

# AJIS

İSLAM VE TOPLUM  
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ,  
AMERİKA



# AJIS

İSLAM VE TOPLUM  
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ,  
AMERİKA

SAYI 1 2020

*American Journal of Islam and Society* (AJIS p-ISSN 2690-3733, e-ISSN 2690-3741), Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü (IIIT) tarafından yayınlanan çift kör hakemli, disiplinler-arası ve uluslararası bir dergidir. AJIS, antropoloji, ekonomi, tarih, felsefe ve metafizik, siyaset, psikoloji ve hukuk gibi İslam ve toplumun tüm yönleri üzerine çok çeşitli bilimsel araştırmalar yayınlamaktadır.

Dergi daha önce (1984-2019) *American Journal of Islamic Social Sciences* (AJIS p-ISSN 0887-7653, e-ISSN 2642-701X) adıyla yayınlanmıştır.

*İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika* adıyla hazırladığımız elinizdeki yayın ise, Türkiyeli okurun ilgisini çekeceğini düşündüğümüz AJIS makalelerinden bir seçkinin Türkçeye tercümelelerinden oluşmaktadır.

#### **AJIS aşağıdaki veri tabanlarında indekslenmektedir:**

Scopus, Elsevier'in uzman küratörlüğündeki özet ve atıf veritabanı; EBSCO'nun Discovery Database ve Sociology Source Ultimate Database; ATLA (American Theological Library Association)'nın Religion Database (ATLA RDB); ve ProQuest'in Religion Database, Social Science Premium Collection, Social Science Database, Periodicals Archive Online (PAO), ve Worldwide Political Science Abstracts.

#### **Açık Erişim**

AJIS, bilgi ve araştırmanın geniş çapta yayılmasına kendini adanmıştır. Bu nedenle, akademik yayıncılıkta artık standart olan iyi uygulamalara uygun olarak, AJIS açık erişimli (OA) hale gelmiştir. Bu, herkesin AJIS'te yayınlanan tüm makalelerin tam metnine ücretsiz ve sınırsız erişime sahip olduğu anlamına gelir. Yazarlar için ücretsiz olmaya devam edecek ve makale işleme ve/veya yayın materyalleri için herhangi bir ücret gerektirmeyecektir.

Daha fazla bilgi için <https://ajis.org/index.php/ajiss/about/submissions> adresini ziyaret edebilirsiniz.

AJIS'te ifade edilen görüşler yazarlara aittir ve editörlerin veya yayıncının görüşlerini yansıtmaz. Yayıncının açık izni olmadan hiçbir ticari çoğaltmaya izin verilmez.

#### **Çeviriler**

Ahmet Arif Günaydın  
Ayşenur Topal  
Muhammed Halid Alboğa  
Suna Nur Sarıhan Güneş

#### **Yayına Hazırlayan**

Hatice Nuriler

© International Institute of Islamic Thought

ISSN 2690-3733 (print)

ISSN 2690-3741 (online)

### **Dergi Yayın Müdürü**

Mehmet Asutay, *Durham University*

### **Editörler**

Ovampir Anjum, *University of Toledo*

Shuruq Naguib, *Lancaster University*

### **Editör Yardımcısı**

Basit Kareem Iqbal, *McMaster University*

### **Yayın Kurulu**

Basma Abdelgafar, *Maqasid Institute*

Salman al Azami, *Liverpool Hope University*

Omar Anchassi, *University of Edinburgh*

Jonathan A.C. Brown, *Georgetown University*

Ahmed El Shamsy, *University of Chicago*

Heba Raouf Ezzat, *Ibn Haldun University*

Marcia Hermansen, *Loyola University Chicago*

Sherman Jackson, *University of Southern California*

Ousmane Kane, *Harvard Divinity School*

Andrew F. March, *University of Massachusetts*

Salisu Shehu, *Amherst Bayero University*

Sohaira Siddiqui, *Georgetown University-Qatar*

### **Uluslararası Danışma Kurulu**

Manzoor Alam

Khalid Blankinship

Charles Butterworth

Aslam Hanif

Bilal Kuspinar

James P. Piscatori

Murteza Bedir

Katherine Bullock

John L. Esposito

Enes Karić

Cynthia Miller-Idriss

Ziauddin Sardar

Tamara Sonn

### **Mailing Address**

All correspondence should be addressed to: AJIS, PO Box 669,  
Herndon, VA 20172-0669 USA Phone: 703-230-2847 ► Fax: 703-471-3922  
[www.ajis.org](http://www.ajis.org) ► [ajis@iiit.org](mailto:ajis@iiit.org)



# İçindekiler

<b>İslam ve Toplum Araştırmaları, Amerika Dergisi (AJIS) Hakkında</b> .....	9
<b>Küreselleşmeden Sahiden Uzaklaşıyor muyuz? Ve Bu Konuda Ne Yapabiliriz?</b> <b><i>Ovamir Anjum</i></b> .....	13
Ulus Devletin Sonu .....	17
Küreselleşmeden Uzaklaşma: Lokomotifler ve Çekinceler .....	20
Küreselleşmeden Uzaklaşmayı Savunmak .....	21
Muhafazakâr Argüman: Gerçek Serbest Piyasayı, Toplumunu ve/veya Ulusal Karakteri Kurtarmak Adına Küreselleşmeden Uzaklaşmak .....	25
Sol-Liberal Argüman: Çevreyi, Demokrasiyi ve (Batı-dışı) Yerel Kültür ve Ekonomileri Kurtarmak Adına Küreselleşmeden Uzaklaşmak .....	27
Açık Sorular .....	29
<b>Bir Modern Zamanlar Alimi Olarak Şeyh Google: İnternet, Geleneksel Ulema ve Kendi Kendine Öğrenme, <i>Emad Hamdeh</i></b> .....	31
Giriş .....	32
Gelenekçiliği Tanımlamak.....	33
Hoca-Öğrenci İsnadı.....	37
Peygamber’i Taklit Etmek .....	42
Geleneksel Eğitimin Zayıflaması .....	45
Yeni Medyanın Geleneksel Eğitime Etkisi.....	50
Modern Ulemanın Kendi Kendine Öğrenme Üzerine Çekinceleri.....	56
İslami Eğitimde Dönüşüm .....	62
Sonuç .....	63
<b>İslâmi İktisat Analizinin Yeni Bir Çerçevesine Doğru, <i>Akhmad Akbar Susanto</i></b> .....	65
Giriş.....	65
İslâmi İktisadı Geliştirmenin Gerekçesi .....	68

Mevcut Durum (Neler Oldu?).....	69
Yeniden Tanımlanan İslâmi İktisat .....	72
İslâmi İktisadın Alanı.....	75
İslâmi İktisadın Yöntemleri.....	77
Çıkarımlar ve Diğer Meseleler .....	79
Son Söz.....	83

### **Egemenlik öncesi İslami Meşrutiyetçilik: 1861 Tunus Anayasası'nın**

<b>İki Müdafaası, Andrew F. March.....</b>	<b>85</b>
Tunus'ta Anayasal Belgeler: 1857 ve 1861.....	88
Ahmed b. Ebu Diyâf'ın Siyaset Teorisi.....	96
Hayreddin Paşa'nın Siyaset Teorisi.....	109
Sonuç: Egemenlikten Önce, Egemenlikten Sonra? .....	119

### **Düşüncenin Sınır Taşları Ötesinde TANRI, Abbas Ahsan.....**

Giriş: <i>Her Şeye Kadirliği</i> Tanımlamak.....	123
1. Görecelik .....	129
2. Göreceliğin Uygulanması .....	143
3. Tanrı ve Mantıksal Olarak İmkânsız Görevler .....	160
Sonuç.....	164
Referanslar.....	165



## İslam ve Toplum Araştırmaları, Amerika Dergisi (AJIS) Hakkında

American Journal of Islam and Society (İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika - AJIS), yayın hayatına başladığı 1984 yılından bugüne seçkin bir akademik platform olarak faaliyet göstermekte, pek çok nitelikli çalışmayı uluslararası ölçekte hem akademik camiaya hem de ilgili okuyuculara ulaştırmaktadır. AJIS'te bir taraftan İslam dünyası ve Müslümanların meseleleri öncelikli olarak ele alınırken, diğer taraftan hızla değişen ve dönüşen küresel entelektüel gündemler bağlamında güncel katkılar sunulmaktadır. Alanlarında yetkinleşmiş uzmanların çabalarıyla yılda iki kez yayımlanan bu hakemli dergi, ağırlıklı olarak sosyal ve beşerî bilimlerle İslam'ın ve İslam araştırmalarının kesiştiği konulara odaklanmaktadır.

Derginin ilk sayısı, 1984 yılında merhum Dr. Abdülhamid Ebu Süleyman, Dr. Sulayman S. Nyang ve Dr. Mumtaz Ahmad gibi değerli isimlerin öncülüğünde, American Journal of Islamic Studies (İslam Çalışmaları Dergisi, Amerika, AJIS) adıyla Amerika Müslüman Sosyal Bilimciler Derneği (Association of Muslim Social Scientists, AMSS) tarafından yayımlanmıştır. 1985'te Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü (International Institute of Islamic Thought, IIIT) ile iş birliği kurulmuş ve derginin ismi American Journal of Islamic Social Sciences (İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika - AJIS) olarak değiştirilmiştir. Böylece okuyucu kitlesini büyütme ve içerikleri farklı bilim dallarıyla zenginleştirmek hedeflenmiştir. AJIS'in Türkçe çevirileri 90'lı yıllarda İnkılab Yayınevi tarafından İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi bünyesinde yayımlanmıştır. AMSS, 2013'te geçirdiği dönüşümle Kuzey Amerika İslam ve Müslüman Araştırmaları Derneği (NAAIMS) adını almış, bu kurumla yapılan anlaşma doğrultusunda da IIIT AJIS'in tek yayıncısı haline gelmiştir.

Dergi son olarak, İslam ve toplum çalışmalarının farklı veçheleriyle ilgilenen küresel çaptaki akademisyen ve okuyucu kitlesine ithafen 2020 yılında yeniden yapılmış ve İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika - AJIS ismini almıştır. Bu dönüşümle birlikte pek çok farklı alanda İslami perspektif eşliğinde, özellikle sosyal-beşerî bilimlerle ilgili konularda değer katan eserlerin

duyurulduğu bir platform haline gelmiştir. Böylelikle AJIS'in kapsamı, İslam'ın çeşitli toplumsal açılımları ve etkileşimlerine odaklanan her türlü akademik çalışmaya açık olacak şekilde genişletilmiştir.

AJIS'in 2024 yılı itibarıyla kırk seneyi bulan yayın hayatı boyunca İslam'ın dinî, entelektüel, hukuki, felsefi ve sosyal yönlerini ele alan araştırmalara öncelik verilmiştir. Bu doğrultuda insanın dünyadaki yerine dair derinlikli yaklaşımların sunulduğu, karşılıklı saygı çerçevesinde nitelikli tartışmaların yürütüldüğü zengin bir platform ortaya çıkmıştır. İslam'ı çağları aşan evrensel bir değer kabul eden yayın kurulları, hakemli değerlendirme sürecinde didaktik vaazlardan ziyade akademik niteliği yüksek eserleri dikkate almaktadır. Yayınlanan makalelerin hepsi, kendi araştırma alanlarında gerekli standartları karşılamakta, titiz bir entelektüel yaklaşım çerçevesinde farklı disiplinlerin en kaliteli örneklerini sunmaktadır. Başlıca temalar arasında ekonomi, eğitim, hadis çalışmaları, tarih, İslam hukuku, siyaset bilimi ve kuramı, medya, felsefe, psikoloji, ırkçılık, sosyoloji ve Kur'an çalışmaları gibi konular bulunmaktadır. Ayrıca AJIS'te yöntem bakımından da zenginlik katan çalışmalara yer verilmekte, teknik terimlerle yüklü tetkiklerin yanı sıra üslubu daha yalın olan ve geniş okuyucu kitlelerine hitap eden makaleler yayımlanmaktadır.

Ezcümle, AJIS ile muazzam bir bilgi ve veri kaynağı tesis edilmekte, farklı dönemlerin özgün şartlarına ve sorunlarına ilişkin güncelliğini koruyan çözümler sunulmakta ve zamana meydan okuyan referans metinler üretilmektedir. Kırk yıldır çok sayıda akademik çalışmada sayısız defa alıntılanan bu makaleler sayesinde kapsamlı ve zengin bir bilgi birikimi ortaya çıkmıştır. Uluslararası ve saygın akademik indekslerde edindiği kalıcı yeri pekiştirmeye devam eden AJIS, ilkesel yaklaşımından ve entelektüel kaliteden ödün vermeden yayın hayatını sürdürmektedir.

IIIT, çoğunlukla Arapça ve İngilizcede yürütülen orijinal yayın faaliyetlerine ilaveten, bu eserlerin farklı dillere tercüme edilmesi için çalışmalar yapmaktadır. AJIS dergisinin Türkçeye kazandırılması fikri de bu doğrultuda ortaya çıkmıştır. 2020 yılındaki revizyonla bugünkü formatına gelen ve yılda iki kere çıkan bu derginin makalelerinden yapılan seçkileri, senelik olarak Türk okurlara sunmak hedeflenmiştir. Bu çalışmalarla, derginin kapsadığı akademik alanları takip eden ve/veya İslami ve sosyal-beşerî disiplinlerde güncel meselelere ilgi duyan okuyuculara hitap edilmektedir. Söz konusu tercüme projesinin ilk sayısı olarak ortaya çıkan elinizdeki eserin Türkçe literatüre katkıda bulunmasını umuyor, hayırlı ve faydalı olmasını diliyoruz.

Dergimizin bu sayısı, AJIS'in editörü Ovamir Anjum'un güncelliğini halen koruyan bir inceleme yazısıyla başlamaktadır. Bu metinde, küreselleşme sonrası

bir safha olarak görülen “Küreselleşmeden Uzaklaşma (deglobalization)” konusu ele alınmakta, hem muhafazakar tezler hem de sol-liberal savunular değerlendirilmekte, ekonomiden çevre meselelerine farklı veçheler tartışmaya açılmakta ve kritik sorular dile getirilmektedir. Devamında, AJIS’in disiplinlerarası içeriklerine uygun biçimde, eğitim, İslam iktisadı, siyaset tarihi ve felsefe alanlarından dört makale seçilmiştir. Emad Hamdeh’in “*Bir Modern Zamanlar Alimi Olarak Şeyh Google*” başlıklı makalesinde, kaynaklara dijital ulaşımın yaygınlaştığı günümüz şartlarıyla, geleneksel ulema ile kendine kendine öğrenme arasındaki karşıtlığa vurgu yapılmakta ve İslami eğitimin dönüşümü masaya yatırılmaktadır. Akhmad Akbar Susanto’nun “*İslami İktisat Analizinin Yeni Bir Çerçevesine Doğru*” başlıklı makalesinde ise mevcut İslami iktisat birikimi eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmekte ve yeni öneriler getirilmektedir.

Üçüncü makalede Andrew F. March, 1861 tarihli Tunus Anayasası’nı kapsamlı bir şekilde tahlil etmektedir. Yazar, modernliğe geçiş sürecine doğru on dokuzuncu yüzyılda İslami meşrutiyetçiliğin Tunus Anayasası bağlamında incelemenin günümüz açısından ifade ettiği anlamlara dikkat çekmektedir. Bu sayının son makalesi olan “*Düşüncenin Sınır Taşları Ötesinde Tanrı*” ile Abbas Ahsan, insan bilgisinin epistemik açıdan göreceli niteliklerini, mantık yasalarını da kapsayacak biçimde genişletmekte, kadir-i mutlak Tanrı’nın aşkınlığıyla insanın kısıtlı epistemik kabiliyetlerinin ötesinde olduğunu savunmaktadır.

Kitaplarımızın Türkiye’deki yayıncıları olan MAHYA ile 2010 yılından itibaren sürdürülen iş birliği bizim için büyük değer taşımaktadır. Bu vesileyle, MAHYA Yayınlarına elinizdeki tercüme projesini IIIT ile ortaklaşa yayınlama sürecinde gösterdikleri çaba ve destekleri için teşekkür ederiz.

Hatice Nuriler

Editör



# Küreselleşmeden Sahiden Uzaklaşıyor muyuz? Ve Bu Konuda Ne Yapabiliriz?\*

*Ovampir Anjum\*\**

2009 yılında *The Economist* dergisi, küreselleşmenin geri döndürülemez olduğu dogmasına karşın “dünya ekonomisinin entegrasyonunun neredeyse her alanda geriye çekildiğini”<sup>[1]</sup> yazmıştı. Dünyamız, yıllardır süren küreselleşme sürecinden sonra şimdi bunun tersini tecrübe edeceği bir evreye mi geçiyor? Peki bunu olumlu mu karşılamalıyız? Küreselleşmenin “Batılı” liberal tüketim kültür ve bilgisini dünyanın dört bir yanına yayması gibi küreselleşmeden uzaklaşmak yenilenme için sahici bir alan oluşturabilir mi; kadim kültürlerin bilgeliklerini yeniden canlandırabilir mi ve manevi nihilizm, eşitsizlik, zulüm ve ekolojik tahribat gibi sorunları çözmemizi sağlayabilir mi? Ya da bu süreç yüzeysel bir dönüşümün ötesine geçemeyerek modern hedonizmin ve geleneksel baskı yöntemlerinin en kötü yanlarını bir araya mı getirir? Günümüzde baskıcı kapitalizm ile etnik-milliyetçiliğin yükselişi ve sağlamlaşması bir şeylerin işaretiyse eğer küreselleşmeden uzaklaşılmasının habercileri kaygı verici türdendir. Peki bu uzaklaşma iyi mi, kötü mü ya da önlenemez mi? Bu konuda ne yapmak gerekir? Yeni dünya düzenine adapte olmak pek çok topluluk, yaşam tarzı, kültür, fikir ve kurumlar için bir ölüm kalım meselesi demektir. Farklı ilim alanlarının temsilcileri- tarihçiler, sosyal bilimciler, siyaset felsefecileri, ekonomistler tarafından ve en önemlisi de canlandırılmış bir İslami ilim geleneğinin – bu sorula-

\* Anjum, O. (2020). “Küreselleşmeden Sahiden Uzaklaşıyor muyuz? Ve Bu Konuda ne Yapabiliriz?”. (Çev. Ahmet Arif Günaydın). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 13-30. <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i3-4.1940>.

\*\* Toledo Üniversitesi Felsefe ve Dini Çalışmalar Bölümü, İmam Hattab İslam Araştırmaları Kürsüsü Bölüm Başkanı, AJIS eş-editörü

[1] Walden Bello, *Capitalism's Last Stand: Deglobalization in the Age of Austerity* (New York: Zed Books, 2013), 1; “Turning their Backs on the World,” *The Economist*, Şubat 19, 2009, <https://www.economist.com/international/2009/02/19/turning-their-backs-on-the-world>.

ra cevap verebilmesi için yakından incelenmeleri gerekecektir.

Geçmişe dair anlayış olmadığı durumda gelecek öngörüsü de mümkün değildir. Geçmişe dair bir bakış geliştirmeden geleceğe dair bir vizyon geliştiremeyiz. Küreselleşme fırtınasının Müslüman ümmetini bilinçsiz ve hazırlıksız yakalamasının üzerinden neredeyse yarım asır geçmişken rüzgârın yönü değişmeye başlıyor. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda daha kolay kontrol edilip sömürülebilmeleri için sömürgeci güçler tarafından küçük devletçiklere dönüştürülen Müslüman dünyası çeyrek yüzyıl boyunca çeşitli seküler milliyetçi ideolojilerin petri kabına ve süper güçlerin vekalet savaşlarına sahne olan bir satranç tahtasına dönüştü. İlk dönemlerde İslam İşbirliği Teşkilatı (1969) gibi önemli girişimlere rağmen güçlü bir merkeze, lidere ya da ortak bir vizyona sahip olmayan Müslüman dünyası; soğuk savaş siyasetinin yerini neoliberal politikaların aldığı bir dönemde dümensiz bir gemiye dönüştü. 1990'larda küreselleşme olarak adlandırılan yeni tek kutuplu dünya düzeni, ortaya çıktığı zamankinden farklı kazananlar ve kaybedenler oluşturarak sona eriyor olabilir. Kuzey kürenin çok uluslu şirketleri ve ekonomik ve siyasi elitleri dışında küreselleşmenin "kazananları"; Çin ve Hindistan gibi yoksulluk geçmişli, derin bir ahlaki ve toplumsal çürümenin ekonomik modernleşmeye eşlik ettiği sömürge sonrası devletlerin elitlerini ve hatta orta sınıflarını da içeriyor. Bu ülkelerin küreselleşmenin nimetlerinden faydalanmasındaki görece başarısı birkaç ortak özelliğe dayanıyor: Bu ülkeler istikrarlı ve güçlü (fakat adil ya da iyi olmak zorunda olmayan) siyasi kurumları bulunan büyük ekonomilerdir. Müslüman ülkeleri herhangi bir açıdan başarılı olarak değerlendirilemeyeceklerse de küreselleşme, Müslüman topluluklar için gizli bir nimet olmuştur (inananlar için tıpkı her musibetin olması gerektiği gibi!). Küreselleşme, Müslüman dünyanın farklı noktalarını birbirine bağladı ve Kuzey kürede büyük Müslüman toplulukların oluşmasını sağladı. Devlet kontrolündeki ulusal kanalların yerini uydu yayınlarının ve sosyal medyanın alması Müslüman kalabalıkların ortak değerlerinin ve acılarının güçlü bir şekilde tanınmasını ve küresel İslami söylemlerin ve tartışmaların ortaya çıkmasını sağladı. Bu küreselleşmecî değişimleri mümkün kılan ekonomik ve siyasi süreçler yerlerini küreselleşmenin temel özelliklerini aşındırıp aşındırmayacağı hiç de kesin olmayan çok kutuplu bir dünya düzenine bırakıyor. Bu değişim Kutlu Peygamber'in ümmetine bir ferahlık sağlayıp onurlandıracak mı, yoksa şu ana kadarki cılız kazanımları geri çevirip adaletsizliği ve baskıyı şiddetlendirerek daha da zayıflatacak mı? Müslüman ulemanın, entelektüellerin ve sosyal bilimcilerin gelmekte olan dönemin tehlikelerini ve fırsatlarını tanımaları, ümmet'in ortak geleceğine dair vizyonlar ve yol haritaları oluşturmaları adına iyi olacaktır.

Öncelikle küreselleşme fenomenini ele alalım: Küreselleşmeyi tanımlamanın

zorlukları kendisini küreselleşmeden uzaklaşmayı tanımlamak ve tespit etmek üzerinde de gösteriyor. Konu hakkında başlangıçta oluşan literatür küreselleşmeyi, tarihin farklı dönemlerinde kesintilere uğrayarak gerçekleşmiş bir olgu olarak tanımlıyor. Küreselleşmenin son iki evresi yani 1930'larda sona eren uzun on dokuzuncu yüzyıl ve daha yakın dönemde yani 1980'lerde başlayan süreç, dünyanın büyük bir kısmı için yıkıcı etkilere yol açmıştır. İlki, Batı Avrupa'nın sömürgeciliğinin gelmekte olduğunu haber vermiş hatta bu sömürgeciliği de içermişken ikincisi, merkezinde ABD'nin bulunduğu küresel kapitalizm şeklinde tezahür eden Amerikan dünya düzeniydi. Sürecin yaşandığı herkes tarafından kabul edildiğinde bile küreselleşme kavramının ne anlama geldiği büyük tartışmalara konu olmuş; araştırmacılar tek bir süreçten mi yoksa pek çok ayrı süreçten mi söz edildiği konusunda ve bu süreçlerin ne olduğu hususunda uzlaşmamıştır. Bu tanımların ekseriyeti küreselleşmeyi, dünya çapındaki sosyal ilişkileri ve küresel piyasayı - yerel ve ulusal bağlantıları zayıflatması pahasına - yoğunlaştırması şeklinde tanımlamakta birleşir.<sup>[2]</sup> Küreselleşme tabiri 1960'larda ortaya atılmış olsa bile Berlin Duvarı'nın yıkılması sonrasında 1990'larda dünyayı etkisi altına aldı. İkinci Dünya Savaşı sonrasında ABD ve Sovyetler Birliği İngiliz ve Fransız sömürgeci imparatorluklarının çekilmesiyle oluşan boşluğu doldururken ABD yeni hegemonik güç, Birleşmiş Milletler Amerikan Barış'ının diplomatik kolu ve ABD doları ticaretin yeni standardı haline geldi. Soğuk Savaş modernitenin iki versiyonu arasındaki ideolojik bir çatışma olarak anlaşıldı: Kapitalizmi savunan Atlantik modernite (ya da erken gelişenlerin modernitesi); ve bu kapitalist moderniteye ultramodern bir tepki ile Avrupa'da ortaya çıkıp Sovyetler Birliği şeklinde iktidara gelen modernite. Soğuk Savaş siyasetin ekonomiyi kontrol ettiği bir dönemdi. İkinci Dünya Savaşı'nın galip devletleri az gelişmişliği ve ideolojik başkaldırıları bu düzene karşı en büyük tehdit olarak gördükleri için ulus-devlet yapısı dünyanın dört bir yanında pekişti; kalkınma programlarını hayata geçirmeleri için devletlere destek olacak küresel kurumlar inşa edildi. Devletin kontrolündeki kapitalizm modeli ya da kalkınmacılık, 1930'lardaki Büyük Buhran'a yol açan dizginsiz bir kapitalizmin sebep olduğu felaketlerin sonucunda John Menard Keynes tarafından önerilmişti. Keynesyen ekonomik düşünceye 1970'lerde büyük sermayenin gösterdiği tepki küreselleşmenin başka bir aşamasına yol açtı. Dünya'nın en büyük iki ekonomisi, Thatcher ve Reagan'ın liderliklerindeki Birleşik Krallık ve ABD, ekonomide devletin rolüne karşı bir kampanya başlattı. Neoklasik ekonomiden ilham alan bu neoliberal ekonomik model ya da Washington Konsensüs'ü, yatırımlar için optimal bir ortam talebinde bulundu, bu

[2] Manfred Steger, *Globalization: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 8-9.

ise düzenlemelerin, gümrük vergilerinin ve kamu hizmetlerinin kaldırılması, özelleştirmeler ve müsamahasız bir mülkiyet hakkı anlamına geliyordu. Bu anlayış en parlak yıllarını 1990'larda ve 2000'lerde, 2007-2009'daki büyük resesyona dönemine kadar yaşadı.

Yeni bir çok kutupluluk dönemi tereddütte birlikte yükseliyor.<sup>[3]</sup> Kuzey kürenin liberal demokrasilerinde aşırı milliyetçi politikalar hem ekonomik hem kültürel sebeplerden dolayı küreselleşme karşıtı ajandayı sahiplendiler ve etkisi sürecektir dikkate değer seçim zaferleri kazandılar. Beyaz üstüncülüğü, ekonomik milliyetçilik, göçmen karşıtlığı ve İslamofobi'nin ittifakı küreselleşme karşıtı bir sağcı tsunami oluşturdu. Bu sağcı küreselleşme karşıtlığı, solun küreselleşmeye karşı uzun zamandır dile getirdiği güçlü ekonomik, siyasi ve ekolojik eleştirileri karşısında üstün geldi.

Küreselleşmeden son derece büyük zarar gören Müslüman devletler bir çöküşün eşiğinde duruyorlar. Bir taraftan Müslüman dünyanın baskıcı otoriter rejimleri kendi halklarının ve dünya genelindeki Müslümanların çıkarlarına karşı açık bir şekilde ve hiç olmadığı kadar derin bir umursamazlık içindeler. Diğer taraftan da dünyanın diğer bölgelerindeki Müslüman azınlıklar eşine rastlanmamış ve giderek artan bir zulümle karşı karşıyalar. Ünlü İsraili gazeteci ve akademisyen Elizabeth Tsurkov 2020'nin Haziran ayında attığı bir tweet'te bu durumu şöyle özlü bir şekilde özetledi: "Srebrenitsa'dan 25 yıl sonra bugün Müslümanların hayatları hiç olmadığı kadar değersizleştirildi: Çin'de soykırım, Burma'da etnik temizlik, Suriye'de tekrar eden kimyasal silah saldırıları ve işkence ile ortadan kaldırma. Bundan 25 yıl sonra, dönemin hesabı sorulmayan suçlarına korku ile bakacağız muhtemelen."

Buraya nasıl geldiğimiz herkes tarafından bilinen bir sır. Soğuk savaş döneminde, iki süper güç yeni yeni oluşmaya başlayan bu devletlere jeopolitik bir satranç tahtası muamelesi gösterdiğinde sahne hazırlanmıştı. Müslüman ülkeler ucuz işgücü ve yeni pazarlar arayan küresel şirketlerin kırımına bilhassa hazırlıksızdı. Yerli işletmeler yok edilirken küresel ticaretten bir anda gelen kazanç, kolayca yolsuzluk yapabilen ve neredeyse yok hükmündeki ulusal kurumların denetiminden uzak, elitlerin cebine giriyordu. Gelişmiş ülkelerin çoğunluğunda büyük sermaye siyaseti işgal etmişken, gelişmekte olan ülkelerde

[3] Alanın önde gelen uzmanlarından Eric Helleiner'a göre yeni ekonomik güçler rezerv para birimleri olarak ABD dolarında kalıyor olsalar da ABD liderliğindeki mevcut dünya düzenini değiştirmek için tedrici fakat kararlı adımlar atıyorlar. Bu durum İkinci Dünya Savaşı sonrası Bretton Woods Konferansı'nda ABD liderliğindeki galip devletlerin sıfırdan yeni bir dünya düzeni kurmasının tam aksini ifade eder. Örneğin bkz. online dersi "Legacies of the 2008 Global Financial Crisis," *YouTube*, [https://www.youtube.com/watch?v=lr\\_YhVpC\\_GU&t=3185s](https://www.youtube.com/watch?v=lr_YhVpC_GU&t=3185s), 45:00'ten itibaren (erişim tarihi 24 Ağustos 2020).



küresel kapitalizm otonomiye [*self-determination*] andırır herhangi bir oluşumu çok daha kolay bir şekilde yıkararak ve ahabap-çavuş kapitalizminin ateşini harlayarak eşitsizlikleri derinleştirdi, eski ya da yeni her türlü kabileci çatışmayı alevlendirdi. Siyasetin elinde tuttuğu güç (demokratik ya da otoriter olsun) -yani kaynak dağıtımı, küresel ve yerel güçleri kısıtlama yetisi- her yerde azaldı.

Küreselleşmenin internetin yükselişine tekabül eden bu evresinin amaçlanmamış fakat dünyayı dönüştürücü etkileri arasında emeğin, bilginin ve her şeyden çok hassasiyetlerin ve arzuların hareketliliği gösterilebilir. İnsanlar çalışmak için yer değiştirirken küresel şirketler de ucuz emeğe ulaşmak için az gelişmiş ama siyaseten istikrarlı ülkelere yerleştiler; internet dünyanın dört bir yanını sardı ve uydu yayınları geç modern liberal kapitalist tüketim kültürü ile (yani gezegendeki en toplum karşıtı, bireyci kültür ile) toplum ve aile yapılarına nüfuz etti. Dünya bir köye dönüşür gibi duruyordu (fakat bu köy, Hollywood'un ahlakıyla şekillenmişti).<sup>[4]</sup>

Küreselleşmenin amaçlanmamış sonuçlarından bir diğeri de kendi rakiplerini de yaratan El-Cezire olgusudur. Fosil yakıtları bakımından zengin küçük bir körfez emirliği olan Katar'da kurulan ve Arap dünyasında habercilik devrimi gerçekleştirmek için BBC ve CNN'de çalışmış gazetecilerden bir kadro kuran, türünün ilk örneği bu yarı bağımsız haber kanalı, açık diyalogun ve tartışmanın da bulunduğu ve bölgesel otokrasilerin ve kültürel çatışmaların eleştirildiği liberal ve küreselci bir perspektiften küresel ve görece tarafsız bir yayıncılık sundu. Diğer etmenlerin yanında vatandaşların ve genelde sessiz bırakılanların siyasi eleştiride bulunabilme ihtimali sıradan insanların siyasi öznelliğini yeniden şekillendirdi. Bu küreselleşmeci akımlar ve neoliberalizm ile birlikte on yıllardır ağırlaşan eşitsizlikler ve aşağılamalar, 2011'deki Arap ayaklanmalarını doğurdu. Ayaklanmaların sonrasında ise hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, ABD ve İsrail sağı tarafından desteklenen eşit düzeyde güçlü otoriter karşı devrimler yaşandı.

## Ulus Devletin Sonu

Küresel sahneye geri dönüp dünyanın küreselleşme tarafından nasıl dönüştürüldüğünü soralım. Pek çok düşünür küreselleşmenin, ulus devleti yani 1648 yılındaki Vestfalya Antlaşması ile ortaya çıktığı düşünülen siyasi sistemi aşındırdığını ya da temelinden dönüştürdüğünü ileri sürüyor. Bu süreç Avrupa'nın

[4] Bu hikaye, kendisine has basitleştirmesiyle New York Times gazetesi yazarı Thomas Friedman tarafından, *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization* (New York: Farrar, Straus, & Giroux, 1999) ve *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-first Century* (New York: Farrar, Straus, & Giroux, 2005) gibi kitaplarda anlatılmıştır.

güçlenerek dünyanın eski güç merkezlerinin çok ötesine geçmesini ve Batı-dışı dünyaya sömürgecilik ve sömürgecilik-karşıtlığı şeklinde yayılmasını sağladı. Öyleyse ulus devletin zayıflamasını, birkaç senede ya da on yılda bir gerçekleşen sıradan ayaklanmalar ve devrimler olarak değil, bu döneme ait çok mühim bir gelişme olarak değerlendirmek gerekir.

Küreselleşmeyi, uluslararasılığı ve neoliberalizmi ulus devletin sonu olarak gören pek çok isimden biri olan Fransız düşünür (ve 2000-2008 yılları arasında BM Barış Misyonu Başkanlığı'nı yürütmüş) Jean-Marie Guehenno, Berlin Duvarı'nın yıkılmasından sonra 1993'te – yani Avrupa Birliği'nin kurulduğu yılda – Batı'ya dair çok temel bir şeyin değişmeye başladığını öngörülü bir şekilde dile getirmiştir: “1989, 1945'te ya da 1917'de başlamış bir dönemin değil 1789'da Fransız ihtilali ile kurumsallaşmış bir dönemin kapanışını ifade etmektedir. Ulus-devletler döneminin sonunu getirmektedir.”<sup>[5]</sup> Dahası, ona göre, ulus olmadan demokrasi de var olamaz. Tıpkı Roma Cumhuriyeti'nin yerini Roma İmparatorluğu'nun alması gibi bizim yaşamaya başladığımız yeni dönem de...“vatandaşlarının kolektif bir egemenlik ifadesi olma yetisini gittikçe kaybettiği” bir imparatorlukken bu imparatorlukta vatandaşlar “bölgesel [territorial] sınırları git gide belirsizleşen soyut bir alanda haklara sahip ve yükümlülüklerle tabi hukuki süjeden ibarettirler.”<sup>[6]</sup> Guehenno'nun bu sözleri o zaman için panik yaratıyor gibi görünmüş olsa da daha geniş bir şekilde tekrardan okunmayı hak ediyor:

İktidarın yasalarında yaşanan bu devrim ilk önce ticari dünyada gerçekleşti: Soğuk Savaş'ın sona ermesi sayesinde artık siyasi alana da yayılıyor; Washington'dan Brüksel'e oradan da Tokyo'ya kadar bütün sanayileşmiş dünya, iktidarın kurallarının değiştiğini görüyor. Bizler ulusların süper-uluslar ile ikame edilmesinin yeterli olacağını düşünüyorduk, tıpkı büyük şirketlerin küçük teşebbüsleri içine alması gibi. Şunu fark etmeye başladık ki iktidarın boyutu değiştikçe doğası da değişiyor... Aydınlanma'nın bizlere bıraktığı siyasi organizasyon insanlık tarihinde yalnızca bir bölüm, gelişimimizin bir evresinde siyasi bir düzen içerisinde özgürlüğü tahsis etmek için bulduğumuz bir yöntemdir. Özgürlüğün bu tanımı ulus-devletlerin doğuşu ve serpilmesine izin veren koşullar karşısında hayatta kalamayacaktır. O halde, bu yeni dönemin kurallarını anlamalıyız, onunla kavga etmek için değil – ki bu boşa nefes tüketmek olur – fakat özgürlük ideali olabilecek ve olması da gereken şeyi kurtarmak için anlamalıyız.<sup>[7]</sup>

[5] *The End of the Nation State* (Minneapolis: University of Minnesota Press,1995), x.

[6] a.g.e., xii.

[7] a.g.e., xiii.

Guehenno'ya göre ulus, Avrupa'ya özgü bir fikirdi; toplumsal, dini, ırksal ya da etnik bir grup değildi; "tarihsel etmenlerin özgün bir kombinasyonunun ürünüydü ve hiçbir zaman tek bir boyuta indirgenemezdi... [ulus] insanları ne oldukları üzerinden değil birlikteliklerinin ortak hafızasında bir araya getirir." Aslında, "ulusun ancak tarihsel bir tanımını yapılabilir." Buna karşın o bir kabile değildir; "Avrupalı tanımıyla bir ulus, her şeyden önce bir yerdir; yani kesin çizgilerle belirlenmiş bir bölgedir." Dolayısıyla ulus fikrinin geçici olması hiç de şaşırtıcı değildir. Guehenno, dünyanın dört bir yanındaki sömürgeleştirilmiş zihinlere de uygulanabilecek şu gözlemini Avrupalı arkadaşlarıyla paylaşıyor:

"Bizler Avrupalı bir kalıptan çıkmış ürünler olarak ulusu tüm toplumların doğal varış noktası gibi kendini açıklamaması gerekmeyen bir siyasi form olarak düşünmeye alıştık. Belki de artık Avrupa'nın dünyaya sunduğu bu ulus fikrinin geçici olduğunun anlaşılma vakti gelmiştir ve bu tecrübenin Avrupa'ya ait bir istisna ya da krallıklar çağı ile 'neo-emperyal' çağ arasında istikrarsız bir geçiş dönemi olduğunu düşünmeye başlamalıyız."

Kelimenin kendisini fazla kullanmamış olsa da ona göre küreselleşme, siyasetin ve demokrasinin temel şartı olan yerel dayanışma fikrini tehlikeye atacaktır.

Guehenno'nun yazdıklarının üzerinden henüz 30 yıl geçmemişken ve Amerikan demokrasisinin ya da demokrasinin ta kendisinin en parlak günlerinin geride kaldığına dair entelektüel ağıtların bir çığa dönüştüğü şu günlerde bizler küreselleşmenin derin çelişkileri konusunda yeterli kavrayışa sahip değiliz. Emin olduğumuz bir şey varsa o da yakın geçmişin hiçbir nesli, şu an yetişen nesil kadar dünyayla ilgili hayal kırıklığı yaşamamıştı. Gelmekte olan ekolojik yıkım ve küresel kapitalist etkinliklerle yakından ilişkili yıkıcı eşitsizlikler sayesinde bu hayal kırıklığına götüren temeller çok sağlam bir biçimde atıldı.

Küreselleşmeye dair ahlaki ve varoluşsal endişeler bir yana, bu fenomeni kuramsallaştırma çabası içerisindeki çalışmalara da göz atmalıyız. Küreselleşmenin öne çıkan yorumlarından biri de "günümüzün üst üste binen yetki alanlarına sahip ulus-devletleri, ulus aşırı kurumlar ve özgün, özel küresel rejimler, feodal düzenin çok katmanlı siyasi coğrafyası"na benzer özellikler gösterip (Avrupa'nın) ulus-devlet öncesindeki halini andırıyor: "[8] Hollandalı-ABD'li sosyolog Saskia Sassen küreselleşmeyi, ulus-devletlerin karmaşık sisteminde devletlerin "gittikçe artan karşılıklı bağımlılığı ve küresel sistemlerin oluşması" ile tanımlanan "temelden etkileyen bir dönüşüm" olarak görmektedir. Ona göre bu dönüşüm, ulus-devletin, yani "son birkaç yüzyıldır toplumun tüm temel yapı taşlarını içeren birimin", güçlü ve muazzam karmaşıklıkta yapılarında

[8] a.g.e., 4.

gerçekleşmektedir.<sup>[9]</sup> Başka bir deyişle, en azından gelişmiş ülkelerin dünyasında ulus-devlet yıkılamayacak kadar büyüktür. Gerçekleşmekte olan dönüşümlerin merkezinde ve onların aracısı olmanın dönüştürücü bir tarafı da var. Küreselleşme olarak tanımlanan bu “ulussuzlaştırıcı” süreçler daha eski süreçlerle hem bir arada gerçekleşiyor hem de onlarla rekabet ediyor. Küreselleşmeden uzaklaşmayı düşünürken Sassen’in görüşü bunu ulus-devletin merkeziliğinin yeniden doğuşu ya da restorasyonu olarak değil, sonucu belirsiz ve herkesin etkileyebileceği karmaşık ve açık uçlu süreçler ve müzakereler olarak görmeye yönlendiriyor. Literatüre göre küreselleşme sonrası dünyanın küreselleşme öncesine dönmesi ihtimal dahilinde olmamakla birlikte neye benzeyeceği, kazanları ve kaybedenleri önceden belirlenmiş değildir. Gerçekleşecek dönüşümler savaşların nasıl gerçekleşeceğine bağlı olarak bölgeden bölgeye ve kentten kente farklılık gösterecektir.

### **Küreselleşmeden Uzaklaşma: Lokomotifler ve Çekinceler**

Küreselleşmeden uzaklaşmaya dair literatürlerden birine göre bu kavram dünyadaki ABD hegemonyasının gerilemesi ve tek kutuplu bir dünyadan ekonomik, siyasi ve hatta kültürel alanda çok kutuplu bir dünyaya geçiş olarak tanımlanıyor. 2012 yılında Washington’ın en üst istihbarat kurumu olan Ulusal İstihbarat Konseyi’ne göre:

“2030’da ... 1750’den beridir Batı’nın tarihsel yükselişini tersine çevirecek şekilde ... hiçbir ülke hegemonik bir güç olamayacaktır. Asya; küresel güç, ekonomik büyüklük, nüfus, askeri harcama ve teknolojik yatırımlar bağlamında Kuzey Amerika ve Avrupa’yı geride bırakacaktır. Dünya’nın en büyük ekonomisi muhtemelen, ABD’yi 2030’dan birkaç yıl önce geride bırakarak tek başına Çin olacaktır.”<sup>[10]</sup>

Tarihçi Alfred McCoy 2019 tarihli, “Bizim Dünya Düzenimizin Sonu Geliyor” (*The End of Our World Order is Imminent*) başlıklı makalesinde “Tarihte en az 200 imparatorluk yükseliş ve düşüş yaşamıştır ve ABD bir istisna olmayacaktır” demiştir. Tarihin bastırılmaz kuralları dışında McCoy’un dile getirdiği daha spesifik gelişmeler arasında Çin’in yükselişi (ki McCoy bunun insan hakları ve hukukun üstünlüğü ile ilgilenenler için kaygı verici bir gelişme olduğuna inanmaktadır) ve her şeyden önemlisi iklim değişikliği bulunur.

Bir başka literatür de teknolojiye, teknolojinin ekonomik ve askeri etkisine

[9] Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages* (Princeton University Press, 2006), 27.

[10] a.g.e., 401.

odaklanıyor. Dünya Ekonomik Forumu'nun kurucusu Alman ekonomist Klaus Schwab "Dördüncü Sanayi Devrimi"nden söz ediyor. Bu temel toplumsal dönüşümler serisinin birincisi buhar gücü ile ilerleyen 18. yüzyıldaki Endüstri Devrimi iken ikincisi 19. yüzyılda elektrikle, üçüncüsü ise 20. yüzyılın sonunda dijital devrimle gerçekleşmiştir. Schwab'a göre dördüncü devrim daha da büyük bir etkiye sahip olacaktır. ABD'li askeri stratejist ve tarihçi T.X. Hammes'e göre dördüncü Sanayi Devrimi'nin önemli bir sonucu küreselleşmeden uzaklaşma olacaktır.<sup>[11]</sup> İşgücü avantajında ve üretimde, teknolojik farklılıklarla yaşanan düşünüşle birlikte enerji üretimi petrole bağımlı kalmak yerine yerelleşecek ve her bölge üretimini yerel ölçüde gerçekleştirebilecektir. Bu da "ticaretin, hizmetlerin ve yatırımların küresel hareketinde büyük düşümlere yani küreselleşmeden uzaklaşmaya yol açacaktır." Ekonomik büyüme artık "bölgeler arası ya da küresel ticaretin aksine bölgesel pazarlara odaklanacaktır."<sup>[12]</sup> Harvard İşletme Okulundan Michael E. Porter, 1990'larda ileri sürdüğü yankı uyandıran görüşünde; ulusların rekabet avantajlarını hammadde, siyasal sistem ya da askeri güç yerine birbirine bağlı şirketler, arzlar, ilişkili endüstriler ve kurumlardan oluşan kümelenmelerin oluşturduğunu belirtir. Hammes'e göre "ticaret sektörü malları ve hizmetleri bölgesel ve hatta yerel pazarlarda satarak küresel ticaretten kazandığından fazlasını elde edecektir."<sup>[13]</sup> Askerî açıdan da Hammes, görece küçük aktörlerin askeri silah teknolojilerini üretebilecek ve büyük güçlerin askeri pozisyonunu değiştirebilecek konuma gelebilmesinden dolayı ABD'nin müdahalecilikten ve küresel kolluk gücü rolünden dramatik bir şekilde uzaklaşması gerekeceğini iddia etmektedir.

### Küreselleşmeden Uzaklaşmayı Savunmak

Artan eşitsizliği protesto eden *Occupy Wall Street* ya da polis şiddetini ve sistemik ırkçılığı protesto eden *Black Lives Matter* hareketleri kapitalizmin ana yurdunu sarsmadan önce 1999'da kırk binden fazla gösterici küreselleşmeyi protesto etmek için Seattle'da toplanmıştı (*Battle of Seattle*). Finans uzmanı Noah Smith şöyle yazmıştır: "Bu gösteriyi düzenleyenler çok çeşitli gruplardan oluşuyor – ucuz yabancı işgücünden endişe duyan sendikalar, doğayı kirleten aktivitelerin yabancı ülkelere yaptırılmasından endişe duyan çevreciler, güvenilir olmayan ithal ürünlerden kaygılanan tüketici koruma grupları, diğer ülkelerdeki kötü çalışma koşullarından kaygı duyan işçi hakları grupları ve sadece kapitalizme

[11] Şuradan alınmıştır: Alfred McCoy, *In the Shadows of the American Century: The Rise and Decline of US Global Power* (Chicago: Haymarket Books, 2017).

[12] T.X. Hammes, *Deglobalization and International Security* (Amherst: Cambria Press, 2019), xiii.

[13] a.g.e., xiii.

olan öfkelerini göstermek için toplanmış farklı fraksiyonlardan solcular.”<sup>[14]</sup> Küreselleşmeciler ile küreselleşme karşıtları arasındaki tartışma son yıllarda kızıştıysa da iki taraf da kalıcı bir üstünlük sağlayamamıştır. Hiç şüphesiz küreselleşme toplam refahı birkaç kat artırdı, fakat ahlaki meşruiyetini yoksulluğu azaltmasına dayandırdığı takdirde performansı pek de iç açıcı sayılmayacaktır. Berkeley’den ekonomi profesörü Pranab Bardhan’ın 2007 krizinden hemen önce kaleme aldığı “Küreselleşme Dünya’nın Yoksullarına Yardım mı Ediyor Zarar mı Veriyor?” başlıklı makalesinde vardığı sonuçta olduğu gibi küreselleşmenin yoksulluk karşısındaki performansı etkileyici olmaktan uzaktır. Bu dönemde Çin’de (% 70’ten 27’ye), Hindistan’da (% 63’ten 42’ye) ve Endonezya’da (% 55’ten 11’e) pek çok insanın yoksulluktan çıktığı doğru, ancak bu değişimin büyük bir kısmı küreselleşmenin hızlandığı 1980’lerden önce gerçekleşmiştir: Bu dönemde Çin’de yoksulluk sınırını aştığı düşünülen 400 milyon insandan 300 milyonu devlet reformları ve altyapının gelişmesi sonucunda 1987’ye geldiğinde bu eşiği geçmişti. Benzer şekilde Hindistan ve Endonezya’da da değişim Yeşil Devrim gibi farklı sebeplerle ilişkilendirilebilir.<sup>[15]</sup>

Kapitalizmin küresel yayılımı olarak anlaşıldığı haliyle küreselleşmenin bizzat kendisi yoksullara yardım etmemiştir. Bunun yerine devasa dilimde az sayıda kazananın ve çok fazla sayıda kaybedenin bulunduğu muazzam bir eşitsizlik üretmiştir. Buna karşın, daha başka (ekonominin ötesindeki) sonuçları çok daha büyük çaplı ve karmaşıktır. Bu sonuçların etkileri kültürel, toplumsal, siyasi ve ekolojik alanda kendilerini hissettirmiştir. Bu alanlardan belki de yalnızca sonuncusundaki etki bilimsel bir şekilde ve belli oranda bir kesinlikle ölçülebilir. Doğanın kıyımı aynı zamanda en uzun etkiye sahip ve tahayyül edilebilecek tüm standartlara göre küreselleşmenin performansını ve geleceğini değerlendirirken en belirleyici etmendir. Paradoks ise şurada yatıyor; bir taraftan küresel kapitalizm, küresel ısınma ve diğer ekolojik bozulmaların tek başına müsebbibiyken diğer taraftan küresel ve bilimsel iş birliği bu gelişmelerin negatif etkilerini azaltmada olmazsa olmaz görünmektedir.

Küreselleşmenin diğer yanlarının etkileri (insanların, fikirlerin ve bilginin hareketliliğinde ilerlemeler gibi) daha az belirgin olsa bile siyasi açıdan baktığımızda; küresel kapitalizm demokrasiyi, elitlerin hesap verebilirliğini ve siyasetin gücünü zayıflatmış görünmektedir. Önde gelen filozoflar küresel kapitalizmin demokrasiye ve düzgün şartlarda yaşama verdiği zarar konusunda

[14] Noah Smith, “The Dark Side of Globalization: Why Seattle’s 1999 Protesters Were Right,” *The Atlantic*, 6 Aralık, 2014, <https://www.theatlantic.com/business/archive/2014/01/the-dark-side-of-globalization-why-seattles-1999-protesters-were-right/282831/>.

[15] Pranab Bardhan, “Does Globalization Help or Hurt the World’s Poor?” *Scientific American*, 6 Mart, 2006, <https://www.scientificamerican.com/article/does-globalization-help-o-2006-04/>.

endişelerini –ve hatta korkularını– dile getirmişlerdir. Guehenno'nun kitabından pek de uzun sayılmayacak bir zaman sonra Britanyalı filozof John Gray'in, *Sahte Şafak: Küresel Kapitalizmin Aldatmacaları (False Dawn: The Delusions of Global Capitalism)* adlı, serbest piyasa kapitalizminin küreselleşmiş versiyonuna getirilen en güçlü eleştirilerden biri olan ve ulus devlet çatısı altında sosyal demokrasinin varlığının ancak Keynesyen ekonomi politikalarıyla mümkün olabileceğini savunan kitabı yayımlandı. Gray'e göre serbest piyasa ya da "görünmez el" ekonomisi, pek çok kez hatalı olduğu kanıtlanmış yanlış bir ideolojidir. Bu sistem her zaman güç zoruyla kurulmuştur ve muazzam bir insani çileye yol açmaktadır. "Gerçek şu ki serbest piyasalar devlet gücünün ürünüdür ve ancak güvenlik ve ekonomik risklerin kontrol altına alınması gibi insani talepler siyasi bir ifade kazanmadıkları şartta varlığını sürdürebilmektedir."<sup>[16]</sup> O halde, ironik bir biçimde "[Ö]zgürlüğü sınırlanmış pazar her toplumda normen, serbest piyasalar yapay olanın, dizaynın ve siyasi zor gücünün ürünleridir." Eğer serbest piyasa -ulus-devlet gibi ortak tarih, çıkarlar ve kaderi bulunan bir topluluk içinde bile- zor kullanıcı bir süreçse bütün küreyi serbest bir pazara dönüştürmek için ne tür bir cehennem ateşi yakılmalıdır?

Birleşmiş Milletler'in Ekonomik ve Sosyal İlişkiler Departmanı'nın 2020 tarihli raporunda şöyle bir uyarı bulunuyor: "Artan eşitsizlik huzursuzluk doğurdu, siyasi farklılıkları derinleştirdi; bu durumun şiddetli çatışmalara yol açması muhtemeldir."<sup>[17]</sup> Raporda aynı zamanda büyük demokratik toplumlarda popülizmin ya da etno-kültürel milliyetçiliğin tehlikeli yükselişi de vurgulanıyor. Düşünürler, bu yerelciliğin sebebinin ekonomik mi yoksa kültürel mi olduğu konusunda ayrışıyorlar.<sup>[18]</sup> Dünya genelindeki 1991 yılında 36 milyon olan göçmenlerin sayısı 2005'te 191 milyona, 2020'de ise 272 milyona yükselmiştir.<sup>[19]</sup> Hem ABD'de hem de Birleşik Krallık'ta gelirden ziyade "insanların oy tercihlerinin en istikrarlı belirleyeni eğitimi seviyesi oluşturmaktadır" ifadesi de kültürel açıklamaları destekler niteliktedir. Küresel düzeyde Birleşmiş Milletler'e, uluslararası aktörlere ve küresel çapta iş birliğine olan güven azalmaktadır ("güven duymayanların" yüzdesi 2000 ile 2010 yılları arasına 40'tan

[16] John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism* (New York: The New Press, 1998), 17.

[17] Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal İşler Departmanı (DESA), "World Social Report 2020: Inequality in a Rapidly Changing World" (United Nations, 2020), 20; [www.un.org/development/desa/dspd/wp-content/uploads/sites/22/2020/02/World-Social-Report2020-FullReport.pdf](http://www.un.org/development/desa/dspd/wp-content/uploads/sites/22/2020/02/World-Social-Report2020-FullReport.pdf).

[18] a.g.e, 51.

[19] Rapor'da şu ifadeler geçmektedir: "Gelişmiş ülkelerde son dönemdeki popülist söylemlerin önemli bir bileşeni küreselleşmeye karşı gösterilen tepki unsuru oluşturmaktadır. Muhtemeldir ki eşitsizlik, emek piyasasındaki güvensizlik ve diğer ekonomik kaygılar, kültürel ve demografik etmenlerle birlikte popülizmin yükselişinde rol almışlardır." United Nations World Migration Report 2020, [https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/wmr\\_2020.pdf](https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/wmr_2020.pdf).



48'e yükselmiştir).<sup>[20]</sup> Sonuç olarak, sürecin ekonomik boyutu, her ne kadar önemli olsa da Kuzey kürenin ülkelerinde küreselleşme karşıtlığına doğru yaşanan büyük sıçramayı açıklamada tek başına yeterli değildir.<sup>[21]</sup>

Pek çok düşünür uzun zamandır küreselleşmenin en kötü sonuçlarının ekonomik eşitsizlik ve zor kullanıcı kurumlardan çok daha derin olduğunu iddia etmektedir: Sefilliğin kimse tarafından tasarlanmamış olmasına rağmen neredeyse herkes tarafından hissedildiği koşullarda her yeri sarmış bir güvensizlik, toplumsal yaşamın zarar görmesi, demokrasinin boş bir vaade dönüşmesi ve suçlamak için günah keçileri arayan kızgın gruplar. Sosyolog Zygmunt Bauman şöyle yazar: "Küreselleştirici süreçlerin ayrılmaz bir parçası, giderek artan bir uzamsal ayrışma, bölünme ve dışlanmaya gidilmesidir." Burada kastettiğinin örneğini görmek için gelişmekte olan ülkelerde herhangi bir kente bakılabilir; Kuzey kürenin zengin azınlığı en yozlaşmış mahallelerini yeniden üreten korunaklı sitelerinde yaşarken, kentli yoksullar ve kırsaldaki kalabalıklar çevre kirliliği cehennemini yaşar, güçsüzleştirilir ve dini ve ruhsal alt-üst oluşlar yaşarlar. Dahası, terörizm, aşırı milliyetçilik, dini fanatizm ve diğer kabilecilik biçimlerinin de küreselleşmenin ayrılmaz bir ürünü olduğunu ileri sürer. "Küreselleşmenin alıcıları olan insanların tecrübelerini yansıtan ve ifade eden neokabileci ve köktenci eğilimler, en az bolca alkışlanan küreselleşmenin zirvesindekilere özgü "hibritleşmiş" zirve kültürü [*top culture*] kadar küreselleşmenin meşru çocuklarıdır."<sup>[22]</sup>

Küreselleşmenin geriye döndürülmesinin en ikna edici ve uzun süreli savunucularından biri Filipinli sosyolog, çevreci ve siyasetçi Walden Bello'dur. Bello'nun bakış açısına göre en temel sorun; "savaş sonrası tüketim talebinin yükselmesi, Avrupa'nın yeniden inşası, ABD'nin askeri harcamaları ve sömürgecilikten kurtulan ülkelerin hızlı ekonomik kalkınmaları" gibi ABD'de "kapitalizmin altın çağını" yaratan faktörlerin 2. Dünya Savaşı sonrasında bir araya gelmesinin sonucu olan kapitalist-endüstriyel aşırı üretimdir.<sup>[23]</sup> Bu cicim ayları, Keynesyen ekonominin öngöremediği ya da açıklayamadığı stagnasyon ve enflasyon ikiz krizleri ile birlikte sona erdi. Aşırı üretim sorununu çözmek için kapitalist elit üç çözüme yoğunlaştı: Neoliberal yeniden inşa, küreselleşme ve finansallaşma. Aşırı üretim ve düşen karlılıkla başa çıkmak için Çin gibi kapitalist olmayan ya da yarı-kapitalist bölgeler, ucuz işgücü, ham madde ve yeni pazarlar sağlamaları için küresel ekonomiye dahil edildi. Finansallaşma yani

[20] US DESA, "World Social Report 2020," 167.

[21] World Migration Report 2020, 52.

[22] Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge:Polity Press, 1998), 3.

[23] a.g.e., 4-5.



kredi yaratımı ve spekülasyon (antik çağdan beridir özü itibarıyla tefecilik/faizcilik olarak bilinen süreç) daha yoğun hale geldi, Marx konuyla ilgili olarak şunu söylemektedir:

Para ve sermaye sahibi için üretim süreci, kaçınılmaz bir ara parça, para kazanmak için katlanılması gereken bir angaryadan başka bir şey değildir. Dolayısıyla kapitalist üretim şekline sahip her ülke, dönem dönem üretim sürecini dahil etmeden para kazanmak için ateşli bir çabaya tutulur.<sup>[24]</sup>

Bu da 2007-2009 finansal krizine ve Büyük Resesyona yol açmış ve Obama döneminde Keynesyen ekonomiyi yeniden canlandırmıştır – fakat daha da önemlisi, küresel elitler küreselleşmenin geriye döndürülmesini istemeye başlamıştır. Bello'ya göre küreselleşmenin istikrarsızlığına katkıda bulunan en önemli faktörler arasında yabancı pazarlara bağımlılık ve aşırı üretim bulunmaktadır. Küreselleşmiş kapitalist ekonomi kırılğan, krizlere yatkın ve en nihayetinde yıkıcıdır çünkü bölgesel ekonomilerin kalın halatlarının aksine ince uzun ipliklerle bir arada durmaktadırlar.<sup>[25]</sup>

Küreselleşmeden, ekonomik milliyetçilik ya da bölgeselcilik gibi yollardan geri dönülmesine dair argümanlar hem soldan hem de sağdan gelmiştir. Sağ; Amerikan istisnaılığı ve bağımsızlığı ideolojisinin yanı sıra, gelişmekte olan ülkelerden hem kalifiye hem de vasıfsız olarak gelen göçmen işçilerin sayısındaki artıştan ve var olan işlerin bu ülkelerin ucuz pazarlarına taşınması sonucunda ortaya çıkan iş ve statü (yukarıda bahsettiğimiz, kapitalizmin tesadüfi altın çağında geçici kazanım sağlamış) kaybından dolayı ekonomik küreselleşmeye karşı çıkmıştır. Sol ise ekolojik sorunlar, işçi hakları ve Wolin'in tersine totaliteryanizmin yükselişi olarak adlandırdığı demokrasinin erozyonu meseleleriyle ilgilenmektedir.

### **Muhafazakâr Argüman: Gerçek Serbest Piyasayı, Toplumu ve/veya Ulusal Karakteri Kurtarmak Adına Küreselleşmeden Uzaklaşmak**

Kapitalizmin kalbi ABD'deki küreselleşme karşıtı muhafazakâr eleştirilerden başlayalım. Siyaset bilimciler küreselleşme karşıtı grupları birkaç kategoriye ayırıyor. Bu konuda çok sayıda ve birbirini dışlayan eleştiriler mevcut. Solcu eleştirilerde olduğu gibi (ve doğru bir şekilde) küresel kapitalizmin aslında bir serbest piyasa değil, büyük sermaye ile hükümetler arasında rantçı bir anlaşma olduğunu iddia eden serbest piyasa savunucusu liberteryenler bulunuyor.

[24] Karl Marx şurada alıntılanıldığı şekliyle: Bello, *Capitalism's Last Stand*, 8.

[25] Bello, *Capitalism's Last Stand*, 23.

Bu rantçı anlaşma sayesinde ucuz pazarlara kolayca erişimin garanti altına alınması ile büyük sermaye özgür ve adil bir rekabetle karşılaşmaktan kurtuluyor. Daha az radikal muhafazakârlar, kapitalizmi ve büyümeyi desteklerken “daha az rekabetçi pazarların varlığına bağımlı olan işçilerin ve toplumların üzerindeki olumsuz etkilerini dindirmek için değişimin hızını düşürmeyi” hedefliyorlar. Topluma, aileye ve toplumsal ahlaka değer veren toplumsal/siyasal muhafazakârlar, küreselleşmeye karşı memnuniyetsizdir, zira insanların küresel piyasanın insani olmayan kuvvetlerine maruz kaldığında toplumun, dayanışmanın ve cumhuriyet değerlerinin yıkımından endişe duymaktadırlar. James Rogers bu toplumsal muhafazakarların endişelerini güzel bir şekilde açıklıyor:

Bu bakış açısına göre piyasa sisteminin maliyeti kendisini toplumdaki dayanışmanın azalması şeklinde gösteriyor. Farklı yorumcular bu toplumsal maliyetlerin farklı veçhelerini vurguluyorlar. Bir çizgide duranlar emeğin metalaşmasını yerel toplulukların kendi aralarında sahip oldukları birlikteliği yok ettiğinden dem vuruyor. Bu bakış açısının bir versiyonuna göre, piyasa ve üretici ile tüketici arasındaki anonimlik, insanların karşılındakini ister istemez kendi içinde bir amaç değil, ancak bir araç olarak görmelerine yol açıyor. Bazıları da piyasanın, gündelik hayatımızda karşılaştığımız insanlar hakkında nasıl düşündüğümüzü değiştiren semiyotik bir ortam oluşturduğunu ekliyor. Bunun sonucunda da toplumsal yaşam insanilikten uzaklaşıyor ve alışveriş odaklı hale geliyor. Sonuç ise izolasyon ve kuralsızlık/değerden yoksunluk [*anomie*] oluyor. Diğerleri küresel pazarın büyüklüğüne vurgu yapıyorlar: Modern öncesi pazarlardan farklı olarak günümüzün küreselleşmiş ekonomisinin büyüklüğünün üreticiler ile tüketicilerin birbirlerine yabancı olmalarına yol açtığını iddia ediyorlar. İki kişi arasındaki tek aracı fiyat haline geliyor. Bu durum yerel pazarlardaki yüz yüze işlemlerin aksine ekonomik işlemlerin, belirli bireylerin spesifik ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde, uygun hale getirilmesini önüyor. Sonuç olarak da bu değişim, yerel düzeyde bile, sahici toplulukların sürdürülebilmesi ihtimaline zarar veriyor: Yerel üretim binlerce mil uzakta olabilen tüketiciler için üretim halini almış oluyor. Bu bakış açısına göre yerel pazarlardaki yakın ilişkiler modern piyasa sisteminde kayboluyor.<sup>[26]</sup>

Yerel toplum yapısına ve birliktelik duygusuna verilen zararlardan çok, (başka bir muhafazakâr grup olan) ekonomik milliyetçiler, ulusal kimliğin dışarıdan gelen göçle aşındırılmasından ve küresel kurumların politikalar ve kültür

[26] James R. Rogers, “Understanding the Conservative Split Over Globalization,” *Law and Liberty*, 20 Aralık, 2017, <https://lawliberty.org/understanding-the-conservative-split-over-globalization/>.

üzerinde gittikçe artan gücünden endişe duyuyorlar; bu son eğilim Brexit'teki milliyetçi kaygılarda kendisini göstermektedir. Bu iki endişe birbirlerini tamamen dışlamazlar fakat yine de aynı şey değildirler, zira ABD'nin küreselleşmeden önceki ulusal kapitalizmi zaten yerel grupları ve aile dayanışmasını ve etik normları büyük ölçüde ortadan kaldırmıştı. Aşıkardır ki liberteryenler, komüniteryenler ve ekonomik milliyetçiler küreselci ideolojiye karşı muhalefette ortaklaşmış olsalar bile çok az konuda uzlaşa içindedirler.

### **Sol-Liberal Argüman: Çevreyi, Demokrasiyi ve (Batı-dışı) Yerel Kültür ve Ekonomileri Kurtarmak Adına Küreselleşmeden Uzaklaşmak**

Son beş yüzyıldır, sosyolog İmmanuel Wallerstein'in dünya-sistemleri teorisinde ileri sürdüğü gibi dünya kapitalist bir merkez (Atlantik dünya, kimi zaman Kuzey Küre olarak da adlandırılır) ve küresel bir çevreden [*periphery*] (kimi zaman Güney Küre denir) oluşmaktadır. Küreselleşmenin etkisi küresel çevrede özellikle de küresel sermayenin saldırısına ve ayartmalarına, piyasanın yıkıcı dalgalanmalarına karşı durabilecek kurumsal ve siyasi kapasiteden yoksun olan Güney küresi ülkeleri için çok daha büyük olmuştur. Küreselleşmeye karşı solcu iddiayı kısaca özetlemek için çevreden bir isim olan ve 2004 tarihli monografisinde küreselleşmeden uzaklaşmak için çok katmanlı bir savunma geliştiren ve bu kavramı [*deglobalization*] başlığa taşıyarak kavramı popülerleştiren Filipinli Walden Bello'nun görüşlerine bakabiliriz. 2008 tarihli bir makalesinde Bello, "Küresel kapitalizmin dinamikleri doğası gereği ekolojik açıdan yıkıcıdır" der. Daha yakın tarihli kitabı *The Last Stand of Capitalism: Deglobalization in the Age of Austerity* (Kapitalizmin Son Çırpınışı: Kemer Sıkma Çağında Küreselleşmeden Uzaklaşmak)'de daha önceki argümanlarını, geçen yıllardaki vahim olaylar ışığında geliştirmiştir ve "küreselleşmeden uzaklaşmış kapitalist olmayan ekonomik aranjmanların iklim değişikliği sorununa ve diğer çevresel yıkımlara karşı çözümün kilit bir parçasını oluşturduğu görünmektedir" iddiasında bulunmuştur.<sup>[27]</sup> Küresel kapitalistler zorunlu karbon sınırları gibi hükümetlerin empoze ettiği önlemlere karşı direnirken, Güney kürenin gelişmekte olan ekonomilerindeki elitler "Kuzey'den miras olarak alınan yüksek büyüme-yüksek tüketim modelinden sapmak için istekli görünmemektedir."

Eğer Keynesyen düşünce demokrasi tarafından sınırlandırılmış gözetim altındaki bir kapitalizm tasavvur ettiyse, ABD'li önde gelen siyaset felsefecisi Sheldon Wolin'e göre neoliberal dünya düzeni çok uluslu şirketlerin ekonomik maksimizasyonları tarafından kısıtlanmış kontrol altındaki bir demokrasi tasavvur etmektedir. Wolin'e göre küreselleşme lidersiz ve kaçınılmaz bir

[27] Bello, *Capitalism's Last Stand*, 164.

süreç değildir. Nitekim anayasal ilkeler ve demokrasi yerine bir “güç hayali”ni sahiplenen ve sahip olduğu bin askeri üssü ile küresel çapta topyekûn bir güç projeksiyonunun (ki bunu fiilen iki Körfez Savaşı’nda göstermiştir) ve nihayet de 11 Eylül saldırıları sonrasında ilan edilen sonlandırılmaz bir Terörle Küresel Savaş’a neo-muhafazakar elitlerin etkisiyle giren Soğuk Savaş sonrası ABD’sinin, onun tabiriyle, “tersine totaliteryanizm”e [*inverted totalitarianism*] evrilmesidir. Bu saydıklarımız ve diğer araçlarla küresel çapta süper güce sahip olma istenci ABD’de yurt içinde demokrasinin ve anayasal kısıtlamaların zayıflamasına yol açtı:

Tersine totaliteryanizm, şirketlerin kendilerini yurt içinin “özel teşebbüs”ü ile sınırlı, yalnızca ekonomik bir fenomen olarak tanımlamayı bırakıp devletle küreselleştirici bir ortaklığa girişmesini ifade eder: Ki bu şirketin ve devletin ikili bir transmutasyonudur. Şirketler siyasileşirken devletler de daha fazla piyasa odaklı hale gelir. Bu yeni siyasi amalgam, yerel siyaseti şirketlerin ve devletlerin çıkarlarına hizmet edecek şekilde rasyonelleştirir ve yine bu çıkarları gittikçe istikrarsız ve rekabetçi hale gelen küresel ortamda korur ve yansıtır.<sup>[28]</sup>

Bu konu yalnızca ABD ile ilgili değildir; herkesin küreselleşmenin, demokrasi de dahil olmak üzere, her türlü katılımcı siyasete karşı olduğunu düşünmesine yol açan küreselleşmeye içkin bir şey vardır. Uzmanlar sürekli olarak kendilerinin uzman oldukları ya da o an için üzerine yoğunlaştıkları konuda halkın eğitilmesi gerektiğini dile getirmektedir – ve her biri uzun bir ustalaşma gerektiren bu gibi konuların sayısı çok kolay bir şekilde binleri bulabilmektedir. Bu ise en iyi koşullarda bile kaçınılmaz bir biçimde “uzmanların hakimiyeti”ne yol açar. Bu aynı zamanda azcık dahi olsa bilgili bir şekilde karar verebilmek için kolay tüketilebilsin diye herhangi bir spesifik alanın uzmanı değil genel olarak bilgi aktarımı konusunda uzmanlaşmış insanlar tarafından sürekli olarak yeni bir pakete büründürülen soyutlaştırılmış bilgiye dayanması gerektiği anlamına da gelir. Bu durum ise katılımcı demokrasi ya da kalabalıkların en aşağı dürtülerini bastırıp içlerindeki en iyi olanlara ilham kaynağı olan ve güç kazandıran liderler yerine ünlü olanların yükselişine ve popülizme zemin hazırlar. Böylesi şartlar altında en bilgili insanların bile hareketlerini temellendirdikleri bilgi; insanların çevrelerindeki, ailelerine ve toplumlarına dair sahip oldukları bilginin aksine hayli soyuttur; doğal, elle tutulur ve çok boyutlu olmaktan uzaktır.

Son olarak, küreselleşmenin belki de en mühim insani sonuçları kültürel ve dindir. Müslümanlar için -diğer yaşam tarzlarıyla ilgili endişe duyanlarda

[28] Sheldon S. Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, yeni baskı. (Princeton: Princeton University Press, 2018), 238.

olduğu gibi (örneğin Çinliler, Hindistanlılar, Afrikalılar ve Kuzey kürenin pek çok vatandaşı)- küreselleşme, kendilerine has yaşam tarzlarında en çok değer verdikleri şeylere karşı eşine rastlanmamış bir kültürel tehdit oluşturmuştur. Kendi şirketlerinin harap ettiği topraklardan gelen göç tarafından tehdit edilen Batılı toplumlar son iki yüz yıldır elleriyle dağıttıkları zehri atmaya başladılar. İğgörü sahibi düşünürler, küreselleşmenin mevcut evresinin Batı-dışı toplumlar için oluşturduğu kültürel açıdan yok olma tehdidinin farkına varmaya başladılar. Saygın antropolog Clifford Geertz şöyle yazmıştır: “Yeni bir tür siyasete ihtiyaç duyduğumuz görülüyor; etnik, dini, ırksal, dilsel, ya da bölgeye dair öne çıkanların irrasyonel, arkaik ve köhne ya da bastırılması, aşılması gereken bir şey olarak görülmediği bir siyaset biçimi... Bunun için de barbarlıktan ya da insanlık tecrübesinin daha erken evrelerinden günümüze kalmış kalıntıları gibi değerlendiren şeytanlaştırıcı ve ne olduğunu anlamadan olumsuz davranan yaklaşımdan farklı bir tutum geliştirmek gerekiyor.” Geertz daha iyi bir tutumla ya da eğitilmiş hale geldikçe kültürlerin, dillerin, yaşam biçimlerinin, geçim kaynaklarının yok edilmesi sorunun çözümü kavuşacağını düşündüyse naiflik etmiştir. Antropolog, başka bir yazısında bir ikilemden söz eder: Dünya “aynı anda hem daha küresel hem de daha ayrılmış hem daha karşılıklı bağımlı hem de karmaşık bir biçimde parçalanmış hale geliyor. Öyle ki, bu karşıt süreçlerden biri hızlanırken diğeri de yükselişe geçiyor.”<sup>[29]</sup> Nasıl oluyor da diğer yaşam biçimleri yok edilirken ya da temellerinden dönüştürülürken ve insanlar daha fazla Batılılaşırken daha da bölünmüş olabiliyorlar? Küreselleşme uyumlu bir köy üretmiyor; insanlar aynı dili konuşmayı öğrendikçe ve aynı arzulara sahip oldukça ve aynı şeyler için rekabet ettikçe, eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin daha fazla farkına varmaya başlıyorlar.

### Açık Sorular

Küreselleşmenin lokomotifi ekonomi olsa da asıl varlığı ve uzun dönemli etkisi ekolojik, toplumsal, psikolojik, duygusal, siyasi ve kültürel. İnsanların duyarlılıkları, beklentileri, sevgileri, korkuları, duyguları, bilgi kaynakları, ilişkilerinin derinliği ve kapsamı, hane halkı büyüklüğü, ailevi ilişkileri, evlenme oranı, çocuk sayısı, aileye ve topluma düşkünlükleri, çevreye etkileri, dini ritüeller hakkındaki bilgileri ve bunların uygulanmasında derin bir dönüşüm yaşanmıştır.

Küreselleşmenin en tartışmaya kapalı etkisi hızlı bir şekilde gerçekleşen ve sürdürülmesi mümkün olmayan ekolojik yıkımdır. Güney küresindekiler,

[29] Richard A. Shweder, “Geertz’s Challenge: Is It Possible to Be a Robust Cultural Pluralist and a Dedicated Political Liberal at the Same Time?” in *Law without Nations*, ed. Austin Sarat, Lawrence Douglas ve Martha Merrill Umphrey (Stanford: Stanford University Press, 2011), 185-231.

Kuzey'dekileri hem kıskanıyor hem de hayranlık besliyorlar, Kuzey'dekilerin yaşam tarzına sahip olmak istiyorlar. Bu ise objektif açıdan imkansızdır. ABD vatandaşları dünya nüfusunun yüzde 5'ini oluştururken dünyanın kaynaklarının neredeyse yüzde 35'ini tüketiyorlar. Yeni ekonomilerin gelişimleri bile küresel Kuzey'deki gürbüz tüketicilere bağımlı haldedir. Modern liberalizm ve kapitalizm tüketim kültürünün hâkim olduğu tüketimin bir yaşam biçimine bağımlıdır ki bu yaşam tarzını Amerikalılar kendilerine hak görürler. Bu bireyci ve materyalist yaşam biçimi, varlığımızın devamı için ihtiyaç duyduğumuz halde büyük bir tehlike altında olan daha geleneksel kültürlerde yaşayan geriye kalan yüzde 70-80'lik kesimi de kapsayabilmesi için birkaç tane daha gezegen gerekirdi. Ayrıca, sanayileşme ve modern yaşam ile doğrudan ve koparılamaz bir biçimde ilişkili olan antropojenik iklim değişikliği hali hazırda dünyamıza muazzam bir zarar vermiş durumdadır. Daha sık karşılaşılmaya başlanan pandemi gibi küresel tehditler de emek ve sermayenin küresel dolaşımıyla güç kazanıyor ve belki de başlı başına küreselleşmenin ölüm fermanını hazırlıyorlar.

Buna karşın çelişkili bir biçimde, kültürel ya da ulusal sınırları tanımayan ekolojik sorunların, doğal afetlerin ve küresel salgınların çözümü, küreselleşmeden uzaklaşmanın zarar verdiği küresel iş birliğini gerektiriyor. Giderek artan dünya nüfusunun varlığını devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyulan bilgi küresel boyutta üretilip tüketilmektedir. Küreselleşme ile birlikte kültürlerarası etkileşimler sıklaştı ve Batılı liberalizmin hegemonyası altında olsa bile Batı-dışı kültürler yeni sesler oluşturabildiler. Her ne kadar bu kültürel tezahürleri eleştirenler bu yenileştirilmiş kültürlerin Batılı kültürlerin aynadaki yansıması ya da onlara karşı yüzeysel tepkiler olduğuna dikkat çekse de küreselleşmenin diyalog, yeniden tasdik ve yeni dayanışma biçimlerinin oluşması için sunduğu fırsatlar (özellikle internet ve sosyal medya) eşsiz ve kuvvetli görünmektedir.

Müslüman ulema ve kanaat önderleri –peygamberlerin varisleri– son derece değişken bir dünyaya nasıl karşılık vermelidir? Sosyal bilimlerin ortaya attığı değişmez yasalar sonuca karar veremezler; karar mercii yalnızca doğru akıl ve doğru eylemi ödüllendiren kutsal iradedir. İsbetli eylemler gerçekleştirilirse küreselleşmeden uzaklaşmanın hissedilen gelişi hayırlı bir başlangıca (Allah'ın izniyle) dönüşebilir. Böylece ortak geleceğimiz, her gün başka bir Müslüman gruba karşı işlenen korkunç kötülüklerle dolu ve bu grupların tıpkı kesimhanedeki koyunlar gibi büyük bir şaşkınlık içerisinde öndekini bıçağa doğru ağır ağır iterken kendi sırasını getiren bugünkü inanılmaz durumdan daha iyi olabilir.

# Bir Modern Zamanlar Alimi Olarak Şeyh Google İnternet, Geleneksel Ulema ve Kendi Kendine Öğrenme\*

*Emad Hamdeh\*\**

## Özet

Geçtiğimiz asır boyunca kitaplar, medya ve internet vasıtasıyla bilgiye erişimde eşine rastlanmamış bir artış gözlemlendi. Bu artış, İslami bilginin öğrenilmesi ve paylaşılmasında yeni yöntemlerin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu makalede gittikçe artan sayıda sıradan Müslümanın basılı medya ve internet yoluyla dini tartışmalara dahil olmasının geleneksel İslami bilgiye ve pedagojik tekniklere nasıl bir meydan okuma oluşturduğunu değerlendirdim. Ulemanın kendi kendine öğrenmeyi yalnızca dinin doğru anlaşılmasına değil aynı zamanda sahip oldukları otoritenin yeniden tanımlanmasına ve yeniden keşfedilmesine yönelik de tehdit olarak gördüğünü açıkladım. Basılı ve dijital medyanın bir öğretmene ihtiyacı ortadan kaldırışını; kendi kendine öğrenmenin ve otorite olma iddiasında bulunmanın önünü açtığını gösterdim. Bireysel öğrenmeye getirdikleri eleştirilere rağmen gelenekçiler, güncelliklerini koruyabilmek ve uzman olmalarıyla başa çıkabilmek adına interneti kabullendiler.

*Yazı, sözden aşağıdır. Zira yazı, kendisine sorulan soruya hiçbir cevap veremeyen ve ancak canlı bir varlığa aldatıcı bir benzerlik gösteren*

\* Hamdeh, E. (2020). "Bir Modern Zamanlar Alimi Olarak Şeyh Google: İnternet, Geleneksel Ulema ve Kendi Kendine Öğrenme". (Çev. Ahmet Arif Günaydın). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 31–63. <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i1-2.851>.

\*\* Emad Hamdeh, Embry Riddle Üniversitesi'nde Arap Çalışmaları alanında yardımcı doçenttir. Uzmanlık alanları İslam hukuku ve İslam entelektüel tarihidir.

*resimler gibidir. Herhangi bir uyum yeteneği yoktur, her durumda aynı kelimeleri kullanır. Yazı, bilginin meşru bir çocuğu değildir; piçtir ve bu piçe bir saldırida bulunulduğunda ne ebeveynleri ne de bir başkası onu savunur. – Eflâtun*

## Giriş

Pek çok düşünür yeni medya, bilginin aktarımı ve İslam’da dini otorite arasındaki ilişki üzerine çalışmalar yaptı.<sup>[1]</sup> Bu çalışmalarda yeni medyanın gelişimi ve otoriteye meydan okuması incelendi. Buna karşın, ulemanın kendi kendine öğrenmeye neden karşı çıktığını anlamak için geleneksel eğitim metodunun da incelenmesi gerekir. Ulemanın geleneksel yöntemlerin dışında bir dini eğitime karşı çıkışı yanlış anlaşılırsa bu karşı çıkışın yalnızca kendi otoritelerinin bir savunusundan ibaret olduğu sonucuna varılabilir. Bu boşluğu doldurmak için bu makale, gelenekçi alimlerin kendi eğitim yöntemlerini İslam’ın anlaşılmasında neden hayati bir unsur olarak gördüklerini açıklıyor.

“The Death of Expertise” (Uzmanlığın Ölümü) adlı makalesinde Tom Nichols, günümüzde her türlü uzmanlık iddiasının otoriteye bir çağrı olarak görülüp reddedildiğini ileri sürer. Yazar uzmanlığın bizzat kendisinin “ölmediğini”, onun yerine belli bir alanda yetkinliği olanlar ile olmayanlar arasındaki ayrımın yıkıldığını belirtir. Bu ayrım, otoritelerini yapısöküme uğratmak adına uzmanların hatalarına ve hata yapabilirliklerine odaklanılması sonucunda zayıflatılmıştır. Böylesi bir iklimde, uzmanlık iddiaları tartışmayı tıkamak adına gerçekleştirilen aldatma çabaları olarak görülür.<sup>[2]</sup> Bunun belki de en bariz örneği olguların ve uzman görüşlerinin “yalan haber” denilerek reddedilmesidir. İnternette önce, dergiler ve köşe yazıları genelde detaylıca tashih edilirdi. Birinin kamusal tartışmaya katılabilmesi için zekice yazılmış, editörlerin

[1] Gary Bunt, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments* (London: Pluto Press, 2003); aynı yazar, *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments* (Cardiff: University of Wales Press, 2000); Göran Larsson, *Muslims and the New Media: Historical and Contemporary Debates* (Vermont: Ashgate, 2011); Jon Anderson, “The Internet and Islam’s New Interpreters,” in *New Media in the Muslim World*, ed. Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson (Indiana: Indiana University Press, 1999); Francis Robinson, “Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print,” *Modern Asian Studies* 27, no. 1 (1993): 229-251.

[2] Tom Nichols, “The Death of Expertise,” *The Federalist*, Ocak17, 2014, <http://thefederalist.com/2014/01/17/the-death-of-expertise/>. Nichols daha sonra aynı isimli bir kitap yazmıştır (New York: Oxford University Press, 2017). Bu makalede *The Death of Expertise*’a atıflar bir sayfa numarası içermediği sürece kitaba yapılmıştır. İnternet ve dini otorite hakkında bkz. Heidi Campbell, “Who’s Got the Power? Religious Authority and the Internet,” *Journal of Computer-Mediated Communication* 12, no. 3 (2007): 1043-1062.



incelemesinden geçmiş ve kendi adının yazılı olduğu makaleler sunması gerektirdi. Geçmişte yerel gazetelerde dahi uygulanan bu süreç, tamamen anonim kalabilecek bireysel bloglar, makalelerin yorum kısımları ve YouTube videoları tarafından geride bırakıldı.<sup>[3]</sup>

İnternet çoğu dini gelenekte din adamlarına ve uzmanlara bir meydan okuma oluşturmaktadır, fakat resmi bir dini otorite bulunmadığı için Sünni İslam'ın bu meydan okumadan bilhassa etkilendiğini söyleyebiliriz.<sup>[4]</sup> Matbaadan ve internette önce ulema ilmi metinleri ve materyalleri kendi aralarında tutmayı başarılabiliyordu.<sup>[5]</sup> İnternet bu durumu şiddetli bir dönüşüme uğrattı ve bilhassa oldukça didaktik sistemlerde eğitim görmüş gelenekçi ulemaya bir meydan okuma arz etti.

### Gelenekçiliği Tanımlamak

Kavramsal karmaşayı önlemek için Gelenekçiliği tanımlamak ve bu makalede hangi anlamda kullanıldığını belirtmek gerekir. Bu grubun yekpare olmadığını tahsis ettikten sonra, "Gelenekçiler" kavramını bir mezhebe bağlı olmayı, spekülatif teolojiyi ve Sufi tarikatları hakiki İslam olarak benimsemiş Müslümanları ifade etmek için kullanıyorum.<sup>[6]</sup> Gelenek genelde modernliğe ya da değişime karşı duran belirli bir grubun uygulamalarını ifade etmek için kulla-

[3] Nichols, "Death of Expertise."

[4] Nabil Echchaibi'ye göre siyasi arenadan farklı olarak dini arena daha fazla bireysel özerkliğe ve yapıların arasında manevrada bulunmaya izin vermektedir. Müslüman bireyler, interneti topluluklarının ve daha geniş ümmetin yeniden inşasına katkıda bulunma davaları için bir alan olarak kullanmaları çağrısında bulunulduğunu hissederler. Bkz. Echchaibi, "From Audiotapes to Videoblogs: The Delocalization of Authority in Islam," Nations and Nationalism 17 (2009): 20.

[5] Meşhur vaizler Orta Çağ'dan itibaren İslam'da önemli bir yere sahip olmuştur fakat ancak yakın dönemde kendilerini öne çıkarmak için kullanabilecekleri (internet gibi) teknolojik araçlara ulaştılar. Orta Çağ'a ait pek çok metinde şöhret sahibi vaizler İslami otoriteye ve toplumsal ahlaka bir tehdit olarak görülmüştür. Bazıları muazzam sayıda takipçi çekebilmiştir (kişisel karizma, duygusal performansları, dış görünüşleri, giyimlerinin etkileyiciliği gibi faktörler yoluyla); fakihler genelde bu kişilere karşı hukuk ve ilahiyat alanlarında gerekli eğitim ve öğretimden geçmedikleri için kuşkuyla yaklaşmışlardır. Bkz. Jonathan Berkey, *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East* (Seattle: University of Washington Press, 2001). Ayrıca bkz. 'Abd al-Rahmān Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-Qussās wa-l-Mudhakkirīn* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1971).

[6] Diğer pek çok uzman da bu grubu benzer şekilde tanımlamıştır. Bkz. Jonathan Brown, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (London: Oneworld, 2014). Suheil Laher Gelenekçiliğin "üç boğumlu bir düğüm"den oluştuğu şeklinde yerinde bir yorumda bulunmuştur: bir fıkıh mezhebine bağlı olmak, ilahiyat ve Tasavvuf. See Laher, "Re-Forming the Knot: 'Abdulla'h al-Ghumāri's Iconoclastic Sunnī Neo-Traditionalism," *Journal of College of Sharia and Islamic Studies* 1 (2018): 202.

nılsa da bu kullanım tam anlamıyla yerinde ya da adil değildir.<sup>[7]</sup> İslam tarihine bakıldığında dini bilginin geçerliliğinin temelinde geçmiş kurum ve kişilerle kurulan bağ yatmaktadır; bu bağlar için Peygamber'e kadar uzanan isnat, bir hocadan alınan icazet ya da bir Sufi şeyhine bağlılık gösteren mürit örnek gösterilebilir.<sup>[8]</sup> William Graham "Gelenekçiliğin" değişimi reddediş olmadığını, ancak toplumun reformu için yegane sağlıklı yolun model oluşturan bir geçmiş ve bir kişiyle kurulacak bağ olduğuna dair inanç olduğunu belirtir. Gelenekçilik geçmişe dayanır fakat akışkandır ve geçmişe takılıp kalmaz. Başka bir deyişle, Gelenekçilik bilime benzetilebilir, bugünün çalışmaları geçmişteki "güvenilir" addedilen çalışmaları referans göstererek onlar üzerine inşa edilir.<sup>[9]</sup> Gelenekçilik her şeyden önce daha önceki çalışmalara atıfta bulunmanın ve onları dikkate almanın esas olduğu bir yorum geleneğidir.<sup>[10]</sup> Gelenekçilik, geçmişten bize kalan bir mirastan ibaret değildir; Muhammed Kasım Zaman'ın dediği gibi "sürekli olarak tahayyül edilen, yeniden kurulan, üzerine tartışılan, savunulan ve tadil edilen" bir şeydir.<sup>[11]</sup>

Gelenekçiler ile kendi kendini yetiştirmiş alimleri ayıran şey dindar bir Müslümanın nasıl olması gerektiğine dair düşüncelerindeki farklılıklardan

[7] Modernite hakkında bkz. Emin Poljarevic, "Islamic Tradition and Meanings of Modernity," *International Journal for History, Culture, and Modernity* 3 (2015): 29-57.

[8] William Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation," *Journal of Interdisciplinary History* 23, no. 3 (1993): 522. 'Gelenekçilik' değil, 'gelenek' hakkında bkz. Muhammad Q. Zaman, "The 'Ulamā': Scholarly Tradition and New Public Commentary," in *The New Cambridge History of Islam*, vol. 6, ed. Robert W. Hefner (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 3-16; Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam" (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986); Kasper Mathiesen, "Anglo-American 'Traditional Islam' and its Discourse of Orthodoxy," *Journal of Arabic and Islamic Studies* 13 (2013): 191-195.

[9] Bilimsel hakikat ampirik olarak yeniden üretilebilir veri üzerine kuruluyken dini hakikat (normatif İslam gibi yazılı dinlerde) kutsal metinler üzerinde otoriteye ve dini topluluktaki teamüllere dayanmaktadır.

[10] Örneğin, Abdulfettah Ebu Gudde'nin 73 yayınından 55'i daha önceki alimlerin çalışmalarına dair yorumlama eserleridir. Bkz. Muḥammad A'l Rashīd, *Imdād al-Fattaḥ bi-Asānīd wa-Marwīyāt al-Shaykh 'Abd al-Fattaḥ* (Riyadh: Maktabat al-Imām al-Shāfi'ī, 1999), 180-215. Abū Ghudda hakkında bkz. Emad Hamdeh, "The Role of the 'Ulamā' Thoughts of 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda," *The Muslim World* 107, no. 3 (2017): 359-374.

[11] Zaman, "The 'Ulamā'," 10. Bu açıdan 'geleneksel' İslami çalışmalar hukuki geleneğin yeniden düşünülmesi, uyarlanması ve genişletilmesinden oluşmaktayken 'modern' çalışmalar genelde modern öncesi İslami geleneği katı ve durağan olarak resmetmiştir. Modern öncesi İslam hukuku üzerine yapılan son dönem çalışmalar, içtihat kapısının hiçbir zaman kapatılmadığını ve mezheplerin devamlı olarak dönüşüm geçirdiğini göstermiştir. Bkz. Zaman, "The 'Ulamā'," 18-21; Sherman Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi* (Leiden: E.J. Brill, 1996); Wael Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984): 3-41.

ziyade dini bilgiye ulaşmanın doğru yöntemleri hakkındaki fikir ayrılıklarıdır. Gelenekçiler için birinin doğru inanışlara sahip olması ve İslam'ın ritüellerini yerine getirmesi yeterli değildir. İslami bilginin, ilk halkasını Peygamber'in oluşturduğu ilim zincirindeki bir hocadan alınmış olması da gerekir. Muhammed Fadel şöyle der:

Acemi müritlerin dini değerler konusunda derin bir bilgi sahibi olabilmeleri için bu değerleri içselleştirmelerini mümkün kılan bir kültürlenme (*acculturation*) sürecinden geçmeleri gerekmektedir. Bu süreç, dinî hakikatin entelektüel idrakinin (ilim) ötesindedir ve ondan ayrılır. Dinî hakikat eğitimin (talim) bir konusunu oluştursa da İslami öğretileri gerçek anlamda içselleştirmiş güvenilir hocaların yokluğunda, doğru bir kültürlenmeden geçmiş dindar bireylerin oluşması mümkün değildir.<sup>[12]</sup>

Dolayısıyla, Gelenekçiler bir hocanın gözetimi olmadan bireylerin dini alanda bir güvenilirlik ve otorite kazanamayacaklarını düşünür. Bu yüzden de Gelenekçiler kendilerini bir reform hareketi olarak değil, ilmî bir silsile vasıtasıyla Peygamber'e bağlı bireyler olarak görürler.<sup>[13]</sup> Bu silsiledeki hocalar geleneği oluştururlar. Tarihsel olarak, mezhepler mahkemelerde ve yasama organlarında yaşanan hukuki sürecin bir parçasıydılar. Günümüzdeyse yasama organını İslam hukukuna göre şekillendirmiş bir devlet bulunmadığı için, Gelenekçiler hukuki geleneğin sürekliliğini korumaya çalışmaktadırlar. Bu makalede “geleneysel öğrenme” kavramını bilginin “aktarılmasını” ve geleneği (yani içerik ya da fikirleri) muhafaza etmeye bağlı kalınmasını ifade etmek için kullanıyorum.

Gelenekçilik, vahyin özünde bulunduğu düşünülen, icma çatısı altında kristalleşmiş ve isnat zincirleri yoluyla nakledilen İslami bilgiye bağlı kalmayı hedefleyen Sünni İslami bir akımdır. Gelenekçilik, “kendi kendine yap” nosyonuna sahip kendi kendine öğrenen [*autodidact*] İslam anlayışının tam karşısında duran didaktik ve eğitime dayalı bir yaklaşımdır.<sup>[14]</sup> Zaman, ulemayı tanımlarken şu ifadeleri kullanır, “ulemayı ulema yapan şey, entelektüel formasyonları, meslekleri ve bilhassa da İslami geleneğin bir devamı olduklarına dair inançlarının kombinasyonudur.”<sup>[15]</sup> Kısacası benim Gelenekçilerden kastettiğim, İslami bilginin muhafızları, aktarıcıları ve yorumlayıcıları olan ulema'dır. Gelenekçilere

[12] Mohammad Fadel, “Islamic Law and Constitution-Making: The Authoritarian Temptation and the Arab Spring,” *Osgoode Hall Law Journal* 53, no. 2 (2016): 474-75.

[13] Geleneksel İslam ya da Gelenekçilik terimi bizzat adında dahi, modern dönemde ortaya çıkan reformcu, modernist ve hatta uyanışçı (revivalist) İslam yorumlarının antitezi ve antidotunu barındırmaktadır. Bkz. Mathiesen, “Anglo-American ‘Traditional Islam,’” 193-194.

[14] A.g.e.

[15] Zaman, “The ‘Ulamā’,” 10.

göre İslam ancak bir öğretmenin himayesi altında doğru şekilde anlaşılabilir. Fakat buradan internetin ya da kitapların tümüyle reddedildiği anlaşılmalıdır; bu, daha ziyade internetin dini otoriteyi öğrenmenin ve sahip olmanın yegâne vasıtası olarak görülmesine karşı çıkılmasıdır.

Gelenekçi ulemayı otodidakt, reformcu ya da modernist İslamı benimseyenlerden ayıran şey bir geçmişin devamı olma duygusudur. Her ne kadar Müslüman feministler, ilericiler, seküleristler ve Selefiler birbirlerinden farklı pozisyonlarda bulunsalar da hepsi ruhban sınıfına karşıdır. Bu gruplar ulemayı geri kalmış ve İslam'ın "gerçek" öğretilerine ulaşılmasının önündeki engeller olarak görmektedirler. Onlara göre Gelenekçiler, reformun eyleyicileri değil objesi olmalıdır. Gelenekçilerin sıradan insanlara taklidi uygun görmelerini otoriter bir yönelim olarak değerlendirirler. Bu yargı, haklılık payı içerse de dini otoritenin oluşumu gibi meşru bir soruyu göz ardı eder.

Bu makalede Gelenekçilerin, kendilerinin çevrim içi eğitime dahil olup olmamalarından bağımsız bir şekilde, internet üzerinden öğrenmeye getirdikleri eleştirileri inceliyorum. Zira internet üzerinden öğrenmeyi eleştiren ya da bunun bir karmaşaya yol açtığından yakınan Gelenekçiler, genelde derslerini YouTube'da yayınlıyor ve bu şekilde asla şahsen tanışmayacakları öğrencilere ders anlatıyorlar. Dolayısıyla, ironik bir biçimde, aslında karşısında durdukları eğitim modelinin bir parçası haline geliyorlar. Bu Gelenekçiler yalnızca internet üzerinden öğrenmeyi tasvip etmiyor olsalar da çevrim içi dünyanın bir parçası olmanın faydalarını ve belki de kendi toplumsal varlıklarını devam ettirebilmek için gerekliliğini kabul ediyorlar. Dahası, liderleri geleneksel bir eğitimden geçmeyenleri eleştiren pek çok kurum, geleneksel olmayan eğitim müfredatları uygulamaktadır. Örneğin Almaghrib Institute(\*) özel şirketlerin çalışanları için uyguladığı hafta sonu eğitimlerindeki pedagojik yöntemleri İslami bir müfredatla birleştirmiştir ve eğitimcilerinden birçoğu resmi bir İslami eğitime sahip değildir. Birçok medrese mezunu da blog yazılarını, videoları, ses kayıtlarını ve internet sitelerini dini eğitim vermek için kullanmaktadır. Qibla adlı bir çevrim içi İslami eğitim kurumu, bir hocanın himayesinde birebir çalışmanın önemini vurgulayan geleneksel tedrisattan geçmiş kişiler tarafından kurulmuştur; fakat geleneksel eğitim yöntemlerinin dünyanın yaşadığı değişime uygun bir şekilde dönüştürülmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>[16]</sup>

[16] Bkz. <https://qibla.com/about/how-we-teach/>, erişim tarihi: Eylül 10, 2015. Daha az bilinen fakat Sünni geleneksel bilgi mirasını koruyama çalışırken güncel hukuki sorunlara cevap vermeyi amaçlayan shafiifiqh.com gibi başka çabalar ve internet siteleri de bulunmaktadır. Bkz. Fachrizal Halim, "Reformulating the Madhhab in Cyberspace: Legal Authority, Doctrines, and Ijtihād Among Contemporary Shāfi'i 'Ulamā,'" *Islamic Law and Society* 22 (2015): 425.

İnternetin geleneksel öğrenme biçimlerine ve uzmanlığa meydan okuyuşunu incelemeyen önce bilginin ve otoritenin Gelenekçi çevrelerde nasıl aktarıldığını ve muhafaza edildiğini anlatacağım.

### Hoca-Öğrenci İsnadı

Nasıl alim olunur? Birinin İslam alanında uzman kabul edilmesi için gerekli koşullar nelerdir? Ya da herhangi bir koşul var mıdır? Geleneksel İslami halkalarda bilgi öncelikle hoca-öğrenci isnadı üzerinden aktarılırdı, sadece kitaplar üzerinden bir bilgi edinimi söz konusu değildi.<sup>[17]</sup> Hakiki bilgi, alimlerde saklıydı ve hafızlık en değerli sanatların başında geliyordu; alimler ezberleme sıralarında ustaydılar.<sup>[18]</sup> Bir öğretmen tarafından eğitim almak bilgiyi güvenilir kılan şeydi. Bilginin değeri ve otoritesi kendine içkin değildi çünkü bu değer ve otorite doğru yöntemler kullanılarak oluşturulan bilgi edinme sürecine bağlıydı.

İslam dünyasında ulema pek çok konuda farklılıklar barındırmaktadır. Yine de dini otoriteler bu çeşitliliği uyumlu bir yapı içerisinde bir arada tutmaya özen göstermişlerdir, bu yapının köklerinde ise hoca ve öğrenci arasındaki bağ bulunur. Bu açıdan, kendi kendine öğrenme yoluyla olsun ya da batılı üniversitelerde okuyarak olsun, bilgilerinin kaynağını İslam'ın en erken teoloji ve hukuk okullarına dayandıran Müslüman öğretmenlerin isnat zincirleri göz ardı edildiğinde, bilgi özgünlüğünü ve otoritesini yitirmektedir. Gelenekçi Müslüman alimler, bilginin bir hocadan bir talebeye iletilmesi ile otoritenin oluşturulduğuna ve aktarıldığına inanırlar. Bu kutsal öğrenme sürecini devam ettiren ise gelenektir. Kişinin, bir hoca vasıtasıyla öğrenilebilen ve nesiller boyunca devam edegelmiş birikimden yoksun bir şekilde kendi yorumunu getirmesi uygun görülmez.<sup>[19]</sup>

Bu zincirde hocanın rolü, metinleri çalışan öğrenciyi bir müfredat çerçevesinde yönlendirmektir. Bir hocanın yokluğunda öğrenciler kendi başlarına kalacaklardır ve daha yeterli olmadıkları ileri metinleri gelişigüzel bir şekilde çalışmaya girişebilirler. Suriyeli bir hadis alimi olan Muhammed Aqqama (d.

[17] İsnat, aktarım kaydıdır ve bir pedagojik araç değildir. Yine de bu aktarım kaydı bir ilişki inşa etmek için kullanılabilmiştir. Başka bir deyişle burada isnat, hoca-öğrenci arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir.

[18] Robinson, "Technology and Religious Change," 231.

[19] Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009), 273-274. Bu yöntem üzerinden gidiyor olsalar da bazı gelenekçilerin vardığı sonuçlar Müslüman ulemanın çok geniş bir kesimi tarafından kınanmaktadır. Örneğin Mısırlı alim İzzet Atiyya çok tartışmalı bir fetvasında eğer bir kadının erkek çalışma arkadaşını (sembolik olarak) emzirirse (namahremlik durumu ortadan kalkacağından) çalışma ortamında yalnız kalmalarına müsaade edecek bir aile bağı kurmuş olacaklarını belirtmiştir. Bu fetva çok fazla tepkiye yol açtıktan sonra Atiyya fetvasını geri çekmiştir.

1940), insanların bugün İslam'ın temellerini öğrenmeden klasik metinleri ve tarihsel kaynak niteliğindeki metinleri çalıştığını belirtiyor. Aqqama'ya göre bu durum bireylerin kendi düşüncelerinin dört mezhepten daha üstün olduğu fikrinin oluşmasına yol açmaktadır.<sup>[20]</sup> Geleneksel İslami eğitimde doğrudan metne geçmek yerine öğrencilere önce metni anlamaları için gerekli olan yetiler kazandırılırdı. Bu müfredatın merkezinde fıkıh tahsili yatmaktaydı ve hadis ya da tefsir çalışmaları ancak fıkıhın destekleyicileri olarak öğretilmekteydi. Bir hoca bu sürecin olmazsa olmazıydı. Eğitim süreci genelde Kur'an'ın ezberlenmesi ve yerel alimlerden eğitim alınması ile başlardı. Öğrenciler hocanın gözetiminde bir kitabın tahsilini bitirdiğinde bu başarının ispatı olarak icazet alırlardı.<sup>[21]</sup> Bir öğrencinin bilgisi, elde ettiği icazet sayısına ve bunların hangi alimler tarafından verildiğine bakılarak anlaşılırdı.<sup>[22]</sup>

Modern üniversite sistemindekinden farklı olarak geleneksel İslami eğitimde nereden değil kimden eğitim alındığı önemliydi. Klasik ulemanın biyografilerinin bulunduğu sözlüklerde (tabakat) kişinin nerede eğitim aldığına dair çok az şey bulunurdu, genç bir alimin hangi okullarda okuduğundan neredeyse hiç söz edilmezdi. Bu durum, kişilerin nerede eğitim aldıklarının bilinmemesinden dolayı değil, hangi hocalardan eğitim aldıklarının çok daha önemli görülmesinden kaynaklanmaktadır. Tarihçiler ve biyografi yazarları, bir tür özgeçmiş mahiyetinde genelde bir alimin hocalarının listesini oluştururlardı. Bu özgeçmişin en önemli unsurlarından biri de İslami metinlere dair bilgiyi aldığı kişilerin isimleriydi.<sup>[23]</sup>

[20] Muhammad 'Awwāma, *Adab al-Ikhtilāf fi Masā'il al-'İlm wa'l-Dīn* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 1997), 159.

[21] Müfredat ve icazet sistemi hakkında bkz. Jan Witkam, "The Human Element between Text and Reader: The Ijāza in Arabic Manuscripts," *Education and Learning in the Early Islamic World*, ed. Claude Gilliot (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012); G. Vajda, "Idjaza," in *EI2*, 3:1020-21. İcazetler için bkz. Şalāh al-Dīn al-Munajjid, "Ijāzāt al-Samā' fi-l-Makhtūtāt al-Qadima," *Majallat Ma'had al-Makhtūtāt al-'Arabīya/Revue de l'institut des manuscrits arabes* (Cairo) 1 (1955): 232-251; Qāsim Aḥmad al-Sāmarrā'ī, "al-Ijāzāt wa-Tatawuruhā al-Ta'riḫīya," *'Ālam al-Kutub* 2 (1981): 278-285; Yūnus al-Khārūf, "al-Samā'āt wa-l-Ijāzāt fi-l-Makhtūtāt al-'Arabīya," *Risālat al-Maktaba* (Jordanien) 10 (1975): 16-22; Devin J. Stewart, "The Doctorate of Islamic Law in Mamluk Egypt and Syria," *Law and Education in Medieval Islam*, ed. Joseph Lowry, Devin Stewart, Shawkat Toorawa (Cambridge: EJM Gibb Memorial Trust, 2004), 45-90.

[22] Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (New Delhi: Oxford University Press, 2002), 18-20. Ayrıca bkz. George Makdisi, *Institutionalized Learning as a Self-Image of Islam, Islam's Understanding of Itself*, ed. Speros Vryonis, Jr. (UCLA Press, 1983); Dale Eickelman, "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction," *Comparative Studies in Society and History* 20, no. 4 (1978): 485-516.

[23] Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 23.

Eğitimin ilk evrelerinde öğrenciler Kur'an ve Sünnete dair eğitimler alırdı. Sıradan insanlar bir tarafa, yeni öğrencilerin de bu kaynaklardan hüküm çıkaramayacakları düşünülürdü, hüküm vermek ancak müçtehitlere özel bir yetkiydi. Sıradan Müslümanların ilmi metinlere herhangi bir hocanın gözetimi olmadan, doğrudan erişiminin olması ulema sınıfı için felaket anlamına geliyordu. Örneğin geleneksel bir eğitim almış Yusuf Talal DeLorenzo'ya göre *Sahih-i Buhari'yi* analitik olarak çalışabilecek çok az sayıda insan bulunmaktadır, fakat bu eserin Arapça aslı ve diğer dillerdeki tercümeleri internet üzerinden herkesin erişimine açıktır. DeLorenzo'nun da belirttiği gibi, geleneksel eğitim halkalarında öğrenci *Sahih-i Buhari'yi*, ancak Arapça, belagat ve edebiyat gibi klasik ilimleri, mantık ve usûl-i fıkıhı, tecvitten tefsire kadar pek çok Kur'ani ilmi ve hadis ilmini öğrenmeye yıllarını verdikten sonra çalışabilirdi. Bir öğrenci yalnızca bu konulardaki uzmanlığını kanıtladıktan sonra *Sahih-i Buhari* derslerine katılabilir; bu dersleri ise en bilgili ve saygın hocalar verirdi.<sup>[24]</sup>

DeLorenzo'ya göre geleneksel eğitim şemasında bu tedrici eğitim modelinin oluşturulmasının pek çok sebebi vardı. Buhari'nin *Sahih*'inin mertebesi öylesine yüceltilmişti ki ancak klasik disiplinlerde uzmanlaşmış olanlar bu metni okumaya hazır addediliyordu. *Sahih*'te hadis usulüne ve ilm-i rical'e dair o kadar fazla teknik nüans bulunmaktadır ki bu nüansların anlaşılması için önce bu konuların çok iyi bir şekilde özümsemesi gerekir. Aynı şekilde, diğer disiplinlerde de uzmanlaşma eksikliği olduğunda öneme haiz pek çok nokta gözden kaçacaktır.<sup>[25]</sup> DeLorenzo, bir hocadan eğitim almak yerine metinleri bireysel olarak çalışmanın çok derin yanlış anlaşılmalara yol açacağını belirtir:

Şeyh'in, hazırlık olmayan kişilerin hadis literatürünü okuma çabalarının sonucunu fitne olarak ya da bir mahkeme olarak tarif ettiğini hatırlıyorum. Mahkemeden kastı şuydu, hazırlıksız kişinin zihni, literatürü cahilce ve tek bir açıdan okumasından (yani metni bir şeyin ya da rehberin öncülüğü olmadan çevirisinden okumasından) ötürü öylesine karışacaktı ki dini açıdan bir kriz yaşayacaktı ve manevi bir mahkeme kurulacaktı.<sup>[26]</sup>

Bir hocadan öğrenmede ısrar edilmesinin sebebi hocanın öğrenciyi metodolojik açıdan ve metni yorumlama açısından gözetmesiydi. Bir hocanın gözetimi olmadan bilgi meşru kabul edilmiyordu. Awwama'ye göre ilmi açıdan büyük başarılar imza atmış olanların bile bilgisinin geçerli sayılabilmesi için bir ho-

[24] Yusuf Talal DeLorenzo, Imam Bukhari's Book of Muslim Morals and Manners (Alexandria: Al-Saadawi Publications, 1997), i-iii.

[25] A.g.e. ii.

[26] A.g.e. ii-iii.



cadan ya da bir akrandan dönüt alması gerekmektedir.<sup>[27]</sup> Bir hocayla birlikte çalışmak ve danışacak bir ilmi gruba sahip olmak en büyük alimler için bile gerekliydi. Nitekim bir hocanın yanında birkaç sene eğitim aldıktan sonra bireysel bir çalışma modeline geçmek de yeterli görülmemekteydi.<sup>[28]</sup>

Meşru birer alim olarak görülebilmeleri için öğrencilerin uzun bir süre alimlerden eğitim alması şarttı. Bir kitabın tamamlanmış sayılması için kitabın baştan bir kez daha okunması ve kitap hakkında yazılmış şerhlerin okunması gerekiyordu. Hoca, öğrencinin bu gereklilikleri layıkıyla yerine getirdiğini düşündüğünde kendisine icazet, yani öğretme lisansı verirdi. İcazet sistemi bir alimin kendi çalışmalarının başkaları tarafından öğretilmesine izin vermesini sağlayan ve öğrencinin bir konudaki uzmanlığını tanıyan bir yöntemdi. Öğrenci bu belgeyi aldığı zaman artık kendi neslinde kadim İslam geleneğinin bir vasisi olduğuna dair bir kuşku duymazdı ve bu zinciri sonraki nesillere aktarmakla sorumlu hale gelirdi.<sup>[29]</sup>

Bu öğrenme yönteminde bir metnin tümünü her bir ifadeyi bir hocanın rehberliğinde satır satır okumak gerekiyordu. Bu rehberliğin bir parçası da her bir sözcüğün neden seçildiğine ve ne anlam ifade ettiğine dair gramer analiziydi. Hoca, yazarın ifadelerinde hangi teolojik ve hukuki mesajları vermek istediğini açıklardı. Bu didaktik öğretim modelinin yanında öğrenciler soru sorar ve hoca ile öğrenci arasında konu hakkında tartışmalar yaşanırdı. Bu aktif öğrenme yöntemiyle öğrencilerin pasif birer alıcı olmalarına yol açmak yerine kendi bilgilerini inşa etme sürecine dahil olmalarını sağlayan interaktif bir yapı oluşturuluyordu. Gelenekçilere göre bir metni okumanın ve onun otoritesini korumanın yegâne yolu buydu.<sup>[30]</sup>

Hadis halkalarında öğrenci, bir hadisi hocasına anlatıp o hadisi tamamladıktan sonra yanına bir işaret koyarak onu tamamlanmamış olanlardan ayırırdı. Öğrenci bir hadisi kitaplar üzerinden öğrenmiş olsa dahi o hadisi, geçerliliği kabul edilmiş öğretim modelleri çerçevesinde öğrendiğini kanıtlamadığı sürece

[27] Muhammad 'Awwāma, "Hadith al-Dhikrayāt ma' al-Shaykh Muhammad 'Awwāma," <http://www.youtube.com/watch?v=6cgbKunEEQY>. 'Awwama, Abdulfettah Ebu Gudde'nin önde gelen öğrencilerinden biriydi. Ebu Gudde kendi kendine öğrenmeyi şiddetle eleştiriyordu ve aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun son Şeyhülislamı Mustafa Sabri'nin (ö. 1954) öğrencisiydi. Kendisi Geleneksel otoritenin çöküşünü ilk elden tecrübe etmiş ve ömrünü onu yeniden canlandırmaya harcamıştır.

[28] 'Awwāma, Adab al-Ikhtilāf, 149.

[29] Robinson, "Technology and Religious Change," 236.

[30] Timothy Mitchell, Colonising Egypt (Berkeley: University of California Press, 1991), 133. Aktif öğrenme hakkında bkz. Annie Murphy Paul, "Are College Lectures Unfair?" The New York Times, 12 Eylül, 2015.



kendi eğitimlerinde ya da derlemelerinde kullanamazdı. Bu gözetim, bir tür hakem denetimi (*peer-review*) etkisi göstermekteydi. Bu süreci atlayanlar hadis hırsızları olarak tanımlanırdı. Hocanın kitabından alındığı için hadise dair bilginin doğru olduğu bilirse dahi hadisin elde edilmiş biçiminden dolayı öğrencinin bu hadis konusunda bir otorite olduğu düşünülmezdi.<sup>[31]</sup>

Bir hocanın himayesi altında öğretimin gerçekleşmesi, metinlerin zarar görmesini ya da ciddi biçimde yanlış anlaşılmasını engelliyordu. Örneğin pek çok Arapça metin (müstakil hadisler ya da kitaplar) sesli harfler ya da hareketler olmadan yazılırdı. Bir kitabı doğru bir şekilde okuyabilmek için o metni daha önce sesli bir şekilde duymuş bir hocadan öğrenmek gerekiyordu.<sup>[32]</sup> Muhammed Mustafa el-Azami (ö. 2017) alimlerin kimi zaman kasıtlı olarak anlaşılması zor kelimeleri ya da yazı biçimlerini seçerek öğrencileri alimlerden eğitim almaya zorlamaya çalıştığını ileri sürer. Azami, Hz. Osman'ın Kur'an'ın yazıya geçirilmesinde yazı biçiminin öğrencilerin ancak bir hoca tarafından öğrenebilecekleri şekilde düzenlettirdiğini belirtir. Hz. Osman döneminde hareketler ve noktalar kullanımda olsa da Hz. Osman'ın bir araya getirdiği Kur'an'da anlamı netleştiren bu işaretlere yer verilmemiştir. Sessiz harflerden oluşan ve noktasız bir şekilde yazılan bu Kur'an, sözlü eğitimi es geçerek Kur'an'ın kendi kendine öğrenilmesini engelliyordu; yazının bu yapısı sayesinde Kur'an'ı hocanın gözetimi olmadan öğrenmiş birisi, toplum içerisinde Kur'an okumaya cüret etmesi halinde, kolaylıkla fark edilebilecekti.<sup>[33]</sup> Gelenekçilerin argümanlarından biri de metnin içeriğinin açıklanması için her zaman bir peygamber ile birlikte gönderilmesidir. Peygamberler kutsal metinsiz bir şekilde dünyaya gönderilmiştir fakat hiçbir kutsal metin peygambersiz gönderilmemiştir.<sup>[34]</sup> Peygamber'in Kur'an'ı açıklamasının sebebi anlamını muhafaza etmektir, aksi takdirde metin yanlış anlaşılacaktır.<sup>[35]</sup> Kutsal metnin muhafazası ise metnin "doğru" anlamı-

[31] Muhammad Mustafa al-Azami, *Studies in Ḥadīth Methodology and Literature* (Indianapolis: Islamic Teaching Center, 1977), 30. Azami bu durumu birinin bir kitabın bin tane kopyasını almasına müsaade ederken bir kopyasını dahi izinsiz basmasına izin vermeyen modern telif hakkı kanunlarına benzetmektedir. Benzer şekilde, Müslüman ulema birinin bir kitaba yalnızca sahip olarak o kitaptaki materyali kullanmasına müsaade etmeyecektir. Ayrıca bkz. 'Abd al-Fattāh Abū Ghudda, *al-Isnād min al-Dīn* (Aleppo: Maktabat al-Matbū'āt al-Islāmiyya, 1996), 146.

[32] Brown, *Hadith*, 273.

[33] Muhammad Mustafa al-Azami, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (UK: Islamic Academy, 2003), 147-148.

[34] Muhammad Ibn Adam, "Learning from a Teacher & the Importance of Isnad," *Daruliftaa*, 3 Eylül, 2004, [http://www.daruliftaa.com/node/5795?txt\\_QuestionID](http://www.daruliftaa.com/node/5795?txt_QuestionID).

[35] Bkz. Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

nın muhafazası ve sonrakilere iletilmesi demektir. Sonuç olarak da geleneksel dini otorite, metinlere dair oturmuş ve gözetimi önemseyen bir yaklaşım üzerinden tanımlanır. Bu gözetimli sistemin dışında gerçekleşen bir öğrenmenin gelişigüzel olma ihtimali vardır. Awwama gibi gelenekçiler, modern otodidaktizmi ilmi düzensizlik olarak tanımlarlar.<sup>[36]</sup> Nihayetinde, hoca-öğrenci bağlantısı, uzman olmayanların din adına konuşmasını engellemeyi amaçlar. Gelenekçiler de ancak bu tür bir tedrisattan geçenlerin metni yorumlama hakkına sahip olduklarına inanır.

### **Peygamber’i Taklit Etmek**

Sünni Müslümanlar Peygamber’in ashabına en yüksek hürmeti gösterirler çünkü sahabenin Peygamber’in öğreti ve görgüsünü yaşattığına inanırlar.<sup>[37]</sup> Endülüslü literalist alim Ali İbn Hazm (ö.456/1064) dürüstlükte rakipsiz olan sahabe neslinin kimse tarafından geçilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>[38]</sup> Sünni doktrinde sahabenin bu rütbeyle sahip olmasının sebebi hem zamansal açıdan hem de İslam’ı uygulama açısından Peygamber’e en yakın kişiler olmalarından kaynaklanır. Eğitim sisteminde alimlerin kendilerini İslam’ın en erken nesilleriyle ilişkilendirmeleri Peygamber’in mirasından bir pay alma gayretidir. Dolayısıyla Gelenekçiler ulema sınıfına büyük bir saygı gösterirler; çünkü bu insanların Peygamber’e uzanan bilgi ve özellikler zincirinin bir parçasını oluşturduklarını düşünürler.<sup>[39]</sup>

Alimler, Peygamber’in öğretim tekniklerini en başarılı teknikler olarak gördükleri için onları uygulamaya çalışmaktadırlar. Meşhur bir hadiste alimler “Peygamber’in varisleri” olarak tanımlanmaktadır, ulema da kendisini bu şekilde görmektedir.<sup>[40]</sup> Bunun bir yansıması da alimlerin en yakın öğrencilerinin o alimin ashabı olarak anılmasında görülmektedir. George Makdisi’nin

[36] ‘Awwāma, “Ḥadīth al-Dhikrāyat.”

[37] Özellikle hadis literatüründe Sahabenin statüsünün tarihi hakkında bkz. Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of Ibn Sa’d, Ibn Ma’in, and Ibn Ḥanbal* (Boston: Brill, 2004), 221-282.

[38] ‘Ali b. Ahmad Ibn Ḥazm, *al-Fisal fi-l-Milal wa-l-Ahwā’ wa-l-Nihal* (Beirut: Dār al-Jil, 1996), 4:185-188.

[39] ‘Abd al-Fattāh Abū Ghudda, “Lecture in Turkey,” <https://www.youtube.com/watch?v=dobft16fNe8>.

[40] Muhammad b. ‘Isā al-Tirmidhī, *Al-Jāmi’ al-Kabir Sunan al-Tirmidhī* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996), Bāb Al-‘Ilm, 4:414 no. 2682. Ibn Rajab al-Ḥanbalī’nin bu hadis hakkında bir risalesi bulunmaktadır. Risalede kimin alim sayıldığı ve alimlik seviyesine nasıl erişildiğini anlatmaktadır. Bkz. Ibn Rajab al-Ḥanbalī, *Majmū’ Rasā’il Ibn Rajab al-Ḥanbalī* (Cairo: al-Fārūq al-Ḥadītha li-l-Ṭibā’a wa-l-Nashr, 2001), 1:5-60.

belirttiğine göre erken dönem alimler öğrencileri ile ilişkilerini kasıtlı bir şekilde Peygamber ve sahabesi arasındaki ilişki uyarınca kurmuşlardır. Makdisi'ye göre "tıpkı Peygamber'in takipçilerinin lideri olması gibi her mezhebin bir lideri yani imamı ve onu takip eden ashabı bulunurdu."<sup>[41]</sup> Alimler bu peygamber-sahabe/hoca-öğrenci şeklindeki aktarım modelini tüm İslami ilimlerde oluşturmayı amaçlamışlardır. Peygamber'in pedagojik açıdan bir rol model olması, pek çok hadis derlemesinde özel bölümler halinde anlatılan Hz. Muhammed'in toplumunu nasıl eğittiğine dair kısımlarda belirtilmiştir. Bu hadis derlemeleri peygamberî pedagojiye dair el kitapları olarak görülebilir.<sup>[42]</sup>

Peygamber'in pedagojik yöntemlerini taklit etmek hem öğrencilerin aktardığı bilgi açısından hem de öğrencilerin hocalarından miras aldıkları bireysel özellikler açısından önemliydi. Eğitim yalnızca bilgiden ibaret değildi ve ah-laken düzgün bireyler yetiştirmek de hedeflenmekteydi. Geleneksel eğitim paradigması, bilginin elde edilmesinde belirli dini ritüellerin, davranışların ve normların önemini vurgular. Kasper Mathiesen, geleneksel eğitim halkalarında bulunmanın "suhba'yı, yani icazet sahibi alimlerden öğrenerek ve onlarla vakit geçirerek manevi hallerinden etkilenmeyi" de içerdiğini belirtir.<sup>[43]</sup>

Hoca-öğrenci ilişkisi öğrencilerin hocalarının manevi durumundan da bir şeyler öğrenmelerini sağlamayı hedefliyordu. Bir alimi takip ederek bir öğrencinin o alimin hem entelektüel hem de daha sıradan işlerinde sahip olduğu manevi hali elde etmesi bekleniyordu. Bu şekilde öğrencide hem bir ilmi görgü geliyor hem de bu ulema sınıfına karşı bir saygı oluşuyordu. Eğitimin manevi unsuru bir hocanın iç görüşünü gerektirmektedir ve bireysel öğrenme ile elde edilemez. Bazı durumlarda, örneğin hadislerin aktarılmasında, öğrencilerin hocalarıyla nadiren çok yakın bir ilişkisi bulunurdu. Böyle de olsa öğrenci alimleri gözlemlemeyi öğrenirdi. Başka bir deyişle, belirli bir alimin yanında bulunmak gerekemeyebilirdi her zaman, zira birden çok hocadan öğrenmek de aynı etkiye yol açardı.<sup>[44]</sup>

Müslüman alimler Hicret'ten sonra üçüncü yüzyıldan itibaren bilginin elde

[41] George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 7.

[42] Laury Silvers, "The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the Shaykh al-Tarbiya and the Shaykh al-Ta'lim," *The Muslim World* 93:1 (2003): 72.

[43] Mathiesen, "Anglo-American 'Traditional Islam' and its Discourse of Orthodoxy," 204.

[44] A.g.e.

edilmesine dair kılavuz niteliğinde çok sayıda eser oluşturmuştur.<sup>[45]</sup> Bu yönergelerin bulunması, pek çok modern eğitim sisteminin aksine geleneksel İslami eğitimde hocanın öncelikle bir akıl hocası olduğu anlamına gelir. Yedullah Kazmi'ye göre son dönemde eğitimde öncelik hocanın kim olduğunun yerine hocanın ne öğrettiği üzerine doğru kaymıştır. Başka bir deyişle, bilen ile bildiği şey birbirinden ayırıştırılmıştır ve böylece hoca bir bilgi aktarıcısından ibaret hale gelmiştir. Kazmi durumu şöyle açıklar:

Hocadan aktarması beklenen şey kendisi değildir, bilgisidir. Bir kişinin kimliği, yeterli ehliyete sahipse ve bir suça bulaşmamışsa, hoca olup olmamasında bir etken değildir.<sup>[46]</sup>

Hocanın kim olduğundan hocanın ne öğrettiğine doğru yaşanan bu geçiş, eğitimin amacını yansıtması açısından önemlidir. İslami ilimler maneviyattan ayırıştırılmamıştı. Jon Anderson şöyle ilginç bir çıkarımda bulunur: bilgi aktarım biçimleri açısından tasavvuftaki ve geleneksel eğitimdeki şeyh-mürit ilişkileri ve arkadaş (*cohort*) ağları birbirine büyük oranda benzemektedir.<sup>[47]</sup> Pek çok sufi manevi özelliklerinin yanı sıra hadis ve fıkıh alimiydi. Alim olmayanlar da İslami ilimlerde belli bir seviyenin üzerinde bilgi sahibiydi.<sup>[48]</sup> Hatta ulemanın yetiştirilmesi için kurulan medreselerin yanında çoğu zaman bir teke bulunurdu.<sup>[49]</sup> İlim öğrenimi, ruhani yolculuğun olmazsa olmaz bir parçasını oluşturmaktaydı. İlim için yola çıkmak ve bir hocadan eğitim almak kendi başlarına zaten nostalji ve Peygamber'le bir ilişki kurma özlemi üzerine kurulu birer manevi tecrübe olarak değerlendiriliyordu.<sup>[50]</sup> Alimler ve hadis aktarıcıları zamanın el verdiği ölçüde Peygamber'e yakın olmak istiyorlardı. Alimler isnat zincirlerini Peygamber'e ulaşmanın bir yolu olarak görüyorlardı, zincirin

[45] Örneğin bkz. Muhammad b. Jamā'a, *Tadhkirat al-Sāmi' wa-l-Mutakallim fī Adab al-Ālim wa-l-Muta'alim* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyya, 2012); Burhān al-Islām al-Zarnūjī, *Ta'lim al-Mutta'allim Ṭariq al-Ta'allum* (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1981); Yūsuf b. 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Barr, *Ja'mi' Bayān al-'Ilm wa Fadlihi wa ma Yanbaghi fī Riwayatihi wa Ḥamlīhi* (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1975); Abū Bakr Ahmad b. 'Alī al-Khatīb al-Baghdādī, *al-Jāmi' li Akhlāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi'* (al-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 2011).

[46] Yedullah Kazmi, "The Notion of Murabbī in Islam: An Islamic Critique of Trends in Contemporary Education," *Islamic Studies*, no. 2 (1999): 231

[47] Bkz. Anderson, "The Internet and Islam's New Interpreters," 42.

[48] Silvers, "The Teaching Relationship in Early Sufism," 73.

[49] Zahra Sabri, "Why 'Sufism' Is Not What It Is Made out to Be," *Herald Magazine*, May 28, 2018, <https://herald.dawn.com/news/1398514>.

[50] Örneğin Muhammed b. İsmail el-Buhari Ta'rik El-Kebir adlı eserini Peygamber'in mezarının başında kaleme almıştır. İsimleri alfabetik bir sıraya göre dizdiği halde sevgi ve saygısından dolayı Peygamber'den ve ismi Muhammed olanlardan başlamıştır. Bkz. *Kitāb al-Ta'rikh al-Kabir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986), 1:6-11.

kısa olması yalnızca hata ihtimalini daha aza indirdiği için değil, aynı zamanda Peygamber'in şefaatine daha yakın olmayı sağladığı için önemliydi. Tasavvufta isnat, Peygamber'in şefaati, öğretileri ve ezoterik bilgisinin aktarıldığı bir zincir olarak görülüyordu.<sup>[51]</sup>

Kazmi'ye göre iki tür bilgi vardır: teorik ve kişisel. Teorik bilgi, bizim genelde bilgiden bahsedildiğinde aklımıza gelendir: "Soyuttur, formeldir, kişisel değildir, evrenseldir ve doğal ya da suni dillerde olsun kelimelere döküldüğünde neredeyse tamamen nesneleştirilebilir."<sup>[52]</sup> Kişisel bilginin ise tümüyle formel hale getirilmesi ya da nesneleştirilmesi mümkün değildir ve sözlü iletişime bağlıdır; daha önemlisi yaşam biçimleri üzerinden aktarılır.<sup>[53]</sup> Her ne kadar bu iki tür bilgi birbirinden ayrı olsalar da geleneksel ulema için bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir; ayrıştırıldığında ise bilgi meşruiyetini kaybeder. Geleneksel eğitim halkalarında, ancak bu ikisi bir araya getirildiğinde bilginin otantik ve doğru olduğu düşünülürdü.

Bu kişiselleşmiş bilgi yalnızca dil ile değil, yaşam biçimleri ve bilgiye ve dünyaya yaklaşım türleri ile de aktarılıyordu. Bilgiyi sadece metinler okuyarak elde etmek yeterli görülmemiştir çünkü okumak tek başına İslami eğitimin özünü oluşturan bireysel dönüşümü, ahlaki ve manevi temizlenmeyi sağlamaz.<sup>[54]</sup> Geleneksel İslami eğitim modelinde hoca öğrenci ilişkisi, yakınlık, dostluk ve bir arada bulunmaya dayalıdır. Bilginin aktarımı internet üzerinden gerçekleşebilir, fakat böylesi bir eğitim uzaklaşmayı doğurmaktadır. Dini eğitimin internete kayması ile bilgi üretiminin geleneksel standartlarında bir aşınma yaşanması beklenebilir.

### Geleneksel Eğitimin Zayıflaması

Geleneksel eğitimin zayıflaması 1700'lerin sonu gibi erken bir dönemde başlamıştır. Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı işgali ve matbaanın Müslüman toplumlarda kullanılmaya başlanması dini otoriteyi etkileyen önemli unsurlardır.<sup>[55]</sup> Daha sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması, Müslüman topraklarının sömürgeleştirilmesi ve Müslüman dünyada seküler yönetimlerin başa geçmesi, dini otoritenin devamı için ihtiyaç duyulan geleneksel pedagojik yöntemlerin zayıflamasına yol açtı. Modernleşme, dini bilginin kurumsallaşması ve "eski" eğitim düzeninin yıkılması, bilginin elde edilmesi ve aktarılmasında bir

[51] Brown, Hadith, 273.

[52] Kazmi, "The Notion of Murabbi in Islam," 213.

[53] A.g.e.

[54] Mathiesen, "Anglo-American 'Traditional Islam' and its Discourse of Orthodoxy," 204

[55] Eickelman, "The Art of Memory," 487-488.

“demokratikleşme”ye yol açtı. Çeşitli sosyo-politik gelişmeler, İslami eğitim kurumlarının sahip olduğu altyapının zayıflamasına ve seküler yönetimlere bir tehdit olarak algılanan hocaların etkisiz hale gelmesine yol açtı. Osmanlı İmparatorluğu’ndaki modernleşme hamleleri, siyasi iktidar paylaşımında ortaya çıkan dengesizlik ve bunun beraberinde geleneksel elitlerin zayıflaması bu gelişmelere dahildir.<sup>[56]</sup> Hilafet, Müslümanların yalnızca siyasi değil, aynı zamanda ilmi birliğini de temsil etmekteydi. Dini otorite sahipleri ve bundan dolayı İslam adına konuşanlar, yönetimde ve eğitimde önemli pozisyonlarda bulunan geleneksel eğitim almış alimlerdi. Osmanlı İmparatorluğu’nda alimlerin rolü, bürokrasinin gelişmesiyle birlikte genişlemiştir. Soyluların eğitiminden sorumlu olanlar, yargı organlarında bulunanlar ve imparatorluğun vakıflarını denetleyenler bu alimlerdi. Ulema sınıfının üyeleri küçük şehirlerdeki imamlardan Divan üyelerine kadar geniş bir kesimi oluşturuyordu.<sup>[57]</sup>

Kadılık, müftülük, katiplik, muhtesiplik, vakıf mütevelliliği gibi rollerle, ulema İslami geleneğin sözcülüğünü yapmıştır. Ulema, toplumun dini görüşünü belirleme ve dini metinleri yorumlama otoritesini ellerinde bulunduruyordu.<sup>[58]</sup> Fakat, Avrupalı sömürgeci güçlerin ve Müslüman dünyada seküler yönetimlerin ortaya çıkmasının etkisiyle geleneksel ‘ulema’ statüsünü kaybetmiş ve yeni elitler tarafından yerlerinden edilmiştir. Bu süreçte dini otoritede bir boşluk oluşmuştu ve din adına kimin konuştuğu belirsizleşmişti. Bu durum, ulemanın İslam’ın sözcülüğünde yegâne otorite olma konumunu aşındırdı ve ulema sınıfına karşı eleştirel reformcuların ortaya çıkmasına kapı araladı.

Reformculara göre geleneksel eğitim modeli hocalara karşı abartılı bir saygı gösterilmesine ve bu yüzden de eleştirel olmayan ve körü körüne gerçekleşen bir ilmi taklide yol açıyordu. Geleneksel eğitim, metinlerin ezberlenmesi ve günümüze dair bir şey söylemeyen fıkhî metinlere getirilen şerhlerin çalışılmasından ibaret olduğu gerekçesiyle eleştiriliyordu. Mısırlı Muhammed Abduh (ö. 1905) geleneksel ulemayı, modern zamanların sorunlarına çözüm üretmesi mümkün olmayan ciltler, şerhler ve haşiyeler ile meşgul oldukları için gerici, alakasız kalmış ve güncel konulara dair bilgisiz olarak nitelemiş ve Müslüman dünyanın sorunlarına çözüm oluşturacak yeni yöntemler geliştirmeyi hedeflemiştir. Abduh’un kendi eğitimi sırasında metinleri ve hukuki prensipleri anlamasını sağlayacak araçlar kazandırılmadan metinleri ve şerhleri ezberlemek zorunda bırakılması, Mısır’ın eğitim sisteminde köklü bir reform gerçekleştirme

[56] Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate: A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 10.

[57] Metcalf, *Islamic Revival*, 18-20.

[58] Suha Farouki & Nafi Basheer, eds., *Islamic Thought in the Twentieth Century* (London: IB Tauris, 2004), 6.

kararlılığında önemli bir etken olmuştur.<sup>[59]</sup>

Abduh geleneksel eğitim modelinin modern üniversite sistemi ile ikame edilmesinin en öndeki savunucularından biriydi. Avrupa usulü kurumların tehdidine karşı pek çok İslami eğitim kurumu resmi müfredatlar hazırlama, yeni konularda dersler vermeye başlama, giriş ya da ders geçme sınavları düzenleme, hocaların resmi olarak atanması ve hükümetin kontrolüne tabi bütçelerin oluşturulması gibi batılı yöntemleri hayata geçirmek zorunda kalmışlardı.<sup>[60]</sup> Tunuslu alim Tahir b. Aşur (ö.1973) da Mısır'da eğitim reformu çabalarından ve Manar gazetesinde yazan Abduh'un görüşlerinden etkilenmişti. Abduh ve İbn. Aşur gibi düşünürler, 19. Yüzyıldaki Avro-Osmanlı modernleşme kültürünün ürünleriydi. Bu isimler geleneksel kurumlardaki dinamizm ve inovasyon eksikliği olarak gördükleri sorunu çözmeyi amaçlıyorlardı. Bu düşünürler için eğitim reformunun ilk adımı, zamanın ve mekânın gerekliliklerinin farkında olan ulemanın belirli bir plan ortaya koymasıydı.<sup>[61]</sup> Gelenekçiler genelde Abduh'u klasik ulemanın eserlerinin önemsenmemesinde oynadığı rolden dolayı eleştirirler. Muhammed Avvâme, El-Ezher'de okutulan kitapların çoğunu eleştirdiği için Abduh'a sitem eder, çünkü bu eleştiriler sonucunda diğer pek çok entelektüel de bu kitapları miadını doldurmuş olarak görmeye başlamış ve bunları okutan alimleri yok saymaya başlamıştır. Avvâme'ye göre Müslümanları ilmi geleneklerinden koparan ilk kırılma bu eleştirilerdi. Bu tespit bir miktar abartı içeriyor olsa da Avvâme; Abduh ve beraberindekilerin, İslam tarihinde geleneksel eğitimi eleştiren ve dışlayan bir eğitim yöntemi çağrısında bulunan ilk hareket olduğunu belirtir.<sup>[62]</sup> Örneğin Mısır'da modernleşme hareketinde önemli bir isim olan Taha Hüseyin (ö.1973), Abduh'un geleneksel eğitime getirdiği eleştirilerden etkilenmişti. Hüseyin'in iddiasına göre İslam öncesi şiir, daha sonraki Müslüman alimler tarafından, Kur'an'daki mitlerin inandırıcılığını artırmak için uydurulmuştu.<sup>[63]</sup> Hüseyin'in fikirleri ciddi tepkilerle karşılaştı; düşünür, bu tepkilerin üzerine bazı radikal iddialarını terk etti. Yine de bu ortaya koyduğu eleştirilerin düzeyi önemli bir etkiye yol açmıştı.

18. yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın başına kadar geçen süreçte

[59] Bkz. Yvonne Haddad, "Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform," *Pioneers of Islamic Revival*, ed. Ali Rahnama (London: Zed Books, 1994), 31. Ayrıca bkz. Uthma'n Amīn, Ra'id al-Fikr al-Miṣrī: al-Imām Muḥammad Abduh (Cairo: Maktabat al-Anjlu' al-Miṣrīyah, 1965), 25.

[60] Eickelman, "The Art of Memory," 488-489.

[61] Basheer Nafi, "Ṭāhir Ibn 'Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist 'ālim, with Special Reference to His Work of Tafsīr," *Journal of Qur'anic Studies* 7, no. 1 (2005): 13.

[62] 'Awwāma, *Adab al-Ikhtilāf*, 161-162.

[63] A.g.e. Ayrıca bkz. "Ṭāhā Ḥusayn," *Encyclopædia Britannica*, 10 Kasım, 2018, <https://www.britannica.com/biography/Taha-Husayn>.

modernleşme programları çerçevesinde yaşanan dönüşümler ve Avrupa emperyalizmi geleneksel eğitim görmüş ulemanın konumunu etkiliyor ve İslam'ın sözcüsü olarak yeni figürlerin ortaya çıkmasının önünü açıyordu. Dahası, modern eğitim ile birlikte yeni disiplinler ve öğretim yöntemleri ortaya çıkmaya başlayarak ulemanın eğitim süreçleri üzerindeki yüzyıllardır süregelen tekelini kırıyordu. Bu süreç, geleneksel İslami bilgiyi gereksiz addeden yeni bir profesyonel ve entelektüel sınıfın doğmasına yol açtı.<sup>[64]</sup> Ulema, Osmanlı İmparatorluğu tarafından desteklendiği için, imparatorluğun zayıflamasıyla birlikte pek çok geleneksel eğitim kurumu fon bulamaz hale gelmişti. Geleneksel bilgi üretimi ve eğitim faaliyetleri devletin desteğini çekmesiyle birlikte zayıflamıştı.<sup>[65]</sup>

Teknoloji ve bilim açısından dünyanın yaşadığı hızlı değişimle birlikte Müslüman dünyada pek çokları Batı'ya yetişmenin hayalini kurar oldu ve geleneksel eğitim yöntemleri popülerliğini kaybetmeye devam etti. Bugün, şeriat ilimleri başarısız öğrencilerin alanı olarak görülmektedir. Şeriat alanında bir diploma, genelde yüksek maaşlı bir kariyer sağlamamaktadır. Osmanlı sultanlarından İkinci Mahmut Batılı kanunların bir kısmını yürürlüğe koyarak İslam hukukunun üstünlüğüne bir meydan okuma başlatmıştır. İmparatorluğun yıkılmasıyla birlikte de İslam hukuki sistemi Batılı hukuk ile ikame edilmiştir. Dolayısıyla, eğitimin en büyük finansörü ve işvereni olarak devletin İslam hukuku alanında uzmanlara ihtiyacı kalmamıştır.<sup>[66]</sup> Sömürgeci yönetimlerin eğitim sistemlerini düzenlemesiyle birlikte İslami bilgi daha da marjinalize olmuştu. Eğitimde yaşanan bu değişimle birlikte İslam hukuk sistemleri Avrupalı kanunlar tarafından ikame edilmiştir. David Waines, "Her iki konuda da geleneksel İslami eğitim almış ulemanın statülerini kaybettiklerini ve yerlerine sekülerleşmiş yeni bir Müslüman elit sınıfın geçtiğini" belirtmiştir.<sup>[67]</sup>

Ulemanın yönetim kademelerinden uzaklaştırılması geleneksel eğitim almamış entelektüellerin yükselişinde önemli bir yere sahiptir. Buna karşın, artık bu pozisyonlarda kendilerine yer verilmemesi ulemanın kendisini nasıl algıladığını anlamak için de önemlidir. Ulemanın yalnızca "dini" profesyoneller olduğu düşüncesi yeni bir fikirdi. Seküler devletlerden önce medreselerin birincil işlevi

[64] Farouki ve Basheer, *Islamic Thought*, 6.

[65] Bkz. Rudolph Peters, "Religious Attitudes towards Modernization in the Ottoman Empire: A Nineteenth Century Pious Text on Steamships, Factories and the Telegraph," *Die Welt des Islams* 1, no. 4 (1986): 76-105.

[66] Cardinal Monique, "Islamic Legal Theory Curriculum: Are the Classics Taught Today?," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 268-269.

[67] David Waines, "Islam," in *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations*, ed. Linda Woodhead (New York: Routledge, 2002), 194.



devlette çalışacak alimler yetiştirmektir.<sup>[68]</sup> Bu işlevini kaybederek şeriat kurumsal olarak artık işlevsiz hale gelse de önemli bir ahlaki kaynak olmaya devam etmiştir.

Yeni eğitim sistemleri geleneksel kurumları kötürüm bıraktı. Geleneksel sistem içerisinde yıllarca eğitim görmüş alimler ve öğrenciler işlerinden olmuşlardı ve devlet tarafından tanınmıyorlardı. Üniversiteye giden öğrencilerin büyük çoğunluğu doktor, mühendis, öğretmen veya avukat olmayı hedefliyordu. Modern üniversitelerde yeni kurulan İslami ilimler bölümlerine gidenler ise diğer bölümleri kazanamayanlardı. Bu programların resmi kurumlarca tanınmaması devletin ve toplumun buralardan mezun olanları dini otorite olarak görmelerini sağladı – bu durum, çok daha zorlu bir müfredattan ve eğitim sisteminden mezun olmuş, şu anda ise herhangi bir kariyer için ya da geleneksel çevrelerin dışında kabul görmek için ümidi kalmamış geleneksel alimleri rahatsız ediyordu.<sup>[69]</sup> Göran Larsson'a göre “zaman içerisinde Batılı bir üniversiteden doktora derecesine sahip olmak İslami bir eğitim kurumundan benzer bir diplomayı almaktan daha değerli hale gelmişti.”<sup>[70]</sup>

Geleneksel eğitimin yerine modern üniversite sisteminin yerleşmesiyle birlikte ulemanın dini otorite olma statüsü ortadan kalktı ve bu statü başka kesimlere geçti. Eickelman'ın da dediği gibi Ortadoğu'da yüksek öğretimin halka yayılması geleneksel eğitimin konumunu zayıflattı. Eickelman'a göre “Geçmiş dönemlerde dini otorite, önemli metinlerin yetkin hocaların gözetiminde öğrenilmesine dayanıyordu. Eğitimin yaygınlaşması, matbaanın kısmi seçiciliğine rağmen metinlere doğrudan erişimi sağlaması daha önceki otorite geleneklerinden bir kopuşa yol açtı.”<sup>[71]</sup> Avvâm'e, eğitim yöntemlerindeki değişimle birlikte İslam'ı, dört mezheple ya da Buhari ve Müslim gibi hadis alimleriyle uyuşmasa bile, kendi düşüncelerine dayanarak aktaran bir akademisyen neslinin oluşmasını doğru bulmamaktadır.<sup>[72]</sup>

Üniversite sistemindeki dini eğitim modeli, kabul görmüş alimlerin gözetimi altında dini metinlerde uzmanlaşmayı hedefleyen, sözlü gelenek ile aktarılan ve yazılı metne vurgu yapan İslami gelenekten ciddi bir kopuşu ifade eder. Üniversite sistemi, konuları belirler ve saptanmış metinler sürekli değişen hocalar

[68] Brannon Ingram, *Revival from Below: The Deoband Movement and Global Islam* (Oakland: University of California Press, 2018), 40-44.

[69] Abū Ghudda, “Lecture in Turkey.”

[70] Larsson, *Muslims and the New Media*, 41.

[71] Dale Eickelman, “Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies,” *American Ethnologist* 19, no. 4 (1992): 646.

[72] 'Awwāma, *Adab al-Ikhtilāf*, 164.

tarafından öğretilir; yetkinlik sınav ile ölçülür.<sup>[73]</sup> Meşhur El-Ezher Üniversitesi bile üniversiteye kabul edilmek için öğrencilerin Kur'an hafızı olması şartını kaldırmak zorunda kalmıştır.<sup>[74]</sup>

Sonuç olarak, Osmanlı sonrası (sömürgecilik, modernleşme ve küreselleşme ile şekillenen) siyasi, dini bağlam ve yeni eğitim sistemi geleneksel ulemanın reddedilmesinin önünü açtı ve dini otorite tartışmaları temel bir gündem haline geldi. Gelenekçiler günümüzde otoritenin parçalara ayrılması ve çoğullaşmasına karşı tepkilerini, mezheplerin yolundan ayrılmamak gerektiğini ısrarla savunarak, bireyleri ve toplumları İslam hukukunun tutarsızca uygulanmasından korumaya çalışarak göstermişlerdir. Onlara göre geleneksel öğrenimi göz ardı etmek hukuki anarşi ve düzensizliğe kapı aralamaktadır.<sup>[75]</sup>

### Yeni Medyanın Geleneksel Eğitime Etkisi

İnternette birlikte artık İslami bilgiye erişim, kitlelerin parmak uçlarındadır. İnternette önce İslam hakkında detaylı bilgi arayanlar ya bir uzmana danışmak ya da temel eserlere başvurmak zorundaydı. Erişime açık İslami bilgideki artış, insanların evlerinden dahi çıkmadan pek çok konuyu öğrenebilmelerini sağlar oldu. Bilgiye ulaşım pek çokları için büyük bir fayda sağlarken bazı tehlikeleri de barındırmaktadır. Matbaanın Müslüman dünyada yaygınlaşması sonucunda kitaplara erişimin kolaylaşması bir hoca gözetimine gerek kalmadan öğrenmeye izin verdiği için geleneksel eğitimin zayıflamasında etkili oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nda ilim, icazet sistemi üzerine kurulu olduğu için bu sistemin dışında kalanların dini otorite olma iddialarına itibar edilmiyordu.

Geleneksel eğitim yöntemleri, gelişmiş ve çok katmanlı bir ilmi gelenekten oluşmaktaydı. Bu yöntemler ortaya çıkacak dini görüşleri ciddi bir biçimde sınırlandırmakta ve düzenlemekteydi. Bu geleneksel kurumların yıkılması, matbaa ve internetin ortaya çıkıp yaygınlaşmasıyla birlikte geleneksel yöntem iyice zayıflamıştır; bu ortamda bir otorite haline gelmenin görece kolaylığı ise dikkat çekicidir. Yeni iletişim biçimlerinin ve medyanın (matbaa, sesli kasetler, televizyon ve internet) gelişmesi, İslami ilimler üzerine resmi bir eğitime sahip olmayan insanların İslam anlayışlarını paylaşabilecekleri bir ortam sundu.<sup>[76]</sup>

[73] Eickelman, "Mass Higher Education," 650.

[74] Larsson, Muslims and the New Media, 37.

[75] Halim, "Reformulating the Madhhab in Cyberspace," 433.

[76] Kasetler ve İslami yeniden uyanış için bkz. Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (New York: Columbia University Press 2009). Ayrıca bkz. Jakob Skovgaard-Petersen, "New Media in the Muslim World," Oxford Encyclopedia of Islam and Politics (Oxford, 2014).

1960'larda ve 1970'lerde ses kasetleri kitlelere ulaşmak için alimler tarafından bile kullanılmıştı. Örneğin, meşhur Mısırlı Hatip Abdulhamit Kishk'in (ö. 1996) kasetleri tüm dünyaya yayılmıştı. Yüksek öğretimin kitlelere açılması, matbaa ve internet, İslami metinlere hiç olmadığı kadar kolay erişim olanakları sağladılar ve bu metinlerin geleneksel eğitimin belirlediği çerçevenin dışındaki tekniklerle yorumlanmasına yol açtılar.<sup>[77]</sup> Bu durum, dini eğitime katılabilecek kişi havuzunu genişletti.

Daha önce dediğimiz gibi, matbaanın Arap dünyasında yaygınlaşması ulemanın otoritesine başarılı bir şekilde meydan okuyan yeni bir Müslüman entelektüel sınıfının doğmasına yol açmıştı. Matbaanın kullanılmaması durumunda on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl reformcularının aynı etkiye sahip olmaları ihtimal dahilinde değildi.<sup>[78]</sup> Örneğin yirminci yüzyılın en etkili Selefisi Muhammed Nasreddin el-Albani'nin (ö.1999) popüleritesinde matbaanın çok önemli bir yeri vardı. 1957'de Şamlı bir Selefi olan Züheyr el-Shawish (ö.2013) Şam'da el-Mekteb el-İslami adında bir yayınevi kurdu; bu yayınevi kısa bir süre içerisinde Selefilik misyonunu destekleyecek şekilde, İbn Teymiye (ö.728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim'in (ö.751/1350) da eserleri dahil olmak üzere klasik metinleri eleştiren edisyonlar basarak entelektüel bir yayınevi olarak ün kazanmıştı. Bu yayınlar itibar görüyordu çünkü detaylı içerik ve indeks bölümleri bulunuyordu, çok az basım hatası içeriyordu ve en önemlisi de hadisler titiz bir şekilde belgelendiriliyordu. Shawish, El-Albani'yi hadislerin titiz bir şekilde yayınlanması için hadis editörü olarak işe almıştı, bu görevi vasıtasıyla da el-Albani'nin çalışmaları vitrine çıkmış oldu.<sup>[79]</sup>

Daha öncesinde el-Albani'nin yazıları kısıtlı bir tiraj yapan Şam'da yayınlanan reformist bir dergi olan *el-Temeddün el-İslami* adlı bir dergide yayımlanmaktaydı. Shawish, el-Albani'nin daha önceki yazılarından birçoğunu el-Mekteb el-İslami'de yeniden yayımladı ve sahip olduğu dağıtım ağı sayesinde el-Albani'nin isminin ve itibarının başta Körfezdekiler olmak üzere Selefi gruplarda yayılmasını sağladı. Gerçekten de el-Mekteb el-İslami, Suudi Arabistan'daki eski müftü Abdülaziz bin Baz (ö. 1999) gibi önde gelen Selefilerin

[77] Anderson, "The Internet and Islam's New Interpreters," 49.

[78] Jan Scholz, Are Selge, Max Stille, Johannes Zimmermann, "Listening Communities? Some Remarks on the Construction of Religious Authority in Islamic Podcasts," *Die Welt Des Islams* 3, no. 4 (2008): 460. Ayrıca bkz. Anderson, "The Internet and Islam's New Interpreters," 48.

[79] Jawad Qureshi, "Zuhayr al-Shāwīsh (1925-2013) ve al-Maktab al-İslāmī: Print, Hadith Verification, and Authenticated Islam," *American Academy of Religion*'da yayınlanmamış bir makalenin sunumu, 21 Kasım, 2016. 'Alī Jum'ā al-Albānī'nin şöhretini Shāwīsh'e de atfediyordu: bkz. "Wallāhu A'lam: al-Duktur 'Alī Jum'ā Yatahaddath 'an Adawāt al-Albānī fī Tad'if al-Ahādīth," <https://www.youtube.com/watch?v=yhiYnXx2d9Q>.

dikkatini el-Albani'nin yazıları vasıtasıyla çekmişti. El-Mektep el-İslami, on yıllar boyunca el-Albani'nin yegâne yayıncısı olmaya devam etti, ta ki Shawish ile el-Albani'nin 1990'larda aralarının açılmasına kadar. Shawish'in Selefi öğretilerini yaymaktaki rolünü en iyi Ali el-Tantavi'nin (ö. 1999) şu sözleri açıklamaktadır: “Züheyr (Shawish) olmasaydı eğer Nasir'in (el-Albani) görüşleri yayılamazdı.”<sup>[80]</sup> Shawish ve sahibi olduğu el-Mektep el-İslami, hakiki dinin temeli olarak hadis rivayetlerinin sıhhatini teyit etmeye odaklanan Selefilğin bir türünün yayılmasına yardımcı olmuşlardır.

Bu durumun aksine, ulema yüzyıllar boyunca dini metinlerin yorumlanmasında ve dini otorite olma konusunda kendine ait bir imtiyaza sahipti. Sıradan insanların metinlerin yorumlanmasında herhangi bir rolü bulunmuyordu ve dini otoriteye meydan okumak için kullanabilecekleri araçlara da sahip değillerdi; zira metinlerin kendilerinin ve yorumların paylaşılacağı alanlar sınırlıydı. Bu durumun önemli ölçüde değişmesinde dini metinlerin (matbaa ve internet yoluyla) sayılarının gittikçe artmasına güzel bir örnek son yirmi yılda Kur'an meallerinin sayısındaki yükseliş gösterilebilir.<sup>[81]</sup> İnterneti kullanarak daha önceden var olmayan farklı dillerde pek çok meal ya da hadis derlemesi bulunabilir.<sup>[82]</sup> Şunu belirtmek gerekir ki bu sitelerin hiçbiri bilhassa otodidaktik bir modeli benimsemiş değildir fakat kolektif varlıkları kitlesel bir etkiye sahiptir.

Charles Hirschkind bu konu hakkında şöyle demiştir: “Matbaa kutsal metni, toplumsal varlığını yöneten ve belli bir etik algılanmasını güvence altına alan disiplin ve otorite yapısından çıkardı.”<sup>[83]</sup> Bu ise geleneksel pedagojik yöntemlere meydan okudu ve otodidaktiklerin yorumlama yetkisini kendi ellerine alarak İslam'ı yeniden yorumlamalarını sağlayacak bir platform sağladı. Bir kitap basıldığı zaman artık bir alimin doğrudan otoritesinin dışına çıkmış olmaktadır. Artık yazarın, okuyucunun metne karşı tavrını etkilemesi mümkün görünmüyordu. Dahası, alimle iletişimini kesen okuyucu da artık genelde şerhlere pek

[80] Qureshi, “Zuhayr al-Shāwīsh (1925-2013) and al-Maktab al-Islāmī.”

[81] Müslüman dünyada matbaanın yükselişi ve etkisi hakkında bkz. Larsson, *Muslims and the New Media*, 21-45.

[82] Örneğin on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar toplamda dört tane İngilizce meal bulunuyordu. Buna karşılık yirminci yüzyılda yaklaşık kırk, yirmi birinci yüzyılda otuz meal yazılmıştır. Charles Hirschkind'a göre Kur'an'ın otoritesi ve aktarılması hem duyma hem de dinleme ile gerçekleşmekteydi. Dini otoriteyi tek bir yoldan elde etmek mümkün değildi çünkü kulağı, kalbi ve sesi birleştiren bir şeydir. Charles Hirschkind, “Media and the Qur'an,” *The Encyclopedia of the Quran*, ed. Jane McAuliffe (Leiden: Brill, 2003), 342. Kur'an ve yeni medya hakkında, ayrıca bkz. Larsson, *Muslims and the New Media*, 167-193.

[83] Hirschkind, “Media and the Qur'an,” 343.

önem vermeyip orijinal metne odaklanmaktaydı.<sup>[84]</sup>

Sıradan insanların din alimlerine karşı bağımsızlık kazanması ve metne doğrudan erişimlerinin olması ulema için ciddi bir meydan okumayı beraberinde getirmiştir, çünkü sıradan Müslümanlar ulemanın kanıt olarak gösterdikleri metinlerin ve dini hükümlere varmakta kullandıkları yöntemlerin doğruluğunu sorgulamışlardır. Göran Larsson'a göre yeni bilgi ve teknolojiler gelenekçi ulemanın otoritesinin sorgulanması sürecini başlatmışlardır. Bu durum da içtihadı taklide tercih eden düşünürlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır çünkü taklit, alimin önemini vurgularken, içtihat bireyin önemini vurgulamaktadır.<sup>[85]</sup> Örneğin el-Albani gibi dini kendi kendine öğrenmiş bir Selefi alim, insanlarda "kendi başına yap" türü bir İslam'ın esin kaynağı olmuş olabilir. El-Albani, öğrenme sırasında hocanın önemini kabul etmekle beraber, taklidi ve ulema sınıfının abartılı saygı halini eleştirmiştir.<sup>[86]</sup> El-Albani sıradan Müslümanların alimlerden hukuki görüşlerini alırken delil istediklerini belirtmiştir. Bu sorgulama da sıradan Müslümanlara metnin yorumunun ve teyit edilmesinin kendi ellerine geçmesini sağlayan bir güç kazandırmıştır.<sup>[87]</sup>

İnternet ve online dini kütüphaneler sıradan Müslümanların bu içtihadı gerçekleştirmelerini kolaylaştırmaktadır. Selefi Muhammed Sultan el-Khujnadi'nin (ö. 1960) dört mezhebin dar görüşlü olduğunu beyan edebilmesini sağlayan, kaynakların ulaşılır olmasıydı. Onun görüşlerine göre bir Müslüman'ın dini anlayabilmesi için Kur'an'a ve temel hadis derleme eserlerine sahip olması yeterliydi.<sup>[88]</sup> Fachrizal Halim, bu durumu "anlık uzmanlar [*instant experts*]" fenomeni olarak adlandırmaktadır. Bu kişiler, geleneksel ulema gibi bir fıkhi eğitimden geçmemiş olsalar da İslam hukukuyla ilgili içeriğe ulaşabilen entelektüellerdir.<sup>[89]</sup> İnternet, ulemayı Google aramalarının algoritmik sonuçlarıyla

[84] Reinhard Schulze, "The Birth of Tradition and Modernity in the 18th and 19th Century Islamic Culture: The Case of Printing," *Culture and History* 16 (1997): 48.

[85] Larsson, *Muslims and the New Media*, 44.

[86] Al-Albani'nin sıradan insanları ulemaya meydan okumaya davet etmesi hakkında bkz. Emad Hamdeh, "Qur'an and Sunna or the Madhhabs? A Salafi Polemic Against Islamic Legal Tradition," *Islamic Law and Society* 24, no. 3 (June 2017): 1-43. Al-Albani'nin hayatı ve otodidakt eğitim hakkında bkz. Emad Hamdeh, "The Formative Years of an Iconoclastic Salafi Scholar," *The Muslim World* 106, no. 3 (2016): 411-432.

[87] Bkz. Jonathan Brown, "Is Islam Easy to Understand or Not? Salafis, the Democratization of Interpretation and the Need for the Ulema," *Journal of Islamic Studies* (2014): 1-28. Al-Albani'nin sıradan insanları ulemaya meydan okumaya davet etmesi hakkında bkz. Hamdeh, "Qur'an and Sunna or the Madhhabs?"

[88] Muḥammad Sulṭān al-Khujnādī (d. 1380/1960), *Hal al-Muslim Mulzam bi-Ittiba' Madhhab Mu'ayyan min al-Madha'hib al-Arba'a?*, ed. Salīm Hila'lī (Amman: al-Maktaba al-İslāmīya, 1984).

[89] Halim, "Reformulating the Madhhab in Cyberspace," 425.

ile sürekli bir yarış içerisine sokmaktadır. Dolayısıyla, geleneksel dini yorumla kolaylıkla karşı çıkmayı sağlayan bir ortam sağlanmış ve bu görüşler, internet olmadığı durumda bunlara erişemeyecek olan kamunun erişimine sunulmuş oluyor.<sup>[90]</sup> Entelektüel Müslüman reformcular, *dailer*, sıradan hatipler ve hatta eğlence insanları dini otoritenin alternatif sesi olarak kendilerini sunmaktadırlar.

Sıradan Müslümanların bilgi edinmek için kendi bölgelerindeki hocalara bel bağlamaları gerekmiyor çünkü *Islamqa.info* ve *Askimam.com* gibi internet siteleri evlerinden çıkmadan ve kimliklerini açık etmeden sorularını rahatça sorabilmelerini sağlıyor.<sup>[91]</sup> İnsan unsurunun eğitim sürecinden çıkarılması da geleneksel eğitim görmüş alimler için pek çok engel teşkil ediyor. Örneğin, yeterli eğitime sahip olmayan insanların İslam'ı yorumlamaya kalkışmalarından endişe duyuyorlar. Peter Mandaville'in de güzelce açıkladığı gibi internet üzerinden alınan tavsiyelerin "klasik tedrisattan geçmiş bir din aliminden mi yoksa geceleri amatör bir alim olarak çalışan bir hidrolik mühendisinden mi" geldiği bilenebilir.<sup>[92]</sup>

Dini konular hakkında uzman olmayanlardan alınan öğütleri televizyon ve YouTube şeyhlerinin yükselişi üzerinden okuyabiliriz. Örneğin, Mısırlı televizyon şeyhi Amr Khaled'in (d. 1967) yayınları dünya genelinde milyonlarca kişi tarafından izlenmektedir. Khaled'in Facebook'ta otuz milyondan fazla takipçisi ve YouTube'da üç yüz binden fazla abonesi bulunuyor. 2007'de *Time* dergisi tarafından dünyanın en etkili on üçüncü kişisi olarak gösterilmiştir. Khaled dini öğütlerini, sitemlerini ve dini metinlere dair fikirlerini yaptığı yayınlar üzerinden dünyanın her tarafından genç izleyicilere ulaştırmaktadır. İronik

[90] Scholz et al., "Listening Communities," 462.

[91] Soruyu soran kişinin kimliğini bilmenin önemi bilginin aktarımıyla karşılaştırıldığında fetvalar için daha önemlidir. Fetvalar spesifik bir soruya karşılık olarak oluşturulur ve genellikle iddiası içermez. Fakat bu fetvalar, fetva verenin böyle bir niyeti olmasa da çevrim içi ortamda herkes tarafından ulaşılabilen ve uyarlanabilmektedir. Bu durum ulema için bir sorun teşkil etmektedir çünkü insanlar bazen kendi çıkarlarına en uygun olan ya da en kolay gördükleri fetvayı seçmektedirler (bu seçme durumuna "fetva alışverişi" olarak adlandırılmıştır). Geçmişte böyle bir seçim yapabilmek için insanların ya seyahat etmesi ya da pek çok ulema ile telefon ya da posta yoluyla doğrudan iletişime geçmeyi gerektirirdi. Bazı durumlarda alimler eğer soru yerel bir kültürel konuya bağlıysa fetva vermeyi reddetmişlerdir. İnternet fetvanın zamanını, yerelliğini ve soruya özel olmasını ortadan kaldırıyor. İnternet arama motorları insanlara çok geniş bir fetva ve dini öğretici içeriği arzında bulunan veri tabanları sunarken bu bilgilerle doğru biçimde başa çıkabilecek araçları sunmamaktadır. İnternet ve karar verme ve İslami bilginin oluşturulması süreci hakkında bkz. Vít Šisler, "The Internet and the Construction of Islamic Knowledge in Europe," *Masaryk University Journal of Law and Technology* 1, no. 2 (2007): 205-217.

[92] Peter Mandaville, "Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community," *International Communication Gazette* 63, nos. 2-3 (2001): 183.

bir şekilde, Khaled dini eğitim almış bir alim değildir. Kendisi hiçbir zaman el-Ezher ya da başka bir dini kurumda eğitim almamıştır ve aslında eğitimi muhasebecilik üzerinedir.<sup>[93]</sup> Eğitim eksikliğine ve gelenekçilerin yönelttiği dini konularda konuşmaya yetkin olmadığına dair eleştirilere rağmen İslami gele-neği kolay bir yolla öğrenmek isteyen geniş bir Müslüman kitleye hitap edebilmektedir. Khaled'in yayınlarını gerçekleştirdiği set, Oprah Winfrey'inkine benzemektedir ve stil ve yöntem açısından Billy Graham ve Joel Osteen'i örnek almaktadır.<sup>[94]</sup> Hiyerarşi karşıtı, bireyi güçlendiren ve basit hermenötik yöntemleri, pek çok Müslümana hitap etmektedir fakat İslami metinlere yönelik daha karmaşık ve kapsamlı bir yaklaşım sunan gelenekçilikle taban tabana zıttır.

Geleneksel eğitim almış alimlerin standartlarına göre Khaled, İslam hakkında görüşlerini beyan edecek vafa sahip değildir. Pek çok ulema, Yusuf el-Karadavi de dahil (d.1926), Khaled'in yapmakta olduğu işteki yeterliliğini sorgulamıştır.<sup>[95]</sup> Fakat Khaled böyle bir rolü üstlenen birçok isimden sadece biridir. Reza Aslan'ın dediği gibi "Dünya'nın dört bir yanında kendine özgü pek çok hatip, manevi guru, akademisyen, aktivist ve amatör entelektüel, yorumlama yetkisini ulemanın demir pençesinden söküp alarak ve hızlı bir şekilde genişleyen ve son derece parçalı bu inancın geleceğine karar verme gücünü ellerine geçirerek İslam'ı yeniden tanımlamaya başlamıştır."<sup>[96]</sup>

İnternetle birlikte geleneksel otorite yapıları yeniden şekillenmeye ve yeni otoriteler ortaya çıkmaya başladı. YouTube, online üniversiteler, sosyal medya ve Google gibi arama motorları sayesinde bilgi edinmek için yeni imkanlar belirdi. Milyonlarca insan için İslam'ın hakkında bilgi edinmenin birincil kaynağı internet haline geldi. Öğrenciler sorularını "Şeyh Google"a sorarak artık bilgi arayışı için seyahat etmek ve bunun beraberinde getirdiği zorluklar ve kültür şoklarını tecrübe etmek zorunda kalmıyorlar. Bunun yerine anlık bir şekilde Kur'an'dan, hadis kitaplarından ve İslami metinlerden temaları ve kavramları araştırabiliyorlar. İnternet aynı zamanda sıradan insanların kendi İslam anlayışlarını ifade etmelerini de sağlıyor. Özellikle internet ortamında mevcut çok çeşitli içerik ve görüşler ve de bu bilgilerin genelde sistematik olmayan ve gelişigüzel yöntemlerle elde edildiği düşünüldüğünde, bu yeni durumun İslam'ın

[93] Reza Aslan, No God but God (New York: Random House, 2011), 281

[94] Peter Mandaville, Islam and Politics, 2nd ed. (New York: Routledge, 2014), 394. Khaled aynı zamanda Müslüman Kardeşler gibi aktivist gruplardan da gerçeklikle ve sıradan Mısırlıların mücadeleleriyle bağıni kopardığı için dışlanmıştır. Haenni ve Tammam'ın "air-conditioned Islam" olarak adlandırdığı [literal anlamda *klimalı İslam*]. Bkz. Patrick Heanni ve Husam Tam-mam "Egypt's Air-Conditioned Islam," Le monde Diplomatique, September 2003.

[95] Mandaville, Islam and Politics, 395.

[96] Aslan, No God but God, 281.



öğrenilme biçimi üzerinde ciddi sonuçları olmaktadır.<sup>[97]</sup>

Gelenekçiler kendilerini kompleks İslam geleneğinin uzman aktarıcıları olarak konumlandırırlar. İnternet ve arama motorları bir anındalık kültürü oluşturmaktadır (tüm cevaplar bir tuş ya da hızlı bir arama mesafesindedir). Dolayısıyla, ulema İslami hukuk geleneğini ya da kendi otoritelerini zayıflatmadan bu geleneği anlatmanın zorluğundan dolayı genelde dış dünyadan kopuk görülürler.<sup>[98]</sup> Ayrıca, geleneksel alimler İslami konulara çekici (fakat basit) açıklamalar getiren popüler hatipler ile sürekli bir yarış içerisindedirler.

### Modern Ulemanın Kendi Kendine Öğrenme Üzerine Çekinceleri

Yukarıda anlatıldığı üzere tarihin pek çok döneminde geleneksel eğitim almış alimler bir hocanın gözetimi olmadan gerçekleşen öğrenmenin tehlikeleri hakkında uyarılarda bulunmuştur. Onlara göre kitaplar tek başına, İslami vahyin ve geleneksel eğitim yöntemlerinin altında yatan epistemolojik temele bir tehdit oluşturmaktadır.<sup>[99]</sup> Geleneksel eğitim ile yetişmiş alimler kendi kendine öğrenmeyi sorunlu görürler çünkü bu yöntem, İslami geleneğin eğitim ve otorite sistemini baştan başa tehdit etmektedir. Hoca-öğrenci bağının beraberinde getirdiği pek çok koşulu yerine getirmeden, bu tür bir eğitim almamış kişi zahmetsizce ilmi otorite olma iddiasında bulunabilmektedir. Ebu İshak el-Şatibi'ye (ö.790/1388) göre bu bağın zarar görmesi halinde bidat ortaya çıkmaktadır; çünkü bir hocaya iltihakı terk etmek dinde şeytani bir yeniliği takip etmeye delalet etmektedir.<sup>[100]</sup> Başka bir deyişle, el-Şatibi'ye göre bu bağın dışında elde edilen bilgi, otoriteye ve geçerliliğe sahip değildir.

Günümüzde bu eleştiri daha da ileri gitmiştir. En prestijli Batılı üniversitelerden mezun olsa bile eğer kişi İslam'ı yetkin bir Müslüman hocadan icazet sistemi ile öğrenmemişse, geleneksel sisteme bağlı Müslümanlar tarafından bilgisi gerçek kabul edilmez.<sup>[101]</sup> Geleneksel sistemdeki eğitimin kendi kendine öğrenme,

[97] Bunt, *Virtually Islamic*, 3.

[98] Ingram, *Revival from Below*, 213.

[99] Paul Heck, "The Epistemological Problem of Writing in Islamic Civilization: al-Hatīb al-Bağdādī's (d. 463/1071) 'Taḳyid al-'ilm'," *Studia Islamica*, no. 94 (2002): 86.

[100] Abū Ishāq al-Shātībī, *al-Muwāfaqāt* (al-Khubar: Dār Ibn 'Affān, 1997), 1:145.

[101] Farklı fakat ilişkili bir konuda Abdulfettah Ebu Gudde, İslam üzerine çalışan bazı Oryantalistlerin objektif ve iyi niyetli olduklarını fakat Gelenekçi halkalarda aktarılan metodoloji ve maneviyattan yoksun oldukları için otantik olarak değerlendirilemeyeceklerini belirtmiştir. Oryantalistlerin genelde hataya düşüklerini çünkü ona göre: "Onlar bilgiyi o bilginin insanlarından değil, kitaplardan öğrenmektedirler ve kendi dillerinden başka bir dilde çalışmaktadırlar. Bunun üste bir de yetiştirilme tarzları ve inançları eklenince hakiki bilgiden sapmaktadırlar." Bkz. Ahmad Shākir, *Tashīh al-Kutub wa Şun'u al-Fahāris wa Kayfiyat Dabt al-Kitāb wa Sabq al-Muslimīn*



yoğunlaştırılmış hafta sonu seminerleri ya da online eğitimler ile sağlanması mümkün değildir. Uzun süre bir hocanın gözetiminde eğitim görmek, hocanın öğrencisine ilmi, manevi ve kişisel açıdan kefil olabilmesini sağladığı için hayattır. Geleneksel eğitim yöntemlerinin dışında kalanlar Müslüman toplumunun yanlış yola saptığını düşünmeye ve bunu düzeltmenin kendi görevleri olduğuna inanmaya meyillidirler. Bu kişiler İslam'ın hakiki öğretilerini, ilmi otoritenin körü körüne taklidinden ve durağan bir ilmi atmosferi yüzyıllarca sürdürebilen baskıcı kurumlardan kurtarmayı amaçlarlar. Onlara göre gelenek bir kenara bırakılıp İslami metinlere taze gözlerle yaklaşırsa kutsal metinlerin hakiki mesajı ortaya çıkabilecektir.<sup>[102]</sup> Son yüzyıllarda metinlerin anlaşılmasının kolay olduğunda ısrar eden reformcuların ortaya çıkması, metinlerin yorumlanmasında ilmi uzmanlığın önemini yok sayanların sayısı giderek arttırdı.

Suriyeli alim ve yirminci yüzyılın en etkili gelenekçilerinden biri olan Muhammed Said Ramadan el-Buti (ö.2013) birtakım tartışmaya kapalı metinlerin hem alimler hem de sıradan insanlar tarafından kolayca anlaşılabilmesini önerir. Bununla birlikte, bu metinlerde sıradan Müslümanların layıkıyla anlayamayacağı bazı ifadeler de bulunmaktadır; bunlara, boşanma, miras, namaz veya vakıflar gibi hususlara dair ayetler örnek gösterilebilir. Bu gibi tartışmalı durumlarda yalnızca ulemanın yorumlamaya yetkisi olduğunu söyler. Geleneksel eğitim almış ulema genelde kendi uzmanlıklarını ve kendilerine münhasır kutsal metinleri yorumlama yetkilerini savunurken kendilerini diğer alanların uzmanları ile karşılaştırırlar ve sıradan insanların bu diğer alanlardaki uzmanları dikkate almamasının doğuracağı kaosa işaret ederler.<sup>[103]</sup> Sıklıkla başvuru alan bir örnek de doktorların internette tedavi ve teşhisler hakkında görüşleri okumuş hastalar tarafından sınanması gösterilebilir. Doktorlar internet ortamında elde edilen bilgilerle tıbbi uygulamalara kalkışılmasının tehlikelerine işaret edeceklerdir.<sup>[104]</sup> Buna karşın gelenekçilerin doktorlar ile kurdukları analogi popüler hatipler tarafından otoriteye övgü olarak algılanarak reddedilir.

Suriye doğumlu Hanefi bir hadis alimi olan Abdülfettah Ebu Gudde (ö.1997) gerekli vasıflara sahip olmadan din yorumlamayı “modern zamanların musibeti” olarak tanımlar. Bazı insanların sadece kitapları, Kur'an'ı, Sünneti ve kendi mantıklarını kullanarak geçmiş ulemayı geride bırakabileceklerine inandığını belirtir. Ebu Gudde kendi kendine öğrenmeyi seçenlerin, daha önce eşine

al-Afranġ fi Dhâlik, ed. 'Abd al-Fattâh Abû Ghudda (Cairo: Maktabat al-Sunna, 1994), 13.

[102] Bkz. Brown, “Is Islam Easy to Understand?” 1-28. Zaman, “The ‘Ulamâ,” 8

[103] Muhammad Ramadân al-Bûtî, Al-Lâ Madhhabiyya Akhtar Bid'a Tuhaddid al-Sharî'a al-Islâmiyya (Damascus: Dâr al-Farâbî, 2005), 146.

[104] Bunt, Islam in the Digital Age, 3.

rastlanmamış şekilde geniş kesimlerin erişimine açık bir bilgi bolluğuna inandıklarını kaydeder. Diğer alimler gibi Ebu Gudde de kendi kendine öğrenme gerçekleştirildiğinde ulema topluluğunun yorum birikimi gibi metnin ötesinde pek çok şeyin atlandığını söyler. Ebu Gudde'ye göre metinleri tarihsel, kültürel ve linguistik bağlamları dışında değerlendirmek çok tehlikelidir.<sup>[105]</sup> Suudi hadis alimi İsmail el-Ensari (ö.1997) yalnızca metin üzerinden öğrenmenin başka sorunlara da yol açtığını belirtir. Metinler genelde baskı hataları barındırır; bu hataları fark edecek bir hocanın yokluğunda öğrenci, bu metinleri farkında olmadan hatalı bir şekilde öğrenir. El-Ensari'ye göre kendi kendine öğrenenler taklide düşmemek adına hocaları pas geçerler fakat bu sefer de hocaların yerine basılı kitapları taklit ederler. “İşte bu, takdire değer taklidi eleştirenlerin ortaya çıkardığı sorunlu taklittir!” der el-Ensari.<sup>[106]</sup>

İnternet çoğu zaman bilgidен çok kafa karışıklığına yol açar. Her ne kadar insanlar internette bir şey ararken o konuda bilgi edindiklerini düşünseler de genelde anlamadıkları bir veri akışına maruz kalırlar. Tom Nichols'un dediği gibi “Bir ekranda kelimeleri görmek, onları anlamakla aynı şey değildir.”<sup>[107]</sup> Başka bir deyişle, genelde internette gerçekleştirilen bilgi edimi geleneksel anlamda okumaktan ayrılır. İnternette bir şey okunurken amaç öğrenmek değil ya bir tartışmada galip gelmek ya da var olan inançlarını doğrulatmaktır. Sistematik bir öğrenme yöntemi ve felsefesinde ısrar eden uzmanların, insanlara istedikleri cevapları sunan bir makine ile yarışmaları mümkün değildir.<sup>[108]</sup>

Geç dönem Osmanlı'nın en çok saygı duyulan Hanefi fakihlerinden İbn Abidin'e (ö. 1258/1842) göre öğrencilerin yanlış anlamalarını düzeltecek bir hocanın yokluğu sıradan okuyucuların teknik terminolojiyi layıkıyla anlayamamalarına yol açmaktadır. Kendi kendine öğrenmeyle beraber yüzeysellik gelmektedir ve bugünün anlık bilgi ve tatmin çağında gittikçe artmaktadır.<sup>[109]</sup> El-Ezher'de eğitim görmüş Suriyeli Şafi bir fakih olan Muhammed Hasan Hitou (d. 1943), kendi öğrencilerinden birinin “namaz kılan şahıs saftaki boşluğu doldurabilir” anlamına gelen “*Yandub saddu furja fi al-saff*” ifadesini bir metinde okumasını örnek gösterir. Arapça metinlerde sıklıkla karşılaştığı üzere bu metinde *furja* kelimesinin son harfindeki noktalara yer verilmemiştir. Öğrenci noktaların bulunmamasından dolayı metni, kişinin namaz safındayken avret

[105] Abū Ghudda, “Lecture in Turkey.”

[106] Ismā'il al-Ansārī, *Ibāhat al-Tahallī bi l-Dhahab al-Muhallaq wa-l-Radd 'Alā al-Albānī fī Tahrīmi-hi* (Riyadh: Maktabat al-Imam al-Shāfi'i, 1988), 106

[107] Nichols, *Death of Expertise*, 119.

[108] A.g.e., 115-120.

[109] Muhammad Amīn Ibn 'Abidin, *Radd al-Muhtār 'alā al-Durra al-Mukhtār Sharh Tanwīr al-Absār* (Riyadh: Dār 'Ālim al-Kutub, 2003), 139.

yerlerini kapatması gerektiği anlamına gelen “*Yandub saddu farjihi fi al-saff;*” şeklinde okumuştur. Bu cümleden ne anladığı sorulduğunda öğrenci, kıyafetlere idrar bulaşmasını engellemek için iç çamaşırlarının içine peçete yerleştirilmesi gerektiğini söylemiştir. Hitou, bu hatasından dolayı öğrencinin eleştirilmesinin yersiz olduğunu zira bir hocanın gözetiminde bir eğitimden geçtiğini ve yanlış anlaşılmasının memnuniyetle düzeltildiğini söylemiştir. Buna karşın otodidaktların yanlış anlamalarını düzeltecek kimseleri yoktur. Hitou’ya göre daha da kötüsü bu yanlış anlamalarını da diğer herkese kabul ettirmeye çalışıyor olmalarıdır.<sup>[110]</sup>

Suriyeli tanınmış bir siyasetçi ve hadis alimi Mustafa el-Sibai (ö.1964) de benzer bir noktaya işaret eder. El-Sibai, sıradan bir Müslümanın Cuma namazlarından önce *halk*’ın (saç kesiminin) yasaklanmasına dair bir hadis okuduktan sonra yıllarca Cuma sabahları saçını kestirmedeğini anlatır. Daha sonra bu kişi hadiste bahsedilenin *hilak* yani camide gruplar halinde oturulmasının namaz için gelenleri sıkıntıya soktuğu için yasaklandığını öğrenir.<sup>[111]</sup>

Gelenekçiler İslam’a dair yüzeysel bilgi sahibi olan yeni neslin liderlik konularına gelmesine hayıflanır. İctihat ve reform çağrısı gerekli tedrisattan geçmemiş sıradan insanları da kapsamaktadır. Hitou, böyle bir çağrının, ümmetin on binleri aşan büyük alimlerinin on dört asır boyunca İslam alemini yöneten İslami bir sistemi inşa etmek için katkıda bulunduğu fikhin yok sayılmasına evrildiğini belirtir. Hitou’ya göre, “bu içtihat çağrısı, oluşturulan bu muhteşem yapıyı yok etme davetidir.” Kendi kendine öğrenmenin, daha önceki alimlerin hatalı olduğu fikrinden ve kutsal metinlere uymadıkları şeklindeki suçlamalardan kaynaklandığını ekler. “En saygın alimlerin takip edilmemesi gerektiğini, bunun yerine Resullullah’ın sünnetinin takip edilmesi gerektiğini söylerler, sanki klasik alimler Sünnet’in düşmanlarıymış gibi.”<sup>[112]</sup> Gelenekçiler, mezhepler yerine Kur’an ve Sünnet’e çağrı yapılmasının altında mezheplerin Kur’an ve Sünnet’ten ayrı bir şeyi takip ettiği şeklinde örtük bir suçlamanın yatığını düşünür. Geçmişte bu çağrı genelde alimlere yönelik yapılıyorken, bugün sıradan Müslümanlar da fikhî görüşlerini kutsal metinlere göre değerlendirme çağrısına dahil edilmektedir. Dolayısıyla bu Müslümanlar, ulema görüşlerini uzmanlıkları olmamasına rağmen eleştirmeye başlamıştır.

Ebu Gudde, yalnızca metinler okuyarak içtihat yapılamayacağını belirtir. İctihadın zorlu bir uğraş olduğunu ve büyük çoğunluğun bunu yapmak için

[110] Muhammad H̄asan Hitou, al-Mutafayhiqūn (Syria: Dār al-Farābī, 2009), 26- 27.

[111] Mustafā al-Sibaa’ī, al-Sunna wa Makānatuhā fi al-Tashrīf al-Islāmī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī; Cairo: Darussalam, 2006), 367.

[112] Hitou, al-Mutafayhiqūn, 2-3.

gereklili vasfa sahip olmadığını söyler. Mezhep fıkhını atlayarak doğrudan Kur'an ve Sünneti takip ettiğini iddia eden otodidaktlara şöyle karşılık verir: "O halde Ebu Hanife, İmam Malik, İmam Ahmed ve İmam Şafi İncil'i mi takip ediyorlardı? Bazıları birkaç kitap okuyunca müçtehit oluverdiklerini sanıyor!"<sup>[113]</sup> Başka bir deyişle, yalnızca kendi mantıklarını ve kutsal metinleri kullandıklarını iddia ederek ulemanın kendi şahsi görüşlerine göre hüküm verdiği ima ediliyor.

Otodidaktlar geleneksel eğitim biçimlerini ıskartaya çıkarırken bunu yalnızca kestirmeden gitmek için değil daha önceki ilmi kurumları ve taşıdıkları otoriteyi reddetmek için yaparlar. Geleneksel tedrisattan geçen ulemaya göre eğitim yalnızca kutsal metinlere referans verebilmek değil, bu metinleri onlara uygun yorumlama ilkelerine göre anlamaktır. İnternet, İslami bilgide standart dini otorite nosyonlarını yıkan bir demokratikleşmeye yol açtı. Bu demokratikleşme herkes tarafından olumlu karşılanmadı. Jonathan Brown'un açıkladığı üzere, "Müslüman bir Martin Luther" çağrısı sıklıkla yapılıyor olsa da gelenekçi ulemaya göre Müslüman dünyadaki kargaşanın ve aşırılığın sebebi bizzat dinlerine Luther gibi doğrudan kutsal metin üzerinden yaklaşmaya çalışan ve gelenekten bir kopuş yaşamaya karar veren eğitimsiz Müslümanlardan kaynaklanmaktadır.<sup>[114]</sup> Örneğin, meşhur bir Amerikalı Müslüman olan Hamza Yusuf Hanson (d.1960), İŞİD'i lanetlediği bir konuşmasında "aptal gençlerin" yıllar süren bir tedrisat gerektiren ilmi geleneği bırakıp internet aramalarının yüzey-selliğini ve hatalarını seçtiklerine dair şikayette bulunur.<sup>[115]</sup>

Benzer şekilde Hitou da kendi kendine öğrenmenin sıradan entelektüellerin metinler konusunda uzmanlaştıklarını sanmalarına ve alimlerin icma ettiği görüşlere zıt fetvalar vermelerine yol açtığını belirtir.<sup>[116]</sup> Bu durum ise geleneksel alimlere zarar vermektedir çünkü otodidaktlar internette bulunan metinleri geleneksel tedrisattan geçmiş binlerce alimi gölgede bırakmak için kullanmaktadır. Ebu Gudde, insanların gerçek hocaları bırakıp bilgi almak için yöneldikleri bilgisayardan alaycı bir şekilde "zamanımızın en büyük alimi" (*hafız el-asr*) olarak bahseder.<sup>[117]</sup> Amerikalı alim Yasir Qadhi (d.1975) de Ebu Gudde gibi online kültürün doğuşu ile birlikte hakiki bilginin takdir edilmemesinin "modern çağın en büyük trajedilerinden biri" olarak görür.<sup>[118]</sup>

[113] Abū Ghudda, "Lecture in Turkey."

[114] Brown, Misquoting Muhammad, 7.

[115] Bkz. Hamza Yusuf Hanson, "The Crisis of ISIS: A Prophetic Prediction" <https://www.youtube.com/watch?v=hJo4B-yaxfk>. Ayrıca bkz. Hassan, Longing for the Lost Caliphate, 254-255.

[116] Hitou, al-Mutafayhiqūn, 17.

[117] Abū Ghudda, "Lecture in Turkey."

[118] Yasir Qadhi, "One of the Biggest Tragedies..." Facebook, erişim tarihi: 16 Ağustos 2015, <https://www.facebook.com/yasir.qadhi/posts/10153261512888300>.

Qadhi'ye göre çoğu insan; bir alim, bir din talebesi, cahil fakat söz ustası bir hatip veya yanlış yönlendirilmiş birisini birbirinden ayırt edemez. Her ne kadar bütün bu kategoriler internetin dışında var olsa da çevrim içi dünyada bu kategoriler birbirinden genelde ayrıştırılamaz. Facebook'taki takipçilerini gelişigüzel bir şekilde ve farklı disiplinlerden internet üzerinde dersler dinlemenin İslami ilimlere hakimiyet sağladığı yanılgısına kapılmamaları konusunda uyarır. Buna karşın, bu insanların çoğunluğunun tek bir tane İslami ilim dalını bile baştan sona çalışmadıklarını hatırlatır. Sıradan bir hatip ile bir alimi birbirinden ayırmak neden zordur? İnternet insanların, Nichols'un "uzmanlık illüzyonu" olarak adlandırdığı şey ile, sonsuz sayıda bilgiyi bir arada kullanarak entelektüel becerileri taklit etmesine izin vermektedir. Çoğu zaman, internetin hatalı bilgi akışı düşünüldüğünde bu bilgilerin sıhhati bile kuşkuludur. Doğru olsalar bile olgular ile bilgi ve ilim aynı şey değildir. Bir arama motoruna kelimeler yazmak araştırma yapmak değildir; bu eylem aslında insanları ve soruyu soranı anlamaktan yoksun, programlanabilen bir makineye soru sormaktır.<sup>[119]</sup> Gelenekçiler, yanlış anlamaların önüne geçmenin en iyi yolu olarak gerçek bir alime çevrim dışı dünyada bir bağlılık oluşturmayı gösterirler. Müslümanların alimlere yüz yüze danışması gelenekçi perspektif için önemlidir çünkü bu yöntem alimlerin internetteki bilgilerin ötesinde bir bağlam sunmalarını sağlamaktadır. Aynı zamanda bireylerin pasif birer bilgi alıcısı olmak yerine soru sormalarına fırsat tanımaktadır.

Pakistanlı medrese hocası Adnan Kaka Khel, yüz yüze aktarımın olmaması halinde dini anlamada hatalı yönlendirmelerin kesin olarak yaşanacağını belirtir. Khel'e göre İslam'ı yeni öğrenme yöntemleriyle reform edeceklerini iddia eden modern düşünürler aslında bin yıldan uzun süredir Müslümanların muhafaza etmeyi başardıkları bilgiyi ellerindeki baltalarla yok etmektedir. Bu kişilerin İslam'a şüphe düşürmekten başka hiçbir şey yapmadıklarını söyler.<sup>[120]</sup> Çevrim içi eğitim geleneksel uzmanlığa bir tehdit oluşturmaktadır çünkü sıradan insanlar bir vaazı ya da sosyal medyadaki bir gönderiyi hakiki bir alim eşliğinde İslam'ın titiz bir şekilde öğrenilmesiyle karıştırmaktadırlar. Kadhi, dünyanın dört bir yanından alimlerin endişelerini şu sözleriyle bir kez daha dile getirir: "En eski zamanlardan beri bu dinin belirleyici bir özelliği olmuş, düzgün ve profesyonel ilmi eğitimden geçmenin yerine geçebilecek bir alternatif yoktur."<sup>[121]</sup>

[119] Nichols, Death of Expertise, 106-110.

[120] Ebrahim Moosa, What is a Madrasa? (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015), 59.

[121] Qadhi, "One of the Biggest Tragedies."

### İslami Eğitimde Dönüşüm

İnternet gelenekçilerin uzmanlıklarını tahfif eden yegane sebep değildir. Daha ziyade internet, uzmanlar ile sıradan insanlar arasındaki iletişimin kopuşunu hızlandırmıştır. Bu iletişimsizlik çok daha erken bir dönemde matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte başladı. Tom Nichols, “internet, matbaanın fiber optik hızdaki halidir” şeklinde yerinde bir tespitte bulunmuştur.<sup>[122]</sup> Matbaa ve internet ulemanın otoritesine meydan okumakla kalmadılar, onu aynı zamanda değiştirdiler de. Sıradan insanların okuma yazma oranı hiç olmadığı kadar artarken geleneksel yöntemle eğitim gören alimler bu gelişme ile başa çıkmakta hazırlıksız kalmışlardır. İnternet onlar için bir tehdit olmuştur çünkü uzmanların bir anda uzman olmayanlarla dini metinlerin nasıl yorumlanması gerektiği konusunda mücadele ettiği “uzmanlığın ölümü” ile karşı karşıya kaldıklarını hissetmişlerdir.

İnternet, alimlerin kendilerini sunma şekillerini de değiştirdi.<sup>[123]</sup> Daha geniş kitlelere hitap edebilmek için ulema da teknolojiyi kullanmaya teşvik edildi. Prestijli hocaların sınıflarını dolduran öğrenciler yerine artık alimlerin fan sayfaları, binlerce takipçileri, kişisel logoları, hatta izleyiciyi çekebilmek için ses ve görüntü efektleriyle profesyonelce kurgulanmış videoları var. İnternet ortamında geleneksel eğitim almış alimler, otodidaktlar, aktivistler ve popüler hatiplerle birlikte, yüzbinlerce sosyal medya takipçileri ile ünlü sayılmaktadırlar.

Bu teknolojik devrim öğrenci-hoca ilişkisinin doğasını ve görgüsünü dönüştürdü.<sup>[124]</sup> İnternet, gelenekçilerin ilmi görgüyü muhafaza eden ve aşırı etkileşimleri azaltan toplumsal sözleşmesini ortadan kaldırıyor. Anlık mesajlaşma ve diğer iletişim uygulamaları ile alimler günün ya da gecenin her saatinde erkek ve kadınlar tarafından ulaşılabilir hale geldiler. Çevrim içi ilişki genel anlamda geleneksel pedagojik görgü ile uyuşmamaktadır. Bilgisayarlarını ya da akıllı telefonlarını kullanarak öğrenciler hocalarıyla gerçek zamanlı olarak iletişime geçebilmektedir. Hoca ile öğrenci arasındaki mesafe kısaltmakta ve ilişkilerinin çerçevesini belirleyen görgü değişime uğramaktadır. Geleneksel şemada öğrencilerin evlerinden ayrılmaları, hocalarının dizlerinin dibinde oturmaları, diğer öğrencilerle bir araya gelmeleri, cemaatle namaz kılmaları ve dini bilgi sahibi bir öğrencinin yaşam biçimine uygun yaşamaları gerekirdi. Çevrim içi eğitim, geleneksel eğitimin en önemli unsurlarından olan bu insani etkileşimden yoksundur.

[122] Nichols, Death of Expertise, 106-109.

[123] Echchaibi, “From Audiotapes to Videoblogs,” 27

[124] Hocalara ve özel çevrim içi iletişime erişimin kolay olması kimi zaman cinsel istismar olaylarının yaşanmasıyla sonuçlanmıştır. Bkz. Zaynab Ansari, “Blurred Lines: Women, ‘Celebrity’ Shaykhs, and Spiritual Abuse,” MuslimMatters.org, 27 Mayıs , 2015, <https://muslimmatters.org/2015/05/27/blurred-lines-women-celebrity-shaykhs-spiritual-abuse/> doi: 10.35632/ajis.v37i1-2.851

## Sonuç

Matbaa ve internet modern Müslümanların İslami bilgiyi öğrenme biçimlerini ve onunla girdikleri etkileşim biçimini değiştirdi. Pek çok kişi ve eğitim kurumu yeni öğretim teknikleri geliştirerek geleneksel eğitim sisteminin yapısını oluşturan otorite dinamiklerini yeniden oluşturmaktadır. Geçmişte İslam adına konuşanlar ulemayken, internetle birlikte artık herkes videolar, bloglar ve sosyal medya hesapları üzerinden İslam'a dair görüşlerini paylaşabiliyor. Gelenekçiler yalnızca internet üzerinden öğrenmeyi zaman zaman eleştirmişlerdir çünkü bu ortamda sıradan insanlar da İslam'ın öğretilmesine ve ilmi otoritenin dönüşümüne dahil olmaktadır. Fakat gelenekçiler de matbaayı ve interneti, çağın gerisinde kalmamak için ve İslam adına konuşma iddiasında bulunan diğerleriyle başa çıkabilmek için kabul ettiler.

Bu yeni öğrenme biçimi İslami eğitimde hocanın olmazsa olmaz yerini sarsmıştır. İnternet yeni bir İslami eğitim biçimi oluşturmuştur, bu eğitim biçiminde hoca uzak, insani olmayan ve bilginin tüketicileri tarafından kendilerine göre ayarlayabildikleri bir figüre dönüşmüştür. Bu teknolojik dönüşüm dini otorite üzerinde İslami ilimler tedrisatından geçmiş ulema ile matbaa ve internet vasıtasıyla eriştikleri metinlere getirdikleri yorumları, ikna kabiliyetleri ve karizmaları sayesinde bir otorite oluşturan din aktivistleri arasında bir mücadelenin doğmasına yol açmıştır. Geleneksel eğitim her ne kadar pek çok Müslüman toplumda varlığını devam ettirse de geleneksel eğitim ve otorite, her geçen gün, İslam'ı metinler üzerinden öğrenenler tarafından ikame ediliyor ve dönüştürülüyor.





# İslâmi İktisat\* Analizinin Yeni Bir Çerçevesine Doğru\*\*

Akhmad Akbar Susamto\*\*\*

## Özet

Bir disiplin olarak İslâmi iktisadî geliştirme çabaları, alandaki literatürün bolluğuna rağmen, hedeflenen sonuçlara ulaşamadı. Bu makale, İslâmi iktisadî gelişimini engelleyen, iktisadî “İslâmi” yapan şeyin onun tanımındaki eksiklik olduğunu ileri sürmektedir. Bu eksikliği gidermek için bu makale iktisadî “İslâmi” olarak değerlendirilebileceği üç koşul önermekte ve sonrasında İslâmi iktisadî kapsamını ve yöntemlerini tanımlamaktadır. Son olarak, bu makale, birlikte ele alındığında İslâmi iktisadî geliştirme ve bilgi birikimini inşa etmenin korkulduğu kadar karmaşık olmadığını gösteren üç öneri sunacaktır.

## Giriş

Yarım yüzyıldan fazla bir süredir, Müslüman alimler çağdaş ekonomi pratikleri ve politikalarını İslâmi bir perspektiften incelemekle meşguller.<sup>[1]</sup> İslâmi dünya

\* Makalenin genelinde yazar “İslâm iktisadından” ziyade, mevcut ekonomik sistemi İslâmileştirmek konusunu vurguladığı için “Islamic Economics” terimi “İslâmi iktisat” olarak çevrilmiştir. (Ç.N.)

\*\* Susamto, A. A. (2020). “İslâmi İktisat Analizinin Yeni Bir Çerçevesine Doğru”. (Çev. Ayşenur Topal). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 65–84. <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i1-2.591>.

\*\*\* Akhmad Akbar Susamto, İktisat Bilimi alanında Yüksek Lisans (Monash Üniversitesi, 2009) ve aynı alanda Doktora (Avustralya Ulusal Üniversitesi, 2014) derecesine sahiptir. Susamto halen Endonezya, Gadjah Mada Üniversitesi, İktisat Bilimi Bölümü’nde; İslam İktisadî, İslâmi Finans ve İslam ve Ekonomik Kalkınmayı içeren araştırma alanlarında öğretim görevlisidir.

[1] Rodney Wilson, “The Development of Islamic Economics: Theory and Practice,” in *Islamic Thought in the Twentieth Century*, ed. Suha Taji-Farouki and Basheer M. Nafi (Londra: IB Tauris, 2004), 195–222.

görüşü ile Batılı kapitalist dünya görüşü arasındaki farka dikkat çeken Müslüman alimler, ayrıca İslâmi iktisadî konvansiyonel iktisattan ayrı, alternatif bir disiplin olarak kurma girişiminde bulundular.<sup>[2]</sup> Ancak bugüne kadar yayımlanan mevcut binlerce konferans bildirisi, dergi makalesi, kitap bölümü ve monografa rağmen İslâmi iktisadî geliştirme çabaları arzu edilen sonuçları vermemiş gibi görünmektedir. Bu, en azından, İslâmi iktisat literatüründeki birkaç önde gelen ismin bakış açısına göre böyledir.

Örneğin Zaman, bazı kısmi başarılarla rağmen “[çabaların] toplamının sonucunu bir başarısızlık olarak değerlendirmek yanlış olmaz” diye belirtmiştir.<sup>[3]</sup> Haneef’e göre İslâmi iktisat “ilerliyor gibi görünmüyor”;<sup>[4]</sup> Kahf’a göre ise İslâmi iktisadın mevcut durumu hâlâ “tamamlanmamış bir görevdir”.<sup>[5]</sup> MA Khan’ın ifadesiyle, İslam iktisatçıları “bir çığır açamadılar” ve iddialarına bakılmaksızın, “nihai ürünün, ana akım iktisattan önemli ölçüde bir farkı yoktur.”<sup>[6]</sup> İslâmi iktisat hakkındaki değerlendirmesini açıklayan Choudhury; “Günümüzdeki İslâmi iktisat vahim bir durumda. İslâmi iktisat orijinal değil; Kur’an, Sünnet veya İslâmi düşünce öğretilerini temel alan bir üretim yapılamadı.” diyerek hayıflanmaktadır.<sup>[7]</sup> Choudhury daha önce; “İslâmi iktisat, ana akım iktisat teorilerinin hepten bir kölesi haline geldi”<sup>[8]</sup> ve İslâmi iktisadın, bir çalışma alanı olarak “etik davranışa, neo-klasik yaklaşımdan başka bir şey olmadığı.” şeklinde değerlendirmeler de yapmıştı. Bunun yanı sıra Chapra daha az bir kuvvetle, “İslâm iktisadî uygulamalı bilgisinin ... Müslüman ekonomilerin yükseliş ve düşüşünü açıklamayı başaramadığını”<sup>[9]</sup> itiraf eder. Yine Chapra, “İslâmi iktisadın teorik özünün”, “geleneksel iktisadın deli gömleğinden çıkamadığını” kabul

[2] Örnek için Khurshid Ahmad, *Studies in Islamic Economics* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1980) dergisinde yayınlanan makalelere bkz

[3] Asad Zaman, “Crisis in Islamic Economics: Diagnosis and Prescriptions,” *JKAU: Islamic Economics* 25, no. 1 (2012): 147–69.

[4] Mohamed Aslam Haneef, “Preliminary Thoughts on Diagnosing Some Methodological Issues in Developing Islamic Economics,” in *Workshop on the Future of Islamic Economics* (Jeddah: Islamic Economics Institute, King Abdulaziz University, 2012).

[5] Monzer Kahf, “Islamic Economics: What Went Wrong?” (2004), [http://monzer.kahf.com/papers/english/islamic\\_economics\\_what\\_went\\_wrong\\_sept\\_03\\_irti.pdf](http://monzer.kahf.com/papers/english/islamic_economics_what_went_wrong_sept_03_irti.pdf), 10

[6] M. Akram Khan, *What Is Wrong with Islamic Economics? Analyzing the Present State and Future Agenda* (Cheltenham: Edward Elgar, 2013), xiii–xiv.

[7] Masudul Alam Choudhury, “Tawhidi Islamic Economics in Reference to the Methodology Arising from the Quran and the Sunnah,” *ISRA International Journal of Islamic Finance* 10, no. 2 (2018): 263–76.a

[8] Masudul Alam Choudhury, *Islamic World View* (Londra: Routledge, 2001), 104.

[9] M. Umer Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (Leicester: The Islamic Foundation, 2000), 375.

eder. Nasr'a<sup>[10]</sup> atıfta bulunan Chapra, İslâmi iktisat disiplininin "Batı ekonomik düşüncesinin merkezci çekiminden kaçmakta başarısız olduğunu ve birçok bakımdan, tam da değiştirmeye koyulduğu sistemin entelektüel ağına yakalandığını" kabul eder.<sup>[11]</sup>

Bu ifadelerin her birine katılıp katılmadığımıza bakılmaksızın, sonuç olarak, (teknik meselelerin<sup>[12]</sup> veya asli metodolojik sorunların<sup>[13]</sup> çözümü üzerine olsun) İslâmi iktisadî geliştirme çabaları beklenen sonuçları vermedi. Dolayısıyla, mevcut durumu doğal karşılamak yerine, İslâmi iktisadın gelişmesini savunanlar açık bir zihniyet benimsemeli ve durum üzerine ciddi bir şekilde düşünmelidir. Bu makale, İslâmi iktisadî geliştirme çabalarının neden istenen noktaya gelmediğine dair yeni bir tanı koyma ve bazı çözümler önermeyi amaçlamaktadır.

Dikkat edilmesi gereken önemli husus, İslâmi iktisadın gelişimini engelleyen ve iktisadî "İslâmi" yapan şeyin tanımında eksiklik olmasıdır. Tanımın netliği esastır zira bu tanımın belli olması, Müslüman alimlerin ulaşmaya çalıştıkları İslâmi iktisadın gelişmesinin yolunu açacak nihai koşuldur. Böyle bir eksikliği gidermek için iktisadın, İslâmi olarak değerlendirilebileceği üç koşul önerilmektedir. Ayrıca bu koşullara dayanılarak, İslâmi iktisadın kapsamı ve yöntemleri belirlenmektedir.

Bu makalenin önemi, İslâmi iktisadın gelişimini yeniden canlandırma potansiyeline sahip olmasıdır. İslâmi iktisattaki en temel (ancak ihmal edilen) sorunlardan birinin derinine inen bu makale, özgün ve kuvvetli bir İslâmi iktisat disiplini için sadece sağlam bir temel önermekle kalmayıp, aynı zamanda İslâmi iktisat analizinin basit ve işlevsel bir çerçevesini sunmaktadır. Bu makale, İslâmi iktisat literatüründeki mevcut eserlerin geçersiz olduğu veya yolunu kaybettiği iddiasında değildir. Bilakis bu makalenin önerdiği, mevcut İslâmi

[10] Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamization of Knowledge: A Critical Overview," *Islamic Studies* 30, no. 3 (1991): 387-400.

[11] Chapra, *The Future of Economics*, 375.

[12] Muhammad Nejatullah Siddiqi, "Obstacles of Research in Islamic Economics-," *JKAU: Islamic Economics* 21, no. 2 (2008): 87; M. Aslam Haneef, "Funding Research in Islamic Economics and Finance," in *The Seventh International Conference on Islamic Economics* (Jeddah: King Abdulaziz University, 2008), 378; Abbas Mirakhor, "A Note on Islamic Economics," Islamic Development Bank (IDB) Prize Winner's Lecture Series, no. 20 (Jeddah: Islamic Research and Training Institute (IRTI), 2007), 9.

[13] Örnek için bkz. M. Aslam Haneef ve Hafas Furqani, "Contemporary Islamic Economics: The Missing Dimension of Genuine Islamization," *Thoughts on Economics* 19, no. 4 (2009): 34 ve 39; Abdulkader Cassim Mahomedy, "Islamic Economics: Still in Search of an Identity," *International Journal of Social Economics* 40, no. 6 (2013): 567-68; Kahf, "Islamic Economics: What Went Wrong?"

iktisat literatüründeki değerli ancak dağınık katkıların, bu alanı ve bilgi birikimini daha da geliştirmek için yeniden düzenlenip birleştirilebileceği metodolojik bir temeldir.

### İslâmi İktisadı Geliştirmenin Gerekçesi

İslâmi iktisadın gelişimi; belirli ekonomik yaklaşımların “egemen dünya görüşlerinin mantıksal sonucu”<sup>[14]</sup> olduğu varsayımıyla, ekonomik sorunlara karşı “farklı İslâmi yanıtlar” olduğu iddiasıyla gerekçelendirilmiştir.<sup>[15]</sup> Bu tür “dünya görüşleri” içinde; evrenin başlangıcı, insan yaşamının doğası, doğruluğun anlamı, erdem, değer, insan ilişkileri, kaynak mülkiyeti ve kullanımının kuralları gibi hususlara dair inançları barındırır- kısacası, bir dünya görüşü “dünyanın nasıl çalıştığına dair örgütlenmiş bir inançlar dizisidir.”<sup>[16]</sup> Farklı dünya görüşlerinin, birbirinden farklı iktisadi bilim anlayışı kuran başka başka ekonomik perspektifleri vardır.

Birbirinden farklı dünya görüşlerinin türlü türlü bilim anlayışları kurduğu fikri sadece Müslüman âlimlere has değildir. Ünlü bir bilim tarihçisi ve filozofu olan Thomas Kuhn bile belli bir bilimin gidişatının, belirli “paradigmalar”ın benimsenmesine bağlı olduğunu savunmuştur. Kuhn’a göre bilim, istikrarlı ve evrimsel bir bilgi birikimi sürecinin sonucu değildir. Bunun yerine bilim, içinde “bir kavramsal dünya görüşünün diğeriyle değiştirildiği”, “entelektüel olarak şiddet içeren devrimlere verilen bir dizi barışçıl ara faslın” ürünüdür.<sup>[17]</sup> Dünya görüşündeki değişiklikler “bilim insanlarının araştırma yaptıkları dünyayı farklı bir şekilde görmelerine neden olur”, bu da onların sorduğu soru türlerinde ve problemlerle uğraşma yöntemlerinde değişikliklere yol açar. Ekonomistler camiasından Heilbroner, ekonominin çeşitli alt sistemlerin meydana getirdiği, kompleks ve karşılıklı ilişkiler içindeki unsurların oluşturduğu sistemi olarak “sosyal bütünlüğü”<sup>[18]</sup> temsil ettiğine inanır. Heilbroner ayrıca, iktisadın arka planında iktidar ve ideolojinin olduğuna; “egemen sınıfların sosyal sistemlerinin nasıl işlediğini ve hangi ilkeleri örnek gösterdiğini *kendilerine* açıklayan bir düşünce ve inanç” olduğunu düşünür.<sup>[19]</sup> Dolayısıyla, Heilbroner

[14] Chapra, *The Future of Economics*.

[15] Muhammad Abdul Mannan, “Islamic Economics as a Social Science: Some Methodological Issues,” *Journal of Research in Islamic Economics* 1, no. 1 (1983): 41–50.

[16] Douglas L. Medin and Megan Bang, *Who’s Asking? Native Science, Western Science and Science Education* (Cambridge, MA: MIT Press, 2014), 121.

[17] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 10.

[18] Robert L. Heilbroner, *The Nature and Logic of Capitalism* (New York: W.W.Norton, 1985), 108.

[19] A.g.e., orjinaline vurgu.

evrensel ekonomik yasalar gibi bir şeye karşı çıkıyor. Benzer şekilde Spengler, “ekonomik düşüncenin içeriğinin en başında, içinde geliştiği toplumun sosyofiziksel parametrelerinden bağımsız olmadığını ve hatta modern dönemlerde bile tamamen bağımsız hale gelmediğini” düşünmektedir.<sup>[20]</sup> Bu bilim insanları (konvansiyonel) iktisadın; tamamen insan muhakemesine dayanan bir dünya görüşünün öne çıktığı ve servet birikiminin yanı sıra kişisel çıkar arayışının da doğrulandığı Batı (kapitalist) toplumunun toplumsal bütünlüğünü yansıttığı konusunda hemfikirler. Onların fikirlerini birleştirmek için denilebilir ki (konvansiyonel) iktisat aslında; “öngörülebilir gelecek için kolektif kaderimizi büyük olasılıkla şekillendirmek zorunda kalacağımız kapitalist ortamı”<sup>[21]</sup> iktisatçıların daha iyi anlamalarına yardımcı olmayı amaçlayan “Avrupa medeniyetinin bir ürünüdür.”<sup>[22]</sup>

İslâmi dünya görüşü, Batı kapitalizminden farklıdır. Evren tek başına var olmaz, içinde yaratılmış diğer her şey gibi o da Allah tarafından yaratılmış ve devam ettirilmiştir. İnsanlar da buna dahildir. Yine de yaratılıştaki benzersiz olan insanlık, belirli bir derecede egemenlikle görevlendirilmiştir. Allah’a ibadet etme amacıyla evreni yönetirler, O’nun için ve O’nun adına dünyayı geliştirirler. Bu sorumluluğu yerine getirmek için insanlar, akıl da dahil olmak üzere çeşitli kabiliyetlerle donatılmıştır ve onlara detaylı öğretiler, kurallar ve hükümler türetebilecekleri ilahi vahiyler (çağdaş dönemdeki yazgımızla, Kur’an ve Sünnet biçiminde) bahşedilmiştir. Bu nedenle, kaynak mülkiyeti ve kullanım ilkeleri yalnızca insan muhakemesine değil, vahiy ile beslenen bir rasyonaliteye dayanır. Sonuç olarak, insanlara istedikleri gibi yaşama özgürlüğü bırakılmıştır: İlahi vahiylerle bağlı kalmak veya kalmamak. Nihayetinde insanlar kıyamet günündeki seçimlerinden sorumlu ve mesul tutulurlar.

Bu İslâmi perspektifte, kişisel çıkar arayışı ve servet birikimi, en büyük mutluluğu elde etmenin anahtarı olarak görülmemektedir. Dahası, Bentham’ın faydacı anlamında ulaşılması gereken hazzı “mutluluk” değildir.<sup>[23]</sup> Daha ziyade nihai hedef felahıtır (kurtuluş); bu dünya hayatında ve ahiretteki gerçek refah. Bu temelde, yani İslâmi iktisat *felahı* elde etmeye yönlendirildiği surette, konvansiyonel ekonomiye bir alternatif sağlar.

[20] Joseph J. Spengler, *Origins of Economic Thought and Justice: Political and Social Economy* (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1980), xiii.

[21] A.g.e., xii.

[22] Robert L. Heilbroner, *The Worldly Philosophers* (New York: Simon and Schuster, 1999), 310.

[23] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Clarendon Press, 1789).

### Mevcut Durum (Neler Oldu?)

İslâmi iktisadî geliştirme çabalarının hedeflenen sonuçları neden vermediğini açıklamak için bazı yazarlar araştırma fonu eksikliği üzerinde durmaktadır.<sup>[24]</sup> Siddiği'ye göre İslâmi iktisat araştırmalarına ayrılan kamu fonlarının miktarı yetersizdir.<sup>[25]</sup> Diğerleri, modern İslâmi iktisat disiplininin görece genç olduğunu vurgulamaktadır; konvansiyonel iktisadın yüzyıllardır süren gelişiminin aksine sadece son yıllarda resmileşmiştir.<sup>[26]</sup> Disiplin hâlâ başlangıç aşamasındadır.

Araştırma finansmanı ve disiplinin olgunlaşmış olmasının önemli olduğu doğrudur. Yine de İslâmi iktisadın yavaş gelişimi, teknik konulardan çok asli metodolojik konularla ilgilidir. Aslında, genelde sebep olarak gösterilen araştırma fonu eksikliğine rağmen İngilizce “İslâmi” ve “iktisat” terimlerinden bahseden bilimsel literatür 1976-1985'te 6.670 iken 2006-2015'te 205.000 metne ve daha önceki dönemde “İslâmi iktisat” ifadesinden bahseden 547 metin sayısı sonradan 13.000'e yükselmiştir (*Google Akademik*, Mayıs 2018). Metinsel atıflardaki bu artış, araştırmada önemli bir büyümeyi açıkça göstermektedir.

Bu makale, İslâmi iktisadî geliştirme çabalarının arzu edilen sonuçları vermemesinin nedenlerine dair yeni açıklamalarla devam etmeden önce, şimdiye kadar sunulan üç asli metodolojik soruna değinecek. Birincisi, İslâmi iktisadın fıkıh ile ne ölçüde örtüştüğü konusunda, İslâmi iktisadın kapsamını hukuki ve tüzel meselelerle daraltan belirsizliklerin olmasıdır.<sup>[27]</sup> Bu anlamda “İslâmi iktisat” çalışmaları, modern toplumla ilişkilerini yeniden gözden geçirmeden, genellikle İslâm'ın ilk dönemlerinin içtihadını (fıkıh) sunar.<sup>[28]</sup> İkinci neden, İslâm iktisatçıların konvansiyonel iktisada karşı uygun mesafeyi koruyamamalarıdır. Mahomedy'e göre, İslâmi iktisadî geliştirme çabaları çok az başarı sağlamıştır çünkü İslâmi iktisadın epistemolojik kökleri sıkı bir şekilde neo-klasik çerçeve içinde bulunmayı sürdürmektedir.<sup>[29]</sup> Benzer terimlerle Zaman, İslâmi iktisatta ana akım ekonomik varsayımların kabul edilmesinin çözülemez çelişkilere yol

[24] Haneef, “Funding Research in Islamic Economics and Finance,” 378.

[25] Siddiği, “Obstacles of Research in Islamic Economics,” 187.

[26] Mirakhor, “A Note on Islamic Economics.”

[27] Mirakhor, “A Note on Islamic Economics.” Volker Nienhaus, “Method and Substance of Islamic Economics: Moving Where?” *JKAU: Islamic Economics* 26, no. 1 (2013): 198–201.

[28] Munawar Iqbal, “Development of Theory of Islamic Economics: Problems and Proposals,” *International Journal of Behavioral Accounting and Finance* 4, no. 3 (2014): 270; Haneef and Furqani, “Contemporary Islamic Economics,” 34 and 39; Siddiği, “Obstacles of Research in Islamic Economics,” 84.

[29] Mahomedy, “Islamic Economics,” 567–68.

açtığını iddia ediyor.<sup>[30]</sup> Ona göre ana akım ekonomik varsayımları (Batı kapitalizminin dünya görüşünden türetilen), İslâmi iktisat düşüncesine (İslâmi dünya görüşünden türetilen) entegre etmek imkansızdır. Üçüncü neden, İslâm iktisatçılarının İslâmi finansa fazla odaklanmış olmalarıdır, böylece fırsat maliyeti ortaya çıkar<sup>[31]</sup> ve İslâm iktisatçıları (Siddiqi'nin dediği gibi) “temel İslâmi gündem”den<sup>[32]</sup> uzaklaşır.<sup>[33]</sup> Kahf'tan alıntı yapacak olursak, İslâmi finans “[İslam iktisatçılarının] [Müslüman] toplumların temel kaygılarını ve aynı zamanda İslâmi iktisadın özünü ihmal eden güzel bir yanılısma olmuştur.”<sup>[34]</sup>

Bu üç neden geçerlidir ancak bunlar kendi başlarına temel nedenler değildir. Bu nedenler disiplinin merkezinde bulunan daha temel bir sorundan etkilenirler. Örneğin, İslâmi iktisadın fıkıh ile ne ölçüde örtüştüğüne dair belirsizlikler, hangi iktisadın İslâmî olarak değerlendirilebileceğine dair bir netlik olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu sorunu çözmek için basit bir şekilde “iktisadi”, “hukuk” tan ayırmak yetersiz olacaktır. Aksine, bilim insanları ve savunucuları, İslâmi iktisat disiplininin İslâmi öğretileri ve emirleri gerçekleştirme ruhuyla ortaya çıktığını belirtmelidir. Hangi iktisadın “İslâmi” olarak kabul edilebileceği konusunda eksiklik olduğu için Müslüman alimler, tam olarak hangi disiplini geliştirmeye çalıştıklarını tanımlama gayreti içindedirler. İslâmi iktisadın fıkıhın bir parçası olduğuna inananlar da dahil olmak üzere birçoğu kafa karışıklığına maruz kalmaktadır. Hatta bir yazar, “Ancak ekonomik kurallar Şeriat kitaplarından çıkarıldıktan ve bağımsız araştırma çalışmalarında tartışıldıktan sonra, İslâmi iktisat denen şeye sahip oluruz.” diye belirtmiştir.<sup>[35]</sup>

Aynı neden, İslam iktisatçılarının konvansiyonel iktisat ile yeterli bir mesafeyi koruyamamasındaki başarısızlığı açıklar. Bir disiplin olarak İslâmi iktisat, konvansiyonel ekonominin dünya çapında ekonomik söylem ve teoriye hâkim olduğu bir zamanda ortaya çıktı. İslam iktisatçıları, ne yapılacağı ve nasıl yapılacağı konusunda alternatif standartlar belirleme gayreti içerisinde ve böylece bir “kıyaslama tuzağına” düşmekte. Bu; ya söylemin çoğunu konvansiyonel iktisat zeminine yerleştirmeye ya da İslâmi iktisat ayrımını büyütme

[30] Zaman, “Crisis in Islamic Economics,” 148–49.

[31] Abdul Azim Islahi, “First vs. Second Generation Islamic Economists: Deviations and Differences in Thoughts,” in *Islamic Economics: Theory, Policy and Social Justice*, ed. Hatem A El-Karanshawy vd. (Doha: Bloomsbury Qatar Foundation, 2015), 14; Kahf, “Islamic Economics: What Went Wrong?” 7–8.

[32] Islahi, “First vs. Second Generation Islamic Economists,” 14.

[33] Siddiqi, “Obstacles of Research in Islamic Economics,” 84.

[34] Kahf, “Islamic Economics: What Went Wrong?,” 7.

[35] al-Fungari'nin Zarqa'da alıntılanıldığı gibi, “Islamization of Economics: The Concept and Methodology,” *JKAU: Islamic Economics* 16, no. 1 (2003): 5.

eğilimine yol açar. Örneğin bazı yazarlar, temel kıtlık kavramının İslâmi iktisatta bulunmadığını,<sup>[36]</sup> çünkü Tanrı'nın kulları için yeterli kaynak yarattığını iddia ediyor. O halde kıtlık; insan tembelliğinden ve ihmalden,<sup>[37]</sup> veya kaynakların kötüye kullanılmasından veya dengesiz dağılımlardan kaynaklandığı için iktisat biliminde gerekli değildir.<sup>[38]</sup> Diğer yazarlar ise her zaman İslâmi değerlere bağlı, sosyal adalet ve refah ile ilgilenen, İslâmi iktisadın uygun öznesi olan fedakâr ve sağ görüşlü ekonomik temsilci olan *homo islamicus*'un (İslâmi insan) doğasını abartmaktadır.<sup>[39]</sup>

Son olarak, İslâmi finans üzerine yapılan çalışmaların aşırı önemsenmesi ve yoğunlaşması, iktisadın İslâmi olarak kabul edilebileceği konusunda netlik olmamasından kaynaklanmaktadır. İslâmi iktisadı araştırmanın doğru bir şekilde ne olduğunu kimse sınırlayamadığında, İslâmi finansı ele geçirmek çok daha kolaydır-”İslâmi finans en geçerli literatür”dür.<sup>[40]</sup> Kısacası MF Khan dirayetle; “Olmak istediğimiz yere yakın bir yere varamadıysak, o zaman en önemli nedenlerden biri doğru bir başlangıç noktasını seçmemiş olmamız olabilir.”<sup>[41]</sup> yorumunda bulunmuştur. İslam iktisatçıları, İslâmi iktisadı geliştirmede başarılı olamamışlarsa bunun nedeni, en başta iktisadın İslâmi olarak kabul edilebileceği koşulları tartışmayı unutmaları olabilir.

## Yeniden Tanımlanan İslâmi İktisat

[36] Monzer Kahf, “The Theory of Production,” in *Readings in Microeconomics: An Islamic Perspective*, ed. Sayyid Tahir, Aidit Ghazali, and Syed Omar Syed Agil (Kuala Lumpur: Longman, 1992), 113–19; M. Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Institute of Policy Studies, 1994), 44–45; M. Akram Khan, “Islamic Economics: Nature and Need,” *Journal of Research in Islamic Economics* 1, no. 2 (1984): 51–55.

[37] Kahf, “The Theory of Production,” 115.

[38] Khan, “Islamic Economics,” 51. Cf. Amir Wahbalbari, Zakaria Bahari, and Norzarina Mohd-Zaharim, “The Concept of Scarcity and Its Influence on the Definitions of Islamic Economics: A Critical Perspective,” *Humanomics* 31, no. 2 (2015): 134–59; ve Zubair Hasan eleştirisi, “Scarcity, Self-Interest and Maximization from Islamic Angle” (Munich Personal RePEC Archive, 2011).

[39] Muhammad Nejatullah Siddiqi, “Some Notes on Teaching of Economics in an Islamic Framework,” in *Readings in Microeconomics: An Islamic Perspective*, der. Sayyid Tahir, Aidit Ghazali, and Syed Omar Syed Agil (Kuala Lumpur: Longman, 1992), 1–30; Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Economic Enterprise in Islam* (Lahore: Islamic Publication, 1979), 96; Kahf, “The Theory of Production,” 64. Eleştiriler için bkz.: Mahmud Abu-Saud, “Critique of Teaching Economics in an Islamic Perspective,” in *Readings in Microeconomics: An Islamic Perspective*, ed. Sayyid Tahir, Aidit Ghazali, and Syed Omar Syed Agil (Kuala Lumpur: Longman, 1992), 24–31; Mahomedy, “Islamic Economics.”

[40] Islahi, “First vs. Second Generation Islamic Economists,” 14.

[41] M. Fahim Khan, “Theorizing Islamic Economics: Search for a Framework for Islamic Economic Analysis,” *JKAU: Islamic Economics* 26, no. 1 (2013):229.



Hangi iktisat İslâmi olarak kabul edilebilir? Mevcut literatürde bu soruya kesin bir cevap neredeyse yoktur. Müslüman bilginler, bir iktisadın İslâmi olarak kabul edilebileceği koşulları ortaya koymak yerine, İslâmi iktisadın ne olduğuna dair resmi tanımlar sunmakla daha çok ilgililerdir.<sup>[42]</sup> Örneğin Hasanüzzaman, “İslâmi iktisat, şeriatın insanı tatmin etmek, Allah’a ve topluma karşı yükümlülüklerini yerine getirmelerine olanak tanımak için maddi kaynakların edinişinde ve kullanımında adaletsizliği önleyen emir ve kuralların bilgisi ve uygulamalarıdır.” diye açıklamaktadır.<sup>[43]</sup> O, şeriatın emirleri ve kuralları üzerine odaklanır. Buna karşılık Naqvi, Müslümanların fiili davranışına odaklanır ve İslâmi iktisadı “özgün Müslüman toplumundaki örnek Müslüman davranışı” olarak tanımlar.<sup>[44]</sup> Mannan ise bunu “İslâm’ın değerleri ile aşılanmış olan bir halkın ekonomik sorunlarını inceleyen bir sosyal bilim”<sup>[45]</sup> olarak tanımlarken; Siddiqi bunu “Müslüman düşünürlerin, zamanlarının ekonomik zorluklarına tepkisi”<sup>[46]</sup> olarak tanımlar. Bu tanımlar önem arz etse de elimizdeki temel soruyu cevaplamaya pek yardımcı olmamaktadır. Bir önceki bölümde İslâmi iktisadın; İslâmi dünya görüşünün, Batı kapitalizminin dünya görüşünden farklı olduğu argümanı üzerine kurulduğu belirtilmişti. Öyleyse, bir iktisadın İslâmi olarak değerlendirilebileceği koşullar bu dünya görüşü temelinde ifade edilebilir.

Yukarıda da görüldüğü gibi İslam’da kâinatı yaratan ve yaşatan Allah’tır. Her bir varlık O’na aittir, insanlar da istisna değildir. Yine de onlara, Tanrı’ya ibadet etmek ve dünyayı iyileştirmek için yeryüzünün vekilliği gibi kutsal bir görev verilmiştir. Bu çerçevede, insan refahı için kaynakların dağılımını sağlamak veya ekonomiyi yönetmek ibadet kadar kutsal ve manevi olan görevlerdir. Bu yüzden, bir iktisadı “İslâmi” olarak nitelendirmek için insanlık ve Tanrı arasındaki ilişki ontolojik olarak ihmal edilemez. Diğer bir deyişle, - ekonomik davranışı sadece hazzı olarak, “zevklerin ve acıların şimşek hızıyla hesaplayıcısı”<sup>[47]</sup> olarak düşünmek şöyle dursun, bu iktisat bilimsel araştırmayı ilahi temelinden

[42] Tam bir liste için bkz. Furqani, “Defining Islamic Economics: Scholars’ Approach, Clarifying the Nature, Scope and Subject-Matter of the Discipline,” *Turkish Journal of Islamic Economics* 5, no. 2 (2018): 69–94.

[43] SM Hasanuzzaman, “Definition of Islamic Economics,” *Journal of Research in Islamic Economics* 1, no. 2 (1984): 50.

[44] Syed N.H. Naqvi, *Islam, Economics and Society* (Londra: Kegan Paul International, 1994), 176.

[45] Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practice* (Cambridge: The Islamic Academy, 1986), 18.

[46] Siddiqi, “Some Notes on Teaching of Economics in an Islamic Framework,” 69.

[47] Torstein Veblen, “Why Is Economics Not an Evolutionary Science?” *Quarterly Journal of Economics* 12, no. 4 (1898): 389.

ayırmamalıdır.<sup>[48]</sup>

Dahası, İslâmi dünya görüşünde Tanrı her şeyi bilendir; zaman içinde evrenin hem genelliklerini hem de özelliklerini kapsayan ilahi bilgi sonsuzdur. Biriciktir ve dilediğine ilim verir; insan sadece O'nun iradesiyle bilgi edinir ya da elde eder. Bu nedenle iktisat, "İslâmi" olarak tanımlanması için epistemolojik bilgi kaynaklarını ampirik duyular ve insan aklı ile sınırlayamaz. Bunun yerine Kur'an ve Sünnet formundaki vahiylerin, ekonomik sorunlar gibi pratik konular da dahil olmak üzere, otoritesi olan bilgi kaynakları olduğunu kabul etmelidir. Başka bir deyişle, böyle bir ekonomi, evrenin işleyişinde ve rehberliğinde açıkça görülen Tanrı'nın temel birliğini desteklemelidir.<sup>[49]</sup>

Dahası, İslâmi dünya görüşünde, bilgi aksiyolojik olarak kendi başına değildir. Bilgi; hadiste de belirtilen "Allah'tan faydalı bilgiler isteyin ve faydası olmayan ilimden Allah'a sığının"<sup>[50]</sup> ifadesindeki gibi nihai bir fayda için edinilir veya sağlanır. Dolayısıyla bu ifade, iktisadî "İslâmi" olarak inşa ederken göz ardı edilemez. Bunun yerine toplumların ekonomisini refahın sağlanmasına doğru dönüştürürken yol gösterici olmalıdır. Chapra haklı olarak, Hz. Muhammed (sav) de dahil olmak üzere tüm peygamberlerin görevinin "bireysel ve sosyal bir değişim meydana getirmek olduğunu ve bu değişim olmadan insanlık durumunu geliştirmenin zor olacağını"<sup>[51]</sup> hatırlatır. Bu nedenle bir iktisadın İslâmi olarak değerlendirilmesi için "dönüşümcü" olması gerekir: Toplumlara, değişmeyi arzulamak için ilham vermek, bu istek için bir temel ve rehberlik sağlamak ve İslâmi dünya görüşünün emrettiği gibi refahın gerçekleştirilmesine yönelik bu değişimi kolaylaştırmak.

Çağdaş gerçeklik ve idealler arasındaki göze çarpan çelişki, böyle dönüşümsel bir iktisada ihtiyacın ne kadar büyük olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla Siddiqi, İslâmi iktisadın "değişimi, mevcut tutum ve kurumsal yapılardan İslâmi normlara uygun olana geçişi önemsemesi gerektiğini"<sup>[52]</sup> belirtir. Choudhury;

[48] Örnek için bkz. Choudhury, "Islamic Economics as a Social Science," *International Journal of Social Economics* 17, no. 6 (1990): 42.

[49] Choudhury, "Islamic Economics as a Social Science," 42.

[50] *Sunan Ibn Majah*, cilt. 5, kitap 34, hadis no. 3843 İngilizce versiyonu.

[51] Chapra, *The Future of Economics*.

[52] Siddiqi, "Obstacles of Research in Islamic Economics," 86.

ahlaki ve etik dönüşüm,<sup>[53]</sup> ahlaki-sosyal dönüşüm<sup>[54]</sup> ve ümmet dönüşümü<sup>[55]</sup> hususlarına atıfta bulunarak İslâmi iktisadın ve İslâmi siyasi iktisadın dönüştürücü özelliğini oldukça farklı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre İslâmi iktisat; dünya-sisteminin (*world-system*) “olduğu gibi” ve “olması gerektiği gibi” durumlarını tanımakla kalmaz, aynı zamanda onları “varoluş” (*being*) ve “oluş”un (*becoming*) sürekli bir birlik oluşturduğu söylemsel süreç boyunca yeniden inşa eder.

Özetle bir iktisat; ancak İslâmi dünya görüşü ile tutarlı olan ontolojik ve epistemolojik temellere dayanması koşuluyla ve İslâmi dünya görüşünün belirttiği şekilde bir refahın gerçekleşmesi yönünde, toplumların ekonomilerini dönüştürmelerine yol gösterdiği sürece İslâmi olarak değerlendirilebilir.

### İslâmi İktisadın Alanı

Toplumların ekonomilerini refahın gerçekleştirilmesine doğru dönüştürmelerine rehberlik etmek için İslâmi iktisat, İslam’ın idealleriyle doğrudan ilişki kurmalıdır. Siddiği bunu “İslâmi iktisat, ilahi olarak buyrulmuş amaç ve değerlerin kavrayışıyla başlar ve bunlar olmadan düşünülemez.”<sup>[56]</sup> şeklinde ifade etmiştir. Aynı şekilde, İslâmi iktisat da bugünkü gerçeklerle ilişkisini sürdürmelidir. M.A. Khan, İslam iktisatçılarına şunu hatırlatır: “Çağdaş dünyaya uygun olması için İslâmi iktisat, ekonomi bilimlerini derinlemesine incelemeyi üstlenmeli ve ekonomi çalışmalarının sorunlarına İslâmi çözümler önermelidir. Bu çalışma alanı göz ardı edildiği zaman, İslâmi iktisat bağlantısını kaybetmektedir.”<sup>[57]</sup> Aynı şekilde Zarka, İslâmi iktisadın amaçlarından birinin “Şeriata daha yakın hale getirmek için İslâmi iktisadı onarmak, iyileştirmek veya yeniden düzenlemek için gerçekliği incelemek” olduğunu iddia ediyor. Retorik bir şekilde sorduğu gibi: “[A]nlamadığımız ve bilmediğimiz bir gerçekliği nasıl yeniden

[53] Masudul Alam Choudhury, “Islamic Political Economy: An Epistemological Approach,” *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3, no. 11 (2014): 82.

[54] Masudul Alam Choudhury, “The Methodology of Islamic Economic and Socio-Scientific Inquiry,” *Research in the History of Economic Thought and Methodology: A Research Annual* 30, no. A (2012): 91–92.

[55] Masudul Alam Choudhury, “Islamic Economics and Finance an Epistemological Inquiry,” in *Contributions to Economic Analysis*, ed. BH Baltagi, E. Sadka, and Masudul Alam Choudhury (Emerald Group Publishing Limited, 2011).

[56] Muhammad Nejatullah Siddiği, “An Islamic Approach to Economics,” in *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (Washington DC: International Institute of Islamic Thought, 1988), 168.

[57] Khan, *What Is Wrong with Islamic Economics?* 15.

düzenleyebiliriz?”<sup>[58]</sup>

Chapra'ya göre İslâmi iktisat bilimi dört farklı görevi yerine getirmelidir, yani (biraz değiştirilmiş sırayla): Birincisi, refahı gerçekleştirecek ekonomik aktörlerin (bireyler, firmalar, pazarlar, hükümetler) ideal davranış türlerini belirlemek; ikincisi, ekonomik aktörlerin fiili davranışlarını incelemek; üçüncü olarak, ekonomik aktörlerin neden bu şekilde davrandıklarını (ve neden olması gerektiği gibi davranmadıklarını) açıklamak; ve son olarak, ekonomik gerçekler ile idealler arasındaki farkı kapatacak uygulanabilir bir strateji önermek.<sup>[59]</sup> Dolayısıyla İslâmi iktisadın kapsamı dört ayrı alandan oluşur: Birincisi, ekonomik aktörlerin ideal davranışını (yani İslam'ın Kur'an ve Sünnet kaynaklı ilke ve kurallarıyla uyumlu ve refahın gerçekleşmesine yardımcı olan davranış) ve bunun ekonomi ve toplum üzerindeki olası etkilerini incelemek; ikincisi, ekonomik aktörlerin fiili davranışını (yani, mevcut ekonomik gerçekler içerisinde şeriata uyan, uymayan Müslümanların ve gayrimüslimlerin halihazırda ortaya koyduğu davranışlar) ve etkilerini değerlendirmek; üçüncüsü, ekonomik aktörlerin ideal ve gerçek davranışlarını karşılaştırmak ve aralarındaki herhangi bir uyumsuzluğu açıklamak; ve son olarak, ekonomik aktörlerin fiili davranışlarını mükemmele olabildiğince yaklaştırabilecek stratejiler hazırlamak.

İlk çalışma alanı olan ekonomik aktörlerin ideal davranışlarını ve bunun ekonomi ile toplum üzerindeki etkileri bahsi hem normatif hem de olumlu unsurlara sahiptir. Bu çalışma alanı şu tür görevlerden oluşur: (1) İslâmi perspektiften, bir ekonomi çalışmasına uygulanabilecek genel ilke ve kuralları ana hatlarıyla özetleyip ortaya koymak için Kur'an ve Sünnetteki hukuki ve hukuki olmayan metinleri incelemek; (2) ekonomik aktörlerin ne yapması gerektiğine veya bir durumun diğerine göre nasıl görülmesi gerektiğine dair Kur'an ve Sünnete dayalı normatif ifadeler oluşturmak -ki burada mesele, İslam'ın ilke ve kurallarına uyan ve refahın gerçekleştirilmesine yardımcı olan davranışları içeren bir kılavuz oluşturmak- ve (3) ekonomik aktörlerin yapması gerekeni yaptığını varsayarak ekonomide ne olacağını öngörmek.

İkinci çalışma alanı, yani fiili ekonomik davranışı ve etkilerini değerlendirmek, yalnızca pozitif analitik içeriğe sahiptir. İkincil veya birincil veri toplama başlıyarak, aşağıdaki gibi görevlerden oluşur: (1) Ekonomik gerçekleri gözlemlemek; (2) ekonomik aktörlerin ne yaptığı ve bir ekonomik durumun altında diğerleriyle nasıl ilişkili olduğu hakkında pozitif ifadeler oluşturmak; ve (3)

[58] Muhammad Anas Zarka, "Duality of Sources in Islamic Economics and Its Methodological Consequences," in *Seventh International Conference in Islamic Economics* (Jeddah: King Abdulaziz University, 2008), 27.

[59] Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective*, 127–28.

ekonomik aktörlerin mevcut hareketleri göz önüne alındığında, ekonomide ne olacağını tahmin etmek.

Üçüncü çalışma alanı, yani fiili ve ideal ekonomik davranışları karşılaştırmak ve aralarındaki herhangi bir uyumsuzluğu açıklamak, aynı zamanda yalnızca pozitif analitik içeriğe sahiptir. Üçüncü çalışma alanı şu tür görevlerden oluşur: (1) Temel karşılaştırma noktalarını belirlemek ve ekonomik aktörlerin fiili ve ideal davranışları arasındaki farkları belirlemek; ve (2) bu tür farkları belirleyen faktörleri ve bu farkların belirlendiği mekanizmaları incelemek. İslâmi iktisadın üçüncü çalışma alanının, vahiy-akıl çatışması ile ilgili olmadığı vurgulanmalıdır. İslâmi ilkeleri gerçek hayatla uzlaştırma çabası bir yana, ampirik gerçekleri kullanarak İslâmi emirlerin geçerliliğinin hipotez testi de bu tartışmalarla ilgili değildir. Bu çalışma alanı basitçe; fiili ekonomik davranışın, aktörlerin ideal davranışıyla tutarlı olup olmadığını ve aralarında (eğer varsa) neden tutarsızlıklar olduğunu ele alır. Chapra'nın belirttiği gibi bu çalışma alanında gerçekleştirilecek nihai görev basitçe "bireylerin, firmaların, pazarların ve hükümetlerin neden olması gerektiği gibi değil de olduğu gibi davrandıklarını açıklamaktır."<sup>[60]</sup> Basit bir örnekle, başka birinin malına izinsiz veya haksız el konulmasının İslam'da yasak olduğu açıktır. Bu nedenle ideal olarak Müslüman toplumlarda hırsızlık olmamalıdır. Fakat fiili davranışın değerlendirilmesi, yüksek hırsızlık oranlarını gösterebilir. İslâmi iktisadın bu üçüncü alanı, İslâmi mülkiyet ilkelerini ampirik olarak geçersiz kılmayacak veya tartışmayacak, hırsızlığın temel nedenlerinin açıklamalarını sunacaktır.

Dördüncü çalışma alanı (yani, fiili davranışı mükemmele olabildiğince yaklaştırmaya yardımcı olabilecek stratejileri hazırlamak) üçüncü alanın bir devamıdır. Dördüncü çalışma alanı hem normatif hem de pozitif unsurları ve şu görevleri içerir: (1) Bireylerin, firmaların, piyasaların ve hükümetlerin fiili davranışını mükemmele olabildiğince yaklaştırmak için alınması gereken stratejileri saptamak; (2) bu ekonomik aktörlerin fiili davranışını mükemmele olabildiğince yaklaştırmadaki zorlukları belirlemek.

Bu çalışma alanlarının sırası esnek olabilir. Ekonomik aktörlerin fiili davranışlarının değerlendirmeleri, ideal (hedeflenen) (olması gereken) davranışlarının önermeleri olup olmadığına bakılmaksızın tamamlanabilir. Benzer şekilde, fiili davranışlarının meydana gelip gelmediğine bakılmaksızın, ekonomik aktörlerin ideal davranışlarını önermektedir. Ancak, fiili ve ideal ekonomik davranış karşılaştırmaları ancak İslam iktisatçıları her birini açıkça anladığında anlamlı olabilir. Ekonomik stratejilerin formülasyonları da ancak İslam iktisatçıları gerçek ve ideal davranış arasındaki farklılıkları açıkça hesaba kattığında

[60] A.g.e.

anlamli olabilir. Son olarak, bu sıra mutlaka tekrarlayacak, birbirini etkileyecek ve evrimsel olacaktır. Bu, bilgi üretiminin döngüsel bir sürecidir.

### İslâmi İktisadın Yöntemleri

İslâmi iktisadın önerilen kapsamı göz önüne alındığında, herhangi bir yöntemin tüm çalışma alanlarına en iyi şekilde uyacağını hayal etmek zordur. Gerçekten de Chapra “İslâmi iktisattaki önerileri kabul etmek veya reddetmek için tek bir yöntem aramanın muhtemelen beyhude.”<sup>[61]</sup> olduğunu layıkıyla gözlemlemiştir. Bu nedenle, İslâmi iktisatta kullanılan yöntemlerin, her çalışma alanında aran sonuca göre değiştiği öne sürülmektedir.

Örneğin; bireylerin, firmaların, piyasaların ve hükümetlerin ne yapması gerektiğine dair normatif ifadeler oluşturmak için *fıkıh usûlü* (zorunlu, tavsiye edilen, izin verilen, onaylanmayan ya da yasaklanan belirli bir eylemin yasal durumunu ayırt etmek için tasarlanmış olan) kullanılabilir. Bu yöntemler arasında analogik tûmdengelim (*kıyas*), hukuki tercih (istihsan), süreklilik varsayımı (istishab) ve yorumlama ile tûmdengelim kuralları bulunur.<sup>[62]</sup> Bu yöntemler aynı zamanda Kur’an ve Sünnet metinlerine dayanarak, ekonomideki herhangi bir özel durumun diğerine göre nasıl görülmesi gerektiğine dair normatif ifadeler oluşturmak için de kullanılabilir.

Ekonomik aktörlerin yapması gerekeni yaptığını varsayarak ekonomide ne olacağını tahmin etmek için teorik modelleme yöntemleri uygundur. Bu yöntemler genellikle geometri, analiz, matris cebiri ve sayısal matematik bilimi gibi bir veya daha fazla matematiksel tekniği içerir. Matematiksel teknikler doğası gereği tarafsızdır. Matematiksel teknikler, suistimal edilmedikleri ölçüde, İslâmi ekonomik analizlerde avantajlı olabilir.<sup>[63]</sup> Bu özellikle doğrudur çünkü matematiksel teknikler, İslam iktisatçılarının ideal davranışın etkileri hakkında spesifik, test edilebilir önermeler formüle etmelerine izin verir. Bununla birlikte, bu tür matematiksel teknikler gerekli değildir ve sade dil modellemesi bir alternatif sunabilir.

Ekonomi ile ilgili gerçekleri gözlemek ve ekonomik aktörlerin davranışları hakkında olumlu beyanlar oluşturmak için nicel ve nitel yöntemleri

[61] A.g.e., 131.

[62] Bu yöntemlerin ayrıntıları için bkz. M. Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3rd ed. (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2005).

[63] Habib Ahmed, “Analytical Tools of Islamic Economics: A Modified Marginalist Approach,” in *Theoretical Foundations of Islamic Economics*, ed. Habib Ahmed (Jeddah: Islamic Research and Training Institute (IRTI), 2002), 140; Masudul Alam Choudhury, “Crisis in Islamic Economics: Diagnosis and Prescription. Comments,” *JKAU: Islamic Economics* 25, no. 1 (2012): 185–86.

kullanan ampirik çalışmalar uygundur. Ampirik çalışmalar, bir durumun diğeriyle gerçekte nasıl ilişkili olduğuna dair olumlu ifadeler oluşturmak için de uygundur. Nicel yöntemler genellikle en basit tanımlayıcı istatistiklerden en gelişmiş kesitsel, zaman serileri veya panel veri ekonometri tekniklerine kadar bir veya daha fazla istatistiksel tekniği içerir. Nitel yöntemler her ne kadar iktisatçılar tarafından daha az güvenilir görülse de özellikle çok uygun oldukları araştırma sorularına uygulandıklarında kendi güçlü yönlerine sahiptir.<sup>[64]</sup> Birden fazla ampirik çalışmadan elde edilen sonuçların mevcut olması durumunda, sistematik incelemeler ve meta-analiz yöntemleri uygulanabilir.<sup>[65]</sup>

Bireylerin, firmaların, pazarların ve hükümetlerin, olduğu gibi davrandıkları düşünüldüğünde, ekonomide ne olacağını tahmin etmek için ekonomik teorik modelleme yöntemleri yine uygundur. Güçlü matematiksel eğilimleri olanlar için, geometri, matematik, matris cebiri ve sayısal matematik gibi teknikler avantajlı olabilirken, bir başka alternatif de sade dil kullanan teorik modelleme yöntemleridir.

Temel karşılaştırma noktalarını belirlemek ve ideal ile fiili olan ekonomik davranış arasındaki boşlukları tanımak için literatür incelemeleri ve ideal-fiili karşılaştırmalı analizlerin bir kombinasyonu kullanılabilir. İkincisi, dayanak olarak ideal davranışı içerir; bunun, ya belirli bir başlangıç noktasında sabitlendiği ya da geriye dönük olarak ortaya çıktığı varsayılabilir.

İdeal ve fiili ekonomik davranış arasındaki tutarsızlıkları gidermek için temel stratejileri ve belirli eylemleri belirlemek için stratejik analiz kullanılabilir. Aynı yöntemler, farklı tarafların oynaması beklenen rolleri tanımlamak ve ele alınması gereken zorlukları belirlemek için de uygundur. Elbette, hangi strateji veya eylemler olursa olsun, İslam'ın öğretilerine aykırı olmamalıdır. Bu nedenle, analizler sırasında bazı çeşitlerde *fıkıh* danışmanlığı gereklidir.

Yukarıdaki örnekler hiç de detaylı değildir. Aslında bu çerçevede, İslâmi iktisattaki belirli bir çalışmanın birden fazla alanı kapsaması ve farklı yöntem kombinasyonları kullanması kabul edilebilir. Yani bu, ne yöntemlerin önemli olmadığı anlamına gelir ne de Siddiqi'nin belirttiği gibi "iktisattaki İslam geleneği esnek bir metodoloji ile anlam ve amaca odaklanan, her zaman biçimcilikten bağımsız olmuştur"<sup>[66]</sup> fikri hafife alınabilir. Yöntemler muhakkak önemlidir ve İslam iktisadında farklı yöntemlerin kullanımı, "metodolojik

[64] Bununla ilgili daha fazla tartışma için bkz. Starr, "Qualitative and Mixed-Methods Research in Economics: Surprising Growth, Promising Future," *Journal of Economic Surveys* 28, no. 2 (2014): 238–64.

[65] Örnek için bkz. Stanley vd. "Meta-Analysis of Economics Research Reporting Guidelines," *Journal of Economic Surveys* 27, no. 2 (2013): 390–94.

[66] Siddiqi, "An Islamic Approach to Economics," 155.

tartışmanın çıkmaza girdiğinin bir yansıması” olmaktan ziyade kesinlikle “nihai bir çözümdür”.<sup>[67]</sup>

### Çıkarımlar ve Diğer Meseleler

İktisadın İslâmi olarak kabul edilebileceği koşullar ve önerdiği kapsam ve yöntemler göz önüne alındığında, şimdi bu tartışmanın üç sonucunu genişletmenin zamanı geldi. Bunlardan ilki, İslâmi iktisadın ve onun bilgi birikiminin geliştirilebilmesi için bir İslâmi iktisat sisteminin, tam olarak uygulanmasını beklemeden inşa edilebilmesidir. Aslında, İslâmi iktisat alanı (bu şekilde tasarlanan), İslâmi dünya görüşünün emrettiği gibi, ekonomilerini refahın gerçekleştirilmesine doğru dönüştürmeleri için toplumlara ilham vermek ve rehberlik etmek için vardır.

İslâmi iktisadın ancak uygulanabilir sistemi yerine oturduktan sonra geliştirilebileceği fikri, mevcut literatürde bilinen bir şeydir. Örneğin, İslam’ın ekonomi biliminin ancak İslâmi ekonomik doktrinlerin anlaşılması ve uygulanmasıyla gelişebileceği ileri sürülmüştür.<sup>[68]</sup> Sadr’a göre, iktisat bilimi “ekonomik hayatın gerçekliğini açıklayan her teoriyi”<sup>[69]</sup> içerirken, ekonomik doktrinler “[sosyal adalet] ideolojisi ile bağlantılı ekonomik hayatın bütün temel kurallarından” oluşur.<sup>[70]</sup> İktisadi hayatın gerçekliği, hakim ekonomik doktrinlerden etkilendiği için İslâmi bir ekonomiyi açıklayan doğru teoriler, bütünsel olarak İslâmi ekonomik doktrinlerin uygulanmasına bağlıdır. Bu yaklaşımın sorunu, İslâmi iktisadın ekonomik sistemde uygulanmış olduğu toplumlarla ilişkisini sınırlamasıdır. Aynı zamanda, onun uygulanmasına kimin katkı sağlayacağı sorusunu da akla getirir: İslam iktisatçıları? Hangi teorileri kullanarak? İşleyen bir İslâmi iktisat sistemin yokluğunda bu tür teoriler nasıl geliştirilecek?

Bu makalede önerilen koşullar, ekonomik sistemin işleyiş durumu ne olursa olsun İslâmi iktisadın amaca uygun olmasını gerektirir. İslam iktisatçıları, tam olarak uygulanmış bir İslâmi iktisat sistemi beklemek yerine, onun ortaya çıkmasına ve gelişmesine aktif olarak katkıda bulunabilirler. Örneğin burada belirtildiği

[67] Hafas Furqani and Mohamed Aslam Haneef, “Methodology of Islamic Economics: Typology of Current Practices, Evaluation and Way Forward,” in *Islamic Economics: Theory, Policy and Social Justice*, ed. Hatem A. El-Karan-shawy vd. (Doha: Bloomsbury Qatar Foundation, 2015), 25.

[68] M. Baqir as-Sadr, *İqtisaduna: (Our Economics)*, I. Cilt 2. Kısım (Tehran: World Organization for Islamic Services, 1984), 2. bölüm, 96.

[69] M. Baqir as-Sadr, *İqtisaduna: (Our Economics)*, II. Cilt 1. Kısım (Tehran: World Organization for Islamic Services, 1984), part 1, 9.

[70] A.g.e.



gibi aksiyomlarını oluşturarak,<sup>[71]</sup> fiili ekonomik sistemin gerçek koşullarını değerlendirek ideal ve fiili koşullar arasındaki farkı inceleyerek ve gerçek koşulları mümkün olduğunca ideal olana yaklaştırmak için stratejiler belirleyerek.

İkinci çıkarım; İslâmi iktisadın yalnızca bu literatürde geleneksel olarak kapsanan konuları değil, herhangi bir konuyu ele alabileceğidir.<sup>[72]</sup> Aslında İslâmi iktisadın kapsamı, refahın gerçekleştirilmesi ile ilgili herhangi bir konuyu içine almalıdır. Hangi iktisadın İslâmi olarak kabul edilebileceği konusunda netlik olmadığı için özellikle önerilen konular geleneksel ekonomik araştırmalarla ilgili görüldüğünde, araştırmacılar için ekonomik çalışmanın kapsamını sınırlandırmak zordu. İslâmi finans, açıkça İslâmi bir soyağacı olduğunu iddia edebilecek bir literatürün tek koruyucusu haline geldi.

Yukarıdaki bölümde “İslâmi” iktisat çerçevesinde araştırma konusu belirlemek için bahsedilen mevcut koşullar göz önüne alındığında, araştırmanın kapsamını genişletmek daha kolay hale geliyor. Araştırmayı İslâmi yapan anahtar terimlerden kesinlikle söz edilmemiştir; daha ziyade, bu tür çalışmalar İslâmi dünya görüşünün ontolojik ve epistemolojik temellerini yansıtmalıdır. Bu nedenle İslâmi iktisattaki araştırma konuları; yasal olarak kalkınma ekonomisi alanındaki yoksulluk ve gelir eşitsizliğinden kamu ekonomisi alanındaki vergilendirme ve sübvansiyonlara, endüstriyel ekonomi alanındaki antitröste (tekelcilik karşıtlığına), parasal ekonomi alanındaki kripto paraya, hane halkı düzleminde ebeveyn boşanmasının etkilerine, devlet bütçesi tahsislerinin ulusal düzeydeki etkisine ve uluslararası düzeydeki serbest ticaret anlaşmalarının sonuçlarına kadar dağılım göstermektedir. Bu araştırmalardan bazıları muhtemelen konvansiyonel iktisatta yapılan araştırmaya benzeyecektir-ancak bunun nedeni konvansiyonel iktisadın İslâmi iktisat içinde bir alt küme olarak görülmesi gerektiğidir.<sup>[73]</sup> Konvansiyonel iktisadın herhangi bir normatif içeriğe sahip olup olmadığına ilişkin anlaşmazlıklar ne olursa olsun, pozitif analitik bir içeriğe sahip olduğu doğrudur. Konvansiyonel iktisat, bugün neler olduğunu açıklamak veya gelecekte gerçekleşebilecek olayları tahmin etmek için geçmiş olayları referans alır. Odak noktamızı yalnızca pozitif analitik içeriğiyle sınırlandırarak, konvansiyonel iktisadın bu makalede önerilen İslâmi iktisadın

[71] Örnek için bkz. Mehmet Asutay, “A Political Economy Approach to Islamic Economics: A Systemic Understanding for an Alternative Economic System,” *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, no. 1–2 (2007): 3–18.

[72] Islahi, “First vs. Second Generation Islamic Economists,” 14; Kahf, “Islamic Economics: What Went Wrong?” 7–8.

[73] Karşıt görüşler için, örneğin bkz. Kahf, “Islamic Economics: Notes on Definition and Methodology,” [http://monzer.kahf.com/papers/english/pa-per\\_of\\_methodology.pdf](http://monzer.kahf.com/papers/english/pa-per_of_methodology.pdf), and Shamim A Siddiqui, “Defining Economics and Islamic Economics,” *Review of Islamic Economics* 15, no. 2 (2011): 113–42.

ikinci çalışma alanına çok benzediğini göreceğiz. Konvansiyonel araştırmayla benzerlikleri ne olursa olsun, İslâmi iktisattaki incelikli çalışma; araştırmayı motive eden İslâmi varsayımlarını, bu araştırmanın giderdiği İslâmi iktisat literatüründeki boşlukları ve yapılan çıkarımların refahın gerçekleştirilmesini nasıl kolaylaştırdığını da açıklamalıdır.

Üçüncü çıkarım, İslâmi veya konvansiyonel iktisat alanlarının tamamen elden geçirilmesine gerek olmadığıdır. Aksine, halihazırda yapılmış olan işlerin çoğu (sadece sonuçlar ve bulgular açısından değil, aynı zamanda analiz yöntemlerinde de) bu yeniden yapılandırılmış çerçeve içinde yerini bulabilir. Bugünkü İslâmi iktisat literatürü, mevcut materyalin nasıl kullanılacağı konusunda farklı görüşlere tanık oldu. Bazıları, konvansiyonel iktisadın Müslüman toplumlar için uygun olmadığını ve bu nedenle İslâmi iktisadın yeniden başlaması gerektiğini savunuyor.<sup>[74]</sup> Örneğin, Tahir'e göre, konvansiyonel iktisadı "İslâmileştirme" arayışı riskler taşımaktadır: "Tartışma yoldan çıkmış olabilir ve İslâmi iktisat ile konvansiyonel iktisat arasındaki gerçek ayrım kaybolabilir."<sup>[75]</sup> Zaman da benzer bir görüşe sahiptir ve "bu sorunun tek çözümünün konvansiyonel iktisat teorilerini reddetmenin yanında metodolojilerini de reddetmekle ve İslam'ın ortaya koyduğu temel varsayımlardan başlamakla" olduğunu belirtir.<sup>[76]</sup> Buna karşılık diğerleri, İslâmi iktisatçıların konvansiyonel iktisat deneyimlerinden yararlanabileceğini ve yararlanması gerektiğini savunur.<sup>[77]</sup> Bu, hangi bileşenlerinin "İslâmi" olduğunu kabul etmek ve olmayanları reddetmek için<sup>[78]</sup> ikincisine seçici ve eleştirel bir şekilde yaklaşarak, böylelikle ekonominin dayandırılması gereken değerleri değiştirerek yapılır.<sup>[79]</sup> Siddiqi'nin sözleriyle, "İslâmi iktisadın sil baştan disiplini arzusu yanlış anlaşılmıştır. Böyle bir şey mümkün değildir."<sup>[80]</sup> Bununla birlikte, bu ikinci yaklaşım, neyin kabul edileceğini veya reddedileceğini belirlemek için net kriterlerden yoksun, metodolojik bir temelde

[74] Sayyid Tahir, "Islamic Economics and Prospects for Theoretical and Empirical Research" 30, no. 1 (2017): 14; Zaman, "Crisis in Islamic Economics: Diagnosis and Prescriptions," 149–50.

[75] Tahir, "Islamic Economics and Prospects for Theoretical and Empirical Research," 14.

[76] Zaman, "Crisis in Islamic Economics: Diagnosis and Prescriptions," 149–50.

[77] Muhammad Nejatullah Siddiqi, "Nature and Methodology of Islamic Political Economy," in *Seminar on Islamic Political Economy in the Age of Capitalist Globalization* (Penang: Universiti Sains Malaysia, 1994), 6; Abdulrahman Yousri Ahmed, "The Scientific Approach to Islamic Economics: Philosophy, Theoretical Construction and Applicability," in *Theoretical Foundations of Islamic Economics*, ed. Habib Ahmed (Jeddah: Islamic Research and Training Institute (IRTI), 2002), 37.

[78] Muhammad Anwar, "Islamic Economic Methodology," *Journal of Objectives Studies* 2, no. 1 (1990): 28–46.

[79] Zarqa, "Islamization of Economics: The Concept and Methodology," 3 and 17–18.

[80] Siddiqi, "Nature and Methodology of Islamic Political Economy," 6. doi:10.35632/ajis.v37i1-2.591

duraksamaktadır.

Var olan bir şeyi yeniden keşfetmek için uğraşmaya gerek yok; burada önerilen koşullar sağlam bir zemin oluşturuyor. İslâmi iktisat ile onun konvansiyonel muadili arasındaki ilişkiyi göstermek için bir kılavuz sağlıyor. Konvansiyonel iktisattan elde edilen belirli bulgular, özellikle ampirik analizlerle elde edilenler, İslâmi iktisatta bireylerin, firmaların, piyasaların ve hükümetlerin fiili ekonomik davranışlarını ve etkilerini değerlendirmek için kolayca kullanılabilir. Konvansiyonel iktisatta hemen elde edilebilen ve çok gelişmiş yöntemlerin daha ileri analizler için İslâmi iktisatta kullanılabileceği de açıktır. Yukarıdaki çıkarımlar hep birlikte İslâmi iktisadı geliştirmenin ve onun bilgi birikimini inşa etmenin İslam iktisatçılarının düşündüğünden çok daha az karmaşık olduğuna dair bir umut vaat ediyor. Bir iktisadın İslâmi olarak değerlendirilebileceği burada önerilen koşullar, özgün ve kuvvetli bir İslâmi iktisat disiplini için sağlam bir temel ve aynı zamanda İslâmi iktisat analizi için basit bir operasyonel çerçeve oluşturmaktadır.

### Son Söz

Bu makale, İslâmi iktisadın gelişimini engelleyen, iktisadı İslâmi yapan şeyin tanımındaki eksiklik olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle, bir iktisadın tam anlamıyla İslâmi olarak değerlendirilebileceği üç koşul önermiştir. İlk olarak, İslam iktisadı dünyevi olarak ilahi meselelerden, seküler olanı kutsal olandan ve maddeyi ruhsal olandan ontolojik olarak ayırmamalıdır. İkinci olarak, bilgi kaynaklarını epistemolojik olarak deneyim ve akılla sınırlamamalı, vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmelidir. Üçüncüsü ise amaçsız olmamalı, İslâmi dünya görüşünün emrettiği gibi toplumların ekonomisini refahın gerçekleştirilmesine doğru dönüştürmelerine yardımcı olmalıdır.

Bu koşullara dayalı olarak, bu makale ayrıca İslâmi iktisadın kapsamının dört farklı çalışma alanından oluştuğunu ileri sürmüştür. Bunlardan ilki; bireylerin, firmaların, piyasaların ve hükümetlerin ideal ekonomik davranışını ve bunun ekonomi ve toplum üzerindeki olası etkilerini önermektir. İkincisi, bu ekonomik aktörlerin fiili davranışlarını ve etkilerini değerlendirmektir. Üçüncüsü, bu ekonomik aktörlerin ideal ve fiili davranışlarını karşılaştırmak ve herhangi bir tutarsızlığı açıklamaktır. Dördüncüsü, fiili ekonomik davranışı mümkün olduğunca mükemmel olana yaklaştırabilecek stratejiler hazırlamaktır. Ayrıca bu makale, İslâmi iktisatta kullanılan yöntemlerin, çalışma alanının amacına bağlı olarak değiştiğini önermektedir.

Bu önerilerden üç sonuç ortaya çıkmaktadır. Birincisi, İslâmi iktisat ve onun

bilgi birikiminin, İslâmi bir iktisat sisteminin halihazırda tam olarak uygulanmasını beklemeden geliştirilebileceğidir. Bu alan, bu nedenle toplumlara tam olarak uygulanmasına yönelik ilham verme ve rehberlik etme işlevi görebilir. İkinci çıkarım, İslâmi iktisadın herhangi bir konuyu ele alabileceğidir. Ekonomik bir araştırmayı “İslâmi” yapan şey; *ribâ*, *zekât*, *vakıf*, *helal*, Müslümanlar ve hatta İslam’ın kendisi gibi terimlere referans içermesi değildir. Aksine, kendisini İslâmi dünya görüşüyle tutarlı ontolojik ve epistemolojik temellere dayandırmalı ve toplumların ekonomilerini, refahın gerçekleşmesi yönünde dönüştürmelerine yardımcı olabilmesidir. Üçüncü çıkarım, konvansiyonel iktisattaki bulguların ve yöntemlerin çoğunun aslında İslâmi iktisatta daha ileri analizler için kullanılabileceğidir.

Bu makale, yeni ve daha kapsamlı bir İslâmi iktisat analiz çerçevesine yönelik bir ön çalışmadır. Ayrıntılarıyla ilgili gelecekteki araştırmalar, İslâmi iktisadın varsayımlarına ilişkin geçmiş tartışmaları gözden geçirmeyi ve her çalışma alanı için çerçevenin işleyiş ayrıntılarını incelemeyi içerebilir. Örneğin, yukarıda değinilen güçlü *homo islamicus* varsayımı, sadece İslam iktisatçıları için ekonomik aktörlerin ideal davranışıyla ilgilendikleri durumlarda geçerli olduğu için bu alanın gelişimini desteklemek için ne yararlı ne de gerekli olabilir. Gelecekteki araştırmalar, bu çerçeveyi İslâmi iktisadın bilgi birikimini geliştirmek için bir temel olarak kullanılmalıdır. Bu yazıda belirlenen çerçeve ile sadece mikro iktisat ve makro iktisat dallarını değil; kalkınma iktisadı, kamu iktisadı, parasal iktisat ve uluslararası iktisat gibi alt dalları da geliştirmek mümkün olacaktır. Son olarak, bu yazıda belirlenen çerçevenin daha geniş sosyal bilimlerle ilgili olduğu, öyle ki “İslâmi” olarak kabul edilen koşulların diğer sosyal bilimlerde ve beşerî disiplinlere de genişletilebileceği tahmin edilebilir.

# Egemenlik öncesi İslami Meşrutiyetçilik: 1861 Tunus Anayasası'nın İki Müdafaası<sup>\*</sup> [1]

*Andrew F. March*\*\*

## Özet

Bu makale Tunus'un 1857-1861 yılları arasında anayasa yapım sürecini tetikleyen siyasi ve toplumsal olayları ele almaktadır. Amaç, yirminci yüzyılda halifelik sonrası İslamcı düşünceyle bir karşıtlık oluşturan İslami modernite için önemli bir dönemi keşfetmektir. On dokuzuncu yüzyıl İslami anayasal düşüncede görünen başat temalar hem bağlayıcı hem de yol gösterici olan, ancak zorunlu olarak kanun koymanın münhasır kaynağı olmayan ilahi bir kanunun politik öncesi varlığına güçlü bir vurgu yapan egemen kurucu iktidarın “zayıflaması” anlayışıdır. 1860'lardaki tartışmalar ve daha genel olarak

\* March, A. (2020). “Egemenlik öncesi İslami Meşrutiyetçilik: 1861 Tunus Anayasası'nın İki Müdafaası”. (Çev. Muhammed Halid Alboğa). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 85–121. <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i1-2.609>.

\*\* Doç. Dr. Andrew March, Massachusetts Üniversitesi, Amherst'te Siyaset Bilimi bölümünde görev yapmaktadır.

[1] Bu makale, Uluslararası İslam Düşünce Enstitüsü'nün beni cömertçe desteklediği uzun vadeli bir hibe desteğiyle yazılmıştır. Burada teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum. Bu makale, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Belknap / Harvard University Press, 2019) başlıklı kitabımdan son revizyonlar sırasında çıkarıldı. Bu nedenle, orijinalinde daha büyük bir çalışmanın parçası olarak yazılmış olmanın bazı özelliklerini taşıyor. Okurların bağımsız bir çalışma olarak bu makaleye ilgi duyacağını umuyorum.

Osmanlı anayasacılığı<sup>[2]</sup>, doğrudan egemenlikçi olmayan bir siyasi vizyona yol açmaz. Ancak bunlar kamu yararını, siyasi yargı türlerini ve farklı türdeki uzmanlıkların kutsal olmayan bir otorite ile uyumluluğunu merkeze alan sömürge öncesi (ve dolayısıyla bir dereceye kadar savunmacı tavır öncesi) İslami düşüncenin temsilcileridir. Bu dönem [deki yaklaşım], yirminci yüzyılın hem ilahi hem de popüler egemenlik ideallerinin siyasi hayata dair İslami (ve İslamcı) yaklaşımlara hâkim olmadığı günümüz içinde anlamlı olabilir.

On dokuzuncu yüzyıl, geleneksel Müslüman monarşilerinde anayasa hazırlama yönündeki ilk çabalara sahne oldu.<sup>[3]</sup> Devrim şöyle dursun halk baskısının dahi mümkün olmadığı bu süreçte, bu belgelerin arkasında yatan motivasyon büyük ölçüde yöneticilerin ve baş danışmanlarının, hem içeride merkezi devlet kontrolünü güçlendirmek hem de bilhassa mali ve iktisadi konularda artan Avrupa baskısıyla başa çıkmak için devletin yasal ve bürokratik otoritesini rasyonelleştirme arzusundan kaynaklanıyordu.<sup>[4]</sup> Bununla birlikte, bu metinler, popüler kitle siyasetinin ve buna bağlı olarak İslâm siyaset düşüncesinin ideolojik dönüşümünün yükselişinden önceki biçimiyle, büyük ölçüde geleneksel İslami anayasa teorisinin bir yansıması olan yetki ve anayasal dilini yansıtmaktadır.<sup>[5]</sup> Bu anayasal belgeler arasında (hülasa) Tunus (1857 “*Ahdü'l Emân*” ve ardından 1861 anayasası), Osmanlı İmparatorluğu (1876) ve Mısır’da (1882) kabul edilen belgeler bulunmaktadır.

Bu dış baskı ve iç anayasal reform dönemi, sıklıkla Bâb-ı Âlî’nin Avrupalı diplomatların yanı sıra vükelâ ve ricâlin huzurunda Tanzimat Fermanını (*Gülhane Hatt-ı Şerifi* veya “*Gülhane Hatt-ı Hümayûnu*”) yayınladığı 1839 yılına

[2] Makalenin konuyu İngilizcedeki modern kavramlarla tartışmasıyla uyumlu olması için temel kavramların genellikle güncel Türkçe karşılıkları tercih edilmiştir. *Constitutionalism* kavramı literatürdeki “meşrutiyet/meşrutiyetçilik” ve “anayasacılık” anlamlarına geldiğinden, tarihsel bağlamda “Meşrutiyetçilik” kavramı tercih edilmiş, teorik tartışma kısımlarındaysa “anayasacılık” olarak çevirilmiştir. (ed. n.)

[3] Kısa ve öz genel bir bakış için bkz. Saïd Amir Arjomand, “Islamic Constitutionalism,” *Annual Review of Law and Social Science* 3 (2007): 115–40. Ayrıca bkz. Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* (Albany, NY: SUNY Press, 2002), bölüm 1, “Early Constitutional Documents in the Middle East,” 15-34.

[4] Bkz. Roger Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914* (London: IB Tauris, 1981).

[5] Sünni meşru yönetim teorileri, hükümdarların otoritesinin kaynağı ve hükümdar, ulema ve diğer elitlerin arasındaki yetki dağılımı hakkında bkz. Ovamir Anjum, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment* (New York: Cambridge University Press, 2012). İdeal “geleneksel” İslami anayasal anlayışım için bkz. *The Caliphate of Man*, bölüm 2, “The Question of Sovereignty in Classical Islamic Political Thought,” 17-37.

tekabül etmektedir.<sup>[6]</sup> Gülhane Hatt-ı Şerifi<sup>[7]</sup>, esasen şu üç ana vaatle ilgili olan Tanzimat reformlarını başlattı: (1) “Tebaamızın can emniyeti, ırz/namus ve malının korunması,” (2) “düzenli bir vergi tayin sistemi” ve (3) “askerlerin nasıl çağırılacağı ve askerliğin süresi belirleyen eşit derecede düzenli bir sistem.” Tanzimat Fermanı, bir dereceye kadar Osmanlı İslam siyaset teorisinin belirli varsayımlarının çağdaş bir kaydıdır.<sup>[8]</sup> Sultan’ın “Hilafet bize miras ve hak yoluyla intikal etmiştir”<sup>[9]</sup> görüşüne uygun olarak metin, devletin *şeriat*a ve aynı zamanda Sultan’ın mutlak yasama hakimiyetine kadim sadakatini ilan etmekteydi. “Allah’ın yardım ve inayetine güvenerek ve Cenab-ı Peygamberin ruhaniyetinin yardımını aracı kılıp, ona bağlanarak,” otorite ve gücünü Sultan’ın şahsi kararından almış olan yasa metninde, “bundan böyle Devlet-i Aliyye ve Osmanlı ülkesinin iyi idaresinde bazı yeni kanunlar konulması gerekli ve önemli görülmüştür.” Tüm vatandaşlar için (dini mensubiyete bakılmaksızın) yasal eşitlik ve nizam yönündeki bu adım, Sultan’ın iradesine bağlı olarak sunuldu. Belgenin sonundaki taahhütte, -Sultan’ın (üst düzey *ulema* ve devlet görevlileri ile) kutsal emanetler dairesi hükümlerine aykırı davranmayacağına dair ant içmesi (bir Osmanlı padişahı için eşi görülmemiş bir söz olsa dahi)- henüz tam bir anayasal monarşi kurma ve bir yasal ve siyasi egemenlik teorisi geliştirme hamlesi değildi.

Bu makale, söz konusu Tanzimat Fermanı yerine Hüseyini Hanedanlığı himayesindeki Tunus’ta (1857-1861) anayasa yapım sürecini tetikleyen kısa süreli siyasi ve toplumsal olaylara odaklanmaktadır. Modern İslam siyaset-anayasa düşüncesinin ortaya çıkışı ve egemenlik sorununun araştırılması için iki önemli kaynağı inceliyorum. İlki, mevcut rejimler ve hanedanlar için yazılı anayasalar oluşturmaya yönelik ilk girişimlerdir. İkincisi, gerek geleneksel İslami ilimler gelenek ekolünden gelen gerekse “Avrupa” modellerine göre eğitim almış yeni seçkinler sınıfından olan önemli reformist entelektüellerin resmi, yazılı anayasalar için entelektüel ve doktrinel gerekçeler sağlamaya çalışılan yazılarıdır.

[6] Tanzimat Fermanı, Sultan Abdülmecid I (1839-1861) döneminde çıkarılmış, ancak esas olarak dönemin Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa tarafından kaleme alınmıştır. Osmanlı reformu hakkında bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000), ve M. Şükru Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

[7] Eksik kalan İngilizce çevirisi için J.C. Hurewitz (ed.), *The Middle East and North Africa in World Politics* (New York: Columbia University Press, 1975), 269-271.

[8] Bu konuda bkz. Butrus Abu-Manneh, “The Islamic Roots of the Gulhane Rescript,” *Die Welt des Islams* 34 (1994): 173-203.

[9] Abdülmecid’in tahta çıkışından kısa bir süre sonra Sadrazamına hitaben ilan ettiği “Hatt-ı Hümayun” (alıntı: Abu-Manneh, “Islamic Roots,” 189)

Bu makalenin amacı, yirminci yüzyılda halifelik sonrası İslamcı düşünceye karşıtlık oluşturan, İslami modernite için çok önemli olan bir safhayı incelemektir. Kanaatimce, on dokuzuncu yüzyılda İslami anayasal düşüncede görünen başat temalar hem bağlayıcı hem de yol gösterici olan, ancak zorunlu olarak kanun koymanın münhasır kaynağı olmayan ilahi bir kanunun politik öncesi varlığına güçlü bir vurgu yapan egemen kurucu iktidarın, “zayıflaması [*descending*]” anlayışıdır. Siyasi otoritenin sözde “zayıflama” yakıştırması başlıca iki şekilde görülmektedir: İlki, belirli makamların (en önemlisi Hilafet) Allah tarafından takdir edildiği ve bu makamların kurucusu olmasalar da Müslüman topluluk için bağlayıcı kılındığı kabulüdür. İkincisi, iktidarın herhangi bir arabulucu ya da halkın yetkisi olmaksızın doğrudan yöneticilere verildiği yönündeki yaygın kanaattir. Hükümdarın yetkisini insanların atamasından, yetkilendirmesinden veya takdirinden alması söz konusu olduğunda, bu umumiyetle –temsil edilmesi gereken kişiler tarafından seçilmeksizin– (ister epistemik ister toplumsal tanınma ile temellendirilmiş olsun) kendi yetkilerine dayanan “*Ehlü'l-hal ve'l-akd*” (devlet başkanını seçen ve azleden kişiler) veya başka toplumca tanınmış figürler tarafından yapılır. Son olarak, Allah’ın yasaının yetkisinin geçerliliği hep bir ağızdan savunulurken, söz konusu metinler -anayasalardan bilimsel çalışmalara kadar- “egemenlik [*sovereignty*]” kavramı ve onun kesin konumu ile ilgilenme eğiliminde değildir. On dokuzuncu yüzyıl meşrutiyet hareketleri, büyük ölçüde elitlerin yönlendirdiği, siyasi ve ekonomik modernleşmeye giden bir yol olarak sınırlı, yasal olarak kısıtlanmış bir yönetim peşinde koşmuş ve mobilize edici bir ideoloji olarak İslami söylemi kullanan kitle hareketlerinin muhalefetiyle henüz karşı karşıya kalmamıştır. Bilakis muhalefet, henüz tutarlı bir karşı-devrimci dil formüle etmemiş yerleşik seçkinlerden (geleneksel İslami dini otoriteler dahil) çıkmıştır.

### **Tunus’ta Anayasal Belgeler: 1857 ve 1861**

1573 yılından beri Osmanlı padişahının hükümdarlığı altında bir vilayet olan, kabaca günümüz Tunus’una tekabül eden topraklar, on dokuzuncu yüzyıla kadar önce Murâdîler (1613-1705), ardından Hüseyiniler olmak üzere yerel hanedanlar tarafından yönetiliyordu. Siyasi ve ekonomik olarak Osmanlı himayesindeki Tunus, on dokuzuncu yüzyıl Mısır’ına benzer bir yol izledi. Tunus, Batılılaşma amaçlarına sahip güçlü bir hükümdar (Ahmed Bey, 1837-55), ardından bir irticacı (Muhammed Bey, 1855-59) ve daha sonra başka bir ıslahatçı (Muhammed Sadık Bey, 1859-82) tarafından yönetildi. Her iki ülke de Avrupalı güçlerden fahiş krediler aldı ve aynı sıralarda iflas etti. Her ikisi de bir yıl arayla sömürge yönetimine girdi. Tunus’ta, Hüseyini Hanedanı’na karşı kırsal bir



ayaklanmanın ardından askıya alınan kısa süreli bir anayasal yönetim dönemi (1861-1864) yaşandı. Bu olayı önemli şahsiyet Hayreddin Paşa'nın önderlik ettiği ıslahat dönemi (1873-77) izledi.<sup>[10]</sup> Hayreddin Paşa'nın Tunus'taki vezîr-i ekber döneminden sonra, 1881'de Fransız himayesinin başlamasından önce Beylik otokrasisi geri döndü.

Siyasi modernleşmenin bu karışık geçmişine rağmen, Tunus hala Müslüman bir ülkede ilk yazılı anayasaya sahip olmak konusunda hak iddia edebilir. Bu gelişmeye yol açan süreç, ayrılmaz bir şekilde Afrika ve Orta Doğu'daki artan Avrupa müdahalesi ile bağlantılıydı. 1857'de Tunus hükümdarı Muhammed Bey, pazardaki bir tartışmanın ardından Tunuslu bir Yahudiyi küfür nedeniyle idam ettirdi. Bu olay üzerine, Fransız ve İngiliz makamlarının diplomatik baskıları, Hüseyini hükümdarının resmi bir "Güvenlik Paktı" (*Ahdü'l Emân*) yürürlüğe koymasını zorunlu kıldı.<sup>[11]</sup> 10 Eylül 1857'de yayımlanan bu belge, esasen Bey'e dayatıldı ve henüz tam bir anayasa değildi.<sup>[12]</sup> 1839 Tanzimat Fermanı gibi, Güvenlik Paktı da temelde "din, dil veya renk farkı gözetmeksizin ülkemizin tüm tebaası ve sakinleri" için fiziksel güvenlik, kanun önünde eşitlik ve yargı süreçlerini koruma vaatlerinden oluşuyordu. Ayrıca bu belgede bulunan on bir temel ilke ve kaide (*kavâid*) vergilendirme, din özgürlüğü, askere alma, ceza mahkemelerinde azınlık temsili, ticaret hukuku ve Tunus'taki yabancılar için mülkiyet hakları alanlarında gelecek için eşitlik ve yasal süreçlerin korunması hususlarını Bey'in teminatı altına alıyordu. Antlaşmanın yasal eşitlik ve idari düzenlemeye odaklanması yalnızca yabancı sömürge baskısı bağlamında değil, aynı zamanda yerel elitlerin devletin modernleşmesindeki çıkarları açısından da görülmelidir. Nathan Brown'un da belirttiği gibi, bu tür on dokuzuncu yüzyıl anayasal süreçleri "Avrupa kamuoyunu memnun etmekten ziyade devleti

[10] Abhazy'a da Çerkes bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Hayreddin Paşa (1820-1890), on dokuzuncu yüzyılın en önemli Osmanlı devlet adamlarından biriydi ve Müslüman bir ülkede kabul edilen ilk anayasaya göre Tunus Yüksek Meclisi (*al-Majlis al-Akbar*) Başkanı, Vezirü'l-Ekber (Başbakan) ve kısa bir süre için Osmanlı İmparatorluğu Sadrazamlığı (1878-79) görevlerini yerine getirmişti. Avrupa devletlerinin tarihi, yapısı ve gücü hakkında bilgiler ihtiva eden *Akvemü'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* [*Devletlerin Durumunu Öğrenmek için en Doğru Yol*] (1867) başlıklı eseri kaleme almıştır. Müellif, eserin mukaddimesinde, amacının Müslümanları gayrimüslimlerden öğrenmenin gerekli ve caiz olduğu konusunda ikna etmek olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

[11] Üç sayfalık Arapça metne erişmek için bkz. <http://www.e-justice.tn/index.php?id=432>. Çeviriler bu kaynaktan alınmıştır ve bana aittir. Bu metnin İngilizce çevirisi için Ahmad ibn Abi Diyâf, *Consult Them in the Matter: A Nineteenth-Century Islamic Argument for Constitutional Government*, çev. L. Carl Brown (Fayetteville: The University of Arkansas Press, 2005).

[12] İngiliz ve Fransız avukatlar, Tunus hükümetine, belgenin yayınlanmasından dört gün önce tavsiyeler öneren mektuplar gönderdiler (Brown, *Consult them in the Matter*, 131).

içerden kuvvetlendirmek için tertip edilirdi.”<sup>[13]</sup>

Ancak, imalı bir dille kaleme alınmış olan Antlaşma, hukuki ve siyasi ege- menlik meselelerinde belli başlı noktaları yansıtır. Metin, hamd ve salavat kalıp- larıyla başlar ve şu bildiriyle devam eder; “Allah’ın, bize bu topraklarda halkının işlerini emanet ederek vermiş olduğu emir, zorunlu haklar ve bağlayıcı görevler koydu. O’nun yardımı olmadan bunlar yerine getirilemez, biz o yardıma da- yanıyoruz.” Böylece bu Pakt, on dokuzuncu yüzyılda mevcut olan, yönetme yetkisinin insanlar tarafından önceden herhangi atama olmaksızın bir şekilde doğrudan Tanrı’dan hükümdara devredildiği görüşünü yansıtır. Hükümdarın hukuka uygunluk ve adalet gibi katı ahlaki yükümlülükleri vardır. Ancak yetki- sini, yönetilenlerin daha temel kurucu ve hatta yetkilendirici otoritesinden veya rızasından alma yükümlülüğü yoktur.

Güvenlik Paktı, “hükümleri yürürlükte olan ve itaat edilen” bir Şeriat Meclisi’nin varlığına atıfta bulunur<sup>[14]</sup> ve hükümdarı sorumlu tutabilecek yeni yasal kurumların ihdas edilmesini vaat eder. Ancak bu kurumların kurulması, hükümdarın şahsı adına bir yükümlülük olarak görülmez. Bu, kendi adına ser- best bir yetkilendirme eylemidir. Antlaşma, Muhammed Bey’in “Bu topluluğun önde gelen âlimlerine ve bazı ileri gelenlere, cezai ve ticari işleri denetlemek üzere topluluğumuzun destekçilerinden oluşan konseyler kurma kararlılıkları hakkında yazdığını” bildirmektedir. Hükümdarın üzerindeki ilkesel kısıtlama- lar (Paktın atıfta bulunduğu “dostlarımız, büyük devletler”in baskısı dışında) yalnızca ilahidir ve bu sebeple tam manasıyla ahlakidir. Bey, hükümdardan ziyade Allah tarafından vazedilen “[halkın] haklarını tam olarak savunmada hiçbir şeyi ihmal etmeyeceğimizi” ve “Allah’ın izniyle, biz bu siyasi alanlarda buyurulmuş ilahi kurullarla (*kavâid el-şerriyye*) çatışmayacak şekilde yasama yapmış olduğumuzu” vaat ediyor.

Aynı zamanda, *şeriat* yalnızca katı bir nizamname veya hatta sabit ilkeler olarak nitelendirilmez. *Ayrık* bir hukuk veya ahlak sistemi olarak da tasvir edilmez. Antlaşma, “İslam beldelerinin hükümdarlarının ve büyük güçlerin hem akıl hem de doğanın tasdik ettiği tanınmış haklar arasında gördükleri

[13] Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World*, 16.

[14] Paktın mevcut metni bir “Şeriat Meclisi”ne atıfta bulunuyor. Hüseyini idaresindeki Tunus’ta, o dönemde Tunus’ta etkin olan iki mezhebin (Maliki ve Hanefi) tüm baş dini hakimleri (*kadılar*) ve üst düzey müftülerinden oluşan toplam on üyeli bir “Şeriat Meclisi” vardı. Bu grup “adaleti sağla- mak için her Pazar Bey ile buluşurdu” (L. Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey: 1837-1855* (Prin- ceton, NJ: Princeton University Press, 1974), 149). *Şeriat*, sırf *şeriatın* sıfat halinden daha geniş bir anlam taşıyabileceğinden ve vahyedilen yasada anlaşıldığı üzere, belirli bir meşruiyet imasıyla, “meşru” gibi bir şeye atıfta bulunabileceğinden, adalet dağıtırken Bey’e danışmanlık veren din görevlileri topluluğuna atıfta “Şeriat Meclisi” demek bence burada adildir.

tebaalarının güvenliğini garanti altına aldıklarını gördük” der. “Eğer bunda bir miktar dünyevi fayda (*maslahat*) varsa, o zaman vahiy (*şer’i*) de buna tanıklık eder, çünkü şeriat ahlaki olarak sorumlu insanı sebatsızlık dürtüsünden çıkarmak için indirilmiştir. Kendini adayan ve adalete yemin eden, takvaya en yakın olanıdır ve kalpler ancak adalet ve takva ile teskin olur.” İlahi kanuna ilişkin bu görüş, Allah tarafından emredilen bir kurallar dizisi olarak işlev gören vahiy edilmiş yasa ile belirli bir ilahi emri deneyimlemiş olsun ya da olmasın tüm insanların kabul ettiği doğal ihtiyaçlar ve çıkarlarla uyumlu olan vahiy edilmiş yasa arasındaki çizgiyi bulanıklaştırır.

Teolojik bir perspektiften bakıldığında daha ilginç olan ise, *Ahdü’l Emân’ın* üçüncü kuralı ya da ilkesinde (*kaide*) yer alan “bu topraklardaki Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında adalet ve hakkaniyet hakları bakımından eşitliğin, adalet hakkının başka bir özelliğe değil, yalnızca insan olma niteliğine dayanması” iddiasıdır. Böyle bir iddianın, yalnızca Müslümanların ve gayrimüslimlerin İslam hukuku usulünde (örneğin, tanıklık ve iddialarda bulunma hakkında) sahip oldukları haklar arasındaki geleneksel ayrımı değil, aynı zamanda haklar açısından klasik teolojik temeli de sorguladığı görülebilir. *Zimmi* (koruma) antlaşmasının tüm önermesi, gayrimüslimlerin İslami bir düzen içinde, doğal haklardan ziyade kendi koşulları ve hükümleri olan belirli bir sözleşme temelinde hak ve korumaya sahip olmalarıdır.<sup>[15]</sup> Paktın dördüncü maddesinde belirtildiği gibi: “*Ehl-i zimme*’nin güvenlik sözleşmesi (*zimmet*), bizimle aynı haklara ve aynı yükümlülüklerle sahip olmasını gerektirir”, gerçekten de en önemli medeni haklar ve yükümlülükler hem ahlaki bir ilke hem de pozitif hukuk açısından ortak tutulmuşsa, paktın ve daha sonra anayasanın neden “*zimmi*” kategorisini korumaya ihtiyacı olduğu sorulabilir.

*Ahdü’l Emân’ın* ilanına yol açan anlaşma şartları, anayasal monarşi ile sonuçlanacak yeni bir temel kanun (*Kanun-u Siyasi*) hazırlamakla görevli bir konseyin kurulmasını zorunlu kılıyordu. Bey, paktta kendi meşruiyetini ve haleflerinin meşruiyetini mevcut pakta sadakatle şartlandırıyordu. Bu durumda siyasi antlaşma, kesin bir biçimde doğrudan Bey ile Allah arasındaydı: “Ben ve haleflerimin ancak çabalarımı adadığım bu Güvenlik Paktı’na riayet edeceklerine yemin etmeleri durumunda hükmetme hakkına sahip olacağına, Allah ve bu büyük ve yüce meclis huzurunda yemin ederim.” Bu taahhüt yalnızca

[15] Bkz. Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003); Anver M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law* (New York: Oxford University Press, 2012); ve Andrew F. March, “Sources of Moral Obligation to Non-Muslims in the ‘Jurisprudence of Muslim Minorities’ (*Fiqh al-aqalliyat*) Discourse,” *Islamic Law and Society* 16, no. 1 (February 2009): 34–94.

Allah'a adanmıştı ve ihlali söz konusu olduğunda, Allah'tan başka kimseye karşı bir sorumluluktan bahsedilmiyordu. Kur'an'a atıfta bulunan pakt (Kur'an 16:91): "Antlaşma yaptığınız zaman Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin; Allah'ı kendinize kefil tutarak kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminlerinizi bozmayın. Unutmayın ki yaptıklarınızı Allah bilmektedir."<sup>[16]</sup>, yeminler ve bozulmaz vaatler verir, ancak mevcut veya gelecekteki Bey'in yeminini yenisiyle değiştirmesine mâni olmaz. Görüldüğü gibi, kurucu iktidar, Bey'in kendisidir. İstanbul'daki Halifenin sözde egemenliğinden üstünkörü bir şekilde dahi bahsedilmez. Aslında Pakt, Allah'ın yeryüzünde bir halife veya vekil (Davud Peygamber, Kur'an 38:26) tayin etmesine atıfta bulunan – bununla birlikte ahlaki bir sorumluluk olarak "insanlar arasında adaletle hükmet", "hevâ ve hevese uyma" veya "Allah'ın yolundan sapma" gibi önemli Kur'an ayetlerini, Bey'in kendi kişisel otoritesini onaylama bağlamında aktarır.

Tam bir anayasa, dört yıldan daha az bir süre sonra, 26 Nisan 1861'de, yeni bir "Bey" tarafından kabul edilmiştir (Muhammed Sadık Bey, r. 1859-82)<sup>[17]</sup>. Anayasa, başlangıçta dört alimden (*ulema*) oluşan küçük bir komite tarafından hazırlanmış ancak ilk görüşmeden sonra bu tür "siyasi" faaliyetlerin Bey ve maiyetine ait olduğu gerekçesiyle bu alimler istifa etmişlerdir. Bu alimlerin etkilerinin hesaba katılmayabileceğini hissetmeleri ve dini açıdan (Osmanlı İmparatorluğu ve İran'daki ilk anayasal süreçlerde olduğu gibi) sapkın olarak görülebilecek bir belgeden kendilerini uzaklaştırmak isteyip istemedikleri ya da Bey'e riayet etmelerinin geleneksel İslami anayasa teorisine (*siyâset-i şer'îyye*) - buna göre "laik" hükümdarlar, politika veya idare alanlarında takdir yetkisi için geniş bir serbestliğe sahipti - dayanıp dayanmadığı sadece bir spekülasyon meselesi olabilir. Bey'in, belgeye onayını almak için 1860'ta Cezayir'de III. Napolyon ile bir anayasa taslağı üzerine görüşmesi, yukarıda belirtilen spekülasyonu güçlendirmekten başka bir şey yapmaz<sup>[18]</sup>.

1861 Anayasası, "Tunus Devlet Hukuku" (*Kanun el-devle el-tunisiyye*) resmi başlığını taşır ve 13 bölüm ve 114 maddeden oluşur. Anayasa, aşağıda belirtilen yönetim kurumlarını tanıyarak ihdas eder: Devlet başkanı (anayasada "melik" olarak resmileştirilmiştir ve aynı zamanda anayasal statüye sahip olan Hüseyini Hanedanı'nın da başkanıdır), Yüksek Meclis (*Meclisü'l-Ekber*), Şeriat Meclisi

[16] Tercüme *The Study Quran*'dan alınmıştır [Türkçe tercümesi *Türkiye Diyanet Vakfı* tercümesinden alınmıştır, ç.n.].

[17] 1861 anayasasının Arapça metni için bkz. <http://www.e-justice.tn/index.php?id=434>.

[18] Brown, *Consult Them in the Matter*, 9.

(*el-Meclis el-Şeri'a*<sup>[19]</sup>) ve polis, ordu, ticaret işlerini denetlemek için çeşitli konseylerin yanı sıra alışımlı bakanlıkların tamamlanmasını sağlar. Belge, bu konseyler tarafından önerilen tüm idari işler için yasal yönergeler belirlemeyi amaçlamaktadır. Anayasanın bölümleri bakanlıkların tesisi ve düzenlenmesi, bütçe tahsisleri ve hem vatandaşların hem de yabancıların hakları olarak bölümlendirilmiştir.<sup>[20]</sup> Ancak, hükümdarın otoritesini yasal olarak kısıtlama açısından anayasanın en önemli yönleri, Yüksek Meclis oluşumunu ve işlevlerini ana hatlarıyla ortaya koyan maddelerdir.

Anayasa (Hüseyini Hanedanı'nın statüsünü ve yönetimini özetleyen ilk bölümden sonra) Melikin hak ve sorumluluklarının tartışılmasıyla başlar. *Ahdü'l Emân*'da ima edilen Melikin yetkisinin sözleşme niteliği, anayasanın 9. (II.1) maddesinde kuvvetlendirilmiştir:

Melik, tahta çıkmasıyla (*vilaye*) birlikte, ülkesinin sınırlarını korumak için *Ahdü'l Emân* 'nın herhangi bir kaidesini veya buna dayanan herhangi bir yasayı ihlal etmemekle yükümlü olduğuna, Allah ve O'nun akdi üzerine yemin eder. Bu yemin, Yüksek Meclis ve Şeriat Konseyi üyelerinden oluşan *Ehlü'l-hal ve'l-akd*'in huzurunda beyan edilmelidir. Ancak yemin ettikten sonra sadakat yemini (*biat*) alır. İktidarı devraldıktan sonra (*vilaye*) kasıtlı olarak yasayı ihlal ederse, ona karşı olan sadakat sözleşmesi (*biat akdi*) geri çekilir.

Geleneksel İslami anayasa teorisi perspektifinden burada şaşırtıcı olan pek bir şey yoktur. Bununla birlikte, bazı hususlar dikkat çeker. Birincisi, kurucu otorite sorunu neredeyse tamamen ihmal edilmektedir. Melikin biat talep etme hakkı, belirli yükümlülükleri yerine getirmesine bağlıdır, ancak daha en başta tahta çıkma hakkı herhangi bir seçimden ya da adaylıktan elde edilmemiştir. İlk madde şunu açıkça belirtir: "Hüseyini ailesinin en büyüğü, selefinin ölümü üzerine iktidara (*yetekaddem lil vilaye*) geçen kişidir." Bu ailenin iktidarla ilgili iddiasının kökenine dair bir tartışma veya anayasanın, adına ilan edildiği bir otorite yoktur. Tahta çıkan Melik, kamusal bir vaat olarak Allah'a yemin eder,

[19] Bu Meclisin adının tercümesi ile ilgili tartışma için yukarıya bakınız. Bu topluluktan, "*Ehlü'l-hal ve'l-akd*" dan önce hükümdarın yemini bağlamında belgede bir kez bahsedilmiştir. Bir daha bahsedilmemiş ve açık bir anayasal yetki verilmemiştir.

[20] Yine, (uzun süredir hizmet veren Başbakan ve Ahmed Bey'in damadı, Memlüklü Rum Hazineci Mustafa Paşa ve Hayrettin Paşa gibi) mahkeme etrafındaki elitlerin daha etraflı siyasi motivasyonları odakta tutulmalıdır. "[O dönemde anayasa yazan seçkinlerin] en temel kaygısı, ülke yönetimindeki rasyonelleşmeyi. Emir komuta zincirlerine, sorumlulukların tanımlarına ve uygun prosedürlere çok dikkat edildi. "Anayasa, özellikle kamu fonlarının kullanımına yönelik yazarları tarafından olası bir endişeyi ortaya koyan, hesap verebilir ve değerli prosedürler içeren mali uygulamalar konusunda oldukça ayrıntılıdır" (*Constitutions in a Nonconstitutional World*, 19).

ancak metinde ne Hüseyini ailesinin yönetme hakkının doğrudan ilahi kaynaklı olduğu ne de Melikin ilahi yasayı uygulaması gerektiğine dair bir iddia vardır. Belge, neredeyse tüm kamusal konuşma biçimlerini başlatan geleneksel *besmeleden* (“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla”) bile yoksundur. Şaşırtıcı bir şekilde yöneticinin kendi otoritesi adına yayınlanan *Ahdü’l Emân’a* yasalara uygunluk ve meşruiyetin önceki kaynağı olarak atıfta bulunulur. Bu nedenle Pakt, ahlaki bir *Grundnorm* (*şeriatın* kendisini tasvir edebileceği biçim veya yaygın olarak söylendiği gibi Lincoln için Anayasanın yerine Bağımsızlık Bildirgesi’nin yaptığı şekilde) olarak değil daha çok somut, tarihsel yasallığın temel bir metni olarak ele alınır.<sup>[21]</sup>

Ve ikinci dikkat çekici husus, Melikin vaadini yöneltiyor gibi görüldüğü otorite olan *Ehlü’l-hal ve’l-akd*’ın somut meclisidir. İslami anayasa teorisinde (*Ehlü’l-hal ve’l-akd*), yöneticinin *gerçekte* kabul ettiği veya onaylamaya karar verdiği kişilerdir) normalde belirsiz ve işlevsel bir kavram olarak görülen şey, burada belirli kriterlere göre tanımlanmaktadır. Metin, Melikin biat isteme hakkını kaybedebileceği konusunda kesindir, ancak bu durumun hangi koşullar ve şartlar altında gerçekleşeceği tam olarak belli değildir. Koşullar, Melikin “kanunu” ihlal etmesi durumundan bahseder. Ancak kastedilen mevcut anayasa ya da temel kanunun kendisi olduğu varsayılsa da bu dil bakımından çok net değildir. (Örneğin, metin “bu kanun” demiş olabilir.) Dahası, *biat*’ın hükümsüz kılınmasını hak edecek ne tür fiillerin kanun ihlali teşkil edeceğini de ifade etmiyor. Yemin şahitleri (muhatap olmayan) olarak zikredilen iki konseyin, *biat*’ın hükümsüz olduğunu ilan edebilecek makamlar olacağı varsayılabilirken, buna ilişkin hiçbir prosedür kanunlaştırılmamıştır. Metnin bu yönde en ileri gittiği Madde 11 (II.3)’dir: “Melik, kanunu ihlal etmesi durumunda Yüksek Meclis’e karşı eylemlerinden sorumludur.”

Dolayısıyla anayasa, oldukça monarşik bir egemenlik anlayışını temsil eder. Melik, egemenliğin klasik alametlerinin çoğunu elinde tutmaktadır: Melik, “suç bir başkasının haklarına ilişkin değilse, dilediği kişiyi affetme hakkına sahiptir” (Madde 15 (II.7)); tüm kara ve deniz kuvvetlerinin komutanıdır, savaş ve barışla ilgili tüm kararları alır (Madde 13 (II.5)); ve Yüksek Meclis’in kurucu üyeliği dahil olmak üzere, devletin çoğu bakanını ve memurunu (Madde 14 (II.6)) doğrudan atar. Ancak Yüksek Konsey’in yetkisi ve dolayısıyla egemen güçlerin belirli temel özelliklerinin dağılımı hiçbir şekilde küçümsenmemelidir.

En dikkat çekici husus, Yüksek Meclis’in “antlaşmaların ve kanunların muhafızı ve tüm sakinlerin haklarının koruyucusu” olarak ilan edilmesidir.

[21] Bakanlar ve diğer görevlilerin de anayasaya göre, Madde 10 (II.2)’den doğan kanunlara sadakat yemininde bulunmaları gerekmektedir.

“Yasaların ilkelerine karşı çıkan veya zayıflatan veya idarenin önünde kişilerin eşitsizliğine yol açacak olan eylemlerin kabul edilmesini yasaklar (Madde 60 (VII.1)).” Ancak Meclisin yetkileri yalnızca doğası gereği tepkisel değildir. Madde 62 (VII.3) şunu belirtmektedir: “Yüksek Meclis, devletin ve krallığın menfaatine (*maslahat*) olduğu görülen politikaları belirleyip bunları Melik’e önerebilir. Öneri Melik tarafından Bakanlar Kurulu’nda kabul edilirse kanun olur.” Daha da önemlisi, 63. Madde, Yüksek Meclis’in çoğunluğu tarafından onaylanmadan önce kanunlaştırılmayacak çok çeşitli konuları belirlemiştir: Herhangi bir kanunun kabul edilmesi veya yürürlükten kaldırılması, ithalat vergileri ve harçlarının artırılması veya azaltılması, askerlerin rütbelerinin yükseltilmesi, bir kamu görevlisinin görevden alınması ve yeni endüstrilerin piyasaya sürülmesi. Tüm kanunlar meclis binasında kaydedilecek ve arşivlenecektir (Madde 69 (VII.10)). Yüksek Meclis ayrıca, alt mahkemelerin itirazlarını dinlemek, hatta “anlamı konusunda bir anlaşmazlık varsa kanunların dilini yorumlamak” gibi son derece önemli bir görev de dahil olmak üzere, belirli adli ve idari yetkileri üstlenmiştir.

Yüksek Meclis biraz hakkaniyetle yaklaşırsa; yasama, yürütme, yargısal ve idari işlevleri birleştiren, parlamentoyu oluşturan her iki kamaranın iptidai bir eşdeğeri olarak görülebilir. Avam, lordlar ve kraldan oluşan tek egemen “Parlamento” benzetmesi, sadece anayasanın itici gücü değil, aynı zamanda kralın atanmasında söz sahibi olan ve fiilen konsey üyelerini seçen Hazinedar Mustafa Paşa ve Hayreddin Paşa gibi bakanların hem hükümdar hem de meclis üzerindeki olağanüstü etkisini hesaba katarsak daha da genişletilebilir. Çeşitli taraflar arasında dağıtılmış, ancak yine de üniter olan tek bir egemen devlet organı oluşturma girişimini görmek abartı değildir.

Elbette, 1861 Tunus Anayasası’nın en dikkate değer yanı – yetkileri metinde tartışılmayan bir “Şeriat Konseyi”nden bir kez bahsedilmesi dışında – hüküm süren hükümdarları İslam ya da *şeriat*tan açıkça bahsetmeden hukukun üstünlüğüne bağlamayı amaçlamasıdır. Resmi bir dinden veya “İslam”a karşı herhangi bir yükümlülükten söz edilmemektedir. Bu, *şeriat*a bağlı kavramların var olmadığı anlamına gelmez.<sup>[22]</sup> Politik dilin ekseriyeti teamül gereği İslami

[22] Nathan Brown’un “Tunus anayasası İslami olan ancak demokratik olmayan anayasacı bir sistem geliştirme girişimi gibi görünüyor. Önemli olan, otoriteyi *şeriat*a ve toplumun çıkarlarını dikkate alan elit bir zümreye karşı sorumlu kılmaktır.” derken biraz abarttığını düşünüyorum (*Constitutions in a Nonconstitutional World*, 20). Tüm yasaların *şeriat*la uyumlu olacağını garanti etme niyetinin bir şekilde beyan edilmesini beklemek tamamiyle anakronizm değildir. Gördüğümüz gibi, *Ahdü’l-Emân* bu yönde açık bir dil içeriyordu ve bunun 1876 Osmanlı Anayasası için de geçerli olduğunu göreceğiz. Bu nedenle, 1861 anayasasının İslam ve *şeriat*a atıfta bulunmamasını, neredeyse gösterişli bir şekilde dikkate değer buluyorum.



veya gelenekseldir: tebaa *reâyâ* olarak adlandırılır; kralın tahta çıkışı taç giyme töreniyle değil, *Ehlü'l-hal ve'l-akd* tarafından verilen *biat* ile başlar ve Yüksek Meclis üyelerine “*Müsteşar*” (Kur’an’da istişare için geçen *şura* kavramından) adı verilir. Daha da ilginci, Tunus tebaasının hakları ve sorumlulukları ile ilgili bölüm, belirgin bir şekilde *şer’i* garantilerle başlar, “onların şahsiyetleri, namusları ve servetleri için güvenlik” (Madde 86 (XII.1)). Ancak, siyasi haklar ve görevleri ana hatlarıyla açıklayan geri kalan maddelerin ekseriyeti, yasal süreç, yasal temyiz, askerlik, vergi ve ticaret ve sanayi serbestliği konularını ele alır. Bu endişelerin hiçbirini İslam’a yabancı olarak görmemize ya da anayasayı yabancı bir dayatma (ki böyle değildi) olarak reddetmemize, ona İslami anayasal teori ve pratiğinden türetilen ilke ve kavramların bir tanzimi olarak başvurmakta tereddüt etmemize gerek yoktur.

Anayasal dönem sadece birkaç yıl sürdü ve vergi artışlarıyla ilişkilendirildiği vilayetlerde sevilmedi. 1864’te kırsal illerde mutlakiyetçi bir tepkiye yol açan bir isyan çıktı. Bey iktidarda kaldı, ancak anayasa tecrübesine son verildi. İslahatçı devlet adamı Hayreddin Paşa, 1873-1877 yılları arasında Vezirü'l-Ekber olarak döndüğünde, doğrudan yürütme nüfuzuyla siyasi ve idari reformlara devam edecekti. Bununla birlikte, Tunus anayasa süreci sadece sembolik bir ilgi uyandırmaz. Mahkeme ve anayasal sürece yakın olan görevlilerin iki önemli eseri kaleme almalarına vesile olması açısından da önemlidir: Ahmed b. Ebu Diyâf ve Hayreddin Paşa’nın kendisi. Bu düşünürlerin her birini sırayla inceleyeceğim.

### Ahmed b. Ebu Diyâf’ın Siyaset Teorisi

Ahmed b. Ebu Diyâf (Bin Diyâf; 1804-1874), 1827 ile 1872 arasındaki dönemin büyük bölümünde Hüseyini Beylerin sekreterliği ve danışmanlığını yaptı. Ancak Bin Diyâf, 1864’te anayasanın askıya alınmasından sonra bir nebze olsun Muhammed Sadık Bey’in gözünden düştü. Bu olay Bin Diyâf’a çok hacimli bir Tunus tarihi olan *Ithâfu Ehli’z-Zamân bi Ahbâri Mülûki Tûnis ve Ahdü’l-Emân*’ı yazması için zaman ve serbestlik sağladı. Bizi burada ilgilendiren, bu çalışmanın giriş kısmıdır<sup>[23]</sup>. Eserin üslubu, büyük Tunuslu selefi İbn Haldun’un (1332-1406) *Kitâbü’l-İber*’inden esinlenmedir. Bin Diyâf giriş bölümünde (“*Mukaddime*”), İbn Haldun’un eserinin kaleme alınışından yüzyıllar sonra dahi bu eserin

[23] Ahmad Ibn Abi al-Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân bi-akhbâr mulûk Tûnis wa-’ahd al-amân* (Tûnis: al-Dâr al-Tûnisiyya, 1976), cilt. 1. L. Carl Brown’un *Consult them in the Matter*, bu giriş bölümünün İngilizce çevirisidir.



en çok okunan kısmına saygılarını sunar<sup>[24]</sup>. Kendisi ile İbn Haldun arasındaki karşılaştırma bariz bir biçimde kasıtlıdır ve L. Carl Brown gibi akademisyenlerin Bin Diyâf okumalarını çerçevelemiştir. Siyasetin gündelik baskılarından arınmış, zamanını siyaset üzerine teorik düşüncelerini oluşturmak için kullanan büyük bir saray mensubunun imajı yalnızca Machiavelli gibi düşünürleri ve hatta Cicero gibi devlet adamlarını akla getirmekle kalmaz. Bin Diyâf'ın eseri, belki de İbn Haldun'un çalışmasından ziyade bu son örneklerle mukayeseye daha uygundur. Bu eser, hanedanların yükseliş ve düşüşüne dair sosyolojik bir teoriden ziyade hükümetin amaçları ve Tunus hükümdarı üzerindeki anayasal kısıtlamaların gerekçesiyle ilgili teorik bir bildiridir.

Bu, Bin Diyâf'ın eserinin pratik sosyolojik kaygılar içermeyen soyut bir siyaset teorisi çalışması olduğu anlamına gelmez. Başlıca tezi, “Müslüman hükümdarların despotik yönetiminin, Müslüman devletlerin mevcut zayıflığının ve savunmasızlığının nedeni olması” iddiasıdır. Ancak çalışmasının aldığı biçim, despotik olmayan anayasal yönetimin sadece zamanın bir gereksinimi olarak talep edilmediğini, aynı zamanda şeriat tarafından emredildiğini göstermek için İslami yönetimin doğasına ilişkin normatif bir incelemeden ziyade, siyasi rejimlerin güçlülüğü ve zayıflığının nedenlerinin bilimsel bir incelemesidir. Bunu başarmak için Bin Diyâf, İslam'ın iki ana alternatiften- (bazı Müslüman yöneticilerin dine aykırı ve haksız yere kurban edildiği) mutlakiyetçilik ve tam cumhuriyetçilik- farklı bir yönetim sistemi öngördüğünü kabul ettirmeye çalışmaktadır. Böyle bir incelemenin bu makalenin amaçlarıyla ilgisi, yalnızca modern İslam dünyasının erken anayasal gelişmelerine ilişkin sağladığı anlayış değil, aynı zamanda fikirleri ve kavramları oturtmaktır. Bin Diyâf'ın çalışması, geleneksel İslam mirası olarak kabul edilenler hakkında bir rapor olduğu kadar, o mirasın ıslahında bir hamledir. Bunun gibi metinler, sonraki eserlerin yeniliğini ve farklılığını takdir etmek için çok önemlidir.

Bin Diyâf, hem akıl hem de vahiy yoluyla kesin olarak bilinen, insan için gerekli bir koşul olan yönetimi (*mülk, hüküm*) muhafazakar bir duruşla tasdik ederek başlar.<sup>[25]</sup> Buradaki argümanlar tanıdık: ilk Müslümanlar, hükümetin gerekliliği konusunda bir görüş birliğine (*icma*) vardılar; insanlar bir araya gelmeden ve ihtiyaçlarını güvence altına almak için işbirliği yapmadan varlıklarını koruyamazlar; insanlar gıda tedariklerini güvence altına almak gibi en temel hedeflere bile ulaşmak için sosyal hayata ihtiyaç duyarlar ve bu nedenle “doğaları gereği politiktirler”; aynı zamanda insanlar, baskıyı önlemek için cebri bir

[24] Franz Rosenthal'in *Mukaddime*'nin İngilizce çevirisine bkz: *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 cilt (Princeton: Princeton University Press, 1967).

[25] Maverdî'nin *el-Ahkâmü's-sultâniyye*'sinin tamamen aynı dille başladığını hatırlamak lazım. Burada ve sonraki paragraflarda yürütülen tartışma, Bin Diyâf, *Ithâfahl al-zamân*, 7-9'dan alınmıştır.

“kısıtlayıcı” (*vazi*) gerektiren bir tür “sosyal olmayan sosyallık”ten mustarıptır – işbirliği amacıyla birbirlerine yakınlaşırlar, ama aynı zamanda toplum içinde bencilce kendi nefsanî arzularının peşinden giderler, bu da ihtilafa ve güçlü olanların zayıf olanlar üzerinde tahakkümüne yol açar – çünkü sadece birkaç insan kendini aklın veya dinin rehberliğiyle sınırlayabilir. Geri kalanlar cebren zorlanmalıdır. Ne Hobbes ne de Kant kendini bu açıklamaya yabancı hissetmezdi.

Bir hükümet kurmak, tüm toplum için kat’i bir dini yükümlülüktür; gerçekten de bu, Allah’ın merhameti veya lütfü (*fazl*) olarak kabul edilir. Ancak birçok toplumsal yükümlülükte olduğu gibi, bu konuda da *ümme*tin bir kısmı geri kalanı için yükümlülüğü yerine getirebilir. Bu durumda Bin Diyâf, hükümet kurma yükümlülüğünün “*Ehlü’l-hal ve’l-akd* tarafından yapılan seçimle ilgili” olduğunu yazar. Dolayısıyla, halkın en başından beri geleneksel olarak radikal bir kurucu otoriteye razı olmak durumunda olduğunu gözlemliyoruz. Halkın kendi kendilerini yönetmek konusunda *hiçbir* hakkı olmadığı gibi kendi yöneticilerinin ve hatta hükümdarı seçen veya onaylayan temsilcilerin (*Ehlü’l-hal ve’l-akd*) seçimine katılma hakkı da yoktur.

Ancak tesis etme yetkisi tamamen yok sayılamaz. Çok dar bir bakış açısı, elzem olan belirli bir makamda (hilafet) bulunacak temsilci kişiyi tanımanın *ümme*tin yetki kapsamında olduğunu söyleyebilir. Ancak Bin Diyâf, halifeliğin varlığına dar bir bakış açısıyla yaklaşarak bunu biraz gevşetmektedir. Hz. Peygamber’in, gerçek halifeliğin kendisinden sonra sadece otuz yıl süreceğini haber verdiği bir *hadis*-rivayeti aktardıktan sonra hilafetin sona ermesini, Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hasan’ın ilk Emevi halifesi Muaviye tarafından yenilgiye uğratılmasına tarihlendirir. Bununla birlikte Müslümanların yönetim biçimi *mülk*’e dönüşmüştür. Böylelikle (potansiyel popüler bir siyasi aktör olan) *ümme*t, ilahi olarak oluşturulmuş tek bir makamda bulunan kişiyi takip etmekle sıkı sıkıya sınırlandırılmamıştır. Dahası, dar ve kendi kendini tanımış bir yapısı olan *Ehlü’l-hal ve’l-akd* tarafından seçilen (veya sadece onaylanan ya da ilan edilen) hükümdarlar meşru iken, halkın daha geniş bir kısmının (mevcut, oluşturulmuş makamlara bile atamanın egemen iktidar idealinin bir yansıması olduğunu göz önünde bulundurursak) bu atama sürecine katılmasını engelleyen hiçbir şey yoktur, ancak bu konu üzerinde fazla durulmamıştır.

Bin Diyâf bununla, *mülke* ilişkin ortaya koyduğu üç türün tartışmasına döner: mutlak, cumhuriyetçi ve “ilahi kanun (*şer’i kanun*) veya siyasi akılla sınırlı olan.” İlk iki form tartışılır ve üçüncünün lehine reddedilir. Bununla birlikte Bin Diyâf, İslami siyasi pratikte hem mutlakiyetçilik hem de cumhuriyetçilik formlarının varlığını kabul eder ve bu yüzden bunları yalnızca soyut bir biçimde ele almaz. Üç yaklaşımdan hiçbirinin kavramsal kesinliği veya sistematik

kapsamlılığını kamilen ortaya koymayı amaçlamaz. Bu nedenle, egemenlik ve otorite hakkındaki görüşü, genele ilişkin yürüttüğü tartışmalardan toplanıp bir araya getirilmek durumundadır.

Mutlak yönetim, herhangi genel bir egemenlik teorisi olarak tanımlanmaktan ziyade, uygulamaları açısından olarak tarif edilmektedir. Normatif bir ideal olarak yeryüzünde egemenlik fikri doğrudan reddedilir, zira “yaratmak da emretmek de yalnız O’na mahsustur”.<sup>[26]</sup> Yanılmaz olmayan ve diğer insanlarla aynı kısıtlamalara tabi olan fani bir kralın elinde hüküm ancak “en yararlı olanın ne olduğuna dair kendi yargılarına dayanarak, insanları güç kullanmak suretiyle istediği yönde harekete geçirme” şeklinde ortaya çıkabilir. Bin Diyâf için bu yönetim biçiminin İslam’ın öngördüğü ideal bir form olmadığı açıktır. Normatif bir açıdan daha önemli olan, yönetilenlerin İslam’ın tayin ettiği keyfi yönetime karşı verebilecekleri tepkidir. İtaatin sınırları nelerdir ve yönetilenlerin zalim bir hükümdarı düzeltmede kullanması caiz olan araçlar nelerdir?

Bu bağlamda kafa karışıklığı, kısmen Müslüman hükümdarların tebaalarının geliştirdiği teslimiyet ve itaat alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. Bir sultanın muhafızlarının saldırdığı korku o kadar ezicidir ki; “kimilerinin ruhları öyle bir hapsedilme ve boyun eğme biçimi geliştirir ki, sultana karşı muhalif düşünce içten içe dahi akıllarına gelmez. Dayatma ve baskı yollu aşağılanmak onları öyle bir şekillendirmiştir ki itaatten çıkmak üzere vicdanları hareket bile etmez.” Daha da öncelikli olarak Bin Diyâf, yaygın fakat yanlış olan, “iktidara (*ulul emr*) karşı herhangi bir başkaldırı veya itaatsizlik (*huruc*) şeriat tarafından yasaklanmıştır” görüşüne karşı çıkar ve bu görüşü sonraki dönem Müslümanlara atfeder.

Bu görüşün Kutsal Kitap temeli - Romalılar 13:1’e benzer şekilde- şu aye-te dayandırılır: Kur’an-ı Kerim 4:59: “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de.” ve daha doğrudan *hadiste* geçen öngörü “zalim idareciler gelecektir (*ye-sifun*)” ve onlara karşı “sabırla dayanın (*aleykum el-sabr*)” emridir, çünkü yöneticiler Allah tarafından ödüllendirilecek veya cezalandırılacaktır. Bununla birlikte, bu emir, bir yöneticinin yalnızca inancaşsızlığı (*küfrü*) değil, aynı zamanda günahı (*masiyet*) da emretmesi durumunda hükmünü yitirir, çünkü “Yaradan’a itaatsizlik içinde olan bir mahluka itaat edilmez.” Bu nedenle, Bin Diyâf için itaat sorunu, Müslümanlar için emredilen “sabrın” öngörülen kapsamı ve yöneticinin günah emrinin doğasıyla ilgilidir ve bu, itaat yükümlülüğünü ortadan kaldırır.

Bin Diyâf, geçmişte tanınmış birçok İslam aliminin sadece isyana değil, aynı

[26] Bin Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân*, 11.

zamanda adaletsiz yöneticilere karşı pasif direnişe yol gösterdiğini gözlemlemek konusunda kayıtsız değildir. İsyanın kan dökülmesine yol açma olasılığı göz önüne alındığında, sabırla zorbalığa dayanmanın gerçekten de yeğlenen ya da üstün (*evla*) bir eylem olabileceğini inkâr etmez. Bununla birlikte, bir hükümdara itaat veya yardım etme yükümlülüğünü nitelendiren bazı tanınmış âlimlere atıfta bulunarak, bunun ilahi yasa uyarınca kesinlikle gerekli olduğu fikrini reddeder. Bin Diyâf göre, adaletsiz bir hükümdara itaat etme sorunuyla ilgili *şeriat* içindeki yasal hüküm, bunun sadece tavsiye (*mendup*) niteliğinde olmasıdır ve bir hükümdara pasif veya aktif bir şekilde direnmeye karar verirken hem vicdan hem de siyasi yargıya açık alan bırakır. Bunu dayandırdığı temel ise şudur; “Adalet ve saldırganlığın önlenmesi olan temel amaç ihlal edildiğinde, imamet anlaşmasını elinde tutan *ümme*tin mütedeyyin atalarının (*selef*) çoğunluğu dağılır. Ve [bir hükümdar] tayin edilme nedenine aykırı davranır ve karşı çıkarsa, o zaman imamlar arasında sayılmaz.”<sup>[27]</sup>

Bu tartışma, itaatsizliğin veya sadakatin hiçbir koşulda geri çekilmesine izin vermeyen teorilerin istisna olmadığı durumlar dışında oldukça sıradan görünebilir. Ancak bu soru İslam siyaset düşüncesinde egemenlik sorununun biraz daha derin bir boyutuna açılır. Çünkü soru yalnızca bir hükümdara itaat etmenin sınırları ile ilgili değil, aynı zamanda Allah’tan ödünç alınmış egemen otoriteye hak iddiasında bulunanların tam olarak tanımlanmasıyla da ilgilidir. Bin Diyâf’ın bu bağlamda belirttiği gibi, İslam geleneğindeki alimler, “sizden olan ulu’l-emre (idarecilere)” ayetinin (Kur’an, 4:59) sınırsız ve koşulsuz itaati gerektirmediğini ve hatta cebrî güç sahiplerinden münhasıran bahsetmeyeceğini iddia etmişlerdir.

Bin Diyâf, büyük âlim İbn-i Abdül-Barr’ın (ö. 463/1071) “ulu’l-emre” ifadesinin anlamı konusunda âlimler arasında bir anlaşmazlık olduğunu ve bazılarının “otorite sahipleri; adalet, iyilikseverlik, erdem ve dindarlık ve onları koruma kapasitesi olan insanlardır” görüşünü alıntılar. Teokratik bir çerçevede egemenlik kavramı, ilahi hukukun yorumlanması ve uygulanması konusundaki anlaşmazlıklarda epistemik ve yargılayıcı otoriteye sahip olanların tanımlanmasını içerdiği ölçüde, Sünnilerin bu yetkiyi formel olarak tanımlanmamış alimler sınıfına dağıtma eğilimi, egemenliğin önemli bir işaretinin veya yönünün yayılmasından daha az değildir. En azından, Bin Diyâf’ın onaylayarak alıntı yaptığı İbn Abdül-Barr’ın yorumu, hem (a) dünyevi yöneticilerin otoritesinin yalnızca iktidara yükselişlerinin yasallığına değil, aynı zamanda bazı kişisel erdemli niteliklerine de bağlı olduğunu, hem de (b) bu erdemlerin takdirinin (neler içereceği ve yönetici adayının bunlara sahip olup olmadığı) kendilerine bırakılma-

[27] A.g.e., 14.

yacağını söyler; tabiri caizse, yöneticiler kendi davalarının yargıcı olamazlar.

Bin Diyâf bu nedenle, gerçek isyan (*huruc*) ve aktif itaatsizliğe karşı güçlü bir varsayımın, yöneticilerin kamuoyunda kınanmasını hiçbir şekilde engellemeyeceğini vurgulamaktadır. Burada, meşhur *hadise* başvurur: “En büyük *cihat*, zalim hükümdarın yüzüne karşı söylenmiş doğru bir sözdür” (aynı zamanda iktidara hakikati dile getirmenin gerekliliğini ifade eden benzer birkaç hükme de başvurur). Bununla birlikte, daha önemli olan mefhum bu yükümlülüğün doğrudan İslami siyasal etiğin belki de temel ilkesi olan tüm inananların “iyiliği tavsiye etmek ve kötülükten menetmek” yükümlülüğünden hasıl olduğudur. Yargılamanın epistemik yönünde olduğu gibi, Allah’ın yargısı olarak kabul edilen şeylerin *uygulanması* ve *yürürlüğe konması* egemenliğin çok önemli bir boyutu olarak görülmelidir. Egemenliği tek bir iktidarın tekeline (bir hükümdara) bırakmayı amaçlayan siyasi yükümlülük teorileri, genellikle neyin adil olduğunu söyleme ve bundan kaynaklanan yargıları uygulama hakkından bahseder. Dolayısıyla, neyin doğru olduğu hakkında kamu adına yargılama tekelini reddeden siyasi otorite teorilerinin ve bu yargıya göre politik olarak hareket etme yetkisinin, egemen gücün belirleyici özelliklerini sağlamlaştırmaktan çok dağıttıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Eğer sadece adalet üzerine umumi yargıda bulunmakla kalmayıp alenen doğruyu emredip yanlışı belli yollarla yasaklama yetkisi, Sünni Müslüman alimler tarafından hâkim sultanın tekelinde görülüyorsa, o zaman hangi kurumlara paylaştırılmıştır? Kontrolsüz mutlak güce karşı ilk savunma hattı, elbette, alimlerdir. Pek çok erken dönem aliminin (en dikkat çekeni Ahmed bin Hanbel, Hanbeli mezhebinin imamı) yarı-karizmatik otoritesi, yalnızca üstün bilgilerinden, analitik zekalarından veya kişisel erdemlerinden değil, aynı zamanda adaletsiz yöneticilere karşı koyan ve çoğu zaman bedelini ödeyen hikayelerinden de kaynaklanmaktadır. Teokratik bir muhayyilede egemenliğin birçok yönünün – yasanın ne anlama geldiğine karar vermek, onu mahkemelerde uygulamak, hükümdarı atamak ve nihayetinde hükümdarın otoritesinin sınırlarını karara bağlamak ve bunu uygulamaya çalışmak – geleneksel olarak hem Sünni hem de İmamet sonrası Şii (*Gaybet* sonrası) alimlerde vücut bulduğu görülmektedir. Dahası, Sünnilikte bu gövde serbest bir şekilde tanımlanır ve hatta daha serbestçe düzenlenir, bu da aslında egemen otoritenin belirli unsurlarını her zaman tekelden kurtarır.<sup>[28]</sup>

Ancak bu emretme ve yasaklama yükümlülüğünün asıl ilginç yanı, nihayetinde tüm Müslümanlara düşmesidir. Bin Diyâf, geleneksel otoriteler silsilesine, özellikle de büyük Ebu Hamid el-Gazali’ye (ö. 505/1111) dayanarak, bütün

[28] A.g.e., 17.

Müslümanların ahlaksızlık ya da adaletsizliğin uyarısız kalmasına izin verdiklerinde günah işlediklerini ileri sürer. Bu aşamada, bu popüler otorite kavramı yalnızca aşgari düzeyde kullanılır. Bin Diyâf sadece İslam'daki dünyevi hükümdarın mutlak güce sahip olduğu ve bu gücün altındaki tebaanın sabırlı ve itaatkâr olma konusunda mutlak bir görevi olduğu görüşüne karşı çıkar (uygulama her ne olursa olsun, bu görüş çok az kişi tarafından normatif bir ideal olarak kabul edilir). Burada Bin Diyâf gücün sınırlı olduğunu, yasal ve ahlaki sınırlarla kontrol edilmesi gerekliliğini ilkesel olarak tesis etmeye çalışır.

Bin Diyâf bu amaçla hem *şeriat* otoritesine hem de akla dayalı olarak münaakaşa eder. “Mutlak hüküm yetkisi, Allah’ın kullarına ve O’nun topraklarına bireysel heva ve heveslerine uyarak muamele ettiği için ilahi kanunu (*el-şara*) ihlal eder, oysa tüm ilahi kanunlar (*el-şerî*) ahlaki açıdan sorumlu kişiyi heva ve heveslerinin etkisinden kurtarmak için gönderilmiştir.” görüşünü savunur. Kur’an-ı Kerim 38:26<sup>[29]</sup>, Hz. Davud’u Allah’ın vekili veya temsilcisi (*halife*) olarak tayin eden ayette Allah’ın Hz. Davud’a halk arasında adaletle hükmetmesini (veya yönetmesini) ve kendi kişisel heveslerine uymaması emredilmiştir, “yoksa seni Allah’ın yolundan saptırır”.<sup>[30]</sup> Ancak mutlak yönetim “akla da karşı koyar, çünkü bu tahakküm ve baskıdır ve bunlar öfkenin ve insanın hayvani yetisinin etkileridir”<sup>[31]</sup> Bir sınırlayıcı [*al-vazî*] yerleştirmenin amacı eşitliği sağlamak, saldırganlığı ortadan kaldırmak, kamu refahını sağlamak ve yolsuzluğu önlemektir. Adaletsizliği ortadan kaldırmak için görevlendirilen kişi bununla nasıl iştigal eder? ”<sup>[32]</sup>

On dokuzuncu yüzyıl anayasacılarının amacı, *ümme*tin nihai kurucu otoritesi temelinde halk devrimini haklı çıkarmak değil, devletin gücünü içeriden düzenlemek ve rasyonelleştirmektir. Bin Diyâf’ın kitabındaki ana temalardan biri, İbn Haldun’un eseri gibi modern öncesi çalışmaları canlandıran şu elzem sosyolojik sorudur: rejimleri kalıcı kılan ve istikrara mazhar kılan şey nedir? Nitekim, siyasi adalete olan ilgisi yalnızca ahlaki kaygılardan kaynaklanmıyordu.

[29] “Ey Davud! Gerçekten biz seni yeryüzünde *halife* yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah’ın yolundan saptırır. Allah’ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır.” [Türkçe tercümesi *Türkiye Diyanet Vakfı* tercümesinden alınmıştır, ç.n.]

[30] Bin Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân*, 19.

[31] “Öfke” (*gazap*) kelimesi aynı zamanda modern öncesi İslam felsefesi ve teolojik ahlakta, *thumos* manasında canlı arzu için kullanılan kelimedir. Böylece, “gazap ve kuvve-i hayvaniyye” nin yan yana gelmesini tek bir fikrin retorik bir kopyası olarak değil, ruhun iki alt-akılsal parçasının birleşimi olarak görebiliriz. Sadece Arap felsefesine değil, aynı zamanda İslam teolojik ahlakına da giren bir psikoloji teorisisidir. Bin Diyâf, hiç olmazsa İbn Haldun okumalarında bununla karşılaşmış olmalıdır.

[32] Bin Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân*, 19-20.

İsyan ve sivil kargaşadan ahlaki nedenlerden dolayı kaçınmak gerekir, ancak işe kargaşanın sebepleri açıklanarak başlanmalıdır. Burada isyanda hem doğal hem de asil bir şey görür: “Bu türden krallara karşı çok sayıda isyancı olmasının arkasındaki neden budur... itaatsizlik, doğası gereği insanların ruhlarında gizlidir, en ufak bir hareketle tutuşan çıra gibi, çünkü insan fitratı zararları ve yaraları dayanılmaz bulur ve onlardan kurtulmak için fırsat kollar.”<sup>[33]</sup> Baskıya sabırla dayanma talebi hem dini açıdan sağlıklı hem de doğal olarak mantıksız olduğundan, kargaşa ve isyan tehdidinin çözümü yöneticinin adaletinde yatmalıdır. Burada Bin Diyâf, İbn Haldun’un *Mukaddime*’sinin “adaletsizlik umranın çöküşüne ve devletin yıkılmasına neden olur” başlıklı açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar ortada olan bölümünden birçok sayfayı doğrudan alıntılar.

Bin Diyâf aynı zamanda, İslam medeniyetinde varlığını sürdüren mutlak yönetimin kalıntıları gördüğü örneklerin dikkatli bir gözlemcisidir. Örneğin, dikkatini yerel Hüseyini hamisi yerine Fes ve Marakeş’teki (Fas) Haseni Aleviye saltanatına çevirir.<sup>[34]</sup> Bin Diyâf, bu bağlamda mutlak monarşik yönetimin şu niteliklerini tanımlar: Padişah, idare ve vergi konularında kendi bağımsız muhakemesine (*içtihad*) dayanarak hüküm verir ve her hafta, askeri üniforma giyerek “*mişvâr*” (danışma yeri) adı verilen özel bir yerde kendi hükmüne göre suçlulara yönelik cezalara (*ta’zîr*) karar verir.<sup>[35]</sup> Tahta çıkan her hükümdar tarafından alınan biatın, imamete (*el-imame eş şeriyye*) ehliyet oluşturduğu kabul edilir ve hanedanın kurucusunun (Mevlâ İdris, Hz. Ali ve Hz. Hasan’ın neslinde olup soyu Hz. Peygambere dayanır) kabrinin başında devralınır. Bin Diyâf, tüm Faslıların bu soyun şahsi asaletini veya manevi kuvvetini (*keramet*) kabul ettiğini ve hatta halkın bir kısmının Mevlâ İdris’i ülkenin gerçek hükümdarı olarak gördüğünü iddia eder.

Aynı zamanda, bu tür yarı karizmatik kişisel egemenlik rejimi bile yasal kısıtlamalarla etkisi azaltılmış olarak tasvir edilmektedir. Sultan, şer’i cezaların (kasten adam öldürme durumunda *kısas* ve Allah’a karşı işlenen suçlarda *hudûd*) uygulanmasına ve İslam medeni kanununun diğer alanlarına doğrudan müdahale etmez. Bu müeyyideler, padişahın tüm adalet sistemi üzerinde nihai bir denetleyici rol oynamasına rağmen, din alimleri tarafından denetlenen *şeriat* hakimleri tarafından kararlaştırılır. Daha da önemlisi, *biatın* hüküm ve koşulları, padişah imzaladıktan sonra Mevlâ İdris’in türbesinde yazılır, tevdi edilir ve toplanan tüm âlimlerin, soyluların ve *Ehlü’l-hal ve’l-akd*’i teşkil eden diğer ileri gelenlerin önünde Allah’a yemin eder. Bin Diyâf, aynı seçmenlerin,

[33] A.g.e., 20.

[34] A.g.e., 30.

[35] A.g.e., 31.



sultanın *biat* kapsamındaki yükümlülüklerini ihlal ettiğini düşündükleri takdirde, kabirde toplanıp onu görevden almanın ilk adımı olarak kendisini düzeltmeye davet ettiklerini gözlemler. Eğer reform yaparsa, itaat etme yükümlülüğü geri gelir; aksi takdirde, meclis görevden alındığını resmen ilan edebilir. Bin Diyâf'ın çıkardığı netice şudur: “Bu soylu saltanatın bu yazılı belgeye göre durduğu bir sınırı vardır. Birçoğu dindarlıkları, Allah’a teslimiyetleri, Allah’ın kanunlarına uyulmasını sağlamaları ve öğüt ve nasihatlerine önem vermelerinden ötürü takdire şayandırlar.”<sup>[36]</sup>

Mutlakiyetçiliğin meydan okumasını uzun uzadıya tartışmış ve ilahî hukukun zalim, kanunsuz yöneticiler karşısında Müslümanlardan sınırsız sabır ve hoşgörü gerektirdiği iddiasını şiddetle reddetmiş olan Bin Diyâf, halkın mutlak egemenliğini ya da cumhuriyetçi yönetim (*mülk cumhuri*) alternatiflerini hızlıca reddetmiştir. Amerika ve diğer ülkelerde gördüğü sistemi hukuka saygısı, seçilmiş yöneticilere tanınan şatafat ve ayrıcalıkların sınırlandırılması ve müşavere uygulamaları nedeniyle över ve tüm bunlardan hem kitleler hem de elitler için hasıl olan dünyevi faydayı (*nafa’ dünyevi*) takdir eder. Bunu İslami bir bakış açısıyla reddetmesi oldukça anlaşılırdır. “Çünkü imamet, dini hukuka göre *ümme*tin gereğidir. Yanlışlarla yüzleşme ve düzeltme yükümlülüğünden vazgeçme durumunda olduğu gibi onu terk ederek günah işlerler. Dini hukukun birçok hükmü, ibadet ve diğer konularla ilgili imametın varlığı üzerine inşa edilmiştir.”<sup>[37]</sup>

1729’da Tunuslu yetkililerle imzalanan bir Fransız anlaşmasının, bir komutanın çeşitli yerel subaylar ve diğer yetkililer arasında bir istişare toplantısına tanık olmasının ardından, Tunus yönetim sistemini “cumhuriyetçi” olarak adlandırdığını bildirir. Yerel gerçekliğin bu şeklide yanlış tanınması, Bin Diyâf’ı Emevi döneminden bu yana Tunus yönetimini özetle anlatmaya iter. Bu tarihin amacı sadece istenmeyen bir suçlamayı çürütmek değil, aynı zamanda bir rahatsızlığı teşhis etmektir. Bin Diyâf, Tunus’un her zaman monarşi ile yönetildiğini ileri sürer. Tunus halihazırda 1573’ten beri, yarı özerk bir bölge (*eyalet*) olmuştur ve valiler (Murâdiler ve daha sonra Hüseyiniler), Osmanlı padişahının meşru *yetki verilmiş* otoritesine (*vilayet el-tefvid el-şer’iyye*) sahip olmuştur.<sup>[38]</sup>

[36] A.g.e., 32.

[37] A.g.e., 37.

[38] Muhammed Bey dönemine kadar, Cuma hutbeleri sadece Osmanlı padişahı adına okunur, sikkeler de onun adına basılırdı, yerel Hüseyini Beyi adına değil. (Bunlar, Müslüman hükümdarlar için dünyevi hakimiyetin iki geleneksel alametidir: Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey*, 32.) Dahası, fiili halefiyet ve meşruiyet her zaman önce hanedanın yakın üyelerinin ve önde gelen bakanların biatı (*bay’a khāssa*) ve ardından daha geniş bir grup önde gelen ulemanın, rütbeli ordu subaylarının ve diğer seçkin kişilerin biatıyla (*bay’a ‘amma*) sağlanırdı. Birbirini takip eden bu iki aşamayı



Bin Diyâf'ın anlatımındaki bu yetkilendirilmiş otoritenin kapsamı, hem Maverîdî'nin klasik anayasal kaideleri (*el-Ahkâmü's-sultâniyye*) hem de *siyâset-i şer'iyye* teorisinin izinden gider. Yerel Beylerin, diğer imtiyazların yanı sıra, kendi takdirine bağlı olarak kamu yararına (*maslahat*) hareket etme ve "insanları Hz. Muhammed'in dinine çekmek için *cihat* yükümlülüğünü yerine getirme" iznine sahip olduklarını kaydeder.<sup>[39]</sup> Tunus yönetim sistemi ve Osmanlı padişahıyla ilişkisinin tam anlamıyla *şeriat* ilkelerine uygun olarak tanımlanmış olmasına rağmen, Bin Diyâf bu duruma Tunus'un gerilemesi (*taracu*) ve durgunluğunun (*vukuf*) sorumluluğunu atfeder. "Ufukta ilk şafak belirtileri", tam da 25 Nisan 1861'de Tunus Anayasası'nın yürürlüğe girmesiyle ortaya çıkar. Ona göre bu, "kanunla sınırlandırılmış yönetim"in ortaya çıkışıdır ki bunun İslam'ın emrettiği gerçek siyasi doktrin olduğunu düşünmektedir.

"Kanunla sınırlandırılmış yönetim" nedir ve egemenlik yetkilerini nasıl tasnif eder? Onun cumhuriyetçi halk egemenliğini reddetme gerekçeleri göz önünde tutulursa, ilk can alıcı nokta, kanunla sınırlandırılan yönetimin ideal halifelikten veya imametten ayırt edilmesi gerektiğidir. Hilafetten *sonra* en iyi hükümet şeklidir. Bin Diyâf'a göre muasır Tunusluların kendilerini mevcut bir hilafetin – aslında, Bin Diyâf ve benzer düşünen çağdaşları tarafından tercih edilen çizgide reform yapan ve modernleşen bir hilafet – uzak tebaası olarak görmeleri, bu durumu daha da dikkate değer kılar. Dahası, cumhuriyetçi yönetim ilkesini, halifelik makamını doldurma konusunda İslami bir yükümlülüğü dışladığı gerekçesiyle "meşru" bir zeminde reddettikten kısa bir süre sonra, Bin Diyâf, Müslümanlarla sınırlı olmayan bir ilke olduğu için hukukla sınırlı yönetimi kısmen över; Persler ve "Roma halkının" belirli bir kısmı, mutlak krallığın zorbalığına karşı en dirençli duranlar oldukları için övülürler.<sup>[40]</sup>

Fakat belli ki Bin Diyâf bu bağlamda genel bir anayasal yönetim biçimi kura-ramlaştırmaz. İslami normların öngördüğü türden yasal sınırlamaları detaylandırmaya ilgi duyar. Burada iki konu öne çıkar. Birincisi, her zaman belirli bir politik düzenden önce var olan, tamamen politik öncesi, bağlayıcı bir yasal çerçeve fikridir. Siyasi rejimler, meşruiyetlerini veya otoritelerini herhangi bir somut kuruluş veya kurucu ana dayandırmazlar (her ne kadar belirli emirlerin yasal uygulamaları ve sözleşmeleri geçerli normları içerebilse de). Daha ziyade yasal kısıtlamalar, erken dönem İslami siyasi pratikler tarafından tedvin edilmiş veya örneklenmiş olarak görülür ve bu nedenle tarihsel olarak somut herhangi

her zaman İstanbul'dan talep edilen bir atama fermanı (*ferman*) takip ederdi ki bunun gelmesi elbette haftalarca ya da aylarca sürerdi (Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey*, 105-107).

[39] Bin Diyâf, *Ithâf ahl al-zamân*, 40.

[40] A.g.e., 43-45.

bir anayasaya göre öncelikli ve daha temeldir. İkincisi ve öncekiyle biraz çatışma içinde olan ise, kalıcı, yarı doğal bir adalet anlayışı ile bir siyasi rejimin uyum sağlaması gereken kaçınılmaz tarihsel değişiklikler arasındaki karşıtlıktır. Bin Diyâf şöyle yazar “Hukuk (*kanun*), zamanın gereksinimlerine ve siyasi duruma dayanmaktadır, tıpkı gözlerin ve kulakların açıldığı ve adaletsizliğe antipati duymanın doğal olduğu bu çağın şartları gibi. Her şey tersine çevrilebilir ama doğa ve insanlar kendi çağdaşlarına babalarına benzediklerinden daha çok benzerler. Her kim ki çağından kaçmaya çalışırsa sendeleyecektir.”<sup>[41]</sup> Birlikte ele alındığında, iki baskın tema hem adaletin hem de yasal kısıtlamanın herhangi bir siyasi düzenden önce gelen (ve dolayısıyla siyaset tarafından tesis veya tayin edilmeyen) ilkeler olduğunu vurgular. Bu aynı zamanda, belirli bir orijinal siyasi biçimi eski haline getirme çağrısından ziyade her zaman ve her yere uygun, yine de değişmeyen adalet standartlarıyla uyumlu olan belirli müspet yasaları kabul etme çağrısıdır.

İki temanın uyumu, Müslüman yöneticileri kısıtlayan yasanın soyut ve yazılı olmayan doğası ile mümkün kılınmıştır. Bin Diyâf’ın klasik İslami anayasa hukukuna dair eserleri ayrıntılı olarak tartışmasını bekleyeceğimiz noktada, bunun yerine “İslami yönetim hukuku (*mülk*) Azim olan Kur’an ve Resulün sözleridir... ve sonra büyük âlimlerin – peygamberlerin varisleri – Kur’an ve Sünnetten içtihat ve kıyas yoluyla insanlığı ilahi yasanın hedeflerine (*makasidü’ş-şeria*) bağlı kılmak için çıkarımlarıdır (*istinbat*).”<sup>[42]</sup> notunu düşer. Hz. Peygamber’in ilk haleflerinin deneyimi, orijinal bir kurumsal modelden ziyade yöneticiler adına bir kişisel erdem modeli oluşturmak için kullanılır. Erken dönem yöneticiler Allah’tan korkar, halka danışır ve din adamlarının kendilerini uyardıklarına izin verirlerdi. Daha sonraki bazı (Abbasi) yöneticiler, müstesna dini bilgiler veya tekâmül etmiş akla dayalı olarak bireysel yargılama veya yönetme özgürlüklerini genişletmişlerdi; ancak bu daha sonraki hükümdarlarda yolsuzluk ve adaletsizliğin alameti haline geldi. Hukukun üstünlüğünün ortadan kaldırmaya çalıştığı kötülük, tam da krallar ve padişahların oranısız kişisel yargılama ve yönetme yetkisidir.

Bu nedenle İslami yönetimin anayasal düzeyde “kanunla sınırlı” olması dendiğinde bu, yöneticilerin *dindarlıklarıyla* sınırlandırılmış olması anlamına gelir. Bin Diyâf’ın anayasal tanzimde modern gelişmeleri hevesle onaylamasını çerçeveleyen, kendi kendini sınırlama erdemine keyfi otokrasinin kötülüğü arasındaki *ahlaki* bir diyalektiktir. Elbette, yönetme otoritesinde ilave bir alan varsa bunun yalnızca alimlerle paylaşılması amaçlanmıştır. Bin Diyâf,

[41] A.g.e., 45.

[42] A.g.e.

Sultan Süleyman'a ("Muhteşem"; 1520-66) atfedilen bir Osmanlı tarih yazımı çalışmasından şevkle alıntı yapar: "Benim için en sağlam ve en doğru eylem, meseleyi [soyundan gelenlerin *şeriatı* ihlal etmesini veya dini görevleri ihmal etmesini engellemek için] hüküm vermekle görevli *ulemanın* ellerine teslim etmektir. Yöneticilerin herhangi birinde, bu meselelerin herhangi bir yönünde bir eksiklik veya kusur görürlerse ... onların ihlal etmesini önleyecek ve engelleyeceklerdir."<sup>[43]</sup> Hukukun siyasal iktidarın üstünde olduğu bir rejimde, hukukun koruyucuları olarak alimler siyasi egemenliğin hak sahibi ortaklarıdır. Ordu -"dini ve halkı sultanın baskısından korumak için oluşturulmuştur"<sup>[44]</sup>, yalnızca ilmî ihtar ve ikna yolları başarısız olduğunda, yürütmenin ihlallerine karşı başvurulacak son çare görevi görür.

Bu, en çok alimlerin kendi mahkemeleri (yani, olağan hukuk ve ceza mahkemeleri, bunlar hükümdarın maiyetindeki askerleri veya diğerlerini yargılamak için doğrudan yürütme veya özel mahkemelere başvuran "şikâyet mahkemelerinden" (*mezâlim*) ayırt edilmelidir) içinde özerkliği ve hükümdara kamusal yetkiyle tavsiyede ve ikazda bulunma durumlarında görülür. Dolayısıyla "hukuk", Müslümanlar arasında uygulanması gereken yürütme erkinin tedvin veya değiştirme yetkisine sahip olmadığı mevcut bir yasalar bütünü kapsamı ile sınırlıdır.

Ama burada bile Bin Diyâf esneklik ve soyutlamaya başvurur. Anayasal düzenlemelerin temel değişkenliğine ek olarak, ki "tek gereklilik adalet olduğu ve tüm kanunlar bunun için bir araç olduğundan milletlere, koşullara, bölgelere, zamanlara ve geleneklere göre çeşitlilik kabul edilir", pozitif medeni kanunların bile "[vahiy niteliğinde] metne dayanarak veya vahyedilen kanunun kökeni olarak kabul edilen şeyin dini olarak meşru" olabileceğini yazarak, zamanının Avrupa ülkelerinin kanunlarının hem adaleti (ve dolayısıyla siyasi istikrarı) hem de geleneksel İslami kanunları güvence altına alabileceğinden bahseder.<sup>[45]</sup>

Bin Diyâf'ın anayasacılığı savunması, özellikle vergilendirme ve kamu varlıklarının kullanılması alanında yöneticilerin keyfi gücüne karşı "can, servet ve onur güvenliğini sağlayan"<sup>[46]</sup> yasaların tahmil edilmesi olarak özetlenebilir. Bin Diyâf için "kanunla sınırlı yönetimi" tanımlayan belirli bir yasal kuruma veya makama (hilafet gibi) sadakat veya bir görev üstlenilmesinde veya kanunların kabul edilmesinde usule ilişkin yasallıktan öte, günlük yaşamda öngörülebilirlik

[43] A.g.e., 48. Söz konusu metin *Bashâ'ir ahl al-îmân bi-futuhât Âl 'Uthmân*, Abû 'Abd Allâh usayn Khûjâ tarafından telif edilmiştir.

[44] A.g.e., 51.

[45] A.g.e., 59.

[46] A.g.e., 66.

ve tutarlılık vaadi önemlidir. İstikrara karşı bu pragmatik öncelik, örneğin, temel İslami bir ilke olan istişarenin (*şura*) ehemmiyeti hakkındaki açıklamasında görülür. Yasalara ilişkin geniş tabanlı katılım (daha iyi yasalar oluşturmak için) epistemik amaçlar açısından değerlidir, ancak şura prosedürlerinin tanıtımı belki daha önemlidir. Özellikle yasalar vergilendirme ve harcamalarla ilgili olduğunda, bir istişare süreci olmaksızın, kitlelerin kamu yararına dayalı yasalara boyun eğmediklerini yazar. Yönetimdeki aşırı otokrasi, endişe ve korku içinde olan bir hükümdarı korumak ve kişisel debdebe ve ihtişamını yansıtmak için aşırı harcamalara da yol açar. Bu nedenle, hukukun üstünlüğü ve istişare usullerine ilişkin bir argüman, devlet kararlarını kişisellikten çıkarmalı ve yöneticinin bireysel şan ve şöhret zevkinden kaynaklanan borçlanma nedenlerini azaltmalarınıdır. Vergilendirme, borçlanma ve harcamalar ile ilgili kararlar “istişare heyetine” devredilirse, tutku ve heveslerin yerini uzmanlık alır ve kamu yararına hizmet eder.<sup>[47]</sup> Benzer şekilde, Bin Diyâf'ın zamanında Tunus veya İstanbul'da var olan ancak Akdeniz'in kuzeyinde gözlemlenen daha geniş temsil veya istişare meclisleri bile, hükümdar çok ileri gittiğinde onu uyarmak suretiyle isyan çıkmasını önlemesini sağladıkları için büyük ölçüde övülür.

Şunu belirtmek gerekir ki, modern İslami siyasal ve anayasal düşüncenin gelişiminin bu noktasında egemenliğin geleneksel iktidar ve nişanlarının birçoğunu elinde tutan tek bir hükümdar ya da yürütücü idealinin hâlâ varsayıldığını belirtmek gerekir. Kendini yasal teamüllere göre sınırlayan bir yönetici, geleneksel terimlerle “Allah'ın yeryüzündeki gölgesi” (*zill Allah fi'l-ard*) olarak görülmelidir.<sup>[48]</sup> Adil bir padişah Allah'ın ve kullarının malını bizatihi emniyette (*emânet*) tutan bir padişah olarak kabul edilir, “sevilir ve itaat edilir, dini ve devleti koruma gücünü elinde tutar”, sivil ve dini makamlara atama konusunda tam yetkiye sahiptir; savaş ve barış ilan eder, kendi halefini atar, orduyu yönetir, toplumsal dini yükümlülüklerin yerine getirilmesini garanti eder, nihai cezalandırma ve affetme yetkisine sahiptir ve yüceltmeye ve korunmaya değerdir.<sup>[49]</sup> Bin Diyâf, yalnızca Osmanlı halifesinin egemen otoritesinden çıkan (mevcut metinde tamamını yazıya döktüğü) *Hatt-ı Şerif*'te tasvir edilen Osmanlı'daki gelişmelere mübalağalı övgüde bulunur.

Bin Diyâf'ın siyasal teorisi bu nedenle hem temkinli hem de zamanının endişelerine sıkı sıkıya bağlıdır. Dini bağlılık ya da popüler meşruiyet teorisi olmaktan ziyade bir devlet sağlama ve istikrar teorisidir. O halde on dokuzuncu yüzyıla ait bu eserden ne öğrenebiliriz? Bu soruyu birkaç açıdan ele

[47] A.g.e., 69-70.

[48] A.g.e., 43.

[49] A.g.e., 56-58.

alabiliriz.

Birincisi, Bin Diyâf açık bir şekilde bir egemenlik teorisinin ayrıntılarına girmez. Yüksek yasama otoritesine veya kumanda yetkisine dair tek bir kelime etmez. Bu, egemenliğin yetki ve niteliklerinin göz ardı edildiği anlamına gelmez. Kanun yapma ve yargılama yetkilerini gönüllü olarak paylaşan bir tür monarşik egemenlik varsaydığı doğrudur. Ve ilahi hukukun otoritesi (ister bir metinler bütünü ister bir ilkeler bütünü olarak anlaşılsın) sorgulanmaz. Ancak “egemenlik” henüz ideolojik bir *sorun* değildir. Tanzim edilmiş bir anayasanın veya İslami olmayan kanunlardan ödünç almanın Allah’ın egemenliğini ihlal edebileceğine dair bir endişe yoktur. Cumhuriyetçilik kavramı reddedilir ancak meşru olmayan bir halk egemenliği ilkesine dayandığı gerekçesiyle değil. Benzer şekilde, tüm istişare ve kamu yararı bahsine rağmen, yöneticinin statüsünün halkın bir temsilcisi olarak halkın öncelikli egemen otoritesine dayandırmak için özel bir ilgi gösterilmemiştir. Metnin temel sorunları adalet, istikrar, düzen ve ılımlı bir ilerleme biçimidir.

İkincisi, klasik *siyâset-i şer’iyye* doktrininin etkisi, iki ana tartışma alanının önerdiği gibi, çok açıktır. Birincisi, daha az teknik olanı, basitçe, dünyevi yönetimin yönetilenlerin refahını ve çıkarlarını (*maslahat*) gaye edinmesi gerektiği anlayışıdır. Biraz daha teknik olarak, vahye dayanan metinsel temele sahip dini yasalarla öngörülme politikası ve karar alma alanına atıfta bulunur. İlâhi hukukun, din alimleri tarafından anlaşıldığı ve uygulandığı biçimde toplumun tüm yönlerini yönetme kabiliyetine sahip olduğu fikri üzerinde hemen hemen hiç durulmamıştır. Bu nedenle, kamu refahını amaç edinmiş, kamusal veya medeni kanunların temeli hakkında çok az vurgu vardır. Kamusal meseleler alanında Avrupa yasalarına yönelik bilinçsiz bir övgü vardır ve bu İslami *dini* kural ve hedeflerin detaylandırılması bağlamında açıkça dile getirilir.

Üçüncüsü, halk otoritesi veya siyasete katılım konusunda çok sınırlı alaka olmasıdır. Bununla bağlantılı olarak, Allah’ın halifeliği (hilafet) kavramı hiçbir zaman genel halkın (*ümme*) statüsüyle bağlantılı değildir. Allah’ın vekil tayiniyle ilgili Kur’an ayetleri, tam tersi netice için kullanılmıştır: bir tür monarşik (ancak sınırlı) hükümetin gerekliliğini tesis etmek için.

### Hayreddin Paşa’nın Siyaset Teorisi

Hayreddin Paşa (1822–1890, adının Türkçe karşılığı olan [Tunuslu] Hayrettin Paşa olarak bilinir) on dokuzuncu yüzyılın en büyük Osmanlı devlet adamlarından biridir. Abhazy’a doğmuş ve Çerkes kökenlidir. Kendisi Türkiye’de saygın birine köle olarak satıldıktan sonra İslami ilimlerde üst sınıf bir eğitim

almıştır. On yedi yaşında, Tunus'taki Ahmed Bey'in sarayına satılmıştır. Burada ve Bardo Askeri Okulunda çalışmalarına devam ederek geleneksel Arapça ve İslami eğitimini modern askeri bilimlerle geliştirmiştir. Olağanüstü yetenekleri onu hem 1873-1877 yılları arasında Sadrazamlık yaptığı Tunus'ta hem de 1878-1879 arasında yalnızca sekiz ay boyunca aynı görevi sürdürdüğü İstanbul'da siyasi iktidarın zirvelerine taşımıştır. Tunus Anayasası'nın çıkarılmasının arkasındaki birincil güçlerden biridir ve kendi oluşturduğu Yüksek Meclis'in başkanını olarak görev yapmıştır. Sadrazam olarak, finans, idare ve tarım alanlarındaki modernleşme reformlarının mimarıdır.

Hayreddin Paşa, Tunus ve Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme ve anayasal hareketlerin arkasındaki siyasi liderliğin çoğunu üstlenmiştir. Ayrıca hukukun üstünlüğü ile siyasi istikrar ve ilerleme arasındaki ilişkiye dair bir teori sunmaya çalışırken, aynı zamanda şeriat ve yöneticinin üniter egemenliğine karşı resmi anayasacılığa yönelik dini itirazları çürütmeye çalışmıştır. 1867 tarihli büyük eseri *Akvemü'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-mâlik (Devletlerin Durumunu Öğrenmek için en Doğru Yol)* Bin Diyâf'ın kaleme aldığı ciltleri güzel bir şekilde tamamlar. Her iki metin de tarih ve şeriatı göz önünde bulundurarak İslam'da meşru yönetim sorununa teorik bir giriş ihtiva eder ve her ikisi de İbn Haldun'un siyasi refah için adaletin gerekliliği konusundaki görüşlerinin mirasını ve otoritesini hatırlatır. Bin Diyâf'ın metni, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini kapsamlı ve çok ciltli bir Tunus tarihi ile devam ettirir. Hayreddin Paşa'nın giriş bölümü, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinin (zamanın görece küçük Cermen prensliklerini bile dahil etmeyi başarır) siyasi bir analizini ve ardından dünyanın farklı kıtalarındaki siyasi gelişmelerin daha veciz bir incelemesini içerir. Hayreddin Paşa'nın "Avrupa devletlerinin bugünkü yenilmezliklerine ve dünyevi güçlerine nasıl ulaştıklarından bahsetmesindeki aşikâr amacı, bu araçlardan şu anki durumumuz için neyin uygun olduğunu ve *şeriatımızı* destekleyen ve uyumlu olanı seçmemizi sağlamaktır."<sup>[50]</sup>

Hayreddin Paşa'nın telif ettiği giriş bölümü, Tanzimat programının araştırılması ve müdafaası, Avrupa medeniyetinin hülasası ve kendi keşif ve sonuçlarının bir özeti olarak bölümlenir. Bu bölümlere birkaç ana fikir hakimdir. Birincisi, Hayreddin Paşa, Tanzimat'ın modernleşme reformlarına karşı başat direniş kaynağı olarak "din adamlarını" ve genel olarak belirli bir dini bilinci tanımlar. İkinci olarak, adaletin (kanunla sınırlandırılmış yönetim şeklinde)

[50] Khayr al-Din al-Tünisi, *Aqwam al-masâlik fi ma'rifat ahwâl al-mamâlik* (Kahire: Dâr al-Kitâb al-Misri, 2012), 6. Bu metnin girişinin İngilizce çevirisi Khayr al-Din Tunisi, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-Century Muslim Statesman*, çev. Leon Carl Brown, Harvard Middle Eastern monographs, 16 (Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 1967) olarak yayımlandı.

ilk etapta medeniyetler için *araçsal* olarak faydalı olduğunu savunur. Klasik “Daire-i Adalet”<sup>[51]</sup> mecazını yansıtan aşırı vergilendirme, keyfilik ve baskı, yalnızca hak ihlallerine değil, toplumun yoksullaşmasına da yol açar.<sup>[52]</sup> Üçüncüsü, Hayreddin Paşa, adaletli bir şekilde yönetilecek ve sosyal olarak zenginleşecekse, tüm toplumların bir şekilde *koruyuculardan kim koruyacak* sorununu (ya da İbn Haldun’un izinden giderek, başkalarını sınırlayanlar üzerinde bir sınırlayıcıya ihtiyaç duyulması, [wazi‘ al-wazi‘]) çözmesi gerektiğini göstermeye çalışır. Fakat, Müslümanlar aslında diğer tüm medeniyetlere göre avantajlıdır çünkü *şeriatları* hâlihazırda yöneticilere sınırlar koyan politik-öncesi hukuk devleti ilkesine göre yapılandırılmıştır. Dördüncüsü, hükümdarlar üzerinde yasal olarak tesis edilmiş kısıtlamalar ve yöneticinin uzmanların ve alimlerin tavsiyelerini alması için yasal şartlar, Müslüman siyaset teorisyenleri tarafından geleneksel olarak öngörülen “komuta birliğini” (*vahdet el emr*) bozmaz.

Metnin başından itibaren Hayreddin Paşa’nın Tanzimat reformlarına ve yazılı anayasalara yönelik dini itirazları, başarının önündeki en önemli engel olarak gördüğü açıktır. İslam *şeriatının* her iki “mekânda” da (bu ve öteki dünya) insanın refahı ile ilgilendiğini takdir eden herkesin “hüküm verirken çağın koşullarını göz önünde bulundurmakla görevli olan bazı İslam alimlerinin iç olayları araştırmaya direndiğini ve zihinlerinin [tamamen] yabancı şeyler hakkındaki bilgiden yoksun olduğunu görmekten çok rahatsız olacağını” söyler.<sup>[53]</sup> Bu direniş, Hayreddin Paşa’nın ortadan kaldırmaya çalıştığı iki farklı yanlış anlamaya dayanmaktadır. İlk olarak, “ne kadar] ilahi kanunumuzla uyumlu olsa da başkalarının davranışlarından övgüye değer herhangi bir şeye karşı

[51] “Cihan bir bağıdır divârı devlet/ Devletin nâzımı şeriattır/ Şeriata olamaz hiç haris illa mülk/ Mülkü zapt eyleyemez illa leşker/ Leşkeri cem edemez illa mal/ Malı cem eyleyen raiyettir/ Raiyeti kul eder âlem-i padişaha adl/ Adldir mücib-i sâlah-ı cihan.” Bkz. Linda Darling, *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mezopotamia to Globalization* (New York: Routledge, 2012) ve Jennifer London, “Circle of Justice,” *History of Political Thought* 32, no. 3 (2011): 425-447.

[52] Bunlar Tanzimat döneminin ıslahatçı bürokrat ve devlet adamlarının baskın fikirleriydi. Örneğin bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, böl. 6: “Sadık Rifat Paşa: The Introduction of New Ideas at the Governmental Level.” Sadık Rifat Paşa, Tanzimat reformlarının mimarı ve akıl hocası olan Mustafa Reşid Paşa’nın yakın işbirlikçisiydi. Şerif Mardin’e göre, Rifat Paşa’nın ideolojisinin özü, “tebaalarına, günlük emeklerinin karşılığını en geniş kapsamda alma fırsatı verilen her yerde bir devletin geliştiği” varsayımına dayanıyordu. Bu da ancak bireyin keyfi kuralların ortadan kaldırılmasından yararlandığı durumlarda mümkündü. İnsanlara öngörülen koşulların hayatlarına müdahale etmeyeceğine ve tarım ve ticaretin korunduğuna dair güvence verildiği her yerde, devlet de gelişirdi”. Rifat Paşa’nın “klasik İslami-Osmanlı ‘daire-i adalet’ [fikri] ile donandığını, devletin refahını tebaasının refahı ve memnuniyetiyle ilişkilendirdiğini” (180) kaydeder.

[53] Khayr al-Dîn al-Tûnisî, *Aqwam al-masalik*, 4.



çıkmadaki ısrardan” duyduğu hayal kırıklığını ifade eder. “Sırf Gayrimüslimlerin herhangi bir davranışı veya örgütünden vazgeçilmesi gerektiği fikri akıllarına yerleştirildiği için, kitapları reddedilmeli ve bahsedilmemeli ve onlarla ilgili herhangi bir şeyi öven herkes reddedilmelidir.<sup>[54]</sup> İkincisi ve karşılaştırılmalı anayasal amaçlar açısından daha ilginç olanı, politikanın formülasyonuna uzman veya dini danışmanların görüşlerini dahil etmenin, İmam’ın yargı yetkisi veya yürütme yetkileri açısından bir kısıtlama oluşturacağı görüşünü çürütmeye çalışmasıdır.<sup>[55]</sup>

Hayreddin Paşa, döneminin Avrupası’nda *şeriat* ile uyumlu olan her şeyin Müslüman devletler tarafından (aslında *zorunlu* bir şekilde) benimsenebileceğini saptamak için birkaç bölüm tahsis eder. Avrupalılardan bir şey iktibas etmeye yönelik antipatinin psikolojik yönleri, burada Hayreddin Paşa’nın “siyasi *şeriatın*” ne olduğuna ilişkin açıklamaları kadar önemli değildir. “Başkalarında kutsal yasamızın şartlarına aykırı olmayan şeyleri taklit etmemiz bize yasaklanmamıştır” pozisyonunu savunmak için klasik ilmi otoriteler bulmakta pek zorlanmaz.<sup>[56]</sup> Ancak önemli olan nokta, Müslüman toplumların çağdaş siyasi ve ekonomik zayıflığının dini yönünün olmasıdır, çünkü İslam, Müslüman *ümme*tin dünyevi başarısına ve bağımsızlığına kayıtsız değildir. Nitekim, Avrupa devletlerinin mevcut gücü ve bağımsızlığı, daha önceki siyasi “Tanzimat”larına bağlıken, Müslümanların böyle bir başarı için kurumsal koşulları araştırması gerekmektedir.

Ancak Hayreddin Paşa için bunlar dini bağlantıları görmezden gelinerek basitçe transfer edilebilecek teknik veya idari reformlar değildir. Bunun yerine, modern siyasi reformları “şeriatımızın temel ilkelerinden iki tanesi olan adalet ve özgürlükle” bağlantılı olarak değerlendirir.<sup>[57]</sup> Adalet ve özgürlük, Allah’ın yasasının iki yönden parçasıdır: Vahyedilen normatif yasanın emredilmiş

[54] A.g.e., 11-12.

[55] Tanzimat reformlarına yönelik din adamları ve muhafazakarların muhalefeti, genellikle geleneksel din ve *şeriat* otoritesine atıfta bulunurken (örneğin, Tanzimat döneminde hazırlanan yeni ticaret kanununun, *şeriat* kararlarının yürürlükte kalacak kadar ayrıntılı ve kesin olduğu bir yaşam alanıyla ilgilendiğini iddia ederek uygulanmasını başarıyla geciktirdiler), bu pozisyonla bağlantılı pratik talep, padişahın veya hükümdarın emir verme hakkına getirilen kısıtlamalara direnme hakkını ve tebaasını bu dünyada mutluluğa doğru yönlendirme sorumluluğunu ileri sürme şeklini aldı. Örneğin Şerif Mardin şöyle ifade ediyor “On dokuzuncu yüzyılda İslami-Osmanlı siyasi ideallerinin bekasına yeni bir anlam eklendi. Çünkü gerici ulema, Osmanlıların reformist sultan ve devlet adamlarının iradesine boyun eğmeme ‘hakkı’ konusunda ısrar ederek, artık İslami “doğal hakların” savunucusu ve otokrasinin idealist muhalifleri olarak bir duruş sergileyebilirdi” (*The Genesis of Young Ottoman Thought*, 199).

[56] Khayr al-Din al-Tünisi, *Aqwam al-masalik*, 13.

[57] A.g.e., 16.



ilkeleridirler ve Allah'ın doğal ve toplumsal nedensellik planının bir parçasıdır. "Mülkiyetin, nüfusun ve refahın büyümesinin nedenleri arasında adaletin ve iyi idarenin; Allah'ın yeryüzündeki sünneti (*adet*)" olduğunu yazar.<sup>[58]</sup> Avrupa'nın bu denli ilerlemesini Hıristiyanlığa hiçbir şey borçlu değilmiş gibi tasvir etmenin on dokuzuncu yüzyıl Müslüman düşünürlerinin amaçlarına yardımcı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Gayrimüslimler faydalı reformlara kalkıştırsa, bu dinlerine rağmen olmuştur ("Hıristiyan dini, evlenme yemini ve riyazet üzerine kurulu olduğu için siyasete karışmaz"<sup>[59]</sup>). Buna karşılık, Müslümanlar için, siyasi adaleti kolaylaştıran, tam olarak onların her şeyi kapsayan dini hukukudur. Dini itirazlar karşısında bazı siyasi reformları uygulamaya çalışan bir metinde bu şaşırtıcı değildir. Yine de dini otoriteye ve özgüvene tehdit olarak görülen Batı mirası laiklik ile günümüz endişeleri karşılaştırılmaya değebilir.

Dolayısıyla, adil ve hukuki-politik bir düzen tesis etmek, her şeyden önce, bir toplumun gelişmesi ve refahı için gerekli koşul olarak araçsal faydaları açısından haklı gösterilir. Her zaman olduğu gibi, buradaki kilit rol İbn Haldun'undur, özellikle *Mukaddime*'sinin alışıla geldiği üzere "adaletsizlik umranın yıkımına yol açar" şeklinde adlandırılan bölümü. İbn Haldun'dan alınan ilgili pasajlar, esasen mülkiyet haklarının kötüye kullanılması ve aşırı vergilendirmenin, krallıkların refahının dayandığı üretken faaliyette bulunma teşviki üzerindeki etkileriyle ilgilidir:

İnsanlara karşı kendi mülklerinde saldırganlığın, onu elde etme ve sürdürme umutlarını ortadan kaldırdığını bilin. İnsanlar o zaman mülkiyetin amacının ve kaderinin onun ellerinden alınması olduğu fikrine kapılırlar. ... Ve eğer bu tür bir saldırganlık genel ve kapsamlı ise, tüm geçim kaynaklarını etkiliyorsa, o zaman kar elde etmekten kaçınma, umutlar ve beklentiler üzerindeki etkisi nedeniyle de mutlak hale gelir. ... Medeniyetin refahı ve pazarlarının gelişmesi, yalnızca kendi refahını ve kârını aramaya ısrar eden insanların çabalarıyla elde edilir. Ancak insanlar bu tür ticari faaliyetlerden vazgeçer ve ellerini kâr peşinde koştuktan çekerse, o zaman piyasalar durgunlaşır ve her şey çöker.<sup>[60]</sup>

"İnsan doğası öyledir ki kralların elindeki mutlak otorite, bugün İslam'ın bazı topraklarında olduğu gibi, her türlü zulüm ve gaddarlığı beraberinde getirir" görüşü Hayreddin Paşa'ya göre İbn Haldun'un ferasetinin en mühim dışavuru-

[58] A.g.e., 18.

[59] A.g.e., 17.

[60] İbn Khaldūn, *al-Muqaddima: al-juz' al-awwalmin Kitābal-'ibar* (Beirut: Dāral-Qalam, 1977), 227.

rumlarındandır. Bunu, iyi yönetimde Orta Çağ'daki Avrupalı muadillerini geride bırakan Müslüman rejimlerin modern öncesi pratiğiyle karşılaştırır. Bu “dikkatlice korunmuş temel ilkeler arasında olan hem dini hem de dünyevi meselelerle ilgili *şeriat* yasalarının yöneticileri kısıtlaması, insanların tutkularının zorlamasından kurtulmaları, Müslüman ya da diğer tüm insanların haklarının korunması, kamu yararının zaman ve mekâna uygun şekilde değerlendirilmesi, fayda arayışından ziyade zararların ortadan kaldırılmasına öncelik verilmesi, iki zarardan daha azını seçmek vb. ilkelerden kaynaklanır.”<sup>[61]</sup>

Oysa erken Modern Dönem Avrupası'nda güçlü, merkezi yönetim organlarını meşrulaştırma gereksinimi, zaman zaman görece mutlakiyetçi hâkim otorite teorilerinin (Bodin veya Hobbes'da olduğu gibi) ortaya çıkmasına yol açarken, aynı zorunluluk, on dokuzuncu yüzyılda bu modernleşme öncüsüne biraz farklı bir zemin hazırlamıştır. Hayreddin Paşa'ya göre öncelikli mesele, İslami istişare normlarını (*şura*) ve hükümdar tarafından kendi vekili olarak görev yapan uzmanlara devredilen yetkinin meşruiyetini vurgulayarak prensin bireysel keyfi gücünü tahdit etmektir. Bunu tarihsel olarak açıklamak zor değildir. Hakim devlet iktidarının erken modern Avrupalı savunucuları için mesele, tek bir yüksek otoritenin yetkisini feodal kazalar/vilayetler, kilise ve tüzel kişilikler ağı üzerinde meşrulaştırmaktı ise; on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernistleri için mesele, bir yandan mevcut merkezi devlet gücünü kuvvetlendirirken, bir yandan hem yöneticilerin mülkiyet ve vergilendirme üzerindeki keyfi gücünün sınırlandırılması hem de Güney Akdeniz toprakları üzerindeki egemenliği artan Avrupa'nın başarısından ders çıkarma potansiyeline sahip küçük ama yükselemlen teknokratik uzmanlar sınıfına politika üzerindeki etkinin aktarılmasını haklı çıkarmaktı.

Dolayısıyla, Hayreddin Paşa'nın takdirine göre, medeni refahı tehdit eden adaletsizlik; yerel aşiret seçkinleri ya da devlet dışında emanette (*vakıf*) tutulan geniş toprak ve mülklerden ziyade uzmanlarla istişare etmeyi veya yetkili bakanlara yetki devretmeyi reddeden hükümdarın şahsıdır. Hz. Peygamber'in *hadislerinden* Orta Çağ eserlerine kadar hükümdarların istişare etme ve tebaanın sadık eleştiri sunma yükümlülüğüne dair kanonik kaynak metinlere atıfta bulunan Hayreddin Paşa, “danışılanların [yöneticileri] düzeltmeye çalışması [hakkı] olmasaydı, krallık insanlık için doğru olmazdı. Bunun nedeni, insan türünün korunması için bir kısıtlayıcıya (*al-wāzi'*) ihtiyaç duyulmasıdır. Ancak eğer böyle bir kısıtlayıcı, istediği gibi hareket edip, istediği gibi yönetmeye bırakılsaydı, *ümmetin* onu atamaktan elde edeceği varsayılan faydalar ortaya çıkmazdı. Bu durumda, kısıtlayıcının, ya ilahi olarak vahyedilmiş bir yasa ya

[61] Khayr al-Din al-Tünisi, *Aqwam al-masalik*, 18-19.

da rasyonel türetilmiş bir kanun formunda kendisini kısıtlayacak birine sahip olması gerekir.”<sup>[62]</sup>

*Şeriat* burada, keyfi, otokratik bir egemenlik üzerinde önceden var olan, miras alınan bir yasal kısıtlama olarak görülür. Ancak yasanın kendileri için her derde deva nitelikte olduğu yirminci yüzyıl ütopyik İslamcılarının aksine, Hayreddin Paşa'nın amacı, *şeriat* yönetimi için kapsamlı bir mazeret üretmekten ziyade sorumlu makamların denetim ve danışma rollerini yerine getirme ihtiyacını vurgulamaktır. Vahyî veya rasyonel yasalar, koruyucuyu korumaya hizmet edebilirken, hiçbiri kendisini ihlal edecek bir yöneticinin iradesine üstün gelemez ve bu nedenle “yasadışı eylemlerle yüzleşmek ve onları engellemek *ümme*tin âlimlerinin veya ileri gelenlerinin üzerine vaciptir.”<sup>[63]</sup> Buradaki ideali, yürütme erkine karşı bir kontrol olarak Avrupa’da ortaya çıkan konseyler, parlamentolar ve serbest matbaalara karşılık gelmektedir. İslam geleneğinde Hayreddin Paşa'nın işaret edebileceği bariz bir geleneksel kurumsal benzerlik yoktur. Öyleyse, iyi niyetli kralların bile karşılaşılabileceği erdem, adalet, bilgi veya kapasitedeki kaçınılmaz boşlukları telafi etmeye çağırıldığı genel ulema sınıfı ve belirli bir yapısı olmayan “*Ehlü'l-hal ve'l-akd*” topluluğudur.

Danışmanlar (*ehlü's-şûrâ*), bakanlar (*vüzerâ*) ve ulema, hükümdarların tek bir kişiye kâmilten bulunması nadir görülen iyi hükümdarlığın üç şartını yerine getirmeleri için gereklidirler: Halkın refahına neyin hizmet ettiğine dair *bilgi*, insanlara fayda sağlayan şeylere karşı *sevgi*; ve bu tür politikaları hayata geçirme *kapasitesi*. Genel olarak, yürütme politikaları veya yasaları iki zahiri standart ile sınırlandırılmalıdır: İlahi yasaya uyup uymadıkları ve kamu yararına olup olmadıkları, yani meşruiyetleri (*şer'iyye*) ve faydaları (*maslahat*). Bunlar, aslında, hukuk ve politikanın düzenlenmesi üzerindeki kapsamlı kısıtlamalardır. Hayreddin Paşa, bakanların kamu refahını desteklemeyen yasaları uygulamayı reddetmeleri gerektiği ve hükümdarın emriyle bile olsa zararlı yürütme politikalarına rıza göstermelerinin vatana ihanet olduğu konusunda nettir.<sup>[64]</sup>

Bu noktada, bu eserde tasvir edilen egemenlik anlayışı ile ilgili mevzumuza dönebiliriz. Bin Diyâf'ta olduğu gibi dikkat edilmesi gereken ilk husus, yasayı veya insanları (ulema, uzmanlar veya diğer muteber kimseleri) temsil ettiğini iddia eden bireyler veya grupların sahip olduğu her türlü yetki, halkın kurucu veya yetkilendirici bir eylemine gerek olmaksızın, doğrudan kendi statü veya konumlarına dayanmaktadır. Alternatif olarak, Sultan Süleyman'ın koyduğu *kanunda* vazedilen Osmanlı anayasal sisteminde olduğu gibi; hükümdar,

[62] A.g.e., 20.

[63] A.g.e., 21.

[64] A.g.e., 25.

alimleri, bakanları ve muteber kimseleri kendi davranışlarının kontrol mekanizması olarak kabul eder.<sup>[65]</sup> Bu kurumlar şehzadeyi kontrol altında tutar ve insanların rızası veya iştiraki olmaksızın halkın çıkarlarını geliştirirler. Ancak bu, Hayreddin Paşa için kaygı duyduğu belirli bir mesele değildir. Kurucu iktidar, halkın rızası veya kitlesel katılım sorunu dahi metinde tartışılmaz. İslami hukuk geleneğinin, bazı yetkin elitlere, hükümdarın egemenliğini sınırlandırma girişiminde bulunma yetkisi verdiği kabul edilir.

Bunun yerine asıl kaygısı aksi yöndeki endişeleri çürütmektir: Danışmanların, bakanların veya diğer temsilcilerin aktif iştiraki, *hükümdarın* egemen birliğini zayıflatacaktır. Uzun bir bölüm, “*Ehlü'l-hal ve'l-akd*”ın şehzadelerle tüm genel yönetim alanlarına katılımının, imamın kapsam alanını veya genel icra yetkisini sınırladığı” şeklindeki itirazı çürütmeyi amaçlamaktadır.<sup>[66]</sup> Bu endişeyi gidermek için, Maverdî'nin “yetki verilmiş bakanlık otoritesi” (tefviz vezareti) teorisi ve Kur'an'dan Musa peygamberin bir “yardımcı” (*vezir*) istediği ayet de dahil olmak üzere bir dizi otorite takdim edilir. Ancak bu tür bir idari karar alma sürecinden ortaya çıkan tüzel kişilik hakkında yürüttüğü tartışma, amaçlarımız açısından çok daha ilgi çekicidir.

Yetki temelinde, yürütme erkinin bakanlara veya temsilcilere yetki devretmesine izin verilebileceğini tespit eden Hayreddin Paşa, daha sonra *Ehlü'l-hal ve'l-akd* arasından daha fazla sayıda kişiyle yetki paylaşımının *a fortiori*<sup>[67]</sup> caiz olduğunu savunur çünkü “birçok görüşün bir araya gelmesi doğru cevaba daha çok yaklaştırır.”<sup>[68]</sup> Bu tür epistemik argüman için Aristoteles'ten (*Politika*, III. 11) Condorcet'e alışlagelmiş grup tartışmasına uygun birkaç olası ima üzerinde düşünür. Birincisi, İmametın bizatihi, politika oluşturmaya katılan tüm yetkililerden oluşan bir tür “üniter yönetici” entite, bileşik bir varlık olarak tasavvur edilebileceği fikridir. Bir diğer fikir ise, tek bir İmamın bireysel, kişisel hükmünün, bakanlarının bilgeliği veya uzmanlığı tarafından kategorik olarak sınırlandırılmış olmasıdır.

Hayreddin Paşa, tüm yürütme eylemlerinin veya yetkilerinin (*imamet tasarrufu*) paylaşılmasına izin veren, benim “üniter yönetici [*unitary executive*]” dediğim fikri, on dördüncü yüzyıl fakih-mütekellimi Sa'düddin el-Teftâzânî'den (ö. 793/1390) almıştır. Teftâzânî, iktidarda yasak olan tek “çoğulculuğun” yolsuzluğa neden olanı olduğunu savunmuştur, örneğin, her biri itaat hakkı iddia

[65] Age., 49. Burada Osmanlı devletinin âlim ve bakanlarının statüsünü Avrupa'da kurulmuş olan temsili meclislerle karşılaştırmaktadır.

[66] A.g.e., 25.

[67] daha ziyade anlamına gelir (ed.n.)

[68] A.g.e., 26.

eden iki ayrı imam olması durumu. Ancak bu -emir birliği ve katiyetin (*vahdet el-emr*), emirlerin ilan edilmesinde İmam'ın kendine özgü söz hakkının korunması anlamında sabitlendiği sürece- kanunların veya politikaların oluşumunda geniş kapsamlı siyasi katılımı yasaklamaz. Nitekim, “genel politika” ya da yönetim (*külliyet el-siyasa*) meselelerinde seçme ve azletmeye hak kazananların katkısı göz önünde bulundurulunca, Hayreddin Paşa, Teftâzânî'yi, *Ehlü'l-hal ve'l-akd*'in verdiği öğüdün İmam'ın görüşüne karşılık geldiğini ileri sürerek yorumlamaktadır (*bi-manzalat nazar el-imam*).<sup>[69]</sup>

Bunu, bir meyve bahçesi sahibi hakkında bir kıssayla izah eder. Ev sahibi, bahçe uzmanları da dahil olmak üzere çalışanların yardımı olmadan meyve bahçesini idare etmekten acizdir. Meyve bahçesi sahibinin uzman yardımcıları veya çalışanları, istediği zaman budama veya biçme emirlerini yerine getirmeyi reddederse – çünkü (a) bu aslında istediği amaca ulaşmayacaktır ya da (b) *şeriatın* bazı yönlerini ihlal edecektir (çünkü ağaçların gerçek sahibi Allah'tır ve insan mülkiyeti yalnızca bir tür emanetçiliktir) – o zaman mal sahibinin emirlerine karşı gelmek veya onları geçersiz kılmak “kendi bahçesi üzerindeki gözetim kapsamının veya genel yetkisinin sınırlandırılması olarak değerlendirilemez ... [çünkü] iyi bilinmektedir ki, İmam'ın tebaanın (*reâyâ*) işlerinde icra yetkisi, refahlarının (*maslahat*) kapsamını aşmaz... bu nedenle, İmam'ın bu kapsamın dışına çıktığında iradesine mani olmak aslında onu desteklemek anlamına gelir” [*musawwigh lah*].<sup>[70]</sup>

Yüksek otoriteye dair bu açıklama, Hayreddin Paşa'nın egemenlik teorisine dair bazı ilginç sonuçlar içerir. Bu görüşe göre önemli olan, İmam'ın şahsi meşruiyetinden ve hatta *hukukun* üstünlüğünden ziyade sorumlulukları açısından tanımlanan ve iştirak eden herkesin topluca oluşturduğu müşterek *makam* olarak imamet mefhumudur. Bu nedenle, imamın, danışmanları, seçme ve azletmeye yetkin tüm insanların yanı sıra, bileşik, *kişi(sel) olmayan* bir yönetici egemen kurumdan söz edebiliriz.

Nihai hukuk otoritesi – ister *şeriat* ister herhangi bir pozitif yasal düzen olsun – burada biraz belirsizdir. Bir yandan Hayreddin Paşa'nın tüm eseri, keyfi kişisel heveslere karşı hukukun üstünlüğüne bir çağrıdır. “İnsanın doğal olarak özgürlüğü sevmeye yatkın olduğuna” inanır ve hukukun üstünlüğünün yerine insanın üstünlüğünü koymak için “kişisel iradesine göre hareket eden birinin hukukun (*şeriatın*) yerini almasının ciddi bir hata”<sup>[71]</sup> olduğunu “Aristoteles'in hikmetinden” aktarır. Osmanlıların *ümme*ti nasıl yeniden tesis ve ihya

[69] A.g.e., 27.

[70] A.g.e., 28.

[71] A.g.e., 32.

ettiğine ilişkin getirdiği açıklama, büyük ölçüde *şeriat*a bağlılıkları ve Sultan Süleyman'ın tedvin ettiği tamamlayıcı pozitif yasal kod (*kanun*) ile ilgilidir. “İslam’da siyasal otoritenin (*mülk*) ilahi kanuna (*şer'*) dayandığını”<sup>[72]</sup> ve “İslam *ümmetinin* dini ve dünyevi eylemlerinde, ilahi *şer'* ve tüm ölçeklere göre en adil şekilde vahyolunan ilahî sınırlar tarafından sınırlandırıldığını ve her iki yurttan da refahı garanti altına aldığını” bildirir.<sup>[73]</sup> Benzer şekilde, Osmanlı'nın geri-lemesi, yalnızca kutsal ve pozitif hukukun şartlarına uygun yönetim şeklinden ayrılmalarına bağlanır.

Ancak bu yasal egemenlik, bir tür katı yasal şekilcilikle karıştırılmamalıdır. Hayreddin Paşa'nın taahhütleri tam tersini işaret eder. Kural-olarak-hukukun (metin veya yorumlama geleneklerinden türetilen) bittiği ve ilke-olarak-hukukun başladığı noktayı vurgulamak ister. Vahiyle sabit yasanın [*asl khass min al-shar'*] hiçbir belirli hükmünün açıkça belirtmediği ya da reddetmediği, ancak hukukun genel ilkelerinin (*usul el şeria*) şart koştuğu bazı hayati menfaatler varsa, *ümmetin* menfaatleri açısından, bu menfaatlerin gözetilmesini zorunlu kılar. Ancak bu görüşe göre ilginç olan, dini hukukun, metin geleneğindeki sınırlamalarının ötesinde bir politika alanına müsaade etmesinden ziyade, kaide-olarak-şeriatı savunanlarla ilke-olarak-*şeriatla* uyumlu politikalar önerenlerin iradesini birleştirmeye çalışmasıdır, yani alimleri ve teknokratları. Hayreddin Paşa, *ümmetin* menfaatlerinin ilerleme yönünde desteklenmesindeki başarının, sadece verimli iş birliği veya fiili yeterlilik sınırlarının tanınması açısından değil, “hepsi birlikte tek bir kişi olacak şekilde” bu iki grubun birliğine bağlı olduğunu ifade eder.<sup>[74]</sup>

Egemenlik çalışması açısından burada ilginç olan, sadece alimlerin ve uzmanların epistemik yeterliliklerine veya hükümdar tarafından yetkilendirilmelerine dayanarak hem hukuk hem de *ümmet* adına konuşabilmeleri hakkında defalarca kaydedilenler değildir. Hayreddin Paşa'nın hukukun kendi kendine yeterliliğiyle ilgili teorisinde hukukun otoritesine bağlılıkla ilgili bu tür ifadelerde bir belirsizlik vardır. Hayreddin Paşa'ya göre Müslüman toplumlar için adaletin, modernleşmenin ve ilerlemenin anahtarı bir tür hukukun üstünlüğüdür. Ancak bu ne esasen sabit *şeriat* kuralları ne de sistematik olarak düzenlenmiş pozitif hukuk meselesi olarak anlaşılmalıdır, çünkü ikisi de *ümmetin* refahını hedefleyen kamu politikalarıyla doldurulacak yönetim alanını tam olarak kapsamaz. Asıl soru, bir devlet yönetimi teorisi olarak *siyâset-i şer'iyye* fikrini nasıl anlamamız gerektiğiyle ilgilidir. “Toplumun refahını ve zararın kaynaklarını

[72] A.g.e., 49.

[73] A.g.e., 61.

[74] A.g.e., vurgu eklendi.

fark eden devlet adamları ile bu tür çalışmaların *şeriat* ilkelerine uygun olduğunu garanti eden alimlerin<sup>[75]</sup> iş birliği, sonuç olarak herhangi bir şekilde hukuka dönüşüyor mu, yoksa bu mesele bir bakıma hukuktan daha önemli olan (Weberci manada) bir sorumluluk etiği ile mi ilgilidir?

Eğer seçeneklerden hukuk kavramı söz konusu edilecekse, *siyâset-i şer'iyye* doktrinine göre yasayla yönetilmeyi en nihayetinde temsilci kolektif bir yürütme mekanizmasının (hükümdar, alim, uzman) ortak refah arayışı olarak anlamalıyız. Yasa, kamu yararı dışında hiçbir şeyi amaç edinmediğinden, Müslüman bir hükümdar ister geleneksel *fıkıh* hükümlerini uyguluyor olsun, ister topluma fayda sağlamayı amaçlayan politikaları resmen benimsiyor olsun, “*şeriat*”ı uyguladığı söylenebilir. Böylelikle, alimlerin ve uzmanların katılımını kapsayan, hükümdar veya İmam'ın *makamı* şeklinde icra yetkisi olan üniter bir “kişiyeye” değil, aynı zamanda hükümdar tarafından uygulanan tüm yasaların ortak bir dini meşruiyet (*şer'iyye*) statüsüne sahip olduğu, bir tür üniter *şeriat*-ımız olacaktır. Tüm *fıkıh* hükümlerinin hem adil hem de faydalı olduğu ve tüm kamu politikalarının *şeriat* ilkeleri ile uyumlu olduğu ölçüde, bu kavram uygulanabilir ve tutarlı olacaktır. *Fıkıh* ile *siyaset* arasındaki uçurum, yok olmanın eşiğine gelecek kadar bulanıklaşır.

Ayrıca Hayrettin Paşa'nın; muhakeme, ihtiyat ve basiretin, tarihin herhangi bir devrinde *ümme*t için en iyi olanını seçmedeki (bunu bir noktada, bir vasinin müşfik himayesi altındaki olgunlaşmamış vesayete muhtaç bir kimseyle karşılaştırır<sup>[76]</sup>) rolünü vurguladığı inkâr edilemez. Alimlerin buna katılmaya çağrılmış olması, sosyal ve ekonomik ilerleme arayışının hukukun üstünlüğüne indirgenmediği anlamına gelmez. Bu tür bir metnin koşulları, Hayreddin Paşa'nın bu tür karmaşıklıkları yani kamu politikasının *şeriat* ilkelerine uygun olması neler gerektirdiği (ve buna kimin karar vereceği), adalet ve amaca uygunluk yoluyla icra hakkına sahip olabilmeleri için geleneksel *şeriat* hükümlerinden tam olarak ne bekleneceği (ve kimin karar vereceği) konularını derinlemesine incelemesine yer vermemiştir. Bu metin anayasal bir incelemeden çok, tüm seçkin aktörlerin, alimlerin ve modernleşme yanlısı siyaset uzmanlarının siyasi iradelerinin birliği için bir taleptir. Böyle bir saik, *şeriat* uyumluluğunun sınırlarını ciddi anlamda keşfetmek amacı için yeterli alan açmamıştır.

### Sonuç: Egemenlikten Önce, Egemenlikten Sonra?

Egemenlik sorunu, yirminci yüzyıl İslam siyaset düşüncesinde hâkim bir me-

[75] A.g.e., 62.

[76] A.g.e., 67.

sele olmuştur. İlahi egemenlik ilkesini öne çıkarma talebi, bir tür popüler egemenliğe yönelik daha yeni İslamcı taahhütlerle çelişir gibi görünse de egemenlik kavramı siyaset teorisi için ana çerçeve aracı olduğunda ortak bir paydada buluşurlar. Egemenlik çağrısı, tüm meşruiyet ve yasallığın yegâne kaynağı olarak hizmet edebilecek üniter bir irade çağrısıdır. Hukuk, anlam ve özgürlüğün kapsamı üzerindeki siyasi çatışmanın potansiyel olarak sona erdirilmesi arzusunun yansımasıdır. İlahi egemenliğin talep edilmesi durumunda bu hayal, ilahi iradenin siyasi yaşam üzerindeki sınırlarını, açıklarını ve belirsizliklerini açık edemez. Halk egemenliğine müracaat edilmesi durumunda ise, her siyasi yapının irade ve arzularının çoğulculuğunu ve kolektif eylemin sonuçları üzerindeki hakimiyet eksikliğini göz ardı eder.

Çağdaş İslam düşüncesinin büyük bir kısmı temelde İslam'ın şu ya da bu şekilde egemenlikçi olması gerektiğini kabul etmiştir. Ancak, İslam siyaset düşüncesinin "egemenlik" fikri etrafında örgütlenmesinin yenilikçi bir görüş olduğunu iddia etmeden<sup>[77]</sup>, egemenlik dilinin her zaman İslami yasal-siyasal düşünceyi yönlendirmediğini söyleyebiliriz. Klasik İslam hukuku, bazı önemli yönlerden egemenlikçi değildir. Metinler çok çeşitlidir, tutarlı bir kanun olarak düzenlenmemiştir ve yorumlama ve tartışma hakkı hiçbir zaman tekele alınmamıştır. Modern öncesi İslam hukuku, hukuku uygulamaktan ziyade kanun koyucudur. Bu tartışılabilir fakat modern öncesi İslami *siyaset* teorisi daha egemenlikçidir. Yegâne bir kanun ihtiyacına odaklanmak ve yöneticinin emirlerinin bütünlüğünü ve kesinliğini korumak, önceki tartışmaların bazılarında gösterildiği gibi, on dokuzuncu yüzyıla kadar süregelen bir mirastır. Ancak yine de söylenmelidir ki, hükümdarın kamu işlerinde takdir yetkisinde olan belirli yükümlülükler ilan edilirken, modern öncesi tartışmalar, teorik ve kavramsal bir soru olan "egemenliğin" nereye konumlandırılması gerektiği ve kesin sınırlarının ve şartlarının ne olduğu meseleleri üzerine düzenlenme yapma eğiliminde değildir.

Muhtemelen [tartışmaya açık bir argüman olarak] çağdaş İslam düşüncesi bir geçiş dönemindedir: ne temel ilahi hakimiyet ideali ne de ahlaki açıdan birleşmiş dindar bir halkın egemenlik ümidi siyasi yaşam için bir öneri sunar. Ancak bu dönemin siyasi çözümlemesine ek olarak bir adım geri atıp bazı teorik sorular sorabiliriz. İslamcı siyaset teorisyenleri, hükümetin rızaya dayalı, yükselen ve sözleşmeye dayalı temellerini vurgulayarak ve hem kurucu iktidar anlamında hem de olağan yaşamaya katılım anlamında bir tür popüler egemenlik olduğunu iddia ederek İslami anayasa teorisini demokratikleştirmeye çalışmışlardır. Fakat bu fikirler ile Müslümanlar için bağlayıcı olan ve siyasi

[77] Örneğin bkz. Muhammad Qasim Zaman, "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought," *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015): 389-418.



hayatın sınırlarını çizen İslam'ın temel siyaset öncesi hukuk tasavvuru arasında kolay bir uzlaşma sağlanamaz. İslam siyaset teorisini bu çıkmaza zorlayan “egemenlik” kavramının ta kendisidir. İslamcı düşünürlerin, modern koşulların kendilerinden bir alternatif talep ettiği yönündeki varsayımları yanlış değildir. Bu, ancak makul ahlaki çoğulculuğun bazı versiyonlarını kabul ederek (ve ilahi egemenlikten vazgeçerek) veya modern devletin ufkunu terk ederek (ve halk egemenliğinden vazgeçerek) çözülebilir.

Bu gerçekten de modern devleti hem demokratikleştirme hem de İslamileştirme vizyonunun yerini nihayet başka ufuklara ve olasılıklara bıraktığı nokta olabilir. Hukuku İslamileştirmek, daha az elzem ya da asgari bir meşruiyet koşulu gibi görüldüğünde, siyasi olarak yaşamak ve hareket etmek, belki de onu teorileştirmekten daha önemsiz bir meseleye dönüşür. İslami normlar, İslamcı idealizmi hatta ütopyacılığı aradan çıkarmanın ve politik gerçekliğe uyum sağlamanın ötesinde siyasete ne katar?

Bugün İslam siyaset düşüncesi için en önemli ufuk, post-devletçi, hatta post-egemenlikçi bir açı olabilir. “Post-İslamizm”e veya “Müslüman demokrasi”ye geçildiği iddialarının yanı sıra, “devlet sonrası” İslam ve siyasal olan üzerine yeni belirmeye başlayan bir söylem mevcuttur.<sup>[78]</sup> Benim görüşüme göre, bu potansiyel olarak yeni bir zeminde İslami bir siyasi düşünceyi müjdelemektedir. Kendi çoğulculuk ve yenilikçilik alanına dayanan siyasete ve aynı zamanda İslamcılarının birikmiş tarihsel siyasi eylem tecrübeleriyle ilgili düşüncelerine dayanan *politik* bir İslam siyaset düşüncesi. Bu (liberal, teokratik veya başka türlü) düşünce zemini için önceden belirlenmiş bir metne gerek yoktur, egemenlik fantezisi olmadan gerçekleşecektir. Ayrıca İslam devletinin, kamu hukukunun ve otoritenin yeni şecerelerine de ihtiyaç duyulabilir. 1860'lar ve Osmanlı meşrutiyetçiliği tartışmaları genellikle doğrudan post-devletçi veya post-egemenlikçi bir tasavvura yol açmaz. Ancak bunlar, kamu yararını, siyasi yargı çeşitlerini ve farklı türdeki uzmanlıkların kutsallığı kalmamış bir merkezi otorite ile uyumluluğunu merkeze alan, sömürge öncesi (ve bu nedenle bir dereceye kadar apojetiklik öncesi) İslam düşüncesinin temsilcileridir.

[78] Örneğin bkz. Hiba Ra'uf 'Izzat, *al-Khiyāl al-siyāsī li'l-İslāmiyyīn: mā qabl al-dawla wa mā ba'duhā* (al-Shabaka al-'arabiyya, 2015), devletten önce ve sonra “İslamcı siyaset tasavvuru” üzerine bir çalışmadır. Daha önce aktarılan Jāsir 'Awda, *al-Dawla al-madaniyya*, İslam devletinin sivil bir devlet olduğu konusunda geleneksel bir iddiadan ziyade otoriter olmayan sivil bir devletin, toplumu İslam ahlakının gelişimi için emin hale getireceğini önerir.



# Düşüncenin Sınır Taşları Ötesinde TANRI\*

*Abbas Ahsan\*\**

## Özet

Bu yazıda epistemik görecelik için bir durumu ortaya koymaktayım: tüm insan bilgisinin/gerçeğinin göreceli olduğu şeklindeki radikal görüş. Epistemik göreceliğin uygulama alanını mantık yasaları gibi gerekli yasaları kapsayacak şekilde genişletiyorum. Bu tür yasaların doğruluğunun, nihayetinde deneyimlerimizden türetilen örnekler olan insan düşüncesine bağlı olduğunu ileri sürüyorum. Bu deneyimler, kavramsal olarak bağlı olduğumuz sınırlamalar olarak hareket eder. Bu yüzden, Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu kavrayamayız. Buna Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız eylemleri gerçekleştirme konusundaki azami gücü de dahildir. Bu sebepten mantıksal olarak imkânsız eylemleri kavramadaki epistemik yetersizliğimiz, Tanrı'nın mantık yasalarını aştığının kanıtıdır.

## Giriş: Her Şeye Kadirliği Tanımlamak

Sıradan bir İngilizce sözlüğe atıfta bulunarak “her şeye kadir” [*omnipotent*] terimini tanımlamaya çalışmak çok zor görünmeyebilir. Neden görünsün ki? Bir sözlük alıp, kelimeyi ararsanız, aramanız “mutlak güç”, “yücelik” veya “sınırsız güce sahip olma” gibi bir sonuç ortaya çıkarır. Bu tür nitelermeler, en azından bir dereceye kadar, ruhban sınıfından olmayan kişiyi bilişsel olarak tatmin eder

\* Ahsan, A. (2020). “Düşüncenin Sınır Taşları Ötesinde TANRI”. (Çev. Suna Nur Sarıhan Güneş). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 123–168. <https://doi.org/10.35632/ajis.v37i3-4.593>.

\*\* Abbas Ahsan, Birmingham Üniversitesi'nde (Birleşik Krallık) yer alan John Hick Din Felsefesi Merkezi'nde doktora düzeyi araştırmacıdır. Son dönem çalışmaları analitik felsefenin İslami geleceğe uygulanma imkanları ve metodolojisi üzerine odaklanmaktadır.

(tabii ki, eğer bu kişi gündelik dilin ötesinde bir şey aramıyorsa). Bu bağlamda sözlük, belirli bir anlamı ifade etmeyi başarabilirdi. Araştırmacının aradığı terimin- felsefi olmayan ya da felsefi olarak yüzeysel olan oldukça sıradan bir tanımını ortaya çıkarmış olurdu. Bu, en azından herhangi bir ilişkili meseleden ayrı olarak bakıldığında yeterli görünmektedir. Ancak, ‘her şeye kadir’ terimini bir tanrı ile ilişkilendirmeye başladığımızda, mesele gün yüzüne çıkar.

Birçok teist, ilahi kadir-i mutlaklığın Tanrı’nın temel bir özelliği olduğunu savunmayı sürdürmektedir. Tanrı’nın her şeye kadir olduğuna inanmak, O’nun *her şeyi* yapabileceğini ima etmektir. Görünüşe göre bu tanım tüm istisnaları hariç tutmaktadır. Böylece Tanrı, istediği her şeyi yapmasına izin verecek mutlak güce ve iradeye sahiptir. Ancak bu meseleyi açıklığa kavuşturuyor. Tanrı için böylesine kapsamlı bir güce sahip olmak tam olarak ne anlama gelir? Böyle bir güce sahip olmak (yani, Tanrı’nın herhangi bir şeyi gerçekleştirme yeteneğine ve isteğine sahip olması) neyi içerir ve gerektirir? Tanrı’nın gücünün ve iradesinin öngörülebilir sınırları yoksa, bu O’nun mantıksal ve kavramsal olarak imkânsız olan görevleri yerine getirebileceği anlamına gelir mi? Tanrı, isterse geçmişe değiştirebilir veya kaldıramayacağı kadar büyük bir taş yaratabilir ya da çemberi kare haline getirebilir miydi? Bu tür soruların yanıtları, - en azından anlamsal içselciliğe [*semantic internalism*] uyarırsanız- “her şeye kadirlik” teriminin kendi tanımında bulunmuyor. Öte yandan, semantik bir dışsalcılık yolu izlendiğinde, mesele çözüme yaklaşmış dahi olmayacaktır. Bu durumda, belirli bir terimin varsayılan anlamının kavramsallaştırıldığı ve ifade ettiği şeye uygulandığı tarz, eyleyene bağlı olarak belirsizlik dereceleri arasında gidip gelmeye eğilimli olacaktır. Hem semantik içselcilik hem de dışsalcılık açısından, “her şeye kadirlik” tanımı iki anlamdan birine sahip olabilir:

Tanrı, tüm yaratımına *bağlı* olarak azami güce sahiptir. Bu kavram özelinde, Tanrı’nın (mantıksal olarak) mümkün (yani, düşünülebilir) olan *herhangi* bir durum dışında bir eylemi söz konusu olamaz. Bu tür durumların belirlenmesi, eyleyiciye (zihne bağımlı) tâbi olacaktır; veya,

Tanrı’nın kelimenin tam anlamıyla *herhangi* bir durumu kesinlikle meydana getirme ve gerçekleştirme gücüne sahip olduğu; ki bu, gerekli ve imkânsız (yani akıl almaz) durumları da içerir. Bu tür durumların belirlenmesi, eyleyiciye tâbi olmayacaktır (zihinden bağımsız).

İlk görüş, “her şeye kadir” terimini, tam da bu terimin farkında olan zihinlere göre temsil eder. Tanrı söz konusu olduğunda, O’nun her şeye gücünün yetmesi O’nun yaratışıyla orantılıdır. Bu konum, Tanrı’nın kesinlikle *herhangi* bir du-

rumu gerçekleştirmesine veya meydana getirmesine izin vermez. Tanrı'yı genel olarak bilişsel bir din dili anlayışı içerisinde sınırlar. Bu da Tanrı'yı dilbilgisi, tanımlanabilirlik, varoluş, olgusal konular, açıklayıcı hipotezler, çıkarımlar, olasılık, kavranabilirlik gibi bir dizi felsefi kategoriye duyarlı hale getirir. Bu bakımdan Tanrı'nın duyarlı olacağı ve onun tarafından sınırlandırılacağı kapsayıcı bir kategori, mantık yasalarına tâbi olacaktır. Sonuç olarak O, mantıksal olarak imkânsız ve/veya akıl almaz eylemleri gerçekleştiremeyecektir.

İkinci görüş, Tanrı'nın mutlak anlamda, hiçbir şeye bağlı olmayan gücüne atıfta bulunur. Bu O'nun aynı zamanda mantıksal olarak imkânsız olanı yapma, yani çelişkili eylemler gerçekleştirme yetisine sahip olmasını da içerir. Erken modern (Batı) felsefesinde bu anlayış Fransız filozof, matematikçi ve bilim adamı René Descartes'e atfedilir. Descartes, çeşitli bireylere yazdığı bir dizi mektupta<sup>[1]</sup> (yaklaşık sekiz), Tanrı'nın ebedi hakikatlerin yaratıcısı olduğunu ve her şeyi gerçekleştirebileceğini ima etmiştir. Descartes'a göre, bu tür eylemlerin çelişkili olup olmadığı ve bu nedenle insan zihni tarafından kavranmasının düşünülemez olması önemli değildi. Tanrı basitçe bunları gerçekleştirme gücüne sahiptir. Descartes'in önerileri üzerine yapılan yorumlar, kendisinin Tanrı'nın gücünün sınırsız olduğuna inanmakta tereddüt etmediği sonucuna varır. Tanrı tüm ebedi gerçekleri *yarattığı* için, bunlar (diğer tüm gerekli hakikatlerle birlikte) aslında olumsaldır. Böylece Tanrı, dilediği şekilde ve ne zaman isterse onları dilediği gibi değiştirebilir.<sup>[2]</sup>

Bu, Tanrı'nın mantık yasalarına meydan okuyacak eylemleri gerçekleştirme yeteneğini de içerir. Elbette, çelişmezlik ilkesinin tamamen reddedilmesini gerektirdiği için bu görüşe birçok itiraz da getirilmiştir.

Çelişmezlik ilkesi formal olarak  $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$  şeklinde ifade edilir: yani hem  $\alpha$  hem de  $\neg\alpha$  değil durumu olamaz.  $\alpha$  değişkeninin gerçek doğruluk değerine bakılmaksızın, bu yasaya göre, genel formül her zaman doğru olacaktır. Bunun nedeni hem bir ifadenin hem de bunun olumsuzlamasının aynı anda doğru olamayacağıdır. Bu hakikat, dünyanın gerçekleri ne olursa olsun geçerlidir. Bu tür bir hakikat genellikle totoloji olarak bilinir. Aynı şekilde, dünyanın asıl gerçekleri ne olursa olsun (çelişmezlik ilkesine karşı gelmenin sonucunda oluşan) bir çelişki her zaman yanlış olacaktır. Çelişmezlik ilkesine bağlı kalmak, bu

[1] Özellikle iki mektuba atıfta bulunuyorum; ilki Mersenne'e (15 Nisan 1630 tarihli), ikincisi ise Henry More'a (5 Şubat 1549'da yazılmış olan) yönelikti.

[2] Fakat bu görüş, bu iddiayı Descartes'a atfetmenin yanlış olduğunu iddia eden Richard R. LA Croix (1984) tarafından sorgulanmaktadır. Bu tartışma üzerinde durmayacağım, ancak Descartes'a Tanrı'nın "mantıksal olarak imkânsız olanın mantıklı olduğu bir varlık" olduğu inancını atfeden Harry Frankfurt (1977) tarafından ileri sürülen genel düşünce ile devam edeceğim.

nedenle, gerçekliğin yapısını kavrama biçimine gerçek bir sınırlama getirecektir.<sup>[3]</sup> Çelişmezlik ilkesi, kişinin çelişkili bir konunun ya da durumun varlığını kabul etmesini/iddia etmesini yasaklar, bu da daha sonra birinin bunun hakikatini kabul etmesini/ileri sürmesini engeller.<sup>[4]</sup> Bu görüşe göre, Tanrı çelişkili bir durumu meydana getiremez. Bunu yapmak, sadece çelişmezlik ilkesinin reddi anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda bizim gerçeklik algılayışımıza veya gerçekliğin kendisine dair çarpık bir görüş sunacaktır.

Mesele bu şekilde, yani mantıksal bir bağlamda sunulduğunda zorlayıcı hale geliyor. Bu açıdan bakıldığında çelişmezlik ilkesini kabul etmek veya reddetmek, sırasıyla, tutarlı veya tutarsız bir gerçeklik ve Tanrı'nın kabiliyeti görüşünü tasavvur edip etmediğimizi belirleyecektir. Kişinin ne düşündüğüne ve dünyanın gerçeklerinin nasıl ortaya çıkabileceğine bakılmaksızın, çelişmezlik ilkesinin apaçık doğru olduğu kabul edilirse durum kesinlikle böyledir. Ancak, Descartes dikkatimizi çok farklı bir şeye çekiyor gibi görünüyor. Descartes'a göre, ebedi hakikatler (aritmetik ve mantık yasalarını kapsayabilir) tamamen akıldan bağımsız bir statüye sahip değildir. Bu nitelikteki gerçekler, yaygın bir biçimde algılandıkları şekilde düşünülmemelidir.

Descartes'a göre *tüm* ebedi gerçekleri yaratan Tanrı'dır. O'nun gücü bunu yapmasına izin verecek türdendir. Bu tür gerçekleri yaratma yeteneği ve iradesi, onları aştığını ima eder. Bu, Tanrı'nın sınırlı olmadığı ve bu tür gerçeklere göre hareket etmeye mecbur olmadığı anlamına gelir. Eğer Tanrı çelişkili bir durum yaratırsa ve bu tür durumları kavramakta başarısız olursak, bunu yapamıyor olmamız Tanrı'nın değil *bizim* kavramsal sınırlarımızın bir tezahürüdür. Kavramsal yetersizliğimiz, Tanrı'nın bu eylemleri gerçekleştirilemedeki her şeye

[3] Bu, Tahko'nun açıkça "LNC'nin statüsünü temel bir metafizik ilke için en iyi aday olarak savunacağım - gerçekliğin yapısını sınırlayan herhangi bir ilke varsa, o zaman LNC kesinlikle en olası adayımızdır" (Tahko 2009, 32) diyerek savunduğu bir görüştür.

[4] Sözde Bar-Hillel-Carnap paradoksu, yarım yüzyıl önce, çelişki ve anlambilimsel bilgi kavramları arasındaki çatışmayı öne sürmüştür: Bir ifade ne kadar az olası ise, o kadar bilgilendiricidir ve bu nedenle çelişkiler azami bilgiye sahiptir ve standart mantık ışığında, Bar-Hillel ve Carnap'ın ünlü bir sözünde de geçtiği gibi, "gerçek olamayacak kadar bilgilendiricidir". Bu, aşağıdaki örnekte gösterildiği gibi, önemsizliği ve çelişkiyi eşitlemeye ve tüm çelişkileri eşdeğer olarak görmeye zorlanan standart mantık için zor bir felsefi problemdir. İki otomobil teknisyeni bana arabamın aküsünün boşaldığını ve elektrik sisteminin bozuk olduğunu söyler ve araba elektriği hakkındaki tüm (potansiyel olarak sonsuz) ifadeleri eklerse, aralarında büyük miktarda alakasız bilgi de dahil olmak üzere aşırı miktarda bilgiye sahip olacağım. Klasik olarak, bu önemsiz miktardaki bilgi, arabamın aküsünün boş olduğu ve boş olmadığı şeklinde çelişkili konuşan araba teknisyenlerinin aktardığı bilgilerle tam olarak aynıdır. Fakat araba teknisyenlerinden biri bana (diğer açıklamalarının arasında) akünün boş olduğunu söylerken diğeri boş olmadığını söylerse, aralarında bir çelişki vardır, ama şimdi sorunun nerede olduğunu biliyorumdur! (Carnielli ve Coniglio 2016, 2).

kadirliğine engel değildir.<sup>[5]</sup> Descartes, Tanrı'nın herhangi bir sınırı olamayacağını varsaymaktadır. O sonsuzdur. Dahası, bu, sınırlı insan zihninin bu Tanrı'yı kendi bütünlüğü içinde kavrayamayacağı anlamına gelir. Brink'e göre:

Bu nedenle, Frankfurt Descartes'ın Tanrı'nın çelişkileri gerçeğe dönüştürme veya ebedi gerçekleri değiştirme kabiliyetine ilişkin iddialarının mantıksal olarak tutarlı bir açıklamasını araştırmanın bir hata olduğunu gördü. Çünkü bu anlaşılmasız olanı anlamaya çalışmak anlamına gelir, ki bu sadece imkânsız ve gereksiz değil, hatta dine karşıdır. (Brink 1993, 8)

Yukarıdakilerin ışığında, her şeye kadirlik kavramını çevreleyen tartışmaların çoğunun veya daha spesifik olarak bu kavramın belirli bir açıklamasını benimsemenin, tam anlamıyla Tanrı'ya atfedilip atfedilemeyeceği konusunda ayırt edilmesi gerektiği görülmektedir. Her şeye kadir gücün *azami* güç olduğunu, ancak yine de mantıksal olasılıklarla sınırlandırıldığını iddia ederseniz, o zaman maksimum güç tanımının daha çok *sınırlı* bir gücü ifade etmesi gerekir. Bu düşünce çizgisi, geleneksel, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın doğasına bir şekilde uygun görünmeyecektir. Alternatif olarak, eğer her şeye kadirlik mantıksal olasılıkla sınırlandırılmayan maksimum güç olduğu fikrini savunursanız, bu mutlak güçle sonuçlanacaktır. Daha sonra bunları aşağıdaki iki kavram olarak sınıflandırabiliriz:

Tanrı, tüm gerçekliğiyle *tasavvur edilebilir* ve eylemleri de öyledir. Bu, O'nun yarattıkları olarak bizlerin O'nu kavrayabileceğimiz gerekçesiyle O'nu sınırlı kılacaktır. Sonuç olarak, hiçbir şekilde *tüm* görevleri yerine getiremeyecektir, çünkü bizim için kavranabilir her şeyin mantıksal bir olasılığı olmalıdır. Aksi takdirde, mantıksal olarak imkânsız eylemler bize göre akıl almaz hale gelir; veya,

Tanrı, tüm gerçekliğiyle *tasavvur edilemez* ve eylemleri de öyledir. Bu, O'nu sonsuz ve mutlak yapacaktır. Yarattığının kavramsal yeteneğini aşacaktır. Sonuç olarak, mantıksal olarak imkânsız olsun ya da olmasın *tüm* görevleri yerine getirebilecektir. Sınırlandırılmış bir anlamda O'nu veya eylemlerini anlamamız veya kavramamız mümkün olmayacaktır.

Bu ikinci hususu makalenin devamında tartışacağım. Tanrı'nın, biz onları tasavvur edip edemeyeceğimize bakılmaksızın *tüm* eylemleri yerine getirebilmesi anlamında her şeye kadir olduğunu göstereceğim. İdrakimizin bu eylemleri

[5] Mesland'a yazılmış ve Tanrı'nın herhangi bir sınırı olmadığından ve zihinlerimizin sonlu olduğundan bahsettiği bir mektuba atıfta bulunuyorum.

kavramadaki başarısızlığı, bunların kendi içlerinde eylemler olarak *değil*, yalnızca insan muhakememizin sınırları için “imkânsız” oldukları anlamına gelir. Bu nedenle, mantıksal olarak imkânsız bir eylemi gerçekleştirmek Tanrı için doğası gereği imkânsız olmayacaktır. Daha doğrusu, bu imkânsız eylem kavramı ve aklımızla olan dilbilimsel ilişkisi, gerçek dünyadaki herhangi bir benzer düşünce süreci veya durumla uyuşmaz.

Özellikle, mantıksal olarak imkânsız durumları neden anlayamadığımızı ve kavrayamadığımızı sunacağım. Bu da belirli mantık yasalarıyla sınırlı olduğumuz için, belirli gerçekler için “mutlak” ve “gerekli” sonucuna varamayacağımızı ortaya çıkaracaktır. Belirli gerçeklerin mutlak ve gerekli olduğu sonucuna varmak, mutlaklığın ve zorunluluğun gerçek doğasını (bütünüyle) kavramamızı beraberinde gerektirecektir. Ancak bunu yapamayız. Bunun nedeni, insan zihninin sonlu olması ve herhangi bir *orijinal* düşünce üretme yeteneğine sahip olmamasıdır. Düşünceler insan deneyimlerinden ayrı tutulamaz. Genel olarak *düşüncenin sınır taşları* olarak bilinen şeye katkıda bulunan, düşüncelerimiz ve deneyimlerimiz arasındaki karmaşık ilişkidir. Bu, “mutlak” ve “gerekli” gerçekler olarak adlandırılanlar hakkındaki düşüncelerimizi içerir. Onların da insan düşüncesine bağlı olduğunu iddia edeceğim. Bu iddianın uzantısı olarak, tüm insan bilgisinin göreceli olduğu sonucuna varacağım. Dolayısıyla, “Tanrı mantıksal olarak imkânsız olanı yapamaz” iddiasında bulunduğumuzda, bu iddia da *aynı şekilde* referans çerçevelerindeki ve kavramsal şemalardaki varyasyonlara bağlıdır. Bu nedenle, sonsuz ve mutlak bir varlık olduğu için Tanrı'nın *tüm* eylemleri gerçekleştirmesini “imkânsız” *kılmaz*. Bunun yerine bu tür konular, kendi sınırlı zihinsel kapasitelerimizi ortaya koymamıza katkıda bulunacaktır.

Teolojik bir perspektiften Tanrı'nın kendisini ayrıntılı olarak açıklamasını burada yapmayacağım. Söz konusu Tanrı'yı tek tanrılı dinlerin herhangi biriyle de ilişkilendirmiyorum. Bunun nedeni iki yönlüdür. Birincisi, bu, ağırlıklı olarak mantıksal yasalar ve düşüncenin sınırları ile ilgili epistemik ve metafizik konulara odaklanan felsefi bir çalışmadır. Bu da çalışmanın bulgularının, Tanrı'nın her şeye kadir olmasıyla ilgili belirli bir teolojik soruna uygulanmasını öngörür. Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi sorunuyla ilgili noktanın ötesinde teolojik söylemle ilgilenmez. Bazıları bunun böyle bir teolojik sorunu ele almak için yetersiz bir yol olduğunu düşünürken, diğerleri bunu teolojik olarak alakasız ve/veya gereksiz bulabilir. Sanırım teolojik yetersizlik ve alakasızlık suçlaması, bunun gibi bir felsefi çalışmada bir nebze yanlış yönlendirilmiş gibi görünüyor. Bu elbette böyle bir felsefi yaklaşımın uygulandığı teolojik sonu gözden kaçırmamak anlamını da taşır. Dahası, ciddi bir teolog, çağdaş felsefi düşünce biçimlerinin önemini kabul ederdi. Bazı teologlara göre felsefi düşünce, teolojik meselelerinin dahi önüne geçebilir. Bu gruptaki teologlar, felsefi düşüncenin



anlaşılma ve daha sonra teolojik meselelere uygulanma şeklinin, kişinin meşgul olacağı teolojiye katkıda bulunacağını (ve hatta belki de bunu şekillendireceğini) savunurlar. İkincisi, aklımdaki Tanrı kavramı ve inşa etmeyi umduğum argüman da tek tanrılı dinlerden herhangi biri tarafından benimsenmeye açıktır. İslami geleneğe dolaylı olarak atıfta bulunsam da argümanımı Hristiyan ve Yahudi geleneklerinin mensuplarının, eğer öyle yapmayı seçerlerse benimsemelerine açık bırakıyorum.

Tartışmamı epistemik görecelik kavramını sunarak ve bunu savunarak başlatıyorum. Daha sonra epistemik görecelik fikrini, uygulanabilirliğini göstermek için çeşitli hakikat biçimlerine uyguluyorum. Son olarak epistemik görecelik kavramını Tanrı fikrine, daha özgül ifade etmek gerekirse her şeye gücü yetme kavramına uyguluyorum.

## 1. Görecelik

Genel anlamıyla görecelik, bakış açılarının mutlak bir gerçekliğe veya geçerliliğe sahip olmadığını savunur. Bunun yerine, algılama ve değerlendirme farklılıklarına göre yalnızca göreceli ve öznel değere sahiptirler. Bu tanıma daha yakından bakmadan önce, “görecelik” olarak adlandırılan şeyin birbiriyle örtüşen iki tanımının bulunduğunu belirtmek gerek. Bunlar aşağıdakileri içerir:

Önerme hakikati hakkında görecelik: Bir önermenin doğru olup olmadığı mutlak bir gerçek değildir. Önermeler, bazı değerlendirme bağlamlarına göre doğru ve diğerlerine göre yanlış olabilir ve,

İfade hakikati hakkındaki görecelik: Bir ifadenin doğru olup olmadığı mutlak bir gerçek değildir. İfadeler, bazı değerlendirme bağlamlarına göre doğru ve diğerlerine göre yanlış olabilir. (Shirreff ve Weatherson 2017, 789)

İki tür görecelik arasında ince bir fark vardır; hangisinin uygun bir görecelik biçimi oluşturduğu ise tartışmalıdır. Bunlardan hangisinin yazarlar tarafından savunulduğu veya reddedildiği her zaman açık değildir. Sanırım görecelikle ilgilenenlerin bunu ilk türü (önerme hakikati ile ilgili görecelik) düşünerek bunu yaptığını varsaymak doğaldır. Göreceliği tanımlamaya uygun bir tür gibi görüldüğü için ben de bu türe odaklanıyorum. Yine de iki tür arasında bir örtüşmenin kaçınılmaz hale geldiği durumlar olabilir. Örneğin Krausz, ilk türü temsil ediyor gibi görünen bir tanım sunmuştur. Şunu önermektedir,

Görecelik, gerçeğin, iyiliğin veya güzelliğin [değerlendirildiği belli] bir referans çerçevesine bağlı olduğunu ve rakip referans çerçeveleri

arasında *hüküm verecek mutlak* kapsayıcı standartların olmadığını iddia eder. (Krausz 2010, 13)

Bu “referans çerçeveleri” ile ilgili olarak, ayrıca şunu önermektedir:

Rölativistler, dünyayı algıladığımız ve anladığımız, birbiriyle uyumsuz, yakınsak olmayan birkaç referans çerçevesinin var olabileceğini savunmaktadırlar. Bu çerçevelere özgü değerlendirme gerekçelerinin kendilerini tükettiği ilgili referans çerçevelerinin sınırlarında, birbiriyle çelişen çerçeveler arasında hüküm vermenin kesinkes bir yoluna sahip değiliz. Çerçeveler arasında hüküm vermek için mutlak çerçeve-nötr bir zemin mevcut değildir. Rölativistler için, değerlendirme standartlarının referans çerçevelerinin sınırlarında tükendiği ilgili mutlak standartların araştırılması bir anlam ifade etmemektedir. (Krausz 2010, 14)

Bu sadece, çatışan çerçeveler arasında mutlak bir hüküm verme şekline sahip olamayacağımızı ima etmez; aynı zamanda çerçeveler arasında hüküm vermek için *hiçbir* gerekçe olmadığını da ima eder. Bu, mutlak bilgi standartlarının olasılığını ve edinimini ortadan kaldırır veya reddeder. Böylelikle, mutlakçılığın endişesi eğer durum böyleyse keyfiliği, anarşizmi veya nihilizmi davet edeceğiniz yerde belirgin hale gelir. Araştırmaya değer bir amaç mevcut olmayacaktır.

Kısa süre içinde bu tür itirazlara döneceğim. Şimdi ise bir hüküm vermek için herhangi bir gerekçenin olup olmadığını araştırmadan önce, “referans çerçevesinin” tam olarak ne olduğuna odaklanacağım. Krausz’a (2010) göre, referans çerçeveleri birçok çeşide sahiptir ve kullanımları bireylerin ilgi ve amaçlarına göre değişiklik gösterme eğilimindedir. Kapsanan unsurlar, kavramlardan durumlara, kişisel düşünceler ve fikirlerden kültürel, dini ve tarihsel perspektiflere kadar uzanır. Bazen belirli bir referans çerçevesinin nelerden oluştuğunu (yani hangi içeriği veya kurucu unsuru kapsayıp neyi dışarıda tutması gerektiğini) dahi ayırt edemeyebiliriz. Sınırlar hiçbir şekilde net değildir. Sonuç olarak, *bu* belirli referans çerçevesinin her yönü kolayca kategorize edilemez.

Örneğin sınırları önemli ölçüde müphem olmaktan, kısmen kesin olmamaya sonrasında ise tamamen tasvir edilmesi zor olmak arasında değişen iki geleneğiniz olabilir. Ayrıca, bazı insanlar belirli bir geleneğin bir yönüne değil başka bir yönüne göre rölativist olduklarında, meselenin çeşitliliği genişliyor gibi görünmektedir. Örneğin bazıları, medeniyetler veya bireyler açısından değil kavramsal şemalar açısından göreceli bir görüşü benimseyebilir. Bu rölativistler, yalnızca bazı referans çerçevelerine uydukları için “yerel” olarak adlandırılırlar. Öte yandan, tüm referans çerçevelerine rölativist bir bakış açısı uygulayanlara “küresel” denir. Yukarıda belirtilmiş referans çerçevelerini oluşturan unsurlar

ne kapsamlı ne de münhasırdır. Bunun yerine, önemli ölçüde değişiklik gösterebilen birey deneyimlerine bağlı olabilirler.

Bir yargılamaya yöntemine hakemlik etmek ve uymak isteyen bazı rölativistler, Kant'ın (1996, 2007) önemli ölçüde değiştirilmiş görüşüne başvurabilirler. Bu ikinci görüşün çıkarımı, deneyimlediğimiz her şeyin, belirli referans çerçevelerine dayanarak şekil aldığıdır. Bu, referans çerçevelerinin birçok varyasyonunun farklı algılayış ve anlayışının, yaşamlarımız boyunca biriktirdiğimiz deneyimlerin bir sonucu olduğunu göstermektedir. Kant ayrıca zihnin, dünya deneyimlerimizin aldığı formu belirleyen duyusal veriler üzerindeki kavramları düzenlediğini ve dayattığını vurgulamaktadır. Temel kavramlar, deneyimi düzenleyip yorumladığı zihin tarafından ortaya çıkarılır. Zihin yalnızca bilgi almaz; bu bilgiyi anlamlandırmak için bunu aktif olarak düzenler de. Sonuç olarak, idrak ettiğimiz şekliyle dünya, zihnin inşa ettiği bir düzeni temsil eder. Bu süreç, tüm olası yargı biçimlerinin mantıksal prosedürünün tezahürü olan tüm uzamsal, zamansal ve nedensel emirleri kapsar. Bununla birlikte, Kant'ın dünya deneyimlerimizi nasıl kavradığımızı ve anlamlandırdığımızı dair anlayışına rağmen, rölativistlerin deneyimin içeriğinin sayısız ve olası referans çerçevesi biçimlerine bağlı olduğu iddiasını reddetmektedir. Kant için, deneyimler çeşitli referans çerçevelerine yol açsa da bu varyasyonlarla ilişkili değildir. Bunun nedeni, Kant'ın tüm olası yargı biçimlerinin mantıksal yapısının, çeşitliliği reddetmesi anlamında temel ve benzersiz olduğunu düşünmesidir. Bu nedenle, deneyim olasılığı için gerekli ve evrensel koşullar *mevcuttur*, çünkü Kant'a göre,

tüm bilgimiz deneyimle başlasa da bu, deneyimden kaynaklandığı anlamına gelmez. [Ve şöyle devam eder] ... Bilgimizde gerçekten bu kadar gerekli ve en katı anlamda evrensel ve bu nedenle saf, *a priori* yargılar mevcuttur. (Kant 2007, 37-39)

Karşılaştığımız dünyevi deneyimler, değişmez bir şekilde “sezgi biçimleri” veya “kategoriler” aracılığıyla yönlendirilir. Bunlar, Kant için tüm bilginin gerekli unsurlarıdır. Kant, bu *a priori* kategorilerin yokluğunda, bizzat bir dünya deneyimi ile karşılaşmanın imkânsız olacağını öne sürmektedir.

Durum böyleyse, bunu referans çerçeveleri arasında *bazı* yargılamaya yöntemlerinin olması gerektiği izlemelidir. Yani, bu *a priori* kategoriler, Kant'ın da belirttiği gibi, bir dünya deneyimiyle fiilen karşılaşma gerçeğini belirlese bile, bu durumda bir yargılamaya unsuru olarak hareket eden *bazı* belirleyici faktörlerin olması gerekmektedir. Ancak, öyle görünmüyor! Kant için zihin, gerçekliği esasında nasıl algıladığımızı belirlemede çok önemli bir rol oynamaktadır. Zihnin yokluğunda, dışarıda ne olduğunu gerçekten bilemeyiz. Yine de asıl soru, zihnin gerçekliği algılamada veya deneyimleri dünyayı anlamamıza izin verecek

şekilde şekillendirmede esasen *nasıl* veya *hangi* rolü oynadığı değildir. Bunun yerine soru, gerçekliği bizim algılamaya başladığımız şekilde sabit ve kararlı bir yol olup olmadığıdır. Dünyayı olduğu gibi anlamlandırırken zihnimizin başvurduğu bir yargılama yöntemi var mıdır? Bu nedenle Kant ile olan tartışma, karşılaştığımız deneyimlerin (tanımlayıcı anlamda) gerçekte *nasıl* algılandığı ile ilgili değildir. Daha ziyade, (belirli) deneyimlerimizi seçmeye yönelik belirsiz bir sürecin (sabit bir yöntemin tanımlayıcı anlamında) mutlak gerçekleri nasıl doğurduğu ile ilgilidir.

Krausz, Kant'ın görüşüne ilişkin ihtilafını- bize deneyimlerimizi nasıl kavradığımızıza dair bir fikir sağlasa da- göreceliğin temel meselesini çözmediğini öne sürerek ifade eder. Yani Kant'ın görüşü, referans çerçeveleri arasında kesin bir hüküm verme yöntemi sunmakta başarısızdır. Krausz şöyle yazıyor,

Kant, deneyimlediğimiz dünyanın yapısının algısal ve bilişsel kaynaklarımız tarafından deneyimlenmiş olan dünyaya ithal edildiği konusunda haklı olsa bile, referans çerçeveleri arasında hüküm vermek için gerekli kaynaklara yine de sahip olmayacaktık. Kant'ın kaynaklarının sağlayacağı tek şey, dünyayı herhangi bir şekilde deneyimlememiz için gerekli koşullardır. Kant'ın kategorileri, nesnelere oldukları nesnelere deneyimleme olasılığı için gerekli ve evrensel olabilse de bu kategorilerin, onları bireyselleştiren özellikleri veya kabul edilebilir ve kabul edilemez bilgi nesnelere arasında hüküm veren koşulları belirlediği sonucu çıkmaz. (Krausz 2010, 19)

Bununla birlikte Kant'ın konumu rölativistleri, mutlak bilgi standartlarının var olmadığı görüşünden caydırmaz. Bunun nedeni, referans çerçeveleri arasında hüküm vermek için hiçbir gerekçenin bulunmamasıdır. O halde herhangi bir önermenin geçerliliğini herhangi bir kesinlik derecesi ile nasıl ölçebilir veya belirleyebiliriz? Bu tür düşünce süreçlerini esasında hangi temel faktörler etkileyebilir?

Düşünce kalıplarındaki bu çeşitliliğin nedenleri, kavramlardaki farklılıklara dayanır (dil, tarihsel çevre, kültür, ekonomik statü vb. verili farklılıklar). Herhangi bir yargıya varan bir bireyin olası düşünce kalıpları, o kişinin "kavramsal şemasına" bağlı olacaktır. Bu, inançlar, mantık yasaları vb. kavramların bilişsel öğelerini içerir. Davidson kavramsal şemaların rolünü şu şekilde ifade eder:

[D]eneyimi organize etme yolları; duyum verilerine biçim veren kategori sistemleri; bireylerin, kültürlerin veya dönemlerin yaşanmakta olan sahneleri inceledikleri bakış açılarıdır. (Davidson 2010, 140)

Eğer “bilişsel prosedürlerimiz” (düşünce tarzlarımız) mevcut ve erişilebilir bilişsel kaynaklara dayanıyorsa, gerçeğin düşünce kalıplarına bağlı olduğunu söylemek, gerçeğin kavramsal şemalara bağlı olduğunu söylemek olur. Runzo da şunu iddia ederek aynı noktayı vurgulamaktadır:

[D]üşünce ve düşünce kalıpları, yalnızca ön varsayımlar ve varsayılan kavramların arka plandaki bağlamı sayesinde mümkündür. (Kelimenin tam anlamıyla) tamamen izole edilmiş bir düşünce diye bir şey yoktur. Bir düşünce, *diğer* olası düşünceler ve bu düşünceleri mümkün kılan bilişsel kaynaklar bağlamındaki bir düşüncedir. (Runzo 1986, 35)

Bununla birlikte, neden gerçeğin kavramsal şemalarla ilişkili olduğu varsayılabilir? Bir rölativist böyle bir pozisyonu doğrulamak için hangi nedenleri önerebilir? Temel fikir, dünya hakkında tek bir gerçeğin olmadığı varsayımına dayanır (William James’in aksine). James (bkz. Runzo 1986), eğer gerçek fikirler varsa (diğer bir deyişle gerçekliğe karşılık gelen), o zaman dünya hakkında yalnızca bir dizi gerçek olması gerektiğini öne sürer. Farklı düşünen insanlar tarafından doğru olduğu düşünülen şeyin ne olduğuna bakılmaksızın, “dünya hakkındaki gerçekler” değişmez. Bu bakış açısıyla, bir yanda (gerçekler gerçekte gerçekliğe karşılık gelen) gerçek bilgiyi savunan insanlar ve öte yanda yanlış bilgiyi savunan (gerçeklerin gerçekliğe karşılık gelmediği) diğerleri olacaktır. James için dünya hakkında belirleyici gerçekleri elde etmemizi sağlayan belirleyici faktör ise, gerçekliğe karşılık gelmedeki bu başarı ve başarısızlıktır.

James’in görüşüne karşıt olarak bir rölativist, ya gerçek meseleler ile dünya (ya da gerçeklik) arasında karşılıklı bir ilişki olduğu ya da dünyanın tek bir vechesi olduğu fikrini reddetmek zorunda kalacaktır. Bunlardan ikincisine odaklanalım. Rölativist, dünya hakkında tek bir dizi gerçek olmadığına dair kanıt sağlamak zorunda kalacaktır. Öncelikle, bu iddianın dayandığı iki temel varsayımı tespit edelim:

Erişebildiğimiz dünya hakkında tarafsız gerçeklerin olmaması. Ek olarak, Kant’ın önerdiği gibi, zihinler tarafından keşfedilmiş olsalar dahi, zihinlerden tamamen bağımsız olan hiçbir gerçek yoktur. Başka bir deyişle, gerçekler sadece algıladığımız ve deneyimlediğimiz dünyadan basitçe okunmaz, bunun yerine dünya bir dereceye kadar şemalarımız sayesinde okuduğumuz gerçekleri oluşturur; veya

Zihin, dünya hakkındaki gerçeklerin birden fazla kifayetli inşasını yaratabilir. Bu varsayım, gerçekler kısmen zihnin bir inşası olsa da zihnin bu yapıcı unsuru aktif olarak empoze etmesinin doğru veya kararlı bir yolu olmadığını ileri sürer. Sonuç olarak, dünya

hakkındaki gerçeklerin esasında tek bir doğru yolu olmasına gerek yoktur.

Yukarıdaki varsayımlar, gerçekliğe bakış açımızı belirlemekle sorumlu olan en az iki konunun göstergesidir. Birincisi, gerçekliğin olası kurucu unsurları yalnızca dünyanın kendisini gözlemciye nasıl yansıttığıyla belirlenmez (buna dış faktör diyelim). Bunun yerine, alıcının dünyayı kendi kavramsal şeması sayesinde algılamaya devam etme tarzıyla birleştirilmesi gerekir (iç faktör). Bir faktör, diğerine tamamen mal edilemez. Bu bizi ikinci konuya götüren bir soruyu akla getirmektedir. Zihinlerimiz (kasıtlı veya kasit olmadan), gerekli dengeyi kurarak gerçekliği anlamamıza izin verecek şekilde dış ve iç faktörler arasında nasıl hüküm verir? Yani hem dış hem de iç faktörler, algısal ve hatta kavramsal bilgi olarak adlandırabileceğimiz şeye katkıda bulunmada ayrılmaz bir parça ise, bu tür katkıların bir şekilde bu bilgiye ulaşılırken işlenmesi gerekir. Bu, zihinlerimizin nihayetinde bu tür bilgi biçimlerini ortaya çıkaran tutarlı gerçeklik görüşlerine ulaşabilmemiz için bazı süreçlerden geçmesi gerektiği anlamına gelir.

Davidson (2010), kavramsal şemalar fikrinin tümünün tutarsız olduğunu savunur. Başkalarının düşüncesini anlama girişiminin, bu düşünceler için kendi kelimelerimizi bulma veya başka bir deyişle başkalarının sözlerini kendi kelimelerimize tercüme etme girişimi ile eşdeğer olduğunu öne sürdüğü için mesele daha çok tercüme meselesidir. Yani, başkalarının ne düşündüğünü kendi kelimelerimizle (bir dereceye kadar) ifade edebiliriz. Davidson'un burada açıkça ortaya koyduğu şey, üslup ve değerdeki önemli farklılıkları gösteren ve aksettiren dilsel bir çeşitlilik (ancak bakış açılarındaki farklılıklar, onları yerini işaretleyecek ortak bir koordinasyon sistemi yoksa hiçbir anlam ifade etmeyecektir). Bu nedenle, bir görüşü diğerinden kavramsal olarak ayırabilmek için parametreleri sabitleyecek bazı hususlara ihtiyaç duyduğumuzu öne sürmektedir. Davidson, bazı yargılayıcı yasalara kararlı bir şekilde atıfta bulunabilmemiz gerektiğinde ısrarcıdır. Daha da önemlisi, bu tür yasalar bizim muhakememizi veya bilgimizi doğrulamak için gereklidir.

Davidson, kavramsal şemaların aynı şemayı ifade eden dillerle- veya daha doğrusu bir dizi dil ile- tanımlanabileceğini öne sürmeye devam etmektedir. Dolayısıyla kavramsal şemalar farklılık gösterdikçe, diller de değişir (Diyelim ki, farklı dilleri konuşanlar benzer ve hatta özdeş kavramsal şemaları paylaşıyor). Bu, dilleri çevirme sanatı ve kriterlerini incelemenin kavramsal şemalar için kimlik kriterlerini anlamamanın bir yolu olduğu anlamına gelir. Yine de birbirine tercüme edilemeyen dilleri konuşan iki kişinin farklı kavramsal şemaları olduğunu söyleyebilir miyiz diye sormaktadır. Cevap olarak ise şunu belirtir:

Aşağıda, ortaya çıkması beklenebilecek iki tür durumu ele alıyorum: Tam ve kısmi çevrilebilirlik başarısızlıkları. Bir dilde kayda değer bir dizi cümle birbirine çevrilemezse, tam bir başarısızlık olur; bazı aralıklar çevrilebilirken bazı aralıklar çevrilemezse kısmi bir başarısızlık olurdu. (Davidson 2010, 142)

Tam başarısızlık durumuyla ilgili olarak, şunu yazıyor,

[S]öylenbilir ki hiçbir şey, bazı faaliyet biçimlerinin bizim dilimizde yorumlanamayacağını kanıtı olarak sayılamaz, bu aynı zamanda bu etkinlik biçiminin konuşma davranışı olmadığını kanıtı değildir. (Davidson 2010, 142)

Öyleyse Davidson'a göre, eğer bir dil tamamen diğerine tercüme edilme yeterliliğine sahipse, o zaman bu dillerin arkasında kavramsal şemaların gerçek anlamda farklılıkları olamaz. Öte yandan, eğer bir dil diğerine tam olarak çevrilemezse, o zaman böyle bir durumda kavramsal şemalarda önemli bir farklılık ima edilebilecektir.

Blackburn (2010) oldukça haklı olarak bu pozisyona bir tür "dilsel emperyalizm" olarak atıfta bulunur; bununla yirminci yüzyılın sonlarındaki Amerikan terimleriyle söylenen herhangi bir şey (sırf aynı dili konuşanların kökten farklı kavramsal şemalara sahip olabileceğinden dolayı) hiçbir şekilde anlam ifade etmemelidir. Yirminci yüzyılın sonlarında İngilizce konuşan Amerikalı bir astrolog tarafından tamamen anlaşılamayacak bir cümle veya terimi ifade eden, yirminci yüzyılın sonlarında İngilizce konuşan Amerikalı bir astrofizikçi olduğunu düşünün. Alternatif olarak, bu şemaları ifade etmek için oldukça farklı diller konuşan aynı kavramsal şemaya sahip olanları düşünün. Her iki durumdaki uyumsuzluk, iletişim kurmak için aranan ve gerekli görülen türden haberleşmeyi engeller.

Blackburn, örtük doğrulamacılığın [implicit verificationism] endişesini daha da vurgulamaktadır: Elde ettiğimizi doğrulayamadığımız olasılıkların hiçbir şekilde gerçek olasılıklar olarak nitelendirilemeyeceğini iddia eden pek popüler olmayan felsefi bir kavram. Bu tür doğrulamacılığın daha endişe verici bir özelliği doğrulanamayan içeriği dilimizin yardımıyla çevirmemiz gerektiğinde ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda, zihinlerimizin içeriğinin yeterliliğini elde etme tarzımız, (tamamen olmasa da) bu içeriği dilsel olarak ne kadar tatmin edici bir şekilde temsil edebileceğimize bağlı olacaktır.

Çünkü öğrenme girişimini düşünürsek, öğrenme sanatının yalnızca bir çeviri eylemi olmadığını farkına varırız. Örneğin, eğitmen tarafından öğretilen içeriğin gerçekten mantıklı olup olmadığını doğrulamak isteyen bir öğrenciyi

ele alalım. İçeriği anlamlandırmak, yalnızca onu aracı bir dile çevirmeyi veya onu alternatif şekillerde ifade etmeyi içermez. Ayrıca, bu derin girişim kavramsal repertuarları genişletmeyi ve değiştirmeyi de içerir. Yeni kelime dağarcığı, kavram ve teorileri keşfetmek ve çeşitli fenomenleri anlamının farklı yollarını bulmak, öğretilenleri anlamlandırmaya katkıda bulunur. Çeviriye özel bir odaklanma, öğretilen ve/veya edinilen bilginin anlamlandırılmasında anlamlı bir bağlam sağlamada başarısız olacaktır.

Davidson, bu denklemin her bir metaforunu zayıflatmaya çalışan bir argüman sunar. Bir şema “organize etme” deneyimi fikrine karşı yazmaktadır; oldukça makul bir şekilde, sadece “çoğullukların” organize olduğunu belirtmektedir. Örneğin, daha büyük bir setin, mesela bir elbise dolabının yokluğunda daha küçük ayakkabı ve gömleklerden oluşan setleri organize etmekle görevlendirildiyse, böyle bir görev biraz sersemletici olurdu. Elbette, Davidson böyle önemsiz bir görevin bir dolap olmadığında imkânsız hale geleceğini ima etmek istemiyor. Onun benzetmesi daha ziyade dikkatimizi bazı dillerin diğer dillerde eşdeğer olmayan terimler içerebilse de aralarında ortak olan bazı özelliklerin var olduğuna çekmeye çalışıyor. Kimlik iddialarını belirleme ve deşifre etme imkânı yaratan bu tür ortak özelliklerin varlığıdır. Sizin ve benim aynı dolabı stratejik ve estetik olarak organize etmek için kendi farklı yollarımız olsa da her birimizde bir şekilde birbirine benzeyen ortak bir özellik var, o da ayakkabı ve gömlek takımlarıyla uğraşmak. Benzer şekilde, siz ve ben aynı şeyi ima etmek için farklı diller kullanıyor olsak da aynı kavramsal tanımlarla ilgileniyor olacağız.

Davidson’a yanıt olarak Blackburn, (‘deneyim uydurma’ kavramına saldırırken) şöyle demektedir,

Davidson, dili hayatımızın bir parçası olan ayrıntılı, parça parça yapılan doğrulama prosedürlerinden çok uzak tutuyor gibi görünüyor. Nihayetinde kendisi, inançlarımızı bir hakikat örtüsüyle örtterek, onların özel ve bireysel temellerini önemsiz kılarak pek de ikna edici olmayan bir ikame ile bırakmaktadır (ampirizmin herhangi bir nihai cazibesinin yok edildiği iddiası da bundandır). (Blackburn 2010, 167-168)

Blackburn’ün yukarıdaki iddiada bulunma nedeni, kavramsal şemaları “organize etme” metaforu ile ilişkilendirmemiz gerektiği varsayımına dayanmaktadır. Bunun nedeni, dil ve teorideki değişimlerin aslında deneyimi değiştirmede bir rol oynamamasıdır. Daha ziyade, deneyimi şekillendiren deneyimdir. Örneğin, bir müzik aleti kullanılarak çalınan belirli bir melodiyi dinlemeyi ele alalım. Düzenli bir şekilde çalınan bir dizi sabit notayı duyuyor ve deneyimliyorsunuz. Daha sonra, bu melodide çalınan nota dizisinin deneyimini (bilinçal-



tınızda) elde ettiniz. Şimdi, aynı müzik aleti tarafından aynı nota setinin ikinci kez çalındığını duyduğunuzu varsayalım. Ancak bu sefer, çalınan notalar biraz değiştirilmiş bir şekilde düzenlenmiş olsun. Sonuç olarak, çalınan notaların farklı bir modeliyle ilgili bir deneyimi elde ettiniz. Neticede, aynı nota setinden oluşan ve aynı müzik aletinin kullanıldığı iki farklı melodiyi deneyimlediniz. Tek fark, nota setlerinin her birinin farklı sıralarda çalınmasıdır. Bir değişiklik olduğunu ancak bunlardan en az birini (sıraya bakılmaksızın) duyup, işitme deneyimini elde ettikten sonra fark edebilirim. Her seferinde benim deneyimlerim, mevcut deneyimler ve daha önce tutulan deneyimler arasındaki sınırların belirlenmesinde belirleyici bir faktör gibi görünüyor. Bu gibi durumlarda değişim dil, kavramlar veya teorilerde oluşan değişimle belirlenmez veya bundan pek etkilenmez. Daha ziyade, ikincisini etkileyen ve şekillendiren daha eski bir deneyimdir. Bu nedenle deneyimin kendisi, deneyimlerimizi etkilemede kavramsal şemalarımıza göre öncelikli görünmektedir.

Peki, öyleyse, görelî bir doğaya sahip deneyimleri ve ifadeleri doğru kılan nedir? Davidson, düşüncelerimizin minimalist bir hakikat görüşünden çıkarıldığını ifade eder. Bu, gerçek hakkında genel veya soyut hiçbir şeyin söylemeyeceği anlamına gelir. Başka bir deyişle, belirli bir konuyu tespit etmesi koşuluyla verilen herhangi bir cümlenin, ancak kendi dilime çevrilebilir olması durumunda (yani, bu cümlenin sağladığı terimlerle) doğru olduğu söylenebilir. Çeviremeyeceğiniz yabancı bir cümleyle karşılaşabilirsiniz ve sonuç olarak onun doğruluğunu veya geçerliliğini belirleyemezsiniz; ancak, o cümlenin içeriğini belirlemenizi sağlayacak bir çeviri öngörebilirsiniz. Bu, neyin kendi hakikati (veya hakikat yaratıcısı) olarak sayılacağı konusunda size bilgi vermektedir.

Bununla birlikte, bu düşünce çizgisinin iki farklı zihin arasında bir ilişki sunan standartlaştırılmış bir gerçeği nasıl ortaya çıkardığını görmek zordur. Sorun, minimalistin söylediği şeyle ilgili değil- hiçbir “şeyin” cümleleri doğru yapmaması ve dahası ne anlama geldiğini bilmediğim sürece, bir yabancı dili tam olarak neyin doğru (ya da bu konuda yanlış) yaptığını söyleyemeyeceğimin de doğru olmasıdır. Bu iki noktanın taşıdığı kesinliğe rağmen, ikisi de bizi iki ayrı zihin arasında önemli bir ayrışma olasılığını reddetmeye yaklaştırmıyor. Her birinde yer alan bilişsel süreçler, dünyayı nasıl algıladıklarının farklı versiyonlarına sabitlenmiş gibi görünecektir. Kavramsal şemaların açıklamasının teoride göstermeye çalıştığı şey, algıdaki bu varyasyonlardır. Kavramsal şemaları bir kenara atmak, tüm deneyimleri ve ifadeleri yargılamak ve doğrulamak için başvurulabilecek başka türden değişmez bir teorik çerçevenin var olduğu anlamına gelecektir. Aslında rölativistlerin inkâr ettiği şey tam da budur. Rölativistlerin fikri şu şekilde temsil edilebilir:

Tüm X yargıları için, bir X yargısının bazı özellikleri olan F, Y'ye bağlıdır.

Tüm yargıların (ve/veya gerçeğin) göreceli olduğunu öne süren durum eğer gerçekten böyleyse, genel itirazlar Putnam ve Rorty tarafından yapılan itirazlar olacaktır:

Eğer tüm gerçekler göreceliyse, o zaman bu argümanın önermelerinin doğruluğu yalnızca görecelidir ve sonuç yalnızca onu zaten elinde tutan veya tutmaya yatkın biri için doğrudur. Durum böyle olsaydı, bu argüman önemsiz olurdu; ve

İkincisi, kavramsal şemaların etkileyici bolluğu, geçmiş ve şimdinin, sayısız gerçek şemanın pragmatik başarısı ve bunlara ek olarak olası gelecek şemalarının neredeyse sonsuz bolluğunun gelecekteki olası başarısı nedeniyle neyin mümkün olduğunu kavramanın birden fazla yeterli yolu olduğunu varsaymak makuldür. Bu nedenle dünya hakkında alternatif, yeterli gerçekler *olduğu* sonucuna varmak en makul görünenidir. (Runzo 1986, 38)

İlk itiraz, göreceliliğin tutarsız olduğunu veya daha doğrusu kendi kendini yenilgiye uğrattığını vurgular: Eğer iddiasını göreceli olarak desteklemeye çalışırsa, o zaman o soruyu mecbur kılar; görece olmayan bir şekilde bunu yapmaya çalışırsa, o zaman teorize ettiği kavramdan vazgeçmeyi gerektirir. Bu itiraz, aşağıdaki gibi formülize edilebilen bilinebilirlik paradoksu biçiminde temsil edilebilir:

*Bilinebilirlik Paradoksu:*  $\forall p (p \rightarrow \diamond Kp) \vdash \forall p (p \rightarrow Kp)$

Prensipde tüm gerçekler bilinebilirse, mantıksal olarak her gerçeğin (zamanın bir noktasında) bilinir olduğu sonucu çıkar. Bilinemez bir gerçeği belirten bir önerme de bilinir olur. Yukarıda belirtildiği gibi, bilinebilirlik paradoksu ile göreceliğe karşı itiraz arasındaki ortaklığı göstermek için, göreceliği temsil etmek üzere *K*'yi (epistemik operatör) *R* ile değiştirebiliriz. Böyle bir durumda sahip olacağımız şudur:

*Görecelik Paradoksu*  $\forall p (p \rightarrow \diamond Rp) \vdash \forall p (p \rightarrow Rp)$

Prensipde tüm gerçekler göreceliyse, mantıksal olarak her gerçeğin (zamanın bir noktasında) göreceli olduğu sonucu çıkar. Prensipde tüm gerçekler göreceliyse, göreceli olmayan tek bir gerçek olamaz. Göreceli bir gerçeği belirten bir önerme de göreceli olacaktır. Bunun bir paradoks olduğu açıktır.

Bu itiraza cevap olarak görecelik için yapılan bir tartışmanın mutlakçılığa karşı bir argüman oluşturacağını kabul etmek faydalı olacaktır. Epistemik olarak, mutlakçılık, epistemik değeri belirlemek için (muhtemelen çeşitli kurucu bileşenlerden oluşsa da) yalnızca bir doğru veya otoriter temel standart

olduğunu (veya var olduğunu) ileri sürer. Ayrıca, bu değerlendirme şeklinin muhtemelen herhangi bir kişi tarafından bütünüyle benimsenmediğini kabul etmektedir. Bu nedenle bu standart, epistemik uygunluğu yalnızca inançlar için değil aynı zamanda inançları benimsemek için gerekli kuralları da belirlemeye çalışır. Bununla birlikte, eninde sonunda eşit derecede haklı görünen iki rakip inanç (veya kural) ile karşılaşmanız neredeyse kaçınılmazdır. Durum böyleyse, bu otoriter standarda göre yargılamayı askıya almanız gerekir. Böylece bu, kişiyi rasyonel temelde olası bir çözüme varılamayacağından eldeki meseleyi terk etmeye zorlayacaktır.

Bununla birlikte görecelik, epistemik mutlakçılığı tamamen reddederken karşıt görüşleri destekler. İronik bir şekilde, mutlakçılığa karşı zıt görüşleri desteklemek, rölativistleri daha iyi bir konuma yerleştiriyor gibi durmuyor. Çünkü bu tür görüşler, göreceliği destekleyip desteklemediklerine veya mutlakçılığa karşı olup olmadıklarına bakılmaksızın, kararlı rölativistler için savunulabilir olmayacaktır. Tersine, mutlakçılığı desteklemek ve göreceliğe karşı çıkmak, kararlı rölativistler için aynı şekilde savunulabilir konular olmakta başarısız olacaktır. Bir mutlakçının rölativiste yöneltebileceği suçlama, mutlak üstünlük sağlayan yargılama standartlarının gerçekte mevcut olmamasıdır. Sonuç olarak, sorgulamaya değer bir amaç kalmayacaktır. Dahası, bilgide ilerleme olasılığını azaltacak ve göreceliği keyfiliğe, anarşizme veya nihilizme başvurmaya zorlayacaktır. Bu suçlama sırasında, mutlakçı, ilk olarak (en azından kendileri için), rölativistlerin kabul edemediği yargı standartlarının var olduğunu açıkça gösterebilir. İkincisi, bu standartları aramaya yönelik iyimserliklerinde ve azimlerinde teselli bulabilirler. Üçüncüsü, bu tür yargılama standartlarının peşinde koşarken bilgide ilerleme olasılığını göstermeye çalışabilirler.

Öte yandan rölativistin, mutlakçının iyimserliğinin altında olumlu sonuçlar vermekte başarısız olan epistemik bir yanılmasadan başka bir şey olmadığını göstermesi gerekecektir. Fakat rölativistler böyle bir iddiayı nasıl ortaya koyacaklar? Bu talebin karşılanması zorlaştıran başka bir konu daha var: Mutlakçılığa karşı herhangi bir argüman, göreceliğin kesin iddialara bağlı olduğu anlamına gelecektir. Bu noktada, bir rölativistin mutlakçı iddiayı reddederken umabileceği en iyi şey, mutlakçı konumunun mantıksız olduğunu önermektir. Böyle bir mantıksızlık, büyük ölçüde belirsiz bir iyimserliğe dayanan bir şey olacaktır. İçi boş vaatlere ve esaslı yargılama standartları sunmada köklü bir tatminsizliğe hitap eden tür budur. Ancak, bu kolay bir iş olmaktan uzaktır. Aslında rölativistin mutlakçının meydan okumasında başarısız olma olasılığı artar.

Bununla birlikte, rölativistin mutlakçılığa yönelik hayal kırıklığı önemsizleştirilemez. Bunu takdir etmenin bir yolu, deflasyonist ve enflasyonist hakikat

açıklamaları arasındaki ayrımı dikkate almaktır. Hakikatin deflasyonist açıklaması, temelsiz bir hakikat teorisinin temsilcisiyken, hakikatin enflasyonist açıklaması hakikatin sabit olduğu [substantif] bir teori temsilcisidir. Deflasyonizm/enflasyonizm ile görecelik/mutlakçılık arasında katı bir analogi önerisinde bulunmuyorum. Bununla birlikte rölativistler, mutlakçılar hakkındaki hayal kırıklıklarını deflasyonizmi enflasyonizmden ayıran önemli özelliklere atıfta bulunarak ifade edebilirler. Daha da önemlisi, rölativist itirazların mutlakçılara karşı epistemik bir ağırlık taşıdığını göstermeyi ummaktayım.

Sher, asılsız açıklamanın temsilcisi olan deflasyonist hakikat teorilerinin beş temel unsurunu sunmaktadır. Horwich'in öne sürdüğü temel unsurlar şunlardır:

1. Hakikatin gerçek teorilerini geliştirmeye yönelik geçmiş girişimlerden duyulan hayal kırıklığı;
2. Önemsiz bir hakikat teorisinden duyulan memnuniyet;
3. Hakikat teorisinin tek ve basit bir tanım şeması ile tanımlanması;
4. Bilişsel yaşamımızda gerçeğin rolüne ilişkin dar kavrayış ve
5. Cüretkar yeterlilik iddiası (Sher 2016, 819-820)

Bu unsurlardan ilki, açıkçası, deflasyonistlerin enflasyonistlere karşı yükledikleri köklü tatminsizliği ortaya koyuyor. Bu, öncelikle, ikincisinin beceriksizliği ve hakikatin altında yatan özü yakalayan esaslı bir teori sağlamadaki başarısızlığından kaynaklanmaktadır. Deflasyonistlerin hayal kırıklığı, enflasyonistlerin hakikati çevreleyen temel sorulara ince ve derin olduğu düşünülen tatmin edici cevaplar vermedeki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Aslında, deflasyonistlere göre, hakikatin doğasını sorgulama arayışı tamamen tükenmiş bulunuyor. "İhtiyaç duyduğumuz içgörüyü ulaşma yolunda neredeyse hiç ilerleme kaydedilmediği" ölçüde analizin sınırlarına ulaşmışlardır (Horwich'ten alıntı, Sher 2016, 820).

Bu unsurlardan ikincisi, ilkinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Enflasyonistlerin hakikatin somut bir açıklamasını sunmadaki başarısızlığı göz önüne alındığında, deflasyonistlerin çaresizliği onları önemsiz bir hakikat açıklamasına razı gelmeye sevk etmiştir. Bu görüşe göre, derin felsefi araştırmanın yardımıyla gerçeğin altında yatan özü deşifre etmeye çalışmakla uğraşmamıza gerek yok. Hakikat, metafizik temeli gerektirmeyen, boş (aslı olmayan) bir kavram olarak görülmelidir.

Bu unsurların üçüncüsü, hakikatin önemsizliğinin nasıl elde edildiğine daha fazla ışık tutmaktadır. Deflasyonist için hakikat örneklerini belirleyip yakalayabilmek basittir. Yöntem sınırlandırılmıştır ve denklik şemasıyla düzgün bir şekilde ifade edilmiştir: (ES)  $\langle p \rangle$ , ancak ve ancak mantıksal olarak  $T \leftrightarrow \langle p \rangle$  şeklinde ifade edilen  $p$  ise doğrudur. Bu şema tarafından ifade edilen önemsiz

örnekler, deflasyonist gerçeğin örnekleridir. Yaygın bir örnek, “karın beyaz olduğu doğru dürüst, ancak ve ancak kar beyaz ise.”

Bu unsurların dördüncüsü, deflasyonist hakikatin değer taşıdığı alanı ifade eder. Deflasyonist hakikatin metafiziksel olarak anlamsız ve bu nedenle önemsiz olduğu düşünüldüğünde, değeri tamamen mantıksaldır. Bu, deflasyonistin ulaşacağı doğruluk değerinin, eşdeğerlik şemasının izin verdiğiinden daha fazla bir anlama sahip olmayacağı anlamına gelir. Bu, deflasyonistin belirli bir anlamda bir hakikat değerine ulaşmasına yardımcı olsa da söz konusu hakikat değerine önemli bir anlam yüklememizi engelleyecektir. Yine de deflasyonist için bu pek de sorun değildir. Aslında tam da bu durum, hakikat kavramını paha biçilmez kılıyor: “Zira tanımlayamadığımızla yakından ilişkili, tutumumuzun alternatif nesnesi olarak mükemmel bir şekilde uygun olan başka bir önermenin inşasını mümkün kılmaktadır” (Horwich’ten alıntı, Sher 2016, 820).

Bu unsurların beşincisi, dördüncü unsurun anlamını evrensel bir iddia ile özetler. “Horwich, kendi deflasyonizm versiyonu ‘minimalizme’, atıfta bulunarak şöyle ifade ediyor: Bizim tezimiz, hakikati içeren *tüm* gerçekleri minimal teori temelinde açıklamanın mümkün olduğudur (a.g.e., 6-7, vurgu bana ait). Gerçeğin tüm kavramsal ve teorik rolü bu temelde açıklanabilir. (a.g.e., 5)” (Sher 2016, 820).

Deflasyonist, hayal kırıklığını sahip olduğu şekilde ifade etmeye hak kazanır. Elbette, bu hayal kırıklığının ifade edilmiş şeklinin deflasyonistlerin pozisyonunu haklı çıkardığını önermiyorum. Daha mütevazı bir iddiada bulunuyorum: Bu tür hayal kırıklığı ifadeleri önemsiz değildir ve enflasyonist tarafından görmezden gelinemez. Benzer şekilde, rölativistlerin itirazları önemsiz değildir ve mutlakçı tarafından göz ardı edilemez. Yine de itirazlarının çoğu mutlakçının güvenini zedelemiş olsa da rölativistler hala dezavantajlı görünmektedir. Yine de konumlarını kanıtlayarak mutlakçiyetçinin taleplerini karşılama zorunluluğu altında değildirlir. İspat yükü sadece onlara ait değildir. Açıkça söylemek gerekirse, bu iki konumdan hiçbirinin diğeri üzerinde ayrıcalığı yoktur.

Ancak bu denge bozulduğunda yersiz taleplere şahit oluruz. Mutlakçılar rölativistten kanıt talep ettiklerinde olan budur. (Eğer bu tür talepler karşılanmazsa, göreceli konum tutarsız ilan edilir.) Öyle olsa bile, rölativistlerin mutlakçıları ikna etmeleri değil, yalnızca konumlarını sunmaları gerekir. Bir pozisyonun ancak rakibini tatmin etmeyi başarması durumunda tutarlı hale gelebilecek olması yersizdir.

Krausz (2010), böyle bir konumun takdimini, “belirleyici” olmaktan ziyade “genişletici” olan nedenlerle ifade etmiştir. Genişletici nedenler, belirleyici nedenlerin aksine, başkalarını aynı görüşü benimsemeye ikna etmeye çalışmadan

sağlanan gerekçelerdir. Bu tür güdüler sağlamanın tek nedeninin başkalarını ikna etmek olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte, mutlakçılık ve göreceliğin dayandığı temelde farklı çerçeveler nedeniyle, her ikisinin de taraftarlarının diğerinin görüşlerini benimsemesi neredeyse imkânsız olacaktır. Kişinin kendi konumunu kanıtlamak için genişletici nedenler sunması yeterlidir.

Bununla birlikte, rölativistler, tartışmaya açık bir temelde kendileriyle muhalifleri arasındaki herhangi bir ortak zemine karşılık gelmeyen, yalnızca *kendi* görüşlerini destekleyecek yeterlilikte gerekçeler sunarlarsa bu gerekçeler yalnızca onlara mahsus olacaktır. Bu, göreceliliğin, temel konumunu doğrulamak için rasyonel (veya deneysel) kanıtı sahip olan ve başkalarına makul görünebilecek bir fikirden ziyade, biraz özel veya kişisel bir görüş olduğunu ima etmektedir. Bu, evrensel fikir birliğine veya kabul edilebilirliğe ulaşma olasılığını ciddi şekilde kısıtlayacaktır. Bu değerlendirme yalnızca görecelikle sınırlı kalmamalıdır. Yetersiz mantıksal gerekçelerle temel bir ilkeyi kabul edebilir ve benimseyebiliriz; eğer durum buysa, koruduğumuz birçok düşünce kavramı özel veya kişisel olacaktır. Örneğin dini inançları ele alalım. Çeşitli inançlar, katı biçimde mantıklı veya rasyonel bir düşünce biçimini izlemez. Bununla birlikte, açık mantıksal kanıtın veya rasyonel düşüncenin (veya herhangi bir kanıtın) mevcut olmayışı, bireyler veya gruplar için o inancın güvenilirliğini ne ortadan kaldırır ne de azaltır. İnançların, onları savunmak ve doğrulamak için bir argüman sunma anlamında “meşrulaştırılması” gerektiğini varsayıyoruz. Ancak, Goldman oldukça ilginç bir şekilde şunu önermektedir:

Bir inanç gerekçelendirildiğinde, inanan tarafından “meşrulaştırma” olarak adlandırılabilen “sahip olunan” bir şey olduğunu bile sanmıyorum. Haklı bir inancın, haklı çıkma statüsünü onu haklı kılan bazı süreçlerden veya özelliklerden aldığını varsayıyorum. Kısacası, bazı gerekçelendirme-yetkilendirme süreçleri veya özellikleri olmalıdır. Ancak bu, inananın inanç anında “sahip olduğu” bir argüman, neden veya başka bir şey olması gerektiği anlamına gelmez. (Goldman 2008, 334)

Goldman, yukarıdaki pasajda iki noktayı öne sürmektedir. Birincisi, bir inancı meşru kılan bazı süreçler veya özellikler vardır. İkincisi, bir inancı meşrulaştırmak, ille de bir argüman veya bir dizi akıl yürütme sunmak değil, daha ziyade bazı süreç veya özelliklere atıfta bulunmak anlamına gelir. İnancın, inanan kişi için muhaliflerini ikna etmesi gerekemeyecektir, ancak inananını inandığı şeyin doğru olduğuna ve dolayısıyla haklı olduğuna ikna etmelidir. Bunu şu şekilde sunabiliriz:

Eğer  $P$ ,  $T$ 'de  $Q$ 'ya inanıyor ve  $P$  için  $T$ 'de  $Q$  kuşkusuz ise, o zaman  $P$ 'nin  $T$ 'de

Q'ya olan inancının meşruiyeti vardır

Yine, konumunu kanıtlamak için belirli temel kurallara uymak zorunda olmayan bir tür kişisel ve özel düşünme biçimine ulaştık. Göreceliğin konumunu doğrulamak için bir argüman veya belirli bir nedenler dizisi gerektirmeyerek benzer bir konumda olduğunu doğru bir şekilde varsayabiliriz. Bununla ilgili olarak Luper (2004) göreceliği savunan rölativistlerin, *non-deadlock* ilkesine uymalarına gerek olmadığını (yani, bir anlaşmazlık durumunda her iki tarafının da muhalif tarafın kabul ettiği iddialar temelinde argümanlarını sunması gerektiğini) fakat mutlakçıların buna uymak zorunda olduğunu öne sürmektedir. Zira rölativistler özünde *non-deadlock* ilkesinin kendi durumlarına aykırı olduğunu varsayarlar ve onu destekleyen her şeyi göz ardı ederler. Bu nedenle, *non-deadlock* ilkesini kabul etmek, mutlakçıların göreceliğin aslında tutarsız olduğunu iddia etmelerini engelleyecektir.

Göreceliğe ikinci itiraz, göreceliğin onayladığı görüşlerin çoğu, bu görüşler arasında dünyayı anlamanın mutlak veya kesin bir yolu olduğunu ima ettiğini ya da (bir şekilde) birbirleriyle iş birliği içinde olan çok sayıda görüşün dünyayı kavramanın mutlak ya da kesin bir yolunu formüle edeceğini oldukça güçlü bir şekilde ileri sürmektedir. Her iki görüşün de ortak bir özelliği, hakikat hakkındaki tüm alternatif düşünme tarzları arasında, dünya hakkında sabit bir dizi olgunun var olmasıdır. Bu itiraz, rölativistlere karşı kesin bir darbe gibi görünse de göreceliğin tamamen önerdiği noktayı gözden kaçırmaktadır. Görecelik, dünyayı tasavvur etmenin tüm olası yollarının bir listesini sunmayı önermiyor. Gerçek hakikate ulaşmak için bu olasılıklar arasından mutlak veya kesin bir kriter de aramıyor. Bu özel epistemik konumun ortaya çıkardığı şey, hakikat meseleleri hakkındaki yargıların doğruluğunun, yargıları verenlere bağlı olarak değişeceğidir. Her bir bireyin eğilimi ve biliş düzeyi değiştiğinden, maruz kaldığım ve tanıdığım bilgi perspektifleri (cinsiyet, sınıf, cinsellik, kendini anlama, dini inanç, estetik değer vb.) beni gerçeğin farklı versiyonları ile karşılaştırmaktadır. Gerçeğin ne kadar çok versiyonuyla karşılaşırısam- ister tamamen tesadüfen karşılaşarak ister stratejik bir araştırma geliştirerek- şu anki hakikat konumuma o kadar çok meydan okunmuş olur. Sonuç olarak, hakikatin birçok alternatif versiyonu olduğu için, bu tür hakikatler arasında nihai olarak mutlak bir hakikate izin veren belirlenmiş bir ölçüt veya yargı yöntemi yoktur.

## 2. Göreceliğin Uygulanması

Şimdiye kadar göreceliliğin ne önerdiğini ve kendi kurucu özelliklerini nasıl korumayı başardığını tartıştım. Şimdi göreceliğin uygulamasını ve hakikat kabul edilen ifadelere ne ölçüde uygulanabileceğini tartışmak istiyorum. İlk olarak,



göreceli bir yöntem uyguladığımız ifadelerin “durumlarını” açıklığa kavuşturacağım. Runzo (1986), ifadelerin durumlarını birinci derece ve ikinci derece olmak üzere iki gruba ayırmıştır.<sup>[6]</sup> Bu sınıflandırma dilbilimsel bir bağlamdadır ve mantıksal bağlamla karıştırılmamalıdır. Bir rölativistin hakikat anlayışını bu iki tür ifade arasında ayırt etmenin çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Birinci dereceden ifadeler, bir nesne dilinde fiili veya olası durumlara atıfta bulunmak için kullanılanlardır. Örneğin “bugün 21°C” veya “Aya gidersem...” gibi ifadeler birinci dereceden ifadelerdir. Öte yandan ikinci dereceden ifadeler, nesne dilinin *kendisinde* olmaktan ziyade nesne dili ile ilgili olanlardır. Bu ifadeler, söz konusu dilin biçimsel özelliklerine atıfta bulunmak ve bunlar üzerine (meta-mantıksal veya meta-dilbilimsel) açıklamalarda bulunmak için belirli bir dil kullanır. Örneğin, çelişmezlik ilkesini ileri sürmek (hiçbir önerme veya ifade aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz) bu türün ikinci dereceden bir ifadesidir.

Bu iki tür ifadeyi ele aldığımızda, ikinci dereceden ifadelerle değil yalnızca birinci dereceden ifadelerle göreceli bir açıklama uygulayabileceğimiz ortaya çıkıyor. Örneğin, “bugünün 21°C” olduğunu belirtseydim, o zaman bir rölativistin bakış açısından bu ifade, yalnızca algılandığı bağlama (yani, referans çerçevelerine ve kavramsal şemalara) bağlı olarak doğru olacaktır. Rölativiste göre bu ifade, ifade etmeyi amaçladığı konu hakkında mutlak bir gerçek sunmayı başaramaz. Bu, öncelikle algılanabileceği farklı bağlamların olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kadarını rölativist iddia edebilir.

Bununla birlikte, ikinci dereceden ifadelerin durumu çok farklıdır. Göstermek için, yukarıda bahsedilen örneği (çelişmezlik ilkesi) ele alalım. Böyle bir yasa aynı zamanda göreceli bir değerlendirmeye tabi tutulursa, göreceliği oluşturan ölçütleri de tehlikeye atacaktır. Bu, referans çerçeveleri ve kavramsal şemalar gibi özellikleri tehlikeye atmayı içerecek ve nihayetinde göreceliliğin kendi pozisyonunun altını oyma riskini oluşturacaktır. Runzo, hesaplarını ikinci dereceden ifadelerle uygulayacak kadar cesur olan rölativistlere “epistemik rölativistler” olarak atıfta bulunur:

“Epistemik göreceliği”, hakikatin doğası, semantik anlam için kriterler veya bilginin nasıl elde edildiği hakkındaki yargıların doğruluğu ya da yanlışlığının kararı kimin verdiği ile ilgili olduğunu kabul eden ya da ima eden ikinci dereceden ifadeler hakkındaki herhangi

[6] Burada belirtmek gerekir ki, bu özel örnek üzerinde bu ifadelerle *a priori* analitik ve sentetik ifadeler olarak atıfta bulunmadım, çünkü kısa bir süre sonra bu ifadelerle başvuracağım. Bu hakikat nosyonlarının (yani, birinci ve ikinci dereceden ifade ve *a priori* analitik ve sentetik ifadelerin) her ikisinin de ayrı ayrı tartışıldıklarında esasen herhangi bir şekilde farklı olduğunu ima etme niyetinde değilim. Bununla birlikte, bunu yaparken, yalnızca *aynı* argüman için iki farklı yanıt vererek kendi konumumu (epistemolojik göreceliğin konumu) doğrulamayı umuyorum.



bir pozisyona atıfta bulunmak için kullanacağım. (Runzo 1983, 40)

Bundan sonraki bölümde, herhangi bir görüşün özgünlüğü veya doğruluğunun kişinin kendi şemasına göre olması durumunda, bir hakikat teorisini başarılı bir şekilde inşa etmeye veya bir anlam vererek terimleri tanımlamaya yardımcı olan bir kriterin oluşturulmasını veya daha genel olarak bilgi ediniminin boşa olacağını savunmaktadır. Epistemik görecelik *her* türden temel kriteri açıkça terk ettiği için, bu tür beyhude sonuçlarla karşılaşmak şaşırtıcı değildir. Eğer böyle bir konum, yargılayıcı tüm kriterlerden kendisini “kurtarırsa”, o zaman bizi daha önce göreceliğe karşı yöneltilen argümanlara, yani bu düşünce çizgisinin, gerçeğin doğası hakkında bir teoriye sahip olmanın tüm amacını bozguna uğrattığı izlenimine geri getirecektir. Dolayısıyla, göreceliğin bu biçimi yalnızca tutarsız iddialarda bulunduğu için değil, aynı zamanda bir hakikat teorisi sunamadığı için de terk edilir.

Bu tür kriterler göz önüne alındığında bu ciddi sonuçlar, erişilebilir veya bilinebilen her tür hakikatle ilişki kurma niyetinde olan “tüm hakikatler görecelidir” şeklindeki cesur iddiada açıkça görülmektedir. Modaliteleri (yani, olasılık ve zorunluluk gibi genişletici terimleri ifade eden modal önermeleri) ele alırken daha da belirgindirler. (Sırasıyla olasılık ve zorunluluk alanı içinde) oluşabilecek ya da olması gereken durumlardan söz ederken bu tür ifadelerle başvururuz. Bu tür durumların meydana gelip gelmediği üç yöntemden biriyle belirlenebilir: ya nedensel yasalar ve bunların fiziksel dünyayı nasıl işlettiği ve etkilediği ile; ya da mantık yasaları ve onlar hakkında nasıl düşünebileceğimiz sayesinde veya daha temelde, terimlerin anlamlarını nasıl elde ettiğimiz ve bu terimleri dünyadaki meseleleri belirtmek için nasıl kullandığımızla. İşte bu kategorilerin her birine sırasıyla giren bazı örnekler:

Nedensel		Mantıksal		Kavramsal	
Olasılık	Zorunluluk	Olasılık	Zorunluluk	Olasılık	Zorunluluk
Örnek: “Sodyum klorürü H <sub>2</sub> O’da çözmek mümkündür”.	Örnek: “Hiçbir şeyin ışık hızından daha hızlı gidememesi gerekir”.	Örnek: “Evrende hiçbir şeyin var olması mümkün değildir”.	Örnek: “Her zürafanın kendisi ile aynı olması gerekir”.	Örnek: “Kuş türü olarak adlandırdığımız bazı hayvanların uçmaması mümkündür”.	Örnek: “Eğer John bekar ise, evli olmayan bir adam olması gerekir”.

Alaka düzeyi açısından mantıksal ve kavramsal gereklilikleri ve olasılıkları ele alalım. Bu iki kategori arasında biraz nüanslı bir ayrım elde etmek için anlambilim ve epistemoloji alanlarında kullanılan alternatif terimlerden bahsetmek gereklidir. Bu sadece aralarındaki farklılıkları ortaya çıkarmak için değil, birbirleriyle karıştırmamak için de gereklidir. Bu terimlerin bizi büyük ölçüde ilgilendirdiği alanla, yani metafizikle başlayayım. Gerekli bir ifade, tüm olası dünyalarda geçerli olan bir ifadedir. Bu, modal mantık dilinde şu şekilde temsil edilir:  $\Box A$ . Gerekli ifadeler imkânsız ifadelerle karşılaştırılır. İmkânsız ifadeler, tüm olası dünyalarda yanlıştır. Öte yandan, koşullu ifadeler yalnızca bazı olası dünyalarda doğrudur. Bu, modal mantık dilinde şu şekilde temsil edilir:  $\Diamond A$ .

Bu, anlambilim alanında neyin analitik ve neyin sentetik olduğu arasında yapılan ayrımla karıştırılmamalıdır. Analitik, anlamı gereği doğrudur. Benzer şekilde, bu ayrımlar epistemoloji alanı içinde neyin *a priori* ve *a posteriori* olduğu ile karıştırılmamalıdır. *A priori*, deneyimden bağımsız olarak doğru olarak bilinirken, *a posteriori* deneyim sayesinde doğru olarak bilinir. Bu bize mantıksal gerekliliği ve olasılığı bırakmaktadır. Mantıksal zorunluluğun ve olasılığın metafiziksel zorunluluk ve olasılığa dayandığı çoğu kez kabul edilmektedir. Bu, metafiziksel anlamda bir ifadenin mantıksal olarak doğru olduğu düşünülürse, o zaman zorunlu olarak doğru olduğu ve mantıksal olarak yanlışa, zorunlu olarak yanlış olduğu anlamına gelir.

O halde çoğu durumda, mantıksal gereklilik metafiziksel zorunluluğu belirleyen şeydir. Dolayısıyla, evrenin farklı bir şekilde de ortaya çıkmış *olabileceğini*, hatta hiç ortaya *çıkmayacağı* bazı ihtimaller olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, birbirinden farklı birçok olası dünya vardır; ancak,  $2 + 2 = 7$  olan bir dünyanın olması (veya bunu düşünmemiz) mümkün değildir. Bu (veya başka herhangi bir) dünyada hem olmanız hem de olmamanız söz konusu olamaz. Bu tür hakikatlere “gerekli hakikatler” diyoruz, çünkü bunlar mümkün olan her dünyada gereklidir ve başka türlü düşünülemez. Öte yandan, bir durumun elde ettiği (veya gerçekleştiği) olası bir dünya varsa mantıksal veya kavramsal olarak *mümkün* olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, “olası bir dünyada tüm zürafaların boyunları kısadır” ifadesini ele alalım. Bu mantıksal ve kavramsal olarak mümkündür. Bunun dışındaki bir dünyada tüm zürafalar kısa boyunlu olabilir. Mantıksal olasılık kavramı genel olarak kavramsal, metafiziksel ve nedensel olasılıkları içerir. Bu nedenle, bir şey mantıksal olarak imkânsız ise kesinlikle kavramsal, metafizik veya nedensel olarak mümkün olamaz.

Mantıksal olasılığın genişliğini göstermenin belki de yararlı bir yolu, (kendisi bunu asla tanımlamasına rağmen) Wittgenstein’den alınmış bir terim

olan “mantıksal alan” denen şeydir.<sup>[7]</sup> Aranyosi bunu şöyle yorumlamaktadır,

Bu ifadeyi *Tractatus*'ta felsefeye tanıtan Wittgenstein, mantıksal alanı hiçbir zaman tanımlamaz, ancak *tüm* olasılıkların alanı [*the space of all possibilities*] olarak adlandırılabilir şey hakkında açık ve sezgisel bir fikir ediniriz. Bu doğruysa, o zaman hemen olasılıkların ne olduğunu ve mantıksal alanın *tüm* olasılıkların alanı olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini açıklamak zorunda oluruz. Geleneksel anlamda bu; olasılık, zorunluluk, imkânsızlık ve olumsuzluğun modal özelliklerinin taşıyıcıları olarak alınan önermelerdir ve bu modal kavramlar, olası bir dünyada gerçeğe başvurarak açıklanır. O halde mantıksal alan, mevcut geleneksel anlayışa göre, olası dünyaların bir alanıdır ve olasılıklar, olası dünyalar için geçerli önermelerdir, dolayısıyla mantıksal alana aittirler. İmkânsızlıklar, herhangi bir olası dünyada doğru olmayan önermelerdir; dolayısıyla mantıksal alanda değildirler. Olasılıklar hem olası hem de bazı dünyalarda yanlış olan önermeler olacaktır. Gereklilikler, tüm olası dünyalarda doğru olan önermeler olacaktır. (Aranyosi 2013, 9)

Şimdi epistemik göreceliğe dönelim. Yukarıda ortaya konulan modal mekanizmasının ışığında, epistemik görecelik, tüm gerçeklerin göreceli olmadığını kabul etmek zorunda kalacaktı. Çünkü epistemik görecelik kavramsal şemalardaki ve referans çerçevelerindeki çeşitlemelere başvururken mantıksal alandan kaçamaz ve gerekli hakikatlerden ödün veremez. Bu şekilde gerekli hakikatlerden taviz verdiğini (veya vermeye teşebbüs ettiğini) varsayalım; neden olduğu saçmalığı haklı çıkarabilir mi? Gerekli bir gerçeği, yani çelişmezlik ilkesini ele alalım.  $\neg (\alpha \wedge \neg \alpha)$  formülünde,  $\alpha$  değişkeninin gerçek hakikat değerine bakılmaksızın, bütün üzerine olan formül her zaman doğru olacaktır, çünkü bir ifade ve onun olumsuzlaşmasının her ikisi de aynı anda doğru olamaz. Tüm koşullardan bağımsız olarak, bu yasa, tüm olası dünyalarda başka türlü olmayacak zorunlu bir gerçektir. Ayrıca, bu yasanın mutlak bir hakikat olduğunu söyleyebiliriz, çünkü onun hakikati, olası her dünyada yer alan olası düşünen kişi tarafından kavranma şekli sayesinde elde edilir.

[7] “Mantıksal alan” kavramı ilk olarak Wittgenstein tarafından 1914 sonbaharında Krakow'da Avusturya ordusunda görev yaptığı sırada ortaya çıktı. Sonunda, iç yapısı sıradan dilimizin temelini oluşturan tüm mantığı temsil eden soyut bir alan fikrine yol açan düşünceler, savaş zamanındaki ilk iki not defterinde (MS 101, MS 102) iyi korunmuştur. Bunlar önermenin resim kuramının erken bir versiyonunu da içeren, hızla gelişen bir dizi fikre aittirler. İlk taslağı - (MS 104'te korunmuş olan) Prototractatus olarak adlandırılan - Wittgenstein'in bir süre sonra 1915 yazında yazmaya başladığı *Tractatus* için yaptığı ön çalışmanın ise önemli bir bölümünü oluştururlar (Pilch 2017, 15-16).

Epistemik rölativist, çelişmezlik ilkesinin aslında kavramsal şemalara ve referans çerçevelerine bağlı olduğunu ve dolayısıyla gerekli bir hakikat olmadığını iddia ederek bu noktada araya girebilir. Bu, çelişmezlik ilkesinin reddedilebileceği olası durumlar olduğu anlamına gelir. Ancak hepsi bu değil. Çelişmezlik ilkesine epistemik göreceliği uygulamak, yalnızca yasanın öne sürdüğünü reddetmekle kalmaz, aynı zamanda ifadenin belirli semantik sistemlere göre ne doğru ne de yanlış olması [*truth-value gaps*] ve hem doğru hem de yanlış olması durumlarını [*truth-value gluts*] - yani belirsiz semantik değerleri - kabul etmeye de zemin açar. Genellikle Birinci Derece Girişim Mantığı (FDE) ile ilişkilendirilen *truth-value gaps* ve *truth-value gluts*'un bu kabulü, epistemik göreceliğin biraz umut bulabileceği yerdir. FDE mantığı, *paracomplete* ve çelişkili olduğu için hem klasik hem de alternatif alt-klasik mantığa kıyasla mevcut azami doğruluk değerlerini değerlendirebilir.<sup>[8]</sup> *Paracomplete* bir teori ne doğru ne de yanlış olan bazı anlamlı ve açıklayıcı ifadeleri sürdürebilir. Bu tür ifadeler, hakikat ve yanlışlık arasındaki boşluğa düştüğü için “boşluklu” [*gappy*] olarak adlandırılır. Çelişkili bir teori hem doğru hem de yanlış olan bazı anlamlı ve açıklayıcı ifadeleri sürdürebilir. Bu tür ifadeler, hakikat ve yanlışın kesişim noktasına denk geldiği için “obur” [*glutty*] olarak adlandırılır. Böylece, klasik olmayan mantığın tanıtımı, epistemik rölativiste çelişmezlik ilkesine göre

[8] FDE mantığı, *hem paracomplete hem de paraconsistent* sistemleri içermesi anlamında, alt-klasik mantığın muhtemelen en çok yönlü modelidir. Mantıksal bir teori, eğer bazı  $A$ 'lar için bir  $c \neq 1 A$  ve  $c \neq 0 A$  gibi bir  $c$  durumunu tanırsa *paracomplete* olur. Benzer şekilde mantıksal bir teori, bazı  $A$ 'lar için  $c \neq 1 A$  ve  $c \neq 0 A$  gibi bir  $c$  durumunu tanırsa, *paraconsistent* olur. Yunanca “para” (ötesi) kelimesinden gelen “*paracomplete*” (çev. bütünlük üstü) ve “*paraconsistent*” (çev. tutarlılık üstü) terimleri, yalnızca bütüncül veya tutarlı olan vakaların ötesine geçtiğimizi ima eder (Beall ve Logan 2017, 178-179). *Hem paracomplete hem de paraconsistent* olmanın sonucu, tahminlerine tükenme ve dışlamayı (sırasıyla) empoze etmemesidir. Tersine klasik mantık hem tükenmeyi hem de dışlamayı dayatır ve tahminlere göre yorumlama gücünü önemli ölçüde sınırlar. Tükenmeyi empoze etmek, klasik mantığın, bir nesnenin bir yüklem uzantısında veya genişleme karşıtlığında başarısız olduğu herhangi bir olası durumu tanımaması anlamına gelir. Bu gibi durumlarda, bir yüklem bir nesneye göre doğru veya yanlış olmadığını olası bir durum yoktur. Dışlamayı empoze etmek klasik mantığın bir nesnenin bir yüklem uzantısına ve anti-uzantısına düştüğü olası bir durumu tanımadığı anlamına gelir. Bu tür durumlarda, bir yüklem bir nesneye göre *hem* doğru hem de yanlış olduğu olası bir durum yoktur. Bunun bir sonucu olarak klasik mantık yalnızca eksiksiz ve tutarlı olan durumları kabul etmektedir. Bu, hakikat-değer boşluklarını ve bollukları eğlendirme olasılığını ortadan kaldırır.

FDE mantığının daha büyük bir avantajı olduğu yer burasıdır. FDE mantığı, *paracomplete* ve *paraconsistent* olmasıyla, hem klasik hem de alternatif alt-klasik mantıkların aksine, mevcut maksimum doğruluk değerlerini değerlendirebilir. *Paracomplete* bir teori ne doğru ne de yanlış olan bazı anlamlı ve açıklayıcı ifadeleri, yani “boşluklu” (*gappy*) olarak adlandırılan ifadeleri sürdürebilir. *Paraconsistent* teori hem doğru hem de yanlış olan bazı anlamlı ve açıklayıcı ifadeleri, yani “obur” (*glutty*) olarak adlandırılan ifadeleri sürdürebilir.

konumlarını sürdürme umudu verir. Tutarsızlık ve/veya irrasyonellik suçlamasını alt ederken konumlarını koruyabilirler.

Elbette, *truth-value gaps* ve *truth-value gluts* barındırabilen bir mantık sistemine başvurarak epistemik göreceliğin tutarlılığını ve rasyonalitesini kurtarma çabası kulağa biraz basit geliyor. Bu, FDE mantığı gibi *paraconsistent* bir mantık kisvesi altında epistemik görecelik için yapılabilecek bir durum olmadığı anlamına gelmez. Epistemik göreceliğin bu rotayı araştırması için makul bir kapsam olduğunu düşünüyorum. Benzer şekilde, epistemik göreceliğin bu bağlamda mantıksal nihilizmi araştırması için de makul bir kapsam vardır. Mantıksal nihilizm, Cotnoir'in belirttiği gibi en az iki şekilde sunulabilir:

Mantıksal Nihilizm 1 Doğal dil çıkarımını doğru bir şekilde temsil eden mantıksal sonuç ilişkisi yoktur; resmi mantık, gayri resmi çıkarımı kavramak için yetersizdir.

Mantıksal Nihilizm 2 Doğal dil çıkarımına uygulanan mantıksal kısıtlamalar yoktur; her zaman geçerli olduğu iddia edilen formlara karşı örnekler vardır. (Cotnoir 2018, 303)

Cotnoir, ikinci tip mantıksal nihilizmi savunup bunun için makul bir vaka sunmaktadır. Bu ikinci türün önemli bir savunucusu olan Gillian Russell'in argümanı şöyledir:

Bir mantık yasası olmak için, bir ilkenin tam bir genelliğe sahip olması gerekir.

Hiçbir ilke tam bir genelliğe sahip değildir.

Mantık yasaları yoktur. (Russell 2018, 308)

Amacım, Russell veya Cotnoir'in buradaki argümanlarını yeniden inşa etmek ve temsil etmek değil. Basitçe, klasik olmayan mantığın ve/veya mantıksal nihilizmin epistemik rölativiste konumlarını savunması için kaynaklar sağlayabileceğini göstermek istiyorum.

*Paraconsistent* mantığa ve/veya mantıksal nihilizme yapılan itirazların yanı sıra, bir epistemik rölativistin konumunu sürdürürken sunabileceği nedenlerden biri, referans çerçevelerindeki ve kavramsal şemalardaki varyasyon olasılığı olabilir. Epistemik rölativistlere göre, statülerine bakılmaksızın gerekli gerçekler de kavramsal şemalara ve referans çerçevelerine tabidir. Ancak bu argüman, çelişmezlik ilkesine karşı gelmede nasıl mantıklı olabilir?

Yukarıda bahsedildiği gibi, zorunlu hakikatler, başka türlü düşünülemezcek belirli gerçek meselelerdir. Başka bir deyişle, öylesine gerçeklerdir ki, bir kez elde edildiklerinde herhangi bir düşünce yöntemiyle onların karşıtlığını tasavvur etmek imkansızdır. Örneğin, çelişmezlik ilkesinin antitezi, çelişkili

bir örnek olacaktır: Kare bir daire, dört kenarlı bir üçgen, evli bir bekar veya bir alanı çevreleyen iki düz çizgi. Ne kadar uğraşırsak uğraşalım, bu çelişkili durumların zihinsel bir temsiliyi yaratmakta başarısız oluruz. Böyle bir başarısızlık, düşüncemizin sınırlarının bir temsili olabilir. Alternatif olarak bu tür sınırlar, beynimizin nasıl istemsizce düşünme ile ilgili iç meselelerin bir sonucu veya sosyal olarak nasıl beslendiğimiz gibi dışsal meselelerin bir sonucu olabilir. Burada çelişmezlik ilkesine nasıl uyduğumuz çok büyük önem arz ediyor. Gelecekteki düşünce sistemlerimiz altında bu yasayı çiğneme çabaları mantıksız ve/veya irrasyonel- ve de aslında düşüncüyü tamamen reddetmekle eşittir.

Birkaç önemli istisna dışında<sup>[9]</sup>, Batı entelektüel tarihi boyunca çelişmezlik ilkesinin yüksek ortodoksluk olarak kabul edildiğine dair çok az şüphe vardır<sup>[10]</sup>. Aynıısı İslam entelektüel tarihinin büyük bir kısmı için de geçerlidir (ayrıca bkz. Zolghadr 2019)<sup>[11]</sup>. Bugün bu tutum, Anglosfer'deki baskın düşünce tarzını şe-

[9] İstisnalar Batı entelektüel tarihinde bulunabilir, halbuki

Heykel ve yoldaşları haricinde ve Aristoteles'in hemen hemen her konudaki görüşü tersine çevrilmiş - ya da bunlara en azından itiraz edilmişken - neredeyse her Batılı filozof ve mantıkçı Aristoteles'in bu konudaki yetkisini kabul etmiştir. Aristoteles'ten bu yana yasanın neredeyse bir savunmasının yapılmadığı da bahse değer bir bilgi. (Priest 2006, 7)

Bununla birlikte, İslami entelektüel tarih içinde bu amaçla kişilikleri veya uzak örnekleri bulmaya teşebbüs etmek dayanılmazdır. Bu konuda malzeme/kaynak bulamayınca, İslam felsefesi ve mantığının önde gelen dört tarihçisiyle (Khaled El-Rouayheb, Tony Street, Peter Adamson ve Ahmed Alwishah) temasa geçtim. Beni, çelişmezlik ilkesini reddederek ve/veya patlama kuramını geçersiz sayarak bir mantık sistemi ile ilgilenen ya da bu sistemle gerçekten uğraşan Arap mantıkçılarla ilgili bazı okuma materyallerine yönlendirip yönlendiremeyeceklerini sordum. Yanıtlarında, araştırmanın önemine dikkat çekmelerine rağmen, çelişmezlik ilkesini düpedüz sorgulayan ikincil literatür veya Arap mantıkçıları öneremediler. (El-Rouayheb, yalancı paradoksunu tartışan bazı akademisyenlerin, "söylediklerim yanlış" ifadesinin hem doğru hem de yanlış olduğunu öne sürmeye istekli olduklarını yorumladı, ancak bu azınlıktaki bir görüş gibi görünüyor.)

[10] Bu tutum, yalnızca entelektüel mirasın bir parçası olarak varlığını sürdürmekle kalmamış, aynı zamanda "Batı düşüncesinin köklü bir 'tartışılmaz dogması' olarak" aktif bir şekilde yeniden ileri sürülmüştür (Beall 2004, 3).

[11] "İbn Sînâ'ya göre bir gösteri, *gerçeği, kesinliği ve gerekliliği* öncüllerden sonuçlara aktarır. Öncüller veya *ilk ilkeler* genel olarak iki kısma ayrılır, tüm bilimler için *ilk ilkeler ortak ilkeler* (*el-usûl el-muta'ârâfa*) ve her özel bilim için *ilk ilkeler önermeler* (*el-usûl el-mawdû'a*) olarak adlandırılır. Örneğin, 'bütün [kendini] parçasından daha büyüktür' veya 'çelişki imkansızdır' vb. ortak ilkelerdir ve "iki nokta arasındaki en kısa çizgi düz bir çizgidir" geometri bilimi için bir varsayımdır. İbn Sînâ'nın farklı yazılarında, ortak ilkelerin akıl tarafından edinilme yolları üzerine geniş bir tartışması vardır. *Evveliyat* olarak adlandırılan bu ortak ilkelerin bir sınıfı, yalnızca zihinsel fakülte aracılığıyla edinilir. Bunlar entelektüel fakülte için apaçık olan önermelerdir ve bunları kabul etmek gereklidir. Ortak ilkelerin yukarıdaki iki örneği bu kategoridedir. Kesin olan ortak ilkelerin aksine, varsayımlar *şüpheye açıktır* (*mashkûk*)" (Ardeshir 2008, 58).

killendirmektedir. Aristoteles, *Metafizik*'in Γ kitabında çelişmezlik ilkesinin bir savunmasını ileri sürmüştür. Yine de Priest'e (2006) göre, Aristoteles'in argümanlarının neyi ortaya koyması gerektiği ve onun öne sürdüğü argümanlarının çelişmezlik ilkesini tam olarak nasıl savunacağı açık değildir. Priest'in ilginç bir şekilde detaylandığı bu özel konu ne olursa olsun, mantığın tarihi gereğiyle ilgili şu soruyu sormayı gerektirir: Bu yasaların sezgisel çekiciliğinin temeli nedir?

Locke, insana bir kıyasın nasıl inşa edileceğini bilmeden mantıklı akıl yürütme kapasitesi veren bir sezgiden bahseder (Locke 2015, Kitap IV, makale xvii, §4). Bu sezgiyi biçimsel mantık eğitimi almamış olmasına rağmen sözdizimsel seçim meseleleriyle ilk k karşılaşılan bir çocuğu ele alırken görebiliriz. Böyle bir çocuğun, tümdengelimli muhakemenin göstergesi olan bir çevreye en azından biraz maruz kaldığı göz önüne alındığında, Rumfitt'in (2015) belirttiği gibi, "teorik öncesi ama yine de neyin neyi takip ettiğine dair gelişmiş bir anlayışa" sahip olacaktır. İçgüdüsel olarak bir bireye sözdizimsel tutarlılığı takdir etme yeteneği veren bu sezgisel tümdengelim duygusudur. Bu, kişinin, en genel anlamda, belirli bir mantıksal sistemin sözdizimsel olarak tutarlı olup olmadığını belirleyebileceği bir teorik-öncesi temel görevi görür. Rumfitt bu nedenle klasik mantığın varsayılan bir statüde olduğu konusunda ikna olmuştur. Böylesi bir mantık, daha sonra "sezgisel sonuç çıkarma anlayışı"mıza<sup>[12]</sup> uyan bir dizi temel ilke tarafından kodlanır. Bu tür ilkeler ile "sezgisel çıkarım anlayışımız" arasındaki uygunluk, sözdizimsel tutarlılıktan ne tür bir sonuç çıkacağını belirleyebilmemizi sağlayan yapı ve biçimin türünü kabul etmemizi sağlar. Bu tür bir tutarlılık elde etmeye yönelik herhangi bir girişim, mantık yasalarına uymayı gerektirecektir, çünkü mantık yasalarına karşı gelmek sözdizimsel tutarsızlığa yol açacaktır. Elbette, bu uygunluğun sezgilerimize tamamen mi karşılık geldiği yoksa epistemolojik boşluklar mı taşıdığı ilginç bir sorudur.<sup>[13]</sup> Bununla birlikte, man-

[12] "Bana öyle geliyor ki bu, klasik mantığa göre varsayılan duruma göre en güçlü nedeni sağlıyor, çünkü - sadece bir istisna sınıfı ile - klasik olarak geçerli argümanlar, sonuçları öncüllerinden çıkan sezgisel çıkarım anlayışımıza uyuyor. İstisnaları bir kenara bırakırsak, klasik doğal tümdengelim kuralları, onlarla ilk karşılaştığımızda, yıllardır örtük olarak takip ettiğimiz tümdengelimli akıl yürütme normlarını kodluyor gibi görünür" (Rumfitt 2015, 15).

[13] Bununla birlikte Weininger, kendimize karşı sahip olduğumuz katı ahlaki görevlere ait olduğundan mantık yasalarına uymanın kesinlikle yapmamız gereken bir şey olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, mantığın doğası gereği kategorik olarak normatif olduğunu (ve dolayısıyla 4A'nın altına düştüğünü), ancak ahlaki bilim mantık anlayışında bulunanlardan oldukça farklı nedenlerden ötürü savunur. Ahlaki bilim anlayışına göre mantık, doğası gereği kategorik olarak normatiftir çünkü rasyonelitenin kendisine dayanır (dolayısıyla rasyonellik mantığa içkindir) ve aynı zamanda insan ahlakının yani doğrudan ahlaki argümanlar ve yansımaları denge de dahil olmak üzere ahlaki yargıları ve kararları meşrulaştıran kısmın *ayrılmaz bir parçasıdır*" (Hanna 2006, 205-206).



tık yasaları ile sezgilerimiz arasında bir miktar ilişki olduğu fikri, mantık yasalarına önemli bir statü kazandırır. Bu statü, özellikle mantığın yasalarının işlediği temel aksiyomlar olduğu temelinde klasik mantık tarafından benimsenir.

Bu başka bir soruyu akla getirmektedir. Mantık yasaları aslında diğer yasalara göre daha üstün bir konuma mı sahiptir? Örnek olarak doğa yasalarını alalım. Örneğin, evrensel yer çekim yasası, neden her nesnenin diğer herhangi bir nesneyi, o nesnenin kütlesiyle doğru orantılı ve aradaki mesafenin karesiyle ters orantılı olan bir kuvvetle çektiğine dair bir açıklama sunar. Bu yasa böylece bir mermerin herhangi bir yükseklikten neden yere düştüğünü açıklayacaktır. Tabii ki sunulan açıklama mermerin, eninde sonunda aşağı doğru hareketinden sorumlu olacak bazı farklı öz formlarını açıklamayacaktır. Kant'ın terimleriyle ifade etmek gerekirse yasa, mermerin içsel doğasını veya içsel gerçekliğini ortaya çıkaracak farklı bir *noumena* alanınının açıklamasını vermeyecektir. Yerçekimi yasası, tüm cisimler arasında hareket eden ölçülebilir bir yerçekimi kuvvetini varsaymakta başarılı olsa da kuvvetin uzayda nasıl yayıldığını tam olarak açıklamıyor. Newton'un yasayla ilgili hayal kırıklığı tam da buydu. Yerçekimi kuvvetinin boşlukla ayrılmış cisimler arasında nasıl bu kadar yaygın bir şekilde iletildiğine dair tatmin edici bir açıklama yapamadı (Elbette, çekim gücü uzaktan da kuvvetlidir.).

Yerçekimi yasası, mermerin her bırakıldığında meydana gelen aşağı doğru hareketini matematiksel olarak açıklar. Sunulan açıklama, bilimsel sorumluluk olarak adlandırabileceğimiz şey dahilinde *ampirik* olarak başarılıdır. O halde yasa, belirli bir kütleyle sahip nesnelere neden aşağı yönlü bir kuvvetten etkilendiğine dair bir açıklama sunan bir genellemedir. Özetle, doğanın işleyiş şeklini ifade etmeyi önerir. Mantık yasaları bu açıdan benzerdir; onlar, neyi nelerin takip etmesi gerektiğini yani mantıksal sonuçlara dair genelleştirilmiş bir görüş sunan bir tarzda, kalkülüs tarafından ifade edilirler. Mantık yasaları, doğru argümanları açıklamak ve yanlış olanlardan ayırmak için formüle edilmiştir. O halde bu, mantık yasalarının eşit derecede ampirik genellemeler olduğunu öne sürmek anlamına mı gelir? Peregrin, böyle bir soruya yanıt olarak şunları ifade etmektedir,

Kuralların normatif kabul edilmesinin iki yolu vardır. Birincisi, genelleştirdikleri şeyin zaten kural olması anlamında normatiftirler. Örnekleri doğru argümanlardır- biz mantıkçılar onları doğru ilan ettiğimiz için değil, herhangi bir mantıksal teori devreye girmeden önce doğrudurlar; zira insan dilbilimsel uygulamaları esasen kurallara bağlıdır. Dolayısıyla mantığın, doğal biçimlerinde örtük olmalarına rağmen, hâlihazırda akıl yürütmemizi yöneten kuralları



üstlenmesi beklenir ve onları açık kılan yalnızca mantıksal teoridir. Dahası, mantık yasaları ikinci anlamda da normatiftir, çünkü bunlar gerçek argümantasyonun değerlendirme ve eleştiri standartları olarak kullanılabilirler. Zira onları ifade ettiğimizde yaptığımız şey, yalnızca örtük seleflerini açığa çıkarmak değil, aynı zamanda onları “sonlandırmak”, düzene sokmak ve gerçekten etkin olmadıkları bölgelere göre tahmin etmektir. Yansıtıcı bir dengeye doğru ilerleme sürecinde olan budur.

Bu göz önüne alındığında, mantığın doğal dillerin yüzeylerinin ardındaki bir gerçekliğe hitap ettiğini gerçekten söyleyemeyiz. Bu dilsel uygulamalarımızın temelini oluşturan çok genel bazı kurallara (proto-kurallar?) dayanır, ancak bu örtük kuralları açık, belirsiz olmayan ve potansiyel olarak bağlayıcı bir şeye dönüştürmek için devasa aygıtını kullanır...

Bu anlamda, mantık yasalarının statüsünün doğa yasalarına benzer olduğunu düşünüyorum (diğer tüm farklılıklara rağmen): Görünüşlerin ardındaki gizli bir gerçekliği gün ışığına çıkarmazlar, daha çok (Kadimlerin dediği gibi, onları “kurtarmak” için) görünüşe bir sistem getirirler. Elbette, sistem kasıtlı olarak seçilemez, görünüşe uymalıdır- ama biz onu kurmadan önce her zaman onun orada olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. (Peregrin 2020, 7)

Peregrin, mantık yasalarını nasıl düşünmemiz gerektiğine dair ilginç bir durum ortaya koyuyor. Bu tür değerlendirmeler, bu yasaların genellikle kendilerine verilen gerçekçilik ayrıcalığına sahip değil gibi duruyor. Yine de şimdi doğa yasalarını mantık yasalarından neyin ayırdığına bakmak istiyorum. İlki, doğa olaylarının düzenli gözlemlerine başvurarak fiziksel dünyanın nasıl işlediğini gösterir.<sup>[14]</sup> Bunlar, doğanın işleyişindeki düzendir; örneğin Kepler tarafından gezegensel hareketleri yöneten düzeni keşfettikten sonra formüle edilen üç yasayı ele alalım. Newton, cisimlerin üzerlerine uygulanan kuvvetler sistemi altındaki hareketini belirleyen yerçekimi kuvveti kavramını tanıtmıştır. Bir doğa yasası olarak kategorize edilen genel bir düzen, yani güneşin etrafındaki eliptik yörüngelerde gezegen hareketini ele alalım. Bu yasayı tersine ya da daha özgürce, yani gezegenlerin güneşin etrafında üç nokta şeklinde değil, üçgen hareketlerle döndüğünü düşünelim. Bu fiziksel bir imkansızlıkla sonuçlansa da

[14] “*Bilim yasaları* ile *doğa yasalarını* birbirinden ayırmak önemlidir. Doğa yasaları çevremizdeki doğal dünyayı yöneten deneysel intizamlardır. Burada zeki varlıkların bu intizamların bilgisine sahip olup olmadığına veya bu intizamların en azından bazıları için uygun bir sembolik temsilin geliştirilmiş olup olmadığına bakılmaz... *Bilim yasaları* ise, aksine, bizim tarafımızdan bilinen ve uygun sembolik biçimlerde şekillendirilmiş olan doğal dünyanın intizamlarıdır. *Bilim yasaları* çeşitli değişikliklere tabi olabilir” (Weinert 1995, 4-5).

mantıklı bir imkânsızlık değildir. Güneş sistemimizdeki gezegenlerin güneşin etrafında üçgen bir hareketle döndüğünü düşünmek hiç de zor değildir. Bunun aksine, mantık yasalarının tersini ya da olumsuzlamasını hiç düşünemiyorum. Öyleyse, zihnimin herhangi bir durumda doğa yasasını ihlal etmesine izin veren, ancak mantık yasalarını ihlal ettirmeyen ayırt edici faktör tam olarak nedir?

Gezegensel hareket yasalarının, gök cisimlerinin kendilerine kesinlikle bağlı olduğunu gözlemlemekteyiz. İnsanın astronomi bilimini keşfetmiş olup olmadığına ve bu düzenli gözlemleri sembolik formüllerle ifade edip etmediğine bakılmaksızın buna sahip olacaklardı. İnsan, astronomi çalışmaları hakkında bilgi sahibi olmasına ve gerçek meseleleri matematiksel hesaplamalar yardımıyla görmeyi başarmasına rağmen, bu yasalara ilişkin tecrübesinin kendisi tarafından yalnızca gözlem yoluyla bilindiği ve bu nedenle onlar hakkındaki bilgisinden tamamen bağımsız olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, bu düzenlilikler hakkında bilgi edinmenin onlar üzerinde hiçbir etkisi *yoktur*. Ancak mantık yasaları söz konusu olduğunda durum böyle değildir. Bunlar, insan düşünmeye başlar başlamaz faaliyete geçiyor gibi görünmektedirler. Doğrudan düşünme sürecine dahil olan kişi tarafından başlatılır ve etkilenirler. Dahası, kavramsal konulara ve düşünürün düşünme tarzına uygun olarak fiziksel fenomenlere uyan doğa yasalarından farklıdır. Bir yasa (doğal bir yasa durumunda olduğu gibi) bir düşünürün düşüncesinden tamamen bağımsız ise, o zaman onun tersine çevrilmesi düşünülebilir; oysa bir düşünme sürecinin öznesi veya buna bağlıysa, başka türlü düşünülemez. Benzer bir kriter Mansel tarafından da oluşturulur ve bunun sonucunda kendisi şunu öne sürer:

Bir düşünür olarak benim üzerimde bağlayıcılığı olmayan bir yasa, aynı failleri yeni durumları altında gözleme biçimimi etkilemesinin herhangi bir zamanda tersine çevrilebilir. Ve mümkün olan her an böyle bir tersine dönüşü tasavvur etmekte hiç zorluk çekmiyorum, çünkü deneyimden önce mevcut yasanın tanınmasını gerektiren hiçbir içsel önyargıya sahip değildim. Sadece tesadüfi bir bilgiyi bir kenara atmalıyım. (Mansel 2012, 90)

Mantık yasalarının neden tersine çevrilemeyeceğini veya başka türlü tasarlanamayacağını incelemek, düşüncenin doğasının araştırılmasını gerektirir. Bu, mantığın bölgesini terk etmek veya en azından dil ile arayüzünü düşünmek anlamına gelir. Örneğin, defterimin aynı anda siyah beyaz bir kapağa sahip olamayacağını söylemeye rasyonel olarak mecbur kalabilirim- ancak böyle bir vakayı idrak etmedeki bilişsel başarısızlık, beni dilbilimsel olarak bunu ifade etmekten alıkoymaz. Belki anlayamayacak dahi olsam, muhtemel bir çelişki varsayımını ifade edebilmekteyim. Bu, bir kare çember, dört kenarlı bir üçgen, evli bir bekar,

bir alanı çevreleyen iki düz çizgi vb. olasılığını dilbilimsel olarak onaylama yeteneğim gibi diğer çelişkili konularda da genişletilebilir.

Benim için akıl almaz olsalar da mantıken imkânsız durumları dile getirme ve ifade etme kapasitesine sahipsem, o zaman daha ileri gidip tamamen orijinal bir düşünceyi (veya ifadeyi) dile getirebilir miyim? Yani, mantıksal bir olasılık ya da imkânsızlığa bağlı olan değil, tamamen deneyimden bağımsız olan türden. Bu, zihnimin mantık yasalarından bağımsız düşünmeme izin verip vermediğini sorgulamak olurdu. Bu soruyu cevaplamadan önce, insan anormal bir nesneyi veya düşünceyi tasavvur etmenin orijinal bir düşünce olacağı izlenimine kapılabileceğinden kavrayış ve hayal gücü arasında bir ayırım yapmak önemli olacaktır. Örneğin, geçerli bir at kavramına sahip olmak için şunları yapmalıyım:

- a. Bir atın tanımına ulaşmak için hayvanın çeşitli oluşturucu özellikleri ve bunların doğru anlamları hakkında bilgi sahibi olmak; ve
- b. Yeterince kavrayabilmek üzere zihnimde bir görselleştirme oluşturmak için bunları oluşturan özellikleri temsili bir şekilde birleştirebilmek.

$a$  ve  $b$ 'nin birleşimi, sadece aklımda yatan değil, aynı zamanda bir gerçekliğe veya bir şekilde önceden edindiğim deneyime karşılık gelen bir kavram oluşturur.

Öte yandan, bu iki noktadan ( $a$  veya  $b$ ) biri olmadan da hayal gücü mümkündür. Bunun herhangi bir sistematik yöntemle uymaksızın hafızaların keyfi bir formülasyonu olduğu söylenebilir. Örneğin, şu anda aklımda bir kentaur kavramı var. Benim kentaur anlayışım, bir adamın vücudunun üst kısmının biyolojik olarak bir atın vücudunun alt kısmına bağlı olduğu bir tasavvur. Bu düşünce yöntemi, yukarıda bahsedilen bir kavramı formüle eden iki noktadan biri olan  $b$ 'yi ihlal etmiştir. Bu durumda, bilinen iki anlamı ve bir insan ile bir atın biyolojik bir karışımını başarılı bir şekilde tasavvur etmede ifade ettikleri şeyi birleştirdim. Bu nedenle hayal etme süreci, bilinen anlamları ve ifade ettiklerini herhangi bir sistematik süreçten yoksun rastgele şekillerde birleştirir. Hayallerin gerçek dünyada var olan nesnelere hiçbir ilişkisi yoktur. Kentaur durumunda, zaten bir insan ve ayrıca bir at kavramına sahibim. Bu kavramların anlamlarını ve ifade ettiklerini rastgele alıyorum ve bir düşünceyi formüle etmek için bunları keyfi olarak birleştiriyorum. Bu düşünceyi oluşturan, ortaya çıkan özellikler, gerçekte bu canlıya bir bütün olarak karşılık gelmemektedir. En fazla olası algının nesnesi olan efsanevi bir yaratık olarak kalır.

Böylece hem kavramları hem de hayali nesnelere formüle etmek için temelde belirli özelliklerin ve nesnelere anlamlarını bilmemiz gerektiğini anlıyoruz.

Her ikisi de özelliklerin ve nesnelerin belirli şekillerde düzenlenmesini içerir. Düzenleme sistematikse ve bir şekilde gerçekliğe karşılık geliyorsa, o zaman bir kavram oluşturur. Düzenleme rastgele ise ve gerçeğe karşılık gelmiyorsa, o zaman hayali bir nesne oluşturur. Ama bu tür anlamları kavramamıza ne izin verir? Kavramları/hayali nesnelere formüle etmeden önce hem bilgi nesnelere hem de bunları algılama araçlarına ihtiyacımız vardır. Bu sık sık, belirli bir özellik veya nesnenin (kapsamlılığın) bakılmaksızın bir tür deneyim gerektirmesi olarak tanımlanır; bu, başlangıçta bir bilişsel tepkiyi ortaya çıkarır ve ardından bir kavrama yol açar. Bu, insan düşüncesinin genel olarak kişinin deneyimine tabi olduğu anlamına gelir.

Bu noktaya vardıkdan sonra, daha önce sorulan soruya dönelim. Mantıksal olasılık veya imkansızlıkla sınırlandırılmamış, tamamen orijinal bir düşünceyi ifade etmek mümkün müdür? Yani deneyimden tamamen bağımsız olan özgün bir düşünceyi tasavvur etmek mümkün müdür? Bahsettiğimiz düşünce, yukarıdaki kavramsallaştırma/hayal gücü tartışmasında kurulduğu gibi, yalnızca olası deneyim alanı içinde işliyor ise, o zaman yanıt olumsuz görünmektedir. Bu ifade, zihnin tam olarak nasıl işlediğinin dinamik karmaşıklıklarına, yani nedensel anlamda veya kendimizi içinde bulduğumuz değişen eğilim durumlarında kapsamlı bir bakış açısı sunmada yeterli olmayabilir. Bununla birlikte, sınırlı bir deneyimler alanında taşıdığı kısıtlı kapasiteyi ortaya çıkarması bakımından insanın zihin ve düşünce süreçlerinin sonluluğunu belirlemek için yeterli görünmektedir. Mansel de aynı noktayı kabul etmiştir. İnsan zihninin düşünce yönteminde nasıl kısıtlandığını vurgulamaktadır:

Deneyim bize *ne olduğunu* söyler, ama *olması gerekeni* değil... *Deneyim*, herhangi bir sezgi, madde ve biçim dahil herhangi bir tarzda sunulan her şeyi kastediyorsa ve eğer soru: Herhangi bir sezgi biçiminde asla bir öge olarak sunulmamış herhangi bir nesneyi düşünebilir miyiz? şeklinde soruluyorsa, cevap şüphesiz olumsuz olmalıdır. (Mansel 2012, 245)

“Deneyim” terimi burada daha geniş bir anlamda ele alınmalıdır: Dış duyuşsal algı ile sınırlı değildir, ancak insan işleyişinin hem dış hem de iç biçimlerini kapsamaktadır. Zihnin içsel ve dışsal bir perspektiften bilincinde olduğu her şeyi içerir (mantık yasalarına ve maddenin fenomenlerine atıfta bulunur). Başka bir deyişle, tüm bilginin kendisi deneyimden türetilmiştir. Dolayısıyla zihinde deneyimden tamamen bağımsız olarak üretilebilecek hiçbir düşünce olmadığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte eğer deneyim, tüm bilgilerimizi edindiğimiz özel bir kaynaksal ve bu deneyimleri algılama tarzımız, referans çerçevelerine ve kavramsal

şemalara bağlı olarak önemli ölçüde değişiyorsa, o zaman sezgisel bilgi veya *a priori* ifadeler ile ne yapardık? Onları tamamen terk mi etmeliyiz? Daha önce tartıştığım gibi, eğer bir epistemik rölativist, mutlak doğrulara veya ifadelere ulaşmak için bir dizi sabit ilkeye (gerekli hakikatler) uyacak olsaydı, kendi temel ilkelerini bir kenara atmak zorunda kalırdı. Bu konum artık kesin bir şekilde göreceli olmayacaktı. Bu nedenle epistemik rölativist, göreceli görüşlerini korumakla onu tamamen bir kenara atmak arasında bir ikilem içinde görünmektedir.

Birinci ve ikinci dereceden ifadeleri tartışırken bu itirazı halihazırda ele almış olsak da epistemik rölativist vakayı güçlendirmek için ek bir argüman sunmak istiyorum. Bu sefer anlambilim ve epistemoloji alanlarında yer alan daha önce bahsedilen terimlere atıfta bulunacağım. Kant'ın analitik ve sentetik *a priori* yargıları arasındaki ayrımı tanımlayarak başlayalım:

Analitik yargılar, hâlihazırda yüklemde ima edilenler dışında hiçbir şey içermeyen yargılardır. Örneğin, “tüm kocalar erkektir” veya “tüm vücutlar uzar.” Bunlar ikinci dereceden ifadelerdir.

Sentetik yargılar, yüklemde özneye zaten orada kapsanmayan şeylere katkıda bulunduğu yargılardır. Örneğin, Kant'ın kendi örneklerini ele alacak olursak, “tüm vücutlar ağırdır” veya “tüm bekarlar mutludur”. Bunlar birinci dereceden ifadelerdir.

Mantıksal çıkarımların analitik ve *a priori* olup olmadığı konusunda pek çok tartışma vardır. Bu tartışmaya rağmen, çelişmezlik ilkesinin analitik ve *a priori* olduğunu düşünelim. Mantık konusunda istisnai olanların görüşü budur. Bu durumda, çelişmezlik ilkesi, apaçık bir gerçek diye adlandırdığımız şey olur. Kendiliğinden açık bir gerçeğin ne anlama geldiğini düşünmenin bir yolu, onu bir argümanın tanımıyla karşılaştırmaktır.<sup>[15]</sup> Bir argümanı düşünmenin yaygın yolu, bunun bir sonuç (öneri) ve bu sonucu desteklemek için var olan nedenlerin (öncüllerin) bir kombinasyonu olmasıdır. Bu tür argümanları dikkatlice düşündüğümüzde, onları destekleyen herhangi bir nedenden bağımsız olarak, tamamen kendi başına duran sonuçlar olabileceğini anlıyoruz. Bu, hiçbir şeyin sonuca aykırı olmadığı ve bu nedenle herhangi bir neden olmaksızın savunulabileceği durumlarda geçerli olacaktır. Bu tür bir sonuç, apaçık bir gerçek olarak adlandırılır.

Çelişmezlik ilkesi uzun zamandır apaçık bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Daha spesifik olarak, onu reddetmek ve hatta sorgulamak için hiçbir

[15] Bu ifadeye atıfta bulunuyorum çünkü “mutlak bir gerçek” olduğu kadar sadece mümkün olan her dünyada doğru olmakla kalmayıp, daha da ileride her olası kavrayıcı tarafından bu şekilde kavrandığı gerekli bir gerçek olduğu da söylenebilir.

karşıt nedeni olmayan bir tür hakikat olarak kabul edilir. Bu, hiçbir şey onunla çelişmezken her şeyin onu desteklediği anlamına gelir. Modus Ponens ve Modus Tollens bunun açık örnekleridir. Bu tür argüman formlarının geçerliliği, mantığın temel yasalarını temsil eden temel çıkarım kuralları olarak hizmet eder. Bu iki argüman formunun geçerliliği, temsil ettikleri mantık yasaları kadar temeldir. Dahası, bu argümanların biçimlerini oluşturan koşullu önermeler doğruysa, sonuçları başka türlü olamaz. Bu argümanların biçimlerinin mantık yasalarının açık temsilleri olduğu düşünülduğünde, geçerlilikleri kesindir. Bu, çelişmezlik ilkesini ve dışlanmış orta yasanını, her zaman doğru olması gereken ve yanlış olamayacak apaçık gerçekler olarak nitelendirir.

Bu göz önüne alındığında epistemik rölativist, eğer insan çelişmezlik ilkesi gibi bu tür gerekli ve apaçık hakikatlere bağlıysa, o zaman kesinlikle bu tür hakikatlerin (dışsal öncüllere atıfta bulunmadan) gerekliliğinin geçerlilikleriyle birlikte belirlenebileceğini söyleyecektir. Ama bu mümkün olabilir mi? Bu tür meselelerin doğruluğunu belirlemeye yönelik herhangi bir girişim, bizi, onaylamaya çalıştığımız yasanın tasdik ettiği sınırları aşmaya zorlayacaktır. Wittgenstein'in uygun bir şekilde ifade ettiği gibi, "düşünmeye bir sınır çizmek için bu sınırın her iki tarafını da düşünebilmeliyiz (bu nedenle düşünülemediğini düşünebilmeliyiz)" (Morris 2008, 352). Bu, insanın bilişsel kapasiteye ve mutlak olanın kendisini aşan bir bilgiyi kavrayacak entelektüel araçlara sahip olduğu anlamına gelir. Bir şeyin kendi içinde mutlak veya gerekli olduğu sonucuna varılabilmesi gerçeği, bu mutlaklığın veya zorunluluğun sınırlarını aşma ihtimalini gösterir (ki bu durumda, bir şeyin mutlaklık ve gereklilik standardını karşılayıp karşılamadığını ayırt edebilmek gerekirdi). Ancak bu imkansızdır çünkü "sezgi" içinde sunulan ve düşüncede temsil edilen şey sonlu olmaktan fazlası değildir. Mansel'den bir kez daha alıntı yaparsak:

Özne ve nesne arasındaki ilişki bilinçte var olduğu sürece, her biri diğerini sınırlamalıdır. Özne nesneden ve nesne öznenen farklıdır ve hiçbiri evren olamaz. Hatta nesnenin kendisi ancak sınırlama ve farklılık koşulları altında var olabilir: Kendisinden başka şeylerin varlığını ima ederek ve dolayısıyla, yine, evrenin sonlu bir parçası olarak; yalnızca çoğundan biri olarak ayırt edilebilir. Sonsuz, hiçbir şekilde insan bilincinin bir nesnesi olamaz; olsa da sadece bilincin olumsuzlamasını bilincin kendisi ile karıştırmakla öyleymiş gibi görünür. (Mansel 2012, 247)

O halde "sonsuz", insan düşüncesinin olumsuzlanmasını ifade eden ya da daha doğrusu sınırlarını açık hale getiren, dilde kullandığımız bir terimdir. Bu, daha çok bir şeye "düşünelemez" diye atıfta bulunmak gibidir. Bu, sonsuz ve bizim

için akıl almaz olanın gerçekten var olmadığı anlamına gelmez. Bir şeyin sonsuz ve akıl almaz olduğunu iddia etmek, aslında düşüncemizin sınırlarını görünür kılmaktır. Bu tür iddialar, dış dünyayla ilgili gerçek meseleler değil, bilişsel kapasitemizin sınırlarının doğrulanması olacaktır. Bu, akıl almaz olanın gerçekten var olma olasılığını ortadan kaldırmaz. “Mutlak” ve “gerekli” gibi terimlerin kendi başlarına düşünülemez olduğu söylenebilir. Gerçek anlamda mutlak ve gerekli hakikatleri sağlamakta yetersizdirler. Dahası, ortaya çıkardıkları “hakikatler” yalnızca insan düşüncesiyle (deneyimden türetilmiş) ilgili olacaktır.

Sentetik ifadeler ve yargılar ise özne olarak duran kavramdan daha fazlasını gerektirir. Bu tür ifadeler ve yargılar bilgimize bir şekilde katkıda bulunur. Tüm ampirik ifadelerin sentetik olduğu söylenir. Bu tür *a priori* yargılamalar aslında epistemik rölativistleri hiç rahatsız etmez; yukarıda tartışığımız gibi, bu tür yargılar göreceliliğin uygulanabileceği birinci dereceden ifadeler olarak anılacaktır. Bununla birlikte, rölativistin konumunu daha da tasdiklemek için, eğer sentetik yargılar ampirik verilere dayanıyorsa, o zaman herhangi bir türden mutlak veya gerekli gerçeği temsil edemezler. Bunun nedeni, herhangi bir ifadeye gözlem yoluyla ulaşılsa (ne kadar düzenli veya kesin olursa olsun), aşağıdakiler tartışılabilir olacaktır:

1. Gözlem yapan gözlemci kavramsal şemalara tabidir. Dolayısıyla gözlemi, referans çerçevelerindeki ve kavramsal şemalardaki varyasyonlara göre olacaktır.
2. Popper’in vurguladığı şekilde tümevarım sorunu, bilime bu türden dogmatik bir inancın rasyonellik yerine açıkça psikolojik bir eğilimi vardır (Popper 1963). Popper, bilimsel bilgi için bir gerekçe olarak tümevarım yöntemini yetersiz bulmuştur.
3. Son olarak, ampirik bir yasa örneğinin gece ve gündüz değişikliklerini belirtebilse de hiçbir şekilde meydana geldiği gözlemlenen değişmez bir intizamdan fazlasını iddia etmez. Dünyanın her yirmi dört saatte bir kendi ekseninde döndüğü ve bizim de böylece gece ve gündüzün değişimine tanık olduğumuz gözlemsel gerçeğini teyit etmek, gözlemlenen düzenin veya doğal fenomenin böylesine sürekli ve düzenli bir hareketine olan inancımın sadece bu gözlemlerle açıklanabilir olacağı anlamına gelmez. Böyle bir inanca yol açan, çeşitli düşüncelerin bileşimi veya zihinsel idrakimin uymak zorunda olduğu bir düşünme yasası olabilir. Bu nedenle, bu düşünce çizgisini takip etmek, söz konusu yasanın maddeden çok akıl ile ilgili olduğu anlamına gelecektir.

Bu nedenle, epistemik rölativist, gözlemsel veya deneysel veri modlarının kişiselleştirilmiş deneyimlere (referans çerçevelerine ve kavramsal şemalara göre)

tabi olduğunu tespit etmekte başarılı olacaktır. Epistemik rölativistler, deneyimlerimizin özünde bilgi edinmenin ayrıcalıklı kaynağı olduğunu iddia ederek bir sonuca varacaklardır. Tüm deneyimlerin ve gerçeğin göreceli olduğunu gösterdiğimiz gibi, bilgimiz için de durum böyle olmalıdır. Daha da önemlisi, zihinlerimizin her koşulda kesinlikle uymak zorunda kaldığı mantık yasalarının var olduğu kabul edilmelidir. Sonuçta, başvurabileceğimiz alternatif bir düşünce yöntemimiz yok. (Varsayımsal olarak) alternatif bir yöntem mevcut olsa bile, böyle bir düşünce yöntemini kucaklayacak bilişsel kapasiteye sahip değiliz çünkü bu, mevcut mantık yasalarını aşmak anlamına gelecektir. Bu nedenle, bu yasalara uygun olarak yapılan çıkarımlarımızın, yalnızca *onlara* bağlı olan düşünceleri ve nesnelere kavramamıza ve idrak etmemize izin vereceği sonucu çıkar. Elbette, bu yasalara uymak, hiçbir şekilde bizim kavrayamadığımız şeyin var olmadığı anlamına gelmez. Bunun nedeni, daha önce de gösterdiğim gibi, bu ifadenin yalnızca kendisine uygun olarak yapıldığı yasalara göre olması gerektiğidir.

### 3. Tanrı ve Mantıksal Olarak İmkânsız Görevler

Şimdiye kadar tartışıklarım ışığında, Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olanı *yapabileceğini* ima edebilir miyiz? Yani, epistemik görecelik, Tanrı fikrine ve daha spesifik olarak, Tanrı'nın mantıksal olarak imkânsız olanı yapmasına izin veren bir şekilde ilahi her şeye kadirliğine uygulanabilir mi? Bunu belirlemek için, konuyla ilgili aşağıdaki sezgisel düşüncelerle başlayalım:

Tanrı mantıksal olarak imkânsız olanı *yapamaz*. Böyle bir durumda Tanrı, kendi yaratılışı gibi (zaman ve mekânın yanı sıra) mantık yasaları tarafından sınırlandırılmıştır veya,  
Tanrı mantıksal olarak imkânsız olanı *yapabilir*. Böyle bir durumda, bu tür durumları (ve nasıl gerçekleştiklerini) kavrayamayız.

Epistemik rölativist lehine sunduğum argümanlarla donanmış olarak, ikinci konum için aşağıdaki nedenleri belirteceğim:

(i) Tüm düşünce tarzımız, mantık yasaları gibi belirli yasalara tabi ise, aksi takdirde düşünemeyeceğimiz sonucu çıkar. Bu perspektiften, bağlı olduğumuz düşünce sınırlamasının, düşüncemizin nesnesinde değil, düşünen öznenin kendisinde olduğu varsayılmalıdır. Bu nedenle, mantık yasalarına göre Tanrı'nın (düşüncemizin bağlı olduğu) bu yasaya meydan okuyan görevleri yerine getiremeyeceği ima edilirse, bu tutarsız bir ifade olur. Bunun nedeni, bu tür bir iddiada bulunduğumuzda bunun bir gerçeğe değil, kanıtlayıcı bir ifadeye dayanmasıdır. Gerçekte hiçbir şeyin bir gösteri olamayacağı anlaşılmalıdır.



Bunun anlamı şudur ki, “gösteri” için nesnesinin içeriden inşa edilebilmesi zorunludur. Bu, kendi zihinsel yapımızın doğasında bulunan çeşitli biçimlerin bir yapısı olacaktır. Örneğin, belirli bir gerekli gerçeği düşünün. Temelde zihnimizde bazı bilişsel aktiviteleri içerir. Bir süre boyunca edindiğimiz çeşitli deneyimlerin yardımıyla, söz konusu çok gerekli gerçeği kanıtlamayı amaçlayan kanıtlayıcı bir formül sunabilmekteyiz. Bu sadece benim bunu gerçekten düşünmemle gerçekleşebilir. Sonuç olarak, dahili olarak inşa edilir. Ancak bir gerçek, benim onu herhangi bir şekilde düşünmemden bağımsız olarak var olan bir gerçektir. Güneşin etrafında eliptik yörüngelerde dönen gezegenler hakkında daha önce verdiğim örneğe bakalım. Bu doğanın bir gerçeğidir. Bir kimsenin onu düşünmesi, hatta düşünmekte başarısız olması, onun durumuna hiçbir şekilde etkide bulunmayacaktır.

Tanrı'nın her şeye kadirliğini değerlendirmek ve belirlemek için kanıtlayıcı unsurları uygularsak, bu uygulamanın insan hayal gücünün bir yaratımını inşa etmemizi gerektireceği anlamına gelir. Bu konuda ne tür bir Tanrı tasavvur edersek edelim bu, yalnızca O'ndan oluşturabileceğimiz ve tasarlayabileceğimiz, aynı yasalara bağlı olan, hayal gücüne dayalı bir süreç olacaktır. Böylesi bir taklit süreci, sınırlı yaşamlarımız boyunca daha önce edinilmiş deneyimler sayesinde birleşen yaratılmış düşüncelerden biraz daha fazlası olacaktır. Bu, Tanrı'nın gerçek doğasına aykırı olacaktır. Çünkü Tanrı, özünde ve sıfatlarında mutlak ve sonsuz ise bizim idrakimiz O'nu hiçbir anlamda kavrayamaz. Bunun nedeni, insan anlayışının ancak olası sezgi ve deneysel birikimin sınırları içinde mümkün olmasıdır.

(ii) İnsan anlayışının sonlu sınırlarını başka bir perspektiften anlamaya çalışabiliriz. Düşüncelerimiz temelde bir tür doğrusal ardışıklığa tabidir. (Bunu yalnızca zihnin bir ürünü olan zihinsel bir ardıl olarak ya da mutlak bir dizi olay ya da hatta olayların sıralı bir dizisi olarak kabul etseniz de bu yine de zaman kavramına tabidir.) Düşünebildiğimiz ve bilincinde olabileceğimiz her nesne bir şekilde zamanın akışı boyunca varlığını sürdürür. Bu nedenle, eski bir durumu son halinden ayırt edebiliyoruz ve bunun tersi de geçerlidir, çünkü bu nesne zaman içinde belirli bir aralığı kapsar. Bir nesne, zaman anlamında bir durumdan diğerine geçişte başarılı olduysa ve zamanın kendisinin geçişiyle önceki durumu ikincisinden ayırt edilebiliyorsa, o zaman olumsal ve sonludur. Verilen herhangi iki durum arasındaki ayırt edici özellik, geçen süre ve zamandır. İki konum arasında salınan bir sarkaç bile, ne kadar kesin olursa olsun, zamanın geçmesiyle önceki durumundan ayırt edilebilir.

Bu zamansal koşulu kabul ederek, zamanın kendisi sonlu olarak kavranabilir, zira böylelikle onun parçalarını birbirini takip eden anlarda kavrayabiliriz

ve böylelikle bölünebilir olmasına izin veririz. İnsanların aklına gelebilecek tüm nesnelere zaman içinde var olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Aksi takdirde, mutlak ya da sonsuz olanın gerçek doğasını temsil eden herhangi bir nesne insan aklı tarafından kavranamazdı. Bu, herhangi bir insan zihninin sonsuz ve mutlak bir ilahi varlık olarak Tanrı'yı gerçek anlamda (tam olarak) kavramasının imkânsız olacağı anlamına gelir. Bu nedenle, Tanrı'yı kavrayamazsak, mantıksal olarak imkânsız olanı yapamayacağını varsaymak saçma olur- çünkü "imkânsız" ve hatta "mantıksız" olarak nitelendirilen bir şey insan düşüncesi tarafından böyle kabul edilir. Bu, o şeyin kendi içinde "imkânsız" olduğu anlamına gelmez.

(iii) Daha önce insan zihninin tamamen orijinal bir düşünce üretmekten aciz olduğunu tartışmış ve sonuca varmıştık. Bunun nedeni, belirli mantık yasalarıyla sınırlandırılmış olmamızdır. Bu göz önüne alındığında, bir Tanrı düşüncesini oluşturmaya çalışmak, hatta mantıksal olarak bizim için imkânsız görünen belirli eylemleri gerçekleştirmeyi nasıl başardığını tahayyül etmeye çalışmak, düşüncenin tamamen olumsuzlanmasıyla sonuçlanacaktır. Mantık yasalarının belirlenmiş sınırları içinde bilişsel yeteneklerimizi kullanarak Tanrı'yı (gerçek durumunda) kavrayamayacağımız için, Tanrı'nın mantık yasalarını aşması *gerektiği* sonucu çıkacaktır. Başka bir deyişle Tanrı, var olma (özü ve nitelikleri nedeniyle) veya eylemde bulunma kabiliyetinde bu tür yasalarla hiçbir şekilde kısıtlanmamıştır. Bir epistemik rölativist için böyle bir iddia tutarsız veya mantıksız olmayacaktır. Bunun nedeni, bunun tutarsız veya mantıksız olduğu sonucuna varan herhangi bir iddianın, söz konusu Tanrı'nın erdeminden dolayı kendi kendini yenilgiye uğratmasıdır. Tanrı'nın aşkınlığını eleştirmeye kalkışan kişi, doğrulanabilmek için bir şekilde mantık yasalarına başvurmak zorunda kalacaktır. Epistemik göreceliğin üstünlük elde edeceği yer, tam da söz konusu Tanrı'nın yararına olan mantıksal yasalara yapılan bu çağrıdır. Bununla birlikte, Tanrı'nın mantığın üstünde ve ötesinde olduğunu ima edersek, bu bazı zorlukları beraberinde getirir. Bunlardan ikisine atıfta bulunacağım ve her birine kısa bir yanıt vereceğim.

1. Tanrı'nın varlığının tüm mantıksal (ve rasyonel temelli) kanıtlarının gereksiz hale gelmesini gerektirecektir; ve
2. Bu ayrıca, Tanrı hakkında rasyonel temellerde hiçbir şekilde çıkarımda bulunamayacağımız anlamına gelir. Tanrı bilinemez ve tamamen eşsiz olacaktır.

İlk itiraza yanıt olarak, teolojik meselelerde mantığın rolünün esaslı bir şekilde yeniden değerlendirilmesini talep etmemizi öneriyorum. Bu öncelikle bu tür A. J. Cotnoir'inkilere benzer soruları belirlemeye çalışan bir soruşturma olmalıdır.

Örneğin, insan aklının sınırlarına ilişkin değerlendirmeler, teolojik metodolojimizi nasıl etkilemelidir? Elbette bu teoloji tarihini kapsayan merkezi bir sorudur, ancak özellikle çağdaş analitik teoloji bağlamında ön plana çıkmaktadır. Teolojide mantığın rolü nedir? Teolojik mülahazalara dayalı olarak hangi mantık ilkeleri revizyona açıktır? (Cotnoir 2019, 508).

Mantığın konumu hakkında geniş bir görüş elde etmek için Cotnoir iki karşıt görüş önerir: İstisnacılık ve istisnacılık karşıtlığı. İstisnacılık, mantığın özel bir konuma sahip olduğu görüşüdür. Analitiktir ve her zaman *a priori* olarak bilinir. İstisnacılık karşıtlığı, mantığın herhangi bir özel statüye sahip olmadığı görüşüdür. Analitik değildir ve her zaman *a priori* olarak bilinmez. Bu makalede epistemik görecelik üzerine tartışmamın çoğu, mantıkla ilgili açıkça istisnacılık karşıtı bir bakış açısını destekledi. Teolojik söylemde mantığın doğru rolünü ifade etmeyi başaranın böyle bir görüş olduğuna inanıyorum. Düşünce süreçlerimiz mantık kurallarına bağlı olduğundan, ikincisi teolojik söyleme tözel [substantive] anlamda değil, prosedürel anlamda uygulanmalıdır.

İstisnacılığın sınırlarını kabul etmek, aşağıdakileri dikkate almayı gerektirir: Bir argümanın sağlamlığı, geçerli ve gerçek öncüllere sahip olmaktan doğar ve gerçeğin kendisi, gerçekliğe karşılık gelen ifadelerle bağlıdır. Dolayısıyla, mantıksal bir argümanın sağlamlığının (1) inandırıcı kanıtlardan ve (2) gerçekliğe karşılık gelen olgu veya hakikatlerden oluşacağı anlaşılmaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi, belirli vakaları kanıtlama yeteneğine sahip olup tartışmacı formlara dayanan inandırıcı kanıtlar, gerçekliğe (olgulara) karşılık gelen hakikatlerle eşdeğer değildir. İnandırıcı ifadeler, kendi zihinsel yapımızın doğasında bulunan çeşitli biçimlerin bir yapısıdır. Bu nedenle, sağlam bir argümana ulaşmak için yalnızca gösterici yöntemleri uygulamak yetersiz olacaktır. Gösteri, zihinlerimizin düşünme yetisine sahip olduğu sınırlarla çevrili olduğundan, mantık ve aklın tamamen üstünde olduğu için, *Tanrı'nın gerçek doğasında* varlığını kanıtlamak üzere bu tür akıl yürütme yöntemlerini uygulamak makul olmayacaktır.

Gerçeğin, referans çerçevelerindeki ve kavramsal şemalardaki varyasyonlarla ilişkili olduğunu ve dahası, zihinlerimizin belirli mantık yasaları tarafından kısıtlandığını gösterdik. Sonuç olarak, deneyimden bağımsız herhangi bir durumu düşünemeyiz. Bu göz önüne alındığında, sunduğumuz herhangi bir mantıksal argüman da göreceli olacaktır. Bu nedenle, mantığın kendisi ne olduğumuza ve referans aldığımız boyuta göreceli olacaktır. Bu, mantık kullanımını tamamen bir kenara bırakılacak şekilde yorumlanmamalıdır. Bunun yerine, mantığa hak ettiği yeri vermek olarak algılanmalıdır; bu, mantıksal argümanların nerede uygulanamayacağını ve bunun nedenini göstermeye çalışır. Şimdiye kadar bahset-

tiklerimizin ışığında ve herhangi bir alternatifi yokluğunda, mantığı basitçe reddetmek imkansızdır- sonuçta mantıkla düşünmeye kesinkes bağlı ve mecburuz.

İkinci itiraz, Tanrı mantığı aşarsa, O'nun hakkında anlamlı bir çıkarımda bulunamayacağımızı belirtir. Tanrı, bu anlamda bizim için bilinemez olur. Bu itirazın, Tanrı'nın varlığına ilişkin herhangi bir özel tartışma talebi olmadığı açıklığa kavuşturulmalıdır. Bunun yerine, mantığa başvurmadan Tanrı hakkında her türlü çıkarımı nasıl yapacağımızı araştırmaya çalışır. Daha spesifik olarak, Tanrı'nın mantığı aşarsa mantıksal olarak imkânsız olanı yapıp yapamayacağını makul bir şekilde nasıl anlayabileceğimizi bilmeye çalışır.

Deneyimden bağımsız, tamamen özgün bir düşünce üretemeyeceğimiz için, ilk önce Tanrı fikrini *bir yerden* edinmiş olmamız gerektiğini anlamalıyız. İnsanın bilinçli zihninde var olan Tanrı fikrinin yalnızca geçici bir heves veya hayal gücünden ortaya çıktığı söylenemez. Bunun nedeni, daha önce de bahsettiğimiz gibi hayal etme sürecinin, bilinen anlam ve özellikleri temelde herhangi bir sistematik süreçten yoksun, rastgele şekillerde birleştirmesidir. Bu nedenle, imgelemin gerçek bir Tanrı fikrini (O'nun gerçek anlamıyla) üretebilmesi için, mutlak ve sonsuz fikirleri kavrayabilme yeteneğine sahip olması gerekir (çünkü Tanrı, gerçek anlamıyla mutlak ve sonsuzdur). Ancak, tartışmamız boyunca gösterdiğimiz gibi bu mümkün değildir. Peki bu fikri nereden edindik?

Araştırmamızın bu noktasında, vahiy edilmiş (tek tanrılı) bir dine başvurmayı seçebiliriz. Sanırım itiraz, özellikle aşağıdaki tavsiyeleri içeren bu dine yönelik olacaktır:

Tanrı (yüce ve şanlı olarak), aklın düşünme ve rasyonel değerlendirme (*nazar*) [güçleri] tarafından bilinemeyecek kadar yücedir. Zeki bir kişi, tanıklık (*müşahede*) yoluyla Tanrı'yı tanımak istediğinde, kalbini düşüncelerden arındırmalıdır. Büyük bir istek duyan kişi bu [tür bilgiyi], kendilerinin ötesinde anlamlara işaret eden ışıkları (*el-enver el-mütecessede*) içeren hayal dünyasından (*alem el-hayal*) öğrenmemelidir. Zira hayal gücü, tıpkı bilginin süt formunda, Kur'an'ın bir organ ve dinin bir pranga gibi [görünmesine] benzer şekilde entelektüel [akliyye] anlamların duyusal formlara (*el-kavalib hissiye*) alçalmasına neden olur. (Rustom 2014, 129)

## Sonuç

Bu makale boyunca, tüm insan bilgisinin göreceli olduğunu kabul ettik. Dahası bu görecelik, mutlak ve gerekli gerçekleri bile içerecek kadar geniştir. Bu nedenle, Tanrı'nın mantık yasaları gibi gerekli hakikatlere meydan okuyacağı

için mantıksal olarak imkânsız olanı yerine getiremeyeceği iddiasında bulunulduğunda- bu iddia yalnızca onu iddia eden kadar doğru ve geçerlidir; zira insan zihni sonlu olanla sınırlıdır ve belirli mantık yasalarına boyun eğer. Bu nedenle, mantık yasalarına uygun olarak yapılan çıkarımlar, sadece onlara bağlı olan düşünceleri ve nesnelere kavramamıza ve anlamamıza izin verecektir. Bununla birlikte, bu yasaların varoluşu ve bunlara uyma konusundaki zorlama, bir şeyi kavrayamıyorsak o aslında yoktur gibi bir anlama hiçbir şekilde gelmez. Bunun nedeni burada gösterdiğimiz gibi, bu ifadenin çerçevesi içinde yapıldığı yasalara görece olmasıdır.

Böylelikle akıl ve inancın etki alanlarının bir arada bulunmadığını; anlayamadığımızı inanmanın aklın emrettiği bir görev olduğunu öğrenmiş oluyoruz. (Mansel 2012, 247)

## Referanslar

- Adams, R.M. 1987. "Divine Necessity." içinde *The Concept of God*. Thomas V. Morris Der. Oxford: Oxford University Press.
- Ahsan, A. 2017. "A Realist Approach in Analytic Theology and the Islamic Tradition." *Philosophy and Theology* 29, no. 1: 101-132.
- Ahsan, A. 2018. "The Classical Correspondence Theory of Truth and the God of Islam." *Philosophy and Theology* 30, no. 2: 273-294.
- Ahsan, A. 2019. "Quine's Ontology and the Islamic Tradition." *American Journal of Islamic Social Sciences* 36, no. 2: 20-63.
- Ahsan, A. 2019. "The Paradox of an Absolute Ineffable God of Islam." *Philotheos* 19: 227-259.
- Ardeşir, M. 2008. "İbn Sinâ's Philosophy of Mathematics." İçinde *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Der. S. Rahman, T. Street and H. Tahiri. New York: Springer. 43-62.
- Baghrāmian, M. 2010. "A Brief History of Relativism." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. (Der.) M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Baghrāmian, Maria and Carter, J. Adam. 2019. "Relativism." İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

- (Winter Edition). Der. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/relativism/>.
- Beall, J. 2004. "At the Intersection of Truth and Falsity." İçinde *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*. Der. G. Priest, J. Beall, and B. Armour-Garb. Oxford: Oxford University Press.1-22.
- Beall, J. and Logan, S. 2017. *Logic: The Basics*. 2. edisyon. Oxford: Routledge.
- Blackburn, S. 2010 [2005]. "Conceptual Schemes." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. Der. M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Brink, G.V.D. 1993. "Descartes, Modalities, and God." *Philosophy of Religion* 33, nos. 1-15: 8.
- Carnielli, W. and Coniglio, M. 2016. *Paraconsistent Logic: Consistency, Contradiction and Negation*. Switzerland: Springer International Publishing.
- Cotnoir, A. 2018. "Logical Nihilism." İçinde *Pluralisms in Truth and Logic*. Der. J. Wyatt, N. Pedersen and N. Kellen. Switzerland: Palgrave Macmillan. 301-329.
- Cotnoir, A. 2019. "On the Role of Logic in Analytic Theology: Exploring the Wider Context of Beall's Philosophy of Logic." *Journal of Analytic Theology* 7, no. 1:508.
- Croix, R.R. 1984. "Descartes on God's Ability to do the Logically Impossible." *Canadian Journal of Philosophy* 14, no. 3: 455-475.
- Davidson, D. 2010 [1973-1974]. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. Der. M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Frankfurt, H. 1977. "Descartes on the Creation of Eternal Truths." *The Philosophical Review*, 86: 44.
- Goldman, A.I. 2008 [1976]. "What Is Justified Belief?" İçinde *Epistemology: An Anthology*. Der. E. Sosa, J. Kim, J. Fantl, and M. Mcgrath. Oxford: Blackwell Publishing.
- Grim, P. 2004. "What is a Contradiction?" İçinde *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*, Der. G. Priest, J. Beall and B. Armour-Garb, 49-72. Oxford: Clarendon Press.
- Hanna, R. 2006. *Rationality and Logic*. Cambridge, Massachusetts: MIT.
- Kant, I. 1996 [1781-1787]. *Critique of Pure Reason*. Çev. W.S. Pluhar. USA: Hackett Publishing Company, Inc.

- Krausz, M. 2010. "Mapping Relativism." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. Der. M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Locke, J. 2015. *An Essay Concerning Human Understanding*. Wordsworth Editions Ltd.
- Luper, S. 2004. "Epistemic Relativism." *Philosophical Issues* 14: 271-295 .
- Mansel, H.L. 1860. *The Limits of Religious Thought Examined in Eight Lectures Delivered Before the University of Oxford, in the Year Mdcclviii., On the Bampton Foundation*, USA: University of Michigan Library.
- Mansel, H.L. 2012 [1871]. *Metaphysics, Or The Philosophy Of Consciousness, Phenomenal And Real*. Forgotten Books.
- Mansel, H.L. 2012 [1860]. *Prolegomena Logica: An Inquiry Into The Psychological Character of Logic*. Forgotten Books.
- Margolis, M. 2010 [1989]. "The Truth About Relativism." İçinde *Relativism: A Contemporary Anthology*. Der. M. Krausz. New York: Columbia University Press.
- Morris, M. 2008. *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*. Hoboken: Taylor & Francis.
- Peregrin, J. 2020. *Philosophy of Logical Systems*. Oxon: Routledge.
- Pilch, M. 2017. "The Structure of Wittgenstein's Logical Space." *Wittgenstein-Studien* 8, no. 1: 15-60.
- Popper, K. 1963. *The Logic of Scientific Discovery*. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, G. 2006. *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. 1994. "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind." *The Journal of Philosophy* 91, no. 9: 445.
- Rumfitt, I. 2010. "Logical Necessity." İçinde *Modality Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Der. B. Hale and A. Hoffmann, 35-64. Oxford: Oxford University Press.
- Rumfitt, I. 2015. *Boundary Stones of Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Runzo, J. 1986. *Reason, Relativism and God*. London: Macmillan Press.
- Russell, G. 2018. "Logical Nihilism: Could There Be No Logic?" *Philosophical Issues* 28, no. 1: 308-324.
- Rustom, M. 2014. "İbn 'Arabî's letter to Fakhr Al-Dîn Al-Râzî: A Study and Translation."

*Journal of Islamic*

*Studies* 25, no. 2: 113-137.

Sher, G. 2016. "Substantivism about Truth." *Philosophy Compass* 11, no. 12: 818-828.

Shirreff, and Weatherson, B. 2017. "Relativism." İçinde *A Companion to the Philosophy of Language*. Der. B.

Hale, C. Wright and A. Miller. 2.Ed.. Chichester: Blackwell Publishing Ltd. 787-803.

Siegel, H. 1986. "Relativism, Truth, and Incoherence." *Synthese* 68, no. 2: 225-259.

Swinburne, R. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Tahko, T. 2009. "The Law of Non-Contradiction as a Metaphysical Principle." *The Australasian Journal of Logic* 7.

Zolghadr, B. 2019. "Avicenna on the Law of Non-contradiction." *History and Philosophy of Logic* 40, no. 2: 105-115.