkeğin yetkiyi tek başına üstlenmesi meselesine gerekse de kadın-erkek ayırımı meselesine girmenin bir anlamı bulunmamaktadır.

değer değil özsel bir değer kılmayı- gerektirdiğinden akla yönelik bu yeni yaklaşım şu şekilde üçlü bir görünüm arz etmiştir.

a) Reşit Özgürlük: İnsan, hayatını, reşit özgürlük doğrultusunda yaşamalıdır. Reşit özgürlük, insanın hoşuna giden ve arzu ettiği her şeyi yapmasına dayanan olumsuz özgürlük olmayıp -çünkü onun hoşuna giden ve arzu ettiği şey kimi zaman zatının dışından gelen birtakım kayıtlarla uygunluk arz eder- insanın yalnızca aklının aydınlığını rehber edinmek suretiyle kendisini ilgilendiren işlerin kararını bizzat kendisinin vermesinde ifadesini bulan olumlu özgürlüktür. Bu sebepledir ki kanun, aklın veya kamusal iradenin[24] gereğine dayalı olduğu zaman, reşit özgürlükle çelişmez ve onun kullanımına sınırlama getirmez; aksine kanun, bizzat onun ifadesi olur. Çünkü reşit özgürlük, sınırları başkası değil bizzat kendisi, tutkunun değil aklın gereği tarafından belirlenen özgürlüktür.

b) Mahza Ödev: İnsan görevlerini salt kendi iradesiyle tayin etmeli ve buna göre de yerine getirmelidir. Bu durum –söz konusu görevleri belirleme ve yerine getirme noktasında- onun, ister ahiret hayatı itibarıyla cezaya çarptırılmadan korkma veya sevap umma şeklinde olsun, isterse de dünya hayatı itibarıyla bir zararın defi veya bir menfaatin temini şeklinde olsun bütün çıkar ve beklentilerden kendini soyutlamaya çalışmasını gerektirir. Bu soyutlanmanın son bulduğu bir sınır da bulunmamaktadır. Çünkü insandan beklenen, kamu yararına, vatanın üstünlüğüne, tarihin ilerlemesine hizmet adına ve kemali yakalama yönündeki yürüyüşünde insanlığı en üst mertebelere taşıma uğruna özveri, fedakârlık ve adanmışlık noktasında elinden gelen maksimum şeyi yapmasıdır.[25]

---

24 Kastedilen, toplum sözleşmesi üzerine kurulu bulunan kamu iradesidir. Nitekim Rousseau'da da bu böyledir.

25 Bk. Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, s. 34-38.

c) Sabit Hak: İnsan, yapısı (yani insan olması) gereğince kendisi için sabit olan haklardan yararlanmak durumundadır ve bunu da varlığının muhafazasını ve kendini gerçekleştirmesini temin edecek fiilleri talep etmesini sağlayacak, varlığını muhafaza etmeyecek veya kendini gerçekleştirmesini sağlamayacak fiillerden de kaçınmasını temin edecek olan fıtrat kanunu gereği yapar. Bu temel haklar ise birbirine zıt iki tür haktan oluşur: Özel hayatın alanını genişleten özgürlüklere ilişkin haklar; devlet otoritesini genişleten ve onun özel alanı etkisi altına almasını kolaylaştıran hizmetlere dair haklar. Şurası bilinmektedir ki bu hakların tamamı da on sekizinci asırdaki Amerika ve Fransa insan hakları beyannamelerinde yer almaktadır. Bunları, benzeri beyannameler takip etmiş ve bilindiği gibi neticede önceki asrın ilk yarısının sonları itibarıyla evrensel insan haklarının ilanı gerçekleşmiştir.

Şurası açıktır ki akla ait bu üç nitelik –yani reşit özgürlük, sadece ödev ve sabit hak nitelikleri- akıl sahibi kimseye ait fiilleri, keyfi ve isteğe göre hareket etmeye bağlı belirsizliklerden uzak tutmakta ve bu fiillerin, yükümlü olmayı içerdiği ölçüde yükümlü tutmayı da içeren fiiller olmasını sağlamaktadır. Çünkü hak talebinde bulunmak, ödevi yerine getirmekle, ödevi yerine getirmek hür iradeyle, hür irade de akılcı kanuna uymakla bağlantılıdır. Böylece açığa çıkar ki aklı araç kılma ilkesiyle amel etmenin sonuç verdiği ahlak, aklın yükümlü olduğu birtakım yükümlülüklerden ibarettir.

Batılı modern ailede görülen ödev ahlakı, bu ahlaka iliştirilmiş olan iki sınıf ödev çerçevesinde kendini göstermiştir:

Bunların ilki, ailenin muhafazasını şahsın muhafazasına önceleyen ödevlerdir. Hatta bu kapsamda "Ailevi görev, şahsi görevden önce gelir." denmiştir. Şöyle ki, karı-koca, gerek birbirini sevme ve birbirine sadakat gösterme görevleri gerekse evlatlarını yetiştirme, onların eğitim öğretimlerini sağlama, iş ve evlilik itibarıyla geleceklerini hazırlama görevleri itibarıyla ortak olsalar da gerek söz konusu gö-

revlerin yerine getiriliş keyfiyeti gerekse de diğer görevler noktasında, kadın-erkek arasındaki farkın bir gereği olarak, farklılık arz ederler. Sözgelimi çocuğun iaşesi ilkine (erkeğe), dünyaya getirmek ise ikinciye (kadına) düşen bir görevdir. Çocuklara gelince onların görevi, anne babalarının sözünü dinlemek, onlara saygı göstermek ve güzel davranmaktır. Pek tabii ki bunu da geleneksel ailede olduğu gibi, anne babaya mutlak bağlılık temelinde değil, aile içi yeni görev dağılımı dolayımında evlatları adına yaptıkları fedakârlık sebebiyle anne-babaya karşı sergilenmesi gereken görevin bilincinde olma temelinde yerine getireceklerdir. Bu öyle bir görev dağılımıdır ki onda hiçbir şiddet ve zorlama olmadan, iki cins arasındaki cinsiyet farklılığı dikkate alındığı gibi, iki nesil arasındaki kuşak farklılığı da dikkate alınmaktadır.

İkinci sınıf ödev ise toplumun muhafazası noktasında ailenin muhafazasını asıl kabul eden ödevlerdir. Ailevi değerlerin kazanılması, dengeli bir toplum inşası ve sağlıklı bir vatandaş oluşturmak için olmazsa olmaz bir unsur addedilir olmuş, hatta bu doğrultuda şu söylenmiştir: "Ahlak olmaksızın ne toplumun ne vatanın varlığından bahsedilebilir; aile olmaksızın da asla ahlaktan söz edilemez." Bu yüzden 19. asır, aile eğitimi ile millî eğitimi birlikte ele almaya yönelik çağrıyla öne çıkan bir asır olmuştur ve bu durum özellikle de ailenin inşasında Hristiyanlık değerlerine müracaatı esas alan ahlaki bir düzen oluşturmaya çağrıda bulunan muhafazakâr yönetim döneminde gerçekleşmiştir.[26] Benzeri bir duruma 20. asrın başlarında da şahit olmaktayız. Nitekim iktidardaki yönetim, bir dönem, Fransız Devrimi'nin "hürriyet, eşitlik ve kardeşlik" sloganını yeni bir sloganla değiştirmişti. Bu yeni slogan "emek, aile, vatan" idi.[27]

26 Bu dönem, Fransa'da Mareşal Mac Mahon'un Cumhurbaşkanlığı yaptığı 1873-1876 yılları arasıdır.

27 Bu, Mareşal Petain'in Vichy'de Almanya ile ateşkes imzalamasının ardından başkanlık ettiği yönetimdir.

Şimdi, dinle bağları kesmeyle ilgili üçüncü ilkeden, yani dünyaya bağlanma ilkesinden, mutluluk ahlakı olarak isimlendirebileceğimiz üçüncü bir ahlak türünün nasıl dallandığının açıklamasına geçebiliriz.

Dünyaya bağlanma ilkesi ve mutluluk ahlakı: Dünyaya bağlanma ilkesi dünya hayatına yeni bir gözle bakmayı ve onun çıkar ve madde merkezli yönünü eski konumuna getirmeyi –yani onu yerilen bir değer değil övülen bir değer kılmayı- gerektirdiğinden, dünya hayatına ilişkin bu yeni yaklaşım, bireysel mutluluğa önem verme şeklinde bir görünüm arz etmiştir. Bireysel mutluluğun niteliklerden üçünü şöyle zikredebiliriz:

a) Tabii bir hak olarak bireysel mutluluk: İnsanın mutluluğu, onun içinden gelen ve günlük hayat içinde kişinin kendi iradesine bağlı olarak oluşan bir hâl olmalıdır. Kişi, insan olmanın tabii hakkı gereği, yaşama hakkına, hürriyet hakkına, eşitlik hakkına sahip olduğu gibi mutlu olma hakkına da sahiptir. Nitekim bireysel mutluluk, 1776 yılında Amerika'nın bağımsızlığının ilanında şu şekilde kayda geçilmiştir: "İnsanlar eşit yaratılmışlardır; yaratıcıları onlara, ellerinden alınamayacak haklar lütfetmiştir ki hayat ve özgürlük hakkı ile mutluluk talebi bunlardandır."[28]

b) Ödevin ayrılmazı olarak bireysel mutluluk: Mutluluk insan için meşru bir istek olduğuna göre onun, ödevden ayrı kalması söz konusu olamaz. Çünkü mutluluk, tabii bir haktır. Her tabii hak da insanla alakalıdır, pek tabii ki bu alaka da insanın ona realitede sahip olması üzerinden değil, insanın sahip olmak durumunda olduğu -yani kişinin insanlık idealiyle irtibatını kendisinde kurduğu- bir şey olması üzerinden söz konusu olur. Böylece de bu hak, insana saygı ödevinin bir ayrılmazı olur ve bu da insanın o hakka gerek kendisi gerekse başkaları itibarıyla saygı göstermek durumunda olduğu anlamına gelir. Böylece ödev, insanın

28 Burada Amerika insan hakları beyannamesinin Fransız beyannamesinin aksine birtakım dini inançları/öğretileri esas aldığına işaret etmek gerekir.

temel haklarından her birinden neşet eden sonuç olur çıkar. Diğer haklar itibarıyla de durum böyledir.[29] Söz gelimi mutluluk, bizatihi ödevle amaçlanan gaye olamaz. Çünkü mutluluk somut bir şeydir, ödev ise ahlaki bir yükümlülük olup onu saf irade belirler. Dolayısıyla somut olan, safi olanın gayesi olamaz. Ancak bu durum, bireysel mutluluk ile ödev yoluyla gerçekleşen faziletin bir arada bulunmasına engel değildir. Öyle ki bu, tabi olanın metbû olanla doğrudan veya dolaylı olarak bir arada bulunmasına benzer.[30]

c) Kamusal mutluluğa muvafık olma bakımından bireysel mutluluk: İnsanın bireysel mutluluk talebinde bulunması, devletin kamu mutluğu yönündeki talebi ile çelişemez. Çünkü insan kendine has alanda mutluluğunun teminine katkı sağladığı ölçüde aynı şekilde kamusal çerçevede başkalarının mutluluğunun teminine de katkı sağlar. Bireysel ve kamusal mutluluğun teminini sağlayan şartların aynı olması, bunun böyle olduğunun göstergesidir. Söz konusu şartlar ise güvenlik, özgürlük ve refahtır. Bunlara ilave olarak devlet (bireysel ve kamusal mutluluğu temin edecek) söz konusu ortak şartların husule gelmesini teminat altına alacak kamusal kurumların tesisini de üstlenir.[31] Nitekim 1793 Fransız İnsan Hakları Bildirgesi'nde bu kolektif mutluluğa metinde şu şekilde yer verilmiştir: "Şüphesiz toplumun hedefi, kolektif mutluluğu sağlamaktır".

Şurası açıktır ki bireysel mutlulukla ilgili bu üç nitelik yani doğal bir hak olma, ödeve eşlik etme ve kamusal mutluluğa muvafık olma nitelikleri, bireysel mutluluğun, insanın arzu ve tutkularına göre hareket etmesinden ibaret olduğu şeklindeki hatalı kanaatlere engel olur. Onun, temiz/helal olanı içerdiği ölçüde keyif almayı sağlayacak olan bir sefa olmasını da sağlar. Çünkü bu sefa öyle bir haktır ki ah-

29 Bk. Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, s. 25.

30 Bizim burada Alman filozof Kant'ın mutluluğa yaklaşımını ele aldığımız, okuyucunun gözünden kaçmayacaktır. Bu konuda daha detaylı bilgi için okuyucu *Ahlak Sorunsalı* isimli çalışmamızın ilgili sayfalarına bakabilir.

31 Jean-Cassien Billier, *Le bonheur, la question philosophique*, s. 100-108.

laki ödevle disiplin altına alındığı gibi kolektif mutlulukla da disiplin altına alınmaktadır. İşte bu şekilde şu açığa çıkmaktadır ki dünyaya bağlanma ilkesiyle amel etmenin sonuç vereceği ahlak, mutluluk ahlakı olup bu da nezih bir hayatın payandasıdır.

Batılı modern ailede mutluluk, ailenin, geleneksel aile yapısında olduğu gibi, (aile için) varlığı sürdürme mahallini değil de hayattan keyif alma mahallini teşkil eder bir hâl alışında kendini göstermiştir.[32] Zira geleneksel ailede bireylerin rol ve konumları daha önceden belirlenir ve bunun amacı da kolektif mevcudiyeti korumak, bu mevcudiyete ait geleneği kökleştirmek ve soyun devamlılığını sağlamaktır. Ne zaman ki modern aile duygu temelli sevgiye itibarı, maddi menfaate itibarın önüne almıştır ve ne zaman ki eşler arasında karşılıklı rızayı itibara almayı, ana-babanın isteklerini yerine getirme ilkesini itibara almanın önüne geçirmiştir, işte o zaman aile ile hedeflenen şey, aileyi oluşturan bireylerin söz konusu sevgi ve rızanın semeresinden yararlanması oluvermiştir ki bu semere de mutluluk olmaktadır. Lakin ailenin bu mutluluk talebi, toplumsal sözleşmede ifadesini bulan ve kamusal mutluluğun teminine çalışan genel iradeye saygıyla çatışma yaşamamalıdır. Bu çatışmama ise olsa olsa, mutluluk talebinin, söz konusu genel iradenin gereklerini muhafazanın sonucu olan ahlaki ödevlerle kayıtlanmasıyla sağlanabilir. Çünkü bu ahlaki ödevlerin ifası, toplumsal mutlulukla çelişmez nitelikteki ailevi mutluluğa ulaşmak için izlenmesi gereken yolu gösterir niteliktedir. Bunun anlamı şudur: Modern ailede mutluluk, bu mutluluğun temini yönünde çok güçlü bir arzu bulunmasına rağmen, fedakârlık gerektiren ödevlere tabi olmayı sürdürür, aydınlanmacıların vazettikleri değer ve kriterler hiyerarşisinde de fedakârlık gerektiren ödevlerin ihraz ettiği konumun altında bir konum ihraz eder.

32 Bk. Louis Roussel, *La famille incertaine*, s. 49-51.

Buraya kadar anlatılanlardan şu sonucu çıkarabiliriz ki Batı modernliği uygulaması evresi, kilise otoritesinde ve yerleşik inançta ifadesini bulan dinî müesseseden tam olarak bağımsız hâle gelmekle birlikte baş göstermiş ve de onu bu amaca ulaştıracak yol işaretlerini çizen ayırım esaslı şu özel ilkelere dayanmıştır: İnsanı hedef alma ilkesi, aklı araç kılma ilkesi, dünyaya bağlanma ilkesi. Bu ilkelerden, modern ailenin davranış biçimlerini tesis edecek nesnel ve bilimsel bir niteliğe sahip olması umulan birtakım ahlaki özellikler neşet etmiştir. Bu ahlaki özellikler de özet olarak şu üç ahlaki değer etrafında dönmektedir: Kişiliklilik, yükümlülük ve mutluluk.

Bu hususları zikrettikten sonra söz konusu değerlerin geçen asrın altmışlı yıllarının ortalarından başlayarak[33] zıddı değerlere dönüşmeye başlamasının nasıl ve niçin olduğunun açıklamasına geçebiliriz.[34] Bunu yaparken modernlik esaslı İslami uygulamayı ayrıcalıklı kılan kontrollü ayırım yöntemini izleyeceğiz. Artık şu sabit olmuştur ki bu nitelikteki (yani kontrollü) ayırım işlemi, ayırıma konu olan unsurları birbirinden bütünüyle koparmamaktadır. Çünkü İslami yöntem, insani tecrübede asıl olanın kesintisizlik olduğu ve kesintinin insan için tali bir durum olduğu kabulündedir.

Postmodern Aile ve Modernlik Değerlerinin Altüst Olması

Bu ahlaki dönüşümleri uzun uzadıya ele almazdan evvel, çağdaş aile içinde görülen bu dönüşümlerin sebebini, taraflar arası çatışmaya –veya çekişmeye- dayalı ilişkinin toplumsal tabakalar düzeyinden aile içi bireyler düzeyine intikal edişine dayandıran yaygın iddianın eleştirisine ihtiyaç duyuyoruz. Zira bu temel sosyal hücre (yani aile), gerçekten de pek çok çatışmaya sahne olmaya başlamıştır. Karı- koca çatışması, baba-evlat çatışması, anne-kız çatış-

33 Bazı araştırmacı, sosyolog ve tarihçilerin değerlendirmesine göre.

34 Bu çalışmanın genel teoriyi ortaya koyar nitelikteki giriş bölümüne bakınız.

ması, erkek-kadın çatışması ve iki nesil arası çatışma bunlardan bazılarıdır.

Ortada aileler düzeyindeki bu çatışmanın emarelerinin varlığını gösteren birtakım delillerin mevcut olduğu şüphesizdir. Ne var ki hâkim düşüncenin aksine söz konusu çatışmanın mevcudiyeti ne doğal bir mevcudiyettir ne de kaçınılmaz, aksine zorlama bir mevcudiyettir. Fakat öyle abartılmıştır ki âdeta doğalmış görüntüsü vermektedir. Keza o arızî bir mevcudiyettir. Ama öyle abartılmıştır ki âdeta kaçınılmazmış görüntüsü vermektedir. Bunun açıklaması şudur: Bu çatışma aile içine şu iki ana kanaldan sokulmuştur:

İlki, aileyi zihinlerde yıkmaya çağıran büyük fikrî söylemlerin etkisidir ki bunların başında ortodoks Marksist söylem ile Anglosakson feminist söylem gelmektedir.[35] Bu söylemlerden ilki evlilikte kadının istismarının söz konusu olduğu, ailede de kadının erkek tarafından köleleştirildiği bir yapının var olduğu görüşündedir. Hatta bu söylem aile içi çatışmaya doğal bir çatışma karakteri yüklemiş, buna bağlı olarak da tarihte vuku bulan ilk sınıf çatışmasının, evlilik içinde erkek ile kadın arasında vuku bulan çatışmanın hız kazanmasına denk geldiğini iddia etmiştir.[36] İkinci söylem ise erkek ile kadın arasındaki erkek olma ve kadın olma gibi cinsel organik farklılıkların hiçbir öneminin bulunmadığı, bu cinsel farklılıklar üzerine kurulu sosyal rollerin doğal roller olmadığı, dahası kültürel ve tarihsel roller olmanın ötesine geçmediği, bu yönüyle de bir tarafın diğer tarafı istismar etmesini içerdiği ölçüde bir tarafın diğer tarafı tahakküm altına almasını da içeren roller olduğu, erkeklik ve dişiliğe dayalı bu roller arasındaki farkları ortadan kaldırmak için cinsiyete dayalı kategorik ayrımları ortadan kaldıracak bir devrimin yapılmasının icap ettiği, bu cinsiyet devrimini ise ezilen kesimin -ki o kadınlardır- üstlenmesi

35 Bk. Denis Lensel-Jacques Lafond, *La famille à venir, une réalité menacée mais nécessaire*, s. 5-8 ve 79-87.

36 Bk. Friedrich Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Editions Sociales, Paris 1954.

gerektiği görüşündedir. Bu tarz bir yaklaşımın zorlama ve aşırılığı içerdiği açıktır ve cinsel sapkınlık hâllerine eşit muamelede bulunmaya kapıyı açıyor oluşu da böyle olduğunun en önde gelen kanıtıdır.

İkinci kanal, medya-iletişim araçları ile uzaktan iletişim vasıtalarının oluşturduğu kültürün etkisidir. Zira bu araçlar ve vasıtalar (ailede çatışma olduğu yönünde) sürekli kamuoyu oluştururlar ve oluşturdukları bu kamuoyunun bireyin düşüncesinde yer etmesini sağlarlar ki bundan ancak sözüm ona geri kalmış kimse kendini dışta tutabilir. Bu bağlamda söz konusu araçlar, halkın, erkek, kadın ve aileye ilişkin kanaatlerini oluşturmaya katkıda bulunurlar ve bunu da duyuları harekete geçirmek ve dikkatleri çekmek suretiyle yaparlar. Öyle ki aileye ilişkin haberler içinden ne kadar sıra dışı haber varsa, beşerî davranışlar içerisinde ne kadar garip davranış varsa onlara alkış tutarlar; böylece de sıra dışı olanı sıradan, tuhaf olanı da aşina olunan şeklinde lanse ederler.

Hatta aile merkezli çatışmanın doğal bir çatışma olduğunu, zorlama bir yönü içermediğini ve de olmazsa olmaz bir çatışma olduğunu, tercihe bağlı olmadığını farz etsek bile şu soruyu sorma hakkımız bakidir: Bu çatışma niye vuku bulmuştur? Bazıları bu soruyu şöyle cevaplar: "Bu çatışma, ailenin, kapitalist üretim ve ticaret kurumları ile kamusal hayata hâkim olan bürokratik yönetime katılımından kaynaklanır; dolayısıyla da kamusal hayat için geçerli çatışma hükümleri, aile için de aynıyla geçerli olmaktadır." Sonra şunu da sorabiliriz: Peki (anılan ilişkilerin) bir parçası olma niyedir? Söz konusu kurumlarda aile neden vardır? Bu noktada daha başka birtakım sebepler ileri sürülür ve bu iş böyle uzayıp gider, bunun son bulacağı bir nokta da yoktur. Sonsuza dek uzayıp giden bu teselsülün tek bir sebebi vardır o da bu soruları cevaplayan kimsenin, esas itibarıyla ahlaki anlamlar taşıyan insani fenomenleri, mahza doğal sebepler kanalıyla izah etmede ısrar etmesidir. Oysa bu doğal sebeplerin oluşturduğu her bir katman, daha üst bir ahlaki

ideale eşlik eder ki söz konusu nesnel sebepler de bu ideale bağlı olarak meydana gelirler. Sözgelimi ailenin kapitalist ticari ilişkiler içine girmesi, bu ilişkilerin eşlik ettiği daha üst bir ideal veya idealler sebebiyledir. Nitekim çalışma, ilerleme, güç-kuvvet, hürriyet, eşitlik, tüketim bu idealler arasında yer almaktadır ki sen benzerlerini zikredebilirsin. Şurası izahtan varestedir ki daha üst ahlaki ideal ile kastedilen şey, insanın, davranışlarında takip etmesi daha üstün, daha mükemmel ve daha evla olan şeyi tasavvur etmesidir ki bu da insan bu sayede içinde bulunduğu durumdan çıksın ve de derece itibarıyla bir ilerleme sergilesin diyedir.

Zikri geçen değerlerin maruz kaldığı dönüşümü açıklama bağlamında ailede görülen çatışmaları ve bunların sonuçlarını izah edecek nesnel sebepler üzerinde duracak değiliz. Çünkü konunun uzmanları (bu hususlarla ilgili olarak açtıkları) muhtelif başlıklarda söz konusu sebepler üzerinde durmaktan geri kalmamaktadırlar. Bizim üzerinde duracağımız husus, yalnızca söz konusu sebeplerin çalışmasını yönlendiren üst ahlaki ideallerdir. İnsani davranış alanında sebep, idealden ayrılmazken zaten başka bir yaklaşım nasıl beklenebilir ki? Bir ilim adamı, bu ikisinin (sebep ile idealin) birbirinden mutlak surette ayrıldığını kabul eder ve bunu yaparken de ideali görmezden gelip sebebi korur ve bununla da insanı mamulleştirmeye ve metalaştırmaya yol bulma adına onu tabileştirmeyi[37] amaçlarsa, (şu bilinmelidir ki) bizim esas aldığımız kontrollü ayırım, -birazdan açığa çıkacağı gibi- sebepleri ideallerle, idealleri de bu ideallere ait modellerle birlikte ele almayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü İslami modernlik, insanı tabileştirmeyi, daha doğrusu mamulleştirmeyi ve metalaştırmayı reddetmektedir. Söz konusu ahlaki idealleri ele alırken şu üç metodik adımı takip edeceğiz:

37 *Tabiileştirme* ifadesinden kasıt insanın içinde hiçbir değere ve maksada itibarın söz konusu olmadığı maddeci/materyalist kurala boyun eğdiği doğal/tabii bir şeye dönüştürmektir.

Birincisi şudur: Önce modern ahlakın kısımlarını belirleyen üç değerden -yani kişiliklilik, yükümlülük ve mutluluktan- her birinin maruz kaldığı dönüşümü zikredeceğiz. Sonrasında da bu değerlerden her birine uygun düşen ve ailenin, kendisine amaç edinmesi, söz konusu değere bağlı kalması için kendisiyle irtibatını devam ettirmeyi hedeflemesi gerekli olan en üst ahlaki idealin tayinini gerçekleştireceğiz.

İkincisi şudur: Her bir idealin onun hayata geçirilmesi bakımından farklılık arz eden birtakım örnekleri bulunduğundan, bu durum bizden söz konusu ahlaki idealin en mükemmel biçimde hayata geçmesini sağlayan, o idrak edilmeden ve dikkate alınmadan bu değerlerden hiçbirinin ahlaki fonksiyonunun düzgün olma imkânı bulunmayan örnek üzerinde durmamızı istemektedir ki biz bunu en ideal örnek[38] şeklinde adlandırıyoruz.

Üçüncüsü ise şudur: Modern ailenin söz konusu ahlaki değerlerle amel ederken nasıl olup da bu değerlerle uyum arz eden ideal örneklerden kopuk bir hâl aldığını, dolayısıyla da söz konusu örnekleri keşfetme yoluna gidemediğini, dahası onlarla amel etme imkânı bulamadığını açıklayacağız. Öyle ki bu durum modern ailenin o değerleri tersyüz etme ve bunlara zıt değerlere tutunma yönünde bir dönüşüm sergilemesine yol açmıştır ki bu dönüşüm sonrasında kendini gösteren aile postmodern veya bizim kavramımız-

38 Biz okuyucuyu psikologlar (ki bunların başında E. Rosch gelmektedir) ile insanbilimciler nezdinde prototip teori (*prototype theory*) olarak bilinen "en ideal örnek" teorisine havale edeceğiz. Bu teorinin özeti şudur: İnsanın doğal söylem ve kavramları idrak etmesi onlara yönelik zorunlu ve yeterli şartların tanımlanması vasıtasıyla veya eski tabirle efradını cami ağyarını mani olma şartının tam manasıyla sağlanmasıyla (yani Aristo'nun tanımlama usulü ile) gerçekleşmez, olsa olsa söz konusu söylem ve kavramlarda aranan özellikleri en ideal düzeyde temsil eden bireylerin/unsurların idrakiyle gerçekleşir. Bunun maddi kavramlar itibarıyla geçerli olabildiğini gördüğümüze göre değerler gibi manevi kavramlar itibarıyla geçerli olması daha yerinde olacak, dahası bu durum onların idraki için en tekin yol da olabilecektir. Çünkü değerler, onlara tabi olmayı icap ettirir. Tabi olmak ise bu değeri en güzel surette temsil eden modeller aracılığıyla söz konusu olur. Şu hâlde model olma özelliği taşımayan hiçbir değerden bahsedilemez.

la ifade edecek olursak modernlik sonrası aileden (*el-mâ-ba'de'l-hadâse*)[39] başkası değildir.

Şimdi, bu fonksiyonel ayırımı esas alan modeli, modern ailenin sahip olması gereken ahlaki özelliklerden ilkinin izleğini oluşturan ilk değere yani kişilikliliğe uygulamaya girişebiliriz.

Kişilikliliğin Kişiliksizliğe Dönüşmesi

Modern ailede kişiliklilik (*mürûet*), aileyi oluşturan bireylerin onları ayrıcalıklı kılan ahlaki özelliğini muhafaza etmesinde kendini gösterir. Zira postmodern ailede bireyleri ayrıcalıklı kılan ahlaki özellikler korunamamıştır. Kendini farklı kılan özelliği yitiren kimse ise başkasına tabi bir hâl alır, onun gördüğünü görür, onun yaptığını yapar. *Bu durumda artık (ailede) o kimseye ihtiyaç duyulmaz. Pek tabi ki bir kimsenin aile içindeki ayrıcalığını yitirmesi, sadece, onun başkasına tabi olan ve onun gibi davranan bir kimse konumuna indiği anlamına gelmez. Bunun da ötesinde bu kimsenin aileyi ıslah etme yani aileyi ahlaki bakımdan ilerletme gücünü yitirmesi*, bir başka ifadeyle aile içi ahlaki ilişkileri güçlendirme gücünü kaybetmesi anlamına da gelir. Zira -açıkça ortaya çıktığı üzere- aileyi ayakta tutan şey, insani gerçekliğin kendisiyle tanımlandığı ahlaki ilişkidir. İşte, kişisel özelliklerin yitirilmesi –ki bunun olduğu yerde

39 *el-mâ-ba'de'l-hadâse* kalıbını kullanıyoruz ki onun başında bulunan marifelik bildiren el takısı terkibin tamamına yönelik olup bu terkibi oluşturan unsurları gerek kelime yapısı gerekse cümle içi konumu itibarıyla tek bir kelime olarak birbirine vasletmektedir. Bu yönüyle Arapça kullanım alanında buna örnek önceye ait kullanımı olan bir kalıp olarak *el-mâ-sadak* kelimesini gösterebiliriz. Biz unsurlarının birbirinden kopuk olduğu ve marifeliğin sadece son kelimeye yönelik olduğu *mâ ba'de'l-hadâse* (postmodernite) şeklindeki yaygın kalıba karşılık *el-mâ-ba'de'l-hadâse* kalıbını kullanmayı tercih ediyoruz. Hâl şu ki bazıları bu (ikincisini) *sonraki modernite* diye kavramlaştırmışlardır. Ne var ki bu Arapça kavramlaştırma bir anlaşmazlığı/karışıklığı içermektedir. Zira o, postmodernitenin sonraki bir modernite olduğu hissini vermekte iken teorisyenlerin kahir ekseriyeti onda modernitenin dışına çıkma söz konusu olduğu kanaatindedirler. Şu hâlde bu kullanım, kullanan kimsenin, Alman filozof Habermas'ın yaklaşımına benzer bir yaklaşımı esas alması durumunda geçerli olur. Zira Habermas postmodernitenin modernitenin bir devamı olduğu görüşündedir.

salahtan söz edilemez-, adına, "kişiliksizlik" (immaiyye) dediğimiz şeydir.

Kişiliksizlik özellikleri: Şimdi postmodern ailenin maruz kaldığı kişiliksizliğin belirgin özelliklerinin incelemesine geçebiliriz.

Kişiliksizlik ve başkasına tabi olma: *İmmau* veya *immaatü* sözlükte, herkese ben seninleyim diyen yani kendine has bir görüşü ve kararı bulunmayan, herkesin düşüncesine tabi olan ve sabit bir kanaati bulunmayan kimse olmaktadır. Onun dilde benzeri bir adı daha vardır ki bu *immera*dır ve herkesin isteğine muvafakat eden kimse demektir.[40] O hâlde bizim kullanımımıza göre *immea* ve *immera*, kendine has ahlaki rolünü yitirmiş olan, bir başkasına tabi olması sebebiyle başkasının rolünü ifa etmeye başlayan ya da bir başkası onun üzerinde hâkimiyet kurarak onun rolünü yerine getirir hâle gelen -daha da özetle kişiliğini yitiren- aile bireyidir. Öyle ki bu durum aileye karşı ahlaki görevin ihlaline ve aile bireyleri arası ahlaki ilişkilerin çözülmesine yol açar. Şu hâlde kişiliksizlik, aile bireylerinden birinin ahlaki görevinden kendini soyutladığı zaman -yahut buna o bireyden kişiliği gittiğinde de diyebilirsin- ailenin başına gelen bir felakettir.

Kişiliksizlik ve istikrarsızlık: Postmodern aile daha önce eşi benzeri görülmemiş bir biçimde bu felakete maruz kalmıştır. Zira postmodern ailenin maruz kaldığı dönüşümler öyle bir dereceye ulaşmıştır ki bu noktada yaşanan dönüşümler, herkesin elinden, sahip olduğu pozisyonu/konumu çekip almıştır. Tabii bu çekip almadaki amaç, kişiyi ahlakının artmasına katkı sağlayan daha üst bir konuma yükseltmek değil, aksine, kocanın durumunda olduğu gibi, diğer bireylerden geri kalır endişesiyle onu sahip olduğu konumdan azledip başka birine ait bir konuma uygun hâle getirmektir. Yahut amaç, aksine, diğer bireylerin önüne geçmesini sağlamak amacıyla kişiye sahip olmadığı bir konum yüklemek ve onu bu konuma uygun hâle getirmektir ki kadının durumu

40 Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır (2. Baskı), VIII, 3.

böyledir. Postmodern ailenin maruz kaldığı bu kişiliksizliğin, aile içi ilişkilerde istikrarsızlığın yaygınlaşmasına yol açması da kaçınılmazdır. Çünkü bunun neticesinde ortada ne sabit ayırt edici özellikler kalır ne yerleşik otoriteler kalır ne de sağlam değerler kalır. Herkes dalgalanıp durur ve istikrar sergileyemez. Akıbetler belli değildir. Öyle ki aile bireyleri içinde şahsi hüviyetini tanımlamaya, daha doğrusu asli konumunu nasıl geri getireceğini bilmeye muktedir bir kişi dahi kalmaz.

Kanuni kişiliksizlik: Ailenin maruz kaldığı bu kişiliksizlik ve karasızlığın keskinliğini artıran şeylerden birisi de kanun kişiliksizliği diye isimlendirebileceğimiz şeydir. Şöyle ki; kanundan beklenen, gerçekleştirdiği yasamanın olayları öncelemesi ve ileride karşılaşılacak olaylara yönelik olarak muayyen ahlaki değerler doğrultusunda kurallar koymasıdır. Bu sayede kanun, davranışları düzene koyar, beklentileri belli bir yöne kanalize eder. Ne var ki bu anlayış bugün terk edilmiştir. Zira artık kanundan, mevcut olayları onaylamakla yetinmesi ve beklentileri karşılama noktasında kalması beklenir olmuştur. Postmodern ailede âdetler ve davranış biçimleri sürekli olarak değişip geliştiğinden kanun, ne bu âdet ve davranış biçimleri içinden olması gerekenleri, ne de aile ahlakı felsefesinin icap ettirdiği şey doğrultusunda kanunun nasıl olması gerektiğini tayin edebilir değildir. Aksine ona düşen, söz konusu âdetlerden mevcut olanları, olduğu şekliyle ve aile sosyolojisinin[41] tespitleri mucibince aklamaktır. Dolayısıyla artık yeni ilke şu olmuştur: Âdetler vaki olur, kanunlar ise arkadan gelir. Aileyi tanzim eden kanun koyucunun kendisi, aktüel duruma teslim olur çıkarsa ve bunu yaparken de olguyu onaylamakla yetinir, onun tashihine girişmezse, kanuna muhatap olanı -ki o postmodern ailedir- artık varın siz düşünün! Onun (olguya) teslimiyeti

41 Bk. Dennis Lensel-Jacques Lafond, *La famille à venir, une réalité menaceé mais nécessaire*, s. 32-34.

daha şiddetli ve (olguyu) onaylaması daha ileri seviyede olmaz mı?

Kimliksizlik tezahürleri: Ailenin muhtelif unsurlarının başına gelen bu kimliksizliği, kanun kimliksizleşmesinin tahkim ettiği ve bunun da aileyi ilgilendiren muhtelif hususlarda bir istikrarsızlığın yayılmasını sağladığı doğru ise, o zaman bu kimliksizleşmenin en önde gelen tezahürü kocanın durumunda kendini gösteriyor demektir. Zira onun maruz kaldığı boyutta bir kimliksizleşmeye maruz kalan hiç kimse yoktur, onun içinde bulunduğu istikrarsızlık benzeri bir istikrarsızlık kimsede görülmemektedir. Şimdi aşağıda kocanın içine düştüğü ve onun önceki ailevi rollerini terk etmesinde kendini gösteren bu kimliksizlik belirtilerinden bazılarını serdedelim.

- *Babanın otoritesinin geçmemesi*: Koca veya baba artık evin reisi değildir. Kocanın elinden, karısı –veya çocuklarının anası- üzerinde yetki sahibi olmasının alınması, yetkinin çocuklara verilmesi, evin yönetiminin karı-koca arasında ortak olması yerleşik bir hâl almıştır.[42] Hâl böyle olmakla birlikte evin ortaklaşa idaresi noktasında da terazinin kefesi kadın lehine ağır basar olmuştur. Zira boşanma durumunda çoğunlukla çocukların velayeti kadına verilmekte, hatta kadının erkeğe zarar verdiğinin sabit olduğu durumlarda bile böyle olmaktadır. Nitekim evlilik dışı veya gayrimeşru ilişki yoluyla dünyaya getirdiği evladı üzerinde tek yetki sahibi annedir. Çocuğun babası, baba olduğunu kabul etse de ve eşinden ayrılmaları hâlinde çocuğun nafakasının teminini baba sürdürse de ve hatta aralarında anne-babanın çocuk üzerinde ortak yetkiye sahip olduğu yönünde karar alsalar da bu böyledir.[43] Zira kadının bu çocuğa yeni kocasının veya dost hayatı yaşadığı başka birinin evinde bakması, çocuk üzerinde ortaklaşa yetki kullanımını son derece zor bir mesele hâline getirmektedir. Öyle ki bu durum baba ile

42 4 Haziran 1970 tarihli Fransız Medeni Kanununu gereği böyledir.
43 8 Ocak 1993 tarihli kanun gereği.

evladı arasındaki ilişkinin kopmasını, annenin, fiilî olarak, ebeveynlik yetkisinin tamamını tek başına üstlenmesini hızlandırmaktadır.

- *Çocuk sahibi olma noktasında babanın kararına bakılmaması*: Babanın çocuk sahibi olma noktasında hiçbir inisiyatifi kalmamıştır. Zira hamileliği isteyip istememek,[44] çocuğu aldırma[45] veya doğurma şeklinde hamilelikle ilgili kararları almak, tek başına, kadının hakkı hâline gelmiştir. Hatta kadın bu hakkı bütünüyle kendisinde saklı tutmaktadır. Öyle ki kadın, kocasını velev ki çocuklara karşı çok ilgili de olsa, babalıktan mahrum bırakabilmektedir. Çocuk sahibi olma hakları noktasında gözlemlenen bu dönüşüm bağlamında, çocukların kimin soyadını taşıyacakları tartışması kendini göstermiştir. Çocukların, babalarının soyadı yerine annelerinin soyadını taşımaları niye mümkün olmasın ki? Özellikle de karnında taşıyacağı çocuğun babasının kim olacağını tayin eden kadın ise. Nitekim yapay döllenmenin şart koştuğu vericiyi gizli tutma[46] ilkesi de bu durumu teyit etmektedir. Bu yüzden şöyle bile denmiştir: "Kadın yalnızca çocuk yapmaz, aynı zamanda çocuğun babasını da yapar."[47]

- *Babanın model olma vasfına son verilmesi*: Baba çocuğu için bir rol model olmaktan çıkmıştır. Babanın çocuğu üzerindeki yetkisi, onun menfaatini gözetmekle sınırlı bir hâl almıştır. Bu durumda baba, evladının menfaatlerini temin etmenin yolunu kendisine göstermeleri için eğitimciler, psikiyatri uzmanları, ruh ve sinir hastalıkları uzmanları, uzman psikologlar ve evlilik danışmanları gibi aracılara sığınmaktan başka çare bulamaz. Sonuçta iş o raddeye varır ki baba oğlu ile hâlden anlayan bir arkadaşın, yanlış içinde olan bir arkadaşla ilişkisi tarzında bir ilişki içerisine girer. Evladına kendi fikirlerini telkin etmekten ve kendi yaptığı

44 1967 kanunu gereği.

45 17 Ocak 1975 tarihli kanun gereği.

46 Biz burada *vâlid* kelimesini anne ve babanın her ikisi için de kullanıyoruz. Nitekim hem erkek hem dişi için kullanılmakta olan *veled* kelimesi de böyledir.

47 Bk. Evelyne Sullerot, *La crise de la famille*, s. 144-147.

gibi yapmaya onu yönlendirmekten ziyade çocuğunun arzularına göre hareket eder, onun yalan yanlış kanaatlerini aklar, hatta onun cinsel maceralarını dahi görmezden gelir. Dahası kendi evinde gözünün kulağının önünde kız arkadaşıyla birlikte yaşamasına müsaade eder, bir yandan da gerek evladının gerekse onun beraber olduğu kız arkadaşının[48] masraflarını karşılamayı canı gönülden üstlenir.

- *Baba ile oğlun arasını açma*: İş bu sınırda da kalmaz, bunun da ötesinde söz konusu aracılar, baba ile oğul arasını uzlaştırma rolünü bırakıp onların arasını açma rolünü üstlenir hâle gelirler. Zira bir kişi için boşanma, yeniden evlenme, evlilik dışı yeni ilişkilere girme işlerinin hız kazandığı sosyal zemin, bu aracıları, evlatların yetiştirilmesi noktasında babanın referans oluşunu aza indirgemeye ve çocukların yeni zuhur eden şartlara adapte olma noktasında sahip oldukları olağanüstü yetenekler üzerine yoğunlaşmaya çalışır hâle getirmiştir. Çocukların bu adaptasyonunun alameti ise şudur: Onlar annelerinin yeni eşlerini veya düzensiz birlikteliklerini kabul etmek durumunda kalırlar; keza annelerinin bu yeni kocalarının ve düzensiz birlikteliklerinin çocuklarını kardeş olarak kabul ederler ve bu kardeşlik de birbirine düşmanca tutum takınma veya birbiri üzerinde üstünlük kurma şeklinde olur.

Postmodern erkek bütün bu olanlara hiç müdahalede bulunmaz, sineye çeker; çeker ama karısına ve çocuğuna karşı kendini suçlu ve kabahatli görür, gerek kendisini gerekse kendinden önce onun gibi davrananları zulümle ve zorbalıkla suçlar; temel yanılgısı hakkında kendisiyle yaptığı bu hesaplaşmanın uzaması, suçluluk hissinin artmasını sağlar.

Postmodern ailenin içine düştüğü ve babanın bütün ailevi rolleriyle ilişiğinin kesilmesinden ibaret olan kişiliksizliğin özellik ve tezahürlerinin izahını bitirdikten sonra şu temel sorunun cevaplanma vakti gelmiştir: Modern ailede

48 Buna birlikte eve çıkma (müsâkene) da denebilir.

kişiliklilik, postmodern ailede niçin bir kişiliksizliğe dönüştü? Modern ailenin, kişiliklilik ahlakını tatbike koyarken kollayıp gözettiği en üst ahlaki ideal ne idi? Modern ailenin kişiliklilik ahlakını gözden kaçırdığını gösteren en tipik kanıt/örnek nedir? Öyle ki bu sayede modern aileden, içinde kişiliklilliğin giderek hissedilmez hâle geldiği ve kişiliklilliğin yerini kişiliksizliğin aldığı yeni bir aile -ki bu postmodern ailedir- nasıl vücuda geldi?

Kişiliklilliğin kişiliksizliğe dönüşme sebebi: Alçaltıcı birliktelik: Kişiliklilik kavramına baktığımızda bu en üst ahlaki ideali açıklığa kavuşturmak pek de kolay değildir. Şurası daha önce geçmişti ki kişiliklilik, ahlaki bir meziyet olup üstlendiği ahlaki rol itibarıyla aileyi oluşturan üyelerin hiçbirinin yerine bir başkasının geçemeyeceği ve hiçbir üyeden müstağni kalınamayacağı anlamına gelir. Sözgelimi baba demek, bu ailenin babası olabilecek, olurken de baba yerine onun ahlaki rolünü üstlenecek başka hiçbir adamın bulunmadığı kişi demektir. Anne demek, bu aileye anne olabilecek, olurken de anne yerine onun üstendiği ahlaki rolü üstlenecek hiçbir kadının bulunmadığı kişi demektir. Çocuk -erkek veya kız olarak- demek, bu aileye çocukluk edebilecek, ederken de üstlendiği ahlaki rol itibarıyla çocuğun yerini alacak hiçbir çocuğun bulunmadığı kişi demektir. Bu, aile üyelerinden her birinin, (aile içi) birliktelikleri itibarıyla, diğerinin özel bir yere sahip olduğunu onayladığı anlamına gelir. Haddizatında kendisiyle olan birlikteliğinde diğer kişinin özel (bir yere sahip) olduğunu kabul etmen, Arapçada *maiyye* (birliktelik) lafzının delalet ettiği özel anlamın ta kendisidir.

Bu anlamıyla *maiyye* (birliktelik) iki çeşittir: İlki, kişinin, birlikte olduğu kimsenin sahip olduğu mertebeye bağlı olarak alçaldığı, bir başka ifadeyle onun mertebesinin düşmesini sağlayan birlikteliktir. Bu durum, birlikte olan taraflardan birinin, diğerinden, kendi karakterine bürünmesini istediği anda ve karakteri de salt maddi değerlere

sahip olan, yani karakteri daha üst bir konuma yükseltecek manevi değerlerden soyutlanmış olduğunda husule gelir. Nitekim biz buna alçaltıcı birliktelik demekteyiz. İkincisi ise taraflardan birinin, diğer tarafın sahip olduğu mertebe sayesinde yüceldiği, bir başka ifadeyle onun yükselmesini sağlayan birlikteliktir. Bu ise taraflardan birinin, diğerinden, kendi karakterine bürünmesini istediği anda ve karakteri de karakterin daha üst konuma yükselmesini sağlayan manevi değerlerle kuşanmış olduğunda husule gelir. Biz buna da yüceltici birliktelik demekteyiz. Maddi değerlere aracılık etmesi veya kendisine maddi değerlerin eşlik etmesi, böyle bir karaktere zarar vermez. Çünkü maddi değerler, bu karaktere tabidir ve onun rehberliğinde yürür. Sözgelimi koca, karısının yalnızca çekiciliği ile yetindiğinde onun düşüşünü sağlar, onunla güzel ailevi ilişkiler kurduğunda ise onu yüceltir. Kadın da kocasından yalnızca giderlerini karşılamasını beklediğinde onun düşüşünü sağlamış olur, gönül dünyasında onu koruyup kolladığında ise onu yüceltmiş olur.

Binaenaleyh modern aile kişiliklilik ahlakını tatbike koyduğunda özel bir üst ideali hayata geçirmeyi hedeflemiş olacağından, bu idealin yüceltici birliktelik dışında bir şey olması söz konusu olamaz. Peki, modern aile bu birlikteliğin gereğini -ki bu, bu tarz bir birlikteliğin en üst göstergesi olan şeyin kılavuzluğunda yürümektir- yerine getirebilmiş midir?

Yüceltici birlikteliğin var olduğunu gösteren şeyin, en ideal gösterge olabilmesi için, temel bir özellikle muttasıf olması gerekir. Bu temel özellik, söz konusu göstergenin, yücelmenin, daha ötesi bulunmayacak düzeyde en üst boyutta gerçekleştiği bir birlikteliği ifade ediyor olması ve buna eşdeğerde bir başka birlikteliğin de bulunmamasıdır. Peki, bu ideal gösterge, bizim dikey birliktelik diye isimlendirebileceğimiz şey olabilir mi? Gerçek şu ki dikey olma özelliği, bir mekânda var olma anlamını ifade eder. Buna karşın, en ideal gösterge itibarıyla arzu edilen yücelik, mekânsal de-

ğil varoluşsal bir yüceliktir; oysa bir yerde bulunma ancak mekânsal şey hakkında söz konusu olabilir. Keza bu tarz birliktelik birbirinden farklı iki tabakanın var olduğu anlamını da ifade eder. Oysa istenilen yücelik, nicel değil nitel bir yüceliktir, tabakalaşma ise yalnızca nicel şeyde olur.

Yüceltici birlikteliğin en ideal göstergesi dikey birliktelik olamayacağına göre, bu ideal gösterge acaba ilerlemeci birliktelik olarak isimlendirebileceğimiz şey olabilir mi? Şunda şüphe yoktur ki ilerleme kavramı, ileri olan taraf ile geri olan taraf arasında bir tecanüs/özdeşlik bulunduğunu ifade ettiği gibi seviye bakımından eşit konuma gelebilmek için geri olan tarafın ileri olan tarafa yetişmesini de ifade eder. Oysa yüceltici birlikteliğin en ideal göstergesinden beklenen, yücelten taraf ile yüceltilen taraf arasında bir özdeşliğin olmaması, yüceltilen hangi seviyeye çıkarılırsa çıkarılsın yüceltene yetişme imkânının asla bulunmamasıdır. Çünkü yüceltilen nerede ise yücelten oradadır, onun var olduğu yerde bu zaten vardır.

Özetle ifade edecek olursak yüceltici birlikteliğe ilişkin en ideal gösterge itibarıyla matlup olan, kemiyeti gerektirecek nitelikte mekânla bir alakasının bulunmaması ve de tarafların birbirine yetişeceği nitelikte bir özdeşlik sağlamamasıdır. Bu, aşkın/yüce birliktelikten başkası olamaz ki buna ulvi birliktelik de diyebilirsin. Bu ulviliğin gereği, varoluşsal bir yükselmenin gerçekleşmesi, ama bunun beraberinde taraflar arasında bir özdeşliğin oluşmaması ve tarafların birbirinden farklılığının sabit olmasıdır. Buna göre insanın, yüceltici birlikteliği yakalamayı hedeflerken göz önünde bulundurması zorunlu en ideal gösterge ulvileşme olacaktır.

Şu an itibarıyla iki birliktelik alçaltıcı birliktelik ve yüceltici birliktelik arasında fark bulunduğunu, keza yüceltici birlikteliğin en ideal göstergesinin ulvileşme olduğunu öğrendikten sonra kişilikliliğin kişiliksizliğe evrilmesini sağlayan sebebin ne olduğu artık bizim için açık hâle gelmiştir

ki o da şudur: Modern ailede kişiliklilik, Batılı modernliğin ayırıma giderken kullandığı üç ilkeden biri olan insanı hedef alma ilkesi üzerine bina edilmiştir. Ancak bu ilkeden ulvileşmenin doğması mümkün değildir. Çünkü ulvi olan bütün sınırları aşan şeydir. Oysa insan, sınırlarla kayıtlıdır, kayıtlı olan ise asla (sınırları) aşan olamaz.

Yüceltici birlikteliğin en tipik göstergesi olan ulvileşme, insanı hedef alma ilkesinin bir sonucu olamayacağından, bu ilke üzerine kurulu olan kişilikliliğin, yüceltici birliktelik şeklindeki idealden uzak kalması kaçınılmazdır. Sonra yüceltici birlikteliği bilmek ve mucibince amel etmek için ulvileşmeyi bilmek gerektiği içindir ki modern ailedeki ferdin yüceltici birlikteliği tanıma imkânı yakalaması asla söz konusu değildir. Çünkü yüceltici birliktelikten haberdar olmak, bu birlikteliğin en tipik göstergesinden yani ulvileşmeden haberdar olmayı gerektirir. Modern ailedeki bireyin söz konusu göstergenin farkına varamayacağı ise malumdur. Zira o, insanı hedef alma ilkesine tutunmuştur. Binaenaleyh bu kimse her ne kadar kişiliklilikle bezendiğini zannetse de kendi dışındaki kimselerle bir amaç doğrultusunda olduğunu zannettiği ilişkisinin, araç doğrultusunda gerçekleşen bir ilişkiye evrilmesi, hatta bu başkasının özel oluşunun kabulü olduğuna inandığı şeyin, bu özel oluşun inkârına dönüşmesi kaçınılmazdır. Çünkü bu en ideal göstergeyi –yani ulvileşmeyi- idrak edemeyen kimsenin, en tipik göstergesi bu olan şeyi yani yüceltici birlikteliği idrak etmesi asla söz konusu olamaz.

Evet, postmodern aile modern aileden doğma olduğundandır ki, modern ailenin, üyeleri arasındaki ilişkilerde yüksek sesle dillendirdiği birlikteliğin, alçaltıcı birliktelik olacağı muhakkaktır ve bu da demektir ki bu birliktelikte taraflardan biri diğerinin mertebesine inmektedir. Oysa kişinin himmetinde yükselme oluşturacak nitelikte bir ahlakı içermeyen bu seviye düşüşü, bizatihi "kişiliksizlik"in bir icabıdır. Dolayısıyla aile bireyleri içerisinde kişiliksiz olan kim-

se, ailenin, kişiliklilik ahlakı üzerine kurulu yapısı içindeki rolünü kaybetmiş kimsedir. Yüceltici birlikteliğe aşinalık olmadan ailenin böyle bir ahlak üzerine kurulması da söz konusu değildir. Bu tarz bir aşinalık ise ulvileşme göstergesi yoluyla olacaktır.

Bu sayede şu ortaya çıkmaktadır ki postmodern aileyi etkisi altına alan bu kişiliksizlik eğilimi, modern ailede yüceltici birlikteliğin olmamasının sonuçlarından biridir. Söz konusu ideal ahlaki gayenin (yani yüceltici birlikteliğin) yakalanması dışında onların bu kişiliksizlik eğiliminden çıkmaları da söz konusu olamaz. Bu ideal ise onun en üst göstergesi olan ulvileşme idrak edilmeden asla yakalanamaz.

Gelinen bu noktada modern aileye ait ahlakın ikinci türünün izleğini oluşturan ikinci değer üzerine eğilebiliriz ki bu yükümlülüktür. Buna da bizim seçtiğimiz ayırım esaslı modeli tatbik edelim bakalım:

Yükümlülüğün Hazza Dönüşmesi

Modern ailede yükümlülük, neredeyse sürekli olarak hakka hizmet eden bir değer olacak şekilde, bireyin yararlandığı her hakkın muhafaza edilmesinde ifadesini bulurken postmodern ailede bunun aksi olmuştur. Zira postmodern ailede hak, ödeve mutlaka eşlik eder olmaktan çıkmış, eşlik ettiğinde ise ödevin hakkın hizmetçisi olmasını temine yönelik olmuş, hatta kimi zaman hak dikkate alınırken ödev göz ardı edilmiştir. Hatta ödev lafzı postmodern ailenin söyleminden kalkmaya dahi başlamıştır. Çünkü onun bireyleri, ödev kelimesini dile getirmekten şiddetle kaçınırlar, kulakları da bu kelimeyi asla duymak istemez. Sebep, bu kelimenin onlara uzak geçmişte kalmış dinî bir nasihati hatırlatıyor olmasıdır. Zira bugün onlar içerisinde eş olmaya ilişkin ödevlerden, anneliğe ilişkin ödevlerden, evlat olmaya ilişkin ödevlerden falan bahseden kalmamıştır. Hak lafzına gelince onlar tam tersine her münasebette bunu dillerine dolarlar ve neredeyse her bir isteklerini bir hak olarak lanse ederler.

Hakların Özellikleri: Postmodern ailenin haklarla ilgili bu söylemi üzerinde uzunca düşündüğümüzde onun birtakım özel sıfatlarla nitelendiğini görürüz ki bu sıfatlardan bazılarını şu şekilde belirtebiliriz:

Hakları çoğaltma yoluna gitme: Bir yerde bir hakkın var olma ihtimali söz konusu ise, o hak genellikle çok gösterilmekte ve bu doğrultuda (hepsinin tek tek) zorunlu olarak yerine getirilmesi istenmektedir; sanki hak, ancak bir bütün olarak yerine getirilince hak oluyormuş gibi. Sözgelimi çocuğun, ona itina gösterme şeklinde toplu bir hakkı değil de, şu şu şeklinde ayrıntılı hakları bulunmaktadır.

Hakların alanını genişletme: Söz konusu haklar yayılmaya ve her bir yönü kuşatmaya devam eder, sonuçta öyle bir hâl alır ki haklar için sınır oluşturabilecek ne bir boyut kalır ne da onların duracağı bir sınır. Kanun koyucu neredeyse talebi gerçekleşen her hakkı onaylar hâle gelir, öyle ki hep daha ileri bir hakkın talebinin ardı arkası kesilmeden devam eder gider. Sözgelimi çocuk, bakımını üstlenmiş olan anne-babası kendisine eziyette bulunduğunda onları mahkeme etme hakkına sahip değildir yalnızca, bunun da ötesinde o, daha anne karnında iken, kendisine eziyette bulundukları takdirde, ebeveynini mahkeme etme hakkına da sahiptir. Bunun da ötesinde çocuk, anne babası arasında bir anlaşmazlık vuku bulması hâlinde, hâkim kanalıyla –ki hâkim böyle bir durumda çocuğun kararı ne ise onu dikkate alır- anne-babası arasındaki meselenin karara bağlanmasını sağlama hakkını da elde etmiştir.

Hakları ömürlük kılma: Kazanılmış hakların tamamı genel olarak sonsuza dek devam eder; hatta bu hakkın varlık sebebi değişse de bu böyledir. Âdeta kişinin salt var olması, bir hakkı talep etmesinin meşruluğu için yeterli imiş gibi bir durum söz konusudur. Sözgelimi kadının, tek başına çocuk sahibi olma veya evlenmeden anne olma[49] hakkı bulunduğu-

49 Bu *tek ebeveynli aile* olarak da bilinmektedir. Pek tabi ki bunu söylerken *vâlid* kelimesini hem anne hem de baba için kullandığımızı hatırlatmak isteriz.

na karşı çıkmaya kim cesaret edebilir ki? Oysa onca sayısız anket ve araştırma, önümüze, parçalanmış ailedeki çocuğun maruz kaldığı olumsuzlukları koymaktadır. Buna şunu da ilave edebilirsin ki millet, demokratik ilerlemenin, haklarda bazı azaltmalara gitmekle değil, ancak mevcut haklar üzerine sürekli yeni birtakım hakları koymakla gerçekleşeceğine inanıyor.[50] Sözgelimi kadın için bu, ev dışındaki işler itibarıyla erkeğe iştirak etme hakkı üzerine, evde karşılıklı rol değişimi hakkı gereği, ev işlerinde de erkeğin ona iştirak etmesi hakkını koyabildiğinde söz konusu olmaktadır.

Hakların Çatışması: Aile bireylerinin hak talepleri her zaman aile içinden gelmez, aksine çoğunlukla dış kaynaklı olarak gerçekleşir. Çünkü aile bireyleri, bu hakların talebini üstlenmiş olan birtakım bağımsız grupların organizasyonunda yer almaktadırlar. Kimi zaman bu talepler, aile kurumunun bizatihi mevcudiyetiyle de çatışmaktadır. Nitekim bazı kadın örgütleri ile eşcinselliği savunan dernekler (tarafından dillendirilen hak talepleri) böyledir. Buna bağlı olarak söz konusu kesimler arasında haklar noktasında bir çatışma kendini gösterir ve bu durum aynı aileyi oluşturan bireyler arasındaki mücadelenin kızışmasıyla son bulur.[51]

Aşırılık: Muayyen bir kurum dâhilinde bir hakkın talep edilme imkânı olduğunda ve bu çevre içerisinde böyle bir talep normal karşılandığında, postmodern aile aynı hakkın söz konusu müessese dışında ve bu yönde bir talebin anormal addedileceği bir çevrede de talep edilmesinde bir mâni görmez. Buna göre nikâhlı evlilikle oluşan ailenin hakları bulunduğu gibi nikâhsız birliktelikle oluşan ailenin de hakları bulunmaktadır. Keza (erkek-kadın şeklinde) karşı cinslerin oluşturduğu ailenin hakları bulunduğu gibi, aynı şekilde eşcinsellerin oluşturduğu ailenin de hakları vardır. Yine eşinden boşanmış kadının oluşturduğu ailenin hakları bulunduğu gibi, bekâr (evlilik dışı birlikteliğe bağlı

50 Bk. Chantal Delsol, *Le souci contemporain*, s. 142-143.

51 Bk. Paul Moreau, "Penser la famille, approche métasociologique", *Ethique*, sayı: 21, 1993/3, s. 56.

çocuk sahibi olan) annenin oluşturduğu ailenin de hakları bulunmaktadır.

Aile içi haklar bu evsafta -yani hakları zorla çoğaltma, hakları sınırsız bir biçimde genişletme, hakları kasıtlı olarak ilelebet kılma, haklar arasında belirgin bir çatışmanın olması, haklarda alabildiğine aşırıya gitme- evsaflarında- olmasının sebebi, söz konusu hakların belli bir düzen çerçevesinde o haklara uygun düşen ödevlerle kayıtlı olmamasıdır. Zira bu şekil bir kayıtlanma olduğunda bu hakları talep edenler nezdinde hem sorumluluk bilinci daha canlı/üst düzeyde olur, hem de onların bu haklara bağlı olarak oluşacak yükümlülükleri üstlenmeye yönelik hazırlıkları daha sağlam olur. Bunun neticesinde de onlar söz konusu hakları gerektiği zaman ve gerektiği kadar talep ederler, gereksiz yere ve gerekmediği şekilde bir hak talebinde bulunmazlar.

Bu sebepledir ki ödevin eşlik ettiği hak ile ödevin eşlik etmediği hak arasında bir ayırıma gitmemiz gerekir. Zira ilkinin, sahibine zarar veren bir trende girmesinden endişe duyulmaz. Çünkü o, bir bağış ve bir cömertçe verme olduğu ölçüde bir hizmettir ve bir gayrettir. İkincisinin ise kimi zaman sahibine zarar veren bir trende girmesinden endişe edilir. Zira o, karşılığında bir hizmet sunulmadan elde edilen bir bağış, bir uğraş sergilenmeden kazanılan bir ihsandır. Şu hâlde hak ismi ilkine has bir isim olup[52] Arap dili ikinci durumu ifade etmek için haz lafzını vazetmiştir.[53] Çünkü haz, zımnında, talep eden kimseyi kayıtlayan bir ödevi barındırma zorunluluğu bulunmayan haktır. Hazcılık

52 Şurası bilinmektedir ki *hak* lafzı Arapça'da "bir şahıs için (yerine getirilmesi) zorunlu pay/nasip" anlamında kullanıldığı gibi "Bir kişinin başkasına karşı yerine getirmesi gereken pay/nasip" anlamında da kullanılmaktadır. Nitekim "Mükellef üzerinde hakların yekûn oluşturması" ifadesi de bu yöndedir. Arap dilinde bu iki anlam, (farklı bir) harf-i cer ile müteaddi kılmak suretiyle sağlanmakta ve *lehine olan hak*, *aleyhine olan hak* şeklinde ifadelendirilmektedir.

53 Şurası bilinmektedir ki *hak* kelimesi gibi *haz* kelimesi de *nasip* (pay) anlamını ifade etmektedir. Hz. Ömer'den gelen bir rivayette "Adamın hazzı (payına düşen), kız çocuğunun (*eyyim*) nafakasını temin etmek ve onun hakkını teslim etmektir." şeklinde geçmektedir. Bk. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut (2. Baskı), Dâru Sâdır, VII, 440.

ise bu nitelikteki bir hakkı herhangi bir özel yükümlülükle kayıtlanmadan kullanma yoluna gitme özelliğidir.

Haz Göstergeleri

Her ne kadar postmodern aileyi oluşturan bireylerin tamamı hazlara çağrı (yani sadece haklarının tahakkuku) için çabalama noktasında ortaklık arz etseler de hazlar (yani salt hak talebini esas alan tutumlar) en net biçimde kadının konumunda kendini gösterir. Zira postmodern aileyi oluşturan bireylerden hiç birisi, hazcılığı icraata dökme noktasında kadınla boy ölçüşemez. Şimdi burada (kadınla ilgili) bazı haz şekillerinin zikrine geçebiliriz ki bunlar da belli ayırım tezahürlerinden ibarettir: Bunlar şöyledir:

Dişilik ile doğurganlık arasında ayırıma gitme: Hamileliği engelleyici yöntemler ve kürtajı meşru kılan yasalar sayesinde postmodern kadın, çocuk dünyaya getirme fonksiyonunu arzu ettiği şekilde kontrol altında tutma hakkını elinde bulundurur hâle gelmiş ve bu noktada cinsel yapısının onun üzerinde tahakküm kuracağı bir alan da bırakmamıştır.

Beden ile doğurganlık arasında ayırıma gitme: Doğum kontrol yöntemleri sayesinde postmodern kadın, hamileliğini rahim dışında laboratuar ortamında (tüp bebek veya mikroenjeksiyon yöntemiyle döllenme durumu) veya doğal ortamda yani başkasının rahminde (taşıyıcı anne durumu) gerçekleştirmeye muktedir olmuş, dolayısıyla da doğal hamilelik olmaksızın çocuk dünyaya getirir bir hâl almıştır.

Biyolojik annelik ile sosyal annelik arasında ayırıma gitme: Yabancı bir insanın spermini ve yumurtasını bağışlaması yoluyla postmodern kadın, eşi veya dostuyla, onun sulbünden gelmeyen bir çocuk üzerinden sosyal akrabalık kurmaya muktedir olmuştur. Böylece sosyal nesep, doğal nesep gibi algılanır olmuş, en azından evlat edinme yoluyla oluşan akrabalığı andırır bir hâl almıştır.

Çocuk ile babayı ayırma: Postmodern kadın ailesini kurmak ve anne olmak için çocuğunun babası olan şahısla bir-

likte yaşama ihtiyacı duymayabilir. Bu noktada söz konusu çocuğun, evlat edinme, evlilik, evlilik dışı veya suni döllenme yoluyla dünyaya gelmiş olması da fark etmez.

Cinsellik ile sadakat arasında ayırıma gitme: Doğum kontrol yöntemleri, postmodern kadına, aile/evlilik dışında da cinsel ilişkiye girme imkânı sunmakta, bu ilişkiye bağlı olarak kadın hiçbir yaptırımla da karşılaşmamaktadır. Çünkü artık kadının hayat arkadaşına olan bağlılığı, ona karşı sevgisinin varlığının devam etmesi koşuluna bağlı bir hâl almış, dolayısıyla da sevgisi bittiğinde bağlılığı da bitmiştir. Dahası postmodern kadın, eşine karşı olan sevgisi varlığını sürdürürken bile, hata yapma (bir başkasıyla birlikte olma) hakkından da yararlanabilmektedir. Bunun da ötesinde anlaşmalı evlilikten mütevellit yeni (birlikteliklerin hâkim olduğu) bir çevrede kadının, mutlak anlamda eşine sadık kalma gibi bir yükümlülüğü de yoktur,[54] nasıl ki eşinin böyle bir yükümlülüğü yok ise.

Cinsiyet ile cinsel tercih arasında ayrıma gitme: Postmodern kadın -onun peşi sıra da postmodern erkek- çeşitlilik arz eden cinsel yönelim ile çeşitlilik arz etmeyen cinsiyeti birbirinden ayırmıştır. Dolayısıyla artık gerek erkeğin gerekse kadının, geleneğin zihinlere kazıdığı nitelikte hakiki bir mevcudiyetinden bahsetmek mümkün değildir. Ortada tek bir insani cinsiyet vardır ve bu cinsiyet belli ölçüde bir arada kalmışlığı içerir ki bu da bireye, doğuştan sahip olduğu cinsel organını nazarı dikkate almaksızın şu veya bu yönde bir cinsel tercihte bulunma imkânı verir. Öyle ki kişi cinsel organ itibarıyla erkek olduğu hâlde cinsel tercihi dişil, cinsel organ itibarıyla dişi olduğu hâlde de cinsel tercihi eril,

54 Nitekim evlilik dışı ilişkilerle ilgili şu tür sözleşmelerin varlığı bilinmektedir: PACS (Medeni Dayanışma Sözleşmesi), CUC (Medeni Birliktelik Sözleşmesi), CVC (Sosyal Hayat Sözleşmesi), CUS (Sosyal Birliktelik Sözleşmesi), CUCS (Sosyal Milli Beraberlik Sözleşmesi).

cinsel organ itibarıyla erkek veya dişi olduğu hâlde cinsel tercihi dişil veya eril olabilir.[55]

Postmodern kadın zikri geçen bu ayırım işlemlerinden kaynaklanabilecek vahim sonuçları nazarı dikkate almaz, bir başka ifadeyle bu sonuçlarla ilgilenmez; çünkü o, kendi hazlarıyla meşguldür ve kendi dışındakilerin hazlarını da görmemektedir. Bu sebepledir ki evlilikte (sayısal) bir geriye gidiş, boşanmalarda artış, doğum oranlarında gerileme, yaşlı nüfus oranında bir artma, gayrimeşru çocuk sayısında çoğalma, ergen hamileliğinde de bir yükselme gözlemlemekteyiz. Ya da özetle söyleyecek olursak evlerin içinde kapsamlı bir sarsıntı ve marjinal ilişkilerde de çaplı bir yaygınlaşma olduğunu görüyoruz. Ne var ki postmodern kadın tarafından bu sonuçların bir kısmı, ortada marazi bir durum değil sağlıklı bir durum olduğunun, kadının zayıflığının değil, güç kazandığının delili olarak algılanır olmuştur. Bu algı değişikliği, modernlik değerlerinde meydana gelen köklü dönüşüm sayesinde gerçekleşmiştir. Zira postmodern kadının elinde boşanma, kendisini ifade etmenin, hürriyetine sahip çıkmanın, cesaret izharının ve haklarını korumanın bir aracı olmuştur. Keza kadın, tarafları belli yükümlülük altına sokmayan birlikteliğin, tarafları belli kayıtlar altına alan evliliğe göre, ailenin varlığını daha koruyucu olduğunu düşünmeye başlamıştır. Çünkü bu tarz bir birliktelik taraflardan birinin otoritesine değil, sürekli yenilenen ve tarafların eşit bir biçimde katıldığı müzakereye dayanmaktadır. Keza postmodern kadına göre gayrimeşru çocuk, kadının otoritesini muhafazaya, meşru çocuktan daha fazla katkı sunmaktadır. Çünkü o, babasını katmaksızın bu çocuğun yükümlülüğünü tek başına üstlenme yoluna gidebilmektedir.

Postmodern ailenin haklarla ilgili söyleminin taşıdığı özelliklere ve bu hakların görünüm kazandığı (zikri geçen) ayırım esaslı haz şekillerine dair söyleyeceklerimizi bitirdik-

55 Irène Théry'nin Ekim 1999 tarihli *Esprit* dergisinde çıkan "Pacs, sexualité et différence des sexes" yazısına bakınız.

ten sonra, şimdi şu temel soruyu cevaplamaya girişebiliriz: Modern ailede görülen yükümlülük, postmodern ailede hazza nasıl dönüştü? Ödev ahlakını tatbikte modern ailenin gerçekleşmesini ümit ettiği en üstün ahlaki ideal ne idi? Bu ahlaki idealin hayata geçirildiğinin en tipik göstergesi ne idi ki modern aile bunu göz ardı etti de neticede modern aileden, yükümlülüğün gözden ırak olduğu ve onun yerini hazzın aldığı yeni bir aile, yani postmodern aile zuhur etti?

Yükümlülüğün hazza dönüşme sebebi: Modern aile bağlamında yükümlülük kavramını düşündüğümüzde, basit yükümlülük şeklindeki ahlaki ideali tespit etmemiz kolay olacaktır. Zira bundan kasıt dıştan gelen yükümlülükler bütünü, yani üst bir iradenin insana dışardan dikte ettiği emir ve yasaklar değil, içten gelen yükümlülükler bütünü yani insanın kendi iradesiyle kendini yükümlü tuttuğu ödev ve yükümlülüklerdir. Mesele bundan ibaret olduğuna göre modern ailenin yükümlülük ahlakını icraata koyarken gerçekleştirmeyi hedeflediği idealin, bizatihi sorumluluk olması gereklilik arz eder. Sorumluluğun gereği ise, onun, insanın kendi isteğiyle birtakım yükümlülükleri üstlenmeye girişmesini ve bu yükümlükleri yerine getirme yönünde harekete geçmesini sağlayan bir kabiliyet olmasıdır.

Bu yönüyle sorumluluk iki çeşittir: Öyle bir sorumluluk türü vardır ki sorumluluk sahibi kişi onda maddi ve hissi işleri -buna maksatlar/çıkarlar da diyebilirsin- icraata koyma yönünde bir kararlılık sergiler. Nitekim kocanın ailesinin geçimini temin etme, barınacakları yeri sağlama sorumluluğunu üstlenmesi böyledir. Biz bunu basit sorumluluk olarak anıyoruz. Ortada bir de sorumluluk sahibi kişinin, onda, manevi ve ideal işleri -bunlara değerler de diyebilirsin- icraata koyma yönünde bir kararlılık sergilediği sorumluluk türü vardır. Nitekim koca, ailesine karşı, onları sevme ve onlara sadık kalma yönünde bir yükümlülük içine girdiğinde böyle bir sorumluluk söz konusu olur. Biz bunu değerli sorumluluk olarak anıyoruz. Bu tarz bir sorumlulukta, içer-

diği değerlere maddi maksatların eşlik etmesi onun değerini düşürmez. Çünkü bu maddi maksatlar, söz konusu (manevi) değerlere hizmet eder ve onların vücut bulmasını sağlar. Böylece aile efradına karşı sevgi/muhabbet ödevini yerine getirme söz konusu olduğunda iki sorumluluk, yani basit ve değerli sorumluluk bir araya gelmiş olur. Bu iki sorumluluk birbirinden ayrılabilir de. Sözgelimi koca, ailesinin nafakasını temin yükümlülüğünü ifa edebilir ama onları sevme ve onlara sadık kalma yükümlülüğünü ifa etmeyebilir veya bunun tersi söz konusu olabilir.

Mademki modern aile, yükümlülük ahlakına tutunma noktasında muayyen bir ahlaki ideali hayata geçirme ümidi içerisindedir, o hâlde bu idealin değerli sorumluluktan başka bir şey olması mümkün olamaz. Peki, bu aile değerli sorumluluğun gereğini, yani bu sorumluluğun en tipik göstergesi olan şeyin kılavuzluğunda yol almayı hakkıyla yerine getirebilmiş midir?

Değerli sorumluluğun göstergesi olanın en ideal gösterge olması için, bu göstergenin, temel bir özellikle muttasıf olması gerekir ki bu özellik de söz konusu sorumluluğun, insanın vicdanına, ondan daha çok kök salmış olan ve insanın davranışlarını yönlendirmede ondan daha mükemmeli bulunmayan değerleri bir arada içeren bir sorumluluk olmasıdır. Herhâlde bu, olsa olsa, modernlik yanlılarının doğa durumu diye isimlendirdikleri gösterge olacaktır?[56] Bu kimseler, doğa durumunu "Uygar toplumu önceleyen varsayımsal bir durumdur ve bu durum insanın, olumsuzlamayı ve devretmeyi kabul etmez nitelikteki doğal haklardan yararlanmasını sağlar." şeklinde tarif etmişlerdir. Şurası bilinmektedir ki varsayımsal durum, hayali bir durumdur; hayali

56 Hobbes ve Rousseau gibiler böyledir. Zira bu iki fikir adamının doğa durumuna yönelik olarak ortaya koyduğu iki tasavvur, birbirinin aksi istikametindedir. Şöyle ki bunlardan ilkine (Hobbes) göre doğa durumu *kötülük durumu* olmaktadır. Zira her insanda diğerine karşı bir çatışma durumu söz konusudur. İkincisine (Rousseau) göre ise bu *hayır durumu* olup insan onda başkasıyla yardımlaşma içinde olmaya ihtiyaç duyar ve buna bağlı olarak da karşılıklı sözleşme içine girer ki bu sözleşme kamusal iradenin bir ifadesidir.

durumun ise insanın gönlünde yerleşik oluşundan asla bahsedilemez. Sonra bu, dayanağı haklar olan bir durumdur; haklar da insanın davranışlarına yön vermede ödevlerden daha mükemmel değildir. Bunun delili şudur: Hak, hazza dönüşebilir, ödev ise hazza dönüşemez, olsa olsa külfete dönüşür. Haz ve külfet ise birbirine taban tabana zıttır.

Değerli sorumluluğun en ideal göstergesi doğa durumu olamayacağına göre, o, yine modernite erbabının[57] insan tabiatı diye isimlendirdikleri şey olamaz mı? Nitekim bu kimseler insan tabiatını, insan realitesini ayrıcalıklı kılan nesnel özellikler bütünü olarak tarif etmişlerdir. Şurası bilinmektedir ki insana ait nesnel özellikler, onun vicdanına serpiştirilmiş değersel hislerden başka bir şeydir. Çünkü ilki, insanın realitesiyle ilgili iken ve onun nitelikleri bağlamında ele alınırken ikincisi, insanın idealiyle ilgilidir ve onun kalibresi bağlamında ele alınır. Zira realite ile ideal birbirinin zıddı olduğu gibi nitelik ile kalibre de birbirinin zıddıdır.

Özetle ifade edecek olursak değerli sorumluluğun en ideal göstergesinde matlup olan, onun, doğa durumu gibi tabii haklar bütünü değil, vicdani ödevler bütünü olması, keza insan tabiatı gibi olgusal özellikler bütünü değil, idealist hisler bütünü olmasıdır. Bu beklentiyi karşılayacak olan fıtri sorumluluk veya fıtrattan başkası değildir. Fıtratın gereği ise onun, insanın özünde bir yapı olarak taşıdığı ve insanın nasıl ahlaklı olması gerektiğini tayin eden değerler bütününden ibaret olmasıdır. Buna göre fıtrat, insanın, değerli yükümlülüğü amaçlarken göz önünde bulundurması gereken en ideal gösterge olacaktır.

İki sorumluluk yani basit sorumluluk ile değerli sorumluluk arasındaki farkı öğrendikten, keza değerli sorumluluğun en tipik göstergesinin fıtrat olduğunu anladıktan sonra şu an itibarıyla postmodern ailede yükümlülüğün hazcılığa evrilmesini sağlayan sebebin ne olduğunun da farkına varmış bulunuyoruz. Şöyle ki modern ailede ahlaki yükümlü-

57 Bunlardan birisi de Descartes'tir.

lük, ahlak-din ayırımına ilişkin ilkelerden ikincisi üzerine kurulmuştur ki bu da aklı aracı kılma ilkesidir. Lakin bu ilkeden fıtrat hissinin neşet etmesi mümkün değildir. Çünkü fıtrat, sezgiye dayalı hislerdir, akıl ise teorik düşüncelerdir. Sezgi asıldır, düşünce ferdir; dolayısıyla akıl fıtrata bağlı olarak neşet eder, tersi olmaz.

Fıtrat -ki o değerli sorumluluğun en ideal göstergesidir- aklı aracı kılma ilkesinin bir sonucu olamayacağından, bu ilke üzerine kurulu bulunan yükümlülüğün, onun en üst ideali olan değerli sorumlulukla alakası olmayacağı muhakkaktır. Değerli sorumluluğu bilip onun mucibince amel etmek için fıtratı bilmek zorunlu olduğundan, modern ailedeki bireyin değerli sorumluluktan haberdar olması zorunlu olarak imkânsız olacaktır. Çünkü değerli sorumluluğun idraki içinde olmak, onun en tipik göstergesi olan fıtratı idrak etmeyi gerektirir. Değerli sorumluluğun aklı aracı kılma ilkesine bağlı olması durumunda, bu ideal göstergenin (yani fıtratın) idrakinin olamayacağı da bilinmektedir. Dolayısıyla modern insan her ne kadar sorumluluklarını yerine getirmeyi vehmetse de onun sorumluluklarına eşlik etiğini düşündüğü hak, hazza, yükümlülüklerine eşlik ettiğini düşündüğü değer de vakaya evrilir. Zira söz konusu ideal göstergeyi –yani fıtratı- idrak edemeyen kimsenin, fıtratın, onun göstergesi olduğu şeyi yani değerli sorumluluğu kaçıracağı muhakkaktır.

Evet, postmodern aile modern aileden çıkma olduğundan, onun, üyeleri arasında olmasını istediği sorumluluğun değerli sorumluluk değil basit sorumluluk olacağı, yani içinde sorumluluk sahibi bireyin, hiçbir kesintiye uğramadan ve hiçbir kaygı gütmeden bir çıkardan diğerine intikal edecek şekilde çıkarlara batmış bir hâlde olacağı muhakkaktır. Hâl şu ki postmodern ailenin bir vasfı olan hazcılık, işte bu şekilde çıkarlara saplanmanın bizatihi kendisi olmaktadır. Bu öyle bir saplanmadır ki onda yüksek düşünceye asla itibar edilmez. Öyle ki aile bireylerinden hazzı merkeze alan –

veya hazcı olan- kişi, ailenin ödev ahlakı üzerine kurulması noktasındaki rolünü kaybetmiş kimsedir. Fıtrat göstergesi aracılığıyla gerçekleşecek olan değerli sorumluluğa tutunma olmaksızın ailenin bu şekil bir ahlak üzerine bina edilmesi ise asla söz konusu olamaz.

Bu şekilde şu açığa çıkmaktadır ki postmodern aileyi oluşturan bireylerin içine saplanıp kaldığı hazcı eğilim, modern ailede değerli sorumluluk hissinin olmamasının sonuçlarından biridir. Bu ideal ahlaki hissi göz önüne alma dışında postmodern aile bireylerinin bu hazcı eğilimden sıyrılmaları asla söz konusu olamaz. Bu ahlaki ideali, onun en ideal göstergesi yani fıtrat itibarıyla idrak etmeksizin de bu tarz bir göz önüne alma asla gerçekleşemez.

Son olarak üçüncü değer olan mutluluğa gelmiş bulunuyoruz ki bu, modern ailenin sahip olduğu ahlakın üçüncü türünün izleğini oluşturur. Hadi bizim esas aldığımız fonksiyonel ayırım modelini şimdi de buna tatbik edelim.

Mutluluğun Oyuna Dönüşmesi

Modern ailede karşımıza çıkan bireysel mutluluk, ödevin ifasının bir semeresi olduğundan, genel (kamusal) mutluluğun muhafazasını sağlama özelliğine de sahip olmuştur. Postmodern aileye gelince o, bu genel mutluluğu dikkate almaz bir şekil almıştır. Çünkü ödev, modern aileyi ilgilendirdiği gibi postmodern aileyi ilgilendirmemiş, postmodern aileyi özel olarak ilgilendiren şey arzu ve onun temin ettiği zevk olmuştur. Zira postmodern ailenin bireyleri nezdinde arzu, mutlak haklar gibi önem ve saygı gösterilmeyi hak eden meşru bir hak olarak değerlendirilmiş, buna bağlı olarak da onlar her vakitte ve her şart altında onun tahakkukunu talep etmeye başlamışlardır. Nitekim bu arzu ilkesine öyle güçlü bir biçimde bağlanmışlardır ki bir aile içinde yer almanın ve bu ailenin varlığını devam ettirmesinin ifade ettiği faydayı, arzuya göre değerlendirir olmuşlardır. Arzuları güçlenip de çerçevesi genişledikçe birbirleriyle olan irtibat-

ları kuvvetlenmiş ve aile uzun ömürlü olmuş, arzuları gücünü yitirip çerçevesi daraldığında ise aralarındaki irtibatlar kopmuş ve aile kısa ömürlü olmuştur.

Arzunun Özellikleri: Gelinen bu noktada postmodern aileyi oluşturan bireylerin itibar ettiği arzunun sahip olduğu üç temel özelliğin izahına geçebiliriz ki bunlar şöyledir:

♦ Arzunun bireyselliği: Arzunun tek bir kurum olarak aile ile ilgisi bulunmamaktadır, onun ilgisi tek tek her bir fertledir. Çünkü her bir fert tek başına hareket eden hür bir unsur olarak kendi kendinin referansı olabilecek ve kendi kuralını kendisi koyabilecek güçtedir. Ailenin diğer bireyleriyle onu bir araya getiren tek bir ortak nokta vardır o da aile bireylerinden her birinin bu tarz özel hürriyete sahip olduğuna saygı duymaktır. Zira onlardan her biri, arzu ettiği her şeyi isteme ve hoşuna giden her şeyi yapma hakkına sahiptir; âdeta benliği, arzu duyma ve beğenme duygularıyla kendini gerçekleştirmekte ve açılım sergilemektedir.[58] Bu sebepledir ki arzularını kendisi belirler ve tanzim eder; bunu ise aile içinde kalmayı arzu ettiği sürece, aile içindeki mevcudiyeti açısından yararlı ve faydalı gördüğü şeylere göre yapar. Bunlar karşılanmadığı takdirde istediği zaman (aileden) ayrılma yetkisine sahiptir. Şu hâlde postmodern ailede asıl olan, ailenin mevcudiyet ve geleceğinin onu oluşturan bireylerin beklenti ve tercihlerine bağlı olması değil midir? Oysa modern ailede durum bunun aksinedir. Bireyin arzularının kamunun saadetiyle örtüşüp örtüşmemesine gelince bu, bireyi pek de alakadar etmez. Âdeta o, toplumun geneli içinde herkesin kişisel menfaatlerini talep etmesinin, hepsini, ortak saadete ulaştırmak için yeterli olacağına inanır.

♦ Arzunun maddi oluşu: Bu arzu hiçbir zaman manevi bir iştiyak değildir, genellikle sadece maddi bir arzudur yani şehvettir. Postmodern aile fertlerini, evvelemirde kendileri, sonrasında ise hayat arkadaşları için mümkün olan mak-

58 *Benlik açılımı* ve *benlik gelişimi* (epanouissement de soi) kavramları, Batılı aile ortamında bireyci eğilimin yaygınlaşmasını sağlayan çağdaş kavramlardandır.

simum şehvet ve hazza nail olma noktasında birbirleriyle yarıştıkları kadar başka bir hususta yarışırken görmezsin. Nitekim harici çevreleri de tüketimin kapılarını ardına kadar onların önüne açmakta, bunu da piyasadaki en yeni haz ve lezzet ürünlerini allayıp pullama yönünde bütün medya vasıtalarından destek alarak yapmaktadır. Bu ürünler onların ihtiyaç ve arzularını tetiklemediğinde kalkıp da kanaat ve erdemlerini tetikleyecek değildir ya. Bu arzular içinde ise cinsel arzu kadar bu kimselerin gönüllerini ele geçiren yoktur. Modern ailede evlilik kurumunun ayakta kalmasını sağlamada sevgi duygusu pay sahibi iken postmodern ailede bu duygu değişime uğramış ve evlilik kurumunu yıkıcı bir unsura dönüşmüştür. Zira sevgi duygusu iki hayat arkadaşı arasındaki ilişkiyi tesis etmede referans kaynağı konumunu ihraz etmekle kalmamış, bunun da ötesinde bu duygunun içerdiği cinsel arzu, ailevi ilişkinin bina edilmesi gereken bir esas hâlini almıştır. Öyle ki artık (eşler arasındaki) cinsel bağa, onlardan her birinin kişisel kimliğinin belirleyicisi olarak bakılır olmuş, yanı sıra da bu bağın, ancak taraflar arasındaki coşku ve çekicilik unsurlarının varlığı devam ettiği sürece devam edeceği kabul edilmiştir. Sevgi, cinselliği esas alması itibarıyla, bizatihi şahsa has eşsiz bir duygu ve müstakil bir aile oluşturmak için yeterli karakteristik bir unsur olduğundan, onun, geleneksel evlilik kurumuna da ihtiyacı kalmamıştır. Çünkü geleneksel aile kurumu birbirini seven iki tarafın özel hayatını ele geçirmekte ve onların önüne öyle kayıtlar koymaktadır ki bu kayıtlar da tarafların, arzularının tamamını tatmin etme hürriyetlerini kısıtlamaktadır.[59]

♦ Arzunun anlık olması: Postmodern aile, arzu ve ihtiraslarını tatmin etmesine engel olan kurumsal engel ve bağları olabildiğince ortadan kaldırmaya çabalar ve bunun için de hayatının her safhasına uygun tercihlerde bulunma noktasında üzerine üst düzey bir sorumluluk yüklemenin ötesinde bir şey yapmaz. Böylece eşlerin arzularının karşı-

59 Bk. Louis Roussel, *La famille incertaine*, s. 113-130.

lanması, bu anlık tercihlere bağlı bir hâl alır. Bu durumda uygun kararların alınmasının tek bir yolu olmaktadır o da tarafların karşılıklı anlaşmasıdır ki böylece onlar her ikisi için de uygun olan şey üzerinde karar kılarlar. Pek tabii tarafların kazanımlarının değişim arz etmesine bağlı olarak aralarındaki uzlaşmanın şartları da artma ve eksilme şeklinde bir değişime uğrayacağından, onların haz ve tatmini de bu şartların değişimine bağlı olarak değişim sergileyecektir. Çünkü onlardan her biri bir taraftan partnerinden yararlanırken diğer taraftan da kendi bağımsızlığını korumayı arzulamaktadır. Dolayısıyla onlar arasındaki ilişki, değerini, bizatihi kendisinde değil, bu ilişkinin, taraflardan her birine sağlaması zorunlu olan hazlarda bulmaktadır. Böyle olduğu için de (bu konuda) pazarlık hâlini sürdürürler. Âdeta onların evlilikleri her bir pazarlıkla birlikte yenilenen evliliklerdir; birliktelikleri de birbirine olan tutum ve davranışlarının değişimine bağlı olarak değişim arz eden bir birlikteliktir. Zira onlara göre ortada ne devamlılığı sabit bir şey vardır, ne varlığı zorunlu bir şey vardır, ne de saygınlığı kesin bir şey vardır. Hazlar içinde en fayda sağlayanı ise doğrudan olanı veya orada hazır bulunanı ya da hemen olanıdır. İşte bu şekilde postmodern ailenin hayatı, içinde bulunulan ânın farklılaşmasına bağlı olarak farklılık arz eden ardı arkası kesilmez arzu ve ihtiraslardan ibarettir. Bu öyle bir aile hayatıdır ki o, yaşadığı evrilmeleri sağlayan unsurları kendi içinde barındırır. Böyle olduğu için de bir aile itibarıyla söz konusu olan iki ayrı ân arasında iki aile arasındaki türde fark bulunur. Bu yüzdendir ki şu söz tuhaf karşılanmamalıdır: "Aile hayatı bir dizi sahneye dönüşmüştür."

Ezcümle; bu (postmodern) aileyi oluşturan bireylerin sergilediği her fiil kişisel, maddi ve anlık hazzın ötesinde hiçbir hedefe sahip olmadığından, bu fiil, mutluluk talebine eşlik eden ahlaki salahla ilgili fiiller kapsamında değil de oyuna dâhil olmaya eşlik eden nefsani tat alma ile ilgili fiiller kapsamında addedilmeyi hak etmektedir. Oyunun tamı-

nı eylemde bulunan kimsenin kendisiyle sadece zevki/keyfi amaçladığı bütün bedeni ve zihnî faaliyet şeklinde değil midir zaten? Böyle olduğu içindir ki postmodern ailedeki bireyin mutluluğunu, bir çocuğun oyuncağından elde ettiği mutluluğa benzetmek mümkündür. Zira her ikisi de sadece kişisel zevki/keyfi amaçlamaktadır ve bir an evvel bu zevke nail olmanın telaşı içine girmektedir. Bu zevke nail olduğunda ise bıkkınlık hissetmekte ve derhal ardı arkası gelmez başka zevklerin talebine girişmektedir. Bu durumda ortada tek bir amaç olmaktadır o da zevk almaktır.

Postmodern ailede görülen kendini bu şekilde oyuna kaptırmanın örneğini biz yaratıcılık çılgınlığı diye isimlendiriyoruz. Şurası bilinmektedir ki fiiller içinde oyun kadar yaratıcılığa yakın bir fiil yoktur. Çünkü oyun, hayali bir etkinliktir. Hayal ise yaratıcılığın aslıdır. Şunu görmekteyiz ki bu (postmodern) aile bireyleri kendi hayatlarını her ne şekilde olursa olsun kişisel yaratıcılıklarına göre düzenlemeye meftun oldukları kadar bir başka şeye meftun değillerdir. Hatta bu yaratıcı yaklaşımları onları insanların tamamına aykırı davranmaya sevk etse de bu böyledir. Âdeta onların gönül dünyalarında başkalarını taklit etmeye karşı bir kızgınlık, geleneklerine ve geçmişlerine karşı da bir nefret vardır. Böyle olduğu içindir ki (ortada) yeniliğe ve keşfe açık bir alan veya bir araç olduğu yönünde bir algıya kapıldıklarında yenilik ve keşfe gittiklerini görürsün. Ne var ki her yaptıkları şeyde bıkma/usanma onların yakasını hemen hiç bırakmaz. Böyle olduğu içindir ki onların aileleri çeşit çeşit, ilişkileri renk renk, aralarındaki bağ türlü türlü, istekleri de farklı farklı olmuştur. Ahlaklarına gelince onun hakkında istediğini söyleyebilirsin, hiçbir sakıncası yok. Bütün bunlar yalnız ve nevi şahsına münhasır olma arayışı içine girmekten dolayıdır. Onlar bu yalnızlıklarının bir sapma, şahsa münhasırlıklarının da bir ters düşme oluşunu dikkate almazlar; yapıp ettiklerinin akıbeti ile ilgilenmezler; ister âdetlerle çatışsın, ister kanunlara ters düşsün, isterse

de kurumları tahrip etsin. Onları tek bir şey ilgilendirir o da arzu ve istekleri doğrultusunda yaracılıklarını/tuhaflıklarını ve oyunlarını icra etmektir.

Buna göre şunu söylememiz yerinde olacaktır: Postmodern aile, modern aileyi ayrıcalıklı kılan mutluluk arayışının yerine oyun arayışını koymuştur. Dolayısıyla da postmodern ailenin mutluluğu, büyüklerin mutluluğundan ziyade küçüklerin/çocukların mutluluğuna daha yakın durmaktadır. Şunu söylediğimizde doğrudan uzaklaşmış olmayız: Bu (postmodern) aile içinde hayatı güzelleştirmeyi sağlayan akılcılık, oyun oynayan küçük bir çocuğun akılcılığıdır, yoksa kendine malik yetişkin bir kimsenin akılcılığı değil. Peki, o zaman bu yeni aile içinde oyuna dair yapılıp edilenler ne biçim bir görünüm arz etmektedir?

Oyun Tezahürleri

Postmodern aile bireylerinin tamamı, birbirlerini oyuncunun elindeki oyuncak konumuna indirgemede ortaklık arz etseler de bu ailenin bireylerinden hiçbiri bu mertebeye inme noktasında çocuğun ulaştığı seviyeye ulaşamamıştır. Zira artık ailenin diğer bireylerinin elinde çocuk, istedikleri gibi oynadıkları gerçek bir oyuncak hâlini almıştır ve bunda da şaşılacak bir durum yoktur. Zira aile bireylerinin mutluluğu oyunlarına münhasır bir hâl alıp çocuk da doğası gereği bir oyuncu olunca, oyuncunun kendisinin doğal olarak bir oyuncağa dönüşmesinden daha keyifli ve daha lezzetli bir oyun olmayacaktır. Gel gör ki bazıları postmodern aileye yönelik bu yaklaşımda, sadece çocuğa daha çok önem verilmesi yönünde bir gelişimin var olduğunu gözlemlemişlerdir. Bu kimseler çocuğun menfaatinin her tür mülahazanın ötesinde olduğunu iddia etmişler, delil olarak da şunu ileri sürmüşlerdir: Evlatla ilişki, eşle ilişkiden daha kuvvetlidir. Evlatlık ilişkisi hiçbir şarta bağlı değilken karı-koca ilişkisinin şartı şurtu vardır.[60] Bu kimseler, postmodern ailenin ka-

60 Bk. İrène Thery, *Couple: Filliation et parenté*, s. 26.

rakteristik özelliğini, karı-koca ilişkisi itibarıyla kırılganlığı, ebeveyn-çocuk ilişkisi itibarıyla ise dayanıklılığı bünyesinde barındırmak olarak değerlendirmişlerdir. Bu kimselerin delillerini çürütmenin yeri burası değildir. Bu noktada biz sadece şunu söyleyebiliriz ki onların çocuğu merkeze almaları, olsa olsa, postmodern aile ilişkilerini hâkimiyeti altına almaya başlamış olan oyun atmosferinin varlığına delalet eder. Gelinen noktada bu yeni aile atmosferinin yapısını açığa çıkarmak için çocukla olan ilişkide kendini gösteren ve de ebeveynin karı-koca konumundan soyutlanmasını sağlayan oyun görünümlerinden bazılarını zikredebiliriz.

♦ Hamilelik öncesinin oyunu: Çocuğun varlığı arzu edilir bir şeydir ve bu, âdeta bir oyuncağa sahip olma arzusu gibidir. Çocuk dünyaya getirmek, evlilik hayatı girişiminde, cinsel birlikteliğin yer aldığı gibi yer almaz. Çünkü çocuk sahibi olma yalnızca -karı koca veya dost hayatı yaşayan iki kişiden ibaret olan- tarafların düşüncesine ve bu konudaki kararlarına bağlıdır. Bunlar bir çocuk dünya getirmede keyif alacakları olumlu bir yön gördüklerinde her ikisi de çocukları olmasını ister. Bu durumda şayet çocuk dünyaya getirme imkânları varsa ne âlâ. Taraflardan birinin kısır olmasına ya da bir tarafın çocuk sahibi olma isteğine diğerinin katılmamasına yahut da çocuk yapmayı erteleyip de sonunda taraflardan birinin veya her ikisinin üreyebilirliğinin zayıflamasına bağlı olarak çocuk yapabilmelerinin imkânı kalmadığında, hiçbir sorun olmadan, yapay hayat üreticilerinin oluşturduğu -ki bunu ellerindeki dondurulmuş embriyo, sperm ve yumurta bankaları ile muhtelif dölleme yöntemleri sayesinde gerçekleştirirler- piyasadan talep ederler, âdeta oyuncak piyasasından bir eşya/mal talep ediyor gibi. İşte bu şekilde taraflar, evlatlarını, bir oyuncağın yapımı gibi yaparlar, yaparken de gerek çocuk sahibi olma yönündeki aşırı isteklerinin gerekse çocuğun dünyaya gelmesinin sağlayacağı haz/keyif beklentisinin, bu konuda kendilerine destek olacağını zannederler.

♦ Hamilelik döneminin oyunu: Kadın karnında taşıdığı çocuğa isteyerek hamile kalır, bu istek ister çift taraflı ister tek taraflı olsun. Ne var ki işten ayrılma, partnerinin kayıplara karışması, kararsız bir yapıya sahip olma veya plan değişikliğine gitme gibi birtakım olumsuz gelişmelere bağlı olarak kimi zaman uzun sürmez. Bu durumda çocuk sahibi olma arzusunun yerini hamilelikten kurtulma arzusu alır; nasıl ki çocuk, daha önceden çok sevdiği güzelim oyuncağından (bir süre sonra) kurtulmayı istiyor ve bir başka oyuncağı arzu ediyor ve bu arzusu da ondan usanana kadar devam ediyor ise. Taraflardan her ikisinin veya birinin arzusu olmadan kadının hamile kalmasına gelince onlar bu can sıkıcı hamilelik durumunu, âdeta kendilerine ait bir projeyi sonlandırıyormuşçasına, derhal sonlandırma yoluna giderler. Zira (onlara göre) istenmeyen şey, beğenilmeyen bir oyuncağın atılması gibi, kaldırılıp atılabilir.

♦ Çocuğun dünyaya geliş döneminin oyunu: Kadın gerek kendisi gerekse partneri istemese de bu çocuğu dünyaya getirmek durumunda kaldığında, kimi zaman gerek doğumu gerekse doğumu yapanı gizleme hakkını kullanma talebinde bulunur. Ama bir süre sonra gerek sadece onda gerekse de eşinde veya dost hayatı yaşadığı kişide, dünyaya getirdiği çocuğa karşı bir arzu depreşir; nasıl ki bir çocukta bir süreliğine (oynamayı) bıraktığı oyuncağına karşı bir istek depreşiyor ise. Bunun üzerine her ikisi veya sadece biri, bir başkası evlatlık edinmediği sürece, çocuğu geri almayı ister; bir çocuğun, attığı oyuncağı, hiç oyuncağı olmayan bir başka çocuk ona el koymadığı takdirde, geri almayı istemesi gibi. Kimi zaman kadın çocuğu (her iki eşin de) ortak isteğine veya (sadece) kadının istemesine bağlı olarak da dünyaya getirir. Ne var ki bu istek de birtakım sebeplere bağlı olarak kimi zaman (bir süre sonra) ortadan kalkar. Bu durumda anne, çocuğun anneliğinden vazgeçebilir; kimi zaman diğer taraf da ona katılır ve o da babalıktan vazgeçer; böylece de çocuğu soysuz sopsuz bir hâlde ortada bırakırlar. Sonuçta

ya bir başkası bu çocuğu evlat edinir ya da çocuk kayıtlara nesebi meçhul olarak geçer.

♦ Çocuğun dünyaya gelişi sonrasının oyunu: Çocuk aile içinde yetiştirilmeye ihtiyaç duyar ki onun bir aile içinde olma hakkı da bunu gerektirir. Peki, hangi aile ortamı onun için daha uygundur? Postmodern ailenin yapısında kendini gösteren oyun görünümleri, neseple ilgili olanlardan aşağı kalmaz. Zira çok geçmeden tarafların -ki bunlar ister karı koca olsunlar ister dost hayatı yaşayan iki kişi olsunlar, ister farklı cinsten olsunlar ister aynı cinsten olsunlar, ister bir arada yaşasınlar ister ayrı yaşasınlar- arzularının değişimine bağlı olarak muhtelif aile biçimleri neşet etmiş ve neticede şöyle bir söylem varlık kazanmıştır: "Herkesin kendi arzusuna göre bir aile biçimi vardır." Ne var ki söz konusu aile biçimlerinden her biri, (çocuğu) yetiştirme amacına en layık/elverişli biçim olma beklentisi içine girmekte, ama gel gör ki o da bu noktada diğerlerine benzemekten öteye geçmemektedir. Hatta bazıları, çocuk yetiştirmede diğer aile şekillerinin önüne alınması gereken modelin kurulumu tekrarlanan aile -yani üvey evladı barındıran aile- olarak isimlendirdikleri aile biçimi olduğunu ve bunun da özellikle (boşanıp boşanıp evlenmeye bağlı olarak) defalarca aile kurmanın gerçekleştiği aile durumu olacağını düşünmektedirler. Onların delili, bu modelin, gerek boşanan kadın ve boşanan erkek gerekse de doğal yollarla dünyaya gelen çocuk sayısındaki hızlı artışın oluşturduğu meydan okumalara karşı koymaya en muktedir model olduğudur. Öyle ki bu aile modeli, söz konusu karşı koymayı, çocuklara, maruz kaldıkları ailevi değişikliklere hızlıca adapte olma gücü kazandırması sayesinde sağlamaktadır.

Postmodern ailede, modern ailedeki saadetin gerektirdiği konumu elde etmiş olan arzuya ait özellikleri ve bu yeni aile tipinde arzunun kendini gösterdiği oyun görünümlerini açıkladıktan sonra geriye esasa müteallik şu soruyu cevaplamamız kalmıştır: Modern ailedeki mutluluk, postmodern

ailede bir oyuna nasıl dönüşmüştür? Modern ailenin saadet ahlakını uygularken kolladığı en üst ahlaki idealler nelerdir? Bu (modern) ailenin gözden kaçırdığı/ihmal ettiği en ideal örnek nedir? Zira neticede modern aileden yeni bir aile neşet etmiş ve bu yeni ailede de mutluluk görünmez olmuş, mutluğun yerini oyun almıştır. İşte bu yeni aile, postmodern ailedir.

Mutluluğun oyuna evrilme sebebi: Sürekliliği olmayan huzurlu hayat: Modern aile bağlamında karşımıza çıkan mutluluk kavramını titiz bir incelemeye tabi tuttuğumuzda, söz konusu en üst ahlaki idealin keşfine yol bulabiliriz. Mutluluk kavramıyla kastedilen, keyif anlarının/demlerinin bütünü değildir ki bu anlar içerisinde cinsel arzu özel bir konuma sahip olsun; aksine kastedilen, sadece bireyin günlük hayatında hissettiği sevinç ve mükemmelliktir. Durum böyle olduğuna göre modern ailenin mutluluk ahlakına tutunurken amaçladığı en üst idealin huzurlu hayat alanıyla alakalı olması gerekir. Huzurlu hayatın gereği ise insanın, güzelliklerin keyfini sürdüğü hayat olmasıdır. Bu ise iki kısma ayrılır: Öyle bir huzurlu hayat vardır ki onda insan, birbirinden bağımsız süreçlerde, birtakım maddi güzelliklerin keyfini sürer. Sözgelimi kocanın eşiyle takılmasının ve çocuklarıyla oyun oynamasının verdiği hazzın keyfini sürmesi böyledir ki buna sürekliliği olmayan huzurlu hayat denilmektedir. Bir de insanın devamlı surette manevi güzelliklerin keyfini sürdüğü huzurlu bir hayat vardır. Bu manevi güzelliklere maddi güzelliklerin eşlik etmesiyle, manevi güzelliklerin tek başına bulunması arasında bir fark da yoktur. İşte buna da kesintisiz huzurlu hayat denilmektedir. Ölüm onları birbirinden ayırsa da eşlerden birinin diğerine verdiği söze sadık kalması böyledir. Bu iki hayat arasında amma da büyük fark vardır. Zira ilk (tür) hayat, maddi menfaatlerin değişimine bağlı olarak değişim sergiler. Maddi menfaatlerde bir eksilme gerçekleştiğinde, bu (ilk tür) hayatta parçalanma artar. Elde edilen menfaatler arttığında, bu hayatı

oluşturan unsurlar da birbirine kenetlenir; ne var ki bu, bütün unsurların katıldığı ebedî bir kenetlenme olmaz. Çünkü bu tarz bir kenetlenmeyi mekârim-i ahlaktan ibaret manevi güzelliklerden başkası temin edemez. İkinci (tür) hayatın ise durumunda bir değişim gerçekleşmez, maddi menfaatler değişse bile. Zira onda, maddi menfaatlerin eksikliğini manevi güzelliklerdeki artış karşılar. Nitekim eşlerden biri, ani bir işsizlikle yüz yüze geldiğinde, hayat arkadaşının, gerekli olan kanaatkâr tutumu takındığını görür. Maddi menfaatler arttığında ise onlar sadece bu maddi menfaatlere bağlı olarak hareket etmezler, manevi güzelliklerin yönlendirmesine tabi olmayı sürdürürler.

Buna göre modern aile mutluluk ahlakına tutunurken en üst özel ahlaki idealin hayata geçirilmesinin özlemini çekmektedir. Bu idealin kesintisiz huzurlu hayat dışında bir şey olması ise imkânsızdır. Peki, modern aile bu idealin gereğinin hakkını verebilmiş midir? Öyle ki bu hakkı vermek, onun en ideal örneğini keşfetmek olmaktadır.

Kesintisiz huzurlu hayata ilişkin örneğin en ideal örnek olabilmesi için onun temel bir özelliğe sahip olması gerekir ki bu da kesintisizliğin, daha ötesi olmayacak şekilde nihai noktaya ulaştığı bir hayat olması ve bu noktada ona eşdeğerde bir başka hayatın bulunmamasıdır. Bu ideal örnek daimi huzurlu hayat diye isimlendirilen şey değil midir? Vakıa şu ki genel anlamı itibarıyla devamlılık, asla inkıta içermeyen bir kesintisizliktir. Ne var ki bu bazen muayyen bir zaman diliminde meydana gelen, başlangıcı ve sonu bulunan sınırlı bir kesintisizlik de olabilir. Şu kadar var ki bu zamanın, uzun ömürlü bir insanın yaşı hatta kâinatın yaşı kadar sürmesi ve kâinatın başlamasıyla başlayıp son bulmasıyla sona ermesi de mümkündür. Devamlılık kavramının ifade ettiği kesintisizliğin sınırlı olduğuna delil olarak *mâ dâme* (müddetçe) lafzı yeterlidir. Zira sen "Hayatta olduğum müddetçe aileme iyilikte bulunacağım." dersin. Burada kastedilen hayatım

müddetince demektir, pek tabi ki bu hayatın bir başlangıcı olduğu gibi bir de sonu bulunmaktadır.

Daimî huzurlu hayat, kesintisiz huzurlu hayat için en ideal örnek olmadığına göre baki huzurlu hayat bunun ideal örneği olabilir mi? Beka kavramının devam kavramından farklı olduğu hususunda genel bir kabul söz konusudur. Ne var ki bu farklılık, ondan bizim arzuladığımız kavramı üretmek için yeterli değildir. Zira beka/kalıcılık, devam/devamlılığın aksine, sonu olmayan bir sürekliliğe delalet eder. Gel gör ki kalıcı bir şey, başlangıca sahip olabilir. Zira o herhangi bir anda başlamış ve akabinde de sonsuza dek varlığını sürdürmüş olabilir. Buna göre beka/kalıcılık, sonu olmayan bir devamlılık olmaktadır. Karşıtının fena/fanilik olmasının delaletiyle de bu böyledir. Zira kalıcı şey de fani/geçici şey gibi bir başlangıca sahip olabilir; ama onun gibi şimdiye dek son bulmamıştır ve son bulmayacaktır da.

Özetle, huzurlu hayata dair ideal örnek itibarıyla beklenen, onun başlangıcı olmayan bir bekâ/kalıcılık olması, yani iki ucu, evveli ve ahiri itibarıyla sınırsız bir kesintisizlik olmasıdır ki bu da sonsuzluğu içeren huzurlu hayattan -sonsuzluk da diyebilirsin- başkası değildir. Sonsuzluğun gereği, onun ezelden ebede dek sürecek olan bir kesintisizlik olmasıdır. Buna göre sonsuzluk, insanın huzurlu hayat arayışı/beklentisi çerçevesinde göz önünde bulundurması gereken en mükemmel örnek olur.

İki huzurlu hayat yani kesintili huzurlu hayat ile kesintisiz huzurlu hayat arasındaki farkı öğrendikten, keza sonsuzluğun kesintisiz huzurlu hayata dair en ideal örnek olduğunu kavradıktan sonra işte şimdi postmodern ailede mutluluğu oyuna dönüştüren sebebi kavramış olduk. Zira modern ailede mutluluk, ahlakın dinden kopuşuna ilişkin ilkelerden üçüncü ayırım esaslı ilke yani dünyaya bağlanma ilkesi üzerine kurulmuştur. Ne var ki bu ilkenin sonsuzluğu sonuç vermesi imkânsızdır. Çünkü sonsuzluk, başlangıcı olmayan bir hayattır; dünya hayatının ise bir başlangıcı,

üstüne üstük bir de sonu vardır. Dünyaya bağlı insan şunu kesin bir biçimde bilir ki söz konusu başlangıcı (yani dünyaya gelişi) noktasında onun elinden gelen hiçbir şey yoktur. Böyle olduğu içindir ki o, ölüm sonrasında amelleri aracılığıyla varlığını devam ettirmeyi arzular ve arzularken de sonluluğu, yapıp ettiği amelleri ölçüsünde kendisinden uzak tutacağına inanır. Ne var ki bu tür bir beka/kalıcılık, gerçekliğe sahip değildir ve de mevhumdur. Buna karşın sonsuzluğun sağladığı beka/kalıcılık hakikidir ve gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla da o, bir amelin başkalarının yâdında/hatırasında kalması şeklinde genel bir beka değil, benliğin amelleri üzerinden varlığını devam ettirmesi şeklinde özel bir bekadır.

Kesintisiz mutlu hayatın en ideal göstergesi olan sonsuzluk, dünyaya bağlanma ilkesinden neşet etmediğine göre, bu modern ilke üzerine kurulu saadet de kesinlikle en üst ideal olan kesintisiz mutlu hayatın ötesinde kalacaktır. Hem sonra kesintisiz mutlu hayatın ve bu hayatın gerektirdiği şekilde amel etmenin bilgisine bağlı olan sonsuzluğun bilgisinden kaçmak asla söz konusu olmadığından, modern ailedeki birey için bu ahlaki ideale vâkıf olmak da kesinlikle imkânsız olacaktır. Çünkü ona vâkıf olmak, onun en ideal örneği olan şeye yani sonsuzluğa da muttali olmayı gerektirir. Şurası bilinmektedir ki modern ailedeki bireyin söz konusu örneğe vâkıf olması mümkün değildir. Bunun sebebi onda dünyaya bağlanma ilkesine tutunmuşluğun olmasıdır. Buna göre, nefsi ona mutlu bir hayat yaşama yönünde telkinlerde bulunsa da bu hayat dâhilinde, kesintisiz olduğuna inandığı şeyin bir kesintililik hâlini alması, hatta onun bu hayatında iyi/makbul olduğuna inandığı şeyin kötülük/bedbahtlık oluvermesi kaçınılmazdır. Zira söz konusu ideal örneği -ki bu sonsuzluktur- idrak edemeyen kişi, sonsuzluğa örnek oluşturan en üst ideali yani kesintisiz huzurlu hayatı da idrak edemez.

Evet, postmodern aile modern aileden neşet etme olduğundan, onun terennüm ettiği huzurlu hayatın, kesintili hayat olması kaçınılmazdır ki bu hayat dâhilinde canlı birey, içinde bulunduğu anlara/demlere kendini kaptırır, bir andan/demden diğerine intikal eder ve bu durum o kişinin anları/demleri bütünüyle sona erene kadar böyle gider. Hâl şu ki postmodern aileye ait bir özellik olan oyun merkezli yaklaşımın bizzat kendisi, işte tam da bu kendini âna kaptırmaktan ibarettir ve hayatına terfi kazandıracak nitelikte bir kesintisizlik onda asla yoktur. Şu hâlde postmodern aileyi oluşturan bireyler içinde, oyuncu olma vasfına sahip kişi, ailenin mutluluk ahlakı üzerine kurulmasındaki rolünü ifa edemeyen kişidir. Ailenin bu şekil bir ahlak üzerine kurulması ise kesintisiz huzurlu hayat modeliyle bir ünsiyet oluşturmadan olmaz. Bu ünsiyet ise (kesintisiz huzurlu hayata ait) gösterge özelliği taşıyan sonsuzluk üzerinden olacaktır.

Böylece artık şu açığa çıkmıştır ki postmodern aileyi oluşturan bireyleri etkisi altına alan bu oyun merkezli yaklaşım, postmodern ailede kesintisiz huzurlu hayatın anlamını/gayesini yitirmiş olmasının sonuçlarından biridir. Söz konusu ideal ahlaki gayenin göz önünde bulundurulması dışında oyunu merkeze alan bu yaklaşımdan yakayı kurtarmak asla söz konusu olamaz. Anılan ideal ahlaki gayenin göz önünde bulundurulması ise onu, en ideal örnek yani sonsuzluk dâhilinde idrak etmeden olamaz.

• Bu ikinci bölümdeki açıklamaların hasılası şudur: Modernlik ruhunun esaslarından biri olan ve kontrollü -veya fonksiyonel- ayırım prensibinde ifadesini bulan esasa yönelik İslami uygulama bize Batı toplumunda modern ailenin postmodern aile ile olan ilişkisinin her şeyden öte paradoksu andırdığını göstermiştir. Zira postmodern aile aynı anda hem modern ailenin aynısıdır hem de onun zıddıdır yahut bir benzetme yoluyla ifade edilecek olursa onun hem evladıdır hem de kumasıdır. Evladıdır, çünkü o, modern ailenin üzerine kurulu olduğu ahlak-din ayırımına ilişkin ilkeleri

-ki bunlar insanı hedef alma, aklı araç kılma ve dünyaya bağlanma ilkeleridir- esas alır. Evet, aynı anda onun kumasıdır da; çünkü modern aile kişiliklilik ahlakına tutunmuşken o, kişiliksizlik ahlakına tutunmuştur; beriki ödev ahlakını esas almışken o, haz ahlakını esas almıştır; beriki mutluluk ahlakını benimsemişken o, oyun oynama ahlakını benimsemiştir.

Evladın kumaya dönüşmesinin gerekçesi şudur: Anne olan -yani modern aile-, (karnında) taşımaya asla güç bulamayacağı bir şeyi (karnında) taşımayı arzu etmiştir. Zira o, üst ahlaki ideallerin ruhunu taşımak istemiş ve fakat bu ruhun özünü taşımaya muktedir olamamıştır: Şöyle ki; o yüceltici birlikteliğin ruhunu yüklenmek istemiş ve fakat (bunun ifade ettiği) yüceliğin özünü yüklenmeye takat bulamamıştır. Değerli sorumluluğun ruhunu taşımak istemiş, ne var ki fıtratın özünü taşıyamamıştır; kesintisiz huzurlu hayatın ruhunu taşımak istemiş ve fakat ebedîliğin/sonsuzluğun özünü taşıyamamıştır. Oysa öz olmaksızın ruhu taşımak, ruh olmaksızın cesedi taşımak konumundadır; işte ruhu olmayan bu ceset postmodern aile olmaktadır. Zira o gelişimini, alçaltıcı birliktelik üzerinde gerçekleştirmiştir ki bu, ruhu olmayan bir birlikteliktir; külfetsiz sorumluluk üzerinde sağlamıştır ki bu, ruhu olmayan bir sorumluluktur; kesintili hayat üzerinde temin etmiştir ki bu, ruhu olmayan bir hayattır. Annesinin arzuladığının tersi istikametinde yetişen evladın akıbeti, kesinlikle, annesine isyan etmek ve sözünü dinlememek suretiyle ona zulmetmek, annesini, bir kumanın kumasına eziyet etmesi türünde bir eziyete maruz bırakmak olacaktır. Bütün bunlardan çıkarılacak ders şundan başkası olamaz: Modern aile amacının dışına çıkmıştır. Amacın dışına çıkmanın söz konusu olduğu her şey, tashihe girişmenin gerekliliği yönünde bir uyarıdır. Ruhunu iade etmeksizin bu aileyi tashih etmek asla söz konusu olamaz. Bu ruhu ise, aileye, ancak ulvilik, fıtrat ve sonsuzluk değerleri üfleyebilir.

Gelinen bu noktada artık şu kendini belli etmiştir ki modern ailenin, amaçladığı şeyin tersi istikametinde bir değişime uğramaktan kendini koruyabilmesi ancak mutlak -yani yapısal- bir ayırımdan kendini soyutlaması ve İslami modernliğin esas aldığı kontrollü ayırım yolunu tutması durumunda mümkün olacaktır. İslami modernlik, bireylerin aile içi birlikteliğini, aşkın olanın mahlukatıyla birlikteliğini en güzel surette andıran bir birliktelik kılma kudretindedir. Böylece her bir fert, bütün farklılığıyla birlikte kendi dışındaki bireylerle birlik içinde olur, bunu yaparken de ahlaken özel oluşu sayesinde kendi kişiliğini de bütünüyle korur. İslami modernlik aile bireylerinden her birine ait yükümlülüklerin, insan fıtratını oluşturan güzel değerleri en üstün şekilde muhafaza etmesini sağlama kudretindedir de. Böylece aile bireylerinden her biri (üzerine düşen) davranışı sergiler ve bunu da davranışlarının, sadece aile içi itibarıyla kendi ahlaklılığını ve insanlığını geliştirdiğini düşünerek değil, bunun da ötesinde tüm evrendeki bütün insanların ahlaklılığını ve insanlığını geliştirdiğini düşünerek gerçekleştirir. Son olarak İslami modernlik, aile bireylerinden her birinin hayatını sonsuzluk hayatını andırır bir hâle getirir. Böyle olunca da bireylerin hepsi sergilediği davranışlarından her birini, gerek bu fiilinin gerekse de o fiil itibarıyla taşıdığı sorumluluğun sonuçlarının, kendi nesli ve zürriyetiyle sınırlı kalmayacağını, aksine onların ötesine geçeceğini, ama bunun sadece kendisinden sonraki nesillere ve zürriyetlere geçme şeklinde değil, sonsuza dek uzanacak nitelikte istikbale geçme şeklinde olduğunun bilincinde olarak sergiler.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERNLİK ESASLI OLGUNLUK İLKESİNİN İSLAMİ TATBİKİ

Artık şu sabit olmuştur ki modernliğin, onun hatlarını belirleyen bir ruhu vardır ve bu ruh da birtakım külli ilkelerden ibarettir. Bu ilkeler ise (modernlik esaslı) farklı uygulama imkânlarına gebedir ve bu imkânların bir kısmı diğerlerine göre daha tercihe şayan olabilir. Modernlik, söz konusu ilkelere ilişkin başkalarına ait uygulamaları transfer etmekle olmaz, olsa olsa, uygulanabilirliği haiz imkânlardan birini daha başlangıçta hayata geçirmekle olur.

Birinci bölümde biz bu ilkelerden birine yani eleştiri ilkesine yönelik İslami uygulamayı ele aldık ve bunu yaparken de araçsal aklı esas alan küreselleşme sisteminin eleştirisinde İslami uygulamanın genişletilmiş akıl yönünü vasıta kıldık; mutlak ayırımı esas alan Batılı aile sisteminin eleştirisinde ise İslami uygulamanın kontrollü ayırım yönünü aracı yaptık.

Şimdi modernlik esaslı ilkelerden ikincisine yani olgunluk ilkesine yönelik İslami uygulamayı ele almanın vakti gelmiştir. Bu ilke iki esası ihtiva etmektedir:

İlki özgürlüktür. Bu ilke İslami uygulamada mesul özgürlük görünümü alır. Bu özgürlük biçiminde kişi, kendi

tarzını, sahip olduğu enerjinin harekete geçirilmesinin sağladığı imkânla bizzat kendisi seçtiği gibi, kurtulması gereken vesayeti de yine öznelliğini hayata geçirmenin sağladığı imkânla bizzat kendisi belirler, bu sayede de ötekiyle irtibatını sağlayan unsurları yeniler. Bu tür bir özgürlük, hâliyle, menkul özgürlük biçiminin tersi olacaktır. Öyle ki menkul özgürlükte kişi, özgürlüğü yakalama amacıyla başkasını taklit etmeye ve onun yolundan gitmeye ilgi atfeder. Bu çift yönlü taklit kendisine fayda veya zarar verdiğinde ise bu durumu kendisi tespit edemez.

İkinci esas ise özgünlüktür. İslami uygulamada bu mevsul özgünlük görünümü arz eder. Bu öyle bir özgünlüktür ki onda kişi yalnızca faydası yok olmuş veya zararı faydasını geçmiş olan şeyle irtibatını keser, o şeyin hangi zamana ait olduğuna, eski mi yeni mi olduğuna aldırmaz, bu sayede de kendini keşfetmesini sağlayacak vasıtaları yeniler. Bu nitelikteki özgünlük, hâliyle, Batılı uygulamanın esas aldığı mefsul özgünlüğün zıddı olmaktadır. Zira bunda kişinin tek derdi, geçmişle ilişkisini koparmış biri görünümü arz etmektir.

Bu amacı hayata geçirme gayesiyle Müslümanların bu ilkeyi uygulamaya koyabilecekleri alanlardan herhangi birini seçmemiz ve o yönde bir incelemeye girişmemiz mümkündür. Ne var ki yürütülecek bu inceleme, hem olgunluk ilkesinin uygulayıcısı olma hem de hassaten Müslümanların modernliğe giriş yollarına delalet eder olma özelliğini bünyesinde barındıran alanları -ki biz bununla modernliğin, sadece kullanılan enstrüman itibarıyla değil, ileri sürülen sorunsal itibarıyla de kendini gösterdiği alanları kastediyoruz- kapsaması hâlinde, hedeflenen şeyi daha iyi sağlayacaktır. Böyle olduğu içindir ki incelemeye alacağımız İslami uygulama alanlarının seçimi için bir kriter benimsememiz gerekiyor. Söz konusu kriterin ifadeye dökülmüş hâli şöyledir:

- Dikkate alınacak olan İslami uygulama alanlarının yöntem ve içeriği, mesul özgürlük ile mevsul özgürlüğün ikisini birden maksimum düzeyde sağlamalıdır.

Farklı alanları bu operasyonel kritere vurduğumuzda Müslümanın, özgürlüğünü, kendisinden önce modernliği gerçekleştirmiş olan başkalarının (modernlik adına) ortaya koyduklarıyla ilişkileri çerçevesinde ve de öznelliğini koruyabilmesi adına sergilemesi gerektiği kadar, maksimum ölçüde sergilemesi gerektiği hiçbir şeyin olmadığını görürüz. Şurası bilinmektedir ki (başkaları tarafından) modernlik adına ortaya konan şeylerle ilk irtibat alanı, olsa olsa tercümedir. Böyle olduğu içindir ki bir Müslüman için yeniden bir tercüme etkinliği yürütmeksizin modernlik sürecine giremeyeceği muhakkaktır. Zira kendi dışındakilerle irtibatını yenilemediği sürece, kendisini yenileyebilmesi imkânsızdır. Pek tabii ki burada tercüme ile kastettiğimiz Kur'an diline olan tercümedir -yani Arapça tercümedir-; velev ki tercüme usulüne dair gerçekleştireceğimiz tespitler, tercümeyi gerçekleştiren kimsenin, tercümesinin özgür bir tercüme olmasını istemesi hâlinde, herhangi bir dildeki tercüme için de geçerli olabilse de. Keza şunu da görürüz ki Müslüman kişi için, mevcudiyetini koruyabilmesi amacıyla sahip olduğu köklü akideyi ihya edeceği alanlarda yapması gerektiği kadar özgünlüğünü maksimum düzeyde tatbik etmesi gerektiği hiçbir alan yoktur. Şurası da bilinmektedir ki onun akidesini ihya edeceği ilk alan olsa olsa Kur'an'dır. Böyle olduğu içindir ki Müslüman kişi için Kur'an'ı okuma biçimini revize etmeden modernlik sürecine dâhil olması diye bir şey söz konusu olamaz. Zira akidesini revizyona tabi tutmadığı sürece kendini revize edebilmesi imkânsızdır.

Şu hâlde iki uygulama alanını incelememiz gerekecektir ki bunlar tercüme etkinliği ve Kur'an yorumudur. Biz bu yöndeki incelememize, bazılarının tercüme etkinliğinde uygulamaya koyduğu menkul özgünlük görünümlerini tenkide tabi tutmak suretiyle başladık ve bunu da bu yönde bir

eleştirinin, özellikle Arapça konuşan Müslümanlar için modernliğin kapısını açacağına inanarak gerçekleştirdik; ama bir de gördük ki modernlik, kapısını, onların yüzüne çoktan kapatmış. Bu eleştirel girişi bitirdikten sonra bu sefer yeni tercüme anlayışının esas alması gereken mesul özgürlüğün araçlarını derinlikli bir inceleye tabi tuttuk; bunu yaparken de bu tercüme anlayışının, bize, beklenen modernliği hayata geçirme kudreti bahşetmesini amaçladık. Keza eleştirimizi, bazılarının Kur'an yorumuna uyguladıkları mefsul özgünlük görünümlerine yönelttik. Çünkü bu tarz bir özgünlüğün modernlik yolunda Müslümanların tamamının başına gelen bir şey olduğu kanaatindeydik; ama bir de baktık ki bu noktada onların ayağı çoktan kaymış bile. Bu eleştirel girizgâhı bitirdikten sonra yeni Kur'an yorumu anlayışının esas alması gereken mevsul özgünlük araçlarını, bize, modernliği yakalama imkânı verir düşüncesiyle, derinlemesine inceledik.

Modernlik Esaslı Çeviri ve Mesul Özgürlük

İkinci bölümün başında modernlik ruhunun ilkelerinden olgunluk ilkesinin iki esasından biri olan özgürlüğe ilişkin İslami uygulamanın mesul özgürlük biçiminde olacağından bahsetmiştik. Zira bu uygulama çerçevesinde Müslüman kişi, kendisini, başkasının kendisine, onun düşünce özgürlüğünü sınırlamak ve yaratıcılık ufkunu daraltmak amacıyla uyguladığı vesayetten kurtulmasına imkân verecek bir yol izler. Bu üçüncü bölümde ise hedefimiz, tam olarak, gerçek manada modern bir tercümenin gereklerini mesul özgürlüğün nasıl karşılayacağının izahını yapmaktır. Çünkü günümüzdeki Arapça tercüme faaliyetinin esas aldığı menkul özgürlük bunu karşılayamamaktadır.

Bu durumda mütercimin kendine özgü bir yolla kurtulmak durumunda olduğu vesayeti tayin etmek bize kalmaktadır. Bununla ilgili olarak şunu söyleyebiliriz ki her metnin vesayetle iki yönlü bir ilişkisi vardır. Zira metin bir vesayet-

ten kurtulduğu ölçüde bir başka vesayeti tesis eder. Kendisinden kurtulduğu vesayet, başkasının onun üzerindeki vesayetidir; tesis ettiği vesayet ise onun başkası üzerindeki vesayetidir. Bu durum metnin, başkasının vesayetini kendisinden uzaklaştırdığı ölçüde kendi vesayetini başkalarının üzerine çektiği anlamına gelir. Ne var ki metnin yenilikçi kudreti, esasen, başkasının onun üzerinde tesis ettiği vesayetten kurtulma gücünde kendini gösterir. Bu iki vesayet tesis etme biçimi arasındaki farkın, tercümedeki kadar kendini belli ettiği bir alan asla yoktur. Çünkü kaynak metin ilk önce vesayetçi metin görünümü arz eder. Bu itibarla zahirde sanki mütercim üzerinde vesayet icra ediyor gibi görünse de aslında içten içe başkasının onun üzerindeki vesayetini savuşturmaktan geri durmaz. Tercümeye konu olan metin ise ilk bakışta, üzerinde vesayet oluşturulmuş metin görünümü arz eder. Bu itibarla da zahiren başkasının onun üzerindeki vesayetine karşı koyuyor gibi görünse de içten içe kendisi başkası üzerinde vesayet uygulamaktan geri durmaz.

Daha evvel de söylediğimiz gibi Müslümanın modernlik alanına çıkmasını mümkün kılan iki ana yoldan biri öteki ile irtibatı yinelemektir. Bu yinelemeyi sağlayacak olan ise tercüme etkinliğini yeniden ele almaktır; bunu sağlayacak olan da tercümenin mesul özgürlük vasfıdır.[1] Böyle olduğu içindir ki mütercimden, modernlikteki belirleyici rolü gereği, başkalarının sarf ettiğinden kat be kat daha fazla gayret sarf etmesi beklenir ki bu gayreti sayesinde o, metnini, gözle görülür nitelikteki bu bağımlılık hâlinden çıkarabilsin. Çeviri sırasında mütercimin, özgürlük bakımından, metnin müellifinin onu kaleme aldığındaki özgürlüğünden geri kalmaz bir görünüm arz etmesi ve âdeta metni yeniden kurgulaması olmadan bu bağımlılıktan asla çıkış yoktur. Böyle olduğu içindir ki metnin müellifinin, bir veya birden çok metnin

1 Okuyucuya şunu hatırlatmak isteriz ki ikinci yol benliğin/özün yeniden keşfedilmesidir ki bunu temin edecek olan, Kur'an'ı okuma anlayışının yenilenmesidir. Zira bu, söz konusu yeni okumanın sahip olduğu *köklü özgünlük* özelliği sayesinde gerçekleşecektir. Bu hususun açıklaması dördüncü bölümde gelecektir.

vesayetinden kurtulma yönünde sergilediği uğraş gibi mütercim de kaynak metnin vesayetinden kurtulma yönünde bir uğraş içine girer. Bu demektir ki, mütercimin vesayet addettiğini müellif vesayet addetmeyebilir ya da aksine müellifin vesayet saydığını mütercim böyle saymayabilir.

Eğer mütercim bu şarta uymazsa, bu durumda onun için, özgürlüğü yakalama uğruna, metnin yazarının özgürlüğünü hayata geçirirken izlediği yolu taklit etmekten asla kaçış olmayacaktır. Böyle yaptığında ise kendisinin başına gelen vesayetin, metnin müellifinin maruz kaldığı vesayetin bizzat aynısı olduğunu, üzerindeki bu vesayetten, diğerinin/müellifin kurtulduğu gibi kurtulması gerektiğini görecek, ama bu sefer de bizatihi önündeki metnin temsil ettiği hakiki vesayeti gözden kaçıracaktır ki onun başkaları üzerindeki vesayetini değil ama başkalarının onun üzerindeki vesayetini tesis eden de işte bu hakiki vesayettir.

Mütercimin, kurtulma sorumluluğunu üstlendiği vesayeti bu şekilde belirledikten sonra bu nitelikte özgür bir tercümenin esaslarını vaz ederken kaçınılmaz şekilde başka bir dile değil de Arapçaya yapılan çeviri deneyimini dikkate almakla yetinmek durumundayız. Ama şurası da var ki bu esasların geçerlilik ve faydası sadece Arapçaya çeviri ile sınırlı değildir; aksine onların geçerlilik ve faydası, herhangi bir dildeki herhangi bir çeviriye de uzanacak nitelikte geneldir.

Malum olduğu üzere Arapça çeviri hareketi modern çağda 19. yüzyıl başından itibaren ivme kazanmıştır. Bu, modern Arap fikrî kalkınmasının veya bir başka ifadeyle Arap düşüncesindeki yenilenmenin başlangıcına da şahit olmuş bir asırdır. Modern tercüme hareketini, Abbasiler döneminin tanıklık ettiği ilk tecrübeden ayırt etmek amacıyla, Arapça çeviriye ilişkin ikinci tecrübe olarak isimlendirme noktasında fikir birliği içindeyiz. Çağdaş Arap çeviri hareketinin öncüsü Rifa'a et-Tahtâvî'nin teklifiyle Mehmet Ali Paşa'nın kurduğu Diller Okulu sayesinde Mısır, bu de-

neyimin öncüsü olmuştur.[2] Görünen o ki, bu ikinci deneyimin ürün verdiği çalışmalar, modernlik hareketiyle irtibatlandırılmaktadır. Oysa bu çalışmalar, sözü edilen türde bir özgürlüğün rehberliğinde yol almamış, rehber edindiği özgürlük menkul özgürlük adını verdiğimiz türde olmuştur. Çünkü bu çalışmalar, modernlik ruhunun esaslarından herhangi birini doğrudan uygulamaya koyma şeklinde olmayıp önceki bir uygulamanın taklididir. Bu önceki uygulama da -modernlik ruhu âdeta tek bir uygulamadan başkasına imkân vermiyormuş gibi- modernlik realitesi olarak kabul edilen Batılı uygulamadır (yani modernitedir). Pek tabi ki bu (Batılı uygulamanın esas alınacağı kabulü) bir iddia olup daha önce onun geçersizliğini göstermiştik.[3]

Böyle olduğundan dolayıdır ki (açıklamalarımıza) Arapça çeviri hareketinin bu yeni deneyimini, tashih amaçlı incelemeye tabi tutmakla başlamamız icap etmektedir. Dolayısıyla da şu hususu açıklamakla işe koyulabiliriz: Özgürlüğü yakalama çerçevesinde girdiği bu ikinci yolda Arapça tercüme, aslında geçersiz olmasa bile en azından gözden geçirilmeye muhtaç birtakım kabulleri ve kavramları nasıl olup da esas almıştır?

Arapça Çeviriye İlişkin Kabullerin Eleştirisi

Arapça çeviriye ilişkin ikinci tecrübe, birtakım kabulleri esas alır ki biz bunların üçünden bahsedeceğiz. İlki eski ve yeni tercüme hareketinin, tercüme bakımından, aynı olduğu kabulü, ikincisi bir kitabın bir tercümesinin olacağı kabulü, üçüncüsü ise bir kişi bir kitabı bir defa çevirir kabulüdür. Şimdi bunları sırasıyla ve uzun uzadıya ele alabiliriz.

Eski ve yeni tercüme hareketinin tercüme bakımından aynı olduğu kabulü: Bu kabul, ikinci çeviri hareketinin

2 Bk. Cemalüddin eş-Şeyâl, *Târihu't-Terceme ve'l-Hareketü's-Sekâfiyye fi Asri Muhammed Ali.*

3 Bu eserin "Modernlik Ruhu ve Özgürlük Gerçeği" başlığını taşıyan ve meselenin teorik zeminini oluşturma amacı güden giriş bölümüne bakınız.

Arapçayı kullananların tanık olduğu[4] erken Abbasi dönemdeki[5] ilk tecrübe ile aynı olduğunu öne sürer. Bu, geçersiz bir kabuldür ve geçersizliğinin kanıtı da şu hususlardır:

a) Birinci tercüme tecrübesi, tercihe dayalı bir faaliyet olup kendini ispat etme ve sahip olduğu geniş potansiyeli hayata geçirme iradesinden doğmuş iken ikinci tecrübe zorunlu bir reaksiyon olup kendini savunma ve daralmış sınırlarını koruma içgüdüsüne dayalı olarak ortaya çıkmıştır.

b) Erken dönemde Arapçayı kullananlar, birinci tercüme tecrübesini güçlü konumda iken yürüttüler. Zira onlar (bu yolla) kendilerine özgü kültürel bir kimlik ve medeni bir kişilik oluşturmaya koyuldular. Buna karşın sonrakiler ikinci tecrübeyi zayıf bir konumda iken gerçekleştirdiler. Zira toplumlarının geri kalmışlığına ilişkin belirgin bir hissiyat onları esir almıştı ve bu hissiyat da onlarda kimlik ve kişiliklerini tehdit eder nitelikte kompleksler oluşturmuştu.

c) Birinci tercüme tecrübesi, çevrilmesi gereken metinleri seçiyordu, bu yönüyle de İslami ruhu/maneviyatı besleyen ahlaki ilkelerle de çatışmıyordu. Buna karşın ikinci tecrübe, her metni tercüme etmeye kalkışmakta, bu metinlerin İslam'ın ahlaki değerlerine zarar verip vermediğine de aldırmamaktadır.

d) Birinci tecrübe (tarih sahnesinden) çekilmiş bir medeniyetin -velev ki bu medeniyete ait birtakım eserler, varlığını devam ettirse de- ürün verdiği metinleri tercümeye tabi tutmuş iken ikinci tecrübe, yaşamakta olan ve bu çağın beşerî tarihini oluşturmayı sağlayacak araçları/imkânları elinde bulunduran bir medeniyetin ürün verdiği metinleri çevirmektedir.

---

4 Okuyucuyu şu konuda uyarmak isteriz ki *Arabî* nitelemesi bu kitapta geçtiği her yerde -özellikle de bu bölümde- mutlak yani kavmiyetçi bir delalet taşımaz. Bu tam olarak "Kur'an'ın indiği dile sahip" demektir. Pek tabi ki bunu söylerken, burada, modernlik ruhuna ilişkin İslami uygulamanın bahis konusu edildiği bir bağlamda olduğumuzun farkındayız.

5 Bk. Kemal Kuhha, "et-Tercemetü fi'l-Asri'l-Hadîs: Târîhuhâ ve Kadâyâhâ", *Tunus Edebiyat Fakültesi Tercüme Sempozyumu*, s. 226.

Bu gerçekler şunu sonuç vermektedir ki birinci tecrübenin sahip olduğu özgürlüğe, ikinci tecrübe sahip olamamıştır. Bu durum şu iki ana sebebe bağlıdır: Birinci sebep, ilk tecrübenin bizatihi inisiyatif alır/aksiyoner bir özellikte olmasıdır. Zira o, bir tercihin, gücün ve ayıklayıcı olmanın gereği iken sonraki tecrübe reaksiyonist olmuştur. Çünkü o, zorlamanın, hor görülmenin ve yönlendirilir olmanın bir gereği idi. İkinci sebep ise, tercüme metinlerin birinci tecrübe üzerinde oluşturduğu vesayetin, ikinci tecrübe üzerinde oluşturdukları vesayet gücünde olmamasıdır. Şundan dolayı ki eski vesayeti, yaşayan bir medeniyet tahkim etmemekte iken çağdaş vesayeti hâkim bir medeniyet dayatmaktadır. Ayrıca birinci tecrübe -zikredildiği gibi- inisiyatif alıcı/aksiyoner iken ikinci tecrübe böyle bir özelliğe sahip değildir.

Bir Kitabın Bir Tercümesinin Olacağı Kabulü

Bu ikinci kabul, tek kitabın birden fazla mütercim tarafından birden fazla çevirisinin yapılmasının, tekrar ve güç israfı olduğunu ve bu durumdan, mütercimin önüne, bibliyografya kataloglarını veya iletişim ağı imkânlarını ya da çevirisi yapılmış kitap ve mütercimlerin isimlerine dair tüm bilgileri ihtiva eden tablosal verileri koymak suretiyle kaçınılabileceğini öngörür. Bu öngörü de şu açılardan itiraza konu olmaktadır:

a) Çeviri ne kaynak metni tüketebilir ne de ona tam karşılık gelebilir. Tercüme, maksimum düzeyde bir yetkinlikte olsa, tercümeyi yapan da güvenilirlikle muttasıf bulunsa da bu durum yine de başka mümkün çevirilere duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Çeviri, kaynak metin bir yana, bir başka çevirinin dahi yerini tutmaz. Ayrıca başkasının yaptığı çeviri, kimi zaman çevirmeni tatmin etmez. Bu durumda onun, kaynak metni ikinci kez tercüme etme hakkı olur ve bunu yaparken de ilk tercüme itibarıyla eksiklik gördüğü hususları giderir. Hatta bu (ilk tercüme) onu tatmin etse de kendi tercümesini, önceki tercümeye esas teşkil eden mü-

lahazaların dışında başka mülahazalara göre gerçekleştirmekten de geri durmaz.

b) İhtiyaçların ve zamanın değişimiyle tercümeler de değişir. Zira mütercim çevirisini muayyen bir zamandaki belli bir ihtiyacı karşılamak amacıyla ortaya koyar; dolayısıyla da tercüme yaparken, elinden geldiğince (bu amaca) uygun bir yöntem izler. Bu yüzden ihtiyaç değiştiğinde yöntem de değişir. Ayrıca tercümenin gerçekleştiği dil de biçim, içerik ve kullanım itibarıyla gelişebilir. Bu yüzden de dilin maruz kaldığı bu yapısal, anlamsal ve kullanımsal gelişime cevap verebilsin de okuyucunun kaynak metinle bağı kopmasın diye çevirinin tekrarlanması zorunlu bir hâl alır.

c) Çevirmenler tek kategoride olmayıp muhtelif kategorilere ayrılırlar. Buna bağlı olarak da farklı çeviri anlayışlarından hareket ederler ve de tercümede farklı yöntemler izlerler. Zira şunu görürüz ki onlar içinde kaynak dili hedef dile önceleyen de hedef dili kaynak dile önceleyen de keza metne müellif gözüyle bakan da muhatap/okur gözüyle bakan da vardır. Onlardan bazıları da harici/dışsal olguları dikkate almanın öne çıktığı bilimsel çeviri ve edebî ölçüleri dikkate almanın öne çıktığı edebî çeviri şeklinde çeviriyi iki çeşit olarak değerlendirmekte, bazıları ise bu ilk iki çeşide, akli anlamları[6] dikkate almanın öne çıktığı felsefi çeviriyi de eklemek suretiyle çeviriyi üç tür saymaktadır. Bazıları da vardır ki bu çeşitlere manevi değerleri dikkate almanın öne çıktığı dinî çeviriyi de ekleyerek tür sayısını dörde çıkarır. Çeviri anlayışları ve yöntemleri itibarıyla görülen tüm bu farklılığın, kendi içlerinde tercümelerin çeşitlenmesini ve farklılaşmasını sağlayacağı muhakkaktır.

Bu muhtelif itirazlardan kaçınılmaz olarak şu ortaya çıkar ki, mütercimlerin tek bir kaynak metnin oluşturduğu vesayet karşısındaki tutumları, onların bu metne yaklaşımlarına göre farklılık arz eder. Zira bazıları bu vesayeti,

6 Bk. Jean-René Ladmiral, "Pour une philosophie de la traduction", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1989, 94/1.

boynunda bir emanet görerek kabullenir, dolayısıyla da ona boyun eğmeye çalışır yahut da metni, yazarın özgünlüğünün gerçeklik kazandığı bir alan gibi görerek onu korumaya çabalar. Bu mütercimlerin, kaynak metnin yazarının gerçekleştirdiğinin ötesinde bir özgürlüğü uygulamaya koyamayacakları aşikârdır. Öte yandan bazıları ise bu vesayeti, kendi dilinin ifade gücünün açığa çıkmasının önünde bir engel telakki ederek ona karşı çıkar, böyle olunca da onu aşmaya çalışır; ya da bu vesayeti, hareketlerini sınırlayan veya tercümeye konu olan şeyi anlamaya halel getiren bir şey olarak değerlendirip ondan kurtulmaya çalışır. Birinci grubun aksine bu ikinci grup mütercimlerin, sahip oldukları özgürlüğü sorumluluk sahibi davranış düzeyine çıkaracakları aşikârdır.

Bir Kişi Bir Kitabı Bir Defa Çevirir Kabulü

Bu üçüncü kabul, bir çevirmenin aynı kitabı tekrar çevirmesinin bir faydası olmadığını ve bir çevirmenin daha önce yaptığı bir çeviriyi gözden geçirmesi veya düzeltmesinin yeni bir çeviri konumunda addedilemeyeceğini kabul eder. Bu kabul, öncekilere göre zihinlerde daha bir yer etmiş gibi durmaktadır. Ne var ki bunun hakkında da şu itirazları ileri sürebiliriz:

a) Muhatap kitlelerin farklılığına bağlı olarak çeviriler de farklılaşır. Bir muhatap kitlesi için uygun çevirilerin hepsi aynı düzeyde bir diğer kitle için de uygundur diye bir şey yoktur. Pek tabii ki çeviri yapmanın amacı, muhatapları etkilemek ve bunu da onları geliştirme ve yönlendirme gayesiyle yapmak olduğunda bu böyledir. Bu durumda mütercimin, her bir kesim için onlara has yani onların şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun bir çeviri ortaya koyması gerekir ki amaçlanan etkileme gerçekleşsin.

b) Tek bir muhataba ait düzeylerin farklılaşmasına bağlı olarak tercümeler de farklılaşır. İçinde bulunduğu gelişim düzeylerinden biri itibarıyla muhataba faydalı tüm çeviri-

ler, bir başka gelişim düzeyinde de ona aynı şekilde fayda sağlayacaktır diye bir şey yoktur. Böyle olduğu içindir ki mütercim, muhatapta arzuladığı tesiri gerçekleştirebilmek amacıyla, söz konusu düzeylere göre, çeviride aşamalı bir seyir izlemeye ihtiyaç duyar. "Yazar nasıl ki tek bir metin ortaya koymuşsa aynı şekilde çevirmen de ortaya sadece tek bir çeviri koymalıdır." şeklinde bir değerlendirmeye gitmenin anlamı yoktur. Çünkü çeviri yöntemleri çeşitlilik arz ederken metin telifinin yolu yordamı tektir. Çeviriyi tek tipleştiren kimse, onu çeviri olma özelliğinden soyutlayıp kaynak metin özelliği atfetmiş olmaktadır ki böyle bir şey kabul edilemez.

c) Yapılmış her bir çevirinin, çevirmen nezdinde, potansiyel olarak birtakım alternatifleri vardır. Zira mütercim her ne zaman muayyen bir karşılık tercih etse, bu karşılığın yerine başka bir karşılık bulma imkânına sahiptir. Böyle olduğu içindir ki her tercüme mümkün olma özelliğine sahip iken kaynak metin zorunlu olma özelliği arz eder. Mütercimin, hepsi de meramı ifade edebilen farklı karşılıklar arasından birine karar kılmazdan önce kararsız kalışı bu durumun delilidir. Bir diğer delil de mütercimin, kaynak metne ait ifadelerden biri için çok sayıda karşılık getirebilmesi, getirirken de o karşılıklardan her birini, âdeta kaynak metne yönelik mümkün çeviriler arasında bir harmanlama yapıyormuşçasına, farklı bir bağlamda kullanabilmesidir.

Yukarıdaki itirazlar göstermektedir ki tek bir kaynak metnin oluşturduğu vesayet karşısında tek bir mütercimin aldığı tavırlar, duruma bağlı olarak değişmektedir. Zira mütercim bazen bu vesayete boyun eğebilir ki bunun sebebi mütercimin kaynak metnin dokunulmazlığını göstermek ve böylece de muhatabın/okurun ufkunu genişletmek şeklindeki amacına vesayetin hizmet ediyor oluşudur. Bazen de mütercim, vesayetten kendini kurtarır. Bunun sebebi ise vesayetin, mütercimin kendi tercümesinin dokunulmazlığını –ki bu dokunulmazlık tercümeye kaynak metnin sahip

olmadığı bir vesayet sağlar- tesis etme ihtiyacını karşılıyor oluşudur. Bazen de mütercimin vesayetten kurtulması kademe kademe gerçekleşir; dolayısıyla da kaynak metnin oluşumunu sağladığı yönlerden şu veya bu yöne ait vesayetten çıkarken, bunu, içinde bulunduğu duruma göre ve muhatabın/okurun bu durum hakkındaki bilgisine göre gerçekleştirir.

Konuya ilişkin söylenebileceklerin özeti şudur: Arapça çeviriye dair ikinci tecrübenin üzerine kurulduğu bu üç kabul de geçerli değildir. Çünkü bu (ikinci) tecrübe, şartları itibarıyla, Abbasi dönemindeki öncüsüne benzememektedir. Zira bunda menkul özgürlüğün alanı daha geniştir ve onda yazar ile özdeşleşmenin sonuçları daha kuvvetlidir. Ayrıca aynı kaynak metin, farklı çevirmenler tarafından yapılmış muhtelif çevirileri gerektirdiğinden, mütercimler, aralarındaki farklılığa bağlı şekilde özgürlüklerini pratiğe aktarmışlardır. Zira bir mütercim yazar ile özdeşlik kurmaya özen göstermekte, bunun özgürlüğü menkul özgürlük şeklinde olmakta; diğeri ise yazardan farklı davranmaya çabalamakta, onun özgürlüğü ise mesul özgürlük şeklinde olmaktadır. Sadece bu da değil, bunun da ötesinde tek kaynak metin de, tek bir mütercimden kendisine yönelik farklı tercümeler ortaya koymasını ve bunu da özgürlük biçimlerinin birinden diğerine geçerek gerçekleştirmesini beklemektedir. Böyle olunca da mütercim bazen yazarın özgürlüğünü aktarmakta, bazen de kendi özgürlüğünü tesis etmektedir. İşte bu aktarım veya inşaya bağlı olarak da mütercim, farklı özgürlük derecelerini ihraz edebilmektedir.

Gelin şimdi Arapça tercümeye dair bu ikinci tecrübenin esas aldığı bazı kavramların müzakeresine geçelim ve bunlar içinden de iki temel kavram üzerine eğilelim. Söz konusu iki kavram yenilik ve tercüme kavramlarıdır. Yenilik kavramı ile başlayabiliriz.

Yenilik Kavramının Müzakeresi

Haddese'ş-şey'e sözü, "onu yeni hâle getirdi" yani onu eski hâlinden yeni bir hâle aktardı anlamına gelir. Buna göre bir kimsenin Arap-İslam düşüncesinin tahdîsi ifadesi, bu düşüncenin yenilenmesi ile hemhâl olmayı ifade etmektedir. Günümüzde fikrî yenilenme ile hemhâl olan bir Arap, bu yenilenmeyi ne kendi kendine yapabilir ne de bu onun arzu ettiği şekilde gerçekleşebilir. Bu durum şu iki yönden izah edilebilir:

İlki bu yenilenme işlemlerinin, (yenilenme çabası içindeki) Arap'ın, Batılı kültürlerin verilerinden ve özgün icatlarından alıntıladığı düşünceler -hatta fikrî sistemler- kanalıyla gerçekleşiyor oluşudur. Bu alıntılama ise söz konusu fikrî sistemlerin, onların sahiplerinin ilerlemesine, uygarlaşmasına ve modernliği yakalamasına sebep olduğu kabulüne dayanır.

İkincisi ise alıntılamaya konu olan bu fikrî sistemlerin, (yenilenme çabası içinde olan) Arap'ın elinde, yenilenmeden nasibini alabilmesi ve asrının gerisinde kalmaması için, Arap-İslam düşüncesini yenilemede adım adım takip etmesi gereken özel modeller hâlini almış olmasıdır.

Bundan dolayıdır ki anılan yenilenme dışa dayalı yenilenme türündendir. Zira o, alıntı ve dış kaynaklı modeller doğrultusunda gerçekleşmektedir. Ne var ki dışa dayalı bu yenilenme birtakım endişelere de konu olmaktadır. Öyle ki bu endişeler ona gerçek değil sanal bir yenilenme görünümü vermektedir. Biz bu endişeler içinden şunları ele alacağız:

Alıntılamayı Hak Eden ile Hak Etmeyeni Ayırt Edememe

Arap dilini kullanan Müslüman, kimi zaman, aslında yeni olmayan hatta terkedilmeyi hak eder nitelikte eski olan şeyi alıntılama yoluna gider; kimi zaman alınması zorunlu olmayan hatta geçici olan ve de vaz geçilmesi uygun olan

şeyi iktibas eder; kimi zaman evrensel özellik taşımayan, dahası kendi lokal mahallinin ötesine çıkamaz nitelikte yerel olanı alıntılar; kimi zaman ilerleme ve uygarlaşma noktasında yararı olmayan hatta ortadan kaldırılması gereken zararlı bir şeyi alıntılar. Kimi zaman ise durumu, alıntılamaya konu olan düşünce ile alıntılamayı yapan düşünce arasındaki farklılığa bağlı olarak dönüşüm geçirmiş olan şeyi alıntılar. Öyle ki bu durumda alıntılanan şey aslında net bir şeyse kapalı bir şeye dönüşür; bilindik bir şeyse tuhaf bir şey hâlini alır; faydalıysa faydası az veya faydadan hâli bir şey olup çıkar; hemen idrak edilebilir nitelikte yalınsa, idraki için delile başvurulmayı gerektirecek nitelikte karmaşık bir hâl alır. Böyle bir dönüşüm gerçekleştiğinde alıntı yapan kişi, alıntıladığı şeyi şu veya bu yönden bir tashihe girişmek durumunda kalır. Oysa çoğu durumda bu kişi o şeyi, bulduğu hâl üzere bırakır. Çünkü o, ya alıntılanan şeyin değişim sergilediği yönü net bir biçimde tespit etmekten acizdir, ya da alıntılanan şey üzerinde tasarrufta bulunup da salt alıntı yapan biri olmanın ötesine geçmekten çekinmektedir.

Yapılan Alıntıyı Gerekçelendirememe

Alıntılamaya giden kişi, alıntılama yapmasının meşruluğunu delillendirmede belli bir yöntem izler; bu yöntem gereğince de Müslüman Arap toplumun gerçekleştirdiği kalkınma ile Müslüman olmayan toplumların gerçekleştirdiği modernlik arasında bir kıyaslamaya gider; bunu yaparken de iki taraf arasında ayırımı sağlayan tarihî, kültürel ve medeni farkları görmezden gelir. Bu bileşik kıyas şu şekilde gerçekleşmektedir:

- Müslüman olmayan toplumlar dinî ıslah gerçekleştirdiği gibi aynı şekilde Müslüman Arap toplum da benzeri bir dinî ıslah gerçekleştirmek durumundadır.
- Müslüman olmayan toplumlar rönesans olarak bilinen kapsamlı bir kültürel yenilenme gerçekleştirdikleri gibi, aynı şekilde Müslüman toplum da ben-

zeri bir kapsamlı kültürel yenilenmeye sahip olmak durumundadır.

- Müslüman olmayan toplumun, nasıl, aydınlanmayı ve akılcılığa önem atfetmeyi merkeze alan bir dönemi var ise, aynı şekilde Müslüman toplumun da benzeri şekilde aydınlanmayı ve akılcılığa önem atfetmeyi merkeze alan bir döneminin olması gerekir.
- Müslüman olmayan toplumlar siyasi statükolarına karşı bir ayaklanma gerçekleştirmiş iseler, aynı şekilde Müslüman toplum da siyasi statükoya karşı benzeri bir ayaklanma gerçekleştirmelidir.

Alıntılamaya giden kişi bu şekil bir ilkel özdeşleştirme kurarken Müslüman olmayan toplumların içinden geçtiği bu büyük devirlerde de kalmaz, bunun da ötesinde işi, söz konusu devirlerin tamamının en ince ayrıntılarına kadar götürür. Sözgelimi aydınlanma dönemi itibarıyla o, bu toplumların din-siyaset ayırımına gittiğini, benzeri şekilde Müslüman Arap toplumun da bu ikisi arasını aynı yöntemle ayırmak durumunda olduğunu, keza onların aklı dine öncelediğini, aynı şekilde bu berikinin de aklı dine öncelemesi gerektiğini düşünür. Yine onun dindarlığı kişisel hayatla irtibatlandırdığını, aynı şekilde bu (Müslüman) toplumun da dindarlığı kişisel hayata izafe etmesi gerektiğini öngörür.

Alıntılamaya giden bu kişi söz konusu özdeşleştirmenin yetkin olmadığını hissettiğinde, Müslüman Arap tarihi ve geleneğinde bu yabancı toplumlarda vuku bulan türdeki dönüşümlerin öncü belirtilerini aramaya koyulur. Neticede, alıntıladığı şeyin, bu öncü belirtilerin doğal bir gelişiminden ve kendi kültüründe, geçmişinde potansiyel bir varlığa sahip olan şeyin hayata geçmesinden öte bir şey olmadığı şeklinde temelsiz bir kanaate sarılır.

Alıntılanan Geleneğin Asli Gelenek Yerine Konduğu

Müslümanlardan dili Arapça olan kesimin yürüttüğü bu alıntılama, başkalarında görülen modernliği tevlit ettiği varsayılan bütün fikrî sistemleri kabule gittiğinden, aynı şekilde alıntılamanın yapıldığı Müslüman olmayan kültürlerin tarihinde görülen bu fikrî sistemlerin usul ve araçlarını, hatta bu da yetmez onların alt unsur ve sonuçlarını da kabul etmek durumundadır. Çünkü bu yabancı usul ve araçları bilmeden alıntılamaya giden kimsenin, söz konusu fikrî sistemleri bırakın kendi alanına tatbik etmesini, hakikatlerini öğrenme şansı dahi asla olamaz. Evet bu şekilde her bir fikrî sistemin alıntılanması bir diğer fikrî sistemin alıntılanmasına yol açacak ve sonuçta alıntılama işlemi, öteki kültürün bütününü kapsayacaktır. Hem sonra alıntılanan gelenek/kültür, arzulanan kalkınma ve uygarlaşmanın gerçekleşmesini sağlayan yeninin tayin edicisi olacağından, alıntılamada bulunan kişi, kendi kültüründe hiçbir yenilenmenin vuku bulmadığı inancından hareketle, bu kültürle yetinip içinde yetiştiği kültürden yüz çevirir bir hâl alacaktır. Bu tarz bir yüz çevirmenin, alıntılama yapan kimsenin bu gününü geçmişinden koparacağı ve onun hafızasını/belleğini sileceği açıktır. Zira bu durumda şu iki şeyden biri mutlaka olur: Alıntılama yapan ya benliğini, uyarınca düşünce üretemeyeceği bir dünyada yeniden inşa eder, ya da fikrî dirilişini, onu gerçekleştirdiği zannıyla sonlandırır.

Alıntılamanın Kalıcı Hâle Geleceği

Üç durum vardır ki bunlar alıntılamanın sürekli ve kesintisiz olmasını sağlar. Bunlar şöyledir:

İlki alıntılama yapan kimsenin burada güçlü değil zayıf taraf konumunda bulunmasıdır. Zira o kendine has bir uygarlık tesis edememekte, sadece ötekinin uygarlığının tehdidi altındaki mevcudiyetini korumaktadır. Böyle olduğu için de onun, sahip olduğu şeye güvenmediğini ve kendi gücüne itimat beslemediğini görürsün. Hatta eksik olduğu

yönündeki kompleksi kendisini esir aldığında, başkalarına ait fikirlerden eline geçirdiklerinin tamamını alıntılama yoluna koyulur, bu fikirler onun medeniyet amaçlarını ister sağlasın isterse sağlamasın ki çoğunlukla da bu amaçlardan hiçbirini karşılamaz. Böyle (bir anlayışta) olmasaydı, söz konusu fikirlerden bazılarını, kendi pratik alanının esaslarına aykırı olduğu için, terk etmesi gerekirdi.

İkinci hâl, başkaları nezdindeki fikirlerin sürekli olarak artıp hızlanması, buna bağlı olarak da alıntılamada bulunan kişinin bunlara yetişme arzusu adına kat be kat çaba sarf etmek durumunda kalmasıdır. Ne var ki bu fikirlerin üretimi ile alıntılanması arasındaki fark, sadece kapasite bakımından büyümektedir. Her bir kapasite artışı ise alıntılayan kişinin daha çok alıntılama yapma ihtiyacı hissetmesini sağlamakta ve bu durum böyle kesintisiz bir biçimde sürüp gitmektedir.

Üçüncü hâl ise Arap dilini kullanan Müslüman entelektüellerden bir kesimin, ya Arap İslam düşüncesinin içinden geçtiği sürecin tahsil ve talebelik süreci olduğuna olan inançla ya da menfaatlerinin garanti altında olmasını, alıntılamanın varlığına bağlayan ötekinin yönlendirmesiyle, alma ve alıntılamayı alışkanlık hâline getirmiş olmasıdır. Bu yönde bir inanç ve yönlendirme ise alıntılamayı çeşitlendirme, sürdürme ve yaygınlaştırma yönünde bir iradenin varlığı olmadan gerçekleşmez; bunun sonucunda ise alıntılama fikir insanlarının genelinin bir âdeti olur çıkar.

Kişilik Erimesi

İnsanın tanımlanmasını sağlayan kişiliği üç türe ayırmak mümkündür:

a) İhmalkâr kişilik:[7] Bu, kişinin kendisine kendi gözüyle, ötekine de yine kendi gözüyle bakmasından neşet eder.

7 *Duyarsız kişilik* (yahut sert kişilik de diyebilirsin), kapalı/münzevi kişilik veya zorba/egemen kişilik yahut da müstağni/umursamaz kişilik olmaktadır.

b) Ilımlı kişilik:[8] Kişinin kendisine bir başkasının gözüyle bakmasından veya tersini yapmasından yani başkasına kendi gözüyle bakmasından neşet eder.

c) Laubali kişilik:[9] Bu, kişinin kendisine bir başkasının gözüyle, başkasına da yine bir başkasının gözüyle bakmasından neşet eder.

Şurası açıktır ki sahip olduğu düşünceyi başkasından iktibas eden ve bu iktibas hâlini sürdüren kimse olsa olsa üçüncü tür kişiliğe sahip olur ve de benliğinin bir başkasının benliğinde kademeli olarak erimesini sağlar. Zira o alıntılamada kademe kademe ilerler, ilerlerken de işe, fikir noktasında bir yenilenmeyi yakalamak amacıyla olmazsa olmaz gördüğü kavram ve meseleleri alıntılamakla başlar; sonra bu kavram ve meselelerin temellerini atacağını düşündüğü şeyi alıntılar. Bunun akabinde onların ikmal edicisi olduğunu düşündüğü şeyleri alır; sonrasında temel atma ile ikmal etme arasında gider gelir ve sonuçta işi, fikrî haykırışlar olmanın ötesine geçmeyen ve su kabarcıklarının kalıcılığı kadar kalıcılığa sahip olan şeyleri alıntılamaya kadar götürür.

Ezcümle alıntılama çerçevesinde söz konusu edilen çok sayıda endişe mevcuttur ki biz bunlardan şu beşini zikrettik: Ayırt edememe, delillendirme eksikliği, kültür değişimi, sürekli alıntılama ve kişilik erimesi. Bütün bu endişeler şunu ortaya çıkarmaktadır ki Arap-İslam düşüncesini yenileme çabası, başkalarının fikirlerini alma çerçevesinin ve bu başkalarının kafa yapısına bezeme sınırının dışına çıkmamaktadır. Şurası bilinmektedir ki beraberinde bir atânın/katkının olmadığı alıntılama taklitten, beraberinde özgürlüğün bulunmadığı benzeme de tutsaklıktan öte bir şey değildir. Bu durumda Arap-İslam düşüncesinin yenilenmesi gerçek bir yenilenme değil, olsa olsa bütünüyle gerçek dışı ve farazi bir yenilenme olacaktır. Bu anlatılanlardan, gerçek yenilen-

8 *Ilımlı kişilik* (buna esnek kişilik de diyebilirsin) açık/liberal kişilik veya zorba/baskın olmayan kişilik veya müstağni olmayan kişilik olmaktadır.

9 *Gevşek kişilik* (veya dilenci kişilik de diyebilirsin) yabancılaşmış kişilik veya kaygılı kişilik veya başıboş kişilik de olabilir.

me ile gerçek dışı yenilenmeyi birbirinden ayıramayan kişiler nezdinde bir şaşkınlık oluşturacağı kuşku götürmez olan şu sonuç çıkacaktır:

-Arap-İslam düşüncesinin dışından yapılacak alıntılama, bu düşünceyi yenilemede bir yarar sağlamayacaktır. Dışa dayalı alıntılamanın en ideal modeli tercüme olduğuna göre bu demektir ki tercüme de söz konusu yenilemeye bir katkı sunmayacaktır.

Tuhaf karşılanmasına ve yaygın kanaatle çatışmasına rağmen reel şahitler bu sonucu teyit etmektedir. Arapça tercümenin ikinci tecrübesinin her ne kadar bazı dönemlerde belli bir zayıflama içine girse de 19. asırda kendini gösterdiği andan günümüze kadar kesintisiz olarak devam ettiği ve hâlâ da sürdüğü bilinmektedir. Peki, yaklaşık iki asrı kapsayan bu tecrübe, yeni bir Arap-İslam düşüncesini, yani alıntılamayı içerdiği kadar özgün bir teklifi içeren, bağlılığı ihtiva ettiği kadar özgürlüğü ihtiva eden, dünyadaki diğer mütefekkirlerin yanı sıra Arap dilini kullanan Müslüman mütefekkirin de kendi asrını yaşamasını sağlayacak ve bu asrın meydan okumalarını savuşturmada katkı sunacak bir düşünceyi ürün vermiş midir?

Çağdaş Müslüman Arap entelektüeller nezdinde anılan nitelikte özgün ve özgür bir düşüncenin var olduğunu inkâr eden araştırmacılar vardır ve bu inkârın gerekçesi de Arabi-İslami nitelikli (fikrî) üretime, tercümenin hâkim olduğu,[10] hatta tercüme ile ilgilenenlerin, düşünceleri itibarıyla bırakın bir yenilik getirmeyi, farklı olma imkânını dahi tasavvur edemez hâle geldikleridir. Ne var ki işin ilginç yanı, söz konusu araştırmacılar içinde, bu gerekçe ile taban tabana zıt bir başka gerekçeden hareketle ve de "Bizler tercümeye canhıraş bir şekilde asılmadık."[11] tarzı bir söylemle, anılan düşüncenin varlığını inkâr yoluna gidenlerin olmasıdır. Keza Arapça tercümenin iki tecrübesi yani Abbasi dönemi

10 Bk. Hasan Hanefî, *Hümûmü'l-fikr ve'l-vatan, el-fikru'l-'arabiyyü'l-mu'âsır*.
11 Bk. Atıf el-Irâkî, *el-'Akl ve't-tenvîr*.

tecrübesi ile ihya dönemi tecrübesi arasında bir ayırıma gitmeyen ve (fikrî) kısırlığın her iki tecrübeye de musallat olduğu düşüncesinde olanlar da vardır. Öyle ki ilk tecrübe, her ne kadar bilimsel alanda bir üretim gerçekleştirmişse de, felsefi alanda bir üretimde bulunamamıştır. Keza İslam felsefesi diye isimlendirilen şey de ya (Farabi ve İbn Sina örneğinde olduğu gibi) İslami teoloji ile Yunan teolojisi arasında yapılan alabildiğine zor bir uzlaştırma çabasıdır, ya da (İbn Rüşd örneğindeki gibi) anılan nitelikteki uzlaştırmaya bağlı olarak ortaya çıkan kelami sonuçları görmezden gelen Yunan felsefesini şerh çalışmasıdır.[12] Bunun aksine anılan iki tecrübe arasında ayırıma giden ve ilk tercüme tecrübesinin, her ne kadar kısa bir zaman dilimini kaplasa da, yenilikçi bir fikri ürün verebildiğini, buna karşın ikinci tecrübenin, uzun süreli olmasına rağmen, bu tarz bir fikrî ürün vermediğini düşünenlere de rastlarız.[13]

Aralarındaki bu fikir ayrılığına rağmen söz konusu araştırmacılar yakın dönemde yürütülen tercümelerin, Arap-İslam düşüncesine, alıntılamaya gittiği gibi (fikir) üretiminde de bulunmasını, bağlılık sergilediği gibi özgürlüğe de sahip olmasını temin etmek suretiyle, kendisini yenileme noktasında bir katkı sunmadığında fikir birliği içinde olmuşlardır. Her ne kadar bazıları bunu tercümenin Arabi-İslami (fikrî) üretimi hâkimiyet altına almış oluşuna dayandırsa da, birileri de aksine tercümenin eksikliğine ve yetersizliğine dayandırmaktadır. Bu iki kesim arasında tercümeye yaklaşım noktasında görülen fark üzerine düşündüğümüzde gerçek sebebin her ikisinin de tercümenin asli unsurunu gözden kaçırmalarından kaynaklandığını görürüz ki söz konusu asli unsur da tercümede izlenilen yöntemdir. Zira tercüme yöntemi yanlış olunca, çok sayıda fikrî tercüme yapsak da ve tercüme dönemini olabildiğine uzun tutsak da -tercümenin ihmale uğradığını söyleyenlerin kabulünün aksine-

12 Bk. Taha Abdurrahman, *Fıkhu'l-felsefe: I-el-felsefetü ve't-terceme.*

13 Hasan Hanefi, *Hümûmü'l-fikri ve'l-vatan, el-fikru'l-'arabiyyü'l-mu'âsır.*

asla bir fikrî üretim ve özgünlük gücü elde edilemeyecektir. Bunun aksine tercüme yöntemi uygun olduğunda ise velev ki tercüme sayısı az olsa ve tercüme dönemi kısa sürse de -tercümede aşırıya kaçıldığını söyleyenlerin kabulünün aksine- bize anılan gücü sağlayacaktır.

Bundan şu sonuca varırız ki tercüme Arap düşüncesinin tecdidi noktasında bir fayda sağlamıyorsa, bu, onun (sayıca) az oluşundan veya tersine çok oluşundan dolayı değil, olsa olsa tercümede takip edilmiş olan ve hâlâ da takip edilen yöntemin bize yaratıcılığı ve özgün üretimi miras bırakmaya ehil olmadığındandır. Bu ehliyetsizliğin, tercümenin, kaynak metinlere (*usûl*)[14] dayalı menkul özgürlükle yetiniyor olmasından kaynaklandığı açıktır. Şu hâlde bu nitelikte bir tercümenin, dışa dayalı aktarımı içe dayalı inşa mertebesine terfi ettirmeye muktedir olamadığı müddetçe bize, anılan gücü miras bırakamayacağı açıktır. Anılan nitelikte bir terfiyi gerçekleştirmenin, kaynak metinlerle, bir başka tür özgürlük üzerinden ilişkiye geçme dışında bir yolunun bulunmadığı da açıktır ki bu da bizim mesul özgürlük olarak isimlendirdiğimiz özgürlük türüdür. Ne zaman "Dışa dayalı bir aktarım olan tercümenin Arap İslam düşüncesini içe dayalı olarak yenilemesi ve bunu da ona özgünlükçü bir yapı kazandırarak yapması nasıl mümkündür?" şeklinde bir soru yöneltsek, bu sorumuz, şu şekil ikinci bir soru olarak geri dönmektedir: "Arapça tercüme, kaynak metinler karşısında, Arap İslam düşüncesinin özgünlük evresine girmesine zemin hazırlayacak nitelikteki mesul özgürlük türü bir özgürlüğü nasıl yakalayacaktır?"

Bu son soruyu cevaplamak için tercüme kavramını müzakere etmek durumundayız.

14 Burada *usul* kelimesiyle kastedilen, tercümesi istenilen kaynak metinlerdir ve bu yönüyle de kelime *nükûl* karşılığında olup kastedilen "nakle konu olan metinler" olmaktadır.

Şunu kabul etmek gerekir ki tercüme için muayyen bir hedef belirlemeden, hangisi olursa olsun, hiçbir metnin tercüme girişimi sağlıklı olmayacaktır. Bu durum "Mütercimin hedefi, müellifin ifadeleriyle kastedilenleri tam manasıyla karşılamaktır." şeklindeki bir ifadeyle geçiştirilemez. Çünkü bu, klişe bir hedef olup mütercimin, kastedilenleri ıskalamasının söz konusu olmadığı kabulünü esas alır. Mütercimin tercüme ile hedeflemesi yakışık alan spesifik hedefe gelince, bu spesifik hedefin, müellifin eserini kaleme alırken gözettiği hedefle uygunluk ve benzerlik arz etmesi gerekir. Şurası açıktır ki müellifin hedefi esas itibarıyla kendisiyle aynı dili konuşan ve pratik alanı itibarıyla kendisiyle ortaklık arz eden muhatabı şu veya bu şekilde etkilemektir. İşte aynı bunun gibi mütercimin de kendisiyle aynı dili konuşan ve pratik alanı itibarıyla kendisiyle ortaklık arz eden muhatabı bir biçimde etkilemeyi amaçlaması gerekir.[15]

Şurası açıktır ki bu etkileme Arap dilini kullanan muhatabın ihtiyacı ölçüsünde olmak durumundadır. Bu muhatabın ise, aklını özgürleştirmekten daha çok ihtiyaç hissettiği hiçbir şey yoktur. Şu hâlde mütercim aklı özgürleştirmeyi hayata geçirme yönünde bir çaba sarf etmek durumundadır. Bu ise ancak, mütercim için, herkesten önce kendisinin, kaynak metnin vesayetinden -ki mütercimin bunun altına

15 Bu gerçekten hareket edildiğinde "maksadı merkeze alan tercüme" diye de anılan "Tercüme müellifin diliyle kayıtlıdır." kuralı, kaçınılmaz olarak geçerliliğini yitirecektir. Bu kuralın karşıtı "maksadı merkeze alan tercüme" diye de isimlendirilen "Tercüme muhatabın diliyle kayıtlıdır." kuralıdır. Zira müellifin diliyle kayıtlı tercüme, tercümenin muhatap için değil müellif için olduğu görünümü arz eder; bu ise tercümenin gereği ile çelişki içerir. Zira tercümede asıl olan muhataba hizmet etmesidir; müellifin diline özel bir önem atfetse de bu böyledir. Her tercümede, yönü muhataba çevirmenin zorunlu olduğunu kabul etsek de -ki muhatap mütercimin ait olduğu pratik alan içinde yer alan bir unsurdur-, tercüme etkinliğinde iki işlemin iç içe olması gereklilik arz eder: "Dışa dayalı aktarım işlemi" ve "dâhildekini aracı kılma işlemi". Bu, tercüme etkinliğinin, (mütercimin ait olduğu) pratik alanın dışından hareketle ve de bu alanın içinden tedarik edilme bir yolla yapıldığı anlamına gelir. Anılan iç içeliğin, tercümeyi, muhatabın himmetini, yenilenme yönünde hareke geçirmeye muktedir bir şart olduğunu daha önce hatırlatmıştık.

gireceği beklenir- kurtulmaya muktedir olduğunu ispat etmesi durumunda söz konusu olur. Mütercimin vesayetten kurtulduğunun alameti, tercümesini, genelde olduğu gibi, kendi dili üzerinden kaynak metnin bir kopyasını çıkarma şeklinde değil de bizim kaynak metnin keşfi adını verdiğimiz şekil doğrultusunda gerçekleştirmesi yani tercümenin kopyalama esaslı (*istinsahi*) değil, keşif esaslı (*istikşâfî*) olmasıdır. Zira istikşaf, mütercimin, kendi diline aktarmayı üstlendiği kaynak metnin vesayetinden kurtulma sorumluluğunu yüklenmesini icap ettirir. Buna karşın kopyalamada mütercim bu sorumluluğu üstlenmez, dahası sorumluluğu müellifin boynuna atar; bunu yaparken de müellifin kendi metninden önceki metin veya metinler karşısında bağımsızlığını tesis ederken izlediği yöntemin aktarımıyla yetinir.

İstikşafi Tercümenin Özellikleri

İstikşafi tercümeden kasıt -akla ilk geldiği gibi- müellifin, metnini ortaya koymada aracı kıldığı yolları nakletme arzusu taşıyan tercüme değil, sadece söz konusu yolları, muhatabı, müellifin metnine benzer bir metne ulaştıracak şekilde nakletme arzusu içindeki tercümedir. Bunun anlamı şudur: İstikşafı esas alan mütercim, kaynak metne, esas itibarıyla muhatap gözüyle bakar, bunu yaparken de muhataba, müellifin metni inşa ederken vasıta kıldığı yaratıcı gücü içselleştirme ve bu güce sahip olma yönünde bir hazırlık içine girme kudreti bahşedecek bir yöntem ile metnin aktarımına gider. Özetle diyebilirsin ki istikşafi tercüme, muhataba, kaynak metnin benzerini veya benzerlerini özgünce üretmenin yollarını açan tercümedir.

Bizim burada üzerinde durduğumuz yenilenme, Arap-İslam düşüncesinin yenilenmesi meselesi olduğuna göre, fikrî tercümenin istikşafi tercüme hâlini nasıl alacağını incelememiz icap etmektedir. Şurası bilinmektedir ki fikrî tercüme, çevirisine girişilen metinlerin fikir metinleri olması itibarıyla diğer tercümelerden ayrılır. Fikir metinle-

ri ise şu iki esasa dayanma ayrıcalığına sahiptir: Bunlardan ilki, sorunsalı dile getirme, ikincisi ise delil getirmedir. Zira her fikrî metin sorunsal irat eder yani bir dizi soru ileri sürer nitelikte keza delil getirici yani bir dizi delile başvurur bir vasıfta olmak durumundadır. Sorunsal irat etme ve delil serdetme özelliklerini dikkatlice incelediğimizde, bunun tek bir düzey oluşturmadığını, en azından üç düzeyden ibaret olduğunu görürüz. Bu düzeyler şunlardır: Mantıksal düzey, anlamsal düzey ve terkipsel düzey.

Sorunsal iradının mantıksal düzeyi, kavramların, muayyen soruları merkeze alan birtakım meseleler çerçevesinde oluşumunu sağlayan şekilleridir, anlamsal düzeyi söz konusu soruların anlamsal içerikleridir, terkipsel düzeyi ise bu soruların ifade edilme biçimleridir.

Delil serdetmeye gelince onun mantıksal düzeyi, meselelerin, muayyen hakikatlere ulaştırıcı nitelikteki deliller çerçevesinde oluşumunu sağlayan şekilleridir, anlamsal düzeyi bu delillerin anlamsal içerikleridir, terkipsel düzeyi ise anılan delillerin ifade ediliş biçimleridir.

Şu hâlde istikşafi tercüme yürüten kişinin yapması gereken, çevirmeyi murat ettiği metnin ihtiva ettiği sorunsal iradına dair tüm unsurları ve delil serdine dair bütün enstrümanları tanımasıdır. Ne var ki bu tanıma, söz konusu unsurların tamamının irili ufaklı olarak çevrilmesinin peşi sıra mutlaka gerçekleşiyor değildir. Bunun sebebi -daha önce de zikrettiğimiz gibi- kaynak metin ile tercüme metnin dillerinin ve pratik alanlarının icaplarının birbirinden farklı olmasının da ötesinde, kaynak metnin muhatabı ile çeviri metnin muhatabının ihtiyaçları arasında bir farklılığın bulunmasıdır.

Fikrî metnin anılan bu özellikleri üzerine şu dört sonuç kendini gösterir:

İlki şudur: Mütercimin söz konusu metne dair yürüttüğü istikşaf, metnin, sorunsal irat etme ve delil serdetme düzeylerinin –ki bunlar mantıksal, anlamsal ve terkipsel

düzeylerdir- farklılığına bağlı olarak farklılaşan üç şekil alır ve bu sayede de mütercimin gerçekleştirdiği tercüme, muhataba öyle yollar keşfeder ki muhatap bunlar sayesinde söz konusu üç düzeyden her birinin benzerini veya benzerlerini sıfırdan ortaya koyma imkânı yakalar. Biz, müellifin eserini ortaya koyarken takip ettiği yolların da bizatihi bunlar olduğunu belirtmiştik. Ne var ki söz konusu yollara bir de muhatabın pratik alanının zaviyesinden bakılması, kimi zaman, onların, bu alana göre belli bir değişime tabi tutulmasına yol açmaktadır. Bu değişimleri kontrol altına alan ve onları meşru ve makul kılan ana ölçüt, bu yolların, tercümede de asıl metinde sergilenen özgün gücün benzerini sergileme kudretinde olmasıdır.

İkincisi şudur: Fikrî metinlerin düzeylerinin farklı oluşu, onların mantıksal, anlamsal ve terkipsel şeklindeki üç özgün gücünü koruyacak tek bir metne aktarımını muhal kılmaktadır. Zira tercüme bu düzeylerden birini korusa, diğer ikisini koruyamayabilir. İkisini korusa üçüncüsünü koruyamayabilir. Dillerin mantıksal düzeyde eşit oldukları kabul edilse bile onlar anlamsal ve terkipsel düzeyleri itibarıyla eşit olmazlar. Zira herhangi bir dilde mantıki özgünlüğe anlamsal özgünlük veya terkipsel özgünlük eşlik etse de bütün bunlar bir başka dilde eşlik etmeyebilir. Buna göre aynı kaynak metin için anılan düzeyler sayısınca tercüme ortaya konulması icap eder ki bu yapılabildiği takdirde her bir tercüme kaynak metne ait özgün yönlerden birini öne çıkarır.

Üçüncüsü şudur: Fikrî bir metne ait çok sayıda tercümenin olması, farklı mütercimlerin bu metni, her biri anılan düzeylerden birini merkeze alacak ve o düzeye has özgün gücü ortaya çıkaracak şekilde tercüme edeceği anlamına gelmez, gelse gelse bu tercümeyi bizatihi tek bir mütercimin üstleneceği anlamına gelir. Buna göre bu tercümenin bir kişiye nispeti, ancak onun, söz konusu üç düzeyin hepsinin aktarımını gerçekleştirmesi durumunda geçerli olur. Aksi takdirde o, bir kitabın tercümesine başlayıp da o ter-

cümeyi tamamlayamayan kimseye, bunun da ötesinde bir eserin telifine girişip de onu bitiremeyen kişiye benzer. Keza muhatap, bir kitabın üç (düzeydeki) tercümesini okuyana kadar, onun, o kitabı okuduğundan bahsetmek de doğru değildir. Mütercimler arasında bilimsel oluşum ve metodik işlemler itibarıyla farklılık olmasına bağlı olarak bir mütercimden diğerine bir metnin üç düzeyi arasındaki sınırların tayini de farklılık arz eder. İşte bu muhtemel fark, anılan farklı düzeyleri, çok değil tek bir mütercimin tercüme etmesini zorunlu kılar.

Dördüncüsü şudur: Fikrî bir metne yönelik bu üç düzeydeki tercümenin sıralanışı, mantıksal düzeydeki tercümenin öne alınmasını gerektirir ki onu anlamsal düzeydeki tercüme takip eder sonra da terkipsel düzeydeki tercüme gelir. Bu sıralamada asıl olan, daha hususi olanın daha umumi olanın önüne alınmasıdır. Zira şurası açıktır ki fikrî metni ayrıcalıklı kılan en önde gelen özellik, onun mantıksal muhtevasıdır; böyle olduğu için de o, tercüme edilmeye diğerlerinden daha layıktır. Zira o –daha önce geçtiği üzere– birtakım soru ve delillerin oluşturduğu müktesebattır. Fikri esas alan muhatap, her şeyden evvel bu müktesebatı tanımaya muhtaçtır. Dahası müellif metnini ortaya koymuştur ve onun öncelikli amacı bizatihi söz konusu soru ve delilleri tebliğ etmektir. Anlamsal içeriğe gelince mantıksal muhteva kadar metnin ayırıcı bir vasfı değildir; bu yüzden de anlamsal içerik mantıksal muhtevaya tabidir. Hem sonra tek bir mantıksal yapıya farklı anlamsal içerikler de eşlik edebilir. Bu durumda anlamsal içerikler mantıksal yapı kadar gereklilik arz etmez, böyle olunca da onların çevirisi sonraya bırakılmak durumunda kalır. İfadeye dökülme biçimine gelince o da fikrî metnin ayırıcı bir vasfı olma bakımından anlamsal içeriğin dûnundadır, dolayısıyla da ona tabidir. Dahası tek bir anlamsal içeriğe, muhtelif ifade biçimleri eşlik edebilir. Bu durumda ifade biçimleri, içeriğin taşıdığı ölçüde bir zo-

runluluk taşımazlar. Böyle olduğu için de onların karşılanmasının sonraya bırakılması icap eder.

Fikrî bir tercümede takip edilecek istikşafi usulün ne olduğunu ve bir metni bu yolla tercüme etmenin oluşturacağı sonuçların neler olacağını bu şekilde beyan ettikten sonra, geriye, istikşafi tercümenin Müslüman Arap muhataba, yenilenmenin esasını teşkil eden içe dayalı yenilenme kudretini nasıl sağlayacağını beyan etmemiz kalmaktadır.

İstikşafi Tercümenin Üç Esası

Arap dilini kullanan Müslüman muhatap, elinin altında bulunan tercüme eserlerin içerdiği özgünlüğü temin eden enstrümanları ustaca ele almak durumundadır. Söz konusu tercümeler, kaynak metinlerin kaleme alınmasına sebep olan özgün kudreti ortaya çıkardıkça, muhatap için de bu yönde ustalaşma kolaylaşır ve muhatap, tercüme edilen kaynak metinleri andırır nitelikte kendine ait metinler vazetme istidadı yakalar. Mademki istikşafi tercüme tek bir fikrî metinle ilgili olarak mantıksal tercüme, anlamsal tercüme ve terkipsel tercüme şeklinde –ki biz bunlara istikşafi tercümenin üç esası diyoruz- üç tercümenin ortaya konmasını icap ettirmektedir, o hâlde yapmamız gereken, bu üç tercümenin her bir düzeyi itibarıyla özgünlüğü temin eden enstrümanları muhatabın ustaca nasıl ele acağını izah etmek olacaktır.

Mantıksal Tercüme: Mantıksal tercüme kaynak metnin fikrî muhtevasını şekillendiren akli yapıları çevirmeye münhasırdır. Söz konusu yapılar ise iki gruptan oluşmaktadır: Kaynak metnin cevaplaması gereken sorular grubu ve bu cevapların ispatını sağlayan deliller grubu. Fikrî metin, bu soru ve delillerle ilgilendiği ölçüde başka hiçbir şeyle ilgilenmez. Bu yüzden mütercimin bu soru ve delillere ilgisi arttıkça, Arap muhatabın da fikrî yapıya ait enstrümanlara dair bilgisi ve onların nasıl kullanılacağına yönelik vukufiyeti artar.

Mütercim, bu düzeyde, kaynak metne ait akli yapıların çevirisine odaklandığından onun gerek anlamsal yapıları gerekse terkipsel yapıları aktarımı, mantıksal yapıları aktarımıyla kayıtlı olur. Şöyle ki; mütercim, bu iki tür yapının çevirisinin, mantıksal yapıların çevirisiyle örtüştüğünü gözlemlediğinde, o ikisini oldukları gibi aktarır. Yok eğer çeliştiklerini görürse o zaman onları terk eder, yerlerine söz konusu mantıksal yapılarla örtüşen daha başka anlamsal ve terkipsel yapılar koyar. Zira iki tür yapıyı (mantıksal yapıyla) çelişir hâlde bırakacak olsa, Arap muhatabın söz konusu mantıksal yapıları içselleştirmesinin önündeki engeller artar ve bu da muhatabın, mantıksal özgünlüğe ulaşmasını temin edecek araçları yakalamasına mani olur. Özetle şöyle de diyebilirsin: Mantıksal tercüme düzeyinde mütercim, kaynak metnin hem anlamı hem de yapısı üzerinde, o metnin mantıksal yapısının çevirisinin icap ettirdiği doğrultuda ve Arap-İslam pratik alanının gereklerine göre tasarrufta bulunur. Böyle yapmakla da söz konusu anlam ve yapılara bağlılıktan kendini kurtarma sorumluluğunu yerine getirmiş olur; çünkü bunlar mütercim üzerinde bir tür vesayet icra etmektedir.

Anlam ve yapı planındaki bu tasarrufun, mütercimin sergilediği bir tür özgünlük olduğu ve bu özgünlüğün de mütercimin, gerçekleştirdiği çeviride, kaynak metne ait fikirlerin aktarımı ile bu fikirlerin özgünce ifade edilişini bir arada tutabildiği ölçüde gerçekleştiği açıktır. Bunun yapılabilmesi Arapçayı kullanan muhatap nezdinde özgünlük eğilimini kuvvetlendirir ve sonuçta ondaki taklit eğilimini baskılar. Zira böylece muhatap, önünde, aşina olduğu terkipler dâhilinde ifadeye dökülmüş ve net delaletlere sahip yeni fikirler bulur. Bunun üzerine o da mütercimin yaptığı gibi, söz konusu fikirleri kendine ait birtakım ibareler dâhilinde ifadeye döker. Hatta daha da ileri giderek müellifin yaptığı gibi bu türden (yeni) fikirler icat etmeye girişir, girişirken de müellife ait metnin içeriğinden farklı bir içeriğe

sahip olan metnini vaz etmede aynı enstrümanlara başvurur. Böyle yapmakla da söz konusu enstrümanları, akli kudretini geliştirme ve özgünlükçü yönünü kuvvetlendirmede aracı kılmanın ötesine gitmez.

Mütercim kaynaklı bu özgün tasarrufa bağlı olarak şu açığa çıkar ki dili Arapça olan muhataptan beklenen, fikrî metnin içerdiği bütün yapıları bilmesi değildir, beklenti sadece ve sadece bu metni ayrıcalıklı kılan yapıları bilmesi yönündedir ki bunlar da bizatihi mantıksal yapılardır. Dolayısıyla da muhatap bu (mantıksal) yapıları kavradığında, kalan yapıları yani anlamsal yapılar ile terkipsel yapıları bilmese de olur. Mantıksal yapılardan herhangi bir şeyi kaçırdığında ise diğer yapıları bilmesinin bir faydası yoktur. Mütercimin kaynak metne ait yapılardan farklı anlamsal ve terkipsel yapılar kullanmış olması durumunda muhatabın söz konusu mantıksal yapıları kaçıracağı yönünde bir endişe de kesinlikle yersizdir. Çünkü mütercimin bu yönde bir kullanıma gitmesi, muhataba gerek kendisi gerek sahip olduğu dilin imkânları gerekse de içinde bulunduğu pratik alanın potansiyelleri hakkında bir özgüven verir; keza onun, eseri tercüme edilen müellifin ortaya koyduğunun aynısını ortaya koyma kudretinde olduğu yönünde bir bilinç yenilenmesi yaşamasını sağlar. Araplar nezdinde fikrî özgünlüğün gecikmesini sağlayan ve onların özgünlük noktasında kendilerini aciz hissetmelerini temin eden şey, gerçekleştirdikleri çevirilerde, mütercimin çevirmesi gereken şey ile muhatabın bilmesi gereken şeyi, mütercimin değiştirmesi gereken şey ile de muhatabın bilmemesi gereken şeyi birbirine karıştırmalarıdır. Zira onlar bu berbat karıştırma yüzünden, tercümelerde geçmekte olan anlaşılmaz ve bilinemez nitelikteki ifadeleri çözmeye hayli uzun vakit harcayıp dururlar.

Anlamsal Tercüme

Anlamsal tercüme, kaynak metindeki mantıksal yapıların başvurduğu –veya içinde varit olduğu- anlamsal yapıların çevirisine hastır. Bu anlamsal yapılar da iki anlam grubundan oluşur: Kavramsal ve lügavi anlamlar grubu ve değerler ve üst idealler grubu. İşte mütercim, bu ikinci düzeyde, bu anlamların tamamını çevirmeye çalışır, bunu yaparken de birebir anlam adını verebileceğimiz şeye tutunur. Bu birebirlik, mütercimi, gerçekleştirdiği çeviride, Arap muhatabın tuhaf karşılayacağı birtakım anlam ve içerikleri serdetmeye sevk eder. Bu tuhaf karşılamanın sebebi, söz konusu anlam ve içeriklerin, muhatabın içinde bulunduğu pratik alanın temel unsurlarıyla ve değerleriyle çelişiyor olmasıdır. Muhatap, mantıksal yapılara yönelik ön bilgisinin yanı sıra, söz konusu anlam ve içeriklerin müellife has olduğu ve müellifin pratik alanının dışına çıkmadığı yönünde bir önbilgiye sahip olmamış olsa, o anlamları gözünde büyütür ve benzerlerini ortaya koyma noktasında kendisinde bir acziyet hisseder.

Mütercim, bu düzeyde, kaynak metne ait anlamsal yapıların çevirisi üzerine odaklandığından, onun kaynak metinde geçen lafzi yapılara ilişkin çevirisi anlamsal yapılara ilişkin çevirisiyle kayıtlı olacaktır. Şöyle ki; şayet o, lafzi yapılara ilişkin çevirisinin anlamsal yapılara ilişkin çevirisiyle örtüştüğünü görürse, lafzî yapıları olduğu gibi aktarır. Yok eğer çeliştiğini görürse o zaman da onları terk eder ve yerlerine, söz konusu anlamsal yapılarla örtüşen daha başka lafzi yapılar getirir. Zira (bilmektedir ki) lafzi yapıları (anlamsal yapılarla) çelişik hâlde bırakacak olursa o zaman Arap muhatabın anlamsal yapıları kavramasının önündeki engeller artacak ve bu durum muhatabın, anlamsal özgünlüğe ulaşmasını sağlayacak araçları yakalamasına mâni olacaktır. Özetle şöyle de diyebilirsin: Mütercim, anlamsal tercüme düzeyinde, kaynak metnin terkipleri üzerinde, dili Arapça olan Müslüman muhataba ait pratik alan doğrultusunda ve

anlamsal yapıların aktarımının icap ettirdiği ölçüde tasarrufta bulunur. Böylece de söz konusu terkiplere bağlılıktan kurtulmanın sorumluluğunu da yerine getirmiş olur; çünkü (kaynak metne ait bu) terkipler onun üzerinde bir tür vesayet oluşturmaktadır.

Buna göre kaynak metne ait anlamsal yapıların çevirisinden kasıt, dili Arapça olan Müslüman muhatabın, müellife has olan anlamlara[16] ve müellifin ait olduğu pratik alandan elde edilme değerlere muttali olmasını sağlamak olduğu kadar, onun akli oluşumuna fayda sağlayan ve özgünlük kudretini takviye eden şeylere muttali olmasını sağlamak değildir. İstersen bunu şu şekilde de ifade edebilirsin: Bu, müellifi anlamsal olarak özel oluşu itibarıyla tanımak olduğu ölçüde, muhatabın fikrî imkânlarını genişletmekten ibaret değildir. Dili Arapça olan muhatap, önündeki tercümede böyle, birine (yani müellife) has olma durumunun var olduğunun bilincinde olduğunda, o durumdan aklını kurtarmanın arayışı içine girer; çünkü o, bu has olma durumunun sınırlarını bilmektedir. Böyle olunca da onun yerine anlamsal açıdan kendi pratik alanına has olanı koyar; böylece de müellifin gerçekleştirdiği özgünlüğün sahip olduğu pratik niteliklerden farklı pratik niteliklere sahip bir özgünlüğü hayata geçirir. Muhatabın anlamsal yapıları ihata etmiş olmasının sonuç verdiği özgünlük, onun, başkasına/müellife ait pratik alana has özellikleri bildiğinin bir delili iken muhatabın mantıksal yapıları ihata etmiş olmasının sebep olduğu özgünlük onun (müellife ait) akli oluşuma daha ileri düzeyde vâkıf olma isteğinin bir delilidir.

16 Bilindiği gibi *mana* lafzı iki açıdan kullanılır: İlki ahlaki açıdır ki bu durumda mana, kıymet/değer anlamındadır. Nitekim *el-meânî'r-rûhiyye* ifadesinde böyle bir durum söz konusudur. İkincisi ise kelimenin sözlük anlamındaki kullanımıdır ki bu durumda *faide* ve *medlûl* anlamlarına gelir. Nitekim *ibarenin manası* sözündeki anlamı böyledir. Gerek burada gerekse bu başlığın ilerleyen bölümlerinde mana lafzını bu son açı doğrultusunda kullanıyoruz.

Terkipsel Tercüme

Terkipsel tercüme, anlamsal yapıların aracı kıldığı -veya sayesinde şekillendiği- cümle yapılarının çevirisine hastır ki bu cümle yapıları da iki gruptan oluşmaktadır: Bağımsız kalıplar/kelimeler grubu ve kompoze edilmiş ibareler grubu. Şöyle ki; mütercim, bu üçüncü düzeyde, söz konusu kalıp ve ibareleri çevirmeye çalışır, bunu yaparken de terkip birebirliği adını verebileceğimiz şeyi esas alır. Bu birebirlik mütercimi, gerçekleştirdiği çeviride, Arap dilinin kuralları açısından yerinde olmayan düzensiz terkipleri ve cılız ibareleri önermeye sevk eder.

Terkipsel yapıları çevirmekten kasıt, Arap muhatabı, kendi dilinden alınma olan ve sadece müellife has olan morfolojik kalıplara ve sentaktik ibarelere vâkıf olmak olduğu kadar, müellife özgü ve müellifin ait olduğu pratik alandan alınma olan anlam ve değerlere haberdar kılmak değildir. Yahut şöyle de diyebilirsin: Bu çeviriden kasıt, muhatabın, kendi cümle kurma hususiyetini bilmesi kadar, müellifi, anlamsal olarak kendine has oluşu itibarıyla bilmesi değildir. Dili Arapça olan Müslüman muhatap, önündeki tercümenin böyle (cümle kurgusu itibarıyla) birine/mütercime has olma gibi bir duruma sahip olduğunun bilincinde olduğunda, onun, dilini bu has olma durumundan kurtarma yönündeki arayışı artar; çünkü o, (mütercime ait) cümle kurgusuna bağlı kalmanın gerekli olmadığı yönünde kesin bir inanca sahiptir. Böyle olduğu için de o, bunun yerine, kendi dilinin ifade özelliğini koyar. Bunu yapmakla da müellifin özgünlüğünü sağlayan sentaktik özelliklerden farklı sentaktik özelliklere sahip bir özgünlüğü hayata geçirir. Muhatabın, bu anlamsal tercüme odaklı özgünlüğü, mantıksal tercüme odaklı özgünlüğünden farklılık arz ettiği gibi aynı şekilde terkipsel tercüme odaklı özgünlüğü de bu son (yani mantıksal tercüme odaklı) özgünlüğünden farklılık arz eder. Zira terkibe dayalı özgünlük, muhatabın, müellifin

diline ait sentaktik hususiyetlerin bilgisine sahip olduğunun delilidir.

İstikşafi tercümenin ana unsurlarını oluşturan üç tercüme türüne ait yapısal ve fonksiyonel özellikleri bu şekilde tayin ettikten sonra şimdi bu tercüme türleri arasında görülen temel farklılık şekillerinden bazılarının açıklamasına geçebiliriz.

İstikşafi Tercümenin Ana Unsurları Arasındaki Farklılığın Şekilleri[17]

Söz konusu tercüme türleri arasındaki farklara ilişkin en azından beş hususu sayabiliriz ki bunlar şöyledir:

a) Bu üç tercüme türü kaynak metin üzerinde tasarrufta bulunma cihetinden farklılık arz ederler. Şöyle ki; mantıksal tercüme kaynak metin üzerinde tasarrufta bulunma bakımından en ileri düzeyde olandır. Zira o, metnin terkipsel yapısında tasarrufta bulunduğu gibi anlamsal yapısında da tasarrufta bulunur. Buna karşın anlamsal tercüme sadece terkipsel yapı üzerinde tasarruf icra eder. Terkipsel tercümeye gelince onun altında, diğer iki tercüme türünde olduğu gibi, tasarrufta bulunabileceği daha başka yapılar

17 Bizim tercümeleri *mantıksal tercüme*, *anlamsal tercüme* ve *terkipsel tercüme* şeklinde yeni bir tasnife tabi tuttuğumuzu gördüğünde okuyucu bunun daha önce *Fıkhu'l-felsefe* isimli eserimizin "el-Fıkhu ve'l-Felsefe" başlıklı birinci kısmında ortaya koyduğumuz ve *tahsîli* (toparlayıcı tercüme), *tavsîli* (bağlayıcı) tercüme ve *te'sîli* (kökleştirici tercüme) şeklindeki tasnifle ilişkisini sorgulamadan edemeyecektir. Şurası bir gerçek ki bu iki tasnif birbirine yakındır, hatta iç içedir. Zira şimdiki tasnif bir bütün olarak düşünce ile ilgilidir. Böyle olduğu için de onun ortaya konuluşunda mütercimin yararlandığı mesul özgürlük ölçüsü dikkate alınmıştır. Buna karşın önceki tasnif özellikle felsefi alanla ilgilidir, böyle olduğu için de onun vazedilişinde muhatabın yardım istediği felsefi özgünlük kudretinin ölçüsü dikkate alınmıştır. İki tasnif arasında şöyle bir karşıtlık kurmak da mümkündür: Mantıksal tercüme kökleştirici tercümeye, anlamsal tercüme bağlayıcı tercümeye, terkipsel tercüme de toparlayıcı tercümeye karşılık gelir. Bu karşıtlığın faydası mantıksal tercümenin unsurlarının kökleştirici tercümenin kapsamına girdiğini açığa çıkarmaktır ki bunun dayanağı da söz konusu unsurların genel akli unsurlar oluşu ve her kültürün ve her toplumun bu unsurları esas almasının gerekliliğidir. Bu vesileyle şu netlik kazanmaktadır ki *te'sîl* (kökleştirme), burada, yaygın anlayışın aksine, has olanlara münhasır değildir, aksine evrensel addedilen unsurların tamamını kapsar.

bulunmamaktadır.[18] Şurası bilinmektedir ki mütercimin, önündeki metnin vesayetinden kendini kurtarma yönünde bir çaba harcadığına ve bunu yaparken de yapıp ettiği şeyin sorumluluğunu bütünüyle kendisinin üstlendiğine delalet eden de işte bu tasarruftur.

b) Bu türler açıklık ve uzunluk yönünden farklılık arz ederler. Şöyle ki; mantıksal tercüme bunların tamamına göre en net ve en kısa olandır. Çünkü mantıksal tercümede fikirler, bilindik anlamlar şeklinde ve sağlam/eksiksiz terkiplere dökülmüş olarak ifade edilir. Anlamsal tercümeye gelince mantıksal tercümeye göre onun açıklığı daha azdır, uzunluğu ise daha fazladır. Çünkü onda fikirler, her ne kadar sağlam/eksiksiz terkipler aracılığıyla ifade edilse de bu terkiplerin taşıdığı birtakım manalar muhatap için anlaşılmaz olabilir ya da aksine onun nezdinde bunlar basmakalıp anlamlar olabilir. Terkipsel tercüme ise bunlar içinde netliği en az, uzunluğu ise en fazla olandır. Çünkü onun terkiplerinin bazıları kimi zaman cılız, birtakım manaları da anlaşılmaz/tuhaf olabilir.

c) Bu türler, dili Arapça olan muhatap üzerindeki etkileri bakımından da farklılık arz ederler. Zira mantıksal tercümede matlup olan, kaynak metnin içerdiği düşüncelere –ki daha önce geçtiği üzere bunlar birtakım sorulardan ve delillerden ibarettir-, Arap-İslam pratik alanı içinde yerleşik birtakım araçlarla ulaşmaktır. Bu nitelikteki tercümenin, dili Arapça olan muhatap üzerinde maksimum etkiye ulaşacağı kaçınılmazdır. Anlamsal tercümede matlup olan ise kaynak metnin ihtiva ettiği fikir ve delaletlere, Arap pratik alanı itibarıyla varlığa sahip olan araçlarla ulaşmaktır. Ne var ki bu anlamsal araçlardan bazıları söz konusu pratik alanda yerleşik olmayabilir. Anlamsal araçlarla ulaşılan şey muhatap üzerinde etkide bulunuyorsa da onun etkisi mantıksal tercümenin sağladığı etkiden az olur. Terkipsel tercümede de

18 Terkipsel yapılar içine morfolojik yapıları da dâhil ettiğimizi hatırlatmak isteriz. Zira burada bunlarla kastedilen, lafız olsun harf olsun cümle olsun, terkip kapsamına giren her şeydir.

matlup olan, kaynak metne ait fikir, delalet ve terkiplerin tamamına Arap-İslam pratik alanında varlığa sahip vasıtalar aracılığıyla vasıl olmaktır. Ne var ki bu anlamsal ve terkipsel vasıtaların bazıları söz konusu pratik alanda yerleşik olmayabilir. Bu nitelikteki vasıtalarla ulaşılan şeyin muhatap üzerindeki etkisinin, söz konusu pratik alana zarar verecek nitelikte olumsuz olmasa da zayıf kalacağı muhakkaktır.

d) Bu türler, dili Arapça olan muhataba özgünlük kudreti bahşetme bakımından da farklılık arz ederler. Şöyle ki; tercüme şayet mantıksal ise o zaman dili Arapça olan muhatap, tercümenin ihtiva ettiği akli içeriği kavrama imkânı bulması durumunda, düşünce itibarıyla özgünlüğü yakalaması bir yana, gerek (ortaya koyduğu) terkipler gerekse de (tespit ettiği) anlam/delaletler itibarıyla de bir özgünlük yakalamaya hazır hâle gelir. Tercüme anlamsal bir yapıda olursa o zaman ise muhatap, terkipleri itibarıyla özgünlüğü yakalamaya hazır hâle gelir, buna karşın düşünce itibarıyla özgünlük istidadı zayıflama sergiler. Zira bu durumda o, anlamı/delaleti harfiyen aktarmakla kendini kayıtlar ve de bunu (giriştiği) tercümede harfiyen aktarımın gerçekleştiğini idrak edemediğinde yapar. Tercüme, terkip merkezli olduğunda ise muhatabın, fikrî özgünlük istidadı iyice zayıflar. Çünkü bu durumda o, çift harfi harfinelikle yani anlama harfi harfine bağlılık ve terkiplere harfi harfine bağlılıkla kendini kayıtlar ve de bunu, (giriştiği) tercümede bu ikisinin vuku bulduğunu idrak edemediğinde yapar; buna bağlı olarak da özgünlüğü sendeler, dahası berhava olur gider.

e) Bu türler ötekini (yani müellifi) tanıma bakımından da farklılık arz ederler. Zira kaynak metne ait akli yapıların aktarımını gerçekleştiren mantıksal tercüme, müellif ile muhatap/okur arasındaki ortak yönü ve bunlardan her birine has olan pratik alanı öne çıkarır. Dolayısıyla da bizatihi bu akli yapılar aracığıyla gerçekleşen ötekini tanımak, aynı zamanda, kendini tanımak yani insana has olan genel akli potansiyeli tanımak olur. Kaynak metne ait anlamsal yapı-

ların aktarımını yapan anlamsal tercüme ise müellife has ve onun içinde bulunduğu farklı pratik alandan beslenen bir yönü öne çıkarır. Böylece de bu anlamsal yapılar üzerinden başkasını tanımak, müellife has anlamsal potansiyeli tanımak olur. Sentaktik yapıların aktarımını gerçekleştiren terkipsel tercümeye gelince o da müellife has olan ve de müellife ait farklı bir pratik alandan beslenen bir başka yönü öne çıkarır. Böylece de anılan sentaktik yapılar üzerinden gerçekleşen ötekini/müellifi tanıma, müellife has terkipsel potansiyeli tanımak olur.

Gelinen bu noktada geriye tek bir mütercimden yerine getirmesi beklenen bu tercüme (türleriyle ilgili) tasnife yöneltilmesi muhtemel olan iki itirazı cevaplamamız kalmıştır:

İlk itiraz şudur: Mütercimin, mantıksal tercüme düzeyinde, gerçekleştirdiği tercümeye karşı mesul sorumluluk hakkını kullandığını belli etmesi yerinde ise o zaman, menkul sorumlulukla yetinmeye bağlı olarak, bu sorumluluk hakkından anlamsal tercümede kısmen, terkipsel tercümede ise tamamen kendini soyutlamak amacıyla çeviriyi yinelemesi de yerindedir.

Bu ilk itirazı cevaplama sadedinde şunu söyleyebiliriz ki mütercimin, tercüme ameliyesine ait süreçlerden birinde, önceki süreçte üstlendiği mesul sorumluluğu telafiye gitmesi, bu yönde tam bir bilince sahip olmasıyla ve salt kişisel iradesiyle gerçekleşir ve bu da, muhatabı, kaynak metnin içerdiği akıllar arasında ortak olan fikirleri tahsil etme düzeyinden müellifin ait olduğu pratik alan ile muhatabın pratik alanı, müellifin dili ile de muhatabın dili arasındaki ayırt edici farkları tahsil etme düzeyine aktarma arzusuyla olur; böylece de muhatap, bu farkları göz önünde bulundurup bulundurmama ve dikkate alıp almama noktasında muhayyer kalır. Buna göre mütercimin kısmen veya tümden mesul sorumluluktan sıyrılması, gerçek bir sıyrılma değil şeklî bir sıyrılma olmaktadır. Zira o, bile bile bu yönde (yani mesul sorumluluktan sıyrılma yönünde) bir tercihte bulunmakta

ve böyle davranmadaki amacı da muhatabın marifetini genişletmek değil -çünkü muhatabın marifeti itibarıyla kaynak metne ait mantıksal yapıların aktarımı yeterlidir-, olsa olsa müellif ile muhatap arasındaki birbirini tanımanın boyutlarını genişletmek olur. Dahası o, mesul sorumluluğu icra ettiği mantıksal tercümeyi olduğu hâl üzere bırakır, diğer iki tercüme türüne geçti diye de mantıksal tercümeyi geçersiz kılma yoluna gitmez, aksine mantıksal tercümeyi, diğer iki tercüme türünün neşet ettiği bir asla dönüştürür. Zira iki tercüme türü, söz konusu asla (yani mantıksal tercümeye) ait iç içe geçmiş iki farklı açılım konumundadır.

İkinci itiraz şudur: Mütercim şayet kaynak metne ait anlamsal ve terkipsel yapıların vesayetinden kendini kurtarabilirse de mantıksal yapıların vesayetinden, onları tamı tamına aktarma arzusu içinde olduğu sürece, kurtaramaz; bu durumda da onun özgürlüğü olsa olsa menkul özgürlük türünde olur.

Bu itiraza cevap sadedinde şunu söyleyebiliriz ki anlamsal ve terkipsel yapıların aksine mantıksal yapılar, mütercim üzerinde herhangi bir vesayet icra etmez. Çünkü bu yapılar, müellifin öznelliğine bağlı değillerdir. Zira bunların gerek müellifin ait olduğu pratik alanla gerekse de onun diliyle alakası bulunmamaktadır. Bu yapılar olsa olsa müellifin ait olduğu pratik alanı ve dili aşan bir umumiliğe bağlıdırlar. Bu umumiliği ifadelendirmek dilden dile farklılık arz etse de bu böyledir. Şu hâlde bu umumilik de bizatihi makulatın umumiliğinden ibarettir. Umumi özellik taşıyan bir makul hakkında da asla vesayet söz konusu olamaz. Bu durumda mütercimin söz konusu mantıksal yapıları kaynak metindeki şekil üzere ifade etmesi, onları, bağımsızlığını eksiksiz kullanmak suretiyle ve kendi anlayışına göre inşa etmesi konumunda olacaktır.

* Bu bölümü bitirirken modernliğin esaslarından biri olan özgürlük esasına ilişkin İslami uygulama bağlamında ulaştığımız sonuçları hatırlatacağız.

Bizim anlattığımız husus şudur: Dili Arapça olan Müslüman birinin, modernlik potasına girmesini sağlayacak iki kapıdan biri, tercüme yoluyla öteki ile irtibatını yenilemesi olup bunun şartı da, yürüteceği tercüme faaliyetinin, aktarımı gerçekleşen kaynak metinlere bağlılık hâlinde -velev ki o, bu kaynak metinlere tercüme yoluyla muttali olsa ve onları vaz edenlerle bu yolla iletişim sağlasa da- olmaması, aksine, söz konusu asıllara kendini kaptırmama yükümlülüğünü üstlenen bir yapıda olması ve bunu da mütercim ile okurun özgünlüğü yakalamalarını sağlayacak araçları tahsil etmeyi garantileyen unsurlar sayesinde gerçekleştirmesidir.

Buradan hareketle Arapça merkezli tercümenin, çağdaş Arap kalkınmasına eşlik eden bu ikinci tercüme tecrübesine ait kabullerden bazılarının geçersiz olduğu açığa çıkmıştır. Böyle olduğu için de bu ikinci tercümeyi, erken Abbasi döneminin şahit olduğu birinci tercüme faaliyetine kıyaslamak doğru olmadığı gibi ister birden çok mütercim söz konusu olsun isterse tek bir mütercim, tercümeyi tek tipe indirgemek de doğru değildir. Yine şu açığa çıkmıştır ki dış kaynaklı alıntılama anlamındaki yenilenme, çok sayıda kuşkuya maruz kalmaktadır. Nitekim alıntılanması gerekli olan ile olmayan arasında ayırıma gidememek, alıntılamanın meşruluğunu yeterince delillendirememek, alıntılanan geleneği asli gelenek yerine koymak, alıntılamanın kalıcı bir hâl alması ve kişilik erimesi bu kuşkulardandır. Son olarak şu da ortaya çıkmıştır ki dış kaynaklı alıntılamaya örnek gösterilen tercüme, kopyacılık yolunu izlemekten kendini alamamış, bu da Arap-İslam düşüncesine yönelik hakiki bir yenilenmeyi engellemiştir.

Böyle olduğu içindir ki yenilenmeyi yakalamak için tercümenin bir başka yöntem izlemesi gerekmektedir ki bu da bizim istikşafi yöntem adını verdiğimiz yöntemdir. Zira bu yöntem dili Arapça olan Müslüman muhatabı, kaynak metnin özgün benzerlerini ortaya koymaya götürme, dolayısıyla da ona, Arap İslam düşüncesini içe dayalı olarak yenile-

menin kapısını aralama imkânına sahiptir. Bu yeni yöntem, mütercimin, tek bir kaynak metin için, kaynak metnin güdümüne girmeme sorumluluğunu üstlenerek farklı tasarruflarda bulunduğu üç (tür) tercüme ortaya koymasını icap ettirmektedir. Bunlar da sırasıyla şöyledir: Kaynak metnin akli yapısını yansıtan mantıksal tercüme, kaynak metnin anlamsal yapısını yansıtan anlamsal tercüme ve kaynak metnin sentaktik/dilsel yapısını yansıtan terkipsel tercümedir.

Buradan hareketle bu istikşafi tercüme anlayışının, kopyacı anlayışı tepetaklak etmesi muhakkaktır. Kopyacı tercüme ilk sırayı kaynak metnin terkiplerine, ikinci sırayı onun anlamlarına, üçüncü sırayı da delillerine verdiğinden ve böylece de terkip anlamı, anlam da delili etkilediğinden, istikşafi tercüme, bunun aksine, delili dikkate almayı manayı dikkate almaya, manayı dikkate almayı da terkibi dikkate almaya öncelemekte, buna bağlı olarak da delil anlamı, anlam da terkibi etkiler bir hâl almaktadır. Şu hâlde gerçek manada fikrî özgünlük, olsa olsa işe, tercüme edilen metinlerdeki delilleri tahsil etmekle başlar. Bu yönde bir özgünlüğün mevcudiyeti ve devamlılığı olmadan Arap İslam düşüncesi için herhangi bir yenilenme asla söz konusu olamaz.

Olgunluk ilkesinin iki esasından ilki olan ve mesul özgürlük olarak kendini gösteren esasa yönelik İslami uygulamayla ilgili açıklamalarımızı bu şekilde tamamladıktan ve bunu da tercümenin, İslami uygulama doğrultusunda öteki ile irtibatı yeniden kurma imkânını nasıl bahşedeceğini açıklamak suretiyle gerçekleştirdikten sonra, şimdi, ikinci esasa yani özgünlük esasına ilişkin İslami uygulamayla ilgili açıklamalara geçebiliriz. Bu sayede de bu ikinci (yani İslami) uygulama doğrultusunda yürütülecek Kur'an okuma faaliyetinin, benliğin yeniden keşfini nasıl mümkün kılacağını açıklayabiliriz.

Modernist Kur'an Okumaları ve Mevsul Özgünlük

İkinci bölümün başında modernlik ruhunun esaslarından biri olan özgünlük prensibine ilişkin İslami tatbikin mevsul özgünlük şeklini alacağını belirtmiştik. Zira bu tarz bir özgünlük dâhilinde Müslüman birey, ümmetin geleneği içinde faydası sabit olmuş şeyle bağını muhafaza etmekte, bunu yaparken de bu ümmetin tahsiline çalıştığı faydanın etkilerinin, bizzat ümmetin kendi sınırları dâhilinde kalmadığını, aksine onu aşarak başkalarına uzandığını, keza yalnızca bu dünya hayatı itibarıyla salahı tahsil noktasında kalmadığını, bunun da ötesine geçerek uhrevi hayatta kurtuluş talebine kadar uzandığını bilmektedir. Bizim bu dördüncü bölümdeki amacımız, sadece, mevsul özgünlüğün, Kur'an'ın modernlik esaslı okunuşu uyarınca, modern dönemde gerçekleştirilen Kur'an okuma faaliyetinin esas aldığı mefsul özgünlüğün yapamadığı şeyi nasıl yapacağını açıklamaktır.

Sahiplerinin, modernliğe nispet ettiği birtakım Kur'an okumaları ile karşılaşmaktayız. Ne var ki bu okumalar, modernlik ruhunun doğrudan bir tatbiki değil, yalnızca önceki bir tatbikin taklididirler; bu önceki tatbik de modernlik realitesinde[19] ifadesini bulan Batılı uygulamadır. Şurası bilinmektedir ki bu son tatbiki icraya koyanlar onun, geçmişe ait unsurlarla ve geçmişin eserleriyle ilişkisinin kesilmesini istemişlerdir; çünkü geçmiş, onların zihninde, Orta Çağ boyunca sıkıntısını çektikleri geri kalmışlık şekillerinden biri olarak iz bırakmıştır. Bunun sonucunda onlar geçmişlerinden, velev ki bu, yakın geçmişleri de olsa, ölümden kaçar gibi kaçar olmuşlardır. Her ne kadar bilahare iniş trendi-

19 Okuyucuya şunu hatırlatmak isteriz ki biz *modernlik realitesi* ile *modernlik ruhu* arasında bir ayırımda bulunmaktayız. Zira *modernlik ruhu*, herhangi bir zamanda ve herhangi bir mekânda insanın medeni varoluşunu yürütmeye muktedir değerler ve ilkeler bütünüdür. *Modernlik realitesi* ise söz konusu ilke ve değerlerin muayyen bir zamanda ve muayyen bir mekânda tatbike konmasıdır. Pek tabi ki bu tatbikler de zamansal ve mekânsal şartların değişimine bağlı olarak değişmektedir. Şurası bilinmektedir ki modernlik ruhunun en göze çarpan tahakkuku, Batı modernliği realitesi şeklinde tezahür etmiştir.

ne girmiş olsalar da söz konusu asırların, Müslümanların ilerlemişliğine tanıklık etmesi sebebiyle bu durumun Müslümanların zihinlerinde bir karşılığı bulunmamakla birlikte bazı araştırmacılar, sadece, İslam ümmetinin gelenek ve tarihiyle ilişkisinde, Batı'nın kendi gelenek ve tarihiyle olan ilişkisini adım adıma takip etmesinin gerekli olduğunu esas almışlar, buna bağlı olarak da yeni bir tefsir dönemi başlatma beklentisiyle önceki tefsirlerle bağını koparmış birtakım Kur'an okumaları gerçekleştirmişlerdir. Bu okumaların orijinal unsurları ihtiva ettiğini kabul etsek de bunun hakiki anlamda bir özgünlük olduğunu kabul etmemiz söz konusu olamaz. Çünkü hakiki özgünlüğün gereği onun (geçmişle) bağını sürdüren bir özgünlük olmasıdır; oysa bunların yaptıkları bağını koparmış bir özgünlüktür. Zira bu okumalar gelenekle ilişkisini koparmış, bunu da kendini esas alan bir çabayla değil, başkasını taklit ederek gerçekleştirmişlerdir. Bu vasıftaki her özgünlük, bidat olmanın ötesinde bir şey olamaz. Dolayısıyla gelenekle irtibatı koparılmış bu okumaları -bunlara bidatçi okumalar da diyebilirsin- sil baştan incelemek durumundayız. Böylece de bu okumaların, özgünlük esasına ilişkin Batılı tatbikin taklidini nasıl icraya koyduklarını ve bunu da Kur'an nassının özel bir nas oluşunu hükümsüz kılacak sonuçlara ulaşmak amacıyla gerçekleştirdiklerini izah edeceğiz.

Mevcut modernist okumalar, kendileri ile geleneksel okumalar adını verebileceğimiz şey arasını epistimolojik olarak kesmeye çabalar. Geleneksel okumalar ise iki türdür: İlki kurucu okumalardır ki bunlar, fukahasıyla, kelamcısıyla, tasavvufçusuyla mütekaddim âlimlerin gerçekleştirdikleri okumalardır. İkincisi ise yenilikçi okumalardır ki bunları da selefçisiyle, İslamcısıyla, bilimselcisiyle müteahhir âlimler gerçekleştirmişlerdir.[20] Şurası bilinmektedir ki (her iki türüyle) bu okumalar, Kur'an tefsirleri olma özelliğine sahip olarak imanın teorik temellerini vazederler veya imanın

20 Tantavî Cevherî ile Mustafa Mahmûd bilimselci tefsir sahiplerindendir.

pratik unsurlarını takviyede bulunurlar Bir başka ifadeyle bu okumalar, açıkça itikadi bir karaktere sahip okumalardır. Modernist okumalar ise Kur'an'ın belli ayetlerinin tefsirlerinden ibaret olup itikadî olma vasfından uzaktır ve de bu sıfatın zıddı ile muttasıftır ki bu zıt sıfat da intikâd/eleştiridir. Dolayısıyla modernist okumalar, Kur'an ayetlerinden bir itikat tahsil etmeye çalışan okumalar değillerdir, aksine onlar sadece eleştirilerini Kur'an ayetlerine tatbik etme amacı taşıyan okumalardır.[21]

Taklitçi Modernist Okumalar

Bir Kur'an okumasının, modernliğini gerçekleştireceği yönün, bu okumanın itikadi değil, intikadi/eleştirel bir okuma vasfı taşıması olduğu sabittir. Önümüzde bazı Kur'an ayetlerine yönelik, eleştirinin icapları doğrultusunda gerçekleşen birtakım okuma çabaları bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle Muhammed Arkun ile onun (düşüncelerini esas alan) Tunus ekolü -ki bu ekol, Abdülmecid eş-Şerefî ve Tunus'taki refiki ile Yusuf Sıddîk gibi Paris'te ikamet eden diğer iki Tunus'lu tarafından temsil edilmektedir- tarafından gerçekleştirilen okuma ile Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Tayyib Tizînî'nin gerçekleştirdiği okumaları zikredebiliriz.[22]

Bu bağlamda modernist okuma ile çağdaş okuma arasında ayrıma gitmek icap eder. Zira bize göre modernlik

21 Modernist okumalar, mütekaddim âlimlerinin kendi yaklaşımları doğrultusunda yaptıkları tefsirler gibi, kendilerinin de modernist yaklaşım doğrultusunda yapılmış bir "Kur'an tefsiri" olduklarını iddia etseler de farklı surelerden alınma birtakım ayetlerin veya kısa surelerin bazı bölümlerinin tefsirinin ötesine gitmezler. Böyle olduğu içindir ki biz "Kur'an nassı" ifadesi yerine "Kur'an ayetleri" ifadesini kullanmayı yeğledik.

22 Modernist okumalara Hasan Hanefî'nin propagandasını yaptığı "Konulu Kur'an Tefsiri"ni de dâhil edebiliriz; pek tabi bu, söz konusu tefsir doktrinini bir bütün olarak almayıp da Hasan Hanefî'nin tefsir anlayış usulünün detaylarını dikkate aldığımızda söz konusudur. Zira Hanefî bu tefsir anlayışı için öyle mukaddime ve kurallar vaz etmiştir ki bunlar Batı modernliği realitesine ait kabullerden beslenmiştir; velev ki o, yazılarında, bu ecnebi realiteye bağlı kalmamayı ve asil/köklü yani Arap-İslam toplumuna has bir modernlik tesis etmeyi amaçladığını üsteleyip dursa da. Bk. Hasan Hanefî, "Method of Thematic Interpretation of The Qur'an".

çağdaşlıktan başka bir şeydir. Çünkü (mevcut hâliyle) modernlik Batı toplumuna ait kültürel ve medeni tarihe ait unsurlarla irtibata sahipken çağdaşlıkta böyle bir irtibat zorunlu değildir. Zira çağdaş okuyucu, içinde bulunduğu asrın muhtelif kazanımlarına tutunur; bunu yaparken de bu kazanımların ortaya çıkmasını sağlayan tarihî şartların yeniden üretimi ile ilgilenmez, hatta bu şartların yerine, gerçekleştirdiği okumaya tanıklık eden ve ona muhatap olan pratik alana has daha başka tarihî unsurları koyar.[23] Çağdaş okumaya dair örneklerden biri, Muhammed Şahrûr'un *el-Kitâb ve'l-Kur'ân*[24] isimli eserinde gerçekleştirdiği okumadır. Şahrûr'un okumasının çağdaş bir okuma olduğunun iki delili vardır: İlki Şahrûr'un, eserinin isminde, gerçekleştirdiği okumanın çağdaş bir okuma olduğunu bizzat belirtmesidir. İkincisi ise modernist yorumcuların bu çalışmayı eleştirmeleri ve onda modernist bir karakterin bulunmadığını söylemeleridir.[25]

Bu açıklamadan sonra artık şu soruyu sormamızın vakti gelmiştir: Taklitçi modernist okumalar, eleştirel projelerini nasıl icraata geçirmişlerdir?

Taklitçi Modernist Okumaların Planları

Bu okumalar eleştirel projelerini hayata geçirirken birtakım stratejiler veya farklı eleştirel planlar takip etmişlerdir; bu planların hepsi de bizim planın esasları olarak isimlendirdiğimiz üç unsurdan oluşmaktadır.

Bunlardan *ilki* planın gerçekleştirmeyi amaçladığı eleştirel hedeftir.

---

23 Tarihselcilerin, tarihselliğin icabının hilafına olacak şekilde, ilerleme olsa olsa Batı modernliğinin içinden geçtiği evrelerin aynısını izlemekle olur şeklindeki iddialarını kabul ediyor değiliz.

24 Çağdaş okumanın bir diğer örneği de Abdülkerim Sürûş'un *el-Kabz ve'l-Bast fi'ş-Şerî'a* isimli eserinde gerçekleştirdiği okumadır.

25 Bu modernistler içinde *Mine't-Tefsîri'l-Mevrûs ilâ Tahlîli'l-Hitâbi'd-Dînî* (s. 14-15) isimli eseri itibarıyla Muhammed Arkun'u, *en-Nass es-Sulta el-Hakîka* (s. 115-122) isimli eseri itibarıyla da Nasr Hâmid Ebû Zeyd bulunmaktadır.

İkincisi bu hedefe ulaştıracak olan koordinasyon mekanizmasıdır.

Üçüncüsü ise söz konusu hedefe ulaşmak amacıyla koordineli çalışması sağlanan metodik/sistematik operasyonlardır.

Görünen o ki söz konusu eleştirel planlardan her birinin ulaşmaya çalıştığı hedef, muayyen bir itikadi bağı ortadan kaldırmaktır. Öyleyse gelin bu eleştirel stratejilerin her birini, söz konusu üç oluşturucu unsur yani hedef, mekanizma ve operasyon açısından uzun uzadıya ele alalım.

Beşerîleştirme planı (te'nîs): Taklitçi modernist Kur'an okumasının esas aldığı bu planı biz *te'nîs* (beşerîleştirme planı) (veya bunu *ensene* şeklinde de kavramlaştırabilirsin) dolarak isimlendiriyoruz. Bu plan esas itibarıyla (Kur'an'ın) kudsiyet bağını devre dışı bırakmayı hedeflemektedir. Bu bağ ise Kur'an'ın mukaddes bir kelam oluşunda ifadesini bulmaktadır.[26] Beşerîleştirme planının bu itikadi bağı devre dışı bırakma adına başvurduğu koordinasyon mekanizması Kur'an ayetlerini ilahi konumdan beşerî konuma taşımaktır. Beşerî konuma aktarma yönündeki bu taşıma ise özel birtakım metodik/sistematik işlemler aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bunlar içinden şunları zikredebiliriz:

a) Tazim ifadelerini kaldırmak: Nitekim modernist okuyucu, müminlerin çoğunluğunun Kur'an'ı tazim ederken kullandığı Kur'an-ı Kerim, Kur'an-ı Aziz, Kur'an-ı Hâkim, Kur'an-ı Mübin ayeti kerime, kalellah, sadakallahu'l-azim gibi tazim ifadelerini atar.

b) Kullanımı yerleşik kavramlar yerine yeni birtakım kavramlar koymak: Modernist okuyucu yaygınlık arz eden kavramlar yerine kendisinin vazettiği birtakım kavramları kasıtlı şekilde kullanır. Sözgelimi hitabı ilahi yeri-

26 Bazıları "Bilimselci okuma yollu beşerileştirme çabası üzerinden dini nassı mitten arındırma"yı hareket noktası kılmak suretiyle bir okuma tesis etmenin zorunlu olduğunu söyleyip durmaktadır. Bk. Abdülmecid eş-Şerefî ve diğerleri, *Kıraâtü'n-Nassi'd-Dînî*, s. 95.

ne hitabı nebi,[27] *nüzûlü'l-Kur'ân* (Kur'an'ın nüzulü) yerine *ez-zâhiratü'l-Kur'âniyye* (Kur'anî fenomen) veya *el-vâkıatü'l-Kur'âniyye* (Kur'ânî olgu), Kur'an-ı Kerim yerine *el-müdevvenetü'l-kübrâ* (büyük yasa kitabı), ayet yerine de ibare kavramlarını kullanması böyledir.

c) Alıntıda bulunurken Allah kelamı ile beşer kelamını eş düzeyde tutmak. Modernist okuyucu Kur'an ayetlerini alıntılamayı beşer sözlerini alıntılama konumuna indirgemede hiçbir beis görmez. Eserlerinde Kur'an ayetleri ile gayrimüslim hatta ateist araştırmacıların sözlerini bir arada başlığa taşıması böyledir.[28]

d) İlahi hitabın muhtelif düzeyleri arasında ayırıma gitmek. Modernist okuyucu vahiy ile tenzil ve mushaf arasını ayırır.[29] Keza Kur'an ile mushaf, sözlü Kur'an ile yazılı Kur'an arasında ayırıma gider. Yahut da levhi mahfuz'daki vahiy ile Arap dilinde ifadeye dökülmüş vahyi birbirinden ayırır.

e) Kur'an ile Hz. İsa arasında benzerlik kurmak. Modernist okuyucu şöyle bir benzerlik iddiasını benimser: "Allah'ın kelamı nasıl Hz. İsa'da ete kemiğe bürünmüş ise, aynı şekilde Kur'an'da da ete kemiğe bürünmüştür." Modernist okuyucu bu kabul üzerine şu hükmü bina eder: "Mademki Müslümanlar Hz. İsa'dan ilahilik tabiatını olumsuzlamaktadırlar ve onun insan tabiatında olduğunu onaylamaktadır-

27 Muhammed Arkun şöyle der: "Geçmişteki bir dizi araştırmada *hitâbı nebevi* kavramının, Eski Ahit kitapları, İnciller ve Kur'an'da toplu olarak bulunan nasslar hakkında, teolojik ve itikadi tarif ve tevillere değil nassların dilsel ve göstergesel yapısına işaret eden bir kavram olarak kullanıldığını beyan etmiştim." Bk. *el-Kur'ân: Mine't-Tefsiri'l-Mevrûs ilâ Tahlili'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 5. Nasr Hâmid Ebû Zeyd de şöyle der: "Nassların ilahiliğinden söz etmek ve onların ilahi bir tabiatta olduklarında ısrar etmek, ilahi inayetin, beşere, nassları anlama imkânı verecek özel bir güç bahşetmek suretiyle devreye girmesi olmadan, beşerin, kendi yöntemleriyle nassları anlamaktan aciz olmalarını icap ettirir." Bk. *Nakdü'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 206.

28 Arkun, *el-Kur'ân: Mine't-Tefsiri'l-Mevrûs ilâ Tahlili'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 11, 145.

29 Arkun, *el-Kur'ân: Mine't-Tefsiri'l-Mevrûs ilâ Tahlili'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 9.

lar, o hâlde Kur'an'dan da ilahilik tabiatını olumsuzlamaları ve beşerîlik tabiatını onaylamaları gerekir."[30]

Beşerîleştirme esaslı bu sistematik operasyonların uygulanması Kur'an'ı herhangi bir beşerî metin gibi dilsel bir metin kılmaya yol açmaktadır. Kur'an metni ile beşerî metinler arasında kurulan bu dilsel benzerlikten şu sonuçlar doğar:

a) Kur'an nassının kültürel bağlamı: Böylece Kur'an nassı, oluşumunu, dilinin ait olduğu kültürün gereklerine göre tamamlamış olan salt bir nas hâlini alır ki bu durumda onun, söz konusu özel kültürel alana müracaat olmaksızın anlaşılması mümkün değildir.[31] Böylece Kur'an, mutlak olana (yani Allah'a) ait olma mertebesinden, nispi/göreli olana ait olma mertebesine iner.

b) Kur'an nassının muamma bir durum arz etmesi: Böylece Kur'an nassı müteaddit anlam ihtimallerine açık olan ve sonsuz tevili kaldıran mücmel/kapalı ve müşkil/karışık bir nas hâlini alır. Bu noktada bir tevilin diğerine karşı herhangi bir üstünlüğü de olamaz ki bu tevillerden biri kalkıp da hakikati yakaladığını veya şu veya bu ayetin asli delaletinin kendisi olduğunu iddia edebilsin.[32]

---

30 Nasr Ebû Zeyd şöyle der: "Kur'an ile İsa Mesih arasında ilkinin bir 'nazil olma tabiatında' ikincisinin de 'doğma tabiatında' oluşu itibarıyla yapılan mukayese, bizatihi İslam'ın itikadi yapısı dâhilinde onların her ikisine ait dinî yapı arasındaki benzerlik yönlerini gözler önüne serer. Biz her ikisini oluşturan unsurların farklı olmasına rağmen onların iki (ayrı) yapı değil de tek bir yapı olduklarını söylediğimizde umarım abartmış olmayız. Zira Kur'an Allah kelamıdır, aynı şekilde İsa (as) da Allah'ın resulü ve kelimesidir." Nakdü'l-Hitâbi'd-Dînî, s. 204-205. Ayrıca bk. Arkun, *el-Kur'ân: Mine't-Tefsîri'l-Mevrûs ilâ Tahlili'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 23-24.

31 Nasr Ebû Zeyd şöyle der: "Dinî metinler son tahlilde dilsel metinlerden öte bir şey değildir ki bu, onların, muayyen kültürel bir yapıya ait oldukları ve bu yapının da merkezi anlamsal sistemi olarak dilin kabul edildiği söz konusu kültürün kuralları doğrultusunda üretildikleri anlamına gelir." *Nakdü'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 203 ve 206.

32 Bk. Tayyib Tîzînî, *en-Nassu'l-Kur'ânî: Emâme İşkâliyyeti'l-Binyeti ve'l-Kırâe*, s. 183 vd. Bu eserin 256-257 sayfalarında şöyle demektedir: "Arap toplumundaki müşahhas sosyal pozisyonlar, içinde barındırdığı sosyal, iktisadi, siyasi, kültürel vb. özellik ve talepler sayesinde, müteaddit sınıfsal, hizipçi, kavmiyetçi ve etnik eğilimler üzerinden Kur'an nassını yapısal ve fonksiyonel olarak hırpalama, paramparça ve bölük pörçük etme ameliyesine girişmiştir. Bu öyle bir yapıda gerçekleşmiştir

c) Kur'an nassını kaynağından ayırmak: Kur'an nassının aşkın kaynağıyla ilişkinin koparılması ve onun bütünüyle okuyucuyla/yorumcuyla irtibatlı kılınması şu iddia sayesinde gerçekleşir: Bizimle (doğrudan) bir iletişiminin bulunmaması ve bizim için gaip oluşu sebebiyle aşkın olan mütekellimin gerçek maksatlarını idrak etmenin hiçbir yolu yoktur; dolayısıyla da bu (aşkın varlığın) gaip oluşu kaçınılmaz olarak söz konusu maksatları tespit edememeye yol açacaktır. Okuyucunun Kur'an nassından elde edebilecekleri nin tamamı olsa olsa kültürel referansı, bilişsel arka planı ve sosyal-siyasi pozisyonu aracılığıyla yürüttüğü sorgulamanın bir toplamıdır ki bu da salt insani içeriklerin keşfinden öte bir şey değildir.

d) Kur'an nassının eksik oluşu: Buna göre Kur'an nassı eksik bir nastır. Çünkü Kur'an'ın derlenmesi veya mushafların yazıya aktarımı esnasında ilahi kaynağa ait bir ifadenin alınmaması şeklinde kendini gösteren bir kusurun/hatanın var olması ihtimal dışı değildir. Keza konumunu pekiştirme ve otoritesini meşrulaştırma amaçlı olarak şu veya bu kesimin menfaatine hizmet eder nitelikte gayri ilahi kaynağa ait bir ifadenin Kur'an'a ilave edilmesi şeklinde kendini gösteren bir ilavenin mevcudiyeti de ihtimal dışı değildir.[33]

Akılcılık projesi (ta'kîl): Taklitçi modernist okumanın esas aldığı bu ikinci planı biz akılcılık planı (istersen bunu *aklene* şeklinde de ifade edebilirsin) diye isimlendiriyoruz. Bu plan esas itibarıyla gaybilik bağını devre dışı bırakmayı hedeflemektedir. Bu bağ ise Kur'an'ın gayb âleminden gelen bir vahiy olduğu itikadında ifadesini bulur. Akılcılık planı-

---

ki onda Kur'an nassı, söz konusu eğilimlerin ve bu eğilim sahiplerinin -ki bunlar anılan sosyal pozisyonlar dâhilinde vücut bulmuşlardır- çeşitliliğine göre çeşitlenen muhtemel okumalar uyarınca yapısı yinelenen bir metin görünümü arz etmiştir." Ayrıca Bk. s. 263 vd.

33 Bk. Tayyib Tizînî, *en-Nassu'l-Kur'ânî: Emâme İşkâliyyeti'l-Binyeti ve'l-Kırâe*, s. 385-414. Tizînî bir yerde de şöyle demiştir: "Bizler Kur'an'ın mevcut hâli itibarıyla sorunu, Kur'an metninin tamlığı sorunu olarak görmekteyiz. Şurası da açıktır ki, Kur'an'ın tamlığı üzerindeki fikir birliği, durum böyle iken, tarihsel ve belgesel güvenilirliğin dışına çıkan bir mesele hâlini almaktadır." Bk. s. 405.

nın söz konusu bağı devre dışı bırakırken başvurduğu koordinasyon mekanizması Kur'an naslarını modern metodoloji ve kuramların tedarik ettiği inceleme ve araştırma vasıtaları aracılığıyla ele almaktır.[34] Bu ele alma da birtakım özel sistematik operasyonlar kanalıyla gerçekleşir ki bunlardan bazılarını şu şekilde ifade edebiliriz:

a) Kur'an ilimlerinin eleştirisi: Modernist okuyucu şuna inanır: Müslüman ilim adamlarının anladığı şekilde Kur'an ilimleri, kalıplaşmış bilişsel araçları oluşturmakta olup bunlar da Kur'an nassına doğrudan müracaat etmekten bizi alıkoymakta, keza Kur'an'ı açık akılcı düşünce vasıtalarına tutunan bir okumaya tabi tutmamıza engel olmaktadır. Bu yüzdendir ki modernist okuyucu (Kur'an'la ilgili) bu nakli ilimlerin amansızca eleştirisine girişir.[35]

b) Din bilimleri alanında kabul görmüş yöntemlere başvurmak: Modernist okuyucu, Tevrat ve İncil'e dair yürütülen analiz ve eleştiride takip edilen din bilimlerine ait yöntemleri, Kur'an araştırmaları alanına transfer etmede bir tereddüt yaşamamış; bunu yaparken de semavi kitapları ve onların dinî gereklerini aynı addetmiştir. (Yöntem düzeyinde) transfere konu olan bu disiplinler içerisinde özellikle şunları zikredebiliriz: Karşılaştırmalı din bilimleri, dinler tarihi bilimi, tefsir tarihi, teoloji tarihi.

c) İnsan ve toplum bilimleri alanında kabul görmüş yöntemlere başvurmak: Modernist okuyucu insan ve toplum bilimlerine ait muhtelif yöntemleri Kur'an nassına uyarlamada asla bir sıkıntı duymamış; bunu yaparken de Kur'an nassına ilişkin araştırma gereksinimlerinin sair naslara ilişkin gereksinimlerden farklı olmadığını varsaymıştır. İnsan

34 Arkun şöyle der: "Dinî akla yönelik herhangi bir eleştiri, insan ve toplum bilimlerinin sunduğu idrak ve düşünce kaynaklarının tamamını kullanma şeklinde tezahür etmeli, bunun amacı da vahiy sorunsalını, doğmatik ruha has fikrî yöntemden ve epistemolojik konumdan koparıp nevzuhur sorgulayıcı aklın şimdilerde açtığı analiz ve yorumun sahanlığına çıkarmak olmalıdır." *el-Kur'ân: Mine't-Tefsîri'l-Mevrûs ilâ Tahlili'l-Hitâbi'd-Dinî*, s. 58.

35 Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmü'n-Nass: Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân.*

ve toplum bilimleri içinde özellikle şunları zikredebiliriz: Dil bilim, semiyotik, tarih, sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve psikanaliz.

d) Yeni eleştirel ve felsefi teorilerin tamamını kullanmak: Modernist okuyucu, geçen asrın ikinci yarısında edebî ve fikrî sahada birer birer ortaya çıkan eleştirel teorilerin tamamından yardım almada asla sıkıntı duymamış, yardım alırken de bu teorilerin doğuracağı sonuçların ne olacağına, onların bir kısmının diğer kısmını geçersiz kıldığına, bazılarının ise tarih sahnesinden silinip gittiğine aldırmamıştır. Bu teoriler içinden özel olarak yapısalcılık, hermenötik, fosilbilim ve yapısökümcülük noktasında kendini gösteren söylem analizine ilişkin eğilimler ile edebiyat eleştirisine dair yeni eğilimleri zikredebiliriz.

e) Aklın hâkimiyetini mutlaklaştırmak: Modernist okuyucu, akli faaliyeti reddeden hiçbir Kur'an ayetinin bulunmadığı kabulündedir. Dahası ona göre ne aklın ötesine geçemeyeceği belirlenmiş sınırlar vardır ne de aklın soruşturamayacağı özel ufuklar. Aklın Kur'an ayetleri karşısındaki durumu bu olduğuna göre mütekaddim âlimlerin ortaya koyduğu tefsirler karşısındaki durumunun nasıl olacağını varın siz düşünün! Zira modernist okuyucu, bu tefsirlerin sahih olmadığını veya hiçbir faydasının bulunmadığını söylemese de en azından onlar etrafında kuşku uyandırmaktan kendini alamamaktadır.

Bu akılcı sistematik işlemlerin uygulamaya konması Kur'an nassını ister tevhidi esas alsın ister çok tanrıcılığı, sair dinî naslar gibi bir nas addetmeye yol açar. İşte Kur'an nassı ile diğer dinî naslar arasında kurulan bu benzerlik, beraberinde şu sonuçları getirir:

a) Vahiy anlayışında değişikliğe gitmek: Modernist okuyucu, geleneksel dinî tasavvurdan tevarüs edilen mevcut vahiy anlayışının kabulünün artık mümkün olmadığını ve

onun, aklın onay vereceği[36] yeni bir anlayışla değiştirilmesi gerektiğini düşünür. Öyle ki bu yeni vahiy telakkisi, akılla örtüşmeyen rivayetleri, modası geçmiş mitolojiler olarak ele almak suretiyle devre dışı bırakacak, keza makul görülmeyen ibadetleri de duygudan yoksun ritüeller olarak değerlendirerek vahyin dışında tutacaktır. Vahye yönelik bu akılcı (!) yorum vahyi "Allah'ın bir peygamber olsun, dahi biri olsun, insana has kıldığı bir mevhibe" ya da "insan olsun, hayvan olsun, cansız olsun, muayyen bir varlığı ayrıcalıklı kılan işlev" anlamına hamletmeyi,[37] vahyin içeriğini de ahlaki ve manevi yöne hasretmeyi gerektirir.

b) Kur'an'ın bir üstünlüğünün bulunmadığı: Modernist okuyucu Tevrat ve İncil hakkında sabit olan tavsif ve yargıların aynıyla Kur'an itibarıyla de sabit olduğunu kabul eder. Çünkü bir şey hakkında sabit/geçerli olan, onun benzeri için de sabittir. Dolayısıyla Kur'an'ın bu iki kitaba, herhangi bir yön itibarıyla üstünlüğü bulunduğunu iddia etmenin (onun nazarında) hiçbir yolu yoktur. Hatta bu durum değişime uğramaktan korunmuş olmayla alakalı hususlar itibarıyla bile böyledir.[38] Çünkü Tevrat ve İncil'in maruz kaldığı değişim, modernist okuyucuya göre pekâlâ Kur'an'ın başına da gelmiş olabilir.

c) Kur'an metninin düzensizliği: Modernist okuyucu, Kur'an'ın sure, ayet ve konularının mantıki düzen içerme-

36 Arkun şöyle der: "Bu inceleme aracılığıyla biz (hâkim) vahiy anlayışını sarsmayı ve de onun ötesine geçmeyi hedefliyoruz ki kastettiğim teolojik vahiy yöntemlerinin ortaya attığı basit geleneksel tasavvuru sarsmak ve ötesine geçmektir." *el-Kur'ân: Mine't-Tefsîri'l-Mevrûs ilâ Tahlili'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 76.

37 Bunu söylerken içinde *vahiy* lafzının geçtiği ayetlere dayanırlar. Bu ayetlerden biri de şudur: "Rabbin bal arısına dağlardan, ağaçlardan ve onların kurdukları çardaklardan yuvalar edin diye vahyetti" Nahl 16/68.

38 Nasr Ebû Zeyd şöyle der: "Bütün söylemler, söylem olma bakımından eşittirler, onlardan herhangi birinin hakikate sahip olduğunu iddia etme hakkı olamaz. Çünkü bunu yaptığında kendisinin asılsız/düzmece olduğuna hükmeder." Bk. *en-Nass es-Sulta el-Hakika*, s. 8. Arkun da bu üç dinin ortaya çıkış, etki ve akıbet bakımından eşit olduklarını teyit etmek amacıyla, ehli Kur'an'ı (yani Müslümanları) anlam örgüsünün dışında tutan *ehli kitap* kavramını, Müslümanları da içine alacak yeni bir kavramla yani *muctema'u'l-kitâb* (kitap toplumu) kavramıyla değiştirmemizin gerekli olduğunu düşünür.

yen bir sıralama arz ettiği, bunun da Kur'an'ın maksatlarını anlama noktasında birtakım çelişkilere yol açtığı; keza Kur'an'ın kronolojik örtüşme arz etmediği (yani anakronik olduğu),[39] bunun da olayların akışının yanlış kurgulanmasına sebebiyet verdiği kanaatindedir.

d) Kur'an metnine istiarenin hâkim olması: Modernist okuyucu Kur'an metninde mecaz ve istiarelerin delil ve burhanlara baskın olduğunu düşünür ve bundan şöyle bir sonuç çıkarır: Bu nassın esas aldığı akıl, istidlale ve mantığa dayalı akıldan ziyade kıssacı ve mitolojik akla daha yakındır; bunun sebebi de bu aklın oluşturduğu akli algıların, hayal ve vicdandan ayrılmamasıdır.[40]

e) Akılla çelişen ayetlerin devre dışı bırakılması: Modernist okuyucu, Kur'an nassında akılla çelişen hüküm ve haber adına ne varsa hepsinin, insanlığın idrak dönemlerinden birine yönelik tarihi tanıklar olmanın ötesine geçmediği, şu an itibarıyla artık bunların devre dışı bırakılacağı kanaatindedir.[41] Bu yüzdendir ki söz konusu hüküm ve haberler asli bağlamlarında bırakılmalı, onların medlülleri de ait oldukları idrak döneminden sonraya ait olan ve akılcılık bakımından onu aşan diğer idrak dönemlerine taşınmamalıdır.

Tarihselleştirme planı (te'rîh): Taklitçi modernist okumanın esas aldığı bu üçüncü planı tarihselleştirme planı (istersen bunu *erhane* şeklinde de ifade edebilirsin) olarak anıyoruz. Bu plan esas itibarıyla Kur'an'ın hüküm koyuculuk bağını devre dışı bırakmayı hedefler ki bu bağ da Kur'an'ın değişmez ezelî hükümler getirdiği inancında ifadesini bulmaktadır. Tarihselleştirme planının bu bağı devre dışı bırakırken başvurduğu koordinasyon mekanizması, ayetleri, kendi çevresel şartları, zamanı ve değişim arz eden bağlam-

39 Tîzînî, en-Nassu'l-Kur'ânî: *Emâme İşkâliyyeti'l-Binyeti ve'l-Kırâe*, s. 253.

40 Arkun, *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî*, s. 283. Ayrıca bk. M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve & Larose, s. 110-111.

41 Nasr Ebû Zeyd şöyle der: "Sihir, haset, cin ve şeytan kelimeleri, insan bilincinin gelişimine ait muayyen bir süreçle irtibatlı olan zihnî yapılara dair kelimelerdir." *Nakdü'l-Hitâbi'd-Dînî*, s. 212.

ları ile irtibatlandırmaktır.[42] Bu irtibatlandırma ise birtakım sistematik işlemler aracılığıyla gerçekleşmektedir ki bunlar içinden özellikle şunları zikredebiliriz:

a) Kur'an tefsirinde kabul görmüş tarihî konuları devreye sokmak. Evet mütekaddim âlimlerin hemhâl oldukları öyle konular vardır ki bunlar bazı ahkâm ayetlerinin birtakım tarihî olaylarla irtibatını gözler önüne serer. Bu konular bilindiği üzere şunlardır: Esbâb-ı nüzul konusu, nasih-mensuh konusu, muhkem-müteşabih konusu, Mekkî-Medenî konusu, (Kur'an'ın) peyderpey nüzûlü konusu. Modernist okuma sahipleri bu konularda arayıp da bulamadıkları şeyi bulmuşlar, dolayısıyla da Kur'an ayetlerinin tarihsel diyalektik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymada ve ayetleri tarihsel eleştiriye açmaya meşruiyet kazandırmada bu konuları kendilerine araç yapmışlardır. Ama bunu yaparken müfessir ve fakihlerin ötesine geçmedikleri sınırları aşmışlar, daha da öte bu âlimlerin bir taraftan tarihselliğin varlığını kabul ederken diğer taraftan da ezelîliğin zorunluluğu söylemine gitme şeklinde bir çelişkiye kapıldıkları sonucuna varmışlardır.

b) Hüküm kavramını muğlaklaştırmak: Taklitçi modernist okuma sahipleri ahkâm ayeti ile kanun kuralı arasında tam bir ayniyet kurulamayacağı kanaatindedirler. Kanun kuralı, muayyen şartlarda bağlı kalınması gereken açık emirden ibaret olup aksi yönde davranan kimsenin muayyen bir cezaya çarptırılmasını ifade etmekte iken Kur'an ayetinin içerdiği hüküm böyle değildir. Çünkü Kur'an ayeti kimi zaman emir, kimi zaman haber kipiyle gelir, bu yüzden de onun teşrii içeriğini kesin olarak bilemeyiz. Keza ayet kimi zaman âmm, kimi zaman has, kimi zaman nasih, kimi zaman da mensuh bir hüküm olabilir. Bütün bunlar

42 Nasr Ebû Zeyd şöyle der: "Burada 'kültürel sosyal bağlam,' 'harici bağlam' (hitabın bağlamı), 'dâhilî bağlam' (metnin bölümleri arasındaki ilişkiler), 'dilsel bağlam' (cümlelerin oluşumu ve cümleler arası ilişkiler), son olarak da 'okuma veya tevil bağlamı' gibi son derece ortak ve genel bağlam düzeyleri üzerinde durmakla yetineceğiz." Bk. en-Nass, *es-Sulta el-Hakika*, s. 96.

modernistlere göre ahkâm ayetlerinin teşrii değeri ve bağlayıcılık vasfı hakkında üst düzeyde bir ihtilafın oluşmasına yol açar.[43]

c) Ahkâm ayetlerinin sayısını azaltmak: Modernistler ahkâm ayetlerinin –ki Kur'an ayetlerinin bütünü içinde çok az bir yekûnu teşkil ederler- nazil oldukları özel hâllerin ve zamanların etkisinde kaldığı görüşündedirler. Hatta onlara göre bu ayetlerin çoğu yürürlükten kaldırılmış, bazıları ise tekrar yürürlük kazanmaları mümkün olmayacak şekilde tarihe mal olmuştur. Bu sebepledir ki modernistler ahkâm ayetlerinin sayısını mümkün mertebe asgari düzeyde tutmaya çağırmışlardır. Geleceğin, bu ayetleri devre dışı bırakmayı gerektirecek sebepleri beraberinde getireceği dikkate alındığında bu sayı (modernistlere göre) sekseni geçemez.[44]

d) Ahkâm ayetlerine görecelik atfetmek: Modernist okuyucular, ahkâm ayetlerinin yalnızca sebeb-i nüzullerine havale edilmeyecekleri -ki bu, onların anlamlarının bu sebeplere bağlanması suretiyle olur-, bunun da ötesinde o ayetlere ilişkin yapılmış müteaddit tefsirlerin içinde varlık kazandığı tarihe de havale edilecekleri ve bu tarihin de söz konusu anlamların anlam yüklemesinin yapıldığı şartlarla alakasını kuvvetlendireceği görüşüne gitmişlerdir. Nitekim müfessirler ve fukaha ayetleri öyle anlamışlardır ki onların anlamaları, Müslüman toplumun değişen tarihî şartları içinde onların kültürel, içtimai, iktisadi ve siyasi ilgilerine göre farklılık arz etmiştir. Böyle olduğu içindir ki bu ayetlerin oturmuş, daha doğru bir ifadeyle mutlak anlamlara hamledilmeleri mümkün değildir.

e) Tarihsellik vasfını akideye de teşmil etmek: Taklitçi modernist okuma gerçekleştirenler, tarihselliğin yalnızca hadler, kısas ve muamelatla ilgili ayetleri kapsamadığını, dahası ibadetlerle ilgili ayetleri de kapsadığını düşünürler. Zira bu ayetlerin getirdiği inançlar, onlara göre, o ayetlerin nazil

43 Sâdık Bel'îd, *el-Kur'ân ve't-Teşrî'*, s. 50-62.

44 Muhammed Said el-Aşmâvî, *Meâlimü'l-İslâm*, s. 99.

olduğu asrın bilgi düzeyine tabidirler. Bu durumda Kur'an, Kur'an hitabının kendilerine yöneldiği bu kimselerin idrak derecesiyle irtibatlı tasavvurları esas almış olmaktadır. Bu kimselerin idrak düzeyi ise eleştirel idrakin kademelerce altında olduğundan bu tasavvurlardan bazılarının en azından mitolojik bir karaktere sahip olması kaçınılmaz olmuştur.[45]

Bu tarihselci sistematik işlemlerin uygulamaya konması Kur'an'ı, herhangi bir tarihî metin gibi tarihî metin addetmeye götürür. Kur'an metni ile tarihsel metinler arasında kurulan bu benzerlikten şu sonuçlar doğar:

a) Kur'an'ın her şeyin beyanını içerdiği kabulünün iptali: Modernist okuma gerçekleştirenler, diğer ayetlerle kıyaslandığında ahkâm ayetlerinin sayısının son derece az oluşuna ilaveten, birtakım şahıs, durum, şart ve hâllerle irtibatlı olmaya bağlı olarak ahkâm ayetlerinin büyük bölümünün has veya mukayyet olduğu, bunların (yani söz konusu şahıs ve şartların) ortadan kalkmasıyla ilgili ayetlerin de amelden düşeceği görüşündedirler.[46] Fukahanın Kur'an metninden istinbat ettiği hükümlere gelince onlar beşerî çıkarımlar olup nispetleri o hükümleri getirene (yani Kur'an'a) yapılmıştır. Bu durum Kur'an metninin İslami teşriin bütününü içermediğini gösterir. Bu bağlamda genelde tanıklığına başvurulan "Bugün sizin namınıza dininizi ikmale ettim." ayetine gelince bu ayet de modernistlere göre teşriin/yasamanın tamamlandığını göstermez sadece nüzulün tamamlandığını gösterir.[47]

b) Ahkâm ayetlerini bağlayıcılığı bulunmayan tavsiyeler konumuna indirgemek: Onlara göre ahkâm ayetleri tavsiye ve nasihat olmanın ötesine geçemezler ve de düzenleyici kanun falan değillerdir. Hâliyle onlar, aile hayatının sevk ve idaresi başta olmak üzere, Müslüman kimsenin sosyal hayatını sürdürürken, keza bazı iktisadi muamelelerini ger-

45 Nasr Ebû Zeyd, *en-Nass es-Sulta el-Hakika*, s. 134-135.
46 Sâdık Bel'id, *el-Kur'ân ve't-Teşri'*, s. 297.
47 Sâdık Bel'id, el-Kur'ân ve't-Teşri', s. 296.

çekleştirirken önüne çıkan problemleri çözmede yardımına başvurduğu birtakım tavsiyelerdir.[48] Modernistlerden biri ahkâm ayetlerinden sadece birini bunun dışında tutmuş ve onu da kanuni ve medeni delalete sahip bir ayet[49] addetmiştir ki bu, riba ayetidir, yani şudur: "Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, 'Alım satım da ancak faiz gibidir.' demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helal, faizi ise haram kılmıştır..." (Bakara 2/275).

c) Kur'an'ı kişisel deruni/iç ahlaka münhasır kılmak: Modernistlere göre Kur'anî talimatlar, esas itibarıyla Müslümanların gönüllerine ve iç dünyalarına yöneltilmiş birtakım nasihat ve irşatlar görünümünde varit olmuş olup onları, yaratıcılarıyla irtibatlarını gözetmeye, davranışlarını bu nasihatlerin kılavuzluğunda gerçekleştirmeye teşvik eder.[50] Modernistlerin bu konudaki delili, bu tavsiyelerin "Ey müminler" diye başlaması, ardından da "gerçek müminler iseniz" veya "samimi iseniz" ifadelerinin gelmesidir. Bunun da ötesinde ahkâm ayetlerinin çoğu yalnızca uhrevi cezayı tayin eder. Hatta hadler gibi dünyevi cezalardan bahsedenler dahi tövbe kapısını açık tutmuştur.[51] Tövbede asıl olan ise onun kalbe ait fiillerden ahlaki bir fiil olmasıdır, yoksa azalara ait fiillerden kanuni bir fiil olması değil.

d) Dindarlığı yenileme yönünde çağrıda bulunmak: Bu modernist okuyuculara göre, Kur'an nassından, modernliğin felsefesi ile uyumlu bir dindarlık çıkarma ihtiyacı baş göstermiştir. Bu öyle bir felsefedir ki, onunla, olsa olsa, kişilerin hürriyetini sınırlayan açık bir baskıcılığı, insanların

48 Abdülmecid Şerefî, el-İslâm ve'l-Hadâse, s. 14.

49 Sâdık Bel'id, *el-Kur'ân ve't-Teşrî'*, s. 156.

50 Tîzînî şöyle der: "Kur'an nassının ilkeleri ile hükümlerinin büyük bölümünün gerek ifadeye dökülüşü gerekse de hitap tarzı itibarıyla arz ettiği mücmellik ve küllilik karakteri, onun, müminlere yönelik bir 'hidayet kitabı,' 'müjde kitabı' ve 'rahmet kitabı' konumunda görünmesini sağlamıştır, yoksa kendi (nüzul) dönemi itibarıyla bile küçük büyük her şeyi ihtiva eden kanun veya ders kitabı oluşu bakımından değil." *en-Nassul'l-Kur'ânî: Emâme İşkâliyyeti'l-Binyeti ve'l-Kıraâ*, s. 184.

51 es-Sâdık Bel'id, *el-Kur'ân ve't-Teşrî'*, s. 301-302.

tutum ve davranışlarını daraltan karşı konulamaz kuralcılığı, onların akıllarının takat getiremeyeceği modası geçmiş mitolojikliği içermeyen bir dindarlık uyum sağlayacaktır. Bu vasıftaki bir dindarlığın kişisel imana dayanması ve bu dindarlık dâhilinde kişinin ibadet tarzını kişisel hayatı kapsamında seçmesi gerekir. Sadece bu da değil, bunun da ötesinde modernistler, semavi dinlerin tamamına göre dinî referanstan tamamen yoksun bir iman tasavvuru getirmişlerdir. Zira şurası bilinmektedir ki semavi dinlere göre iman, gönül dünyasında bir huzuru miras bırakır ve uzuvların sergileyeceği amellerle de kuvvetlenir. Oysa modernistler, imanın, birtakım sorgulamalara yol açması sebebiyle, gönülde bir gerginlik tevlit ettiğini, teabbüdi uygulamalarla da -bunlar belli ritüellerin ifasını gerektirdiği için- zayıfladığını düşünürler. Böylece, kişi geleneksel dindarlık biçimlerinden kurtulduğu ölçüde, onun gerçekleştireceği uyanış, yenilenme mucibince olacaktır.

Taklitçi Modernist Okumaların Eleştirisi

Taklitçi modernist okumaların Kur'an ayetlerini tefsir ederken izlediği üç eleştirel strateji veya planın açıklamasını bitirdikten sonra bu okumaların referans kaynağından yani moderniteden hareketle onların tashihine geçebiliriz.

Batı modernliği realitesinin -ki buna modernlik ruhunun Batılı tatbiki de diyebilirsin- mazi ve kadim adına olan her şeyle irtibatı koparmakla temayüz ettiği tespiti geçerli olduğuna göre, yanı sıra şu tespit de geçerli olacaktır: Batı modernliği, geçmiş ve eski olana tutunmayı sürdüren kimsenin bakma imkânı bulamayacağı istikbale matuf ufuklar açar ve yeni birtakım kapılar aralar. Söz konusu modernlik realitesi de buradan itibaren özgün, sürekli ve kapsamlı bir uygulama olur; velev ki Batılılara has ve sair milletleri bağlamayan özgünlükçü bir nitelik arz etse de. Modernist okumaları bu gerçeğin ışığı altında düşündüğümüzde şunu görürüz ki bu tarz bir okumada bulunanlar, gerçekleştirdik-

leri okumalarda, modernlikçi bir uygulamayı, başkalarının tarihinde vuku bulduğu şekliyle ve bu uygulamanın evre ve aşamalarını birebir taklit etmek suretiyle yeniden üretme yoluna gittikleri ölçüde, gerek özgünlüğe sahip modernlikçi bir uygulamaya gitmemişler gerekse de bu noktada kendi tarihlerinin özel oluşunu hareket noktası kılmamışlardır. Bu taklitçilik, onlara ait mezkûr üç planın, Avrupa'da, aydınlanmacıların kilise ricaline karşı giriştiği ve aydınlanmacıları Batı modernliği realitesinin payandaları konumuna indirgenen üç ilkeyi onaylamaya götüren reel mücadeleden iktibas edilme oluşunda açıkça kendini gösterir.[52]

Bu ilkelerden ilkinin icabı şudur: İlgiyi insana atfedip tanrıyı ilgi merkezine koymayı bırakmak gerekir. Bu ilke sayesinde kilisenin manevi vesayetine karşı çıkılmıştır.

İkinci ilkenin icabı şudur: Aklı araç kılıp vahye tevessül etmeyi bırakmak gerekir. Bu ilke sayesinde kilisenin kültürel vesayetine karşı çıkılmıştır.

Üçüncü ilkenin icabı şudur: Dünyaya alaka gösterip ahirete alaka göstermeyi kesmek gerekir. Bu ilke sayesinde kilisenin siyasi vesayetine karşı çıkılmıştır.

Modernist okuma gerçekleştirenlerin takip ettikleri eleştirel planlara derinlemesine baktığımızda onların Batı (modernliği) realitesine hâkim olan bu ilkelerden alınma olduklarını görürüz. Şöyle ki;

- Beşerîleştirme planları, başka bir şeyle değil insanla ilgilenmeyi öngören ilk ilkeden türemiştir.
- Aklileştirme planları başka bir şeyi değil aklı araç kılmayı öngören ikinci ilkeden türemiştir.
- Tarihselleştirme planları başka bir şeye değil dünyaya alaka göstermeyi öngören üçüncü ilkeden türemiştir.

52 Batılı modern aile dâhilinde bu ilkelerle amel etmenin geride bıraktığı ahlaki etkilere muttali olmak için bu çalışmanın ikinci bölümüne bakınız.

Bu durumda modernist Kur'an okumayı yürütenlerin Batı toplumunda aydınlanmacı ilkelerle amel etmenin ürün verdiği bilgi, disiplin, yöntem, enstrüman ve teori adına ne varsa hepsinin üzerine çullanıp onları Kur'an ayetlerine uyarlamaya koyulmalarına, bunu yaparken de çoğunlukla Batılı ilim adamlarının Tevrat ve İnciller itibarıyla ulaştıkları sonuçların aynısının üretimini tekrarlamalarına şaşmamak gerekir.[53]

Basiret sahibi kimseye bu çalakalem uyarlamaların içerdiği apaçık metodik kusurlar gizli kalmayacaktır ki bu kusurlar, ulaşılan sonuçların güvenilirliğinin kaybolmasını sağladığı gibi husule gelen analizlerin değerini yitirmesini de sağlar. Söz konusu metodik kusurlar içerisinde şunları zikredebiliriz:

İlki eleştiri gücünün kaybolmasıdır: Herhangi bir aracı herhangi bir mevzuya uyarlamak, meşruiyete ihtiyaç duyar. Bu meşruiyet ise söz konusu araç ile konu arasında münasebetin tahakkuk etmesinde varlık kazanır. Söz konusu araç, kaynağından başka bir yere nakledildiğinde kullanılabilirliğini sürdürüyor, söz konusu mevzû da o araç kendisine uyarlandığında hususiyetini muhafaza ediyor ise işte ancak o zaman bir münasebetten bahsedilebilir. Modernist okuma sahipleri, nakli gerçekleşen araçları, zikri geçen türdeki bir münasebeti sağlama yönünden bir değerlendirmeye tabi tutma kudretinde olamadıklarından –oysa bu değerlendirmenin modernliğin tahakkuku için şart olduğu bilinmektedir-, yapmaları gereken, uyarlamayı işleme koymaktan vazgeçmeleri ve eleştiri kudretini kazanmakla hemhâl olmalarıdır. Çünkü nakli gerçekleşen aracın kullanışlılığı ile bu aracın tatbik edildiği mahallin hususiyetini, böyle yapmaları durumunda temin edebileceklerdir.

---

53 Salih Hâşim Arkun'nun *Kadâyâ fi Nakdi'l-'Akli'd-Dini* isimli eserine yönelik olarak gerçekleştirdiği tercümenin önsözünde şunları söyler: Arkun'un İslam geleneği konusunda yaptığı şey büyük ölçüde Avrupalı ilim adamı ve müfekkirlerin Hristiyanlık konusunda yaptığı şeye benzer." s. 15.

İkincisi nakli gerçekleşen enstrümanların kullanımının yetersizliğidir: Bu kimseler, transfer ettikleri yöntem ve teorilerin çoğunu yerli yerince kullanmayı beceremişler, hatta onların esas aldıkları teorik unsurları ve metodik düzenlemeleri ihata edememişlerdir. Bu sebepledir ki onların, bazı kavramlar üzerinde kuru gürültü çıkardıklarını görürsün ki bu, altyapı eksikliğini gizlemeye yöneliktir. Nitekim muğlaklık (veya muğlaklaştırma), telaffuz (yani söyleme edimi), metinsellik, metinlerarasılık, retorik, diyalektik, çok seslilik, dilsel zorlamalar kavramları böyledir. Buna, onlara yaraşanın bu yöntem ve teorilerin bazılarını nakletmemeleri oluşunu da ekleyebilirsin. Bunun sebebi, (söz konusu yöntem ve teorilerle ilgili) yöntem araştırmasının ve çıktı testinin hâlâ devam etmesi sebebiyle bilimsel yapılarının tam olarak kemale ermemiş olmasıdır. Yahut da sebep bunların kökleşmiş bilimsel başarılardan ziyade daha çok fikrî akımları andıran eleştirel araçlardan ibaret oluşudur.

Üçüncüsü devre dışı kalmış enstümanlarla amel etmede ısrar etmektir. Bu kimseler naklettikleri şeylerin bir kısmı üzerine kesin gördükleri birtakım değerlendirmeler ve geçerli gördükleri birtakım analizler bina etmişler, onlara karşı çıkanları da gelenekselcilikle, taklitçilikle, seleficilikle ve sabit fikirlilikle itham etmişlerdir. Ne var ki çok geçmeden nakli gerçekleşen bu şeyin, yanı sıra da üzerine bina ettikleri değerlendirme ve sonuçların devre dışı bırakılması zarureti hâsıl olmuştur. Hâl böyle iken bu devre dışı kalma durumu, uyarlamayı esas alan yöntemlerini gözden geçirmelerini, dahası onun fayda ve elverişliliğinden şüphe duymalarını veya onları takip ettikleri için kendilerini kınamalarını sağlayamamıştır. Hatta tam tersine başkalarına ait bir üründe dikkatlerini çeken tüm enstrümanları Kur'an nassına uyarlamaya devam etmişler, bunu yaparken de söz konusu enstrümanların tarihselliğini ve sonuçlarının göreceliliğini dikkate almamışlardır.

Dördüncüsü ulaşılan sonuçların abartılmasıdır: Onlar nakli gerçekleşen enstrümanların benzerlerini icat etmekten aciz olmaları bir yana o enstrümanları eleştiriden dahi aciz olduklarından, gözlerinde o enstrümanlar büyümüş, onları üretenler de devleşmiştir. Böyle olduğu için de onlar, söz konusu enstrümanların bütün türlerine, bütün tip ve düzeylerine her vesileyle temas etmişler, onların analitik ve eleştirel faydalarını alabildiğine büyütmüşler; muhataba, bu enstrümanlar aracılığıyla elde ettikleri çıkarımların, Kur'an nassını yenilikçi bir okumaya tabi tutmada nihai nokta olduğu hissini vermişlerdir. Gerçek şu ki biz bu çıkarımları derinlikli bir inceleye tabi tuttuğumuzda onların –çok az bir bölümü hariç- şu üç durumdan biri kapsamına girdiğini görürüz: Ya Batılı ilim adamlarının ulaştıkları şeyin bir tekrarıdır; ya İslam âlimlerinin ulaştığı şeyin bir tekrarıdır. Ya da harcıâlem/alelade şeyler olup gerek Batılıların gerekse İslam âlimlerinin çıkarımlarının seviyesine çıkacak düzeyde değildir. Pek tabi ki bu kimselerin kahir ekseriyeti nezdinde görülen düşünce kapalılığı ve ifade zayıflığını saymıyoruz.

Beşincisi Kur'an'a has hakikatlerin sırasını/tertibini altüst etmektir: Transfer edilme araçları uyarladıkları konular, asılları itibarıyla, bu araçların vazına sebep olan konulardan farklı olduğundan onlar, o konulara yönelik tavsif ve değerlendirmelerinde İslami pratiğin kabul ettiği tertibin ötesinde bir tertip getirmişler, buna bağlı olarak da sonra olması gerekeni öne almışlar, önce olması gerekeni sona bırakmışlar, asli olanı ferî, ferî olanı ise asli kılmışlar, keza aşağıda olanı yukarıda olan, yukarıda olanı da aşağıda olan konumuna indirgemişlerdir. Bu noktada da kalmamışlar üstüne üstlük mütekaddim müfessirlerin zikrettikleri rivayet ve görüşlere, tabi olunmayacak nitelikteki şaz görüşler veya dikkate alınmayacak nitelikteki asılsız kuşkular veya ilgi atfedilmeyecek nitelikteki muvakkat hatalar diye yaklaşmışlar, sonrasında da bu rivayet ve görüşler içinden bazı cevher niteliğinde hakikatler(!) oluşturup onları meşhur görüşler

ve kabul görmüş usuller olarak lanse etmişler, bunun üzerine de, çıkarım itibarıyla fasit oluşu yetmezmiş gibi içerik itibarıyla de tuhaf olan yargılar bina etmişlerdir. Müfessirlerin görüşleri içinde şaz olanları takip edip onların hataları ile ilgilenen kimsenin haktan sapma muradı taşıdığı, buna karşın onların görüşleri içinden meşhur olanı takip edip cumhur ile paralellik arz eden kimsenin ise hakikati kendisine rehber edindiği aşikârdır.

Altıncısı Kur'an nassının bütün düzeyleri üzerinde yaygın bir kuşku oluşturmaktır: Bu modernist okuyucuların âdeti aslında Kur'an nassı için vazolunmamış muhtelif enstrümanları Kur'an'a uyarlamak olduğundan ve bunu yaparken de söz konusu enstrümanlara bu yeni bağlamlarında yeniden biçim vermekten aciz kaldıklarından Kur'an'a bu sefer de şüphe enstrümanını tatbik etmişler, bunu yaparken de şunu iddia etmişlerdir: Meçhul olanın keşfine ve Kur'an nassının gizli yanlarına muttali olmaya olan ilgi, onları, işe, şüphe ile başlamaya sevk etmişmiş, çünkü şüphe, keşfe götürecek yöntemmiş. Ne var ki muhtelif türdeki uyarlama işlemlerini bitirir bitirmez, şüpheyi genel bir kural seviyesine yükseltmişler, Kur'an nassının kaynağı, kutsiyeti, tamlığı ve geçerliliği hakkında dahi şüpheye onay vermişlerdir. Onlar şüphe duyma enstrümanını, olduğu gibi başkalarından transfer ettiklerinden, bu enstrümanı yaygınlaştırmalarının, analizlerinin karışık, değerlendirmelerinin karmaşık, elde ettikleri sonuçların da başarısız olmasına yol açacağı muhakkaktır. Gerçek şu ki bu enstrüman üzerinde derinlemesine düşünselerdi ve ona yönelik incelemelerinde de bağımsız olabilselerdi, onun (yani şüphenin), -taklit ettikleri başkasının (Batı'nın) iddia ettiğinin hilafına- hiçbir hususta hakikate ulaştırmayacağını, faydasının yalnızca bir sahaya yani maddi olgular sahasına münhasır olduğunu açıkça görürlerdi. Oysa Kur'an ayetleri bu sahaya ait değildir, değerler sahasına aittir. Dolayısıyla Kur'an ayetleri itibarıyla hakikate ulaşmada fayda sağlayacak olan şey, olsa olsa şüphe yoluna

zıt bir yolu izlemektir. Bu yolun iman ve şeksiz inanmışlık yolu olduğu izahtan varestedir. Zira bir değere iman arttıkça, o değer de kendini iman eden kişiye daha fazla açar, o değere iman azaldığında ise değerin açılımı eksik olur. Bir değere karşı tam bir şüphenin olması durumunda ise imandan eser kalmaz.[54]

Buraya kadarki açıklamalardan şu ortaya çıkmıştır ki Kur'an ayetlerinin modernistlerin yürüttükleri tarzda bir okumaya tabi tutulması, Batı toplumundaki modernlik realitesinin çıktılarının açık bir taklididir, bu sebeple de muhtelif yöntemsel afetlere maruz kalmıştır. Bu durum karşısında modernist okuyucuların özgünlüğünün, Kur'an'a daha önceden tatbik edilmemiş yöntem ve teorileri tatbik etmiş olmalarında kendini gösterdiğini söylemenin hiçbir önemi yoktur. Zira diyebiliriz ki bu tatbik, mekanik bir uyarlamanın ötesine geçmemektedir; uyarlamanın olduğu yerde de asla özgünlükten bahsedilemez. Aksine bu taklit onların okumalarını modernite öncesi döneme irca etmektedir ki bu da vesayet altına girme dönemi olup modernite bizzat buna karşı çıkmıştır. Keza bu kimseler kendilerini gönüllü olarak Batı modernliğini imal edenlerin kültürel vesayeti altına sokmaya rıza göstermişlerdir. Dolayısıyla onların okumaları, modernlik ruhu açısından bakıldığında, reşit kimselere ait okumalar değil, yetersiz kimselere ait okumalar olmaktadır.

Vesayetten kurtulma ve özgünlüğe yelken açma olmadan modernlikten asla bahsedilemeyeceği sabit olduğuna göre gelinen bu noktada cevaplanması gereken kaçınılmaz soru şu olacaktır: Kur'an ayetlerini okurken özgünlüğü nasıl tahakkuk ettireceğiz?

54 *Fıkhü'l-Felsefe-2 el-Kavlü'l-Felsefî* isimli eserimizin giriş bölümüne bakınız.

Özgün Modernlikçi Okuma

Yöneltilen bu suali cevaplayabilmemiz için şu iki tarihî hakikate tutunmaya ihtiyacımız var:

İlki bu kitabın başında gözler önüne serdiğimiz şu hususdur: Kur'an-ı Kerim'e yönelik yeni bir okuma hâsıl olmadan Müslümanların modernliğe dâhil olmaları asla söz konusu olamaz. Zira Kur'an, bilindiği gibi, İslam ümmetinin varoluşunun ve tarih yapıcılığının aslıdır. Bu varoluş ve tarih, Kur'an'ın, Hz. Peygamber tarafından beyan edilmesiyle, bir başka deyişle nebevi okuma ile başlamış ve bu okuma da tabiri caiz ise ilk İslami yenilenme fiilini başlatmıştır.[55] Zira söz konusu varoluşun yeniden ürün vermeye başlaması, bu tarihin yürüyüşünü sürdürmesi, dolayısıyla da ikinci İslami yenilenme fiilinin başlaması, bütün bunlar, ancak, bu nebevi okuma ile irtibatı yenileyecek bir diğer okumanın ortaya konmasıyla gerçekleşecektir. Bu irtibat yenilenmesinin husule gelmesinin kriteri, ikinci okumanın, ardında, bu asrın içerdiği özgünlük enerjisini bırakmaya muktedir bir okuma olmasıdır, nasıl ki Muhammedî okuma, kendi asrı itibarıyla buna muktedir olmuş ise.

İkincisi şudur: Batı toplumundaki modernlik realitesi, bilindiği üzere, klise kurumlarına karşı koyma üzerinde yükselmiştir. Çünkü bu kurumlar, malum, din üzerinde vesayet tesis etmeye kalkışmış, bu dinî vesayet adına da maneviyat, kültür ve siyaset üzerinde bir vesayeti uygulamaya koymuştur. Hatta bu durum toplumu paramparça edecek nitelikte uzun dinî savaşlara sebebiyet vermiştir. Bütün bunlar, Batılı insanı özgürleştirme, aklını hür kılma, tarihini de kutsal adına yürütülen savaşların şerrini defedecek şeyle yönlendirme doğrultusunda faaliyete geçmeye sevk etmiştir.

---

55 Arkun, nebevi okumanın yenilikçi bir okuma olduğunu fark etmiş, ne var ki onu Batılı modernlikçi uygulama kriterine vurmuştur. Çünkü o, söz konusu nebevi okumayı, yeni kültürel sosyal ve siyasi bir atmosfer oluşturan salt tarihsel bir hareket saymıştır.

Bu iki tarihî hakikatten esaslı bir sonuç çıkmaktadır ki bu da İslami modernliğin icap ettirdiği şeyin, Batı modernliğinin icap ettirdiği şeyden taban tabana farklı olduğudur.[56] Bunun açıklaması şudur: Anılan ikinci tarihî hakikatin gereği olarak şu ortaya çıkmıştır ki Batı modernliği faaliyeti, dinle çatışma temeli üzerinde yükselmiş, bu da söz konusu eylemin kendini gösterdiği özgünlüğün mefsul özgünlük kabilinden olmasını sağlamıştır. Buna karşın anılan ilk tarihî hakikatin gereği olarak şu ortaya çıkmıştır ki modernlik esaslı İslami faaliyet, dinle karşılıklı ilişki temeli üzerinde yükselmektedir ve bu durum ilk nebevi dönem itibarıyla böyle olduğu gibi ikinci özgünlükçü dönem itibarıyla de böyle olmalıdır. Dolayısıyla da (modernlik esaslı) bu faaliyetin kendini gösterdiği özgünlük, mevsul özgünlük türünden olacaktır. Bu durum sabit olduğuna göre artık taklitçi okuma yapanların, tam anlamıyla, dinle karşılıklı ilişki içinde olmanın ve sonuna kadar da bu şekilde yürümenin gerekli gördüğü bir yenilenme faaliyeti gerçekleştirdiklerini zannettiklerinde işledikleri hatanın vahameti ortaya çıkmıştır. Bu hatanın sebebi, dinle ilişkiyi koparmayı gerekli gören Batı modernliği faaliyetini taklit etmeleridir. Oysa zanlarının aksine, onların yapması gereken dinle karşılıklı ilişki içerisinde olmayı dikkate almalarıdır; çünkü Müslümanların sahip olduğu özgünlükçü enerjiyi ortaya çıkarmaya muktedir olacak olan budur. Zira Müslümanın gönlünde taşıdığı iman kuvveti ölçüsünde onun üretim ve özgünlük melekeleri hazır hâle gelir. Keza onlara düşen, (Batı'dan) nakli gerçekleşen modernlik faaliyetini ayakta tutan unsurlara söz konusu dinî etkileşim ışığı altında bakmaktır.

56 İki modernlik yani İslami ve Batılı modernlikler arasında tezadın bulunması, modernlik ruhunu hayata geçirmede eşit olmalarını olumsuzlamaz. Zira tek bir ruhun birbirine zıt biçimlerde tezahür etmesi onun bir gereğidir.

Kur'an Nassını Okumada Söz Konusu Olan Özgünlüğün Şartları

Bu durumda şu ortaya çıkmaktadır ki Kur'an ayetlerine yönelik okuma, şu iki şartı bütünüyle taşımadan gerçek manada özgün modernlikçi bir okuma olmayacaktır:

İlki Kur'an nassı ile karşılıklı kuvvetli bir dinî ilişki oluşmasını dikkate almaktır. Yahut daha titiz bir ifadeyle karşılıklı dinî etkileşimi yetkin kılmaktır.

Diğeri ise (Batı'dan) transfer edilme modernlik eylemini yeniden özgün kılmaktır. Buna modernlik faaliyetinin yenilenmesi de diyebilirsin.

Bu noktada şu iki hakikatin tespiti icap etmektedir ki bunlar iki temel hakikat oldukları kadar, birbirine taban tabana zıt iki taklitçi kesim yani gelenekçiler kesimi ile modernistler kesimi nezdindeki fikrî yatkınlık alışkanlıklarının dışına çıkıyor olmaları hasebiyle, birbirinden belirgin bir biçimde farklı iki hakikatmişçesine[57] -ki aslında durum böyle değildir- sıra dışı bir görüntü vermektedirler:

Bunların *ilki* (Kur'an'la) karşılıklı dinî etkileşimi yetkin kılmanın, bizatihi, yenilik/modernlik esaslı bir faaliyet aracılığıyla hâsıl olacağıdır. Modernist okuma faaliyetinin oluşturucu unsurlarından birinin, onun, hepsi de eleştirel bir yapı arz eden üç planından her birinin esas aldığı koordinasyon mekanizması olduğu daha önce geçmişti. İşte Ku'an'ı okuma itibarıyla karşılıklı dinî etkileşimi yetkin kılmak, olsa olsa, okuma faaliyetinde, bizzat söz konusu eleştirel koordinasyon mekanizması vasıta kılındığında hâsıl olur.

İkincisi modernlik faaliyetinin yenilenmesi de yine (Kur'an'la olan) karşılıklı dinî etkileşim aracılığıyla olacaktır. Biz modernist okuma bağlamında bu modernlik faaliyetini var eden unsurlardan birinin de yine modernist okumaya ait planlardan her birinin amaç edindiği eleştirel hedef

57 Yani aklın icabı ile çatışan iki yargı.

olduğunu zikretmiş, keza bu hedefin modernist okumada olumsuz, bir başka ifadeyle yıkıcı bir karaktere büründüğünü, dolayısıyla da onun bertaraf edilmesi gereken bir engel olduğunu belirtmiştik. Hâl şu ki modernlik faaliyetini yenilemek, bu olumsuz/yıkıcı hedefin yerine olumlu, bir başka ifadeyle yapıcı karaktere sahip bir hedefi koymakla, yani muayyen bir engeli bertaraf etmeyi sağlayacak bir hedef yerine muayyen bir değeri temin etmeyi sağlayacak bir hedef belirlemekle gerçekleşir. Bu yer değiştirmenin önemi, bir değerin temininin, bir engelin ortadan kaldırılmasından daha hususi oluşunda ifadesini bulur. Çünkü engelin ortadan kaldırılması, bir değerin teminini zaten zorunlu kılar. Böylece olumlu/yapıcı hedef, olumsuz/yıkıcı hedefin yaptığını yapmış, ilave olarak bir de kendine özgü olanı yapmış olur. İşte bu şekilde özgün okumada yapıcı olma ilkesi, yıkıcı olma ilkesinin önünde gelir. Oysa taklitçi okumada durum bunun tersine olup onda yıkıcı olma ilkesi öndedir.

Bu durum karşısında birinin kalkıp da şöyle demesinin hiçbir anlamı olmayacaktır: Burada hedef itikadi oldu, oysa modernlik faaliyetinde olması gereken hedefin itikadi değil intikadi/eleştirel bir karakterde olmasıdır. Bu itiraz şu açılardan kabul edilebilir değildir:

İlki şudur: Bazı kimselerin intikad/eleştiri ile itikat/inanç arasında, modernliği eleştirel güce dini ise akide kuvvetine indirgeyecek şekilde kurdukları zıtlık geçersizdir. Bunun geçersizliğinin açıklaması şöyledir: Eleştiride bulunan kimse, her ne olursa olsun, inancının üzerine oturduğu bir şeye inanmak durumundadır ve bu durum onun kendisine yönelik eleştirisinden başlayarak böyledir. Bu tarz bir itikat ise, dinî bir itikat olmasa da onun cinsinden olacaktır. Çünkü eleştiri, eleştirel bir delile dayanmaz. Öyle olmuş olsaydı o zaman kısır döngü olurdu.

İkincisi şudur: Modernlik faaliyetinde olması istenen eleştiri özelliğine, esasen, koordinasyon mekanizması sahip olmak durumundadır. Zaten önerdiğimiz özgünlükçü oku-

mada biz de bu mekanizmaya bağlı kaldık. Bu yönüyle hedefin eleştiri esaslı oluşu, söz konusu mekanizmanın eleştiri esaslı oluşuna bağlıdır.

Üçüncüsü şudur: Eleştiriyi terk edenin cezaya maruz kalacağı, engel olanın cezasının ise daha şiddetli olacağı hususuna varana dek dinî inançlar içerisinde eleştiride bulunmaya teşvik eden, hatta eleştirinin varlığını zorunlu gören hususlara rastlarız. Şurası bir gerçek ki dinî inançlar, eleştirel uygulamanın zorunluluğuyla da yetinmezler, dahası eleştirel faaliyet içine girmeye götürmesi kaçınılmaz olan yola da sevk ederler.[58] Bu sevk, eleştiri, salt bir yermeye, inkâra ve karşıt düşüncede olanları batılla ilişkilendirmeye müncer olmasın diyedir.

Mevsul özgünlüğe sahip modernlikçi okumanın planları

(Kur'an nassıyla karşılıklı) etkin bir dinî ilişki kurmak ve modernlikçi bir yenilenmede bulunmak ile ilgili bu tanımlamadan sonra mevsul özgünlüğe sahip modernlikçi bir okumanın detaylarını açıklamaya geçebiliriz, bunu yaparken de onun izleyeceği planlardan her birinin yetkin dinî etkileşim ile yeni bir özgünlükçü fiili nasıl bir arada ele alacağını açıklayabiliriz.[59]

Özgün beşerîleştirme planı: Özgün beşerîleştirme planı, taklitçi beşerîleştirme planındaki gibi kutsallığın tasfiyesini amaçlamamakta, yalnızca insanı yüceltmeyi amaçlamakta-

58 Dinde iyiliği emredip kötülüğe engel olmanın kayda değer eleştirel bir uygulama sayıldığında hiçbir ihtilaf yoktur.

59 Şuna dikkat çekmek gerekir ki din, Allah, vahiy ve ahiret kavramları, İslamî dinî etkileşim bağlamında, Batılı modernlikçi uygulama bağlamındakinden farklılık arz eder. (Modernist) okumada bulunanlar, bu farkı -ki o sözkonusu kavramların aklen tasavvuru noktasında kalmaz bunun da ötesinde onlarla ilgili tarihsel uygulamaya kadar gider- idrak edememişler ve onları Batılı modernlikçi bağlamda varit olduğu şekiller doğrultusunda kullanmışlardır. Böyle olduğu içindir ki onların söz konusu kavramlara ilişkin eleştirileri yerli yerinde olmamıştır ve hem onlar bunu yaparken söz konusu modernlikçi bağlamda takarrür eden şeyi yeniden incelemeye almada -ki bu incelemenin amacı Batılı modernlikçi uygulamanın gidişatını iyileştirmek ve onu dinî İslamî etkileşim bağlamına yaklaştırmaktır- pay sahibi olma fırsatını kaçırmışlardır.

dır. Şurası malumdur ki insanı yüceltme, bireyin veya benliğin kutsallaştırışmasından başlayarak yerli yerince olmayan bütün kutsallaştırmaların ortadan kaldırılmasını içerir. Bu planın tarifi şu şekilde olabilir:

- Özgün beşerîleştirme planı, Kur'an ayetlerini ilahi konumundan beşerî konumuna aktarmaktan ibarettir, bu aktarımın amacı ise insanı yüceltmektir.

Özgün beşerîleştirmeye yönelik olarak vazedilen bu tanım bağlamında şu mülahazalarda bulunabiliriz:

a) Bu tarz bir nakil mekanizması, karşılıklı dinî etkileşimi zayıflatacak hiçbir şeyi içermez. Zira Kur'an, Arap'ın diliyle ve bu dilin karşılıklı konuşma üslupları doğrultusunda -velev ki bu dil üzerinden yapılan hitap tüm insanlığa yöneltilmiş olsa da- inmiş bir vahiy olduğunu açıkça belirtmektedir.[60] Buna göre vahiy, muhataplara aktarım şekli ve lisana dökülmesi itibarıyla insani bir boyut almış, herhangi bir dilin şekil ve sınır koyamayacağı ilahi boyutunun dışına çıkmıştır.

b) Bu nakil mekanizması modernlikçi faaliyetin ihlalini içermez. Zira insan, itibarını geri almak ister, ama bu, taklitçi beşerîleştirme planında olduğu gibi kendisini Allah'ın hâkimiyetinin dışına atmakla değil, yalnızca ilahi iradeye teslimiyetle olur. Şurası açıktır ki ilahi iradeye muvafık olarak gerçekleşen saygınlık, ona muhalif olarak gerçekleşen saygınlıktan daha hayırlıdır. Zira saygınlığın devamlılığını ve kemal bulmasını teminat altına alacak olan Allah'tır ve Allah'ın teminatının üzerinde hiçbir teminat olamaz. Sa-

60 Kur'an'ın Arapça bir vasfa sahip olduğunun altını çizen ayetlerin sayısı az değildir. Bunlar içinden şu ayetleri zikretmek bizim için yeterli olacaktır: "Biz Kur'an'ı senin dilinle kolay anlaşılır kıldık ki günahtan sakınanları onunla müjdeleyesin ve inatla direnenleri de onunla uyarasın!" (Meryem 19/97). "Şüphesiz bu Kur'an âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir. Onu, senin kalbine uyarıcılardan olasın diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir." (Şuarâ 26/192-195) ve son olarak da "Hiç kuşkusuz, "Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor." dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır." (Nahl 16/103).

dece bu da değil, dahası Allah insanın bu dünyada yalnızca kişisel işlerini yerine getiren biri olmasını değil, bunun da ötesinde bu âlemin işlerinin sevk ve idaresi noktasında Allah'ın halifesi olmasını da murat etmiştir. Hak ilahın halifesi kimsenin şüphesiz saygınlıkta nihai noktayı elde edeceği açıktır. Buna göre özgün beşerîleştirme planı, insanın yaratıcısıyla irtibatını yeniden sağlayacak ve bu da insanın konumunu yücelten, saygınlığını gerçek kılan bir irtibat olacaktır. Böyle bir irtibatı, insanı ilah konumuna yücelttiğini iddia da etse, söz konusu bağı kesen bir beşerîleştirme sağlayamaz. Çünkü insanı ilah mertebesine yükseltmek, insan açısından muhaldir.

c) Bu mekanizma mevsul özgünlüğü hayata geçirmeye götürecektir. Çünkü o, bu noktada, taklitçi beşerîleştirme planının yaptığı gibi Kur'an nassından kutsallık vasfını atmakla uğraşmaz -zira böyle bir tutum mefsul özgünlükten başkasını sonuç vermez-, yalnızca bu nassta insanın hangi yönlerden saygın kılındığının beyanı ile ilgilenir. Şurası malumdur ki insanın saygın kılınması Kur'an nassının kayda değer esaslarından biridir. Durum böyle olduğuna göre bu mekanizmanın hakiki bir mevsul özgünlük dışında bir şey sağlamayacağı muhakkaktır.

Bu mülahazalar üzerine şu ortaya çıkmaktadır ki özgün beşerîleştirme planında insana olan ilgi, taklitçi beşerîleştirme planındaki ilgiden daha fazladır. Zira taklitçi beşerîleştirme insanın asaletine zarar vereceği düşünülen şeyin -yani Kur'an'ın kutsallığının- devre dışı bırakılmasına girişirken özgün beşerîleştirme bu asalete fayda sağlayacak hususun teminine girişmektedir. Bu asaletin temini tahakkuk ettiğinde kaçınılmaz olarak ona zarar verecek nitelikteki abartılı kutsiyet atfını bertaraf etmeye koyulacaktır. Bu tarz abartılı kudsiyet atfına bazılarının, Kur'an'a ve Hazreti Peygamber'in sözlerine gösterdikleri tazime benzer bir tazimi kadim âlimlerin ve müfessirlerin kimi içtihat ve söylemlerine karşı sergilediklerinde tanık oluruz. Öyle ki bunu yapan-

lar söz konusu âlimlere itirazı asla kabul etmezken âlimlerin içtihat ve açıklamalarında hatanın olabileceğini haydi haydi tasavvur etmeyeceklerdir.

Binaenaleyh özgün beşerîleştirme, modernliğe, taklitçi beşerîleştirmeden daha ileri düzeyde bir katılım sergiliyor ve bunu da insanın öneminin altını çizen ilk modernlikçi ilkesi uyarınca gerçekleştiriyor olmaktadır.

Böylece özgün beşerîleştirmede görülen metodik işlemler, Kur'an ayetlerinde geçen ve insanın saygınlığının tezahürleri ile bu saygınlığın sebep ve mertebelerinin keşfini üstlenecek, bu keşfi yaparken de ayetlerden, onların ortaya koyduğu insanın halife kılınması ilkesini ispat edecek deliller istihraç edecektir. Bu ispat ise şu hususun izahında netlik kazanır: İnsanın (Allah'a) halife kılınmasındaki ilişki bir benzetme ilişkisi iken bunda nasıl olur da benzeyen taraf benzetildiği tarafın namütenahi derecelerde dununda olur ve bu durum insan için en üst saygınlık mertebelerinin gerçekleşmesini nasıl sağlar? Zira halife olmanın ötesinde tek bir mertebe vardır ki o da ulûhiyet mertebesidir. Böylece insanın gerek ayetler gerekse bu ayetleri indiren Allah Teâlâ hakkında kullandığı saygınlık ibareleri, insana saygınlığını verenin Allah olduğuna yönelik bir şuurun varlığının delili olur.

Buradan hareketle taklitçi beşerîleştirmenin Kur'an nassı ile beşerî nasslar arasında, Kur'an nassının kutsiyetini tasfiye etme amacıyla tesis ettiği dilsel benzerlik hükümsüz kalır. Beşerî metinlerin maruz kaldığı farklı tevillere ve muhtelif analizlere, hatta çelişik çıkarımlara, ifade kapalılıkları sebebiyle Kur'an nassının da maruz kalmasında şaşılacak bir durum yoktur. Ne var ki Kur'an ayetleri salt ifadelendirme esaslı şekillerden ibaret değildir olsa olsa tebliğ esaslı içeriklerdir ve de onlarda asıl olan da budur. Kur'an ayetlerinde bulunan hususların başında da akideyle ilgili muhteva gelir. Hatta Kur'an'da hiçbir ayet yoktur ki o mutlaka akideyle ilgili bir yön taşımasın ve bu yönün de ye-

rine getirilmesi ve anlaşılması icap etmesin. Durum böyle olduğuna göre Kur'an nassı ile sair naslar arasındaki dilsel benzerlik ve farklılığın boyutunun tespitinde esas alınan ölçüt, bu tabirsel şekiller (ifade ve üslup yönü), hatta olağan/ortalama içerikleri değil olsa olsa akideyle ilgili yeni içerikleri olmak durumundadır. Hâl şu ki sair metinlerden ayrı olarak Kur'an ayetleri, köklü bir akidevi kışkırtma/uyarma oluşturma ve bunu da sürekli olarak yapma ayrıcalığına sahiptir ve bunu hangi mükemmellik düzeyine ulaşmış olursa olsun başka hiçbir kelamın oluşturması mümkün değildir. Bu böyledir, çünkü Kur'an tevhit anlayışını soyutlukta öyle üst bir mertebeye yükseltmiştir ki gerek önceki gerekse sonraki başka hiçbir söz bunu gerçekleştiremez. Kur'an'ın bunu gerçekleştirebilmesini sağlayan şey zatı ilahide kaim olan mutlak aşkınlıktır. Binaenaleyh dile dayalı bir yenilenme gerçekleştirme noktasında Kur'an nassının eşi benzeri yoktur.[61]

Özgün akılcılık planı: Özgün akılcılık planı, taklitçi akılcılık planındaki gibi metafiziğin tasfiyesini amaçlamaz; amaçladığı tek şey vardır o da aklı genişletmektir. Şurası malumdur ki aklı genişletmek yersiz olan bütün metafizik nispetlerin ilgasını içerir ve bunu da bazılarının, harici dünyaya ait olgular içinden belli olguları bilmeye atfettikleri metafiziklikten başlayarak yapar. Bu durumda özgün akılcılık planına ilişkin olarak şöyle bir tarif vazedebiliriz:

- Özgün akılcılık planı, aklın alanını genişletmek amacıyla, modern yöntem ve teorilerin sağladığı bütün araştırma ve inceleme araçları vasıtasıyla Kur'an ayetleri ile karşılıklı etkileşime girmekten ibarettir.

61 Şu ayetleri bir düşün: "Yoksa "Kur'an'ı kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer iddianızda samimiyseniz Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!" (Hûd 12/13), "De ki: "Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar." (İsrâ 17/88), "Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!" (Bakara 2/23).

Özgün akılcılık planı için vazedilen bu tanım bağlamında şu mülahazada bulunabiliriz.

a) Kur'an ayetlerine bilimsel olarak yaklaşmak, bu ayetlere yönelik dinî yaklaşımı zayıflatmaz. Çünkü bilimsel yaklaşımda, söz konusu modern yöntem ve teorileri tatbike koyarken özdeşleştirme yoluna gitmeyi bırakır, böyle olunca da Kur'anî söyleme has aklı[62] -ki bu, aletleri akletme değil, ayetleri akletmedir, nicel olanları akletme değil, değerleri akletmedir- ayrıcalıklı kılan bazı özellikleri keşfetmemizi sağlayacak muhtelif metodik araçlar yakalarız.

b) Bu bilimsel yaklaşım, modernlikçi uygulamayı ihlal etmez. Çünkü akıl nurunu geri kazanır; bunu da taklitçi akılcılıkta olduğu gibi metafizik âlemden el etek çekerek değil, yalnızca aklın ufuklarını genişleterek yapar; bu genişletmeyi ise aklı olaylara ilişkin nesnel sebeplerin yanı sıra, insana ait değersel yönelimlerin sırlarını da idrake muktedir kılarak gerçekleştirir. Bunun da ötesinde bu genişletilmiş akıl, bizatihi modernlik uygulamasının terakkisine de katkıda bulunur. Katkıda bulurken de modernlik uygulamasını, önceki hatalarından kurtarmak amacıyla, salt maddeyi merkeze alan bir evreden maddi olana manevi olanın eşlik ettiği bir evreye taşır.[63]

c) Bu (bilimsel) yaklaşım mevsul özgünlüğün hayat bulmasını sağlar. Bu durumda özgün akılcılık planı Kur'an nassından metafizikliği kaldırmakla uğraşmaz -ki taklitçi akılcılık bunu yapmıştır, dolayısıyla da mefsul özgünlük dışında

62 Arkun, Kur'an'da *akıl* kelimesinin ifade ettiği anlamın, Aristo felsefesinde ifade ettiği anlamdan farklı olduğunu gözlemlemiş, ne var ki şu iki hususta hata etmiştir: İlki, akla, Aristo zaviyesinden bakması ve onu mitolojik (yani efsanevi kıssaları esas alan) akıl olarak tavsif etmiş olmasıdır. İkincisi ise esas fiilinin akıl kabul edildiği "kalbe", Batı kültürü zaviyesinden bakmış olması, dolayısıyla da onu duygusal olanlar alanına hasretmesidir. Bununla ilgili olarak Muhammed Arkun'un *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe İlmiyye* isimli eserinin "Kur'an'daki Göz Alıcı Büyüleyici Şey" başlıklı yedinci bölümüne bakınız.

63 Arkun *nevzuhur sorgulayıcı akıl* adını verdiği yeni bir akıldan bahsetmeye başlamıştır ki bu, modernlikçi akıldan başkası değildir; öyle ki bu, sahip olduğu maddi sınırları ve geleneksel mekanizmayı aşmaya çalışarak manevi ve ahlaki olan adına elinden kaçırdıklarını telafi etme çabası içine girmiş bir akıldır.

bir şeyi sonuç veremez- sadece Kur'an nassı itibarıyla aklı genişletecek yönlerin izahıyla uğraşır. Şurası malumdur ki aklı genişletmek, beşerî varoluşa esas teşkil eden ve de vahye dayalı dinî metinlerin, temelini atma, tarifini yapma ve tebliğde bulunma şeklinde emir buyurduğu değerlerin idraki için şarttır. Durum böyle olduğunda, bu özgün bilimsel yaklaşım, kesinlikle, gerçek anlamda mevsul bir özgünlükten öte bir şey sağlamayacaktır.

Zikri geçen bu mülahazalar üzerine şu ortaya çıkmaktadır ki özgün akılcılık planında kendini gösteren akla ilgi atfetme, taklitçi akılcılık planındakinden daha ileridedir. Zira taklitçi akılcılık, akli düşünceye zarar verdiği düşünülen şeyi -yani metafiziği- tasfiye ile meşgul olurken özgün akılcılık akli düşünceye fayda sağlayan şeyin temini ile meşgul olur. Akılcı fikrin temini gerçekleştiğinde, özgün akılcılık, zorunlu olarak, zararlı olan metafizik aşırılığı defetmeye koyulur. Nitekim bu defetmeye konu olan metafiziğe, bazılarının şu inancında rastlamaktayız: İstikbale ait bütün hadiseler gayba ait olup insanın, onların bir kısmını dahi ihata etmesi imkânsızdır. İnsana, bilmeyi tasavvur edemeyeceği şeyleri öğreten Allah'tır ve Allah insana tahmin dahi edemeyeceği şeyleri öğretmeyi sürdürmektedir.

Buna göre özgün akılcılığın modernlikten nasibi, taklitçi akılcılığınkinden fazla olmaktadır, bunu sağlayan ise aklı dikkate almayı telkin eden modernlik esaslı ikinci ilkedir.

Böylece özgün akılcılıktaki metodik işlemler, Kur'an ayetlerinde aklı genişletmenin kendini gösterdiği hususların, akılcı noktaların ve akılcılık ölçüsünün takibiyle uğraşır; bunu da Kur'an ayetlerinin teşvikte bulunduğu tedebbür ilkesini ispat edecek muhtelif delillerin istihracı üzerinden gerçekleştirir. Anılan ilkenin tespiti şu hususları açıklamada tezahür eder: Kur'anî akıl, olguları değerlere nasıl bağlamaktadır, olayları ibretlerle nasıl irtibatlandırmaktadır? Keza o kalple nasıl özel bir irtibat kurmaktadır? Son olarak Kur'an'da kalp, yaygın inancın aksine, nasıl olup da, fiille-

ri, yalnızca his ve duyulara münhasır olan spesifik bir meleke değil de yalnızca akli, hissi, manevi nitelikteki insani algıların tamamının kaynağı olan kuşatıcı bir meleke olmaktadır ve böyle olduğu için de hissi idrak gücü akli idrak gücüyle, akli idrak gücü de manevi idrak gücüyle bağlantı sağlamaktadır?

Taklitçi akılcılığın Kur'an nassı ile diğer dinî nasslar arasında ikame ettiği benzerlik buradan hareketle hükmünü yitirmektedir. Bu iki açıdandır:

İlki, tevhit esaslı dinî bir nassın içerdiği akıl ile çok tanrıcı dinî bir nassın ihtiva ettiği akıl arasında görmezden gelinemez bir fark vardır. Zira tevhidi esas alan akıl, maddi olanı esas alan akıldan kademelerce üstün olup bu üstünlüğün derecesi de semavi dinlere göre değişmektedir. Buna karşın çok tanrıcı akıl da maddi olanı esas alan akıldan kademelerce aşağı olup bu aşağılığın derecesi de gayri semavi dinlere göre değişmektedir. Buna göre tevhidi esas alan nassın içerdiği ibadetler ve kıssalar, çok tanrıcı nastakinden farklı olmak durumundadır. Zira ibadetler ve kıssalar ilkinde üst bir aklı faaliyete geçirmenin aracını temsil etmekte iken ikincide daha düşük bir aklı faaliyete geçirmenin aracını temsil eder.

İkincisi şudur: Vahye dayalı dinî metinlerin, tek bir vahyin tezahürleri olduğunu, her bir tezahürün de kendinden öncekini tasdik ettiğini ve onun üzerinde bir kontrol oluşturduğunu kabul ettiğimizde Kur'an nassının, önceki (vahiy) tezahürlerinin tamamının kontrolcüsü olması icap eder ki bu durum Kur'an'ın akıl bakımından onlardan üstün olmasını sağlar. Kur'an'daki akli yönelişin daha ileri düzeyde olduğunun kanıtı şudur: Sihirle hemhâl olma, mitolojiye saplanma gibi akla mugayir şeyleri inkâr hususunda Kur'an'ın ulaştığı noktaya ulaşan hiçbir semavi metin yoktur. Aklı daha mantıklı olana doğru yönlendiren şeyi onaylama noktasında da yine Kur'an'ın seviyesine ulaşan hiçbir nass bulunmamaktadır. Nitekim Kur'an, ibadetler aracılığıyla aklın

ihsan mertebesine yükselmesini veya kevni alametlerden hareketle de birtakım anlamlar yakalamasını sağlamaktadır. Binaenaleyh dinî bir yenilenme gerçekleştirme noktasında Kur'an nassının eşi benzeri bulunmamaktadır.

Özgün tarihsellik planı: Taklitçi tarihsellik planının yaptığı gibi özgün tarihsellik planı normatifliği tasfiye etmeyi değil, sadece ahlakı kökleştirmeyi amaçlamaktadır. Şurası malumdur ki ahlakın kökleştirilmesi, temel insani değerlerin bir kısmına zarar veren kalıplaşmış normatifliklerden başlamak suretiyle yerli yerince olmayan bütün normatifliklerin devre dışı bırakılmasını içerir. Bu plan için şöyle bir tarif yapabiliriz:

- Özgün tarihsellik planı, ahlakı kökleştirmek amacıyla, Kur'an ayetlerini (nazil oldukları) çevre, zaman ve farklı bağlamların koşullarıyla irtibatlandırmaktan ibarettir.[64]

Özgün tarihselliğe yönelik bu tanım bağlamında şu mülahazalarda bulunabiliriz:

a) Şart ve bağlamla irtibatlandırmak, hiçbir hususta, dinî yaklaşımı zayıflatmaz. Çünkü Kur'an ayetlerinin varit olduğu özel şart ve bağlamlar, söz konusu ayetlerin taşıdığı amaç ve değerlerin model niteliğindeki ilk tahakkukudur. Bundan çıkan sonuç şudur: Şart ve bağlamlar yenilendikçe gerek bu değerler gerekse de onlara olan iman yenilenir. Böylece Kur'an ayetleri, sahip oldukları değerlerin muhtelif hâllerde ve devirlerde korunması yoluyla korunmuş olurlar.

b) Bu irtibatlandırma, modernlik faaliyetine zarar vermez. Çünkü böylece tarih itibarını geri kazanır ve bunu da taklitçi tarihsellik planında olduğu gibi (Kur'an'dan) normatiflik vasfını tasfiye etmek suretiyle değil, hüküm/norm kavramının konumunu yüceltmek yoluyla yapar. Zira bu

64 Bazı taklitçi modernistler, ahlakın Kur'an'da taşıdığı önemin farkına varmışlar ama ahlakı, insan için bağlayıcı olmayan değerler alanına hasretmişlerdir. Dahası onlar, ahlakın kanuni kurallarla ilişiğini de kesmişlerdir. Bk. es-Sâdık Bel'id, *el-Kur'ân ve't-Teşrî'*, s. 301-306.

durumda artık hüküm ayetinin içeriği, yalnızca yasamanın zahirine/lafzına münhasır olmaz, yasamanın hedefi olan davranışı ahlakileştirmeyi de kapsayacak hâle gelir. Bu durumda hüküm ayeti iki yöne sahip olmaktadır: Kanuni yön ve ahlaki yön. Pek tabi ki bu, kanuni yönün ahlaki yöne tabi olacağı kabulüyledir. Bu durumda hükümler, sonuç verdikleri ahlaka göre değerlendirilirler. Yanı sıra şunun da vurgulanması gerekir ki İslam'da ahlak -genel kabulün aksine- terkinde bir zarar olmayan ve terk edeni üzerine de bir günah terettüp etmeyen üstün hasletler değil, terkine bağlı olarak insanın alçaldığı, olmamasına bağlı olarak da hayatın düzeninin bozulduğu zorunluluklardır sadece.

c) Bu irtibatlandırma, mevsul özgünlüğü hayata geçirmeye götürür. Zira bu irtibatlandırma, Kur'an ayetlerinin normatifliğinin tasfiyesiyle uğraşmaz -ki taklitçi tarihsellik planında böyle bir şey gerçekleşir, bu yüzden de o, mefsul özgünlükten öte bir şey sağlamaz-, esas itibarıyla yalnızca bu ayetlerde geçen ahlakın kökleşmesini sağlamanın yollarını açıklamakla uğraşır. Şurası bilinmektedir ki Hazreti Muhammed'in bisetinin ana gayesi de ahlakı kökleştirmektir.[65] Durum böyle olduğundandır ki (ayeti vücut bulduğu) şart ve bağlamla irtibatlandırmanın beraberinde getireceği özgünlüğün mevsul özgünlük olacağı muhakkaktır.

Mezkûr mülahazalara göre özgün tarihsellik planında hayattaki tutum ve davranışa olan ilgi, taklitçi tarihsellik planındakinden çok daha ileri boyuttadır. Zira taklitçi tarihsellik, tutum ve davranışa zarar vereceği düşünülen şeyin -normatifliğin- tasfiyesi ile ilgilenirken özgün tarihsellik tutum ve davranışa katkı sağlayacak şeyin temini ile ilgilenmektedir. Ahlaki davranışın temini gerçekleştiğinde, kaçınılmaz olarak, ona zarar veren kalıplaşmış normatifliği defetmeye koyulur. Defe konu olan bu tarz bir normatiflik, bazılarının kölelikle ilgili hükümler ile müşriklerle

65 Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen şu hadisi şerifi etraflıca bir düşün: "Ben mekârim-i ahlakı tamamlamak için gönderildim."

karşılıklı ilişkiye dair hükümlere tutunmalarında karşımıza çıkmaktadır.

Buna göre özgün tarihsellik modernliğe taklitçi tarihsellikten daha fazla dâhil olmaktadır. Bunu sağlayan da dünyevi tutum ve davranışa önem atfetmeyi telkin eden modernlik esaslı üçüncü ilkedir.

Böylece özgün tarihsellik planında kendini gösteren metodik işlemler, Kur'an ayetlerinin içerdiği ahlaklanmanın sağlanacağı şekilleri, hangi ayetlerde bu hususlara işaret edildiğini, ahlaklanma örneklerinin neler olduğunu ve hangi derecelerinin bulunduğunu gözler önüne sermeye uğraşacak, bunu da ayetlerden, onların teşvikte bulunduğu ibret alma ilkesini tespit eden muhtelif delilleri çıkararak yapacaktır. Bu yönde bir tespit şu hususların izahında tezahür edecektir: Ayetlerde zikri geçen tarihî hadiseler, nasıl oluyor da nesnel sebeplere bağlı salt olaylar değil de, sadece özel birtakım maksat ve değerleri hayata geçirmek için yöneltilmiş olaylar olmaktadır ve böylece de bu olaylar kevni alametler yerine geçmektedir? Keza bu alametlere eşlik eden değerler, nasıl olup da insan için birtakım öğütler şeklini almakta ve bu öğütlerle amel etmek de insanın davranış biçiminin, hatta hayatının akışının değişmesine yol açmaktadır?

Taklitçi tarihselliğin Kur'an nassı ile tarihî metinler arasında kurduğu tarihsel benzerlik buradan hareketle geçerliliğini yitirmektedir. Zira Kur'an nassı öyle bir tarihsel konuma sahiptir ki bu noktada başkası ona asla benzemez. Çünkü o son dinî nastır. Son nassın (hitap) dönemi de nüzul döneminin ötesine kadar uzanır; hatta onun ortaya çıkışını takip eden bütün zamanlar, onun zamanı/dönemi olmaktadır. Bu sebepledir ki yapılması gereken Kur'an ayetlerinde geçmişin izlerini araştırmak değil -ki ayetlerin geçmişin izlerine elverişliliğine, geçmişin tarihselliğine dâhil olmak suretiyle vâkıf olabiliriz-, olsa olsa onlarda geleceğin izlerini aramamızdır. Bunu yapabildiğimiz takdirde bu izlerden

gelecek hayata dair yol işaretleri çıkarabilir, bunu da geleceğin tarihselliğini yapmak suretiyle gerçekleştirebiliriz. Bu yüzdendir ki son nass aktüel bir nass olmalı ve aktüelliği de devamlılık arz eden bir aktüellik olmalıdır. Buna şunu da ilave etmek gerekir ki Kur'an'ın kendine has yüce ahlaki ve manevi/moral değerleri vardır. Zamanın ilerlemesi, olaylar üzerinde oluşturduğu etkiyi değerler üzerinde oluşturamaz, aksine değerler zamanı etkiler, zaman değerleri değil. Çünkü bu değerleri uygulamaya koyma isteği, tarih yapmayı sağlayan unsurun bizatihi kendisidir veya en azından buna yakındır. Zira değerlere tutunmak, olayların, alması gereken yönü almasını sağlayan bir unsurdur. Binaenaleyh tarihe dayalı bir yenilenme gerçekleştirme noktasında Kur'an nassının eşi benzeri bulunmamaktadır.

Bu bölümü bitirirken modernlik esaslarından biri olan özgünlük esasının İslami tatbiki itibarıyla ulaştığımız neticelerin bir özetini sunacağız.

Müslümanların modernlikle bağlantı kurabilmelerini sağlayacak iki kanaldan birinin Kur'an'ı yeniden tefsire tabi tutmaları, daha modern bir ifadeyle (Kur'an) okumayı yenilemeleri olduğuna ve bunu da Kur'an ayetlerini modernlik esaslı okumaya tabi tutan bazı okumaların izlediği mefsul özgünlük yolunu değil de modernlik ruhunun İslami tatbikini ayrıcalıklı kılan mevsul özgünlük yolunu izlemek suretiyle gerçekleştireceklerine daha önce değinmiştik.

Bu (modernist) okumalar esas itibarıyla Kur'an ayetlerine eleştiriyi tatbik etme peşindedirler ve bu eleştiride de şu üç planı takip etmişlerdir: Beşerîleştirme planı, aklileştirme planı ve tarihselleştirme planı. Bunlar içinde beşerîleştirme planı, ilgisini ayetleri ilahi konumdan beşerî konuma indirgemeye atfetmiş, bunu da ayetlerden kutsiyeti kaldırma amacıyla yapmış, dolayısıyla da Kur'an ile beşerî metinler arasında dilsel benzerlik bulunduğu kabulüne gitmiştir. Bunun gibi aklileştirme planı da ilgisini Kur'an ayetlerine modern yöntem ve teorilerle yaklaşmaya atfetmiş, bunu

da Kur'an ayetlerinden metafizikliği kaldırma amacıyla yapmıştır; sonuçta Kur'an ile diğer dinî metinler arasında dinî olma bakımından bir benzerlik bulunduğu kabulüne gitmiştir. Son olarak tarihselleştirme planı, ilgisini Kur'an ayetlerini ait oldukları şart ve muhtelif bağlamlara dayandırmaya atfetmiş, bunu da onlardan normatiflik vasfını kaldırmak amacıyla yapmış, dolayısıyla da Kur'an ile sair metinler arasında tarihsel olma bakımından bir benzerlik bulunduğu kabulüne varmıştır.

Söz konusu modernist okumaların sadece taklitçi yorumlar olmalarının ve planlarının bütün unsurlarını dinle olan çatışması çerçevesinde Batı modernliği realitesinden almalarının nasıl olduğunu açıkladık. Bu öyle bir çatışmadır ki ilahilik, vahyilik ve uhrevilik değerleriyle amel etmeyi terk edip bunların yerine insanilik, aklilik ve dünyevilik değerlerine tutunmayla sonuçlanmıştır.

Bu durumda bizim Kur'an ayetlerine yönelik başvuracağımız modernlik esaslı okumanın gerçek anlamda özgün bir okuma olacağı muhakkaktır. Söz konusu özgünlük, mevsul özgünlük olmadığı sürece hakiki bir özgünlükten asla bahsedilemez. Özgünlük tefsir ve kültür geleneğimize ait vasıtalara tutunmadığı sürece de onda vaslın varlığı katiyen söz konusu olamaz. Bu durumda şu ortaya çıkmıştır ki bu özgün okuma planları, bazı unsurları itibarıyla taklitçi okuma planları ile örtüşse de diğer hususlar itibarıyla ondan ayrılmaktadır. Örtüştüğü esas koordinasyon mekanizmalarıdır. Zira bu mekanizmalar vasıtasıyla Kur'an nassı ile yetkin bir dinî etkileşim hâsıl olur. Ayrıştığı esas ise eleştirel hedeflerdir. Zira özgün okuma kutsallığın tasfiyesi yerine insanı saygın kılmayı, metafizikliğin tasfiyesi yerine aklı genişletmeyi, normatifliğin tasfiyesi yerine de ahlakı kökleştirmeyi hedeflemektedir. Bu hedeflerin tutturulmasıyla modernlik esaslı eylem de yenilenmiş olacaktır. Bu yenilenme ise insanın saygınlığının ilahi olanı temsil mertebesine yükselmesinde kendini gösterecektir ki bu, insanın Allah'ın halifesi olması

ilkesinin tahakkukuyla olacaktır. Keza olayların idrakinin değerlerin idraki mertebesine yükselmesinde kendini gösterecektir ki bu, tedebbür ilkesinin tahakkukuyla olacaktır; son olarak hüküm kavramının ahlak kavramı mertebesine yükselmesinde kendini gösterecektir ki bu da ibret alma ilkesini hayata geçirmekle olacaktır.

İşte bu şekilde taklitçi modernist okumanın Kur'an nassı ile diğer metinler arasında tesis ettiği üç benzerlik de yıkılıp gider. Zira Kur'an'ın, inançla ilgili içeriği itibarıyla özel oluşu dilsel benzerliği geçersiz kılar, akli yönelişi itibarıyla özel oluşu, dinî olma bakımından benzerliği geçersiz kılar, son olarak tarihsel durumu itibarıyla özel oluşu da tarihsel benzerliği geçersiz kılar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MODERNLİĞİN KUŞATICILIK İLKESİNİN İSLAMİ UYGULAMASI

Şurası bir gerçek ki ikinci bölümde, modernlik ruhuna ait ilkelerden biri olan olgunluk ilkesine ilişkin İslami uygulamaya değindik ve onun, modernlik esaslı Arapça tercümenin takip ettiği menkul özgürlük yönteminin karşıtı olan ve İslami uygulamaya has mesul özgürlük yöntemini izlemesinin, modernlik esaslı tercüme uygulamasına ilişkin usullerin belirlenmesinde nasıl bir fayda sağlayacağını izah ettik. Yine İslami uygulamanın, modernlik ruhuna ilişkin Batılı uygulamanın taklitçisi olan Kur'an okumalarının izlediği *mefsul özgünlük* yönteminin karşısında yer alan ve İslami uygulamaya has bulunan *mevsul özgünlük* yöntemini takip etmesinin modernlik esaslı Kur'an okumalarına ilişkin usullerin tayininde nasıl bir yarar sunacağını açıkladık. Artık modernlik ruhuna ait ilkelerden üçüncüsü olan kuşatıcılık ilkesine ilişkin İslami uygulamayı incelemeye almanın vakti gelmiştir. Bu ilke de iki temel esası ihtiva etmektedir:

Bunlardan ilki genişlemedir. İslami uygulamada bu, manevi genişleme şeklinde kendini gösterir ki bu da modernliğin, insan hayatının bütün alanlarına, manevi menfaatler ile ruhi değerlerin dünyevi menfaatlere ve maddi değerlere

önceleneceği bir şekilde ve hatta maddi değerlerin ruhi değerlere zarar vermesinin kesin olması durumunda onlardan bütünüyle vazgeçileceği bir biçimde nüfuz sergilemesinden ibarettir ve bu yönüyle de o, bu ilkeye ilişkin Batılı uygulamanın takip ettiği maddi genişlemenin karşıtı olmaktadır. Zira (Batılı tatbike konu olan) maddi genişleme, modernliğin, beşerî hayatın bütün alanlarına, dünyevi menfaatler ile maddi değerlerin manevi menfaatlere ve ruhi değerlere önceleneceği bir nitelikte ve hatta maddi değerlere zarar verme şüphesini barındırması durumunda ruhi değerleri devre dışı bırakmanın gerçekleşeceği bir biçimde nüfuz sergilemesidir.

İkinci esas ise yaygınlıktır. İslami uygulamada bu, mevcudat temelli bir yaygınlık görünümü arz eder ki bu da modernliğin etkilerinin şu âlemdeki –insan olsun hayvan olsun tabiat olsun- bütün mevcudatı kaplaması, kaplarken de mevcudat arasındaki alaka ve irtibatları kuvvetlendirip çeşitlendirmeye, dahası iç içe girme ve kaynaşma noktasında söz konusu ilişkileri en üst mertebeye taşımaya yol vermesidir. Muhtelif varlıklar arasındaki irtibatta görülen bu iç içe girmişlik ilk planda açıkça görünmese de insan hayatı üzerindeki yansımalarının fayda ve zararları çok geçmeden kendini gösterecektir. Dolayısıyladır ki bu, modernliğin etkilerinin beşerî toplumların tamamını kaplaması ve kaplarken de toplumlar arasındaki tarihî ve kültürel farkları devre dışı bırakması şeklinde kendini gösteren beşer merkezli yaygınlığın zıddı olmaktadır. Şayet tarihî ve kültürel farkları devre dışı bırakma tek bir defada değil de, kademeli olarak gerçekleşirse o zaman bu süreç çok hızlı olmaktadır.

Şu hâlde biz kuşatıcılık ilkesini tatbik edebileceğimiz alanlardan birini seçecek ve onun üzerinden de bu ilkeye yani onun genişleme ve yaygınlık şeklindeki esaslarına ilişkin İslami uygulamaya ait enstrümanları açıklayacağız. Ne var ki bu yönde bir açıklama, bu iki esasın hayata geçirilmesine dair en ideal örnekler konumunu ihraz eden alanları

ihtiva etmesi durumunda amacı tam olarak tahakkuk ettirecektir. Bu sebeple tespitine çalıştığımız İslami uygulama alanlarının seçimi için bir kriter belirlememiz gerekecektir. Bu kriterin ifadeye dökülmüş şekli şöyledir:

- *Dikkate alınacak İslami uygulama alanlarında manevi genişleme ve mevcudat temelli yaygınlık, en üst kademeye erişmek durumundadır.*

Söz konusu farklı alanları bu kritere vurduğumuzda manevi genişlemenin, vatandaşlığı kardeşlik mertebesine yükseltmede ifadesini bulduğu şekilde hiçbir aynı özelliğin olmadığını görürüz. Zira şurası bilinmektedir ki vatandaşlık, modernliğin, kişinin maddi hayatına ait bütün alanlara uzanması dolayımında gerçeklik kazanır. Bu, vatandaş, modernlik onun maddi hayatının bütün yönlerini kuşattığında vatandaş olur demektir. Kardeşlik ise bunu aşan bir şeydir. Zira o, modernliğin, bireyin hayatının maddi yönlerinin yanı sıra manevi yönlerini de kuşatmasıdır. Yine şunu görmekteyiz ki mevcudat temelli yaygınlığın, dayanışmayı merhametleşme kademesine yükseltmesindeki gibi görünüme sahip olduğu hiçbir alan bulunmamaktadır. Şurası açıktır ki dayanışma, modernliğin, beşerî hayatın bütününü içine alması durumunda hayata geçecektir. Bu da demektir ki dayanışma, ancak, modernliğin beşerî topluluğun hayatına ait yönlerin tamamını kuşattığında dayanışma olacaktır. Merhametleşme ise bunu aşan bir şeydir. Zira o, modernliğin, beşer olsun beşer dışı olsun, muhtelif varlıkların hayatına ait (tüm) yönleri kapsamasıdır.

Gelinen bu noktada bizim, modernlik esaslı kuşatıcılık ilkesine ilişkin İslami uygulamaya tanıklık eden bu iki alanı incelemeye almamız, bu sayede de İslami uygulamaya has olan manevi genişlemenin vatandaşlığı, onun ihtiva ettiği kopma ve içe kapanmayı devre dışı bırakmak suretiyle, kardeşliğin engin alanına nasıl aktaracağını açıklamamız, keza İslami uygulamaya has olan mevcudat temelli yaygınlığın dayanışmayı, onun içerdiği muhtelif ayırma şekillerini ber-

taraf etmek suretiyle, merhametleşmenin engin kıyılarına nasıl nakledeceğini beyan etmemiz icap etmektedir.

Vatandaşlık Hukuku ve Manevi Genişleme

Bu beşinci fasılda manevi genişlemenin –ki bu, modernlik ruhuna ait esaslardan biri olan genişleme esasına ilişkin İslami uygulamanın alacağı şekildir- meşru vatandaşlık şartlarını, çağdaş siyasi düşüncede vatandaşlığın üzerine kurulu olduğu ve bir dizi pozitif kanuni tüzük dâhilinde kendini gösteren maddi genişlemenin iyileştiremediği şekilde nasıl iyileştireceğini açıklamayı amaçlıyoruz. Zira manevi genişleme vatandaşlığı aynı vatanda bir arada bulunma mertebesinden aynı bağ/ilgi itibarıyla ortaklık arz etme mertebesine veya terim itibarıyla kardeşlik mertebesine yükseltecektir. Mademki manevi genişleme modernliğin bireysel hayatın bütün yönlerini kapsamasından, yanı sıra da somut kanuni mülahazaların manevi ahlaki mülahazalar üzerine bina edilmesinden ibarettir, o hâlde şu ortaya çıkmaktadır ki kardeşlik, vatandaşlığı da içeren bir şeydir ve hâliyle de en üst konumu ihraz eden ahlaki değerleri esas almaktadır.[1]

---

1 Birilerinin *kardeşlik* ve *merhametleşme* kavramlarına, bu ikisinin *vatandaşlık* ve *dayanışma* kavramlarının aksine, modern bir karakter arz etmeyen, dahası moderniteye tekaddüm eden iki kavram olduğu söyleminden hareketle karşı çıktığını bilmiyor değiliz. Bu yönde bir itiraza verilecek cevap şudur: Evet o ikisi, modernlik ruhunun (temel) prensiplerine ilişkin sair muhtemel modernlik uygulamalarına göre olmasa da modernlik ruhuna ilişkin Batılı uygulamaya göre modern olmayan iki kavramdır. Şurası bir gerçek ki biz (bu çalışmadaki) genel girişte, modernlik esaslı uygulamaların, anılan ilkelere eşlik eden kabullerin farklılaşmasına bağlı olarak farklılık arz ettiğini ve Batı modernliğinin sair modernlik şekillerinde geçerliliğe sahip olmayan belli kabuller üzerine kurulu olduğunu belirtmiştik. Şunu görüyoruz ki bu kabuller içinde bireyciliği onaylayan bir kabul bulunmaktadır ki vatandaşlık işte bu onayı esas almaktadır. Bir başka kabul daha vardır ki o da (modernlik-din ayırımında olduğu gibi) maneviyatı reddeder. İşte *dayanışma* kavramı da bunu esas almaktadır. Anılan iki kabulün de modernlik ruhuna ilişkin İslami uygulama itibarıyla geçersiz olduğu hususunda hiçbir fikir ayrılığı söz konusu değildir. Hâl böyle iken *vatandaşlık* ile *dayanışma* kavramlarının bu son (yani İslami) uygulama cihetinden *kardeşlik* ve *merhametleşme* mertebesinin altında addedilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Bunun anlamı, İslami uygulama itibarıyla bu ikisinin son kertede modern olmayan veya moderniteye tekaddüm eden iki kavram olduklarıdır. Modernliğin içine girdiği ve bazılarının *ikinci modernlik* olarak isimlendirdiği bu

Böyle olduğu içindir ki manevi genişleme ile ilgili değerlendirmelerimize şu temel gerçeği hatırlatmak suretiyle bir ön hazırlık yapmak durumundayız: *Ahlak tek bir kademe değildir, aksine muhtelif kademeler şeklindedir.*

Görünen o ki modernlik yanlısı ahlak filozofları bu gerçeği göz ardı etmişlerdir. Her ne kadar onlardan bazıları sosyal ahlak-bireysel ahlak, kapalı ahlak-açık ahlak, dinî ahlak-seküler ahlak, davranışçı ahlak-tinsel ahlak şeklinde iki ahlak türü arasında ayırıma gitmeye çalışmış olsalar da bu böyledir. Şayet onlar bu öz niteliğindeki hakikatin farkına varmış olsalardı, ahlak teorileri arasındaki farkların, esasen, farklı ahlak kademelerine tutunmuş olmalarından kaynaklandığını idrak ederlerdi.

Örneğin faydacı ahlak, ahlakın tamamını kuşatamaz, o olsa olsa ahlakta bir kademedir. Keza ödev ahlakı da ahlakı kuşatamaz; o da olsa olsa ahlak kademelerinden biridir. Bu iki kademeden her birinin ahlakın tamamını kuşattığı inancı, bu ikisinin asla bağdaşmaz iki karşıt olduklarının kabulüne götürür. Buna göre onların biri itibarıyla ahlaki addedilen şey, diğeri itibarıyla böyle addedilmeyecektir. Oysa doğru olan, bu ikisinin, tek bir ahlaki davranış itibarıyla söz konusu olan birbirinden ayrı iki kademe olduklarıdır. Böyle olduğu içindir ki aynı şahıs bir fiili kendi menfaati için yapabilir, sonra kademe olarak yükselerek bu kişisel menfaatten feragat edebilir ve bunu da bir ödevi ifa isteğiyle gerçekleştirebilir. Pek tabii ki bunun aksi de mümkündür. Dolayısıyla da bir ödevi yerine getirme amacıyla bir fiilde bulunabilir, sonra da muayyen bir zorunluluk onu kendi menfaatini düşünmek durumunda bırakır, buna bağlı olarak da söz konusu fiili, kendi menfaatini temin amacına yönelik olarak gerçekleştirir.

---

yeni sürecin (yani postmodernitenin), araçsal aklın bireysel hayat üzerinde hâkimiyet kurmasını savuşturmak amacıyla, vicdan ve hayalin önemine vurgu yapıyor olması da bunu teyit etmektedir. Hâl şu ki bu yönde bir vurgu da vatandaşlık ve dayanışma bağlamında değil kardeşlik ve sevgi bağlamında hayata geçecektir.

İnsanları avam kesimi, havas kesimi ve havassın da havassı kesim şeklinde sınıflara ayırmalarının da delalet ettiği üzere Müslüman ilim adamları -her ne kadar ahlakın kemale ermesinin sadece üçüncü kesime has olduğunu kabul etseler de- ahlaktaki bu kademeliliğin önemini idrakten kaçırmamışlar ve insanların ahlaki mertebelerinin birbirinden farklı olduğunu hemen fark etmişlerdir. Bunu sağlayan şey, İslam dininin, bilindiği gibi, üç dinî davranış mertebesi üzerine kurulu olmasıdır: İslam mertebesi, iman mertebesi ve ihsan mertebesi. Bunlardan her bir mertebenin, kendine has bir ahlaki davranışı gerektirdiği aşikârdır. Buna göre ortada şu şekilde üç ahlaki mertebe bulunduğu ve bir Müslümanın bu mertebeler arasında hareket etme imkânına sahip olduğu söylenebilir: İslam ahlakı, iman ahlakı ve ihsan ahlakı.

Önceki eserlerde biz bu üç ahlaki mertebeyi detaylı bir biçimde ele aldık ve onları şu şekilde isimlendirdik:[2] Mücerret ahlak ki bunu esas alanlar, ahlakı, dinî alanın dışında tutmak istemişlerdir. Böyle olduğu içindir ki onlar, gerek (ahlaki olma) amaçlarının sağlayacağı faydadan gerekse de (ahlaki olma) vasıtalarının temin edeceği yarardan emin değillerdir. Sonra müsedded ahlak ve müeyyed ahlak gelir.[3] Bu ikisi, dinî hükümlere ittibanın sonuç verdiği ahlaktır. Böyle olduğu içindir ki ilk (yani müsedded) ahlakı esas alanlar, (ahlaki olma) amaçlarının sağlayacağı yarardan emindirler, ikinci (yani müeyyed) ahlakı esas alanlar ise (ahlaki olma) amaçlarının sağlayacağı faydaya ilaveten (bu konuda başvurdukları) vasıtaların temin edeceği yarardan da emindirler. İslam dinine ait anılan ahlak mertebeleri bu son iki ahlak mertebesinin zımnına girer. Zira İslam ahlakı ile iman ahlakı, nassın zahirini onun ruhuna önceleyen müsedded ahlaktan ibaret olup bu ikisi arasındaki fark ilkinde tesdîdin (dinî

2 Bu ahlak sıralamasının detayları için şu eserlerime bakınız: *el-Amelü'd-Dînî ve Tecdidü'l-Akl, Süâlü'l-Ahlâk, el-Hakku'l-İslâmî fi'l-İhtilâfi'l-Fikrî.*

3 Okuyucuya şunu hatırlatmak isteriz ki *mücerret* ifadesiyle kastedilen onun "müşahhas ve hissi olanla ilişiği olmayan" şeklindeki yaygın anlamı değil "dini amelle ilişiği olmayan" şeklindeki yeni anlamıdır.

yönlendirmenin) fiillere yönelik olmasına karşın ikincide hâllere yönelik olmasıdır. İhsan ahlakı ise, nassın zahirinin yanı sıra ruhunu da itibara alan müeyyed ahlaktan ibaret olup onun için şöyle bir tarif ortaya koymak mümkündür:

- *İhsan ahlakı, semavi dinin nassı ile hemhâl olmanın yanı sıra ruhu ile de hemhâl olmanın teşekkül ettirdiği ahlaktır.*

Sözü edilen semavi din, muhtelif süreçler kat etmiş olan tek bir dinden ibarettir.[4] Bu süreçlerin her biri de hayata dair bir program mesabesinde olup nazil olduğu vakte daha uygundur ve önceki sürece ait programdan da daha tamdır. Bu süreçlerden her birinin dinî ruhu, o sürece ait ahkâm ve ahbarın içinde yer alan ve de hayata geçirilmesi insanı ahlaklandırmaya götürecek olan birtakım değerler ve maksatlar bütününden ibarettir. Semavi dine ait süreçlerin sonuncusu mademki İslâm'dır, o hâlde onun ruhu, ahlaklanmayı sağlamaya diğerlerinden daha muktedir olacaktır.

Bu durumdan öz niteliğindeki şu hakikat çıkar: Manevi genişleme, (semavi dine ait) süreçlerin en mükemmeli ve insanı ahlaklandırmaya da en muktedir olanında, anılan ruhun var olmasına bağlıdır. Dolayısıyla da insanın son dinin gerçekleştirdiği şekilde bir ahlaklanmaya tabi tutulmasının aracılığı olmadan, böyle bir (manevi) genişlemenin tahakkuku mümkün değildir.

Ahlak mertebelerine dair bu girizgâhtan sonra vatandaşlık kavramını uzun uzadıya konuşabilir ve bu çerçevede

4 Söz konusu yegâne din *tevhit dini*dir. Bu kapsamda şu ayetler üzerinde bir tefekkür yürütebilirsin: "Ey Peygamber! Biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Keza İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına, İsa'ya, Eyyüb'e, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zebur'u verdik. Yine biz gerek sana daha önce kıssalarını anlattığımız diğer peygamberlere, gerekse kendilerinden hiç bahsetmediğimiz peygamberlere de vahyettik. Allah, Musa ile de bizzat konuşmuştur. Biz bütün bu peygamberleri birer müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik ki böylece insanlar kendilerine gelen peygamberlerden sonra, Allah'a (Bize doğru yolu gösteren olmadı şeklinde) bir mazeret ileri süremesinler. Allah üstün kudret ve hikmet sahibidir." Nisâ 4/163-165.

şunu söyleyebiliriz: Vatandaşlık kavramı, hayatın iki alanı arasında ayırıma gitmeyle ilgilidir ki bunlar kamusal alan ve bireysel alandır. Kamusal hayat alanına -malum olduğu üzere-, devletin kamu yararını gözetmek amacıyla fertler arası ilişkileri düzenlemede başvurduğu ölçüt, kanun ve kurumlar girmektedir. Buna karşın özel hayat alanına bireylere has olan ve kanun erki kapsamına girmeyen ve toplumsal nizama da tabi olmayan hak ve özgürlükler girer. Şu hâlde vatandaşlık, özel bir adalet teorisi üzerinden tanımlanabilir ki bu teori de söz konusu iki alan arasında yapılacak modern bir ayırım üzerine kurulacaktır. Zira bu teori, modern toplumun bireylerinin, kanuni durumları itibarıyla eşit olma hakkından yararlanmalarını sağlamayı, bunu da özel hayatın bir parçası sayılan tercih ve aidiyet farklarını dikkate almadan kamusal hayatın düzenlenmesine katılma görevini yerine getirmelerine imkân tanımak suretiyle gerçekleştirmeyi icap ettirir.

Vatandaşlık ve Ahlak

Siyasi düşünce teorisyenlerinde ve özellikle de Amerikalı teorisyenlerde, vatandaşlığın üzerine kurulu olduğu adalet kuramı noktasında iki farklı yaklaşımın bulunduğunu gözlemlediğimiz söylenebilir: Bu yaklaşımlardan ilki vatandaşlık ile ahlak arasında ayırımda bulunmaktır ki bu, liberallerin (sözleşmeci kuramcıların) yaklaşımıdır.[5] Bunlar vatandaşlığı, adalet kuramının tayin ettiği ve ahlak alanının dışında vazı gerçekleşmiş bireysel haklar bütünü görmektedirler. Buna göre fertler, menfaatlerini dikkate alarak, bu siyasi kurama ait ilkeleri tayin yoluna gitmişler ve bunu da her biri kendine has değer, amaç, hâl, rol ve vasıfların tamamından kendini soyutladıktan sonra yapmışlardır. Binaenaleyh vatandaşın hayata yaklaşımda esas aldığı ahlaki bakış[6]

5 Bu yaklaşımın en tipik örneği Amerikalı siyasi düşünce filozofu John Rawls'tır.

6 Biz *hayır tasavvuru* veya *temiz hayat tasavvuru* ifadeleri yerine Fransızca karşılığı *conception du bien* olan *hayata ahlaki bakış* ifadesini kullanmayı tercih ettik ve böyle bir tercihe sığınırken de *ahlak* kavramını öne çıkarmayı amaçladık.

işte vatandaşın kendini bütünüyle soyutlaması gereken söz konusu şeyler olmaktadır. Öyle ki vatandaş bu soyutlanma sayesinde diğer vatandaşların hakları ile eşit hakları elde edebilecektir. Şu hâlde bu ahlaki bakış kişisel bir durum olup bu yönüyle de dinî inanca benzemektedir.[7] Buna karşın vatandaşlığın icap ettirdiği adalet kuramı, şüphesiz umumi bir durum olmaktadır.

Şurası açıktır ki ahlakın, vatandaşın yararlanmakta olduğu hukuki, sosyal ve siyasi haklardan ayrıştırılması, söz konusu hakların, maddi menfaatler ile bireysel hazlardan ibaret bir hâl almasını sağlar. Böyle olduğu içindir ki liberal vatandaşlık tasavvurunun esas aldığı modernlik esaslı genişleme, bütünüyle maddi bir genişleme olmaktadır. Her ne kadar modernlik esaslı bu tasavvur, vatandaşın hayatının her iki alanını kuşatıyor olsa da o, ahlaki unsuru, vatandaşın kamusal hayat alanını oluşturan unsurlardan biri olmaktan çıkarmakla kalmaz, bunun da ötesinde vatandaşın özel hayatına damgasını vuran ahlakın, onun kamusal hayatı üzerinde muhtelif şekillerde etkide bulunuyor olmasını da bütünüyle görmezden gelir.

İkincisi, vatandaşlık ile topluluk ahlakını birlikte ele almaktır. Bu, *toplulukçular* (komüniteryanistler) olarak isimlendirebileceğimiz çağdaş siyaset düşünürlerinden oluşan kesimin yaklaşımıdır.[8] Bu kimseler vatandaşlığın sadece toplum içindeki tutumlardan bir tutuma bağlı olacağını düşünmektedirler. Zira her vatandaş, özel bir tarihle ve gelenekle irtibat içindedir ve bu irtibatı da sadece müntesibi olduğu topluluğa –buna kavmine de diyebilirsin- intisabı

---

7 Nasıl ki vatandaş aynı ümmete mensup bir başka ferdin dinine muhalif bir dini benimseyebiliyorsa aynı şekilde o kişinin ahlakına muhalif bir ahlaki tutum da takınabilir, yanı sıra da aralarında aynı haklardan yararlandıkları kusursuz bir birlikte yaşam var olabilir.

8 Biz *collectivism* karşılığında kullanımı yaygınlık kazanan *cemâiyye* ifadesi yerine, İngilizce karşılığı *communitarianism* olan *cemâânivye* kavramını kullanmada karar kıldık. Toplulukçu/komüniteryen yaklaşımı Amerikalı felsefecilerden şu kesim temsil etmektedir: Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair Macintyre, Michael Walzer.

bulunan kişilerle ortaklaşa sahip olduğu muayyen bir kültürü sırtlamak suretiyle sağlar ve de diğer vatandaşlardan, ona has bir kültürünün oluşunu saygıyla karşılamalarını talep eder, devletten ise bu kültürün doğurduğu birtakım özel haklarının bulunduğunu kabul etmesini bekler. Şu hâlde vatandaşın sahip olduğu ahlaki değerler, ona has bu kültürün bir parçası olmaktadır. Böyle olduğu için de söz konusu vatandaşın sahip olduğu haklar, (intisap ettiği) topluluğun esas aldığı ahlaki değerler üzerine kurulmak durumundadır; ya da en azından bu haklar, oluşturucu unsurlarını topluluk ahlakının barındırdığı özel bir ahlaki hayat tasavvuruna başvurmak suretiyle belirlenmelidir.[9]

Görünen o ki vatandaşın haklarını, onun içinde yer aldığı topluluğun ahlakı üzerine tesis etmek, bu hakları, maddi karakterinden bütünüyle soyutlamaz. Çünkü bu tarz bir soyutlama, hakların, insanların bütününü içine alan bir çerçeveyi kuşatan ve muayyen bir topluluğa münhasır olmayan bir ahlaka dayanmasını icap ettirir. İşte bu yüzden toplulukçu vatandaşlık tasavvurunun dayanak aldığı modernlik esaslı genişleme de maddi bir genişleme olmaktadır. Ne var ki bu, önceki liberal tasavvurun aksine, kısmi bir genişlemedir. Modernlik esaslı bu tasavvur –vatandaşın kamusal ve özel hayat alanlarının ikisini de kuşatırken- her ne kadar kamusal alanın oluşturucu unsurlarından biri olan ahlaki unsuru dışarda tutmamış olsa da, ahlaki unsuru, manevi değerlerin en üstü olma niteliğini taşıyan değeri elde etmeyi sağlayacak bir mertebeye de yükseltmemiş, aksine bunun yerine, topluluğun tevarüs ettiği ve de dinamik faziletlerden ziyade donuk yapılara benzeyen sabit davranış adetleriyle yetinme yoluna gitmiştir.

Gelinen bu noktada adalet ile ahlak arasında ayırıma giden liberal yaklaşımın, bütünüyle maddi karakter arz eden genişleme yolunu izlemek suretiyle kopuk vatandaşlık biçiminin inşasına nasıl yol açtığının, keza adalet ile ahlakı bir-

9 Böylece ahlak, kamusal hayatın üzerine kurulu olduğu bir esas hâlini alır.

likte ele alan toplulukçu yaklaşımın, kısmen maddi karakter arz eden genişleme yolunu izlemek suretiyle içe kapalı vatandaşlık biçiminin yerleşik bir hâl almasını nasıl sağladığının izahına geçebiliriz.[10]

Liberal Vatandaşlıktaki Kopma Tezahürleri

Liberal vatandaşlığın tanımlanması operasyonel bir kavram olan soyutlanma kavramını esas alır. Zira liberal vatandaşlıktan söz edenler, farklı menfaatlere sahip fertler arasında, birbirlerine haksızlıkta bulunmaya yol açacak sebepleri savuşturmak amacıyla, temel adalet ilkeleri manzumesi etrafında uzlaşmaya konu olan bir durumun var olduğunu vehmederler. Şurası da var ki onların asli durum olarak isimlendirdikleri bu muhayyel hâli, toplumsal sözleşme[11] durumundan farklı kılan şey, onun, bütün fertlerin kendini, sahip olduğu değer, amaç ve bakış açılarından bütünüyle soyutlamasını, sonuçta kendi durumuna ilişkin ne varsa hepsini tanımaz bir raddeye ulaşmasını icap ettirmesidir.

Liberal düşünürlerin şart koştukları bu soyutlanmayı duyan kişi, ilk anda, vatandaşı, maddenin bayağılığından maneviyatın enginliğine yükseltecek bir kavramı yani salt manevi bir anlamı yakaladığını zanneder. Ne var ki bu kavram üzerine adamakıllı düşünen kişi, çok geçmeden, meselenin böyle olmadığını ayan beyan görür. Zira manevi an-

10 Pek tabi ki bu, daha başka vatandaşlık tipolojilerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Diğer tipolojilerden bazıları, muhtemelen söz konusu iki temel tipolojiden elde edilmedir veya bu ikisinden herhangi birine yakındır. Böyle olduğu içindir ki şu söylem geçerli durmaktadır: Modern vatandaşlık uygulamaları, hepsi de liberal ilkeleri esas alan demokratik devletlerin birinden diğerine farklılık arz eder. Vatandaşlığa has bu uygulamalar içinde en öne çıkan, muhtemelen Fransa uygulamasıdır. Zira bu, Fransız Devrimi sloganına tutunmakta, sorumluluk bilincine ve ödevlerin ifasına özel bir önem atfetmektedir. Bunun yanı sıra vatandaşlık kavramının içeriği de asırların ilerlemesiyle birlikte bir değişime uğramıştır. Zira Fransız toplumu açısından 2000 yılındaki vatandaşlık 1848'deki vatandaşlık gibi değildir, 1848'deki vatandaşlık da 1789'daki gibi değildir.

11 Şurası bilinmektedir ki *sosyal sözleşme* fertlerin, aralarında kargaşa vesilesi olacak hususları kesip atmak amacıyla, iradelerini, kamu iradesi altında toplama ve tek bir toplum içinde birlikte yaşama üzerine sözleştikleri bir hâlin varlığının tahayyül edilmesini esas alır.

lamda asıl olan, onun, vatandaşın davranışına bir bağlantı/bütünlük vermesidir. Oysa söz konusu liberal anlayış, ardında kopma dışında bir şey bırakmaz. İşte bu kopmanın üç tezahürü vardır:

İlki şudur: Liberal telakkideki soyutlanma kavramı bireyden, aktif fiilî bir tasarruf içine girmesini beklemez, beklediği tek şey vardır o da bireyin böyle bir tasarrufu zihninde canlandırmasıdır. Hatta birey için bu yönde bir soyutlanmayı, şartları doğrultusunda yerine getirmeyi vehmetmesi bile yeterlidir. Buna karşın bireyden onun, siyasi ve sosyal katılımının, realitenin tanıklık edeceği türde fiilî bir katılım olmasını, dahası bu katılımın, bireyin realite üzerinde maddi bir etkiye sahip olduğuna tanıklık edecek nitelikte aktif bir katılım olmasını bekler. Bundan dolayıdır ki liberal vatandaş, bu katılımın sahip olduğu reellik ile onun esas aldığı temelin kurgusallığı arasında vuku bulan bir kopmayla boğuşmak durumunda kalır.

İkincisi şudur: Soyutlanma, vatandaşları, toplum içindeki bireysel kişiliklerden ibaret gören bir adalet kuramı vazetmeye götürür. Öyle ki bu tür bir kuramın mevcudiyeti vatandaş için ne onun başkalarıyla ilişkisini kuvvetlendirmek ne de kamu yararını temin edecek hususları takviye etmek anlamına değil, gelse gelse vatandaşların haklarına müsavi maddi hakların temin edilmesi ve bu hakların alanının maksimum düzeyde genişletilmesi anlamına gelir. Bu düzeyde ise vatandaş, bir başka kopmayla boğuşur ki bu da kendisi ile öteki arasında gerçekleşen kopmadır.

Üçüncüsü şudur: Bu yönde bir soyutlanmaya giden kişinin önünde ne birtakım gayeler ne de bir ahlaki bakış vardır. Söz konusu kişi bu vasıfta olduğunda, bu vasfı ona, öyle bir adalet kuramı vazetme imkânı sunar ki bu kuram dâhilinde bireysel haklar alanı, toplumda, vatandaşların farklılaşmasına ve hatta tek bir vatandaşın içinde bulunduğu durumların değişmesine bağlı olarak değişen ahlaki görüşlerin bulunmasına imkân tanır. Buna bağlı olarak da vatandaş kendi

içinde üçüncü bir kopma yaşar, dolayısıyla da birbirine zıt iki kişiliğe sahip olmuş olur ki bunlardan ilki, ahlaklanma öncesi kişilik, ikincisi ise ahlaklanma sonrası kişiliktir.

Özetle, liberal anlamdaki soyutlanma kavramını esas alan vatandaşlık üç kopmaya maruz kalmaktadır: Reel katılım ile (bu katılımın) vehmi dayanağı arasındaki kopma, ben ile öteki arasındaki kopma, ahlaklanmış kişilik ile ahlaklanmamış kişilik arasındaki kopma. Vatandaşlıktan bu üç kopma hâlinin savuşturulabilmesi için liberal yaklaşımın soyutlanma kavramını yeniden incelemeye almak durumundayız.

Liberal vatandaşlığın maruz kaldığı kopma şekillerine ilişkin açıklamalarımızı bitirdikten sonra toplulukçu vatandaşlıkta görülen içe kapanma şekillerinin beyanına geçebiliriz.

Toplulukçu Vatandaşlıkta İçe Kapanma Tezahürleri

Toplulukçu vatandaşlık tanımının izleğini, temel bir kavram olan *cemaat* (topluluk) kavramı oluşturur.[12] Toplulukçu vatandaşlık söylemi sahipleri, her vatandaşın, birtakım sosyal uygulamalar, kültürel gelenekler ve özel ilişkiler üzerinden tanımlanan bir toplulukla yakın ilişki içinde olacağı düşüncesindedirler. Böyle olduğu içindir ki topluluk, vatandaşın davranışı üzerinde etkide bulunma bakımından hürriyet ve eşitlikten aşağı kalmaz. Evet bu böyledir, velev ki vatandaşın hürriyet ve eşitliği anlama ve uygulama biçiminin bizatihi topluluk ortamında belirleneceğini dikkate aldığımızda, topluluk, davranış üzerinde, bu ikisinden daha ileri düzeyde bir etkiye sahip olmasa bile.

Şurası bir gerçek ki topluluk kavramını, toplulukçu vatandaşlık anlayışını benimseyenler nezdindeki asli bağlamına –ki bu liberal düşünürlere karşıtlığı ifade eden bir bağ-

12 Bunun İngilizce karşılığı *community*dir. Şayet *kavm* kelimesinin farklı anlamlarda kullanımı yaygınlaşmamış olsaydı, bu İngilizce kelimenin karşıtı olarak onu kullanır ve bu vatandaşlık yaklaşımını ifade etmek için ondan *kavmâniyye* şeklinde bir isim türedirdik.

lamdır- oturtan kimse, ilk anda, vatandaşı, ferdiyetçiliğin çukurlarından, safi insani anlamındaki insaniyet boyutuna yükseltecek bir kavramı yakaladığını zanneder. Ne var ki bu kavram üzerinde teemmülde bulunan kişi, çok geçmeden, meselenin tam tersine olduğunu keşfeder. Zira insani olmanın ifade ettiği mana itibarıyla asıl olan, onun, vatandaşın davranışlarına bir açılım getirmesidir; buna karşın toplulukçu anlayış, vatandaşa, kapanmadan öte bir şey sağlamamaktadır. Bu kapanmanın ise üç tezahürü vardır.

İlki şudur: Topluluk kendine has bir tarih ve geleneğinin bulunduğunu iddia etmekle yetinmez, bunun da ötesine geçerek müntesiplerinin gönüllerine topluluğun tarih ve kültürüne körü körüne sadakati andırır nitelikte bir bağlanma zerk eder. Bunu yaparken de çoğu zaman, bilinçli olarak, topluluğun geçmişinde, onun hayat tarzının terakkisinin değil de aksine geriliğinin kanıtı niteliğindeki birtakım sembolleri, alametleri ve simgeleri ihya etmeyi amaçlar. Bu veya şu topluluk, kimi zaman da kökeni olmayan bir gelenek ve tarih yaratır; bunu da ya kendine ait birtakım semboller ve sloganlar icat ederek ya da farklı kültürlerden veya dinlerden alınma unsurlar arasında harmanlamaya giderek gerçekleştirir. Bütün bunlar vatandaşın içe kapanmasını ve topluluk fanatizmine kapılmasını sağlar.

İkincisi şudur: Topluluk aynı toplumdaki diğer topluluklarla arasındaki belirgin farklara odaklanır, bunu yaparken de kendi müntesipleri ile diğer vatandaşlar arasında irtibatı sağlayan ortak yönler bulunduğu gerçeğini hiç dikkate almaz. Bu durumda topluluk, müntesiplerini, içinde bulundukları soyutlanmayı aşmalarını ve de başkalarıyla -ki bunların diğer topluluklara müntesip olup olmamaları arasında fark yoktur- ilişki içine girmelerini sağlayacak vasıtalarla destekleme yerine, kendilerine has birtakım hakların teminini sağlama gayesiyle, onların izole olmalarını örgütleyen sosyal/sivil kuruluşları andırır bir hâl alır. Kendilerine has hususların ve hakların teminini sağlama isteğindeki bu aşı-

rılık, çok geçmeden toplumda parçalanmaya yol açar. Zira böyle bir toplumda topluluklar, birbirine komşu evlerden ziyade birbirine uzak adaları andırır bir hâl alır. Bütün bunlar vatandaşı kendi kültürel karakterinin içine çekilmiş ve böylece de başkalarıyla ilişkisini koparmış biri hâline getirir.

Üçüncüsü ise şudur: Topluluğun esas aldığı ahlak çoğunlukla muhafazakâr/tutucu bir özelliğe sahiptir. Bunun sebebi topluluğun, başka topluluklardan ayıran karakteristik bir ahlakının olmasını arzulamasıdır. Ne var ki bu farklı olma arzusu, çok geçmeden, topluluğun koruyup kolladığı bu muhafazakârlığı, topluluğa ait ahlaki alışkanlıklar üzere çakılı kalma şeklinde bir dönüşüme uğratır. Hâl şu ki bu çakılı kalma, fertlerde, taklit ahlakı, savunma ahlakı ve eleme ahlakı gibi, kimi durumda söz konusu temel alışkanlıklardan daha zararlı olabilen bir başka ahlakı da geliştirebilir. Bu öyle bir ahlaktır ki topluluklar arası ilişkileri daha da zayıflatmanın ve daha da kötüleştirmenin ötesinde bir katkı sağlamaz. Vatandaş bu şekilde, tevarüs edilme alışkanlıklar üzerine çakılıp kaldığında, kaçınılmaz biçimde onun ahlaklanması da bir gerileme içine girer.

Ezcümle, toplulukçu yaklaşımı benimseyen düşünürlere göre topluluk anlayışını esas alan vatandaşlık üç tür içe kapanmaya maruz kalmaktadır: Topluluk içine kapanma, kültürel farklılık içine kapanma ve ahlaki alışkanlıklar içine kapanma. Vatandaşlığı bu üç şekil kapanmadan uzak tutabilmek için toplulukçu anlayıştaki topluluk kavramını yeniden incelemeye almamız icap etmektedir.

Liberallerin, modernlik ruhunun esaslarından biri olan kuşatıcılık esasını uygularken bütünüyle maddi genişleme yolunu izlemelerinin nasıl olup da vatandaşlığa üç tür kopuşu miras bıraktığını beyan ettikten, keza toplulukçuların söz konusu modernlik esasının tatbikinde, kısmi maddi genişleme yolunu izlemelerinin vatandaşlığa üç tür kapanmayı nasıl miras bıraktığını açıkladıktan sonra, gelinen bu noktada, Müslümanların anılan uygulama bağlamında ma-

nevi genişleme yolunu takip etmelerinin vatandaşlığa, onu kardeşlik konumuna taşıyacak nitelikte bir irtibat ve açılımı nasıl miras bırakacağını vuzuha kavuşturmamız icap etmektedir.[13]

Manevi Genişleme ve Kardeşlik

Modernliğin genişleme esasının İslami tatbikinin izahında, liberal vatandaşlığın esas aldığı soyutlanma kavramı ile toplulukçu vatandaşlığın esas aldığı topluluk kavramını hareket noktası kılacağız. Çünkü bu iki kavramın kullanımının asli/özgün bağlamı, liberal olsun toplulukçu olsun, siyasi düşünce değil bizatihi dinî ve manevi tecrübedir; böyle olduğu için de bu iki kavram ilk olarak dinî tecrübe çerçevesinde kullanılmıştır. Zira soyutlanma kavramı, esas itibarıyla, dünya malını terk etmek ve kendini ahiret amellerine hasretmek anlamını belirtmek amacıyla vazedildiği gibi *topluluk* (cemaat) kavramı da köken itibarıyla ortak bir hayatları olmasını ve bu hayat itibarıyla de özel bir sisteme tabi olmayı tercih etmiş dindarlar topluluğu anlamını belirtmek için vazedilmiştir. Bilahare çağdaşlar bu iki kavramı iktibas etmişler ve modernliğe yönelik fikrî eğilimler ile demokrasiye yöneltilen eleştirilere göre bu kavramlar üzerinde tasarrufta bulunmuşlardır. Zira (modernliğe yönelik fikrî) eğilimler bütün fertler arasında bir tür mukadderat eşitliğini icap ettiren akitleşme ilkesini desteklediği gibi (demokrasiye yöneltilen) eleştiriler de hak talebi alanını genişletmiş ve böylece özel grupların/kesimlerin kültürel haklarını da içine alır bir hâl almıştır.

İslami manadaki ihsan ahlakı, söz konusu dinî ve manevi tecrübenin son evresi olduğundan dolayıdır ki bu iki kavram ihsan ahlakı dâhilinde iki model suretini almaktadır. Bunlardan ilki, ihlas -yani İslam'ın ihsan anlayışını merke-

13 Şurası bilinmektedir ki manevi genişleme, modernlik amaçlı bir genişleme olup onda manevi mülahaza maddi mülahazaya öncelenmektedir. Bunun aksine maddi genişlemede maddi mülahaza manevi mülahazanın önüne geçer.

ze alan soyutlanma- olup liberal vatandaşlık tasavvurunun tashihi için en ideal ölçüt olma konumunu içermektedir. İkincisi ise ümmet -yani İslam'ın ihsan anlayışını merkeze alan topluluk- olup o da toplulukçu vatandaşlık tasavvurunun tashihi için en ideal ölçüt olma konumunu ihtiva etmektedir. Gelinen bu noktada hadi söz konusu iki modern kavrama yönelik İslami tashih işleminin nasıl gerçekleşeceğine bir bakalım.

İhlas Kavramı ve Vatandaşlığın Aşkınlıkla Bağlantı Kurması

Vatandaş ihlası, kendisinin tespit ettiği adalet ilkelerine ulaşmak için değil sadece, kendisi üzerinde adil hükümleriyle tecellide bulunan ilahi varlığa vasıl olmak amacıyla da amele döker; buna bağlı olarak ilahi varlık söz konusu adil hükümlerdeki hikmeti ona öğretir ve bu hükümlerin uygulanışını ona gösterir. Böylece ihlaslı kişinin adaleti, kendisinin adil oluşundan değil, olsa olsa üzerine adaletiyle tecelli eden ilahi tecelli sahibinin adil oluşundandır. Bundan, ihlasın iki esası mesabesindeki şu iki sonuç kaçınılmaz olarak çıkar:

İlki, vatandaşın ihlası, onun, zulme götüren sebeplerden kendini soyutlamasından ibarettir. Vatandaş itibarıyla ise iki zulüm çeşidi söz konusudur: İlki insanın kendine zulmetmesi olup (Allah'a karşı sergilenen) muhalefetlerden başlar (başka varlıklara karşı sergilenen) yönelişlere[14] kadar gider. Bu tür bir zulümden kendini uzak tutma, *mücâhede* olarak bilinir. Diğeri ise bir insanın bir başkasına zulmetmesidir ki bu, düşmanlıktan başlayıp haksızlıkta bulunmaya kadar gider. Bu ikinci tür zulümden kendini uzak tutma ise *cihat* olarak bilinir. Bu iki tür zulümden uzak kalmanın son bulacağı bir nokta yoktur. Zira ihlaslı kişi, sahip olduğu ahlaki mertebelerden birine iner inmez, orada, kendisini daha

14 Yönelişlerden kasıt, mahlukatı üzerine adaletiyle tecelli edenin (yani zatı ilahinin) ötesindeki bir şeye teveccühün olmasıdır.

ileri bir zulüm mertebesine yükseltecek nitelikte daha sinsi zulüm sebeplerine rastlar.

Liberal yönetim ve adalet teorisyenleri, adalete engel teşkil eden sebeplerden uzak kalmalarının, anlaşma ve usullerine, bunların ihtiyaç duyduğu kredibilite ve meşruiyeti sağlamasının, bu uzak kalmanın, iddia ettikleri gibi, aldatıcı hayal dünyasında değil de sadece gerçekliğe sahip âlemi misâlde gerçekleşmesi dışında, mümkün olmayacağının farkına varamamışlardır. Bu durumda onların *hicab* (perde) kavramına yönelik kullanımlarının, ihlas sahibi kimselerin kullanımına taban tabana zıt oluşuna asla şaşmamak gerekir. Zira ihlaslı kişiler, hicabın/perdenin kalkması için (zulüm sebeplerinden) uzak duruyorlar, neticede de ilahi adalet onların gönüllerine tecelli ediyor ve (bu tecelli üzerinden de) onlardan gerekli misaklar alınıyor ise bu teorisyenler de perdenin inmesi ve kalplerine cehaletin girmesi için (zulüm sebeplerinden) uzak duruyorlar, buna bağlı olarak da ittifaklar akdetme ve ilkeler vazetme imkânı buluyorlar. Şu hâlde onların tutundukları perdeyi cehalet perdesi olarak isimlendirmeliler değil mi?[15]

İkincisi şudur: Mademki vatandaşın ihlaslı oluşu, sonu gelmez bir çabadır, o hâlde onun ihlas eyleminde, üzerinde adaletiyle tecelli edene olan yönelişi de kesintisiz olacak,[16] hatta onun ihlası, başkalarına karşı adaleti ürün verdiğinde, onu, daha üst bir adaleti talep etme yönünde harekete geçirecektir. Çünkü adalet tek bir kademeden ibaret olmayıp muhtelif kademeler şeklindedir. Öyle bir adalet vardır ki o, anlaşmazlıkları çözüme kavuşturur; öyle de bir adalet vardır ki o, ilişkileri kuvvetlendirir. Bunun da ötesinde ihlas hâlinin devamlılığı, vatandaşı, adaletin de üzerinde bir nokta yönünde harekete geçirir; bunu da onu fazilet merte-

15 İngilizce karşılığı *veil of ignorance*tır.

16 Konuşmanın bağlamının *vatandaşlık* olmasını dikkate alarak burada aşkın zatın sonsuz tecellilerinden özel olarak *adalet tecellisini* zikrettik. Zira vatandaşlık, esas itibarıyla, vatandaşlar arasında adaletin tesis edilmesi fikrine dayanır. Yoksa ihlaslı vatandaşın yönelişiyle kastedilen bizatihi zatı ilahinin kendisidir.

besine yükseltmek suretiyle yapar.[17] Öyle ki vatandaş fazilet mertebelerinde gezinince (oradan) muhabbet mertebesine yükselir.

Liberal (anlayıştaki) soyutlanmaya gelince o, özel bir kesime münhasır sınırlı bir fiil olduğundan ve de vehmî bir âlemde vuku bulduğundan, söz konusu kesim, manevi âleme ait ulvi bir öz olarak adalete tutunmaya gerek görmez.[18] Aksine bu kesim tercihini, soyutlanmanın, bu manevi âlemle irtibatın bütünüyle kesilmesi suretiyle başlaması yönünde kullanmış, buna bağlı olarak da öyle bir adalet modeli ortaya koymuştur ki -sanıldığının aksine- bu model, insanın, sergilediği soyutlanmanın rotasını, namütenahi bir adalet ufkunu yakalama yönüne doğrultup da soyutlanmasına bir de süreklilik kazandırmış olması durumunda ortaya koyabileceği, en üst adalet modeli değildir. Gerçek şu ki söz konusu kesimin, vehmî soyutlanmayı başlattığı manevi kopuş, bu kopuşun ürünü olan adalet ilkelerinin, vatandaşlıkta da kopmalara yol açmasına sebebiyet vermiştir.

İhlasın, zulüm sebeplerinden soyutlanmanın sürekliliği ve adaletle tecelli eden zata yönelişin sürekliliği şeklinde iki rüknü esas aldığı sabit olduğuna göre, liberal yaklaşımdaki soyutlanmanın, vatandaşlığa sadece kopmayı getirdiği bir zeminde ihlasın vatandaşlık noktasında ittisali/bağlantıyı nasıl sağlayacağının izahına geçebiliriz.

Liberal yaklaşımdaki soyutlanmanın, vatandaşı, dâhil olduğu siyasi ve sosyal katılımın gerçek oluşu ile bu katılımın kendisinden neşet ettiği aslın -bu asıl ister sosyal sözleşme isterse de asli bir vaziyet olsun- gerçek dışılığı arasında kendini gösteren kopmayla mücadele etmek durumunda bıraktığına işaret etmiştik. Vatandaş kimi zaman söz konusu aslın gerçek dışılığının fayda taşıdığı kuşkusuna kapılabilir, buna bağlı olarak da bu kuşku, onun katılımı üzerinde, bu katılımın gerçekliğini zayıflatacak veya etkinliğini azalta-

17 Bu çalışmanın altıncı bölümüne bakınız.

18 Adaletin, esmayıhüsnadan biri olduğunu yeri gelmişken hatırlatırız.

cak şekilde etkide bulunabilir. Buna karşın ihlas, vatandaşı, katılımını (birebir) yaşayan ve yaşarken de katılımın reel/gerçek oluşunun, bu katılımın esas aldığı aslın gerçek oluşundan mülhem olduğundan emin olan, bunun da ötesinde bu manevi aslın sağladığı destek olmamış olsa, davranışının, kendisine veya bir başkasına zarar olarak dönmesinin garantisi bulunmadığına kesin gözüyle bakan biri olmasını sağlar. İşte bu yüzdendir ki, bu asılla irtibatı koruma noktasında ondan daha istekli hiç kimse yoktur. Böylece şu ortaya çıkmaktadır ki ihlaslı vatandaş, sadece, fiilî katılımı ile bu katılımının esası arasındaki bağlantıyı sağlamakla kalmaz bunun da ötesinde onun sağladığı bu bağlantı gibi bir bağlantı da asla söz konusu olamaz. Çünkü onun katılımının esası olan şey, katılımının sınırlılığına benzer sınırlılıkta bir olgu değildir; zira o esas, namütenahi ilahi hakikattir.

Öte yandan biz şuna da işaret etmiştik ki liberal yaklaşımdaki soyutlanma, vatandaşı, kişisel hakları ile başkalarına ait haklar arasında bir kopma ile baş etmek durumunda bırakır ve bu da "Başkaları da haklarına ilgi atfetme noktasında kendisinden geri kalmamaktadır." varsayımından hareketle vatandaşı kişisel haklarına ilgi atfetmeye sevk eder. Sonuçta bireysel haklarda oluşan yoğunluk, sosyal hayatı tehdit eder bir hâl alır. Buna karşın ihlas, vatandaşın, haklarına, (toplumsal) katılımdaki sadakat ve ihlasının sınandığı bir takdir/kısmet nazarıyla bakmasını sağlar. Böyle olduğu için de bu haklardan bazılarında[19] (toplumsal) katılımını engelleyen veya sosyal ilişkisini zayıflatan bir şey gözlemlediğinde, kamu yararına hizmet adına, derhal o hakkından feragat yoluna gider. Bunun gibi başkalarının haklarına ise yüceler yücesi Allah Teâlâ'nın adaletinin bu kişiye lütfettiği haklar olarak bakar; buna bağlı olarak da başkalarının haklarıyla hukukullahla ilişkisi türünde bir ilişki kurar ve bunu yaparken de başkalarının haklarının gereğini, Allah'a karşı görevlerinin gereğini yerine getirircesine ifa eder. Dünyaya

19 Özellikle de kendisine bu tarz ödevlerin eşlik etmediği haklar.

müteallik olup da nâmütenâhî bir kurala mebni olan sınırlı haklara, vatandaş nezdinde, ahirete müteallik sınırsız sayıda hak eşlik ettiğine göre, bu durum, (ihlas sahibi) vatandaşı, ödevlerini/sorumluluklarını dikkate almayı, haklarını dikkate almanın önüne geçirmeye sevk edecektir. Zira bu kişi, hakkın zayi olmayacağı ve ödevin de beklemeyeceği yönünde kesin bir inanca sahiptir. Bu vasıftaki birinin, başkasının menfaatini kendi menfaatinin önüne alacağı muhakkaktır. İşte böylece şu açığa çıkmaktadır ki ihlaslı vatandaş, sadece kendisi ile öteki arasındaki bağlantıyı tesis etmekle kalmaz, dahası onun gerçekleştirdiği bu bağlantı, eşi benzeri olmayan bir bağlantı da olur. Çünkü o, kendi haklarını birer takdir/kısmet, başkalarının haklarını ise birer ödev/sorumluluk olarak görmektedir.

Son olarak şuna da işaret etmiştik ki liberal anlayıştaki soyutlanma, vatandaşı, ahlaklanma öncesi benliği ile ahlaklanma sonrası benliği arasındaki kopuşla boğuşmak durumunda bırakır ki buna göre ilk benliği soyutlanmanın gereğini uygulamaya koyarken ikincisi adaletin ilkelerini uygulamaya koymaktadır. Buna karşın ihlasın hakikati, onun açık bir ahlaklanma uygulamasından ibaret olduğudur. Sadece bu da değil, bunun da ötesinde ihlas, vatandaşın ahlaklılığının tayin edildiği ölçüt yerine geçer; bizzat ahlaklanma eylemi ihlasın yardımı olmadan husule gelmiyor olmasa bile. Vatandaşın, ihlas şekilleri arasında seyrettiği ve ihlas basamaklarını tırmandığı ölçüde, onun ahlaklanması da dönüşüm sergiler ve güçlenir. İhlas şekilleri engellerden ve kısıtlamalardan kendini kurtarma noktasında da kalmaz, bunun da ötesinde en üst manevi gayesini kendisine unutturması durumunda, muhtelif bağ ve arzulardan kurtulmayı da kapsar. İhlas mertebeleri çeşitlilik bakımından ihlas türlerine benzer. Bu mertebeler, ihlasa tutunma, ameldeki ihlasa zarar verir bir hâl aldığında, bizatihi ihlasa tutunmayı terk etme derecesine kadar varır. Bunun gereği şudur: İhlaslı vatandaş için ahlaklanma dışında bir öz/cevher bulunmaz

ve de soyutlanma üstüne soyutlanma olmadan onun için hiçbir biçimde ahlaklanmadan söz edilemez. İhlasın süreklilik arz eden bir özgürleşmeden ibaret olduğunu bildiğimizde, ihlaslı vatandaşın benliğinin, bu özgürleşme faaliyetinde yakaladığı bağlılık gibi bir bağlılık elde edemeyeceğini idrak ederiz. Zira onun benliğinin bağlılığı yakaladığı adres, özgürlüğüdür.

Özetle, ihlas kavramı üzerinde şekillenen vatandaşlık, ittisale/bağlantıya sahip bir vatandaşlıktır; liberal vatandaşlıkta olduğu gibi kopuk bir vatandaşlık değil. İttisale sahip vatandaşlık, vatandaşlığı kardeşlik mertebesine yükseltecek olan vatandaşlıktır. Bu şu demektir: Vatandaşlık ihsan ahlakına dayalı olarak hayata geçtiğinde, kardeşliği yakalayan gerek sosyal katılımı gerek başkalarıyla ilişkisi gerekse de gerçekleştirdiği ahlaklanma itibarıyla bağlılığa sahip biridir.

İhlas kavramının, vatandaşlığı ittisale nasıl kavuşturacağını ve onu kardeşlik mertebesine nasıl yükselteceğini beyan ettikten sonra ümmet kavramının vatandaşlığı açılıma nasıl uğratacağının ve yine vatandaşlığı kardeşlik mertebesine nasıl yükselteceğinin izahına gelmiş bulunuyoruz.

Ümmet Kavramı ve Vatandaşlığın Açılım Elde Etmesi

Ümmet içi toplumsal varlık, daha fazla haklar elde etme amaçlı bir oluşum değildir, olsa olsa daha fazla ödev ifa etme amaçlı bir araya gelmedir. Çünkü ödevlerdir ahlaklanmayı kazanmada asıl olan, haklar değil. Ümmetin evlatlarından herhangi birisi için, kendi dışındakine karşı edebi takınma dışında hiçbir tasa olamaz, dahası edep onun varoluş sırrıdır. Ümmetin bihakkın ahlaki bir birliktelik olduğu ortaya çıkınca ümmet olmanın iki esası mesabesindeki şu iki netice kaçınılmaz olur:

İlki ümmetin, *ahlaki mahiyetin tahakkuk imkânı oluşudur.* Ahlaki mahiyetin tahakkuku ifademizden kasıt, salt insanlığın hayrına ve beşerî varlığın saygınlığına önem atfetmek olmayıp esas itibarıyla kastedilen insani/beşerî ma-

hiyetin bizzat kendisinin tahakkukudur. Bu mahiyetin tahakkukunu sağlayacak olan şey –bu yönde bir inanç hâkim olduğu gibi- mücerret akılcılık değildir. Çünkü durum böyle olmuş olsaydı, insan, cehaleti sebebiyle helake uğraması gibi aklı sebebiyle de helake uğramazdı. Şu hâlde bunu (yani beşerî mahiyetin tahakkukunu) sağlayacak şey olsa olsa müsedded ahlaklılıktır. Zira ahlak bakımından senden fazlası olan kişi, insanlık bakımından da senden fazlaya sahip olacaktır veya tersine ahlak bakımından senden eksik olan kişi insanlık bakımından da senden eksik olacaktır. Çünkü ümmet, vatandaşın, içinde insanlık şartlarının ifası yönünde kendini eğittiği bir alan olma özelliğine sahiptir. Zira bu alan içinde vatandaş, maksimum çaba ortaya koymasını gerekli kılan en üst ahlaki değerleri uygulamaya koyar ve neticede kendi ufkundan daha üst bir ufka geçecekmişçesine bir hâl alır.

Diğeri ise *ümmetin özgün değerler ortaya koyma kūdreti bahşediyor oluşudur.* Zira ahlak, ümmet içinde, iradeyi boyunduruk altına alan emir ve yasaklar mertebesinden vicdanı kaplayan estetik değerler mertebesine yükselir ve bu olurken de söz konusu estetik değerler aklı aydınlatan bilişsel gayeler mertebesine çıkar. Bir başka ifadeyle şöyle de diyebilirsin: Ümmet, içinde, davranışsal değerlerin estetik değerleri, estetik değerlerin de bilişsel değerleri ürün verdiği bir alandır. Davranışla ilgili unsurlar vicdan ve irfanla ilgili unsurlarla irtibat içinde olduklarında, suyu bol bir özgünlük pınarına dönüşürler. Böyle olunca da ümmete mensup olan kişinin, ahlakı amele dökme noktasında, ilham alan mahir birinin sergilediği türde yeteneklilik sergileyen ve bunu da ahlakın bir mertebesinden diğerine intikal etmek suretiyle, hatta ahlak âdeta onun kendi ürünü imiş gibi daha önce mevcut olmayan yeni (ahlaki) mertebeler keşfetmek suretiyle gerçekleştiren biri olduğunu görürsün. Yine sen bu kişinin, (ahlak) mertebelerinden her birinden bahsederken, onu keşfeden kişi gibi değil de onu ortaya ko-

yan kişi veya onu yenilemeye tabi tutan kişi gibi bahsettiğini gözlemlersin. Evet böyledir; çünkü ümmet dâhilinde gerçekleşen ahlaklanma, apaçık bir sanatsal faaliyettir ve bu faaliyeti gerçekleştirenler de bihakkın yaratıcı kimselerdir.

Ümmet ahlaki mahiyetin tahakkuku ve değer üretme kudretinin tahsili şeklinde iki esas üzere bina olduğuna göre, ahlaki alışkanlıklarla yetinen topluluğun vatandaşlığa kapanmayı miras bıraktığı bir zeminde, ihsan ahlakına tutunan ümmetin vatandaşlığa açılım vasfını nasıl miras bırakacağının izahına geçebiliriz.

Topluluğun vatandaşı, topluluk içine kapanır kıldığı, bunu da o topluluğa ait şahsiyet, sembol ve ritüellere -velev ki bunlar kısmen veya tümden toparlama olsunlar- tutunmak suretiyle gerçekleştirdiği daha önce geçmişti. Öyle ki böyle biri için vatandaşlık, ancak söz konusu sembol ve ritüellere hizmet ettiğinde bir meşruiyete sahip olacaktır. Bu nitelikteki bir münasebet ile vatandaşın ümmetle münasebeti arasında ne büyük fark vardır. Zira ümmet, vatandaşı, sadece yükselişi sağlayacak şeyi kendi gayretiyle talep etmeye sevk eder. Bu yönde bir gayreti yakalamak da ancak daha fazla ahlaklanmanın temin edilmesiyle olur. Zira vatandaşın ümmetle olan münasebeti, onu ahlaklanmaya ulaştıracak bir vesile olmaktadır. Söz konusu münasebet dostluk ve kardeşlik ilişkileri bünyesinde kendini gösterir ki bu ilişkiler de vatandaşın, ümmetin evlatlarının hepsiyle birlik beraberlik içinde olmasını sağlar ve onu birtakım ulvî kurallarla yükümlü kılar ki bu kuralların en öne çıkanı ümmetin evlatlarına hizmete devam etmek ve özverili davranmaktır. Dahası bu kurallar onu, akraba ve dostları kollama yönünde değil, sadece ve sadece başka şahıslara açılıma kapı aralama yönünde de terbiye eder. Keza onu şu veya bu kimselerin özel menfaatleriyle ilgilenme yönünde değil, sadece o kimselerin insanlıklarını kemale erdirme şeklindeki genel maslahat yönünde de harekete geçirir. Hatta kendi ümmetine mensup olmayan bir kesim içinde bulunduğunda,

arkadaşlarıyla birlikte olduğundaki ahlakı, onu terk etmez, bu sayede de muhtelif topluluklara rahat uyum sağlar. Pek tabii ki bu, (diğer toplulukların) insanlığı yerle bir eden ve insanlığın onların gönüllerindeki saygınlığına hâlel getiren fiiller sergilemeleri dışındadır. Böyle bir şey olduğu takdirde de o topluluklara mensup kişilere (insanlığa hâlel getirecek işler yapmaları durumunda) başkalarından önce kendilerine zarar vereceklerini güzel güzel anlatır.

Topluluğun, vatandaşı, başkalarını kale almayacak şekilde kendi öznelliği içine hapsettiği, bunu da vatanın bölüneceği vatandaşların da gruplara ayrılacağı yönünde tehditte bulunarak yaptığı daha önce geçmişti. Buna karşın ümmet, sadece vatanı koruyor ve vatandaşları bir arada tutuyor değildir, bunun da ötesinde o vatandaşlık kavramını genişletmede de anlaşma ve ahitlerin çoğunun ulaşamadığı bir noktaya ulaşmakta ve bunu da insanın saygınlığını dikkate alarak yapmaktadır. Hatta ümmet dâhilinde vatandaş kavramı ile insan kavramı hemen hemen örtüşme sergiler. Şayet küreselleşmenin eylemleri söylemlerini tasdik etmiş olsa, ümmet şartına dayalı vatandaşlık, küreselleşmeye en uygun vatandaşlık tipi olur. Çünkü kökeni ve mezhebi ne olursa olsun başka birinin, vatanını yurt edinmesine -yani onunla haklarda eşitlik ve sorumluluklarda da özgür katılım şartı doğrultusunda birlikte yaşamaya- hazır olma bakımından ümmete mensup birine denk hiç kimse yoktur. Böyle olduğu içindir ki o, evrensel vatandaş diye isimlendirilmeyi hak eder. Erken dönem filozofları içinde bu "evrensel vatandaşlık"tan, henüz bunun mümkün oluşunun akıllara gelmediği bir zaman diliminde bahseden birilerinin olmasına şaşmamak gerekir. İşte şu an bu vatandaşlığın nesnel sebepleri ufukta belirmiştir; buna ihtiyaç da gün be gün artmaktadır. Bunun böyle olmasının tek bir sebebi vardır o da ümmetin en öncelikli kaygısının insani hakikati en mükemmel şekil üzere ayağa kaldırmak ve bunu da insani hakikat üzerinden

hayır namına içerdiği kudreti harekete geçirmeyi kısıtlayacak şeyleri bertaraf etmek suretiyle yapmaktır.

Son olarak topluluğun, vatandaşı, o topluluğa has davranışsal alışkanlıkların içine kapanır bir hâle getirdiği de geçmişti. Böyle olduğu içindir ki vatandaş, diğer kültürel topluluklardan yararlanabilme imkânını göremez ki kendi topluluğundan daha üstün bir topluluğun var olma imkânını görebilsin. Şurası bir gerçek ki topluluk alışkanlıkları/uygulamaları, sosyal sözleşmeden neşet eden ahlak derecesine ulaşamıyorken, ihlas ahlakı derecesine nereden ulaşabilsin! Ümmete gelince onun kurulumunu sadece ahlak üzerine gerçekleştirmediği, dahası onun ahlakı sıfırdan ortaya koyduğu ve ahlakı, yenilenmeye tabi tuttuğu hususu da geçmişti. Mademki durum böyledir, o hâlde ümmetin yapması gereken, sair ahlakların tamamının –bunlar ister belli bir topluluğun esas aldığı örf ve âdetler şeklinde olsun isterse gerçek veya kurgusal anlaşmaların belirlediği haklar ve ödevler şeklinde olsun- tashihini üstlenmesidir. Çünkü ümmet söz konusu ahlakı yükseltme ve onu taklidin esaretinden, bunun da ötesinde vatandaşların davranışlarının içine girdiği basmakalıplık afetinden kurtarma kudretindedir. Zira ahlak gönüllerde eskimeye yüz tutabilir, onu bu eskimişlikten kurtaracak olan yegâne şey, ihsan ahlakının kalplere üfleyebileceği manevi ateştir. Sadece bu da değil, bunun da ötesinde toplumsal kurumların, şartların yenilenmesiyle birlikte muhtelif değişimlere maruz kalacaklarını dikkate alacak olursak, bu değişimi en üstün şekilde gerçekleştirmenin yolu, olsa olsa, bu müesseselerin esas aldığı ahlaktan daha ulvi ve dinamik bir ahlakın kılavuzluğuna başvurmak olur. Bu dinamik ahlakın alanı ise olsa olsa ümmettir. Binaenaleyh, başkalarına açılım noktasında ümmete mensubiyeti bulunan vatandaşla kimse boy ölçüşemez. Çünkü onun sahip olduğu dinamik ahlaklanma, sadece toplulukların oluşturduğu çeşitliliği kuşatmaz, bunun da ötesinde kurumsal değişmeleri de kuşatır.

Ezcümle, ümmetin miras bırakacağı vatandaşlık açık vatandaşlıktır, topluluğun miras bırakacağı vatandaşlık gibi kapalı değildir. Açık vatandaşlık, vatandaşlığı kardeşlik mertebesine yükseltmektir. Çünkü ahlaki mahiyetin tahakkuku ve özgün değerler üretme kudretinin tahsili, kardeş olanın gerek ümmetiyle ilişkisi gerek kendi öznelliğinin idrakinde oluşu gerekse de ahlaklanma pratiği itibarıyla açık olmasını temin eder.

Kardeşlik ve Küreselleşme Esaslı Meydan Okumalar

Vatandaşlığın -kendisine bağlanma bahşedecek olan ihlas ilkesi ile kendisine açılım bahşedecek olan ümmet olma ilkesine tutunduğunda- kardeşlik mertebesine nasıl yükseleceğini izah ettikten sonra geriye vatandaşlığa ilişkin bu manevi genişlemeden neşet eden yükselmenin, vatandaşlığa, günümüz dünyasının maruz kaldığı ve gerek liberal gerekse toplulukçu kuramın savuşturmaktan aciz olduğu meydan okumaları bertaraf etme kudretini nasıl bahşedeceğinin izahı kalmıştır.

Şurası sabittir ki kardeşlik dört ana esas üzerine kurulur. Bunlardan ilki ihlasın tahakkukuna bağlıdır. Bunlar zulüm sebeplerinden soyutlanmanın sürekliliği ile adaletle tecelli eden zatı ilahiye yönelişin sürekliliğidir. Diğer iki ana esas ise ümmete bağlı olmanın ayrılmazıdırlar ki bunlar da ahlaki mahiyetin tahakkuku ve özgün değerler üretme kudretinin tahsilidir. İhsan merkezli bu esasları düşündüğümüzde onlardan her birinin günümüzde insanlığın yüz yüze geldiği meydan okumaların bir bölümüne karşı koymada katkı sunacağını görürüz. Şimdi bu katkının şekilleri üzerinde detaylıca duralım.

Adaletle Tecelli Eden Zatı İlahiye Yönelmek ve Manevi Meydan Okumaları Savuşturmak

İlk esasın -ki bu, adaletle tecelli eden zatı ilahiye yönelişin sürekliliğidir- manevi meydan okumaları bertaraf et-

meye katkı sunacağı açıktır. Zira bu tarz bir yönelişe olan ihtiyaç, dünyanın muhtelif bölgelerindeki vatandaşların benimsedikleri din ve maneviyatlara geri dönüş şekilleri itibarıyla kendini gösterir. Öyle ki vatandaşlar bu şekiller üzerinden gönüllerindeki boşluğu giderecek birtakım vasıta arayışı içine girmektedirler. Hatta onlar bu yönde bir yöneliş adına daha önce benzeri olmayan iki şekil türetmişlerdir:

Bunlardan ilkini karma maneviyat diye isimlendirebiliriz ki bu, vatandaşın muhtelif dinlerden çeşitli dinî unsurlar iktibas etmesi ve buna kendisinin icat ettiği birtakım unsurlar eklemesidir. Bunun bariz bir oyun içine yuvarlanmak olduğu açıktır ki maneviyatın bu tarz oyunlarla işi olmaz.

Diğerini ise düzmece maneviyat olarak isimlendirebiliriz ki bu, vatandaşın seküler bir maneviyat inşa etme iddiasıyla maneviyatın dinle olan ilişkisini kesmesidir. Bu şekil bir manevi yönelişin, maneviyat kavramının ifade ettiği anlama yönelik üst düzey cehaleti içermesi bir yana, büyük bir sapkınlığı içerdiği açıktır.

Kardeş olan kişi gerek maneviyat gerçeğini, gerekse de maneviyatın insanların iç dünyasına huzur verme ve gönüllerdeki boşluğu giderme noktasındaki etkilerini herkesten daha çok bilir. Böyle olduğu için de maneviyatı ne karma maneviyat ne de düzmece maneviyat oluşturma yollarında arar. Maneviyatı olsa olsa, sadece aşkın ve yüce olan saf ruhani kaynağında arar. Mevcut manevi meydan okumaları savuşturmanın gerçekleşmesi için bu meydan okumalara sebep olan ana madde ile ilişiği olmayan değerlerin üretilmesi gerekir. Anılan değerlerin, adaletle tecellide bulunan zatı ilahide ifadesini bulan ulvilik ve aşkınlık ufkundan temin edilmesi dışında, bu tarz bir ilişkisizliği eksiksiz olarak gerçekleştirmenin yolu yoktur.

Zulümden Soyutlanmak ve Maddi Meydan Okumaları Savuşturmak

Görünen o ki ikinci esas -yani zulüm sebeplerinden soyutlanmanın sürekliliği- dünya nüfusunun dörtte üçlük dilimini mahveden fakirlik, kenara itilmişlik ve sömürünün oluşturduğu felaketlerde kendini gösteren maddi meydan okumaları savuşturmada pay sahibidir. Bu meydan okumaların baskısını hafifletmek de ancak dünya şu hususun bilincine vardığında mümkün olacaktır: Berikinin ötekine veya ötekinin berikine uyguladığı zulümden ayrı ve fakat buna eşlik eden, insana eziyet etme bakımından da bundan geri kalmayan ve hatta kişilerin birbirine yaptığı zulmün oluşturduğu eziyetin katmerlenmesini sağlayan bir başka zulüm türü bulunmaktadır ki bu da kişinin kendine zulmüdür. Zira kişi (kendine zulümde bulunurken) hakkı olan bir şeyi yaptığını zannetmekte, dahası kendine iyilik ettiğini sanmaktadır. Bu zulüm çeşidini gelin kendine haksızlık diye isimlendirelim. Bu yüzdendir ki dünyadaki fakirlerin kendilerine olan haksızlıkları, zenginlerin onlara yaptıkları haksızlardan geri kalmaz; keza fakirlerin kendilerini değiştirmeye olan ihtiyaçlarının, zenginlerin bu yöndeki ihtiyaçlarından aşağı kalır bir yanı yoktur. Buna şunu da ekleyebilirsin ki basının hegemonyası, enformasyon yoğunluğu ve ekonominin her şeye hükmetmesi, muhtelif ülkelerin vatandaşları arasındaki ilişkilerin iç içe geçmesini ve çetrefil bir hâl almasını sağlamıştır. Öyle ki vatandaş artık sadece kendi fiillerinin sorumluluğunu değil, bunun da ötesinde başkalarının gerçekleştirdiği fiillerin sorumluluğunun bir bölümünü de -sanki bu fiilleri bizzat o yapmışçasına- üstlenir hâle gelmiştir. Şu hâlde o, başkalarının oluşturduğu sıkıntılara maruz kalırken, haddizatında kendisinin oluşturduğu sıkıntıya maruz kalmaktadır.

Böyle olduğu içindir ki, dünya vatandaşları arasında kendine haksızlığı savuşturma kültürünün yaygınlaşması gerekir. Zira bu kültür, onlara, eylemlerini daha çok denetleme,

eylemlerinin sonuçlarını takip etme ve akıbetlerini dikkate alma imkânı verecektir ve böylece de onlar kendilerini eleştirme, canlılara ve nesnelere karşı olan sorumluluklarını gerektiği şekilde üstlenme yönünde teşebbüse geçeceklerdir. Kardeşliği yakalayan birinin, kendisi için gerçekleştirdiği çabanın, bu kültürü zenginleştirecek nitelikte çok şeyi barındırdığında kuşku yoktur. İşte böylece dünya ölçeğinde vatandaşlar, başkalarının haklarının edası noktasında kusurlu davrandıklarında, haddizatında kendi haklarının ifasında kusurlu davranmış olacaklarını da kesin biçimde göreceklerdir.

Ahlaki Mahiyetin Tahakkuku ve İktisadi-İçtimai Meydan Okumaların Savuşturulması

Görünen o ki, üçüncü esas -yani ahlaki mahiyetin tahakkuku- iktisadi ve içtimai meydan okumaların bertaraf edilmesine yardım edecektir. Zira modernite, akla, araçsal karakterin hâkim olmasına bağlı olarak dar bir akıl anlayışı üzerine kurulu olduğundan, bu darlık küreselleşmeyle birlikte bir derece daha ileri boyutlara taşınmıştır. Öyle ki bunun neticesinde akıl, hesap kitap işleriyle ilgili bir özelliğe indirgenmiş ve bu olurken aklın, asli özelliği olan beyanla ilişiği kesilmiştir. Oysa bilinmektedir ki insanı tanımlama noktasında beyan, hesap-kitaptan önde gelir; çünkü hesaplamayı alet yapabilir ama gel gör ki alet beyanda bulunamaz. Aklın hakikatine yönelik bu çarpıtma, aklın insani özelliğinden soyutlanmasına ve vatandaşlar arası ilişkilerin ticari ilişkilere dönüştürülmesine, kamusal kurumların da potansiyel pazarlara evrilmesine yol açmıştır. Bu ticari ve maddi yöneliş, gönülleri ele geçirme gücüyle öyle bir noktaya ulaşmıştır ki birileri, yeni ekonomik taleplerin emrinde olacak "maneviyat" icat edilmesi yönünde çağrıda bulunur hâle gelmişken, birileri de "maneviyatın" maksimum büyüklüğe sahip maddi yapıların inşası ve rekor hacimde başarıların yakalanması üzerine tahsil edileceğini tasavvur eder olmuştur.

Kardeşliği yakalayan kişi, modern insanın değerler noktasında içine düştüğü bu dönüşümün tehlikelerinin, başkalarından çok daha fazla bilincindedir. Böyle olduğu için de onun misyonu, bu tehlikelerin savuşturulması yönünde çalışmanın zorunlu olduğu ve değerler sıralamasının derhal tashihe tabi tutulması gerektiği yönünde bilinçlendirmede bulunmaktır. Bu noktada o şu iki ana ilkeye başvurur: İlki insanda asıl olanın ahlak olduğu, diğeri ise her maddi ilerlemenin, kendisinden istifade edilebilmesi için, kendisinden daha güçlü veya en azından onunla aynı güçteki bir manevi ilerlemeyi gerektirdiğidir. Bunun, beraberinde getirdiği sonuç şudur: Her bir iktisadi büyümeye aynı ölçüde bir nefis terbiyesi eşlik etmek durumundadır; aksi takdirde söz konusu büyüme, velev ki tersine yani gerilemeye[20] dönüşmese de sendeleyecek ve tökezleyecektir. Keza her içtimai düzenlemeye de davranışa yönelik aynı ölçüde bir ahlaklaştırma eşlik etmek durumundadır; aksi takdirde bu düzenleme, velev ki tam zıddına yani anarşizme[21] dönüşmese de karmaşık bir hâl alacak ve safiyetini yitirecektir.

Özgün Değerler Üretme Kudreti ve Bilimsel Meydan Okumaların Savuşturulması

Görünen o ki dördüncü esas -yani özgün değerler üretme kudreti-, genetik deneyimlerin, radyoaktif uygulamaların ve çevresel dönüşümlerin sebep olduğu bilimsel meydan okumaların savuşturulmasına yardımda bulunacaktır. Şurası bilinmektedir ki bilimsel gelişmeler öyle bir ilerlemişliğe ulaşmıştır ki artık bu noktada bu gelişmelerin bir bölümü oyun oynama ve ihtirasın peşinden gitme boyutu kazanmıştır. Bilimle oyun oynamak, bilim insanının, daha önceden belirlenmiş birtakım amaçlar olmadan deneylere girişmesidir, buna girişirken de tek bir endişesi vardır o

20 Ümmet ne zaman böyle bir maddi büyümeye girişse ona İslam ümmeti şeklinde manevi bir mesaj iliştirilir ki amaç onu tedip etmektir.

21 Ümmet ne zaman bu tarz bir sosyal düzenlemeye gitse ona İslam ümmeti şeklinde ahlaki bir mesaj iliştirilir ki amaç onu tedip etmektir.

da söz konusu deneylerin açığa çıkaracağı ve kimi zaman insanlık üzerindeki zararları faydasından çok olan sonuçlara yönelik meraktır. Bilimde ihtirasın peşinden gitmek ise, bilim insanının araştırmalarda bulunması, bulunurken de şahsi hesaplarının ve öznel eğilimlerinin kendisine dayattığı şeyin peşinden gitmesi ve bu araştırmalarının insanlık için bir fayda içerip içermediğine aldırmamasıdır.

Bu yüzdendir ki günümüz bilim adamı, unutulup gitmiş birtakım değerleri ihya etmeye, dahası üst insani değerler konumunda yeni özgün değerler üretmeye ihtiyaç duyduğu ölçüde hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Öyle ki bilim adamları bu üst değerlerin rehberliğinde yürüyecekler ve böylece de deneylerinde oyuna kaçmayacaklar, araştırmalarında ihtirasa kapılmayacaklardır.

Şu hâlde kardeşliği yakalayan kişi, bilimin gelişmelerine eşlik etmesi mümkün olan ve bu gelişmelerin yararlarını koruma, zararlarını da defetme amacı taşıyan değerlerin türünü tayin etmeye ve de olmazsa olmaz değerler manzumesi oluşturup yepyeni bir değer tasnif kuralı geliştirmeye katkı sunmaya başkalarından daha muktedirdir. Sözgelimi günümüzde ihyası gerekli değerlerden biri olarak züht kavramını görüyoruz ki kardeşliği yakalayan kişi, bu değeri başkalarının deneyimlemediği bir tarzda deneyimlemiştir. Dolayısıyla züht, bazı araştırmalarda ve bilimsel kuruluşlarda, keza güç ve değişim unsurları bağlamında gündeme gelmelidir. Yeniden üretilmesi gereken değerlerden biri olarak da geleceğe güvenle bakmayı görüyoruz. Zira mevcut fiillerin oluşturacağı sonuçlar, gelecek insan nesilleri ve tabiatta saklı bulunan maddeler üzerinde sınırsız etkiye sahip bir hâl almıştır.

Bu bölüm itibarıyla sözün özü şudur ki vatandaşlık, modernlik ruhunun esaslarından biri olan genişleme esasına ilişkin uygulamanın kendini en üstün şekliyle gösterdiği alanı oluşturmaktadır. Hâl şu ki bu esasa ilişkin Batılı uygulama vatandaşlığı toplumda adaleti ikame etme ilkesi

üzerine kurulu kılmış ve böylece de vatandaşlık şu iki temel modern tasavvura mahal teşkil etmiştir: Liberal tasavvur ve toplulukçu tasavvur. Şu açığa çıkmıştır ki liberal tasavvur vatandaşlığın üçlü bir kopuş yaşamasına sebebiyet vermiştir. Bunlar bireyin olgudan kopuşu, bireyin ötekinden kopuşu ve bireyin kendinden kopuşudur. Bunun gibi toplulukçu tasavvurun da vatandaşlığın üçlü bir kapanma içine girmesine sebebiyet verdiği aşikârdır. Bunlar da topluluk içine kapanma, öznellik içine kapanma ve alışkanlıklar içine kapanmadır. Oysa muteber vatandaşlık, olsa olsa bağlantıya ve açılıma sahip olan yani kardeşlikten ibaret olan vatandaşlıktır.

Hâl şu ki bağlantı ve açılıma sahip vatandaşlık -kardeşlik de diyebilirsin- ancak genişleme esasının İslami uygulaması aracılığıyla hayata geçecektir. Zira bu tarz bir vatandaşlık manevi bir genişlemeye ihtiyaç duyar ki buna ulaştıracak olan da söz konusu İslami tatbiktir.

Bu (İslami uygulamaya) has genişlemenin üzerine kurulu olduğu ilk prensip yani ihlas prensibi, vatandaşa öyle bir bağ sağlar ki bu sayede vatandaş, adaletle bağa sahip olduğunu görür. Ama bu bağ, öyle, adaletin salt bir fiil ve sıfat olması hasebiyle değil, dahası onun haklarının tahakkukunu sağlayan ulvi bir cevher/öz olması yönünden bir bağdır. Keza öteki ile bağa sahip olduğunu görür, ama bu da ötekine yönelik haksızlığı savuşturma görevini üstlenmiş biri olması yönünden gerçekleşen bir bağdır; son olarak bizatihi kendisi ile olan bağını görür, bu ise kendisine yönelik zulmü savuşturmayla hemhâl biri olması yönünden gerçekleşen bir bağdır.

Aynı şekilde İslami genişlemenin esas aldığı ikinci prensip yani ümmet olma prensibi vatandaşa öyle bir açılım sağlar ki bu sayede o tüm insanlığa açık olduğunu ve bunun da farkların ve sınırların oluşturduğu çerçevenin dışına çıkmak suretiyle gerçekleşeceğini, ahlaki olan her şeye açık olduğunu ve bunun da ahlakın köklülüğünün ve kuşatıcılığının

bilincinde olunarak gerçekleşeceğini, son olarak özgünlük fikrine açık olduğunu ve bunun da değerleri yeni bir sıralamaya tabi tutmak suretiyle olacağını görür. Bütün bunlar vatandaşa üst düzey bir maneviyat sağlar ve bu maneviyat üzerinden de özellikle -birbirlerine yakın olsunlar uzak olsunlar- insanoğlu arasındaki tüm ilişkilere maddi çıkar elbisesi giydirmeye kalkışan küreselleşme evresinde modernlik ruhuna ilişkin Batılı uygulamanın çözmede tökezlediği krizlere mukavemet gösterip aşma kudretine sahip gerçek bir kardeşlik tesis eder.[22]

Kuşatıcılık prensibine ait iki esastan ilkine ilişkin İslami uygulamada kendini gösteren manevi genişleme ile ilgili açıklamalarımızı, İslami uygulamanın vatandaşlığı nasıl kardeşlik mertebesine yükselttiğini açıklamak suretiyle bitirdikten sonra şimdi kuşatıcılık prensibinin ikinci esasına ilişkin İslami uygulamada kendini gösteren mevcudat temelli yaygınlık üzerinde uzun uzadıya izahatta bulunacağız. Bu sayede de bunun dayanışmayı merhametleşme mertebesine nasıl yükselteceğini izah edeceğiz.

Dayanışma Görevi ve Varoluş Düzleminde Yaygınlık

Bu son kısımda amacımız dayanışmayı varoluş düzlemine yaymanın -ki bu, modernlik ruhunun üçüncü esası olan

22 *Ümmet*'in haiz olduğu sıfatlara dair yaptığınız anlatımlardan sonra artık şu açığa çıkmıştır ki bu islami kavramın İngilizce karşılığının *community*, Fransızca karşılığının da *communauté* olması mümkün olmadığı gibi Alman sosyolog Ferdinand Tonnies'in *gemeinschaft* (topluluk) ve *gesellschaft* (toplum) kavramları arasında, sosyal ve ahlaki alakanın ilkinde kişisel dindarlık ve doğuştan gelen vicdan üzerine kurulu olduğu buna karşın ikincisinde kamuoyu ve muktesep bilgi üzerine kurulu olduğu -ki bu durum ilkini moderniteye tekaddüm eden bir kavram, ikincisini ise moderniteye ait bir kavram yapar- kurduğu karşıtlığın geçerli olması da mümkün değildir. Şurası bir gerçek ki biz ümmetin özel bir topluluğa münhasır olmadığını, onun tüm insanlığı kapsayacak genişlikte olduğunu, ilave izaha ihtiyaç bırakmayacak şekilde açıkladık. Buna göre ümmetin evrensel boyutu, ümmet kelimesinden, gerçek manada modern bir kavram (pek tabi ki bu, modernlik ruhuna ilişkin İslami uygulama zaviyesinden olacaktır) oluşturur. Dahası ümmet kelimesinin esas aldığı "din" kavramı, bu kavramın Batılı modernlikçiler nezdinde ifade ettiği anlamdan, özü itibarıyla da farklıdır.

yaygınlık esasına ilişkin İslami uygulamadır- gerçek manada bir dayanışmayı, dayanışmayı sadece beşerî düzleme yaymanın –ki bu da anılan esasa ilişkin Batılı uygulamadır- gerçekleştiremediği şekilde nasıl gerçekleştireceğini açıklamak olacaktır. Zira İslami uygulama dayanışmayı insani toplumu oluşturan bireyler arası tesanüt mertebesinden âlemdeki cümle mahlukatın birbiriyle irtibat içinde olması mertebesine, kavramsal ifadesiyle merhametleşme mertebesine yükseltecektir. Varoluş düzlemine yayma, modernliğin, beşerî olsun olmasın, muhtelif canlı mevcudatı kuşatmasından, dahası evrenin barındırdığı farklı nesneleri kapsamasından ibaret olduğuna göre, dayanışmanın, olsa olsa merhametleşme olacağı ve natık olan olmayan tüm varlığı kuşatacağı görülecektir.

Dayanışmanın merhametleşme mertebesine yükselememe sebebi üzerine düşündüğümüzde, bunun, vatandaşlığın kardeşlik mertebesine yükselememesini sağlayan sebebin aynısı olduğunu görürüz ki bu da karşılıklı ilişkide maddi faktörü manevi faktöre öncelemektir. Zira dayanışma, modernlik realitesinde, insanlar arası ilişkide manevi ve ahlaki şekillere tutunmaktan ziyade somut maddi şekillere tutunmanın bir semeresidir.[23] Oysa ahlak, manevi bir kuvvet olup insanın, ilişkilerini, en geniş çerçeveye taşımasını temin etme kudretine sahiptir. Bu taşımayı da, muhtelif türleriyle mevcudat arasında bir bağlantı kurmak suretiyle ve de mevcudatla ilişkisini, kendisinin mevcudat üzerindeki hakları ve belki de daha da fazlası kadar mevcudatın da onun üzerinde hakları bulunduğu mülahazası üzerinden yürütmekle gerçekleştirir. Modernlik ruhuna ilişkin Batılı uygulamanın izlediği yöntemlerden biri olan beşerî düzlemde yaygınlık yönteminin en üst biçimde kendini gösterdiği alan mademki dayanışmadır, bu demektir ki Batı modernliğinin başına

23 Batı modernliği realitesinin teorisyenlerinden biri şöyle demiştir: "Modernitenin hiçbir ahlakı yoktur... Modernite sadece ahlakı görmezden gelmekle kalmaz, dahası onun bir bölümünü tahribe de uğratır." Bk. Alain, B.L. Gerard, *Le cadre d'une nouvelle ethique, Etnique et modernite*, I, 5.

gelen ahlaki eksiklik de aynı yöntemden kaynaklanmaktadır. Bu yüzdendir ki biz, Batı modernliğinin esas aldığı bu özel ve de kapsamlı yöntemin barındırdığı ahlaki eksikliklerin gizlendiği yerleri incelemek durumundayız.

Yaygınlık Esasının Batılı Tatbiki ve Dayanışmanın Gereği

Batı modernliği realitesini ayrıcalıklı kılan beşerî düzlemde yaygınlık yöntemi, kurulumunu, dayanışmayı merhametleşme mertebesine yükseltmenin teminatı niteliğindeki ahlaki ilkeleri ihlale uğratan ayırım esaslı projeler üzerine gerçekleştirmiştir. Şimdi bu projelerin her biri üzerinde uzun uzadıya duralım.

Beşerî Düzlemde Yaygınlığın Üzerine Kurulu Olduğu Ayırım Esaslı Projeler

Modernlik ruhunun esaslarından biri olan yaygınlık esasına ilişkin Batılı uygulamanın esas aldığı ayırıma dayalı projelerden üçünü derinlikli olarak ele alacağız.

Bunlardan *ilki* gelenekten ayırma projesidir. Bundan kasıt dinî olsun, siyasi olsun içtimai olsun, geleneğin saygınlığına son vermektir. Bu ayırım işleminin arkasında yatan amaç, modern insanın iradesini özgürleştirmek ve böylece onun kendi yasasını kendisinin yapmasını sağlamaktır.

İkincisi tabiattan ayırma projesidir. Bundan kasıt tabiatın saygınlığına son vermektir. Bu son verme üç şekilde gerçekleşmiştir: Varlık üzerinde hâkimiyet kurma isteği, evrenden kutsalı silme, tabiatı külli bir üretime tabi tutma.[24] Bu ayırım biçiminde, tabiatta ileri teknolojinin nüfuz etmediği hiçbir alan kalmamıştır. Bununla güdülen amaç, modern insanın üretim gücünü özgürleştirmek ve böylece insanın ihtiyaç duyduğu her şeyi karşılayabilmesini sağlamaktır.

---

24 Varlık üzerinde hâkimiyet kurma evresi Descartes ile evrenden kutsalı atma evresi Weber ile tabiatı topyekün üretime tabi tutma evresi ise Giddens iledir.

Üçüncüsü mekândan ayırma projesidir. Bundan kasıt mekânın saygınlığına son vermektir. Bu durumda iki tür mekân söz konusu olmaktadır: İlki vatanların sınırlarının oluşturduğu coğrafi mekândır. Gerçi pazar ekonomisine ait kurumlar ile uluslararası şirketler bu coğrafi sınırları aşmaktadır. Diğeri ise cisimlerin sınırlarının oluşturduğu fiziki mekândır. Gerçi iletişim araçları ve internet de bu sınırları aşmakta, böylece de insan bütün benliğini düşünce ve haber aktarımına indirgemiş ve bedenlerin buluşması yerine zihinlerin buluşmasıyla yetinir hâle gelmiştir. Bu ayırımın arkasında yatan amaç, modern insanın hareket kudretini özgürlüğe kavuşturmak ve böylece onun bir gezgin veya (sanal âlemlere) akan[25] biri olarak istediği yere gidebilmesini sağlamaktır.

Bundan hareketle şu açığa çıkmıştır ki modernlik esaslı ve beşer merkezli yaygınlık uygulamasına alan teşkil eden insanlar arası dayanışma -buna insanla dayanışma da diyebilirsin-, gerçekte, şu üç tarafa karşı yürütülen bir dayanışma olmaktadır: Gelenek, tabiat ve mekân. Öyle ki insanların bu hususlarla ilişkilerini kesme ölçüsüne göre onların birbirleriyle ilişkilerinin gücü şekillenecektir. Evet, Batılı yaygınlık uygulamasında, insanın, bu üç hususun saygınlığını çiğnemesi dışında, hiçbir saygınlığı söz konusu değildir. Şayet bu ayırım esaslı projeler beşerî dayanışmaya hatırı sayılır bir fayda ve hayır sağlamış ise aynı şekilde azımsanmayacak kadar bela ve felaket de -ki bu herkesin gördüğü bir şeydir- getirmiştir.

Gelenekten kopma, her ne kadar modern insanın aklını bağlarından kurtarmış ve ona her şeyi incelemenin kapısını aralamışsa da ona, gelenekte bulduğu ve muhitindeki dayanışmayı sağlayan unsurları kuvvetlendiren türde ihtiyaç duyduğu sabiteleri ve değişmezleri temin edememiş, bunun aksine onu sonu gelmez zan ve kuşku denizlerine gömmüştür. Böyle olduğu içindir ki modern insanın durumu sarsıntı

25 Yani internette gezinen.

geçiren ve sabit duramayan kimsenin durumuna benzer bir hâl almıştır.

Tabiattan kopmaya gelince bu, her ne kadar modern insanın elini kelepçelerden kurtarmış olsa ve ona her şeyi üretebilmenin kapısını açsa da, nükleer teknoloji, genetik mühendisliği, kimya endüstrisi ve daha başka alanlarda gerçekleştirdiği çaplı ilerlemenin tevlit ettiği tehlikeleri savuşturmasını sağlayacak şeyi ona temin edememiştir. Öyle ki bunlar hayatı, çevreyi ve toprağı topyekûn tehdit eden tehlikelerdir.[26] Bu yüzden modern insanın durumu hiçbir şeye karşı güvende olmayan korkak insanın durumuna benzer bir hâl almıştır.[27]

Mekândan kopuşa gelince o, her ne kadar modern insanın ilişkilerini kayıtlarından kurtarmış ve her şeyle irtibat kurmasının kapısını açmış olsa da ona, (kâinattaki) merkeziliğini ve ayrıcalığını sürdürmesini sağlayacak şeyi verememiş ve onun dayanışmasının bu ikisi üzerine kurulmasını sağlayamamıştır. Zira insanın, insani rolünün ifası noktasında kendisinden vazgeçilemeyecek olduğunu hissetmesini sağlayan yegâne şey de işte onun dayanışmasının bu iki husus (merkezî ve ayrıcalıklı olması) üzerine kurulmasıdır. Bunun aksine söz konusu kopuş insanın geniş malumat sahası içinde kaybolmasını sağlamış, buna bağlı olarak da modern insanın durumu aylak aylak duran başıboş insanın durumuna benzer bir hâl almıştır.

Ayırım Esaslı Projelerin Ahlak İlkelerini İhlal Etmesi

Beşerî düzlemde ve modernlik esaslı dayanışmanın maruz kaldığı sarsılma felaketi, korku felaketi ve başıboşluk felaketi şeklindeki üç felaketin oluşmasını sağlayan sebepler üzerine uzunca bir süre düşünen kişi çok geçmeden bunların ayırım esaslı üç projenin, iki taraf arası ahlaki ilişkinin

26 Nükleer savaş, radyoaktif sızıntı, ozon tabakasının delinmesi, küresel ısınma, hava ve suyun kirlenmesi, zirai ürünlerde zehirlenme böyledir.

27 Giddens *kader toplumu*nun yerini *korku toplumu*nun aldığı görüşündedir.

dayandığı ana esası ihlal etmesinden kaynaklandığını açıkça görür. Söz konusu ana esas bizim paralel ödevleri koruma ilkesi olarak isimlendirdiğimiz şey olup ifadelendirilişi şu şekildedir:

- •İki taraf arasındaki ahlaki ilişkide asıl olan, her ikisinin de insan olması durumunda, tarafların her birinin diğer tarafın haklarını korumasıdır; onlardan biri insan olmadığında ise insan olan tarafın diğer tarafın haklarını muhafaza etmesidir. Pek tabii ki bu, taraflardan birinin diğeri üzerindeki haklarının, diğerinin beriki üzerindeki haklarıyla paralellik arz ettiği mülahazasına dayanır.

Bu ilkeden şu şekil farklı sonuçlar çıkmaktadır:

- Ödevin mevcudiyeti, ahlaki ilişkinin mevcudiyetinin şartıdır.
- Ahlaki ilişkinin taraflarından birinin insan olmaması durumunda, aksine bir delil var olana kadar, ödev insana düşer.
- İnsan olmayan tarafın ödevi, kendini, insanın ondan yararlanma şekilleri -ki onun insan için görünür olması bu şekiller sayesindedir- çerçevesinde gösterir.
- Ödevler iki taraf arasında illa da eşit olacak diye bir şey yoktur. Kimi zaman taraflardan birine, diğer taraf üzerine düşenden daha fazla veya az ödev düşebilir.
- Ödevler iki taraf nezdinde illa da benzer/aynı olacak diye bir şey söz konusu değildir. Taraflardan birine düşen, diğerine düşenden farklı olabilir.
- Ödevlerin paralel olması onların illa benzer/aynı olmalarını gerektirmediği gibi eşit olmalarını hâliyle gerektirmez.

Bu modernlik esaslı projelerin *paralel ödevlerin korunması ilkesini* ihlal etmesi, bu ödevlerden her birinin, modern insanı, sahip olduğu bütün hakları tescil etmekle

yetinmeyen –ki bu yetinmemeyi de gelenek olsun, tabiat olsun, mekân olsun ilişiğini kopardığı şeylere yönelik haklarını inkâr üzerinden gerçekleştirir- bunun da ötesinde ilişiğini kestiği şeyin varlığının bütünüyle sonlandırılmasını isteyen birine dönüştürmesi şeklinde kendini gösterir. Zira ilk kopma, geleneğin varlığını sonlandırmayı amaçlar, ikinci kopma tabiatın varlığını sonlandırma amacı taşır, üçüncü kopma da mekânın varlığını sonlandırma amacı güder. İşte modernite yanlılarının kullandığı sonun gelmesi kavramı da buradan gelmektedir. Zira bu çerçevede geleneğin sonunun gelmesi, tabiatın sonunun gelmesi[28], coğrafyanın sonunun gelmesi[29] ve bedenin sonunun gelmesi[30] şeklinde söylemlerde bulunulmuştur. Hatta birisi psikanalize ait bir ifadeyi kullanmayı tercih etmiş ve buna babayı öldürmek demiştir. Bu sayededir ki söz konusu kopmalar, geleneğin, kimliği güçlendiren canlı bir hafıza olarak varlığını devam ettirme hakkını yok etmiş, keza tabiatın, teknolojiyi tashih edici verili bir ortak olarak varlığını sürdürme hakkını yok etmiş, son olarak da mekânın, hedefi/rotayı belirleyen çerçeve olma hakkını yok etmiştir.

Şurası bir gerçek ki söz konusu üç tarafın yani gelenek, tabiat ve mekânın insan üzerindeki hakları, annenin evladı üzerindeki hakları konumundadır. Keza insanın bu taraflar üzerindeki hakları da evladın annesi üzerindeki hakları mesabesindedir. Bunun açıklaması şu şekilde iki yönden olacaktır:

İlki şudur: Nasıl ki anne emzirdiği yavruyu, onu sütten kesmeyi sağlayacak ek gıdalarla besliyorsa aynı şekilde bu üç taraf da modern insanı öyle gıdalarla beslemektedir ki şayet bunlar olmasa insan anılan taraflarla ilişiğini kesme kudretini kendinde bulamaz. Zira gönlünü besleyen geleneksel değerler olmamış olsaydı, modern insan, daha üstün değerler getirmeyi arzulayamazdı. Şayet aklını alan

28 Giddens'in ifadesine göre.
29 Virilio'nun ifadesine göre.
30 D. Le Breton'un ifadesine göre.

doğal güçler olmamış olsaydı, teknolojisiyle onları mağlup etme arzusu içine giremezdi. Yapıp ettiklerini bağrında barındıran mekânsal boyutlar olmasaydı, turlar atmak/dolaşmak suretiyle o mekânsal boyutların dışına çıkmayı arzulayamazdı.

İkincisi şudur: Annenin evladıyla ilgilenmesi, evladın anneye iyi davranmasını icap ettirdiği gibi aynı şekilde gelenek, tabiat ve mekânın insana olan desteği de insanın onlara topyekûn iyilikte bulunmasını icap ettirir. Geleneğe veya tabiata ya da mekâna iyilik etmek tıpkı ana-babaya iyilik etme görevi gibi bir görevdir.

Buradan hareketle şu ortaya çıkmaktadır ki insanın gelenek, tabiat ve mekânla ilişkisinde, bizatihi annenin evladıyla ilişkisinde cari ödevler kuralı geçerli olmaktadır. Evladın annesiyle ilişkisinin sılayırahim için en ideal örnek olduğunu dikkate aldığımızda, bu ödevler için *rahim* (yakın) kelimesinden türetilme bir sıfat kullanmamız ve *vâcibâtü'r-rahim* (yakınlık ödevleri) veya *vâcibât rahimiyye* (yakınlığa bağlı ödevler) olarak isimlendirmemiz mümkündür. Buna göre yakınlığa bağlı ödevler, yakının yakın üzerindeki haklarından ibaret olmaktadır. Zira gelenek, tabiat ve mekân insanın yakınlarıdır, nasıl ki anne evladına en yakın kişi ise. Binaenaleyh, modernlik esaslı yaygınlığın, yakınlığa dayalı ödevleri en güzel biçimde yerine getirene kadar dayanışmayı, merhametleşme mertebesine yükseltmesi mümkün değildir. Bunu yapabilmesi de önce insanların birbirleri arasında sonra da insanlar ile gelenek, tabiat ve mekân arasında var olan yakınlık bağını korumak suretiyle gerçekleştirecektir. Yani son kertede, beşer merkezli bir yaygınlık olmaktan çıkacak ve bihakkın varoluş (*mevcudat*) temelli bir yaygınlık hâlini alacaktır.

Bu anlatılanlardan, insanın söz konusu üç tarafla ilişkisinin kopuşunun, çocuğu sütten kesme konumunda olabilmesi için, ahlaki bir kopuş –yani varoluş (*mevcudat*) temelli yaygınlığın kapsayacağı şekildeki meşru bir kopuş- olmaya-

cağı da kaçınılmaz şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira sütten kesmenin ölçüsü, onun, ilişkinin kesildiği şeyin haklarını, bu haklarla, ilişiği kesen tarafın hakları arasındaki paralelliği/dengeyi gözetecek biçimde koruyan bir kesme olmasıdır. Modernlikte kendini gösteren ayırım esaslı projeler, gerçek manada sütten kesme projelerinden ibaret olduğunda, bundan, zikri geçen üç felaket hâsıl olmuştur. Zira gelenek, kendisiyle ilişki kesilmiş olmakla birlikte, hâlâ hafızalardadır ve referans kaynaklığı konumunu korumaktadır. Bu öyle bir referans kaynaklığıdır ki onunla ilişiği kesen, ona yaslanmakta ve bu sayede de düşünce itibarıyla bir sarsılma yaşamamaktadır. Tabiat, kendisiyle ilişki kesilmiş olsa da saygın bir biçimde varlığını devam ettirmekte ve ortak olma makamını muhafaza etmektedir. Bu öyle bir ortaktır ki, onunla ilişiği kesen, kendisinden yardım almakta ve buna bağlı olarak da kendisi hakkında bir korku/endişe taşımamaktadır. Mekân, kendisiyle ilişki kesilmiş olsa da hâlâ bir cihet konumunu sürdürmektedir. Bu öyle bir cihettir ki ilişiği kesen ona yönelmekte ve bu sayede de onun menzilinde iken bir başıboşluk yaşamamaktadır.

Evet, böylece yaygınlık esasına ilişkin Batılı uygulamanın -ki bu uygulama, yaygınlığı, beşerî bir çerçeveye hasretmekte ve en net şekilde de kendini dayanışma esaslı fiillerde göstermektedir-, esas itibarıyla yakınlığa bağlı ödevlerde ifadesini bulan paralel ödevlerin korunması ilkesini nasıl ihlal ettiğini izah etmiş olduk. Şimdi ise bu esasa ilişkin İslami uygulamanın -ki bu uygulama yaygınlığın, mevcudatın tamamını kapsamasını sağlar ve de en mükemmel şekliyle kendini merhametleşme esaslı fiillerde gösterir- yakınlık merkezli ödevleri kapsarken bu ahlaki ilkeye nasıl tutunduğunun izahına geçebiliriz.[31]

31 Birisi çıkıp şunu sorabilir: "Yakınlığa dayalı ödev", modernlik esaslı diğer ahlaki kavramlara esas teşkil edecek şekilde temel ahlaki bir kavramın yerine geçebilir mi yoksa başka kavramlara esas teşkil eden *ferî/tali* bir kavram olma payesi onun için yeterli midir? Bu sorunun cevabı şudur: Modernliğin, ölçütlerini ve değerlerini türetmek amacıyla etrafında dönüp durduğu esaslar şu şekilde üç tanedir: *İnsan tabiatı, soyutlayıcı akıl* ve *iletişimsel akıl*. Bu esaslardan her biri itibarıyla beklenen,

Yaygınlık Esasına İlişkin İslami Uygulama ve Merhametleşme İlkesi

Dayanışma esaslı her uygulamada korunması gereken ödevlerin yakınlığa bağlı ödevler biçimini alacağı daha önce geçti. Bu ödevleri İslami pratik alan dâhilinde derinlikli bir incelemeye tabi tuttuğumuzda onların bizim merhametleşme prensibi diyeisimlendirdiğimiz genel bir prensibe dayandıklarını görürüz ki bu prensibi şu şekilde ifadeye dökebiliriz:

- *Asıl olan, mevcudatın, farklılıklarına rağmen, birbirine merhamet beslemesidir ki bu da Allah Teâlâ'nın isimlerinden biri olan Rahman ismiyle ahlaklanmak suretiyle olur.*

Bu prensip -görüldüğü gibi- şu şekilde üç temel esası içerir: Rahman ismi celali, rahmet ve ahlaklanma. Hadi şimdi bu esaslardan her birinin rahmet merkezli bir dizi zorunlu ödevi nasıl tevlit ettiğini ve bunun da mevcudatın tamamını kapsayıcı bir yaygınlığı sağlama amacına yönelik olduğunu açıklayalım ve buna da Rahman ismi celalini incelemekle başlayalım.

---

onun diğerleri olmadan kendi kendine yetmesidir. Oysa bu üç esas için kendi kendine yetme diye bir şey söz konusu değildir. Bunun izahı şöyledir: Bazıları soyutlayıcı aklı insan tabiatının esası addetmiştir. Bu durumda, bu yönde görüş beyan edenlerin aksine, insan tabiatı kendi kendine yeterli olamaz. Keza bazıları da iletişimsel aklı soyutlayıcı aklın esası kabul etmiştir. Buna göre bu ikinci akıl da bu yönde görüş beyan edenlerin hilafına, kendi kendine yeterli olamaz. Bu durumda hiç iletişimsel aklın yakınlığa bağlı ödev için, buna bağlı olarak da esas itibarıyla ahlaki yenilenme için bir temel olması mümkün olabilir mi? Ortada üç durum bulunmaktadır: Ya iletişimsel akıl meşruiyetini kendisinden alacak ve bu durumda bir kısır döngüye girecektir ki bu kabul edilebilir değildir. Ya kurucu vasfını işin başında tespit edecektir ve bu durumda da söz konusu tespit reel manada ona tekaddüm eden bir ahlaki tutumdan kaynaklanıyor olmaktadır ki bu önceki ahlaki tutum da iletişimsel aklın diğerlerine üstün olmasını icap ettirir. Bu durumda matlup olanı zorla elde etme gerçekleşir ki bu da kabul edilebilir değildir. Ya da meşruiyetini, kendi aralarında iletişime açık ve diyalog kurallarına tutunan bir topluluğun varlığından elde edecektir. Bu durumda iletişimsel akıl *yakınlığa bağlı ödevlere* ihtiyaç duyar. Zira söz konusu topluluğu oluşturan bireylerin tamamının yükümlülüklerini yerine getirmelerini garantileyen bu ödevlerdir ki bu durum söz konusu ödevleri, esas olma vasfını almaya, iletişimsel akıldan daha müstahak kılar.

Merhametleşme Prensibinin Bir Esası: Rahman İsmi Celali

Bu yönde bir inceleme şu iki kavramı etraflıca ele almayı gerektirir: Genel olarak ismi celal hususen de Rahman ismi celali.

İsmi Celal Kavramı: İsim lafzının iki asıldan birinden türediği ifade edilmiştir: Bu asıl ya *es-sime* kelimesidir ki buna göre ismin tanımı "Bir şeyi, başkalarından ayırt etmek amacıyla üzerine vurulmuş olan alamet" olur ki bu da alameti mümeyyize demektir. Söz konusu asıl *es-sümüv* de olabilir ki buna göre ismin tanımı "Beşere, onu başkasından ayırt etmek amacıyla verilen değer veya kıymet" olur ki bu da kıymeti mümeyyize demektir.[32] Bize göre bu ikinci delalet daha tercihe şayandır. Bu tercihin çok sayıda gerekçesi vardır. Bunlardan bazılarını şu şekilde zikredebiliriz:

İlki lügavi gerekçedir. Şöyle ki Arap dilinde özel isimler sadece müsemmalarını belirgin kılmaz, bunun da ötesinde özel anlamlar da taşır. Bu özel anlamlar ise bizatihi muayyen değerlere delalet eder. Sözgelimi bir kimseye "Hey Ahmed" şeklinde ismiyle hitap edildiğinde, bunu duyan kimse, sadece müsemmayı tanımış olmaz, bunun da ötesinde müsemmadan yerine getirmesi istenen bir değeri de öğrenmiş olur ki bu değer hamdetmektir.

İkincisi mantıki gerekçedir. Şöyle ki, isim kelimesinin tanımında yer alması istenen temyiz anlamı, isimde alameti mümeyyize anlamıyla var olduğu ölçüde kıymeti mümeyyize anlamıyla da vardır ve hatta bu (ikinci) temyiz yönü isimde daha belirgindir. Manevi biçimi dikkate almayı harici şekli dikkate almaya önceleğimizde buradaki temyizlik, alametten ziyade kıymete yorulacaktır.

32 Müfessirler "Ey Zekeriya! Biz sana adı Yahya olan ve daha önce eşi benzerini yaratmadığımız bir evladın müjdesini veriyoruz" (Meryem 19/7) ve "Ona kulluk et ve ibadete de sebat et, hiç sen onun bir eşini-benzerini gördün mü?" (Meryem 19/65) şeklindeki iki ayette geçen *semiy* kelimesini "alamet bakımından benzer" ve "kıymet bakımından benzer" anlamlarına yormuşlardır.

Üçüncüsü felsefi gerekçedir. Şöyle ki, üstünlük eşyaya arız olan bir şey olduğu gibi esmaya da arız olan bir şeydir. Zira isimlerin bazısı bazısından daha güzeldir. Oysa bu durum isimler zatların ayırt edici alametleri anlamında olduğunda, onlar hakkında sahih olmaz. Çünkü bir alametin sağladığı temyizin/ayırt ediciliğin mertebeleri diye bir şey yoktur. Böyle bir şey sadece isimler ile kastedilen ayırt edici değerler olduğunda geçerli olur. Zira değerler, farklı mertebeleri ifade ederler. İhlas doğruluktan daha yücedir, doğruluk da affetmekten daha yücedir gibi. Bunun da ötesinde tek bir değerin birden çok derecesi olabilir. Sözgelimi hâldeki doğruluk fiillerdeki doğruluktan daha yüce, fiillerdeki doğruluk da sözlerdeki doğruluktan daha yücedir.[33]

Rahman ismi celali kavramı: Rahman ismi celali, ilahi sıfatlara ait isimlerin ilkidir. *Zira Rahman, Allah Sübhanehû ve Teâlâ olup Allah'ın bu isimle mahlukatına tecellisi, ilk olarak, mutlak surette değerlerin ilki ve en kâmili olan şeyle yani rahmetle olmuştur.* (İlahi isimler içinde) Bu ismin ilk sırada oluşunun çok sayıda delili vardır ki bunlar içinde şu üçünü serdedebiliriz:

İlk olarak Rahman ismi, dilde, rahimeden gelen *fa'lân* vezninde bir mübalağa kipidir. Mübalağa ise o şeyin en üst düzeyde husule gelişinin delilidir. Rahim isminin kipi -yani *fa'îl-* de her ne kadar mübalağa bildirse de, dilciler, *fa'lân* kipinin *fa'îl* kipinden daha mübalağa ifade ettiği yönünde bir eğilim sergilerler. Bu sebepledir ki rahman kelimesinin ifade ettiği anlam, rahim kelimesinin ifade ettiğinden daha

33 Bu tercihin bir de *şer'î* (dini) gerekçesi vardır. Zira Hz. Peygamber'in (s.) Abdullah ve Abdurrahman gibi bazı isimleri güzel bulup onların konması yönünde tavsiyede bulunduğu, Mürre ve Harb gibi bazı isimleri de hoş bulmayıp bu yönde yasaklama getirdiği sabittir. Hz. Peygamber aynı şekilde Rabah ve Yesâr gibi, kimi durumlarda uğursuzluğu icap ettirecek nitelikteki isimler ile kendisine ait olan Ebû'l-Kasım isminin kullanımını da yasaklamıştır. Son olarak Hz. Peygamber (s.) Âsiye ve Yesrib gibi kimi isimleri de değiştirmiştir. Şayet isimler, isimlendirildikleri şeylere -layık olarak veya olmayarak- nispet edilen özel birtakım değerleri ifade etmemiş olsaydı, Yüce Peygamber onlardan bazılarını tashih, düzeltme ve değiştirme yoluna gitmezdi.

özeldir ve daha güçlüdür. Âlimler ve arifler bu iki isim arasını ayırmakla ilgilenmişler, buna bağlı olarak da *rahman* sıfatının *rahim* sıfatından kademe olarak daha üstün olduğunu gösteren birtakım vecihler tespit etmişlerdir. Onların, rahman sıfatının Allah'a has olduğu ve başkası hakkında kullanılmadığı, buna karşın insanın rahim sıfatıyla nitelenebileceği yönündeki değerlendirmeleri[34] ile yine Rahman'ın mümin olsun olmasın tüm mahlukata rahmet gösteren, Rahim'in ise rahmetini insanlar içinden müminlere has kılan demek olduğu yönündeki ifadeleri böyledir.

İkincisi şudur; Rahman ismi zatı ilahiyi ifade eden ismin yani Allah lafzının zikredilmesinin akabinde zikredilir. Nitekim gerek besmelede gerekse "Ona ister Allah isterse de Rahman olarak seslenin, hangisiyle seslenirseniz seslenin, en yüce isimler ona aittir."[35] ayetinde böyledir. Böyle olduğu içindir ki bazıları "Rahman İsmi"ni Allah ismi gibi âlem isim veya ona yakın bir konumda addetmişlerdir. Şurası açıktır ki ayeti kerimedeki sıralama, bize, bir başka sıralamanın ifade etmeyeceği şeyi bildirmek amacıyla gelmiştir ve bildirdiği bu şey de *zatı ilahiyi ifade etme noktasında rahmet sıfatının diğer sıfatlardan önce geldiğidir.*

Üçüncüsü ise var olan her şeyin yalnızca ilahi rahmetin bir eseri olduğunu ortaya koyan ayeti kerimelerin ve hadisi şeriflerin bulunmasıdır. Bu ayetler içinden "Benim rahmetim her şeyi kuşatmıştır."[36] ve "Ey her şeyi rahmet ve bilgi olarak kuşatan Rabbimiz!"[37] ayetlerini ve bir de "De ki sizin Rabbiniz engin bir rahmete sahiptir."[38] ayetini zikredebiliriz. Hadisler içinde de Müslim'in *es-Sahîh*'inde yer verdiği ve Hz. Peygamber'in (s.) şöyle buyurduğu yönündeki nakli zikredebiliriz: "Allah Teâlâ mahlukatı yaratınca, arşın üzerinde

34 Nitekim "Sizin canınızı sıkan şey onun ağrına gider, o size çok düşkündür, müminlere karşı da rafet ve rahmet sahibidir" (Tevbe 9/128) ayetinde Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i (s.) bu şekilde tavsif etmiştir.

35 İsrâ 17/110.

36 A'raf 7/156

37 Ğâfir 7

38 En'âm 6/147.

yanı başında bulunan kitabına şöyle yazmıştır: Rahmetim gazabıma baskın gelmiştir."[39]

Rahman İsminin Ayrılmazı Olan Yakınlığa Bağlı Ödevler

Gelinen bu noktada, yaygınlık esasına ilişkin İslami uygulama bağlamında, Rahman isminden çıkarılması mümkün olan yakınlık odaklı ödevleri -ki İslami uygulama bu ödevlerden hareketle varoluş (mevcudat) temelli bir yaygınlık oluşturmayı amaçlamaktadır- zikretmemizin zorunluluğu kendini göstermektedir ki bu ödevler İslam ümmetine dayanışma oluşturma imkânı verecek ve bunu da dayanışmayı merhametleşme mertebesine yükselterek gerçekleştirecektir. Bu yönde bir çıkarıma giderken hakiki ödevlerin şu parçasını sabite almayı şart koşmaktayız: *"Rahman, mahlukatına yakındır."*

Yakınlığa bağlı ödevlerin ilkini şu şekilde ifadeye dökebiliriz:

- *Rahman'ın seninle alakasının bir yakınlık ilişkisi olduğunu, bunun keyfiyeti bilinemese de mevcudiyetinin kesin olarak bilineceğini sürekli olarak yâdında tutmalısın.*

Varoluş (mevcudat) temelli yaygınlık, Rahman'ı, insana, onların birbirlerine yaptığı gibi, dışardan veya uzaktan emir ve yasaklar yönelten salt bir yasa koyucu olarak gören tasavvuru terk etmeyi icap ettirir. Buna göre Rahman'ın insanla ilişkisi hakkında gerek dış gerek iç gerekse de herhangi bir yönle ilgili söylem yakışık almaz; çünkü bunlar -bilindiği gibi- mekânla ilgili söylemlerdir, Allah ise mekândan münezzehtir. Bu ilişkiye dair söylenebilecek yegâne şey onun

39 İkinci bir rivayette "Rahmetim gazabıma sebkat etmiştir." şeklinde, üçüncü bir rivayette ise "Rahmetim gazabıma faik gelmiştir." şeklindedir. Hz. Peygamber (s.) bir de şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ rahmeti yüz parçaya ayırmış, onun doksan dokuzunu katında tutmuş bir parçasını ise yeryüzüne indirmiştir. İşte mahlukatın birbirine merhametli davranışı bu bir parça vesilesiyledir. Öyle ki deve, yavrusunun üzerinden toynaklarını, onu ezer ve ona değer korkusuyla bu sayede kaldırmaktadır."

yakınlık ilişkisi olduğu ve her ne kadar insani hakikati varoluş ve davranış itibarıyla kuşattığı bütün olarak bilinebilse de bilindik manada bir düşünüşle keyfiyetinin tafsili olarak bilinemeyeceğidir. Müslüman kişi Rahman'ın kendisiyle ilişkisinin manevi bir yakınlık ilişkisi olduğunu ve benzeri bir yakınlığın da bulunmadığını yâdında tuttuğunda, ilahi yakınlığa karşı ondaki sorumluluk bilinci güçlenir. Buna bağlı olarak da bu şuur, o kişiyle sair insanlar arasında var olan yakınlık bilincini takviye ettiği gibi bu idrakin alanını da genişletir ve neticede içinde bulunduğu yakınlık mahlukatın tamamını kapsar.

Rahman isminden çıkarılan ve yakınlık odaklı ikinci ödevin ifadeye dökülmüş hâli şöyledir:

- *Rahman ismi ile Rahim ismi arasında mevcut olan nispi irtibatın gereğini yerine getiresin.*

Şurası bir gerçek ki Rahman, yakınlıkla ilişkiyi yüceltmiş ve bunu da Ahmed b. Hanbel, Tirmizî ve Hâkim'in naklettiği iki hadiste geçtiği gibi bizatihi yakınlığı kendisine nispet etmek suretiyle gerçekleştirmiştir. Bu hadislerden ilki şudur: "Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Ben Rahman'ım. Yakınlığı ben var ettim ve onun için kendi ismimden bir isim türettim. Kim onunla bağlantılı olursa benimle bağ kurmuş olur, kim de onu keserse benimle ilişkisini kesmiş olur." Buna göre hadisin anlamı "Yakınlığın kıymetini kendi kıymetimden kıymet kattım." şeklinde olur. İkinci hadis ise şöyledir: "Yakınlık, Rahman'ın damarlarından biridir (*şucne/şicne*). Kim onu bağlı tutarsa Allah da onunla bağını sürdürür, kim de onu koparırsa Allah da onunla bağını koparır." Hadiste geçen *şucne/şicne* kelimesi, ağacın iç içe geçmiş kökleri demektir; dolayısıyla da hadisin anlamı şöyle olmaktadır: Yeryüzü ahalisi arasındaki yakınlık, Allah kaynaklı bir yakınlıktır ve ağacın köklerinin iç içe geçmesi gibi iç içedir. Böyle olduğu içindir ki Müslümanlar yakınlığın Allah'a nispetinin gereğini yapmaktadırlar ve böylece insani yakınlığı manevi yakınlık mertebesine yükseltmektedirler.

Rahman isminden elde edilen ve yakınlık esaslı üçüncü prensibin ifadeye dökülmüş hâli ise şöyledir:

- *Dinlerin ve milletlerin Allah Teâlâ'nın isimlerinden Rahman ismi etrafında birleşecekleri prensibini esas alasın.*

Şurası açıktır ki farklılıklarına rağmen dinler ve milletler Rahman ismi veya kendi dillerinde bunun karşılığı olan bir isim etrafında birleşirler; böyle olduğu için de bu isim çok geçer. Sözgelimi Tevrat'ta böyledir. Hatta Müslüman olmuş bazı Yahudiler -Abdullah b. Selam gibi-, bu ismin Kur'an'da geçmesine şaşmışlardır. Dahası bazı mütefekkirler Rahman kelimesinin İbranice asıllı olduğu görüşüne gitmişler,[40] bunu yaparken de Sami kökenler itibarıyla Arapça ile Aramice arasındaki ortaklığı görmezden gelmişlerdir. Bu yüzdendir ki Müslümanlar rahmaniyet kavramını ulûhiyet kavramı konumuna indirgerler ve dünya milletlerinin bu iki kavramı müteradif sayma noktasında fikir birliği etmelerini başkalarından çok daha fazla arzularlar ki amaç, milletlerin tamamı birbirlerine karşı ilişkide söz konusu eş anlamlılığın sonucu niteliğindeki merhametleşmenin gereklerine tutunsunlar. Buna ilaveten ulûhiyetin rahmaniyet ismiyle ifade edilmesi, ulûhiyetin muhtelif anlayışlar/akıllar tarafından kolay tasavvur edilmesini ve gönüllerdeki etkisinin köklü olmasını sağlar. Çünkü gerek insan hayatındaki muhtelif etkilerinin görünürlüğü gerekse de insanın bu etkilere tanıklık etmesi bakımından rahmet değerinin önüne geçecek hiçbir değer yoktur.

Merhametleşme prensibine ait esaslardan ilki ile ilgili açıklamalarımızı nihayete erdirdikten sonra, bu esaslardan ikincisi olan rahmet/merhamet üzerine eğilip hakkında uzun uzadıya konuşabiliriz.

40 Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât: Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, s. 165.

Merhametleşme Prensibinin Esası Olarak Merhamet

Merhameti incelemek iki temel kavram üzerine düşünmeyi gerektirir ki bunlar merhamet ve ihtiyaç kavramlarıdır.

Merhamet Kavramı: Merhamet, özetle, merhamet eden ve merhamet edilen şeklindeki iki taraf arasındaki ilişki olduğuna göre muayyen karakteristik özelliklere sahip olacaktır ki bu özelliklerden şu üçü üzerinde durabiliriz: Yansıma, sirayet etme ve kademelilik.

• Merhamet aksedici/yansıyıcı bir ilişkidir. Zira merhamet edenin merhameti sadece başkasına yönelik değildir bunun da ötesinde, bedeni ve ruhi ihtiyaçlarının karşılanmasından başlayarak bizatihi onun kendisine de yönelik olur. Kişinin, kendisine olan merhametini, başkasına olan merhametinin önüne geçirmesi de mümkündür.[41] Dahası merhamet eden, bir başkasına merhamette bulunduğunda, bu davranışıyla aynı zamanda kendisine de merhamet etmiş olur ya da özetle *merhamet eden merhamet bulur*. Zaten sahih bir hadiste şöyle geçer: "Merhamet etmeyene merhamet edilmez."[42]

• Merhamet sirayet edici bir ilişkidir: Bu iki cihettendir. İlki, başkasına merhamet edene merhamet edenin, aynı şekilde bu başkasına da merhamet ediyor oluşudur. Veya özetle, *merhamet edene merhamet eden de merhamet etmiş olur.* İkincisi, merhamet edenlerin birbirlerine merhamet ediyor oluşudur. Böylece merhamet eden merhamet edilen, merhamet edilen de merhamet eden hâlini alır. Hadisi şeriflerin *terâhum* (merhametleşme) lafzıyla ifade ettiği husus budur. Bu hadisler içinde dillere en fazla pelesenk olan, Buhârî'nin *Sahîh*'inde naklettiği şu hadistir: "Birbirini sevme, birbirine merhamet etme ve birbirine acıma itibarıyla müminin durumu, bedenin durumu gibidir. Zira bedenin

41 Ebû Hureyre'den mervi olan şu hadisi şerifi bir düşün: "Kendinle başla, sonra maiyetindekilere geç."

42 Buhari bu hadise *es-Sahîh*'inde yer vermiş, aynı şekilde Müslim *es-Sahîh*'inde, Tirmizî *el-Câmi*'inde, Ebû Davûd ve Ahmed b. Hanbel de *Sünen*'lerinde onu aktarmışlardır.

bir uzvu rahatsızlandığında, diğer bölümleri buna uykusuzluk ve sıtma ile karşılık verirler."

• Merhamet kademeli bir ilişkidir. Merhamet edene en yakın kişi, onun merhametine en layık kişidir. Buna göre birinci dereceden akrabalar, merhamete en layık olanlardır, sonra diğer akrabalar, sonra komşular, sonra bunların ardından gelen belde ahalisi, sonraki yakın, sonraki yakın derken merhamet dünya halklarının tamamını kuşatana kadar gider. Yahut özetle *merhamet noktasında öncelik yakınlaradır* diyebilirsin. Pek tabii ki bu, yakının yakın üzerindeki hakkından ibaret olan yakınlığa bağlı ödevin bir gereğidir, yanı sıra da Rahman'ın tecellisine konu olan merhamet, etimolojik köken bakımından *rahim* (yakınlık) ile ortaklık arz etmektedir.

İhtiyaç Kavramı: Şurası açıktır ki bu ilişkide merhamet edilen olmanın belirgin vasfı, onun muhtaç biri oluşudur. İhtiyaç ise kişinin bir şeye ihtiyacının olduğunu hissetmesidir ki bu histen razı olmama hâli doğar. Şu hâlde merhamet edenin, bu ihtiyacı, muhtaç olanın hoşnut olacağı şekilde takdir etmesi gerekir. Buna göre, merhamet eden, velev ki iç dünyasında duygusal bir tepkiyle boğuşuyor olsa da haddizatında o akli bir istidlalde bulunmaktadır, hatta bu tepkisi de bir başkasının durumuyla ilgili gerçekleştirdiği akli yargılamanın bir neticesi olmaktadır. Zira o bu ihtiyaç hâlini kendi hâliyle kıyaslar ve o kişinin yerinde olmuş olması durumunda akıbetinin ne olacağını tasavvur eder. Şu hâlde merhamet, duygu ile irtibatlı olduğu ölçüde zorunlu olarak akılla da irtibatlıdır. Nitekim merhamet eden, ihtiyacın boyutu hakkında istidlalde bulunmakla yetinmez, bunun da ötesinde bilfiil bu ihtiyacın karşılanması için teşebbüse geçer. Bu yüzdendir ki *merhamet, duygu ve akılla irtibatlı olduğu ölçüde eylem/aksiyonla da irtibata sahiptir.*

İhtiyaç ise iki kısma ayrılır:

İlki asli ihtiyaçtır. Bu, mevcudatın tamamının yaratılmalarından bu yana sahip oldukları muhtaçlığın esasıdır. Zira

kâinatta, bir şeyi defetmeye veya temin etmeye ihtiyaç duymayan hiçbir varlık yoktur. Dahası bir varlığın hareketliliği ve hareketsizliği adına olup biten ne varsa hepsi de Allah'ın o şey üzerindeki tecellisine esas olan merhametinden öte bir şey değildir. Bundan, her şeyde asıl olanın merhamet olduğu sonucu çıkar ve böylece de merhamet mutlak surette eşyanın ilki olmuş olur. Mütefekkirler şayet bu ilginç gerçeği yani *başta rahmet/merhamet vardı* gerçeğini kavramış olsalardı, varoluş ve varlığa dair sahip oldukları çok sayıda soruya ilişkin doyurucu cevaplar elde ederlerdi. Bazılarının "Yok oluş değil de niye varoluş var?" şeklindeki sorusu da bu tarz bir sorudur. Bu sorunun cevabı şöyledir: Merhamet öncedir. Şayet merhamet olmamış olsaydı, hiçbir şey vücuda gelmezdi. Zira ben var edildim, çünkü ben merhamete mazharım. Dolayısıyla merhametin bilgisi, varoluşun bilgisinden önce gelir ve müfekkirlerin ilgi ve içtihatlarını daha öncelikli olarak hak etmektedir. (Bu izaha) itirazı olan kimseye, onun, "Varoluş olmadan merhamet olamaz, dolayısıyla varoluş merhametten önce gelir, şartın şart koşulandan önce gelmesi gibi." şeklindeki sözünün bir katkısı olmayacaktır. Çünkü bunun cevabı "Merhametin varoluşu da yine bir merhamettir." şeklinde olacaktır.

İkincisi ise ferî ihtiyaçtır. Bu da yine iki çeşittir. İlki *defedici ferî ihtiyaç*tır ki bu, ihtiyaç sahibinin belirgin bir zararı kendisinden defetme istediğine konu olan şeydir. Bu tür hakkında ihtiyaç lafzının mutlak şekildeki kullanımı baskındır. Diğeri ise *celbedici ferî ihtiyaç*tır ki bu, muhtaç kişinin, bir hayrı, o yönde belirgin bir zarar olmaksızın, kendi lehine temin etmeyi arzulamasına konu olan şeydir.

Gelinen bu noktada merhameti, defedici ihtiyaç hâline hasretmekten kaynaklanan iki hâkim inancın geçersizliğini göstermek mümkündür.

İlki şudur ki merhamet, muayyen bir ezaya ve zarara muhatap olan kimselere yöneliktir[43] ve de merhamette bulunanlara onlardan bu zararı defetmek düşmektedir. Bu doğru değildir. Zira merhamet sahipleri, zarara uğrayanlardan ezayı defetmekle yetinmezler, daha da ileriye giderek görünen bir zarara maruz kalmayan kimselere menfaatlerin ulaştırılmasını da sağlarlar ve üstüne üstük bunu da barış ve gönül hoşnutluğu içinde yaparlar. Buradan hareketle şu söylenebilir ki merhamet, ihtiyaçların yardımına koşmanın ötesine geçerek kapasiteleri geliştirmeye uzanır ki bu, merhametin daha fazla imkânı, gelişmeyi ve ilerlemeyi artırma kapsamına giren şeyleri kuşatıyor olması demektir.

İkinci inanç da şudur: Merhamete sürekli olarak öyle bir şefkat duygusu eşlik eder ki bu duyguya da zarara uğrayan tarafın durumundan etkilenmeye bağlı olarak bir elem hissi karışır. Bu sayede söz konusu his, merhamet gösteren tarafı, anılan zararı kendisinden defetmeye sevk eder. Böylece de bir başkasından zararı defetme isteğinin kaynağı, kişinin kendisinden elemi defetme isteği olmuş olur.[44] Bu inanç da doğru değildir. Zira şefkat duygusuna kimi zaman merhamette bulunan kişinin, bir başkasının bir menfaate kavuşmasını sağladığındaki mutluluk hissi de karışabilir ki bu durumda merhamet sahibi kendisinden muayyen bir ezayı defetmiyor ve (yaptıkları) sadece onun faziletini artırıyor da olabilir. Şu hâlde mahlukat itibarıyla asıl olan, ihtiyaç hâlinin devamlılığıdır. Bu ihtiyaçlık, (bir şeylerin) eksikliğine/yetersizliğine bağlı bir ihtiyaçlık olmadığında, (daha da faziletlenme gibi) bir şeyleri artırmaya yönelik ihtiyaç olur.

Merhametin icabı olan yakınlığa dayalı ödevler: Şimdi merhamet kavramından çıkarılması mümkün olan yakın-

43 Bu zarar fakirlik, işsizlik, hastalık, bilgisizlik, haksızlık, sapkınlık, küçüklük, yaşlılık, yetimlik, dulluk, özürlülük, facia, kaza olabilir veya özetle buna zayıflık da diyebilirsin.

44 Her ne kadar merhamet edenin amelindeki bir eksiklik diye değerlendirilse de bu böyledir. Zira bu durumda merhamete sevk eden şey, kişinin kendisini sevmesidir. Oysa merhametin kemal bulmuş hâli, kişinin merhamet edilene, en üst gaye olarak bakmasıdır, yoksa acıma duygusunun kendisinde oluşturduğu kederden kurtulma amaçlı olarak değil.

lığa bağlı ödevleri, yaygınlık esasına ilişkin İslami uygulama bağlamında ele alacağız ki bu ödevler İslam ümmetine dayanışma oluşturma imkânı verecek ve bu da söz konusu dayanışmayı merhametleşme mertebesine yükseltecektir. Bu yönde bir çıkarım çerçevesinde ileri süreceğimiz şart, yakınlığa bağlı ödevlerin ikinci kısmının şu ikinci hakikatin varlığını gözler önüne sermesidir: "Mahlukat arasında bir yakınlık söz konusudur".

Yakınlığa bağlı bu ödevlerden ilkinin ifadeye dökülmüş hâli şöyledir:

- Kendine merhamet ettiğin gibi başkalarına da merhamet et, amaç insanın değerini korumaktır.

Başkası ifadesine şu iki tür girer: İlki hatıradaki başkası veya tarihî olan başkası olup bu, geleneği oluşturmuş ve çekip gitmiş kişidir. Diğeri ise göz(önün)deki başkası veya sosyal olan başkası olup bu da kendi içinde iki çeşittir: Gerek ânım gerekse de geleneğim itibarıyla benimle birlikte olan ve fakat benim aynım olmayan ve de ânım itibarıyla benimle olan ve fakat geleneğim itibarıyla benimle birlikte olmayandır. Hâl şu ki merhamet, başkasıyla irtibatın kapısını, işte bu farklı türler itibarıyla de açmaktadır.[45] Şöyle ki; insan ne zaman merhametle dolu olsa, bir başkasının başkalığını ikrar eder bir hâl alır yani başkasının, kendisine has olan dünyaya ait olmadığını varsayar ve merhamet edenin benliği de -ki bu merhamet eden sosyal olan başkasının hissettiği ve içinde elemi kederi barındıran ihtiyaçları hisseder- mevcut durağan hâlinin ve sınırlarının çok veya az da olsa dışına çıkar.

Bu dışa çıkmanın faydası, merhamet sahibini, kişisel menfaatleri kamu menfaatinin önüne almada ve bireysel haklardan yararlanmayı topluma yönelik görevlerin ifasının önüne geçirmede ifadesini bulan bireyselcilik afetine

45 Şurası açıktır ki merhamet aynı şekilde "hatıradaki başkasını" da içine alır. Zira onun için dua ediyor ve mağfiret talebinde bulunuyor olman bunun bir göstergesidir.

kapılmaktan, en azından da onu kişinin kendi garazları için çalışması ve ötekinin garazlarını tümden unutması olan enaniyet –yahut narsizim- afetine kapılmaktan muhafaza etmesidir. Dahası söz konusu dışa çıkma, merhamet edeni, hatırada olan başkasının hâllerini ve onunla ilgili anlatılanları dikkate almaya hazırladığı gibi aynı şekilde göz önündeki başkasına ait tercih ve beklentilerin rehberliğinde yürümeye de hazırlar. Bu durumda, merhamet eden benlik, başkasıyla olan ilişkileriyle kayıtlı bir hâl alır ve başkasının ne önüne geçer ne de ondan geri kalır; başkasıyla, karşılıklı kurucu bir ilişki içine girer. Bu sayede de kendi kişisel hâllerinden çıkarak içinde, tarihî olan başkası ve sosyal olan başkası ile benliğinin iç içe geçtiği birtakım hâllere -ki bu hâller itibarıyla söz konusu iç içe olma durumu da sürekli olarak gelişir, dolayısıyla da bazısı bazısından daha üst bir konuma kavuşur- geçiş sergilemeye başlar. İşte böylece merhamet, insanın, tarihî ve sosyal yapısının aslı esası olur çıkar.

Merhametten elde edilen yakınlık merkezli ikinci ödevin ifadeye dökülmüş şekli şöyledir:

İnsana merhamet ettiğin gibi insan olmayana da merhamet et, amaç varlığın değerini korumaktır.

Merhamet ne tek başına insanla alakalıdır ne de sadece bilumum canlılarla ilgilidir, aksine o eşyanın tamamı ile irtibata sahiptir. Zira bizler hemcinslerimize merhamet ettiğimiz gibi aynı şekilde etrafımızdaki eşyaya da merhamet etmek durumundayız. Eşyaya yönelik merhametimiz gerek tür gerekse miktar itibarıyla insana yönelik merhametimiz gibidir. Zira bizler eşya üzerinden de kötülükleri defeder ve onlar için de iyilikleri temin ederiz ki sonuçta onların varlığını da koruyalım ve onların devamlılığını garanti altına alalım. Eşya, bizden merhamet görme noktasında da kalmaz, bunun da ötesinde o sürekli olarak bizimle karşılıklı merhametleşme de gerçekleştirir. Her ne kadar eşyanın (bize yönelik) merhameti bizim (eşyaya yönelik) merhametimizin önüne geçmese de bu böyledir. Eşyadan birinin –yani

ana vasfına sahip yeryüzünün- bizim varlığımızı bağrına basmasına tekaddüm eden bir merhamet var mıdır? Şayet (yeryüzü bize kucak açmasaydı ve de) mevcudiyetimizin idraki içinde olamasaydık işte o zaman bizler gaybın rahminde olmayı sürdürecektik (ve var olamayacaktık)!

Buna göre dünyada yer alan canlı varlıkların merhametle nitelenerek yavrusuna karşı merhametli canlı şeklinde söylenmesinde, dahası maddi-manevi eşyanın da merhametle tavsif edilerek merhametli yağmur, merhametli vatan, merhametli siyaset, merhametli yasa şeklinde ifade edilmesinde şaşılacak hiçbir şey yoktur. Gelenek, tabiat ve mekân da mademki bu eşyalardan birisidir, o hâlde, insanın onlara karşı tutumu/ahlakı da merhamet bakımından en üst mertebede olmak durumundadır. Bu, eşya insan için diğer bir insan konumunda olduğu, ona karşı saygı ve ikramda bulunması gerektiği için değil sadece, bunun da ötesinde eşya insanı merhametiyle sardığı ve sarmaya da devam ettiği içindir. Bütün bunların ötesinde söz konusu merhamet, merhametlilerin en merhametlisi Allah'ın tecellilerinden biridir. Böyle olduğu içindir ki eşyaya merhamet gösteren kimse, haddizatında eşyanın (ona yönelik olan) merhametinin artmasını istemekte, eşyaya merhamet sergilemeyen kimse de eşyanın (ona yönelik) merhametinin azalmasını talep etmektedir.

İşte böylece şu kendini gösterir ki merhametleşme sadece insanlar arasında söz konusu olmaz, bunun da ötesinde insanlar ile etraflarındaki eşya arasında da mevzubahistir. Bunun alameti şudur: Bizimle eşya arasında birtakım bağlantıların var olduğunu hissederiz. Âdeta eşyanın da bizim ruhaniyetimize benzer bir ruhaniyeti, dahası varlığımız gibi varlığı bulunmaktadır. Çevre kirliliği, geleneğin kaybolması ve mekân mefhumunun parçalanması durumlarında gözlemlediğimiz şekilde eşya, mevcudiyeti itibarıyla bir tehdide maruz kaldığında bu böyledir. Bu sayede dayanışma kemale ulaşmakta ve varoluş (*mevcudat*) merkezli bir yaygınlık tam manasıyla hayata geçmektedir.

Merhametten elde edilen yakınlığa dayalı üçüncü ödevin ifadeye dökülmüş biçimi şöyledir:

- Merhametten elde edilme olanı başka türlü olana tercih et.

Merhamet herkesin temin etmesi gereken bir fazilet değildir sadece, bunun da ötesinde merhametin temsil ettiği fazilet bizatihi insanların tamamı arasında bir bağlantı kurmaktır ki bu da bir şeyin varlığının merhametin varlığına bağlı olduğu anlamına gelir. Buna göre insanlar kendi aralarında merhameti uygulamaya koydukları ölçüde onların kalpleri birbirine ısınacak ve düşünceleri de birlik arz edecektir. Merhametleşmenin insanları birbiriyle irtibatlı hâle getirmeye münhasır olmadığını, aksine konuşan konuşmayan, hareketli hareketsiz bütün mevcudat arasındaki ilişkiyi kapsadığını öğrendiğimizde, merhametin varlığına denk bir başka varlığın bulunmadığını, keza varlığı, teorik düşünceye yani ince hislilik ve vicdan duygusundan yalıtılmış düşünceye indirgeyenlerin hatasını anlarız. Sadece bu da değil, bunun da ötesinde adalet, eşitlik ve hürriyet gibi sair değerlerin varlığını merhametin varlığından tedarik ettiğini de idrak ederiz. Zira bir değer kademe itibarıyla merhamet mertebesine yaklaştıkça ya da merhametten nasibi arttıkça, o değerin insanlığı kendi etrafında bir araya getirmedeki başarısı da artar. Böyle olduğu içindir ki teorik akıl, bizatihi, en üst varlık olan merhametin varlığına dayalı olarak husule gelmek durumundadır.

İşte böylece şu ortaya çıkmıştır ki varlık, tek bir kademeden ibaret olmayıp muhtelif kademelerden ibarettir. Öyle ki insanlar, birtakım değerler üzerinde fikir birliği etseler de onların bu değerler üzerindeki fikir birliğinin gücü, bir değerden diğerine farklılık arz eder. Ne var ki bu fikir birliğinin gücü en üst noktaya merhametleşme değerinde ulaşır. Bu durum gerek merhametleşmeyi ifade etme şekillerinin gerek fertler düzeyinde onu hayata geçirme derecelerinin gerekse de toplumlar düzeyinde onu uygulama modelleri-

nin farklılık arz etmesini engellemez. Nitekim bu farklılık şu ve benzeri söylemlerde kendini gösterir: *Tekâfül* (ortak-yaşam), *tedâmun* (dayanışma), *teʿâvün* (yardımlaşma), *teʿâdud* (destekleme), *telâhum* (kenetlenme), *müsânede* (tesânüd), *teʿâruf* (tanışma), *tevâsul* (iletişimde olma), *tebâdül* (birbirini izleme), *iʿtirâf* (tanıma), *ihtirâm* (saygı duyma), *teʿâyüş* (birlikte yaşama), *müşâreket* (ortak hareket etme), *şirâket* (ortaklık etme), *damân* (garanti verme), *teʾmîn* (güven verme).

Merhametleşme esaslarından ikincisini açıklamayı bitirdikten sonra üçüncü esasa yani ahlaklanmaya geçecek ve ahlaklanmanın özelliklerini izah edeceğiz.

Merhametleşme İlkesinin Ahlaklanma Esası

Ahlaklanmanın tarifini şu şekilde yapabiliriz: "Ahlaklanma, alaka kurmak yoluyla, örnekliğin/kudvenin vasıflandığı şeyle gücü nispetinde o hâl ve sıfatla donanmaktır." Şu hâlde, bu esasla ilgili inceleme, şu üç kavram üzerinde düşünmeyi gerektirir: *Kudve* (örneklik), *taalluk* (alaka kurmak), *ittisâf* (muttasıf olmak).

Kudve (örneklik) kavramı: Ahlakta asıl olan, ahlakın üzerine kurulacağı üst değerlerin var olmasıdır. Değerin tanımı ise *vukuu arzulanan zaruri hakikat* şeklindedir, yoksa *vukuuna kesin gözüyle bakılan reel gerçeklik* değildir. Sözgelimi doğruluk değeri, zorunlu bir şeydir, reel bir şey değildir. Böyle olduğu içindir ki değer, her bir makamda/konumda, kendisine en güzel örnekliği teşkil edecek bir model ve örneğin mevcudiyetini gerektirir. İşte *kudve* (örneklik) ifadesinin anlamı da budur. Sözgelimi doğruluk, davranışları doğruluğun varlığına tanıklık eden bir modelin/örneğin varlığını icap ettirir. Bu model/örnek daha mükemmel olduğunda, o değerin saygınlığı da artar. Sözgelimi doğru ve güvenilir kimse, doğruluk değerine ilişkin en ideal insani modeldir. Öyle ki bu model doğrulukta en üst noktaya vasıl olduğunda, söz konusu değer de (yani doğruluk) aynı şe-

kilde olur. Bu özellikte biri var olmadığında ise söz konusu değer de var olmaz. Merhametin sahip olduğu değerin en üst noktasında, Rahman bulunmaktadır. Zira merhametin en üst örneği, zatıyla kaim ve münezzeh olan Allah'tır. Bir değer ile onun en üst/ideal örneği arasındaki bu örtüşmenin kanıtı şudur: Esmayıhüsnâ içinde sadece mastar ismiyle gelenler vardır. Buna mukabil adl, nur, hak ve selam gibi onlardan bazılarının ismi fail kipinde geldikleri de olur.

Taalluk (alaka kurmak) kavramı: Ahlaki değer, muayyen bir modelin ayrılmazı olduğunda o kudve/örneklik olmaktadır. Bu yönde bir değerin arayışı içindeki kimsenin aklına ilk gelen şey, onun kavramsal anlamı değil, olsa olsa örnek niteliğindeki uygulamasıdır. Hatta akla ilk gelen onun, kişinin daha önce gördüğü, bildiği ve kendisinden haberdar olduğu en mükemmel modelidir. Böylece o kişinin söz konusu değerle irtibatı çok geçmeden o değere ilişkin bu modelle irtibat hâlini alır. Şurası açıktır ki bu tarz bir irtibat, olsa olsa canlı zatlar arasında vuku bulan irtibat cinsinden olur. Böyle olduğu için de bu soyut bir düşünce değil, müşahhas bir istek, uzak bir talep değil, yakın bir birliktelik olur. Zira model olan ile irtibat, esas itibarıyla, yakınlaşma irtibatıdır. Yakınlaşma irtibatı olan her şeye de kendisine yaklaşılan şeyle bağlantı eşlik eder. Böylece, ahlaki değeri talep eden kimsenin *kudve* (örneklikle) bir biçimde alaka kurması kaçınılmazdır. Bu tarz bir alaka oluşturamadığı sürece, istenen değerden payına düşen, sadece, birden yok olup giden ve zıddı bir değerle karışan şey olur.

Bu *taalluk* (alaka kurma) tek tür olmayıp amaçlanan formun farklılaşmasına bağlı olarak farklılık arz eden muhtelif türlerden ibarettir. Söz konusu form –ilah olsun, melek olsun, insan olsun, hayvan olsun, bitki olsun, cansız olsun– mevcudat türlerinden şu veya bu mevcudat türü altında yer alabilir. Aynı şekilde söz konusu taalluk da tek bir kademeden ibaret olmayıp o formun dâhil olduğu varlık türüne ait mertebelerin farklılığına bağlı olarak farklılık arz eden

muhtelif kademelerden ibarettir. Sözgelimi resullük formu kademesi, nebilik formu kademesinden daha üsttedir, nebilik formu da kademe bakımından sahabilik kademesinden üsttedir ve böylece devam eder gider. Bunun da ötesinde söz konusu formların her birinde birtakım mertebelerin varlığına da tanıklık ederiz. Sözgelimi resullük formu kendi içinde kademelenen birtakım derecelerden ibarettir.

Gelinen bu noktada en mükemmel olan formun ve bu formla irtibat kurmanın özelliklerine işâret etmemiz icap edecektir. Bir değeri talep eden kimsenin o değere ait formla irtibatı, o formu doğrudan müşâhade etmesini gerektirdiğinden bu müşâhade söz konusu en mükemmel form (yani Rahman) hakkında kendini gösteremeyecektir; çünkü söz konusu en mükemmel form, her tür beşerîleştirmeden ve canlandırmadan münezzehtir. Böyle olduğu için de kullarına ezelî rahmetiyle lütufta bulunmuş ve onlar içinden peygamberler seçmiştir ki amaç kullarının o peygamberleri görüp onlara tabi olmalarıdır. Bu kapsamda her bir topluma onlar içinden bir örnek/model göndermiş, Hz. Muhammed'i (s.) de tüm insanlığa örnek/model olarak yollamıştır.[46] İnsanın, (Allah tarafından) gönderilen bu örnekle/modelle irtibatı tek bir kademe değil de çok sayıda kademe üzerinden gerçekleştiğinden, onun ilahi modelle -yani Rahman'la- irtibatı da beşer olan bu modelle/örnekle -ki o rahmet peygamberidir- irtibat derecesine göre olacaktır.[47]

İttisaf (muttasıf olmak) kavramı: Kişi için modelle/örnekle irtibat kurma hâsıl olduğunda, artık ona söz konusu modelin ahlakıyla vasıflanmanın yolu da açılır. Bu yönde bir vasıflanma, bilmenin/tanımanın gerçekleşmesi gibi gerçekleşmez. Zira o model olanın fikirlerini kabul etmek ve onunla ilgili haberleri/anlatılanları takip etmek değildir sadece; kişinin o modelin yapıp ettikleri doğrultusunda

46 Bu tespitimizin dayanağı "Biz seni cümle âleme rahmet olarak gönderdik." (Enbiyâ 21/107) ayetidir.

47 Bu tespitin dayanağı "Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur." (Nisâ 4/80) ayetidir.

ameller sergilemesi ve model olanın ortaya koyduğu eserler doğrultusunda eserler meydana getirmesinden ibarettir esas. Bu da o kişi için model olanın fiillerini gözlemlemesi ve onun fiillerinin sonuçlarını müşahede etmesi olmadan olamaz. Öyle ki o kişi, (model olana ait) bu müşâhade edilir fiil ve eserlerden hareketle gerek fiillerinin gerekse de bu fiillerinin sonuçlarının ahlaklılığını ölçeceği birtakım ölçütler elde eder. *İktidâ*'nın (tabi olma) gereği de zaten olsa olsa işte model olanın davranışına yönelik bu canlı/dinamik takiptir.

Kişinin model olanla irtibatı arttıkça, ona uyma konusundaki gücü de artar. Kişinin model olana bağlılığı arttıkça da model olanın temsil ettiği değeri net bir biçimde keşfetmesi artar. Böylece de o değerin onun benliğindeki etkisi daha üst ve daha yararlı bir hâl alır. İlahi modelle olan bu irtibat -daha önce geçtiği gibi- nebevi modelle olan irtibat ölçüsünde olacağından ilahi modelin ahlakıyla vasıflanmak da nebevi modelin ahlakıyla vasıflanma ölçüsünde olacaktır. Binaenaleyh kişi rahmet peygamberiyle irtibatı ölçüsünde, bu yüce rahmetten pay alacak, bu pay ölçüsünde de Rahman isminin tecelli ettiği rahmeti kübradan nasiplenecektir. Dolayısıyla -Gazzali'nin dediği gibi- "Kulun Rahman isminden nasibi, gaflet içinde olan insanlara merhamet etmesi ve bu sayede sertliği değil yumuşaklığı esas alan nasihatle onları gaflet yolundan Allah'a yönlendirmesi, günahkâr kimselere incitici bir nazarla değil rahmet nazarıyla bakması, yeryüzünde cari her bir günahı âdeta kendi günahı gibi görmesi, dolayısıyla da o günahı ortadan kaldırma noktasında elinden geleni ardına koymaması, bunu da günahkâr olan kişi Allah'ın gazabına maruz kalır ve Allah'ın uzağında kalmayı hak eder diye ona merhametinin bir gereği olarak yapmasıdır."[48]

48 Gazzali, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, s. 42.

Ahlaklanma Esasının İcabı Olan Yakınlık Merkezli Ödevler

Şimdi yakınlık merkezli ödevleri zikredeceğiz ki bu ödevleri biz yaygınlık esasına ilişkin İslami uygulama dolayımında ahlaklanma kavramına dayalı olarak tespit ettik. Söz konusu ödevler ise İslam ümmetine, dayanışmayı, merhametleşme mertebesine aktarmasını sağlayacak bir dayanışma ahlakı oluşturma imkânı verecektir. Bu yönde bir çıkarımda bulunurken bu üçüncü kısım ödevlerin daha önce geçen şu iki hakikati bünyesinde barındırmasını şart koşmaktayız: Rahman'ın mahlukatına yakın olması, mahlukatın birbirine yakın olması.

Yakınlık merkezli bu ödevlerin ilkinin ifadeye dökülmüş hâli şöyledir:

- *Rahman'ın emirlerinde, onun merhametinin tecellisini görmeye bak, onun kahrının tecellisini değil.*

Şurası bir gerçek ki Rahman'ın -ki o en mukaddes modeldir- mahlukatı içinde insana yönelttiği emirler ve yasaklar, hiçbir biçimde onların iradelerini baskı altına alma ve onların özgürlüklerini gasbetme anlamına gelmez, gelse gelse Rahman'ın kullarına merhametinin eksiksiz olduğu anlamına gelir. Bu şu açılardan böyledir:

a) Bu emir ve nehiyler bizatihi insan aracılığıyla yöneltilmiştir. Zira Rahman bizatihi insanlar içinden onlara bu emir ve yasakları ulaştıracak kişileri seçmiştir ki bu, insanlar, söz konusu emir ve yasaklara karşı, kendi hemcinslerine karşı duydukları sıcaklığı duysunlar diyedir. Allah Teâlâ, bunun için, bir başka yol da seçebilirdi, ne var ki bu yolla rahmeti ilahiden bir esinti niteliğindeki bu tarz bir sıcak karşılama gerçekleşmez, aksine tedirginlik, korku, endişe, belki de elem ve eziyet verme vuku bulabilirdi.

b) Rahman'ın, risaleti üstlenmek için seçtiği kişiler, ilahi rahmetin kendi üzerlerinde tecelli edişini, Allah'ın bu risaleti onlara yönelttiği ve onların da bunu toplumlarına tebliğ

ettikleri vakitte hissettikleri gibi hissetmemişlerdir. Zaten Allah bu lütfu, diğer mahlukatına değil de sadece onlara has kılmamış ve onlar içinden başkalarının izinden gideceği özel örneklikler var etmemiş mi?

c) Söz konusu emir ve yasakların içeriği sadece birtakım ahlaki değerler ve manevi anlamlar olup bunlar da insanın kemal mertebelerinde yükselmesini ve en üst model/örnek olana (yani Allah'a) yakınlığı ifade eden noktalara çıkmasını sağlar. İnsan için, onun insanlık bakımından sürekli yükselmesinden öte, merhamet ifade eden bir şey var mıdır?

Ahlaklanmanın sonucu olan yakınlık esaslı ikinci ödevin ifadeye dökülmüş şekli şöyledir.

- *Merhameti ifade eden unsurları açığa kavuşturmada, sadece (sıradan) düşünme (tefkîr) değil derinlikli düşünme (tefekkür) yolunu izlemelisin.*

Müslüman, aklını sıradan düşünce mertebesine (*tefkîr*) hasretmez, aklını bu mertebenin ötesinde daha üst mertebeye taşır ki bu, derinlikli düşünme (*tefekkür*) mertebesidir. Zira *tefkîr* (düşünme), aklın eşyaya ilişkin harici ve nesnel sebeplerle ilgi kurması şeklinde tanımlanabilir ki bu tarz bir ilgi kurma modernlik esaslı yaygınlık esasına ilişkin Batılı uygulamayı -daha önce geçtiği üzere- birtakım kopmalara sevk etmiş ve bunları da bir dizi felaket izlemiştir. *Tefekkür* ise aklın harici ve nesnel sebeplerle ilgi kurma ile söz konusu sebeplerin vazediliş amacını oluşturan makasıt ve değerlerle irtibatı bir arada tutması ve sebepler gibi bunları da nazarı dikkate alması olarak tanımlanabilir. Öyle ki insan söz konusu açık/celi sebeplerin kayıt altına alınmasını sağlayan kanunlara tutunduğunda, bu makasıd ve değerleri nasıl dikkate alacağını da öğrenir ki bu öğrenmenin amacı söz konusu kanunları tatbike koymanın dünya ve ahirete müteallik bir eza ve helake yol açmamasını temin etmektir. Şu hâlde bu zahiri sebeplerin deruni maksatlarla bir arada ele alınması gerekir. Çünkü söz konusu sebeplere esas teşkil

eden merhamet şekilleri bizatihi bu maksatlardır; böyle olduğu için de onların farkında olmak ve onlarla amel etmek zorunluluk arz eder.

Ahlaklanmanın sonucu olan yakınlık merkezli üçüncü ödevin ifadeye dökülmüş hâli ise şöyledir:

- Ahlaklanman noktasında Rahman'ın ahlakına kendini benzetme yolunu tutmalısın, Rahman'ın ahlakını insanın ahlakına benzetme yolunu değil.

İnsan aklına ait kademelerden biri olan tefkîr kademesi eşyanın zahirine tutunduğunda, Allah'ın fiil ve sıfatlarını insani fiil ve sıfatlara benzetmeye gider ve bunu yaparken de ahlakın aslını Rahman'ın zatında değil de insanın zatında var olan bir şeye dönüştürür. Tefkîr, insana ait sıfatlar içinden Allah'ın zatının münezzeh olduğu veya onun yüce zatına yaraşmaz nitelikte olan acı çekme veya kalp inceliği gibi sıfatları Rahman'a nispet eder, aynı şekilde Rahman'a has olup da insanda var olmayan birtakım sıfatların varlığını tasavvur etmenin kapısını da kapatır. Bunun da ötesinde tefkîr, insanın himmetini zayıflatır ve insan kendisini model konumuna indirgediği sürece sahip olduğu kemal arayışı içinde olmayı dumura uğratır. Böylece ahlaki rol modellik mertebesi, daha üst olan değil de daha alt olan hâlini alır.

Buna karşın aklın mertebelerinden biri olan tefekkür mertebesi, bu yolun aksi istikametine girer ve de ahlakın aslını insanın zatında değil Rahman'ın zatında kaim addeder. Böylece de model olan insan değil Rahman olur. Bu durum, Müslümanların ahlaki olarak yükselme arzusu içinde bulunmalarını icap ettirir. Bu yönde bir yükselme onlar için ancak bu en üst modelin vasıflarıyla vasıflanmaya çabalama yolu sayesinde gerçekleşir ki bazılarının mecazi olarak *teşebbüh* (benzeme çabası) diye isimlendirdikleri şey de budur. Evet, Müslümanların Rahman ismine benzemelerinin gereği şu üç husus çerçevesinde varlık gösterir:

İlki Rahman ismi üzerinde sürekli tefekkürde bulunmalarıdır. Zira bu yönde bir tefekkür, aklın, Rahman'ın mahlukatı itibarıyla söz konusu olan ilahi makasıd ve değerler üzerine düşünmeye gömülmesidir.

İkincisi, Rahman'ın her şeyde kendisiyle tecelli ettiği rahmet sıfatı ile alakalarını kuvvetli tutmalarıdır. Çünkü bir bütün olarak insanlar arasında, hatta insanoğlu ile canlı varlıkların tamamı arasında, bunun da ötesinde insanoğlu ile ilahi rahmetin kuşattığı canlı cansız her şey arasında var olan yakınlık hissiyatlarını kuvvetlendirmek, bu alakanın bir semeresidir.

Üçüncüsü gerçekleştirdikleri fiillerin her biri itibarıyla merhamet sahibi olma yönünde imkânlarını seferber etmeleridir. Çünkü bu yönde bir seferberlik, onların/Müslümanların başkasına karşı sergiledikleri merhametin, bu başkasının içinde bulunduğu ihtiyacın –ki bu ihtiyaç da söz konusu başkasının Müslümanlar üzerindeki hakkını, birinin yakınına yönelik hakkını öder gibi ödemesinde ifadesini bulur- gerek şekil, gerekse ölçü itibarıyla taşıdığı farklılığa bağlı olarak farklılaşmasını sağlar.

İşte merhametleşme ilkesinin sonucu olan ve de varlığın tümünü içine alacak nitelikteki yaygınlığın gereğini yerine getirmeye bağlı olarak İslam ümmetinin dayanışma oluşturmasına ve bu dayanışmayı merhametleşme mertebesine yükseltmesine imkân verecek nitelikteki yakınlık merkezli ödevlerin asılları bunlardır. Rahmetin/merhametin Rahman'ın bir tecellisi, rahmet ahlakıyla ahlaklanmanın da Rahman'ın ismiyle/sıfatıyla ahlaklanmadan ibaret olduğu sabit olduğuna göre bize içinde bulunulan dönemin maruz kaldığı kopmaya bağlı meydan okumaları savuşturma üzerinden bir dayanışma sağlama kudreti bahşedecek olan ilahi isim/sıfat bizzat Rahman ismi/sıfatı olmak durumundadır.

Söz konusu dayanışmayı oluşturmak suretiyle dayanışmayı hayata geçirirken geleneği devre dışı bırakma endişesi de zayıflar. Çünkü bu durumda, dayanışma sergileyen kişi,

geleneğin amaçlarından birinin, insanı, mazinin gücüyle –ki bu güç insanın hafızasını/belleğini koruma şeklinde kendini gösterir- donatmak olduğunu göz önünde bulundurur. Hafızanın korunması ise söz konusu insana, onun sarsılmamasını temin edecek sabiteyi sağlayacak bir değerdir. Yine söz konusu dayanışmayı oluşturmak suretiyle, dayanışma hayata geçirilirken tabiatı devre dışı bırakma endişesi de zayıflar. Çünkü dayanışma sergileyen kişi, bu durumda, tabiatın amaçlarından birinin, insanı, istikbalin gücüyle -ki bu güç onun neslinin muhafazasında ifadesini bulur- donatmak olduğunu göz önünde bulundurur. Neslin korunması ise, bu insana, korkuya kapılmamasını sağlayacak güveni temin eden bir değerdir. Son olarak dayanışmanın oluşturulması sayesinde, dayanışmayı hayata geçirirken mekân mefhumunu devre dışı bırakma endişesi de zayıflar. Zira dayanışma sergileyen kişi, bu durumda, mekânın amaçlarından birinin, insana, ânın gücünü -ki bu güç onun kimliğinin muhafazasında ifadesini bulur- bahşetmek olduğunu göz önünde bulundurur. Kimliğin korunması ise, insana, yurtsuzluk yüzü görmeyeceği bir ikameti temin eden değerdir. Özetle şunu ifade edebilirsin ki bütün mevcudatla dayanışma içinde olan -veya merhametleşen- kişi, sarsılmayan, güven içinde olan ve yeri yurdu olan kişidir.

Bu bölümün özeti şudur: Modernlik ruhunun esaslarından biri olan yaygınlık esasının Batılı uygulaması, modernliği insanlara münhasır kılar ve onu sair varlıklara taşımaz. Dahası insanları sair mahlukattan koparır ve bunu da öze müteallik üç kopma oluşturmak suretiyle gerçekleştirir: Gelenekten kopma, tabiattan kopma ve mekândan kopma. Böyle olduğu içindir ki, insanoğlunun sergileyeceği ve Batılı uygulamada kendini gösteren dayanışma, insanoğlunun kendi dışındaki varlıklara karşıt/zıt bir dayanışma sergilemesinden ibaret olacaktır ki bu da şu üç felakete yol açacaktır: Sebatsızlık felaketi, korku felaketi ve başıboşluk felaketi. Buna karşın bu esasa yönelik İslami uygulama, yaygınlığın,

mevcudatın tamamını kapsamasını sağlar, bunu da anılan keskin kopmaları, süreli kesişlere dönüştürerek gerçekleştirir. Zira bu ikinci (yani İslami) uygulamanın kendini gösterdiği merhametleşme ilkesinden yakınlık merkezli olan ve varlığın tümünü kuşatan birtakım ödevler neşet eder ki bu ödevlerin tamamı, canlılarla cansızlar arasındaki ilişkilerin tamamının gerek birbirine akraba olmaları, gerekse de üzerlerine kahrıyla değil rahmetiyle tecellide bulunan Rahman'a yakın olmaları anlamında birbirine yakın kimseler arası ilişkilerden ibaret bir hâl aldığı bir dünyanın oluşturulmasını gerektirir. Bu olduğunda insanlar ilahi rahmetin tezahürleri üzerinde tefekkürde bulunacaklar ve onun ahlakına benzemeye çalışacaklardır. Böylece de birbirlerine karşı ödevleri, yabancıların birbirine karşı ödevleri değil, olsa olsa akrabaların birbirine karşı ödevleri suretinde olacaktır.

SONUÇ YERİNE
MEŞRUİYET SORUNU

Sonuç bölümünde, kitabın içerdiği ana fikirleri, kitabı mütalaa etmekte zorlanan kişilere hatırlatma amaçlı olsun tamamını okumak için yeterli vakti bulunmayan kimselere bu fikirleri (derli toplu olarak) arz etme amaçlı olsun, tek tek zikretmeyeceğiz. Zira bu fikirleri bölüm sonlarında topluca vermeye gayret ettik; dolayısıyla bilgi sahibi olmak isteyenler ilgili yerlere başvurabilir. Gelinen bu noktada, modernlik ruhunu, İslami pratik alanın kabullerine göre tatbike koymaya kalkışmanın meşruiyetiyle alakalı olan ve öze taalluk eden muhtemel bir itirazı -hadi buna meşruiyet sorunu diyelim- cevaplamak bize yetecektir. Bu itirazı şu şekilde ifadeye dökebiliriz:

- İnsanlık modernite evresinden postmodernite evresine geçmişken modernlik ruhuna yönelik İslami bir uygulamaya kalkışmak niyedir?

Bu itirazı dört aşamalı şekilde cevaplayacağız. *Birinci aşamada*, modernite ve postmodernite kavramlarından başlayarak, İslam ümmetinin, diğer milletler nezdinde dolaşımı yaygınlaşan yeni kavramlarla yüzleşmeye ve o kavramları ait oldukları pratik alanın kuralları doğrultusunda şerhe tabi tutmaya nasıl da muhtaç olduğunu açıklayacağız.

İkinci aşamada postmodern kavramının tek değil müteaddit anlamlarının bulunduğunu beyan edeceğiz. *Üçüncü aşamada* modernite dönemi ile postmodernite döneminin varlığının, bu ikisinin de esas aldığı bir ortak aslın varlığını nasıl icap ettirdiğini ve bu aslın da modernlik ruhu olduğunu izah edeceğiz. Son olarak *dördüncü aşamada* ise modernlik ruhunun İslami uygulamasının, nasıl olup da mümkün modernlik uygulamalarından herhangi biri olmakla kalmadığını, bunun da ötesinde modernlik hareketini terfi ettirme gibi bir hedefinin de bulunduğunu açıklığa kavuşturacağız. Bu dört aşama ile ilgili açıklamalarımızı bitirdikten sonra artık, modernlik ruhunun İslami tatbikiyle uğraşmanın, meşruiyet bakımından, modernite dönemi itibarıyla olsun postmodernite dönemi itibarıyla olsun, modernlik ruhunun Batılı tatbiki ile uğraşmaktan geri kalmayan bir uğraş olduğu sonucuna varma hakkımız olacaktır. Söz konusu aşamaları şu maddeler üzerinden detaylı bir izaha tabi tutabiliriz: Küresel kavram atmosferine dâhil olunması, postmodernitenin ne anlama geldiği hususunda fikir ayrılığına düşülmesi, modernlik ruhunun esas alınması, İslami uygulamanın hususi oluşu.

1) Küresel kavram atmosferine dâhil olunması: Daha önce şuna işaret etmiştik ki dünya mütemadiyen yeni birtakım kültürel kavramların keşfine tanıklık etmekte ve bu kavramlar da alevin samanda yayılması gibi çok geçmeden (tüm) toplumlara yayılmakta, yayılırken de küresel ölçekli bir kavramsal atmosfer oluşturmaktadır. Müslüman toplum için bu atmosferin uzağında kalmak mümkün değildir; hatta onun için, gönüllü veya gönülsüz, bu atmosfere katılmaktan da asla kaçış yoktur.

Müslüman toplum için gönülsüz katılım, keşfi gerçekleşen kavramları olduğu gibi kabule zorlanması, kabule giderken de o kavramlara rıza göstermesi ve onların içeriklerinden etkilenmesi şeklinde olur. Bu durumda söz konusu katılım, boyun eğdirme esaslı olmaktadır ki bu da Müslü-

man toplumun evlatlarının özgün fikir icat etme ve bilgi üretme kudretine zarar verir. Bu gönülsüz kabul iki tutumdan kaynaklanabilir:

İlki şudur: Müslüman toplum söz konusu keşfedilme kavramları, kendisini ilgilendirmiyormuş gibi, onlara arkasını dönerek ve onları görmezden gelerek karşılar ve bunu da o kavramların etkisini durduracağı veya onların kendi muhitinde tedavüle çıkmasına müsaade etmeyeceği inancıyla yapar. Oysa bu kavramlar Müslüman toplumun karşısına gerek beklenmedik bir şekilde veya tesadüfen gerekse de iletişim ve tanışma yoluyla değil, olsa olsa ezici/hiyerarşik bir ilişki mantığının hegemonyası altında çıkarlar. Her ne kadar bu ezici/hiyerarşik ilişkiyi tayin eden faktör ve ölçütler belli egemen çevrelerin elinde olsa da beklenti, bu kavramların etki ve yansımalarının tüm dünyayı kuşatması yönündedir. Bu keşfedilme kavramlar, böyle çaplı maddi bir söylemle/mantıkla desteklendiği içindir ki, onları bilmezden gelmenin, daha da öte inkâra gitmenin bir yararı olamaz. Zira o kavramlar Müslümanların düşünce dünyalarında çok geçmeden yaygın bir nüfuz yakalar ve dillerinde de dolaşım elde eder. Böyle olduğu için de Müslümanlar, farkında olmadan, söz konusu kavramlara ait karar ve kurallara tabi olurlar, velev ki onlar Müslümanların pratik alanlarının icaplarına ters düşüyor olsa da.

İkinci tutum ise Müslüman toplumun keşfe konu kavramlar yerine geleneksel kavramları ikame etmesidir. Bu ikame işi, kimi zaman, ikamede bulunanların, transfer edilme kavramlar üzerinde tasarrufta bulunma iradesine sahip olduklarını gösterse de geleneksel kavramlar, keşfedilme kavramların karşılayacağı yeni gereksinimleri karşılayamaz. Bunun sebebi ya bu geleneksel kavramların içeriğinin ve onlara ilgili tasavvurların eskimiş olmasıdır ya da yeniye ilginin eskiye tutunmaya baskın geliyor oluşudur. Bu durumda köklülüğüne rağmen geleneksel kavramlar bırakılır, transfer edilme kavramlar bütün kusurlarıyla kullanılır hâle

gelir ve insanların gönüllerinde de onlara karşılık gelen köklü kavramların sahip olamayacağı bir tesir oluştururlar.

Müslüman toplumun gönüllü katılımına gelince, bu, keşfedilme kavramların kabulü yönünde bir tercihte bulunması ve bunu da onlara karşı bir direnç sergileyerek ve onların içeriklerine etkide bulunarak yapmasıdır. Bu tarz bir katılım, o toplumun evlatlarının özgün fikir icadı ve bilgi üretimi kudretini muhafaza eden bilinçli bir katılım olur. Şurası açıktır ki söz konusu kavramlara karşı sergilenen direnç, asla onların reddedilmesi veya onlardan sarfı nazar edilmesi anlamına gelmez, gelse gelse bu kavramları derinlikli bir incelemeye ve sıhhat teyidine tabi tutma kastıyla onlara dair delil getirilmesini istemek anlamına ve bir de faydalarını tetkik kastıyla muhatabın (pratik) alanına uygunluğunun ortaya konmasını talep etmek manasına gelir. Buna göre sahihliği ve yararlılığı ortaya çıktığında bu kavramların kabulü ve kullanımı gerçekleşir. Bu kavramlara dair delillere ve onların uygunluğunu ifade eden yönlere vâkıf olmak, kimi zaman, o kavramlar itibarıyla daha önceden mevcut olmayan birtakım farkları ortaya koymaya ve bu farkları da söz konusu kavramların vazedilişi esnasında düşünülmemiş/öngörülememiş olan kavramsal ilişkiler çerçevesinde bir entegrasyona tabi tutmaya sevk eder.

Bu katılıma örnek olarak *hadâse* (modernlik) kavramını vermek yeterlidir. Zira bu kavramın kullanımına esas teşkil eden aslı dikkate almak, bizi, iki modernlik arasında ayırıma gitmeye sevk etmektedir: Bunlardan ilki bizim taklitçi modernlik olarak isimlendirdiğimiz modernliktir. Bu öyle bir modernliktir ki ona mülaki olan kişi, önce onu (şartsız) kabul eder, bilahare onun tezahürlerini inceleme mecburiyetinde kaldığında (neşet ettiği) şartların detaylarına, prosedürlerine ve etkilerine işte o zaman vâkıf olur. Diğeri ise bizim özgün modernlik adını verdiğimiz modernliktir.[1] Bu

1 *Özgünlükçü modernlik* ve *taklitçi modernlik* kavramlarını, geçmişte umuma arz ettiğim birtakım konferanslarda kullanmıştım ve de dönemin bazı gazeteleri bunu konu edinmişti. İşte o tarihten bu yana kimi yazarlar, her ne kadar bendenize

öyle bir modernliktir ki ona mülaki olan kişi (daha işin başında) söz konusu modernliğin tezahürlerini titiz bir incelemeye tabi tutar, bu incelemeyi de (onun ortaya çıkışını sağlayan) nesnel faktörlere vâkıf olarak ve bu faktörleri kendi pratik alanı dâhilinde yeniden üreterek yürütür. Bu durum muhatabın içinde bulunduğu pratik alanı zenginleştirir ve (üretimi yinelenen) nesnel faktörlere asli/köklü faktörler statüsü kazandırır. Böyle olduğu içindir ki biz söz konusu iki kavramı, daha önceden görülmemiş birtakım bağlantı ve çıkarımlara tabi tutmak durumunda kaldık. Bu durum karşısında modernliğin taklidi, geleneğin taklidinin dâhil olduğu semantik alana dâhil olmuş olur (yani ifade ettiği anlam aynıdır). Çünkü her ikisinde de teslimiyet ve ittiba ruhu kendini gösterir ve de araştırma ve yorumlama kudreti diye bir şey yoktur. Bunun gibi modernliğin özgün olması da kökün özgün olmasının dâhil olduğu semantik alana dâhil olur. Zira her ikisinde de teşebbüs ve icat ruhu kendini gösterir ve de üretim ve açılım unsurları güçlüdür.

2) Postmodernitenin ne anlama geldiği hususunda fikir ayrılığına düşülmesi: Postmodernitenin moderniteye karşı bir reaksiyon olduğunda fikir birliği vuku bulmuş olsa da, bu reaksiyonun tür ve içeriğinin tayininde şiddetli bir fikir ayrılığı yaşanmıştır. Zira bazıları onu moderniteden bir kopuş ve modernitenin sonu olarak görmektedir ki bu, onun, modernitenin tutunduğu kavram ve ilkelere yönelik bir karşı çıkış olduğu anlamına gelir, nasıl ki modernite (bir zamanlar) dinî geleneğe yönelik bir karşı çıkış olmuş ise. Postmodernitenin karşı çıktığı kavramlar arasında soyut varlık, mutlak hakikat, kontrollü ilerleme, doğrusal (ilerlemeci) tarih, tekleştirilmiş bilgi kavramlarına rastlarız. Postmodernitenin geçersiz addettiği ilkeler arasında ise akılcılık, insancıllık, bütünsellik, nesnellik, pozitiflik, tarihselcilik ve tekniklik kavramlarını görürüz.

---

nispet etmeseler de, bu kavramları paylaşmaktalar ve ben de bu paylaşımdan dolayı mutluyum. Çünkü bu durum, milletin okuduğuna, okuduğundan da etkilendiğine delalet eder.

Bazıları ise postmoderniteyi bir kopma olarak görmezler, gördükleri tek şey modernitenin gidişatını zenginleştiren ve pürüzlerini gideren bir kıvrılma/sapmanın varlığıdır. Bu sayede o, modernitenin eksik tarafını tamamlamakta, daralan yanını genişletmekte ve sallantıda olan yanını ise tahkim etmektedir. Bazıları ise bunun aksine postmoderniteyi, modernite yürüyüşünde bir kötüleşme/gerileme addederler ve onarılması/iyileştirilmesi gerektiğini düşünürler. Buna göre postmodernite, modernitenin üzerinde yükseldiği aydınlanma ilkelerinden geriye gidişi temsil etmektedir; bu geriye gidiş de aklı esas almama, kaos/düzensizlik, ayrılıkçılık/bölücülük ve farklılığa saplanma yüzünden gerçekleşmiştir. Bazıları ise postmodernitenin, modernitenin maruz kaldığı bir keşmekeşliği ve karmaşıklığı bünyesinde barındırdığını, çok geçmeden modernitenin bundan salimen ve hatta olduğundan da sağlıklı bir biçimde çıkacağını ve çıkarken de uygarlık yürüyüşünü yeniden başlatacağını düşünürler. Çünkü postmodernite, moderniteyi saran tökezleme sebeplerinin farkına varmış bulunmaktadır. Son olarak bu kimseler içinde öyleleri de vardır ki onlar, postmodernitenin modernlik evrelerinden yeni bir evreyi içerdiğini ve bu yeni evrenin de yenilenme bakımından moderniteden daha ileri olduğunu düşünürler, böyle olduğu için de buna ikinci modernite derler.

Birbirine karşıt iki taraf pozisyonu almış olan -ki sair görüşler de ortada durur- bu iki görüşün, tam olarak ikinci modernitenin varolduğunu söyleyen görüş ve modernitenin son bulduğunu söyleyen görüş olduğu aşikârdır. Bu görüşlerden her biri hakkında onun içine düştüğü yanıltmaca ile alakalı bir mülahazayı paylaşmamız yerinde olacaktır.

Bu mülahazalardan ilki şudur: Postmodernitenin ikinci bir modernite olduğunu söyleyen görüş gerçekleri tersyüz etme yanıltmacasına kapılmıştır. Zira bu görüş, birbirine ters düşmeyi bir kenetlenme, kargaşayı/düzensizliği de bir dengede olma/istikrar olarak tersten lanse etmektedir.

Öyle ki o, muhtelif çelişki ve düzensizliklere maruz kalmış olan modernitenin, kendini aşma ve yeniden toparlanıp dengelenme kudreti bulacağına, bunu da kendini sürekli dönüşüm sergiler bir yapıda kılmak suretiyle gerçekleştireceğine kesin gözüyle bakar. Bu, son derece hatalı bir görüştür. Şu açıdan ki, hastalıklı olanın, hastalığını gidermesi düşünülemez; yoksa yakalandıktan sonra onu defetme yerine yakalanmazdan evvel korunması daha doğru olurdu. Binaenaleyh modernlik realitesi (yani modernite) birtakım felaketlere maruz kalmıştır, ne var ki onda bu felaketleri savuşturma takati asla bulunmamaktadır. Diğer açıdan ise, bir şey zıddına evrildiğinde, artık onun kendisi olarak kalması söz konusu olamaz. Modernite de postmoderniteye evrilirken, bazılarına göre, zıt yönde bir dönüşüm sergilemiştir; böyle olduğu için de postmodernite ismi yerine modernitenin feshi ismini kullanmamız daha doğru olacaktır. Modernitenin feshi ise modernitesizlikten öte bir şey değildir.

İkinci mülahaza şudur: Postmodernitenin modernitenin sonu olduğu görüşü de gerçekleri abartma yanıltmacasına kapılmıştır. Zira bu görüş, dönüşümü bir kopma, gelişimi ise bir başkaldırı olarak değerlendirmekte, böyle olduğu için de postmoderniteyi modern hayatı tepetaklak eden derin dönüşümlerden ibaret görmektedir. Oysa durum böyle değildir. Çünkü postmodernite tezahürleri, sanat, tarih, felsefe ve edebiyat gibi belli kültürel alanlarda kendini göstermiş, buna karşın bilim, sanayi, ekonomi, sosyal organizasyon, adalet ve siyasi hukuk sistemi gibi hayatın devasa alanları, modernitenin katı/tavizsiz araçsal mantığı/söylemi ve değişim esaslı keskin uygulamaları sayesinde, modern mekanizmalara mahkûm kalmıştır. Bu yüzdendir ki postmodernite tezahürleri âdeta modernite denizindeki bağımsız adalar görünümü arz eder. Bu tezahürlerden bazılarının, soyut fikir ve görüşler olmanın ötesine geçmediğini ve herhangi bir müşahhas uygulamasının görülmediğini dikkate aldığımızda, postmodernite, modernitenin derinlerine kök

salmış adalar olmaktan ziyade onun yüzeyi üzerinde yüzen su kabarcıklarını daha çok andırmaktadır.

3) Modernlik ruhunun esas alınması: Geçen iki görüş yani postmodernitenin ikinci bir modernite olduğu görüşü ve postmodernitenin modernitenin sonu olduğu görüşü üzerinde derinlemesine düşünmüş olsak, onların modernlik realitesi ile modernlik ruhu arasındaki farkı dikkate almama bakımından ortaklık arz ettiklerini görürüz. Bu ayırımı yapamadıkları içindir ki söz konusu iki görüş, modernlik ruhu kapsamına dâhil edilmesi gereken şeyi modernlik realitesi kapsamına dâhil etmektedir. Bunun izahı şöyledir:

İlk görüş, birinci modernitenin ikinci moderniteye evrildiğini ileri sürdüğünde kastedilen, modernlik realitesinin bir başka modernlik realitesine dönüştüğüdür. Bu kabulden iki temel sonuç doğar:

İlk sonuç şudur: Modernlik realitesinin benzeri bir realiteye dönüşmesi, ancak, bu ikisi arasında ortak unsurların bulunması ve her birinin de söz konusu ortak unsurların ete kemiğe bürünmüş hâli konumunda olması şartıyla mümkün olur. Aksi takdirde bu yönde bir varsayıma gidilmedikçe, beriki ötekinin aynısı olmaz. Zaten biz de ikisinin modernlik vasfı itibarıyla birbirinin (aynısı değil) benzeri olduklarını varsaymaktayız. Hâl şu ki iki modernlik realitesi arasındaki bu ortak unsurlar genel ilkeler mesabesinde olup onların uygulanması noktasında iki realite ortaklık arz etmektedir. İşte modernlik ruhu, hayata geçirilmeleri noktasında modernlik uygulamalarının tamamının ortaklık arz ettiği bu ilkelerden öte bir şey değildir. Binaenaleyh (postmodernitenin) ikinci modernite olduğu söyleminde bulunanlar, bu yaklaşımlarını, açıktan açığa dillendirmedikleri bir asıl üzerine bina etmiş olmaktadırlar ki bu asıl da modernlik ruhunun varlığıdır. Zira onlar böyle bir ruhun varlığını içten içe kabul ediyor olmasalardı, modernlik realitesinin, benzeri bir realiteye dönüştüğü yönündeki değerlendirmeleri isabetli olmazdı.

İkinci sonuç şudur: Bu görüşün gerçekleri tersyüz etme kandırmacasına düşmesi, modernlik ruhuna nispet edilmesi gerekeni modernlik realitesine nispet ediyor olması yüzündendir. Çünkü modernlik realitesi, modernlik ruhuna yönelik çok sayıda uygulama imkânından sadece biridir. Modernlik realitesi, birtakım düzensizliklere ve arızalara maruz kaldığındandır ki, düzensiz ve arızalı durumu gereği, denge ve düzenini kendiliğinden geri veremez, ona bu denge ve düzeni geri verme kudretine sahip olan, bizzat, söz konusu asli/köklü ruhtur ve modernlik realitesi de zaten o ruhun önceki bir uygulamasıdır. Öyle ki, bu ruh yeniden dirilecek ve yeni bir modernlik uygulaması şeklini alacak ve bu şekil de (öncekinin) düzensizlik ve arızalarını giderecektir. Hatta bu ikinci uygulama dâhilinde yeni felaketler kendini gösterdiğinde, bu ruh da yeniden dirilecek, ortaya bu felaketleri telafi ettiği bir başka uygulama koyacak ve bu durum böyle devam edip gidecektir.

İkinci görüşe gelince o, modernitenin modernitesizliğe evrildiğini kabule gittiğinde, kastedilen yine modernite realitesinin postmodernite realitesine dönüştüğüdür. Bu ikinci kabulden de iki sonuç doğar:

İlk sonuç şudur: Postmodernite realitesi, özellikleri itibarıyla modernite realitesi ile ortaklık arz etmese de tersinden de olsa onun üzerinden tanımlanmaktadır. Bunun anlamı onun modernite realitesinin sahip olduğunun zıddı bir niteliğe sahip olduğudur. Tanımlanma noktasındaki bu bağlılık, ikisinin, aynı ruhun tatbike konu olan iki karşıt kutbu konumuna indirgenmesi için yeterlidir. Bu ruhun pozitif kutbu modernite realitesi, negatif kutbu ise postmodernite realitesi olur. Pozitif kutup açısından baktığımızda söz konusu biricik ruh modernite ruhu, negatif kutup açısından baktığımızda ise bu postmodernite ruhu olmaktadır. Binaenaleyh, modernitenin son bulduğu söylemini benimseyenler, bizatihi modernite ruhunun varlığını inkâr etseler de duruşlarını/tutumlarını, bir başka asıl üzerine bina et-

miş olmaktadırlar ki bu asıl iki realite, yani modernite ve postmodernite realiteleri arasında müşterek bir ruhun var olduğudur. Şayet onlar böyle bir ruhun varlığını içten içe kabul ediyor olmasalardı, modernlik realitesinin (yani modernitenin), zıddı bir realiteye dönüştüğü yönündeki değerlendirmeleri isabetli olmazdı.

İkinci sonuç şudur: Bu ikinci görüşün gerçekleri abartma kandırmacasına saplanmış olması, modernlik ruhuna nispet edilmesi gereken şeyi postmodernite realitesine nispet ediyor olmasındandır. Zira postmodernite realitesi de kendisiyle modernite realitesi arasında ortak olan ruha yönelik muhtelif mümkün uygulamaların birinden ibarettir; ne var ki modernite realitesinin giriştiği şeye girişmek, bu postmodernite uygulamasının gücü dâhilinde değildir. Zira onun etkisi, ötekinin etkisine tabidir; faaliyet alanı da ötekinin alanıyla sınırlıdır. Dolayısıyla da o ruha, postmodernite realitesi zaviyesinden ziyade modernite realitesi zaviyesinden bakıldığında, ortak ruha daha yakın durur. Şu hâlde bu ortak ruhun postmodernite ruhu olmaktan ziyade modernite ruhu olması evladır. Binaenaleyh, modernite ruhu, yeniden canlanacak ve modernite realitesinin zıttı yeni bir uygulama suretini alacaktır. Hatta bu ikinci uygulama âni meydan okumaları bertaraf etmeyi beceremediğinde, söz konusu ruh meydan okumaları bertaraf edecek üçüncü bir uygulamayı ortaya çıkaracak ve böylece devam edip gidecektir.[2]

2 Birileri bizim postmodernlik realitesinin modernlik ruhuna ilişkin muayyen bir tatbik olduğu yönündeki düşüncemizi garipseyebilir. Ne var ki *postmodernite*nin, sahip olduğu özellikler itibarıyla, sanat alanındaki *modernizm akımı* ile örtüştüğü ve hedefler dışında ondan farkının bulunmadığı bilinmiş olsa, bu garipsemeyi gerektirecek hiçbir gerekçe kalmaz. Zira postmodernite -bu akım misali- parça parça, kesik kesik, ekli püklü, karma karışık sanatsal şekillere tutunmakta, üst sanatsal şekiller ile alt şekilleri, keza yazım türleri arasındaki ayırımı da ortadan kaldırmaktadır. Velev ki -bu akımın aksine- "evren, anlamını sanatsal uygulamadan hareketle yakalayamaz, çünkü sanatçıların nazarında evrenin anlamı diye bir şey asla yoktur." iddiasıyla söz konusu sanatsal özelliklere bir değer kazandırsa ve onların korunmasına çağrıda bulunsa da bu böyledir. Ne var ki eleştirmenler ve mütefekkirler içinde *modern* ile *postmodern* arasında fark bulunduğunu inkâr eden ve bunu da *postmodernite*nin bizatihi moderniteye ait evrelerden bir evre

Ezcümle söz konusu iki görüş yani (postmodernitenin) ikinci bir modernite olduğu ve (postmodernitenin) modernitenin sonu olduğu görüşleri, modernite ruhunu görmezden gelme ve modernite realitesine modernite ruhu muamelesi yapma noktasında birlik arz ederler. Ama gel gör ki ilkinin, bizatihi esas almakla birlikte, modernite ruhunu içten içe kabul etmesi, ikincinin ise türünü esas almakla birlikte -ki bu türün tayini de modernite ruhuna dayanır, yoksa bu ruhun zıddına yani postmodernite ruhuna değil- onu inkâra gitmesi itibarıyla farklılık arz ederler. Bu sayededir ki modernite ruhu, modernite realitesinde yapacağını yapmış ve bu sayede de modernite realitesinden postmodernite realitesini çıkarmıştır. Pek tabi ki postmodernite ruhu da postmodernite realitesi üzerinde yapacağını yapabilir ve de ondan da post postmodernite realitesini çıkarabilir.

4) İslami Uygulamanın Hususi Oluşu: Modernlik ruhuna yönelik İslami uygulama, modernlik hareketini ilerlere götürmeyi arzular. Bu, onun, modernite uygulamasının içine düştüğü kimi zararları bertaraf ettiği, postmodernite uygulamasının içerdiği kimi yararları da aldığı anlamına gelir. Böylece İslami uygulama, kendine has olan modernliğin gerekliliklerinin yanı sıra, iki Batılı uygulamaya ait olup da beklenen yükselişi gerçekleştirecek niteliği haiz gerekllikleri de bünyesinde toplayacaktır. Burada modernlik ruhunun İslami tatbiki ile diğer iki tatbik yani Batı modernitesi ve Batı postmodernitesi arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturacak birtakım tezahürler üzerinde duracağız. Bu tezahürleri şu üç esas dâhilinde özetleyebiliriz:

İlki eleştiri ilkesine yönelik İslami uygulamanın, modernlik uygulamasından ziyade postmodernlik uygulamasına daha yakın olduğudur. Zira eleştiri ilkesinin iki esasından biri olan akılcılık esası, bu iki uygulamada yani İslami ve postmodernite uygulamalarında, aklı genişletme şeklini al-

---

olmanın ötesine geçmediğinin altını çizerek yapan kimselere de rastlıyoruz. Bu mütefekkirlerin başında Alman felsefeci J. Habermas gelir.

makta, dolayısıyla da onların her ikisi de modernlik uygulamasının tahkim ettiği dar araçsal aklın sınırlarının dışına çıkmayı istemektedir. Ne var ki bu ikisi, anılan genişletmenin boyut ve amacını tayin etmede farklılık arz ederler. Zira İslami uygulama aklı, vicdani/ruhsal hayata ve insani değerler alanına da açmakta ve böylece de maneviyat ufkunu da göz önünde bulundurmaktadır. Buna karşın postmodern uygulama aklı vehim, hurafe ve arzuları kapsayacak hâle getirmekte ve böylece de akıl, hayal ve his dünyalarına kendini kaptırmaktadır.

Keza eleştiri ilkesinin ikinci esası yani ayırım esası da bu iki uygulama yani İslami ve postmodern uygulamalarda ayırıma konu olan hususları esnetme şeklinde gerçekleşir. Zira her ikisi de modernite uygulamasının kökleştirdiği keskin ayırımlardan, ikili karşıtlıklardan ve katı sınırlardan kurtulmayı isterler. Ne var ki bu esnetmenin boyutu ve yolu hususunda farklılık arz ederler. Zira İslami uygulama bu ayırımları onların sağlayacağı pratik/ameli yararlara bağlar, bunu da onların kendi aralarında bir entegrasyona sahip olduklarının kabulüyle ve onları, topluca içeren daha geniş bir çerçeveye dâhil ederek yapar; böylece söz konusu ayırımlar, birleştirici unsurlara tutunur bir hâl alır. Buna karşın postmodern uygulama, her ne kadar bu ayırımların sahip olduğu fonksiyonları dikkate alıyor olsa da gerçekleştirdiği esnetmede, İslami uygulama gibi ayırımlar arasında vaslı tesis etme yolunu izlemez, olsa olsa ayırımı sulandırma yolunu izler. Böylece ayırım her şeye dâhil olur ve olurken de ardında keskin sınırlar bırakmaz. Bu şekilde eşya, özel gayelere sahip karakteristik ögelerden ziyade bölük pörçük ve parça parça unsurları andırır bir hâl alır. Çünkü artık ne onları toparlayacak herhangi bir çerçeve ne de onları kuşatacak herhangi bir hitap/söylem kalmıştır.

İkinci tezahür olgunluk ilkesinin İslami modernliğe ait uygulamasının, Batı modernliği uygulamasından ziyade postmodernlik uygulamasına daha yakın durduğudur. Pek

tabi ki bunun aksi de geçerlidir. Çünkü olgunluk ilkesinin iki esasından biri olan özgürlük esası, İslami uygulamada dış tahakkümden kurtulma şeklinde olur. Zira modernliği esas alan Müslüman, topraklarına saldıran ve mukadderatını esir alan yabancı güçlerin kendisine uyguladığı vesayetten kurtulma peşindedir. Buna karşın söz konusu esas modernite uygulamasında dâhili tahakküme karşı özgürlük elde etme şeklinde olmaktadır. Böyle olduğu içindir ki moderniteyi esas alan Batılı, kendi ülkesinin evlatlarından oluşan kilise ricalinin onun üzerinde icra ettiği vesayetten kurtulma peşindedir. Bu esas postmodernite uygulamasında ise (bütün) otoritelere karşı özgürlük elde etme şeklini almaktadır. Zira postmoderniteyi esas alan kişi, usul, hakikat, maksat, ölçüt ve otorite adına ne varsa hepsinden kurtulma peşindedir; bunu yaparken de insani düşüncenin ürün verdiği her şeyi siyasi ve idari amaçlar olarak görür. Şurası açıktır ki moderniteyi esas alan Batılının, kendisinden kurtulmaya çalıştığı dinî otorite, postmoderniteyi esas alanın kurtulmaya çalıştığı otoriler türündendir. Böyle olduğu için de Müslüman kimsenin kendi modernliğini gerçekleştirebilmesi için bağımsız olması gereken şeyler kapsamına girmez.

Keza olgunluk ilkesinin ikinci esası olan özgünlük esası da İslami uygulamada hususi bir gelenekle bağlantılı özgünlük suretinde olacaktır; böyle olduğu için de özgün yenilikler, İslam'ın bünyesinde barındırdığı insani ilkelerle ve üst değerlerle irtibatı sürdürürler. Buna karşın bu esas Batı modernliği (yani modernite) uygulamasında kopuk özgünlük şeklini alır. Çünkü moderniteyi esas alan Batılı, olabilirlik ufuklarına yönelik sürekli bir keşif yürütür ve yeni olanı, yegâne olanı, her eylemi itibarıyla de ilerlemeyi yakalamayı ister, bunu da geleneğe ait unsurlarla ilişkisini keserek yapar. Keza bu esas postmodernite uygulamasında her gelenekle irtibatı esas alan özgünlük şeklini alır. Zira postmoderniteyi esas alan, moderniteye ait unsurlara muhtelif kültürlerden alınma geleneksel unsurları da ekler, bununla da giriftliğin,

çeşitliliğin, parçalanmışlığın, karışıklığın ve ayırt edici farklılıkları devre dışı bırakmanın hâkim olduğu özgünlükçü bir atmosfer oluşturmayı ister. Nitekim kendisi için bir ibadet (biçimi) oluşturmaya kalktığında o ibadete ait cüzi ritüelleri farklı dinlerden iktibas eder. Şurası açıktır ki her gelenekle irtibatlı olmak, son tahlilde, muayyen herhangi bir gelenekle irtibatın bulunmaması demektir. Böyle olduğu içindir ki İslami uygulama, bu postmodern irtibatı, modernite uygulamasının yaptığı tarzda, esas niteliğindeki gelenekle ilişiği kesmeyi reddettiği gibi reddetmek durumundadır.

Üçüncü tezahür ise kuşatıcılık ilkesinin İslami uygulamasının Batı modernite uygulamasından ziyade postmodernite uygulamasına daha yakın durduğudur. Zira kuşatıcılık ilkesinin iki esasından biri olan genişleme esası, iki uygulama yani İslami modernlik uygulaması ve Batı modernliği uygulamasında kapsamlı genişleme şeklini alır. Zira bunların ikisi de modernliğin hayatın bütün alanlarına uzanmasını isterler ve fakat bu uzanmanın yapısını tayin noktasında farklılık arz ederler. Batı modernliği uygulaması, buna, kanuni, siyasi ve maddiyat düsturu üzerine kurulu ekonomik ilişkilerle sınırlandırılamaz nitelikte yatay bir yayılma olarak bakarken İslami modernlik uygulaması bu maddi ilişkileri ileri boyutlara taşımayı, dolayısıyla da onları ahlaki değerler ve manevi amaçlar üzerine tesis etmeyi arzular; böylece de söz konusu uzanmada dikey yaklaşım yatay unsurun önüne geçer. Postmodern uygulamaya gelince onda kapsamlı bir genişlemeye asla yer yoktur. Çünkü bu tarz bir genişleme özel inanç ve tasarrufları şerhe tabi tutacak merviyatın/anlatıların ortaya konmasını gerektirir ki bunun amacı da bu merviyatın/anlatıların söz konusu inanç ve tasarruflardaki sebat ve intizam görüntülerini gözler önüne sermesi ve tenakuz ve karmaşa görüntülerini de örtbas etmesidir.[3] Hâl şu

3 *Büyük hikâye* (veya "büyük kıssa" yahut da "büyük masal") kavramı Fransızca *grand récit* (büyük anlatı) kavramına karşılık gelir. Bu kavramı Fransız postmodern felsefeci J. F. Lyotard vazetmiştir. Lyotard bu kavramla her kültürün (veya mezhebin) kendi tercihlerini ve uygulamalarını açıklamak amacıyla vazettiği ve de elden ele

ki realitede cari olduğu şekliyle inanç ve tasarruflar şarta ve mahalle bağlı olan ve genişlemesi asla söz konusu olmayan spesifik fiil ve fikirlerden öte şeyler değillerdir; böyle olduğu için de ona küçük hikayeler uygun düşer; işte bu hikayelerden biri de postmodernitenin dikkate aldığı ve kendisine tutunduğu hikayedir.

Keza kuşatıcılık ilkesinin ikinci esası yani yaygınlık esası da iki modernlik uygulamasında yani İslami ve Batılı uygulamada evrensel ölçekli bir kuşatıcılık şeklini alır. Zira onların her ikisi de âlemle bir bütün olarak ilişki kurmak isterler, ama bu kuşatıcılığın boyutunu tayin noktasında farklılık arz ederler. Zira Batı modernliği uygulaması ona tüm şahıs, toplum ve milletleri ilgilendiren bir kuşatıcılık olarak bakarken İslami modernlik uygulaması bu kuşatıcılığı bir kademe daha ileriye götürür ve sadece insanlarla değil evrenin içinde barındırdığı akıllı akılsız tüm mahlukatla irtibatlı kılar. Postmoderniteye gelince onda evrensel ölçekte bir kuşatıcılığa asla yer yoktur. Çünkü onun evrende gördüğü şey sadece eşit, ayrık, kapalı ve değişken varlıklar topluluğu, ya da daha yerinde bir ifadeyle tesadüfi parçacıklar yığınıdır ki bu parçacıkları bir arada tutan ne bir toparlayıcı vardır ne de onlar arasındaki bağlantıyı sağlayan bir tutturucu.

Buraya kadar anlatılanlardan şu açığa çıkmaktadır ki Müslüman toplum için, evrensel bir kavramsal atmosfer içinde yer almasının zorunluğuna binaen, onun kendine has bir modernlik ruhu uygulaması vardır. Bu sayede o, modernlik hareketine Batı modernliği uygulamasının sağlayamadığı ilerlemeyi sağlamaya çalışacaktır. Keza şu açığa çıkmaktadır ki postmodernite realitesi, modernite realitesi üzerinden tanımlanıyor olmasının bir gereği olarak, modernlik ruhunu izleyen (sonraki) bir ruha ait tatbik değildir, olsa olsa bizatihi modernlik ruhuna ait bir tatbiktir.

---

aktardığı kurucu haberler toplamıdır. Sözgelimi *bilgi* hakkında "İlerlemeyi sağlayacak ve ardında güç bırakacak şeydir." demen veya *demokrasi* hakkında "O en üstün yönetim sistemidir ve evrensel mutluluğun en kestirme yoludur." demen böyledir.

Bu iki hakikat meşruiyet sorunu olarak isimlendirilen mezkûr itirazın reddini gerektirir. Dolayısıyla da doğru olan şunu söylemektir: Değil mi ki her ikisi de modernlik ruhuna ait birer uygulamadır, o hâlde modernlik ruhunun İslami uygulaması ile hemhâl olmak, postmodernitenin aştığı bir evre/safha ile hemhâl olmak olmayacak; hâliyle de Batı modernliği uygulamasının sahip olduğu meşruiyetin aynısına sahip olacaktır; velev ki İslami modernlik, modernlik hareketini, Batılı uygulamanın terfi ettiremeyeceği şekilde terfi ettirme misyonunu üstlenmiş olması itibarıyla daha büyük bir meşruiyete sahip olmasa da.

KAYNAKÇA

Arapça Kaynaklar

Adonis (1993), *en-Nassu'l-Kur'ânî ve Âfâku'l-Kitâbe*, Dâru'l-Âdâb, Beyrut.

Akk, Hâlid Abdurrahman (1994), *el-Furkân ve'l-Kur'ân: Kırâe İslâmiyye Muâsıra zımne's-Sevâbiti'l-İlmiyye ve'z-Zabâbiti'l-Menheciyye*, Dâru'l-Hikme, Dimaşk.

Arkun, Muhammed (1996), *el-Fikru'l-İslâmî: Kırâe İlmiyye*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Beyrut.

Arkun, Muhammed (1998) *Kadâyâ fî Nakdi'l-Akli'd-Dînî: Keyfe Nefhemü'l-İslâme el-Yevm*, Dâru't-Talîa li't-Tıbâa ve'n-Neşr, Beyrut.

Arkun, Muhammed (1998), *Târîhiyyetü'l-Fikri'l-Arabî el-İslâmî*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Beyrut.

Arkun, Muhammed (2001), *el-Kur'ân: Mine't-Tefsîri'l-Mevrûs ilâ Tahlîli'l-Hitabi'd-Dînî*, Dâru't-Talîa li't-Tıbâa ve'n-Neşr, Beyrut 2001.

Aşmâvî, Muhammed Saîd (1983), *Usûlü'ş-Şerîa*, Daru İkra', Beyrut.

Aşmâvî, Muhammed Saîd (1989), *Meâlimü'l-İslâm*, Sînâ li'n-Neşr, Kahire.

Aşmâvî, Muhammed Saîd (1992), *Cevheru'l-İslâm*, Sînâ li'n-Neşr, Kahire.

Baytâr, Züheyr (2004), *Hıvârât havle Fehmi'n-Nass ve Kadâyâ'l-Fikri'd-Dînî*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut.

Bel'îd, es-Sâdık (2000), *el-Kur'ân ve't-Teşrî': Kırâe Cedîde fî Âyâti'l-Ahkâm*, Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, Tunus.

Câsim, Enmâr Latîf Nasîf (1985), *Âyât Rahmâniyye: İstilhâmü'l-Hikme fî Şerhi Âyâti'r-Rahme*, Dâru'ş-Şuûn es-Sekâfiyye, Bağdad.

Celal, Şevkî (1999), *et-Tercemetü fî'l-Âlemi'l-Arabî: el-Vâkı' ve't-Tehaddî*, Menşûrâtü'l-Meclisi'l-A'lâ li's-Sekâfe, Kahire.

Cevherî, Abdullah (1984), *fî Rahabi't-Tıbbi'n-Nefsî fî'l-Kur'ân: Rahmetullah*, Dâru'd-Da've, el-İskenderiyye.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (1992), *İşkâliyyâtü'l-Kırâe ve Âliyyâtü't-Te'vîl*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Beyrut.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (2000), *el-Hitâb ve't-Te'vîl*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Beyrut.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (2000), *en-Nass es-Sulta el-Hakîka: İdâratü'l-Ma'rife ve İrâdetü'l-Heymene*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Beyrut.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (2000), *Mefhûmü'n-Nass: Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Beyrut.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid (2003), *Nakdü'l-Hitâbi'd-Dînî*, Mektebetü Medbûlî, Kahire.

el-Munazzımetü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, *el-Hutta el-Kavmiyye li't-Terceme* (Kurum faaliyetleri kapsamında), Tunus 1997.

el-Munazzımetü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, *el-Hutta el-Kavmiyye li't-Terceme*, Tunus 1985.

Emin S.-Ğalyûn B. (1999), *Sekâfetü'l-Avleme ve Avlemetü's-Sekâfe*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk.

Fazlur Rahman (1982), *el-İslam ve Zarûratü't-Tahdîs*, trc. İbrahim el-Arîs, Dâru's-Sâkî, Beyrut.

Ğazzâlî, Ebû Hâmid, (ts.), *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Husnâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Ğazzâlî, Muhammed (1997), *Keyfe Nete'âmelü me'a'l-Kur'an*, Dâru'l-Vefâ li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', el-Mansûra.

Hanefî Hasan-Celâl el-Azm Sâdık (1999), *Mâ'l-Avleme?*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut.

Hanefî, Hasan (1998), *Hümûmü'l-Fikr ve'l-Vatan*, Dâru Kubâ, Kahire.

Hûrî, Şehhâde (1998), *et-Terceme Kadîmen ve Hadîsen*, Dâru'l-Meârif, Sûsa.

Hüseyin Nasr, Seyyid (1971), *es-Sûfiyye beyne'l-Ems ve'l-Yevm*, trc. Kemal Halil el-Yâzicî, ed-Dâru'l-Müttehide li'n-Neşr, Beyrut.

Imâra, Muhammed (2000), *en-Nassu'l-İslâmî beyne'l-İctihâd ve'l-Cumûd ve't-Târîhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut.

Irâkî, Âtıf : [1995], *el-Akl ve't-Tenvîr fî'l-Fikri'l-Arabî el-Muâsır*, el-Müessesetü'l-Câmiiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut.

İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs (1996), *İkâzu'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem li İbn Atâullah el-İskenderî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

İbn Kayyim, el-Cevziyye (1999), *Zâdü'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Dâru İbn Hazm, Beyrut.

İbn Tûlûn, Şemsüddîn (1995), *Kitâbü'l-Erbaîn fî Fadli'r-Rahmeti ve'r-Râhimîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım (1986), *Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, Dâru Âzâl, Beyrut.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım (1999), *et-Tahbîr fî't-Tezkîr: Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

Mahmûd, Zekî Necîb (1978), *Tecdîdü'l-Fikri'l-Arabî*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut.

Mecelletü el-Müstakbelü'l-Arabî (1998), *el-Arab ve'l-Avleme*, c. 1-2, s. 228 ve 229, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.

Mecelletü el-Müstakbelü'l-Arabî (2001), *el-Muvâtana ve'd-Dîmokrâtiyye fî'l-Vatani'l-Arabî*, s. 264, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.

Murâd, Musa Yûnân (1973), *Hareketü't-Terceme ve'n-Nakl fî'l-Asri'l-Abbâsî*, Matbaatü Mâr Efrâm, el-Atşâne.

Mutîî, Lem'î, yayına hazırlayan (1992), *et-Terceme ve't-Tenmiye es-Sekâfiyye* (12-14 Mart 1991 tarihli Kahire Sempozyumu bildirileri), el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire.

Nâfi', Beşir vediğerleri (2001), *el-Muvâtana ve'd-Dîmokrâtiyye fî'l-Buldâni'l-Arabiyye*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.

Râdavî, Nâile es-Süleynî (2002), *Târîhiyyetü't-Tefsîri'l-Kur'ânî 1: Kadâyâ'l-Üsra ve İhtilâfü't-Tefâsîr*, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, Beyrut.

Râzî, Fahreddin (1984), *Levâmiu'l-Beyyinât: Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, Dâru'l-Kütübi'l-Ezheriyye, Kahire.

Sâmir İslambûlî (2002), *Zâhiratü'n-Nassi'l-Kur'ânî: Târîh ve Muâsara* (Tayyib Tîzînî'nin *en-Nassu'l-Kur'ânî emâme İşkâliyyeti'l-Binye ve'l-Kırâe* isimli eserine reddiyedir), el-Evâil li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-Hıdemât et-Tıbâiyye, Dimaşk.

Semîr, Hamîd (2001) *el-Hermînûtîka ve'n-Nassi'l-Kur'ânî: Nakd ve Tecrîh*, Dâru'l-Beyârik, Amman.

Sürûş, Abdülkerim (2002), *el-Kabz ve'l-Bast fî'ş-Şerîa*, Dâru'l-Cedîd, Müntedâ'l-Hıvâri'l-Arabî el-Îrânî, Beyrut.

Şa'rânî, Abdülvehhab (1962), *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Ma'rifeti Kavâ'idi's-Sûfiyye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye ve Matbaatühâ, Kahire.

Şahrûr, Muhammed (1992), *el-Kitâb ve'l-Kur'ân: Kırâe Muâsıra*, el-Ehâlî li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Dimaşk.

Şerefî, Abdülmecîd ve diğerleri (1989), *fî Kırâeti'n-Nassi'd-Dînî*, ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus.

Şerefî, Abdülmecîd (1998), *el-İslâm ve'l-Hadâse*, Dâru'l-Cenûb li'n-Neşr, Tunus.

Şerefî, Abdülmecîd (2001), *el-İslâm beyne'r-Risâle ve't-Târîh*, Dâru't-Talîa li't-Tıbâati ve'n-Neşr, Beyrut.

Şirbâsî, Ahmed (1981), *Mevsûatü lehû'l-Esmâü'l-Husnâ*, Dâru'l-Cîl, Beyrut.

Şeyyâl, Cemâlüddîn (2000), *Târîhu't-Terceme ve'l-Hareketü's-Sekâfiyye fi Asri Muhammed Ali*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire.

Taha Abdurrahman (1997), *el-Amelü'd-Dînî ve Tecdîdü'l-Akl*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Beyrut.

Taha Abdurrahman (2000), *Süâlü'l-Ahlâk: Müsâheme fî'n-Nakdi'l-Ahlâkî li'l-Hadâse el-Ğarbiyye*, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, Beyrut.

Taha Abdurrahman (2005), *el-Hakku'l-İslâmî fî'l-İhtilâfi'l-Fikrî*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut.

Tîzînî, Tayyib (1997), *en-Nassu'l-Kur'ânî emâme İşkâliyyeti'l-Binye ve'l-Kırâe*, Dâru'l-Yenâbî', Dimaşk.

Usfûr, Câbir (1994), *Hevâmiş alâ Defteri't-Tenvîr*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, ed-Dâru'l-Beydâ.

Batılı Kaynaklar

Arkoun, M.(1982), *Lecturer du Coran*, Maissonneuve&Larose, Paris.

Bauman, Zygmunt (1998), *Globalization, The Human Consequences*, Polity Press, Cambridge.

Bauman, Zygmunt (1999), *Postmodern Ethics*, Basil Blackwell Publishers, Oxford.

Beck, Ulrich (2000), *What is Globalization?* Polity Press, Cambridge.

Beck, Ulrich (2001), *La société du risque, sur la voi d'une autre modernité*, Alto Aubier, Paris.

Bergson, Henri (1982), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Press Universitaires de France, Paris.

Berque, Jacques (1993), *Relire Le Coran*, Editions Albin Michel, Paris.

Berten, André & Da Sılveıra, Pablo & Pourtoıs, Hervé (1997), *Libéraux et communautaires*, Press Universitaires de France, Paris.

Billier, J-C. (1997), *Le bonheur, la question philosophique*, El-Lipses, Paris.

Blusten, Jeffery (1982), *Parents and Children,* Oxford Univarsity Press, Oxford.

Canto-Sperber, M. (1996), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* Press univarsitaires de France, Paris.

Castillo, Monique (2002), *La citoyenneté en question, Ellipses,* Edition Marketing S.A, Paris.

Chappuis, Raymond (1999), *La solidarité, I' éthique des relations humaines,* Presses universitaires de France, Paris.

Chesneaux, Jean (1983), *De la modernité,* La découverte/Maspéro, Paris.

Chesneaux, Jean (1989), *Modernité-monde, Brave Modern World,* Editions La découverte, Paris

Chevalıer, J. Et alii.(1992), *La solidarité, un sentiment républicain?,* Presses universitaires de France, Paris.

Cameliau, Christian (2000), *Les impasses de la modernité, critique de la marchandisation du monde,* Editions du Seuil, Paris.

Commaille J. & SIngly, F. (1997), *La question familiale en Europe,* Editions L'Hartmann, Paris.

Commaille J. & Martin, Cl. (1997), *Les enjeux politiques de la famille,* Bayard Editions, Paris.

Delsol, Chantal (1996), *Le souci contemporain,* Editions Complexe, Paris.

Djamchid, Behnam (1992), *Le devenir de la famille, Dyramique familiale dans les différentes Aires culturelles,* Unesco Publisud, Paris.

Domenach, J-M. (1996), *Approches de la modernité,* Ecole polytechnique, Paris.

Dower, N. (1998), *World Ethics: The New Agenda,* Edinburgh University Press, Edinburgh.

Eid, Georges (1997), *La famille, le lien et la norme,* Editions l'Hartmann, Montréal, Canada.

Ellioth, Faith Robertson (1986), *The Family: Change or Continuity,* Mac Millan Education Ltd, London.

Engels Friedrcich (1954), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat,* Editions Sociales, Paris.

Euzeby, A. Et Ch. (1996), *Les solidarités, fondements et défis,* Ed. Economica, Paris.

Finkielkraut, Alain (1987), *La défaite de la pensée,* Gallimard, Paris.

Gerard, Alain B.L. (1998), *Le cadre d'une nouvelle éthique, Etpique et modernité 1,* Editions Erés, Remonville Saint-Egne.

Gerard, Alain B.L. (1998), *Ethique du travail et te la production, Ethique et modernité 2,* Editions Erés, Ramonville Saint-Agne.

Gerard, Alain B.L. (1998), *La bataille des éthiques, Ethique et modernité 3,* Editions Erés, Ramonville Saint-Agne.

Gerard, Alain B.L. (1999), *Athéisme et religion, Ethique et modernité 4,* Editions Erés, Ramonville Saint-Agne.

Gerard, Alain B.L.(1999), *Ethique du partage, Ethique et modernité 5,* Editions Erés, Ramonville Saint-Agne.

Giddens, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity,* Polity Press, Cambridge.

Giddens, Anthony (1994), *Les conséquences de la modernité,* L'Harmattan, Paris.

Giddens, Anthony & Pierson, Christopher (1998), *Conversations with Anthony Giddens,* Polity Press, Cambridge.

Guillebaud, J-Ci.(1995), *La trahison des Lumiéres, Essai sur le désarroi contemporain,* Editions du Seuil, Paris.

Gullestad, M. & Segalen, M. (1995), *La famille en Europe, Parenté et perpétuation familiale,* Editions La Découverte, Paris.

Habermas, Jürgen (1998), *Le discours philosophique de la modernité,* Gallimard, Paris.

Höffe, Otfried (1998), *Le prix moral de la modernité,* L'Harmattan, Paris, 2001.

Horkheimer, Max &Adorno, Théodor W. : [1974], *La dialectique de la raison,* Gallimard, Paris.

Kant, Immanuel (1991), *Qu'est-ce que les Lumiéres,* Publications del'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne.

Küng, Hans (1991), *Projet d'éthique planétaire, La paix mondiale pour la paix entre les religions,* trad. J. Feisthauer, Editions du Seuil, Paris.

Kymlica, W. (2001), *La citoyenneté multiculurelle, une théorie du droit des minorités,* trad. P. Savidan, La Decouverte, Paris.

Ladmiral, Jean-René (1998), "Pour une philosophie de la traduction", *Revue de Métaphysique et de Morale,* 94 année/n 1.

Lalouette, Jacqueline (1998), "Libérer la morale", Raison Presente, *La morale contre l'ordre morale,* 1998, s. 73-74.

Larmore, Charles (1993), *Modernité et morale,* Presses universitaires de France, Paris.

Lasch, Chistopher (2000), *La culture du narcissime,* traduction de Landa M., Editions Climats, Castelnau-le-Lez.

Laurent, A. (1991), *Solidaire, si je le veux, Pour une éthique de la responsabilité,* Les Belles Letters, Paris.

Leclerc. Gérard (2000), *La mondialisation culturelle, les civilisations à l'épreuve,* Press universitaires de Franse, Paris.

Lefebvre, Henri (1998), *Introduction à la modernité,* Editions de Minuit, Paris.

Lensel, D. & Lafond, J. (2000), *La famille à venir, une realite menacée mais nécessaire,* Economica, Paris.

Levy, Pierre (2000), *World Philosophie, le marché, le cyberespace, la conscience,* Editions Odile Jacob, Paris.

Lipovetsky, Gilles (1983), *L'ére du vide,* Editions Gallimard, Paris.

Lipovetsky, Gilles (1997), *La Troisiéme Femme,* Editions Gallimard, Paris.

Maldonado, C. E. (1997), *Human Rights, Solidarity and subsidiarity,* The Council for Research in Values and Philosophy, Library of Congress Cataloging-in-Publication, Washington, D.C.

Moreau, Paul (1999), "Penser la famille, approche métasociologique", *Ethique,* n 21, Editions Eska, s. 56.

Moreau, Paul (1991), *Les valeurs familiales,* Editions du Cerf, Paris.

Moreau, Paul (1995), *La famille, des sciences à l'ethique,* editions Bayard/Centurion, Paris.

Nohra, Fouad (2004), *L'éducation morale au-delà de la citoyenneté,* l'Harmattan, Paris.

Nouss, Alexis (1995), *La modernité,* Presses universitaires de France, Que sais-je? Paris.

Nussbaum, M. (1996), "Compassion: The Basic Social Emotion", *Social Philosophy and Policy Foundation,* USA.

Pitro, Agnes (1992), *Les solidarités familiales,* Editions Privat, Toulouse.

Polin, Raymond (1968), *Etpique et politique,* Editions Sirey, Paris.

Poole, Ross (1991), *Morality and Modernity,* Routledge, Londan.

Rawls, John (1989), *Théorie de la justice,* trad. C. Audard, edit. Du Seuil, Paris.

Rawls, John (1993), *Libéralisme politique,* trad. C. AUDARD, Presses universitaires de France, Paris.

Roussel, Louis (1989), *La famille incartaine,* Editions Odile Jacob, Paris.

Ruby, M.(1998), *Mondialisation et solidarité, Solidarisme et XXI siécle,* Corsaire éditions, Orléans.

Sandel, Michael (1998), *Le libéralisme et les limites de la justice,* Editions du Seuil, Paris.

Scnapper, D. (2000), *Qu'est-ce que la citoyenneté?,* Editions Gallimard, Paris.

Schooyans, Michel (1999), *Le crash démographique,* Librairie Fayarda, Paris.

Singly, François de (1993), *Sociologie de la famille contemporaine,* Editions Nathan, Paris.

Singly, François de (1996), *Le soi, le couple et la famille,* Editions Nathan, Paris.

Sullerot, Evelyne (2000), *La crise de la famille,* librairie Arthéme Fayard, Paris.

Sznaider, N. (1998), "The Sociology of Compassion: A Study in the Sociology of Morals", *Cultural Values,* c. 2, s.1.

Taylor, Charles (1994), *Le malaise de la modernité,* Les Editions ducerf, Paris.

Taylor, Charles (1994), *Multiculturalisme: difference et démocratie,* traduit par D-A, Editions Aubier, Paris.

Thery, Iréne (1998), *Couple, filiations et parenté aujourd'hui,* Editions Odile Jacob, Paris.

Todd, Emmanuel (1999), *La diversité du monde, Famille et modernité,* Editions du Seuil, Paris.

Toulmin, Stephen (1990), *Cosmopolits, The Hidden Agenda of Modernity,* The Free Press, New York.

Van Parijs, P. (1996), *Sauver la solidarité,* Les Editions du Cerf, Paris.

Van Parijs, P. (1999), *Refonden la solidarité,* Les Editions du Cerf, Paris.

Weber, Max (1964), *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme,* Librairie Plon, Paris.

DİZİN

Abbasi 186, 191, 198, 217
Abbasi dönemi tecrübesi 198
Abdülkerim Sürûş 222
Abdülmecid eş-Şerefî 221, 223
açık ahlak 265
adalet 71, 82, 268, 269, 270, 271, 272, 277, 278, 279, 317, 335
âdet 143
Afrika 84
ahiret 79, 125, 126, 130, 246, 276
ahkâm 231, 232, 233, 234, 267
ahlak 1, 14, 17, 28, 29, 30, 70, 74, 75, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 120, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 133, 135, 151, 161, 162, 175, 255, 259, 265, 266, 268, 270, 275, 283, 286, 291, 295
ahlaki çoğulculuk 106
ahlaki değer 117, 136
ahlaki ilişki 110
ahlaki yükümlülük 160
ahlaklanmanın 114, 119, 256, 284, 318, 325
Ahlak Sorunsalı 1, 12, 16, 134
Ahmed b. Hanbel 308, 310
aile 19, 91, 92, 110, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 132, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 147, 148, 150, 152, 153, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 179, 233, 236
akıl 13, 14, 23, 25, 27, 29, 32, 50, 51, 55, 61, 71, 81, 86, 131, 161, 179, 230, 251, 252, 253, 290, 302, 303, 317, 340
akılcılık 19, 25, 27, 28, 31, 48, 49, 51, 55, 76, 81, 85, 90, 91, 93, 94, 95, 98, 100, 110, 120, 122, 126, 167, 226, 230, 250, 251, 252, 283, 333, 339
akide 245
aklileştirme planı 257
aklilik 258
alaka kurmak 318, 319
Alasdair Macintyre 269
alçaltıcı birliktelik 148, 149, 150, 176
âlimler 220
Alman modernliği 15
Almanya 132
Amerika 131, 133
Amerikan modernliği 15
Anglosakson feminist söylem 137
anlamsal düzey 203
anlamsal tercüme 206, 209, 211, 212, 215, 218
anne 55, 91, 132, 136, 144, 145, 147, 152, 155, 169, 300, 301
anne-kız çatışması 136
antropoloji 228
Arabi-İslami 198, 199

araçsal akıl 14, 50
Arap 9, 25, 32, 37, 42, 154, 184, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 207, 209, 211, 213, 214, 217, 218, 221, 224, 225, 247, 304
Arapça 6, 9, 28, 141, 154, 181, 182, 184, 185, 191, 195, 198, 200, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 217, 247, 261, 309, 345
Arkun 221, 222, 224, 225, 227, 229, 230, 237, 242, 251, 345
arzu 8, 45, 72, 92, 130, 134, 135, 148, 155, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 171, 176, 192
avam 266
Avrupa 32, 58, 83, 84, 92, 236
aydınlanma 23, 124, 194, 334
aydınlanmacı 237
baba 124, 136, 144, 145, 146, 147, 152
baba-evlat çatışması 136
bağlamsal oluşum 83
basit sorumluluk 158, 160, 161
başkası 7, 12, 38, 40, 78, 130, 141, 142, 149, 160, 169, 170, 172, 173, 176, 183, 251, 256, 306, 314, 315
Batı 9, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 25, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 47, 48, 56, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 77, 79, 82, 83, 87, 89, 90, 91, 93, 95, 122, 124, 136, 175, 219, 220, 221, 222, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 251, 258, 264, 295, 296, 339, 340, 341, 342, 343, 344
Batılı aile sistemi 19
Batı modernliği 12, 16, 21, 25, 32, 34, 35, 38, 48, 59, 60, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 77, 82, 124, 136, 219, 221, 235, 236, 243, 258, 295, 296, 340, 341, 342, 343, 344
ben 84, 142, 273, 308, 312, 333
bidatçi okumalar 220
bilgi patlaması 118
bilgisayar 101, 109, 116, 120
bilimsel 18, 45, 63, 67, 90, 121, 136, 188, 199, 205, 238, 251, 252, 291, 292
bilimsel çeviri 188
bilişim devrimi 23
birey 53, 73, 77, 92, 128, 129, 174, 175, 219, 272
bireycilik 25, 47, 77
bireysel ahlak 265
birikim 33
boşanma 127, 144, 146, 157
Buhârî 255, 310
bütünsellik 333
cemaat 273, 276
Charles Taylor 128, 269
cihat 277
cinsel 73, 137, 138, 146, 155, 156, 157, 164, 168, 171
cinsel tercih 156
cinsel yönelim 156
cinsiyet 132, 137, 156
çağdaş okuma 221
çalışma 35, 139
çeviri 184, 185, 187, 188, 189, 190, 203
çevre kirliliği 35, 104
çocuk 55, 144, 145, 152, 154, 155, 157, 167, 168, 169, 170
çok seslilik 238
dâhili modernlik 36, 37
daraltılmış akılcılık 90
davranışçı ahlak 265
dayanışma 20, 58, 72, 263, 264, 265, 295, 297, 302, 307, 314, 316, 318, 322, 325, 326
dayanışma yükümlülüğü 20
değer 13, 27, 33, 45, 47, 51, 72, 93, 117, 127, 130, 133, 135, 136, 151, 161, 162, 210, 241, 246, 248, 268, 271, 284, 292, 304, 307, 309, 317, 318, 319, 338
değerli sorumluluk 158, 159, 160, 161, 162
delillendirme eksikliği 197
demokrasi 73, 343
derinlikli düşünme 323
Descartes 51, 59, 78, 160, 296
devlet 29, 57, 78, 83, 128, 129, 131, 134

dikey birliktelik 148, 149
dilsel zorlamalar 238
din adamları 40, 41, 42, 58, 86
dinî ahlak 265
dinî ıslah 193
dinin akliliği 62
dinin sonu 79
dinler arası diyalog 106
dişi 145, 156, 157
diyalektik 61, 62, 231, 238
diyalog 70, 81, 106, 117, 303
doğa durumu 159, 160
doğrusal (ilerlemeci) tarih 58, 74, 333
Doğu Avrupa 92
doğurganlık 155
döllenme 155, 156
Dünya Bankası 96
dünyaya bağlanma 126, 133, 135, 136, 173, 174, 176
dünyevileşme 126
dünyevilik 126, 258
düzmece maneviyat 288
ebeveyn-çocuk ilişkisi 168
edebî çeviri 188
edebiyat 27, 228, 335
ekonomik modernlik 15
ekonomi teknolojisi 99
eleme ahlakı 275
eleştiri ilkesi 18, 25, 27, 30, 37, 48, 85, 90
el-Kitâb ve'l-Kur'ân 222, 348
epistemoloji 12
epistemolojik 9, 114, 227
Erasmus 59
erkek 117, 129, 132, 137, 138, 145, 146, 147, 153, 156, 157, 170
erkek-kadın çatışması 137
Esbâb-ı nüzul 231
estetik 45, 46, 283
eşitlik 71, 72, 82, 132, 133, 139, 285, 317
eşya 53, 111, 112, 113, 168, 315, 316, 340
evlilik danışmanları 145
evrensel 32, 33, 46, 76, 78, 81, 82, 87, 93, 94, 95, 105, 112, 131, 193, 212, 285, 294, 343
evrensel vatandaş 285
faiz 8, 234
Farabi 199
felsefe 1, 199, 212, 335
fenomen 224
fıtrat 131, 160, 161, 162, 176
fıtri sorumluluk 160
fikrî kaybolmuşluk 7
fikrî özgünlük 214, 218
fikrî tercüme 199, 202
fosilbilim 228
Fransa 1, 126, 131, 132, 271
Fransız 15, 23, 32, 33, 127, 132, 133, 134, 144, 271, 342
Fransız Devrimi 23, 132, 271
Fransız modernliği 15, 33
fukaha 40, 232
gai yaklaşım 128
Gazzali 321
geçişli düşünme 78
gelecek 16, 44, 45, 74, 75, 108, 257, 292
geleneksel okumalar 220
genişletilmiş akıl 179, 251
genişletilmiş akılcılık 19, 90, 91, 93, 110
Giddens 296, 298, 300, 350
gösterge 148, 149, 159, 160, 175
güç-kuvvet 139
Habermas 24, 54, 141, 339, 350
hakikat 69, 71, 74, 108, 111, 244, 267, 285, 318, 333, 341, 344
Hâkim 100, 223, 308
hâkimiyet 35, 72, 94, 95, 97, 103, 109, 142, 199, 265, 296
haklar 83, 84, 131, 133, 134, 152, 153, 154, 160, 162, 268, 270, 272, 280, 282, 286
halife 249
harici modernlik 36, 37
Hasan Hanefî 198, 221
havas 266
haz 51, 154, 155, 157, 164, 165, 168, 176
hazcı 73, 162
Hegel 59
hegemonya 70
hermenötik 228
hikmet 80, 100, 114, 267

Hobbes 159
Hollanda 58
Hristiyanlığın sonu 79
Hristiyanlık 58, 132, 237
hüküm 20, 57, 123, 129, 230, 231, 254, 255, 259
hürriyet 25, 71, 73, 82, 132, 133, 139, 273, 317
Hz. Aişe 8
Hz. Peygamber 242, 305, 306, 307
ibadet 235, 342
ibadetler 253
İbn Hazm 9, 347
İbn Rüşd 199
İbn Sina 199
icma hakkı 84
içselleştirme 12, 56, 202
içtihat 62, 248, 249
ihlas 20, 276, 278, 280, 281, 282, 286, 287, 293
ihlas ahlakı 286
ihtiyar 60
ihya dönemi tecrübesi 199
ikinci modernlik 84, 264
iki nesil arası çatışma 137
ilah 24, 57, 126, 248, 319
ilahilik 224, 225, 258
ilerleme 18, 23, 29, 30, 32, 35, 36, 45, 46, 58, 73, 75, 95, 96, 97, 98, 99, 110, 111, 112, 113, 121, 125, 139, 149, 193, 222, 333
iletişim ağları 100
iletişim teknolojisi 99
ilim 9, 23, 30, 66, 69, 76, 106, 117, 139, 227, 237, 239, 266
iman ahlakı 266
inanç 27, 39, 62, 90, 196, 245, 283, 313, 342, 343
İncil 227, 229
İngiliz modernliği 15
insancıllık 333
insan hakları 73, 131, 133
insanilik 126, 258
internet 94, 95, 101, 109, 120, 297
iptal esaslı eleştiri 11
İslam ahlakı 266
İslam felsefesi 199
İslamileştirme 9
İslami pratik alan 303
İslami uygulama 48, 65, 74, 81, 84, 85, 90, 175, 180, 181, 216, 218, 263, 264, 294, 295, 307, 314, 322, 326, 339, 340, 342
İslami yol 46, 47, 68, 71, 73
İslami yöntem 45, 47, 51, 52, 54, 59, 62, 63, 77, 80, 83, 136
ispat esaslı eleştiri 10
istikşaf 202, 203
istikşafi yöntem 217
İtalyan 58
iyilik 82, 111, 289, 301
J. F. Lyotard 342
John Rawls 268
kadın 129, 132, 137, 138, 144, 145, 153, 155, 156, 157, 169, 170
kadın örgütleri 153
kalkınma 193, 195
kamusal 66, 79, 80, 81, 130, 134, 135, 138, 159, 162, 268, 269, 270, 290
kamusal alan 268
kamusal hayat 66, 138, 269
Kant 26, 59, 127, 134, 350
kanun 28, 30, 35, 60, 104, 130, 143, 144, 145, 231, 233, 234, 268
kapalı ahlak 265
kapitalist 95, 96, 138, 139
karakter ayrıcalığı 128
kardeşlik 20, 58, 71, 72, 123, 124, 132, 146, 263, 264, 265, 276, 282, 284, 287, 293, 294, 295
karı-koca ilişkisi 168
karma maneviyat 288
kelam 223
kemal 45, 46, 58, 73, 75, 77, 247, 313, 323, 324
kemal arayışı 75, 324
kıssalar 253
kilise 58, 75, 76, 79, 127, 136, 236, 341
kilise otoritesinin sonu 79
kişilik erimesi 197, 217
kişiliksiz 150
kontrollü ayırım 19, 65, 90, 91, 122, 136, 139, 177, 179
kontrollü ilerleme 333

Kur'an 6, 19, 20, 181, 182, 183, 186, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 309, 346
kurum 66, 68, 97, 153, 163
kuşatıcılık ilkesi 18, 25, 30, 37, 66, 85
kutsal 24, 63, 242
kutsalın dönüşü 70
kutsallığın tasfiyesi 258
kültür değişimi 197
küresel komşuluk 94
küresel köy 94
küreselleşme 15, 19, 30, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 100, 102, 103, 105, 108, 109, 110, 120, 122, 179, 294
küreselleşme sistemi 19, 91, 93
küresel sivil toplum 97
küresel şehir 94
küresel toplum 94, 105
küresel yuva 94
liberal 20, 197, 269, 270, 271, 272, 273, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 287, 293
liberal vatandaşlık 20, 269, 277
Mac Mahon 132
maddi genişleme 75, 262, 275
makul 61, 62, 64, 65, 204, 216, 229
malumat 116, 117, 118, 119, 121, 298
manevi genişleme 75, 261, 263, 264, 265, 275, 276, 294
maneviyat 20, 45, 242, 288, 290, 294, 340
maneviyatın dönüşü 70
mantıksal tercüme 206, 211, 212, 213, 214, 215, 218
Mareşal Petain 132
marjinal 157
Marksist 137
Max Horkheimer 51
mefsul özgünlük 182, 243, 251, 257, 261
Mehmet Ali Paşa 184
mekândan kopma 20, 326
mekârim-i ahlak 17
Mekkî-Medenî 231
menkul özgürlük 180, 182, 185, 191, 216, 261
merhamet 303, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 321, 323, 324, 325
merhametleşme 20, 263, 264, 294, 295, 296, 301, 302, 303, 307, 310, 314, 315, 316, 317, 322, 325, 327
mesalih 97
me'sûl 8, 10, 11
mesul özgürlük 19, 42, 179, 181, 182, 183, 191, 200, 212, 218, 261
meşruiyet sorunu 329, 344
metin 20, 182, 183, 187, 190, 191, 202, 203, 204, 206, 212, 218, 225, 226, 233, 253
metinlerarasılık 238
metinsellik 238
mevsul özgünlüğü 20, 248, 255
mevsul özgünlük 180, 182, 219, 243, 248, 255, 257, 258, 261
Michael Sandel 269
Michael Walzer 269
modern aile 92, 126, 135, 148, 158, 159, 172, 176, 236
modernist 55, 220, 221, 222, 223, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 237, 240, 241, 244, 245, 257, 258, 259
modernist okuma 221, 231, 232, 244
modern kabilecilik 92
modernleşme 16
modernlik 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 93, 108, 122, 123, 124, 126, 127, 136, 139, 141, 157, 159, 177, 179, 181, 182, 183, 185, 186, 193, 217, 219, 221, 222, 235, 241, 242, 243, 244, 245, 251, 252, 254, 256, 257,

258, 261, 263, 264, 265, 269, 270, 275, 276, 292, 294, 295, 297, 298, 299, 301, 302, 323, 329, 330, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 344
modernlik esaslı 19, 20, 42, 51, 52, 54, 59, 62, 81, 83, 89, 136, 179, 219, 243, 244, 252, 256, 257, 258, 261, 263, 264, 269, 270, 297, 298, 299, 301, 302, 323
modernlikler 15, 243
modernlik realitesi 18, 24, 31, 32, 34, 69, 82, 83, 85, 185, 219, 235, 242, 335, 336, 337
muğlaklık 238
muhafazakâr 132, 275
muhkem-müteşabih 231
mushaf 224
Mustafa Mahmûd 220
mutlak ayırımı 179
mutlak hakikat 333
mutlak oluşum 83
mutluluk 73, 133, 134, 135, 136, 162, 165, 167, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 313
mutluluk ahlakı 133, 135, 175
muttasıf olmak 318, 320
müeyyed 266, 267
müeyyed ahlak 266
müsedded 266, 283
müsedded ahlak 266
Müslim 8, 306, 310
Müslüman toplum 7, 193, 194, 330, 331, 343
müteahhirûn taklitçileri 8
mütekaddimûn taklitçileri 8, 9, 10
mütercim 19, 183, 184, 187, 188, 190, 191, 201, 202, 207, 209, 211, 216, 217
narsizm 47
nasihat 233, 234
nasih-mensuh 231
nasip arayışı 111, 112, 113, 120
Nasr Ebû Zeyd 225, 229, 230, 231, 233
nass 253, 257
nebevi okuma 242
nefis terbiyesi 291
nesnellik 333
Newton 59
Niklas Luhmann 90
normatiflik 254, 255, 258
nüfus patlaması 35
olgunluk ilkesi 18, 25, 26, 30, 37
Orta Çağ 32, 219
otorite 58, 125, 341
oyun 166, 167, 168, 170, 171, 175, 176, 288, 291
oyun merkezli yaklaşım 175
ödev ahlakı 129, 131, 162, 265
ölüm 64, 174
örneklik 318, 319
öteki 80, 183, 195, 217, 218, 272, 273, 281, 293
özdeşleştirme 8, 9, 10, 11, 194, 251
özgün akılcılık 250, 251, 252
özgünlük 9, 12, 31, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 55, 66, 75, 180, 181, 182, 183, 200, 204, 207, 208, 210, 211, 212, 214, 218, 219, 220, 242, 243, 248, 251, 255, 257, 258, 261, 283, 294, 341
özgür 85, 125, 181, 184, 198, 285
özgürlük 19, 23, 39, 40, 42, 86, 130, 131, 133, 134, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 191, 200, 212, 216, 218, 261, 341
öznelcilik 47
para 113
postmodern aile 150, 153, 158, 161, 162, 168, 175, 176
postmodern erkek 156
postmodernite 21, 141, 329, 330, 334, 335, 337, 338, 339, 341, 342, 343
pozitiflik 333
pratik değerler 28
psikiyatri 145
psikologlar 140, 145
Rahim 305, 306, 308
Rahman 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 327, 346
rasyonellik 9
reform 23

retorik 12, 238
riba 234
Rifa'a et-Tahtâvî 184
Rousseau 130, 159
rönesans 23, 193
ruhbanlık 58
saadet 171, 174
sadakat 131, 156, 280
salah 97, 118, 125
sanat 27, 28, 36, 335, 338
sanayi devrimi 23
savunma ahlakı 275
seküler 126, 265, 288
seküler ahlak 265
sembol 284
sembolik değerler 28
semiyotik 228
sıfırdan üretme 10, 11
siyasal modernlik 15
siyaset 29, 30, 57, 60, 61, 79, 83, 90, 194, 242, 269, 316
siyasi düzenleme 79
sonsuzluk 173, 174, 175, 176, 177
sosyal ahlak 265
sosyal annelik 155
sosyal modernlik 15
sosyal sözleşme 271, 279
sosyoloji 228
soyutlanma 269, 271, 272, 273, 276, 277, 280, 281, 282
soyut varlık 333
sömürge 40, 41
söylem 94, 95, 137, 140, 170, 228, 229, 271, 307, 340
sözlü Kur'an 224
sürekli alıntılama 197
Şahrûr 222, 348
şerh 199
şeriat 57
tabiattan kopma 20, 326
taklit ahlakı 275
taklitçi 1, 9, 10, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 85, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 258, 259, 332
taklitçi akılcılık 250, 251, 252
taklitçi modernlik 332
taklitçi özgünlük 43, 44
taklitçi tarihsellik 254, 255
Tanrının olmayışı 79
Tantavî Cevherî 220
tarih 16, 34, 48, 49, 58, 109, 186, 228, 242, 254, 257, 274, 333, 335
tarihselcilik 333
tarihselleştirme planı 230, 257, 258
tasavvur 24, 25, 57, 69, 82, 98, 110, 115, 139, 159, 198, 249, 252, 269, 270, 290, 293, 309, 311, 324
tavsiye 68, 233
Tayyib Tizînî 221
teâruf 117, 118, 121
teâruf ilkesi 121
tedâvül 9
tedebbür 252, 259
tefsir 220, 221, 227, 235, 258
tekleştirilmiş bilgi 333
tekniklik 333
teknobilim 28, 99
teknoekonomi 99
teknoiletişim 99
teknoloji devrimi 23
telaffuz 238
tenzil 224
teoloji 199, 227
teorik değerler 28
terkipsel düzey 203
terkipsel tercüme 206, 211, 212
tevil 231
Tevrat 227, 229, 237, 309
tezkiye 97, 98, 110, 111, 113
Theodor W. Adorno 51
ticaret 46, 111, 113, 138
tinsel ahlak 265
Tirmizî 308, 310
topluluk 84, 110, 128, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 284, 286, 293, 294
topluluk aidiyeti 128
toplulukçu 20, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 287, 293
toplulukçu vatandaşlık 20, 270, 273, 277
topluluk hakkı 84
tüketim 36, 45, 46, 66, 99, 139
uhrevilik 258

Uluslararası Para Fonu 96
Uluslararası Ticaret Örgütü 96
ulvileşme 149, 150, 151
ulvilik 176, 288
uygulamanın kabulleri 31, 39
ümmet 20, 277, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 293, 294
vahyilik 258
varlık 9, 19, 25, 29, 65, 69, 92, 110, 122, 127, 152, 170, 232, 237, 277, 282, 312, 317, 319, 324, 333
vatandaş 132, 263, 269, 272, 279, 280, 281, 283, 285, 286, 289, 293
vatandaşlık hakkı 20
vesayet 40, 41, 42, 86, 183, 184, 187, 188, 190, 191, 207, 210, 216, 241, 242
Weber 296, 352
yakınlığa bağlı ödevler 301, 303
yapısalcılık 228
yapısökümcülük 228
yaratıcılık çılgınlığı 166
yazılı Kur'an 224
yeniden üretme 11, 236
yenilenme 33, 72, 192, 193, 197, 201, 202, 206, 217, 218, 235, 242, 243, 250, 254, 257, 258, 303, 334
yorum 229
yöntem 45, 47, 51, 52, 54, 59, 62, 63, 71, 77, 80, 83, 136, 181, 188, 193, 202, 217, 218, 237, 238, 241, 250, 251, 257
Yunan teolojisi 199
Yusuf Sıddîk 221
yüceltici birliktelik 148, 149, 150
yükümlülük 134, 136, 140, 151, 157, 158, 159, 160
zamanın modernliği 45, 86
zengin 48, 96, 105
zevk 162, 166
zulüm 113, 277, 278, 279, 287, 289
züht 292

TAHA ABDURRAHMAN

MODERNLİK RUHU

Modernist düşünceye yöneltilen eleştiriler 20. yüzyılın sonunda yoğunluk kazandı. Böylece modernistlerin sorgusuz sualsiz Batı'yı taklit ettikleri belirginlik kazandı. Söz konusu eleştiriler aynı zamanda gelenekçi düşüncenin taklitçiliğiyle ilgili değişiklikler doğurmaya aday tartışmaları gündeme getirdi.

Taha Abdurrahman İslami bir modernlik inşasına giriş niteliğindeki ***Modernlik Ruhu*** adlı eserinde modernistlerin taklitçiliklerini kapsamlı bir bakış açısıyla gözler önüne seriyor. Korunması gereken modernlik ruhu ile terk edilmesi gereken modernlik gerçeği arasında esaslı bir ayrım yapıyor. Düşünür, hareket kabiliyetini kısıtlayan taklitten kurtulmak için içtihada alan açmak gerektiğini de ifade ediyor. Hiç şüphesiz bu, İslami pratik alanın gerekleri doğrultusunda modernlik ruhunu uygulamaya koymak suretiyle gerçekleşebilecektir. İslami uygulama bakımından karakteristik özelliklere sahip birtakım modelleri gündeme getiren eser, modernlik ruhunun İslam toplumlarını etkisi altına almasının nasıl mümkün olabileceğini, bundan da öte İslami pratiğin, modernliği Batı'nın sınırlı anlayışının ötesine nasıl taşıyabileceğini açıklıyor. Zira bu gerçekleştiği takdirde İslami uygulama, ahlaki yıkımlardan kendini koruyacak ve modernlik ruhuna ait insani tezahürleri kuşatabilecektir.

Taha Abdurrahman ***Modernlik Ruhu*** kitabında İslami modernliğin dayanması gereken esasları göstererek taklitçilikten kurtulmayı sağlayacak çıkış yolları öneriyor. Eser, modernlik üzerine kafa yoran herkes için vazgeçilmez bir kaynak.

THG
0061902
TPL

PINAR
pinaryayincilik
pinaryayincilik
pinaryayinlari
internetten sipariş için:
KİTAPOBA
.com
9 789753 526050