

PAPER DETAILS

TITLE: İslam Düşüncesi Nasıl İncelenebilir?

AUTHORS: Fazlı ARABACI

PAGES: 123-156

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/85928>

İSLAM DÜŞÜNCESİ NASIL İNCELENEBİLİR? *

Prof.Dr. Muhammed Arkoun **

Çev.: Fazlı Arabacı ***

Bu çalışmada bir araya getirilen metinler, İslam düşüncesi tarihinin uzun ve meşakkatli yolu üzerinde, teolojik ve hereziografik¹ söylemin oluşturduğu literatürün sınırları içinde oluşan düşüncenin ürettiklerine, 30 yıldan beri uygulanan insan bilimlerinin metotlarını tatbik ederek, entelektüel ve teknolojik modernite ile karşılaşmasından bu yana geri kalmalara, beklentilere, ihtiyaçlara karşı arayışlara giren islam düşüncesinin belirli çizgilerinden oluşmaktadır

Düşünce tarihçisi tüm perspektifleri açma, aynı düşünce ve yazı hareketindeki olup bitenleri, saplantıları takip etme alışkanlığına sahip değildir. Ben bu işi tamamıyla başarağımı söylemiyorum: Böylesi ilk denemelerde mükemmele ulaşmak için bu giriş oldukça yeni ve çok karışık. Bununla birlikte inanıyorum ki araştırmanın ve müslüman toplumların şimdiki durumunda tarihçinin-düşünürün stratejik müdahale yerlerini gösteren örnekler çoktur.² Çünkü ben ideolojik, psikolojik ve sosyal olan bilginin hukukuna riayet etme konusunda ister açıklanmış bir anlamın alanını bir araya getirmek için, isterse resmî ideolojilerin yıkıcı etkilerini karşılamak için olsun, dün ve bugünkü

* Çevirisi sunulan metin “Comment etudier la pensee Islamique?” özgün adıyla yazarın “Pour une critique de la raison islamique”, ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, adlı eserinin giriş bölümünde 7-38 sayfalarında yer almaktadır.

** Sorbonne Üniversitesi (Paris, III)den emekli Öğretim Üyesi

*** Doç.Dr., GaziÜniv. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim üyesi

1 Yazarın burada değinmiş olduğu hereziografik literatür, Sünni ya da iktidarı dikkate alarak gelişmiş olan resmi islam düşüncesinin dışındaki oluşumlara ait olanlardır.

2 Bkz. Age, s. 39-40.

problemleri dikkate alan aktif bir araştırmamanın belirtilerini topluma sokmada iki perspektifi birbirinden hiç ayırmadım

Düşüncenin geleneksel tarihiyle benim şu anda denemeye çalıştığım arasındaki farkı iyice ortaya koymak için birincisinin bazı özelliklerini hatırlatacağım.³ Eğitim ve araştırmada düşünceler tarihi uzun zaman tarihin diğer dallarından ayrı bir disiplin olarak görüldü. Bu düşüncelerin değişmez doğruluğu anlamın tarih ötesi tezi üzerine kuruldu. Bu bakış açısı, düşüncenin değişmezliği ve tarih öteliliğini, daha çok toplumların gelişmesinde geriye yönlendirici bir güçten doğan dilsel, sosyal, politik ekonomik zorluklardan bağımsız varlıklar olarak sunmaktadır. Bu düşünce Vahyin (İncil, Tevrat, Kur'an) ve Platonizmin⁴ izinde gelişen klasik metafiziğin ve teolojik sistemlerin özcülük (essansializm)⁵ ve tözcülüğünden (substansiyalizm)⁶ kaynaklanmaktadır. Bu karşılaşma Araplarda meşhur Aristo teolojisi olarak bilinen ve Aristo ve Platonun sentezi olan Teolojide ya da Farabi'nin "iki aklın düşünceleri" arasındaki sentezinde bir karışımı mümkün kılmaktadır. Orta çağda Yunan-semitik atmosferinde⁷ gelişen teoloji ve felsefeler bu düşüncelerin tasarımını birbirlerinden ayrı olarak, kendilerine anlayış (idrak,intellecte) veren tek bir güçle var olarak ve aşkın bir ontoloji kurarak genişçe yaydılar ve güçlendirdiler.

16.yy'da Luther reformu Katolik kilise tarafından oluşturulan mutlak doktrini sarsarak Vahy'in özel ontolojik çerçevesinden

- 3 Pierre Bourdieu, Les science sociale et la philosophie, in *Actes de la recherche en science sociales*, 1983/47-48, pp.45-52. Bu sayının hepsi "eğitim ve felsefe"ye ayrılmıştır.
- 4 Bkz. E. Booth, Aristotelian aporetic ontology in *islamic and christian thinkers*, C.U.P, Cambridge, 1983.
- 5 Öze bir gerçeklik yükleyen, özün var oluş karşısında, bir önceliğe ya da üstün bir değere sahip bulunduğunu savunan anlayışa; (...); her nesnenin üyesi olduğu türü ya da sınıfı kesin ve belirli çizgilerle diğer nesne türlerinden ayırt etmenin mümkün olduğunu, her varlığı ya da nesneyi belirli bir nesne türünün üyesi yapan bir öz bulunduğunu öne süren görüşe verilen ad. Ayrıntı için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin yay., Genişletilmiş bası, Ank. 1996, s. 534-535.
- 6 Öncelikle, hiççiliğin karşısında yer alan, dünyanın, varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan, zihinden bağımsız olan bireysel varlıklar anlamında tözlerden meydana geldiğini savunan varlık görüşüne verilen ad. Ahmet Cevizci, *age*, s. 671.
- 7 Yunan-Semitik atmosfer kavramı için bkz, M. Arkoun, *L'Islam, hier et demain*, Buchet-Chastel, 2° ed., 1982, p. 117 .

çıkmaksızın özgür araştırmada aklın sağlamlıklarını kabul ettirdi. Batı'da Rönesans hareketi, süregelen mevcut gerçek ve bilimden hareketle inananların hayatında uygulanan Vahyî veriye bazı uygunlukları sokmakla yetinen teolojiden tümevarımcı düşünceye dayalı felsefeyi ayırincaya kadar aklın doğruluğunu keşfetmeyi teşvik etti. Netice olarak akla özel bir yer veren bu ayırım, müspet bilimlere ve bunlara dayalı çağdaş teknolojik üretimlere ulaşınca kadar hızını kesmeyen bilgi patlamasına yol açtı.

Her ülkenin ideolojik gelişimi ve okullaşması sınırların çizilmesine metotların belirlenmesine, sorgulama şekillerinin devamına, disiplinlerin kendi alanlarına çekilmesine katkıda bulundu. Özellikle büyük İhtilalden beri Fransa'daki mevcut ideolojik yaklaşım, bu siyasi kararın sonuçlarını bilginin eleştirel teorisi açısından uygun bir şekilde incelemeksizin dini ve siyasi alanın hukuken ayrılmasına götürdü. Sosyalist hükümetin özel eğitim problemini çözmek için gösterdiği aktüel çabalar, önerilen çözümlere göre oluşan iki kamptaki sürekli direniş ve reddetmeler ideolojik çalışmalarla çığırından çıkmış, tersine dönmüş, *düşünülemezde* kalmış her kavramda zımnî, dolaylı olarak anlaşılan felsefelerin hangi noktada olduğunu kanıtıdır. Ben metinlerimde her zaman bu noktaya gelirim. Çünkü bu konu çağdaş müslüman toplumlarda en keskin en canlı ihtilafların merkezî noktasında bulunmaktadır.

Özellikle bağımsızlıklardan bu yana 16.yy.dan beri üretilmiş bilgi ve düşünce patlaması müslüman ülkelere girdi. Böylece Arap literatürü merkezinde hiç bir literatüre, teoloji literatürüne bile yer vermeyi hoş görmeyen "felsefeye" hiç bir yer ayırmadı. Arap literatürü usulcülerin⁸ tanımladığı "islami" aklın dogmatik savlarını devam ettirdiği bir kalede meşgul olmaktadır. Hicrî III/IX. asırda bütün bilgi alanlarında din bilimlerinin üstünlüğünü tartışan İbn Kuteybe felsefeye karşı bir savaş yürütüyordu; Tartışma büyüdü ve sert müdahalelerle karmaşık hale geldi, fakat İbn Rüştle sona erdi. *İslamî atmosferde dinî ve aklî bilimler arasındaki ilişki problemi hiçbir zaman (her islam toplumu yönünden düşünülen ve düşünülmeyenler arasındaki değişen ilişkiler, dönemlere göre düşünülmüş ve düşünülmemiş arasındaki ilişkilerle ilgili eserler,) entelektüel,*

8 Şehristanî, *Nihâyât el-İqdâm*, éd. Guillaume, Bağdat, s.d., p.37; Aynı bağlamda oldukça açıklayıcı başka bir metin için bkz. Şhatibî, *el-Muvafakât*, éd. M.M., 'Abd el-Hamid, Le Caire, 1969.

(ulema, fukaha, udeba ile entelektüeller arasındaki zıtlıklar açısından) sosyolojik (ister III-IV. çağlarda olduğu gibi hümanizme uygun, isterse V. yy. dan sonraki sertlik yanlısı ortodoksiye elverişli siyasal, sosyal, ekonomik konjonktürler açısından) tarihî olarak gerçek boyutlarıyla ortaya konmamış ve incelenmemiştir (italik çev. Aittir). İşte benim burada özellikle sınırlarını çizmeye ve uygulamaya çalıştığım şey bütün kültürel metinlerin felsefi, antropolojik, sosyolojik yönleriyle geniş araştırma programıdır: Bu, Brockelmann ya da Fuad Sezgin'in yaptığı gibi sayıma dayalı bir program değil -geçerlilik şartları bağlamında- benim Kur'an olgusu ve islamî olgu diye nitelendirdiğim gerçekliklerin benimsettiği metafizik, kurumsal, siyasî çerçevede oluşan aklın bilgilerini eleştiri niteliğindedir.

Şu bir gerçektir ki islamî alanda en iyi bilimsel bilgiye sahip olmakla gururlanan oryantalist bilgi, klasik "islamî" akıl çağının miras bıraktığı, sınırları bilgisel olmaktan çok ideolojik sınıflandırmalara, uzmanlaşmalara karşı pek ilgi göstermemiştir. Bu sınıflandırma ve uzmanlaşma - özellikle felsefe ve teoloji için- Batıdaki ile eş zamanlıdır. Bu bağlamdaki bir araştırma⁹, kültürel, ideolojik şartlar ve klasik teoloji, metafizik, filolojizm ve tarihselcilik vasıtasıyla, Batıda devam eden tanımlamalar, hipotezler ve düşünce şekilleriyle islamolojinin gizli uyuşumunu ortaya koymaktadır. Bugün hâlâ çağdaş islamî¹⁰ söylemlerin slogana dayalı ve bayağı ifadeleriyle Batı dillerinde, üniversite etiketini öne çıkararak, şişirilmiş bulunan bir akım mevcuttur.

Oryantalizm tarafından sunulan "bilimsellik" örneğinin ağırlığı bizi ilgilendiren alanda *The Cambridge History of Arabic Literature*¹¹ ün birinci cildi ile açıklanabilir. *Arap Literatürü* genel başlığı altında, düşünceler tarihi ve literer tarihin incelendiği görülmektedir, ancak uzman yazarlar tarafından hazırlanan bu bölüm, geleneksel olarak kabul edilen her konu hakkında toplanmış bilgilerin yanyana getirilmesinden başka bir şey değildir: İslam öncesi şiir, Cahiliye dönemi Arap nesri, Risalet, Kur'an, Hadis, Siyer, Emevî şiiri, Yunan ve İran etkisinin Arap literatürüne girişi. Burada vakanüviscilik, coğrafya, dil tarihi, Kelam'ın başlangıcı, tefsir, tasavvufi akım, ahlak... üzerine

9 Klasik Metafizik'in eleştirisi için J. Derrida'nın eserine bkz., özellikle *De la grammatologie*, éd; de Minuit, 1967.

10 Burada R. Garaudy gibi islama yeni girmiş kişilerin savunucu eserlerini kastediyorum.

11 Ed. C.U.P., 1983, Benim bu eserle ilgili değerlendirmem için bkz., *Arabica*, 1984.

olması gereken bir bölümün yokluğunu söyleyebiliriz. Eserin 19. bölümü İslam'dan önce ve başlangıcında fabl ve efsanelere ayrılmış; bu bölüm bizi direk 19.yy. a götüren Carra de Vaux'dan şu alıntıyla başlıyor: “Müslümanlar arasında her kelamcıda, coğrafyacıda, tarihçide bir folklörcü yön bulunmaktadır (374). Bu durum hiç bir zaman ne akıl ve hafıza ile tasvirlerin hazırlanmasına iştirak eden ferdi muhayyilenin, ne de gerçeğin ifade ve yorumunun kavranmasının tezahürleriyle üretilenlerin birikme yeri olan sosyal muhayyilenin problemi olmuştur. Arap literatürü tarihçilerinin çoğunda M. Foucault'un çokça yararlandığı düşünce sistemi ve *epistem* kavramları düşünülmemiştir. Kur'anî anlatılar, *hadis*, *siyer* sürekli olarak, her kolektif konu ya da grubun kimliğini, temel ve orijinal mitlerini ortaya koymaya çalışan muhayyilenin aktivitesine çok şey borçlu olan rasyonel tartışmaların şekilleri olarak betimlenmiştir.

Şu halde tüm bu üretilenlerde aklın müdahalesi, yeri, muhayyilenin antropolojisinin, mitik olanın, ritüelin, tarihi olanın, rasyonelin, irrasyonelin, “yazıya ilişkin aklın”, sözlü geleneğin sosyolojisinin ışığında yeniden geliştirilmeyi beklemektedir. Araplaştırmacı ve islamlaştırmacıların büyük bir bölümünün anlamın üretilme derecesiyle hâlâ ilgilenmemeleri, Batılıların kendi toplumları üzerine geliştirdikleri araştırmalarda onların hangi marjinal noktada olduğunu kanıttır.¹²

Eğer müslüman araştırmacılar cephesine dönülürse hâlâ daha üzücü gecikmelerin, yetersizliklerin, yavaşlatıcıların olduğu görülür. 70'li yıllardan beri siyasi, sosyal, ekonomik problemlerin şiddetlenmesi, bilimsel çalışmaların kalitesinin sayısal olarak açık bir şekilde düşüşünü açıklamaktadır. Günümüzün Taha Hüseyin'i, Ahmet Emin'i, El-Mazini'si, Salama Musa'sı vb., bulunmamaktadır. Bağımsızlık döneminin entelektüelleri¹³ Batı'da öğrenilmiş modelleri körü körüne çokça yeniden üretmektedirler; Bunların “ihtilalci” dönem takipçileri Batı'ya kendiliğinden boyun eğmede kolaylıkla öne çıkmaktadırlar. Üstelik ulusal davaya ihanetle; ama bir yanda yeni problemlerin ortaya koyduğu meydan okumalara, diğer yanda “ihtilal” adına gerileyen

12 Fransa'da *Anal ekolü* ve daha yenilerde dünyaya yayılmasıyla çok iyi bilinen semiyotik alanındaki *Paris ekolü* 'ne bugüne kadar az sayıda Araplaştırmacı ve islamlaştırmacının değindiği görülmektedir.

13 Bkz. A. Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age*, yeniden basım, C.U.P., 1983.

düşüncenin tutum ve davranışlarına müsaade ediliyor. Arap ya da “islami” aklın bu yeni serüvenleri benim burada ele alamayacağım uzun bir araştırmayı gerektirmektedir. Yapılan bu çalışmada¹⁴ bir araya getirilen metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için islami düşüncenin tümüyle düzenleyici temel konularına dönmenin daha faydalı olacağına inanıyorum. 1/622'den beri islami gerçekliğin oluşturduğu farklı sosyal ortamlarda aklın izlediği uzun yolu takip etmeye girişildiğinde sonraki gelişmeleri dikkate almaya imkân tanıyan kişilerin, eserlerin, kurucu zamanların varlığı görülmüş olur. Bu bağlamda ben bilgi alanlarını ve aşağıda zikredilen zamanları özelleştireceğim.

- 1.Kur'an ve Medine Deneyimi
- 2.Sahabenin nesli
- 3.Hilafet/İmamet için yapılan çatışma oyunları
- 4.Yaşayan Sünnet ve Sünnetleştirme (tasnî)
- 5.Usul ed-Dîn, Usul'u-ü Fıkıh ve Şeriat
- 6.Zihinsel (bilgisel) durum ve felsefe-hikmetin ufukları
- 7.Rasyonel bilimlerde akıl
- 8.Tarih eserlerinde ve coğrafyada muhayyile ve akıl
- 9.Şiirde muhayyile ve akıl
- 10.Mit, Sözlü literatürde muhayyile ve akıl
- 11.Skolastik bilgi ve empirik beceri (pratik yön)
- 12.Pozitivist akıl ve Nahda
- 13.Akıl, ihtilalci ve sosyal Muhayyile
14. Aklın oyunları ve anlamın başkalaşması

Bu uzun büyük araştırma ve düşünce çizgileri az çok “islami” aklın dahil olduğu bütün alanların ve bütün eserlerin her yönünü incelemeye tümüyle imkân vermemektedir. Bununla birlikte islami düşüncenin oluşturucu çizgilerini bir araya getirebilir: İnançların ve mümessillerinin temel öğeleri, düşünce ve kavrama şemaları, çerçeveler, metotlar, ifade biçimleri, eğitsel gerginlikler, tercih ve dışlama mekânizmaları gibi. Bu veriler saptanırken işlevlerin ortaya çıkış derecelerinin, tedahüllerin, islami atmosferde düşünce aktivitesinin farklı alanlarında muhayyile ve rasyonalitenin çatışmalarının daha iyi tanınması için araştırmanın temel objektif bakış açısı kaybedilmeyecek.

1. Kur'an ve Medine deneyiminden hareket ederek çalışmanın

14 Yazar İslami aklın eleştirisine göndermede bulunmaktadır (çev.)

amaçları, rasyonel bilgiyle mitik bilgi arasında değişen ilişkileri ve bunlar arasında devam eden yarışmayı, rekâbeti hesaba katmaktan dolayı başlangıç dönemi mitinin etkisine hiç uymak istemiyorum. Öyle sanılıyor ki Kur'an ve Medine tecrübesi, üzerinde konuşulamayan semantik ve kronolojik bir önceliğe sahiptir. Bunlar günümüze gelinceye kadar inananların düşüncelerine, eserlerine, eylemlerine sürekli ilham veren duyarlılık formlarını, ifade şemalarını, düşünce kategorilerini, tarihî eylem modellerini, ferdî davranış prensiplerini sokmuşlardır.

Tarihte birikmiş sayısızca yorumlardan hareketle Kur'an okumaları üzerine ortaya çıkan problemlere daha önce uzunca değindim; Bunun için benim "Kur'an Okumaları" adlı eserime başvurulabilir. Mekke'nin uzanımı olan Medine tecrübesi, Kur'an söylemlerinden ayrılamaz: Biriyle diğerini deşifre etmek gerekir. Bu, dil, tarih ve düşünce arasındaki ilişkileri hesaba katmak için, somut bir tarihin oluşumu ve dilsel söylemi üzerine ferdî deneyiminin etkisini ve tersine ferdî düşüncenin yönlendirilmesi ve onun dilsel forma konması üzerine tarihin baskısını incelemek için özelleştirilmiş bir zamandır. Bu üçlü diyalektik ilişki, Mekke ve Medine sureleri arasında yaşamla ilişkili bir metinle Allah'ın zaferini coşkuyla anlatan, mitik ve parametrik bir gelişme arasında tamamıyla anlaşılabilir farklarla eksiksiz olarak gösterilmiştir.

Bugüne ait olanın ve evrensel olanın, konjonktürel ve değişmez olanın, mümkün ve mutlak varlığın, profan ve kutsalın, kendiliğinden var olan ve aşkının¹⁵ üstüste gelmesi, Kur'anî söylemde kendi özel belirlemelerini yansıttığını hesaba katmaya inandırıcı düşüncenininkinden tamamıyla farklı olan bir düşüncenin evresini, durumunu yansıtmaktadır. Kur'anî düzeyde hepsi devingen ve açıktır; düşünce ve dil direk olarak yaşanan gerçekten alınmıştır. Yorum düzeyindeki kategoriler, prensipler, şemalar, çeşitli orijinlerin (toplumların, çev.) mümessilleri üzerine yorumlanacak ve metin olmaktan çok ileri

15 Eleştirel bir bakış açısından dile getirilen bu dikotomik muhalefetin ardından şu uyarılar çağrışım yapmaktadır: 1-Bu dikotomik muhalefet Kur'anî söylemde tamamıyla yargılayıcı bir muhalefeti dile getirmektedir; 2- Bu muhalefetin içe vurumu o kadar derindir ki ferdî duyarlılık ve konuşulan dil onu göstermektedir; 3- Bununla birlikte aklın güncel kazanımı için ontolojik ve aşkın şemanın tümü tarihsel olana ve söylemin eleştirisine tabi olduğundan problematik olmuştur.

sürülenlerin işlev gördüğü ayetler etrafında toplanacaktır.

2. Ne tuhaftır ki bu zamana kadar sahabeler konusunda islâmî düşünce İbni Hacer (852/1449) ve ardıllarının eserlerine kalmıştır. Bununla birlikte bunlar islâmın ve onun tüm geleneğinin kurucu metinlerinin bütünüyle nakledilmesi için anahtar konumundadırlar. Oysa rical kitaplarının biyografileri kamusal islâmın muhayyilesini harekete geçiren, yücelten ve aynı zamanda her şahsiyet üzerine tarihî gerçeği değiştiren ideal figürlerdir. Şu halde acil olarak bu güçlüklerle dolu dosyayı geniş bir şekilde açmak gerekir. Hadisçiler tarafından belirlenen *adaletin* ideal kriterleriyle yetinilmemelidir; Bütün *isnatlar* sadece yaşam öykülerinin karanlık mağmasında ve halkın abartılarında olanları atıp, kontrol edilebilir verileri alan modern pozitivist tarihçi anlamında değil, tersine ideal şahsiyetleri inşa etmek için uydurulan, ilave edilen öğelerin, “gerçeği” söylemek gerekirse, oluşturulmuş tüm islâmî geleneğin bilgilerini nasıl desteklediklerini göstererek yeniden incelenmelidir. Burada tamamlanmış modelleri oluşturan Muhammed @ ve Ali'nin hayatlarının, ideal imajlarının formu altında sokulanları bilmek için duygusallıkları, inançları, dindarlığı, düşünce ve müminlerin sonraki davranışlarını destekleyen ve besleyen etkenler üzerinde durmak için geleneksel eleştirinin lafızcı ve rasyonelleştirici perspektifini tersine çevirmek uygun olacaktır.¹⁶

3. Sahabenin durumunun aksine Hilafet/İmamet uğruna yapılan savaşlar müslüman çevrelerde olduğu kadar oryantalistlerce sayısızca araştırmaya konu olmuştur. Bu bağlamda gerek politik oyun (modern tarihselcilik açısından vurgulanan sünî perspektif) gerek imamet tarihsel hiyerarşik boyutları (“Ayetullahlar” ve onların çağdaş sözcüleri olan H. Corbin, S.H.Nasr... gibileri tarafından sistematize edilen Şii perspektif) üzerinde durulmuştur. Siyasî, felsefî ve tarihî psikolojik problemler Sünnîler ve Şiiler arasında (bk. İslâmî aklın eleştirisi kitabının IV. bölümü) seküler polemiklerin ötesinde incelenecek konular olarak beklemektedir.

İslâmî bilincin birleştirilmesinden bahsettiğimde ilk etapta ümmetin dini bağlamda yeniden uzlaştırılmasını, hayal edilen, toplumu bölen bütün *fitnelerin* nihaî olarak aşılmasını amaçlamıyorum, ama eğer

16 Bu çerçevede İbn Hişam'ın *Siyerini* ve Şeyh el-Mufîd'in *İrşad* ının yeniden okunması öneriyorum.

önce Hilafet/İmamet üzerine çatışmada *düşünülmez* olarak belirleneni yeniden düşünme başarılırsa, kuşkusuz tarihî olarak hiç güncelleşmeyen olumlu bir sonuç beklenebilecektir. V. bölümde İslam'da otorite ve iktidar arasındaki ilişkiler problemini tarihî ve felsefî yönden nasıl ortaya koyduğum görülecektir. Sünni ve Şii ulema tarafından zamana dayalı ve her zaman taraflı ve dolaylı şartlarla açıklananlar, komplo ile elde edilen ve gerçekleştirilen bir iktidarda, yönlendirilen düşüncede aşkınlaşan bir meşrulaştırmanın ısrarı, zorunlu evrenselliği dayatmaktadır. Tarihçilerin pek göstermediği ısrarlı meşrulaştırmayla tamamlanan aşkınlaştırma-kutsallaştırma fonksiyonu (İsa'nın sözcüsünün Papa olması, Kuran, Allah'ın sözü, Peygamberin karizması, bu karizmanın Peygamberin soyundan gelen Ali ve Fatma'nın çocuklarına geçmesi; Yahudiler için vaat edilmiş topraklara dönüş ve kök salma; mevcut demokrasiler için Evrensel kabul; Halklar için kurtuluş savaşlarını yürüten “tarihî şahsiyetler” vs..) temel olarak sosyal muhayyileyi yansıtmaktadır. Bu kutsallaştırma bazen iktidarın mutlak aşırılıklarına karşı güvenceyi garanti eden insan üstü bir çare gibi yaşatılmıştır. Kutsal hukuk iktidarı bağlamında otoriter yöneticinin kutsal varlığı, uyruklarda dini bir güvence yolu olarak algılanmıştır; Seküler demokratik rejimlerde iktidarı düzenleme, dini içerikli törenlerle ilişkisiz değildir.

Eğer bu değerlendirmeler doğruysa, bir yönden Kur'an'ın düzenli önerilerinden ve Medine tecrübesinden oluşan islamî sosyal bir muhayyilenin, diğer yandan yeni islamî iktidarın hiçbir zaman gerçekleştiremediği, müslümanların tümünü entegre etme uğraşında sayısızca etno-kültürel grupların sosyal muhayyilelerinin farklılaşmasının psiko-sosyo kültürel süreçlerini takip etmek uygun olacaktır. Arap soy bilimcilerinin bahsettiği, çatışan iki asabiyetçi Haşim ve Süfyan oğullarından bahsetmek yeterli değildir. Daha önceden var olan sistemler yerine meşrulaştırıcı bir sistem koyulmak istendiğinde iki kabilenin ve Hicaz toplumunun dar çerçevesi üzerine yapılan tartışmanın, bütün insan gruplarının canlandığı sosyal diyalektiğe doğru kaydırılması uygun olacaktır. İslam düşüncesi açısından tartışmayı bu tür sosyal diyalektiklere doğru kaydırmanın kazancı oldukça fazladır. Bu, bilinçleri çaresiz olarak ayıran ve tartışmaları bölgeselleştiren “dinî” referanslarla siyasi antropolojinin temel bir verisine indirgeyerek çarpıtmak yerine, toplum ve “yaban” düşünce/Allah tarafından yönetilen ve korunan, İslamî toplum,

medenileşmiş toplumlar (Cahiliyye/İslam) arasında Kur'an'da ilk olarak geliştirilip her yerde muhafaza edilen zıtlığın gerçek sosyolojik mekanizmalarını ortaya koyacaktır. İktidar için rekabet eden insanların gerçek motivasyonlarını ortaya koymak, Vahyedilen gerçekler formu altında sokulan “dinî” referansların, uydurma hadislerin örtüsünü kaldırmaktır. Sünniler ve Şiiler tarafından yapılan tartışmalarda kullanılan “kutsal” metinlerin tarihî kültürel analizi onların tarihi, ideolojik fonksiyonunu açıkça göstermektir.

4. Hadisler hiçbir zaman antropolojik anlama ve inceleme çerçevesinde ele alınmamıştır (G.Balandier'in çalışmalarına bkz.). Filolojik ve tarihselci anlamda oryantalist yaklaşım, müslümanların fideist ve formel bakış açılarını artırmaktan başka bir şey yapmamıştır. Kolektif bir üretim olan hadislerde araştırmanın temel amacı, her hadisin işlev ve söylenme bağlamını tespit etmeyi takip için kronolojinin önemini unutmaksızın, islamî bilincin toplumsal yapısı ve tarihsel bir oluşum olmalıdır. Kur'anda olduğu gibi günümüze kadar gelen üç büyük sosyo-kültürel hadis geleneğinde, sünnî, şii, harici derlemelerinin intikal evrelerini birbirinden ayırt etmek gerekir. Sözlü dönemle yazılıya geçilen dönem arasındaki ayırım, sözlü düşünceyle yazılıya dayalı düşünce arasındaki rekabetin antropolojik incelemesini cevaplayacaktır. Hadis derlemeleri, yazının, dolayısıyla kitabın yayılmasında, yazıya geçmeyen halkların, grupların siyasi ve kültürel hakimiyetlerin ve ideolojik entegrasyonların aracı olduğu müddetçe Kur'an nüshalarını güçlendirmektedir. Dinmek bilmeyen bu yarışta anlamın serüvenleri *ulema* tarafından dikkate alınmamıştır. Aksine bu *ulema* nüshalarda yazılı “gerçeğin” yayılmasında Cahilî bütün direnişleri, kimseden izin almaksızın başka derlemelerde yer alan diğer imamların yorumlarını elemenin gerekliliğini “teolojik” ve “entelektüel” olarak meşrulaştırmıştır.

Sonuç olarak hadis, içinde şekillendiği ve yayıldığı özel grupların yerel geleneklerinin çeşitli öğelerine entegre olmuştur. Her hadis kısa ve özlü bir şekilde ritüeller, ahlaki davranışlar, hukuki pratikler, empirik bilgiler formu altında ümmetin birliğini güçlendirmiştir. Hepsi prensip olarak toplumda icra edilen bütün iktidar formlarının yerini alması zorunlu olan otoritenin ayak direyenlerinden biri olarak, sonra gelen nesillerden sahabilere kadar ardarda gelen neslin arasındaki iletişimi koruyan canlı bir gelenek olarak, saadet asrı perspektifinde ve aynı zamanda tarihin sayısızca değişiklikleri arasında toplumun kimliğini

kuran ve devam ettiren, ideallerin sunumunun ve değerlerin yansımasının bir ekranı gibidir. Böylece tanımlanan islamî gelenek, belirli bir tarihin belleği olmaksızın kuralların, pratiklerin, inançların, bilgilerin tabakalaşması olan yerel geleneklerden farklılaşmaktadır. Hadis iyice sınırlandırılmış bir kronolojide ve uzmanlar tarafından sıkıca kontrol edilen semantik bir çerçevede yazılmıştır. İslami ilimler tarafından tanımlanmış kriterler yardımıyla bir seleksiyon gerçekleşmiştir. Bunun için bu tarihî formla hadis uleması ve her grubun deneyimlerinde empirik bir birikim olan etno-kültürel gelenekler arasında devamlı olarak bir gerilim süregelmıştır.

Gelenegin bu ve diğer formları 19. yy'dan beri modernitenin meydan okuyuşu ile karşılaşmışlardır. Gelenekle modernite arasında basit bir çatışmadan çok, gelenegin yanında olduğu kadar modernitenin yanında çatışan formları ve derecelerini saptamak uygun olacaktır. Aynı şekilde başka bir araştırma ve refleksiyon alanı Batı düşüncesinde olabilir.¹⁷

5. Ben islam düşüncesinde sık sık *usul* kavramını ele alıyorum. Burada yine büyük anlayışların farklılığı üzerinde duracağım: İslam düşüncesi hazırlanma esnasında kutsal metinlerden çıkarılan normların, bilgilerin geçerliliği üzerine teorik bir refleksiyona ihtiyaç oldu. Aynı düşünce 19. yy.dan itibaren bu iki merkezi disiplinden pratik olarak ayrıldı.¹⁸ Ben Şafii'nin meşhur risalesini meydana getirdiğinde gösterdiği entelektüel hareketi gösterecek düşünceye sahip bir müslüman tanımıyorum. Mevcut İlahiyat Fakültelerindeki usul öğretimi, bazı klasik eserlerin skolastik bir tekrarı ve naklinden başka bir şey değildir. Burada başkalarında olduğu gibi bütün tarihi ve felsefi

17 Afrika uzmanları seçilen klasik islam düşüncesinin sürekli sözmerkezci tutsağı olan islamlaştırıcı gelenek üzerine antropolojik problematlere daha açıktırlar. Zaten eserleri ve metinleri bu bağlamda tipik bir özelliğe sahiptir (yani çoğunlukta olan ekollerin seçimine dayalı çalışmalara özgüdür). Bkz. G. Balandier'in, L.V. Thomas'ın çalışmaları ve *Archives des sciences sociales des religions* dergisindeki sayısızca çalışmalar. Yine M. Arkoun'un "L'islam actuel devant sa tradition (Gelenegi Karşısında Aktüel islam)", in *Aspect de la foi de l'islam*, Bruxelles, 1984.

18 Bu iki disiplinin tarihini açıklayan kitaplar klasik büyük çalışmalarla mukayeseyi ortaya koyamaz. Bkz. Zekeriyya el-Birr'i, *Usul-el Fıqh el İslamî*, Le Caire, 1977, Şii düşüncesi için Humeyni tarafından sunulan aktüel akım, Walâyât al-Faqih, bkz. İslami Aklın Eleştirisi, V. Bölüm.

genişliği içinde islami aklın eleştirisi gerekmektedir. Fıkıh usulleri kendi usulü ve epistemik çerçevesinde bugün uygulanan epistemoloji ya da bilginin eleştirel teorisiyle ele alınmalıdır. Bilmeliyiz ki hukukçular tarafından açıklanan hükümler, her şeyden önce kutsal metnin uygun bir yorumunu gerektiren usûluddini içermekte, usulcüler çalışmalarına Kur'an ve Hadise uygulanan bir dilbilimle girmeye yetenekli olmalıdırlar. Şu halde yazı, okuma, anlamın üretilmesi, dinî metinlerin gösterge bilimi, metafor, sembol, imge ve sinyalin ışığında yeniden ele almayı bekleyen net bir malzeme vardır. Tipik olarak islâmî olan bu iki bilimin eleştirisini ele almanın iki amacı olacaktır: 1. Bir yandan klasik anlamda gramere, sözlük bilimine, semantiğe, yoruma, tarihe, usule, adaba bağlanarak her disiplinin lineer tarihine, diğer yandan rasyonel bilimlere açılarak; 2. Şeriatın tümünde Allah'ın emirlerine uygun olarak düşünmeye ve yaşamaya, kavramaya ve anlamaya imkan verici sonuca götüren entelektüel bir aktivitede aklın tarihselliğini belirtmek; Başka bir deyişle usuller, H.I. ve II. asırlarda Hicaz. Irak ve Suriye'ye özgü sosyolojik, siyasi, kültürel şartlar altında, ilk hukukçular, fıkıhçılar tarafından hazırlanmış, aşkınlaştırılmış ve kutsallaştırılmış bir hukukun entelektüel planına katkıda bulunmuşlardır. Böylece olumlanan bir hukuk günümüze kadar devam etmiş, kutsal bir kanun gibi, Şeriat adı altında günümüze kadar sunulmuş ve uygulanmıştır. Bir çok müslüman toplumda Şeriatın uygulanma alanlarının yayılması, yerleştirilmesi ve gelişmesi, tarihte oluşturulan islâmî düşüncede *düşünülmemişte* kalan, *usuller'i* hazırlayan aklın tarihselliğinin hangi noktada olduğunu gösterir. Bu benim senelerden beri defalarca tekrarladığım ancak maalesef geniş bir kamuoyu oluşturmayan girişimlerin önemi ve aciliğini açıklamaktadır. Müslümanların büyük çoğunluğu Fransızca bilmiyor; Bilenler siyasi, ekonomik, teknik alanlara girmiş, islami düşünceden çok uzaktalar. Bu disipline yakın meslektaşlar benim daha önce bahsettiğim geleneksel şemalara veya tasviri didaktik düşünce tarihi içine kapanmışlar. Oryantalistlere gelince, onlar akademik topluluk tarafından belirlenmiş kurallara göre ya da ticari yayınevlerinin stratejilerine göre "islamolojik" yayınlara ya da doktora tezine malzeme bulmak için islami bir dilde ifade edilmeyen bir düşüncede, farklı olarak kalmaktadırlar.¹⁹

19 Farklı islam ülkelerinde verdiğim konferanslar esnasında bana sürekli olarak niye eserlerimi Arapça olarak yazmadığımdan şikayet edildi. Şu bir gerçektir ki

6. *Felsefe* Sünni ya da Şii resmi ideolojiye boyun eğen sosyo-kültürel topluluk tarafından reddedilmeden önce, 150-450 / 767-1058 yılları arasında, dikkate değer bir başarı göstermiştir. Bu başarının ve gerilemenin sosyo-kültürel şartları hâlâ az bilinmektedir. Buraya kadar Yunanca metinlerin Arapça ve Aramî diline, sonra Arapça'dan Latin'ceye nakledilme yolunu takip etmeyle meşgul olma bir avantajdır. Kısaca belirtmek gerekirse, Felsefeye skolastik ortodoksinin zaferi ve bütün felsefi hareketlere karşı takınılan tavır muhalefet etti.²⁰ Bir düşünce hareketinin ya da eserin başarısının yahut engellenmesinin sosyolojisi, genel olarak belirgin siyasi olaylara bağlı olan bir alanda ilerleyen düşüncelerin tarihi çerçevesinde düşünülmez bir tutum olarak kalmaktadır. Bahsedilen içtihat kapısının açıklığı/kapalılığının şekilleri, bütünüyle küresel, sosyal bir yapıda düşüncenin durumunun felsefi ve metodolojik açısından karşıtlığını oldukça aydınlatmaktadır. Burada içtihadın gerçekleştirilmesine ya da taklide yer verilmesine karar veren ulemanın ağırlığı olduğuna inanılıyor. Gerçekte ulema bir sınıfın bir grubun ideolojik isteğini yansıtmakta, düşüncenin genel yöneliminde kendine özgü entelektüel otoritesini ortaya koymamaktadır. Bunun için Me'mun dönemindeki Mutezililer tarafından övülen düşüncelerin durumu ilk Selçuklular dönemindeki Ulemanın kilerden tamamıyla farklılaşmaktadır. Aynı şekilde İbn Rüşd zamanındaki Endülüs ortamı Malikî Fukahasının kendi doktrinlerini sundukları Marakeşte Almohade'ların avlusunda felsefi tavırlar almaya görece olarak daha elverişli idi. Felsefenin yapısının sosyolojik olarak aydınlatılması aldatıcı beylik sözlere son verecektir. Bununla birlikte dini ya da nakli ilimlere zıtlığıyla bilinen rasyonel bilimlere açık felsefi akılla, usulcülerin duruşuna bağlı "islâmî" akıl arasındaki gerilim üzerine derinlemesine açıklama yapmaksızın konuşmanın polemiksel olduğunu söylüyoruz.

böyle yapmakla çağdaş toplumların karşılaştığı daha acil problemlere uygun araştırmaları, araçları ve metotları keşfetmeye ihtiyacı olan geniş bir topluluğa ulaşabileceğimi sanıyorum. Ayrıca bunun yanında ciddi bir şekilde insan ve toplum bilimlerinin oldukça fazla olan üretimlerini Arapça'ya uygun kavramsal çerçevede klasik ve modern Arap literatürünü incelemeye zamanım yok. Arapça'da uygun karşılığı bulunmayan bir örnek için, mit kavramının tehlikeli bir şekilde *ustûra* kavramıyla ifadesine bkz. Arapça'ya çevrilen benim bazı makalelerim burada zorluğunu belirttiğim problemleri kanıtlamaktadır.

20 Araplarda felsefi tutumlar için bkz. Benim Humanizm arabe au IV/X siècle, 2.ed., ed. J. Vrin, 1982, p.195.

Gerçekte siyasi iktidar tarafından kontrol edilen ve işletilen doktrinal otoritenin incelenmesi için sosyal grupların ya da sınıfların muhalefetini yansıtan bu zıtlasma, bilginin eleştirel teorisinin titiz bir bakış açısıyla incelenmelidir.

Çağdaş ulema, usulcülerin ve felsefecilerin duruşuna muhalif olmayı dikkate alan kavramsal eski araçlardan başka bir şeye sahip değiller. Mit, mitoloji, ayin, sembolik temel, dilsel işaret, anlamın basit yapıları, metafor, anlamın üretimi, öyküsellik, tarihsellik, bilinçlilik ve bilinçsizlik, sosyal muhayyile, mümessiller, inanç ve inançsızlık sistemi....gibi kavramlar yapılan araştırmada sürekli olarak yeniden ele alınmalıdır. Bu kavramsal araçlar usulcülerin düşüncesinde bütünüyle düşünülmemiştir. Oysa bu Aristocu-Platoncu felsefi gelenek tarafından miras kalan aracı farklı bilgi düzeyinde eleştirmek ya da yenilemekle geride bırakmaktadır.

Bu yeni inceleme, teorileştirme ve anlama öğelerinin uygunluğu islâmî düşüncenin yeniden incelenmesi ve canlanması için *gerçekleştirilecek* (italik çev.ait) olarak durmaktadır. Ne usulcüler ne felsefeciler insan ve toplum bilimlerinde geniş, farklılaşmış, sıkı bir şekilde aktif olarak yeniden çalışılması için önceden hatırlattığımız kavramsal araçların bütün teorik ve pratiklerinde, incelemelerinde meydana gelebilecek ayrılmaz zorlukları aşamadı. Bu nedenle dini söylem üzerine çalışan usulcü düşünce, ritüel, hukuki, etik, teolojik normları dile getirmede kuşatılamayan mevcut pratik anlamı dışarda bırakmak için bütün sembolik anlamları ve mitik boyutları elemektedir. Metafor yassıtılmış ve özel anlama indirgenip tek ve yerel olarak yorumlanmıştır. Hadis gibi Kur'an-ı söylem, yasalıcı, normatif alana çekilmiş, literal, pozitif açıklamaya gidilmiştir. Bu durumda, gerçek dille düşünce arasında kontrol edilebilmeyi içeren inançlı ve inançsızların hukuk normlarının bir derlemesi oluşturulmuştur. Usulcü düşünce gramerin, sözlük bilgisinin, retorik, Arap semantiğinin öğrenilmesinin yardımıyla dini dilin (=aynı zamanda Allah'ın sözü) şifresini çözmenin imkanını ileri sürmektedir. Ne var ki o bütün dilsel incelemelerin, dille düşünce arasındaki düşüncelerin teorisine bağlılığını unutmaktadır. Oysa usulcülere göre "Allah bütün isimleri ademe öğretti". Şu halde dil empirik deneyime bağlı ifadelerin toplanma yeridir, ama onun geçerliliği ve sürekliliği Allah'ın bizzat öğrettiği isimlerce bilinebilir. Usulcüler ve tefsirciler tarafından ortaya konan tanımlamalar ve metodolojiler yardımıyla Kur'an "okuma" sından

vaz geçmenin gerekliliği işte bundandır. Diğer bir çoklarından sonra Şatıbî'de dini bilgi ya da *ilm'*in hizmetine sokulan akla göre, pozitif akla sıkıca bağlılığın durumunun nasıl ortaya konduğu görüldü.

Felsefe, kendi alanında kavramsal ve metodolojik sınırları içinde tümüyle aklın bağımsızlığına sahip olduğu görüşüne hapsedi. Akıl kendi araştırma öğelerini oluşturduğu ölçüde kendine verdiği hürriyeti kaybetmektedir. Böylece mantık, kategoriler, retorik, etik, Aristo siyaseti, seneler boyunca entelektüel ve bilimsel bütün aktivitede *usulcü* düşünce tarafından Kutsal metinlere benzer bir ölçüde kullanıldılar. *Muthos* ve *logos* arasındaki gerilim mitik bilgi ve önermesel bilgi, ispatlayıcı bilgi, dini düşüncede olduğu kadar bütün felsefi düşüncenin tarihini katetmiştir. Gerçekte zıtlasma Rasyonel/Geleneksel bilimlerin bölünmesine imkan verme gibi disiplinler derecesinde olmasa da *dil*, *tarih*, *düşünce* arasındaki ilişkiler derecesinde daha radikal olmuştur. *Muthos* ve *logos* arasındaki noktaları kapsayan bâtın ve zâhir arasındaki gerilimin islami düşünceyi dinamikleştirdiği bilinmektedir. Düşüncenin incelenmesinin psiko-nörolojik şartları²¹ değişen sosyal ortamlarca gerçekleştirilen seleksiyonun baskıları (dil ve düşünce arasındaki tarihin yeri burasıdır) ister *logos-zahir* (önermesel, söz merkezli, lafızcı) ister *muthos-bâtın* (öyküleştirme, metaforlaştırma, sembolleştirme, mitolojileştirme) anlamında olsun aşırı derecede sert ve sistematikleştirmeyi açıklamaktadır. Dini açıdan soyut, formel, dogmatik spekülasyonun uzun geçmişi ile intikal eden uzlaşmaz ikilemler (dikotomiler) felsefede olduğu gibi (akıl/iman; Tanrı sitesi/Dünya alanı; Vahyi kanun/beşeri kanun; gerçek/yanılgı; gerçek/yanlış; iyi/kötü; metaforik anlam/gerçek anlam) çoğulcu mantıkların, problematiklerin, disiplinler ötesiliğın, metot demetlerinin, kısaca gerçek bağlamında düşüncenin kökleşmesinin kendine özgü prosedürlerinin yenilenmesiyle aşılma durumundadırlar. Sosyal devrimlerin yol açtığı güncel islami düşünce, bu ikilemleri kendilerini aşmaya katkıda bulunmak yerine dil, tarih, düşünce arasında dinmeyen güçlükleri bir kez daha göstermektedir. Kendilerine eşlik eden kültürel modellerle taşınan maddi bir medeniyetin büyüyen ağırlığı altında islami diller özellikle Arapça, kutsallıktan çıkmakta, düşünce

21 Bkz. J.P. Changeux, *l'homme neuronal*, Fayard, 1983; J. Sclanger, *Penser la bouche plein*, Fayard, 1983.

ideolojileşmede, klasik eserlere müracaatın yoğunluğu azalmakta ya da meşrulaştırıcı söylemleri ve kurumların gelenekselleştirilmesini güçlendirmeye hizmet etmektedir.²² Öngörülerin ve inanç esaslarının değil de, klasik dönem boyunca üretilen teolojik ve felsefi amaçlarla oluşturulanın bu bağlamda ele alınması gerekir.

7. Klasik dönemde rasyonel bilimler felsefi araştırmalara sıkıca bağlanmışlardır: Özellikle tıp, astronomi, matematik, fizik, kimya, tabiat bilimleri, meteoroloji, demografik ve fiziki coğrafya böyledir. Öğrenilen varlıklar kategorisi ya da her alanın teolojik statüsüne tavır almaksızın yaratılmış dünyanın çeşitli görünümünü çözümlemeye bağlı disiplinler olduğu ölçüde akıl, usulcülerin aklıyla çizilen sınırlara riayet etmeksizin direk gözlem verilerine boyun eğiyor ve kendi imkanlarını gösteriyordu.

Bu “Arap bilimi” olarak isimlendirileni üreten hür, deneysel, siyasi aklın dini akıl üzerinde bir etkisi var mıdır? Tersine islam'da gelişen dini aklın bilimsel araştırmaları sınırlandırdığı tezi hangi noktaya kadar savunulabilir?

Burada bu iki soruya verilecek bir cevabı düzenlemeden kaçınılacaktır. Şu bir gerçektir ki, gramerciler, tıpçılar, matematikçiler, astronomiciler, kimyacılar vs... zamanlarının maddi araçları ve bilgileri, ilgili disiplinlerin gelişmeleri onlara imkan verdiği ölçüde ilerlediler. Şariat'ın emirlerine ve imanın temellerine zarar vermeyen bir “bilim”e karşı dini iktidar tarafından bir müdahale olmadı; Fakat bizzat dini düşünce klasik olarak bilinen modellerin oluşturulmasında ve şekillenmesinde geleceğe yönelik olarak yüzyılların dinamizmini kaybetmeye başladığında pozitif aklın sınırlandırılmasının ve düşünülmesinin az bir gerçek olduğu söylenemez. Başka bir ifadeyle sosyolojik, siyasi, ekonomik ve kültürel şartlandırmaların dışında bu aklın doğrulama şekillerinin zıtlaşması yerine, islami bir atmosferde, düşüncenin küresel geleceğini dikkate almak önemlidir.

Dini düşünceyle pozitif düşünce arasındaki etkin ilişkiler konusunda başka bir araştırma alanı, bu iki düşünceden her birinin önerdiği ferdi, psikolojik yapıdır. Bugün hâlâ tamamıyla tutarsız olan islami akılla modern aklı daha fazla süzerek incelemede bağdaştırıcı

22 Bkz. Medya ve aynı zamanda islami değerleri restorasyon için ateşli olarak savaşanlara bilmeksizin katkıda bulunan aldatıcı dünyevileşme üzerine yapılan konuşmalar; Al Asâla isimli Cezayir dergisinde bunun sayısızca örnekleri bulunacaktır.

(sentezci) görünen yüksek düzeyde “bilimsellik” durumları müşahade edilmektedir. Bunun ne klasik islami din bilimlerinin amacıyla (burada insan ve toplum bilimleri uzmanlarından daha fazla “bilimsellik”e yönelen Mısır’da *el-Tekfir ve'l-Hicra*, Müslüman Kardeşler gibi savunmacı militan akımları; Tunus, Cezayir, Kahire...de öğrenciler arasındaki çatışmaları, özellikle fakültelerde toplanan entegristleri düşünüyorum) ne de çağdaş bilimlerin rasyonalitesiyle hiçbir bağırlı bulunmamaktadır. Buna göre düşüncenin her inceleme şeklinin kendine özgü olan psikolojisi aynı zamanda tarihi bir perspektifte (Cahız, İbrahim en-Nazzam, el-Kindi, Gazali, İbni Haldun, İbni Rüşt, İbni Teymiyye, Biruni, İbni el-Haytam, Sabit b. Kurra'nın durumu) ve yeni bilgilerle “nörönal insan” konusunda incelenmelidir. Burada eski düşünce sistemlerini basit yeni inşalarla bir araya getiren düşünce tarihçisi biyoloji ve güncel psikoloji öğretimine hizmet etmeyi değil, bilginin patlamasını, kavranabilirlik aktarının ünitesindeki farklılıkları, dünya ve özel aktiviteler üzerine düşüncenin bakışının sonradan ortaya çıkan çözümlerini gösterecektir. Eğer kültürel şemalar bilincimizde bir etki yapıyorsa, bütün gelişmelerimiz, nesillere ve kültüre ilişkin bütün kavramlarımız yeniden elden geçirilmeli; dinleri oluşturan bu büyük kültürel sistemlerin statüsü, aşkınlığın, ontolojinin, kutsalın, esrarın çevresini aşıp modern bilimlerin ortaya çıkardığı bilimin ve imkanların desteğine doğru kaymalıdır.²³

8. İslami olguyla başlayan ve gelişen tarih literatürü, müslümanlar tarafından kendi geçmişlerine uyulması zorunlu algılamaları ortaya koymayı isteyen birisi için bir derlemeyi sunmaktadır. Bu literatür konusunda dokümanter ve lineer bakımdan aktüel olarak mevcut iki çalışma vardır: F. Rosenthal'ın *la History of Müslim hitoriography*, 2. ed. Brill, 1968, Cl. Cahen'in *l'Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval* (VII-XV), Paris, 1982. Ne bu ne diğer eserler bizim araştırma

23 Yeni blimselcilik (neo-scientism) ve yeni pozitivizm (neo-positivism) hakkında çok bağırılmasın. Ben Biyolojinin belirgin keşifleri ışığında Psikolojinin yeniden tanımlanması ve dil-düşünce-kültür arasındaki yeni ilişkileri ortaya koyması için dikkate alınması gerektiğini söylüyorum. Kimi araştırmaların “materyalist” ya da “spiritüalist” sonuçlarının hiç biri hakkında önyargıda bulunmuyorum; Fakat her açıdan G. Bachelard'ın davet ettiği alanı aşmış olması gereken miras aldığımız, yanlış oluşturulmuş bilgilerimizin üzerinde ağırlığı hissedilen gerçek ya da hayali tehditlere karşı alınan tedbirleri engelleyen düşüncenin eğilimine karşıyım.

ihtiyacımızı karşılamıyor. İslam'ın tedvin dönemi üzerine Emevi ve Abbasilerin tarihçilerinin projeksiyonları, iktidar ve sünnilik için rekabet halinde komploları, grupların "mezhepler" in kendi aralarındaki çatışmaların ideolojilerini savunmak için örnek şahsiyetlerin ve olayların yönlendirilmesinin az ya da çok uygunlukta altının çizilmesi, sayısızca eser ve yazarlar hakkında bilgi verildiği doğrudur. Ancak islami bakış açısından yönlendirilen bütün tarih yazımının ortak bilgi (épistémé)sinin tanımı ele alınmamıştır. Taberi'nin eserinde *Ahbâr* alanında bu épistéménin bir gelişmesi var mıdır? İbn Haldun'un teorileştirmesinde aynı öngörüler, yorum ve kavrayışların prensipleri bulunur mu? Özelde birinden diğer alana eleştirel akılla tasavvurî bakış açısının ilişkileri nasıl sunulabilir? Bu Vâkıdî, Ebu Mihnef, İbn İsak, İbn Abd el-Hâkim gibi Taberî'ye kadar bazı ilk tarihçilerde net olarak görünmektedir. En net rasyonel reaksiyon Miskeveyhle ortaya çıkmakta, fakat İbn Haldun'a kadar onun ardılları tarafından aynı incelikle ele alınmamaktadır.²⁴ Oysa örneğin İbn Kesir ve İbn Teymiyye'ye kadar Hanbelî düşüncesinin tümüyle Halife/İmamet ve buna bağlı problemler çerçevesinde Sünni/Şii çatışmasının polemiksel semalarına hararetle nasıl döndükleri biliniyor.

Tarihi literatürün ortak diğer bir özelliği yazılı olmayan, bilgin olmayan, şehirli olmayan, eliti olmayan sosyal ve kültürel hayatın önemli bir bölümünün dışarıda kalmasıdır. Hassa/Âmme zıtlığı, tarihi sosyal atmosferin, bütün klasik Arap-İslam görüşünün çerçevesinden biridir. Hiçbir tarihçi burada bir istisna yapmamakta, İbn Haldun bile. Seçkin ve şehirli bakışının çok anlamlı bir nitelemesi olan *Âmme* her zaman Hâssa tarafından tasarlanmış düzenin, kültürün, aydınlanmış aklın yolunda bir engel gibi algılanarak dürüst olmayan bir şekilde anlaşılmıştır. Kimi bakış açılarına karşı protestolar çok az düzeydedir; Bu bağlamda Tewhîdî istisna bir isimdir.

Bu çizgi, günümüzde yazı (metin) ile âlimlerin kültürü arasında belirli bir mesafede duran geniş sektörlerin bulunduğu Arap-İslam toplumlarını tanımak isteyenler için belirleyici sonuçları barındırmaktadır. Sanat tarihçileri tarafından özelleştirilen tarihi yöntem sadece yetersiz değil, daha önce değindiğimiz ideolojik

24 Bkz. Ahmed Abdesselam, İbn Khaldun et ses lecteurs, P.U.F, 1983, et mon Humanism, op.cit.

apriori'yi dayatan araştırmacıyı yanıltabilir; Bu bağlamda sosyolojik, etnografik, etnolojik yaklaşımlarla yorumlamaları tamamlamak ve tashih etmek gerekir. Bu durum özellikle Mağrib için doğrudur. Orada konuşulan Berberice ve Arapça'nın özelliği alimler tarafından Arap bilgisine sokulanlarla bozulmuştur. Çünkü onlar 20. yy'a kadar siyasi ve kültürel olarak her yerde ünlü marabutların gerçekleştirdiği sayısız gittikçe artan okur-yazar olmayan grupların ortamında, yazmayı biliyorlardı.

Burada benim söylemeye çalıştığım şekilde tam anlamıyla yoğun, yenileştirici aynı zamanda derinlemesine inceleme konusu olacak şekilde Arap düşüncesinin pek nadir ürünü olduğu için coğrafi literatür üzerine hiçbir şey söylemeyeceğim. Özellikle klasik dönemde rasyonel olanla tasavvur edilen arasındaki farklılıkları doğrulayan A. Miquel'in çok iyi tanınan eserine göndermede bulunacağım.

9. Şiir ve Felsefe, biri yaratıcı bir muhayyile diğeri analitik ve eleştirel bir akılla belirdikçe, birinin diğerine indirgenemez olduğu kabullenilmiştir. Bu kabul şüphesiz her defasında içinde bulunulan fiziki yapıyla beraber psikolojik iki işlevin tabiatı ve belirti derecelerini açıklamaktan kaçınmak için olmalıdır. Mutanabbi ya da Ma'arri'nin "felsefi" düşünceleri hatırlanmıştır; İbn Sina'nın ufuk açıcı yazılarında daha çok muhayyile incelenmiş, fakat incelenen metinlerin açıklanmasından öteye pek geçilmemiştir.²⁵

Arap şiiri olarak isimlendirilen şiirleştirme *felsefe* ve *hikmet* adı altında sıralanan yazılar, felsefi, dilsel, semiyotik ve psikolojik açıdan tanımlanacak kalmaktadır. Şiir ebu Tammam'ın öğrencisi Buhturî (m.284/897)'ye verdiği derslere bağlı kalmaya devam etmektedir.

"...Kaygılarının az olduğu, ön yargılardan yoksun olduğun zamanları seç... Eğer sen nazik dilinle ince duygularını birleştirirsen o halde ayrılığın ateşi ve tutkularını attığın karanlıkta sana acı veren derin üzüntüye sevgini bolca söyle. Eğer seni destekleyen bir soyluyu övmeye girişirsen, onun erdemlerini öv, satırlarına değer ver, ayrı olanların altını çiz, onun mevkisine saygı göster. Düşüncelerinin karanlıkta kalmaması için kaydet. Şiirlerini kaba ifadelerden koru. Onun güzelliği üzerine olsa da şiir yazma isteğini gerçekleştir. Bu en iyi ilaçtır. Kim

25 İbn Sina'da söz konusu olan H. Corbin ve A. M. Goichon'un birbirine zıt yorumlarına bkz.

olursa olsun şiirlerini seflerinkiyile mukayese etmek gerekir. Âlimlerden sevilenleri örnek al, seilmeyenlerden kaçın.²⁶

Şiir devamlı kullanılan kelimeleri, her gün kullanılan ifadeleri başka bir anlama kaydırarak ortak çevreyi, günlük ifadeleri, estetik büyük heyecanları yansıtıcı metaforik bir düşünceye doğru değiştirmektedir. Altını çizmeliyiz ki şiirsel ifade subjektivitenin basit bir fıskırması değildir; O, grup muhayyilesinin ortak savunumlarından ve ortak değerlerden çekilen düşünceleri yaymakta ve alimler tarafından kutsanmış modellere sokulmaktadır. İşte her durumda aklın -hangi akıl?- müdahalesinin şekillerini daha iyi anlamak için sosyal muhayyilenin ve şiirsel muhayyilenin farklılığının ilginçliği bunun içindir.

İlk kestirimde aşğıdaki uyumların riski olabilir: Şiirsel muhayyile “yaratı yolları” tarafından belirlenen sınırlarda semantik görünümlere açık, yaratıcı ve dinamiktir. O bilgi ve kendini temsil eden öğelerini, estetik ve dokunaklı kullanımlarını artırmak, kolektif bilinçte onları daha derin kökleştirmek için grubun muhayyilesinden alır. Ortak konularda, tersine, muhayyile, grubun tarihinden hareketle onun fiziki ortama giriş şekline itibaren hazırlandığı için, grubun deneyimleri olarak realitenin pasif imajlarının birikmesiyle olur; Grup istenen, hareketlendirici değerleri ve tasavvurları, sıkıntılarını, zaferlerini, engellerini, ümitlerini ve düş kırıklıklarını dönüştürmektedir. Şiir bu işe her zaman olumlu olarak iştirak etmektedir. Klanın ya da sanatçıların zaferlerini, yüzüzlüklerini karşılaştırarak grubun ideolojisini sağlamlaştırır; Fakat talebin, güzelliğin, ümidin, hayal ve acıların gücünü canlandırarak bütün ideolojisinin iktidar stratejilerini aşar.

Benzer işlevler felsefi yazılarda bulunabilir.²⁷ Filozof kabul edilen gerçeğin sunumunun üretilmesi için muhayyileden az ya da çok bağımsız bir düşünce tarafından üzerinde uzunca çalışılmış kavramlardan yararlanır, ancak bu defa kendisine sadece sağduyu ve aklın erişemediği bir tür gerçeğe ulaşmaya yetenekli ve büyük ölçüde eleştirel, gerçek açıklamalar söz konusudur. Bir sözlüğün, söylemin ve bir stilin yardımıyla gerçeğin dönüşüm mekanizmaları, şairinkileri

26 İbn Rashîq, al-Umda, II, s. 114-115, J. E. Bencheikh'den alıntılanmıştır. Poétique arabe, ed. Antropos, 1975, s. 88-89.

27 Bkz. Cl. Normand, Métaphore et concept, P.U.F., 1976; S. Kofman, Nietzsche et la métaphore, Payot, 1972.

hatırlatır. Fakat filozof sınırlı bir seçimin muhayyilesinde önceden sistematikleşmiş bir vizyonu önerir. Bu öyle bir vizyon ki felsefi açıklamalar ancak günlük dile ve gerektiğinde şiirsel bir dille canlandırılmasıyla entegre edildiğinde geniş sosyal katmanlara yayılır. Bu uyarılar modern olarak isimlendirilen Arap şiirine uygulanırlar. Onun ifade şekilleri çağdaş ideolojik söylemlerinkiyle mukayese edilmelidir.

10- Sözlü literatürler, benim devlet, yazı, ortodoksi ve yüksek kültür arasında fonksiyonel dayanışma olarak nitelendirdiğim zaferden beri kötü bir şanssızlık yaşamıştır. Yazılı düşünce ile sözlü düşünce arasındaki antropolojik sınır Kur'an tarafından açık ve kuvvetlice çizilmiştir. Bütün kitap toplumları aşkın teolojik değerde sosyal aktörlerce dönüştürülen ideolojik türdeki veriyle yönetilmiştir.

Yazıya bağlı egemenlik ve entegrasyon iktidarı ulemanın literatürüne paralel olarak devam eden sözlü literatürü engellememiştir. Bununla beraber tarihçiler ve eleştirmenler yazılı düşüncenin yanında yer almıştır. Sözlü üretimlerle ilgili olanlar onlara ulaştığında yazıdan itibaren ve yazıyı yorumlamak için hazırlanan tanımları ve kavramları onlara uygulamışlardır. Bu durum, miti, mitolojik yapıları, "masalları", "fabllar"ı, "bâtıl inançları", "büyü" vb. yeniden saygınlığa kavuşturmak için etnologların aktüel çabalarını açıklamaktadır.

Tabiatıyla bu, düşüncede bilinen ayrıcalıkları ve bunların kültürler tarihinde rolünün yükselmesini, değerden düşüşünü ve muhayyileye ayrılan çok az yönünü açıklamaktadır. Aynı şekilde "masalların", eski yazarlar tarafından toplanmış popüler abartıların (vakanüvisler, tefsirler, siyerler, biyografiler...) içerikleri filolojik ve tarihselci düşünce tarafından elenmiş ve ince bir şekilde ortaya çıkarılmıştır. Bağımsızlıklar için yapılan savaşlar tarafından artırılan milliyetçi ideolojiler yüzyıllardan beri devam eden bir dengesizliği hızlandırmaktan başka bir şey yapamamıştır. Örneğin Mağrip'te yazıdan hiçbir zaman faydalanmamış Berberî gruplarda etno-sosyolojik bir anketi serbestçe sürdürmek mümkün değildir. İlham aldığı canlı kaynaklardan kopuk olarak, bilginler kültüründe bile böyle bir yanılğı ölçülemez. Bu tür yüksek kültür, uzlaşmaya dayalı sert, resmi düşüncenin ve ifadelerin formlarına doğru yönelmektedir. *Bilimsel olarak etno-sosyolojiye gerekli başvuruyu yapmayan tarihî çalışmalar her zaman sınıfsal bir kültürde kendine özgü bir bakışın işaretini taşıyacaklardır* (italik çev. ait). Başka bir deyişle benim burada önerdiğim gibi islâmî aklın eleştirisi dilden, etnolojiden,

sosyolojiden, tarihten, uygun bir rasyonaliteden itibaren sözlü literatürü koşulsuz olarak dikkate almayı önermektedir.²⁸

11. Skolastik bilgiyi ilk defa, sadece klasik bilgi modellerine dayanarak değil, empirik bilgiye başvurarak inceleme ya da yeniden inceleme, aynı zamanda tarihçi perspektiften vaz geçmek ve rekabet halinde yaşayan düşünce sisteminin eşzamanlı analizini öne çıkartmaktır.

VI.yy.dan XI/XII-VVIII. yy.'a kadar tedrici olarak empoze edilen skolastik bilgi resmi (ortodoksi) düşünceyi egemen kılmıştır. Bağlamından koparılmış, bozulmuş, seçilmiş, belirli çerçevelere, prensiplere, prosedürlere, sert içeriklere indirgenmiş olan klasik modellerden türetilen skolastik bilgi, müslüman toplumların siyasi, ekonomik ve sosyal durumuna eşlik etmektedir. Muhafazakar *fukaha*, kültürel seviyesi düşük ya da gerilemiş şehirlerde mezhep öğretisini yeniden üretirken, formasyonu tam oluşmamış din adamları köylerde ve izole olmuş dağlarda yerel, inanç ve sembolik değerlere imkan veren basit bir islamı yayıyorlardı. Marabut ya da pîr, tarikat şeyhi olarak bilinen din adamları, sosyal yapıya ve içinde yaşadığı gruba özgü empirik bilgiye uyum sağlıyorlardı. Bu fakirleşmiş ama fonksiyonel olan islamın değişme derecesi, oldukça canlı yerel kültürler arasında çok kötü algılandı ve incelendi. Klasik islamî düşünceyle kesintilerinden dolayı oldukça zayıflayan Sünni düşünce gerçekte güven duyulmayan yerel dengeleri ve iktidarları meşrulaştırdığından bir çok Sünni düşünceyi doğurmuştur. Şehir ulemasının islamıyla bilgilenmiş olan reformist selefi hareketiyle sosyo-kültürel ve tarihsel işlevlerinin türeyişi boşa çıkarılacak olan Zaviye, Marabutizm, tarikat nesli, XI-XIII/XVII-XIX yy.da merkezi iktidarların eksikliğinde, “bâtıl inançları” ve ulusal ihaneti öne sürerek resmi din anlayışı altında siyasi iktidarı elde etmeye girişecektir.²⁹

12. Çağdaş Arap-İslam tarihinde Rönesans (Nahda) olarak isimlendirilen şey kapitalist Batı'da pozitivist aklın zaferine tekabül etmektedir. Bu tarihi karşılaşmada bir çok yanlış anlamalar, yorumsal yanlışlar, polemikler, taklit eserler meydana gelmiştir. Daha önce dile

28 Sözlü geleneğe dayalı toplumlar üzerine bkz. Islam in tribal societies; From the Atlas to the Indus, ed. Akbar S. Ahmad and David M. Hart, London, 1984.

29 Bkz. Benim la pensée arabe, 2. ed., P.U.F., 1979.

getirdiğimiz müslüman toplumlar etnolojik, etnografik, sosyolojik, diyalektik, tarihi incelemeyle ilişkili bir yaklaşım gerektirirken pozitivist ve tarihselci düşüncenin keyfi kategorileri yardımıyla sınıflandırılmış ve değerlendirilmiştir. Şüphesiz asırlardan beri bu zamana kadar olmayan ya da kapalı kalmış bazı kapılar açılmıştır. Müslüman bilinçte geleneksel yerel bilgiler görülmeye başladığında bunlar yazısız toplumların ilkeliliğine dönerken ya da islâmî bilgilerin skolastik kırıntılarını yeniden üretmeye saplanırken, Batı 17. asırdan itibaren “Avrupa bilincinin kirizi”ne yol açan klasik çağın modernliğinin karakteristik bilgileri ve aklın ölçüleriyle keşfe başladı.

Geleceği parlak olan taşıyıcı düşünce akımları sorumluluk aldılar ve özellikle el-Muqtataf ve el- Hilal dergilerinin kurucuları tarafından uzun zaman korundular. Orta Doğu ve Mağripli Osmanlı seyyahları çoğu defa boş ve safça ama bazen neo-klasik, bazen Batı'da keşfedilmiş içeriklere, literer tarzlara, düşünce çerçevelerine ve yöntemlerine açık çözümleri ilham eden entelektüel ve kültürel tutkularıyla Avrupa'ya yeniden geldiler.

Bu yazarlar Darwin'in türlerin tekâmülü gibi Avrupa'da çok yeni olan teorilerin kendi toplumlarına girmesi sözkonusu olduğunda çok aceleci ve hızlı davrandılar. Aynı şekilde Taha Hüseyin, Ali Abdurrâzık filolojik ve tarihsici metodun pozitivist öngörülerini mitik=dînî anlayışı önemsiz bir alana, hayali övgülerin, şişirmelerin tutarsız alanına attığında, mitik=dînî anlayışları içeren iki konuya değinmeye inanabildiklerinde entelektüel bölünüşü göstermektedirler. Batı'da olduğu gibi mitin fonksiyonları ve statüsü önemsenmeyerek tarihsiciliğin zaferi istenmiştir. Aynı şekilde İslam ve Arap geleneği adına muhalif olanlar mitolojik ve ideolojik verileri yücelterek “gerçek” tarihi savunmaya devam ediyorlardı. Bu tartışma günümüze kadar egemen ideolojinin sınıflandırılması ve şemalaştırılmasının hızlı gücünden dolayı aynı yanlış anlamalarla çıkmaza girmeye devam etmektedir.

Psikolojik boyut Nahda entelektüellerini pek meşgul etmedi; Ortak kanının ve tavırların temel öğeleri tüm düşüncenin üretimini, diğer yandan her kültür ve her evrede zihinsel yapıların gelişimi, kendine özgülüğü ile anlama ve kavrama derecelerini tanımlamayı kurmaya imkân veren ilişkiler olarak algılanmamıştır. Zaman ve mekân üzerine yapılan spekülasyon, akılda, hayal etmede, bilgide, bilinçte, bilinçsizlikte, rasyonel olmayanda olduğu gibi felsefe ve deneysel

psikoloji üzerinde de olmuştur. Bu kavramların tarihiyle ilgilenmeye başlamak için 50'li seneleri beklemek gerekecektir.

Batılı modellere nazaran çok tutulan bir elit tarafından halkın ve marjinalize olmuş değerlerinin savunmasının literer ve ideolojik şekli altında olan hariç, sosyolojik boyut hazır değildir. Okuma ve yazmanın sosyolojisi, *Nahda* boyunca gelişmiş kültürel yaratı ve düşün akımlarının sınırlarını çabucak gösterecektir. Düşüncelerin ve yazıların dolaşımı sadece şehirli seçkinlere ve az sayıda kırsal kökenlilere indirgenmemiştir: Batılı entelektüellerle geleneksel eğitim almış bilginler arasında az sert olmayan bir çatlak, "aydınlanmanın" ve homojen bir düşünce ve kültürün yayılmasını geciktirdi. Bu durumda, son 20 yıldır demografik patlama ve resmi ideolojilerle belirlenmiş bir eğitimin gelişmesiyle artmaktan başka bir şey olmadı.

Bu bağlamda islâmî düşünce ne oldu? Modernist üretimlerde ve islama direk olarak bağlı düşünce akımlarında onun fonksiyonu ve yeri nedir? Selefi reformcuların durumunu söylemek istiyorum. Söz konusu dönem üzerine sayısı artan tasvirî çalışmaların ötesinde bir yönüyle Batı düşüncesiyle diğer yandan klasik islam düşüncesiyle aralarındaki ilişkileri anlamak için zikredilen iki akımın kendine özgü bilgi yapılarını karşılaştırmak kalmaktadır. Şu halde düşüncenin incelenmesinde, devamlılık ve kesilmelerin daha fazla sahiciliğiyle beraber sosyal muhayyilenin müdahaleleri ve her etno-kültürel grubun ve egemenlik savaşlarının başlangıçlarına kadar her toplumun geleneklerinden, hafızalarının ağırlığından bahsedilecektir.³⁰

13. Devrim kavramının kullanımı Mısırda Nâsırizm'in zaferinden beri, Cezayir savaşının başlaması ve zaferle bitmesiyle özellikle siyasi alanda doğrulanmaktadır. 19. yy.dan beri sömürgeci güçler tarafından müsadere edilen egemenliğin yeniden ele alınması müslüman toplumların tarihi kaderinin dönüşümünün önemli bir anını temsil etmektedir. Bunlar siyasi planda kaybettikleri kontrolü ekonomi yoluyla yeniden elde etmek isteyen sanayi toplumları tarafından empoze edilen gelişme modellerine kendilerini hızlıca teslim edeceklerdir. Bu gelişmenin sonuçları oldukça çoktur: Geleneksel toplumların sallantısı sömürge dönemi boyunca hiçbir zaman görülmeyen bir gerilim ve

30 Mısır için bkz. G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX siècle (1798-1882)*, Le Caire, 2 Vol., 1982 et Afaf Lutfi al- Sayyid Marsot: *Egypte in the rign of Muhammad Ali*, C.U.P., 1984.

hareketliliğe ulaşacaktır. Bu esnada entelektüel ve kültürel planda bir devrimden çok ufuklarda ve aktivitelerde daralmalar meydana geliyor. Nahda'nın burjuva liberalizmine karşı gösterdiği reaksiyon Nâsırizm'in başlangıcından itibaren dile getiriliyor. Sözkonusu reaksiyon Batı emperyalizmine karşı savaş ideolojisi durumlarını (Cezayir savaşı, Süveyş baskını, Arap-İsrail savaşı) korumak için sömürge güçleri tarafından gerçekleştirilen baskının durumuna göre sertleşiyor.

Çatışma ideolojisinin konuları bütün islam toplumları, özellikle Arap-İslam toplumları, tarafından ortaya konan dinî-kültürel mirasta geniş bir yer tutmaktadırlar. Fakat bu miras daha çok Akdeniz zihniyetini yansıtan atmosfere bağlı kültür ve değerlerin güncel sorunlarını aşmak için bilimsel araştırmalara konu olan islam medeniyetini silmek isteyen sömürgeciliğe karşı siyasi seferberliğin aracı olarak kullanılmıştır. Bu durumda yeni "islami devrim"in -Arap devrimi değil- konjoktüründe "islami" kültürel belirtilerin artması (cami, enstitü, banka, kutlamalar, ritüeller, vaazlar, sempozyumlar, yasalaştırmalar...) ve bir yandan gelenekleştirme süreçlerinin, diğer yandan ekonomik gelişmelerle hızlanan modernleşme süreçlerinin devam eden çatışmalarıyla birikmiş karşılaştırmalar üzerine bilimsel çalışmaların azalmasını burada belirtmeliyiz.

Bu bağlamda islami aklın, resmi aklın, sosyal muhayyilenin, bilginin-geleneğin oluşumunu takip etmek ilginç olacaktır.

İslami tartışma ve gösterilerin her tarafta başlaması, klasik islami düşüncenin yeniden ortaya çıkmasına inandırabilir: Gerçekte klasik dönemde hazırlanan temel disiplinlerin savunmacı, betimleyici ve aynı zamanda bâtıllaştırıcı (felsefe ve Muteziliciliğe karşı olma İlahiyat Fakültelerinde devam ediyor) bir perspektifte öğretim programlarından kaldırılmasının ya da yeniden canlandırılmasının nasıl olduğu görüldü. Bu "modern" islami düşünce teorik bir düşüncüyü geliştirmek istediğinde bütün geçerliliğini kaybedecek aşırılıkta genelleştirme ve basitleştirmelere düşmektedir³¹.

Tamamıyla dini anlamda (ortodoks) resmi aklın, islami havayı

31 Burada sayısızca eserleri meşhur olmuş Enver el-Cundi, Said Ramazan el-Bûtî, Muhammed el-Gazali döneminde bir çok denemecileri sayabilirim. Bunların eserleri sosyal entegrasyonda toplumun büyük bir bölümünü modernize edici sünni (ortodux) bir sistemin retorasyonunu ve çatışma ideolojisini kolayca yönlendiren sosyal muhayyileyi oluşturmaya yöneliktir.

estiren büyük sosyal grupların ve bazı kültürel girişimlere resmi desteklerin sayesinde zafere ulaştığı söylenemez. Burada özellikle resmi desteğin anlamı, daha çok ortodoks düşünceyi ahlaki-dini sansür işlevlerinden uzaklaştıran ideolojik yönlendirme ve kontroldür. Kendilerine “izin verilmiş” ulema yöneticileri “din” politikasını yayan ve yorumlayanlardır. Eski tarikatlar, dini hareketleri oluşturma ya da canlandırma girişimleri her yerde hükümetin özel bir dikkatliliğini gerektirmiştir. Tersine merkezi iktidar tarafından kontrol edilemeyen geniş çevrelerdeki tarikatlar, ekoller ve grupların çoğalmasına imkan veren 19. yy öncesi dönemler, seküler türde ideolojik, özellikle doktrinal tek parçalı oluşumlara imkan vermiştir.

Düşüncenin tersine sosyal muhayyile, öncesi olmaksızın bir yayılma göstermektedir. Devlet tekelinin bulunduğu her ortamda kitle iletişim araçları milli oluşumun ve çatışma ideolojisinin tahayyülü her gün onu beslemektedir. Bu bağlamda “Ulusal eğilim”le ilgili olarak özellikle Mısırda uzun zaman önemli bir Bakanlık görevlendirilmiştir. Arapça’da bu ulusal eğilim Batı’da milli kavramıyla birleşmiş dini ahlaki bir yan anlamı (el-irşadül-kavmî), aynı zamanda doğru yol ve görüşü bilmeye ve bütün vatandaşları ona çağırmaya yetenekli bir müridin varlığını içermektedir. Burada semantik belirsizliğe, sosyal muhayyileye sunulan söylem ve yazının özelliğini belirleyen kavramsal karışıklığa iyi bir örnek vardır. Sosyalizm, demokrasi, milli birlik, hürriyet, insan hakları, eşitlik... konuları bütün tarihi sosyolojik, psikolojik, “devrimci” tümcelerinin dil biliminin dışında ortak bir geleceğin kendine özgü muhayyilesinin vizyonunu oluşturan ideal imajı gibidir. Bununla birlikte bu şekilde kurulan muhayyilenin etkililiği protesto hareketlerinde ortaya çıkmış ya da İran’daki gibi bu zamana kadar en şaşırtıcı örnekleri düzenlemiştir.

Benim bellek-gelenek olarak isimlendirdiğim şey sosyal muhayyile ile karıştırılmamalıdır: Sosyal muhayyile bellek-gelenekle muhafaza edilen değerleri ve imajları temsil etmektedir. Hızlı ve yavaş kopmalar -bizi ilgilendiren dönemde olduğu gibi- bellek ve gelenekte yeniden oluştuğunda, muhayyile hazırlıksız katkılardan beslenir ve grubun derin tarihinde uyum sağlamayan eylemler için seferber olur. Merkezi iktidarın zayıf olduğu geleneksel toplumlarda olan budur, her etno-kültürel grup kendi belleğini-geleneğini besleyen temelini anlatılarında devam eden kimliğini üretmeye devam eder. Grup, sosyal gerçeklikten, fiziki çevreden, yaşanmış tarihten (örneğin Muhammed

@'ın hayatı, Hz Ali'nin hayatı, Mehdilerin, daha genel olarak Velilerin hayatı...) alınan öğelerin yardımıyla, şahsiyetlerin ya da medenileştirici kavramların oluşturulması, değerlerin seçilmesi, abartılması, yansması gibi anlatıların bütününde kendini bulur, çünkü o ortak eylemde olduğu kadar bu anlatıların üretimi ve yayılma prosedürlerini de içermektedir. Anlamaların bütünü metaforla, sembolle, mitle muhafaza edilmiş sözlü anlatıyla yayılmıştır. Böylece üretilmiş olan anılmaya değer şeyler, anlamlı, ortadan kaldırılamaz derin bir tarihte, grubu kökleştirmektedir. Yani grup psikolojik ve zamansal büyük bir derinlikle donatılmıştır.

Çağdaş müslüman toplumlar bu çerçevede dikkate alındığında didaktik türde konuları ele almaktadırlar. Gerçekte bu toplumlar 30 yıldır bellek-geleneğin, muhayyilenin, aklın sosyal dayanaklarını radikal olarak değiştiren demografik bir patlamaya şahit olmuşlardır: İslam dünyasının her tarafında 1950'lerden beri nüfus ikiye katlanmıştır. Kahire, Bağdat, Karaçi, Cezayir... gibi nüfusu kalabalık şehirlerde büyüyen ve kolay tatmin olmayan aktif gençlik, uzun zamandır özellikle kadınlar tarafından muhafaza edildiği kadar köy toplantılarıyla, kolektif merasimlerle korunan bellek-gelenekle irtibatını kesmiştir. Sinema salonları, televizyon, futbol sahaları, grup tarafından yaratılan ve yaşanan, ortadan kaldırılması düşünülemeyen düşünce ve değerlerin yerine kozmopolit bir kitle kültürü yerleştirmiştir. Kamusal eğitimin gelişimi sayesinde yabancı kültürlerle açılma ve tarihi geçmişi tanıma, şehir hayatına giren bozulmayı önlemek için pedagojik açıdan çok aşırı sert ve sinirlendirici, bilimsel olarak muhafazakar kalmaktadır. Belleğin-geleneğin psikolojik, ahlaki ve sosyal entegrasyon işlevi, kısmen İslam üzerinde ısrar eden çağrı ve onun hükümlerini restore etmeyle tamamlanmıştır. Burada görülen o ki söz konusu olan manevi ve entelektüel bir mirasın sorumluluğunu yeniden ele alan bir düşünce akımından çok ideolojik bir manipülasyon sözkonusudur. Bunun için müslüman toplumlar, diğerleri gibi ontolojik bir istikrarsızlığın bütün sonuçlarıyla karşılaşmaktadırlar: Kendisinde Allah'a güvenin (tevekkül) yeterliliğini sağlayan itminanın oluşturduğu gerçek duyguların yerinin doldurulamamasıyla, anlamın değişimlerini takip etmek için gerçek olmayan düşüncenin macerasıyla savaş hali devam ediyor. İslami bilincin Şii versiyonu tarihte Ali'nin ve Hüseyin'in şehitliği ile trajik bir deneyim yaşadı; Fakat bugün Muhammed@-Ebu Bekr- Ömer- Osman- Ali-Muaviye/Hüseyin.....Humeyni ilişkilerini nasıl okumalı?

14. Böylece İslam bağlamında kayıp ya da kazanımların örneğinin çok zengin olduğu araştırmalara açılıyor. Nihai olarak ferдин ve toplumun amaçlarını kim sabitleştiriyor? Kendi amaçlarını toplumunkilerine eklemleyen hür kişilerin gruplaşmaları olarak çalışan ya da tersine eşitsizlik sisteminde sürekli olarak menfaatleri, değerleri, stratejileri çatışan fertlerin, ailelerin, kabilelerin, grupların, sınıfların yığılması olarak işleyen toplumları kim oluşturuyor? Kim? Kimin adına? Neyin adına?

Bu konuda Tanrının ya da egemen kişinin cevabı, maalesef yadsınmış yalanlama ve protestoları içinde saklayan, yaşanmış asırların tarihine karşı inancı tekrar etmek olacaktır. Oysa akla yeniden yönelmek gerekir. Fakat bu akıl katedilen yollarla, deneyimlerle, keşiflerle, bugün incelenen bütün toplum tiplerinin zorluklarıyla zenginleşmiş bir akıldır. Öyle bir akıl ki felsefi olarak dünyayı dönüştüren bilincin aksiyonla olacağını ve oluşumunda ona devamlı canlılık vereceğini bilir; Nihayet bu öyle akıl ki, ortaya koyduğu dogmatik sistemde *varlık* üzerine sorgulamaya giriştiği zaman kutsallaştırmanın bedelini ödeyen bir akıl.

Bu perspektifle islam örneğini açıklamak ve çağdaş toplumları açıklayan somut tarihi alanlara güçlü bir şekilde yerleşmek aşağıdaki problemleri incelemeye götürmektedir.

Gerçek düşüncesi hangi bilinebilir şartlarda ferdi kaderi yönetmeye ya da kolektif bir tarihi üretmeye kadar şekil alabilir?

Bu sorunun kayıp ya da kazanımları algılanabiliyor: Burada spekülâtif inşa bakımından değil ama, ortaya çıkan şartların, düzenlemelerin, yayılmaların, baskı altında tutmanın sosyal aktörler tarafından her yerde yaygınlaştırılan ve hergün hakikat düşüncesinin kılık değiştirmesinin metodik olarak incelenmesiyle bütün geleneksel söylemleri altüst etme sözkonusudur. İslami aklın eleştirisi kitabımda okunacak metinlerde benim yapmaya giriştiğim budur; Bu denemelere biraz daha teorik ağırlık vermek için, çağdaş düşünce, bu alanda yapılan çalışmalar, sınırları ve bunların bazı durumları üzerinde tekrar durmak istiyorum. Açıklamaları düzenleyen eleştirel düşünceyi, itirazları tahrik etmede avantaj sağlamayı gözeterek kesin açıklamalarla yetineceğim.

1. Bilinebilir somut durumlara angaje olmuş, ferdileşmiş ve şahsiyet kazanmış bir insan için tek gerçek vardır.

Şu halde geriye inananların somut hayatlarında güncelleşmiş “gerçeklere” geçişin insan aracılığıyla yardımıyla gerçekleştiği kalıyor; Böylece Şeriat'ın “kutsal” özelliği, bir yorumla, teolojiyle ve hukuki

hazırlama tekniği ile oluşturulmuş zihinsel bir sunudan başka bir şeye göndermede bulunmuyor.

2. Hakikat aynı zamanda iktidarı meşrulaştıran resmi gerçeğin gücünü kontrol ve keşfetmek için çeşitli aktörlerin birbiriyle yarıştığı tarihi-sosyal ortamda yayılmaya ve açıklanmaya yönelmiştir. Şu halde hakiki gerçek, resmi gerçekle karşılıklı dışlamaların, çatışmaların, gerilimin yapısal durumundadır.

3. Eğer gerçek bütün şekillerinde, düşüncenin, zekanın, isteğin, sınırı aşmanın bölünmez bir aktında devamlı insan tarafından yayılıyorsa bir çok yönden incelenmeyi gerektirmektedir.

3.1. Kendine özgü içeriklerini ve gerekliliklerini öğrenmek için dilsel ve semiyotik dereceler. Hemen belirtmeliyiz ki bu anlamdan bahsetmek için semiyotik mantıksal olarak birinci derecede gelir. Ancak metodolojik olarak ikinci derecededir, çünkü o, anlamın yapılarının eksiksiz tasvirlerine dayanmak zorundadır; Aynı şekilde mantıksal olarak birinci olan senkronik tasvir, ifade sistemlerinin diakronik incelemesine dayanmalıdır.

3.2. İslam tarihinde meydana gelen fırkaların doğuşu ve bunların ilişkilerini belirtmek için tarihi düzeyde yapılacak inceleme; Hiçbir söylem tamamıyla benzer ve diğeriyle çağdaş değildir. Geçmişe bağlıdır ve geleceğe uzanabilir.

3.3. İhtiyaçların, çatışmaların genişleyen ya da küçülen bir grubun güncel umutlarının yansımalarını, bulunduğu zamana ve mekâna yerleştirmek için sosyolojik inceleme.

3.4. Beşeri tüm gösterilerin antropolojik yapılarıyla beraber hakikatın söylem alanlarını belirlemek için antropolojik analiz.

3.5. *Varlıkla* ve insan öznesinin ahlaki-metafizik istikrarıyla ilişkisini ölçmek için, tarih ötesi, kültürler arası bir perspektifte felsefi durum.

3.6. Tabi ki diğer bütün dini gelenekler için İslam örneğinde teolojik düzeyde bir analizi gerçekleştirmek kaçınılmazdır. Fakat diğer düzeylerdeki incelemeleri yönetmek yerine bundan böyle önceki dönemlerde kapalı olarak düzenlenen bütün verileri entegre etmek gerekir. Bu açılım olmaksızın teolojik söylem kendi gerçekleri üzerine kapalı bir toplum için savunmacı bir düzeyde kalacaktır.

4. Hakikatın ortaya çıkışında onun ilk ve istenen anlamının çıkarılmasının daha zor olduğu bir dönemde Peygamberin sözü (logos) sınırlı bir sosyal gruba dinamizm ve yeni bir gelecek telkin etmiştir. Bu

özel dönemlerin üzerine kurulu dinler, bütün insan eylemlerinde gerçek varlığın, gerçek sözün, doğru hareketin kontrolünü tekelleştiriyorlar. İşte anlamın ve varlığın yerini ayırmak ve hiyerarşize etmekten ibaret olan tartışma ve çetin işlerle düşüncenin hâlâ yönlendirilmekte olduğunun sebebi budur. Bu öyle hassas bir iş ki Peygamberlikte iletişim ve bilgi yolları iştmeğe bağlıdır, görmeye değil; Peygamberler, büyük şairler gibi dinlenendir; Onlarda görme sebep değildir: Bu durum bizzat kağıdın, sonra matbaanın bulunmasıyla tersine dönen ilişkide sözün yazıya üstünlüğüne bağlıdır.

5. Bugün hâlâ, dinler bilimlerle inşa edilen gerçeğin yetersizliğinden üstelik tehlikesinden bahsediyorlar; Bilimler, geniş bir alanda, kendisi hakkında bilgi bulunmayan eşya ve fertlerin varlığı üzerine empirik hiyerarşilerle, tablolar ve sınıflandırmalarla bilginin düzenini kurmaya devam ettiği halde, dinler ayinsel davranışlarla doğrulanan genel cevaplar vermektedir. Böylece rasyonalite (tarihi) ideolojik ya da teknik ve ekonomik amaçlarla yönlendirilen verilerin ve olayların birikimine dalmakla bitiyor.

6. Klasik teoloji ve felsefe, bütün bu bilimsel bilgilerin yetersizliğini söyleyerek tarihin kaybını, anlamsızlığını, bölünmesini, dağılmasını, kılık değiştirmesini, trajik yapısını örterek anlaşılmazlıkları artırmıştır. Bu, varlığa, anlama, özneye, devamlılığa, iyiye, din adamlarına ... kabul edilebilir ve onlara uygun gerçeğe vurgu yapa yapa böyle olmuştur. Bunun için ben düşünülebilenin her organizasyonuyla belirtilen düşünülmemiş ve düşünülmemeyenin incelenmesine, keyfi iktidarın zaferiyle ortaya çıkan sosyolojik ve kültürel kırıntıların ortaya konmasına negatif bir açıdan sık sık başvurma üzerinde duruyorum. Hakikatın belirmesinin formlarını ve yerlerini araştırmak sadece pozitif görünümelerini ve temsilcilerini (büyük ulema ve eserlerinin incelenmesi) takip etmek değildir; Aynı zamanda dışlamaları, tercihleri, küçük düşürmeleri, yüz değiştirmeleri çoğaltarak kendine özgü çevresini sağlamlaştırmaya girişen bütün kültürleri de göstermek gerekir.

7. Modern felsefenin temelleri fani varlığa dayanır: İnsanın bilgi kapasitesi ve eserleri aynı zamanda kendi savlarında, doğrusunu söylemek gerekirse egemenliğinde saygınlığını yitirmiştir. Felsefenin tersine teolojinin temelleri mutlak ve fani olmayan bir varlığa, Allah'a, dayanır: Fakat teoloji, araştırmanın her zaman dil aracılığıyla insan tarafından sürdürüldüğünü itiraf etmiyor. İşte onun epistemolojik

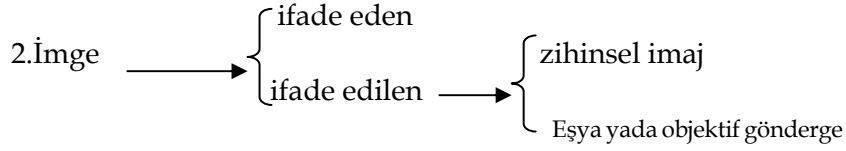
olarak temellerinin , iman düzeyinde bile, saygınlığını yitirmesinin nedeni budur. Böyle olmakla birlikte onun temelleri gerekliliğini koruyor.

8.Hakikatın insanla yok edilmesi ve gelişmesi gerçek ve mecazi anlamda felsefi bir karara bağlıdır. Uygulama birinciye öncelik verirken ikincisi (yani mecaz, çev) gerçek anlamda çıkarılan kelimeleri ifade edecek gerçeği süslemeden başka bir şey değildir. Etimolojiye başvurma dilin bu kavrayışını doğrulamaktır.

Nihayet hiçbir şey teorik olarak mecazi anlama gerçeğin anlamının önceliğinin olmasını ifade etmeye izin vermiyor. Tersine düşünce tarihinde kronolojik olarak her zaman bir ontolojiye bağlı olup kavramlar ötesi olan ve kendi kültürüne entegre olan herkesi yönlendirmek için sembol ve metaforlarla ifade edilen mitin önde geldiği müşahade ediliyor. Aynı şekilde dinler, mecazi anlam baskın olduğunda, dilin işlevini devreye sokarak metafor vasıtasıyla semantik yeniliğe ayrı bir yer verdiler. Fakat teolojiler Tanrı ve bütün ilahi Vahiyleri geniş metafor içeren kelam olarak dikkate almayı reddediyorlar. Bu noktada din dilinin bütünüyle deşifre edilmesine özgü temel tartışma özellikle tüm yönleriyle açıkça ele alınmalıdır. İnsan inançlarında, bilgilerinde, davranışlarında daha sürekli ve daha verimli çalışmalara kavuşmak için metaforun kaçınılmaz aracılığı nedir?

9. Kimi gerçeğin geçerliliği, yayılması, devamlılığının oluşması için tarihselliğe boyun eğmelidir, yani anlamları etkileyen dönüşümlerin iki tipine tabi olur: 1. (R. Barthes'in semiyolojik retuş olarak isimlendirdiği) değişmez kalan bir sınıflandırmanın içindeki bir bölümün belirleyici öğelerinin yeniden bölünmesiyle sınırlanan dönüşüm. 2. Bizzat imgenin değişimi yani sunulanla sunucu arasını sağlamlaştıran söylem tipinin değişimi. Şu halde bilginin (épistémé) derin yapısının değişimi sözkonusudur. Birinci durum değişmeyen ilimlerin sınıflandırılmasında bazı disiplinleri içermektedir. Bu, Miskeveyh ve İbn Haldunla tarihe, Cürcani ile retoriğe, Mutezililerle kelama, Gazali vd. ile ahlaka girmektedir. İkinci durum aşağıdaki iki şemaya göre klasik felsefede daha sonra çağdaş dilbilim ve semiyotikte düşünceden dile giden ilişkiyi ortaya koymaktadır:

1. Kelime=Eşya=Anlam



Anlamın yapısı

10. Yapısalcılık, kısa bir süre, çoktandır beklenen gerçeğin belirmesine inandırdı. Doğrusu sanayi ekonomisinde büyük sistemlerin hızlı gelişimini sağladı. Geriye zoraki sistemlerde etimolojizme, lineer tarihe, soyut ve dogmatik spekülasyona, farklılıklar dünyasına karşı gerekli tepki kalmaktadır ki bu, toplumların, kültür ve metinlerin incelenmesinde yapısalcılığın ulaştığı kaçınılmaz safhadır. Bununla birlikte yapısalcılık kendisi açısından kaçınılmaz olan klasik bilgi modunun üzerinde durduğu verileri (büyük adamların karizmalarını, yaratıcı durumda olanların ilhamlarını, hayatın şahsi iniş çıkışlarını, duyarlılığı, metnin zevkini, mesajın yaratıcı gücünü...) engellemiştir.

11. Bu, benim bütün Kur'an okumalarında tavsiye ettiğim çoğulcu stratejiyi açıklamaktadır: Aynı zamanda formel prosedürleri. sünni (resmî) aklın dogmatik ve tek anlamlı yorumlarının sert yapısının zorlayıcı kurallarını boşa çıkarmaktadır. Şu sonuncunun keyfiliği bana öyle geliyor ki yapısalcı incelemeden daha fazla zorluk çıkarıyor. Şehristânî'nin aşağıda alıntılanan pasajından sonra bunu görmek mümkündür:

"Ehli hakk açısından, Allah tarafından bildirilen Şer'î *teklife* göre iyi ya da kötü olan şeyi akıl tayin edemez. İnsan fiillerinin özünde iyi veya kötü nitelik yoktur. Bu şu anlamdadır: İnsan bir eylemi yaptığı ve ondan kaçındığı için Allah'ın mükafat ve cezasını hak etmez. Dini hukuka göre bir şey iyi olarak nitelendirilebilir ve özünde aynı niteliklere sahip benzer bir şey kötü olarak nitelendirilebilir: Bunun için dini hukuk onu kötü görür, onu kınar... Nasıl ki bilim bilinen bir şeye bir nitelik vermiyor ve ondan bir nitelik almıyorsa, aynı şekilde Şer'î bir söz ve hüküm içeren emr, bir nitelik kazanmıyor ve bir nitelik vermiyor. Şer'î sözün, bahsettiği şey sözden bir nitelik almıyor ki bilimin nesnesi bilimden bir şey alsın."³²

32 Şehristânî, *Nihâyat al-İqdam*, ed. A. Guillaume, Bağdat, s.d, p. 370-371. Arkoun'un Şehristaniden alıntılacağı ve Fransızcaya aktardığı bu metnin bazı kapalılıklarını

Bu tanımlamalar çok önemlidir. Çünkü bunlar hâlâ çağdaş müslümanların özellikle Suudi Arabistan'ın³³ düşünme, yasama, hükmetme şekillerine yön vermektedir. Bu durumda çağlar boyunca ehli hak (gerçek) üzerine düzenlenenleri tartışmak, tamamıyla sapkınlığa düşmektir. Bununla birlikte aşağıdaki öngerçeklere (postulat) bağlı zorluklardan kurtulmak mümkün değildir.

a) Akıl ahlakın oluşturulması ve hukukun hazırlanmasından bütünüyle çıkarılmıştır. Böyle bir akıl Allah'ın emirlerini kabul etmekte, evrenselliğe sahip olmakla nitelenen (müfessirin ve fukahanın yorumladığı) Allah'ın sözünü yeniden tanımakla yetinmektedir. Onun işlevi açıklamaya, sınıflandırmaya, hukuki forma sokmaya, uygulamaya indirgenmiştir.

b) Ahlak Yunan düşüncesinde olduğu gibi otonom bir akıl olarak tanımlanan bir ontolojiden türetilmiyor. Ehli hak tarafından "sahih olarak" kabul edilmiş açıklamalar tarafından oluşturulmaktadır. İşte klasik eserlerin adlarında görüldüğü üzere -Âdâbüddünya veddîn gibi- ahlakın dini vecibelerden ve buyurucu kanunlardan ayrılamaz olduğunun sebebi budur. Gazali tarafından kısmen uyarlanan Miskeveyh'in "Tezhibü'l Ahlak" adlı eserinde işlenen felsefi eğilim, Sünni (Resmî) akıl tarafından ihmal edilmiştir. Bugünkü tamamıyla mücadeleci aktüel islamî söylem, pratik olarak ahlaki düşünceye hiçbir yer vermemektedir.³⁴

c) Ne akıl-logos ya da entelektüelin düşünce biçiminden önde geldiği ve geçerliliğinin garanti olduğu Yunan düşüncesinde, ne de Allah'ın sözünün faydacı akla indirgendiği her din mensubunun kendisine göre ehli hak (gerçek) düşüncesinin olduğu Ehli Kitapta, epistemoloji önde gelmektedir.

d) Bu din mensuplarına göre, objektif dünya Allah'ın sözüne yönelmedikçe, onun sözüyle sınırlandırılıp nitelendirilmedikçe, insancıl

anlamak için orijinal metni çözümlememde yardımcı olan Doç.Dr. Muhit Mert'e ve Dr. Kaşif Hamdi Okur'a teşekkür ederim.

33 Bu ülkenin Evrensel İnsan Haklarını onaylamayı reddetmede sunduğu argümanlar için bkz. İn. A.T. Khoury, *Tendances et courant de l'islam arabe contemporain*, Vol 2: un modèle d'Etat islamique: L'Arabie Séoudite, München, 1983, p. 69 sv.

34 Daha önceleri, klasik dönemlerde, felsefi ahlakla islami ahlak arasında bir gerilim vardı. Bkz. Miskeveyh, *Traité d'Ethique*, trad fr., M. Arkoun, Damas, 1969.

olmayıp, işe yaramazdır. Klasik metafizikte olduğu gibi, Allah'ın sözü olmaksızın iyi/kötü değer öğretisi olmadığı gibi, objektif dünya/insan öznesi arasında bir diyalektikte yoktur. Sadece iyi ile kötü arasında bir deontoloji. Sonuç olarak insan öznesi, aktların faili, hiçbir iktidara sahip değildir. O İlahî kanun tarafından açıklanmış hükümler çerçevesinde hareket eden bağımlı bir kimsedir.³⁵

Görüldüğü üzere mesele insanoğlunun felsefesidir. Bunu aktüel islami düşüncede mümkün kılmak için sadece aklın kendi özel yerini keşfetmede mutezililerin çabasını güncelleştirmek gerekmez; Daha temelli olarak, bugün Ehli Kitap toplumlarında çağlar boyunca geliştirilen bağımlı kişilerin teolojisi ve müslüman toplumlarda önerilen iktidar şekilleri arasında aktif bir dayanışmayı ilan etmek gereklidir. İnsanın kendisinin ürettiği tutsaklıkların dışındaki insani şahsiyetin ortaya çıkmasının mücadelesi kaçınılmaz olarak siyasi ve entelektüeldir.

35 Bu kavram için bkz. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, tome, II, “*La symbolique du mal*”, ed. Aubier-Montaigne, s. 145sv.