T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FOUCAULT BAĞLAMINDA CÂBİRÎ'DE BİLGİ-İKTİDAR İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Yüksel ŞENGÜL

FELSEFE ANABİLİM DALI

Ankara, 2022

T.C.
ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FOUCAULT BAĞLAMINDA CÂBİRÎ'DE BİLGİ-İKTİDAR İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Yüksel ŞENGÜL

FELSEFE ANABİLİM DALI

Prof. Dr. Mehmet VURAL

Danışman

Ankara, 2022

TEZ KABUL VE ONAY SAYFASI

Yüksel ŞENGÜL tarafından hazırlanan "Foucault Bağlamında Câbirî'de Bilgi-İktidar İlişkisi" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Doktora olarak kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ		Kurumu	İmza
Prof. Dr. Mehmet VURAL		AYBÜ/İTBF/Felsefe	
Kabul ☐	Red ☐		
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN		AYBÜ/İTBF/Felsefe	
Kabul ☐	Red ☐		
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN		AÜ/İlahiyat/İslam Felsefesi	
Kabul ☐	Red ☐		

Tez Savunma Tarihi: 22.08.2022

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Unvan Ad Soyad

Prof. Dr. Yaşar YİĞİT

BEYAN

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum. 22.08.2022

Adı Soyadı: Yüksel ŞENGÜL

İmza:

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasıyla hem Batı'nın hem de İslam düşüncesinin tarihsel süreç içerisindeki değişimlerinin nasıl gerçekleştiğini ve derinleştiğini okudukça gözlemleme, yazdıkça da öğrenme fırsatını yakaladım. İki farklı medeniyetin ve kültürün bir parçası olan Foucault ve Câbirî arasındaki "yakınlıkları" ve "farklılıkları" aramaya, bulmaya çalışmak, benim için oldukça güzel ve bir o kadar da ilginç bir deneyim oldu.

Bu çalışmaya katkı sunmuş olan herkesin adını burada anmak ve onlara buradan teşekkürlerimi iletmek mümkün değildir, ancak kimileri var ki isimlerinin burada anılmaması büyük bir eksikliğe ve haksızlığa sebep olacaktır. Bu teşekkürlerin en büyüğünü; doktora eğitimimin başından itibaren yanımda olan, desteğiyle kendime olan güvenimi sürekli tazeleyen, bana karşı samimi ve içten davranışını daima hissettiğim, engin bilgisine hayran olduğum, hocalık hiyerarşisini göstermeyen, benim için bir hocadan çok öte, değerli tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Vural'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Kendisinden ders almanın mutluluğunu yaşadığım, önerisiyle Foucault'yu da çalışmamın öznesi kılan ve bu sayede Batı düşünce tarihini okuma ve analiz etme fırsatı yakalamamı sağlayan Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan'a; tez izleme komitesine zaman ayırarak yer alan, değerlendirme ve önerileriyle katkıda bulunan, hoşgörülü, samimi ve oldukça naif yaklaşımıyla kendimi şanslı hissetmemi sağlayan Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a teşekkür ediyorum. Ayrıca tez savunmamda bulunan, değerli öneri ve katkılar sunan Prof. Dr. Gürbüz Deniz ve Prof. Dr. Latif Tokat hocalarıma da teşekkür ediyorum.

Desteğini her konuda ve her zaman hissettiğim, çalışmamı da edebiyatçı kimliğiyle okuyup değerlendiren ve katkıda bulunan ağabeyim, hocam Doç. Dr. Mehmet Bakır Şengül'e; Yüksek lisans döneminde kendisinden ders alma şansını yakaladığım, bu tez çalışmasında da bana zaman ayırmaktan hiçbir zaman imtina etmeyen Prof. Dr. Yunus Cengiz'e teşekkür ediyorum.

Ayrıca beni yetiştiren, sevgisi ve güveniyle her zaman bana destek olan değerli annem Gülüstan Şengül'e, kendisini örnek aldığım babam Abdülcebbar Şengül'e, kardeşlerime ve son olarak iyi ve kötü günümde her zaman yanımda olup bana anlayış gösteren, içten yardımlarını benden esirgemeyen sevgili eşim Evrim Şengül'e ve en çok bana ihtiyaç

duydukları dönemde, kendilerinden zaman çaldığım çocuklarım İbrahim Bera, İnşirah ve Betül’e sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

ÖZET

Foucault Bağlamında Câbirî'de Bilgi-İktidar İlişkisi
ŞENGÜL, Yüksel

Doktora, Felsefe Bölümü
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Mehmet VURAL
Ağustos 2022, iv+390 sayfa

Bilgi ve iktidar denildiğinde birbirlerini tamamlayan bir bütünün iki yarısı akla gelir. Toplumsal ve tarihsel süreçler ya bilginin iktidarı oluşturduğunu ya da iktidarın, bireyler üzerindeki egemenliğini sağlamlaştırmak üzere bilgiyi ürettiğini bize göstermektedir. 20. yüzyılda bilgi ve iktidar arasındaki ilişkilere dair yapılan çalışmalarda ilk akla gelen düşünürlerden biri Michel Foucault'dur. O, kendisine has bir yöntemle Batı düşünce tarihini hem epistemolojik hem de iktidar açısından ele alarak eleştirel analize tabi tutar. Arap/İslam düşüncesinin yenilik arayışlarına yönelik çalışmalarda da Batı düşüncesinin etkileri, Çağdaş İslam düşünürleri tarafından, ortaya konmuştur. Yaklaşık üç asırdır süren Çağdaş İslam Düşüncesinde birçok farklı öneri yer alır. Bu önerilerden biri de 20. yy'ın eleştirel ve üretken zihin yapısına sahip bir isim olan Muhammed Âbid el-Câbirî'ye aittir. O, Arap/İslam düşüncesine yönelik eleştirilerini ve çözüm önerilerini Foucaultcu bir yöntemle ortaya koymaya çalışır. Nitekim bu çalışma, Câbirî'nin Arap/İslam düşüncesindeki bilgi-iktidar ilişkisinin felsefi soruşturmasını Foucault bağlamında ele alır. İslam dünyası içinde bulunduğu mevcut olumsuz durumdan kurtulmak için yeni bir epistemolojik yapılanmaya ihtiyaç duyar. Bunun için de epistemolojik zeminin yani düşünceden ziyade düşünceyi üreten mekanizmaların değiştirilmesi gerekir. Bu durum İslam düşüncesindeki epistemolojinin iktidarla olan ilişkisini analiz etmeyi gerektirir. Eleştirel bir akılcılıktan hareket ederek bilgi-iktidar arasındaki ilişkiyi analiz etmeyi hedefleyen Câbirî, yeniden yapılanma önerisini bu çözümleme üzerine inşa eder. Bunu yaparken Batı düşüncesinin geçmiş olduğu yollardan ve kullanmış olduğu kavramlardan yararlanmakta bir sakınca görmez. Biz bu çalışmayla Arap/İslam düşüncesinin hem epistemolojik hem de siyasal anlamda içinde bulunduğu statik yapıdan nasıl kurtulması gerektiğiyle ilgili Câbirî'nin endişeleri ve bu sorunsalın nasıl aşılması gerektiğiyle ilgili çabasını, Foucault perspektifinden tartışarak ele aldık.

Anahtar Kelimeler: Foucault, Câbirî, Bilgi, İktidar, Söylem, Epistemolojik Kopuş.

ABSTRACT

Konowledge-Power Relationship in Jabiri in The Context of Foucault

ŞENGÜL, Yüksel
PhD., Department of Philosophy
Supervisor: Prof. Mehmet VURAL
August 2022, iv+390 pages

When knowledge and power are mentioned, two halves of a whole that complement each other come to mind. Social and historical processes show us that either knowledge creates power or power produces knowledge to consolidate its dominance over individuals. Michel Foucault is one of the first thinkers to come to mind in studies on the relations between knowledge and power in the 20th century. With his unique method, he critically analyzes the history of Western thought both epistemologically and in terms of power. In the studies on the search for innovation of Arab/Islamic thought, the effects of Western thought have been tried to be revealed by Contemporary Islamic thinkers. There have been many different arguments in Contemporary Islamic Thought, which has lasted for about three centuries. One of these arguments belongs to Mohammed Abed al-Jabri, a name with a critical and productive mindset of the 20th century. He tries to put forward his criticisms and proposals for solution towards Arab/Islamic thought with a Foucauldian method. As a matter of fact, this study deals with Jabri's philosophical investigation of the knowledge-power relationship in Arab/Islamic thought in the context of Foucault. The Islamic world needs a new epistemological structure to get rid of the current negative situation it is in. For this, the epistemological ground, that is, the mechanisms that produce thought rather than thought itself, must be changed. This requires the analysis of the relations of epistemologies in Islamic thought with power. Aiming to analyze the relationship between knowledge and power by moving from a critical rationality, Jabri builds his restructuring proposal on this analysis. While doing this, he sees no harm in making use of the ways Western thought has passed and the concepts it has used. In this study, I discussed Jabri's concerns about how Arab/Islamic thought should get rid of the static structure it is in, both epistemologically and politically, and his effort to overcome this problematic, by discussing it from Foucault's perspective.

Keywords: Foucault, Jabri, Knowledge, Power, Discourse, Epistemological Break.

İÇİNDEKİLER

ÖZET i
ABSTRACT ii
İÇİNDEKİLER iii
1. GİRİŞ: BİLGİ VE İKTİDAR 1
1.1. Foucault'da Bilgi ve İktidar 3
1.1.1. Bilgi-Özne İlişkisi 4
1.1.2. Foucault'da Söylem 4
1.1.3. Düşünsel Şantaj: Aydınlanma Dönemi 5
1.1.4. Foucault'da Episteme ve Epistemolojik Kopuş 7
1.1.5. Bilginin Arkeolojisi 9
1.1.6. Foucault ve İktidarın Soybilimi 10
1.1.7. İktidar Her Yerdedir 12
1.1.8. Çoban Kral: Pastoral İktidar 14
1.1.9. İktidar, Özgür Kılar 16
1.1.10. Değerlendirme 17
1.2. Çağdaş İslam Düşünürü Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî 17
1.2.1. Gelenek Eleştirisi ve Arap Aklı 18
1.2.2. Epistemenin Kuruluşu: Tedvin Asrı (8.-10. Yüzyıllar) 21
1.2.3. Câbirî'de Bilgi ve İktidar 25
1.2.4. Bilgiyi Üreten Üç Temel Yapı: Beyân, İrfân, Burhân 26
1.2.5. İktidarın Üç Temel Aracı: Kabile, Ganimet, Akîde 28
1.2.6. Epistemolojik Kopuş ile Gerçekleşenler 30
1.2.7. İktidarın Epistemik Söylemi 32
1.2.8. Cebr İdeolojisi 33
1.2.9. İktidar Karşıtı Söylem: Muhalefet 34
1.2.10. Entelektüel Muhalefet 36
1.2.11. İdeolojileşen İktidar 37
1.2.12. Değerlendirme 38
2. FOUCAULT VE CÂBİRÎ'DE SÖYLEM OLARAK BİLGİNİN OLUŞUMU 42
2.1. Söylem Analizi 46
2.1.1. Söylem ve Özne İlişkisi 52
2.1.2. Söylem ve Yorum: Metinde Yazarın ve Okurun Rolü 59
2.2. Aydınlanma Aklı ve Bilginin Oluşumunda Aklın Rolü 70

2.2.1. İrrasyonel/Âtıl Akıl 83
2.2.2. Rasyonel/Evrensel Akıl 89
2.3. Epistemenin Kuruluşu 96
2.4. Epistemenin Kuruluşundaki Kopuk Halka: Tedvin Dönemi 114
2.4.1. Düşüncenin Oluşumunda Dilin Rolü 119
2.4.2. Aklın Yasalaştırılması: Fıkıh 125
2.4.3. Geçmişin Meşrulaştırılması: Kıyas 130
2.5. Düşünsel Paradigmanın Arkeolojik Kazısı 136
2.5.1. Ana Ekol: Beyâni Epistemoloji 159
2.5.2. Tasavvufi Ekol: İrfâni Epistemoloji 178
2.5.3. Rasyonel Ekol: Burhâni Epistemoloji 184
3. FOUCAULT VE CÂBİRÎ'DE SOYBİLİM OLARAK İKTİDAR 195
3.1. İktidar İlişkileri Kapsamında Siyasi İktidar'ın İşlevi ve Özellikleri 220
3.1.1. İktidara Karşıt Bir Kavram Olarak Özgürlük 227
3.1.2. Eylemleri Dönüştürebilmenin Aracı Olarak Şiddet 234
3.2. İktidar İçin Stratejik Bir Açılım: Savaş 243
3.3. Bir İktidar Modeli Olan Kral Çoban Ya da Pastoral İktidar 252
3.4. Câbirî'nin İktidar Ontolojisinde Üç Belirleyici İlke 265
3.4.1. Akîde: Manevi Bir Topluluğun Oluşumunda İnancın Etkisi 268
3.4.2. Kabile: Siyasi Yardımlaşma ve Dayanışmada Akrabalık İlişkileri 274
3.4.3. Ganimet: Ranta ve Haraca Dayalı Ekonomik Bir Sistem 283
4. FOUCAULT VE CÂBİRÎ'DE İKTİDARIN EPİSTEMOLOJİK KOPUŞTAKİ ROLÜ 295
4.1. İktidarın Epistemolojik Söylemi 314
4.2. Muhalifleri Bastırmanın Bir Yolu: Cebr İdeolojisi 324
4.3. Muhalefetin Söylemi 329
4.4. İktidar-Entelektüel İlişkisi 342
4.5. İktidarın İdeolojiye Dönüşümü ve İdeolojinin İktidarı 355
5. SONUÇ 372
6. KAYNAKLAR 379

1. GİRİŞ: BİLGİ VE İKTİDAR

> "*Resmî tarih", sadece devletin gözettiği ve onun çarkında yüzen kültürle ilgilenmekte, muhaliflerin kültürü olan "karşıt" kültürü görmezlikten gelmektedir. Ayrıca onu tarihten ve hayattan kopuk, marjinal bir kültür olarak takdim etmektedir.*
>
> Muhammed Âbid el-Câbirî

"Bilgi" nedir, nasıl üretilir, doğru bilgiye nasıl ulaşılır gibi bazı sorulara verilecek yanıtlar, dünyayı nasıl algıladığımız veya nasıl algılamamız gerektiği noktasında oldukça belirleyicidir. Bilginin üretilme şekli ve doğru bilgi anlayışı; bu anlayış ile uyumlu toplumsal, siyasal ve iktisadi örgütlenme biçimlerini de üretir.

Bir iktidar hiyerarşisi içerisinde yer alan bilginin, bu iktidar hiyerarşisi içerisinde aldığı biçimler ve yüklendiği sorumluluklar, bilginin oluşumunu ve olayların yorumlanmasını derinden etkiler. Başka bir ifadeyle olayları yorumlarken yol göstermesini umduğumuz teoriler, genellikle hiyerarşik bir düzen içerisinde belirlenir. Bu sebeple "bilgi-iktidar" ilişkisi göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur. Bilginin oluşumu; halk, seçkinler ve iktidar ilişkilerinden bağımsız değildir. Fakat ilginçtir ki bilginin toplumsal ilişkilerden bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceği düşüncesi, ilk olarak sosyolojinin (toplumbilim) dışındaki alanlarda dile getirilmiştir. Antropolojide Levi-Strauss, bilim tarihi alanında Thomas Kuhn ve felsefede Michel Foucault, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyi neredeyse ilk dile getirenlerdendir. Fakat bu bilim insanları hem modern bilimi hem de modern bilimin araştırma yöntemlerini en çok eleştiriye tabi tutanlardır (Gökırmak, 2003: 12).

Modern bilimin temsilcilerinden Bacon, "Bilgi güçtür." demek suretiyle bilgi-iktidar arasındaki ilişkiyi ele almıştır. O, insanlar tarafından doğanın dönüştürülebileceğine inanır. Bilgiyle doğaya egemen olabilecek insan, bu bilgiyle geleceğe dair öngörüde bulunabilir. Böylece insanın doğa üzerindeki hâkimiyeti ve gücü arttığı oranda bilgisi de artar; zira bilgi, güçtür. Fakat bazı modern bilimsel yaklaşımlar ise iktidarın inşasında ya da

oluşumunda "güç"ün rolünün olmadığını kabul eder. Bu yaklaşımda bilgi, etkileri ve sonuçları itibarıyla güçtür; iktidardır. Modern bilimsel anlayışta, gücün veya iktidarın görünümleri ya bilgiye ulaşılmasının engellenmesi-çarpıtılması ya da bilginin özgürleştiren eğilimlerinin ortaya çıkarılması durumunda seferber olmaktadır. Başka bir ifadeyle ve genellikle kabul edilen bir yaklaşımla bilgi ile iktidar, birbirlerine karşıt bir şekilde ve biri varken diğerinin olmadığı bir alanda varlıklarını sürdürür. Şayet bilginin iktidar ile bir ilişkisi varsa bu bilgi ya bilimsel değildir ya da yanlış veya tahrif edilmiş (mitler, metaforlar, ideolojiler veya dinler) demektir (Arslan, 1999: 61). Bu epistemik püritanizm (bilgisel arındırmacılık) bilimsel bilgiyi dilden, kültürden, ideolojiden, tarihsellikten ve önyargılardan arındırılmış olarak varsaymaktadır. Bu durumda bilgi ve iktidar ilişkisi sadece bir baskı sisteminde gelişir. Nitekim bu yaklaşım ile iktidar güçlerinin, hakikate konulan bir yasak şeklinde bilginin oluşmasını engellediği ya da bilgiyi tahrif ettiği iddia edilir. Fakat Michel Foucault, Bacon'un bilgiye yüklemiş olduğu "güç/iktidar" yaklaşımını eleştirerek bilgiyi ve iktidarı özdeşleştirir. Bilgi-iktidar ilişkisinde bilgiyi, sadece kullanım imkânları boyutuyla değil özellikle güç ilişkilerini içerimlediği, gücü içkinleştirdiği için de iktidar ile birbirinden ayrılamayacak bir bütün olarak görür.

Bilgi-iktidar ilişkisine yönelik Batı'da tarihsel okumalar yapılmıştır. Fakat Foucault'nun yaklaşımı birçok düşünürden oldukça farklıdır. Arap/İslam düşünce tarihinde de bilgi-iktidar ilişkisine yönelik doğrudan hiçbir çalışma olmasa da birçok yazar, konuyu genel bir çerçevede yüzeysel olarak ele almıştır. Ancak Arap/İslam düşünce tarihinde, Câbirî gibi bu konuyu sistematik bir şekilde ele alıp inceleyen düşünür, oldukça azdır. Çalışmalarının ana gündemine bilgi-iktidar ilişkisini koyan Foucault ve Câbirî, kendi medeniyetlerinin tarihsel okumasını yaparken bu perspektiften, tarihi bir okuma yapmışlardır. Foucault Batı'nın, Câbirî de Arap/İslam düşüncesinin kritiğini yapmak üzere çalışmalar yürütürken mümkün olduğunca kendi kavramları üzerinden bir okuma gerçekleştirmişlerdir. Düşünce tarihinin önemli bir düşünürü olan Foucault, Batı tarihine yönelik; epistemolojik, sosyolojik, psikolojik, antropolojik bir analiz gerçekleştirir ve bunu kendisine ait söylem, arkeoloji, soybilim gibi kavramlardan yararlanarak yapar. Her iki düşünürün "bilgi-iktidar ilişkisi" üzerinden tarihsel bir okuma ve eleştiride bulunması, onları çalışma şekli açısından ortak kılmaktadır. Nitekim her iki düşünürün bu özelliği, onları bu çalışmanın da konusu yapmıştır.

1.1. Foucault'da Bilgi ve İktidar

Foucault; tarih, edebiyat, antropoloji, sosyoloji, psikoloji ve felsefe gibi birçok alandaki çalışmalarıyla, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısına, damga vurmuş bir Fransız filozofudur. Onu tanımlayacak birçok yakıştırma yapılsa da o, bunların tümünü reddeder. Nitekim *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserlerinin, yapısalcılığın başyapıtlarından olduğuna yönelik değerlendirmelerde bulunulmuş, o da *Bilginin Arkeolojisi*'nin sonuç bölümünde (Foucault: 1999: 257) ve bir görüşmede "Hiçbir zaman bir Freudyen, hiçbir zaman bir Marksist ve hiçbir zaman bir Yapısalcı olmadım." (Foucault, 2001a: 18) diyerek bu iddiaları reddetmiştir.

Foucault'nun Batı'nın epistemolojik tarihine ve epistemolojiye dair analizlerinde en dikkat çeken kavram "söylem"dir. Zira o, bu kavramı çalışmalarında sıklıkla kullanır ve bu kavram üzerinden, kavramların içinin nasıl doldurulduğunu göstermeye çalışır. Günümüzde farklı alanlarda karşılaşılan bazı sorunların daha iyi çözümlemesini yapabilmek, modern ya da postmodern olarak ifade edilen dünyaya yeni ve farklı bir bakış açısı getirmek, anlam dünyasının söylemsel hangi pratiklerle düzenlendiğini görebilmek için Foucaultcu söylem analizi, başvurulabilecek en temel yöntemlerden biridir. Foucault, kendisine biçtiği rolün hakiki sorular sormak, insanlara, kendilerinin düşündüklerinden ve hissettiklerinden çok daha özgür olduklarını, onların bir kanıt, bir hakikat olarak benimsedikleri tarihin belirli bir anında oluşturulan bazı sözde kanıtların ve temaların eleştirilebileceğini, yıkılabileceğini göstermek ve dolayısıyla entelektüelin rolünü değiştirmek istediğini belirtir. Nitekim insanları çepeçevre kuşatan ve evrensel olduğu sanılan birçok şeyin, sadece belirli bazı tarihsel değişimlerin sonucu olduğunu göstermenin hedeflerinden biri olduğunu söyler. Ona göre bizler dünyayı; bilgi ve iktidar arasındaki karışık ama yakın bir ilişkiyi, entelektüel bir ilişkiye dönüştürmeden kavrayamayız. O, iktidarı mantıksız bir güç olarak anlamaktansa bilgiye yön veren bir işlevsellik içerisinde değerlendirir (Hekman, 1999: 226- 227). Foucault'yu daha iyi anlayabilmek için sıradan insanlığın yönlendirmeye güç yetiremeyeceği "hakikat"in geleneksel ve tatminkâr, tarihin ve zamanın dışında varlık gösteren tarafsız, olgusal özünden vazgeçmek gerekir. Buna karşılık hakikatin politika ve iktidar üzerinden şekillenen toplumsal bir ürün olduğu unutulmamalıdır.

1.1.1. Bilgi-Özne İlişkisi

Foucault, toplumsal pratiklerin yalnızca yeni kavramlar, yeni teknikler ve yeni nesneler ortaya çıkarmakla kalmadığını, -yeni bir özne ve yeni bilgi öznesi biçimlerini oluşturan- bilgi alanlarının da nasıl oluşturulduğunu göstermeyi amaçlar. Ona göre bilgi öznesi, özne ile nesne arasındaki ilişkinin yani hakikatin kendisinin tarihidir (Foucault, 2012: 212-213). O, ilk dönem çalışmalarında da özneyi çözümlemeyi hedeflemiştir. Fakat daha sonra öznenin şekillenmesinde iktidarın aktif rol aldığını görünce bu kavram üzerinde yoğunlaşmıştır.

> Hedefim, iktidar fenomenini analiz etmek olmadığı gibi böyle bir analizin temellerini atmak da değildi. Tam tersine amacım, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktı (Foucault, 2016b: 57-58).

Bernauer'e göre, Foucault'nun kendini oluşturma nosyonu, her zaman tarihsel bir konumda yürütülebilen bir özgürlük mücadelesi şeklinde sunulmaktadır. Bu sebeple Foucault özneyi, üzerimizde işleyen bilgi, iktidar ve özelleştirmeler karşısında bir "sürekli kışkırtma", bir agonizm (çekişme) şeklinde değerlendirir (Bernauer, 2005: 313). Nitekim Foucault'nun projesi, özne felsefesinden çıkmaya çalışılan bir girişim olarak görülmektedir.

Foucault, öznenin yani "ben"in, modern dönemde nasıl şekillendiğini ortaya çıkarmaya çalışır. Onun öznesi, toplumsal yapıdan bağımsız değildir. Nitekim bu özne, toplumsal yapı içerisinde yer alan insanın, geleneksel toplumdan modern topluma geçişini betimler. Zira ona göre insan, varlığını; kimliği ve bedeni üzerinden inşa eder. Burada inşa edici rolü üstlenen ise bireyi tahakkümü altında tutmaya çalışan iktidardır (Foucault, 2016b: 73).

1.1.2. Foucault'da Söylem

Foucault'nun çalışmalarındaki ana kavramlardan biri olan "söylem"in, özne ile özel bir bağıntısı vardır. Nitekim onun öznesi, toplumsal yaklaşımlarda söylemsel bir işleve sahiptir. Bu özne, yalnızca söylemlerde vardır ama kurucu bir öğe olarak değil, söylemler vasıtasıyla kurulan bir öğe olarak yer alır (Tekelioğlu, 1999: 84). Bilginin temsil edilebildiği ifadeler bütünü şeklinde tanımlanan söylem kavramı, tarihsel süreçte iktidar tarafından hakikat olarak sunulan bilgi kümelerinin biçimini ve düzenini şekillendirir.

> Söylem sadece baskı sistemlerini veya kavgaları açıklayan şey değil, ama onun için onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erktir (Foucault, 1993: 11).

Bilginin nesnesini belirleyerek üreten, doğruyu yanlıştan ayırmayı mümkün kılan söylem yapısı, özelden genele doğru, insanla ilgili her alanın sınırlarını belirler. Bununla beraber, toplumun kültürel değerlerinin tarihsel uygulamalarını, dilin imkânı ve kullanımıyla formülleştirir, böylece bir bilgi alanı oluşturur.

Söylem teorisinde, bilginin bir iktidar ilişkisi barındırdığına yönelik önemli bir noktayı tespit eden Foucault, söylemin, düzenlenen sosyal pratiklerin birer yansıması olduğunu düşünür. Bu nedenle söylem, bilgiyi olduğu kadar iktidarı da barındırır. Zira ona göre iktidar; bilginin söylem biçimlerini üreten araçsal bir işleve sahiptir. İktidarın, her şeyi kuşatabilen, hakikati ve değerleri önceleyen bir yönü olduğuna inanan Foucault, hakikatin, kendisini destekleyen ve üreten iktidar sistemleriyle ve kendisinin oluşturduğu ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içerisinde olduğunu düşünür (Keskin, 2016a: 21).

Bilgi ve iktidar, tarihi içine alma uygulamalarında kaynaşırlar. Bu sebeple Foucaultcu bilgi-iktidar analizi, en temelde, politik bir yöne sahip olduğu için onun söylem teorisi de dile yönelik teorilerden farklıdır. Belirli bir söylem içerisinde cisimleşmiş olan kategorilerin sadece bilgiye değil, bununla beraber iktidara da biçim verdiği tezi, Foucault'nun öne sürdüğü bir yaklaşımdır (Hekman, 1999: 226-227). Tarihsel düzenlemelerden sosyal yansımalara, maddi pratiklerden bilgi nesnelerini üreten bilgi-iktidar kaynaşmasına kadarki tüm değerlendirmeler, söylemsel bir çözümleme çerçevesinde incelenir. Her türlü bilgiyi kapsayacak kadar geniş bir alanı içerir. Nitekim Foucault da söylemsel oluşumları iktidarla bağlantılı bir yapı içerisinde görüp söylemsel oluşumların bilgi türleri açısından bir yer oluşturduğuna inanır (Foucault, 2016b: 236). İktidar, tarihsel ve sosyolojik süreç içerisindeki bireysel tutumları ve toplumsal refleksleri, söylemsel bir pratik olarak toplumların yönetilmesi adına somutlaştırabilmektedir. Böylece bilgi, söylemler üzerinden her zaman dönüştürülebilmekte ya da yenilenebilmektedir.

1.1.3. Düşünsel Şantaj: Aydınlanma Dönemi

Söylemsel çalışmalarını Batı düşünce tarihinin akla ve aklın işleyişine dair bir çözümlemeyle yürüten Foucault, Aydınlanma dönemini odağa alır. Aydınlanma dönemi,

Avrupa'da 1688 İngiliz Devrimi ile başlayıp 1789 Fransız Devrimiyle zirveye çıkan bir dönemin düşünce hareketidir. Kilise'nin uygulamalarına yönelik karşıt bir hareketi içeren Aydınlanma döneminde; din, inanç ve metafizik konularında sorgulamaya gidilmiş, Avrupa'da bireysel ve toplumsal hayat yeni bir anlayışla oluşturulmaya çalışılmıştır (Çüçen, 1997: 25). Yeni bir insan ve yeni bir toplum inşa etme projesini esas alan bu dönemde insan, kendi aklını, özgür ve cesurca kullanabilme yetkinliğine sahiptir. Aklın merkeze alındığı ve tüm toplumsal ilişkilerin akılcı esaslarla yeniden oluşturulmasını hedefleyen bu çağa "Akıl Çağı" adı da verilmektedir (Duman, 2006: 120). Dolayısıyla bu dönemin insanının mutlak anlamda tek rehberi "akıl"dır.

Bazı Aydınlanma dönemi düşünürleri, bu döneme yönelik ciddi eleştiriler de yapmışlardır. Nitekim Hegel, Aydınlanma dönemini tüm pozitif görünen kazanımlarına rağmen hatalı ve olumsuz bir süreç olarak değerlendirir. Ona göre Aydınlanma'yla birlikte bu dönemin düşünürleri, kendilerini gerçekliğin efendileri olarak görmüş, akıl üzerinden kimliklerini belirleyerek evrensel bir düşünceye sahip olduklarını iddia etmişlerdir (Cevizci, 2017: 22). Benzer şekilde Kant da akılcı ve deneysel yaklaşımların, insanı tek başına bilimsel bilgiye ulaştıramayacağını iddia etmiştir (Çüçen, 1997: 30). Foucault da Aydınlanma'yı; cehaletin, mutlak egemenliğin, adaletsizliğin ve batıl düşüncenin kurumsallaştığı toplumsal yapıya bir tepki olarak tarif eder (Canpolat, 2005: 93). Fakat Foucault, aydınlanmacı akıl tasarımının, süreç içerisinde yeni bir toplum yaratma tasarımına dönüştüğünü de belirtir. Zira o dönemde akıl, kendi içerisine kapanarak kendisi dışındakileri ötekileştirme ve denetleme aracına dönüşmüştür. Kendisi dışındakileri sınıflandırarak yaptığı tanımlama, etiketleme stratejisi**,** kendisini hakikatin bir rasyonalitesi ve nihai bir temsili olarak tanımlamasına ve bu şekilde bir iktidar aracına dönüşmesine sebep olmuştur. Foucault'nun Aydınlanma'yla ilgili eleştirilerinde temel amaç, aklın sınırlılığını açığa çıkarmak, tehlikelerinin ve tarihselliğinin farkındalığını oluşturmaktır (Gündoğdu, 2010: 450). Nitekim o, aklın sorgulanmasıyla değil, Aydınlanma'nın sorgulanmadan rasyonelliğinin kabul edilmesiyle irrasyonalizme düşüleceğini belirtir. Aydınlanma akılcılığı, kendisine yönelik yapılan her eleştiriye karşılık "Ya rasyonelliği kabul edersiniz ya da irrasyonelliğin kucağına düşersiniz." şeklinde bir tehdit sunar. Foucault, Aydınlanma'nın şantajı olarak tanımladığı bu durumu reddeder (Foucault, 2016b: 102). Ona göre Aydınlanma'nın hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır. Ancak birey, Aydınlanma'nın bu olumlu ve olumsuz taraflarını ortaya koyarken kesinlikle Aydınlanma'nın şantajından etkilenmeden bir değerlendirmede bulunabilmelidir.

1.1.4. Foucault'da Episteme ve Epistemolojik Kopuş

Her çağın kendisine ait bir epistemesinin yani bilgi tarzının olduğunu düşünen Foucault, tarihin bazı dönemlerinde epistemolojik değişimlerin söz konusu olduğunu ve bu değişimin nasıl gerçekleştiğinin daima bir sorun olarak kabul edildiğini belirtir. Ona göre her episteme, kendine has yapılara sahiptir ve bunların her biri kendi dönemi içerisinde değerlendirilerek başka dönemlere aktarılmamalıdır. Zira o, bir dönemden başka bir döneme geçişte epistemolojik kopuşların olduğuna inanmaktadır (Foucault, 2001: 244). Onun bu konuyu bu şekilde değerlendirmesinin arka planında, tarihi yorumlama biçimi yatar. Zira o, geleneksel bir tarih okuması olan "çizgisel tarih" yaklaşımındaki gibi tarihe, bir defada olup biten bir süreç olarak bakmaz (Foucault, 1999: 241). Ona göre tarihsel olaylar ve süreçler, bir noktadan başlayıp bir sonuca doğru ilerleyen bir akış içerisinde değildir, aksine tarihsel kırılmaları, kesiklikleri, iniş-çıkışları ve kopuşları içeren bir süreçtir (Foucault, 1999: 20).

Tarihin, kopuş ve kırılmalarla ilerleyen bir süreç olarak kabul edilmesi, her dönemin kendine ait bir epistemesinin olmasını, farklılık içermesini ve her söylemin de belirleyici olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Söylemlerin oluşmasında etkili olduğu kabul edilen "süreklilik" ilkesinden yani bir söylemin farklı bir söyleme dayanmadan oluşamayacağı ve söylemlerin içerisinde hiçbir zaman ulaşılamayacak bir özün olduğu yaklaşımından vazgeçilmelidir (Foucault, 1999: 22). Zira tarihte bilginin şekillenişinde beklenmeyen ani değişiklikler olmuştur ancak bu durum, geleneksel tarih anlayışında açığa çıkarılmamaktadır. Bunun açığa çıkarılması için tarihin "süreksizlik"le açıklanması gerekir (Best ve Kellner, 2011: 64). O, söylemle ilgili oluşumların, birliktelik ve süreklilik içerisinde değil, ifadenin kendi biricikliği içerisinde kavranılması gerektiğini düşünür. Bu sağlandığında dönem içerisinde gerçekleşen iniş-çıkışlar, kopukluklar yani süreksizlikler, arkeolojik çözümlemeye daha kolay tabi tutulacaktır (Foucault, 1999: 22).

Foucault, tarihle ilgili yorumunda şimdinin, mutlaklık ve zorunluluk beklentilerine karşı çıkar. Geçmişe dayatılan şimdinin, tarih dışı mutlaklaştırılmasıyla mücadele eder. Herhangi bir olayın arkasındaki sebeplerin çeşitliliğini gözler önüne sermek ister. Hiçbir sürekliliğe; evrensel, nesnel, sabit ve mutlak düşünce biçimlerine imkân tanımaz. Bilginin oluşum süreçlerini incelemeye olanak sağlayan süreksizlik sayesinde, "şimdi"den hareketle geçmişi değerlendirmeye çalışır (Falzon: 2001: 111-113). Bu şekildeki bir değerlendirmeyle geçmişe saplanmadan bugünün anlaşılması sağlanmış olur.

Foucault, Batı kültürü içerisinde tarihsel kırılmalarla oluşan üç epistemeden söz eder. Bunlar; Rönesans, Klasik ve Modern dönem epistemeleridir. Rönesans Epistemesi, Descartes öncesi dönemi; Klasik Episteme, Descartes'tan Aydınlanma dönemine kadar olan dönemi; Modern Episteme ise 19. yüzyıldan 20 yüzyılın ortalarına kadar geçen dönemi içerir.

Foucault, Batı medeniyetinin yaşamış olduğu üç epistemik dönem arasında hiçbir karşılaştırma yapmaz ve birinin diğerinden daha üstün olduğuyla ilgili bir tercihte de bulunmaz. Kuhn, her ne kadar bilimsel kuramlar arasında sonradan gelen tüm kuramların öncekilerden daima daha iyi sorun çözdüklerini iddia etse de (Kuhn, 1982: 183) Foucault, bu bağlamda yapılan hiçbir tartışmada yer almaz. Zira Foucault'nun yapmış olduğu şey, sadece epistemelerin tanımını yapmaktır.

Batı düşünce tarihinde her ne kadar üç epistemeden bahsedilse de Foucault'nun "şimdinin ontolojisi" adını verdiği bugüne ait bir episteme de söz konusudur. O, bu kavram ile güncel olanı yani güncelliğin ontolojisini ifade eder. Foucault bu kavramı, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makalesinden esinlenerek oluşturduğunu belirtir. Çok çarpıcı bulduğu Kant'ın bu makalesinde, felsefe tarihinde ilk kez bir filozofun metafizik bir sistemi ya da bilimsel bilginin temellerini değil de yakın geçmişte gerçekleşen güncel bir olayı araştırma konusu yaptığını söyler (Foucault, 2016b: 67). Zira Kant'ın bu yazısı, felsefe geleneğinde ilk kez bu türde bir sorunu ortaya atmıştır. Bu soru, güncelliğin sorusudur.

> Bugün neler olup bitmektedir? Şu anda neler olup bitmektedir? (Foucault, 2016b: 68)... Bu dünya, bu çağ, içinde yaşadığımız şu an neyi ifade ediyor? (Foucault, 2016b: 163).

Foucault buradan hareketle "Benim güncelliğim nedir, bu güncelliğin anlamı nedir ve bu güncellikten söz ederken ben ne yapmaktayım?" gibi soruların, modern insanın cevabını aradığı sorular olduğunu belirtir (Foucault, 2016b: 165). Bu soruyu Aydınlanma üzerinden sorgulamaya çalışan Foucault, Aydınlanma'nın şimdiyle ilgili ne söyleyeceğini, söyleyeceği şeyin niteliğini ve şimdiye dair farklılığını ortaya koymasını istemektedir. Zira Foucault, Kant'ın aradığı şeyin farklılık olduğunu; bugünün dünle kıyaslandığında ne gibi farklılıklar getirdiği sorusuna yönelik bir cevabı içerdiğini belirtir (Foucault, 2016b: 176). O, şimdinin ontolojisi ile çağdaş Batı toplumlarında bilimsel hakikat çeşitliliğini üreten tarihi koşulları gün yüzüne çıkarmayı amaçlar. Daha da önemlisi, modern öznellik kiplerine yönelik bir eleştiriyi sunar. Zira eleştirel bir öznellik içeren şimdinin ontolojisinin gerçekleşebilmesi için bireyin, kendisini ait hissettiği kültürel çevreden eleştirel bir kopuşu

yaşaması gerekir (Kolos, 2016: 37). Şimdinin ontolojisi, kendimize ait tarihselliğin ontolojisinin yapılmasını, hem konuştuğumuz hem de eylemde bulunduğumuz yerin ve zamanın sorgulanmasını zorunlu kılar (Revel, 2005: 90).

1.1.5. Bilginin Arkeolojisi

Foucault, söylem yapılarını, arkeoloji ve soybilim (soykütük) adını verdiği iki temel yöntemle inceler. O, bilginin merkezî bir rol aldığı yani bilgi merkezli analitik bir incelemeyi ifade etmek üzere "arkeoloji"yi kullanır. Arkeoloji, bilgi ve teorilerin nereden başlayarak mümkün kılındıklarını, bilginin nasıl bir düzen mekânına göre şekil aldığını, rasyonelliklerin ortaya çıkışını, deneysel faaliyetlerin felsefeye yansımasını... incelemeye yönelik bir çalışmayı içerir (Foucault, 2001: 22). O, tarihe yönelik bir çözümlemenin, bilginin mümkün oluş kuralları ve koşullarının ancak arkeolojik kazılar yapılarak gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* ile hedeflediği şey en temelde "Batı'nın tarihsel ve epistemik bilincinin analizini yapmak"tır (Foucault, 2011: 67). Bunu gerçekleştirirken bütün bilimsel söylemlerin tarihselliğini ortaya koyar ve arada olan kesintilere özellikle dikkat çeker. Ayrıca arkeoloji, söylem çeşitliliğine mani olmaz ve söylemler arasında da bir birlik oluşturmaya çalışmaz. Ancak onlar arasındaki çeşitliliği, farklı biçimlerin içerisine serpmeye çalışan karşılaştırmalı bir çözümleme sunar (Foucault, 1999: 203).

Foucault, arkeolojiyle tarihsel arşivi betimlemek ve çözümlemek ister (Wiele, 2002: 191). Onun terminolojisinde özel bir yeri olan arşiv, belirli bir toplumda ve verili bir dönemde derlenen ya da bu dönemde kalan metinlerden oluşan bir yığın değildir. "Belirli bir toplum için verili bir dönemde geçerliliği olan kurallar bütünüdür." (Foucault, 2011: 122).

Foucault'ya göre arkeoloji, analiz edilen nesneyi yani söylemi oluşturan şeyi aramaya ve gerçekleşen söylemsel olaylar arasında nedensel bir bağ kurmaya çalışmaz. O anda söylemsel olayların neden ve nasıl yerleştiğini keşfetmeye yarar (Foucault, 2016a: 184). Dolayısıyla Foucault için arkeolojinin, söylemsel olan ile söylemsel olmayan (ekonomik süreçler, politik ve pratik süreçler, kurumlar) unsurlar arasındaki ilişkileri gösteren bir yönü vardır. Ayrıca arkeolojinin yeniden bir yazılım olduğunu yani daha önce yazılan şeyin belirli bir dönüşümü olduğunu ifade eden Foucault, bu dönüşümün, kaynağın aynı esrarına bir geri dönüşü asla ifade etmediğini özellikle belirtir (Foucault, 1999: 179). Zira

ona göre arkeoloji, ne evrimseldir ne de geri dönücüdür. Söylemsel oluşumlar, önceden belirginleştirilerek betimlenir daha sonra birbirleriyle karşılaştırılır, içerisinde yer aldıkları aynı zaman içerisinde birbirlerinin karşısına konulur, aynı zaman içerisinde bulunmayanlar diğerlerinden ayırt edilir (Foucault, 1999: 169). Böylece söylemsel uygulama düzenleri gün yüzüne çıkarılmış olur (Foucault, 1999: 184). Foucault'nun yapmaya çalıştığı arkeolojik kazıda, bazı bilgileri veya bu bilgi sahibi kişilerin düşüncelerini ortaya çıkarmak gibi bir çaba yoktur. Onun amacı, "tarihin bir döneminde söylenen ve söylemeyi mümkün kılan şeyleri" ortaya çıkarmaktır.

1.1.6. Foucault ve İktidarın Soybilimi

Foucault, arkeolojik yöntemin tek başına yetersiz kaldığını düşünerek söylem dizgeleri arasında oluşan epistemik değişimleri, toplumsal iktidar yapılarındaki söylemsel olmayan pratiklerde oluşan kesintilerle bağlantı kurarak açıklamaya çalışır ve bunu "soybilim" adını verdiği yöntemi kullanarak gerçekleştirir. O, arkeoloji ile söylemi (bilgiyi); soybilim ile de iktidar ve iktidar ilişkilerini çözümlemeye çalışır. Buradan hareketle üç geleneksel sorun üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırır:

> Birincisi bilgi; bilgi aracılığı ile gerçekle, uygarlık için bu kadar önemli olan ve hepimizin öznesi ve nesnesi olduğumuz şu "gerçek oyunlar"la ilişkilerimiz nedir? İkincisi iktidar; şu garip stratejiler ve iktidar ilişkileri aracılığıyla ötekilerle olan ilişkilerimiz nedir? Üçüncüsü etik; gerçek, iktidar ve benlik arasındaki ilişkiler nelerdir? (Foucault, 2003: 19-20).

Foucault'nun iktidar kavramını daha iyi anlayabilmek için tarihsel olayları nasıl incelediğine bakmak gerekir. Onun bilgi, iktidar ve etik kavramlarını açığa çıkarmak adına yaptığı arkeolojik ve soybilimsel (geneolojik) çözümlemeler, onu diğer araştırmacılardan ayıran temel noktalardandır. Foucault'nun bütüncül tarih anlayışı, açıklamalar ve süreçler yoluyla kişilere ve olaylara dönük bakış açısından sıyrılır. O, soybilimsel çözümlemeler aracılığıyla göz ardı edilmiş olan tek tek olaylara; yerel, kesintili, meşru olmayan ve öznel bilgilere odaklanır. Zira soybilimsel yaklaşımda kesintili ve kopuk tarihsel olaylar özenle korunur, tarihi başlangıç noktaları ise tespit edilmez. Güç etkileşimleri, çeşitlilikler vurgulanır; değişmeyen hiçbir özün ve kesintiye uğramayan süreklilik şekillerinin olmadığı gösterilmeye çalışılır.

> Sıradışı söylemler/uygulamalar, şimdiye göre taşıdıkları olumsuzluk bakımından, hesabı yeterince verilmeksizin kabul gören görüngülerin "ussallığı"nı çürütmek amacıyla

> araştırılır. Böylece geçmişin iktidar yordamı inceden inceye araştırıldığında, geçmişin "usdışı" olduğunu ileri süren günün iddialarının ayağı kaydırılmış olur (Sarup, 2004: 90).

Foucault'nun arkeolojisi söylemsel oluşumları tasvir eden bir yaklaşım içerir, soybilim ise hem bu söylemsel oluşumların hem de iktidar ilişkilerinde oluşan karışıklığın nasıl kurulduğuna dikkat çeker. Arkeoloji, epistemelerin tarihsel olarak geçici olma sebeplerini yani bir epistemeden diğer bir epistemeye hangi sebeple geçildiğini açıklayamamaktadır. Bu sebeple Foucault, arkeolojinin bu zayıf yönünü, soybilim kavramıyla gidermeye çalışır. Birbirini tamamlayan bu iki yöntem arasındaki en temel fark, arkeoloji tarihsel dönemlere şekil veren söylemsel oluşumları tasvir eden ve mümkün kılan koşulları yakalamayı, soybilim ise olgular arasındaki ilişkilerin izini sürmeyi, tarihsel olguların gelişim ve dönüşümlerinin bir soyağacını çıkarmayı amaçlamaktadır (Best ve Kellner, 2011: 67). Dolayısıyla Foucault arkeolojiyi, bilgi eksenine karşılık kullanırken "soybilim"i ise iktidar eksenine karşılık kullanır (Foucault, 2016b: 188). Foucault'nun Nietzsche'den aldığı soybilim kavramı, her iki düşünürün tarihsel çalışmalarında kökeni meşrulaştıran bir arayış şeklinde yer almaz. Ancak onlar, olayları tarihsellikleri içerisinde eleştirel bir okumaya tabi tutarlar (Foucault, 1994: 151). Dolayısıyla soybilim, tarihin teleolojik bir okumasına ve düşünce tarihi içerisinde metafizik bir eylemi ifade eden mutlak "köken arama" fikrine karşı çıkar. Zira geleneksel tarih; kökenin mükemmel ve yüce, "başlangıcın, şeylerin en kusursuz anı" olduğu varsayımıyla hareket eder (Foucault, 2011: 234). Oysaki soybilim, şeylerin tarihsel başlangıcında, "kökenlerin korunan özdeşliği" fikrini reddeder. Tarihsel başlangıcın bayağılığına inanan Foucault, soybilim ile bu "köken kuruntusu"ndan kurtulmaya çalışır (Foucault, 2011: 233). Soybilimsel analiz, tarihte göz ardı edilen, görülmeye değer kabul edilen olaylardan ayıklanır. Böylece dışlanmış olayları birer birer inceler, onları koruma altına alır ve canlandırmaya çalışır. Geleneksel tarih okumalarında, ikincil plana atılan ve hatta değersiz görülen Foucault'nun ifadesiyle "boyun eğdirilen" bilgiler vardır. Zira ona göre geleneksel tarih, yetersiz olarak kabul ettiği bir bilgi kümesinin tüm yetkilerini ellerinden almaya ve onları zorla boyun eğdirmeye çalışmaktadır. Foucault da işlevselci bir tutarlılık ve biçimsel bir sistemleştirmeyle maskelenmiş tarihsel olayları, soybilim sayesinde betimlemeye ve gün yüzüne çıkarmaya çalışır (Foucault, 2016a: 89). Görüldüğü kadarıyla Foucault, soybilim projesiyle boyun eğdirilen bilgileri tabi olmaktan kurtarmak, onları özgürleştirmek ister. Bu yönüyle soybilim, bilimsel ve biçimsel teorik söylemlerin baskılarına yönelik yapılan muhalif bir girişimdir. Bilgiler, bilimsel bir bütünlükle sunulurken bazı iktidar amaçlarını da içinde barındırır. Foucault'ya göre bir bilgi kümesinin bilimsel olduğunu iddia edebilmesi, farklı

tür bilgilerin diskalifiye edilmesiyle mümkün olabilir. Ona göre bilimsellik iddiası, bir iktidar hırsını da taşımaktadır. Çünkü bilimsel olana arka planda iktidar etkileri de sunulmuştur (Foucault, 2016a: 92). Bir söyleşide Foucault'ya "Çok geçmişte kalan dönemleri neden sorgulama gereği duyarsınız?" şeklindeki bir soruyu, soybilimin, anlam ve amacının "şimdiye dair" sorulardan hareketle geçmişe doğru bir yürüyüş olduğu şeklinde cevaplamıştır (Foucault, 2016a: 91). Dolayısıyla onun geçmiş tarihe yönelik çalışmalarının sebebi, içinde bulunduğumuz zamana, şimdiye bir yararı dokunsun diyedir.

Foucault'nun soybilim kavramının odağında, söylem dışı unsurlar diye ifade ettiği "iktidar" yer almaktadır. Geleneksel iktidar yaklaşımlarında, iktidar; elde edilebilen, paylaşılabilen, kaybedilebilen ve korunabilen bir töz olarak kabul edilir ancak o, bu yaklaşımların hiçbirini kabul etmez. Zira o, genellikle karmaşık toplumsal ilişkilere verilen bir isim olarak tarif edilen iktidar kavramının, kuramsal ve genel geçer bir tanımının olmaması gerektiğine inanır. Ona göre iktidarın sabit bir özü yoktur, ortaya çıktığı koşullara ve ilişkilere bağlı olarak farklı şekillerde uygulanabilmektedir (Deveci, 1999: 30). Dolayısıyla iktidar, gözlenebilen ve ölçülebilen bir özelliğe sahip değildir.

1.1.7. İktidar Her Yerdedir

Genellikle "siyasi" ilişkilerle ifade edilen iktidara, "iktidar mücadelesi" anlamını veren Foucault'nun, iktidar kavramına yaklaşımında ona has olan bir husus vardır: O, yönetim ve devlet anlamında tarif edilen iktidar yaklaşımlarını kabul etmediğini açıklar. Zira o, "siyasi" olanı, sınıf mücadelesine karşılık gelen bir kavram olarak değerlendirir. İnsan ilişkilerinde ve kurumlarda meydana gelen her şeyi de "toplumsal" olarak ifade eder (Foucault, 2011: 299). Dolayısıyla o, toplumun kabul gördüğü bir siyasi ilişki kurmadan, siyasi iktidarı kabul eder. Foucault'ya göre iktidar derken, bir siyasal yapı, hâkim toplumsal bir sınıf, bir hükümet gibi şeylerden ziyade genellikle "iktidar ilişkileri" şeklinde bir kavramın kullanılması daha doğrudur (Foucault, 2016b: 235). Zira iktidar, bireylerin veya grupların birbirlerine uyguladıkları eylemler ağıdır. Dolayısıyla ancak eylemler uygulandığında iktidardan söz edilebilir. Burada iktidar, eylem üzerinde eylem şeklinde tarif edildiğinden belli kişi veya gruplara özgü kılınmamış olur. Böyle bir durumda da toplumda iktidar ilişkilerinin var olduğu sınırsız noktalarda iktidarın varlığı söz konusu

olur (Foucault, 2016b: 22). Nitekim Foucault açısından iktidarın belli bir yeri ve kaynağı yoktur:

> İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir (Foucault, 2007: 72).

Foucault'da "iktidar", siyasal bir yapıdan ziyade toplumsal bünyeye kök salan, tüm toplumu içine alan bir ilişkiler ağıdır. İki insanın sözlü iletişiminden, kurumsal ve ekonomik tüm ilişkilere kadar iktidarın varlığı söz konusudur. Ailede, eğitim ilişkisinde, insan ilişkilerinde, siyasi yapılarda; etkisi görülen tüm iktidar ilişkileri ağı içerisinde yaşadığımızı düşünür (Foucault, 2016b: 235). Dolayısıyla Foucault, iktidarı, siyasi bir yapı şeklinde görmez, toplumun her katmanında kendisini var eden bir ilişkiler ağı olarak değerlendirir.

Kliniğin Doğuşu, *Deliliğin Tarihi*, *Kelimeler ve Şeyler*, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserlerinde arkeolojik çözümlemeler yapan Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserlerinde ise yoğun bir şekilde soybilimsel yaklaşımını ortaya koymuştur. O, arkeolojik ve soybilimsel çözümlemeleriyle bize iktidara dair tek bir sistem sunmaz, aksine daha hareketli, bilginin içerimlendiği bir iktidar görüntüsü sunar. Foucault'nun betimlediği modern iktidar, bir ilişkiler ağından oluşur ve geleneksel toplumda hâkim olan tanrısal iktidardan farklı olarak her şeyi bilmez ama bilgi üretip kullanır. Zira modern toplumda iktidar, özne üzerinde mutlaka hâkimiyete sahip, sahiplenici, özneye yazılı emirler veren, şayet onlara uyarsa mutlak iyiliğe ulaşacağına dair vaatler veren somut bir görüntü değildir (Connor, 2001: 84).

Belirli bir iktidarın, tüm toplumsal ilişkileri kapsadığı varsayımına dayanan "bütünselci iktidar" yaklaşımını kabul etmeyen Foucault, bunun aksine iktidarı, tekil bağıntılar üzerinden incelemektedir. İktidara yönelik yapılan analizlerde sınıf, üretim ilişkileri ve devletle sınırlandırılan yaklaşımları doğru bulmaz. O, iktidarın bu sınırları aştığını, böyle bir iktidar okumasının oldukça sınırlı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre iktidar; elde edilen, elden kaçırılan, koparılan ya da paylaşılan bir mal değildir. İktidar, eşit olmayan ve devingen olan ilişkiler içerisinde birçok noktada ortaya çıkar; sürekli olarak yukarıdan aşağıya doğru uygulanan ve bir sınıfın ya da kastın elinde bulunan bir güç değildir (Foucault, 2007: 72). Bu sebeple iktidar ilişkilerinde yöneten-yönetilen şeklinde hiçbir ikili karşıtlık bulunmaz. Ancak bu durum, amaçlarına ulaşmak isteyen sınıf veya grubun amaçları uğruna iktidarı elde etmeyi istemedikleri anlamını da taşımaz. Belirli bazı

amaçları gerçekleştirmek amacıyla iktidarı elde tutmak isteyen öznenin/güçlerin sınırlarının çok üstünde olduğu anlamını taşır. Onun çalışmalarındaki "İktidar her yerdedir." savı, kuramsal bir özellik taşımakla beraber stratejik bir öneme de sahiptir. Şayet iktidar her yerde ise siyasal kuramın ikiliklerini içeren yöneten-yönetilen, egemen-teba, meşru-meşru olmayan, güvenlik-tehlike hatta iktidar-muhalefet şeklindeki ayrımların anlamı yoktur. Nitekim Foucault bu durumu, iktidarın aşağıdan geldiğini yani iktidarın kökeninde yöneten ve yönetilen arasında ikili ve kapsayıcı bir muhalefetin olmadığını belirterek dile getirir (Foucault, 2007: 73). Foucaultcu iktidar analizi, mevcut iktidar yapılarına yönelik bir alternatif girişimi değildir. Zira var olan iktidar mekanizmalarına yönelik bir alternatif önermek, o mekanizmanın çelişkilerini de içerimler. Onun ifadesiyle "Başka bir sistem hayal etmek, mevcut sistemdeki katkımızı genişletmektir." (Foucault, 1977: 230).

İktidar çözümlemesi yapıldığında genellikle siyasal iktidara yani devlete özel bir ayrıcalık tanınır. Fakat Foucault, iktidarın her yerdeliği savıyla devlet gibi makro düzeydeki bir iktidara değil, mikro düzeydeki iktidarlara dikkat çekmeye çalışır. Böylece devlete tanınan ayrıcalıklı konum, mikro iktidar ilişkisiyle sorunsallaştırmış olur (Giddens, 2001: 275). Kendisine bu konuyla ilgili sıkça soru yöneltilmiştir. O, iktidar çözümlemesi yaparken aslında devlete de yer verdiğini ama iktidarla ilgili tüm olgularda yalnızca devlete dair analizlerin yapılmasını ve iktidarı baskıcı bir öz olarak takdim eden devlet merkezli kurumların karşısında yer aldığını söyleyerek cevap vermiştir. O, devletin önemsiz olduğunu söylemediğini belirtir. Onun söylemek istediği şey, iktidar ilişkilerinin ve bu ilişkiler konusunda yapılması gereken analizlerin devlet sınırlarını aşmış olduğudur (Foucault, 2016a: 72).

1.1.8. Çoban Kral: Pastoral İktidar

Foucault, Orta Çağ'dan bugüne kadar Batı'da etnik, siyasi, ekonomik bir içeriğe sahip olmayan ancak toplumsal yapılanmada çok büyük etkileri olan bir iktidar modelinin olduğunu söyler. Bu iktidar, insanların doğumundan ölüme kadar varlığını, eylemlerini üstlenen, insanları dua etmeye ve belirli bazı şekillerde davranmaya zorlayan, dinî kökenli bir iktidardır (Foucault, 2016a: 209). İnsanlık tarihinin çok eski dönemlerine uzanan, kökenleri Mezopotamya ve eski Mısır'a dayanan, yöneticilerinin kral, halkın ise çoban

olarak görüldüğü bu yönetim biçimine "pastoral" iktidar adı verilir. Bir toprak üzerinden değil de bir sürü üzerinden yürütülen bu iktidarda çoban, sürünün bir üyesine ilgi gösterdiği gibi tamamına da ilgi göstermektedir. Bu durum, çobanın bir koyun için tüm sürüyü gerektiğinde riske atabileceği bir yönetim anlayışını ifade eder (Foucault, 2013: xxiv). Bu iktidar teması, Asur'da, Mısır'da ve özellikle de İbraniler'de varlığını sürdüren bir yönetim şeklidir (Foucault, 2013: 110).

Bu toplumlarda Tanrı, insanların çobanı olarak kabul edilmekte, kral da Tanrı gibi insanların çobanı olduğunu iddia etmektedir (Foucault, 2013: 110). Tanrı, nasıl ki tüm insanların başında çoban olarak bulunuyorsa kral da tıpkı Tanrı gibi sitenin başında, tek başına yer almaktadır (Foucault, 2016a: 35). Dinî bir ilişki biçiminde takdim edilen bu yaklaşımda Tanrı, otlasın diye insanları çayıra götürüp onlara yiyecek sağlayan bir çobandır (Foucault, 2016a: 28). Kral da ast çoban rolündedir. O, Tanrı'dan emanet aldığı sürüyü hükümdarlığının sonunda Tanrı'ya iade edecektir (Foucault, 2013: 111). Dolayısıyla pastoral iktidar, Tanrı egemenliğine dayanan, dinî bir içeriğe sahip bir iktidar modelidir (Foucault, 2016a: 209). Doğu Akdeniz'e özgü olan ve Hristiyanlık ile Avrupa toplumunda kendisine yer bulan bu iktidarın (Foucault, 2013: 111), toprakla ilişkisi olmadığı için fetih kazanmak, zafer kazanmak gibi bir derdi de yoktur. Bu iktidarın temel işlevi düşmanlarına korku salmak, onlara kötülük yapmak değil, göz kulak olduklarına iyilikte bulunmaktır (Foucault, 2016a: 223). Hayırseverliğiyle bilinen bu iktidar, varlığını iyilik yapmak üzerine kurar, zira onun tek derdi sürünün selametini düşünmektir (Foucault, 2013: 113).

Foucault, çağdaş Batı toplumlarının sosyal ve siyasal temel problemlerinin, devletin hukuksal birliğinin teminatı olan siyasal iktidar ile temel vazifesi herkesin yaşam güvencesini sağlamak olan pastoral iktidar arasındaki ilişkide olduğunu düşünür. Ona göre hukuki statülere sahip özneler üzerinde uygulanan siyasal iktidar ile yaşayan bireylere uygulanan pastoral iktidar arasında yapay bir uyum söz konusudur (Foucault, 2016a: 227). Tarihçilere göre genellikle Batı toplumlarında siyasal iktidar, daha merkezî biçimlere doğru evrilen bir süreci takip eder. Ancak Foucault, devletin giderek merkezileşmeye doğru ilerlemediğini aksine iktidar tekniklerinin giderek bireyselleştiğini, dolayısıyla bireye bağlı bir yönetim anlayışının giderek kalıcı ve sürekli bir şekil aldığını düşünür. Buradaki problem; merkezileşen ve merkezileştiren bir iktidarın siyasal biçimi devlet iken bireyselleştiren iktidar modelinin ise pastorallik olmasıdır (Foucault, 2016a: 224). Zira

pastoral iktidar, bireylerin veya grupların geçimini sağlayan bir içeriğe sahip olmakla bireyci bir iktidar modelini temsil etmektedir (Foucault, 2016a: 226-227).

Foucault, modern devlet iktidarının da, tıpkı pastoral iktidar gibi, insanların öte dünya selametini düşündüğünü, tüm bireyleri gözettiğini, onların ruhuna nüfuz ettiğini, sırlarını açığa çıkarmaya, onlara yön vermeye çalıştığını belirtir. Modern iktidar, pastoral iktidarın dinî amaçlarını dünyevileştirerek bunları sağlar, böylece bireylerin her şeyini kontrol altına almaya çalışır. Dolayısıyla Foucault'ya göre bugünün Avrupa'sında aktif bir şekilde pastoral iktidar olmasa da pastoralliğin birçok etkisi ve etkinliği hâlâ devam etmektedir (Foucault, 2016b: 66). Ona göre pastoral iktidarın tüm etkinliklerinden kurtulmak gerekir. Özellikle de bireyleri her yönüyle kontrol eden bir anlayıştan vazgeçerek insanları daha özgür kılan bir mekanizma geliştirmelidir.

1.1.9. İktidar, Özgür Kılar

Foucault, iktidar tartışmalarını meşru rejimler üzerinden yapar. Bu rejimler, meşruluğunu tebaanın iktidara rızası üzerinden kazanır. Dolayısıyla Foucault açısından iktidar-tebaa ilişkisi çatışmaya, kaba güce dayalı değildir, bilgi üzerinden şekillenen karşılıklı etkileşime dayalı bir ilişkidir. Bu ilişki biçimi, öznelerin "özgür" olmasını gerektirmektedir. Gerçekleşebilen iktidar eylemleri, başkaları üzerinden bir eylem değil, "mümkün eylemler üzerinde işleyen bir eylemler kümesidir." İktidar ilişkisinin bu alanda gerçekleşebilmesi için üzerinde işleyebileceği alternatif eylemlere ihtiyacı vardır, yani iktidar ilişkisi varlığını sürdürebilmek için özgür olan, iktidara şekil verme kapasitesine ve iktidara direnme hakkına sahip olan bireylere, tebaaya ihtiyaç duyar:

> İktidar yalnızca özgür nesneler üzerinde ve yalnızca onlar özgür oldukları sürece uygulanır (Foucault, 2016b: 21).

Foucault'nun çözümlemeye giriştiği iktidar ilişkisi, bireylerin üzerinde olan ve onlardan daha üstün bir güce dayanmış olan hegemonik ilişkilerden oldukça farklıdır.

1.1.10. Değerlendirme

Foucault, çalışmalarında bilgi ve iktidar arasındaki karşılıklı ilişkiyi ele almıştır. Ona göre iktidarın sürekliliği, amaca yönelik üretilip yapılandırılan bilginin geçerliliği ve sürekliliğiyle sağlanır. Zira iktidarın işleyişi, devamlı olarak bilgi üretmeye yöneliktir, ayrıca tam tersi bir durumda da bilgi de iktidar etkilerine yol açar (Foucault, 2016a: 94). Foucault, bireyi, toplumsal ilişkiler sürecinin üzerinde olan, rasyonel bir özne, ilkel bir atom, temel bir çekirdek, iktidarın etkisi altına giren ya da cezalandırdığı atıl ve çoğul bir şey olarak görmez. İktidarın kendisini de bireyleri bu şekilde parçalayan ya da bastıran bir şey olarak düşünmez (Foucault, 2016a: 106). Foucault'nun amacı, özneye dayatılan hakikatin yani belirlenen sınırların; özne tarafından farkında olunarak açığa çıkarılmasını, sorgulanmasını ve aşılmasını sağlamaktır. Aksi halde onun amacı, belirli bir iktidar kurumunu eleştirmek ya da marjinal, burjuva veya elit bir sınıfa saldırmak değildir. O, iktidar biçimini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Bilgi-iktidar analiziyle iktidarın görünmeyen bir şekilde bireylerin hayatının bütün kesitlerine yerleştiğini ifade eder. Bunun da bazı bilimsel disiplinler tarafından, toplumda var olan bazı kurumlar aracılığıyla yapılmaya çalışıldığını düşünür.

1.2. Çağdaş İslam Düşünürü Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî

Müslümanların siyasi, iktisadi, ilmî açıdan durgunluk dönemine girmesiyle başlayan sosyo-politik çözülmelere karşı üretilmeye çalışılan düzenlemeleri ve çözüm önerilerini kapsayan bir süreci ifade eden "Çağdaş İslam Düşüncesi", Müslüman aydınların bu sorunlarla yüzleşme, temel önermelerinden hareketle çözüm önerileri üretme, özgün ve özgül bir "modernlik" oluşturma gayretlerini içerir. Bu anlamda evvela Batı modernitesiyle yüzleşilmeli, onun hem bireysel hem de toplumsal etkilerinin analizi öncelenmelidir. Başka bir ifadeyle Çağdaş İslam Düşüncesi, İslam dünyasındaki düşünsel, siyasal ve ekonomik sömürgeleştirme girişimlerine karşı, özellikle de 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarından itibaren ivme kazanmış olan oluşumların tahlilidir. Bu çerçevede, Batı sömürgeciliğine karşı sosyal ve siyasal kimlikler ve alternatifler oluşturulmaya başlanmış, bununla birlikte İslam toplumunun içerisindeki iç bozulmalara karşı, ıslahat projelerinin geliştirilmesi hedeflenmiştir.

Başlangıç olarak kesin bir tarihin veya olayın verilmesi gerçekçi olmamakla birlikte, Çağdaş İslam Düşüncesini ortaya çıkaran bazı faktörlerin etkilerinden bahsetmek mümkündür. Özellikle 1789'da Mısır ve 1839'da Cezayir'de başlayan Batılı müdahaleler, ilk etkenler olarak görülebilir. Emperyalizm öncesi var olan üretim modelleri yerine, sömürgecilikten daha çok, gelişmiş olan kapitalizmin bölgeye girmesi, Arap dünyasındaki ekonomik sistemlerin Avrupa'ya bağımlı hale gelmesi de önemli etkenlerdendir. Bunlar sonucunda Arap-İslam dünyasında ilk ciddi uyanış (nahda) hareketleri ortaya çıkmıştır (Ebû-Rabi, 2005: 91). Dolayısıyla Çağdaş İslam Düşüncesi, hem siyasi sömürgecilikten kurtulmaya hem de fikrî uyanış ve canlanmaya yönelik bir çaba olarak ortaya çıkmıştır.

Batı'yla yüzleşme sonucu "kendi kabuğuna çekilip dünyada olup bitene ilgisiz ve kayıtsız kalmak, geleneksel olanı hiçbir değişikliğe tabi tutmadan olduğu gibi sürdürmek" ile "modernleşmenin yarattığı bilim ve bilimsel anlayışı tek ve vazgeçilmez görmek, daha fazla geç kalmadan, bir şekilde buna adapte olmak" şeklinde iki eğilim ortaya çıkmıştır (Ay, 2004: 149-150). Bu farklılıklar aşılarak Çağdaş İslam Düşüncesi adı altında birleşmeye imkân tanıyan bazı unsurlar söz konusudur. Bunlar; köklere dönüş, geleneğin yeniden ele alınması, din ve düşüncenin âtıl bırakan unsurlardan arındırılması, yeni durumlara yeni cevapların üretilmesi şeklinde sıralanabilir.

Çağdaş İslam düşüncesinin ülkemizde de en çok bilinen isimlerinden Fazlur Rahman, tarihselcilik metodunu benimserken; Mısırlı âlim Hasan Hanefi, fenomenoloji ve antropolojinin dikkate alınmadan tecdidin mümkün olmayacağını düşünür. Bu çerçevede değerlendirilebilecek isimlerden biri de Muhammed Âbid el-Câbirî'dir.

1.2.1. Gelenek Eleştirisi ve Arap Aklı

Sistemi eleştiren bir düşünür olan, kendi dönemine damgasını vuran çalışmalarıyla Arap/İslam entelektüel tarihini eleştirel bir analize tabi tutan Câbirî'nin çalışma alanı oldukça geniştir. Klasik ve modern Arap Aklı ve düşüncesi, ahlaki ve siyasi düşünce, kimlik ve milliyetçilik, entelektüeller, gelenek ve modernlik, Kur'an ve muhtevası gibi oldukça geniş bir ilgi alanına sahiptir. Ayrıca iki cildi Mekkî, bir cildi de Medenî surelere ayrılmış, üç ciltten oluşan bir tefsir çalışması da mevcuttur. Bunların yanı sıra büyük önem verdiği İbn Rüşd'ün bazı temel eserlerinin geniş girişlerden ve açıklamalardan oluşan yayınları da vardır. Bazen yapısalcı bazen de postyapısalcı yöntemlerden izler taşıyan

Câbirî, fikir ve eleştirilerini gelenekten güncele doğru bir bağlantı kurarak ortaya koymaya çalışır.

Câbirî, günümüzde gerek sol, gerek liberal, gerekse selefî akımlar olsun -ideolojik açıdan her biri, birbirinden farklı olsa da- hepsinin geleneğe yaklaşımının aynı olduğunu düşünür. Ona göre bu akımlar, tek bir epistemolojik zeminden (kıyas) hareket ettiklerinden ortaya koydukları okuma biçimi de selefi bir okuyuş halini almaktadır. Tüm bu yaklaşımlar; geçmişi "asl", geleceği de "fer" kabul etmekte, geleceği geçmişle kıyas ederek anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır (Câbirî, 2003: 6-7). Böyle bir okuma ve yorumlama biçimini problemli gören Câbirî, kıyasa dayalı tüm okuma biçimlerinin tekrar ele alınarak tartışma konusu yapılması gerektiğini düşünür. O, buradan hareketle çalışmalarını Arap/İslam entelektüel tarihi ve geleneği üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre yapılması gereken en önemli şey, kültür tarihimizin ve geleneğimizin yeniden yazılmasıdır. Çünkü hali hazırda meydana getirilmiş olan tarih, hâlâ insanları geçmişte yaşatan, onları bugünlere getiremeyen ve bundan da öte, geleceğe yön verecek bir yapıda olmayan bir tarihtir. Bu nedenle tarihimizin yeniden sistematik bir yazıma ihtiyacı vardır. Bu da ilmî disiplinlerin birbirinden kopuk olmadığı, bilimsel anlayışa yakışmayan düşmanlıkların yer almadığı ve her şeyin kendi bağlamında değerlendirildiği bir yapı olmalıdır. Geçmişte yaşanan mücadeleler, zıtlıklar, siyasi husumetler, fikrî ayrışmalar, bunları doğuran zaman ve mekâna bağlı şartlar ele alınmadan yapılan analizler hep eksik kalacaktır. Tikel olana yoğunlaşıldığından, bütünü görmek zorlaşacaktır (Câbirî, 2003: 16; 2001: 53). Dolayısıyla Câbirî'nin gelenekten kopmayı değil, gelenekle kurulan ilişki biçiminden kopmayı savunduğu söylenebilir.

Çağdaş İslam düşünürlerinin pek çoğunda görüleceği üzere Câbirî'nin de hareket noktası modernite değil, gelenektir. Geçmiş kültürün kalıntıları değil, bütün bir kültürün tamamı olarak karşılanabilecek gelenek, Câbirî'ye göre "geçmişten beri -ister yakın isterse uzak geçmiş olsun fark etmez- bizimle kalan ve bizim içinde bulunduğumuz her şey"dir. Onunla meşgul olurken, insan aslında bizzat kendiyle meşgul olmuş olur. Zira şimdiyi anlamak için geleneği anlamak zorunludur (Kardaş, 2016: 146).

Câbirî'nin gelenek şeklinde tanımladığı şeyden kastı en temelde Arap/İslam Aklıdır. Zira o, bu aklın; kültürel coğrafyada varlığını sürdüren, bütün bireyleri aşan ve düşünmeyi belli bir şekilde bireylere empoze eden bir mekanizma şeklinde işlediğini düşünür. Dolayısıyla Arap/İslam Aklı, öznelerin düşünme biçiminde ve kodlarında belirleyici bir işlev görerek

Arap/İslam kültürünün epistemolojik paradigmasının oluşmasında etkin bir rol oynar. Nitekim bu akıl, tarihsel süreç boyunca belirleyici olmuş, mekânsal ve zamansal farklılaşmalara rağmen kendini tekrar etmeyi başarabilmiştir. Câbirî, aklın kendisini tekrar eden bu durumunu problemli görür. Tarihsel olarak belli bir döneme ait olan Arap/İslam Aklının, mekânsal ve zamansal farklılıklara rağmen belirleyiciliğini sürdürebilmesi oldukça yanlıştır (Câbirî, 1997: 57).

Câbirî, Arap/İslam Aklını, onu oluşturan öğeler arasındaki ilişkiyle ortaya çıkan bir bütün olarak görür. Onun sözünü ettiği bu yapı, değişen ve değişmeyen bazı ilkelerin oluşturduğu bir karaktere sahiptir. Bu yaklaşıma göre Arap/İslam kültürü, bünyesinde bulundurduğu öğeler arasındaki etkileşim tarafından meydana gelen bütünlüklü bir yapıyı temsil etmektedir. Câbirî'nin Arap/İslam Aklı diye tanımladığı bu akıl, farklı tür akıllarla sınır oluşturur veya o akılları dışlar. Zira o, Arap/İslam Aklının, geçmişin enkazı üzerinden yenileneceğini, ancak geçmişin derin ve kapsamlı bir tenkit sürecinden geçirilmesiyle bunun mümkün olacağını düşünür (Câbirî, 2003:11).

Câbirî, aklın, kültürel tüm farklılıklara rağmen birtakım değişmez, verili ve doğal ilkeler taşıdığını, evrensel içeriklere sahip olduğunu kabul eder. Arap/İslam Aklını, Lalande'den alıntı yaparak "Oluşturucu Akıl" ve "Oluşturulmuş Akıl" diye ikiye ayırarak inceler. "Oluşturucu Akıl", her bireyin olaylar arasındaki bağlantıları kavramak üzere, herkeste değişmediği kabul edilen belirleyici ve temel ilkeler aracılığıyla olaylar arasında çıkarsama yapabilme yeteneğidir (Câbirî, 1997: 21). Bu meleke, insanı hayvandan ayıran temel bir özellik olarak da görülebilir (Câbirî, 1997: 22). Kültürel ve tarihsel hiçbir sınıra bağlı olmayan bu meleke, tüm insanlarda bir imkân ve potansiyel dâhilinde vardır. Dolayısıyla kim olduğuna ve hangi asırda yaşadığına bakılmaksızın bütün insanlar, Oluşturucu Akla sahiptir (Câbirî, 1997: 353).

Câbirî'nin sözünü ettiği ikinci akıl olan "Oluşturulmuş Akıl" ise insanların kendi çıkarsamalarına dayanan kural ve ilkelerin toplamı şeklinde tarif edilir. Değişmezmiş gibi görünen ama yüzyıllar içerisinde farklılık arz eden bu akıl, dönemsel gerçekliğin ve doğruluğun bir ifadesi olarak kabul edilir. Oluşturulan ve bazı konularda değişebilir olan bu akıl, tarihin belli bazı dönemlerinde var olur. Herhangi bir döneme ait bir akıl, o dönemki uygarlık tarafından kabul gören kurallardan oluşan bir akıldır (Câbirî, 1997: 21). Câbirî, belli bir tarih ve kültür içerisinde oluşan "Oluşturulmuş Akl"ın eleştirilmesi gerektiğini, mutlaklık içermediğini ve sonraları yapılacak bütün analizlerde bu aklın

değişebilen ve değişemeyen tüm bileşenleri göz önünde bulundurularak olaylara yaklaşmak gerektiğini belirtir (Câbirî, 1997: 23). Ona göre şayet bu yapıldığı takdirde, belirli bazı ölçülerde yenileme, değiştirme, modernize etme ve geliştirme faaliyetleri söz konusu olabilecektir.

Arap Aklının Oluşturulmuş bir Akıl olduğunu düşünen Câbirî, bu aklın, kültürel ve tarihsel olarak kabul görmüş ve onaylanmış kurallar sistemini ve epistemolojik yönüyle bilginin bilinçdışı yapısını kazanmasını sağlayan kavram, ilke ve pratiklerin toplamını ifade ettiğini düşünür. Şayet bir Arap Aklından söz edilecekse ve bu sözü edilen akıl, belli bir tarihsel dönem içerisinde Oluşturulmuş bir Akıl ise Arap Aklının oluşmasında etkin rolü olan bu kültürün, hangi tarihsel döneme tekabül ettiği önemli hale gelmektedir. Nitekim Câbirî, böyle bir dönemin olduğunu iddia eder ve bu döneme "Tedvin Asrı" adını verir.

1.2.2. Epistemenin Kuruluşu: Tedvin Asrı (8.-10. Yüzyıllar)

Tedvin Asrı'nın 761 yılında başladığını belirten Câbirî'ye (1997: 87) göre İslam kültürüne ait tüm çalışmalar, bu tarihten itibaren toplanmış, derlenmiş ve sınıflandırmaya tabi tutulmuştur. Bu asırda yapılan çalışmalar, Beytülhikme'yle zirve noktasına ulaşmıştır. Bu asrın en temel özelliği, elde mevcut olan ilmin yeniden sınıflandırılmasıdır. Ancak yalnızca kültürel mirasın tasnifi ve sınıflandırılmasıyla yetinilmemiştir.

> Aksine bu faaliyetlerin asıl hedefi; söz konusu mirasın bir "kültür mirası" yani Arabın ona dayanarak eşyayı, insanı, evreni, tarihi ve toplumu tanımlayabilecek bir kaynak çerçevesi haline dönüştürülebileceği bir yeniden yapılanma operasyonu gerçekleştirilebilmekti (Câbirî, 1997: 89).

Câbirî'ye göre Arap Aklı'nın yapısı bu dönemle birlikte oluşmuş ya da en azından bu dönem içinde oluşmaya başlamıştır. O, tedvin ile ilmin üretilmesine değil, ilimlerin derlenip (tedvininden), bablara ayrılmasına dikkat çekmeye çalışır. O halde ortada mevcut olan bir ilim vardır. Dolayısıyla tedvin faaliyeti, mevcut ilimler arasında neyin sahih/doğru neyin yanlış olduğuna karar vermektir (Câbirî, 1997: 88). Câbirî, işte bu kararı veren aklı tartışmaya açar.

> Tedvin asrından günümüze dek nesiller tarafından aktarılan Arap/İslam kültür mirası, "kat'î olarak" değil "ilim" ehlinin "şartlarına göre" sahihtir. Bu şartlar da Hicrî ikinci asrın ortasından Hicrî üçüncü asrın ortasına dek geçen Tedvin asrı zarfında yaşamış hadisçiler, fıkıhçılar, müfessirler, nahivciler ve dil bilimcileri tarafından konulmuş şartlardır (Câbirî, 1997: 89).

Arap Aklının temel dinamiklerinin oluşmasında Arapça çok önemli bir role sahiptir. Sözü edilen Tedvin asrının en dikkat çekici özelliklerinden bir tanesi de Arap dili üzerinde yapılan çalışmalardır. Câbirî açısından Arap Aklı, büyük ölçüde Tedvin asrında oluşmuştur.

Câbirî'ye göre Tedvin döneminde bilgi üretilirken en önemli araç dil'dir. Bu dönemde, bazı amaçlar güdülmüş ve dilin kurallarının üretilmesinin bir gereksinim olduğuna karar verilmiştir. Zira o dönemin yeni İslam toplumunda, Arapçayı bilmeyen ve Arap olmayan Müslümanlar sayısal olarak artınca ciddi dil hataları gözlenmiştir. Bu durum Kur'an dilinin dejenere olmasına sebep olmuştur (Câbirî, 1997: 111). Bu soruna bazı faktörler de eklenince Arap dilinin derlenerek kurallara bağlanması zorunluluğu doğmuştur. Epistemoloji araştırmacıları, dağınık halde bulunan Arap diline düzen kazandırmak üzere metodik bir ilke belirleyen ismin Halîl b. Ahmed olduğunu söyler. Halîl b. Ahmed'in belirlediği ilke, müziksel duyarlılık ile matematiksel bir düşüncenin armonisinden oluşmaktadır. Halîl, bulduğu aruz ilmi ile müzik duyarlılığı ve matematiksel feraseti birbiriyle uyumlu hale getirmiştir (Câbirî, 1997: 112). Zira o dönemde müzik ile matematik, birbirlerini tamamlayan bir bütünün parçası olarak kabul edilmektedir.

Halîl b. Ahmed'in belirlemiş olduğu ilkelerden ve izlediği yoldan, ondan sonraki dil bilimciler de yararlanmış; Halîl, onlara esin kaynağı olmuştur (Câbirî, 1997: 114). Ancak Câbirî, bu yeni Arapça'nın, Kur'an diline göre çok daha dar, kapsamlı ve daha esnek olduğunu düşünür. Tedvin döneminde oluşturulan bu Arapça, Kur'an'ı doğru anlamaktan acizdir. Zira Kur'an, oldukça geniş ve verimli bir içeriğe sahiptir (Câbirî, 1997: 121).

Tedvin döneminde ortaya çıkarılan yeni bilgi araçlarından biri de "fıkıh" olmuştur. Câbirî'ye göre Arap/İslam medeniyeti için fıkıh oldukça önemlidir. Zira bu medeniyeti tanımlamak üzere kullanılacak en uygun ifade, onun bir fıkıh medeniyeti olduğudur (Câbirî, 1997: 133).

Hz. Peygamber sonrası dönemlerde şer'i hükümler, delillere bakılarak çıkarılmaktaydı, bunun için bazı kurallara gereksinim duyuldu ve bu kurallar da Tedvin döneminde belirlendi. Fıkıh usulüyle oluşturulan bu kurallar bir sisteme oturtuldu (Câbirî, 1997: 138). Arap/İslam kültüründe fıkhın temel görevi, toplum için yasa koymak; fıkıh usulünün ise akıl için yasalar belirlemek gibi bir görevi vardır (Câbirî, 1997: 138). İmam Şafiî, bu yasaları fıkıh usulünün tespiti noktasında çalışmalar yaparak belirlemiştir. Câbirî,

Arap/İslam Aklının en büyük yasa koyucusu olarak gördüğü İmam Şafiî'nin fıkıh usulü üzerinden re'yi sınırlandırdığını düşünür. Oysaki İmam Şafiî öncesi, özellikle Ebû Hanîfe dönemi, mutlak bir serbestliğe sahipti. Nitekim Ebû Hanîfe ve re'y ehlinin büyük bir ekseriyeti, kanun koyucu olarak aklı görmekteydi (Câbirî, 1997: 147). Fakat İmam Şafiî ile birlikte akıl, kanun koyucu konumundan çıkarılarak kendisi için yasa konulan konumuna getirildi. Câbirî, buradan hareketle sınırları belirlenen ve kendisini dayatan bu yöntemin, Arap/İslam ilimlerine büyük bir etkisinin olduğunu belirtir ve bu durumu sorunsallaştırır. Zira bu kurallar, Arap/İslam Aklını asırlardır etkisi altına almış, günümüze kadar da etkisini sürdürerek epistemolojik bir yönlendirmeye tabi tutmuştur (Câbirî, 1997: 146). Câbirî, bunun için dil ve düşüncenin yeniden düzenlenerek fıkıh inşa edilmesini, statik ve tüketici niteliğinden kurtulması gerektiğini belirtir.

Tedvin döneminin diğer bir bilgi aracı da "kıyas"tır. Hem Arap dilinin kurallara dayanması hem de şeriatın kurumsallaşması için çaba içerisine giren nahiv ve fıkıh bilginleri, "kıyas"ı kullanmak suretiyle sonuç elde etmeye çalışmışlardır. Arap araştırmacıların "*kıyâsû'l-gaib ale'ş-şâhid*" dedikleri ve "bilinmeyenin bilinene kıyası" şeklinde ifade edilen bu yöntem, Arap/İslam düşüncesi içerisinde bulunan tüm akımlar tarafından kullanılmıştır. Bilginin sıhhat koşullarını sağlamak üzere uygulanan bu yöntem, "Bir gâibin (bilinmeyenin), şahide (bilinene) kıyası için her ikisinin de aynı tabiatı taşımaları, 'temelde' müşterek olmaları gerekir." şeklindeki bir ilkeden hareket eder. Nitekim Arap/İslam kültürü içerisindeki tüm bilimsel çalışmalar en temelde kıyas esas alınarak kullanılmıştır.

Araştırmacılar, bilginin sınırlarını ve sıhhat koşullarını belirleyip bu kural ile sınır çizerek karmaşanın önüne geçmek istemişlerdir (Câbirî, 2003: 7). Câbirî, İmam Şafiî'nin fıkıh usulünü yani şeriatın asıllarını Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas olmak üzere dört asılla sınırlandırdığını belirtir (Câbirî, 1997: 153). İmam Şafiî, kıyası, "Kitap ve sünnette var olan bir habere uygunluk üzerine delilerden hüküm aramaktır." şeklinde tarif etmiştir. Bu uygunluk asl'ın fer'e uygunluğu şeklindedir ki bu, ya aynı anlamı taşımalarını ya da aralarında benzerlik kurulmasını gerektirir. Dolayısıyla onun yaptığı tanımda kıyas, mutlak anlamda re'y değildir, Kitap ve Sünnet üzerinden var olan bir habere uygunluk aranmak üzere delillerden hüküm çıkarmayı gerektirmektedir.

Câbirî; kıyasın, kelam, nahiv ve fıkıhta bilgi üretiminin bir yöntemi olarak kullanıldığını Arap/İslam düşüncesinin epistemik altyapısının oluşmasında dinamik bir rol üstlendiğini hatta Arap/İslam Aklının içyapısındaki işleyişinde en temel unsur olduğunu belirtir. Ona

göre kıyas, Arap insanının zihninde "bilinçdışı bir ameliye" olarak yer alır. Gelecekte karşılaşılabilecek tüm problemler ve tüm zihinsel etkinlikler, eldeki mevcuda yani maziye uyarlanarak (kıyas edilerek) aşılmak istenir. Bunun üzerinden de gelecek inşa edilmeye çalışılır (Câbirî, 2003: 9). Tüm İslam ilimlerinde kıyas yöntemi kullanılmış, "yeni" "eski"ye uyarlanarak bilgi üretilmiştir. Böylece değişim, gelişim ve zaman yok sayılmış; mazi, şimdi ve gelecek statik bir duruma dönüştürülmüştür. Bu yaklaşımda mazi, mükemmel ve mukaddes kabul edilmiş; şimdi ve gelecekte karşılaşılacak sorunlara, maziden hazır çözümler aranarak bu sorunlar çözüme kavuşturulmak istenmiştir (Câbirî, 2003: 10). Câbirî bu sorunu gidermek üzere "Arap Aklının çağdaşlaşması"nı veya "Arap düşüncesinin yenilenmesi"ni önerir. Ona göre aklın aktif rolünün kırıldığı dönemin sorgulanması ve aklın hak ettiği konuma tekrar getirilmesi gerekir. Bunun için Arap/İslam düşüncesinde eleştirel yaklaşım aktif kılınmalıdır. Dolayısıyla eleştirel yaklaşımın kazanılması için kırılması gereken ilk şey, kıyastır (Câbirî, 2003: 11).

Câbirî'ye göre bugün bizler, hâlâ Tedvin asrında üretilmiş olan Halîl b. Ahmed'in dilde, İmam Şafiî'nin fıkıh usulünde, Vâsıl b. Atâ'nın kelam alanında ortaya koydukları şartlar ve ürettikleri çözümler çerçevesinde düşünmek zorunda bırakılıyoruz. Daha da ilginç olanı, tüm bu şahsiyetlerin ve emsallerinin tek bir asırda (Tedvin Asrı) yaşamış olmalarıdır (Câbirî, 1997: 59).

İlk Tedvin asrının zihin yapısının, o dönemde belirlenen kuralların hangi şartlar içerisinde ve ne amaçla üretildiğini bildiğimizde yeni bir Tedvin Asrı oluşturmamızın imkânı oluşur. Câbirî, modernleşme ve yenileşmesi için Arap Aklına farklı imkânlar aranması gerektiğine inanır. Bunu da modernleşmenin bulunduğu kültür içerisinde, ona has yollarla ve modernleşmenin milliliğini önererek gerçekleştirmek ister (Câbirî, 2001: 698-704). Câbirî'nin sunduğu bu öneri, gelenekten farklı olarak çağdaş bir metodolojiyi içerimler. O, bu metodolojiyi yeni bir Tedvin dönemini başlatmak için kurgular. Bu yeni tedvin, daha önce de olduğu gibi yeni kültürlere açılmayı ve Arap halklarının yerel kültürlerini de kapsayacak şekilde yeniden inşa etmeyi planlar. Kültürel alışverişler, bir demokrasi ve özgürlük ortamı içerisinde gerçekleşmelidir. Böylece millî kültürün, doğal ve diyalektik bir ortamda daha çok kaynaşıp zenginleşmesi ve önünün açılması sağlanmış olur (Câbirî, 2001a: 176).

1.2.3. Câbirî'de Bilgi ve İktidar

Câbirî, Arap Aklının ideolojik yönünü ortaya koyarken epistemolojik paradigmayı oluşturan fenomenleri belirlemeye çalışır. Buradan hareketle öncelikle Arap/İslam kültürüne yerleşen hegemonik yapıyı ve bu yapıya dayanan veya ona muhalif olan unsurları ortaya koyar. Bu yaklaşımıyla Arap/İslam kültüründe tarih boyunca yer edinmiş olan akıl, ideoloji ve toplumsal yapı arasında gerçekleşen karşılıklı etkileşimleri açıklamış olur. O, Arap/İslam kültüründeki bilgi-iktidar ilişkisini ortaya koyarken iki boyutlu bir strateji izler. İlkinde Arap Aklına mensup bireylerin, kontrol ya da bağımlılık yoluyla iktidara işleyen ilişkilerini inceler. İkincisinde ise kendi kimliğiyle oluşan bir bilinç sayesinde kurulan bir bağla diğer ilişki ağını ortaya koymaya çalışır. Ona göre bu her iki ilişki, öznelerin nesneye dönüştürülmesi anlamını taşır (Ebu Rabi, 2005: 358-359). Çünkü Arap/İslam kültürünün aklı, tarihsel süreç içerisinde öteki ile kurmuş olduğu ilişkide kendisini her zaman ayrıcalıklı bir yerde konumlandırmıştır.

Arap/İslam Aklının Tedvin döneminde oluşturulduğunu düşünen Câbirî'ye göre bu aklı oluşturanlar ya da bu aklı sahiplenenler, daima kendilerini öteki karşısında daha değerli ve daha ayrıcalıklı görmüşlerdir. Bu akla ayrıcalık kazandıran unsurların inşası, soyut düşünceleri tanımlamanın, betimlemenin ve sınıflandırmanın bir yolu olarak iktidar ilişkilerini içerimler. Epistemolojik yapılara dönüşen bu kurallar, bir söylem şeklinde toplumsal bir iktidarı oluşturmuş olur. Bu söylemler de Arap/İslam kültürü içerisinde oluşan mensupları sınırlandırır. Bu kültürün bireyleri, bu epistemolojik yapılar aracılığıyla edimde bulunurken zorunlu bir şekilde uymaları gerektiği bazı olasılıklar alanına mahkûm edilmek üzere iktidar ilişkilerini yansıtırlar. Bu kültürün özneleri de inşa sürecinde düşünsel anlamda birer tahakküm nesnesine dönüşürler. Zira bu epistemolojik yapılar, Arap/İslam kültür tarihi içerisinde, daima özneler üzerinde iktidarını devam ettirmiştir. Câbirî de iktidarın, özneler üzerinde kontrol ve bağımlılık yoluyla oluşturulduğunu ve iktidarın bilgi üzerindeki belirleyiciliğini bu yolla devam ettirmeye çalıştığını varsayar.

Câbirî, geleneksel İslam toplumundaki özneyi/aydını, genellikle alt kitlelerden oluşan ve kurumsal hiçbir bağı olmadan kendi geçimini kendi emeğiyle sağlayan bireyler şeklinde tasvir eder. Elit tabakanın üyesi haline gelenler ise şan, şöhret, para ve siyasal güç elde etmek için hizmetlerini sultana tahsis etmek üzere gerçekleştirirler. Bu aydınlar, ideolojik söylemi dinî bir söylemle ifade ederek görevlerini icra etmektedirler. Dolayısıyla sözü edilen bağımlılık, özneler üzerinde iktidarın tahakkümünü ifade eder. İktidar, âlimlerin

ürettiği dinî söylemler vasıtasıyla toplumsal iktidarını gerçekleştirmekle beraber, ulaşmış oldukları imkânları da kullanmaya başlar. Nitekim Arap/İslam kültürü içerisinde oluşan siyaset fıkhı, sözü edilen ilişkileri açıkça ortaya koymaktadır. Câbirî, bu ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

> İslam siyaset fıkhı (hukuku) geç dönemde ortaya çıkmış -Mâverdî- ve bu hukukun biçimlenmesi Şiî muhalefetini bertaraf etme gayreti ile olmuştur… İdare hukuku, gerçekte yönetime ilişkin bir düzenleme şeklinde değil, Raşit halifeler başta olmak üzere, önceki dönemlerin yönetim biçimlerine dinî bir meşruiyet kazandırma çabası şeklinde gelişmiştir… Mâverdî sonrasında da -imamet ile ilgili ileri sürülen bazı şartlardan vazgeçme süreci yaşayarak- bu ilişki bilgi-güç ilişkisi çerçevesinde iktidarın mutlak bir onaylanmasına dönüşmüştür. Gazzâlî ve sonrasında ise siyaset fıkhı, yönetimi kaba kuvvetle ele geçirmenin meşruluğunu onaylamaya kadar varmıştır. "Kaba kuvvetle yönetimi ele geçirene itaat vaciptir." ilkesinin kabulüyle siyaset fıkhı neredeyse tamamen geçerliliğini kaybetmiştir (Câbirî, 2011: 115-116).

Câbirî, bilgi-iktidar ilişkisinin Arap/İslam kültüründe yalnızca iktidar lehine kullanılmadığını, muhalefetin de bu mekanizmayı kullanarak siyasal taleplerini meşru kılmaya çalıştığını iddia eder. Ayrıca hem siyasal hem de toplumsal anlamda muhalefetteki bilgi-iktidar ilişkisinin yalnızca kullanılan kültürel öğeler bakımından farklılaştığını düşünür.

1.2.4. Bilgiyi Üreten Üç Temel Yapı: Beyân, İrfân, Burhân

Câbirî'ye göre yenilenmenin yolu, bilgiyi/düşünceyi oluşturan unsurların ve epistemolojik kırılmaların nerede yaşandığının tespitinin ardından yeni bir epistemolojik zeminin oluşturulmasından geçer. Bunun için de öncelikle yapılması gereken, Arap Aklında bilgiyi oluşturan mekanizmaların tespitidir. O, tarih boyunca Arap/İslam düşüncesinin epistemolojik yapısının bir analizinin yapılmadığını söyler. Düşünce tarihi hakkında geniş bir külliyatın mevcudiyetine rağmen düşünceyi oluşturan mekanizmaların yapısına bakma pratiği, neredeyse hiç söz konusu olmamıştır. Böyle bir durumda yapılması gereken, bilginin kendisinden ziyade, bilgiyi hangi mekanizmaların ürettiğini belirlemek olmalıdır. Bu uygulandığında bilgiyi/düşünceyi üreten üç temel yapı karşımıza çıkar: Beyân, Burhân, İrfân. Şimdiye dek üretilen tüm zihnî, siyasi, kültürel vb. eylemler, bu yapıların çatısı altında varlık bulmuştur (Câbirî, 2001a: 378).

Beyân ilimleri fıkıh, kelam, nahiv gibi ilimlerden oluşmaktadır. Bu ilimler, özellikle nas üzerine yoğunlaşırlar.

> Arap/İslam düşüncesinde Beyân sistemi esas itibarıyla ana akımdır ve bütün çeşitliliği ile Sünnî ideolojide ortaya çıkmıştır. İslam-Arap düşüncesinde Beyânı inşa edenler siyasette Muâviye, Arapçanın inşasında Sîbeveyh ve Halîl b. Ahmed, usul-u fıkıhta İmam Şafiî, rivayette Mâlik, Ahmed b. Hanbel, kelamda Vâsıl b. Ata, Eş'arî, Bağdadî, Cüveynî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Kâdı Abdülcabbar, Fahrüddin er-Râzî, Gazzâlî vb. olmuştur. Bütün bunlarda bilgi sistemi aynı Beyân mantığı üzerine gelişmiştir (Keskin, 2009: 229).

Câbirî'ye göre Beyân ilimleri, kıyas mantığı üzerinden işlediği için Arap Aklı hiçbir zaman yalnız başına zihni bir çıkarımda bulunamamış, bunun için mutlaka bir dayanağa ihtiyaç duymuştur.

Burhân ilimleri; matematik, ilahiyat, mantık gibi bilgi alanlarını ihtiva eder. Bu bilgi alanları özellikle Emevî halifesi Me'mûn döneminde başlayan tercüme faaliyetleriyle İslam dünyasına girmiştir. İrfân ise ilham ve keşfi temel alan, hakikat bilgisine doğrudan ulaşılabileceğini iddia eden Hermetik kökenli bir yaklaşımdır. Câbirî, bunu Hermetik Âtıl Akıl diye ifade eder. Ona göre Hayyâm, Râzî, Gazzâlî, Maruf el-Kerhî, İbn Arabî, İhvânü's-Safâ, Hallâc ve İbn Sînâ Hermetik Âtıl Aklın etkisinde kalmışlardır. Bunlardan her biri farklı epistemolojilerden kaynaklı, farklı akıllar ortaya çıkarmışlardır. Bu akıllardan biri olan Sünnî ideoloji, Beyâni epistemolojisini; Şiî ideoloji, İrfâni epistemolojisini temel almıştır. Burhâni epistemoloji ise Fârâbî, Kindî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Bâcce gibi bazı İslam filozofları tarafından savunulmuştur. Bu üç bilgi sistemi arasında, tarih boyunca hep bir mücadele olmuştur. Gazzâlî, bu mücadelelerin kırılma noktasını oluşturur. Zira Gazzâlî, İrfâni bilgiyi diğerlerine göre daha önce ortaya çıkarmıştır. Câbirî, ciddi bir travmaya sebep olduğunu düşündüğü bu durumu şu soruyla anlatır:

> Âtıl Aklın Gazzâlî zaferinin, Arap Aklında nasıl kanayan bir yara açtığını ve birçok beyinde bu yaranın hâlâ nasıl kan fışkırttığını söylememize gerek var mı? (Câbirî, 1997: 413).

Daha sonra gelen İbn Rüşd ile Burhâni yolun önü açılmış fakat kısa bir süre sonra o da yerini İrfâni bilginin egemenliğine bırakmıştır.

Beyâni epistemolojik paradigma, Câbirî'ye göre, Kur'an ve Sünnet ile bedevi Arapların dili olan Arapçanın ilişkisinden oluşmuştur (Câbirî, 1997: 118). Diğer bilgi sistemini oluşturan İrfâni paradigma, din ile kadim bir kültürden gelen Hermetik İrfâncılığın ilişkisinden; Burhâni paradigma ise Aristoteles mantığı ile din arasındaki ilişkinin sonucu teşekkül etmiştir.

1.2.5. İktidarın Üç Temel Aracı: Kabile, Ganimet, Akîde

Câbirî, Arap/İslam Aklını epistemik bir çerçevede ele alıp inceledikten sonra, Arap/İslam siyasal yapısının iktidar analizine geçer. Ona göre Arap/İslam siyasi tarihinin kendileri aracılığıyla okunduğu ve "belirleyici" adını verdiği üç ana kavram vardır. Nitekim o, İslam tarihinin din-siyaset ilişkilerini, üç ana kavram çerçevesinde incelenmesini zorunlu görür. Özellikle Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşid'in dönemi ilk İslam devletinin oluşumunun, ancak bu kavramlarla açıklanıp kavranabileceğine inanır. İslam tarihi boyunca görülen siyasi, sosyo-ekonomik güç ve gelişmelerin en iyi şekilde açıklanacağını düşündüğü bu kavramlar; "akîde, kabile, ganimet"tir. Bu üç kavram, İslam toplumunun erken döneminin sosyal, siyasal ve ekonomik değerlendirmesinde merkezî bir rol oynar. Câbirî, Hz. Peygamber ve ilk Halifeler'in de bu kavramlardan yararlandığını düşünür. İslam siyasi tarihinin sözü edilen bu üç kavram doğrultusunda anlaşılmaya çalışılması önerisi ve *Arap/İslam Siyasal Aklı* adlı eserini bu sistematik içerisinde ele alarak çözümlemesi ve diğer kitaplarında da açıklamalarını bu yönde sürdürmesi, Câbirî'nin en özgün katkılarından biridir.

Tarih boyunca Arap/İslam siyasi zihnine hâkim olan bu üç anahtar kavram (Câbirî, 2001a: 59), Cahiliye'den günümüze kadar varlıklarını korumuş ve siyaset üzerinde etkili olmuştur.

Bu kavramlardan biri, İbn Haldûn'un "asabiye" kavramına karşılık gelen "kabile" kavramıdır. Câbirî bu kavramı yönetimde, sosyal veya siyasi bir davranışta insanların saygısını ve güvenini kazanmış ya da bir çeşit serbest demokratik temsile sahip yetenekli ve bilgili kişiler yerine, uzaktan ve yakından "akrabalara" dayanan aşiretçilik" şeklinde tanımlar. Hatta "kabile" kavramının anlamsal içeriğini daha da genişletir:

> Yalnızca, gerçek veya vehmedilen kan bağını kastetmiyoruz, bilakis yönetim ve siyaset alanında "ben" ve "öteki"nin kendisiyle belirlendiği bir mensubiyet olması durumunda, bir kente, bir bölgeye, bir topluluğa veya bir partiye mensubiyet gibi asabiyet yüklü, bu anlamdaki bütün yakınlıkları kastediyoruz (Câbirî, 2001a: 60).

O, kabileyi sanayileşen toplumlarda "siyasi şuuraltının" kurucularından biri olarak görür. Zira kabile, daha az sanayileşen toplumlar ile çoban ve tarım toplumlarında yalnızca "bilincin kenarında" değil, "bilincin ana merkezinde" kalıcı bir yer tutar (Câbirî, 2001a: 16). Toplumsal gerçeğimizin bir unsuru olarak kabile; toplumsal ilişkiler ağını oluşturan, toplumsal birlikteliğin varlığına ve düzenine zarar veren, iç ve dış tehditlere karşı blok görevi gören, toplumsal tarihi inşa eden siyasal aklın belirleyicisidir.

Câbirî'nin ikinci anahtar kavramı olan ganimet, Arap zihnindeki ekonomik üretim ilişkilerine bir vurgu değil, ranta/haraca dayanan ekonomik ilişkileri tarif etmek üzere vardır. İslam'da haraç, devletin hem Müslümanlardan hem de gayrimüslimlerden vergi adıyla aldığı her şeydir (Akyüz, 1997: 93). Câbirî, kişinin rantla "hükümdar"dan ya da "mülkleri"nden sürekli olarak sağladığı, hiçbir üretim işlemine ihtiyaç duymadan yaşadığı nakdî ve aynî geliri kasteder. O, daha geniş bir ifadeyle şöyle der:

> Burada "harac"tan, galibin mağluba geçici veya sürekli olarak yüklediği, bütün aynî yükümlülük ve vergileri kastediyoruz. Galip, ister hükümdar, ister kabile, ister devlet olsun, mağlup ister galibin tabileri ve reâyâsı olsun, isterse kabile, halk ve devlet gibi yabancı olsun (Câbirî, 2001a: 61).

Fakat Câbirî'ye göre ganimet ile günümüz vergi yöntemleri arasında benzerlik kurmak hatalı olacaktır. Çünkü bugün insanlardan alınan vergi, kamu yararı adına ve bir tür rızayla alınmaktadır. Kanunla belirlendiğinden, yöneten-yönetilen fark etmeksizin, herkesçe ödenmesi zorunludur. Ganimetin dayandığı haraç ise hâkim olanın yüklediği zorunlu bir miktar olup galibe boyun eğerek veya barış yoluyla mağlubun galibe ödediği -fakat galibin ödemediği- vergidir (Câbirî, 2001a: 61). Dolayısıyla Câbirî için ganimet, Cahili Arap dünyasında bedevilerin gelir elde etme yollarından biri olan ve üretime/emeğe dayanmadan hazır olanı savaşarak elde etme şeklinde kendini gösteren bir çeşit yağmacılığın, İslam'ın gelişinden sonra evrimleşerek ve yeniden formüle edilerek devam etmesidir.

Câbiri'nin üçüncü anahtar kavramlarından sonuncusu olan akîde, şöyle tarif edilir:

> İnançla (akîde), ister vahye dayalı din, isterse akılla desteklenen ideoloji biçiminde olsun, belli bir anlamı kastetmiyoruz. Öncelikle, inanç ve benimseme alanlarındaki etkilerini kastediyoruz (Câbirî, 2001a: 62).

Câbirî siyasi aklın, Aristoteles'ten bu yana bilinenin aksine Burhâna (akıl yürütme) değil, inanca dayandığını belirtir (2001a: 62-63). Burada akîde, bir topluluğu harekete geçiren mantık olarak değerlendirilir. Bilindiği üzere topluluk mantığı, epistemolojik ölçütlere göre değil, iman ve inancı oluşturan hayali sembollere dayanır. Bu yorumuyla Câbirî, akıl ve iman denkleminde "bilme"den ziyade, inanmanın, harekete geçirme gücünün olduğuna ve bunun da siyasi zihne yön verdiğine dikkat çekmektedir.

Câbirî, Arap/İslam Aklını temel alan sisteminde nasıl ki bilgiyi Beyân, Burhân ve İrfân kavramsal üçlüsüyle belirlemişse bu genel aklın siyasal yönünün iktidarla ilişkisini de akîde, kabile ve ganimet kavramsal üçlüsüyle belirlemiştir. Başka bir ifadeyle Câbirî; kabile, ganimet ve akîde ile Arap/İslam siyasi tarihini kendileri aracılığıyla okuduğu, üç

"anahtar" kavramdan yararlanmıştır. Zira o, bu kavramları, Arap/İslam siyasal aklının temel belirleyicileri olarak görmüş ve bu tarihin "gizli aklı"nı, bu belirleyicilerle ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu belirleyicilerin önem sırası çağdan çağa, durumdan duruma değişebilmektedir. Câbirî'ye göre Arap/İslam Aklı; Cahiliye döneminde kabile ve ganimet, Hz. Peygamber döneminde akîde, Emevîler döneminde kabile, ilk Abbâsîler döneminde akîde, fetihler döneminde ise her üç belirleyici, girift bir şekilde görülmüştür.

1.2.6. Epistemolojik Kopuş ile Gerçekleşenler

Arap/İslam düşüncesinin epistemolojik oluşumunda "belirleyiciler"den yararlanan ve onları; beyâni, irfâni ve burhâni epistemoloji olmak üzere üçe ayıran Câbirî, Arap/İslam düşüncesinin siyasal yapısını ise "belirleyiciler" ve "gerçekleşenler" olmak üzere iki kategoride inceler. Onun, Arap/İslam düşüncesinin siyasal yapısının oluşumunda "belirleyici" olarak kullandığı kavramlar; kabile, ganimet ve akîdedir (Câbirî, 2001a: 59). Câbirî, bu epistemolojik ve siyasal "belirleyiciler"in, Arap/İslam düşünce tarihi boyunca bir şekilde etkisini sürdürdüğünü ancak pratik uygulamalarının ise oldukça farklı olduğunu düşünür. O, "gerçekleşenler" adını verdiği Emevî ve Abbâsî dönemindeki siyasal süreç üzerinde, bu belirleyicilerin etkisinin olduğuna inanır. "Gerçekleşenler", belirleyiciler tarafından şekil alarak oluşan bilgi-iktidar ilişkisinin siyasal yapı üzerindeki etkilerini ve iz düşümlerini içerir.

Emevî ve Abbâsî dönemiyle birlikte siyasal belirleyiciler, ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşayarak yeni bir iktidar modelinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hatta bu değişimden İslam düşüncesinin epistemolojik yapısı bile etkilenmiştir. Zira "yeni" iktidarlar (Emevî ve Abbâsîler), yeni ve farklı bir epistemolojik paradigma oluşturarak varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Geçmiş düşünceden bir kopmayı içeren bu "epistemolojik kopuş", Arap/İslam düşüncesinin siyasi yapısında da köklü bir değişimi zorunlu kılmış, nitekim bu durum halifeliğin saltanata dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. Câbirî, "epistemolojik kopuş"u, tarihi dönemler arasında "epistemolojik bir farklılaşma" söz konusu olduğunda gerçekleşen bir durum olarak tanımlar. Şayet tarihi dönemler arasındaki farklılıklar, derin ve köklü bir duruma dönüşür, geçmiş yönteme dönmek mümkün olmazsa işte o zaman, epistemolojik kopuşun varlığından söz etmek mümkün olur (Câbirî, 2003: 12).

Epistemolojik kopuşun gerçekleşmesinde iktidarın etkisinin olduğunu düşünen Câbirî, bu konuyu analiz ederken merkeze aldığı dönem, özellikle Muâviye ile başlayan Emevîler Dönemi ve onun sonrası Abbâsîler dönemidir. O, Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilafları, epistemolojik değişimin birer göstergesi olarak değerlendirir. Ona göre Müslümanlar arasında tarihsel olarak ortaya çıkan ilk ciddi ve tehlikeli ihtilaf, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası gerçekleşen "halifenin kim olacağı" mevzusudur (Câbirî, 2011: 104). İlk dört halife seçilirken bazı sorunlar çıksa da bu sorun, çok derinleşmeden çözüme kavuşturulmuştur. İlk dört halifenin seçimi, genel itibarıyla halkın seçimi ve şurayla gerçekleşmiştir. Ancak Hz. Ali ve sonrası dönemde güç kullanarak iktidar sahibi olan Muâviye ile birlikte halifelik, saltanata dönüşmüştür (Câbirî, 2001a: 298). Oysaki ilk dört halife; verasetle iktidara gelmediler, kendi çocuklarını veliaht tayin etmediler, seçilme biçimleri farklı olsa da siyasi meşruiyetlerini halktan aldılar ve bu sebeple hiçbir şekilde meşruiyet sorunu yaşamadılar (Özkan, 2008: 22).

Arap/İslam siyasal tarihinde gerçekleşen en önemli siyasi olay, "hilafetin saltanata dönüşmesi"dir. Câbirî, bu dönüşümün tarihi bir zorunluluk olmadığını, bazı sebepler sonucunda ortaya çıktığını belirtir. Bu dönüşümün temel sebebi, yönetim sorununu düzene koyan "kanuni düzenleme"lerin olmayışıdır. Yönetim sisteminde derin bir boşluğun olmasına sebep olan bu durum, başlıca üç sorundan kaynaklanır: Birincisi, halifenin tayin edilmesi için kanunlaştırılan hiçbir hukuki yolun olmaması (Câbirî, 2001a: 470), ikincisi, halifenin görev süresinin sınırlandırılmamış olması (Câbirî, 2001a: 471), üçüncü ve son olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a bey'at edilirken halifenin görev ve yetkilerinin belirlenmemiş olmasıdır (Câbirî, 2001a: 472). Câbirî buradan hareketle "İslam'ın, düzenlenmiş bir yönetim sisteminin olmadığı" sonucuna varır.

Bu üç sorunun çözümü barışçıl bir yolla sağlanamayınca Muâviye, silah zoruyla kendisini "halife" ilan etti ve daha sonra hilafeti de saltanata dönüştürdü (Câbirî, 2001a: 473). Kendisinden önceki tüm dönemlerde, insanların rızasına dayanan meşru bir uygulama olan "şura"yı sağlayamayınca "Allah'ın rızası"nı öne sürmeye başladı. Allah'ın kaza ve kaderinin sonucunda yönetimin kendisine verildiğini iddia eden Muâviye, burada epistemolojik bir kopuş gerçekleştirmiş ve bu durum siyasi bir sapmanın ilk adımı olmuştur. Daha sonra Abbâsîler, sözde ilahi meşruluk iddiasını, "kaza ve kader" alanından çıkararak "ilahi irade" alanına taşımışlar ve böylece epistemolojik kopuşu ileri bir seviyeye

çıkarmışlardır. Zira gelen halifeler, yönetimsel tüm uygulamaları "Allah'ın isteği ve iradesi"yle gerçekleştirdiklerini söylemişlerdir.

1.2.7. İktidarın Epistemik Söylemi

İslam tarihinde ilk ciddi "epistemolojik kopuş"un Muâviye döneminde gerçekleştiğini düşünen Câbirî, o dönemde geçmişten hiçbir iz taşımayan ve bütünüyle farklı yeni bir söylemin geliştirildiğini düşünür. Bu yeni söylem, daha önce temel epistemolojik bir yaklaşım olarak kabul edilen "Allah'ın kitabı ve Peygamberin Sünneti"nin artık hareket noktası olarak kabul edilmeyeceğini gizlememekte ve bu durumu açık bir şekilde ifade etmekten de kaçınmamaktadır. Zira Muâviye; çıkara, güzel yeme ve içmeye dayanan yeni bir sözleşmeyle iktidarın ulaşacağı ganimetlere dayanan yeni bir "ortaklık" önermektedir (Câbirî, 2001a: 304).

Dört halife döneminde, halifeyi tarif eden bazı "halife"lik söylemleri geliştirilmiştir. Hz. Ebû Bekir'e Hz. Peygamber'in halifesi, Hz. Ömer'e Hz. Peygamber'in halifesinin halifesi, Hz. Osman'a Hz. Peygamber'in halifesinin halifesinin halifesi şeklinde hitap edilmiştir. Ancak Abbâsî dönemine geçilince bu hitabi söylem, "Allah'ın halifesi" ve "Allah'ın yeryüzündeki otoritesi" şekline evrilmiş, bu ifadelerle halifeliğin meşru kılınmasının temeli oluşturulmuştur. Câbirî'ye göre bu hitabi söylemlerin hiçbiri, İslami bir unsur taşımaz. Bu söylemler, Fars saltanat ideolojisiyle ve Tanrı'yı zalim bir yöneticiyle eşit gören ve yöneticiyi ilah konumuna getiren bazı anlayışların kopya edilmesiyle üretilmiştir (Câbirî, 2011: 115).

İslam'da yönetim hukuku veya siyaset fıkhının çok geç bir dönemde, özellikle de Mâverdî'yle birlikte, ortaya çıktığını belirten Câbirî'ye göre tarihi süreç içerisinde de halifenin seçimiyle ilgili tam bir hukuki düzen sağlanamamıştır. Bunun sağlanamaması, halifenin kim olacağı ve nasıl seçileceğiyle ilgili tartışmaların daima sürmesine sebep olmuştur. Hatta öyle ki, Gazzâlî ve ondan sonrakiler, yönetimin kaba kuvvetle ele geçirilmesinin meşru olduğuna dair kararlar vermişlerdir. Fakihler de bu konuda "genel bir ilke" belirlemeye çalışarak "kaba kuvvetle yönetimi ele geçirene itaat etmek vaciptir" demişlerdir (Câbirî, 2011: 117). Bu ve benzeri tüm sorunlardan kurtulmanın ve siyasi düşüncenin İslam'da yeniden tesisinin, Hz. Peygamber döneminde uygulanmış olan dört

temel dinamiğin yeni baştan diriltilmesiyle gerçekleşeceğine inanan Câbirî, dört dinamik unsur olarak şunları sıralar:

> (1) Onların işleri aralarında şura iledir. (2) İş konusunda onlara danış. (3) Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz. (4) Hepiniz çobansınız, güttüğünüzden sorumlusunuz (Câbirî, 2001a: 474).

Câbirî, bu dört maddeyi ayrıntılı bir şekilde ele alarak konunun çözümüne dair öneriler sunar.

1.2.8. Cebr İdeolojisi

Emevî ve Abbâsî iktidarları, kendi yönetimlerinin meşru olduğunu göstermek, yöneticilerinin eksik ve kusurlu yönlerini örtmek, hilafet adıyla kurmuş oldukları saltanatlarının hukuksuz uygulamalarını meşru kılmak için bazı söylemler üretmişlerdir. Bunlardan biri de Kur'an'da "tabiatta gerçekleşen çeşitli olayların ve insan eylemlerinin failinin Allah olduğu" şeklinde ifade edilen "cebr" anlayışıdır. Emevî iktidarları bu anlayışla başarısızlıklarını dayandıracak gerekçeler üretmiş, hukuk dışı ve adil olmayan uygulamalarının sorumluluğundan kaçınmaya çalışmışlardır. Onlar, itikadi bir konu olarak gördükleri ve kabul ettirmeye çalıştıkları cebr ideolojisiyle kendilerine dinî ve siyasi bir meşruiyet sağlamaya, kutsal bir güç olarak kendilerini kabul ettirmeye ve yaptıklarının sorumluluğundan kendilerini azade kılmaya çalışmışlardır (Özkan, 2008: 230). Dinî vicdan karşısında, zulüm ve kötülükle dolu eylemlerini meşru, kendilerinin de suçsuz olduklarını göstermek için bütün icraatlarını Allah'ın mutlak iradesiyle açıklamak istemişlerdir (Câbirî, 2001: 703). Bunun için de kendilerinin iktidara gelmiş olmasını, Allah'ın kaza ve kaderinin bir sonucu olduğu duygusunu yerleştirmeye çalışmışlardır. Emevî iktidarı, tüm bunlarla yönetimlerinin meşruiyetini itikadi bir temele oturtmak, Müslümanların kendilerine itaatini eksiksiz bir şekilde sağlamak istemişlerdir.

İktidar, meşru bir yönetim olduklarını din üzerinden sağlamak üzere halifeyi yücelten lakaplar üretmiş, cebr ideolojisini yaymaya çalışmış ve hadis uydurmuşlardır. Câbirî'ye göre o dönemde ve sonrasında her fırka, her parti ve her yönetici siyasi tutumuna meşruluk kazandırmak üzere hadis rivayet etmiştir. Kişilerin, fırkaların ve yöneticilerin ön plana çıkmak üzere kendilerini övecek hadis uydurmaları oldukça yaygın bir durumdur (Câbirî, 2001a: 453). Onlar, hadisin, siyasi amaçlarına hizmet etmesini önceledikleri için senetli

veya senetsiz olmasına bakmamışlardır. Hadis uyduranlar, doğrudan davalarına hizmet edecek şekilde hadis uydurduklarından, uydurma hadisin etkisi, sahih hadisten çok daha fazla olmuştur. Bu uydurma hadisler, iki temel konuyu merkeze almıştır. Birincisi bir imamın olma zorunluluğu; ikincisi de imama itaatin zorunluluğudur (Câbirî, 2001a: 454). Her iki madde de bir dinin "devletsiz" ayakta kalamayacağı ve Müslüman olması şartıyla halifeye itaat edilmesinin zorunluluğu inancından doğmuştur (Câbirî, 2001a: 454).

Abbâsî döneminde de iktidarlar, kendi yönetimlerinin meşruiyetini, Emevî yönetimi gibi kaza ve kader ile değil, "Allah'ın dilemesi ve iradesi" üzerinden aramışlar ve şunu söylemişlerdir: "Bizim sizi yönetmemizi Allah istemiştir ve sadece onun iradesiyle tasarrufta bulunuyoruz." (Câbirî, 2011: 115). Ayrıca Abbâsîler döneminde Allah ile halife arasında bir benzerlik kurulmaya çalışılmış ve bu anlayış, sadece İmamet mitolojisini isteyen Îsmaîliye gibi Şiî fırkalarda değil, Eş'arî ve Mutezile gibi Ehli Sünnet'in dinî ve siyasi düşüncesinde de hâkim olmuştur (Câbirî, 2001a: 447). Sonuç olarak iktidar sahipleri, toplumda meşru bir karşılık görmek üzere, bazı dinî kavram ve referanslara başvurmuşlardır. Böylece toplumda oluşabilecek muhalefetin engellenmesine ve azaltılmasına çalışılmıştır.

1.2.9. İktidar Karşıtı Söylem: Muhalefet

Hulefâ-i Râşidîn döneminde toplum, biri ümerâ (emir, yönetici) ve ulemâdan diğeri ise halk ve askerlerden olmak üzere yalnızca iki gruptan oluşmaktaydı. Ancak Muâviye dönemiyle birlikte kurulan Emevî "siyaset devleti"nde; bir tarafta ümerâ, bir tarafta ulemâ, bir tarafta halk ve bir tarafta da asker olmak üzere toplumsal piramit dikey bir şekilde dört gruba bölündü. Bu bölünmenin sonucunda ümerâ, ulemâdan ayrıldı; ümerâ ve asker bir grubu, ulemâ ve halktan oluşan sivil muhalif toplum ise öteki grubu oluşturdu (Câbirî, 2001a: 421). Abbâsî döneminde ise toplumda üç farklı statü oluştu. Birinci statü, sadece halifeden oluşmaktaydı. İkinci statü, "seçkin"ler adı verilen; ümerânın ailesi, ulemâ, kabile reisleri, vezirler, fukahâ ve büyük tüccarları içeren devlet büyüklerinden oluşmaktaydı. Üçüncü statü ise tüm bunların dışında kalan "öteki" diye ifade edilen halktan oluşmaktaydı (Câbirî, 2001a: 422). Dolayısıyla Hulefâ-i Râşidîn döneminde ümerâ ve ulemadan oluşan tek bir sınıf varken diğer tarafta da sadece halk bulunmaktaydı. Ancak sonraki dönemlerde ise toplumsal yapıda çok ciddi değişiklikler yaşanmıştır. Zira Emevî dönemine geçilince

ümerâ ve ulemâ birbirinden ayrılmış, Abbâsî döneminde de ümerâ ve ulemânın ayrı bir sınıf olmasa da yalnızca bir kişinin yani halifenin olduğu tek kişilik bir duruma dönüşmüştür (Câbirî, 2001a: 446).

Yaşanan toplumsal ihtilaflar, ayrıştırıcı bir rol görmüş ve bu dönemlerde muhalefetin oluşmasına sebep olmuştur. Bu ihtilaflarda, sadece toplumsal sınıflaşma etkili olmamıştır; dinî, sosyal ve siyasal faktörler de etkili olmuştur. İslam toplumunda yaşanan ilk fiili muhalefetin, Hz. Osman'ın devlet yönetiminde yakınları olan Ümeyyeoğullarını vali tayin etmesi ve onlara yönelik iltimasları sonucu gelişen ve isyana varan durumun olduğu söylenebilir (Câbirî, 2001a: 472). Ancak İslam tarihindeki en kapsamlı muhalif hareket ise büyük ve derin etkileri olan Hz. Ali ve Muâviye arasında Sıffin Savaşı ile neticelenen olaylardır. Nitekim bu savaş sonrasında Hariciler ve Hz. Ali taraftarı olan Şia adı verilen dinî ve siyasi ilk muhalif hareketler oluşmuştur (Câbirî, 2001a: 211-213).

Abbâsî iktidarı da kendi dönemlerinde güçlü bir muhalif harekete dönüşen Şiî hareketin etkisini kırmak adına epistemolojik paradigmayı, Aristotelesçi bir yaklaşımla inşa etmeye çalışmıştır (Câbirî, 1997: 331). Zira Şiî muhalefet, Maniheist gnostik düşüncenin vesayet fikrini Abbâsî iktidarına karşı bir argüman olarak kullanmıştır. Hatta Câbirî, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nin, Abbâsî halifesi olan Me'mûn'un politikalarına karşı bir tepki üzerine yazıldığını ve muhalefetin meşrulaştıran kültürel kanadını oluşturduğunu düşünmektedir (Câbirî, 1997: 325-326).

Muhalefet olgusu, insan topluluklarının varlığını sürdürürken özellikle de yöneten-yönetilen ilişkisinin olduğu tarihi bir süreçte yaşanan anlaşmazlık ve çekişmelerle kendisini gösteren doğal bir durumdur. İktidarlar, muhalif hareketlere muhalefet yapma imkânı ve koşulları sağlamalıyken muhalefet de bunu örgütlü ve meşru bir düzeyde gerçekleştirmelidir. Ayrıca muhalefet; mevcut düşünceye, uygulamaya ve politikaya alternatif oluşturabilecek bir çaba içerisinde olmalıdır. Ancak İslam tarihi boyunca ve yaşanan birçok dönemde ne yazık ki iktidarlar, muhalif grup ve düşünceye muhalefet yapma imkânı tanımamışlardır.

1.2.10. Entelektüel Muhalefet

Arap/İslam toplumunda muhalif birey veya gruplar daima olagelmiştir. Bunlar arasında sıklıkla ulemâdan isimlerle de karşılaşırız. Zira tarih boyunca toplum, bilgiye ve bilginin gücüne sahip birey ve sınıflara itibar etmiştir. Bu kişiler genellikle iktidara karşı muhalif bir duruş sergilemiş ve toplum tarafından değer görmüşlerdir.

Batı'da bu kişiler, entelektüel olarak adlandırılır. Bilgiye sahip birey ve gruplar için genellikle kullanılan "entelektüel" kavramını Câbirî, "adaptasyon" adını verdiği bir işlemden geçirdikten sonra bu kavramın Arap/İslam toplumu içinde kullanılmasında bir sakınca görmez. Batı düşüncesinde olduğu gibi Arap/İslam düşüncesinde de entelektüel denilince düşüncelerini hakikat gibi bir kaygıyla ifade eden ve her şeyi korkusuzca eleştirebilen, cesarete sahip birey veya gruplar akla gelir (Câbirî, 2019: 28). Entelektüelin toplumdaki önemli bir karşılığı da tehlike ya da bir ceza karşılığında bedel verebilmeyi göze alıyor olmasıdır. Hatta zalim bir sultana karşı yapılan eleştiri entelektüeli ön plana çıkaran önemli faziletlerden biridir (Câbirî, 2019: 86). Entelektüelin, iktidara yaranmak veya iktidardan pay almak gibi bir çabası yoktur. Öyle ki kendisine iktidar tarafından teklif edilen maddi ya da makamsal teklifleri reddeder (Câbirî, 2019: 106). Onlar, münazarada haklı çıkmak gibi bir çaba içerisine de girmezler, zira tek dertleri doğruyu/hakikati ortaya çıkarmaktır (Câbirî, 2019: 124). Bu kaygı ve çabayı taşıyan entelektüeller, Arap/İslam tarihi boyunca iktidarlarla her zaman karşı karşıya gelmişlerdir. Zira iktidarların yönetim işlerinde ortaya koyduğu pratikler, özellikle din dışı uygulama olarak kabul gördüğü için entelektüeller tarafından sürekli eleştiriye tabi tutulmuştur. Nitekim Emevî iktidarları, genellikle kendilerini dinî göstermeye, din ile olan iç içeliklerini ispat etmeye ve dinî tartışmalarda taraf olmaya çalışmışlardır (Özkan, 2008: 78). Bu durum, iktidar ve entelektüellerin sürekli karşı karşıya gelmelerine sebep olmuş ve farklı yorum biçimlerinden dolayı entelektüeller muhalif olarak görülüp cezalandırılmıştır (Özkan, 2008: 78).

Emevîler, entelektüelleri kontrol etmek amacını taşıyan ve kadılık adı verilen bir teşkilat kurmuşlardır. İktidar tarafından seçilen kadıların atanması, siyasi bir amaç taşır. Zira bu görevi kabul eden entelektüeller, bu resmî görevlerle kontrol altına alınmakta veya halk üzerindeki etkileri azaltılmaktadır. İktidarın bu teklifini yani kadılık görevini kabul etmeyenler ise iktidar tarafından cezalandırılmıştır (Câbirî, 2019: 85).

Abbâsîler döneminde de başta "Kur'an'ın yaratılmışlığı" olmak üzere birçok dinî, ancak özünde siyasi olan konularda entelektüeller, iktidarla farklı düşündükleri için işkence ya da sürgüne maruz kalmışlardır (Câbirî, 2019: 85). Hasan el-Basrî, İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şafiî gibi birçok ulemâ/entelektüel, muhalif olmaları, siyasi anlam taşıyor olmaları ve yöneticileri rahatsız ediyor olmaları gerekçe gösterilerek baskı ve zulümlere maruz kalmışlardır (Câbirî, 2019: 91). Nitekim Abbâsîler döneminde Ahmet b. Hanbel, "Kur'an'ın yaratılmışlığı" konusundaki görüşleri sebep gösterilerek sorgulamalara ve şiddete maruz kalmış, kırbaçlarla işkence edilmiş ve bazı kaynaklara göre yirmi sekiz ay hapsedilmiştir (Câbirî, 2019: 107). Dolayısıyla birçok entelektüel, düşüncelerinden dolayı iktidarlar tarafından muhalif görülerek işkenceye uğramış, hapse atılmış ve sürgüne gönderilmiştir.

1.2.11. İdeolojileşen İktidar

Kendi çıkarlarına uyan birçok teori ve eylemi, dinî düşünceye dayandırarak ideolojileştirmeye ve sistematize etmeye çalışan iktidar, muhalif tüm unsurları baskıyla sindirmeye çalışır. Câbirî de buradan hareketle İslam düşüncesinde bilginin ideolojiden etkilenip etkilenmediğini belirlemek üzere, epistemoloji ve ideoloji arasındaki ilişkiyi tarif etmeye çalışır. Ona göre bunun için öncelikle epistemoloji ve ideoloji birbirinden ayrı ve bağımsız bir şekilde ele alınmalıdır (Câbirî, 2003: 42). Çünkü Câbirî, geçmişten günümüze ulaşan verilerin, salt bir epistemoloji mi yoksa ideoloji mi olduğuna yönelik bazı kaygılar taşımaktadır. Zira günümüze ulaşan birçok tarihi verinin, ideolojinin bir ürünü olarak salt bir epistemoloji şeklinde takdim edilmiş olma ihtimali vardır. Böyle bir ihtimal, bilginin saf haliyle kalma riskini arttırır. Bu sebeple birçok metnin, ideolojik okuyuştan azade edilerek saf haline kavuşturulması aslında bir zorunluluktur.

Geçmişte ideolojik bir unsurun etkisinde kalan bir problem veya bilgi muhtevası, mutlak surette etkisinde kaldığı ve ihtiyaç duyduğu ideolojik çatışmayla birlikte ele alınmalıdır. Bu da öncelikle epistemoloji ve ideoloji arasındaki ayrımın sağlanmasıyla mümkündür. Bunun için de metnin, epistemolojik temeline inilmeli, epistemolojik yönü ön plana çıkarılmalıdır; ideolojik fonksiyonu kesinlikle ön plana çıkarılmamalıdır. Bu yapıldığı takdirde okunan metin, ideolojik değil, epistemolojik açıdan fonksiyonel hale getirilmiş olur (Câbirî, 2003: 194). Câbirî'ye göre bu yöntem uygulandığında metnin nasıl

yorumlandığı ve ne gibi ideolojik amaçlar için kullanıldığı gün yüzüne çıkarılmış olur (Câbirî, 2003: 223).

Câbirî'ye göre her ideolojinin; tarihi süreci, sosyopolitik yapısı ve insan doğasına dair söylediği şeyler vardır. Her ideoloji, kendince en iyi sosyal ve siyasal bir yapıyı önermektedir. İdeolojiler, taraftar bulmak için de hedefler belirler, vaatlerde bulunurlar. Hem geçmişi hem de bugünü anlamaya ve açıklamaya çalışan argümanlar üretirler. Daha sonra geleceğe yönelik, yaşanabilir, sosyal ve siyasal bir model sunarlar. Dolayısıyla hiçbir ideoloji yoktur ki bugün ve geleceğe dair bir "proje"si olmasın. Câbirî'ye göre devletlerin başlattığı ilmî hareketler ve ideolojik projeler, hemen sonuç vermez ancak bir veya birkaç kuşak sonra meyve vermeye başlar (Câbirî, 1997: 469). O, bunun sebebini nesnel ve zorunlu koşulların ancak zaman içerisinde oluşacak olmasına bağlar. Ona göre zorunlu ve nesnel koşulların oluşmadığı tüm ideolojiler, ütopik kalmaya mahkûmdur (Câbirî, 1997: 315).

Câbirî, tüm bunlardan hareketle siyasal oluşumlardan ya da iktidarlardan etkilenen tüm bilgilerin, ideolojinin etkisi altında kalmış olabileceğini iddia eder. Bunun için de tarihi metinlerin özel bir okumaya tabi tutulması gerektiğini söyler. Dolayısıyla Câbirî, bilgiyi ideolojiden arındırmayı başaracak yeni bir okumayı önermektedir.

1.2.12. Değerlendirme

Câbirî, Arap/İslam düşüncesinin temellerine yönelik bir soruşturmaya girişmiştir. Bu, Foucault'nun arkeolojisini çağrıştıran bir soruşturmadır. O, bu soruşturmayla Arap/İslam düşüncesinin temellerinin nasıl inşa edildiğini açığa çıkarmayı hedeflemiş ve söz konusu soruşturma yoluyla Arap/İslam düşüncesinin, irrasyonalitenin egemenliğinde inşa edildiği sonucuna ulaşmıştır. İrrasyonalitenin egemenliği, inşa sürecinde rasyonalitenin sistemin dışında tutulduğu anlamına gelmektedir.

Câbirî'nin bu çabası, bugünkü Müslümanların geçmişe dair duydukları hakikat ve güven telakkilerinin, geçmişin sanıldığı gibi masum ve ona yüklenen kutsal bir özellik taşımadığını ortaya koymak üzere, değerini düşürmeye yönelik bir girişim anlamı taşımaktadır. Zira Câbirî'nin Arap/İslam kültüründeki epistemolojik ilişkileri ortaya koymak üzere kullanmış olduğu yapısalcı, postyapısalcı, arkeolojik, soykütüksel ve

yapıbozum stratejilerini özellikle Beyânî ve İrfânî paradigma aleyhine uyguladığı söylenebilir. Onun bu stratejisi, Arap/İslam kültüründeki rasyonalizmin uygulanmasının nasıl engellendiğini göstermek adına önemlidir. Zira Câbirî, genel yaklaşımında rasyonalist yaklaşımı önceleyerek Arap/İslam kültüründe modern rasyonalist söylemin susturulup engellendiğini düşünür. O, kullanmış olduğu tüm stratejilerde farklı söylem biçimlerinin Arap/İslam kültüründe nasıl engellendiğini ortaya çıkarmaya çalıştığı gibi irrasyonel bir özellik taşıyan Beyânî ve İrfânî paradigma karşısında konumlandırdığı Burhânî paradigmayı temellendirmeyi ve meşrulaştırmayı amaçladığı da söylenebilir. Çünkü o, Burhânın, Arap/İslam düşüncesinde rasyonalitenin imkânına olanak tanıdığını düşünür.

Câbirî'nin uyguladığı bu stratejinin bir sonraki aşamasını Arap/İslam kültürünü moderniteyle ilişkilendirmek oluşturur. O, aslında Arap coğrafyasının bireylerinin moderniteyle ilişkisinin nasıl olması gerektiğine yönelik bir inşayı hedefler. Câbirî için bu kaçınılması mümkün olmayan bir zorunluluktur. Zira gelenek, hâlâ belirleyiciliğini devam ettirmektedir ve geleneğin içinde barındırdığı irrasyonel unsurlardan rasyonalite lehine kurtulmak gerekir (Câbirî, 2003: 2-3; 2001: 8-9). Geçmiş, kendisine yüklenen mutlaklık algısı yüzünden geleceğin sağlıklı olarak inşasının önünde büyük ve kalıcı bir engeldir. O, bu gerekliliği rasyonalite lehine yapar.

Arap/İslam düşüncesinin inşasının rasyonaliteye karşı bir şiddet içerdiğini düşünen Câbirî'ye göre rasyonaliteye yönelik bu şiddet ilişkisinin açığa çıkarılması, ancak bilgi-iktidar ilişkisinin ortaya konmasıyla sağlanabilir. O, bunun için Arap/İslam düşüncesinin soruşturulmasında alternatif bir çözüm olarak Foucaultcu bir yöntem izlemeyi tercih eder. Câbirî, Foucault'nun Batı düşüncesine yönelik eleştirel yaklaşımına benzer bir yaklaşım sergileyerek Arap/İslam düşüncesinin geçmişten günümüze kadar kendisini dayatan ve varlığını sürdüren yönlerinin ve bunun etkilerinin nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalışmaktadır. İktidardan bağımsız bilginin üretilmesinin güç olduğunu ve dolayısıyla bilgi ve iktidar arasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşünen Câbirî, bu duruma somut bir örnek olarak Emevî ve Abbâsî dönemlerinde iktidarın bilgiyle olan ilişkisini göstererek konuya açıklık kazandırmaya çalışır. Zira bilginin toplumsal olanı yönetmedeki etkilerinin, bu dönem iktidarları tarafından keşfedilerek iktidarın sistematik bir aracına nasıl dönüştüğü örneklerle gösterilmeye çalışılmıştır. Tez çalışmamızda her iki düşünürün bilgi sosyolojisi alanında incelemeyi hak eden çok zengin birikim ortaya koyduklarını gördük, ancak

araştırılmaya değer bu konu, tezimizin sınırlarını aştığı için kısa değiniler dışında uzak durmaya çalıştık.

Sonuç olarak Câbirî, çalışmalarında ana hedef olarak Arap/İslam düşüncesinin epistemolojik temellerine yönelik soruşturmayı amaçlamıştır. Onun soruşturmasında kullanmış olduğu yöntemler, önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Zira Câbirî'nin çalışmalarında; yapısalcı, postyapısalcı, yapısöküm stratejilerinden izler bulunmakla beraber, özellikle Foucaultcu yöntemden yararlandığı düşünülmektedir. Nitekim bu çalışmada Câbirî'nin, Arap/İslam düşüncesinin epistemik ve siyasal ilişkileri, arkeoloji ve soybilime tabi tutulmuş ve konu bilgi-iktidar ilişkileri bağlamında ele alınmıştır. En temelde Câbirî'nin çalışmasında, Foucault'nun yöntemine benzer ve farklı olan noktalar ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın Amaçları ve Beklenen Yararlar

Dünyaya ve onu çevreleyen evrene ait olgu ve olaylara rasyonalite temelinde çözüm arama çabası olarak yapılabilecek genel bir felsefi tanımlama, insan ve insana dair araştırmalarda önem arz eden bazı kavramların incelenmesini gerektirir. Bilgi ve iktidar da bu kavramlardandır. Farklı dönemlerde farklı algılama şekillerine göre incelenen bu iki kavram, tarihsel süreç içinde genel olarak insanın merkeze çekildiği veya uzaklaştırıldığı dönemlerde farklı anlamlar kazanmıştır.

Bu çalışmanın amacı, Çağdaş İslam düşüncesinin önemli düşünürlerinden olan Câbirî'nin bilgi ve iktidarı anlama/anlamlandırma kriterlerini ve onun felsefi düşüncelerini incelemektir. Bu çalışmanın sonunda Câbirî'nin, Arap/İslam düşüncesinde bilgi-iktidar ilişkilerini serdederken hangi yöntemleri kullandığı ve özellikle Foucault'nun yöntemlerinden etkilenip etkilenmediği ortaya konmuş olacaktır. Câbirî'de bilgi-iktidar ilişkisinin analizine yönelik, bugüne kadar hiçbir çalışma yapılmamıştır. Fakat makale düzeyinde, doğrudan olmasa da dolaylı olarak, bu konuya da değinilen birkaç çalışma mevcuttur. Dolayısıyla özellikle Foucault bağlamında Câbirî'de bilgi-iktidar ilişkisinin ele alındığı yüksek lisans ve doktora düzeyinde hiçbir çalışma yoktur. Bu durum, çalışmamızın özgün olan önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Bu çalışmayla Arap/İslam düşüncesinin hem epistemolojik hem de siyasal anlamda içinde bulunduğu statik yapıdan nasıl kurtulması gerektiğiyle ilgili Câbirî'nin endişelerini ve bu sorunsalın nasıl aşılması

gerektiğiyle ilgili çabasını, Foucault perspektifinden tartışarak küçük bir katkıda bulunmaya çalışacağız.

Türkiye'de Foucault'yla ilgili birçok tez ve makale yazılmıştır, ancak Câbirî'yle ilgili tez ve makale düzeyindeki çalışmalar, o denli yoğun değildir. Câbirî'yle ilgili birkaç makale kaleme alınmış, yüksek lisans[1] ve doktora çalışmalarının tümü de İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi bünyesinde yazılmıştır. Bugüne kadar Câbirî'yle ilgili doktora düzeyinde sadece üç çalışma yapılmıştır. Bu tezlerden biri Tefsir[2], biri Din Sosyolojisi[3], diğeri de Felsefe ve Din Bilimleri[4] alanlarında yazılmıştır. Ancak Felsefe alanında, yüksek lisans ve doktora tezi düzeyinde henüz bir çalışmanın yapılmamış olması, bu çalışmayı bu yönüyle farklı kılmaktadır.

[1] Çakıcı, Onur (2001). *Muhammed Âbid el-Câbirî ve Kelami Görüşleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu; Yılmaz, Mustafa Selim (2005). *M. Â. Câbirî'nin Eserlerinde Din-Siyaset İlişkisi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara; Güneş, Mehmet (2005). *Câbirî'nin Arap Aklını Tenkidi ve Arap-İslam Geleneğini Okuma Biçimi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van; Olaoluwa, Abimbola Ahmed (2010). *Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Siyaset İlişkisi*, Uludağ Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa; Kardaş, Meryem Özdemir (2013). *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Yeni Kelam Epistemolojisi*, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir; Balta, Arslan (2013). *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Dini Anlama Yöntemi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize; Sıdı, Abdul-Suwal (2019). *Akılcılık ve Aydınlanma Bağlamında İbn Rüşd'ün Felsefe Tasavvuruna Modern Yaklaşımlar: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği*, Marmara Üniversitesi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

[2] Coşkun, Muhammed (2013). *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisi Yaklaşımı*, Marmara Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

[3] Keskin, İbrahim (2009). *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

[4] Ulukütük, Mehmet (2013). *Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

2. FOUCAULT VE CÂBİRÎ'DE SÖYLEM OLARAK BİLGİNİN OLUŞUMU

20. yüzyıl düşünürleri söylemi keşfettiyse de söylem, popülaritesini hâlâ korumaktadır. Hatta yaşadığımız yüzyıl, söylem yüzyılıdır dense abartılı olmayacaktır. Düşüncelerimizi ve eylemlerimizi üzerinde inşa edebileceğimiz, kendisine bel bağlayabileceğimiz temel olmayan temel ya da Popper'ın ifadesiyle yegâne bataklık, söylemdir (Sözen, 1999: 20). Hayat söylemlerdedir; hayat söylemlerle gerçekleşir. İçinde yaşadığımız evren, Newton'un tanımladığı mutlak zaman ve uzay olarak değil; kaotik, belirsiz bir söylemler evreni olarak tanımlanabilir. Ayrıca içinde bulunduğumuz yüzyılın düşünme biçimlerini, disiplinlerini ve günümüz insanını ve toplumunu anlamamız için de söylemi bilmek, anlamak gerekir.

Bilgi ve söylem arasındaki ilişkiyi detaylandırmadan önce kısaca bu kavramların neye karşılık geldiğine değinmek yararlı olacaktır. Bilgi, söylemsel bir uygulama tarafından düzenli bir biçimde oluşturulan, zorunlu bir yükümlülüğü bulunmadığı halde bilime yer veren ve bir bilimin kuruluşu için gerekli olan elemanların toplamıdır. Kendisi yoluyla özelleşmiş bulunan bir söylemsel uygulamanın içinde kendisinden bahsedilebilen şeydir: Bilimsel bir statü kazanacak ya da kazanmayacak olan farklı nesneler tarafından kurulmuş alandır. Bilgi; hem öznenin, söyleminde kendileriyle ilgili bulunduğu nesnelerden söz etmek için kendisinde pozisyon alabildiği alandır hem de kavramların ortaya çıktıkları, tanımlandıkları, uygulandıkları ve dönüştükleri alandır. Dolayısıyla bilgi, söylem tarafından gösterilmiş kullanım ve uyum olanaklarıyla tanımlanır. Bilimlerden bağımsız olan bilgiler vardır, fakat belirlenmiş bir söylemsel uygulama olmaksızın bilgi yoktur ve her söylemsel uygulama da oluşturduğu bilgiyle tanımlanabilir (Foucault, 1999: 233).

"Söylem"in, İngilizce karşılığı "*discourse*"tur ve isim işlevi *Oxford Dictionary of Current English*'de şöyle betimlenir: Sözlü veya yazılı ders, vaaz veya sürekliliği olan başka türden açıklamalar; yani belli bir kişiye veya topluluğa hitap eden konuşma veya iki ve daha çok kişi arasında düşüncelerin belli bir dil yapısı içinde sözcükler aracılığı ile anlatımıdır. Orta Çağ Latincesinde discursus, "hararetli tartışma" ve "bir yörünge etrafında dönen", "karşılıklı iletişim" ve "görüşme" anlamına gelir. Mecazi anlamda da "özne hakkında uzun uzadıya konuşma", "bir şey hakkında iletişim"dir (Barthes, 1993: 9). Fiil işlevi olan söylem söylemek (*utter*) ise şöyle betimlenir: Bir konu üzerine, içinden, hakkında kişilerin görüşlerini "sözlü" veya "yazılı" olarak açıklaması, geliştirmesi, yorumlaması, ileri

sürmesidir (Akşin, 1999: 9). Söylem terimini felsefede ilk kullanan kişi olan Aquinalı Thomas da söylemi, "saf sezgi"ye karşı "zihni çıkarım" anlamında kullanmıştır.

Basit bir ifadeyle "söylem", kullanılan dil ve dil pratiğinden oluşmaktadır. Dilin kullanılması da yalnızca dilbilimin geleneksel öğeleriyle sınırlı değildir. Sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik alanlar gibi sosyal hayatın birçok yönüyle de ilişkilidir. Bu özelliğiyle söylem, bir dil pratiğidir; bilgi, ideoloji, diyalog, anlatım, müzakere, beyân tarzı, güç ve gücün mübadelesiyle eyleme dönüşen dil pratiklerine ilişkin süreçlerdir. Söylem, ileride de değineceğimiz üzere, postmodernistler tarafından ortaya konulmuştur. Onlar da bu kavramda asıl önemli olanın, anlam ve kültür olduğunu belirtmişlerdir. Buradan hareketle de söylem(ler)in, ait olduğu kültür ve bulunduğu anlam dünyasından çıkarak gerçekliği inşa ettiği söylenebilir.

Yaşadığımız çağda genel olarak hâkim olan anlayış, bilim, bilimsel bilgi ve kurumlardır. Bilimin sözcülüğünü yaptığı bilimsel bilgi anlayışı bize, söylemden bağımsız bilimsel bilginin var olduğunu söylemektedir. Nitekim bilimsel düşüncenin temsilcileri Descartes, Bacon, Locke bilimin ve bilimsel bilginin, söylemden bağımsız olduğunu, bu özelliğiyle de objektif bir bilgi türünün olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu düşünürlere göre söylem ve dil, bilginin objektivitesini bozmakla kalmayıp bilimsel hakikate zarar vermektedir. Nitekim söylemin bilgiden çıkarılmasıyla, bilginin bilimsel olabilme koşulunun sağlandığını belirtmişlerdir. Zira dil ve söylem, bilgide yer alan sübjektif unsurlar olarak görülmüştür (Sözen, 1999: 14). Ancak daha sonra bilim, entelektüellerin ilgi odağı oldu ve eleştiriye tabi tutuldu. Özellikle bilim antropolojisi, bilim psikolojisi, sosyolojisi ve tarihi alanındaki çalışmalar ile söylemden ve dilden bağımsız hiçbir bilginin olamayacağı öne sürüldü. Hatta objektif bilginin kendisi de var olan tüm söylemler arasında bir söylem olarak görüldü. Klasik bilgi teorisyenleri, söylemi ve dili bilimsel bilgiden ayırarak, hem toplumu hem de toplumdaki mevcut diğer söylemleri, bilgiyi tahrif etmekle suçladı. Daha önceleri toplumdan bağımsız olan bilimsel bilgi ve genel itibarıyla günümüz bilgi anlayışı, toplumdaki diğer söylemlerin inşa ettiği bilgiden bağımsız değildir. Eğer bilimsel bilgi de diğer söylemlerin bilgisi gibi söyleme dayanıyor ise hiçbir ayrıcalık talebinde bulunamaz. Söylem teorileri, diğer bilgi türleri gibi, bilimsel bilginin de söyleme dayandığını iddia eder. Zira bütün bilgi türleri söyleme dayanmaktadır. Örneğin bilimsel bilgi, toplumu bir hiyerarşik düzen ile açıklar. Ancak söylem teorisyenlerine göre ise söylemler hiyerarşik yapılardan oluşur (Sözen, 1999: 15). Bilimin kapsama alanında yer alan toplumun kendisi

de hiyerarşik bir düzene sahip bir söylemler evrenidir. Başka bir ifadeyle toplum, bir söylemler hiyerarşisi olarak görülür. Bu hiyerarşi de söylemler tarafından inşa edilir. Sosyal hiyerarşiler, hiyerarşik söylem yapılarına, söylem hiyerarşileri ise cümle, konuşma veya metinler düzeyindeki hiyerarşilere dayanır.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, günümüzde söylem fikrini hesaba katmaksızın, hiçbir beşerî bilimde kalem oynatmak neredeyse mümkün değildir. Burada bir noktayı açıklığa kavuşturmak gerekir. Tarafsız söylemler yoktur ancak daha güçlü söylemler vardır. Objektivite ya da evrensellik talebi de bir güç ya da iktidar talebidir. Bu noktada başvurulması gereken düşünür, hiç şüphesiz yaşadığı yüzyılın düşüncesinde bir mini devrim gerçekleştirmiş bulunan Michel Foucault'dur ve bilgi/gücü, söyleme içkin gören Foucaultcu söylemdir. Nitekim Foucault'ya göre daha geçerli, daha objektif ve evrensel söylemler yoktur.

Susan Hekman, Foucault'nun çalışmalarıyla ilgili bir anlama faaliyetinde bulunulacaksa eğer, söylem hakkındaki düşüncelerini çözümlemekle işe koyulmanın en doğru yol olacağını öne sürer. Nitekim Foucault'nun neredeyse tüm eserlerinin merkezinde söylem fikri yer alır. İktidar ve bilgi ilişkisi, soykütüksel araştırmanın yeri ve tarihin bir öznesinin bulunmayışı gibi konular, Foucault'nun otuz yıllık düşünce hayatına egemen olan ana temalardır (Urhan, 2013: 30). Foucault, "söylem" kavramını tarihin koşullandırdığı, bilgiyi ve anlamı üreten bir sistemi tanımlayıp ortaya koymak için seçmiştir. Ona göre söylem, belirgin bir şekilde maddeye dayalıdır ve sistematik olarak, "üzerinde konuştuğu nesneleri kuran pratikler" üretir (Foucault, 1999: 178). Bu yönüyle söylem, söylemsel düzenekteki mantığın tüm toplum tarafından anlaşılması ve söylemin de toplumsal bir yönünün olduğunun kabul edilmesiyle hem toplumsal hem de küresel ilişkileri şekillendiren bilginin düzenlenmesini sağlayan bir yoldur. Dolayısıyla Foucaultcu söylem, bir bilgi teorisidir (Dant, 1991: 208). Söylem yapıları da bilginin nasıl formüle edileceğine göre oluşur. Söylemsel pratikler, basit olarak söylem üretme yolları değildir. Söylem pratikleri, kurumlarda, teknik süreçlerde, genel davranış kalıplarında içkindir. Söylem alabildiğine kompleks bir gerçekliktir. Ayrıca Foucaultcu söylem, yapısal yönüyle ortaya çıktığı tarihsel dönemin geniş bir epistemesini içerir. Hatta bizlerin bu söylemlerden başka bir şey olmadığımızı, söylemlerin de iktidar tarafından şekillenen toplumsal düzenin bir parçası olarak üretildiğini düşünür (Kolos, 2016: 45). İktidar da bu gücünü, söylemsel düzenlerle, bilgiyi meşru kılma ölçütlerini de tanımladığı belirli kurallar ve kategorilerle zorunlu kılar.

Sonuç olarak Foucault'da söylem, bilgi ve güç ilişkilerini ortaya çıkaran bir bilgi formudur.

Muhammed Âbid el-Câbirî'de ise söylem kavramıyla doğrudan karşılaşmıyoruz, dolayısıyla Câbirî bu kavramın etimolojik bir analizine de girmiş değildir. Larry Marks'ın sözlük çalışmasında dilbilimsel olarak, felsefî söylem, teolojik söylem, hukuk söylemi, tıp söylemi, ruhbilim söylemi, birer söylem türü olarak nasıl ki karşımıza çıkıyorsa (Marks, 2001: 188) Câbirî'nin eserlerinde de bu tutuma benzer söylem türleriyle karşılaşırız. Eserlerinde sıklıkla kullandığı söylem türleri; Arap söylemi, Kur'anî söylem, dinî söylem, siyasal söylem, felsefi söylem, aydınlanma söylemi, akli söylem vb.leridir. Bu söylem türlerinden de anlaşılacağı üzere Câbirî, en temelde söylemi bir düşünceye, bir ideolojiye karşılık olarak kullanmaktadır. Bazen söze bazen de yazıya karşılık olarak da söylemi kullanan Câbirî, tam olarak Aquinalı Thomas'ın kullandığı tanıma karşılık gelmese de söyleme bir "zihni çıkarım" anlamı yüklediği söylenebilir. Ayrıca Câbirî, tıpkı Foucault gibi, söylemi, bilgiyi ve anlamı üreten bir sistem olarak da tanımlar. Zira söylemin toplumsal yönüne vurgu yaparak onu, bilginin düzenlenmesini sağlayan güçlü bir araç olarak değerlendirir. Bu sebeple Câbirî, tüm söylemsel oluşumun aşamalarıyla bilginin dizayn edilmesi arasında özel bir ilişki olduğunu ve bilginin düzenlenmesiyle iktidar arasında da doğrudan bir bağ olduğunu düşünür. Dolayısıyla o da, tıpkı Foucault gibi, söylemin bilgiyi düzenlemesinin iktidar tarafından bilinçli bir şekilde gerçekleştirildiğini iddia eder. Nitekim Câbirî, söylem ile İslam düşüncesinin tarihsel döneminin ayrıntılı bir epistemesini vererek bu konuda Foucault'yu izler. O, İslam düşüncesinde söylem yapılarını temellendiren epistemik varsayımların haritalarını çıkararak, belirli söylemleri daha makul kılan bazı kültürel yapıların ve onların bilgiye dair yönelimlerin incelemesine girişir (Keskin, 2009: 75). Bu kurallar, epistemolojik birer yapıya dönüşerek toplumsal bir iktidarın gerçekleşmesini sağlar. Böylece bu söylemler, epistemolojik yapılar aracılığıyla Arap/İslam düşüncesinin mensuplarını sınırlandırmış olur. Genel hatlarıyla Câbirî'nin söylem yorumu, Foucault'nun söylemiyle uyum içerisindedir denilebilir.

Bu bölümün genel amacı söylem ve bilgiyi anlama yolunda küçük adımlar atmak, bir kısım ipuçları yakalamak ve bunları sunmaktır. Bunu yaparken de yer yer Câbirî ve Foucault arasındaki ortak ve farklı yönler serdedilecektir.

2.1. Söylem Analizi

Söylemi, felsefi bir inceleme nesnesi olarak ele alan ilk yaklaşım yapısalcılıktır. Yapısalcılık, Fransa'da 1950'li yıllarda varoluşçuluğa bir alternatif olarak doğmuştur. Söylemin; bir iletişim aracı olduğunu, dilin içinden doğduğunu ve dil aracılığıyla varlık gösterdiğini iddia eden yapısalcılar, söylemlerin arkasında her zaman bir yapının varlığına inanır (Strauss, 1994: 51). Bunun için de çeşitli kültürlerce organize edilen algılama ve dünyanın anlaşılma biçimlerine dayanan kavramsal yapıları ortaya çıkarmaya çalışır (Fiske, 1990: 115). Dünyanın ne olduğundan ziyade onu anlamaya çalışan insanın onu nasıl anlamlandırdığını keşfetme amacını güder. Yapısalcılık bu amaçla nihai ve mutlak olan bir söylem anlayışına girişir. Ancak günümüz söylem teorileri, bütün söylemlerin ardında tek ve genel bir sistem olduğu fikrini reddeder (Macdonell, 1989: 8).

Söyleme dair yapılan araştırmalar, söylemin, dilin bir iletişim formundan oluştuğu düşüncesinden hareket eder. Dil de sembolik düzeni oluşturan bir iletişim aracıdır. Temelleri Saussure tarafından atılan, ele aldığı ve önem verdiği gerçekliğin yapısını kavramada kendisine dili ve onun yapısını örnek olarak alan yapısalcılık, geleneksel dilbilim yaklaşımını reddeder. Saussure'a göre dilbilimin nesnesi, dilin yapısıdır. Dil, bilimsel olarak incelenmelidir, bunun için de dilin nesne durumuna getirilmesi gerekir. Dili anlamak, dili oluşturan öğelerin arasındaki bağıntıların oluşturduğu sistemi açıklamayı gerektirir. Dil, konuşma ve yazılı ifadelere biçim veren, ses ve de anlam ile homojen olan bir sistemi oluşturur. Bu özellikleriyle dil, bize doğal olarak verilen bir meleke iken dil sistemi ise kazanılmışlık ve toplumsal bir uzlaşımsallık özelliği taşır (Say, 2013: 333). Saussure, dil sistemindeki tüm bu ilişkilerin gösteren (*signifier*) ve gösterilenlere (*signified*) bağlı olduğunu ortaya koymaya çalışır. Burada gösteren, konuşma seslerini; gösterilen ise kavramları temsil eder. Örneğin, "elma" sözcüğünün bildirdiği imge (*image*) gösteren, elma kavramı da gösterilen olur. Gösteren ve gösterilen arasındaki mevcut yapısal ilişki, dilsel "gösterge"yi meydana getirir. Nitekim söylemi kendi içinde barındıran ve söyleme yaşam alanı oluşturan dil de bu göstergelerden oluşur. Dolayısıyla göstergeler, birbirini takip eden söylemlerde veya bir tek söylem içinde tekrarlanır (Strauss, 1994: 43). Bu da söylemin her zaman bir yapıdan yola çıkarak oluştuğunu gösterir.

Dilsel gösterge, hiçbir yasaya bağlı değildir, yani dilsel gösterge, bir zorunlulukla değil, uzlaşım yoluyla bir şeyi temsil eder. Ancak her gösterge anlamsal değerini, sadece dilin yapısındaki konumuna bağlı olarak kazanır (Sarup, 1989: 11). Böylece dili somutlaştıran

Saussure, onu doğa bilimlerindeki gibi bir inceleme nesnesi olarak inceler ve kesin bir anlama varmaya çalışır. Gösteren ve gösterilenin hem birbirleri arasında hem de bütünle ilişkilerindeki karşıtlığı belirtmede faydalı bir kullanıma sahip olduğunu belirten Saussure, dilin "idealleştirilmiş" bir sistem ve sembolik düzeni oluşturan bir iletişim aracı olduğunu iddia eder (Sözen, 1999: 46).

Saussure'nin dil analizini antropolojiye uygulayan yapısalcı akımın ilk öncülerinden olan Levi Strauss, dilsel olgular gibi toplumsal olguların da bir yapıya bağlı olduğunu öne sürer (Yücel, 2015: 70). Dilin analizi gibi toplumun da benzer bir analiz yöntemine tâbi tutularak açıklanması gerektiğine inanır. O, toplumun da tıpkı dil gibi bazı işaretler sisteminden oluştuğunu, bunu da toplumların kültürel bazı özellikleri kodlayarak ortaya koyduklarını düşünür. Toplumu incelemek için toplumu oluşturan bu kodlar arasındaki ilişkileri bir anlamda matematiksel olarak incelemek gerekir (Saygın, 2010: 11). Bu anlayışla Strauss, *Yaban Düşünce* adlı eserinde, bir toplumun sembolik sistemlerini incelerken toplumun ikili karşıtlıklar şeklinde kalıplaştığını ve sosyal eylemlerin tesadüfî veya şansa dayalı olmadığını, kültürel ve açıklayıcı olduklarını gözlemlemiştir. Böylece hem geçmiş döneme hem de şimdiye ait, farklı anlayışların ve farklı yaşam biçimlerinin varlığı daha kabul edilebilir ve daha anlaşılır bulunmuştur. Bu durum yapısalcılığı, göreli yaklaşımı benimseyen bir konuma getirmiştir. Yapısalcılar, farklı tarihi dönemlerde oluşan bazı farklılıkların, hiçbirinin diğerinden üstünlüğünün göstergesi olamayacağına inanır. Nitekim Strauss, eserlerinde ilkel ile uygar ayrımına karşı çıkar. Benzer şekilde Kuhn da:

> İki bilimsel okul, gerçek bir problemin ve onun çözümünün ne olduğu konusunda görüş ayrılığına düştükleri ölçüde, kendi paradigmalarının göreli üstünlüğü üzerine yaptıkları tartışmanın bir sağırlar diyaloğu olması kaçınılmazdır. Çünkü böyle bir tartışmada yaratılan kısmen döngüsel kanıtlamalar, ister istemez, her paradigmanın kendine hedef aldığı kıstasları aşağı yukarı tatmin edebildiğini ve hasım paradigmanın benimsediği bazı kıstaslarda da eksik kaldığını gösterecektir (Kuhn, 1970: 131).

demekle, farklı tarihlerde ortaya çıkan farklı paradigmaların, birbirlerine karşıt gösterilerek birinin diğerinden daha üstün gösterilmeye çalışılmasına karşı çıkar. Dolayısıyla yapısalcılıkta kategorileşme, ikili karşıtlığa (iyi-kötü, doğa-kültür, yazma-konuşma, lafız-mâna, medeni-yabani) dayanan anlam yapılanması önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Saussure, göstergelerin genellikle karşıtlarıyla birlikte var olduklarını söyler. Saussure buna, "ikili var olma" adını verir. İkili var olma ilkesinin en önemli tarafı, "öteki"nin varlığını gerekli görmesidir. Barthes'e göre bu durum, göstergenin doğasında zaten vardır.

"Gösterge özü gereği, dolaşan bir gerçeklik olduğu ölçüde, dolaysız bir biçimde ötekini içerir." (Ege, 1987: 95).

Yapısalcı yöntem, incelediği herhangi bir konuyu, o konunun bütünleştiği yapı içerisine yerleştirir. Sonra bu konuyu da kapsamı olan yapının içerisine bırakarak o konuyu açıklamaya ve anlaşılır kılmaya çalışır. Bunu da bütüncül bir yaklaşım ortaya koyarak gerçekleştirir. Yapıyı incelerken onu inşa eden tarihsel dinamizmden ve dış etmenlerden bağımsız olarak tek başına ele alır. Dolayısıyla yapısal dilbilim anlayışının genel olarak şu işlevlerinin olduğu söylenebilir: Dilbilim görüngüsüne dair yapılan bilinç çalışmalarıyla beraber bilinçdışı olan yapıya da dikkat çekmek, eldeki mevcut terimlere birbirinden bağımsız terimlermiş gibi yaklaşmak yerine bu terimler arasında bulunan mevcut ilişkileri çözümlemeye çalışmak ve son olarak genel yasaları ortaya koymaya çalışmak (Sarup, 2004: 62).

Yapısalcılıkta söylem, konuşan dünyanın verisi ve anlam mübadelesiyle ilgili bir olgudur. Bu anlayışı benimseyip buna dair çalışmalar yapan birçok sosyal bilimci olmuştur. Saussure'ın yapısalcı dil bilimi ile Levi Strauss'un toplumbilimde akrabalık sistemleri analizi, Barthes'in mit açıklamaları, Lacan'ın[5] ruhsal çözümlemelerle öznenin yapılanması olarak söylemi ele alması, söylemi bir inceleme nesnesine dönüştürmüştür (Akarsu, 1998, 195).

Yapısalcılık, zamanla hem kendi içinden hem de dışarıdan bazı eleştirilere maruz kalmıştır. 1960'lı yıllarda yapılan bu eleştiriler, Latincede "sonra" anlamına gelen "post" öntakısını alan Postyapısalcı akımın doğmasına sebep olmuştur. Postyapısalcılar da, yapısalcılar gibi, her şeyin bir yapıdan oluştuğuna inanır ama onlar, bu yapının bir merkezinin ve sınırının olamayacağını düşünür. Onlar için dil, kapalı bir sistem değildir, açık ve esnek bir sistemdir (Orkunoğlu, 2007: 27). Postyapısalcılık, en temelde metin merkezli bir yaklaşıma sahiptir. Bireyi sosyal hayatın ve anlamın oluşturulması sürecinde edilgen gören ve her metnin bir yapıya sahip olduğunu iddia eden yapısalcı anlayışa, metni ve okuru merkeze alan postyapısalcılık itiraz etmiştir (Sözen, 1999: 54). Özellikle anlam üzerinde duran postyapısalcılar, anlam eleştirisini, gösteren ve gösterilen arasındaki dengeli bir ilişkinin varlığına inanan Saussureci düşünceyi sorgulayarak yapar. Bu konuda en güçlü eleştiri Derrida'dan gelir. O, göstergenin yalnızca bir anlama indirgenemeyeceğini çünkü

[5] Lacan, öznenin kökenine; yokluğu, eksikliği, hiçbir zaman tatmin edilemeyen arzuyu yerleştirdi.

gösterenden gösterilene doğru gidilirken anlamın daima değiştiğini savunur. Böylece yapısalcılıkta vurgu, gösterende iken postyapısalcılıkta gösterilene kaymış olur (Saygın, 2010: 20). Saussurecı düşüncede gösterge yalnızca bir gösterene işaret ederken Derrida, herhangi bir göstergeye baktığımızda anlamın okur için açık olamayacağını, bu sebeple göstergenin sonsuza kadar devam eden gösterilenlerinin olacağını söyler (Sarup, 1994: 53). Dolayısıyla postyapısalcılıkta, bir metinde sadece bir tek anlam yoktur, çoklu anlamlar vardır çünkü onlara göre anlam, sürekliliği olan bir şeydir.

Postyapısalcılık, Saussure'den yapıya ilişkin dil düşüncesi, Nietzsche'den[6] değerlerin göreceliği (öznelliği) bakış açısı, M. Foucault'dan[7] iktidar ile bilgi retoriğinin arasındaki ilişkilerin açıklanması düşüncesi alınarak inşa edilmiş; Deleuze, Lyotard gibi düşünürlerin katkılarıyla daha da güçlenmiştir.

Aydınlanma felsefesini üç açıdan eleştiren postyapısalcı görüş, bu özelliğiyle insan anlamasına önemli katkılarda bulunur. Birincisi, kartezyen düşüncedeki özneyi eleştirerek özneyi (insanı) spesifik bir bilinçaltı ve kültür yapılanması olarak değerlendirir. İkincisi, insanlık tarihinin ilk günden bugüne, bir düzen (yapı) ile oluştuğu anlayışını ve anlamı eleştirir.

Her iki yaklaşımın dilbilimsel olmaları, özellikle özneye yönelik eleştirel bir tutum takınmaları onların ortak özellikleridir. Birbirinden net çizgilerle ayrıldıkları noktalar ise genel hatlarıyla şunlardır: Yapısalcılık, "yapı" anlayışı ile mutlak bir anlam inşa etme amacı taşırken posyapısalcılık, çoğul olanakları ve çoklu anlamları öne süren bir sonsuz özne vurgusuna dikkat çeker. Yapısalcılık, doğruluğu metnin içinde ya da arkasında ararken postyapısalcılık, metin ile okur arasındaki etkileşimi üretkenlik olarak görür.

Câbirî, *Arap/İslam Aklının Oluşumu* adlı eserinde genel stratejisinin -Arap/İslam düşüncesinde- daha sağlam ve daha üstün bir birliğin inşası için eski birliğin kusurlarını gözler önüne sermek olduğunu belirtir (Câbirî, 1997: 74). Özellikle Levi Strauss'un

---

[6] Nietzsche, kartezyen özneyi, onun dolaysızlığını elinin tersiyle itti. Bilinç, Aydınlanma döneminde öznenin kendini tanıdığı yer iken o bilinçdışından pozitif bir güç olarak söz etmekle, özneyi sorgulamaya açtı.

[7] Foucault, yapıtının yapısalcılıkla bir bağlantısı olduğuna dair yapılan eleştiriyi şiddetle reddetmiştir. Kelimeler ve Şeylerin, İngilizce basımına yazdığı önsözde epey irkiltici bir biçimde feveran eder: "Fransa'da, bazı yarım akıllı yorumcular, beni yapısalcı olarak damgalamakta ısrar ediyorlar. Yapısal analize özgü yöntemlerin, kavramların ya da anahtar terimlerin hiçbirini kullanmadığımı bir türlü bunların küçük kafalarına sokamadım." Benzer şekilde Foucault, postyapısalcılığa da sıcak bakmaz. Kendisiyle yapılan bir görüşmede, postyapısalcılıkla ilgili soruya da şöyle cevap vermiştir: "Şu anda yapısalcılık olarak bilinen şeyin yeni bir tanımını yapmaya kalkışmanın ne kadar ilginç olacağından emin değilim." (Megill, 1998: 288).

antropolojik yapısalcı yöntemini kullanır ve Arap kültürünün oluşturduğu değişken ve değişmez unsurlarının her bir parçasını inceleyerek bu kültürün yapısını ortaya koyar. Bunu da "Arap Aklı"nın yapısını inceleyerek gerçekleştirir. Câbirî'nin "Arap Aklı" diye isimlendirdiği şey, genel çerçevede İslami geleneğin yeniden yapılanmasını ve güçlü bir eleştirisini yapmaktadır. O, bunun için de yapısalcı yöntemi kullanmaya çalışır. Bu stratejik yaklaşımının, düşüncesizce ve rastgele yapılan bir tercih olmadığını aksine bunun, bilinçli bir tercih olduğunu ifade eder. Daha da önemlisi Arap kültürünün mevcut kendi verilerinin, özellikle bu yöntemin kullanılmasını dikte ettiğini belirtir. Bunu da Abdülvehhâb Ebû Hudeybe'nin şu cümleleriyle destekler:

> Yapısalcılık (*structuralisme/bünyeviyye*) Arap kültürünün ayrılmaz bir parçasıdır. Bu kültürde ne pahasına olursa olsun gözler önüne serilmesi gereken ezeli yapılar vardır (Câbirî, 1997: 74).

Câbirî de yapısalcı yöntem ile kök salan değişmez unsurların neler olduklarını ortaya koymaya çalışır. Ancak Câbirî bunu söylerken önemli bir konunun altını çizmeyi de ihmal etmez. O, bu yapıların gözler önüne serilmesine katkıda bulunurken bunu zaman üstü bir kök arayışı için değil, bizatihi o kökleri aşmak için yapmak istediğini de belirtir (Câbirî, 1997: 74). Onun buradaki temel amacı, bu değişmezlerin bıraktığı olumsuz izlere dikkat çekmektir. Dolayısıyla yapısalcılığı, Arap/İslam düşüncesinin problemlerini betimleyerek sorgulamaya açar.

Felsefi Mirasımız ve Biz adlı eserinde yapısalcı yöntemi, kullanabileceği üç yöntemden ilki olarak takdim eden Câbirî, (2003: 15), kültür ve akıl kavramları arasındaki ilişkiye değinir. Kültürü, her şey unutulduktan sonra geriye kalanlar olarak tarif eder. "Arap Aklı"nı da Arap-Kültürü'nün öğrettiklerinin bir kısmının unutulmasından sonra Arap insanının aklında kalanlardan ibaret olarak tanımlar. Ona göre geriye kalanlar, kültürün "değişmez" unsurları, unutulanlar ise "değişkenler"idir:

> Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki biz bir yapıdan (*bünye/structure*) söz ederken bununla, birtakım değişmez ve değişkenlerin varlığını kastetmekteyiz. "Arap Aklı"nın yapısından söz ederken de aslında Arap kültürünün oluşturduğu değişmez ve değişken unsurları kastetmekteyiz (Câbirî, 1997: 57).

Câbirî, hem değişen hem de değişmeden kalan unsurlar arasındaki ilişkilerle oluşmuş olan bu yapının, bu özellikleriyle bir bütün olarak ele alınması gerektiğini söyler. O, yapısalcı anlayışın bir ürünü olarak değişen ve değişmeyen unsurların hiçbirinin diğerinden üstünlüğünün bir göstergesi olmayacağına inanır. Ancak Câbirî'nin değişen ve değişmeyen

ilkeler üzerinden yapmak istediği yapı tasarımı, değişmeden kalan ilkelerin fark edilmesini sağlamak üzerine kurgulanmıştır. Böylece değişmeden kalanlar aracılığıyla, Arap kültürünün yapısını oluşturan temel unsurları ortaya koyma imkânı elde etmiş olacaktır. Dolayısıyla ortaya konacak unsurlar da Arap Aklının yapısal unsurlarını taşıyacaktır.

Câbirî, birtakım özel tarihsel şartların ürünü olan bu tarihsel kültürün "değişmez" unsurlarına körü körüne sarılmayı kınanması gereken bir durum olarak görür. O, bu körü körüne bağlılığın, Arap kültür birliğinin fiili hazırlayıcısı olan bütünü görmemizi engellediğini düşünür (Câbirî, 1997: 65). Ona göre parça, bütünün herhangi bir yönünü ifade eden bir biçimden ibarettir. Oysa temel gerçekliğin bütünün kendisi olduğunu söyleyen Câbirî (1997: 474), her bir kültürel parçayı analiz ederek bütünü anlamaya, araştırmaya ve bütüne ulaşmaya çalışarak yapısalcı yöntemden aktif bir şekilde yararlanır. Hazır halde bulunan sorgulanmamış bütün, okuru yanlış bir kanaate ulaştırır ve ayrıca okunan malzemeyi çarpıtabilir. Oysaki parçalardan herhangi biri diğerlerini etkilememiş, egemenliği altına almamıştır. Tıpkı yapısalcı anlayışta olduğu gibi, oluşan her parça kendi başına tamamlanmış, hiçbiri dış belirleyicilerden etkilenmemiştir.

Strauss'un "ikili var olma" adını verdiği yapısalcı yönteme Câbirî, "Arap Gerçekliği İkilemi" adını vermiştir. Bu ikilemde birbirine zıt olan birçok unsurun, Arap/İslam kültüründe birçok karşılığı vardır: Zenginlik-yoksulluk, eski-yeni, birlik-ayrılık, verimlilik-kıtlık gibi. Câbirî, bu rekabette taraflardan birinin diğerini reddetmek ya da yok etmek gibi bir çabasının olmadığını ifade eder. Çünkü taraflardan birinin diğerini yok etmesi halinde kendisinin de yok olması kaçınılmazdır. Zira her biri varlığını diğerinin üzerinden gerçekleştirir. Bu, ya bir çatışma ya da karşıt veya uyumlu bir "birlikte yaşama" şeklinde olacaktır (Câbirî, 1997: 72). Yeni olan, eski üzerinde tam bir ambargo uygulamadığı için epistemolojik sistem, bu farklılıklarla birlikte bir bütün olarak olduğu gibi durmaktadır.

Câbirî'ye göre, Arap/İslam kültürünün farklı olan okuyuşlarının hepsi, aslında tek bir yöntemin, tek bir bakışın mahsulüdür; bu özelliklerinden dolayı hepsi de aslında tek bir "okuyuş biçimi"dir. Dolayısıyla ortaya çıkan mahsul de tek bir okuma biçiminin sonucudur. Oysa birden fazla okuyuş biçiminin söz konusu olduğu sanılır. Câbirî bunları eserinin hemen giriş kısmında ifade eder. Bundaki amacı, yönteminin ana özelliklerini ve dünya görüşünün çerçevesini kısaca izah etmektir (Câbirî, 2003: 1).

Câbirî'nin analizlerinde yer alan parçanın bütünün herhangi bir yönünü gösterdiği ve asıl olanın bütün olduğu anlayışı, Strausscu antropolojik yapısalcı yaklaşımın Arap kültürü üzerinden bir yorumudur. Levi Strauss'un ikili var olma adını verdiği ikili karşıtlıklar ve ikili karşıtlıkların birlikte var olması gerektiği fikri Câbirî'ye esin kaynağı olmuş ve o da bu yaklaşımı Arap kültürüne yer yer uyarlamaya çalışmıştır. Fakat o, bu ikili karşıtlıklar arasındaki ilişkiyi ve bunun Arap/İslam kültürü içerisindeki kurgusunu eleştirel bir şekilde ele almıştır.

2.1.1. Söylem ve Özne İlişkisi

Hümanist düşüncede, varlığı diğer varlıklardan ayrı, kendisine yeten ve kendisini eşsiz olarak gören Kartezyen özne anlayışı hâkimdir. Batı felsefe tarihinde "verili özne"[8] adı da verilen bu anlayış, hem Descartes ve hem de Kant'ın bilinç felsefesinde kendisine yer bulur. Hümanist düşüncede "öteki/yabancı", kendine yer bulmakta zorlanır. Öteki, hem bize yakın hem de bizimle aynı, bizden biri olduğunu gösterdiği sürece varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla hümanizmin insanı, ötekini yalnızca onda kendi ben'ini/kişiliğini gördüğü ölçüde kabul eder (Falzon, 2001: 29). Hümanist düşüncenin aşkın öznesi daha sonra yerini, kendisinin dışındakilerle birlikte bir varlık olan insanı, artık nesneler arasında bir özne konumuna sokan yapısalcığa bıraktı. Modern bilim anlayışının kontrolünde olgusallık, gözlemsellik, nesnellik, deneysellik, evrensellik vb. özellikler egemen kılınarak Orta Çağ'ın skolastik düşüncesinde bir nesne olan birey anlayışı yıkıldı. Bundan sonra insan, nesneler arasında bir nesne olarak kendisinin de bir araştırma nesnesi olduğunu fark etti. Böylece insan, bilginin hem nesnesi hem de öznesi haline geldi (West, 1998: 234).

Söylemin bir inceleme nesnesi olarak görüldüğü ilk yaklaşım, yapısalcılıktır. Linguistik bir yaklaşım olan yapısalcılık, dilin işaretler sisteminden oluştuğunu, bu işaretlerdeki düzen ve anlamın bireylerin yaratıcılığından değil de sistemin kendi unsurlarından doğmuş olduğunu öne süren özne-nesne düalizmini öne çıkarır. Bu düalizmi, "anlam üreten insan"ı ön plana çıkararak yapar (Kocaman, 1987: 63). Yapısalcılık, modernitedeki ikili karşıtlık anlayışına da uygun olarak, dilbilim sahasında da bir gösteren-gösterilen sistemini ortaya koyar. Böylece kategorileşmeye, ikili karşıtlığa (ham-pişmiş, doğa-kültür, ilkel-medeni) dayalı

[8] Özne, Hegel'e kadar hem Tanrı'nın gönderdiği hem de nereden geldiği bilinmeyen fakat orada öylece duran bir töz olarak "verili özne" şeklinde algılanmıştır.

söyleme ve anlam yapılanmalarına önem verir. İkili karşıtlık ilkesi ile "öteki"nin varlığının gerekliliği betimlenir. Yapısalcılık, dünyanın kendisinin ne olduğunu değil, anlamlandıran insanın onu nasıl anlamlandırdıklarını keşfetme amacını taşır. Böylece kategorileşmeye, ikili karşıtlığa (ham-pişmiş, doğa-kültür, ilkel-medeni) dayalı söyleme ve anlam yapılanmalarına önem verir. İkili karşıtlık ilkesi ile "öteki"nin varlığının gerekliliği betimlenir (Ege, 1987: 95). Herhangi bir son ya da mutlak bilimsel hakikat fikri reddedilir. Yapısalcılıkta ortaya konan anlamın, bilinçli aktörler tarafından yaratılmadığı, hatta toplumsal her bir öznenin de mevcut sistem tarafından yaratıldığı iddia edilir (Say, 2013: 333). Dolayısıyla yapı kavramı, öznenin yapıya bağımlılığını göstererek aşkın öznenin varlığını yadsımaktadır. Böylece idealizmin aşkın öznesinin merkezî konumu kaybedilmiş olur. Özne artık bir yapı tarafından belirlenen bir konuma sokulur. Bu, öznenin daha önceki gücünü kaybetmesi demektir, nitekim yapısalcılığın yapmak istediği şey de tam olarak budur.

Descartes'tan Sartre uzanan felsefi gelenekte egemen bir işleve sahip olan özne, yapısalcılıkla birlikte yapıya tabi kılınarak işlevsiz bir konuma getirildi. Yapısalcılığın izinden giden postyapısalcı anlayış, bütünlüklü öznenin parçalanmasını, çözümlenmesini daha yararlı görerek öznenin bütünlüğünü sorguladı (Mills, 2003: 117). Toplumda tek bir merkezî yapının varlığını kabul etmeyen postyapısalcılık, özneye dair argümanlarını en temelde Nietzsche'ye dayandırır. Nitekim Nietzsche, öznelleştirmeden arındıran bir söylemin öncüsü kabul edilir. Onun *Putların Alacakaranlığı* adlı eserindeki;

> İstenç özgürlüğü öğretisi cezalandırma amacıyla yani suçlu-bulma amacıyla yaşamsal olarak bulunup ortaya konuyor(...) İnsanlar "özgür" olarak düşünülüyor, insanlar yargılanabilmek, cezalandırılabilmek için "özgür" olarak düşünülüyor, suçlanabilmek için (Nietzsche, 2010: 41).

pasajı, özerk-özne anlayışını derinden sarsar. Foucault'nun hocalarından biri olan ve yapısalcılığa yönelik ciddi eleştirilerde bulunan Althusser de Nietzsche'ci yönelimin izlerini taşır:

> Öznenin emirlerine özgürce boyun eğsin, yani kendi tabiiyetinin eylem ve hareketlerini "tek başına tamamlasın" diye birey özgür birey olarak çağrılır. Tabiiyet altına alınmaları yoluyla ve tabiiyet altına alınmaları için vardır ancak özneler... (Althusser, 2002: 72).

Bu pasajlardan açıkça postyapısalcıların, bireylerin özne olarak nasıl üretilip inşa edildiklerini, birleşik kimliklere veya özne konumlarına nasıl çıkarıldıklarını çözümlemeye giriştikleri görülür. Bir topluluktaki her grubu eşit gören postyapısalcılar, her grubun eşit

olduğu bir toplumsal yapıyı idealleştirir. Bunu yaparken de yapısalcı yaklaşımı bir veri olarak alır, daha sonra onların zayıf noktalarını ortaya koyarak kendi söylemsel özne anlayışlarını onun üzerine inşa eder.

Söylem ve özne arasındaki ilişkiyi farklı bir şekilde ortaya koyan Foucault'nun öznesi,[9] toplumsal alanda söylemseldir. Özne yalnızca söylemlerde varlık kazanır, fakat kurucu bir faktör olarak değil de söylemler aracılığıyla kurulan bir unsur olarak (Tekelioğlu, 1999: 84). Kuran, yönlendiren, sınırlandıran ve yöneten modern öznenin özel konumunu sarsmaya çalışan Foucault, özneyi sadece bir biçim olarak görmez, beraberinde bir söylem ürünü olarak da değerlendirir. Böylece öznenin tarihsel süreçte, hangi anlam ve anlamlandırmalardan geçerek varlık kazandığını ya da var edildiğiyle uğraşan bilim tarihçiliğinden ziyade, öznenin hangi söylemsel pratik ve uygulamaların ürünü olduğunu çözümlemeye çalışır (Foucault, 2015b: 270). Bir söylem nesnesi ortaya çıkarken onunla ilgili bir şey söylememiz, birçok kişinin onun hakkında farklı şeyler söylemesi, ancak uygun tarihsel şartların oluşmasını, başka nesnelerle birlikte yakın bir alan içinde bulunulmasını, bu nesnelerle birlikte yakınlık, uzaklık, benzerlik, farklılık gibi çeşitli ilişkiler ağını gerektirir (Foucault, 1999: 63). Kendisine yönelik Marksist, Freudyen, yapısalcı ve postyapısalcı yakıştırmaları kabul etmeyen Foucault, söylemlerin hiçbir zaman ve hiçbir yerde tarafsız olmadığını, onların subjektivitenin/öznelliğin birer ürünü olduğunu ve bu yüzden saf söylemlerin asla olamayacağını belirtir. Dolayısıyla herhangi bir dönemde, herhangi bir şeyden bahsederken önceki söylemlerden etkilenmeden yeni bir şey söylemek sanıldığı gibi kolay değildir. Söylemlerin; kültürün, zamanın ve mekânın kurallarına göre işleyen yönü, yeni bir şey söylemeyi zorlaştıran önemli unsurlardandır. Subjektivite/öznellik, söylemlerin hem öznelerarasılığına hem de metinlerarasılığına vurgu yapar. Her özne veya her metin, tıpkı konuşmalarda ve yazılı metinlerde olduğu gibi, diğer özne ya da diğer metinlerden hem etkilenir hem de onları etkiler. Dolayısıyla Foucault açısından öznelerin, bilginin bazı koşullarını biçimlendirdiğini söylemek mümkün görünmektedir. Bunun tam tersine gerçekliğin üretilerek belirlendiği yapıyı anlatan söylem de tüm dünyayı ve insanları değer, inanç, düşünce, gelenek, norm, kurum vb. etrafında

[9] "Öznellik" terimi, daha yaygın kullanılan "birey" teriminin farkına dikkat çekmek adına kullanılır. Birey, genellikle beden ile aynı fiziki uzamı işgal eden, bölünmez ve çelişki-içermez bir nesne oluşturan, insan eylemlerinin kaynağı rasyonel bir varlık olarak anlaşılır. Ancak Foucault için bu "birey", tarihsel olarak olumsal bir fenomendir, ancak tam olarak 19. yüzyılda tanımlanmış bir icattır. Foucault, bu birey figürünü, kısmen "özne" ve "öznellik" terimlerini kullanarak sorunsallaştırmayı seçer (Kendall/Wickham, 2016: 124).

şekillendiren bir yapıdır. Olumlu ya da olumsuz her ifade, söylem karşısında yer edinir ve söylemin merkezinde yatan epistemik koşullara göre de boyut kazanır.

Foucault, Batı düşüncesinin Descartes'tan bu yana özneye bariz bir şekilde kutsallık atfettiğini düşünür (Foucault, 2015b: 165). O, hümanist özneyi, ötekine kontrollü bir yaşam hakkı tanıdığı; yapısalcılığı ve fenomenolojiyi de modern özneyi egemenliği altına almadaki bilinçsiz suç ortağı olarak gördüğü için reddeder. Foucault, kendisinin bir özneden bahsedilmesini engellediğine dair yapılan eleştiriyi kabul etmez. O, belli bir özne kuramı ile yola çıkılarak bu "özne sayesinde hakikatin bilinebileceği" iddiasına dayalı özne anlayışını reddeder. Foucault, özneye iki anlam yükler: "Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne" (Foucault, 2016b: 63). Bu her iki anlamı, hem boyun eğdiren hem de boyunduruk altına alma ile özdeşleştirir (West, 1998: 235). Bu anlamlarıyla Foucault'da özne, her zaman bir iktidar ilişkisine göndermede bulunur. Başka bir ifadeyle Foucault'da öznelerin oluşumu, iktidarın üretkenliğinin temel bir parçasıdır: "Amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktı." (Foucault, 2016b: 58). O, böylece verili/kurucu özneden kurtulup öznenin tarihsel olarak nasıl kurulduğunu çözümlemiş olacak. Yani iktidar öncesi bir alanda varolduğu kabul edilen, haklarla donanmış rasyonel bir insan öznenin varlığını kabul eden yaklaşımlara karşı Foucault, insan öznenin kendisinin de iktidar pratikleri tarafından kurulduğunu söyleyerek bir meydan okumaya girişir (Pearson, 1998: 215). Özneyi iktidarın bir etkisi olarak yorumlamak, öznenin bir anlamda ölümünü gerçekleştirmiş olmak demektir.

Foucault söylemlerin (bilginin) sıradan bir önerme olmadığını, özellikle bir otorite ile desteklenmiş konuşmalardan oluştuğunu söyler. Bazı ifadeler, otoriteyle daha fazla irtibatlıyken bazıları ise daha az irtibatlıdır. Ancak söylemler, genellikle iktidarın konumuyla ya da kurumuyla beraber sahnede yer alır (Öktem, 1982: 23). Bu süreç içerisinde özne de farklı konumlara sahip olur. Foucault, öznenin söylemdeki konumunu üç aşamada tanımlar. Bunlardan birincisi, konuşanın kim olduğunu bilmek gerektiğidir (Foucault, 1999: 69-70). Çünkü söylemler, sadece bazı nitelikleri taşıyan bireylerin özne konumunu doldurmasına izin verir. Örneğin tıpta, bu söyleme sahip doktor, hastabakıcı, psikanalist vb.'dir. Bu kişiler, tıbbi bilgiyi, yetkiyi ve bunun uygulanmasını kullanma hakkına sahiptir. Dolayısıyla bu statülere sahip kişiler, bu alanda konuşma hakkını elde ederler. İkincisi, söylemin meşru kaynağına ve güç aldığı kurumsal mevkiye bakmak

gerekir (Foucault, 1999: 70). Bu mevkilerin tıbbi söylemde karşılıkları hastaneler ve laboratuvarlardır. Üçüncüsü ise öznenin bilgi alanları veya bilgi nesnesi kümeleriyle girebileceği potansiyel ilişki ağına göre belirlenir (Foucault, 1999: 72). Yani öznenin, söylemsel ilişkiler ağı tarafından belirlenen soru soran özne, konuşan özne, gözlemleyen özne, dinleyen özne vb. konumu olabilir. Mesela tıbbi söylem, öznesini işgal eder ve başka bir algısal alanı örgütler (Husserl, 2010: 19). Sonuç olarak Foucault'ya göre iktidarlar, söylemlere, söylemlerin varlığını sağlayacak bir çerçeveye ve bu çerçevenin içinde çeşitli özne konumlarına ihtiyaç duyacak şekilde izin verir. Dolayısıyla Foucault, öznelerin de iktidarın belirlediği sistemler içerisinde oluşturulduğunu iddia eder. Başka bir ifadeyle iktidar, öznenin hangi koşularda ortaya çıkması gerektiğini belirler ve sınırlar. Bu da Foucault'nun "İktidar özneyi üretir." tezini destekler. Burada Foucault'nun temel amacı, özneye dayatılmış olan hakikatin, özne tarafından fark edilerek sorgulanmasını ve aşılmasını sağlamaktır. Foucault ile ilgili çok ciddi eleştiriler[10] olsa da onun özneye yeni bir rol biçtiği ve farklı bir okuma şeklini doğurduğu ortadadır.

Câbirî'nin yapısal analizi ise Arap Aklının epistemik temelleri üzerinden, Arap Aklının inşasını sağlayan kültürel unsurları ve onu oluşturan yapıyı ortaya çıkarmak üzerine kurgulanmıştır. O, Arap/İslam kültürü üzerinden bir yapının güçlü taraflarını değil de ötekileştirilen, zayıf kalan tarafını ön plana çıkarır. Câbirî, ötekileştirileni olduğu gibi ön plana çıkarmakla hümanist özne anlayışına karşıt bir tutum sergiler. Ayrıca yapısalcı anlayışın bir gereği olarak öznenin rolünü azaltır; kültürel sistemin özne üzerindeki etkisine değinerek yapının özne üzerindeki egemenliğini işler. Böylece yapısalcılıkta da olduğu gibi hümanist özneyi daha edilgen bir konuma indirger. Bunu hümanist anlayışta olmayan, özne-nesne düalizmi üzerinden gerçekleştirir.

Câbirî, Arap/İslam kültür meselesinin anlaşılmasında temel sorun olarak objektif olunamamayı görür. Nitekim bilimsel ve uygun bir yol edinmeyi hedefleyen modern Arap düşüncesinin yönteme dair en temel sorununun da objektif olamama olduğunu iddia eder. Ona göre, objektifliğin bilinen ve alışılmış kabul edilen en temel anlamı, "öznenin nesneye müdahale etmeyişi"dir (Câbirî, 2003: 13). Câbirî, Arap/İslam kültüründe ister tarihselci,

[10] İktidar, söylem ve özne üçlüsünün çok sistematik olduğu ve her bir bileşenin ayrı olarak değerlendirmenin bir anlamı olmadığını çünkü her birinin bir diğerini hem koşullandırdığını hem de onun koşullarını biçimlendirdiğini söyleyen eleştiriler vardır. Bu anlayışa göre, her zaman söylemin özneyi belirlediğini iddia etmek ya da iktidarın son tahlilde öznelliğin üretiminden sorumlu olduğunu iddia etmek abestir. Çünkü karşılıklı bağımlılığın döngüselliği neyin başat olduğuyla ilgili soruları dışlar, dolayısıyla bu üçlünün bileşenlerinden hiçbirisi bir diğeri olmadan, zaten var olamaz (Kendall/Wickham, 2016: 123).

ister işlevselci, ister yapısalcı yöntemler vs. arasında hangi yöntemi seçersek seçelim hepsinde de özne-nesne ayrımı yapıldığı zaman başarılı olunacağını belirtir. Ona göre, özneyi nesneden ayırmak yani özneyi nesnenin bağımlılığından kurtarmak, kültürel mirası anlamak noktasında önemlidir. Özne nesne ayrımını objektif, tarafsız bir okuma yapmak için kaçınılmaz bir yöntem olarak gören Câbirî, hem öznenin nesnenin oluşumuna ve yapısına müdahale etmemesi gerektiğini hem de nesnenin öznenin yapısını etkilememesi gerektiğini düşünür (Câbirî, 2003: 13). Özne-nesne ayrımını objektivite ile bağlantılı olarak gören Câbirî, Arap benliği ve Arap kültürü arasında kurulacak ilişkide objektifliğin gerçekleştirilmesi gerektiğine inanır. Bunu da şu iki düzeyde gerçekleştirir. Birincisi özneden nesneye doğru olan bir ilişki düzeyidir, burada nesnenin özneden ayrılması gerekir. Nitekim bu durum, objektifliği sağlamanın ilk adımını oluşturur. Bu noktada Câbirî, Arap okurunun Arap kültürünün etkisinde kaldığını, kültürel mirasın onu adeta yuttuğunu, istiklal ve özgürlüğünü elinden aldığını düşünür. Bu anlayışla yapılan okumalar, sadece bir "hatırlama" eyleminden ibaret kalır (Câbirî, 2003: 14). Bu durum, okurda eleştirel yaklaşımın kaybolmasına sebep olur. Eleştirel yetkinlik, okuyan özneyi (beni), geçmiş zaman metninden (nesneden) azat etmekle kazanılır; böylece metin, öznenin nesnesi haline gelmiş olur. Dolayısıyla özneyi nesneden ayırmak zorunlu bir işlemdir. Yapmış olduğu bu değerlendirme ile aslında okur (özne) ve metin (nesne) arasında bir ayırımın yapılması gerektiğini ifade eden Câbirî, bunun da eleştirel bir okumayla aşılacağını aksi halde objektifliğin gerçekleşemeyeceğini iddia eder. Bu ayırım ile özne, nesnenin inşasını yeni bir vizyonla sürdürmek için özgür bir eylem alanına kavuşmuş olur. Dolayısıyla yöntem sorununda esas sorun, özneyi nesneden, nesneyi özneden ayırma sorunudur.

Okurun, kendisine miras olarak gelen metinden bilincini ayırması, objektifliğin sağlanması için kesinlikle zorunlu bir adımdır. Bu anlayış, metinlerle nasıl objektif bir ilişki kurmamız gerektiğiyle ilgili bize fikir verecektir ki Câbirî bunu "sözcükleri okumadan önce mânayı okumaktan kaçınmak" diye tanımlar (Câbirî, 2003: 15). O, kültürel mirastan gelen önyargılardan ve şimdiki amaç ve emellerimizin oluşacağı "anlama tarzı"ndan kendimizi azat etmemiz gerektiğini düşünür. Bunun için de, yapılması gereken, "metnin anlamını yine metinden çıkarabilme" işidir. Dolayısıyla anlam, metnin bölümleri içerisindeki ilişkilerden çıkarılmalıdır. Böylece özne, bize miras kalan geçmiş zaman metninden, baskısından kurtulmuş olur. Bu sayede, bir "okuma maddesine" dönüşen metin, öznenin

nesnesi haline gelir. Bu da öznenin, yeni bir vizyonla nesneyi yeniden inşa etmesini sağlayacak ve onu özgür bir eyleme ulaştıracaktır.

Daha sonra objektifliğin uygulanabileceği ikinci aşamaya geçilir. O da nesneden özneye doğru bir ilişki düzeyi olan öznenin nesneden ayrılması aşamasıdır. Câbirî bu ikinci aşamayı ilk aşamadan farklı olarak daha somut ve gerçekçi bir adım olarak değerlendirir. Bu aşamanın en temel özelliği, bir metin analizi üzerinden gerçekleşiyor olmasıdır. Biz bu ikinci aşamayı mevcut konu bütünlüğünü bozmamak ve bir sonraki başlıkta ele almak üzere şimdilik burada bırakıyoruz.

Câbirî'ye göre öznenin nesneden ayrılmamasının en temel sorun (sonuç)larından biri "kıyas"tır ve bu yüzden de o, kıyasa ayrı bir önem atfederek bunun üzerinde ayrıntılı bir şekilde durur (Câbirî, 2003: 7). Arap/İslam toplumunda gelecek, bir bilinmez geçmiş de en iyi ve en ideal bilinen olarak görüldüğünden gelecekte karşılaşılacak tüm zihni etkinlik ve problemler karşısında, mevcudun geçmişe uyarlanmasıyla (kıyas ile) sorunların çözümü esas alınmıştır. Bu ilmî yöntem ile "yeni", "eski"ye kıyas edilir olmuştur. Dolayısıyla "yeniyi bilmek", üzerine kıyas yapılacak bir "eski bulmaya" bağlı kılınmıştır (Câbirî, 2003: 12). Bu yaklaşım hem eleştiriye hem de derinlemesine bir incelemeye ihtiyaç bırakmaz; düşünce de bu durumda statikleştirilmiş olarak kalır. Burada kıyasın oluşturduğu en büyük sorun, bütündeki uyumu kaybettirmesi, parçaların zamansal, epistemolojik ve ideolojik çerçeveden koparılmasıdır. Kıyas ile parça bütünden ayrılır, "başka bir bütün"e yamanarak özne ve nesne arasındaki fark kalkmış olur. İşte burada özne, nesnenin içinde kaybolup erir. Böylece özne, nesneye gömülüp kalarak bilinçsiz bir eyleme yönelir. Nesne ise gerilere doğru sinen, yaslanacak bir destek arayan ve itibar bulmayı amaçlayan öznenin bir adım önüne çıkar ve onun yerini alır (Câbirî, 2003: 12).

Özneler üzerinde belirleyici etkiye sahip olan kültür ve dolayısıyla kültüre şekil veren yapı, Arap Aklının oluşumunda da etkin bir rol oynar. Arap/İslam kültürünün aklı, oluşturduğu bütünlüklü yapı içerisinde kendisini ötekine karşı her zaman ayrıcalıklı kılmıştır. Ötekini nesneleştirerek merkezde kendisinin olduğu bir ilişkiler ağını kurar. Baskın olan aklın oluşturmuş olduğu bu hiyerarşik yapı, karşısında konumlananı ötekileştirerek kontrol altında tutmaya çalışır. Böylece Arap Aklının yapısal unsurları, kendisini merkeze alarak kendisinin dışındaki tüm akılları dışlayacak veya onlar mevcut yapıya uydukları sürece varlıklarını sürdürebilecektir. Câbirî, yapıya uyan ya da yapının yerini tutan akla -daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız- "Oluşturucu Akıl" adını verir (Câbirî, 2003: 21).

Bu akıl, Arap Aklına tarihin herhangi bir döneminde egemen olan Oluşturulmuş Aklın inşasını sağlamıştır. Câbirî, Arap Aklının inşasını gerçekleştirmeye dönük kuralları belirleme sürecini, Arap Aklının ayrıcalıklı kılınma çabasının bir göstergesi olarak görür. Epistemolojik birer yapıya dönüşmüş olan tüm bu kurallar, söylem olarak toplumsal bir iktidarın gerçekleşmesine zemin hazırlar. Câbirî açısından kültürün, zamanın ve mekânın kurallarına göre işleyen tüm söylemler, mevcut bulunduğu yapıdan azat edilmiş değillerdir. Nitekim Câbirî, tıpkı Foucault gibi tüm söylemlerin, otorite tarafından desteklenen iktidar ilişkisiyle iç içe olduğunu düşünür (Câbirî, 1997: 10). Böyle bir durumda da tarafsız ve saf olan hiçbir söylemden söz edilemez; o zaman birer söylem biçimi olarak geçmiş de sanıldığı gibi kutsal ve masum olamaz (Câbirî, 2003: 10). Bunun çözümü için de kültürel mirastan gelen önyargılardan veya şimdiki amaç ve emellerimizin oluşturacağı "anlama tarzı"ndan kendimizi kurtarmalıyız. Aksi halde söylemlerde varlık kazanan öznelerin de tarafsızlığından söz edememiş oluruz.

2.1.2. Söylem ve Yorum: Metinde Yazarın ve Okurun Rolü

Daha önce de değindiğimiz gibi Saussure'a göre göstergeler, karşıtlarıyla beraber var olurlar. Bu ikili varolmalar yapısalcılıkta, "anlam" referans sayısına bağlı olarak değil; karşıtlardan, ilişkilerden ve anlam farklılıklarından çıkartılır. Yapısalcılık hayattaki anlamlandırılan tüm unsurları, okunabilir birer metin olarak inceler ancak her metnin arkasında da bir yapının olduğuna inanır. Yapısalcılıkta "metinsellik",[11] göstergelerden (işaretlerden) oluşan bir unsur olarak vardır. Onlara göre gösterenin gösterge ile arasındaki ilişki, yapıda saklanmış olarak durur. Yapı, doğru bir şekilde anlaşılırsa gösterge de anlaşılabilecektir.

[11] Bu kavram, ilk kez Mikhail Bakhtin tarafından "söyleşimcilik" olarak kullanılmıştır. Daha sonra Julia Kristeva bu düşünceden esinlenmiş ve bu kavrama "metinlerarasılık" adını verip geliştirmiştir. Kristeva, metni doğrudan bir bilgi verme amacında olan, bildirişime yönelik, dili ve anlamı yeniden düzenleyen, belli bir işlevi yerine getiren (bu işlev gösterenleri dağıtmak), dili üretici işlevde kullanarak, dili bağlamdan bağlama taşıyan, bağlam içinde dönüştürerek yeni anlamlar oluşturan unsur olarak tanımlar (Aktulum, 1999: 45). Kristeva'nın bu tanıma vermiş olduğu anlam, her metnin bir alıntılar mozaiğinden oluştuğunu gösterir niteliktedir. Beaugrande'ye göre ise metinlerarasılık, bir metni daha önceden yazılmış başka metin(ler) aracığıyla yorumlama işidir. Bu süreç, önceki metinlerle şimdiki metinler arasında değişik bağlantılar kurmayı gerektirir. Dolayısı ile verilen metinden anlam üretme, okurların diğer metinlerle ilgili bilgilerine bağlıdır. Metinlerarasılık bir yeniden yazma işlemi olarak da tanımlanabilir. Yazar kendi bilgi birikiminden ve başka metinlerden yaptığı alışverişleri kendi bağlamında metne uygun bir şekilde kurgular ve kaynaştırarak yeniden yazar. Dolayısıyla metinlerarasılık, yazılan hiçbir şeyin birbirinden tümüyle bağımsız olamayacağını, metnin birer alıntılamalar topluluğu olduğunu, yazınsal gelenekten tamamen kopuk olmadığını göstermeye çalışmaktadır (Gümüş, 2006: 12).

Yapısalcılık, dil ile ilişkisi dolayısıyla ele aldığı konuları birer metinsellik içerisinde inceler. Anlamı oluşturan dilsel pratikler gündelik hayatın içinden, metinlerden çıkartılır. Dil, tüm olguların merkezine yerleştirildiğinden metnin kendine özgülüğü ortadan kalkar. Bunun sebebi, aranan temel unsurun dilsel dizgeler olmasından, metnin arkasında bir yapının olmasındandır. Ayrıca metni üretenin orijinal fikri ile okurun yorumları yapısalcılıkta önemsenmez. Çünkü önemli olan yapının kendisidir. Metin, sözü ve yazıyı söylem ile bütünleştiren bir özelliğe sahiptir. Söylem ise söz ile yazı karşıtlığını gideren bir işleve sahiptir. Ancak söylem sözlü, metin de yazılı olmak zorunda değildir (Sözen, 1999: 35). Söylem interaktiftir, metin interaktif olmayabilir. Genellikle söylem, sistematik bir şekilde konuşmacı ve dinleyici birlikteliğine ihtiyaç duyar, metin için ise yazar ve okura ihtiyaç vardır. Tüm bu farklılıklara rağmen söz söylemle, yazı ise metinle özdeşleşmiş gibidir (Ong, 1995: 26). Bir metnin anlaşılması, ondaki söylemlerin ortaya çıkarılmasından ziyade metnin, söylem gibi görünmesi ve yorumlanması demektir.

Metin sadece yazılı olan dokümanları içermez, bununla beraber hem kültürün hem de kültürel biçimlerin var olduğu ve de geliştiği bir alan olarak da ele alınmalıdır (Schleiermacher, 1998: 3). Bu yönüyle metin, toplumsal kurum ve pratiklerin eleştirel söylem tarafından çözümlendiği düşünce ve anlam alanına verilen bir isimdir. Böylece metnin anlamı; radikalleştirilir, toplumsal kurumları ve olguları da içeren bir tarzda genişletilerek kurulur. Metnin bu tasviri, bize metnin söylemsel ve tarihsel olarak kurulan bir "anlam sistemi"ni simgeler. Nesnelere katılan "anlamların" kendilerinin de belli bir tarihsellik içinde oluştuğunu ve böylece metnin temel işlevinin de "anlam" dediğimiz şeyin toplumsal bir iletişim süreci içinde yaratıldığını gösterir. Dolayısıyla yapısalcılıkta metin, bireysel bir üretim olmaktan ziyade, içerisinde bulunduğu kültürel yapının bir fonksiyonu olarak değerlendirilir (Derrida, 2014: 187).

Söylemlerin kendi kendini denetleyebilen bir işlevi olduğunu iddia eden Foucault, bu durumu "söylemin içini boşaltmak" diye tanımlar. Hem söylemlerin dilden dile aktarımını hem yazarın fonksiyonunu hem de söylem sahiplerini belli birtakım kurallara uymaya zorlamayı, söylemleri sınırlayan unsurlar olarak görür. Söylemlerin dilden dile aktarımının "yorum" olduğunu söyleyen Foucault; yorumu, bir söylemde söylenenlerin, onun dışına çıkılamaz bir surette yinelenmesi olarak tarif eder. Durmadan söylenmiş olan, söylenmiş olarak da kalacak olan ve daha da söylenecek olan söylemlerin, en başta dinî ve hukuki metinler olduğunu düşünür. Bazı edebi ve bilimsel metinleri de bu kategoride

değerlendirir. Asıl metinlerin birbirine karışıp kaybolduğunu ve bazı yorumların gelip asıl metinlerin yerini alarak ilk sıraya yerleştiğini söyler. Asıl metin ile yorumsal metin arasındaki konum değişimi, birbirleriyle danışıklı iki rolü üstlenmelerine sebep olur. Birincisi yeni söylemler, içinde saklandığı düşünülen sayısız ve gizli anlamlara imkân verir. İkincisi ise yeni söylemler, yorumun en temel işlevidir. Yani hangi teknik kullanılırsa kullanılsın, nihayetinde sessizce, daha evvelden telaffuz edilmiş olan, söylenmiş olacak ve yorumlarda kapalı bir yineleme ile sıradan bir ezber oluşacaktır (Foucault, 1993: 16). Foucault bu durumu şöyle ifade eder:

> Durmadan yerini değiştirdiği ama hiçbir zaman kurtulamadığı bir paradoks uyarınca, daha önce söylenmiş olan şeyi buna rağmen ilk kez söylemek ve asla söylenmemiş olanı da öyle olduğu halde usanmadan yinelemek zorundadır (Foucault, 1993: 17).

Foucault, "yorum asla tamamlanmamış ya da asla tamamlanmayacak bir şeyse" bu durum, yorumlanacak hiçbir şeyin olmamasından kaynaklanır, der. Foucault'nun bu sözlerinden, onun yorumu küçümsediği, önemsemediği anlamı çıkarılmamalıdır. Aslında o, yorum ile hakikate ulaşılacağına dair ortaya konan tefekküre tepki gösterir. Benzer şekilde Foucault'nun dikkate sunduğu nokta, hakikat istencinde, mazur görülen ölçüde de olsa, elde edilenin aslında hakikat değil, yorum olduğuna dikkat çekmektir (Foucault, 1993: 28). Dolayısıyla Foucault'nun yoruma yapmış olduğu eleştirinin arka planında, anlamlandıranın egemenliğine son vermek yatar.

Foucault, söylemin kendi kendini denetleyerek anlamı daralttığını düşünür. Ona göre bu anlam daralması da metnin "yazar"ı tarafından gerçekleştirilir (Foucault, 1993: 18). Yazar, söylem ile oluşturduğu bir metni, belirli ve özel olan tek bir anlama hapseder; farklı anlam ve yorumları metnin dışına iter. Çünkü her söylem, belirli bazı sözcük grupları arasından seçilerek sistematik bir şekilde dizilir, bu durumda da bazı sınırlandırmalara tabi tutulur. Bazı düşünceler daha yoğun işlenirken bazıları da dışarıda kalır. Dolayısıyla söylemlerle düşünceler iletilirken okur, söylem sahibinin/yazarın sınırını belirlediği düşünceler oranında anlam dünyasında gezintiye çıkabilir. Söylemi üreten yazar, benimsediği ya da benimsemediği, hatırladığı ya da hatırlamadığı, o andaki duygularının da etkisiyle bilgisi ölçüsünde söyleyeceklerini dile getirir. Yazar, söylem ile ötekini veya ötekileri yanlış etkileyebilir, yönlendirebilir. Böylece okurun, gerçeklerden daha fazla uzaklaştırılması kolaylaşmış olur. İkna etmek için çaba sarf eden yazar, söylemin bu gücünün farkındadır.

Yazarı bir otoriter olarak değerlendiren postmodern düşünürlere göre, yazarın metindeki rolü, ideolojik maksatlıdır. Yazarın düşüncesini ve niyetini okura dayatması, iktidarın

yazarı ideolojik amaçlarını gerçekleştirmeye hizmet eden bir işleve sürükler. Ayrıca yazarın, okuru özgür olmayan bir alana itmesi, politik bir içeriğe sahip farklı olan her görüşü dışarıda bırakması, yazarı ideolojik bir ürün olarak oyunun önemli bir figürü kılar. Foucault, yazarın modern iktidarın bir aracı haline dönüşmesini şu şekilde yorumlar:

> Bir söylemin bir yazar adına sahip olması, "bunu falanca yazdı" ya da "bunun yazarı şu" diyebilmek bu söylemin gündelik, alakasız bir söz, çekip giden, yüzen ve geçen bir söz olmadığı, acilen tüketilebilir bir söz olmadığı, belli bir kipte algılanması gereken ve verimli bir kültürün içinde belli bir statü edinebilecek bir söz olduğu demektir (Foucault, 2014b: 234).

Foucault açısından, söylemleri denetlemeye imkân veren üçüncü ve son unsur ise söylem sahiplerini, belli birtakım kurallara uymaya zorlamak ve böylece o söylemlere her önüne gelenin ulaşmasına izin vermemektir. Bu durum, konuşan öznelerin seyrekleştirilmesine neden olur. Şayet söylem sahipleri, birtakım zorunlulukları yanıtlayamıyorsa, devreye girdiğinde yeterli bulunmamışsa söylemin düzenine dâhil olamayacaktır. Daha açık bir ifadeyle, söylemin tüm alanları aynı şekilde açık ve girilebilir alanlar değildir. Bazı alanlar sıkı sıkıya yasaklanmıştır, bazı alanlar da hemen her rüzgâra açık görünmekte ve önceden belirlenmiş hiçbir kısıtlama olmaksızın her konuşan öznenin kullanımına açılmaktadır (Foucault, 1993: 22). Foucault bu durumu iktidar ile ilişkilendirerek açıklar. İktidarlar tarafından belirlenen bazı alanlara giriş serbest iken bazı alanlar ise yasaktır. İktidarlar bu durumu yasalarca tayin eder; bazı "uzmanlık" alanları oluşturarak o alanda söz sahibi olmayı, bazı kriterlere tabi kılar. Tabibin, hastalık ve sağlık alanında; avukatın ise hukuk alanında söz sahibi olması gibi sözün sahibi de konuştuğu/yazdığı alanda "uzman" olmak zorundadır. Bu uzmanlığı hak etmek için oluşturulan kriterler de iktidarlar tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla iktidarın çerçevesini belirlediği uzmanlık alanında söz söylemek de yine iktidarlarca belirlenen ölçüde sınırlı olacaktır.

Foucault, söylemin bu açık yüceltilişinin, bu apaçık logofobinin altında bir endişenin gizlendiğini söyler. Konulan yasaklar, engeller, eşikler ve sınırlar, söylemin büyük üreyişini dizginlemeye, düşüncenin ve dilin oyunları arasından her şeyi silmeye çalışmayı amaçlar. İktidar bu tanımlamaları yaparak endişe yaratan belirsizlikleri ortadan kaldırmaya çalışır. Çünkü belirsizlik, iktidarlar için kaotik bir durumdur; ne olacağı kestirilemeyeceği gibi böyle bir durumda kontrolü sağlamak da güçtür. Dolayısıyla iktidarlar, kontrolü sağlamak için yasaklar ve sınırlar koyar, bu bir metin olsa bile. Şu halde ister bir kurucu özne felsefesi içinde, ister bir ilk deneyim felsefesi içinde olsun, söylem; ilk durumda bir

metin, ikincisinde yazar, üçüncüsünde de değiş-tokuş olan yorum, sonrasında iktidarlar tarafından oynanan bir oyundan fazlaca bir şey değildir.

Postyapısalcılar arasında, yapısalcılıkta yer alan gösteren gösterilen arasındaki ilişkiye en ciddi eleştiri J. Derrida'dan gelir. Derrida'nın Saussure'den ayrıldığı nokta, göstergenin tanımı ve sınırı ile ilgilidir. Derrida, gösterenin yalnızca bir göstergeye gitmediğini, gösterenin birden çok göstergeye doğru yol aldığını savunur. Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin birebir olamayacağını, gösterenden gösterilene doğru sürekli anlam kaymasının yaşandığını, göstergeye giderken göstergenin farklı bir göstergeye doğru yöneldiğini, dolayısıyla anlamın sonsuza kadar devam eden bir akış içerisinde olduğunu söyler (Derrida, 1994: 34-35).

Derrida, anlamın bir metinde hazır bulunmadığını iddia ederek bazı kavramları yapısökümе uğratır. Ona göre, uygulanacak yapısökümle bir değil birden çok anlama ulaşılır. Bir sözlükte bile birden çok anlamın olduğunu dolayısıyla bir metinde sadece tek bir anlama ulaşılamayacağını iddia eder. Cümlenin sonuna kadar yapılacak bir okumayla birçok gösterge, okura birçok gönderge sunacaktır. Böylece metin yeniden tanımlanarak birçok farklı anlam üretilebilecek, anlam tüketilemeyecektir. Derrida, bu yaklaşımını (yapısökümü) gerçekleştirmek için "*différence*" terimini, "*différance*" (farklılık) terimine dönüştürür (Derrida, 1999: 49-50). Kökeni "*différer*" olan terim hem fark, ayrım, aynı olmama anlamlarına gelir hem de gecikme, erteleme anlamlarına gelir. Différence ile birinci anlam karşılanırken différance ile unutulan, görmezden gelinen, bastırılan, önemsenmeyen ikinci anlam karşılanır. Derrida, dilsel sistemin bu yönünü ortaya koymak ve dilsel şiddeti ortadan kaldırmak için différence yerine her iki anlamı da içeren différance'yi tercih eder. *Differance*'nin *difference* ile ortak yönü aynı kökten geliyor olmalarıyla birlikte telaffuzlarının da aynı olmasıdır. Benzer telaffuzlarından dolayı aralarındaki fark, ses ile ayırt edilemez, sadece yazı ile ayırt edilebilir. Bu farkı anlamak için zorunlu olarak yazıya ihtiyaç vardır. Aslında Derrida'nın bu terimi seçmesinin önemli bir tarafını da bu durum oluşturur. Derrida, burada yazıya dikkat çekerek "sözün yazı üzerindeki tahakkümü"ne[12] de son vermeye çalışır. *Differance* bize, sözün tahakkümüne ve

[12] Yazı ile mevcut olmama arasındaki ilişki, yapısöküm pratiği açısından belirleyici bir öneme sahiptir. Yazı sürekli, orada olmama durumunu imler. Başka bir ifadeyle yazı, hep sonraya bir iz bırakma edimidir. Derrida bu mevcut olmama durumunu radikalleştirir ve hiçbir biçimde hiçbir mevcudiyetin olmadığı durumlarda bile yazının okunabilir olarak kaldığını, bu bakımdan da anlamı sonsuzca ertelenmesini mümkün kıldığını ifade eder. Başta J. Derrida olmak üzere, postmodernist düşünürlere göre, Platon'dan Levi-Strauss'a uzanan Batı felsefe geleneği yazıyı cansız, yabancılaşmış bir ifade biçimi olarak görüp insan sesini yüceltir. Bu anlamda

şiddetine dayanan yaptırımın yerine yazının özgür yönünü ortaya koyan bir oyun olduğunu gösterir. Ayrıca bu kavram ile anlamın genişliği ve sınırsızlığı ortaya konulur (Uçan, 2009: 2295). Evrensel olan, mutlak olan bir gerçekliğin olmadığını iddia eden Derrida'ya göre anlam, sürekli ertelenerek anlamda istikrar kaybolur, dolayısıyla anlam hiçbir şekilde sabitlenemez.

Batı felsefesi, "Batı-Doğu" gibi kendini merkeze alan ikili karşıtlıklar oluşturmuş, her zaman da ilkini ikinciye tercih etmiştir. Hem söz-yazı, beyaz-siyah gibi ikili ayrımlar hem de ilkine tanınan ayrıcalıklar tamamen keyfidir. Bu keyfilik göz ardı edilen ikinci terimlere karşı bir şiddet içerir. Bu yönüyle Batı düşüncesi bir şiddete dayanmaktadır ve her uygulamada da bu şiddet tekrar üretilmektedir. Sözün yazı karşısındaki tahakkümünün ortadan kaldırılması, Batı metafiziğin beslendiği sabit ve değişmez olan hakikat anlayışının geçersiz kılınmasına sebep olur.

Batı felsefesinin sürekli, dilde tutarlı ve kesin bir anlam arayışına giriştiğini oysa dilin oynak bir varlık olduğunu düşünen Derrida, en temel sorunun gösterilenin gösterene bağımlı kabul edilmesinden kaynaklandığını ifade eder. Özelde Derrida genelde ise postyapısalcılar, anlamın sınırlandırılmasına karşı çıkmış ve anlamı sınırlandıran her şeyin karşısında durarak eleştirel bir duruş sergilemişlerdir. Onlar, üst-anlatıların söküme uğratılmasıyla metinde görünmeyen, üzeri örtük anlamların ve dilsel kodların ortaya çıkacağını söyler. Dolayısıyla postyapısalcılık, daha çok görünen değil; görünmeyen, ötekileştirilen, bastırılan, söylenmeyen anlam üzerinde yoğunlaşır. Bu yaklaşım, kesin olan ve mutlak olan doğrunun olamayacağını gösterir. Bir bakıma her metnin bir haklılık payı olduğu iddia edilir.

Her metnin arkasında bir yapının olduğunu söyleyerek okurun önemini yok sayan yapısalcı anlayışın aksine postyapısalcı anlayışta okur, merkezî bir rol üstlenir. Dolayısıyla postyapısalcılıkta okur odaklı bir anlayış hâkim olmuştur; okur metnin yeni yaratıcısıdır. Böylece geçmiş ve şimdinin kaynaştırılmasıyla ortaya çıkan yeni ve farklı ürünler/metinler ile yeni ve eskiden farklı bir ürüne dönüşen yeni anlamlar, okur tarafından türetilmiş olur. Dolayısıyla bu süreçte okur, metni değiştirip dönüştürürken metin, okurun kurduğu önceki anlamlarla değişmektedir. Böyle bir durumda anlam, hem metinde hem de okurun kendisinde değildir. Anlam belirli bir ortamda metin ve okur arasında gerçekleşen

---

Batı düşüncesi "sesmerkezci"dir, "sözmerkezci"dir. J. Derrida, F. de Saussure'ü de Platon'u da "sözmerkezci" olmakla suçlar. Çünkü her ikisi de söze öncelik vermiştir (Rutli, 2016: 60).

etkileşimsel bir yerde saklıdır (Lenski, 1998: 72). Ancak okur, metnin anlamını tayin eden bir fonksiyon üstlenir. Artık metnin anlamını yazar değil, okur belirler. Agger bu anlayışı, her okumanın beraberinde bir yazma eylemi olduğunu söyleyerek dile getirir (Sözen, 1999: 55). Bu anlayışla da postyapısalcılık, okuma işinde hiçbir yöntemin doğruluğuna inanmamış; anlamın ortaya çıkmasında yönteme gerek duymamıştır. Çünkü onlara göre anlam, alternatif yorumlara açıktır.

Foucault ve postmodern teorisyenlere göre yazar, anlamın çoğalmasında tasarruf eden bir ilke olarak görülür. Geleneksel yazar anlayışı tam tersine çevrilmeye çalışılırken okura metni yeniden yaratma rolü verilir. Böyle bir durumda metin üzerindeki yeni iktidar, artık okurun kendisidir. Yapısalcılık, Saussure ile kesin bir anlama ulaşmaya çalışırken postyapısalcılık tam tersine kesin bir anlamın asla olamayacağını iddia eder.

Foucault'da söylemin tekrarı olarak gördüğümüz yorum, Câbirî'de benzer bir kullanım ve anlamla ama adı değişmiş bir şekilde karşımıza çıkar. Câbirî, hâkim olan Arap/İslam kültür tarihinin hem tekrarlardan hem de eskinin, yeniymiş gibi gündeme getirilmesinden rahatsızlık duyar ve buna bir tür "geviş getirme faaliyeti" adını verir (Câbirî, 1997: 14). Sözü edilen kültür tarihi, bulunduğu çağın baskılarıyla ve o dönemimin kısıtlı bilimsel imkânlarıyla yaşadığımız yüzyıla sürekli tekrar edilerek sunulmaktadır. Câbirî'ye göre bu durum, bugünü yaşayan bizleri, atalarımıza yön veren eski kavram, görüş ve metotlara mahkûm etmektedir. Sürekli geçmişin sorun ve çatışmaları günümüzde sıcak bir şekilde işlenmekte, geleceğimize bu sorun ve çatışmalar yön vermektedir. Câbirî, o dönemin özel tarihsel şartlarının bir ürünü olan tarihsel bilgilere körü körüne bağlanmayı ve bunları mutlak gerçeklermişçesine kabul etmeyi kınanması gereken bir durum olarak görür. O, bu anlamsız bağlılık ile Arap kültür birliğini hazırlayan bütünün görülemeyeceğini ileri sürer (Câbirî, 1997: 65). Parçalanan ve dağılan tarihin enkazı üzerinde bütünsel olarak tarihi yeniden inşa etmeye girişir.

Câbirî, Arapların, düşüncelerini kültüründen bağımsız kılamadıklarını; kültürleri aracılığıyla düşüncelerini, önsezilerini, emellerini gerçekleştirdiklerini söyler. O, bu yaklaşımdan ötürü Arapların düşüncelerini bir hatırlama, geçmişi yâd etme eyleminden ibaret olarak görür. Arap okur, kültüründen miras kalan bir metni okuyunca anlamaya, ilişkiler kurup yeni bir şeyler bulmaya çalışmaz, hatıralarını yâd edercesine bir okuma faaliyetine girişir (Câbirî, 1997: 14). O, kültüründen miras kalan düşünce tarafından kuşatıldığından bugün karşılaştığı ve çözemediği sorunların cevabını geçmişinde bulmaya

çalışarak düşünce mirasını okumaya girişir. Çünkü Arap okur, tüm sorunların bu metinlerde halledildiğini düşünür ve her şeyi bu anlayışla okuyup değerlendirir.

Câbirî, modern Arap okurları hatta araştırmacı ve yazarların çoğu için "hakikat"in, ya dinledikleri son konuşmadaki sözlerden ya da okudukları son kitaptaki yazılanlardan oluştuğunu iddia eder (Câbirî, 1997: 63). Bu durum, "çağdaş" Arap Aklının faaliyetindeki eleştirel yaklaşımın ne kadar eksik kaldığının ve yeni görüşlerin ne kadar kolay kabul gördüğünün açık bir delilidir. Câbirî, tüm halkların kendi kültürel miraslarını okumalarının ve bunun üzerinde düşünmelerinin normal bir durum olduğunu belirtir. Ancak bunun gözden geçirilmesi, eleştirilebilir kılınması ve dolayısıyla tashih edilebilir olması gerektiğini düşünür.

Yüzyıllardır gelişimi inkıtaa uğratılmış, mevcutla arasına çok uzun bilimsel mesafe girmiş bir mirasın rehberliğinde, düşüncenin gelişimi güçtür. Yapılması gereken okurun bilincini, okunan mirastan ayırmaktır (Câbirî, 2003: 15). Böylece metinlerle kurulacak doğru/objektif bir ilişki ile okur, sözcükleri okumadan evvel mânayı okumaktan kaçınmış olacaktır. Bu, kültürel mirastan gelen ön kabuller olmadan metin analizini ve dolayısıyla objektif bir okumayı doğuracaktır. Metinle kurulacak ilişki, metnin anlamını salt rasyonel bir okuma yaparak değil de "metnin anlamını yine metinden çıkarmak" şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla anlam, metnin her bir bölümü arasında kurulan ilişkilerden elde edilmelidir.

Câbirî'nin, Arap/İslam kültür analizinde önemli bir sorun olarak gördüğü objektiflik sorununa ve bunun aşılması için de özne nesne ayrımının yapılması gerektiğine dair düşüncesine daha önce değinildi. Ayrıca önceki bölümde ilk aşamadan; nesnenin özneden arındırılması gerektiğinden bahsedildi. Bu bölümde metin analizi bağlamında ele alınan ve özneye kimliğini, bağımsızlığını kazandıracak olan "nesnenin özneden ayrılması" aşamasını irdeleyeceğiz. Bu aşama objektifliğin uygulandığı aşamadır; burada özne kendi şahsiyetini yeniden inşa edecek ve kendi tarihine sahip çıkacaktır. Câbirî, bu aşamada uygulanması gereken üç işlemden söz eder. Ona göre bu üç işlem, bir metin analizinde nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğiyle ilgili fikir sunar (Câbirî, 2003: 16).

Câbirî, bir metnin analizinde kullandığı işlemlerden birinin, metnin "yapısal inceleme"si olduğunu belirtir. O, metin yazarının düşüncesini bazı temel sabitelerin hâkim olduğu bir bütünü ele alarak ortaya koyduğunu ve yazarın düşüncesinin oluşmasında rol alan temel saiklerin, geniş bir açıdan ele alınması gerektiğini söyler. Böylece yazara ait düşünceler,

mevcut bu bütün içerisinde meşru bir zemine oturur. Yazar düşüncelerini ortaya koyarken bu bütünden kopmamaya çalışır. Ayrıca bütünü korumaya, muhataplarını o bütünün dışına çıkarmamaya özen gösterir. Çünkü ancak bütün ile birlikte hakim yapı/paradigma fark edilir, ortaya konur. Câbirî bu noktada şunları söyler:

> Burada kalkış noktamız şudur: Belirli bir dönemin belirli bir toplumunda tüm fraksiyon ve yönelimleriyle teorik düşüncenin kendine özgü bir formu vardır. Bu durumda temel gerçek, bütünün kendisidir; parçalar değil. Zaten parçalar, bütünün herhangi bir yönünün ifade ediliş biçimlerinden ibaret değil midir? (Câbirî, 2003: 19).

Dolayısıyla yazarın asıl görevi, kendisine ait olan düşüncelerini ortaya koyarken mevcut yapının bütünlüğünü korumak, okuru da bu noktada tutmaya çaba sarf etmek üzerine kurguludur.

Arap/İslam kültüründe yazar, mevcut bulunduğu dönemin kültürel yapısının etkisinde olduğundan tıpkı yapısalcı yaklaşımda olduğu gibi burada da pek önemsenmez. Çünkü kültürel kod içinde önemli olan, yazar ya da yazarın ne dediği değil; yazarın yapıya olan bağlılığıdır. Dolayısıyla yazarın konumu ve söylemi ön plana çıkmaz; önemli olan yapısal dokunun korunup korunmadığıdır.

Câbirî'nin, metin analizinde kullandığı ikinci bir işlem ise "tarihsel analiz"dir. Ona göre yazarın metin üzerindeki düşüncesini sosyal, kültürel, ideolojik ve siyasi tüm boyutlarıyla tarihi konumuna bağlayarak yeniden yorumlamak ve düzenlemek gerekir. Kurulacak bu bağ ile hem ele alınan düşüncenin tarihi anlamı elde edilecek hem de bir önceki yapısal incelemenin doğruluğu test edilecektir. Ayrıca bu durum, metnin içerdiği ya da içermediği şeyleri fark etmemizi sağlayacaktır. Bu yaklaşımın en büyük kazanımı, metin yazarının söyleyebilme fırsatı bulup da sustuğu konular hakkında bize fikir verecek olmasıdır.

O tarihi dönemde, bir düşünce birliğini sağlayan veya belirleyen kriter, o düşünce etrafında sağlanan "problematik birlik"tir (Câbirî, 2003: 19). Dolayısıyla bir düşünce birliğinden ya da bütünlüğünden söz ediyorsak o düşünceye mensup düşünürlerin tüm görüşlerini kastetmekle onlar arasında yalnızca birinin düşüncelerini ortaya koymak arasında önemli bir fark yoktur. Yani problematik bir fikir birliğinden söz edeceksek tarihin o döneminde tüm düşünürlerin dünyasında oluşan düşünsel paradigma ile o dönemin herhangi bir düşünürünün fikir dünyasında benzer bir düşünsel paradigma ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı bir yazarın düşünceleri okunup yorumlanacaksa onun yaşadığı tarihi dönemin genel

paradigması göz önünde bulundurulmalı; ortaya konan metin de o tarihi koşullar içerisinde yorumlanarak incelenmelidir.

Câbirî'nin metin analizinde kullandığı üçüncü ve son işlem ise "ideolojik teşrih"tir. O, bir metnin tarihi analizinin yüzeysel ve eksik kalmaması için metnin mensubu bulunduğu düşüncenin icra ettiği, sosyal ve siyasal fonksiyonunun ele alınması gerektiğini düşünür. Ona göre okur, herhangi bir düşünceyi kendisine çağdaş kılmak ve o düşünceyle kendi dünyası arasında bir bağ kurmak istiyorsa o düşüncenin ideolojik yönünü ortaya koymak zorundadır. Çünkü Câbirî, siyasi ve ideolojik unsurların düşüncenin şekillenmesinde doğrudan bir etkisinin olduğuna, dolayısıyla ortaya konan tüm yazılı metinlerin de bu durumdan etkilenerek oluştuğuna inanır. Ayrıca Arap/İslam düşüncesinin şekillenmesinde çok önemli gördüğü Tedvin asrında, siyasi ve ideolojik akımların etkisinin olduğunu ve günümüze kadar ulaşan düşüncenin bu etki neticesinde inşa edildiğini düşünür (Câbirî, 2003: 19).

Câbirî, bu duruma İslam düşüncesinin önemli iki fırkası olan Şiî ve Sünnî anlayışın Tedvin dönemlerinin inşa sürecinin nasıl şekillendiklerini anlatarak örnek verir. Câbirî'ye göre İslam düşünce tarihi içerisinde Şiî imamların en büyüklerinden kabul edilen İmam Ca'fer es-Sâdık (öl. 765) döneminde, Şiâ'nın esas aldığı Fıkıh, Hadis ve Tefsir ilimleri tedvin edilmiştir (Câbirî, 1997: 91). Bunun anlamı, Şiî düşüncenin temel teorik altyapısının onun döneminde tesis edilmiş olmasıdır. Bu dönemde İslam düşüncesinin büyük bir bölümü Sünnî kaynaklardan uzak tutulmuştur. Benzer şekilde Sünnî düşüncenin tesis edildiği Tedvin döneminde de (8. ve 10. yüzyıl) Şiî kaynaklardan pek yararlanılmamıştır. Sünnî düşüncenin ideolojik epistemolojik çerçevesini tayin eden otorite, bunun gerçekleştirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu ideolojik epistemolojik durum, Şiî düşünce için de geçerlidir. İlginç olan, her birinin kendine göre belirlediği sıhhat şartlarını dikkate alarak oluşturduğu tedvin faaliyetlerinin, aynı zaman dilimi içerisinde gerçekleşmiş olmasıdır. Yani ilimlerin tedvininin isnat edildiği şahsiyetler birbirleriyle çağdaştırlar. Câbirî'ye göre birbirlerine çok uzak mesafelerde ve farklı şehirlerde benzer bir ilmî faaliyetin gerçekleşmiş olması tesadüf olarak düşünülemez. O, bu kapsamlı faaliyetin arkasında devletin/iktidarın olduğunu iddia eder. Başka bir ifadeyle devlet; dini, "resmîleştirmek", devletin hizmetindeki resmî bir araca dönüştürmek ister (Câbirî, 1997: 93). İleriki bölümlerde tekrar ele alacağımız bu konuda insan, tedvin faaliyetlerinin tüm şekillerinin arka planında ideolojik bir çatışmanın varlığını yadsıyamamaktadır. Câbirî,

burada yapılması gerekenin siyasi-ideolojik mücadeleler üzerinde yoğunlaşmaktansa epistemolojik mücadele üzerinden yaşanan mücadeleye odaklanmak gerektiği kanaatindedir.

Câbirî, bir metin incelemesinde izlenmesi gereken modern bir yaklaşım olarak; yalnızca metinde söylenenlere ve söyleniş keyfiyetine bakılmamasını ayrıca metinde göz ardı edilene ve göz ardı ediş keyfiyetine de bakılması gerektiğini belirtir. Ona göre metinde işaret edilmeyen ama gerçekten "ilmî" bir içeriği olan başka bir anlam veya düşünce/yaklaşım dikkate değerdir ve bunun ortaya konulması gerekir. İhmal edilmeleri de bazı ideolojik faktörlerden kaynaklanır. Dolayısıyla metinde bahsedilmeyen ancak oldukça büyük bir önemi olan boyuta bakmak ve bunu incelemek gerekir. Câbirî, bunu yaparken metindeki boşlukları tamamlama kaygısıyla değil de metin sahibinin yazarken dikkate aldığı ideolojik ve epistemolojik arka planı, "objektif kriterler"in gereğini yapmak üzere uygular (Câbirî, 1997: 92). O, bu yaklaşımıyla tam bir postyapısalcı gibi davranır. Zira postyapısalcılar; bastırılan, gizlenen, ötekileştirilen, sindirilen, değersizleştirilen anlamları da ön plana çıkarmışlardır.

Bu konuyla ilgili Câbirî'nin tefsirinde de ele aldığı "ümmi" kavramının farklı anlamları[13] örnek olarak gösterilebilir. Câbirî, Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 1207) "ümmî" kelimesinin anlamı konusunda iki farklı görüş sunduğunu, birinci görüşün "hiçbir kutsal kitaba ve peygambere inanmayan kimse" anlamında; ikinci görüşün ise "okuma-yazma bilmeyen kimse" anlamında kullanıldığını ve Râzî'nin ikinci anlamı tercih ettiğini belirtir. Ancak Câbirî, Abdurrahman Bedevî'nin ilk anlamı verdiğini, bu durumda da tartışmalarda "herhangi bir problemin kalmayacağını" ifade ettiğini söyler ve onu, ilk anlamı veren şahsiyetler arasından biri olarak zikreder. Ümmî kavramını yapısöküme uğratan Câbirî de

[13] Câbirî, ümmî kelimesini arkeolojik kazıya tabi tutar ve şu bilgileri aktarır: "Hiçbir sözlükte bu kelimenin okuma yazma bilmeme anlamında kullanıldığına dair İslam öncesine ait herhangi bir şiir ya da düz yazı alıntısı (şahid) zikredilmemiş olması bu söylediğimizi kanıtlamaktadır. Sözlüklerde yapılan tek şey bu kelime ile "Ümm/ana" kelimesi arasında irtibat kurma çabasıdır. Nitekim dilbilimci Zeccâc, ümmî kelimesinin ümm kelimesine nispet olduğunu, yani anaya ait gibi bir anlam taşıdığını öne sürmüş fakat hemen ardından bu görüşü şu şekilde yorumlamıştır: Kişiye ümmi denilmesinin sebebi, anasından doğduğu gibi olması, yani okuma yazma bilmemesidir. Bana göre bu yorum güçlü değildir. Çünkü hicrî. 310 yılında vefat etmiş olan Zeccâc dilin kurallarını belirleyen kuşak içerisinde sayılmaz. Onun yaşadığı dönem, dilin toparlanıp derlenmesi çağın bittiği ve dil, inanç vb. konuları kapsayan kelam/teoloji çağının başlamış olduğu bir dönemdir. Ümmi peygamber gibi bir Kuran kelimesinin anlamını açıklamaya koyulduğu zaman, bu işi sırf dilbilimci olarak değil, aynı zamanda bir kelamcı olarak yapmaktadır. Ümmî kelimesine okuma yazma bilmeyen manasının verilmesi, dilde kaynak/otorite kabul edilmeyen âlimlerin yaşadığı bir dönemde ortaya çıkmıştır." (Câbirî, 2010: 137-138). Ayrıca Câbirî'nin, bu konunun bir dil tartışması olduğunu ve bu konuda söz sahibi olan kişilerin de bir dilbilimci olması gerektiğini ortaya koyan anlayışı; Foucault'nun söylem sahibinin bir konuda söz söylemesini "uzmanlık" gerektirdiğine yönelik açıklamasıyla uyumlu olduğu söylenebilir.

bu iki anlam arasında zayıf olarak kabul edilen ilk anlamı öne çıkarır (Coşkun, 2013: 88-103). İlk anlam ile ilgili birkaç örnek daha veren Câbirî, Hz. Peygamber'in ümmiliği meselesinde, onun okuma yazma bilmediği yönünde değil de kutsal kitapları bilmediği yönünde bir anlamı tercih eder (Câbirî, 2011: 137-138). O, "okuma-yazma bilmeyen kişi" anlamının tercih edilmesini, "Kur'an'ın i'câzı'na vurgu yapmak ve onu ilahîliğini ispatlamak gayreti" olarak değerlendirir. Bu amaçla yapılan ayet yorumlarının, tefsir usulü açısından sorunlar çıkardığı kanaatindedir. Câbirî, "her Kur'an metninin kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmesi ve bu bağlamdan koparılıp tek başına ele alınmaması ilkesinin" göz ardı edilmesini ciddi bir sorun olarak görür. Ayrıca Kur'an ayetlerinin birbiriyle bir uyum ve bütünlük oluşturması gerektiğini düşünür. Çünkü ayetlerin her birinin anlamı, bu bütünlük içerisinde kazanılır. Dolayısıyla Câbirî'ye göre "ümmi" kelimesi de ayetler arasındaki bütünlük dikkate alınarak değerlendirilmelidir. O, burada "ümmi" kelimesini yapısöküme uğratır, öteki kılınan ve dışlanan anlamı ön plana çıkararak Derridacı bir yöntem izler.

Câbirî, atalarımızın bir görüşü ortaya koyduktan sonra "Allah daha iyi bilir, bu meselede iki görüş vardır..." gibi sözler söylediklerini bugün ise onlardaki bu tevazunun yerini kesin kanı koymak aldığını söyler (Câbirî, 1997: 63). Eskilerin yaklaşımını daha ilmî bir tutum olarak gören Câbirî, bu anlayışın ön plana çıkarılması gerektiğini ve temel değerlendirmenin de bu şekilde yapılmasını önerir.

Câbirî'nin bu konuyla ilgili genel yaklaşımını, Derridacı bir yapısöküm olarak değerlendirmek abartılı olmasa gerekir. Çünkü Câbirî de tıpkı Derrida gibi ötelenen ve dikkate alınmayan ikinci ya da daha fazla anlamın dikkate sunulması gerektiğini düşünür. Ancak Câbirî bunu uygularken, tıpkı Derrida gibi, ne çoklu anlam arayışındadır ne de anlamın yeni yaratıcısı rolünün verildiği okuru merkeze alan bir çaba içerisindedir. Temel amacı, ideolojik veya epistemolojik bazı gerekçelerle ötelenen anlam(lar)ı, ilmî gerekçeleriyle birlikte sunmak üzere gün yüzüne çıkarmaktır.

2.2. Aydınlanma Aklı ve Bilginin Oluşumunda Aklın Rolü

Michel Foucault, "akıl" ile ilgili görüşlerini sıklıkla hem Aydınlanma dönemi hem de Kant'a yönelik eleştiriler üzerinden aktardığı için biz de bu perspektiften konuyu ele alacağız. Bunun için de Aydınlanma dönemine değinmek yararlı olacaktır.

Aydınlanma felsefesinde akıl, insanın mutlak anlamda tek rehberidir. Aydınlanma düşünürleri; aklın tüm insanlarda aynı ya da benzer fonksiyonları yerine getirmesini engelleyen bazı faktörlerin olduğunu belirtirler. Aklın normal işleyişine engel olan olumsuz bu faktörlerin en başında kültürel ve kurumsal çevre gelir. Onlara göre aklın bu bozuluşuna Kilise, devlet, bilgisizlik, batıl inançlar, önyargı ve sefalet sebep olmuştur. Özellikle Kilise'nin kurmuş olduğu baskılar, insanın kendi aklını özgür bir şekilde kullanamamasına ve kendisinin otoriter olan güçlere teslimiyetine sebep olmuştur. Onların nazarında papazlar ve dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi, insanların boş inançlara sahip olmasına neden olan, onların gönüllerini ve ceplerini ipotek altına alan, bağnazlıklar ve vahşiliklerle destek veren zararlı etkinin öznesidirler. Kilise'nin bu zararlı etkisinin temelinde doğaüstü ve aşkın yapısıyla din yani Hristiyanlık bulunmaktadır (Cevizci, 2017: 32). Çünkü uzun zamandır tüm güç, rahiplerin ellerindeydi. Rahipler yeryüzünde iyiliğin, adaletin, kardeşçe sevginin hâkim olacağını insanlara vaat etti ama vaatlerinin hiçbirini yerine getirmediler (Cevizci, 2017: 19). Nitekim tüm bu yaşananlar yeni bir düşünsel sürecin doğum sancısı gibi bir işlev görmüş ve Aydınlanma dönemi bu baskıcı yapının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Bireyi sınırlandıran gelenek, otorite ve dinin eleştirilmesiyle akılcı esaslara dayanan bilimsel düşünce güç kazanmıştır. Böylece toplumsal yapının aklın öncülüğünde dönüştürülmesi kolaylaşmış ve bu durum aklın gücüne olan güveni perçinlemiştir. Aydınlanma düşünürleri, kendi aklını kullanma cesaretini göstererek "rasyonel bağımsız özne" haline gelen bireyin, özgürlüğüne ve çıkarlarına uygun toplumsal bir düzenin yeniden inşa edilmesini, aklın düzenini gerçekleştirme olarak algılamışlardır. Bu, model bütün insanlık için önerilen kozmopolit bir modeldir. Çünkü herkes aynı akla sahiptir ve dolayısıyla aynı rasyonelliği sergileyerek benzer doğru sonuçlara ulaşacaktır (Duman, 2000: 122).

Aydınlanma döneminin bazı düşünürleri, bu dönemin olumlu özelliklerinin yanında döneme yönelik çok ciddi eleştiriler de yapmışlardır. Onlardan biri olan Hegel, Aydınlanma'yı özgürleşme sürecinde ortaya koyduğu tüm pozitif gibi görünen kazanımlarına rağmen en temelde olumsuz ve hatalı bir süreç olarak değerlendirir. Çünkü Aydınlanma sayesinde ve onunla birlikte bu dönemin düşünürleri kendilerini gerçekliğin efendileri olarak düşünmüş, kimliklerini akıl üzerinden belirleyip evrensel bir düşünce özgürlüğüne sahip olduklarına inanmışlardır. Aydınlanma insanı, akıl yürütme gücü

sayesinde iyiliği ve hakikati özgürce yargılayabildiklerini görmüş, dünyanın sadece aklın genel yasalarına uyduğu zaman tasdik edilip temellendirilebileceğini iddia etmişlerdir (Cevizci, 2017: 22).

Kant ise deneyci ve akılcı yaklaşımların tek başına insanı bilimsel bilgiye ulaştıramayacağını iddia ederek her şeyden önce insan aklının bilme koşullarını yani neyi bilip neyi bilmeyeceğinin araştırılması gerektiğini söyler. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde aydınlanma geleneğine uygun bir şekilde bilimsel bilgiyle metafiziksel bilgi arasındaki farkları göstermek amacıyla insan aklının eleştirel bir çözümlemesine girişir. Böylece insan aklının deney olmadan ürettiği bilgi ile deneye bağlı olarak ürettiği bilgi arasındaki sınırları belirleyerek bilimsel olan ile bilimsel olmayan bilginin, nasıl ve hangi ölçütler dikkate alınarak birbirinden ayrıldıklarını gösterir. Bilimsel bilgiye kaynaklık teşkil eden saf aklın bilme olanaklarını, sınırlarını, ilkelerini ve ölçütlerini belirler. Kant'ın temel amacı, Newton fiziğine felsefi bilgi temelleri oluşturmak, felsefe ile modern bilim arasında birliktelik kurarak bu görevi akla vermektir (Çüçen, 1997: 30).

Kant, Aydınlanma'yı, "insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması" şeklinde tarif eder. İnsan bu duruma kendi düşmüştür, çünkü bu özellik, başkasının yardımı ve kılavuzluğu olmaksızın aklını kullanma cesareti ve kararlılığını gösteremeyen insanda bulunur. Bu ergin olmama durumu da insan aklının, daima başkasının yönlendirmesine ihtiyaç duymasından kaynaklanır. İnsanda aranan bu özellik o kadar önemli görülmüştür ki "*Sapere aude!*" yani "Aklını kendin kullanma cesaretini göster!" sözü, Aydınlanma döneminin parolası olmuştur (Kant, 1984: 213). Kant, insanın bu özelliği taşıyabileceği ve bunu geliştirebileceği inancındadır; bu konuda insana sonsuz bir güven duyar. Kant'a göre ergin olabilmenin temel şartı, her türlü otoriteden tamamen bağımsız düşünebilmektir. Geleneksel düşünme kalıplarından azade olan, dinî ve siyasi dogmalara ve kurallara bağlı olmayan ve mevcut değer yargılarına mutlak hakikatlermiş gibi bakmayan insan, ergin olan insandır.[14]

İnsanların çoğu, "Korkaklık ve tembellik sebebiyle tüm hayatları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalır." (Kant, 1984: 213). Bu sebeple, bu insanların başlarına birilerinin yönetici veya gözetici olarak gelmeleri kolaydır; onlar kaderlerini bu kimselerin tasarrufuna bırakırlar. Aslında ergin olmama hali, insanların kolayına geldiği ve onlara

[14] Saygın, Alkım, Kahve Molası, Kant'ın Aydınlanma Görüşü ve Foucault'nun Eleştirileri Üzerine, <http://www.kmarsiv.com/sayilar/20130419.asp#alkimsaygin> s.e.t. 06.12.2019.

rahatlık sağladığı için bilinçli bir kabuldür. Çünkü onlar yerine düşünüp karar veren kişiler olduğu sürece sorumluluktan ya kurtulmuş ya da yüklerini hafifletmiş olurlar. Kişinin kendi kararları veya eylemleri üzerinde düşünüp bilinçli bir şekilde tercihte bulunması, hayatına yön vermesi "zor, yorucu ve sıkıcı"dır. Bu kimseler, kendi eylemlerinin öznesi olup, yaptıklarının sorumluluklarını üstlenmeyi "tehlikeli" bulurlar. Oysaki ergin olmama halini kabul edenlerin durumu, kendi düşünceleri ve kararlarıyla bazı zorluk ve tehlikeler yaşayan kişinin durumundan daha kötüdür.[15] Kant'ın genel çerçevesini çizdiği kendi aklını kullanan özerk özne portresi, Aydınlanmayla ortaya çıkan yeni toplum taslağının kendisine dayandığı öznedir. Birey olmaya ve otonomiye kendi aklıyla ulaşan bu özne, artık geçmişin tüm tahakküm yapılarından sıyrılmış, gelecek tasarısı olan ve bunu gerçekleştirirken aklını kullanarak koşulları değiştirmeye gücü yettiğinin farkındadır. Bir birey olarak insanın yapması gereken şey kolaydır: Aklını kullanmak.

Kant açısından kitlenin kendini aydınlatması işi, insanın kendini aydınlatmasından çok daha kolaydır. O, kitleyi daima birbirleriyle iletişim halinde olup fikir alışverişinde bulunan ve bilginlerin eserlerini okuyup takip eden ve dolayısıyla kalıplaşmış olan yargılardan kurtulmaya çalışanlar olarak tarif eder. Şayet kitleye özgürlük alanı oluşturulursa kitlenin kendi kendisini aydınlatmasının önüne geçilemez. Fakat güç sahipleri, insana tam bir özgürlük alanı oluşturursa iktidarlarını kaybedeceklerinden korkarlar. Bu sebeple özgürlüğü kısıtlayarak kitlenin aydınlanmasının ve dolayısıyla büyümesinin önüne geçmek isterler. Fakat buna rağmen kitlenin aydınlanmasına mâni olamazlar. Her zaman kitlenin içerisinde bağımsız düşünebilen birkaç kişi olacaktır ve bu kişiler belli bir ödev duygusuyla kitlenin aydınlanmasını sağlayacaklardır. Kant'a göre Aydınlanma için en temel ihtiyaç özgürlüktür. O, bu özgürlüğün "en zararsız" özgürlük olduğunu söyler. Kant'ın burada özgürlük olarak söylediği şey, bireyin sadece kişisel işlerinde otonom bir akıl ile düşünebiliyor olması değildir, bununla beraber kitlenin önünde ve kitleye rağmen aklını çekinmeden kullanabilme özgürlüğüdür (Kant, 1984: 215). Toplumsal yaşam, insanı bu özgürlükten uzak tutmaya çalışır fakat "sadece bu yaklaşım, insana ışık ve Aydınlanma'yı getirebilir.

Aydınlanma'nın genellikle "ilerleme, eşitlik, adalet ve akla dair belirli bazı tutum ve düşünceler koleksiyonu" ve ayrıca "Fransız Devrimiyle başlayan bir tarihsel-politik olaylar

[15] Saygın, Alkım, Kahve Molası, Kant'ın Aydınlanma Görüşü ve Foucault'nun Eleştirileri Üzerine, <http://www.kmarsiv.com/sayilar/20130419.asp#alkimsaygin> s.e.t. 06.12.2019.

serisi" şeklinde tanımlandığını belirten Foucault'ya göre ise Aydınlanma; batıl düşüncenin, cehaletin, mutlak egemenliğin, adaletsizliğin kurumsallaştığı toplumsal yapıya bir tepkidir. İlerleme, eşitlik, adalet ve aklın açığa çıktığı bir toplum kurma amacını taşır ve şeylerin ne olduğu, nasıl ve niçin olduğuyla ilgili bireysel araştırmalar yapmayı amaçlar, dolayısıyla bireye dayatılan sınırların bir ifadesi olarak karşımıza çıkar (Foucault, 2005: 170).

Kant, insanın kendi aklını başkasının yönlendirmesine ihtiyaç duymadan kullanma cesaretinden yoksun olduğunu düşünür. O, Aydınlanma'yı; insanın kendisini düşürmüş olduğu olgunlaşmamışlık durumundan ve etkisi altında kaldığı vesayetten kurtulması olarak tanımlar. Foucault ise bu tanım çerçevesinde Aydınlanma'yı, kişinin vicdanın yerine ruhani bir kılavuza, kavrayış potansiyeli yerine bir kitaba hatta diyet için bir hekime başvurmasını aşmaya dair bir çağrı olarak değerlendirir (Gündoğdu, 2010: 451). Foucault, Kant'ın "Cesur ol" ve "Aklını kendi başına kullanacak cesareti göster!" sözünü onun sınırlara dair tutumunun da bir göstergesi olarak düşünür. Aydınlanma; tembellik, korkaklık gibi engelleri ve kişinin kendisine başkaları tarafından dayatılan sınırları aşması için yapılan bir çağrıdır.

Foucault, Aydınlanma'nın Kant'ın başlattığı yerden daha farklı bir yere doğru kaydığını düşünür. 18. yüzyılın siyasal yapılanması ve bununla ilgili tüm yaklaşımlar Aydınlanmacı akıl tasarımına ait yeni bir toplum yaratma tasarımına dönüştü. Bundan sonra akıl, kendi içine kapanarak değil, kendi dışında olanı denetleme ve ötekileştirme aracına dönüştü. İktidarlar, nüfus üzerindeki egemenlik alanını genişleterek düzenleme, disipline etme ve gözetim gibi yönetimsel teknikler keşfetti (Foucault, 2005: 151-153). Böyle bir durumda akıl, kendi dışındakileri sınıflandırarak tanımlamaya başlar. Sonuçta bir dışlama ve etiketleme stratejisi şeklinde kendisini hakikatin rasyonel ve nihaî bir temsili olarak tanımlamaya başlamakla bir iktidar aracına dönüşür.

Foucault'da bir terim olarak "akıl", başlangıçta Batı kültürünün merkezinde yer alan akıl/akıldışı ya da rasyonel/irrasyonel ayrımının iki unsurundan biri olarak görünür. Greklerdeki Logos'un karşıtı olmadığı halde, karşıtı olmaksızın, yani ayrımla onu oluşturan şeyin varlığı olmaksızın akıl var olmaz. Demek ki ilk temel olan akıl değil, fakat ona var olma olanağını veren bu ayrımdır (Revel, 2012: 11). Foucault'ya göre rasyonel/irrasyonel arasına net çizgiler çekmenin olanağı yoktur ve dolayısıyla

Aydınlanma'ya dair yapılacak bir eleştiride de irrasyonelliğe düşmek mümkün değildir.[16] Foucault, Aydınlanmaya dair tüm eleştirilerinde aklın sınırlarını açığa çıkarmak, tarihselliğini ve tehlikelerini ortaya koymak gibi temel bir amaç güder. Dahası, kendi aklımızı kullanma cesareti göstermekle aynı zamanda da aklımızın sınırlarını ve işleyişini öğrenme zorunluluğuyla karşı karşıya kalırız ve bundan kurtulamayız (Gündoğdu, 2010: 450). Foucault, aklın sorgulanmasıyla değil, Aydınlanma'nın rasyonelliğini sorgulamadan kabul etmekle "irrasyonalizm"e düşüleceğini söyler. Çünkü ona göre Aydınlanma, hiçbir sorgulama yapılmadan korunması gereken bir "ilkeler toplamı" değildir, ruhumuzun diri tutulmasını sağlayan bir olay ve süreci ifade eder (Foucault, 2005: 191).

Foucault, özellikle Aydınlanma akılcılığı için yapılan her eleştiriye cevap olarak sunulan aklın rasyonel bir eleştirisinin kesinlikle yapılamayacağını varsayan anlayıştan gelen "Ya rasyonelliği kabul edersiniz ya da irrasyonelliğin kucağına düşersiniz." şeklinde ifade edilen iddiayı Aydınlanma'nın bir şantajı olarak isimlendirir ve bunu açıkça reddeder. Çünkü Foucault, bir kişinin Aydınlanma'nın "Ya yanında ya da aleyhinde olması gerekir." gibi bir yaklaşımı doğru bulmaz. Aydınlanma'nın hem lehinde hem de aleyhinde olunacak yönleri vardır. Kişi, Aydınlanma'nın olumlu ve olumsuz taraflarını belirlemek isterken bir yandan aydınlanma rasyonelliğinin sorgulanamazlığını diğer yandan rasyonel bir yaklaşımla irrasyonelliğe düşme tehlikesi diye sunulan Aydınlanma'nın şantajı ikileminden kaçamayacaktır. Buna rağmen Foucault açısından yapılması gereken ilk şey, Aydınlanma'nın şantajından kurtulmaktır.

> Kendimizi, kendisini entelektüel ve siyasi bir ikilem şeklinde dayatan "Aydınlanma'dan yana ya da Aydınlanma'ya karşı olma" şantajından kurtarmamız gerekmektedir (Foucault, 2016b: 102).

Foucault'ya göre "Akıl yok edilmesi gereken bir düşmandır." sözünü söylemek ne kadar risk içeriyorsa irrasyonelliğe gidilebilir endişesiyle rasyonel olan eleştirel bir sorgulamanın yapılmaması da o denli bir risk taşır. Bir yandan aklımızı kullanma cesaretini göstermek, diğer yandan Aydınlanma'nın endişelendiği dogmatizmden ve illüzyondan kaçınmak istiyorsak Aydınlanma aklının sınırlarına ve koşullarına yönelik eleştirel bir yaklaşımda bulunmak gerekir. Başka bir ifadeyle Foucault, şayet Aydınlanma rasyonelliğinin eleştirisinin yapılamadığı bir durum olursa irrasyonelliğe doğru gidileceğini iddia eder (Gündoğdu, 2010: 431). Ona göre Aydınlanma her ne olursa olsun korunması gereken bir

[16] Saygın, Alkım Kahve Molası, Kant'ın Aydınlanma Görüşü ve Foucault'nun Eleştirileri Üzerine, <http://www.kmarsiv.com/sayilar/20130419.asp#alkimsaygin> s.e.t. 06.12.2019.

ilkeler bütünü değildir, aksine insan ruhunun canlı kalmasını sağlayan bir olay veya süreçtir. Sofuca bir saygıyla Aydınlanma mirasına hiç dokunmadan onu olduğu gibi muhafaza etmeye çalışmak, Aydınlanma ruhuna bir ihanettir.

> Aydınlanma'yı canlı ve dokunulmaz tutmak isteyenleri kendi sofuluklarıyla baş başa bırakalım. Bu tür bir sofuluk kuşkusuz ihanetlerin en acısıdır (Foucault, 2016b: 171).

Foucault, aklın özgürleşme yolunun yine aklın kendine yönelik eleştiriyi özgürce yapmasına izin verdiğinde mümkün olacağına inanır. Dolayısıyla Aydınlanma aklına yönelik eleştirilerle aydınlanmacı olabiliriz.

> Bizi Aydınlanma'ya bağlayabilecek olan bağın doktriner unsurlara sadakat değil, tam tersine, bir tutumun, yani, tarihsel varlığımızın aralıksız bir eleştirisi şeklinde nitelendirilebilecek olan felsefi bir ethos'un sürekli olarak canlı tutulması olduğunu vurgulamaya çalışıyorum (Foucault, 2016b: 184).

Genel anlamda Foucault ve Kant arasında paralellik olsa da Kant'ta eleştiri, negatif bir anlama ve kullanıma sahiptir. Kant, eleştiriyi aklın sınırlarının bir aracı olarak görür. Ona göre, bilgiye evrensel bir nitelik kazandırmak için aklın tahakküm alanının sınırlandırılması gerekir. Aklın kendini sınırlandırdığı bu yöntemle akla ilişkin evrensel doğruları bulmak amaçlanır. Dolayısıyla Kant, eleştiriyi, aklın sınırlarının tayini ve bu sınırlar dâhilinde bilgi üretmeyi öngörür. Foucault ise eleştiriye biçilen bu negatif anlamı pozitif kılmaya çalışır; eleştiriye sınırlandırıcı değil, yapıcı bir güç olarak bakmayı önerir (Oranlı, 2014: 42). Ona göre aklın; kültürel, toplumsal ve siyasal hiçbir baskı altında kalmadan özgür bir şekilde ortaya konmasını sağlayan en önemli araçlarından biri, "eleştirmek"tir. Çünkü eleştirinin, hükmedilen üzerindeki hükmün kalkmasını sağlayan bir yönü vardır. Başka bir ifadeyle eleştiri, özne üzerindeki baskının kalkmasını sağlayan bir işleve sahiptir. Foucault, yapılacak sürekli bir eleştirinin nesneye yönelik mümkün bilgimizin sınırlarını ve koşullarını belirlemek için çabalayan bir eleştiri değil, özneyi dönüştürmenin yani kendimizi dönüştürmenin imkânlarını ve koşullarını araştıran bir eleştiri olması gerektiğini düşünür (Gündoğdu, 2010: 444). Nitekim o, eleştiriyi, "çok fazla yönetilmeme sanatı" olarak düşünülmesi gereken bir araç gibi değerlendirmek gerektiğini söyler (Oranlı, 2014: 43).

Kant, "*a priori* kategoriler"in[17] saf tecrübe üzerinden işleyerek bireyin yerel, öznel, toplumsal önyargılardan kaçıp onları aşabilmesini, dünyadaki nesnel bilginin elde edilmesini sağlayan evrensel bir aklın varolduğunu ve böylece "özerk özne" anlayışının mümkün kılınacağını söyler. Boş kanılardan, safsatalardan ve dışsal önyargılardan uzaklaşıldığında hem özerk hem de evrensel bir özne tasarımına ulaşılacaktır. Fakat Foucault'ya göre bunun tam tersine, bu gibi aşkınsal özerk bir öznenin varolması mümkün değildir. Özne daima yerel, bağlamsal, tarihsel koşulların ürünüdür. Foucault, modern ve Aydınlanma döneminde ortaya atılan benlik anlayışının ve özerk özne tasavvurunun bir yanılsamadan ibaret olduğunu kanıtlamaya çalışır. Toplumdan önce veya toplum dışında bireysel öznenin var olamayacağını düşünen Foucault, bireysel öznenin hiçbir kültürde, toplumda veya pratik yaşamda iktidar ilişkilerinden bağımsız bir şekilde ortaya çıkamayacağını iddia eder (Gündoğdu, 2010: 433). Ayrıca Foucault Aydınlanma'nın sabit bir "insan doğası" anlayışıyla insanı, tarihsel bağlarından kopardığını söyler. Aydınlanma ile insan; baskıdan, batıl inançlardan, hurafelerden, vb. azade edilmeye çalışılmış fakat sonuçlarına bakıldığında bunların tam tersi bir durumla karşılaşılmıştır. Aydınlanma'nın da etkisiyle bilimsel gelişmeler, devletin politikaları kullanılarak nüfusun düzenlenmesini sağlayan bazı teknolojiler üretmiştir. Tüm bunlara rağmen Aydınlanma, şiddetin ve baskının kaynağına dönüşmüştür (Gündoğdu, 2010: 436).

Foucault, Kant'ın sorduğu "Aydınlanma Nedir?" sorusuyla önemli bir şeyin başlangıcını oluşturduğunu bunun da "şimdi"yi yani şimdiki zamanı yakalama çabası olduğunu ifade eder. Zaten Foucault birçok mülakatta felsefenin temel görevleri arasında "şimdinin teşhisi"nin de olduğunu belirtmiştir. Güncelliğe önem veren Foucault, bu sebeple de kendisini gazeteci olarak niteler (Foucault, 2016a: 191). "Şimdinin tarihçisi" olarak isimlendirilen Foucault, erken dönem çalışmalarından itibaren amacının, "yaşanan anın tarihini yazmak" olduğunu ve bunun da modern olmaya karşılık geldiğini belirtir. Foucault, sözünü ettiği yaşanan anın, çağın yani "şimdi"nin felsefi ve tarihi bir eleştirisini yapmadaki amacının iki hedefe yönelik olduğunu iddia eder. Birincisi, Batı'da gelişen aklın yükselişine dair "tarihi şartları" belirlemek; ikincisi ise çağdaş kültürün en temel

[17] *A priori* bir önerme, doğru ya da yanlış olduğunu deneye başvurmadan, deneyimden önce ya da tecrübeden bağımsız olarak bilinen önermedir. Başka bir deyişle, bütünün parçalarına eşit olduğu önermesi *a priori* bir önermedir, çünkü biz onun doğru olduğunu deneyden bağımsız olarak biliriz. Eş deyişle, bu önermede geçen terimlerin ne anlama geldiğini bildiğimiz zaman, onun tümel olarak ve zorunlulukla doğru olduğunu ve hiçbir deneyin onu çürütemeyeceğini biliriz (Cevizci: 1999: 67-68).

dinamiği olan akılcılığın tarihsel arka planı ile günümüzdeki konumunu ve nerede durduğumuzu incelemeye yönelik "yaşanan anın bir çözümlemesini" yapmaktır (Merquior, 1986: 20). Foucault, burada da görüldüğü gibi her zaman güncel olanla yani içinde bulunduğumuz durumla ilgilenmiştir.

Genel olarak Foucault, Aydınlanma döneminde oluşturulmak istenen ve insanı bazı kurallar içerisinde düşünmeye hapseden "evrensel bir aklın varlığı" anlayışını kabul etmez; aklın da eleştiriye tabi tutulması ile irrasyonellikten kurtulacağımızı iddia eder. Dolayısıyla Foucault'nun eleştiriye karşı olmadığı fakat aşkınsal eleştiriye karşı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, kendimizi hem evrensel hem de toplumsal olanı kutsallaştırmaktan kurtarmamız gerektiğini özellikle belirtir. Ortak olanı, alışıldık olanı, sürekli kabul göreni, evrensellikten ve nesnellikten yoksun bırakıp yeniden kurmayı önerir. O, insan aklının evrensel bir hakikat fikrine dayandığı sürece özgürleştirici olamayacağını aksine insanı totalleştirici bir pratiğe sürükleyeceğini düşünür. Zira Foucault'nun amacı akıl ile çatışmak değildir. Fakat o, kullandığımız bu aklın tarih içerisindeki etkilerini, sınırlarını ve tehlikelerini ortaya koymaya ve şimdinin bir çözümlemesiyle değerlendirmeye çalışır.

Foucault, Aydınlanma dönemindeki aklın, yaşadığı yüzyıla kadarki süreçte nasıl bir yol izlediğini ve bunun ciddi bir eleştirisinin yapılması gerektiğini düşünerek konuyu ele almıştır. Câbirî de benzer bir yol izleyerek Arap/İslam düşüncesindeki aklın kültür içerisindeki yönelimini göz önünde bulundurarak günümüze kadar ne gibi olumlu/olumsuz etkilerinin olduğunu eleştirel bir yaklaşımla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu noktada öncelikli olarak ideolojik bakış açısından sıyrılmayı önerir. O, Arap/İslam Aklını selefi, ulusçu ya da solcu bir yaklaşımla incelemenin araştırmacıyı doğru bir çözüme götürmeyen konjonktürel ve tamamen geçmişe götüren ideolojik bir yaklaşım olduğunu düşünür. Bu tür çalışmaların egemen ve yaygın olan okuyuş biçimlerinden azade kılınarak farklı şekillerde Arap/İslam kültüründeki verilere yeni bir bakış açısıyla bakılmasını ve hâkim düşüncenin yorumlarıyla sınırlandırılmaması gerektiğini özellikle belirtir. Bu yaklaşıma sahip olmayanları ya bir şeyleri "keşfetmek" ya da bir şeyleri "kanıtlayabilmek" uğruna ideolojik yaklaşımda bulunmakla itham eder (Câbirî, 1997: 8). Dolayısıyla Câbirî, sonuç getirmeyen, bilimsel olma kaygısı taşımayan ideolojik yaklaşımlardan uzak durarak Arap Aklının oluşum seyrini ortaya koymaya çalışır. İlk olarak İslam kültürünün temel

dinamiklerini, Arap Aklı ve kültürünün tarih içerisinde nereden beslendiğini ve nelerin etkisi altında kaldığını analiz eder.

Câbirî, *Lisânü'l-Arab*'dan alıntı yaparak aklı; "kaçındırmak, engellemek ve ahmaklığın zıddı", akıl sahibini ise "nefsine sahip olup onu arzulardan koruyan kimse" olarak tanımlar (Câbirî, 1997: 42). Yine aynı eserde nuhâ, hicâ, zihin, fuâd ve fikir terimlerinin akıl kavramıyla yakın anlamda kullanıldığını söyleyerek onlar arasındaki farkları ortaya koyar ve şu sonuca varır. "Akl" kelimesi, tüm benzer kullanımlarında düzen ve düzenlemeyle ilişkilidir fakat ahlaki-değersel boyutu da daima mevcuttur. Bu durumu en iyi Kur'an-ı Kerim'de gördüğümüzü söyleyen Câbirî, ifadenin Kur'an'da "akl" şeklinde geçtiğini ve ahlaki-değersel anlamın daha çok ön plana çıktığını, ayrıca Kur'an'da genellikle iyi ile kötüyü, hidayet ile delaleti birbirinden ayırt etmek için kullanıldığını söyler (Câbirî, 1997: 43). Arapçada "akl", daima zat ile değer yargıları ve vicdani hallerle irtibat içindedir. Bu "akl" hem akıl hem kalp, hem tasavvur hem ibret, hem vicdan hem düşüncedir. Toplumsal ve kültürel farklılıklar doğrultusunda farklı anlamlar kazanan akıl terimi, Batı ve İslam düşüncesinde farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Nitekim Batılı dillerde "akl" terimi daima herhangi bir objeden çıkartılmış kurallar toplamıdır (Câbirî, 1997: 35). O, hem mevcudatın düzeni hem bu düzenin kavranması hem de kavrama gücüdür (Câbirî, 1997: 44).

Aklın yetkinliğine, etkinliğine ve mahiyetine (neliğine) yönelik yapılan tartışmalar, düşünce tarihi boyunca sürmüştür. İslam felsefesinin önemli kavramları arasında yer alan bu terimi filozoflar çeşitli şekillerde ele almış ve aklı, bilgiye ulaşmanın yollarından biri olarak görmüşlerdir. İslam düşüncesinde aklın tanımı, güvenirliği ve bilgi elde etmedeki rolüyle ilgili farklı fikirler ileri sürülmüştür. İlk İslam filozofu Kindî, aklı, "varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher" olarak tanımlamıştır. Ayrıca o, aklı, insan nefsinin temel bir işlevi olarak, duyu organlarınca algılanamayan şeylerin (tümellerin) algılanmasını sağlayan bir güç olarak görmüştür. Aklı, nefs-i nâtıka olarak isimlendiren Fârâbî, yararlı ve zararlı, güzel ve çirkin olanın bilinmesini sağlayan özel bir güç olarak görmüştür. Aklı, insanın insan olmasını sağlayan insandaki en değerli özellik olarak görür. İbn Sînâ ise aklı, insanın hakikati kavrayan yönü olarak görmüş, deneyden yola çıkarak sezgi ve aklın da yer aldığı bir bilgi şeması çizerek tanımlamaya çalışmıştır (Süngü, 2018: 260).

Aklın mahiyetine yönelik cevap ne olursa olsun, siyasi işleyişin, sosyo-kültürel ortamın bir toplumun zihinsel kodlarını ve akli yapısını önemli ölçüde etkileyip şekillendirdiği bir

gerçektir. Dolayısıyla akıl ne tarihsel koşullardan ne de sosyo-kültürel bağlamından ayrı teşekkül edemez. Toplumun davranış biçimi ve vizyonu, akli kabuller ve işleyişler paralelinde gelişir. Bu karşılıklı ilişki, tarihi süreç içerisinde karşılıklı etkileşimlerle varlığını sürdürür. Bu açıdan bakıldığında Batı Aklı, Doğu Aklı, Arap Aklı, İslami Akıl, Siyasal Akıl gibi Oluşturulmuş Akılların olduğu söylenebilir.

Câbirî, İslam düşüncesinde yenileşmenin bir yolu olarak İslam'da mevcut olan akıl yapısının yeniden gözden geçirilerek bir eleştiriye tabi tutulması gerektiğini söyler. Yenileşme sürecini "Arap Aklı" kavramı üzerinden gerçekleştirmeye çalışır. O, "Arap Aklı"nı İslam'ın ilk ortaya çıkışından sonraki dönemlerde Müslümanların kültürel mirası ve akli birikimlerini ifade etmek için kullanır. Nitekim bu akıl, Arap kültürü içerisinde ve onun aracılığıyla teşekkül eder. Başka bir ifadeyle Arap Aklı, Arap kültürüne mensup olanların "epistemoloji"ye ulaşabilmelerini sağlayan ilke ve kurallardan oluşur.

Akıl ve kültür arasında sözü edilen ilişkiyi kabul eden Câbirî, tüm kültürel farklılıklara rağmen aklın doğal, verili ve bir takım değişmez ilkeler taşıdığını, evrensel içeriklere sahip olduğunu kabul eder. Bu doğrultuda akıl tanımlamasını yaparken Andre Lalande'ye (1913-1995) atıf yaparak "Oluşturucu Akıl" ve "Oluşturulmuş Akıl" diye ikili bir tanımlamayla konuya açıklık getirir. Ona göre Oluşturucu Akıl; her insanın olaylar arasındaki ilişkileri kavramak suretiyle herkesin değişmez olarak kabul ettiği temel ve belirleyici olan ilkelerle çıkarsama yapabilme melekesidir (Câbirî, 1997: 21). İnsanı hayvandan ayıran bir özellik olarak da görülebilir (Câbirî, 1997: 22). Bu meleke, kültürel ve tarihsel sınırlara bağlı değildir, bütün insanlarda bir potansiyel ve imkân olarak vardır. Dolayısıyla kim olursa olsun ve hangi asırda yaşamış olursa olsun tüm insanlar Oluşturucu Akla sahip olmuşlardır.

Oluşturulmuş Aklı ise "çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamı" olarak tarif eder. Bu akıl, değişmezmiş gibi görünür fakat yüzyıllar içerisinde farklılıklar arz eder, dolayısıyla dönemsel olarak gerçekliğin ve doğruluğun ifadesi biçiminde kabul görür. Oluşturulmuş ve bazı noktalarda değişebilir olan akıl, tarihin belli bir dönemi içerisinde var olan akıldır. Herhangi bir dönemden ve o dönemin aklından söz edilecekse o zamanki uygarlık tarafından kabul gören kurallardan oluşan bu akla, "Oluşturulmuş Akıl" deriz. Lalande'nin bu akıl ayrımı bağlamında bakıldığında Câbirî'nin "Arap Aklı" ifadesinin, Oluşturulmuş Akla yani Arap kültürüne mensup olanların bilgiyi elde etmek için dayandıkları genel ve temel bazı ilkeler toplamına karşılık geldiğini görmekteyiz.

Nitekim Câbirî, tarihsel ve kültürel şartlar içerisinde oluşan bu Oluşturulmuş Aklı, Arap kültürünün kendi mensuplarına dayattığı bir epistemolojik sistem (kavramlar, yaklaşımlar...) olarak tarif eder (Câbirî, 1997: 21).

Oluşturucu Akıl ile Oluşturulmuş Akıl arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Oluşturulmuş Akıl, Oluşturucu Aklın inşa ettiği ilkeler ve kurallardan oluşur. Oluşturucu Akıl da Yapısalcı Levi Strauss'un söylediği gibi Oluşturulmuş Aklın varlığını yadsımaz. Dolayısıyla Oluşturucu Akıl da Oluşturulmuş Akıldan istifade eder; zihinsel faaliyette bulunmak için bazı ilke ve kurallardan yararlanır. Câbirî, tarihin herhangi bir döneminde Arap Aklını hâkimiyeti altına alan Oluşturulmuş Aklın inşa edicisi olarak Oluşturucu Aklı görür. Dolayısıyla Oluşturucu Arap Aklı, geçmişte kalan kurallar ve ilkeler yerine yeni kural ve ilkeler oluşturabileceğimiz anlamını taşır (Câbirî, 1997: 22). Bunun gerçekleşmesinin yolu da öncelikle Oluşturulmuş Aklın kritiğinin yapılmasıdır (Câbirî, 1997: 23). Bu bağlamda Câbirî, "Arap Aklı"na karşılık geldiği için özellikle üzerinde durduğu "Oluşturulmuş Akl"a eleştirel yaklaşmayan bazı tarihçi ve filozofların bu aklı "mutlak" olarak değerlendirmelerini ise eleştirir (Câbirî, 1997: 22). Nitekim Câbirî, -tıpkı Foucault'nun Aydınlanma Aklı'na yönelik yaptığı eleştirel yaklaşımda olduğu gibi- belli kültürel ve tarihsel şartlar içerisinde oluşan "Oluşturulmuş Akl"ı eleştirmek gerektiğini, onun mutlak mutlak olmadığını belirtir. Daha sonra yapılacak tüm analizlerde, bu aklın değişen ve değişmeyen bileşenlerinin göz önünde bulundurularak olaylara yaklaşmak gerektiğini düşünür (Câbirî, 1997: 23). Ona göre bu yapıldığı takdirde belli ölçülerde yenileme, geliştirme, değiştirme ve modernize etme faaliyetlerinde bulunulabilecektir.

Câbirî, Arap Aklı'nın kimliğini daha iyi ortaya koymak için onu "Yunan/Grek Aklı" ve "Modern Avrupa Aklı" ile karşılaştırır. Neden Arap Aklını, sadece Yunan ve Avrupa Aklı ile karşılaştırdığına da açıklık getirir:

> Bugün elimizde bulunan tarihsel veriler, sadece Araplar'ın, Eski Yunan'ın ve Avrupa'nın bilimsel, felsefi veya yaşamayla ilgili sistemlerin oluşmasına izin veren teorik akılcı düşünce disiplinine sahip olduklarını göstermektedir. Bu üçü, düşüncede efsane ve mitolojiden uzak kalmış, tabiattaki eşyayı canlılar gibi görmeye dayanan zoomorfizm (canlıcı) eğilimden büyük ölçüde kaçınmışlardır (Câbirî, 1997: 24).

Câbirî; Babil, Mısır, Hindistan, Çin ve farklı ülkelerin de büyük uygarlıklar oluşturduğunu ve bu ülkelerin de yer yer bilimden faydalandıklarını fakat mevcut verilere bakıldığında bu ülkelerde bilimden ziyade büyücülük ve benzeri yollarla bilgiye ulaşılmaya çalışıldığını belirtir. Bu ülkelerde, akıl tam olarak egemen değildir dolayısıyla bilimsel bilgi ve felsefe

de oldukça zayıftır. Bu sebeplerle Arap Aklını başka medeniyetlerin aklıyla değil de Yunan ve Avrupa Aklı ile karşılaştırır. Yunan-Avrupa Aklı'nın değişmeden kalan unsurlarına bakılması gerektiğini ve bu noktada iki unsurun öne çıktığını belirtir. Birincisi, Yunan-Avrupa medeniyetleri, akıl ile tabiat arasında direkt bir ilişkinin varlığını kabul ederler (Câbirî, 1997: 38). Fark edileceği üzere Tanrı'nın burada bir işlevinden söz edilmemektedir. Yunan-Avrupa aklında çok da anlamlı bulunmayan Tanrı'nın varlığı ve O'nun akıl ile tabiat ilişkisi üzerindeki rolü, Arap/İslam Aklı'nda ise önemli bir yer tutar. Arap/İslam kültürünün akıl yapısında "Allah, İnsan ve Tabiat"tan oluşan üç kutuplu ve birbiriyle tamamen ilişkili bir ağ görürüz. Bu ağ içerisinde Arap Aklı; tabiatın, insanı Allah'a ulaştıran bir araç olduğuna inanır. Yani Arap/İslam kültüründe aklın en temel işlevlerinden biri, tabiata bakarak tabiatın yaratıcısına ulaşmaktır. Yunan-Avrupa kültüründe ise akıl, tabiatı keşfetmek ya da tabiatla ilgili anlayışın doğruluğunu teyit etmek için Tanrı'yı bir araç olarak görmektedir. Dolayısıyla Yunan-Avrupa Aklı'nda Tanrı silik bir yerde duruyorken Arap Aklında ise benzer şekilde tabiat siliktir (Câbirî, 1997: 40). İkincisi ise insan aklının tabiatı anlama, yorumlama ve sınırlarını keşfedebilme gücüne inanılıyor olmasıdır (Câbirî, 1997: 38). Burada da Yunan-Avrupa Aklı tabiat karşısında kendini yetkin, özerk ve tüm gizemini keşfedebilecek bir konumda görür. Bunun anlamı, akla her şekilde tam olarak güvenmektir ve bu sınırsız güven akla neredeyse Tanrısal bir rol yükler. Arap/İslam toplumunda ise akıl, yukarıda da ele aldığımız gibi vicdan, tasavvur, ibret ve düşünce olarak da kabul edilir. Dolayısıyla Arap/İslam Aklı, değer ve ahlakla ilişkili bir şekilde ele alınmakla Yunan-Avrupa Aklı'ndan tamamen ayrılır.

Aydınlanma dönemi ve sonrasında Avrupa'da yaşanan aklın kritiğinin gerçekleşmesine benzer bir yaklaşımın, Arap/İslam düşüncesinin de ihtiyacı olduğunu düşünen Câbirî, Arap Rönesans'ının yüzyıl önce gerçekleşmiş olması gerektiğini düşünür ve gerçekleşmeme sebeplerini de sorgular. Ona göre bunun en temel sebebi Arap/İslam Aklına yönelik şimdiye kadar ciddi bir eleştirinin yapılamamış olmasıdır ve şu anlamlı soruyu sorar:

> Hiç silkinip kalkmamış bir akılla; daha doğrusu işleyiş biçimi, kavramları, hayata bakışı ve genel tasavvurları kapsamlı bir şekilde yeniden ele alınmamış bir akılla Rönesans yapmak mümkün müdür? (Câbirî, 1997: 7).

Câbirî, bir pozitivist gibi davranarak bir olguyu yalnızca tanımlamakla yetinmemek gerektiğini düşünür. Ona göre Arap/İslam Aklı'nın değişimini sağlayacak yaklaşım, sadece tanımlamak ya da analiz etmek değil, bununla beraber iyi bir kritiktir (Câbirî, 1997: 72). O, Arap kültürü içerisinde ve onun aracılığıyla üretimde bulunarak teşekkül eden "aklı",

bilimsel bir yaklaşımla eleştirip yeni bir yapılanmayı amaçlar. Tıpkı Foucault gibi aklın eleştirilmesi gerektiğini ısrarla savunan Câbirî, bunu yeniden yapılanma projesinin öncelikli ve ayrılmaz bir parçası olarak görür (Câbirî, 1997: 7). Bu kritik ile Arap Aklının tarihselliği, belli kültürel şartlar içerisinde oluşmuşluğu ve bu aklın günümüz Arap/İslam dünyasında artık bir bağlayıcılığının kalmadığı ortaya konacaktır. Nitekim Câbirî, kritize edilmemiş Arap/İslam Aklının, modern dünyada işlevsellikten uzak kaldığını, hatta gelişmenin önünde bir engel teşkil ettiğini düşünür (Ulukütük, 2013: 49). Bu sağlandığı takdirde Arap/İslam Aklı'nın nasıl değiştirileceği ve yeniden nasıl yorumlanabileceği konusunda daha sağlıklı bir karar verilecektir. Kritize ederken öncelikle aklı tanımlayan ve daha sonra aklın Arap/İslam kültürüyle olan ilişkisini inceleyen Câbirî, son olarak aklı sınıflandırarak eleştirisine farklı bir boyut kazandırır. O, aklı İrrasyonel/Âtıl Akıl ve Rasyonel/Evrensel Akıl olmak üzere ikiye ayırır.

2.2.1. İrrasyonel/Âtıl Akıl

Câbirî, Arap/İslam aklının makulden (rasyonellikten) gayrı makule (irrasyonelliğe) doğru kaydığını düşünür. Daha sonra bu durumun hangi dönemde, ne şekilde gerçekleştiğini ortaya koymak için İslam düşüncesinin geçmiş olduğu tarihi süreci analize girişir. İrrasyonaliteyi, kadim mirasın bir uzantısı olarak değerlendiren Câbirî, kadim miras ile İslam öncesi var olan akîde ve kültürel özelliklerin 8. ve 10. yüzyıllar arasında (Tedvin dönemi), felsefi ve ilmî bir miras olarak yeniden diriltilmesini kasteder (Câbirî, 1997: 186). O, bilgiye ulaşma yolları arasında akıl ve duyu dışında başka faktörlerin aranmasını irrasyonalizm olarak tanımlar (Câbirî, 1997: 232). Kur'anî söylemin rasyonel-irrasyonel çekişmelerin aktarıldığı bölümlerden oluştuğunu (Câbirî, 1997: 187), bu mücadelenin temelde tevhid-şirk mücadelesi görümünde olduğunu söyler. Kur'an, insanlık tarihini bu mücadelenin bir tarihi olarak sunar. Kısa bir tarifle tevhid, yaratıcıya başka bir ilahı ortak koşmamak; şirk ise birden çok ilahın varlığını kabul etmek olarak tanımlanır. Şirk, aklın kabul edemeyeceği bir davranış olduğundan "irrasyonel", tevhid ise aklen kabul edilebilir olduğundan "rasyonel"dir (Câbirî, 1997: 188). İrrasyonelin ardından gidenler, yıldızlara ve gezegenlere tapınarak onlara ilahlık izafe etmiş ve bunların kendilerini Allah'a yaklaştırdığını iddia ederek heykeller ve putlar yapmışlardır. Buna karşın tüm peygamberler, kavimlerine "akli" bir söylem ile yaklaşmış, akıl ve tecrübeye dayanarak "irrasyoneli" hedef almışlardır (Câbirî, 1997: 191). Nitekim Kur'an, peygamberleri

“irrasyonel” olan şirk söyleminin silinmesi suretiyle “rasyonel” söylemlerle “aklın” mesajını üstün tutmak ve bunu yaymak için yapılan bir mücadeleyle yükümlü tutar. Ayrıca Kur’an, bu mücadelenin daima peygamberlerin zaferiyle ve dolayısıyla “aklın” egemenliğiyle sonuçlandığını aktarır. Fakat peygamberlerden sonra insanlar, akla hitap eden risâleti ya tamamen ya da kısmen unutmuşlar ve şirk, “irrasyonel” olanın hâkimiyetiyle yeniden sahneye çıkmıştır (Câbirî, 1997: 188). Câbirî, irrasyonel olanın Peygamberimizin vefatından sonra 8. ve 10. yüzyıllar arasında tekrar ortaya çıktığını ve etkisinin halen sürdüğünü iddia eder. Dolayısıyla geçmişte olduğu gibi bugün de rasyonel ve irrasyonelin mücadelesi sürmektedir.

Câbirî’ye göre “rasyonel-irrasyonel” tasnifinin hiçbir değersel boyutu yoktur. O, rasyonel olanın yanında yer alıp irrasyonel olanı kötülemek gibi bir çaba içerisinde olmadığını, biçtiği değerin sadece metodik bir yaklaşım olduğunu özellikle belirtir. Aslında Câbirî kendisinin akli yönelimin yolunu tercih ettiğini söyler fakat rasyonel-irrasyonel olgulara “idealist” bir tasavvurla yaklaşarak objektif yaklaşımına zarar gelmesine imtina eder. Ona göre geçmişte de günümüzde de “irrasyonel”den tamamen arınmış bir “rasyonel” yoktur, hatta “kadim miras”tan tamamen izole edilen bir dönem de olmayacaktır (Câbirî, 1997: 195). Câbirî’nin bu bağlamda yapmak istediği şey, İslam düşüncesinde yer edinmiş olan irrasyonel unsurların “neler olduğu”nu ve “neden irrasyonel oldukları”nı ortaya koyarak fark edilmelerini sağlamaktır.

Câbirî, İslam rasyonalizmiyle çatışan ve dolayısıyla “irrasyonel” olan üç gruptan söz eder: Maniheizm, Sâbiîlik ve Hermetizm. Bunlar hakkında ayrıntılı bilgi veren Câbirî, bu üç akımın İslam düşüncesindeki olumsuz etkilerini de ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ona göre Maniheizm, hem Tedvin döneminde hem de İslam kültürünün genel anlamda bir yapılanma dönemine girdiği süreçte, özellikle de Abbâsîlerin ilk döneminde, kadim miras içerisinde İslam ile rekabete giren ve İslam’a düşmanca bir tavır sergileyen akımın en başında gelir (Câbirî, 1997: 208). Mani, 215 yılında Babil’de doğmuştur. Bu din Zerdüştlük, Budizm ve Hristiyanlığın sentezinden oluşur ve Gnostizme dayanır. Bu dine göre dünyadan yüz çevirmek esastır, evlenip çocuk sahibi olmak yasaktır. Ayrıca onlar dinlerinin propagandasını yapmak için kutsal kitaplarını etkili bir şekilde kullanmışlardır (Câbirî, 1997: 207). Maniheizm, İslam toplumunda hem dinî hem de siyasi olanla tamamen çelişen ilk inançtır. Bu inançta âlem, nur ile zulmetin karışımından oluşur ve her ikisi de kadimdir.

Maniheizm, İslam akaidinde iki temel ilkeye büyük zarar vermekteydi: Birincisi, Yaratıcının birliği, İkincisi ise yaratmanın yoktan olması. Maniheistler, biri nur biri de zulmet olmak üzere iki ilaha inanmakla düalist ilah anlayışını benimsemekteydi. Onlara göre nurun zulmetten kurtuluşu, insanlığın kötülüklerden ve acılardan kurtulması anlamına geliyordu. Bu da arınmakla mümkün olmaktaydı. Arınmak için insanın dünyadan kendini soyutlaması, şehevi duygulara ve arzulara gem vurması gerekir. İnsan ancak bu şekilde Allah ile doğrudan bir iletişim kurabilecekti. Bu nübüvveti inkâr etmek ya da ona ihtiyaç duymamak anlamına gelmekteydi. Maniheistler, bu anlayışlarından dolayı Abbâsîler döneminde tehlikeli bulunmuş ve özellikle Abbâsî halifesi el-Mehdi döneminde onlara karşı acımasız bir şekilde mücadele edilmiştir (Câbirî, 1997: 209).

Tedvin Asrı'nda, dinî "rasyonel" ile mücadeleye girip "irrasyonel" olmasına sebep olan akımlardan bir diğeri de Sâbiîlik'ti. Sâbiîler, Allah'ın sınıflandırılamaz bir ilah olduğunu, kâinata dair bir bilgiye sahip olmadığını, dolayısıyla onu idare etmediğini düşünmekteydiler. Ayrıca icat, keşif ve işleri çevirme konularında danışılan aracılar bulunduğuna inanıyor ve nübüvveti reddediyorlardı (Câbirî, 1997: 221). Câbirî, Şehristanî'den alıntı yaparak Sâbiîler'in özellikle üç ana konuda İslam'dan farklı düştüklerini söyler. Birincisi, onlara göre âlemin yaratıcısı ve yapıcısının celaline ulaşmak imkânsızdır. Dolayısıyla onların ilahları, hiçbir sıfatla nitelenemediği gibi akılla da idrak edilememektedir. İkincisi, onlar ilahlarına ancak ona yakın olan kutsanmış ve arınmış, aracı bir işlev gören Ruhani dedikleri insanlarla ulaşabilmektedirler. Üçüncü ve son olarak onlara göre Tanrıya ulaşmak imkânsızdır fakat nefsin şehevi duygulardan arındırılması ve Ruhanilerle bir uyum sağlanması halinde Ruhanilerden ihtiyaçlar talep edilebilir, tüm işlerde onlara yaklaşılabilir. Böylece Ruhaniler vasıtasıyla yaratıcıdan şefaatte bulunması da sağlanabilecektir (Câbirî, 1997: 214). Sâbiî inancındaki bu üç temel unsur, Arap beyânı-dinî (Kur'an ve Hadis eksenli yaklaşım) "rasyonel", şu üç ana unsur ile çatışmaktadır: Allah'ı bilmek, O'na ortak koşmamak ve nübüvvete inanmak. Fakat yukarıda da görüldüğü gibi aklen "irrasyonel"de inanç, bu üç unsurun tamamen zıttı ile temellendirilmekteydi.

Dinî "rasyonel" ile mücadeleye girişen üçüncü ana akım ise "Hermetizm" düşüncesidir. Hermes, dinler tarihi alanında bir peygamber ile özdeşleşerek tarihsel bir zemine oturtulmuştur. Taberî ve Fahreddin er-Râzî, İbranilerin "Uhnuh"u ile Müslümanların İdris Peygamberini, Hermes ile özdeşleştirirken Bîrûnî'nin de "Buda"yı ihtimaller arasında söylemesi Hermes'in geniş bir kimlik ağının olduğunu gösterir (Kılıç, 1998: 1).

Dolayısıyla Hermes, Helenistik dönemde, insanların vahye dayalı ihtiyaçlarını karşılamak üzere kullanılmış müstear isimlerden biridir (Câbirî, 1997: 244).

Hermetik düşüncenin din felsefesi; ilahlık, âlemin nasıl oluştuğu, nefis ve nefsin kurtuluşu, kâinatın birliği ve bu birlikten oluşan parçaların birbirleriyle etkileşimleri gibi temel konuları ele alır (Câbirî, 1997: 245). Câbirî, Hermetik konularda uzman olan çağdaş düşünür Festugiere'ye isnat ederek Hermetik düşüncenin din ile bilimi birbirinden ayırmayan bir içeriğe sahip olduğunu belirtir. Bunun en önemli sebebi olarak da bilginin sadece Tanrı veya kendisine vahiy gelen bir elçinin aracılığıyla olabileceğine olan inançtan kaynaklandığını söyler. Vahiy alan elçi, insanlara bilgiyi, Burhân (delil) yoluyla değil vahiy yoluyla ulaştıracaktır (Câbirî, 1997: 254). Ayrıca Hermetik metinler, nefislerin acı sondan kurtulmalarının reçetesi olarak "bilgi"yi yani "marifet"i görürler. Onlara göre bu bilgi, Hermes'in kurtuluş yolu olarak gösterdiği bilgidir. Bu bilgiyi onlar, "ilim=bilim" yani malumat toplama anlamında kullanmazlar. Bu bilgi Allah'a giden yolun bilgisidir. Onlar Allah'ı bilmeye yani marifetullaha giden yolun nefis tezkiyesinden geçtiğine inanırlar, çünkü onlar nefsin Tanrı'nın bir parçası olduğuna inanırlar. Nefis, Tanrı'ya ulaştığında ve ona döndüğünde onu hakkıyla tanıyabilmektedir. Bu bilgiyi elde edebilmek için ortaya konan çabanın en son durağı "Allah'ta yok olma" yani "Fenafillah"tır. İslam tasavvufunda görülen Hermetik yaklaşımlar genel hatlarıyla budur. Bunlara göre akıl ise idrak etme gücünü maddeden ve maddi hükümdeki şeylerden aldığı için aklın hiçbir şekilde marifetullaha ulaşması mümkün değildir (Câbirî, 1997: 248). Nitekim "Allah, akılla değil sadece nefisle bilinebilir." anlayışı, Gnostiklerin (irfancılar) tümü tarafından kabul edilir. Sonuç olarak Hermetik düşünce denilince ya bağımsız bir şekilde gnostik, okült, ezoterik, mistik, teozofik ve teofanik bilimler ya da dinî bir geleneğin bu yönleri anlaşılır (Kılıç, 1998: 30). Helenistik "Âtıl Aklı"n, İslam kültürüne taşınmasını sağlayan en önemli akım, Hermesçiliktir (Câbirî, 1997: 298).

Hermetik kökenli gizli-büyüsel ilimler, Arap/İslam kültürüne nakledilen "eskilerin ilimleri"nin ilk bölümlerini oluşturmuştur. Müslümanların öncekilerin ilimleri olarak tanıştıkları ilk ilimler, sadece büyücülükle irtibatlı olanlar değil, bununla beraber İslam akîdesine ters düşen dinî bir inanç olarak varlık sürdüren tüm Hermetik ilimlerdir. Öncekilerin ilimlerine karşın Sünnî âlimlerin düşmanca tavır takınmalarının arka planında Hermetik dinî inançların İslam'a zıt olmaları yatmaktadır (Câbirî, 1997: 271). Hermesçiliğin yüklendiği "Âtıl Akıl" yani "irrasyonalizm", Kadim Miras'tan Arap/İslam

kültürüne intikal eden ilk unsur olarak göze çarpar. Bunun taşınmasında kullanılan araçlar özellikle astroloji ve kimyadır (Câbirî, 1997: 272). Bir Hermetik eğilim olarak yer edinen "Âtıl Aklı", İslam tarihinde tıpçı kimliğiyle ön plana çıkan Ebû Bekir b. Zekeriyyâ er-Râzî'de de görmekteyiz. Râzî'nin kitaplarının çoğunda işrak konusunda düalizmi, nübüvveti inkâr konusunda Brahmanizmi, Tenasuh (ruh göçü) konusunda da Sâbiî avamın görüşlerini benimsediği görülür (Câbirî, 1997: 275).

Câbirî, İhvân-ı Safâ'nın (10. yüzyıl) da nefsin ilahi tabiatına dair konuları ön plana çıkardıklarını, "nefis terbiyesi"nin önemini vurgulayıp bunun ancak zühd ve ilimle sağlanabileceğini ve böylece nefsin ilahi tabiatına dönebileceği iddiasını aktarır. İhvân-ı Safâ'daki buna benzer yaklaşımlar, onların Hermesçilikten ne denli etkilendiklerini gözler önüne serer. Câbirî, onların Hermetik kökenli olan "gizli/büyü" ilimlerine yoğun ilgi göstermelerini Hermesçi yaklaşımlara örnek olarak sunar (Câbirî, 1997: 283). Nitekim Hermesçiliğin ürettiği büyü, tılsım, astroloji, kimya gibi gizli ilimler, "Âtıl Aklın" ürünleri olarak kabul edilir. Câbirî, İhvân-ı Safâ'nın hem bütün din ve mezheplerden hem de Aristoteles felsefesinin bazı boyutlarından yararlandığını söylemesi, risalelerinin büyük bir kısmında Hermetik derlemenin izlerini taşıdığı gerçeğini inkâr etmemizi gerektirmediğini söyler (Câbirî, 1997: 282).

Mısırlı Hermes'i, peygamberlerinden biri olarak gören Sâbiîler, Hermetik düşüncelere sahiptiler (Kılıç, 1998: 2). Onların Ehl-i Kitap olarak görülmeleri, fikirlerinin daha sonra Müslümanların eline geçmesinde büyük rol oynamıştır (Kılıç, 1998: 9). Câbirî'ye göre Sâbiîler ve yedi filozof,[18] Maniheistlerin aksine Hermetik bazı kavram ve düşünceleri Arap kültürü içinde epistemolojik bir sistem şeklinde dayatmayı başarmışlardır. Bunlar Şehristanî'nin[19] (10. yüzyıl) yaptığı tasnife göre görüşlerini dikte etmeye ve nübüvveti inkâr etmeye dayalı bir dinî kültüre sahiptiler (Câbirî, 1997: 211). Kaynaklar, Müslümanların arasında da Hermetik düşünceye sahip olanlar olduğunu, bunlar arasında tabiri caizse ilk Müslüman Hermest olarak Emevî emîri Hâlid b. Yezîd'i, on iki imamdan altıncısı olan Ca'fer es-Sâdık ile zirveye ulaştığını ve öğrencisi Câbir b. Hayyân ile daha da geliştirildiğini aktarır (Kılıç, 1998: 27). Hermetik felsefe özellikle 8. ve 14. yüzyıldan itibaren İslam kültüründe ve bazı Müslüman çevrelerde yayılmaya başlanmıştır. Bazı

[18] Câbirî'nin, hermetik düşüncenin temel direkleri olarak gördüğü yedi filozofun isimleri sırasıyla şöyledir: Maltalı Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Empedokles, Pithagoras, Sokrat ve Platon'dur (Câbirî, 1997: 217).
[19] Câbirî, Şehristanî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserine atıf yaparak Maniheizm, Sâbiîlik ve Yedi Filozof hakkında tafsilatlı bilgi aktarır (Câbirî, 1997: 307).

mücessime akımları arasında Râfızîler ve Cehmiyye'nin ilk aşırı uçları, ilk tasavvuf teorisyenleri, İhvân-ı Safâ Risaleleri, İsmâilîyye felsefesinin son aşaması, İşrakî felsefe, Bâtınî sûfî akımları, İbn Sînâ'nın Meşrikî felsefesi, Gazzâlî'nin tasavvufu ve Sühreverdî'nin İşrakî felsefesi sayılabilir (Câbirî, 1997: 297). Hermesçiliğin Arap/İslam kültüründe geniş bir alanı etkisi altına aldığı görülmektedir. Nitekim Hermesçilik, Kadim Miras içindeki akımlar arasında en güçlü olanlardan biridir.

Hermesçilik, İslam düşüncesinden önce Hristiyan dünyası için ciddi bir soruna dönüştü. Orta Çağ'ın başlarında Papalığın artan gücüyle Kilise'nin resmî ve tek yetkili merci ve tek yetkili yorum makamı olarak görülmesini doğurdu. Böyle bir dönemde, Hristiyan dünyasının büyük saldırılarına maruz kalan Hermesçiliğin ortalama dört yüz bin varaka elyazmasına zarar verildi (Kılıç, 1998: 25).

İslam'da ilk Hermesleşenlerin Şiîler olduğunu söyleyen Câbirî, bunun erken bir döneme, 8. yüzyılın başlarına, yani Emevî döneminin sonlarına denk geldiğini söyler (Câbirî, 1997: 315). Şiîlerin on iki imamından biri olarak kabul edilen Ca'fer-i Sâdık, İmamların çok ulvi bir mertebeye sahip olduklarını ve bunun "nübüvvet" mertebesine oldukça yakın olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Şiîler açısından imamların söylemleri, Nebi'nin söylemleri gibi kabul edilir. Câbirî, Henry Corbin'den alıntı yaparak Ca'fer-i Sâdık'ın hatta tüm Şiî imamların böyle düşündüklerini fakat Sünnî rakiplerinin ve Abbâsîler'in sıkı gözetimi altında kalan Şiîlerin dikkatli davranmaları sonucunda bu konuda "takiyye" (gizlilik) ilkesine sarıldıklarını söyler (Câbirî, 1997: 317). Câbirî, Şiîlerin hem takiyye anlayışını hem de imamların nübüvvet makamına eş değer görülmesini, Hermetik düşüncenin etkilerine örnek diye sunar.

Hermesçilik, Râfizîlerin ve aşırı uçların (*gulat*) tezlerinde, Zünnun ve Ebû Haşim'in tasavvufunda, Câbir b. Hayyân'ın kimyasında da boy göstermesi Müslüman Arap toplumunun Kadim Miras adına ilk tanışılan unsurun irrasyonalizmin yani Âtıl Aklın olmasına yol açmıştır (Câbirî, 1997: 300). Câbirî, genel anlamda bu tanışmanın ya Tedvin Asrı'nda (8.-10. yüzyıl) ya da ondan kısa bir süre önce gerçekleştiğini iddia eder. Arap/İslam düşüncesi, tercüme ve telif dönemi olan Tedvin Asrı'nda ilerlerken Sâbiîlik, Maniheizm ve Hermesçiliğin taşıdığı "Âtıl Akıl", Arap/İslam kültüründe daha köklü ve daha merkezî bir yer işgal ediyordu. Bu durum yalnızca Bâtınî akımlarda, Şiî çevrede, tasavvuf ve felsefe sahalarında yaşanmıyordu. Bunlarla beraber Sünnî İslami çevrede de aynı durum yaşanmaktaydı. Hermesçilik, Arap/İslam düşüncesinin akîdevi ve ilmî birçok

alanını etkilemişti. 9. yüzyılın ortalarına kadar bu işgal sürmüştür (Câbirî, 1997: 282). Bu dönemdeki -özellikle dinî "rasyonel"e sıkı bir şekilde sarılan- Sünnî Müslümanlar, Hermesçilikle ciddi bir şekilde savaşmış, mücadele etmişlerdir. Çünkü Hermesçilik, Bâtınî ve Şiî fırkaların teorik arka planını oluşturmaktaydı (Câbirî, 1997: 270). Ama bunlar da Ehl-i Sünnet'i tarihi bir düşman olarak görmekteydi.

Câbirî, asılsız felsefe olarak nitelendirdiği Hermetizm'in üzerinde bu kadar çok durmasının nedenini hem Arap/İslam kültürüne hem de İsmâilîyye ve tasavvuf gibi Bâtınî yaklaşımlara büyük bir ilginin olmasıyla açıklar (Câbirî, 1997: 230). Ayrıca o, bu üç akımı "akli irrasyonel" kategorisinde değerlendirmesini, genel olarak her üçünün insan aklının kâinat üzerinde düşünüp Allah ile ilgili herhangi bir bilgiye sahip olamayacağını ve hatta bundan aciz kalacağını iddia etmeleriyle açıklar (Câbirî, 1997: 221). Dolayısıyla bu üç akım, insanın kâinatı bilmesinin ancak Allah ile doğrudan temasa geçilerek sağlanabileceğine inanır. Câbirî'nin bu üç akımla ilgili ayrıntıya girmesindeki temel amaç ise Arap/İslam düşüncesindeki "aklen" irrasyonelin temel kaynaklarını daha iyi ortaya koymaktır.

Yukarıda sözü edilen tüm akımlar, Tedvin döneminde güçlü bir şekilde Arap/İslam düşüncesini derinden etkilemiştir. İşte tam da burada Câbirî, "İslam felsefe tarihi"nin, Arap/İslam kültüründeki "aklen irrasyonel"in, Âtıl Aklın, tarihini sessiz bir şekilde geçiştirdiğini iddia eder. O, ulaşmak istediği şeyin bu geçiştirilen tarihin köklerini ve dallarını araştırmak olduğunu söyler (Câbirî, 1997: 230). Onu, "kökler ve dallarla" ilgili bu ayrıntıya sürükleyen, Arap/İslam kültürüne yerleşip Kadim Miras'ı oluşturan epistemolojik sistemi belirlemeye çalışmaktır (Câbirî, 1997: 261). Câbirî, bu kök ve dalları ortaya koyduktan sonra Arap/İslam kültürünü parçalayıp ortaya çıkan her bir parçayı "asıllarına" irca etmeye çalışmaktadır (Câbirî, 1997: 260). Bunun için de başvurduğu diğer kavram Rasyonel/Evrensel Akıl'dır.

2.2.2. Rasyonel/Evrensel Akıl

Câbirî, Arap/İslam düşüncesinde irrasyonalizm olarak tanımladığı Âtıl Aklı, "Oluşturulan Akl"ın bir bileşeni olarak sunar, rasyonel akıl olarak ise "Evrensel Aklı" öne sürer; bunu da Oluşturucu Aklın bir bileşeni olarak gösterir. Câbirî, Evrensel Akıl ile Aristoteles felsefesini ve mantığını kasteder. Ona göre "Aristoteles mantığı"nın Arap/İslam düşüncesine intikali, Kadim Miras'a ait birçok unsurun girişinden yaklaşık bir asır sonra

gerçekleşmiştir (Câbirî, 1997: 308). Oysa Aristoteles mantığı, Müslümanların "eski ilimler" içerisinde tanıştığı ilk ilimler arasında kabul edilirdi. Ancak Câbirî, bunun bu kadar erken bir dönemde olmadığını iddia eder ve kendisine ait bu iddianın, konunun uzmanlarına rahatsızlık vereceğini düşünür (Câbirî, 1997: 309). Çünkü ona göre Arap/İslam düşüncesinin Aristoteles mantığı ile tanışması onuncu asırda yani tercüme faaliyetlerinin olduğu Tedvin döneminin başlangıcından hemen hemen iki asır sonra gerçekleşmiştir. Câbirî, vefatı 974 yılı olan Yahyâ b. Adiyy'e atfen kendi çağdaşı olan Mu'tezilî düşünürlerin Aristoteles'i ve onun felsefesini bilmediklerini aktarır. O, bu sebeple Mu'tezilîler'in felsefeye özellikle de Aristoteles felsefesine vâkıf olduklarını ve onlara reddiyeler yazdıklarını belirten tarihi rivayetlere kuşkuyla bakar (Câbirî, 1997: 329).

Câbirî, Evrensel Aklı, insana özgü olan bir düşünce gücü olarak yorumlar. Bu gücü doğru bir şekilde kullanabilen insan, insanlar arasında müşterek olan bilgiye, yani "külli" bilgiye, hiçbir şüpheye yer vermeyen bilgiye, zamana ve mekâna göre değişmeyen yani mutlak olan bilgiye ulaşabilir. Bu bilgiler, mahiyet, nedensellik ve çelişkisizlik ilkelerine dayanır (Câbirî, 1997: 232). Câbirî, Evrensel Aklın söyleminin ilmin öğrenilecek en temel konularıyla sınırlı olduğunu söyler. Bu bilgiler, tüm hallerde yakîni olan mutlak bilgiye karşılık gelir. Evrensel bilgiyi, mutlak bilgiyle eş değer gören Câbirî, mutlak bilgiyi şöyle tanımlar: İnsanın ondan başkasına yönelemeyeceği, aksinin de bulunmadığı; kendisiyle ilgili hiçbir kuşkuya yer bırakmayan, şüphe duyulamayan bilgidir. Câbirî, bu tanım doğrultusunda "Evsensel Akl"a dayalı bilgilerin kendisini herkese dayatan, çok güçlü bir şekilde katı bir mutlaklık içeren yönü olduğunu kabul eder. Dolayısıyla o, Evrensel Aklın bu özelliğini yadsımaz ve olumsuzlamaz. Çünkü ona göre Evrensel Akıl; doğru, külli, zaruri ve en öncelikli önermelerden oluşan burhânlara dayanmaktadır. İnsan bu Burhânları kesin bir şekilde bildiği gibi bunların akıl aracılığıyla bilinmesi de tabii olarak gerçekleşir. Câbirî, "bütünün parçadan büyük olması, eşit ölçülerin tek bir ölçü açısından eşit olmaları" gibi önermeleri Evrensel Akıl için örnek olarak verir ve bunların "ilimlerin ilkeleri" olduğunu söyler. İnsan, öğrenme sürecine bu bilgilerle başlar ve insan edimiyle var olmayan diğer nazari varlıkların ilmine de onlar aracılığıyla ulaşır. Temel bilgiler kabilinden olan bu bilgilere vakıf olmayan insan ise sadece potansiyel akla sahiptir. İnsan bu bilgilere ulaştığı zaman aklı, fiili akla dönüşür ve diğer bilgileri öğrenme kabiliyeti gelişir. Böyle bir insanın aklın gücüyle ulaştığı bu temel ilkelerde hata etmesi mümkün değildir (Câbirî, 1997: 345). Bu bağlamda elde edilen bilgilerin tamamı doğru ve mutlak kabul edilir. Bunun aksine bir durumun gerçekleşmesi mümkün değildir.

Câbirî, salt insan aklının "kendi kendine yeter" olduğunu düşünür. Akıl yeni bir durumu veya olayı kıyas edebilmek için dışarıdan bir aslın varlığına gereksinim duymaz. Dolayısıyla ona herhangi bir sebeple "bilgi" getirecek "ilham"a da ihtiyaç duymaz. Bunun gibi bir bilgiyi kendisine ulaştıracak bir öğretmene de muhtaç değildir. Aslında insan aklı, tüm bunlardan müstağnidir. Çünkü akıl, kendi varlığı içerisinde "ilk önermeler"e zaten sahiptir. Başka bir ifadeyle bunlar, aklın temel ilkeleri olup insanın tabiatında mevcuttur. "Mutlak bilgi"yi inşa ederken dayanılan Burhânî kıyaslamalarla yapılacak bir fikir yürütme, insan için yeterlidir (Câbirî, 1997: 345). Burhânî fikir yürütme işlemlerinin tamamı, genel bir ilke tarafından belirlenir. Bu ilke; mahiyet ilkesiyle de bağlantılı olan "nedensellik" ilkesidir. Dolayısıyla mutlak bilgi de en temelde sebeplerin bilgisi olmaktadır. Sebeplerin bilgisi, bizi "ilk sebebe" yani "varlıkların en üstününün en üstün bilgisine" ulaştırdığı için bilgilerin en üstünüdür (Câbirî, 1997: 346).

Câbirî, Evrensel Akıl olarak gösterdiği Aristoteles felsefesinin, Arap/İslam kültürüne Kadim Miras'tan kalan irrasyonalizm ve özellikle de Maniheist gnostisizmin etkisini ortadan kaldırmak, keşf ve ilham gibi bilgi kaynaklarını reddetmek için -Me'mûn döneminde- ideolojik bir amaçla tercüme edildiği kanaatindedir. Bunu da İbn Nedîm'in (935-990) *el-Fihrist* adlı eserinde "Felsefe ve Benzerleri Gibi Eski İlimlere Ait Kitapların Bu Diyarda Çoğalma Sebebinin Zikri" başlıklı bölümde dile getirdiği ve İslam tarihinde gerçekliği tartışılan bir konu olan Halife Me'mûn'un (786-833) rüyasına[20] göndermede bulunarak yapar (Câbirî, 1997: 309). Burada dikkat çekici olan Me'mûn'un rüyasını aktarma biçimidir ki o bunu sadık rüya formatına uygun bir şekilde aktarmaya özen gösterir. Maniheistlerin bilgi kaynakları arasında yer alan fakat Evrensel Aklın bilgi edinme yolu olarak kabul görmeyen sadık rüya şeklindeki aktarım ile amaçlanan şey, Müslümanlar arasında bu rüyaya meşruluk kazandırmaktır. Maniheistlerin etkisini azaltmakla birlikte Me'mûn'un asıl amacı, Abbâsîlere karşı güçlü bir muhalefet olan Şiî ve Bâtınî hareketlerin tesirini ortadan kaldırmaktır (Câbirî, 1997: 312). Akılcı yaklaşımlarıyla bilinen Halife Me'mûn, gnostik muhaliflerin fiziksel güç kullanılarak tasfiye edilmelerinin doğuracağı ağır sonuçları tahmin ederek onlara karşı düşünsel propaganda ve akli

[20] Me'mûn rüyasında, hafifçe kızıla çalan beyaz tenli, geniş alınlı, bitişik kaşlı, saçları dökülmüş, kızarık gözlü ve güzel görünümlü yaşlı bir adam gördü. Yaşlı adam Me'mûn'un yatağının üzerinde oturuyordu. Me'mûn şöyle anlatmaktadır: Onun karşısında ezildiğimi hissettim ve ona "Sen kimsin?" diye sordum. Bana "Ben Aristoteles'im" dedi. Bundan sevinç duydum ve ona "Ey filozof, sana bir soru sorabilir miyim?" dedim. "Sor" deyince "İyi (hüsn) nedir?" dedim. Cevaben "Aklın hoş gördüğüdür" dedi. "Sonra nedir?" diye sordum. "Şeriatin hoş gördüğüdür" dedi. "Peki sonra nedir?" dedim. "Cumhurun hoş gördüğüdür" dedi. "Daha sonra nedir?" dedim. "Sonra mı, sonrası yok" dedi (Câbirî, 1997: 309).

münazara yolunu seçmiştir (Câbirî, 1997: 314). Me'mûn, özellikle gnostik bilgi edinme yoluna başvuran tüm muhalif akımlara karşı Evrensel Aklı öne sürerek stratejik bir yol izlemiştir.[21] Onların gücünü kırmak için yeni bir epistemik paradigmaya başvuran Me'mûn, bunu Aristoteles felsefesiyle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Câbirî de Me'mûn'un bu girişimini "Evrensel Akıl" olarak okurlarına sunar ve bunu bir "diriliş" ve "aydınlanma" hareketi olarak değerlendirir (Câbirî, 1997: 332). Bu hareketin, Arap dinî-rasyoneli ile Aristotelesçi rasyonalite yani Evrensel Akıl arasındaki tarihsel bir buluşma olduğunu söyler. O, dinî rasyonel ile Evrensel Aklın bu buluşması sayesinde Arap/İslam kültürünün hem dinî-rasyonelin hem de aklın kültürel belirleyicilerden kurtulma fırsatı yakaladığını düşünür. Arap/İslam kültüründe Evrensel Aklı felsefi bir boyutta ele almaya çalışan ilk İslam filozofu Kindî'dir (Câbirî, 1997: 103).

Her zaman "Akıl Devleti" için mücadele eden Kindî (801-873), ilk Arap filozofu olarak bilinir. Hermesçilikle mücadele eden Kindî, onlara reddiyeler yazmış tezlerinin asılsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır (Câbirî, 1997: 333). O, Maniheistler'in Allah ile doğrudan bir irtibat kurulamayacağı, bunun için aracılara ihtiyaç olduğu anlayışı ile Hermetizm'in Allah'ın akılla bilinemeyeceği sadece nefisle bilinebileceği inancına karşı çıkar. Ayrıca Kindî, benzer bir yaklaşım olan -hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın Aristoteles'e dayandırdığı- feyz (taşma) teorisini de kabul etmez. "Külli Akıl" ve "Onuncu faal akıl" gibi unsurlar, gnostik anlayışta ilahi bilgi ile beşerî bilgi arasında köprü görevi olarak görülmekte ve bunlar aracılığıyla bilgisel ve ontolojik yönden Allah'ın âlemden bağının kopmaması için bir ara formül sunulmaktadır. Kindî ise Allah'ın âlem ile bağının kopuk olmadığını ve insanın da Allah ile kuracağı bağda hiçbir aracıya gerek duymayacağını, istediği her an Allah'a ulaşabileceğini söyler. Bu bağlamda Kindî, Hermesçi bir yaklaşım olan Allah'ın "akıl" olduğu şeklindeki yorumu da reddeder. O'na göre Allah'ın akıl olarak kabulü, akledilenlerin çoğalmasına paralel bir şekilde Allah'a çokluğun izafe edilmesini gerektirecektir. Oysaki Allah, her açıdan Bir'dir; kendisinden başkasına izafeten Bir değildir; tek başına Bir'dir. Dolayısıyla Kindî, Hermesçilik, Yeni Eflatunculuk ve gnostik diğer akımların yaptığı piramitsel sıralamayı reddeder (Câbirî, 1997: 335). Oysaki gnostik

[21] "Me'mûn ile Aristoteles arasında geçen diyalog, tek konu üzerinde yoğunlaşmaktadır: "Hüsn=iyilik, güzellik nedir?" Aristoteles'in cevabında, talep edilen husus ortaya konmaktadır. Talep edilen, "hüsn"ün mahiyeti değil, onu idrak etme/öğrenme vasıtalarıdır. Me'mûn'un öğrenmek istediği kısaca söylemek gerekirse bilgi araçlarıdır. Aristoteles -ya da rüya sahibi Me'mûn- bunları üç hususla sınırlamışlardır: Akıl, Şeriat; Cumhur (çoğunluk) ki bunu, dini literatürde "icma" ile ifade etmemiz mümkündür. "Şeriat", Kitap ve Sünnet'i de içerdiği için bilginin kaynakları aynı zamanda akait ve şeriatın "usul"ü olmaktadırlar." (Câbirî, 1997: 311).

düşünceler, ilahi bilgiyle beşerî bilginin birbiriyle bitişik olduğunu bu sıralamaya dayanarak izah ederdi. Fakat Kindî, Allah ile âlem arasında kurulmak istenen bilgisel ve ontolojik bağlantıyı salt İslami bir yaklaşımla reddeder.

Kindî, Şiî ve Bâtınî tüm gnostik akımlara karşı -Me'mûn'un onayıyla- Aristoteles felsefesinin tercümesi için oluşturulmuş bir heyetin içinde yer almıştır. Kindî'nin, Aristoteles'i Arap/İslam kültürüne kazandırması, onu bir tabiat âlimi şeklinde takdim etmesiyle gerçekleşmiştir. Fakat Kindî, gnostik akımlara karşı mantıkta özellikle Burhân ile ilgili kısımda tatmin edici bir yaklaşım ortaya koyamamıştır. Bu boşluğu doldurmak ise Fârâbî'ye nasip olmuştur.

Ebû Nasr el-Fârâbî (872-950) sosyal, siyasal ve düşünsel şartların Kindî'nin yaşadığı dönemden çok farklı olduğu bir zamanda yaşamıştır. Kindî, Me'mûn ve Mu'tasım döneminde güçlü bir merkezî yönetimin olduğu ve aklın hâkim olduğu bir dönemde yaşamışken Fârâbî ise devlet yönetiminin zayıfladığı küçük devletçiklerin olduğu ve Halifeliğin de sembolik olarak kaldığı daha kötü bir dönemde yaşamıştır. Dolayısıyla Fârâbî, Kindî gibi devleti ideolojik düşmanlara karşı savunma ihtiyacı duymamıştır. Fârâbî'nin döneminde ayrılık ve ihtilafların çoğalması grup, mezhep ve fırkalaşmanın olmasına; merkezî otoritenin birliği ve sürekliliğinin sarsılması da toplumsal ve düşünsel birlik ruhunun tamamen kaybolmasına sebep olmuştur. Fârâbî; sosyal, siyasal ve düşünsel parçalanmışlığın zirve yaptığı bir dönemde yaşamıştır. O, bu koşulları dikkate alarak düşünsel ve toplumsal birliği sağlamayı hedeflemiştir. Cedelci, reddiyeci ve sofistik "kelami" bir söylemden kaçınarak "Evrensel "Akli" bir söylemi yani "Burhânî" bir söylemi tercih etmiş, düşünsel ve toplumsal birliği bu şekilde sağlayabileceğini düşünmüştür (Câbirî, 1997: 340). Fârâbî, bu anlayışla hem mantık hem de siyaset felsefesi üzerinde yoğunlaşmıştır.

Fârâbî, mantık alanında yaptığı çalışmalarla Arapların Aristoteles'i olmuştur. Mantığın, insanın akılla kavrananlar hakkında düşülebilecek hatalardan uzak durarak doğruluğa ve hakikate yönlendirecek kanunlar oluşturduğunu, bu kanunların sadece bizdeki hataların değil aynı zamanda başkalarındaki hataların da fark edilmesini ve düzeltilmesini sağladığını söyler (Câbirî, 1997: 342). Fârâbî, "Mantık sanatında ulaşılacak en büyük hedef, Burhân'a yani delile vakıf olmaktır." diyerek Aristoteles'ten kendi yaşadığı döneme kadarki geçen süreçde mantık tarihinde yeni bir çığır açmıştır. Mantık alanındaki çalışmalarıyla sofistik, irfancı söylemleri yani "İrrasyonel Akl'ın söylemini aşmak

istemiştir. Fârâbî'ye göre döneminde yaşanan düşünsel ve toplumsal parçalanmanın arkasında "İrrasyonel Akl"a sahip irfancı öğreti yatmaktaydı (Câbirî, 1997: 344). O, bunları aşarak "Evrensel Akl"ın söylemini hâkim kılmak istemiştir. Fakat Fârâbî'nin özellikle siyasi anlayışı; Hermetik kökenli olan, varlıkların piramitsel bağlantıları oldukları şeklindeki Sudur Teori'sine dayanır. O, varlıkların alt basamaklardan üst basamaklara doğru piramitsel yükselişine ve bu yükselişin sadece maddi olmadığına, manevi bir yükselmenin de gerçekleştiğine inanır. Ayrıca -yine Hermetik kökenli bir yaklaşım olan- Kimya ilmine bağlılığı da Fârâbî'de görmek mümkündür. Nitekim o, *Vucübu sınaâtu'l-kimiya* yani "Kimya Sanatının Gerekliliği" adlı bir kitap telif etmiştir (Câbirî, 1997: 352). Tüm bunlardan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Arap/İslam kültürü içine "Evrensel Akl"ın görevlendirilmesi sanıldığı kadar kolay olmamıştır. Çünkü bu kültürde daha önce birbirine zıt olan iki farklı bilgi sistemi mevcuttu.

Kindî, Halife ile birlikte çalışmış ve üç cephede mücadele etmiş bir filozoftu: Maniheistlerle mücadele ederek Hermetik tezlerini çürütmüştür; tabiat olayları ve psikolojik olguları salt akıl ile açıklayarak bilimsel bilginin yaygınlaşmasını sağlamıştır; Evrensel Aklın felsefi ve ilmî ürünleriyle Arap/İslam düşüncesinde rasyonel olanı desteklemiştir. Kindî'den daha farklı şartlarda yaşayan Fârâbî ise düşünsel, sosyal ve siyasal açıdan parçalanmış bir toplumda birlik ve bütünlüğü sağlamak için çalışmış, bunu yaparken de mantık ile siyasetin arasını bulmak istemiştir. Câbirî'ye göre hem Kindî hem de Fârâbî'nin epistemolojik söylemi, Arap/İslam kültüründe tamamen yeni bir söylemdi. Çünkü hem Arap/İslam kültürünü hem de Arap Aklını onlardan önce iki farklı söylem paylaşmaktaydı. Birincisi, -daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız- en temelde Arapçanın etkisinin hâkim olduğu "beyân"a dayalı olan söylemdi. İkincisi ise Arap kültürüne Kadim Miras'tan geçmiş olan ve kimya, tasavvuf, astroloji ve Şiîlik gibi "gizli" ilimler aracılığıyla Arap kültüründe önemli yerler işgal eden "İrrasyonel Akl"ın iddia ettiği "irfan" öğretisine dayanan söylemdi (Câbirî, 1997: 344). Kindî ve Fârâbî ise yeni bir söylem üretti. Bu söylem; kavramlarını, felsefi ve ilmî teorilerini Aristoteles'in tabiat ilimlerine ve *metafizika*'sına dayandırırdı. Kindî, Aristoteles mirasının bazı bölümlerini Arap/İslam kültürüne kazandırmışken Muallim-i Sânî Fârâbî ise bu söylemin yasalarını ve dinamiklerini belirleyen mantık ilmini, Muallim-i Evvel olan Aristoteles'ten alıp bir bütün olarak Arap/İslam kültürüne kazandırmıştır (Câbirî, 1997: 351). Bu yeni olan üçüncü söylem, "Burhân"a dayanan "Evrensel Akl"ın söylemidir.

Yukarıda aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere "Evrensel Akl"ın Arap/İslam kültüründe görevlendirilmesi gerçekten de zor olmuştur. Çünkü bunu başarılabilmek için bir yandan Maniheist gnostisizm ve Şiî-Hermetik irfan öğretisiyle mücadele etmek; diğer yandan "öncekilerin ilimleri"ne karşı toplu bir düşmanlık sergileyen kelamcı ve fıkıhçıların olumsuz tepkilerine cevap vermek gerekmiştir.

Son olarak "Evrensel Akl"ın, Câbirî ve Foucault'da benzer ve farklı olan noktalarına değinmekte yarar vardır. Aydınlanma dönemindeki -bazı sınırlar dâhilinde düşünmeye hapseden- evrensel bir aklın varlığı, Foucault açısından ciddi bir sorundur. O böyle bir aklın, aşkınsal bir düşünme biçimini yaratarak kutsayıcı bir aklın oluşmasına sebep olacağını söyler. Fakat Foucault, evrensel ve toplumsal hiçbir kutsallaştırıcı faktörün bulunmaması gerektiğini, bunun rasyonel bir tutum olmaktan ziyade eleştirilemeyecek bir yapı oluşturacağını ve bu durumun irrasyoneliteye yol açacağını iddia etmektedir. O, Evrensel Aklın evrensel hakikati zorunlu kılacağını ve bunun özgürleştiren değil totalleştiren bir pratiğe karşılık geldiğini söyler. Bireysel ve toplumsal hiçbir şeyin eleştirilemeyecek kadar kutsal kılınmamasını, bu şeylerin eleştirilebilir kılınmasıyla rasyonalitenin gerçekleşeceğini düşünür. Câbirî ise dayatıcı ve mutlaklığa işaret eden bir aklın hiçbir şekilde kabul edilemeyeceğini söyleyen Foucault'dan ayrılır. O, insanın doğal yapısında mevcut bulunan Evrensel Aklın, mutlaklık içeren ve kendisini insana dayatan yönünü sorunlu görmez. Çünkü o, Evrensel Aklın külli, zaruri ve kesin doğruyu içeren ve Burhân'a dayanan özellikler taşıdığına, bu sebeple de bu durumun olumsuz karşılanmaması gerektiğine inanır. Fakat Câbirî'nin karşı çıktığı şey -Foucault'nun Aydınlanma aklının kendisini dayatan ve eleştirilemez kılan ideolojik yönüne yaptığı eleştiri gibi- İslam düşüncesinin Tedvin Asrı'nda ideolojik olarak Oluşturulmuş olan Aklın kendisini eleştirilemez görüp o günden bugüne kendisini dayatmasıdır. O da Foucault gibi eleştirilemez olan bir düşüncenin irrasyonaliteyi doğuracağını, dolayısıyla böyle bir durumda rasyonaliteden asla söz edilemeyeceğini belirtir. Foucault, Batı kültüründeki akılcılığın arka planı ile günümüzdeki konumunu ve nerede durduğunu incelemeye yönelik "yaşanan anın bir çözümlemesini" yapmaya çalışır. Câbirî de benzer şekilde Arap/İslam düşüncesinde yaygın ve egemen olan ideolojik okumalardan sıyrılarak hâkim düşüncenin yorumlarıyla bugünün sınırlandırılmayan yeni bir epistemik bir okumayla doğru yorumlanmasını salık verir.

2.3. Epistemenin Kuruluşu

Antik Felsefe kökenli bir sözcük olan "*episteme*"nin Platon'a kadar giden bir kullanımı vardır. Platon, epistemeyi; kanaat, inanç ya da sanı anlamında kullanılan doxa'nın karşıtı bir anlam ile zorunlu, genel geçer ve kesin olan akılsal bilgiye karşılık olarak kullanır. Dolayısıyla Platon'da episteme şüphe duyulmayan, gerçek bilgi anlamına gelir (Urhan 2013: 60). Gerçekliği bulunmayan duyular dünyasındaki tüm varlıklara özelliklerini asıl verenin idealar olduğu dikkate alındığında bilgi noktasında doxa da epistemeden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez (Urhan, 2013: 61). Bu açıdan bakıldığında episteme terimi, doxadan farklı olarak deneyden bağımsız, zorunlu, ezeli-ebedi a priori bilgiye dayanan doğru, bilimsel ve sistematik bilgi anlamında kullanılan bir terimdir (Cevizci, 1999: 306).

Epistemolojiyi İngilizce konuşanlar genellikle felsefenin bir dalı olan "bilgi teorisi"ni Fransızlar ise sıklıkla bilimsel teorilerin incelenmesini ifade etmek için kullanır. Bu iki anlamıyla epistemoloji, bilimsel bilginin teorisi şeklinde bağdaştırılabilir. Bu yönüyle epistemolojinin inceleme konusunun bilim olduğu söylenebilir. Fakat epistemoloji, yeni deneysel sahaları keşfetmek gibi bilimin hedeflediği şeylerden kendisini soyutlamaktadır. Epistemoloji, bilimsel teori ve kavramların yapıları ve teşekkül süreçlerini incelemenin yanı sıra bilimsel yöntem ve metotlarla da ilgilenmektedir (Simard, 2003: 13).

Epistemenin hem bilginin özgün bir düzeni olduğunu hem de belirli bir çağa pozitiflik verdiğini söyleyen Roberto Machado'ya göre epistemenin birbirini tamamlayan iki yönü vardır. "Genellik" olan birinci yönü ile episteme; belirli bir çağda, bir kültürde her bilginin mümkün oluş koşullarını belirler, bu sebeple de her çağda bilgilerin birliğini yöneten yalnızca *bir tek uygun episteme* bulunur. "Derinlik" olan ikinci yönüyle episteme, -bu başlık altında daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız- arkeolojiye konu olur. Yani arkeoloji ile en temelden başlayarak bilgilerin tarihsel bir çözümlemesi yapılır (Machado, 2002: 134-135; Foucault, 1994: 20; Urhan, 2013: 65).

Foucault, kendi düşünce dünyasında önemli bir kavram olarak gördüğü epistemeyi, *Kelimeler ve Şeyler*'in İngilizce çevirisindeki ön sözünde şöyle tanımlar:

> Belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel *a priori*dir (Urhan, 2010: 40).

Bu tanımda da görüldüğü üzere Foucault'nun epistemesi, tarihsel süreç içerisinde anlam değişikliğine uğramış olmakla beraber; insanın kavrayışı üzerindeki belirleyiciliği ve *a priori* olması yönüyle Platon'dan etkilendiği görülmektedir. Foucault, epistemenin "bir çağın bütün bilgilerinin kendisine bağlı bulunduğu postulatlar sistemini yeniden kurmak gibi bir amacının olmadığını", fakat asla kapatılamayan sonsuz bir ilişkiler alanını baştanbaşa yeniden kat etmek gibi bir hedefi olduğunu söyler. Ayrıca ona göre episteme, bir gün görünüp daha sonra da aniden ortadan kaybolup silinebilecek hareketsiz bir biçim de değildir. Episteme sayesinde belirli bir zamanda, kendini söyleme empoze etmiş olan sınırlamalar ve çelişkiler oyununun yakalanma fırsatı doğar (Foucault, 1999: 245-246). Dolayısıyla Foucault açısından episteme, belirli bir dönemle ilgili bilinebilen ya da bilinmesi mümkün olan şeyler şeklinde dar bir çerçevede ele alınmamaktadır. Aksine o epistemeyi, sözü edilen bir dönemde bilinebilecek olan bilgileri üreten epistemolojik biçimlerin ve bilimsel olanın var olmasını sağlayan bir özellik olarak görür. Başka bir ifadeyle epistemoloji, teorilerin ve bilgilerin nereden başlayarak mümkün olduklarını, bilginin nasıl bir düzen mekânına göre oluştuğunu, deneylerin felsefeye yansımaya, rasyonelliklerin ortaya çıkmaya, bilimlerin oluşmaya başlamalarının hangi tarihsel *a priori* ve de düşüncelerin hangi pozitif unsurlar içerisinde görünür hale geldiklerini bulmak için kullanılan bir incelemedir (Foucault, 2001: 21). Buna bağlı olarak Foucault'ya göre epistemeyi bilgi felsefesinden ayıran nokta da bilim olma vasfını bir tarihsel pratik sürecine bağlayabiliyor olmasıdır (Foucault, 1999: 246). Dolayısıyla Foucault, hem genelliği hem derinliği hem de çağdaşlığı ele alan epistemeden hareketle bir döneme ait bilgilerin düzene konuluşunu sağlamaya çalışır. Episteme ile gün yüzüne çıkartılmak istenen epistemolojik alan, tüm kıstasların dışında, ele alınan nesnel biçimlere veya bilgilerin kendi değerlerine atıfta bulunmakla nesnelliklerini ortadan kaldırır, böylece mevcut bilginin artan bir mükemmelleşmesi şeklinde değil de olabilirlik koşulları olan tarihi bir dışa vurumu sağlanır (Foucault, 2001: 21). Bu yönüyle de episteme bir aklın, bir öznenin ya da bir çağın rasyonellik türü veya bir bilgi biçimi değildir; söylemsel bir düzeyde yapılacak bir çözümlemede bilimler arasında, belirli bir dönem için keşfedilebilecek ilişkilerin tümüdür. Ayrıca Foucault epistemeyi, dünyaya dair vizyon, tüm bilgilerde ortak ve her türlü bilgiye benzer postulatları ve benzer yasaları dayatacak olan bir tarih dilimi, genel anlamda aklın bir evresi, bir dönemin insanlarının kendisinde kaçarak kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı ve genel bir el aracılığıyla herkes için yazılmış olan bir yasalar toplamı olarak da tanımlar (Foucault, 1999: 245).

Düşüncenin kesintisiz bir şekilde evrimini savunan, hümanist ve idealist yaklaşımları reddeden Foucault, episteme ile bilginin imkânını ve kurallarını belirlemeye çalışır. Tarih içinde değişmekte olan fakat söylemsel bölgelere özgü kalabilen bu kurallar, belli bir tarihi dönemin toplumsal pratiklerini ve deneysel düzenlerini belirleyen epistemeyi veya bilginin biçimini inşa etmeye çalışan bir kültürün temel kodlarını oluşturur. Nitekim Foucault *Kelimeler ve Şeyler'*de belli bir zamanda ve belli bir kültürde tüm bilgilerin olabilirlik koşullarını tanımlayan bir tek epistemenin olduğunu aktarır. Bu ister bir uygulamanın içinde sessizce yer alan bilgi, isterse bir teori halinde açığa çıkan bilgi olabilir (Foucault, 2001: 244). Bu açıdan bakıldığında bir episteme, zamana ve kültüre bağlı olan bir söylem çerçevesi meydana getirmektedir (Cevizci, 1999: 306).

Kültürel kodlar yumağı olan epistemeler, ele aldığı bilgilerin olabilirlik koşullarının tarihini ortaya koyar.

> Bir kültürün temel kodları -onun diline, algılama şemalarına, alışverişlerine, tekniklerine, değerlerine, uygulamalarının hiyerarşisine hükmedenleri- daha işin başında, her insan için, karşılaşacağı ve kendini onların içinde bulacağı ampirik düzenleri saptamaktadır (Foucault, 2001: 18).

Epistemeler, bulundukları tarihsel kesit içerisinde bilgiyi ve dolayısıyla bilginin göndermede bulunduğu deneyimleri imkânsız kılan ya da mümkün kılan, bu deneyimi ve bilgiyi epistemenin içerisinde kaldığı sürece bilimsel kılan, aksi durumda onu dışlayan, deneyimin ve bilginin imkânını belirleyen *a priori* kodlar ya da koşullardır. Gutting'in ifadesiyle Foucault'da epistemeler verili bir dönem ve verili bir alanda düşüncenin sınırlarını oluşturan kavramsal olasılıklar sistemini belirleyen ve bazı kurallara sahip olan bilgi ve düşünce sistemleridir.[22] Burada geçen "verili dönem" ifadesi oldukça önemlidir. Çünkü Foucault açısından, bir dönemin epistemesi ve onu inşa eden kültürel kodlar değişimden muaf, genel geçer olan evrensel bir özellik taşımaz. Bilginin mümkün olan koşulları ve kuralları belli tarihselliklerde değişiklikler gösterir (Urhan, 2010: 41). Foucault tam da bu noktada epistemeleri bazı dönemlere ayırır ve ayırıcı özellikleriyle birlikte bunu okura sunar.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de Batı'da epistemenin tarihsel gelişiminin üç ana dönemden geçtiğini söyler. Bunlar "Rönesans Episteme"si, Descartes öncesi döneme; "Klasik Episteme", Descartes'tan devrime kadar olan döneme; "Modern Episteme", 19. yüzyıldan

[22] Gary Gutting, "Michel Foucault", Stanford Encyclopedia of Philosophy (Çevrimiçi: https://plato.stanford.edu/entries/foucault/ Erişim Tarihi: 14.01.2020.

20. yüzyılın ortalarına kadar geçen döneme karşılık gelir. Üç büyük episteme olarak kabul edilen ilk üç epistemenin en tipik özellikleri şöyledir: Rönesans epistemesinde temel karakteristik benzerlik; Klasik epistemede, her şeyi bir düzene sokma çabası, farklılıklar ve özdeşlikler; Modern epistemede ise zamana ve tarihe egemen olan roller ön plana çıkmaktadır.

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de ele aldığı bir daha geri gelmemek üzere düşünsel yapımızdan çıktığını iddia ettiği üç epistemeden ilki "Rönesans Epistemesi"dir. 16. yüzyılın sonlarına kadar devam eden bu epistemede bilgi, birbirleriyle yakından ilişkileri olan nesneler arasında, dilsel/kültürel benzerlik ya da yakınlık protokolü esas alınarak nitelenir. Foucault için bu dönemde dünya, şifrelerinin çözülmesi gereken işaretlerle kaplıdır ve benzerlikler ile yakınlıkları açık eden bu işaretler, bizatihi kendileri olarak benzetme biçimlerinden ibarettir (Foucault, 2001: 66). Yaratılış ve düşüncedeki benzerlikler ortaya çıkarılarak bu dönemin epistemesi kendisini gerçekleştirir. Zihinsel etkinliğin amacı, şeyler arasındaki "karşılıklı çekimleri, akrabalıkları ya da dolaylı olarak ortak doğayı belirgin kılabilecek her şeyi araştırmaktır (Bernauer, 2005: 138). Bu epistemede nesneler ve göstergeler arasında bir ayırım yoktur. Kuramsal olarak araştırılan nesneler arasında gizli bağlar vardır, analoji/benzerlik ile nesneler birbirine bağlanır, bilginin "doğruluk" kıstasını belirleyen de işte bu ölçüttür (Tekeli, 1999: 84). Demek ki bu dönemde bilmek, nesneler arasında benzerlikler kurarak yorumlamaktır (Foucault, 2001: 66).

Foucault'ya göre Batı dünyasındaki işaretler sistemi, stoacı dönemden beri -yer yer değişimler olsa da- üç öğeden meydana gelmiştir. Rönesans dönemindeki işaretler sistemi; işaret eden, işaret edilen ve bunlar arasında yer alan bir unsur olarak benzerlik'tir (Foucault, 2001: 79). Burada benzerlikten ne anlaşılması gerektiğine dair Foucault, boğanotu ve ceviz örneklerini verir. Rönesans düşünürlerinin, gözler ile boğanotu arasında bir benzerlik ilişkisi kurduğunu söyler. Bitkinin üzerinde onun göz hastalıklarına iyi geldiğini belirten bir imza/damga vardır. Bu işaret, onun tohumlarında tam olarak okunabilmektedir: Boğanotunun tohumunda belirgin bir şekilde tıpkı bir insan gözündeki beyaz bir zeminin içinde yer alan koyu renkli ve küçük yuvarlaklar gibi bir yapı bulunmaktadır ve bu, göz ile tohum arasında belirgin bir benzerlik ilişkisini doğurmuştur. Benzer şekilde ceviz ile baş arasında da böyle bir benzerlik ilişkisi vardır/kurulmuştur: "kafatası zarı yaraları"nı iyileştiren şey, meyvenin kemiklerinin yani kabuğunun üstündeki

yeşil kalın kabuktur; fakat başın içindeki ağrılar, "tamamen beyne benzeyen" çekirdeğin kendi tarafından önlenmektedir. İlişkinin işareti ve bunu görünür kılan şey, sadece benzetmedir (Foucault, 2001: 59).

Rönesans insanı, boğanotu ve ceviz örneğinde Tanrı'nın bıraktığı imza ile boğanotunun göz hastalıklarını iyileştirebildiğini, cevizin de başa ve beyne iyi geldiğini benzerlikler kurarak öğrenmekteydi. Bilginin kuruluşu, o dönemde benzerlik üzerinden inşa edilmekteydi. Dolayısıyla benzerlikleri fark edecek bir yorum sayesinde Tanrı'nın doğada gizlenmiş olan imzaları anlaşılır kılınmaya çalışılmaktaydı.

Foucault'nun sözünü ettiği ikinci episteme olan Klasik dönem epistemesi ise sonsuzluk bağlamında ve temsil üzerine yapılan söylemlerden oluşmaktadır. Rönesans döneminde bilgiye ulaşmada kullanılan benzerlik, Klasik dönemde yerini temsile bırakır. 17. ve 18. yüzyıllarda artık benzerlikler değil, farklılıklar ve özdeşlikler ön plana çıkar. Bilgiye erişimde benzerlikten yararlanılması artık bir hayal veya bir akıl bozukluğu olarak kabul edilmektedir (Foucault, 2001: 70). Bu dönemde zihin, şeyler arasındaki benzerlikleri, ortaklıkları, yakınlıkları değil onlarda bulunan özdeşlikleri belirlemeye yönelecektir. Foucault, Descartes'ı ve Bacon'ı da bu söylediklerine tanık gösterir. Descartes'ın, benzerliği artık bilginin bir biçimi olarak değerlendirmediği aksine bir hata olduğunu ve bir tehlike içerdiğini söylediğini aktarır (Descartes, 1985: 9). Benzer şekilde Bacon'un da benzerliği, bir yanlış anlama doktrini olarak değerlendirdiğini iddia eder (Foucault, 2001: 91).

Foucault, Klasik episteme olarak 17. ve 18. yüzyılları işaret etse de ona göre bu söylemler Platon'a kadar uzanır. Platon idelerden söz ederken varlığı temsiller üzerinden konuşarak ifade etmekteydi. O, gölgeler dünyası yerine hakikati ideler dünyasına yerleştirmekle yani böyle bir ayırım yapmakla varlıktan ideler aracılığıyla bahsederdi ki bu da temsiller üzerinden konuşmak anlamını taşımaktaydı. Benzer şekilde Descartes da *cogito* ile insanın tinsel yönünü işaret edip bedensel olan insana değil de düşünen ideden söz ediyordu. Foucault, söylemler ya da temsiller değişse de bunun da farklı bir temsil yöntemi olduğunu düşünmektedir (Foucault, 2001: 435). Burada temsilden kasıt, "şu insan"dan bahsedildiğinde onunla söylemlerimiz arasında daima birer temsilci bulundurmaktır. Dolayısıyla Foucault'ya göre hem ide hem de cogito birer temsildir.

Klasik çağda benzeşme, yerini iki karşılaştırma biçimine bırakır: Düzen ve ölçüm; artık burada özdeşlik, kesinlik ve farklılık benzerliğin yerini almaktadır (Kolos, 2016: 23). Yani Klasik dönemde bilgi, benzerlikle ilişkili olmayan ve "*mathesis*" adı verilen, basit doğaların düzen bilimi ile "*taxinomia*" denen karmaşık doğaların düzen bilimleri gibi merkezî iki ilke etrafında kurulmaktadır (McNay, 2005: 57). Nitekim akıl, bu dönemde görev olarak yorumlamayı değil onun yerine düzenlemeyi seçerek kendine yeni bir yol çizmiştir. Çünkü bu çağda bilgi, şeyler (nesneler) arasında kıyaslama yapılarak ayrılıp farklılaştırılmakta, bu yolla anlaşılıp açıklanmaktadır. Dolayısıyla Rönesans dönemindeki benzerlik epistemesinden, epistemik kopuş gerçekleşmiş; benzerlik yerine düzenin, farklılıkların ve özdeşliklerin bilgiyi mümkün kıldığı yeni bir epistemik kurguya geçilmiştir (Foucault, 2001: 94).

Foucault'nun üçüncü ve son episteme olarak sözüne ettiği Modern Çağ epistemesi, Klasik episteme sonrası yani 19. yüzyılla başlayıp 20. yüzyılın ortalarına kadar süren bir çağın epistemesidir. Rönesans döneminde epistemik örgü "benzerlik" üzerine kurulmuş iken Klasik dönemde epistemik örgüde benzerlik yerini "temsil"e bırakmıştır. Modern Çağ'da ise epistemik bir kırılma gerçekleşmiş epistemik örgü, benzerlik ve temsilin de yer almadığı antropoloji üzerine kurulmuştur. Bu dönemin epistemesine antropoloji denmesinin sebebi, daha önceki dönemde herhangi bir varlık diğer varlıklar arasında ayrıksı kılınmayan bir pozisyonda ele alınırken Modern Çağ ile artık başka bir varoluş tarzı içinde ele alınmaya başlanmıştır (Urhan, 2002: 165). Bu dönemde ayrıksı bir konumda ele alınan en önemli varlık insandır. Bu dönemdeki epistemenin merkezinde hem nesne hem de özne olarak insan bulunur. Dolayısıyla Modern Çağ'a, insan çağı demek yerinde bir ifadedir. Bu çağda bu episteme ile özne fikri, nedensellik ve köken arayışı birbirine bağlanmıştır.

Foucault, Modern epistemenin, insanı salt antropolojik açıdan odağa almadığını, tüm insan bilimlerinin yaşam, dil ve emeğin söz konusu edildiği bu üç bilimin yakınında ya da sınırlarında yer edindiğini söyler. Bu dönemde doğa bilgisi yerini biyolojiye; klasik dil bilgisi, tarihsel bir derinlik kazanarak yerini filolojiye; ekonomi yerini daha derin bir olgu olan üretime bıraktı. Biyolojik düşüncedeki işlev, yapıyı yerinden etti. Dil ile ilgili araştırmalar, evrimleşmiş olan kökler kargaşalığını sona erdirdi. Ekonomide malların dolaşımı, genişleyen üretim sürecinin görünen bir sonucu şeklinde açıklanmaya başlandı (Urhan, 2002: 164). Dolayısıyla bütün bilgi alanlarında bilgiler yerini daha yoğun daha

girift ve daha derin güçlere bıraktı. Böylece yaşam, dil ve emek doğanın değişmez nitelikleri olmaktan çıkarak kendilerine has bir tarihselliğe sahip birer alan şeklinde tasarlanır oldu.

Foucault'ya göre Modern episteme, insanlık için epistemik paradoks oluşturan bir durumdur. İnsan içinde bulunduğu toplumsal deneyimin bir ürünü olmanın yanı sıra tümdengelimsel bilgi aracılığıyla bilgiyi kurandır. Foucault, böyle epistemolojik bir gerilimin çok da uzun sürmeyeceğini ve en sonunda modern epistemede düşüncenin temelini oluşturan insan fikrinin, karanlığa gömüleceğini, aşkın ve ampirik bir icat olan insanın da kesin olarak silineceğini iddia eder (Munslow, 2000: 197). Sözünü ettiği epistemolojik gerilimin ve paradoksun yaratıcısının Kant'ın eleştirileri olduğunu ve Batı kültüründe epistemik gerilim yaratan modern çağdan kurtulmak gerektiğini söyler. Bundan kurtulabilmek için de Kant'ın epistemesini devirecek birinin çıkması gerekir (Yıkmış, 2018: 633). Dolayısıyla her dönem, kendi epistemesiyle değerlendirilmelidir. Dönemler arasındaki geçişler, Kant gibi devrimciler sayesinde eski dönemin epistemesinden koparılarak yeni bir epistemeyi meydana getirecek kurallar manzumesini inşa etmeye başlayacaktır.

Foucault, Batı medeniyetinin geçmiş olduğu üç epistemik dönem arasında herhangi bir karşılaştırma yapmaz ve hangisinin diğerinden daha üstün olduğuyla ilgili bir tercihte de bulunmaz. O, her ne kadar modern epistemenin önceki epistemede biriken sorunların çözümünde önemli bir rol oynadığını belirtse de bununla birini diğerine tercih ettiği anlamı çıkmaz. Fakat Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde bilimsel kuramlar arasında sonradan gelenlerin öncekilerden her zaman daha iyi sorun çözücü olduğunu iddia eder (Kuhn, 1982: 183).[23] Bu bağlamda yapılan tartışmaların içerisinde Foucault yer almaz, onun yaptığı epistemelerin tanımını yapmaktır.

Bugünün epistemesine değinecek olursak; mevcut episteme, Modern Çağ'a ait olan antropolojik epistemedir ve bu episteme diğer bütün epistemelerde olduğu gibi tarihsel bir özellik taşır. Dolayısıyla belli bir tarihsel dönemde egemenlik süren ve sürecek olan mevcut episteme, kaçınılmaz olarak kendi sınırlılıklarını da içinde taşır. Foucault'nun "şimdinin ontolojisi" adını verdiği bugünün epistemesi de zamandan ve mekândan

[23] "... bilimsel gelişmenin, tıpkı biyolojik gelişme gibi tek yönlü ve geri çevrilemez bir süreç olduğu meydana çıkacaktır. Uygulamanın yapıldığı, birbirinden oldukça farklı birçok ortamda bulmaca çözme konusunda, sonraki bilimsel kuramlar öncekilerden daima daha iyidir." (Kuhn, 1982: 183).

bağımsız bir ontoloji içeremez. Onun terminolojisinde yer alan "şimdinin ontolojisi" kavramı, güncelin yani güncelliğin ontolojisiyle aynı anlamda kullanılır. Foucault bu kavramı, "çok ilginç ve şaşırtıcı" bulduğu, Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" yazısından esinlenerek oluşturmuştur. O, Kant'ın bu makalesini çok çarpıcı bulduğunu, buna sebep olarak da felsefe tarihinde ilk kez bir filozofun görev olarak bilimsel bilginin temellerini ya da metafizik bir sistemi değil, yakın geçmişte cereyan etmiş olan güncel/tarihsel bir olayı araştırmayı önermiş olmasıyla açıklar (Foucault, 2016b: 67). Bu özelliğinden dolayı bu yazı, felsefi düşünce geleneğine yeni türde bir soru/nu ortaya atmıştır. Bu soru güncelliğin sorusu, şimdiki zaman sorusudur.

> Bugün neler olup bitmektedir? Şu anda neler olup bitmektedir? Ve hepimizin kendimizi içinde bulduğumuz ve halen yazmakta olduğum şu anı tanımlayan bu "şimdi" nedir? (Foucault, 2016b: 68). …Bu dünya, bu çağ, içinde yaşadığımız şu an neyi ifade ediyor? (Foucault, 2016b: 163).

Foucault'ya göre Kant'ın cevap aradığı soru basit bir şekilde şu anda, bu ya da şu felsefi kararın belirleyicisinin neyin olduğu değildir. Bu soru, asıl olarak şimdinin ne olduğu, her şeyden önce şimdiki zamanın hangi öğesinin tanınacağı ve diğer seçenekler arasından seçilerek deşifre edileceğinin belirlenmesiyle ilişkilidir (Foucault, 2016b: 163). Ayrıca filozofun, bu şimdiki zamana aidiyetini sorgulaması, bir doktrin ya da geleneğe aidiyet sorusu değildir. Sorun, genelde bir insan topluluğuna ait olma sorunu da değildir; ondan daha çok, belirli bir "biz"e, insanın kendi güncelliğinin karakteristik özelliğini yansıtan bir kültürel bütünlükle ilişki içinde olan bir bize ait olma sorunudur (Foucault, 2016b: 164). Foucault'ya göre modern insan, "benim güncelliğim nedir? Bu güncelliğin anlamı nedir? Ve bu güncellikten söz ederken ben ne yapmaktayım?" sorularına cevap aramakla meşguldür (Foucault, 2016b: 165). O, modernliğin, bu yeni sorgulama biçiminin ifade ettiği anlamda kendini bulduğunu düşünür.

Bu soru/nu Aydınlanma üzerinden sorgulamaya çalışan Foucault'ya göre Aydınlanma'yı, eski bir alışkanlık gereği, bir gerileme ya da refah dönemi, sefalet ya da ihtişam dönemi olarak nitelendirmenin yerine genel bir düşünce, bilgi ve akıl tarihine ait olan, bu tarihte aktif görev üstlenen belli bazı olaylar aracılığıyla bu isimlendirmeyi hak eden her şeyin bir ilk dönemi olarak görür. Ayrıca kendi kurallarını, kendi düsturunu formüle eden, hem genel düşünce tarihine hem de şimdiki zamana karşı kendine özel bir konum biçerek kendi tarihsel konumunu görebileceği cehalet, yanılsama ve bilgi biçimlerine göre yapmak istediği şeyleri söyleyen bir dönem olarak tarif eder (Foucault, 2016b: 165). Foucault da

Kant'ın güncel olanı, şimdiyi, sorunlaştırmasına dair bu yaklaşımından esinlenerek -ayırt edici bir özellik olarak- Aydınlanma'nın şimdiye dair ne söyleyeceğini, bu söyleyeceği şeyin niteliğini ve şimdinin farklılığının ne olduğunu ortaya koymasını istemektedir. Çünkü Foucault'ya göre Kant'ın aradığı farklılıktır; bugünün düne kıyasen ne gibi farklılıklar getirdiği sorusuna cevaptır (Foucault, 2016b: 176). Aksi halde felsefi düşüncenin, bulunduğu zamanda kendisine dair ne düşündüğü ilk defa rastlanan bir durum değildir.[24] Fakat Foucault, Kant öncesi hiçbir filozofun kendi varlığını, kendi düşüncelerini, kendi değerlendirmelerini kendi şimdisinin tarihsel bağlamında bir konum bulma, kendi zamanını tarihin genel akışı içerisinde bir farklılık olarak değerlendirme şeklindeki bir tavrı temsil etmediğini düşünür (Aktay, 2000: 104).

Foucault, şimdinin ontolojisi ile kendisini, Kant'ın başlattığı ve kişinin kendi tarihsel şimdisini eleştiriye tabi tuttuğu bir felsefi gelenek içerisine yerleştirmektedir. O, şimdinin ontolojisiyle modern Batı toplumlarında bilimsel hakikat türlerini üreten tarihsel koşulların gün yüzüne çıkartılmasını amaçlar. Bundan da önemlisi, modern öznellik kiplerine dair bir eleştiriyi sunar. Çünkü şimdinin ontolojisinin eleştirel bir özelliği vardır; onun gerçekleşebilmesi, bireyin kendine ait kültürel çevreden eleştirel bir kopuşu gerektirmektedir. Şimdinin ontolojisi kendimiz ve diğerleriyle ilgili bildiğimiz kalıpları yok etmek için yani öznellik kalıplarından kurtulabilmek için şimdinin bilmelerinin altını oymaya çalışan soruları içerir (Kolos, 2016: 37). Ayrıca Foucault, kendimiz ile ilgili tarihsel ontolojinin, radikal ya da küresel olma iddiasına sahip bütün projelerden uzak durmak zorunda olduğunu düşünür. Çünkü geçmiş deneyimler öğretmiştir ki başka bir düşünme tarzı, başka bir kültür, başka bir toplum ve başka bir dünya görüşü için bütüncül programlar oluşturmak, niyetiyle güncel olan sistem(ler)den kurtulmak iddiası, aslında bizi en çok tehlike içeren geleneklere geri götürmekten daha farklı bir sonuca ulaştırmamıştır (Foucault, 2016b: 189).

Foucault, şimdinin ontolojisi üzerinden yaptığı eleştirel okumayla dünyayı bilme ve deneyimleme tarzları arasındaki çatlakları göstermeyi ve yeni çatlakların oluşmasını hedeflemektedir. Şimdinin ontolojisi; kendi tarihselliğimizin bir ontolojisini yapmayı,

[24] Farklı bir içerikte de olsa kendi zamanı üzerinde düşünmeye Batı düşüncesinde daha önce üç biçimde rastlanılmıştır. Platon, şimdiki zamanı kendine özgü bazı özellikleri ile veya dramatik bir olayla diğer çağlardan ayrılmış bir çağ; Vico, yakında gerçekleşmesi muhtemel bir olayı deşifre etme aracı; Aziz Agustinus ise ufukta yeni bir dünyanın doğuşuna geçiş olarak analiz eder. Oysa Kant'ın Aydınlanma sorununa bakışı tamamen farklıdır. Aydınlanma ne dünyada ona ait olunan bir çağ (Platon); ne işaretleri algılanan bir olay (Vico); ne de bir tamamlanmanın gün doğumudur (Aziz Agustinus). Kant, Aydınlanma'yı neredeyse tamamen negatif bir biçimde bir "çıkış", bir "çıkış yolu" olarak tanımlar (Foucault, 2016b: 175).

konuştuğumuz ve eylemde bulunduğumuz yeri ve zamanı sorgulamayı gerektirir. Bu sorgulamayla söylemlerimizi, eylemlerimizi, stratejilerimizi, kendimizi ve başka bireylerle ilişkilerimizi sorgulamaya, en önemlisi de mevcut tüm epistemik koşullardan kopabilmenin olanaklarının nelerden oluştuğunu anlamaya çalışmaktayız (Revel, 2005: 90).

Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* adlı eserinde, epistemoloji kavramını ele alırken -ilgili kısmın dipnotunda- Foucault'dan esinlendiğini söyler. Foucault'nun kavram ve şablonlarını, kendine özgü bir yapısı olan "Arap kültürü"nü incelemek için kullandığını açıkça ifade eder (Câbirî, 1997: 76). Epistemolojiyi bilgi ve marifet nazariyesi olarak çeviren Câbirî, bu kavrama Fransız tarihçi ve siyaset adamı E. Herriot'a (öl. 1957) nispet edildiği söylenen şu yalın ve yüzeysel tanımı verir:

> Epistemoloji, herhangi bir tarihsel dönemde bilgiye bilinçdışı yapısını kazandıran kavram, ilke ve icraatların toplamıdır. Bu tanımı daha da kısaltılmış olarak şöyle yapabiliriz: Epistemoloji, herhangi bir kültürün "bilinçdışı yapısı"dır (Câbirî, 1997: 52).

Câbirî, tanımda yer alan yapı kavramıyla bir takım değişken ve değişmeyen unsurları ifade ettiğini söyler. Daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız "Arap Aklı"nın yapısı ile Arap kültüründe oluşan değişken ve değişmez unsurlar kastedilir. Her şey unutulduktan sonra Arap insanının aklında kalanları, kültürün "değişmez" unsurları olarak tanımlayan Câbirî, unutulanları ise "değişken" unsurlar olarak görür. Dolayısıyla yaşamını sürdüren unsurlar, Arap kültürünün değişmez unsurlarını yani "Arap Aklı"nı oluşturur (Câbirî, 1997: 54).

Yukarıdaki verilerle şöyle bir sonuca varılabilir: Bir toplumunun değişen veya değişmeden kalan yapısı, o toplumun epistemolojik yapısı hakkında bize bilgi verir. Değişmeden kalan unsurlar; epistemolojinin kemikleşen, dolayısıyla tarihsel süreç değişse bile epistemik verilerin değişmeden kalıp, yüzyıllarca yaşamını sürdürmesini ve sonraki dönemlere intikalini sağlayan bir durumu doğurabilir. Câbirî de Cahiliye'den günümüze Arap kültüründe nelerin değişmez olarak kalabildiği sorusuna cevap vermek üzere Arap kültürünün epistemolojik arka planını ortaya koymaya çalışır.

O, epistemolojik çerçevenin ortaya konulabilmesi için Arap/İslam toplumunun kültürel sürecinin bilinmesi gerektiğini düşünür. "Kültürel Süreç"i; zaman, tabii, sosyal ve siyasi zamanlama kıstaslarına bağlı bir olgu olarak değerlendirmez. Foucault'nun, her epistemolojik dönemin kendine has özellikleri olduğunu söylemesi gibi kültürel sürecin de kendine ait özellikler taşıdığını belirtir. Bunlar değişen ve değişmeyen özellikler olarak karşımıza çıkar:

> Kültür, her şey unutulduktan sonra geriye kalanlar ise bir kültürden arta kalan ve onu ötekilerden ayıran da o kültürün "süreci"dir (Câbirî, 1997: 54).

Kültürün değişmezlerini ve o kültüre ait olan akıl yapısının iç içeliği dikkate alındığında herhangi bir kültüre ait olan akıl yapısı, aynı zamanda o kültürün 'süreci' olarak kabul edilir.

Câbirî, belli bir kültürel süreçteki akıl yapısı ile bu kültürde yaşayan bireylerin zihinlerinde o kültüre dair unutulmamış, dolayısıyla değişmeden kalan teori, görüş ve mezheplerin birbirlerine bağlanmasını bilinçdışı ilişkisi olarak değerlendirir. Nitekim unutulmuş şeylerin yok olmadığını, aksine Freud'un da ifade ettiği gibi bilinçdışında yaşadığını söyler. Bu durum, herhangi bir kültüre ait olan akıl yapısının o kültür içerisinde bilinçdışı şeklinde teşekkül etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bir kültüre ait geçmiş dönemdeki epistemik veriler de bilinçdışında kalarak sonraki dönemlere geçmiş olur. Bu epistemik veriler, daha sonraları yine o kültür aracılığıyla ve bilinçdışı bir yolu kullanarak geçmiş kültürün yeniden üretilmesini sağlar (Câbirî, 1997: 55). Dolayısıyla bir bilgi aracı olarak akıl, -hem Oluşturucu Akıl hem de Oluşturulmuş Akıl şekliyle- aynı anda teşekkül etmekte, üretmekte ve bunu da bilinçdışında gerçekleştirmektedir.

Câbirî, bilinçdışı ile ilişkilendirdiği iddiasını, ünlü psikolog Jean Piaget'den aktarımda bulunarak sürdürür. Piaget, insanlar arasında bir bireyin akıl yapısının nasıl oluştuğunu etüt ederken "bilişsel bilinçdışı" kavramını kullanmış ve bu kavramı Freud'un davranışsal bilinçdışı kavramından esinlenerek oluşturmuştur. Freud'a göre ne âşık ne de bilgi sahibi olan birey, davranışlarını kontrol eden dinamiklerin ne(ler) olduğunu bilemez. Bir âşık, nasıl ki âşık oluş tarzını, neden âşık olduğunu, aşkının zayıf veya güçlü olma sebebini bilemez; benzer şekilde bilgi sahibi kimse de bilme keyfiyetini, bilgilenme operasyonunu kontrol eden dinamiklerin neler olduğunu bilemez. Piaget, bu bilgiye dayanarak bireyin öğrenme sürecinde etkisi olan gizli zihinsel etkinlik ve faaliyetler toplamı için "bilişsel bilinçdışı" kavramını kullanmanın mümkün olduğunu iddia eder. Bunun anlamı tam olarak şudur: Bireyler, düşünme eylemi için temel ve zorunlu kabul edilen bazı kavramları, bilinçdışını kullanmadan gerçekleştiremezler. Örneğin "daha küçük, daha büyük", "önce, sonra", "neden, sonuç", "alt, üst"… gibi kavramları istem dışı kullanmaktayız. Birinin bir şeyden daha hızlı olduğuna karar verirken "daha hızlı" kelimesinin neye karşılık geldiğini düşünmemekteyiz. Piaget'e göre bu ve benzeri kavramlar, insanın "bilişsel bilinçdışı"na karşılık gelir ve bu kavramlar "bilişsel bilinçdışı"nın içeriğini ve temelini oluşturur (Câbirî, 1997: 56). Câbirî, Piaget'in yaratılış psikolojisi alanı üzerinden oluşturduğu bu kavramı

ödünç alarak kültürel epistemolojiye aktarır ve "Arap bilişsel bilinçdışı" kavramını oluşturur. Bu kavram, Arap kültürüne mensup bireylerin insana, topluma, tarihe, kâinata… bakışını belirleyen zihinsel etkinlik, anlayış ve tasavvurlar toplamıdır. Câbirî, böylece Arap kültürünün epistemolojisini oluşturan bilişsel bilinçdışında yatan temel faktörlerin neler olduğunu, bu faktörlerin nasıl ve ne şekilde oluştuğunu ve nelerden etkilendiğini ortaya koymaya çalışır (Câbirî, 1997: 56). Çünkü Arap Aklının düşünsel ve ahlaki bakış açısını, kendilerine ve ötekine yaklaşımını belirleyen ve etkileyen bilişsel bilinçdışında bazı faktörler vardır. Bunlar ortaya konmadan Arap kültürünün epistemolojik arka planı da anlaşılamayacaktır.

Câbirî'ye göre bilinçdışı olgusunun bir tarihi yoktur. Çünkü bilinçdışının tabiatında "tabii" zaman kavramı yer almaz. Onun zaman kavramı farklı bir zaman boyutunu içerir. Normal zaman, bilinci ve uyanıklık halini esas alırken bilinçdışı zaman ise düş zamanına benzer. Ayrıca onda hem zaman ve mekânın hem geçmiş ve gelecek yasalarının hem de nedensellik yasasının bir yeri yoktur. Bu özellikleriyle kültürel süreç, bilinçdışı süreçle tam bir uyum içerisindedir. Belli bir kültüre ait akıl yapısının durumu da böyledir. Duygusal ve sosyal süreçte yaşanan bazı değişimler onda görülmez (Câbirî, 1997: 57). Dolayısıyla kültürel süreç, bilinçdışı süreç gibi işler.

İç içe geçmiş dolayısıyla helezonik bir yol izleyen kültürel süreç, aynı düşünce içinde farklı "kültürel dönemler"in beraber yaşanmasını olanaklı kılar. Belli bir kültürel ya da epistemolojik döneme ait inanç, anlayış ve tasavvurlar düşünsel gelişimin o döneminde donup kalan unsurlar şeklinde görülmez. Genellikle bunun tersi bir durumla karşılaşılır; daha önce karşılaşılan inanç, anlayış ve tasavvurlar gelişimin başka bir döneminde tamamen yeni inanç, anlayış ve tasavvurlar şeklinde birlikte yaşamaya devam eder. Hatta onlarla beraber yeni dönemin kültürel, felsefi, bilimsel veya edebi "epistemolojik kimliği"ni oluşturur. Eski ve yeni kavramlar/bilgiler arasındaki derin fark, tam anlamıyla bir zıtlaşmaya ve düşmanlığa dönüşebilir. Fakat böyle olmasına rağmen her ikisi de genellikle olaylar içerisinde birlikte yaşamını devam ettirirler (Câbirî, 1997: 57). Böylece eski ve yeni bilgiler onun bilincinde aynı anda beraber yaşayacaklardır. Bu durum ya karşıt bir çatışma ya da uyumlu bir "birlikte yaşam" şeklinde olacaktır. Farklı kültürel dönem içerisinde yer almış bilgilerin, aynı zaman dilimi içerisinde birlikte yaşamlarını sürdürmeleri adeta tek bir kültürel dönemin yaşanmasını doğuracaktır. Çünkü yeni bilgiler eski bilgilere tam bir ambargo koymamıştır. Mevcut epistemolojik sistem, değişmeden ve

bozulmadan olduğu gibi kalmaktadır. Câbirî'ye göre "yeni" kültürün ve dolayısıyla bilginin, "eski" ile diyalogu devam ettiği sürece geriye dönmek ve geriye gitmek kaçınılmaz olacaktır (Câbirî, 1997: 58). Dolayısıyla Câbirî, Arap/İslam kültüründeki epistemolojik verilerin sürekli geçmiş bilgilerle kendini tekrar edip güncelleyemediğini, daima geçmiş epistemolojik anlayışın hâkim paradigmayı oluşturduğunu iddia etmektedir. Hatırlanacağı üzere Foucault'da bir dönemin epistemesinde kullanılan bilgi, kendisinden sonra gelen döneme nüfuz etmez. Dolayısıyla hiçbir episteme diğer episteme ile organik bir bağa sahip değildir. Bir epistemik dönemden diğer epistemik döneme geçiş radikaldir çünkü bilgi, ağır bir mutasyona uğramıştır. Câbirî'nin gösterdiği tabloda ise epistemik bir dönem diğer döneme geçişte bağlantıyı, ilişkiyi geçmiş dönemden koparmadan gerçekleşir. Câbirî, tam da burada bu durumdan duyduğu rahatsızlığı dile getirir ve her dönemin kendine ait epistemik verilerin kendisinden sonraki dönemlere intikalinin ve etkisinin olmaması gerektiğini söyleyerek Foucault'nun yolunu izler. Epistemik dönemlerin birlikte yaşıyor olmasının adeta hiç değişmeden kalan tek bir dönemin yaşandığı gibi bir durumu düşündürdüğünü belirtir. Dolayısıyla Câbirî tıpkı Foucault gibi, epistemik dönemler arasında geçişin radikal olması gerektiğine, farklı dönemlerdeki epistemik verilerin birlikte yaşamaması gerektiğine dair bir tutum sergiler.

Câbirî, Avrupa'daki durumla Arap/İslam toplumundaki durum arasında kısa bir karşılaştırma yapma ihtiyacı duyar. Avrupa'yı seçme nedeni olarak Avrupa'nın kültürel zamanının, bütün alanlarda kendisini Arap/İslam kültürüne dayattığını, yaygın ve durgun olan kültürel süreci de daraltarak parçaladığını iddia eder (Câbirî, 1997: 59). Hatırlanacağı üzere Foucault, Avrupa'nın epistemik dönemlerini üçe ayırarak ele almıştı. Câbirî de Avrupa'nın kültürel sürecini üçe ayırır fakat konuyu Foucault'nun yaptığı epistemik sınıflandırmadan farklı olarak siyasal olayların etkisiyle oluşan zamansal sınıflandırmalar üzerinden inceler.

Câbirî, Avrupalıların kendi kültürel süreçlerini üç bölüme ayırdıklarını söyler: Eski Çağ (Grek-Latin), Orta Çağ (Hristiyan) ve Modern Çağ (Câbirî, 1997: 60). Tıpkı Foucault gibi bu tarihsel dönemlerin birbirinden bağımsız olduklarını ve geri dönülmesi mümkün olmayan merhalelere ayrıldıklarını özellikle belirtir. Avrupa toplumu, geçmişlerini inkâr etmeden geleceğe yönelirken geçmişe de özlem duymayan bir tarih bilincine sahip olmuşlardır. Dolayısıyla onlar için -Arap/İslam toplumundaki durumun aksine- geçmişlerini önlerine koyup geleceklerini oradan okumak gibi bir durum söz konusu

değildir. Onlar geçmişi, tarihsel olarak olması gereken "tabii" yerinde görürler. Câbirî'ye göre geçmiş, tarih bilinci açısından bu haliyle zaten olması gereken yerdedir. O, Avrupa tarihinde, bir dönemden diğer döneme geçerken -tıpkı Foucault gibi- bu geçişin radikal olduğunu ve geçmişin yön verecek şekilde bir etkisinin olmadığını söyler. Yani Câbirî, bir dönemin kendisinden sonraki döneme geçişinde epistemik bir transferin olmadığını, velev ki olsa bile geçmişin yeni döneme yön verebilecek kadar büyük bir etkisinin olmaması gerektiğini düşünür. Nitekim Foucault, bunu "süreksizlik" ve "nedensellik" kavramlarıyla izah etmiştir. Batı'nın epistemik dönemlerini tanıtırken onlar arasında hiçbir nedensellik bağı kurmaz ve bunu da "süreksizlik" ile açıklamaya çalışır. Ona göre epistemik bir dönem diğer epistemik dönemin başlamasına sebep olan bir faktör değildir ve aralarında hiçbir ilişki ve bağ bulunmaz. Câbirî de benzer şekilde kültürel dönemler arasında ve dolayısıyla epistemolojik dönemler arasında -bilinçdışı kavramından yola çıkarak- nedensel bir ilişkinin olmadığını ifade eder. Fakat o, "süreksizlik" kavramı yerine konuyu bilinçdışı kavramıyla açıklamaya çalışır (Câbirî, 1997: 60).

Kültürel süreç içerisinde değişmez olarak kalan bilgilerin, Arap Aklının yapısını belirleyen unsurlar olduğuna değinmiştik. Kültürel süreç içerisinde Arap kültüründe değişen ve değişmez olarak kalan unsurlar arasında epistemolojik unsurların da olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Nitekim bir kültürün tüm değişen ve değişmeyen unsurları içerisinde epistemik verilerin de olabileceğini kabul etmek yanlış olmasa gerektir. Biz, bu sebeple Câbirî'nin "kültürel süreç"ten söz ettiği pasajlarda, epistemolojik verilerin hem değişime direndiği hem de değişimden nasibini aldığı bir duruma dikkat çekerek konuyu ele almaktayız. Bu yaklaşımdan yola çıkarak Câbirî'nin "kültürel süreç" ile ifade ettiği içeriğin epistemolojik verileri de kapsadığını ve Foucault'daki "epistemolojik dönemler"e tekabül ettiğini düşünmekteyiz. Foucault, Batı düşünce tarihini epistemolojik dönemlerine ayırırken Câbirî de Arap/İslam tarihini kültürel dönemlerine ayırmaktadır. Foucault'un Batı tarihini anlatırken başvurduğu temel kavram "epistemoloji" iken Câbirî'nin, Arap Aklının yapısını ortaya koymak için başvurduğu kavram "kültür"dür. Foucault, nedenselliği, "süreksizlik" kavramıyla açıklarken Câbirî ise bunu "bilinçdışı" kavramıyla açıklamaya çalışır. Görüldüğü üzere Câbirî, her ne kadar kültür kavramı üzerinden konuyu ele alsa da Arap/İslam toplumunun epistemolojik yapısını da bu başlık altında inceler. Dolayısıyla Câbirî, kültür kavramı içerisinde Arap/İslam toplumunun epistemolojik karakterini ve dönemlerini de ele almaktadır. O, farklı kavramlar ile Arap/İslam aklının

yapısını ortaya koymak için Arap/İslam toplumunun kültürel sürecini işlemekte, Arap Aklının geçmiş olduğu epistemik aşamaların/alt yapının fotoğrafını çekmektedir.

Câbirî'ye göre İslam dünyası, kendi kültürel sürecini dönemlere ayırırken yüzyıllık dilimlere hatta yönetici ailelerin iktidar dönemlerine göre ayırır: "Emevî Dönemi", "Abbâsî Dönemi", "Fâtımî Dönemi" gibi. Bu yönüyle parçalanmış bir Arap/İslam tarihiyle karşı karşıya olduğumuzu düşünür. Mesele kültürel süreç ve bilişsel bilinçaltı şeklinde ifade ettiği kavramlar ile ele alındığında bu parçalanmış tarihin Arap/İslam tarih bilinci noktasında ne denli büyük tehlikeler içerdiği daha iyi anlaşılmış olacaktır (Câbirî, 1997: 61). Olay bu kavramlar ışığında okunduğunda, geçmiş epistemik verilerin sürekli nöbet değiştirme nedeni de kolayca izah edilebilecektir. Nitekim geçmiş, bugün ile girmiş olduğu güçlü rekabet içerisinde bazen kendisini "bugün" şeklinde dayatmayı bile başarabilmiştir. Câbirî'ye göre bunların böyle olması bir şeye işaret eder:

> Bunlar Arap Tarihi'nin henüz yazılmamış olduğunu Arap kültür tarihinin yeniden düzenlenmesi gerektiğini, son olarak da Arap kültür sürecinin ne teşhisi ne tanımı ne de sınır çiziminin yapılmadığını gösterir (Câbirî, 1997: 61).

Câbirî, buradan hareketle Arap/İslam düşünce tarihinin başlangıç döneminin ne zaman olduğunu belirlemeye girişir. Böylece geçmiş ve bugün arasındaki bağlantının nasıl işlediğinin ve geçmişin bugüne katkısının olup olmadığının ortaya konulabileceğine inanır. O, Arap/İslam düşünce tarihinin genellikle üç epistemik dönem üzerinden incelendiğini bunların da Cahiliye dönemi, İslam Dönemi ve Rönesans Döneminden oluştuğunu söyler. Arap/İslam kültürü ve epistemolojisinin genellikle kabul edilen başlangıç döneminin, basit ve ilkel bir şekilde Cahiliye dönemi olarak gösterildiğini belirtir (Câbirî, 1997: 61). Hâkim görüşe göre bu dönem, İslam öncesi dönemi ve ortalama yüz elli yıllık bir zamanı kapsar. Câbirî, bu dönemin mekânsal açıdan sadece "Arap Yarımadası"nı kapsayacak kadar çok küçük bir alanı içerdiğini söyler. Yani ona göre bu dönem, sadece belli bir bölgede yaşanmıştır. Çünkü Irak, Filistin, Suriye, Mısır, Endülüs, Kuzey Afrika gibi bölgelerde yaşanmamıştır. Fakat bu bölgelerin Cahiliye dönemiyle ilişkilerinin hiç olmadığı anlamını da taşımadığını ifade eder. Câbirî'nin durağan bir zaman olarak gördüğü bu dönemin en göze çarpan özelliğinin, eskinin yeniyi ilerletmek ve zenginleştirmek için değil, onunla rekabete girerek onu mağlup etmek için birlikte olduğunu düşünür (Câbirî, 1997: 71). İkinci dönem ise İslam ile birlikte gündeme gelmiştir. İslam, bir bakıma tarihin başlangıcı olarak görülmüş ve İslam öncesi dönem hemen hemen tarih öncesi olarak özdeşleşmiştir. İslam'ın gelişiyle birlikte Arap düşüncesi, 8. yüzyıla kadar süren bir yükseliş dönemine

girmiştir. Bundan sonra Gerileme-Çöküş Dönemi olarak isimlendirilen ve grafik tablosunda aşağı doğru eğimli bir ok ile gösterilen bir dönem başlamıştır. Câbirî, bu dönemden sonra 19. yüzyılın başlarında, yeni bir tarihin başlangıcı olarak görülen Modern Arap Rönesans Döneminin üçüncü bir başlangıç dönemi olarak kabul edildiğini söyler. Arap/İslam toplumunda bu dönemin eşzamanlı olarak tüm Arap beldelerinde görülmediğini düşünür. Bu dönem, grafik tablosunda yukarı doğru uzanan bir ok ile gösterilmektedir. O, kültür ve epistemolojik tarihin grafikte bu şekilde gösterilmesinin ilk etapta çok cazip görüldüğünü fakat daha dikkatli bakıldığında öyle olmadığını, sisli bir görüntüye sahip olduğunu iddia eder. Nitekim bu dönemin etkisinin, Mısır ve Suriye gibi bazı Arap ülkelerinde bir buçuk asır boyunca sürdüğünü fakat Fas gibi bazı Arap ülkelerinde ise ilk olarak 1950'li yıllarda görülmeye başlandığını aktarır (Câbirî, 1997: 70).

Foucault, epistemik dönemler arasında bir geçişin, bir irtibatın olmadığını bu sebeple de her bir dönemi birbirinden bağımsız şekilde ele almak gerektiğini düşünür. Câbirî de, tıpkı Foucault gibi, her üç dönemin birbiriyle ilişkisi olmadan ele alınmasının konuyu daha iyi çözümleyeceğini düşünür. Çünkü her üç dönem arasında sebep sonuç ilişkisi, dolayısıyla bir nedensellik bağı yoktur (Câbirî, 1997: 69). Câbirî, bu yaklaşımdan yola çıkarak şu soruları sorar: İslami Dönem, Cahiliye döneminin bir devamı mı yoksa bir sonucu olarak mı görülecektir? Benzer şekilde Rönesans Dönemi, İslam Dönemi'nin bir uzantısı olarak mı kabul edilecektir? O, meselenin dönemler arasında "epistemolojik bir farklılaşma" şeklinde görülmemesi, aksine birbirinden tamamen bağımsız üç adanın varlığı gibi görülmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla Arap/İslam düşüncesinde ilerleme sorunu; Cahiliye, İslam ve Rönesans dönemleri müstakil olarak incelendiğinde her biri ayrı bir anlam ifade edecektir. Câbirî, buradaki amacın, geçmişle ilişkiyi birbirinden koparmak olmadığının, "geçmişi canlandırma" temeline dayandığının bilinmesi halinde, bu işlemin çok daha iyi anlaşılacağını düşünmektedir.

Câbirî, Arap/İslam kültürüyle ilgili yapılan yukarıdaki tasnifi (Cahiliye, İslam, Modern), çok yüzeysel ve sıradan bulur. Çünkü bu dönemler, somut olgular şeklinde, ne bilincimizde ne de tasavvurumuzda yaşamamakta ve bunlardan her biri kendisinden öncekini ortadan kaldıran dönemler şeklinde kabul edilmemektedir. Hatta bunlar, bazı özgün özelliklere sahip, bu sebeple birbirinden ayrılan farklı kültürel dönemler olarak da görülmemektedir. Oysaki bu üç dönem, birbirinden tamamen bağımsız "adalar" şeklinde görülmelidir. Bu yaklaşımıyla Câbirî tıpkı Foucault gibi, epistemik dönemler arasında

hiçbir organik bağın olmadığını düşünür. Fakat Çağdaş Arap/İslam bilincinde bu "üç bağımsız ada"nın varlığı eş zamanlı olarak kabul görür ve bu üç dönem bilinçlerde aynı anda yaşanır. Fakat Câbirî, "bir epistemeden diğerine geçmeye sebep olan mutasyonların açıklanamayacak kadar radikal olduğu"nu (Megill, 1998: 293) söyleyen Foucault ile benzer düşünceleri taşımakta ısrarcıdır:

> Bizden biri, zihninde "Cahiliye dönemi"nden "İslam Dönemi"ne veya "Rönesans Dönemi"ne atladığında kendisinin aslında bir zamandan başkasına atladığını hissetmemektedir (Câbirî, 1997: 62).

Arap aydını, kendini sadece bir mekândan başka bir mekâna geçmiş gibi hissetmektedir. Bu durum, onun zihnini ideolojik ve epistemolojik düzeyde "kültürel zamanların çakışması" denen bir durumla karşı karşıya bırakmaktadır. Yani epistemolojik düzeyde bir Arap aydın, "Emevî Dönemi"nden beri, ister dışarıdan ithal, isterse orijinal Arap kaynaklı olsun, hâlâ "yeni" diye "eski" bilgileri kullanmaktadır. Bu durum, dün böyle olduğu gibi bugün de böyledir. İdeolojik düzeyde ise aydın, kendi bilinç dünyasında "Emevî Dönemi"nden bugüne kadar geçmişin mücadelelerini/hesaplaşmalarını yaşadığı zamandaki hesaplaşmalarla çakışık bir şekilde mütalaa edip yaşamaktadır (Câbirî, 1997: 62). Buna bir de gerek "Orta Çağ"da gerekse Modern Çağ"da yapılan tercüme faaliyetleri ve yabancı kültürlerle iç içe yaşamanın etkileri eklendiğinde Arap aydınının düşüncesindeki "kültürel zamanların çakışması"nın onun bilincini tamamen nasıl kapladığını, ilerlemeye nasıl mâni olduğunu anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bu paralelde Câbirî, şu sorulara cevap aranması gerektiğini düşünür. Geçmiş dönemlerde bir gelişme ve ilerleme yaşanmış mıdır? Gelecekte ilerleme sağlayabilmek için nasıl bir yol izlenebilir?

Câbirî, bu sorulara yanıt verebilmek için yapısalcılıkta sıklıkla kullanılan ve Foucault'nun da başvurduğu "eşzamanlılık" kavramını kullanır. O, tek ve birleştiren bir Arap/İslam kültürünün sağlanabilmesi için önemli bir adım olarak kültürel eşzamanlılığı görür. Kültürel eşzamanlılığın da yalnızca Arap coğrafyasının farklı parçaları arasında değil, bununla beraber İslam coğrafyası ve uygar dünya arasında da var olması gerektiğini düşünür (Câbirî, 1997: 73). Dolayısıyla İslam düşüncesinin gelecek dönemlerde yaşayacağı ilerleme, bu kültürel zaman ile epistemolojik ayrılmanın gerçekleşmesine bağlıdır. Bu doğru ve etkili bir şekilde gerçekleşirse daha üstün ve daha sağlam bir birlik inşa edilebilecektir. Ancak bunun için öncelikle eski birliğin tüm kusurlarının ortaya konması gerekmektedir (Câbirî, 1997: 73-74).

Câbirî'ye göre hâkim olan Arap/İslam epistemolojik tarihi, eskinin kısıtlı bilimsel ve metodolojik imkânlar içerisinde yazılmış tarihin sürekli tekrarından, eskinin -geviş getirme şeklinde- sürekli yeniden gündeme getirilmesinden, kalitesiz bir şekilde yeniden üretilmesinden oluşmaktadır. Nitekim bugün okullarda verilen eğitimlerde Arap/İslam kültür tarihi ve epistemik tüm veriler, "tabakât", "makalât" ve "fırkalar"… tarihinden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu tarih, görüş inşa etmenin değil, görüşler arasındaki ihtilafları ortaya koymanın tarihidir. O, bugün bizlerin de atalarımızı yönlendiren eski kavram, görüş ve metotlara mahkûm bırakıldığımızı düşünür. Bu mahkûmiyet, belki de hiç farkında olmadan geçmişin çatışmaları ve sorunlarına bizi çekmekte, günümüzde de geçmişin sorunlarıyla uğraşmak durumunda bırakmakta, bunun sonucu olarak da geleceğe bakışımızı geçmişin çatışmaları ve sorunları yön vermektedir (Câbirî, 1997: 64). Böyle bir okumada temel problem, kendine has bazı özel tarihsel şartların ürünü olarak oluşan o dönemin tarihsel bilgilerine, bugün körü körüne bağlanmak ve bunları adeta mutlak gerçeklermiş gibi kabul etmektir. Bu körü körüne bağlılık, Arap/İslam kültür birliğinin fiili hazırlayıcısı olan bütünselliği görmemizi engeller. Parçalanan ve dağılan tarihin enkazı üstüne, bütünün tarihini inşa etmeye başlamak gerekir. Bunun için de yapılması gereken, çatışmalar tarihini işlemekten ziyade tekâmülü ele alan konuları işlemektir. Câbirî, yukarıda ele alınan tüm faktörlerden ötürü, Arap/İslam kültür ve epistemolojik tarihinin yeniden yazılmasının zorunlu olduğunu düşünür.

O, bu düşünceden hareketle Arap/İslam aklının yapısal oluşumunun nereden başladığını bulmak için başlangıç sorununu gündem yapar. Daha doğru bir ifadeyle Arap kültürünün bir bütün şeklinde yeniden yapılanması için nereden başlamak gerektiğini belirlemek ister. Ona göre başlangıç dönemini ister Sümerlere ister Cahiliye dönemine veya herhangi bir döneme dayandıralım bu, kişisel bir tercih olmaktan öteye gidemeyecektir. O, bu tarihin, İslam öncesi "bedevi Araplar"a kadar uzanan dönemdeki tarihi anıt ve eserlerdeki şekil ve yazılara dayanmadığını; bu dönemlerin sadece Arap Aklının onda mevcut olan unsurlar açısından tanımlanıp belirlenmesi için incelenmesi gerektiğini belirtir (Câbirî, 1997: 75). Arap Aklını üreten ve ciltler dolusu eserler ile günümüze ulaşarak Arap kültürünün oluşmasında belirleyici rol oynayan kaynaklara bakmayı uygun görür. Geçmişte olduğu gibi bugün de "Arap" kültürel kimliğinin temel unsurlarını içinde barındıran bu kitaplardaki kültürel birikimdir. Câbirî, epistemolojik unsurların Arap/İslam kültürünü oluşturduğu başlangıç dönemini belirlemek için yukarıda sözünü ettiği tüm dönemlerin

doğru dönemler olamayacağını sebepleriyle birlikte açıklar. Peki, Câbirî'nin, sınırlarını iyice daralttığı bu başlangıç dönemi ne zamandır?

2.4. Epistemenin Kuruluşundaki Kopuk Halka: Tedvin Dönemi

Câbirî'ye göre Cahiliye dönemi, İslam gelene kadar geçen süreyi kapsıyor olsa da bu dönem Arap/İslam düşüncesinde çok derin izler bırakmıştır. Câbirî, E. R. Dodds'un *Yunanlılar ve Gayr-ı Ma'kul* adlı eserine dayandırarak dinlerin gelişiminin jeolojik biçimde gerçekleştiğini, bu gelişimin de genelde "öncekini silme" değil, "yığılma" şeklinde olduğunu söyler. Dodds, yeni bir inanç yapısı ortaya çıkarken önceki yapının tamamen silinmesinin çok nadir görülen bir durum olduğunu ve genellikle şu iki seçenekle karşılaşıldığını belirtir: Birincisi eski, yeni olanın içinde bir unsur olarak yaşamına devam eder ki bu durum bilinçdışı ile açıklanabilir. İkincisi eski, yeni ile yan yana ve birlikte yaşamını sürdürür. Mantık bakımından aralarında hiçbir uzlaşı olmadan birbirleriyle mücadele ederek varlıklarını sürdürebilirler. Câbirî'ye göre İslam'da dinî düşüncenin gelişimine bakıldığında Doods'un tespitlerinden her ikisinin de mevcut olduğu görülür. Hatta İslam düşüncesi, Dodds'un çok nadir olarak görülür dediği üçüncü durumu da yaşamıştır; yeni inancın eski inancı bütünüyle sildiği yerler de vardır. Câbirî, Arap/İslam düşüncesinde bu çeşitliliğin görülme sebebi olarak İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılması ve bu coğrafyalardaki dinî yapıların farklılığı olduğunu belirtir (Câbirî, 1997: 198).

Câbirî; İslam, cahiliye ile arasına gerçekten epistemolojik bir ayrılık sağlayabilmiş midir sorusuna cevap vermenin -içeriğinden ziyade fonksiyonu gereği- önemli olduğunu düşünür (Câbirî, 1997: 80). Cahiliye döneminin İslam düşüncesinde çok derin etkiler bıraktığına inanan düşünür, bu konuya büyük bir anlam yükler ve örnekler vererek bu konuyu ayrıntılı bir şekilde inceler (Câbirî, 1997: 77-85). Ona göre Arap Aklının yapısı fiili olarak Cahiliye dönemi ile irtibatlı olarak teşekkül etmiştir. Fakat sözü edilen cahiliye, Muhammedi Risâlet'in hemen öncesinde yaşanan bir cahiliye değildir (Câbirî, 1997: 84).

> Aksine Cahiliye, Arap bilincinde Resul'ün bi'setinden sonra yaşamış; Tedvin Asrı'nda yeniden düzenlenip tertip edilmiş kültürel bir zamandır. Bu kültürel zaman, tarihsel olarak kendinden önceki döneme olduğu gibi sonraki döneme de kendisini bir referans çerçevesi olarak dayatmaktadır (Câbirî, 1997: 85).

Yukarıda ifade edilen "referans çerçevesi", Câbirî'nin Arap/İslam düşünce tarihinin, kültürünün, epistemolojisinin başlangıç döneminin ne zaman olduğunu ifade etmek için

kavramlaştırdığı bir terimdir. O, bu kavramı bir örnek vererek açıklar: Bir astronotun, uzayın derinliklerinde seyahati sırasında içinde yer aldığı uzay gemisi, onun için bir "referans çerçevesi" oluşturur. Yıldızları, gezegenleri, diğer uzay gemilerini uzay gemisine göre yakın veya uzak, hızlı veya yavaş, altta veya üstte şeklinde tanımlar (Câbirî, 1997: 85). Daha genel bir ifadeyle bu kavram merkezî bir rol üstlenir; kendisi dışındaki tüm her şeyin kendisi üzerinden tarif edildiği bir işlev görür. Nitekim Câbirî'ye göre dünyadaki insanların tamamı, dış dünya ile ilişkilerini belirleyecek bir "referans çerçevesi"ne ihtiyaç duyar. Dolayısıyla o, herhangi bir konuda bilgi sahibi olmak isteyen insanın, referans çerçevesi belirlemeden sağlıklı bir bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığını düşünmektedir.

Câbirî, Arap/İslam epistemolojisinin referans çerçevesinin ne Cahiliye dönemi olabileceğini ne de İslam'ın ilk yılları olabileceğini söyler. Ona göre referans çerçevesi, Arap/İslam tarihi zincirindeki kopuk halka olarak tarif ettiği, Tedvin Asrı'dır (Câbirî, 1997: 61). Bunun delili, Tedvin Asrı'ndan önce tüm olup bitenlerin bu yüzyılda yeniden yapılandırıldığını biliyor olmamızdır (Câbirî, 1997: 98). Nitekim Tedvin Asrı'ndan sonraki dönemlerde gelenler de ancak o dönemle bağlantı kurularak anlaşılmaktadır. Yani Cahiliye dönemi; İslam'ın ilk yılları, Emevî döneminin büyük bir bölümü hatta Tedvin Asrı'ndan sonraki dönem de dâhil olmak üzere, Tedvin Asrı'nda ortaya konan bilgilerle şekillenmiştir. O, bu iddiasını Zehebi'ye dayandırdığı bilgiden hareketle 760 yılında o dönemin İslam ulemâsının hadis, fıkıh ve tefsiri tedvin etmeye başladığını söyleyerek ortaya koyar. Tedvin Asrı'nı, Abbâsî halifesi Mansûr'un 754-775 yılları arasında hilâfet makamında olduğu, bizzat devletin gözetiminde gerçekleştirilen faaliyetler bütünü olarak tanımlar (Câbirî, 1997: 87). Bu dönem, Arap/İslam düşüncesine ve sosyal hayatına damgasını vuran, 8. asrın ortası ile 9. asrın ortalarına kadar yani bir asır boyunca devam eden düşünsel faaliyetleri içerir (Câbirî, 1997: 93). Bu dönemde, "ilmî" diye kabul edilenler, re'yin dışında tutulan, üretimin değil Tedvin (toplama) ve Tebvib'i (bablara ayırma) içeren unsurlardan oluşurdu:

> İlmin tedvini şu anlama gelir: Ortada teşekkül etmiş, hazır bir ilim vardır. Tedvin yapacak âlime düşen görev; neredeyse bu ilmin toplanması ve sınıflandırılmasıyla sınırlıdır. "İlim" kavramı o dönemde genellikle hadis ve ona bağlı tefsir ve fıkıh için kullanılıyor idiyse de içeriği itibarıyla bu temel ilme yardımcı ilimler için kullanılması da mümkündür. Örneğin lugat, meğâzî, eyyâmü'n-nas gibi dallar için de ilim ifadesi kullanılabilir. Konuya başka bir açıdan bakmak gerekirse o dönemde "ilim", re'y'in karşıtı olarak kullanılmıştır. Buna göre ilim; hadis, tefsir gibi dinî bilgi alanındaki rivayetlerden ibaret olmaktadır (Câbirî, 1997: 88).

Bir önceki asırda insanlar, bilgiyi ya hafızadan konuşarak ya da ellerinde tertip edilmemiş sahih sahifelerle rivayet ederlerdi. Dolayısıyla bu dönem, Arap/İslam düşüncesinde sözlü rivayete dayanan kültürden, yazılı kültüre dolayısıyla "halk" kültüründen "bilgi" kültürüne geçişin sağlandığı bir dönem olarak görülür.

Câbirî'ye göre ilimler ilk ortaya çıktıklarında programsız ve düzensiz bilgilerden oluşmaktaydı. Süreç içerisinde bilgiler derinleştikçe farklı ihtisaslara bölünmek zorunda kaldı. O, bu durumu İbn Haldûn'a dayandırarak açıklar. İbn Haldûn'a göre ilimler, daha önceleri kazanılan ve nakledilen bilgiler manzumesidir. İnsanlar, öğrenerek ve öğreterek bunları yayıyor, bu gibi konular üzerinde yoğunlaşarak yeni konular çıkarıyorlardı. En sonunda bu bilgiler gelişerek ihtisas bakımından yüksek bir dereceye ulaştı. İşte o vakit, her ilim kendine has konularla diğerlerinden ayrılıp müstakilleşti. İbn Haldûn'a göre bu faktörler tek başına yeterli koşullar değildir. İlimlerin gelişimi ve ihtisası için devletin de yardım etmesi gerekir. Çünkü çeşitli ilim ve teknikleri yalnızca devlet talep edebilir (Câbirî, 2003: 327). Câbirî, bu durumu İbn Haldûn'dan şöyle aktarır:

> Devlet, bu teknik ve ilimlerin erbabına para verir, onlara taleplerini iletir, devletin talepte bulunmadığı zamanlarda ise şehir halkından başkaları isteklerini bildirirlerse de devlet kadar olamazlar. Zira devlet, en büyük faktördür (Câbirî, 2003: 327).

Dolayısıyla İbn Haldûn; ilimleri, devletin ve müesseselerinin yürütmesi gereken alanlardan biri olarak görür. Ona göre bir toplumda devlet çöküp işlevini yerine getiremediğinde bu durumdan ilimler de nasibini alarak geriler ve silinir.

Câbirî, Arap/İslam düşünce tarihinin geçmiş yüzyıllarda yaşamış olduğu sürecin, İbn Haldûn'un yukarıda sözünü ettiği sürece benzer şekilde geliştiğini iddia eder. Ayrıca Zehebî'nin metninden yola çıkarak Tedvin faaliyetinin başladığı bazı yerlerin ve şehirlerin de tespit edildiğini belirtir. Bunlar; Mekke, Medine, Kufe, Basra, Yemen, Şam'dır. Bu şehirler, ellerinde yazılı belgelerle İslam mirasını taşıyan önemli düşünürlerin, âlimlerin yaşadıkları büyük merkezlerdi. Bu dönemin âlimlerinin taşıdığı miras ayıklanmamış, bablara ayrılmamış, sınıflandırılmamış haber, bilgi ve tevillerin yığınlarından oluşmaktaydı. Dağınık bir şekilde bulunan mevcut bilgi birikimi, Tedvin işlemiyle bablara ayrılmak istenmiştir (Câbirî, 1997: 88).

Câbirî, Tedvin Asrı'na dair ileri sürdüğü bu iddialarını gerekçelendirecek bazı somut verileri okura sunması gerektiğinin farkındadır. Bunu yaparken Foucault'nun yönteminden yararlanır. Foucault, belirli bir toplum ve verili bir dönemin bazı kurallar bütününden

oluştuğunu sorgular ve bu kuralları ortaya koyarken arkeolojik kazılar ile bazı sorulara cevap aranması gerektiğini belirtir (Foucault, 2011: 122). Câbirî de Foucault'nun bu yönteminden yararlanır. Arap/İslam düşüncesinin kopuk halkası olarak gördüğü Tedvin dönemini aydınlatmak için arkeolojik kazılar yapar. Yukarıda Foucault'nun arkeolojik kazı yaparken, verili bir dönem ve belirli bir toplumun bazı kurallardan oluştuğuna ve bu kuralları ortaya koymak için bazı sorular sorduğuna değinmiştik. Câbirî de arkeolojik kazı yaparken tıpkı Foucault gibi bazı sorular sorarak Tedvin dönemin hangi kurallar bütününden oluştuğunu belirlemeye çalışır:

> Arapçanın Nahiv yapısı tam olarak Sîbeveyh'le doğmamış mıdır? Fıkıh metodolojisi, İmam Şâfiî'yle birlikte doğduktan sonra belirlenmemiş midir? İslam'da tarih yazımı "tam olarak" İbn İshak ve Vâkıdî ile doğmamış mıdır? Arapça sözlüğü ve aruzu insanımıza tam olarak kazandıran Halîl b. Ahmed değil midir? Kelam ilminin meseleleri, Vasıl b. 'Atâ ve çağdaşları tarafından belirlenmemiş midir? Şiî düşüncesi fıkıh ve kelam olarak Ca'fer-i Sadık'la olgunluğunu tamamlamamış mıdır? Ve nihayet soruların sonuncusu olmayan son bir soru soralım: Bütün bu şahsiyetler ve emsalleri tek bir asırda (Tedvin Asrı) yaşamamışlar mıdır? (Câbirî, 1997: 59).

Câbirî'ye göre Tedvin döneminde Arap düşünce mirası, derlenip toplanarak farklı dallara ayrılmış, birbirinden ya tam bağımsız ya da yarı bağımlı felsefi ve ilmî düşünce dalları oluşturulmak istenmiştir. Burada gerçekleştirilen faaliyetin ana hedefi, bir kültür mirası oluşturmaktı. Böylece Arap düşünürün ona dayanarak eşyayı, insanı, toplumu, tarihi ve evreni tanımlayabilecek kaynak bir çerçeveye olan ihtiyacı karşılanmış olacak, böylece yeniden bir yapılanma operasyonunun gerçekleştirilmesi mümkün olabilecekti.

Câbirî, Arap/İslam düşüncesinin oluşumunda büyük bir rol oynadığını düşündüğü Tedvin döneminde bilginin üretiminde rol alan unsurların olup olmadığı, varsa bu unsurların bilgiyi nasıl şekillendirdiği gibi sorulara cevap aramıştır. Nitekim Foucault da Batı epistemolojik tarihinde bilginin üretiminde rol alan unsurların neler olduğunu ve bu unsurların Batı'daki bilimsel çalışmaları nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yönüyle Foucaultcu bir yönelim izleyen Câbirî, bazı temel unsurların hem bilginin hem de düşüncenin oluşumunu etkilediğine ve bunların Arap/İslam düşüncesine tayin edici izler bıraktığına inanır. Onun bu konudaki en temel iddiası; Arap/İslam kültür ve epistemolojisinin kaynak çerçevesinin bu asırda teşekkül ettiğidir. Ona göre bilginin oluşumunu etkileyen ve sonrasında da yönlendirici bir işleve sahip olan hatta ilk kez o dönemde üretilen bazı bilgi araçları kullanılmıştır. Bilginin oluşumunda rol alan bu faktörler, İslam düşüncesi üzerinde derin bir etkiye sahip olmuştur.

Foucault -daha önce de değindiğimiz üzere- modern insanın güncel olanın peşine düştüğünü, geçmiş ile bir bağın olduğu tüm alanlarda, güncel olanın ortaya konması gerektiğini ifade eder. Bunu Kant'ın Aydınlanma dönemine dair yaptığı eleştiriler üzerinden, ilk olarak "şimdinin ontolojisi" adıyla gösterilmek istendiğini belirtir. Ona göre Kant, farklılık arayışındadır; o, bugünün düne kıyasen ne gibi farklılıklar sunduğu sorusuna cevap arar. Foucault da buradan hareketle Aydınlanma'nın şimdiye dair ne söyleyeceğinin, şimdinin farklılığının ne olduğunun ve bu söyleyeceği şeylerin niteliğinin ortaya konması gerektiğini belirtir. O, şimdinin ontolojisi ile bireyin kendine ait kültürel çerçeveyi, mevcut kalıpları ve hatta öznellik kalıplarını eleştirel bir şekilde okumasını sağlayacağına inanır. Câbirî de Foucault'nun Batı Aydınlanma düşüncesine dair yapmış olduğu bu farklı okumaya benzer bir yol takip ederek Arap/İslam düşüncesinin Tedvin döneminin ayrıntılı bir şekilde yeniden ele alınması gerektiğine inanır. Ona göre, Arap/İslam düşüncesinin üzerinde inşa edildiği bu dönemde bilgiyi üreten tüm araçlar, eleştirel bir yaklaşımla bir daha yeniden gözden geçirilmelidir. O, İslam düşüncesinin sürekli kendisini tekrar ettiğini, bu sebeple de "şimdi"ye dair hiçbir şey söyleyemediğini düşünür. Hatta tarihsel süreç değişmesine rağmen epistemik verilerin değişmeden kalıp yüzyıllarca yaşamını sürdürdüğünü ve sonraki dönemlere özellikle sorgulanmadan aktarıldığına inanır. O da Kant ve Foucault gibi, tüm bilgilerin bugüne dair ne söylediğine ne kazandırdığına dolayısıyla güncel olanın bilgisine dikkat çekilmesi gerektiğine vurgu yapar. Böylece o, Arap/İslam düşüncesinde "şimdinin ontolojisi"ni oluşturarak sorgulanmamış bir geleneğin eleştirisini yapmaktadır. Ona göre birey, böylece hiç tartışılmamış olan geleneğin bağlarından kurtulacak, eylemde bulunulan şimdinin, yerin ve zamanın sorgulanması sağlanacaktır.

Foucault, şimdinin ontolojisi üzerinden Aydınlanma döneminin yeniden ve daha doğru bir okumaya tabi tutulmasının, Batı düşüncesini daha da ileri taşıyacağına inanır. Câbirî de benzer bir yaklaşım sergiler; Tedvin döneminin eleştirel bir değerlendirmesini yapar. Böylece İslam düşüncesinin, geçmişin sürekli tekrarını yapmaktan kurtulacağını ve bunun, İslam düşüncesini daha da ileriye taşıyacağını düşünür.

Foucault, Aydınlanma'nın kendini bilgi ve akıl tarihine ait her şeyin ilk dönemi olarak gördüğünü belirtir. Aydınlanma'nın; kendi kurallarını, kendi düsturunu formüle ettiğini, Batı düşünce tarihinde hem geçmiş hem de şimdiki zamana karşı kendine özel bir konum biçerek yapmak istediklerini söyleyen bir dönem olarak tarif ettiğini söyler. Câbirî'ye göre

de Arap/İslam düşüncesinde tüm olup bitenlerin yeniden yapılandırıldığı ve referans çerçevesi olarak kabul edildiği dönem, Tedvin dönemidir. Bundan sonraki dönemlerde, eldeki tüm epistemik veriler, Tedvin döneminde ortaya konan bilgilerle şekillenmekte, bu dönemle bağlantı kurularak anlaşılmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla Batı düşüncesinde Aydınlanma döneminin oynadığı rol ile Arap/İslam düşüncesinde Tedvin döneminin oynadığı rol birbirine benzerdir. Foucault, Aydınlanma dönemini eleştirerek tartışmaya açarken Câbirî de aynı şeyi Tedvin dönemi üzerinden yapmaktadır.

Foucault, Batı epistemolojik tarihini üçe ayırdıktan sonra her dönemin bilgiye ulaşmada, bilgiyi üretmede kendine has bir takım unsurlar barındırdığını söylemişti. Câbirî de Arap/İslam tarihinin Tedvin döneminde, yeni bilgi araçlarının üretildiğini ve bilginin bu unsurlar aracılığıyla aktarıldığını iddia eder. O, Arap/İslam düşüncesinin oluşumunda ve şekillenişinde büyük bir etkisi olduğunu düşündüğü Tedvin döneminde, yeni bazı bilimsel alanların, bilgi araçlarının oluşturulduğunu aktarır. Câbirî'nin, Arap/İslam düşüncesinin oluşumunda yön verici bir işlevi olduğuna inandığı bilgi araçları: Dil, nahiv, fıkıh, hadis, Kur'an, kelam, kıyas, icmâ vb.'dir. O, yukarıdaki sorulara yanıt aramak için o dönemde oluşturulan bilgi araçlarını yani bilim dallarını, o dönem üzerinden arkeolojik kazıya tabi tutarak inceler. Biz de Tedvin döneminde oluşturulmuş olan yeni "bilgi üretim araçları"ndan dil, fıkıh ve kıyası ele alarak bunun Arap/İslam düşüncesindeki etkilerine değineceğiz.

2.4.1. Düşüncenin Oluşumunda Dilin Rolü

Küçük bir çocuk düşünmeyi, içerisinde bulunduğu toplumun dilinden sunulan kelimeler aracılığıyla öğrenmektedir. Dolayısıyla bu çocuğun düşünce dünyası, ana dilinin ona sunduğu imkânlarla sınırlıdır (Câbirî, 1997: 105). Bizim gerçeği kavramamız, estetiği hissetmemiz ve fazilete sarılmamız, kullandığımız dilin bize gösterdiği anlayış ve hissediş oranında mümkün olur. Dolayısıyla dil, sadece bir araç olmadığı gibi sadece bir içerik de değildir. Aksine o, bilginin ona göre şekil aldığı bir "kalıp" işlevi görür. Câbirî, modern dönemde dil-düşünce ilişkisini belirleyen ve dilin insanın evrene bakışında temel rol oynadığını söyleyen ilk kişi olarak aktardığı ünlü Alman düşünür Herder'in (1744-1803) dilin, sadece bir düşünce aracı olmadığı, düşüncenin de onun içinde şekillendiği bir kalıp olduğu fikrine katılır (Câbirî, 1997: 105). Bu yönüyle dil, "Her türlü insani bilginin

sınırlarını çizen ve onun için belli bir alan koyan bir olgudur." Câbirî, Edward Sapir'in her dilin kendine has bir evren tasavvuru olduğunu aktarır (Câbirî, 1997: 106). Adam Schaff'ın da benzer bir yaklaşım ortaya koyduğunu, dilin düşünce biçiminin oluşumunda aktif bir rol oynadığını, hatta konuştuğumuz gibi de düşündüğümüzü söylediğini belirtir. Dolayısıyla dil, konuşma gücümüzün yanında düşünme gücümüzü de belirleyen bir unsur olarak karşımıza çıkar (Câbirî, 1997: 107).

Câbirî, Cahiliye döneminin yazılı olan "resmî" tarih içerisinde büyük öneme sahip olmasını, o dönemin kendine has kültürel imkânlarıyla değil, ilk dönem müfessirlerden bazılarının Kur'an'ın anlaşılması için onu, dilsel bir referans olarak görmelerine bağlar. Yani Cahiliye döneminin bu denli canlı kalmasının ve önem kazanmasının sebebi; Arap/İslam epistemolojisi tüm yönleriyle inşa edilirken Tedvin dönemindeki dilsel, dinsel, bilimsel ve felsefi çalışmalarda o döneme sürekli olarak gönderimde bulunulmasıdır (Câbirî, 2011: 220).

Câbirî, Arap/İslam düşüncesinin epistemolojik arka planının nasıl oluştuğunu ortaya koymak için Tedvin döneminde arkeolojik kazılara girişir. Arap/İslam epistemolojisinin temel dinamiklerinin neler olduğunu ortaya koyarken ilk arkeolojik çalışmada önceliği Arapçaya, yani dile verir. Bunu birkaç sebebe dayandırır. Ona göre bir Arap, dilin kendisi üzerindeki otoritesini yalnızca dilin gücüyle izah etmediğini ayrıca kendisinin gücünün de bir ifadesi olduğunu düşünür. Çünkü sadece bir Arap, kullandığı dilin yüksek potansiyelini kullanarak ona has ulvi bir edebi anlatım seviyesini yakalar. Dolayısıyla Arapça ile ne kadar hemhal olup onu iyi kullanabilirse insani erdeme de o denli sahip olmuş olur (Câbirî, 1997: 103). Câbirî, Tedvin döneminde arkeolojik ilk kazıyı dilde yapmasının ikinci gerekçesi olarak Kur'an'ın Arapça bir Kitap olmasına bağlar. Çünkü Arapçaya hiç dokunmadan Kur'an'ın farklı bir dile aktarımı mümkün değildir. Bu yönüyle Arapça, Kur'an'ın mahiyetinin bir parçasıdır. Bu da Arapların İslam medeniyetine din ve dil üzerinden katkı sunmalarını sağlamıştır. Üçüncü sebep de Arapçanın epistemolojik verilerden biri olmasıdır. Çünkü tarihi gerçekler, Arap/İslam epistemolojisinin oluşmasında ilk düzenli ve ilmî çalışmaların Arapçanın derlenip kurallarının oluşturulması olduğuna yönelik kuşkuya yer bırakmamaktadır. Tüm bunlara modern çalışmalarda vurgulanan bir gerçek de eklenebilir. Dil, -hangi dil olursa olsun- insanın kâinata bakışını, onu parça ve bütün olarak nasıl algılaması gerektiğini etkileyen bir işleve sahiptir. Câbirî, bu özelliğiyle

Arapçanın on dört asır boyunca sözcükleri, grameri ve terkipleriyle olduğu gibi kalabilen ve hâlâ yaşayan tek dünya dili olduğunu iddia eder (Câbirî, 1997: 104).

Tedvin döneminde bilginin üretilmesinde en önemli araç olarak dilin kullanıldığını düşünen Câbirî, bu dönemde bazı amaçlar güdülerek dilin kurallarının üretilmesine ihtiyaç duyulduğunu söyler. Bu dönem ile beraber Arapçayı bilmeyen ve Arap olmayan Müslümanlar, yeni İslam toplumunda sayısal olarak artınca dil hatalarında ciddi bir artış gözlenmiştir. Bu durum, Kur'an dilinin bozulmasına ve dejenerasyonuna sebep olmuştur (Câbirî, 1997: 111). Nitekim Abdulmelik b. Mervan (646-705), idarenin Arapçalaştırılmasına yönelik politikalar üretmek zorunda kalmıştır. Divan kâtipleri olan Fars, Yunan ve diğer milletlerden kişiler sosyal statülerini ve makamlarını koruyabilmek için Arapça öğrenmek zorunda kalmışlardır (Câbirî, 1997: 95). Bu faktörler, Arap dilinin kurallara bağlanması ve derlenmesini zorunlu kılmıştır. Ayrıca bu faktörler sebebiyle Arapça, ilmî olmayan (ilmî yollarla öğrenilemeyen) bir dil olmaktan çıkarak ilmî olan (herhangi bir ilmin boyun eğdiği kurallara bağlı olan) bir dile dönüşmüştür.

Câbirî'ye göre Arapçanın kurallarını belirleyerek dönüşümünü bir bütün olarak sağlayan ilk kişi Halîl b. Ahmed el-Ferahidî (718-791)'dir, daha sonra öğrencisi Nasr b. Seyyâr'ın oğlu el-Leys bu süreci tamamlamıştır. Câbirî, epistemoloji araştırmacılarının Halîl b. Ahmed'in Arap dilini derleme ve yazdığı sözlüğün (*Kitâbü'l-'Ayn*) temel iskeletini oluştururken tarzında dikkatlerini çeken şeyin, dağınık halde bulunan dile düzen kazandırmak için kullanmış olduğu metodik ilke olduğunu söyler. Çünkü bu ilke, matematiksel bir düşünce ile müzik duyarlılığının armonisinden oluşmaktadır. Halîl, bulduğu aruz ilmi ile matematiksel ferasetin ve müzik duyarlılığının birbiriyle uyumunu ortaya koymuştur (Câbirî, 1997: 112). Nitekim o dönemde müzik, matematiğin bir parçası kabul edilmekteydi.

Câbirî'ye göre hayranlık uyandıracak denli takdire şayan bir başka husus ise Arap Dili tamamen gözden geçirilirken takip edilen metodlarda gösterilen titizliktir. O, Arap dilinin, her birinin kendine ait lehçelere sahip olan o dönemdeki Arap kabilelerinden dikkatli bir şekilde süzülerek çıkarıldığını belirtir. Böyle bir tabloda şu soruya net cevap verilemeyeceğini aktarır: Bugünkü Arapçanın temeli, sözü edilen lehçelerden mi yoksa Tedvin döneminde sonsuz kılınan Arapçadan mı esinlenmiştir? Aslında Arapça kurallı bir dile dönüştürülürken takip edilen metot, çok titiz ve çok katı bir yapıya hapsolmasına ve dilin kendi iç yapısı üzerinde negatif etkiler oluşmasına sebep olmuştur (Câbirî, 1997:

111). Ona göre bu metot, dilin tabii ve fıtri özelliğini yok etmiştir. O, bu metodun katı olmasının dilin gelişmesini ve yeniliklere açık olmasını engellediği için eleştirilmesi gereken bir yön olarak görür. Yine de titiz bir çalışmanın, isabetli adımlar atılmasının ve içsel mantığındaki tutarlığının da övgüyü hak eden yönleri olduğunu söyler (Câbirî, 1997: 112). Dile yönelik bu gibi çalışmaların, akli kurallar çerçevesi içerisinde işlendiği sürece övgüye daima layık olacağını düşünür. Ancak Câbirî, mantık ile vakıanın farklı şekilde işlediğini düşünür. Ona göre mantık, her daim yaşayan vakıanın hizmetinde yer almalıdır, karşısında değil. Buradan hareketle dil, sürekli gelişen bir işleve sahip olduğu için çalışma alanı ve içeriği katılığa yer vermemeli, aksine özgürleştirici olmalıdır. Fakat Câbirî, Halîl b. Ahmed'in takip ettiği metodun, Arap dilinin donuklaşmasına, değişmeyen kalıplara girmesine ve dönüşüm imkânı kısıtlı, kelime sayısı sınırlı, tarihsel boyutunun olmadığı bir dile dönüşmesine sebep olduğunu düşünür. Dolayısıyla Arapçanın, zamanın değişmesine, olayların gelişmesine ayak uyduran yönü engellenince tarihsel boyutu da yok edilmiş olur (Câbirî, 1997: 115).

Arap dilinin derlenerek kurallara bağlanması; Arapların giderek azınlık haline geldiği bir toplumda, dilsel hataların artmaya başlaması, dolayısıyla Arap dilinin dejenere olması endişesiyle gündeme gelmiştir. Özellikle Şam ve Irak bölgesinde Arap olanlar ile olmayan Müslümanların birbirine karışmaları, dilsel hataların artmasında temel rol oynamıştır (Câbirî, 1997: 115). Ayrıca Arap dilinin o zamanlar noktasız yazılması ve harekelerin kullanılmaması, dile kurallar bağlanması mantığını dayatan şartlardan biriydi. Bu haliyle bir kelime yazıldığı vakit, birçok şekilde okunması mümkündü. Câbirî, buradan hareketle varmak istediği şeyin, Arapçanın derlenebilmesinin yazılı değil yalnızca sözlü kelamla mümkün kılınabileceğini göstermek olduğunu söyler. Kur'an ise hem okunan hem de yazılı olan bir kitaptı. Onun doğru bir kıraatinin bulunması, duyulan/sözlü dile dayanmasını zorunlu kılmaktaydı. Böyle bir durumda, başvurulması gereken ve sorunu çözümleyecek tek dil, bedevilerin kullandığı dildi (Câbirî, 1997: 118). Doğal olarak "sahih" olan dili koruma güdüsü ile hareket edilmiş, bunun için de bedevilerden ve tabiatlarını korumayı sürdüren kapalı kabile toplumlarından kelimelerin orijinal anlamları öğrenilmeye çalışılmıştır (Câbirî, 1997: 115). Dili derleyen ve rivayet edenler de çöle yönelerek orada yaşayan "halis" bedevileri kaynak almışlardır. Bu durum, çıplak ayaklı bedevileri hararetle aranan kimseler kılmıştır. Dil rivayeti, 17. yüzyılın başlarında önemli bir mesleğe dönüşmüş ve kendilerini bu işe adayan önemli raviler ortaya çıkmıştır (Câbirî, 1997: 116). Onlara yönelik yoğun bir ilginin olduğunu gören bazı bedeviler, okuma-yazma

biliyor olmalarına rağmen kendilerine güven duyulması ve rivayette bulunulması için bunu inkâr etmişlerdir. Câbirî, tarihte okur-yazar olan birçok bedevinin suçüstü yakalandığına ve bu durumu bilen nice bedevinin kendilerini ele vermemesi için onlara yalvardıklarına dair birçok hikâyenin olduğunu söyler (Câbirî, 1997: 119).

O dönemde bedevilere yönelik talep giderek artmış, onlar için rekabete girilmiş ve onları memnun etmek için yoğun çaba içerisine girilmiştir. Bu durum, bedevilerin kendilerini önemli hissetmelerine, sahip oldukları sözlerin, kelimelerin değerli olduğuna inanmalarına sebep olmuştur. Tarihi rivayetlere bakıldığında onların, konuşmayı profesyonel bir mesleğe dönüştürdüklerine, sahip oldukları değerli şeyleri bir bedel karşılığında sattıklarına tanık olunmaktadır. Bazı bedeviler Kûfe, Basra gibi şehirlere yerleşerek o bölgelerde laf satıcılığı yapmışlardır. İyi bir gelir getirdiğini düşünen bazı şehirliler de çölün olduğu bölgelerde belli bir süre kaldıktan sonra oradan öğrendikleri sözleri tekrar geri döndükleri şehirlerde satıyor böylece hem para hem de şöhret kazanıyorlardı (Câbirî, 1997: 116). Arapça eski lafızlar, özellikle nadir duyulan, duyulmamış olan ve garip olan lafızlar kolay yoldan geçinme kapılarına ve kârlı sermayeye dönüşmüştür (Câbirî, 1997: 117).

Câbirî, bedevilerin kullandığı Arapçanın, Kur'an'ın diliyle karşılaştırıldığında, Kur'an karşısında çok yoksul ve eksik kaldığını iddia eder. Bunun sebebi Kur'an'ın Arapça olmayan kelimelere de yer vermesi ve onları Arapçalaştırmasıdır (Câbirî, 1997: 120). "Bedevilerin sertliğinin" dil derleyicileri tarafından bir ölçüt kabul edilmesi, Arap dilinin Kur'an ve hadiste geçen birçok yeni kelime ve kavramdan mahrum bırakmıştır. Fakat bunlar, hem Mekke'de hem de Medine'de yoğun ilgi görmüş olan kelime ve kavramlardı. Sözlüklerden ve nahivcilerden elde edilen Arapça, Kur'an diline göre daha az esnek, daha dar kapsamlıydı. Bu da Kur'an'ı, uygarlık anlamında da oldukça geride bırakmaktaydı. Dolayısıyla Tedvin döneminde oluşturulan Arapça, Kur'an'ı tam olarak anlamaktan acizdi, bu da Kur'an'ın çok daha geniş ve daha verimli bir içeriğe sahip olmasından kaynaklanmaktaydı (Câbirî, 1997: 121).

Câbirî, dilin hatalı bir şekilde uygulanmasının çok yaygın bir durum olduğunu İbn Esir'in (1160-1233), şu ifadeleriyle desteklemiştir:

> Tabiûn dönemi sona erdiğinde (II. asrın ortaları) Arap lisanı neredeyse tamamen acemceye (hatalı kullanıma) dönüşmüştü. Pek nadir kimseler dışında Arap dilini sağlıklı kullanan ve koruyan göremezdin (Câbirî, 1997: 122).

Ayrıca farklı kabilelerden yapılan dil derlemeleri, Arapçanın bugün de en büyük sıkıntısı olan eşanlamlı kelimelerin artışına zemin hazırlamıştır. Bazı uzmanlar, bunların büyük bölümünde çok hassas anlam farklılıkları olduğunu söyler. Dil, birden çok kabileden derlenerek oluşturulduğundan aynı şey için birden çok ismin kullanılmasına neden olmuştur (Câbirî, 1997: 122).

Dil bilimciler ve nahivciler, Arapçanın kurallarını bedevilerin sözleri üzerinden kurmakla, mutlak ve nihai kıldıkları kalıplar üzerinden bu sözleri kanuna dönüştürmüş oldular. Bu kalıpların mutlak ve nihai kılınabilmesi bunların mantıkî olmalarını gerektirmekteydi. Onlar dile mantık şablonları yerleştirerek iç dinamiğini kontrol altına almışlar, bu da dilin gelişimini engelleyen, onu statikleştiren bir duruma sokmuştur. Câbirî'ye göre Halîl b. Ahmed ve kendisinden sonra gelen dil bilimciler genel olarak türetme (*iştikak*) adı verilen yöntemi kullanmışlardır. Türetme ile bedevilerin anlam dünyasında yer alan "lafız"lardan "anlam"a doğru bir yol izlenmiştir (Câbirî, 1997: 123). Tedvin Asrı'nda inşa edilmiş olan bu anlam dünyası, Arap medeniyetinin en aşağı basamağında bulunan göçebe bedevilerin medeniyetine dayandırılmıştır. Bedevi toplumu baz alınarak Arap/İslam epistemolojisinde bilginin üretilmesi sağlanmıştır. Bu durum, Arap/İslam düşüncesinde; farklı düşünme, yeni bir durumla ilgili karar verme ve mevcut yöntemin dışına çıkma gibi alternatif yollara başvurmanın önü kapatılmıştır. Böylece bedevi toplumu üzerinden bugün "yeni" bir hüküm verilecekse "eski" olanın değerlendirmesi dayatılmaktadır (Câbirî, 1997: 130). Ayrıca yukarıda da değinildiği gibi Arap dili, bedevinin kullandığı donuk ama müziksel ritim içeren kalıplarla bize sunulan bir dil olmuştur. Câbirî, bazı kişilerin Arap dilindeki anlamsal yoksunluğun müziksel ritim ile telafi edilmeye çalışıldığını söylüyor olmalarının yadırganmaması gerektiğini söyler. O, dildeki yanlışlık ve doğruluğun hükmünün, akılla değil kulakla verilmeye çalışıldığına dikkat çeker. Arap dilindeki lafızları, güzel ve hoş olarak belirleyen akıl değil kulaktır (Câbirî, 1997: 127).

Câbirî'ye göre Halîl b. Ahmed'in belirlediği ilke ve izlediği yol ondan sonraki dilbilimciler tarafından ya aynen izlenmiş ya da onlara esin kaynağı olmuştur. Bu ilke ve yolun doğurduğu sonuçlara bakıldığında, bir dilin içsel yapısının düzenlenmeye çalışıldığı fakat gelişmeye ve yenilenmeye imkân vermeyecek şekilde katı ve değişmez kalıplar içerisinde sıkıştırılmaya çalışılan bir hedef içerisinde olduğu kolaylıkla görülmektedir (Câbirî, 1997: 114). Nitekim Arap dili, Halîl b. Ahmed ve öğrencilerinden günümüze kadar hiç değişmeden olduğu gibi bize ulaşmıştır. Câbirî, başkalarından değil de yalnızca bedevi

olanlardan dilin derlenmiş olmasını sorgular. Tabiri caizse bu dilin dünyasının bedevilerin dünyasıyla sınırlandırıldığına inanır. Onların tabii ve fıtri olan yaşamları -ilkel bir hayat sürmeleri- onların düşünme biçimlerine dolayısıyla onların kıstaslarıyla ölçülen ve derlenen dile de yansımaktaydı (Câbirî, 1997: 119). Dilin, insanın evren ile ilgili tasavvurlarının teşekkülünde nasıl etkin bir rol aldığına dair yukarıda söylenenler hatırlandığında Halîl b. Ahmed ve sonrasındakilerin izlediği yolun Arap/İslam epistemolojisi üzerinde ne denli olumsuz etkiler bıraktığı daha iyi anlaşılır.

2.4.2. Aklın Yasalaştırılması: Fıkıh

Câbirî'ye göre Tedvin döneminde üretilen yeni bilgi araçlarından biri de "fıkıh"tır. Sözlükte derinlemesine kavramak, anlamak ve tam bir bilgi sahibi olmak gibi anlamlarda kullanılan fıkıh, Ebû Hanîfe tarafından "Kişinin hak ve vazifelerini bilmesidir." şeklinde tarif edilmiştir. Şâfiîlerde ise fıkıh, "Müctehidlerin her bir ameli meseleyi ilgilendiren delilleri tek tek inceleyip onlardan çıkardıkları hükümlerdir." (Cici, 2001: 33). Her iki taraf, lafızları farklı şekilde kullansa da yaptıkları tanımla aynı mânayı ifade etmektedirler. Yani fıkıh, bir şeyin künhüne vakıf olarak delilleriyle bilmek anlamına gelmektedir.

Câbirî, orijinalliğine yani nitelik boyutuna bakıldığında fıkhın salt Arap/İslam medeniyetinin üretimi olan bir ilim dalı olduğundan hiçbir tereddüt duyulmaması gerektiğini özellikle belirtir. Hatta bu medeniyeti tanımlamak için bir ifade kullanılacaksa en uygun ifade onun bir fıkıh medeniyeti olduğudur (Câbirî, 1997: 133). İslam fıkhı, bu yönüyle ele alındığında dil bilimleriyle beraber Arap/İslam kültürüne has bir kazanım olarak görülmektedir. Her ne kadar bazı şarkiyatçılar, İslam fıkhı ile Roma hukuku arasında doğrudan ya da dolaylı olarak bir bağ oluşturmaya çalışmış olsa da bu varsayımı destekleyecek deliller bulamamışlardır (Câbirî, 1997: 134). İslam hukuku, kendine özgü değişmez ilkeleri ve sınırları olan bir sistemdir. Bu sebeple Batı hukukuna irca edilecek bir yönünün olduğunu söylemek mümkün değildir.

Câbirî, fıkhın önemini ortaya koymadaki amacının; İslam Fıkhı'nın geçmişte kabul gördüğü gibi günümüzde hâlâ Arap/İslam düşüncesinin özgünlüğünü gösteren en öncelikli ürünler arasında oluşunu teyit etmek olduğunu söyler. Nitekim fıkhın gelişim süreci de bu gerçeği tam olarak destekler. Yani fıkıh, sadece Tedvin döneminde değil, sonrasında da muhtelif uzmanlıkların buluştuğu bir platform işlevi görmüştür. Câbirî, şarkiyatçı

Hamilton Gibb'den aktararak; fıkhi faaliyetlerin Arap/İslam düşüncesinde çok ciddi etkileri olduğunu, öyle ki hicri ilk üç asırda yer alan düşünsel potansiyelleri kapsamına aldığından söz eder. Gibb'e göre fıkıh sahasında; idareciler, hadisçiler ve kelam âlimleriyle beraber dil bilimci, edebiyatçı ve tarihçiler de hukuki konuları tartışmış ve bu alana katkıda bulunmuşlardır (Câbirî, 1997: 135).

Fıkıh uygulamaları genellikle kültürel normlardan beslendiği için siyasi, kelami mezhep ve fırkalar arasındaki tüm farklılıklara rağmen bir çatışmaya dönüşmemiştir. Aksine fıkıh ve fıkıh ilimleri Arap/İslam kültürünün değişik parçalarının birbirleriyle kaynaşmasını sağlayan bir iskelet görevi görmüştür. Ayrıca fıkıh, "eski miras" ile de karşı karşıya hiç gelmemiştir. "Eski bir hukuk" ile İslam hukuku arasında tarihte yaşanan herhangi bir çatışma veya mücadeleden de söz edilmemektedir (Câbirî, 1997: 135). Fakat fıkıh alanında "İslam, kendinden önceki hukuk sistemlerini tamamen silmiştir." (Câbirî, 1997: 136). İslam'ın, benimsemeyip ses çıkarmadığı bazı yerel örfler olmuştur. Fakat Câbirî'nin dikkat çektiği nokta, İslam fıkhının pratik yönünden ziyade teorik yönüdür. O, İslam hukuk düşüncesi üzerinde geçmiş kültür ve hukukların en küçük bir etkilerinin olmadığını düşünür.

Teorik fıkıh ile pratik fıkhı birbirinden ayıran Câbirî, Peygamber ve Sahabe döneminden Emevîlerin son dönemlerine kadar fıkhın, teoriden değil de vakıadan hareketle oluştuğunu iddia eder. O, fıkıh çalışmalarıyla tanınan Mustafa ez-Zerka'ya dayandırdığı bilgi ile Tedvin Asrı ve sonrasındaki fıkhın, "pratik ve yaşanan vakalardan çok, varsayım ve düşünsel üretimde genişletilmeye başlandığı"nı öne sürer. Vakıadan çıkıp düşünsel bazı teorilere dayanan fıkıh, o dönem bir zihin jimnastiğine dönüşmüştür (Câbirî, 1997: 136). Zira öncelikle olaylar varsayılmış, daha sonra bunlara çözümler aranmıştır.

Câbirî, fıkhın teorik üretim yönünün "fıkıh usulü" (metodolojisi) ismiyle anıldığını, Arap/İslam Aklı'nın özgünlüğünün bu metot ilmine dayandığını belirtir. Ona göre ne geçmiş kültürde ne de İslam sonrası hiçbir yabancı kültürde böyle özgün bir ilimle karşılaşılmamıştır. Peygamberimizden sonraki dönemde şer'i tüm hükümler, delillerden çıkarılmaktaydı, bunun için bazı kurallara ihtiyaç duyuldu ve bu kurallar Tedvin döneminde belirlendi. Fıkıh usulü ile bu kurallar oluşturuldu ve bir sisteme oturtuldu. Fıkıh usulünün fıkıhtaki konumu, mantığın felsefedeki konumu gibidir. Arap/İslam kültüründe fıkhın görevi, toplum için yasa koymak iken fıkıh usulünün görevi ise akıl için yasa koymaktır. Dolayısıyla o hem "fıkhi akl"a hem de İslam kültürü içinde oluşan ve de

etkinlikte bulunan Arap Aklına yasalar belirlemektedir (Câbirî, 1997: 138). Fıkhın kapsama alanına Kur'an, Hadis, dil, nahiv ilimleri ve kelamın yanı sıra özellikle mirasla ilgili konularda aritmetik girer. Miras taksimi, Arap/İslam kültüründe matematiğe en yakın ilimdir. Hatta matematik, bu kültür içerisindeki gelişimini fıkhın pratik ihtiyaçlarına borçludur (Câbirî, 1997: 136). Batı'da da benzer bir durum yaşanmış, modern çağdaki fizik bilimi, Descartes ve Newton gibi şahsiyetlerin çalışmalarıyla gelişimini sürdürmüş, matematiğin yenilenerek düzenli gelişimine sebep olmuştur.

Câbirî'ye göre fıkıhtaki kuralları kanunlaştırarak akıl için yasa koyan, kurallara dönüşmesini sağlayan düşünsel ortam iyice açıklanmadan konunun anlaşılması mümkün olmayacaktır. Arap/İslam Düşüncesi'nin temel meseleleri, Tedvin Asrı ile birlikte belirginleşmeye başlayan iki ana akıma ayrılmıştır. Birincisi, İslami mirasa sıkıca sarılmış olan nas ehli, tüm değerlendirmelerini yaparken yegâne ölçüt olarak ona dayanmayı gören bir akımdır. İkincisi ise görüşe yani re'ye sarılan akımdır. Bu akım ise hem İslam mirasının anlaşılmasında hem de yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde re'ye dayanmaya çağırır. İslam kültürünün tüm alanlarında bu iki akımın izleriyle karşılaşılmaktadır (Câbirî, 1997: 139). Tedvin Asrı'nda re'y ehli, çoğu vakit naslardan (Kur'an ve Hadis kaynaklı bilgiden) esinlenmeyi bırakarak neredeyse tamamen teorik varsayımlarla salt aklın iyi görmesine dayanarak bilgi üretmekteydi. Öte yandan nas ehlinden bazı kimseler de vakıada ortaya çıkan yeniliklerle ilgili bir şey söyleyebilmek için hadis uydurmaktaydı. Hadis kurumu da bu yalan hadislerle giderek devleşmekteydi (Câbirî, 1997: 141). Tefsirde, hadiste, nahivde, kelamda neredeyse tüm alanlarda bu akımlarla karşılaşılmakta ve yer yer bunlar arasında düşünsel çatışmalar yaşanmaktaydı. Dolayısıyla eski ve yeni yorum ile bunların ele alınışında benzer önerme ve usule dayanmayan farklı bakış açıları sebebiyle çatışmalar oluşmaktaydı. Câbirî'ye göre Tedvin Asrı ile beraber Arap/İslam ilimlerinin ilk oluşum dönemine denk gelen bu farklı bakış açıları, temelde bir "esaslar krizi"nin göstergesidir. Tedvin edilen ve bölümlere ayrılan Arap/İslam ilimlerinin, daha sonra epistemolojik ve mantıksal açıdan yeniden tesis edilmesine ve dolayısıyla esaslara dayandırılmasına ihtiyaç duyulmuştur (Câbirî, 1997: 140). Bölümlere ayırmayı yeniden yapmak, güçlü ve açık usul ve önermelere dayandırmak hayati bir ihtiyaca dönüşmüştür. Arap/İslam ilimlerinin neredeyse tümünde karşılaşılan "esaslar krizi" hemen hemen ortak bir zaman diliminde kendini dayatmış olsa da her ilim için krizin şiddeti farklı olmuştur. Böyle bir ortamda hem re'y ehlinin bazı sınırlara uymasını zorlayacak hem de nas ehlinin hadis uydurma işlemini durdurmasını sağlayacak kurallara dayalı bir araştırma yöntemi tesis edilmeliydi. Bu

görevi, o dönemin büyük düşünürü Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî (767-820) üstlenmiştir (Câbirî, 1997: 141).

Fıkıh alanındaki bu şiddetli çatışmaya yakinen tanıklık etmiş olan Şâfiî, Medine'de Hadis ehlinden, Irak'ta da Re'y ehlinden istifade etmiştir. Onlarla yapmış olduğu münazaralar sonucunda re'yin kanunlaştırılması ve fıkıh usulünün tespiti noktasında çalışmalar yapmıştır. Şâfiî, daha önce değindiğimiz Aruz ilminin mucidi olan Halîl b. Ahmed ile onun öğrencisi Sîbeveyh'in çağdaşıydı. Sîbeveyh, Arap dilini kurallara bağlayarak günümüze kadar katılığını korumasını sağlayan bir formda toplamış ve dilin "usulü"nü belirlemiştir. *el-Kitâb* ile oluşturulan bu kurallar, günümüze gelinceye değin değişime direnmişlerdir. Câbirî'ye göre İmam Şâfiî kimden esinlenmiş olursa olsun -ister Halîl isterse Sîbeveyh fark etmez- gözden kaçırılmaması gereken nokta dil bilimci ve nahivcilerin izlediği metodu şekil ve içerik olarak kendi çalışmalarında kullanmış olmasıdır (Câbirî, 1997: 142). Dolayısıyla dilin mantığı, bu tür faaliyetlerde belirleyici bir rol üstlenerek İmam Şâfiî'nin ortaya koyduğu kurallarda da etkisini bariz şekilde hissettirmiştir.

Ayrıca Câbirî, İmam Şâfiî'nin, *er-Risâle* adlı eserinin daha ilk sayfalarında, kendisini yönlendiren kaynak otoritenin ne olduğunu açıkladığını iddia etmektedir. O dönemin siyasi atmosferinde şekillenen ve o dönemin hâkim paradigmasını oluşturan anlayış, daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız "Arap Beyânı"dır. İmam Şâfiî, *er-Risâle*'de "Beyânın Keyfiyeti" sorusuna cevap vererek bunu ispatlamıştır (Câbirî, 1997: 143). Nihayetinde Şâfiî, *er-Risâle'*sinde fıkıh usulü ile ilgili bazı kurallar belirlemiş, fıkhi alanda olası tüm problemlerin çözümünü içerdiği iddiasını taşıyan bir sistem kurmuştur (Ebû Zehra, 1996: 177). Kurduğu bu sistem, Arap/İslam düşüncesinde çok önemli bir rol üstlenmiştir. Câbirî bu rolün, Descartes'ın belirlediği "metot kuralları"nın özelde Fransız düşüncesinde genelde ise Modern Batı Aklı'nın oluşumunda oynadığı rolden hiçbirfarkının olmadığını düşünmektedir (Câbirî, 1997: 139).

Câbirî, tüm bu söyledikleri ile şunu vurgulamak ister: "Fıkıh, kelam, nahiv ve diğer ilimler ile Arap/İslam aklı tek bir yöntem üzerine yapılanmıştır." Mesele fıkıh usulünün başlıca ilimlerden devşirilerek belirlenmiş kurallardan oluşması değildir. Yani fıkıh usulcülerinin amaçlarına hizmet edecek kurallar derlemeleri ve bunu ilim haline getirmeleri gayet normaldir. Fakat buradaki sorun; fıkıh usulünün olgun bir yönteme dönüştükten sonra bu alanda kanunlaştırılarak söz konusu ilimler için başvuru kaynağına dönüştürülmüş olmasıdır. Şâfiî'den sonraki usulcülerin, bu alanı zenginleştirmedeki büyük çabaları

önemlidir fakat Şâfiî'nin ortaya koyduğu "kurallar", bu metodoloji ilminin iskeletini ve ana çatısını oluşturmayı sürdürmüştür.

Arap/İslam Aklı'nın en büyük yasa koyucusu olan İmam Şâfiî öncesinde "re'y", özellikle Ebû Hanîfe (699-767) döneminde mutlak bir serbestliğe sahipken İmam Şâfiî (767-820) ise re'y'i sınırlandırmıştır (Câbirî, 1997: 147). Oysaki Ebû Hanîfe ve re'y ehlinin büyük çoğunluğu yasa koyucu olarak aklı görürlerdi.[25] Ebû Hanîfe, fıkhi meseleleri Mu'tezile'nin akidevî konuları yorumladığı gibi yorumlamaktaydı. Fakat İmam Şâfiî ile birlikte akıl, yasa koyan konumundan çıkarıldı, kendisi için yasa konulan konumuna getirildi. Şiâ ve Zahiriyye'den kıyası reddedenler dışında tüm fıkıh mezhepleri, bazı küçük farklara rağmen İmam Şâfiî'nin kurallarını temel aldılar. Câbirî'ye göre buradan bakıldığında, Arap/İslam epistemolojisinin dinamikleri ve yönlendiricilerinin kim ve neler olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Şâfiî'nin belirlemiş olduğu kurallar, nahivciler ve kelamcılar tarafından da kullanılmıştır. Dolayısıyla konu birliğinin (*nas*) dayattığı ve sınırları belirlenmiş olan bir yöntemin, Arap/İslam ilimlerine etkisi müşahede edilmektedir. Nitekim İmam Şâfiî'nin belirlediği kurallar, Arap/İslam Aklı'nın oluşumunda inkâr edilemeyecek kadar büyük bir rol oynamıştır. Câbirî, bu kurallara bakıldığında hiçbir tereddüt ve kapalılık ile karşılaşılmayacağını belirtir. Ama *er-Risâle* matematiksel bir nitelik taşıma özelliğiyle rasyonel ve içerdiği zenginlikle beraber kapsamlı ve detaylı bir içeriğe sahip olsa da bu eylem, yaşamın tüm olumsallığını dışlamıştır (Keskin, 2009: 93). Câbirî'ye göre bu kuralların en önemli özelliği, Arap/İslam Aklını asırlar boyunca etkisi altına almış ve günümüze kadar süren epistemolojik yönlendirmeye tabi kılmış olmasıdır (Câbirî, 1997: 146). Ayrıca o, bu yöntemin bazı aşırı uç akımların oluşmasına sebep olduğunu da düşünmektedir. Bundan dolayı bu soruna karşı bir öneride bulunmaktadır: Selefi bir eğilimin etkisi altında olan fıkıh ilmi, günümüz fıkıhçıları tarafından yeniden yapılandırılıp yeni bir metot ve çağdaş kavramlar üretmelidir. Toplumsal ve bilimsel gelişmeler birlikte hareket eder, sosyoloji, ekonomi ve siyaset bilimlerinin aktüel yöntem ve kavramları

[25] "Rivayete göre adamın biri Ebû Hanîfe'ye bir soru sordu. O da kendisine cevap verdi. Adam onun verdiği cevaba itiraz ederek Allah Resulü (s)'nden aksinin rivayet edildiğini söyledi. Bunun üzerine Ebû Hanîfe: "Onu bırakalım" dedi. Ebû Hanîfe bu sözüyle doğrunun, kendi aklının gösterdiği olup Resul (s)'den rivayet edilen veya ona nispet edilen haber olmadığına işaret etmiştir. Biri, onun yanında şu hadisi rivayet etti: "Alıcı ve satıcı ayrılmadıkça vazgeçme hakkına sahiptirler." Yani alan kişiyle satan kişi, alışveriş sözünün verildiği mekândan ayrılmadan bu sözü feshetme hakkına sahiptirler. Ebû Hanîfe buna karşı çıkarak şöyle demiştir: "Ya gemide iseler, ya hapishanedeyseler, ya yolculuk yapıyorlarsa?" Gerçekten de alıcı ile satıcının alışveriş akdini yapmalarından sonra ayrılmalarını imkânsız kılan şartlar vardır. Ebû Hanîfe işte bu şartları göz önünde bulundurarak şöyle fetva vermiştir: "Alışveriş kesinleştiğinde vazgeçme hakkı yoktur." Yani alışveriş sözleşmesi hukuki açıdan kesinleştiğinde taraflar ayrılsalar da aynı mekânda kalsalar da vazgeçme hakları yoktur." (Câbirî, 1997: 147).

gerçek mânada uygulanırsa aşırı olan İslami akımlar o vakit meydandan çekileceklerdir (Câbirî, 2011: 64). Dolayısıyla Câbirî, İslam kültür ve düşüncesinde dilsel ilişkilerin farklı bir perspektifle yeniden ele alınmasını uygun görmektedir. Dil ve düşünce yeniden düzenlenerek inşa edilirse fıkıh, tüketici ve statik niteliğinden de kurtulmuş olacaktır.

2.4.3. Geçmişin Meşrulaştırılması: Kıyas

Arap/İslam düşüncesinde Tedvin Asrı'nda ortaya çıkan tüm bilgi üretim araçlarını (dil, fıkıh ve nahiv) birer Selefi okuyuş biçimi olarak değerlendiren Câbirî, bu ilimlerin epistemolojik açıdan aynı esasa dayandığını iddia eder. Çünkü "düşünüş biçimi" açısından hepsi, eski Arap araştırmacıların "*kıyâsû'l-gâib ale'ş-şâhid*" dedikleri temele dayanır. "Bilinmeyenin bilinene kıyası" şeklinde ifade edilen bu yöntem, Arap/İslam düşüncesinde yer alan neredeyse tüm akımlar tarafından kullanılmıştır. Mevcutta "şahit" olan yani "kesin olarak bilinen" vardır. "Gâib" olan yani bilinmeyen ise bu "şahidin" yani belirlenmiş olanın üzerinden varsayılmaktadır (Câbirî, 2003: 7). Ayrıca tüm fikir akımları, "gâib"i gelecek olarak tasavvur etmektedir.

Arap dilinin kurallara oturması ve Şeriat'ın kurumsallaşması için çaba sarf eden nahiv ve fıkıh bilginleri kıyası kullanarak sonuç elde etmişlerdir. Benzer şekilde kelam âlimleri de nahivci ve fıkıhçılardan kıyası alarak terminoloji ve tartışmalarla kıyası geliştirmişlerdir. Hatta tabiat bilginleri bile bu yöntemi, deneysel çalışmaları için kullanıp bilimsel bir dayanak kılmışlardır. Nitekim Arap/İslam kültüründe tüm bilimsel çalışmalarda yegâne yöntem olarak kıyas kullanılmıştır. Araştırmacılar; bilginin sınırlarını, sıhhat şartlarını belirleyip kanunlaştırmak için bu yolu kullanarak bilginin sıhhatini şu koşula bağlamışlardır: "Bir gâibin şahide kıyası için her ikisinin de aynı tabiatı taşımaları, 'temellerde' müşterek olmaları gerekir."[26] (Câbirî, 2003: 7). Aslında bu kural ile sınır çizilerek karmaşanın önüne geçilmek istenmiş, tedbir alınmıştır.

[26] "Bu temellerin ne olduğunu bilmek için "sebr" ve "taksim" işlemlerini yapmak gerekir. "Taksim" burada kıyas edilen ile (gâible) üzerine kıyas yapılanı (şâhidi) tüm yönleriyle analiz etmek, aralarındaki ortaklığı bulabilmek için her ikisinin tüm niteliklerini araştırmak demektir. "Sebr" ise bu ortak niteliklerin hangileri ikisinin de "özünden" olabilir sorusunu cevaplamak için hepsini teste tabi tutmaktır. Taksim, analitik tümevarımdır. Sebr ise bu tümevarımın doğruluğunu test etmelidir. "Sebr" Francis Bacon'ın "nihaî test" dediği şey gibidir." (Câbirî, 2003: 8).

Câbirî, kıyas ile geçmişin "meşrulaştırılmaya" çalışıldığını, bunun da kelamcıların İmamı olarak bilinen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin projesi olarak hayata geçirildiğini söyler. Ona göre, bazı akîdevi meselelerde Mu'tezile'ye ve İmamet konusunda da Şiâ ile yapılan tartışmalara cevap vermek üzere bu yaklaşıma ihtiyaç duyulmuştur. O dönemin şartları, Ehl-i Sünnet akaidine (Selef akaidine) ait Akaid (Tevhid veya Kelam) ilminin "kuralları"nın belirlenerek kurumsallaştırmaya gidilmesini zorunlu kılmıştır (Câbirî, 1997: 159).

İmam Eş'arî, İmam Şâfiî'nin fıkıh ilmindeki uygulamalarının bir benzerini Akaid ilminde gerçekleştirmiş ve Sünnî Akîde'nin teorik boyutunu oluşturmaya çalışmıştır. Câbirî'ye göre o, bunu gerçekleştirirken İmam Şâfiî'nin yolunu takip etmiştir. Eş'arî'nin *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı bir eserinin olmasını, bu iddiası için bir delil olarak sunar. Câbirî bu eserin, içerik ve şekil itibarıyla İmam Şâfiî'nin *er-Risâle* isimli eserine çok benzediğini düşünmektedir. Bu benzerliklerin neler olduğunu ortaya koymak için konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alır (Câbirî, 1997: 160). Böylece Eş'arî'nin din usulü için belirlediği kural ve akîdeleri, Şâfiî'nin ortaya koyduğu yöntemsel kurallardan esinlenerek oluşturduğunu ispata girişir. Eş'arî'nin, Şâfiî'den sonra yaşamış olması, böyle bir durumun gerçekleşmiş olma ihtimalini de güçlendirir. Ona göre Eş'arî, Şâfiî aracılığıyla okunduğunda, Eş'arî'nin konuyu ele alış şekli -temelde- Şâfiî'nin fıkıh için belirlediği usulden farklı değildir. Bunlardan yola çıkarak Eş'arî'ye yön veren kaynak otoritenin, İmam Şâfiî'nin belirlediği yöntem ve kurallar olduğunu söylemektedir (Câbirî, 1997: 161). Dolayısıyla İmam Şâfiî, Ehl-i Hadis'in yolunu fıkıhta kuramsallaştırırken İmam Eş'arî de Ehl-i Sünnet'in yolunu akaidde kuramsallaştırmıştır. Genel anlamda usul ilmi, şeriat için akli ve yöntemsel bir karakter kazanarak mantığın felsefede içerdiği anlamı ifade eder bir konuma gelmiştir (Câbirî, 1997: 163).

İmam Şâfiî'yi, İslam düşüncesindeki fıkıh usulünü hatta "Sünnî paradigmanın yöntem ve kurallarını koyan şahsiyet" olarak takdim eden Câbirî, özellikle şeriatın asıllarını yani fıkıh usulünü dört asılla sınırlandırarak gerçekleştirdiğini iddia etmektedir. Bunlar Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas'tır (Câbirî, 1997: 153). Şâfiî, böylece Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'yin arasını bulmuştur. Ayrıca bu durum, iki metodik sorunu da çözmüştür. Birincisi, Re'yin (kıyasın) sınırları ve şartları; ikincisi ise daha sonra ele alacağımız Kur'anî Beyân'da lafız mâna ilişkisidir. İmam Şâfiî'ye göre Re'y konusunda, sadece kıyas söz konusu olabilir. Câbirî, İmam Şâfiî'nin *er-Risale* adlı eserinden alıntı yaparak kıyası şöyle tarif ettiğini

aktarır: "Kıyas; Kitab veya Sünnet'le var olan bir habere muvafık (uygunluk) olmak üzere delillerden hüküm aramaktır. -Muvafakat, aslın fer'e muvafık olmasıdır- ki bu, ya aynı anlamı paylaşmaları ya da aralarında benzerlik bulunmasıyla olur." Şâfiî'nin bu tanımında, kıyasın mutlak anlamda re'y olmadığını, Kitap veya Sünnet ile var olan bir habere uygunluk aranmak üzere delillerden hüküm çıkarmak olduğunu görmekteyiz. Nitekim zaruret ve ihtiyaç sebebiyle re'y sahiplerinin başvurdukları ve büyük bir önem verdikleri "istihsan" (bir şeyi aklen iyi görme), İmam Şâfiî tarafından caiz görülmemektedir. Câbirî, İmam Şâfiî'nin, bu durumu *er-Risâle*'de şöyle açıkladığını aktarır: "Hiç kimse istihsana dayanarak bir şey söyleyemez. Çünkü istihsana dayanarak hüküm veren, 'geçmiş bir örneğe' dayanmaksızın bir hüküm ihdas etmiş olur." (Câbirî, 1997: 144). O, haberle doğruluğundan şüphe duyulmayan "geçmiş bir örnek"i şart koşmakla Ehl-i Hadis Okulunun lideri olan İmam Mâlik'in amel ettiği "istislâh"ı (maslahata göre hüküm verme) da reddetmektedir. Câbirî, İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımıyla hem Ebû Hanîfe'nin re'yde dayandığı 'istihsan'ı hem de İmam Mâlik'in hadis olmadığı durumda hadisin yerine koymuş olduğu 'istislâh'ı ellerinden aldığını, böylece her şeyi kıyas ile Kitap ve Sünnet'e irca ettiğini söylemektedir (Câbirî, 1997: 145). Bu zihinsel mekanizmalar, İmam Şâfiî'nin belirlediği dört asıl unsur (naslar) tarafından aktif kılınmaktadır. Bu sebeple fıkhi düşünce; "nasların değerlendirilmesi" ya da usulcüler tarafından formüle edilen "hükümlerin lafızlardan üretilmesi" işlemiyle sınırlı bırakılmıştır (Câbirî, 1997: 148).

Câbirî, İslam tarihinde kıyası, bir bilgi aracı olarak kullananlar arasında Mu'tezile'yi de sayar. İlk Mu'tezilî eserlerin kaybolmasının Arap/İslam epistemolojik mirasının asırlarca uğradığı zararların en büyüğü olduğunu düşünen Câbirî, Mu'tezilî kaynaklara bazı parçalar üzerinden ulaşıldığını belirtir. Buna örnek olarak; Mu'tezilî düşünceye yakın biri olan el-Kasım er-Ressî'nin (785-860) *Usulü'l-adl ve't-tevhid* adlı risalesinde, usulün belirlenmesinde İmam Şâfiî ile aynı yolu izlediğine dair bilgiyi aktarır (Câbirî, 1997: 165). Dolayısıyla er-Rissî özelinde tüm Mu'tezilîler de Kitap, Sünnet, İcmâ ve Akıl hüccetlerinin tümünde fer'i asl'a döndürmeye çalışmışlardır.[27] Yani onlar da kıyası bir bilgi üretim aracı olarak görmüşlerdir. Ancak Mu'tezilîler gerektiğinde kıyası bir kenara bırakıp, sebep sonuç ilişkisine bakarak bazı konularda hüküm verebilmişlerdir. Câbirî'ye göre Eş'arîler

[27] Kitap'ta müteşabih ayetler (fer') muhkem ayetlere (asl) döndürülürler. Hadiste ihtilaflı hadisler (fer'), ittifak edilen hadislere (asl) döndürülürler. İcma'da, sahabenin icma'sı (asl) olup bütün diğer icmaların ona döndürülmesi gerekir. Akılla ilgili olarak da akıl; duyular, dil ve toplum tecrübesiyle kesinlik kazanmış olanlar (asıl) olup, araştırma ve fikir yürütme (istidlal) sonucu ulaşılanlar (fer') oluştururlar (Câbirî, 1997: 166).

ise kendi mezhepleri içerisinde bir çelişki yaşamışlardır. Onlar, bir yandan sebeplilik ilkesi gibi akıl kaynaklı olan ilkeleri inkâr etmişler diğer yandan da kıyas yaparken aklın fonksiyonuna sarılmışlardır. O, Eş'arî yaklaşımın tarih boyunca var olan ve hâlâ da devam eden esas sorununun bu olduğunu düşünür. Nitekim bu durum, bilim üretilememesinin en temel sebeplerinden biridir (Câbirî, 1997: 171).

Câbirî, kıyasın bir bilgi aracı olarak kullanılmaması gerektiğini düşünenlerin de İslam tarihi içerisinde yer aldığını belirtir. Bunlardan biri 1129'da ölen Faslı Mehdi b. Tumert'tir (Câbirî, 1997: 443). O, gâibin şahide kıyasının metodolojik bir yaklaşım olamayacağını söyleyerek kıyasa karşı çıkmıştır; dil, fıkıh ve kelam bu gibi alanlardan bazılarıdır. İbn Tumert'in bu konuya dair düşüncelerini ele alan Câbirî, onun, sözü edilen hiçbir alanda kıyas ile hüküm verilemeyeceğini söylediğini aktarır. Çünkü İbn Tumert, kıyasın zan ve şüpheye sebep olduğuna, dolayısıyla bir düşünce metodu olarak yakin bir bilgi üretemeyeceğine inanır (Câbirî, 1997: 444).

İbn Rüşd'ün (1126-1198) de bu konuda eleştirel bir yaklaşım ortaya koyduğunu söyleyen Câbirî'ye göre İbn Rüşd, kelamcıların nakil ile aklı uzlaştırma çabalarına dair yöntemlerini reddetmiş; felsefeyi dinin içine, dini de felsefenin içine yerleştirmeyi amaçlayan filozofların üslubuna, kıyas yöntemine yaklaşımlarından dolayı karşı çıkmıştır. İbn Rüşd'e göre kelamcılar, deneyci ve parçacı olan akıllarını, dinî konularda hakem kabul etmişlerdir. Bunun da gayb âlemini şehadet âlemine kıyas edip bid'at çıkarmakla gerçekleştirildiğini düşünür. Hatta kıyası uygulayanlar şehadet âlemini, "gayb âlemiyle kıyaslamaya elverişli hâle getirecek bir içerikte" sunduklarını söyler. İbn Rüşd'e göre kelamcılar böyle yapmakla hem aklı daralttılar hem de gerçeği çarpıttılar. Câbirî, İbn Rüşd'ün bu konuya dair görüşlerini aktardıktan sonra onun bu konuya dair yaklaşımından yola çıkarak buna benzer daha yapıcı yeni bir yöntemin de bulunabileceğini ifade eder (Câbirî, 2003: 44-48).

Câbirî'ye göre kıyas; fıkıh, kelam ve nahivde sürekli büyüyerek bilgi üretiminde bir yöntem olarak kullanılmış, Arap/İslam düşüncesinin epistemolojik yapısının oluşmasında dinamik bir rol üstlenmiş, Arap/İslam Aklının içyapısındaki "işleyişin", esas yolu olmuştur. O, kıyası tarihsel süreç içerisinde Arap insanının zihninde "bilinçdışı ameliye"de yer alan bir mekanizma olarak görmektedir. Zamanla yöntemin sıhhat şartlarına bakılmadan ne olduğu bilinmeyen her şey, kendisi için "şâhid"e (dayanak noktasına), aranan bir "gâib"e dönüşmüştür. En iyi bilinen "mazi" ve en büyük bilinmez olarak gelecek kabul edilmiştir. Gelecekteki problemler, düşünülmesi umulan tüm zihinsel

etkinlikler, eldeki mevcut maziye uyarlanarak (kıyas edilerek), gelecek inşa edilmektedir (Câbirî, 2003: 9). Arap/İslam ilimleri, bu ilmî yöntem ile bu mantıki prensibe dayanmış ve "yeni"yi "eski"ye kıyas ederek bilgi üretmişlerdir. Yani "yeniyi bilmek", üzerine kıyas edilecek bir "eskiyi bulmaya" bağlanmıştır. Böylece zaman, değişim ve gelişim yok sayılmış; "şimdi", "geçmiş"e kıyas edilmesi mümkün olan tüm şimdileri içerir bir hale sokulmuştur. Zaman dondurulmuş; adeta mazi, şimdi ve gelecek statik bir durum olarak kabul edilmiştir. Artık ne derinlemesine bir araştırma ne de eleştirel bir yaklaşım kalmıştır. Bu yaklaşım ile mazi, mukaddes ve kusursuz sayılmış, bu sebeple şimdinin ve geleceğin sorunlarına maziden hazır çözümler aranmıştır. Câbirî'ye göre bu durum, sadece Araplar arasındaki dinî gruplar için geçerli değildir, benzer şekilde diğer tüm gruplar da bilgi üretiminde yaslanacakları ve referans olarak kabul edecekleri bir "selef" arayışında bulunmaktadırlar (Câbirî, 2003: 10). Bu, her bir yeni problemin çözümünü, herhangi bir "asıl"da hazır olarak görmeyi arzulayan mekanik bir zihnin etkinliğine dönüşmüştür.

> Kıyas, bu mekanik hâliyle Arap Aklının yapısal etkinlikleri içinde değişmez bir unsur olmuştur. Zamanı donduran, gelişimi yok sayan, maziyi -şimdiye "paket" çözümler sunmak için- vicdanda ve düşüncede hazır eden bir unsurdur bu (Câbirî, 2003: 11).

Câbirî'ye göre Arap/İslam epistemolojisinin oluşumunda dilsel, fıkhi, nahvi ve kelami ilimlerin çok ciddi bir katkısı olmuştur. O, bu ilimlerin İslam düşüncesine katkılarını bu sebeple sorgulamaz, küçümsemez. Nitekim Tedvin Asrı'nda bir bilgi aracı olarak üretilen "gâibin şâhide kıyası"nı, sahihliği için gerekli olan koşullara uyulduğu sürece hem bilimsel bir yöntem olarak görür hem de İslam düşüncesine katkısını kabul eder (Câbirî, 2003: 11). Fakat sürekli tercih edilen ve yaygın bir şekilde kullanılan bu yöntem, kullanım şartlarındaki gevşeme ve tüm işlerde "…buna kıyas et"[28] cümlesinden ibaret kılınmıştır (Câbirî, 2003: 8). Ayrıca "şâhidin gâibe kıyası" şeklinde sunulan katkıyı, ilmî sıhhat şartları dikkate alınmadığı için problemli bulur. Câbirî'nin dikkat çekmek istediği nokta,

[28] "Kelam ilminde -ki kelamcılar bunu "şâhidin gaibe kıyası yoluyla istidlal" diye adlandırırlar- kıyas hiçbiresasa dayandırılamamış, daha doğrusu inşa dahi edilememiştir. Fıkıhçılar ise kıyaslarını dayandırabilecekleri ortak bir kaideye sahiptiler. O da şuydu; "şer'î hükümlerin hedefi, maslahatın elde edilmesi, zararın yok edilmesidir." Bu ortak prensip, aralarındaki münâzara, münâkaşa ve akıl yürütme eylemlerinin düzenli ve anlaşılır olması hususunda onlara yardım etti. Ama bu türden bir ortak prensip altında hareket etmeye güç yetiremeyen kelamcıların her biri kendi kıyasını, duruma göre değişen bir tazmin yoluyla temize çıkarmaya, işletmeye kalktı. Bu sebeple kelami münakaşalar, sonu gelmeyen faydasız bir yığına dönüşmüştür. Nahive (dilbilgisine) gelince, araştırma ve tezlerini dayandırmak için kullandıkları ortak bir prensip olmasına rağmen, -çünkü hepsi de "Arap dili, telâffuzun dile kolay gelmesi gerektiği prensibi üzerine kuruludur" derler- kıyas burada da öylesine zincirleme yapılır olmuştur ki sonunda tek başına "hedefe" dönüşmüştür. Bu hâliyle söz konusu prensibin gayesi 'Arap dilinin kaidelerini bulmaktan ibaret iken asıl görevinden uzaklaştırılmış, kolaylık ve doğaçlamaya kurulu olan bu dili 'girift ve düğümlü' yapmaya çalışanlar için dayanak noktası hâline gelmiştir." (Câbirî, 2003: 9).

tam olarak burasıdır ve o, bu soruna dair bir çözüm yolu önerir: "Arap Aklının çağdaşlaşması" veya "Arap düşüncesinin yenilenmesi" için aklın etkin rolünün kırıldığı dönemin sorgulanması ve aklın hak ettiği konuma tekrar getirilmesi gerekir, aksi halde yapılacak tüm çalışmalar boş sözlerden ibaret olarak kalacaktır. Bu da Arap/İslam düşüncesinde eleştirel yaklaşımı aktif kılmayı gerektirir. İnce ve keskin bir eleştiri ile kırılması gereken ilk şey, bu yapının temel değişmezi olarak yer edinmiş olan mezkûr mekanik kıyastır (Câbirî, 2003: 11). Dolayısıyla Câbirî, Arap Aklının değişmesinin yegâne koşulunu, çöküş dönemi olarak isimlendirdiği Tedvin Asrı'ndaki epistemolojik yapıdan tam bir kopuşta aramaktadır.

Foucault, epistemolojik dönemlerde kullanılan bilgi üretim formlarının, bir dönem içerisinde kullanılan bilgi formunun başka bir dönem içerisinde kullanılmadığını veya sadece bir bilgi formuna bağlı kalınmaması gerektiğini düşünür. Nitekim Rönesans döneminde episteme, "benzerlik" üzerine kuruluyken Klasik dönemde "farklılıklar ve özdeşlikler", Modern dönem epistemesi de "antropoloji" üzerine kuruluydu. Her bir dönem kendinden önceki epistemik yöntemi sorunlu görmüş ve reddetmiştir. Örneğin Rönesanstan Klasik Çağ'a geçilirken yaşanan epistemik kaymada düşünce, bilginin oluşmasını sağlayan "benzerliği" bırakıp daha sonra bunu, bilginin oluşumunda yanlışlık sebebi olarak görmeye başlar. "Benzerlik"ler; yanıltan, hezeyana sürükleyen, hayal görmeye dayanan şeylere dönüşmekte ve yerini bilginin oluşmasını sağlayan yeni bir unsura yani "temsil"e bırakır (Urhan, 2000: 48). Câbirî de tıpkı Batı epistemik dönemlerinde kullanılan bilgi üretim formları gibi, Tedvin döneminde üretilen bilgi üretim formlarının (fıkıh, kıyas gibi) olduğu şekliyle bugünkü şartlarda doğrudan kullanılmaması gerektiğini düşünür. Ona göre o dönemde kullanılan bu bilgi formları, o dönemin problemlerini çözmede oldukça başarılı olmuştur. Fakat hâlâ aynı bilgi formlarının aynı şekilde, olduğu gibi, hiçbir değişikliğe uğratılmadan doğrudan kullanılmasını problemli bulur. Zira Câbirî, o günkü şartlar içerisinde kullanılan yöntemlerin bugün kullanılmasını, geçmişin tekrarı, düşüncenin statikleştirilmesi ve hatta geleceğin inşa edilmesindeki en büyük engel olarak görür.

Câbirî, tüm bu verilerden hareketle Arap/İslam ilimlerindeki tüm konu birliğinin (nassın), yöntem olarak sadece "kıyas"ı dayattığını göstermeye çalışmaktadır (Câbirî, 1997: 148). Böylece geçmişe kanun gücü kazandırılarak bugünün olayları geçmiş olayların yorumlarıyla gerekçelendirilmek zorunda bırakılmıştır. Bu da geçmişin yeniden inşasını hayati bir zorunluluk haline getirir (Câbirî, 1997: 154). Câbirî'ye göre kıyas gibi -birinin

diğerine bağlanmasını sağlayan- tüm bilgi üretim araçları, akli ilkelerden hareket ederek düşünsel bir dünya inşa etmeye çalışmazlar (Câbirî, 1997: 146). O, yeni sorunlara geçmişten çözümler üretmenin, düşüncenin gelişimindeki dolayısıyla düşünsel ilerlemenin gerçekleşmesinin önündeki en büyük engellerden biri olduğuna inanmaktadır.

Câbirî'ye göre Arap/İslam epistemolojisinin kuruluşunda, yukarıda adı geçen tüm bilgi araçları, en temelde tek bir unsur tarafından tesis edilmiştir. Zihinsel bir mekanizma olan bu etkenin temeli, "aralarındaki bir ilişkiden dolayı fer'in asla hamledilmesi" meselesine dayanır. Bu, fıkıhçı ve nahivcilerin tabiriyle "kıyas", kelamcıların tabiriyle "gâib için şahidle istidlalde bulunma" olgusudur. Dolayısıyla ortada bir tek epistemolojik zemin, bir tek bilgi sistemi bulunmaktadır. O, Arap/İslam düşüncesinde bilgi üretilirken bir tek yaklaşım üzerinden teorik yapının inşa edildiğini söyler (Câbirî, 1997: 183). Fer'in asl'a dayandırılması anlayışı üzerinden gerçekleştirilmek istenen bu yapıyı Câbirî, "beyânî bilgi sistemi" olarak isimlendirir.

2.5. Düşünsel Paradigmanın Arkeolojik Kazısı

Foucault, Batı düşünce tarihinin üç epistemolojik dönemden geçtiğini Câbirî de Arap/İslam düşüncesinin Tedvin döneminde üç epistemolojik süreci yaşadığını belirtir. Her iki düşünürümüzün epistemolojisini daha iyi anlayabilmek için epistemolojiye dair nasıl bir yöntemsel yaklaşım belirlediklerine ve epistemeler arasındaki ilişkilere değinmek gerekir.

Foucault'ya göre hiçbir episteme, birbiriyle organik bir bağa sahip değildir; birbirlerinden doğmamışlardır, bununla beraber birbirlerinin karşıtı olmaları üzerine ortaya çıkabilecek diyalektik bir sürecin içinde doğan düşünce devrimleri de değildir (Urhan, 2000: 47). Nitekim o, bir epistemeden diğerine geçmeye sebep olan mutasyonların açıklanamayacak kadar radikal olduğunu düşünür (Megill, 1998: 293). Dolayısıyla 16. ve 20. yüzyıllar arasında olduğunu iddia ettiği ve yukarıda geçen üç farklı tarihsel dönemin ya da epistemolojinin, her birinin bilinçsiz bir şekilde aniden ve kendiliğinden oluştuğunu ayrıca birbirinden de bağımsız olan bilgi sistemleri olduğunu söyler. Foucault, iki farklı episteme arasındaki bir bağlantıyı kabul etmeyerek çizgisel bir şekilde ilerleyen ardışık olaylar bütünü şeklinde kabul edilen tarih anlayışını ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan epistemeler arasındaki doğrusal tarihsel nedenselliği reddeder (Munslow, 2000: 195).

Epistemeler arasında diyalektik bir ilişkinin dolayısıyla tarihsel nedenselliğin olmadığını ama bir süreksizliğin yani bir ilişkisizliğin olduğunu savunan Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde büyük bir anlam yüklediği süreksizliği şöyle açıklar:

> Süreksizlik kavramı, tarih disiplinlerinde büyük bir yer tutar. Klasik biçimi içindeki tarih için süreksizlik, hem verilmiş hem de düşünülemez olan idi: Kararlar, rastlantılar, başlangıçlar, keşifler gibi dağınık olaylar türü altında verilen ve olayların sürekliliğinin görünmesi için, analiz yoluyla sınırlandırılması, indirgenmesi, silinmesi gereken şey. Süreksizlik, tarihçinin tarihi ortadan kaldırmak koşuluyla sahip olduğu bu zamansal dağınıklığın iziydi. O şimdi tarihsel çözümlemenin temel unsurlarından biri olmuştur (Foucault 2011: 19).

Bu tanımdan hareketle süreksizlik; tarihsel bir dönemden diğerine geçerken şeylerin aynı şekilde artık tanımlanmaması, ifade edilmemesi, bilinmemesi, algılanmaması ve sınıflandırılmamasıdır (Urhan, 2000: 48). Dolayısıyla epistemik dönüşümler, temelde belirli ilkelere sahip olan dönüşümler değildir. Hiçbir içsel mantığa dayanmayan ve birbirini izleyen bu epistemeler, genelde birbirlerinden farklılık gösteren bilgi bloklarını oluştururlar. Bu sebeple epistemeler arasındaki ilişkilere sahip yasa, mutlak süreksizliktir.

Klasik Çağ'da süreksizlik, tarihçinin söylemlerini kısıtlayan bir şey olarak değerlendirilirdi, bu özelliğinden dolayı da bu çağın tarih anlayışı süreksizliği uzak durulması gereken bir şey olarak gördü. Fakat modern dönemde süreksizlik, tarihsel çözümlemenin önemli bir ayağını oluşturmuştur. Foucault da süreklilik kavramından kurtulmayı ve yerine süreksizlik kavramının yerleştirilmesini daha iyi bir tarihsel çözümleme olarak önerir. Zira o, aklın ve hakikatin aşamalı ilerlemesi ya da bilginin düzenli birikimi olarak takdim edilen geleneksel tarihi yoruma saldırmak ve bilgi şekillenirken ki beklenmedik ani değişimlerin ortaya nasıl çıktığını göstermek için süreksizlik kavramını kabul etmiştir (Best ve Kellner, 2011: 64).

Öznelerin bilincine yaslanan hümanist ve idealist tarihi reddeden Foucault (Best ve Kellner, 2011: 64), bir epistemeden öbürüne geçişte öznenin fonksiyonunun olmadığını iddia ederek öznenin ayrıcalığını ortadan kaldırmaya çalışmış ve bunu gerçekleştirmek için de süreksizliği kullanmıştır (Megill, 1998: 293). O, bunu yapmaya çalışırken bir epistemeden diğerine geçişte belirleyici rol oynayan söylem dışı etkenleri, analizin dışında tutmuştur. Bu durum, analizin ya eksik ya da yetersiz kalması gibi bir boşluğun oluşmasına sebep olmuştur (Keskin, 1999: 20). Ayrıca bilindiği üzere yapısalcılığın artzamanlı[29] değil

[29] Artzamanlı bir yaklaşım, anlamlar sistemindeki, bir andan, bir zamansal noktadan diğerine doğru olan değişmeleri incelemekten meydana gelir. Daha genel bir anlamda ise, bir şeyi artzamanlı bir biçimde incelemek demek, onu zaman içinde değişen bir sistem olarak ele almaktır. Artzamanlı yaklaşım, bir şeyi,

eşzamanlı[30] bir yönelimi vardır. Foucault'nun da tarihte süreksizliği ön plana çıkarması ve bir epistemeden diğerine geçişleri ya da buna sebep olan mutasyonları açıklamayı reddetmesi, onun bu yönelimiyle de paralellik gösterir.

Foucault, kesintili yani süreksizlik çerçevesinde şekillenen bir tarihe yönelik yapılacak tarihsel çözümlemenin, bilginin mümkün oluşunun kurallarının ve koşullarının ancak arkeolojik kazılar yapılarak gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. O, arkeoloji kavramını, ağırlıklı olarak bilginin merkezî bir rol aldığı yani bilgi merkezli analitik bir incelemeye göndermede bulunmak için kullanır. Ayrıca arkeolojiyi, teorilerin ve bilgilerin nereden başlayarak mümkün olduklarını, bilginin de nasıl bir düzen mekânına göre şekillendiği, bilimlerin oluşum sürecini, deneysel çalışmaların felsefeye yansımasını, rasyonelliklerin ortaya çıkmasını… fikirlerin hangi pozitiflik unsurları içerisinde görünür bir hal aldıklarını bulmaya çalışan bir inceleme olarak tanımlar (Foucault, 2001: 22). Dolayısıyla arkeoloji, bilginin mümkün olma koşullarını ortaya çıkarmaya çalışmak gibi bir işleve sahiptir. Bu çerçevede Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde hedeflediği şeyin "Batı'nın epistemik ve tarihsel bilincinin analizini yapmak" olduğunu söyler (Foucault, 2011: 67). Bunun için de tüm bilimsel söylemlerin tarihselliğini ortaya koymak suretiyle aradaki kesintilere dikkat çekmek ister. Yine aynı eserinde arkeoloji, söylemlerin çeşitliliğine mâni olmayan ve onlar arasında da bir birlik oluşturmaya çalışmayan fakat onlardaki çeşitliliği farklı biçimlerin içine serpmeye çalışan karşılaştırmalı bir çözümleme olarak sunulur (Foucault, 1999: 203). Dolayısıyla söylemlerde arkeolojik karşılaştırmanın birleştirici değil, çoğaltıcı bir etkisi olmaktadır.

Foucault, yaptığı bu çalışmayı "arkeoloji" olarak isimlendirmesini iki sebebe dayandırır. Birincisi, üzerinde oynamanın mümkün olduğu bir kavram olarak gördüğü arkeolojiyi, söylemsel olan olayları, onlar adeta bir arşivde kayıtlılarmışçasına ayrıştırmaya çalışan bir araştırma türü olarak görüyor olmasıdır. Nitekim Foucault, arkeolojinin amacının arşivi betimlemek ve çözümlemek olduğunu ifade eder (Wiele, 2002: 191). Foucault'nun terminolojisinde özel bir yeri olan arşiv, bir uygarlık tarafından kurulmuş metinler yığını ya da bir uygarlığın felaketinden kurtarılıp muhafaza edilmiş kalıntılar bütünü değil, bir

örneğin dili, zaman içindeki bir anda, bir anlamlar sistemi olarak incelemeyi ifade eden eşzamanlı bir yaklaşımın tam karşısında yer alır (Cevizci, 1999: 78).

[30] Eşzamanlı bir yaklaşım, bir şeyin ya da olgunun, zaman içerisindeki değişiminden bağımsız olarak, belli bir noktadaki durumuyla ele alınması hali. Daha özel olarak da, dilin kendine özgü orijinal yapısının belirli bir dönemde, onun zaman içinde geçirmiş olduğu evrimden bağımsız bir biçimde ele alındığı dil durumu. Buna göre, zaman içinde sınırları belirlenmiş bir dil durumunu ele alan inceleme ya da araştırmaya eşzamanlı inceleme ya da yaklaşım adı verilir (Cevizci, 1999: 320).

kültür içerisinde sözcelerin ortaya çıkışı ve yok oluşunu, yeniden doğuşlarını ve silinmelerini, olayların ve şeylerin paradoksal varoluşlarını analiz eden, belirleyen kurallar oyunun adıdır. Arşiv, genel ortam içerisinde söylem olgularını analiz etmek, onları asla bir kuruluş ilkesinin ya da gizli bir anlamın belgeleri olarak değil de yapıtları olarak düşünmektir (Foucault, 2011: 153). Dolayısıyla belirli bir toplumda verili bir dönemde derlenmiş ya da bu dönemden kalmış metinlerden oluşan bir yığın değildir. Belirli bir toplum için verili bir dönemde geçerliliği olan kurallar bütünüdür (Foucault, 2011: 122). Bu özelliğiyle arşiv, bugün bize ne olduğumuzu bilme imkânı sunan tarihsel bir malzeme özelliği taşır.

Arşiv, tarihin içerisinde varlığını sürdüren ve belirli bir dönemde telaffuz edilen söylemlerin birliğini temsil eder. Bu belge yığınlarının arkeolojisini yapma girişimi, ona ait kuralların, kullanımların, koşulların ve işlevlerinin anlaşılmasını gerektirir. Foucault için, her şeyden önce bu, belirlenen dönemin yani verili bir zamandaki disipline etmelerin, belleğin, korumanın, yeniden etkinleştirip uygun kılmanın biçimlerini ve sınırlarını, aynı zamanda belirleyen, kuralların bütününün yeniden kuruluşuna olanak tanımaya elverişli söylemsel kalıntıların genel arşivinin yeniden oluşturulması çalışmasını içerir. Dolayısıyla Foucault'da arşiv, aynı zamanda -genel olarak dilin sistemi üzerinde değil de olaylar olarak düşünülen söylemler üzerinde çalışmak söz konusu olduğu için- tarihçilerden kendini ayırt etmek imkânını verir (Revel, 2012: 18).

Foucault, belirli bir toplum ve verili bir dönem için sözünü ettiği kurallar bütününün şunlardan oluştuğunu söyler:

> 1. Söz edilmesi mümkün olan şey nedir? Söylem alanı olarak oluşmuş olan şey nedir? Hangi söylem türü hangi alanı etkiler?
> 2. İz bırakmadan geçip gitmeye mahkûm sözceler hangileridir? Tersine, insanların belleğine girmeye aday olanlar hangileridir? Hangileri yeniden kullanılabilir olarak saptanmıştır, hangi amaçlarla? Hangileri dolaşıma dâhil edilmiştir, hangi gruplar içerisinde? Bastırılmış ve sansüre tabi tutulmuş olanlar hangileridir?
> 3. Herkesin geçerli, tartışılabilir ya da kesinlikle geçersiz olarak gördüğü sözceler hangileridir? İhmal edilebilir diye bir köşeye bırakılmış olanlar ve yabancı diye dışlananlar hangileridir? Şimdiki sözceler sistemi ile geçmiş sözceler külliyatı arasında hangi tür ilişkiler oluşmuştur?
> 4. Önceki dönemlerin ya da yabancı kültürlerin söylemleri arasında, akılda kalanlar, değer verilenler, önem taşıyanlar, yeniden oluşturulmaya çalışılanlar hangileridir? Bunlarla ne yapmaktayız, bunları hangi dönüşümlerden (yorum, metin yorumlama, analiz) geçirmekteyiz, hangi değerlendirme sistemlerini bunlara uygulamaktayız, onlara hangi rolü vermekteyiz?
> 5. Hangi tür söyleme hangi birey, grup ya da sınıflar erişebilir? Söylemde bulunan kişi ile söylemin eriştiği kişinin söylemle ilişkisi nasıl oluşur? Söylemin yaratıcısıyla ilişkisi kendini nasıl gösterir ve nasıl tanımlanır? Sınıflar, uluslararasında, dilsel, kültürel ya da

> etnik topluluklar arasında söylemleri üstlenme mücadelesi nasıl cereyan eder? (Foucault, 2011: 123).

Foucault, analizlerinin bu temel sorulardan beslendiğini; söylemleri, sessiz bir şekilde anlatmak istediği şeye göre değil, belirgin bir şekilde ortaya çıkışlarının koşulları üzerinden sorguladığını, söylemlerde kalıcı bir köken şeklinde varlığını devam ettiren anlamlar üzerinden değil, varlıklarını sürdüren ya da yok eden alan üzerinden sorguladığını söyler.

Foucault'nun yaptığı çalışmaya "arkeoloji" adını vermesine sebep olarak sunduğu ikinci faktör ise arkeolojinin, analiz edilecek nesneyi yani söylemi oluşturan şeyi bulmaya ve söylemsel olaylar arasında nedensellik bağı kurma endişesi duymadan, o anda nasıl ve neden yerleştiğini keşfetmeye yarıyor olmasıdır (Foucault, 2016a: 184). Foucault açısından arkeolojinin, söylemsel olan ve söylemsel olmayan (politik ve pratik süreçler, kurumlar, ekonomik süreçler) unsurlar arasındaki ilişkileri göstermek gibi bir yönü vardır (Foucault, 1999: 206). Arkeoloji, söylem dışı unsurlar ile hangi durumda böyle bir ilişkinin var olabileceğini ve bu ihtimalin kesin bir şekilde neye dayandığını (sınırının, kuralının, olanaklılık ilkesinin, biçiminin ne olduğunu) göstermektedir (Foucault, 1999: 211). Fakat kültürel süreklilikleri ve dolayısıyla nedensellik mekanizmasını ortaya çıkarmaya çalışmak gibi bir işlevi yoktur.

Arkeoloji, bir ifade olguları bütününün önünde bu bütünü açıklayabilen şeyi keşfetmeye girişmez. Çünkü Foucault'ya göre bu, hermenötiğin işidir (Foucault, 1999: 206). Arkeolojinin yaptığı şey ise bir ifadeler[31] bütününü oluşturan kuralları belirlemektir. Bu kurallar sayesinde olayların art arda gerçekleşmesinin ve bu art arda geliş düzeninde nasıl söylem konusu olabildiğini, nasıl betimlenebildiğini, nasıl kaydedilebildiğini, nasıl kavramların içindeki özümlemeyi alabildiğini, nasıl açıklanabildiğini ve nasıl teorik bir seçim fırsatı verebildiğini gösterir (Foucault, 1999: 211). Görüldüğü üzere Foucault, yapmış olduğu arkeolojik kazı ile klasik tarihsel bir çalışmada olduğu üzere, bazı bilgileri veya bu bilgileri söyleyen kişilerin fikirlerini ortaya çıkarmak derdinde değildir; *tarihin bir döneminde söylenen şeyleri ve söylemeyi mümkün kılan şeyleri* ortaya çıkarmak ister. Arkeoloji, söylemsel konuları, ilk topraklarının derinliklerine onları gömmekten ziyade

[31] Arkeolojinin en önemli silahı "ifade"dir (Foucault: 1999: 184). Söylemsel oluşumlar gerçekte ifadelerden oluşmaktadır. Foucault ifadeyi, bize onun ne olmadığını söylemek suretiyle, negatif olarak tanımlar ve söylemin çekirdeğim oluşturan ifadelerin ne mantığın önermeleri, ne dilbilgisinin cümleleri, ne de sözün edimleri olduğunu düşünür (Urhan, 2013: 58).

söylemlerin dağılımlarını yöneten kuralların düğümünü çözecek bir tarih yapmaktan başka bir şey değildir (Urhan, 2013: 56). Fakat tarihin içinde birebir yer alamaz, bu sebeple de tarihi yüzeysel olarak inceler. Ayrıca sessiz yapıları inceleyen, haliyle bu yapıların etrafında bulunan şiddetli tartışmalara da asla katılmayan arkeoloji, tarihsel olayları düzenlemeye çalışırken tarihe ait dilin dışında bir dile sahip olan bir disiplindir.

Foucault, arkeolojinin üç temel işlevinin olduğunu söyler. Birincisi, içimize işleyen karanlık süreklilikleri keşfetmek; ikincisi, bu sürekliliklerin nasıl davrandıklarını ortaya çıkarmak; üçüncüsü de bu sürekliliklerin hangi iktidar sistemleriyle ilişki içerisinde olduklarını saptayarak onları nasıl ele alacağımızı belirlemektir. Özgürleştirici bir işleve sahip olan, mucizeler peşinde koşmayan arkeoloji, farklı şeylerden oluşan diziler arasında nasıl bir ilişki biçiminin bulunduğunu belirleyen ve iktidar ilişkilerini de ele alabilen eleştirel bir makinedir.[32] Dolayısıyla arkeoloji sayesinde, "bir çağın bilgilerinin düzene konulması" sağlanmış olur. Bunu yaparken de bilim tarafından belirlenmiş olan doğruluk ölçütleri bir kenara bırakılır. Çünkü çağın kendisi, temeli tarihsel *a priori* olan doğrunun bilgikuramsal ölçütlerini, hem bilimden hem de bilimin aktüelliğinden bağımsız bir şekilde belirleyendir (Urhan, 2013: 67). Burada arkeoloji de bir çağın epistemesini yani tek bir zorunluluklar ağını göstermek için bilgiler arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri çözümleme görevi görür (Urhan, 2013: 66).

Arkeoloji, bir yeniden yazılımdır yani daha önce yazılan şeyin belirli bir dönüşümüdür. Fakat bu dönüşüm, kaynağın aynı esrarına bir geri dönüş değildir. Nesneleşmiş bir söylem ile ilgili sistematik bir betimlemedir (Foucault, 1999: 179). Aksi halde arkeoloji, ne evrimsel ne de geri dönücüdür. Arkeolojik çözümleme ile söylemsel oluşumlar önceden belirginleştirilir daha sonra betimlenir. Böylece söylemsel oluşumlar, birbirleriyle karşılaştırılır, bulundukları aynı zaman içerisinde birbirinin karşısına konulur, aynı zaman içerisinde bulunmayanlardan onlar ayırt edilir (Foucault, 1999: 199). Böylece arkeoloji ile söylemsel uygulama düzeni, gün yüzüne çıkarılmış olur (Foucault, 1999: 184).

Foucault, çalışmalarını tanımlamak için hayatının son iki yılındaki tüm çalışmalarına ortak bir biçim veren yeni bir kavram kullanır: Sorunsallaştırma (Foucault, 2016b: 85). O, başlangıçtan itibaren yapmaya çalıştığı şeyin, "sorunsallaştırma" sürecini, yani belli şeylerin (süreçlerin, olguların, davranışların) nasıl ve neden sorun haline geldiklerini

[32] Her ne kadar arkeolojinin siyasal bir girişimi olsa da Foucault arkeolojiyi bilgiye, -daha sonra ele alacağımız- soykütüğü'nü de iktidar mekanizmalarıyla ilişkilendirerek izah eder.

çözümlemek olduğunu söyler (Foucault, 2014a: 144). Düşünce tarihinin asıl işinin de bazı sorular karşısında netleştiğini düşünür. Bir düşünce sistemleri tarihçisi olarak kendisinin de insanın kendisini, yaptığı şeyleri ve içinde bulunduğu dünyayı ne gibi koşullarda sorunsallaştırdığını betimlemek istediğini belirtir (Foucault, 2007: 127). Ona göre sorunsallaştırma, bu ilişkiler üzerine düşünmenin ve sorular sormanın yeni bir yolunun bulunmasını talep eder (Foucault, 2014a: 64).

> Sorunsallaştırma, ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına gelir. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış diye adlandırmayı sağlayan ve onu (ister ahlaki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz vb. biçiminde olsun) bir düşünce nesnesi olarak kuran "söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler"[33] bütünüdür (Foucault, 2016b: 86).

O halde düşünce tarihi, sorunsallaştırdığı ölçüde eylem kurallarıyla, nesnelerle veya kendilik ilişkisi biçimleriyle ilgilenir.

Foucault'ya göre bir düşünce tarihinin işi, bir pratiğin engelleri ve güçlüğünün bazı pratik çözümler önerilmesini sağlayan genel bir soruna dönüşmesini neyin sağladığını ortaya çıkarmaktır. Sözü edilen güçlüklere cevap verecek olan şey sorunsallaştırmadır. Bunu, dışarı vurmaktan ya da tercüme etmekten ziyade farklı bir yolla yapar. Bu güçlüklerle ilişkili olarak mümkün cevapların verilebileceği koşulları geliştirir, farklı çözümlerin cevaplamaya çalıştıkları şeyi oluşturacak unsurları belirler. Bir verinin bir soru halini alması, bazı güçlük ve engellerin çeşitli çözümlerle cevap bulunmaya çalışılacak sorunlara dönüşmesi, sorunsallaştırmanın amacını ve düşüncenin spesifik eserini oluşturur. Foucault'ya göre bu sebeple sorunsallaştırma metodu, -iddia edilenin aksine- yapıbozum çerçevesinde yapılan bir analizden açıkça uzaktır. Tersine söz konusu olan bir soruna getirilen farklı çözümlerin nasıl oluştuğunun ama aynı zamanda farklı çözümlerin nasıl spesifik bir sorunsallaştırma biçiminin ürünü olduğunun anlaşılmaya çalışıldığı bir eleştirel analiz hareketidir (Foucault, 2016b: 287).

Foucault'ya göre düşünce tarihinde yapılması gereken çalışma, bir sorunsallaştırma ve yeniden sorunsallaştırma çalışmasıdır. Düşünceyi engelleyen, belirtik ya da örtük olarak bir sorunsallaştırma biçimini kabul etmek ve kabul edilen çözümün yerini alabilecek bir

[33] Söylemsel pratikler; akıl hastalığı, hastalık ya da suç gibi varlık biçimleri üzerine nesnel anlamda doğru olma, yani hakikat iddiası taşıyan önermeler üreten psikiyatri, psikoloji, patoloji, psikopatoloji, pedagoji, kriminoloji gibi "bilimsel" araştırma alanlarını kapsamaktadır. Söylemsel olmayan pratikler ise bu araştırma alanları için gereken ortamı sağlayan hastane, akıl hastanesi, hapishane, kışla, okul gibi tecrit kurumlarıdır. Foucault'nun eserlerinin önemli bir bölümünün bu tür sorunsallaştırma süreçlerinde kullanılan söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratiklerin analizine ayırdığı görülmektedir (Foucault, 2015b: 16).

çözüm aramaktır. Zaman zaman yapılan yeniden sorunsallaştırma çabası "hiçbir şey değişmeyecek" türünden umutsuzluğa dayanan bir "reform karşıtlığı" şeklinde görülebilir. Foucault'ya göre durum bunun tersidir. İnsan en gizli pratiklere varana dek düşünen bir varlıktır. Düşüncenin ne bizi düşündüğümüze inandıran ne de yaptığımızı kabullendirten şey olduğu ilkesini benimsemektir. Düşünce çalışması, var olan her şeyde gizlice var olan kötüyü ortaya çıkarmak değil, alışılmış olan her şeyi tehdit eden tehlikeyi ön görmek ve sağlam olan her şeyi sorunsal hale getirmektir. Düşüncenin iyimserliği, insan için her zaman Altın Çağ olmalıdır (Foucault, 2016b: 197).

Foucault'ya göre, diyalektik olarak sorgulamak ve yanıt vermek yerine, sorunsallayıcı biçimde düşünmek gerekir (Foucault, 2011: 219). Nitekim Foucault'nun yazarlar arasında bir tartışmaya girmeyi sevmiyor olması, polemiğe girmemesi, alternatif olarak sorunsallaştırma kavramını tercih etmesi sonucunu doğurduğu söylenebilir (Foucault, 2002: 292). O halde filozofun işi -bir çözümü başka bir çözümün yerine getirerek oraya dâhil olanı- çözmek değil "sorunsallaştırmak"tır. Yani kritik bir aralığı yeniden biçimlendirmek değil inşa etmek, "kopuş"un gerçekleştiği yeri aramak ve problemleri yeniden bulmaktır. Dolayısıyla bu sorunsallaştırma çabası hiçbir durumda rölativist kötümserlik ya da anti-reformist değildir (Revel, 2012: 110).

Sorunsallaştırmanın Foucault tarafından, arkeoloji ile soybilimi destekleyen ya da bunların yerini alan üçüncü tarihsel bir yöntem olarak kullanıldığını iddia edenler olmuştur. Fakat Deleuze'e göre bu yaklaşım yanlıştır. Çünkü sorunsallaştırma, tarihsel bir yöntem değil bu gibi yöntemler tarafından incelenen bir konudur. Nitekim Deleuze sorunsallaştırmaya geçişi, marjinalleştirilmiş bireylerden sorunsallaştırılmış bireylere geçiş olarak görür (Deleuze, 2004: 150). Deleuze'e göre tarihte saklanmış olan hiçbir şey yoktur. Tüm tarihsel formasyonlar, kendi söylenebilirlik ve görünürlük biçimlerine uyacak şekilde her şeyi söyler, her şeyi gösterir. Fakat sorunsallaştırmayı gerçekleştirmek için sözceleri çıkarmak, kelimeleri, cümleleri, önermeleri yarıp açmak, bariz görüneni, aşikâr olanı deşmek ve onu bariz kılan koşulları göstermek gerekir (Deleuze, 2004: 8). Deleuze'e göre -Foucault açıkça ifade etmese de- sorunsallaştırma ile marjinalleştirme arasında bir karşıtlığın yer aldığını düşünür (Deleuze, 2004: 149). Nitekim Foucault'nun son dönemlerinde, temel ilgi noktası marjinalleştirilmiş olanların yaşamlarından, yaşamları yalnızca sorunsallaştırılmış olanlara doğru kaymaktadır (Deleuze, 2004: 150).

Foucault, sorunsallaştırmanın, olguların gerçekliğini inkâr etmeyi gerektirmediğini özellikle belirtir. Hatta postulatları, sorunsallaştırılarak sorgulamaya açar. Bu sebeple o, bazı insanların bu çözümlemeyi bir tür "tarihsel idealizm" olduğuna yönelik yaptıkları yorumları doğru bulmaz. Nitekim sorunsallaştırma, gerçek bir somut duruma verilen "cevap"tır. Dolayısıyla belirli bir sorunsallaştırmanın tarihsel bir durumun ya da bağlamın bir etkisi veya sonucu olmadığını, belirli bireyler tarafından verilen bir cevap olduğunu (bu cevap birçok metinde bulunsa ve genel bir nitelik kazansa bile durum budur) anlamak gerekir (Foucault, 2014a: 145). Zira bir sorunsallaştırma, her zaman için bir tür yaratımdır (Foucault, 2014a: 146).

Câbirî ise İslam düşünce uygarlığının özgün olduğunun ortaya konması ve kültürel mirasın diriltilmesi gerektiğine inanır. Bunu sağlamak üzere, özellikle modern Arap düşüncesi içerisinde bazı girişimler olduğunu belirtir. O, bu girişimlerin neredeyse tümünde selefî akımın etkisinin olduğunu düşünür. Selefî akım, sıklıkla kültürel mirasın diriltilmesiyle, ideolojik yeni bir okuyuş çerçevesinde faydalı ve anlamlı hale getirilmesiyle ilgilenmiştir. Fakat ideolojik bir hale getirilen gelecek şablonu ya mazi üzerine oturtulmuş veya maziye indirgenmiştir. O, bu indirgemeden yola çıkılarak "Geçmişte olan ne varsa bunun gelecekte de olabilmesi mümkündür." önermesinin ispatlanmaya çalışıldığını düşünür. Ona göre neredeyse tüm selefî okuyuşlar, birbirinden farklı değildir ve epistemolojik olarak aynı esaslara dayanmaktadır. Zira hepsi de düşünme biçimi açısından eski Arap düşünürlerin "gaibin şahide kıyası" şeklinde isimlendirdiği temele dayanmaktadır. "Kesin bilinen", "belirsiz olan" üzerine kıyas edilmekte ve onun gibi varsayılmaktadır. "Bilinmeyenin bilinene kıyası" denilen ve daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız bu yöntem; dini temel alıcı, solcu veya ulusçu liberal; çağdaş Arap düşüncesinin bütün akımları tarafından kullanılmıştır (Câbirî, 2003: 7). Câbirî'ye göre bu yaklaşım aslında köklere sıkı sıkı sarılan, kimliği muhafaza etmeye çalışan ve orijinal kalmak sloganı ile hareket eden "dini selefîlik"tir. O, "çağdaş Müslüman'ın yaşamış olduğu İslam"a değil, "hakiki İslam"a taliptir. Bu durumu, diyalektiğe dayalı ideolojik bir yorum ile karşı karşıya kalmak olarak değerlendirir. Ona göre kültürel mirasın selefî yorumu, tarihin mantığını kavrayıcı yani tarihsel değildir. Dolayısıyla mirasın sadece tek bir cephesiyle uğraşır. Yaptığı iş "mirası miras için anlamaya çalışmak"tır (Câbirî, 2003: 3). O, bu yorumu kültürel mirasın bir tekrarı veya ta kendisi olarak görmektedir.

Câbirî, geçmişin sürekli olarak tekrar edilmesini, bugünün güncel sorunlarına yine geçmişten referansla çözümler üretmesini problemli görür. Bu problemden kurtulabilmek için "yöntemin merhaleleri" adını verdiği ve bizim de daha önce ele aldığımız özne-nesne ilişkisinin doğru bir çözümlenmeye ihtiyacı olduğuna inanır. Öznenin nesneden, nesnenin de özneden ayrılması, bu yolda atılacak en önemli adımlardan biridir. Bu ayrılma ile özne kendi şahsiyetini yeniden kazanacak ve kendi tarihine sahip çıkacaktır (Câbirî, 2003: 15). Câbirî, bu aşamada uygulanması gereken üç işlemin olduğunu belirtir. Daha önce ele alıp açıkladığımız bu üç işlem şunlardan oluşur: Yapısal inceleme, tarihsel analiz ve ideolojik teşrihtir (Câbirî, 2003: 16).

Câbirî, Arap/İslam düşüncesinin sürekli kendisini yenileyerek ilerleme kat etmeyen durumunu problemli görür ve bunu çözmek için bir yöntem belirlemeye çalışır. Her yöntemin bir bakış tarzından doğduğunu, bakış tarzının da ya gizli ya da açıkça o yöntemde mevcut olduğunu belirtir. Ona göre yöntemin iyi işleyebilmesi için bakış tarzına belirli bazı sınırlar tayin etmek gerekir. Bakış tarzı, yöntemi doğuran dolayısıyla çerçevesini ve sınırlarını belirleyen şeydir. Yöntem ise bakış tarzını zenginleştirir, kusurlarını giderir ve gerektiğinde onu tashih eder (Câbirî, 2003: 18). Câbirî, yöntemin merhalelerini belirledikten sonra, bakış açısının dayandığı temel unsurları yani üzerinde yoğunlaştığı ve referans aldığı noktaları belirler. Birincisi, düşünce birliği yani problematik birliktir; ikinci ise düşüncenin bilgi alanı ve ideolojik içeriğidir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu iki unsurun biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele alınması yararlı olacaktır. Öncelikle düşünce birliği yani problematik birlik ele alınacaktır.

Aristoteles'in tümevarım yaklaşımının zannî bilgi, tümdengelim metodunun ise kesin bilgi içerdiğini aktaran Câbirî, bu yaklaşımı benimseyerek "problematik birlik" adını verdiği bir yöntem ortaya koyar. Ona göre *belirli bir dönem, verili bir toplumda* tüm yönelim ve fraksiyonlarıyla düşünce, kendine has bir forma sahiptir. Böyle bir durumda temel gerçek, parçalar değil bütünün kendisidir. Nitekim parçalar, bütünün herhangi bir yönünün ifade ediliş biçiminden oluşur (Câbirî, 2003: 19).

Câbirî, bu yaklaşımdan hareketle birbirinden farklı ilimlere sahip Yunan düşüncesinin ve birbirine zıt yaklaşımlar barındıran Arap/İslam düşüncesinin ele alınmasında her zaman bu noktayı göz önünde bulundurarak değerlendirme yaptığını belirtir. Ona göre bu düşünceler "her biri kendi başına bir bütün olma" özelliğinden ötürü elverişli bir ünite (birim) olarak karşımıza çıkar. O, bu bütünün birliğini sağlayan şeyin ne olduğunu sorar? Sözünü ettiği

düşünce birliği, ne düşünürlerin dinî, dilsel ve ırksal birliği ne ele aldıkları sorunların birliği ne de o fikrin yaşam bulduğu zaman ya da yer birliği anlamına gelir. O, düşünce birliği ile "problematik birliği" kast etmektedir (Câbirî, 2003: 19).

Câbirî'ye göre herhangi bir düşünceye mensup düşünürlerin ele aldığı mevzular benzer ya da farklı olabilir, onların varmış oldukları sonuçlar birbirine zıt veya benzer olabilir. Aynı zaman dilimi içerisinde yaşayabilecekleri gibi aralarında yıllarca fark da olabilir, aynı göğün altında birbirlerinden çok uzak bölgelerde de yaşayabilirler. Ayrıldıkları ya da ittifak ettikleri bu durum ve vasıflar, düşünce birliği açısından önemli değildir. Çünkü bu gibi durumlar, bir düşüncenin birliğini belirlemez. Ona göre belirli bir toplum ve verili bir dönemde, bir düşüncenin birliğinde belirleyici olan ve onu tayin eden şey, o düşünceye ait "problematik birlik"tir. O, Arapçada yeni türetilmiş bir kelime olan "*işkâliyyet*" terimini, "problematik" kavramının başarılı bir çevirisi olarak görür. İşkâliyyet kelimesinin terim anlamı, belirli bir düşünce içinde, birbiriyle ilgili olup teorik yönden tek başlarına çözülemeyecek kadar iç içe geçmiş sorunlardan oluşan ilişkiler manzumesidir. Câbirî'ye göre bu sorunlar, tümünü içine alan genel bir yaklaşım çerçevesinde çözümlenebilir. Dolayısıyla işkâliyyet, daha kalıba dökülme olanağına kavuşmamıştır; düşünsel bir istikrara yönelmekte, kendini bulmaya çalışmakta ve teori olmak için yol kat etmektedir (Câbirî, 2003: 19).

Câbirî'ye göre yalnızca bir sorunun, problematik içinde tek başına yer almasının hiçbir önemi yoktur. Burada önemli olan o problemin, problematik çerçevesindeki ağırlığı ve oynadığı roldür. Dolayısıyla bir düşünce birliğinden ya da bütünlüğünden söz ediliyorsa birçok problematik sorun olmalı ve bu sorunlar farklı birçok boyutuyla ele alınmalıdır. Buradan hareketle Câbirî, düşünce birliği ya da bütünlüğünden söz edebilmek için o düşünceye mensup düşünürlerin üretmiş olduğu bütün görüşleri kast etmekle onlardan yalnızca birinin görüşünü akla getirmek arasında bir fark görmez. Diğer bir ifadeyle "problematik" birliği manasındaki düşünce birliği, her iki alanda gerçekleşiyor olmalıdır. Hem tarihin bellirli bir döneminde o döneme has düşüncelerin oluşturmuş olduğu düşünsel panoramada hem de o dönemin düşünürlerinden her birinin düşünce dünyasında gerçekleşiyor olmalıdır (Câbirî, 2003: 20).

Câbirî, düşünsel birliğin gerçekleştiği dönemi dikkate aldığında, o dönemde yaşamış olan âlimlerin her birinin düşüncelerini ortaya koyarken kendilerinden önceki düşünürlerin, kültürün, zamanın ve siyasal koşulların etkisinde kalmadan bir teori veya yaklaşım ortaya

koyamayacaklarını belirtir. Bu tespitin sadece o döneme ait olmadığını, *tarihin belirli bir dönemi ve verili herhangi bir toplum* ele alındığında da aynı sonucun doğmasından kendisini kurtaramayacağına inanır (Câbirî, 2003: 20). Hatırlanacağı üzere Foucault da benzer bir yaklaşım sergileyerek söylemlerin hiçbir yerde ve hiçbir zaman tarafsız olmadıklarını, onların öznelliğin birer ürünü olduğunu bundan dolayı da saf söylemlerin asla olamayacağını belirtmişti. Zira tüm söylemlerin kendisinden önceki söylemlerden etkilenmeden yeni bir şeyin söylenmesi neredeyse mümkün değildir. Nitekim söylemlerin zaman kültür ve mekânın kurallarına göre işleyen bir yönünün olduğunu, bunların da yeni bir şey söylemeyi zorlaştıran unsurlar olduğunu ifade etmişti. Benzer yaklaşımdan hareket eden Câbirî'ye göre bir düşünürün düşünsel ürünleri okunup yorumlanacaksa onun yaşam sürdüğü ve mensubu bulunduğu tarihi dönemin genel düşüncesi gözden kaçırılmamalı; o ürünlerin yorumlanması, o tarihi dönem içinde gerçekleşmelidir (Câbirî, 2003: 20).

Câbirî, herhangi bir düşünceye ait bir problematiğin, o düşüncenin ortaya koyduğu ürünlerle sınırlı bırakılamayacağını düşünür. Daha doğru bir ifadeyle problematik denilen şey, o düşüncenin temas ettiği, ele aldığı ve incelediği tüm düşünceleri içine alan geniş bir kavramdır (Câbirî, 2003: 20). Dolayısıyla birçok görüşün olması ve çeşitliliği içermesi problematik çokluk gibi gözükse de aslında öyle değildir. Çünkü bir tek problematik içinde fikirlerini belirten düşünürlerin ortaya atmış olduğu sorular, birbirinden farklılık içerse de tümü, ya benzer ya aynı ya da birbirini tamamlayıcı cevaplar içerir. Bazı sorular sorarak hiçbir cevap aramayabilirler veya aynı soruları ortaya atarak farklı cevaplar da verebilirler yahut hiç dile getirilmeyen sorulara da cevap vermeye girişebilirler. Câbirî'ye göre bu durumun hiçbiri, problematik birliğine zarar vermez. Aksine o dönemki problematiğin yalnızca bereketli ve zengin olduğuna değil, bununla birlikte ana unsurlarının birbiriyle çok ilişkili olduğuna, birçok düşünme biçimini taşıdığına kanıt sayılır. O, problematiğin yalnızca açık bir şekilde söylenenler ile tanımlanamayacağını ve belirlenemeyeceğini ifade eder. Aksine üstü kapalı bir biçimde, içine aldığı ve içine girme olasılığının mümkün olduğu şeylerle de belirlenebilir, tanımlanabilir. Bu durum, bir problematiğin belirli bir zaman ve mekânla da kayıt altına alınamayacağı anlamına gelir. Câbirî'ye göre bu aşılamaz ise daha sonra gelecek bütün düşünürlerin üstünde düşüneceği açık bir kapı olarak kalacaktır (Câbirî, 2003: 21).

Câbirî'nin "problematik birlik" adını verdiği yöntem, Foucault'nun "sorunsallaştırma" adını verdiği yöntemle hem isimsel hem de içeriksel benzerlikler taşımaktadır. Foucault,

Batı düşünce tarihini ve özellikle de Aydınlanma dönemini, analitik ve eleştirel bir yaklaşımla epistemolojik yönlerini ortaya koymak üzere sorunsallaştırır. Benzer şekilde Câbirî de Arap/İslam düşüncesinin Tedvin döneminin epistemolojik yönlerini ortaya koymak için problematik birlik adını verdiği yöntemi kullanır. Foucault; gizlice duran, kusurlu ve eksik olan kötüyü ortaya çıkarmaktan ziyade, alışılmış ve değişmez olan şeyi tehdit eden tehlikeyi ortaya çıkarmak için ele alınan konuyu sorunsallaştırarak inceler. Bu konuda Câbirî, Foucault'dan kısmen ayrılarak problematik birliğin hem açık söylenenler hem de üstü kapalı ve gizli tutulanın üzerindeki perdeyi aralamak üzere gerçekleşebileceğini düşünür. O, bu sebeple problematik birliğin, belirli bir zaman ve mekân ile kayıt altına alınamayacağına inanır. Orta Çağ boyunca tüm İslam düşünürlerinin üzerinde kafa yorduğu, aklı ve nakli uzlaştırmaya çalışma problematiğinin bugün de hâlâ mevcut bir şekilde her düşünüre açık olduğu örneğini verir. Bugün bile bu problematik, hâlâ geçmiş düşünürlerimizin belirlemiş olduğu sınırlar dâhilinde kalarak aşılmaya çalışılır. Düşünce tarihçisi olan her iki düşünür, konular üzerinde polemiklere girmeden, belirlemiş oldukları yöntem (sorunsallaştırma ve problematik birlik) ile düşünmeyi, analiz etmeyi etkin kılmak isterler. Amaçları, kritize edilen alana biçim vermek değildir, aksine epistemolojik kopuşun gerçekleştiği noktayı bulmak ve problemleri yeniden gündeme getirmektir. Onlar, sorunsallaştırdıkları ya da problematik birliğe dâhil ettikleri konuların, olguların gerçekliğini de inkâr etmezler. *Postulat* olarak beliren, bir sistemin temelini oluşturup doğruluğu kabul edilen, tüm verilerin kendi yöntemleriyle sorgulanmasını sağlarlar. Dolayısıyla onlar, bu yaklaşımlarıyla geçmişin zayıf ve güçlü taraflarını ortaya koyarak bugüne dair, ne anlam ifade ettiklerini saptamaya çalışırlar. Ayrıca Foucault, "şimdinin ontolojisi" adını verdiği yaklaşımla geçmişin bugüne neler kattığını belirlemeye çalışır. Câbirî de Arap/İslam düşüncesinde geçmişin sürekli tekrar edilerek sorgulanmadan, eleştirilmeden kabul edilmesini problemli görür ve bu durumu Arap/İslam düşüncesinin "geviş getirme"si olarak ifade eder. Bu yaklaşımın, düşüncenin gelişimine, ilerlemesine hiçbir katkısının olmadığını aksine düşüncenin sürekli geçmişten beslenerek geçmişi tekrar ettiğini düşünür. Bu sebeple de geçmişin, kendisini her zaman güncel olarak bugüne dayattığını iddia eder.

Câbirî, kendi bakış açısının temel unsurları arasında gördüğü birinci faktör olan problematik birlik konusunu ele aldıktan sonra ikinci faktöre geçer. Bu da "düşüncenin bilgi alanı ve ideolojik içeriği"dir. Ona göre düşünce; üretildiği sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi ortamla sıkı bir ilişki içindedir. Dolayısıyla düşünce, böyle bir ortamın etkisinden

asla kendisini koruyamayacaktır. Bir problematiğin mekân ve zaman ile kayıtlanamayacağını, çözülmeyen sorunun birçok düşünür tarafından incelenmeye ve üzerinde fikir yürütmeye açık olduğunu söylemek, düşüncenin tarihle ve bulunduğu ortamla doğrudan bağlantısı olduğunu kabul etmeyi gerektirir. O, bu durumun karmaşık bir ilişki olduğunu fakat karmaşıklığın çözülemeyeceği anlamına gelmediğini belirtir. Ona göre bir düşüncenin tarihi alanı, illaki savaşların çıkması, devletlerin değişmesi veya ekonominin gelişmesi gibi ölçütlerle tanımlanan tarihi dönem olmayabilir. Zira bu ölçüler, düşüncenin mutlak bir şekilde şekillenmesini sağlayan asıl "haller" değildir (Câbirî, 2003: 21). Düşüncenin tarihi alanını belirlemek için her şeyden önce onun içindeki dinamiklere müracaat etmek gerekir. Nitekim Câbirî, "tarihi alan" ifadesiyle "problematiğin ömrü" diye tabir edilen şeyi kasteder. Bu da belli bir düşüncenin tarihinde temel problematiğin kapladığı yani tartışılmaya devam ettiği zaman dilimidir (Câbirî, 2003: 22).

Câbirî'ye göre düşüncenin problematik ömrü iki şekilde belirlenir: Birincisi, "bilgi alanı"dır. Düşüncenin, bu alanda oluştuğunu ve seyrini sürdürdüğünü belirtir. Burada düşünce; kullanılan kavramlar, çıkış noktaları ve uygulanan yöntem bakımından kendine has bir akıl yürütme sistemini kullanır. Câbirî, bu yaklaşımdan hareketle Tedvin döneminin kendine has kavramları olduğunu ve buna bağlı olarak bir akıl yürütmeyle üç epistemolojik paradigmanın (beyân, irfân ve burhân) çerçevesinin oluştuğunu belirtir. Düşüncenin tarihi alanını belirleyen ikinci unsur ise "ideolojik içerik"tir. Bünyesinde düşüncenin yüklenmiş olduğu ideolojik (sosyo-politik) fonksiyonu barındırır. Düşünceye bu işlevi yükleyenler, bilgi alanının çerçevesi etrafında düşünen kimselerdir. Câbirî, bir düşüncenin tarihi alanını belirleyen bu iki belirleyici arasındaki bağı anlatmak için şunu vurgular: Düşünce birliğini sağlayan nazarî problematik, en temelde bilgiyle ilgili bir problematiktir. Belirli bir bilgi alanındaki çelişkilerin ürünü olan bu problematik, o alanı oluşturan maddi ve epistemolojik koşullar devam ettiği sürece yok olmayacaktır. Bir problematiğin sınırları ve onun bilgi sahası içerisinde üretilen malzemenin kullanılmış olduğu ideolojik içerik ve amaçlar; bilgi kaynaklı çelişkilere değil, ideoloji mahsulü çelişki ve kavgalara boyun eğer, bunlara göre şekil alır. Bilgi, gelişimini toplumun gelişimine tabi kılmayacağından herhangi bir düşüncenin yüklenmiş olduğu ideolojik maksat ve bilgisel içeriğin aynı derecede olması veya birbirine ayak uydurması da zorunlu değildir. Hatta çoğu zaman biri arkada diğeri önde kalır (Câbirî, 2003: 22). Ne yazık ki bu gibi ideolojik amaçlar, elde bulunan bilgi malzemesine şekil verirler ve kendilerini de yalnızca "bilimin" kaçınılmaz sonuçları olarak sunarlar (Câbirî, 2003: 23).

Câbirî, "problematik birlik" ile Tedvin döneminde mevcut bulunan ve bugün de hâlâ etkisinin olduğunu düşündüğü problemlerin neler olduğunu saptayarak sorun olarak gördüğü durumun eleştirel analizini gerçekleştirir. Ona göre İslam düşüncesinde mevcut olan tüm bilgi araçları ve dolayısıyla düşünme biçimleri, günümüze kadar ulaşırken doğruluğu sorgulanmadan kabul edilmiş ya da bu sorunların farkına varılmamıştır. O, problematik birlik kapsamında gördüğü konuları, bilgi alanı içerisinde değerlendirerek analize tabi tutar. Bilgi alanı dairesinde yer alan bilgi üretim araçlarının (hadis, fıkıh, kelam, kıyas, icmâ), düşünceyi şekillendirdiğine ve bu araçların tartışılabilir bir zemine getirilmesi gerektiğine inanır.

Câbirî, "bilgi alanı" adını verdiği yöntem ile Arap/İslam düşüncesinin Tedvin döneminde karşılaştığı üç epistemolojik paradigmayı arkeolojik kazıya tabi tutarak inceler. Beyân, irfân ve burhân şeklinde yapmış olduğu epistemolojik ayrımın, Kuşeyrî'nin tefsirinde aynı isimlerle daha önce yapılmış olduğunu sonradan gördüğünü aktarır. İslam kültürü içerisinde bu üç bilgi sisteminin Kuşeyrî tarafından da ortaya atılmış olduğunu görmekten duymuş olduğu memnuniyeti ifade eder (Câbirî, 2001: 369). Zira bu durum, İslam kültürünün farklı bölümlerinin keşfedilmesine ve parçalarının yeniden düzenlenmesine olan ihtiyacı ortaya çıkaracaktır.

Câbirî, Arap/İslam kültürünün genel yapılanma çağı olarak gördüğü Tedvin asrından itibaren sözü edilen üç bilgi sisteminin kurularak kökleştiğini ve şu sıralamaya uygun bir şekilde yol aldığını belirtir. Birincisi beyâni bilgi sistemidir ki bu, "arı" Arap/İslam kültür mirasını (din ve dil metinleri bazında) tesis etmiştir. İkincisi irfâni bilgi sistemidir; "Âtıl Aklı" ya da irrasyonalizmi tesis eden ve temelde Hermesçiliğe dayanan Eski Miras'tır. Üçüncü ve son olarak da burhâni bilgi sistemi gelir. Bu sistem, Arap/İslam kültürüne geç bir dönemde girmiş, diğer iki rakip sistemin kavramları ve mekanizmaları iyice oturmuş olduğundan Evrensel Aklın ilk kez görüldüğü şekilde gündeme gelmiştir (Câbirî, 1997: 358). Ayrıca beyâni sistem; aklı, duyguları ve dili kullanmak üzere oluşmuşken burhâni sistem; düşüncenin külliliğine ve genelliğine ulaşmak hedefi ile dilin tikelliğini aşmaya çalışmış ve son olarak irfâni sistem ise tüm söylemini dilin yetersizliği üzerine kurmuştur (Câbirî, 2001: 9).

Câbirî, Arap/İslam kültüründe müstakil bir bilgi alanı oluşturduklarını düşündüğü için her birisini ayrı ayrı ele alır. Bunu yaparken aralarında söz konusu olan olumlu ve olumsuz etkileşimleri görmezden gelir. Bu yaklaşımıyla üç bilgi sisteminin tarifinde daha objektif

bir yaklaşımın benimsenmiş olacağına inanır. Hatırlanacağı üzere Foucault da bir epistemeden başka bir epistemeye geçişte belirleyici bir rol oynayan söylem dışı etkenleri analizinin dışında tutmuştu. Bu yaklaşımı ile analizinde eksik ya da yetersiz kalan bir boşluğun oluştuğuna dair yapılan eleştirilere maruz kalmıştır. Câbirî de epistemeler arasındaki etkileşimleri görmezden gelir ve bu durumu iki sebebe dayandırır. Birincisi, her birisini müstakil bir şekilde, kendi dinamikleri içerisinde ele alarak tanımadan, bu sistemler arasında olabilecek ilişkileri, etkileşimleri ve bağlantıları incelemenin metodolojik olarak mümkün olmadığını düşünür. Çünkü her epistemolojik paradigma, kendine has verilere sahiptir ve yalnızca kendi iç bütünlüğü yönüyle tanınır. Dolayısıyla ilişki, bağlantı, tesir ve alışveriş noktalarını araştırmak amacındaki herhangi bir çabadan önce olması gerekir. İkincisi ise her üç disiplini de kendi iç gelişmelerini tamamlamış oldukları dönemi göz önünde bulundurarak incelemiştir. Ona göre bu dönem, her bir paradigmanın kendi içsel dengesini oluştururken tüm imkânlarını tükettiği ve ister dünya görüşü isterse düşünce alanında olsun fiili olarak krizin yaşanmış olduğu bir dönemdir. O, her bir sistemi ayrı ayrı analiz ettikten sonra ulaştığı sonuçlara bakarak bu durumun ortaya çıktığını iddia etmektedir.

Câbirî'ye göre bu kriz dönemini bu üç sistem, aynı dönem içerisinde yani miladi 11. asırda yaşamıştır. Bu sebeple bu dönemden önce, bu epistemik sistemler arasında oluşmuş olan "etkileşim", Tedvin döneminden itibaren her birisinin içyapısında aktif halde bulunan yapı kazanma etkinliğini değiştirecek şekilde değildi. Kriz olarak gördüğü Tedvin döneminden önceki bu "etkileşim", kendi yapısının daha çok anlaşılmasını, derinleşmesini ve farklılaştırmayı arttıran dolayısıyla bağımsızlığı ortaya koymak amacıyla bu sistemlerin içe kapanmasına yönelmesini sağlayan bir etkileşimdir. Zira her üç sistemde yaşanmış olan kriz, yalnızca iç sebeplerin neticesi olarak açıklanamaz. Bu kriz aynı zamanda bu epistemik sistemlerin oluşmasını ve belirli bir şekilde ortaya çıkmasını sağlayan sistemler arası bir tür tedahülün (girişiklik, iç içe girme) uzantısıdır (Câbirî, 2001: 603).

Arap/İslam kültürü; önce Kur'an, Hadis ve bunlarla ilgili bilgi alanlarıyla ilk etapta beyâni şekilde başlamış, sonra tercümelerle zenginleştirilerek diğer kültürlerle temas kurmuş, felsefe ve bilim biçiminde karşılaştığımız "burhân" ile İşrâkî felsefede ve tasavvufta ortaya çıkan "irfân" ile verimli ve rahat bir ortam bulmuş daha sonra da bu epistemolojik sistemler arasında eşleşme ve etkileşimler meydana gelmiştir (Câbirî, 2001: 9). Nitekim Tedvin asrı sona erdikten sonra Hâris el-Muhâsibî ile beyân ve irfân; Kindî ile beyân ve

burhân; İhvâni Safâ ve İsmâilî filozoflar ile de irfân ve burhân arasında bir tedahül başlamıştır (Câbirî, 2001: 603). Câbirî, bu gibi bireysel çabaların ardından genel olarak iki farklı akımın ortaya çıktığını belirtir: Birincisi yoğun olarak Doğuda ortaya çıkan ve irfânı beyân üzerinde temellendirmeye çalışan akımdır. İkincisi ise özellikle Endülüs ve Mağrib'te ortaya çıkan ve beyânı burhân üzerinde temellendirmeye çalışan akımdır. Görüldüğü üzere beyân, her iki akım üzerinde de etkili olmuş, Arap/İslam kültürüne damgasını vuran karakteri ile daima varlığını sürdürmüştür. Bu, anlaşılabilir bir durumdur çünkü İslam, en temelde "insanlar için bir beyân"dır (Câbirî, 2001: 9).

Câbirî, bu dönemdeki tedahülün teknik anlamı ile bir tedahül olmadığını gerçekte birtakım uzlaştırma ve derleme çabalarıyla ilişkili olduğunu ifade eder. Bu çabaların bir kısmının bazı sebeplerden dolayı, sistemin kenarında dışlanmış olarak kaldığını belirtir. Beyânın irfân ile irfânın burhân ile ve beyânın burhân ile iç içe geçmiş olduğu birkaç örnek vererek konuya açıklık getirmeye çalışır. Bu durum, kriz devrinden sonra Arap/İslam kültüründe meydana gelen değişimi gösterir. Sözkonusu kriz özellikle Gazzâlî'nin tecrübe ve eserlerinde açıkça görülür. Nitekim bir düşünce olgusu olarak Gazzâlî'ye baktığımızda onu bu "üç metodun bileşkesi" olarak görmekteyiz. Zira bu üç bilgi sistemi Gazzâlî'de bir arada görülür (Câbirî, 2001: 603). Câbirî, bu üç bilgi sistemi arasındaki tedahüllerin Gazzâlî'den itibaren başladığını, "burhânın da bu tedahülün bir kurbanı olarak görüldüğünü düşünür. O, bu sistemlerin birbirleriyle olan tedahüllerinde kurban olarak burhânın görülmesini şuna dayandırır: Burhân, Aristoteles'in kullanmış olduğu anlam ile açılma kabul etmeyen ve kendi kendine yeten sistematik bir tabiata sahiptir. Açıldığında ise parçalanma tehlikesiyle karşılaşır. Câbirî, bu durumun fiilen gerçekleştiğini de düşünür. Fârâbî'nin hermetik olan unsurları benimsemesiyle burhânda bir gedik açıldığını, İbn Sînâ ile sürecin hızlandırıldığını, Gazzâlî'nin felsefeye yaptığı "öldürücü darbe" ile de bu gediğin genişlediğini düşünür. Ayrıca İbn Sînâ'nın oluşturmak istediği felsefenin Hermesçilik, Meşşâîlik, kelam ve tasavvufu içeren birleştirici bir sistem olduğunu iddia eder (Câbirî, 2001: 605).

Câbirî, bu üç epistemolojiyle ilgili bilgileri aktarırken aslında mümkün mertebe birbirleriyle etkileşimlerini yüzeysel bir şekilde işler. Yaptığı tahlilleri, her üç epistemolojik paradigmada bir tekâmül ve etki-tepki ilişkisine dayandırarak yoğunlaştırmamaya hatta birçok konuda sessiz kalmaya çaba sarf eder. Bunu bir seçim olarak değil, zorunluluk olarak yaptığını ifade eder. Zira birbirini dışlayan iki zıt olgunun

aynı anda tarihlenmesini mümkün görmez. Bir yandan Arap Aklında bir "açılım ve atılım" söz konusuyken diğer yandan da bir "kriz" olgusu mevcuttur (Câbirî, 1997: 358). O, söz konusu bu "kriz"in fiilen Tedvin asrına ait olduğunu özellikle belirtir.

Câbirî, kriz durumunda iki seçeneğin var olduğunu söyler. Ya krizin içerisinde boğularak çözülme, kargaşa ve yok olma sürecine girilecek ya da mevcut kriz bilinçli bir yaklaşımla analiz edilecek, farklı hareket noktaları ve bakış açıları kazandırılarak yeni bir yapı oluşturulacaktır (Câbirî, 2011: 9). İnsanlık için yararlı olan ile yararsız olanı birbirinden ayırabilecek yegâne çözüm yolunun eleştirel analizden geçtiğini düşünen Câbirî, ikinci yolu seçerek buna dair bir çaba içerisine girer (Câbirî, 2011: 24). Nitekim İslam dünyasının maddi ve beşerî imkânları, toplumların beklentileri ve devlet adamlarının isteği de bu krizin ulaşacağı noktanın krizde boğulmak değil onu aşmak olduğu noktasında birleşir (Câbirî, 2011: 9).

Câbirî, Arap/İslam kültürünün geçmişten bugüne "tek bir kültür zamanı"nı yaşadığını söyler. Ona göre bu zaman, Tedvin döneminin öncesini ve sonrasını kapsar. Özellikle Tedvin döneminden Gazzâlî dönemine kadar sözü edilen üç bilgi sistemi arasında dalgalanmalar yaşanmaktadır. Bu epistemolojik sistemler arasındaki çatışmaların ve etkileşimlerin de etkisiyle Arap/İslam düşüncesi, bunlardan hiçbiriyle ne tamamen bağlarını koparmış ne de bunların arasındaki ilişkileri yeniden düzenleyip geçmiş ile gelecek arasına net bir sınır çekecek yeni bir başlangıç girişiminde bulunabilmiştir (Câbirî, 1997: 420).

Hatırlanacağı üzere Foucault, Batı medeniyetinin yaşadığı üç epistemik dönem (Klasik, Rönesans ve Modern Çağ epistemeleri) arasında hiçbir "karşılaştırma" yapmamış ve hangisinin diğerinden daha üstün olduğuyla ilgili bir tercihte de bulunmamıştı. O, hiçbir epistemenin birbiriyle organik bir bağa sahip olmadığını, birbirlerinden de doğmadıklarını ve birbirlerinin karşıtı olmadıklarını belirtmişti. Câbirî de üç epistemolojiyi (beyân, irfân ve burhân) mümkün olduğunca birbirinden bağımsız bir şekilde ele almaya çalışır. Zira amacının karşılaştırma yapmak olmadığını, bilginin elde edilme koşullarını, nasıl yaygınlaştığını, benimsenen ilkelerin neler olduğunu ortaya çıkarmak olduğunu belirtir (Câbirî, 2001: 685). Nitekim her üç epistemolojik paradigmayı, bir tekâmül ve etki-tepki ilişkisine dayalı şekilde tahlil etmemeye hatta birçok konuda sessiz kalmaya çaba sarf eder (Câbirî, 1997: 358). Fakat her ne kadar amacının karşılaştırma yapmak olmadığını söylese de üç epistemoloji arasında burhâni epistemolojiyi daha fazla ön plana çıkarma gayreti

içerisinde olduğu görülür. Zira burhâni metodun Evrensel Aklın işlevselliğini arttıran bir unsur olduğunu, bu özelliğiyle de kat'i bilgiyi içerdiğini düşünmektedir. Onun amacı, beyâni epistemolojinin bilgi üretim aracı olan Kur'an ve Hadis ile burhâni epistemolojinin dayandığı Aristotelyen mantığı (özellikle tümdengelim yaklaşımını) cem etmektir. Ayrıca Câbirî de tıpkı Foucault gibi her üç epistemenin birbiriyle organik bir bağının olmadığını, birbirlerinden doğmadıklarını, dolayısıyla birbirlerinden bağımsız olduklarını belirtir. Beyân'ın İslam öncesi düşünsel kalıplarından etkilendiğini ve buna bağlı olarak bilgi ürettiğini; irfân'ın da Helenistik kültürden beslendiğini, gnostisizmin etkisinde kaldığını; burhân'ın ise Aristoteles mantığından beslenerek Evrensel Aklın ilkelerinden yararlanan bir okuma yaptığını düşünür. Câbirî, irfâni epistemolojinin siyasal etkilerinin zayıflatılması veya yok edilmesi için Aristoteles mantığının (burhânın) dönemin halifesi tarafından bilinçli olarak ithal edildiğini belirtir. Fakat ona göre bu durum, burhânın diğer iki epistemojinin "karşıtı olarak doğduğu" anlamında değildir. Temel işleyiş mekanizmalarının birbirinden farklı olduğu anlamındadır. Câbirî, iki farklı episteme arasındaki bağlantıyı kabul etmeyen Foucault'nun aksine, Arap/İslam düşüncesinde epistemeler arasında yer yer iç içe geçmişliğin (tedahül) hâkim olduğunu (Câbirî, 2001: 688), dolayısıyla diyalektik bir ilişkiden söz edilebileceğini düşünür. O, özellikle beyân ve irfân arasında bir tedahülün olduğunu ve bu iki epistemolojinin "burhânı" kurban seçerek amaçları için kullandığını belirtir (Câbirî, 2001: 605).

Câbirî, beyâni ve irfâni epistemolojide düşüncenin şekillenmesini "yapısalcı" yöntemden yararlanarak tarif etmeye çalışır. Zira beyâni epistemolojinin İslam öncesi kültürel düşünce yapısından etkilendiğini ve özellikle bu kurgu üzerinden şekillendiğini; irfâni epistemolojinin de bir yapı tarafından oluştuğunu bunun da Helenistik kültür olduğunu iddia eder. Her iki epistemolojinin de beslendikleri kültürel yapının etkisinden kurtulamadığını, düşüncenin bu yapı üzerinden oluştuğunu belirtir. Bu iki düşüncenin oluşumunda ve gelişiminde rol oynayan her bir öznenin (düşünürlerin), sözü edilen yapıların etkisi altında kaldıklarını, bu sebeple de öznenin, düşüncenin oluşumunda etkin bir rolünün olmadığını söyler. Fakat o, Arap/İslam düşüncesinde özellikle beyâni ve irfâni bilgi sistemlerinde, özneye büyük ayrıcalıklar tanındığını düşünmekte ve bunun karşısında yer almaktadır. Dolayısıyla Câbirî, hümanist öznenin sürekli ön plana çıkarmış olduğu özne anlayışını benimsemez. Konuya adeta bir yapısalcı gibi yaklaşıp öznenin, yapıya tabi kılındığını ve işlevsiz bırakıldığını düşünür. Dolayısıyla özneyi, bir yapı tarafından belirlenen pasif bir konumda kabul eder. Aslında Câbirî bu yaklaşımı ile tıpkı Foucault gibi

kuran, sınırlandıran, yöneten ve yönlendiren modern öznenin özel konumunu sarsmaya çalışır.

Yapısalcı yaklaşımın gereği olan, "tarihin herhangi bir döneminde herhangi bir şeyden söz ederken önceki söylemlerden etkilenmeden yeni bir şeyin söylenebileceğinin güç olduğu" anlayışını, o da benimser. Bunu, her bir epistemolojinin çıkmış olduğu kaynağı (beyânın, İslam öncesi dönemden; irfânın Helenistik kültürden; burhânın da Aristoteles mantığından esinlenerek bilgi ürettiğini) dikkate aldığımızda görebilmekteyiz. Dolayısıyla bir öznenin, kendinden önceki metin ya da özneden etkilenmemesi mümkün değildir. O da tıpkı Foucault gibi öznelerin, bilginin bazı koşullarını biçimlendirmelerinin mümkün olmadığına ve tarafsız hiçbir öznenin olamayacağına inanmaktadır. Foucault, öznelerin iktidar tarafından belirlenen sistemler içerisinde oluşturulduğuna inanmakta, buradan hareketle "İktidar özneyi üretir." sonucuna ulaşmaktadır. Câbirî de iktidarın, ya doğrudan ya da dolaylı olarak, (özneye müdahale etmeden) özneyi ürettiğini düşünür. Bunu verdiği örneklerden görebilmekteyiz. Zira beyâni paradigmanın hâkim olduğu iktidar döneminde İmam Şafiî, Halîl b. Ahmed, İmam Eş'arî gibi şahsiyetler dolaylı olarak desteklenmiştir. Fârâbî, Kindî, Gazzâlî gibi şahsiyetler ise iktidar tarafından doğrudan desteklenmiştir. Her iki düşünür de öznenin tarih içerisindeki fonksiyonunu zayıflatmak ister. Amaçları, özneye dayatılmış olan hakikatin özne tarafından fark edilerek aşılmasını ve sorgulanmasını sağlamaktır.

Fakat Câbirî', İslam düşüncesinde, varmayı arzuladığı en temel amaçlarından biri olan "yeniden yapılanma projesi" bağlamında, Foucault'dan ayrılarak, epistemolojik kopuşu gerçekleştirmek üzere, yapının etkisinden kurtulmak isteyen öznenin varlığına da ihtiyaç duyar. Zira Endülüs'te "tedvin" hareketinin Doğu'da ulaştığı sonuçlar, tartışmalar ve görüşlere karşı, sesini ısrar ve kararlılıkla, kesin ve sağlam bir şekilde yükseltmiş olan çağdaşları olduğunu ifade eder. Ona göre bu kişiler, yanlışlıkları ve çelişkileri göstererek krizin görünen ve görünmeyen noktalarını işaret eder. Tedvin dönemi (11. yüzyıl) ile aynı zaman diliminde yaşayan bu kişiler arasında özellikle İbn Hazm'ı ön plana çıkarır. O, ayrıca İbn Rüşd, Şâtıbî ve İbn Haldûn gibi şahsiyetleri de zikrederek onların, kriz döneminde yer alan sorunlara neredeyse tamamen farklı bir bakış açısıyla eleştirel bir yaklaşım gösterdiklerini belirtir. Bu kişileri ön plana çıkarırken özellikle "burhâni" paradigmayı merkeze alan yaklaşımlara değinerek onlardan övgüyle söz eder. Böylece iktidar söylemleriyle destek alan ve güç bulan yaklaşımların tarih boyunca daha çok ön

planda tutulduklarını, aslında Arap/İslam düşüncesinin sadece beyân ve irfân sistemleriyle ön plana çıkan yönünün olmadığını belirtmeye çalışır. O, bu kişilerin düşüncelerine geniş yer vererek özneye özel bir konum biçmekte, adeta öznenin tarih sahnesindeki konumunu pekiştirmek isteyen hümanist bir tutum sergilemektedir.

Foucault, Batı düşünce tarihini analiz ederken arkeoloji adını verdiği yöntemi, ağırlıklı olarak bilginin merkezî bir rol aldığı yani bilgi merkezli analitik bir inceleme yapmak üzere kullanır. Câbirî de Arap/İslam düşüncesinin Tedvin dönemini yine aynı şekilde ağırlıklı olarak bilginin merkezde olduğu analitik bir inceleme ile ele alır ve "bilgi alanı" adı verdiği yöntemi kullanır. Her ne kadar kullanmış oldukları yöntemin isimleri farklı olsa da iki düşünürün de kullandıkları yöntemdeki amaçları aynıdır. Zira onlar, bulundukları kültürün epistemolojik ve tarihsel bilincinin analizini yapmışlardır. Ayrıca her iki düşünür de söylemsel (özellikle metin merkezli) olaylardan yola çıkarak araştırmalarını gerçekleştirirler. Foucault, söylemsel olayları arşiv adını vermiş olduğu, belgelerdeki anlamın yapıtları olarak kabul etmektedir. Câbirî, her ne kadar böyle bir kavram kullanmamış olsa da o da metin merkezli söylemsel olguları analiz eder ve o da metinleri bugün bize ne olduğumuzu ve bugüne nasıl geldiğimizi bilme imkânı sunan tarihsel malzemeler olarak görür. Dolayısıyla her iki düşünür de söylemsel olgular üzerinden, düşünsel analitik bir soruşturma gerçekleştirir.

Foucault, belirli bir toplum ve verili bir dönem için bazı kurallar bütününden söz eder. Daha önce ifade edildiği üzere, bazı sorulardan oluşan bu kurallar bütününü, Câbirî topluca ifade etmemiş olsa da benzer soruların onun yaklaşımında da büyük bir anlamı olduğu görülür. Arkeolojiyi yeniden bir yazılım yani daha önce yazılan şeyin belirli bir dönüşümü olarak tarifeden Foucault, bu dönüşümün, kaynağın aynı esrarına bir geri dönüş anlamı içermediğini belirtir. Câbirî de "bilgi alanı" adını verdiği yöntem ile Tedvin dönemine dair yapmış olduğu epistemolojik incelemeyi, bir geri dönüş olarak değerlendirmez. O da tıpkı Foucault gibi belli bir dönemin bilgilerinin düzene konulmasını sağlamaya çalışır. Ayrıca tarihin belli bir döneminde söylenen şeyleri ve söylemeyi mümkün kılan şeyleri ortaya çıkarmak ister. Önceden belirginleştirilen söylemsel oluşumları birbiriyle karşılaştırır, aynı zaman içerisinde olanları birbirinin karşısına koyar, aynı zaman içerisinde yer almayanları ise dışarıda bırakır.

Foucault'nun "arkeoloji" adına verdiği yöntem ile Câbirî'nin "bilgisel alan" adını verdiği yöntem, birçok yönden benzerlikler taşır. Foucault, Batı düşünce tarihini özellikle

Aydınlanma dönemini, Câbirî ise Arap/İslam düşünce tarihini ve özellikle Tedvin dönemini ortaya koydukları yöntemle sözünü ettikleri dönemin epistemik ve tarihsel bilincini analiz etmektedirler. Câbirî'nin analizini Foucaultcu söylemle ifade edersek; Câbirî, Arap/İslam düşüncesinin Tedvin dönemini arkeolojik bir kazıya tabi tutarak epistemolojik bir incelemeye girişir. Foucault, Câbirî'den farklı olarak ortaya koymuş olduğu yöntemi daha detaylı ve bol kavramsal çerçeveyle betimler. Fakat her iki düşünür de geçmişin tekrarından kurtulmaya ve bugünün düşünsel pratiklerinin gerçekleştirilmesini sağlamaya çalışır. Foucault, bu durumu "şimdinin ontolojisi" kavramıyla Câbirî ise "geviş getirme"nin terk edilip çağdaş bir düşünsel söylem üretme şeklinde tarif eder. Her iki düşünür de kullandıkları yöntemle bazı bilgileri ya da bu bilgileri söyleyen kişilerin düşüncelerini ortaya çıkarmak derdinde olmadıklarını özellikle belirtirler.

Câbirî, yapısalcılığın kullanmış olduğu ikili karşıtlık kavramlarına da çalışmasında önemli ölçüde yer ayırır. Anlam üreten insana vurgu yapan yapısalcılık, modernitenin öngördüğü ikili karşıtlık anlayışına uygun şekilde dilbilim alanında gösteren-gösterilen ilişkisi olduğunu kabul eder. Daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız bu konuda yapısalcılar, kategorileşmeye ve ikili karşıtlığa dayanan anlam yapılanmalarına büyük önem verirler. İkili karşıtlık ilkesi gereğince "öteki"nin varlığı, ilk kavramın varlığını sürdürebilmesi için gereklidir (Sözen, 1999: 44). Batı felsefesi, kendini merkeze alan bir yaklaşımla sözü edilen ikili karşıtlıkları oluşturmuş ve daima ilkini ikinciye tercih etmiştir. Beyaz-siyah, söz-yazı gibi ikili ayrımlar her zaman ilkine tanınan ayrıcalıklar üzerinden keyfi bir şekilde belirlenmiştir. Bu keyfilik, daima göz ardı edilen ikinci kavrama karşı bir şiddet içermektedir. Buradan hareketle Batı'yı temsil eden oryantalist yaklaşım, öteki olarak tanımladığı Doğu ile kendini her zaman idealleştirmiştir (Sözen, 1999: 136). Bu yönüyle Batı düşüncesinin şiddete dayandığı ve her uygulamada da bu şiddeti tekrar tekrar ürettiği söylenebilir.

Postyapısalcı anlayışta ise bu ikili karşıtlık anlayışı reddedilir. Bu gibi karşıtlıkların yorum içerdiği, dolayısıyla objektif denilen olayların da sadece yorumdan oluşan şeyler olduğu düşünülmektedir. Zira Derrida'nın yapısalcılara karşı yönelttiği eleştirilerden biri de bu ikili karşıtlıkları yeterince sorgulamadan kabul ettikleri şeklindedir. Derrida, bu kavramları "yapısöküm"e uğratarak daha iyi bir sorgulamayı gerçekleştirmeye çalışır. Levi Strauss'un ikili var olma adını verdiği ikili karşıtlıklar, Câbirî'ye esin kaynağı olmuş ve o da bu yaklaşımı Arap/İslam kültürüne uyarlamaya çalışmıştır. Câbirî'ye göre lafız-mana, asıl-fer,

zahir-batın, cevher-araz gibi ikili karşıtlıklar, Arap/İslam düşüncesinde karşılık bulmuştur. Bu konuda o da yapısalcılığa ait yaklaşımdan yararlanarak ilk kavramın daima daha ön plana çıkarıldığını ve ikinci kavram üzerinde bir şiddet uyguladığını düşünmektedir. Nitekim beyânın yapısal analizinde, cevher-araz ikilisinin beyâni epistemolojinin dünya görüşünü belirlemede ağırlıklı bir rolü olduğunu belirtir. Beyâni epistemolojinin dünya görüşü, sözü edilen cevher-araz dikotomisi tarafından şekillenmiştir. Câbirî, postyapısalcı Derrida gibi, bu kavramları tek tek analiz ederek yapısöküme uğratmakta ve birinci kavramın ikinci kavram üzerindeki hâkimiyetine son vermeye çalışmak ister. Ortaya koymuş olduğu bu tutum ile postyapısalcı bir yaklaşımı benimsemiş, dolayısıyla daha çok görünen değil görünmeyen; bastırılan, söylenmeyen ve ötekileştirilen anlam üzerinde yoğunlaşmıştır. İkili kavramların Arap/İslam düşüncesinde bir karşılığının olduğunu düşünen Câbirî'nin, ikili kavramsal yaklaşımdan yararlanarak aslında yapısalcı metodu eleştiren ve hatta karşısında yer alan bir yol izlediği söylenebilir. Zira o, ikinci kavramların ötekileştirildiği ve itibarsızlaştırıldığı bir okumayı tartışmaya açmak üzere gündemine alır. Derrida gibi kavramları yapısöküme uğratarak ikinci kavramların üzerindeki baskıyı kaldırmak ister. Bu yaklaşımdan hareketle Câbirî'nin yapısalcı değil postyapısalcı yöntemi izlediği söylenebilir.

Câbirî, kavramsal çerçevesini belirlemiş olduğu "problematik birlik" yaklaşımı gereğince, belirli bir toplum ve verili bir dönemde (Arap/İslam kültürü ve Tedvin dönemi), ortaya çıkan düşünce biçimini ve kullanmış olduğu bilgi üretim araçlarını "bilgi alanı" çerçevesinde incelemeye çalışır. Bu döneme ait düşünürlerin ortaya koydukları tüm düşünsel etkinlikler, yaşadığımız bu yüzyıla kadar etkisini hissettirmektedir. Ona göre düşünce, bu dönemde belirlenen standartlar çerçevesinde şekil almış, farklı yaklaşımlara karşı tepkisel bir duruş sergilemiştir. O, bu durumu, "bilgi alanı" içerisinde ele alıp incelemeye tabi tutmuştur. Bu incelemesini problematik birlik adıyla belirlemiş olduğu -yukarıda ifade edilen- ilkeler çerçevesinde uygulamaya çalışır.

Câbirî, Arap/İslam düşüncesindeki üç bilgi sisteminin her birinin; bilgi, kavram ve bakış açısı üretmede kendine has mekanizmalara sahip olduğunu belirtir. Bundan sonraki aşamada, bu üç bilgi sisteminin analizleri yapılarak kavramları, işleyiş mekanizmaları ve bakış açıları incelenecek ve Tedvin döneminde oluştuğu şekliyle üç epistemolojik paradigmanın içyapısını oluşturan karşılıklı ilişkiler arkeolojik kazıya tabi tutulacaktır.

2.5.1. Ana Ekol: Beyâni Epistemoloji

Epistemolojik üç paradigma arasında beyân, Arap/İslam düşüncesinde en temel ana akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Câbirî, Arap/İslam düşüncesinde beyânın nasıl oluştuğunun ve nasıl yer edindiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu sürecin açık bir şekilde ortaya konulması gerektiğine inanır. O, beyânî paradigmanın tarihi sürecini aktarırken Arap/İslam düşüncesi üzerindeki etkilerine bakar ve bunu adeta arkeolojik bir kazı yaparak gerçekleştirir. Tıpkı Foucault'nun Batı düşünce tarihini tafsilatlı bir şekilde ortaya koyarken yaptığı arkeolojik kazının bir benzerini Câbirî de Arap/İslam düşüncesi üzerinde gerçekleştirmeye çalışır. Kazıyı gerçekleştirirken beyân kavramının öncelikle anlamını, daha sonra İslam düşüncesinde farklı gruplar arasında nasıl bir anlamsal şekil aldığını ve bunun İslam düşüncesi üzerindeki etkilerinin nasıl olduğunu inceler. Câbirî'nin en temel amacı, beyânî bilgi sistemi hakkında temel ve genel bir tasavvur oluşturmaktır.

Arap dilinin ifade üsluplarının ve kaidelerinin konulması sürecinde beyân ilmi, orijinal Arapça ilimlerinin belirlenmesinde ve kabul edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Arap/İslam düşüncesinde bilinçaltından bilinç düzeyine doğru yükselerek bir yol izleyen bu kavram, gün geçtikçe netleşen ve derinleşen bir şekilde Arap/İslam kültürü içerisinde hem bir dünya görüşü hem bir kavramlar sistemi hem de bir düşünme yöntemi şeklinde zihinde yer alan geniş bir bilgi sistemini ifade etmektedir. İbn Manzur'un (1232-1273), *Lisânu'l-Arab* adlı sözlüğünde beyân kavramı; ayırma, ayrı olma, açık olma ve açığa çıkarma anlamlarında kullanılmaktadır. Bu tanım gereği beyân kavramı, bir dünya görüşü olarak ayrı ve açığa çıkmış olma; bir yöntem olarak ise ayırma ve açığa çıkarma anlamlarına gelir (Câbirî, 2001: 26).

Câbirî, beyân âlimleri üzerinden beyânî bilgi sistemine dair temel ve genel bir tasavvur oluşturmayı amaçlar. O, "beyân âlimleri" kavramıyla şunu tarif eder: Arap/İslam medeniyetinde yetişmiş, düşünce yöntemlerinde ve dünya görüşlerinde dünden bugüne kadar akıl yürütmeye dayalı fıkıh, nahiv, belâgat ve kelam gibi orijinal ilimlerin şekillendirdiği ve temelini attığı tüm düşünürlerdir. Ayrıca bilgi sahasının "temel prensiplerinin konulması" yani bu sahanın tanımlanması, bölümlere ayrılması, düşünce sisteminin genel mekanizmalarında kurallarının belirlenmesi ve ihtiva ettiği dünya görüşünün içeriğinin açıkça ortaya konulması çalışmalarında rolü olan âlimleri kastetmektedir. Bu sahada çalışan dilci, nahivci, belâgatçı, fıkıhçı ve kelamcı âlimlere kısaca "beyân âlimleri" demektedir. Bunlar arasında Hanbelî, Eş'arî, Mu'tezilî, Selefî veya

Zahirî olanları vardır. Bununla beraber bunların tümü tek bir bilgi sahasını, beyânî paradigmanın oluşturduğu bilgi sahasını, temsil etmektedirler (Câbirî, 2001: 17). Dolayısıyla bu sahadaki tüm gruplar, sadece bir bilgi sisteminin oluşturduğu ortak bir bilgi sahasını temsil etmektedirler. Bu alandaki âlimlerden her biri, bireysel uzmanlık alanlarında, mensubu oldukları grubun beyân ekollerinin kuralları dâhilinde nahve, belâgata, fıkha ve kelama dair yaklaşımlarını ortaya koymuş, bu alandaki teorilerin üretilmesine farklı şekillerde katkıda bulunmuşlardır.

Beyânî araştırmalar ortaya çıkışlarından bu yana genellikle iki gruba ayrılır: Birinci grup "söylemi yorumlama kuralları" ile ilgilenirken diğer grup ise "söylemi üretme şartlarına" yoğunlaşmıştır. Söylemin yorumu ile ilgilenilmesi, ilk olarak sahabenin Kur'an'da geçen bazı kavram ve ibarelerin anlamlarını Hz. Peygamber'e sordukları döneme ya da insanların sahabeye anlamadıkları bazı ayetlerin anlamlarını sordukları Râşit Halifeler Dönemi'ne kadar gitmektedir. Bu durum, sözlü beyânî kültürün hâkim olduğu bir döneme tekabül etmektedir (Câbirî, 2001: 26). Bu dönemde Arap/İslam kültürünün yöntemlerinin belirlenmesinde ve metinlerin yorumu kurallarının saptanmasında, ilmî ve bilinçli çalışmaların yapılmadığını görmekteyiz. Kur'an üzerinde beyânî söylemin yorumuna yönelik bilinçli ilk kural koyma çabaları, Tedvin Asrı'da Mukâtil b. Süleyman (öl. 767) ile başladı. O, Kur'an'da birden fazla anlama gelen kavram ve tabirlerle ilgili konularda çalışmıştır. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ (öl. 822), kelimelerin delalet alanlarının genişlemesi ve mecazi ifade tarzı konularını ele almıştır. Câbirî, söylemin yorumunun kurallarını tespit eden, zengin bir materyal oluşturanlar arasında en dikkat çeken kişi olarak Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'yı (öl. 830) zikreder. Ebû Ubeyde "mecaz" kavramını Arap dilinin tekniklerini ve üslup mekanizmalarını içine alan geniş bir yelpazede kullanmıştır. Dil ve nahivle ilgili beyânî araştırmalar yapan bu üç önemli şahsiyet, özelde Kur'an'ın genelde ise Arap dilinin beyânî söylem özelliklerinin ortaya çıkarılmasında önemli roller üstlenmişlerdir. Fakat buna rağmen hiçbiri Kur'an'daki beyânî "söylemin yorum kurallarının tespiti"nde çağdaşları Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (öl. 820) seviyesine ulaşamamışlardır (Câbirî, 2001: 27). Çünkü İmam Şâfiî, beyânî söylemin yorumunun kurallarını ilk defa belirleyen bir bilgin olarak Arap/İslam düşüncesinin en büyük "kanun koyucusu" olmuştur (Câbirî, 2001: 28). İmam Şâfiî, bu konudaki çalışmalarıyla beyân kavramını günlük dilde kullanılan seviyeden "kavram" yani ilmî bir terim seviyesine yükseltmiştir. Beyân kavramını, Kur'an söylemine göre hem kuralları konulan usuller hem de usullerin söylemi için belirlenen özel bir yöntem

anlamında kullanmıştır. İmam Şâfiî'den sonra beyân, ne sadece belirgin ve açık olma ne de açık ve düzgün bir şekilde söyleme anlamlarına gelecektir. Böylece beyân, soyut bir kavram haline gelerek kavram olmanın bütün gücünü barındıran kapsayıcı bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır (Câbirî, 2001: 29).

İmam Şâfiî, beyânı üç temel "kaynak usul" üzerinden belirlemiştir. Bunlar Kitap, Sünnet ve Kıyas'tır. Daha sonra bunlara "icmâ"yı ekler. Bu dört usul/kaynak önem sırasına göre şu şekilde sıralanabilir: Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas. Son tahlilde ise bu dört usul, iki asla indirgenebilir: Nass (Kur'an ve Sünnet) ve İçtihat. Câbirî'ye göre böyle bir sınıflandırmayla beyânın şer'î boyutu iki sınıfa ayrılmış olur: İlki çok fazla açıklamaya ihtiyaç duymayan 'beyân'dır. Bu, delaleti kesin olan ve anlamı açık olan nasstır. Diğeri ise kastedilen anlamı ortaya çıkarmak için ciddi bir zihni çaba gerektiren, dolayısıyla başka bir açıklamaya gereksinim duyan "beyân"dır. Bu gereksinim, bu beyân türünün özel söylemsel kalıplarla yapılmasından veya hakkında nass bulunmayan bir konuyla ilgili olmasından kaynaklanır ve bu beyân türü, yeni bir meselenin, hakkında nass olan bir meseleye bağlanarak kıyas yapmak suretiyle bir içtihat yapılması anlamına gelir (Câbirî, 2001: 30). Bu verilere bakınca, fıkıh usulüne ilişkin çalışmaların, Arap dili üsluplarının incelenmesiyle ne kadar ciddi bir ilişki içerisinde olduğunu da görmekteyiz.

Câbirî'ye göre, İmam Şâfiî'nin tanımında "beyân"ın en temelde iki yönü vardır: Beyân, bir yönüyle birçok dala ayrılan usûl/asılları, diğer yönüyle de söylemin özel bazı metotlarını, dolayısıyla söylemin yorumuna yarayan kanun ve kaideleri oluşturmaktadır. İmam Şâfiî, bunu yapmakla beyân alanında fıkıh usulüne ait bir teorinin esaslarını ortaya koymuştur. Bu teori, hem anlamın delaleti bakımından söylem ve lafızların çeşitleri hem de düşünme metotları, düşünüş mekanizması ve hareket noktalarıyla ilgilenmektedir. Bu teorinin beyânî söylemin yorumuna dair ortaya koyduğu kurallar ve kaideler; nahivci, belâgatçı ve kelamcıların uygulamalarının aynısıdır. Bu alandaki bilginlerin çabaları ve çalışmalarıyla bu teori, Arapça beyânî söylemin yorumunun genel kanunlarını gösteren bir bütünü oluşturur. Dolayısıyla bu teori, beyânî bilgi sisteminin temel kurucu unsurlarından birisini oluşturmuştur (Câbirî, 2001: 31). Nitekim İmam Şâfiî'nin bu konudaki tüm çalışmaları da söylemin yorumu üzerine yoğunlaşan beyânî araştırmaları içermektedir.

İmam Şâfiî'nin, söylemin yapısına ait yorum kurallarını belirleme çabasının bir benzerini, onunla aynı dönemde yaşamış Mu'tezilî âlim Câhız (öl. 868), beyânî söylemin üretim şartlarını belirlemeye yönelik çalışmalar yaparak gerçekleştirmiştir. Câhız da diğer tüm

beyân bilginleri gibi Kur'an'ın anlam ve gayesinde bir çelişkiye ve karışıklığa düşülmeden anlaşılabilmesi için bireyin beyân bilgisine sahip olması, dolayısıyla Arapçanın ifade üsluplarının bilinmesi gerektiğini düşünmektedir (Câbirî, 2001: 33). Beyânı sağlayan söylemin gerçekleşmesi için gereken şartları dörde ayırmıştır: Dilin akıcılığı, harf ve kelimeler arasındaki uyum, anlamın üzerindeki örtünün kaldırılması ve son olarak lafız ve mana arasındaki uygunluktur. Câhız, söyleyenin amacını ve lafzın anlamını ortaya koyan sözün, söyleniş şartları ve nerede söylendiği konularıyla da ilgilenmiştir (Câbirî, 2001: 38). Buna göre, belirli bazı şartlara göre söylenen bir söz, farklı şartlarda ve farklı yerlerde kullanıldığında, farklı anlamlara gelebilmektedir. Câhız'a göre tüm bunları bilmeyen, Kitab'ı ve Sünnet'i sağlıklı bir şekilde yorumlayıp anlayamaz. Görüldüğü üzere Câhız, İmam Şâfiî'den daha farklı bir yöne dikkat çekmektedir. İmam Şâfiî, "söylemin yorumu kuralları" üzerinde yoğunlaşırken Câhız ise çalışmalarında genellikle "söylemi oluşturma kuralları/şartları" üzerinde yoğunlaşmıştır. Câhız böylece okuru/dinleyiciyi temel unsur olarak beyânî etkinlik sürecine katmış, bu sürecin hedefinde okurun olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla İmam Şâfiî de öncelikle Kur'an ve Sünnet'te "söz sahibinin" amacının anlaşılmasına yönelik bir vurgu hâkim iken Câhız da ise okurun merkeze alındığı bir yaklaşım öne çıkar. Câhız, okuru ve onun psikolojik durumunu dikkate alan bu yaklaşımıyla beyânî-pedagojik bir yöntem izlemiştir (Câbirî, 2001: 33).

Câhız, "beyân"ı yalnızca pedagojik bir yazım üslubu olarak görmez, her şeyden önce söz söylemeye ait kendine özgü teknikleri ve şartları olan bilimsel bir disiplin olarak görür. Câbirî'ye göre Câhız'ın belirlediği şartlar ve teknikler, sistematik ve mantıki bir şekilde sunulmamıştır. Fakat bir bütün olarak değerlendirildiğinde farklı aşamalarda beyânî pratikler sunmuş, etkileyici "söz söylemenin" koşullarını anlatırken okurun/dinleyicinin taleplerini karşılayacak "cevabı verme" konularını işlemiştir (Câbirî, 2001: 34). Burada Câbirî, en temelde Câhız'ın beyânî söylemin yapılış koşullarını ele aldığı noktaya dikkat çekmektedir.

Câbirî, beyân bilgi dünyasını mantıklı bir sisteme oturtma çabasının ise İbn Vehb tarafından gerçekleştirildiğini ve onun analizinin konuya daha çok ışık tutacağını söyler. İbn Vehb, Câhız'ın sistemli bir şekilde beyânı etüt etmediğini düşünür (Câbirî, 2001: 42). Beyânı, rasyonel bir zemin üzerine oturtmaya çalışan İbn Vehb, bu konuyu akıl tarihi üzerinden gerçekleştirmeye çalışır. O, aklı iki kısma ayırır. Birincisi bahşedilmiş akıldır ki bu, insanın yaratılışında Allah tarafından herkese verilen akıldır. İkincisi ise kazanılmış

olan akıldır ki insanın akıl yürütme, ders alma ve sanatsal etkinliğe katılmak gibi kendi çabasıyla elde ettiği akıldır. İbn Vehb, ikinci akıl türünü beyâna karşılık kullanır. Beyân sahibi insan, bildiklerini açığa vurarak, edebiyat öğrenerek, dolayısıyla akıl yürüterek fıtri gücünü korur, bu özelliğiyle de hayvanlardan ayrılır. Bu yaklaşıma göre akıl ve beyân, insanı ayakta tutan birbiriyle iç içe geçen ve birbirini tamamlayan iki unsur olarak vardır. Böyle bir durumda "beyân şekilleri" özellikle aklın tecellileri ve onun bir tezahürü konumunda görülür (Câbirî, 2001: 44). Buradan hareketle İbn Vehb, "beyân şekilleri"ni bizzat aklın tecellisi ve onun faaliyetinin tezahürü konumunda değerlendirir.

Câbirî'ye göre İbn Vehb'in bu teorisi, salt beyânî bir proje olup İmam Şâfiî'nin temelini attığı fıkıh usulüne ait araştırma yöntemi ile Câhız'ın gelişimine katkı sağlayarak lafız-mana ilişkisi çerçevesine yerleştirdiği belâgat alanındaki araştırma yöntemini birleştirmiştir. Beyânı, insanın ayırıcı bir özelliği olarak ortaya koyan İbn Vehb, fıkıh usulü ve kelam âlimlerinin kıyas, haber, kesin bilginin koşulları ve doğruluğun dereceleri konularında ortaya koydukları malzemelerden de yararlanmıştır (Câbirî, 2001: 49). Câbirî tüm bu verileri, "beyân bilgi alanına" ait olan bilgi teorisinin nasıl oluştuğuyla ilgili bize fikir vermesi için sunmaktadır.

Beyânî epistemoloji, ilkin İmam Şâfiî ile söylemin yorum kuralları şeklinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra Câhız ile birlikte söylemin üretilmesiyle ilgili kuralların belirlenmesi ve metodolojik yönlendirmeler şeklini almıştır. Son olarak İbn Vehb tarafından bilginin edinilmesi ve özellikle kesin bilgiye ulaşmada aklın nasıl bir rol üstleneceği ortaya konulmuştur.

Beyânî paradigma oluşturulurken ortaya konan tüm bu çalışmalar, aslında Kur'an'ın Araplara yönelik hitabında kullanmış olduğu anlatım tarzını ve kullanılan bu söylem şekillerinin Arapların anlayacakları şekilde olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Araplar, dilsel bir uygulama olarak kullandıkları, bilinmeyenin bilinene benzetilmesi şeklinde ifade edilen ve daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız bu yaklaşımı, Kur'an üslubu açısından "mecaz" olarak ifade etmişlerdir. Aslında beyân âlimleri, yaptıkları tüm bu çalışmalarla Kur'an'ın kullandığı tüm mecaz türlerinin Arap diline aykırı olmadığını aksine uygun olduğunu ispatlama gayreti içine girmişlerdir. Câbirî, bu hususu ortaya koymakla beyânî paradigma üzerinde kültürün ne denli belirleyici bir rol üstlendiğine dikkat çekmek istemiştir. Zira o, kültürel yaklaşımların, düşüncenin şekillenmesinde aktif rol aldığını, düşüncenin bu kurgu üzerinde şekillendiğini ve günümüze kadar etkisini

koruduğunu iddia eder. Bu durum, daha önce ele aldığımız, Batı'da 17. ve 18. yüzyılda görülen klasik dönem epistemesinin bilgi üretim şeklindeki yaklaşıma benzemektedir. Zira o dönemde de bilgi, farklılıklar ve özdeşlikler üzerinden oluşturulmaktaydı. Bu dönemden bir önceki dönemde yani Rönesans episteme döneminde ise bilgi, benzerlikler üzerinden oluşturulmaktaydı. Benzerlik üzerinden üretilen bilgi, Klasik döneme geçilince bir akıl bozukluğu ve hayal ürünü olarak kabul edilmeye başlandı. Klasik episteme sonrası Modern Çağ epistemesine geçildiğinde de bu kez ne benzerlikler ne de farklılıklar ortaya konarak üretilen bilgi kabul edilir oldu. Zira bilgi, en temelde antropoloji üzerine kuruldu. Modern epistemede doğa bilgisi yerine biyoloji, klasik dil bilgisi yerine filoloji, ekonomi yerine de üretim süreçleri kullanılır oldu. Dolayısıyla Batı'da bilgi, daha girift ve daha derin bir yaklaşım üzerinden üretilir oldu. Ancak beyâni epistemolojinin günümüze kadar ulaşan yaklaşımında, farklılıklar üzerinden üretilen bilgiyle tek bir yaklaşımın benimsendiği söylenebilir. Beyâni epistemoloji bu yönüyle de Batı epistemolojisinden ayrılır.

Câbirî, beyânî epistemolojideki aklın, insanın haber veya akıl yürütme yoluyla sonradan ulaştığı bilgiler olmadan fonksiyonunu gerçekleştiremeyen, hatta varlığı dahi noksan olan fıtri bir güç olarak sunulduğunu iddia eder. Bu epistemolojideki akıl yürütme, aklın kendi ilkeleri ve ona bağlı olarak gerçekleştirdiği bir etkinlik olarak görülmez. Çünkü buradaki akıl, *a priori* tüm muhtevalardan arınmış soyut bir güç olarak görülür. Bu yaklaşımla varılmak istenen şey, aklın sadece "deliller" üzerinde düşünmesi ve bu şekilde fikir yürütmesidir ki delil akla dâhil olmayan ve onun dışında olan bir unsurdur (Câbirî, 2001: 50). Konuya bu açıdan bakıldığında insanın temel niteliği olarak akıl yerine beyânın esas alındığı anlaşılır. Böylece akıl, beyânın ardından ikinci konumda değerlendirilir. Öyle anlaşılmaktadır ki Câbirî'nin bu yaklaşımı eleştirmedeki en temel sebeplerinden birini, bu husus oluşturmaktadır. Oysaki akıl temel alındığında beyânın başvuracağı herhangi bir haber veya kendisinin dışında elde edebileceği bilgiler olmadan bir işlev görmeyeceği açıktır.

Akıl ve beyân arasındaki bu ilişki, aklın açık bir şekilde anlaşılmasını ve rasyonalitenin öneminin kavranmasını engellemiştir. Aklın bu şekildeki kabulü, onun sahip olduğu ve hakikat ile doğrudan etkileşimini ortaya çıkaracak *a priori* bir potansiyele sahip olduğu anlayışından uzaklaşmıştır. Dolayısıyla beyânî paradigma, delil olmaksızın salt bir akıl yürütmeyle elde edebilecek bir bilginin rasyonel hakikat olabileceği yaklaşımını kabul etmemektedir (Keskin, 2009: 114).

Câbirî, beyânî epistemolojinin benimsediği dünya görüşünün, süreklilik-bitişiklik esasına göre değil, tam tersine süreksizlik-ayrışım esası üzerine kurulduğunu ifade eder. Bu epistemolojide beyân, açıklık ve açık hale getirme, anlamak ve anlatmak, varlıkların ve nesnelerin birbiriyle ilişkilendirilerek birleştirilmesiyle değil aksine sadece birbirinden ayrıştırılmasıyla gerçekleştirilir (Câbirî, 2001: 50). Bu yaklaşıma göre bir şey ancak kendi dışındakilerden ayırt edilerek ayıklanmadığı hatta bunun da ötesinde, çevresindekilerden tamamıyla sonuna kadar ayrılıp kendini müstakil bir unsur şeklinde ortaya koymadığı sürece beyân edilmiş ve dolayısıyla açık ve anlaşılır kılınmış olamaz.

Câbirî'ye göre beyânî epistemoloji, resmî olarak ilk doğduğu andan, olgunluğa erdiği zamana kadar ki dönem boyunca, yöntemi ve onun dünya görüşünü inşa eden temel kavramlar yeniden incelenirse şu görülür: Beyânî epistemoloji, düşünsel etkinliğin kendisi etrafında toplanmasını ister, kendi yapısındaki temel unsurları oluştururken bazı kavram çiftlerinden yararlanan bir yaklaşımı benimser. Bunlar lafız-mana, asl-fer', haber-kıyas kavram çiftleridir (Câbirî, 2001: 50). Bu kavram çiftleri, kendi yapısı içerisindeki tutarlılığı ortaya koymak adına bir metoda bağlı olarak oluşturulmaktadır.

Câbirî'ye göre beyânî bilgi sahasının epistemolojik problemlerinin başında lafız-mana ikilisi gelir. Bu problem, beyânî bilgi sistemini tesis eden bir işleve sahip olmakla birlikte Tedvin Asrı'ndan günümüze kadar geçen süre boyunca etkisini sürdürmüştür. Bu sorun, gramercilerin ve dilbilimcilerin düşünce biçiminin şekillenmesinde önemli bir rol almıştır. Daha sonra müfessirler, fıkıhçılar, kelamcılar da lafız-mana ikilisiyle meşgul olmuş; belâgatçı, nesir ve şiir tenkitçilerinin dahi ilgisini çekmiştir (Câbirî, 2001: 53). Bu epistemolojik ilgi ve bakış açısı; gramer, dil, kelam, fıkıh, belâgat ve de edebiyat sahalarının tümünde etkisini göstermiştir. Bu konudaki tartışmalar, dilbilimsel ya da sosyolojik konulara bağlı olmayıp hadis ehli ile rey ehli ya da Ehl-i Sünnet ile Mu'tezilî kelamcılar arasında da karşılık bulmuştur. Arada bazı farklar olsa da bu fırkaların lafız-mana ilişkisine dair ortak yaklaşımları, lafız ile mananın birbirinden kopuk ve müstakil oldukları temeli üzerine kurulmuştur (Câbirî, 2001: 55). Lafız (dil ile ifade edilen söz) ile mâna (zihinde oluşan söz) arasında ayrıma gidilmesi, beşerî platformda bunun inkâr edilemeyen ve tartışılamayan bir hakikat olarak dikkate alınmasına sebep olmuştur. Lafız ve mânayı birbirinden ayıran bu yaklaşım, beyânî bakış açısının yerleşerek temellerini attığı bir unsura dönüşmüştür (Câbirî, 2001: 84).

Beyânî epistemolojide, lafız ve mâna dikotomisinde öncelik her zaman lafza verilmiştir. Câbirî'ye göre bu konudaki ilk tartışmaya giren kişi olan Câhız da lafzı mânadan öncelikli görmüştür. Câhız, lafız-mâna ikilisinde en önemli hususun bir anlamı ortaya koymak olmadığını, çünkü Arap'ın, Acem'in, köylünün, şehirlinin ve dolayısıyla herkesin anlamları bildiklerini söyler. Ona göre önemli olan nokta lafzın; duru, seçkin, latif, hoş, sade, katışıksız, pürüzsüz ve yeterince akıcı olması, bununla birlikte yapısının sağlam olması, nazmını ve cümle yapısını girift kılan tüm unsurlardan arındırılması gerekir (Câbirî, 2001: 100). Anlamın sadece doğru olması yeterliyken lafzın ise bu doğrulukla birlikte sayılan tüm bu özellikleri taşıması gerekir. Ayrıca bir sözün güzel, seçkin, parlak, sanatlı ve hoş olması o sözü söyleyenin üstünlüğüne ve kavrayış gücüne işaret eder. Bu teoriye göre mâna, insanın yaratılışı gereği zaten zihinde mevcut olan şeydir. Bu durumda cahil ile işin ehli denk olarak görülecektir. Fakat lafzın seçkinliği, dökümsel güzelliği, bir araya getirilen sözcüklerin uyumu, cahil ile ehliyet sahibi arasındaki farkın belirginleşmesini sağlayacaktır (Câbirî, 2001: 101). Bu özelliklerin çoğu, mânadan ziyade lafızla ilgili konulardır. Mânadan ziyade lafzın öncelenmesi gerektiğini ortaya koyan bu yaklaşımda, metnin anlamının ötelendiği, söylem sahibinin toplumsal konumunu belirleme kaygısına daha çok önem verildiği bir anlayış önceleniyor gibi görünür.

Belâgatçılar lafza beden, mânaya da onun ruhu gibi bakmışlardır. Onlara göre şayet beden zayıf olursa o vakit ruh da zayıf olur; beden güç kazanırsa ruh da güç kazanır (Câbirî, 2001: 102). Belâgatçılar beyânî işleyiş sürecinde lafzı, mânanın karşısında yüceltmişler, bu noktada "özgür ve rahat davranmışlar" ve bunu da "Arapçaya ait bir özellik" şeklinde ortaya koymuşlardır. Bu noktada kendilerine referans çerçevesi olarak "Arap dilini" temel almışlardır. Câbirî'ye göre kelamcılar ise benzer türden bir özgürlüğe ve rahatlığa sahip olmamışlardır. Onlar, Kur'an metnini incelediklerinde, lafız kadar mânaya da önem vermek zorundaydılar. Onlar bu sebeple, beyânî alandaki çalışmalarda lafız ve mânaya aynı derecede bağlı kalmışlar, bu ikisi arasında birbirini tamamlama ve uyum ilişkisini esas almışlardır (Câbirî, 2001: 103). Onlar söylemdeki lafızları zihindeki mânaya göre, mânayı da lafza göre ayarlayarak hem lafzın hem de mânanın eksik kalmasının önüne geçmek istemişlerdir. Nahiv ilmine (Arap gramer ilmi) gelindiğinde ise mânayı belirleyen işaretlerin (harekelerin) konulması, Arap gramerindeki temel problemlerden birini oluşturur. Bu durum nahvin işlevini, mânanın tespitinden ziyade kelimelerin çatılarını ve kurallarını belirleyip düzenlemeye dönüştürmüştür (Câbirî, 2001: 56). Aslında nahivcilerin terminolojisindeki i'rab kavramı "anlamın açığa çıkarılması" amacını taşır. Nitekim i'rab,

"aynı lafız üzerindeki benzer anlamları birbirinden ayıran" şeydir (Câbirî, 2001: 57). Fakat harekelerin düzenlenmesi, kelimenin şekli yapısının kurallarına öncelik verilmesine sebep olmuştur (Câbirî, 2001: 137). Dolayısıyla lafız-mâna dikotomisi, beyân ilimlerinin tamamında bir problematik oluşturacak şekilde varlığını sürdürmüştür.

Câbirî'ye göre genel anlamda beyân alanındaki âlimler, lafız ve mânayı birbirinden ayrı ve tek başlarına müstakil olarak kabul etmişler ve bu yaklaşımı olabildiğince güçlendirmişlerdir. Oysaki böyle bir yaklaşımın onun açısından ortaya çıkaracağı sonuç, dil ile düşüncenin birbirinden koparılmasıdır. O, beyânî âlimlerin tüm tartışmalarında, dil ile düşünce arasındaki bağlantıya dolayısıyla düşüncenin işleyişinde dilin rolüne dair bir veriye hiç rastlanılmamasını şaşırtıcı bulur. Bunun sebebi dil ile düşünce arasındaki bir ilişkinin kurulamaması, dilden ve lafızlardan bağımsız bir şekilde doğrudan düşüncenin işleyişine ilginin gösterilmemesidir. Beyânî alanlar arasındaki farklılıklara rağmen beyân âlimleri, "Nasıl düşünürüz?" sorusuyla ilgilenmemişlerdir. Onların tüm çalışmalarında, "Beyân nasıl olur, beyânî söylemlerin yorumu nasıl yapılır ve dolayısıyla beyânî söylem nasıl üretilmelidir?" şeklindeki sorulara cevap aranmıştır (Câbirî, 2001: 138). Düşüncenin kendisi ve onun dil ile ilişkisi, onların ilgisi dışında kalmıştır. Oysa Câbirî'ye göre dil ile düşünce arasındaki organik bağ, dilin düşünceye bağlı olması şeklindedir. Bunun kanıtı, düşünce yenilenirken dil de yenilenir ve yeni düşüncenin faaliyetleri esnasında doğan yeni terimleri ifade etmek için eski terimlerden yeni terimler türetilmesi ya da doğrudan terim üretilmesidir. Bu özellikleriyle dil ile düşünce, birbirinin aynası işlevi görür. Fakat tüm bunlara rağmen beyân âlimleri nassa; lafızlar, dilsel söylemler ve söylem sistemi şeklinde bakmışlardır. Oysa bununla beraber fikir ve hüküm bütünü, anlam ve gayeler topluluğu şeklinde de bakabilirlerdi (Câbirî, 2001: 139). Fakat onlar önceliği ilk olarak lafza, ikinci ya da üçüncü olarak "anlam"a vermişlerdir.

Nahivcilerin lafız ve mâna ilişkisi üzerinden ortaya koydukları yaklaşım, onların dil alanına girmeyen mantık konularına yer vermelerine ve bu iki alanı birbirine karıştırmalarına sebep olmuştur. Câbirî'ye göre nahivcilerin nazarında dil, düşüncenin aracı olmaktan çıkarak düşünceyi dil kalıpları ve kategorileri içerisinde sınırlandıran bir kaba dönüşmüştür. Fıkıhçılar da mânaya daha az önem vermekle İslam hukukunun en temel amaçlarını ya ihmal etmişler ya da büyük oranda dikkate almamışlardır. Hukuki faaliyetler, aklın hâkim olduğu bir yaklaşım yerine, lafız-mâna ilişkisine dayanarak dar kalıplar içerisine hapsedilmiştir. Nitekim Câbirî, içtihat kapısının kapatılmasının, daha

doğru bir ifadeyle kendiliğinden kapanmasının bu durumun kesin ve zaruri bir sonucu olarak ortaya çıktığını düşünmektedir (Câbirî, 2001: 140). Ona göre hukuki faaliyetler en temelde, İslam hukukunun ana gayelerinden biri olan kamu yararı ve en yüksek ideal amaçlar üzerine kurulabilseydi, içtihat kapısı da kapanmamış olacaktı (Câbirî, 2001: 141).

Câbirî'ye göre lafız-mâna problematiği, kelam ilminde aklın rolünün engellenmesine ve işleyişinin durdurulmasına yol açmıştır. O, kelamcıların bu problematiğin içine üç mesele yoluyla daldıklarını iddia eder: Kur'an'ın mucizeleri, te'vil ve Kur'an'ın yaratılması meseleleridir. Kelamcılar, Kur'an'ın gayelerini gözden kaçıracak veya ihmal edecek kadar Kur'an'ın metin ve lafzı ile ilgilenmişlerdir. Bunun neticesinde onlar da fıkıhçıların düştüğü hataya düşmüşlerdir. Câbirî'ye göre onlar, lafız ve nazıma yönelerek Kur'an'ın muhtevasındaki mânalara, ahlaki ve sosyal boyuta yönelememişlerdir. Bu durumda Kur'an'ın mâna ve gayeleri karanlığa gömülmüş, lafız ve ses armonisinden oluşan bir içeriğe sahipmiş gibi ele alınmıştır. Belâgat ilmi de fıkıh ve kelam ilminin önermelerine birçok yerde boyun eğerek selefin, dolayısıyla eskinin dilsel çalışmalarıyla sınırlı kalmıştır. Hatta bu çalışmaları, hiçbir otoritenin daha sonra erişemeyeceği kaynak bir otorite olarak kabul etmişlerdir. Câbirî, tüm bunlara bağlı olarak belâgatın ölçütünün tek ve değişmez bir ilkeyle belirlendiğini ifade etmiştir: Biçim ve içerik açısından geçmişteki âlimlerin yöntemine bağlı kalmak gerekir (Câbirî, 2001: 142).

Câbirî'ye göre mânanın ötelenerek aklın bu şekilde tasavvur edilmesi aklı, güç ve otorite açısından ehemmiyetini azaltan bir sonuca itecektir. Beyân alanının bilginleri, "bahşedilmiş aklın" faaliyetini "kazanılmış aklın" sınırlarına bağlayarak akli etkinliği bireyin lafız ile mâna arasında kurduğu ilişkinin şekline bağlamış olmaktadır. Bu şekildeki aklın ilgisi, aklın sisteminden çok "söylemin sistemi"ne yoğunlaşmıştır. Câbirî'ye göre söylemin sistemi ile aklın sistemi arasında bir farkın olacağı açıktır. Söylemin sistemi, söz bakımından etkenliği ve edilgenliği gerektirirken aklın sistemi ise duyu ve düşünce dünyasındaki oluşlar ve varlıklar düzleminde etkenliği ve edilgenliği gerektirir. Dolayısıyla aklın sitemi sebeplilik sistemidir (Câbirî, 2001: 143). Fakat beyânî akıl, böyle bir sistemin olmasını istemez. Beyânî akıl, söylemin sistemiyle ilgilenir çünkü bu sistem, dinleyiciye; sözü, akli kritikten geçirme fırsatı vermez hatta konuşanın da aynı kritiği yapmasına izin vermez (Câbirî, 2001: 144). Söz söyleyen, lafızlar arasında melodik ve müziksel ilişkiler kurmak konusunda eğitimli yani sözü güzelleştiren ustalığa sahip birisi olur. Bu şartlarda söylenen söz, yoğun lafızlar barındırmakla birlikte adeta her sözün ardında özel bir anlam

varmış hissini uyandıracak şekilde süslü olmaktadır (Câbirî, 2001: 145). Öyle görülüyor ki Câbirî, tüm bunlarla düşüncenin uyumsuzluğunun ve anlamın zayıflığının örtülmeye çalışıldığını düşünmektedir.

Câbirî'ye göre beyânî bilgi sahasının epistemolojik problemlerinden bir diğeri, asl-fer' ikilisidir**.** Bu kavram çiftinin ortaya çıktığı tarih ve Arap/İslam düşüncesinde kavramı ilk olarak kimin kullandığının tespit edilmesi zor ve hatta mümkün değildir. Bunun üzerine yapılabilecek tüm yorumlar tahminden öteye geçemeyecektir. Fakat Câbirî, bu kavram çiftinin kimin tarafından ortaya atıldığının bilinmese de Tedvin döneminde ortaya çıktığından emindir. Çünkü bu dönemdeki ilk bilimsel çalışmalarda -özellikle fıkıh, nahiv ve kelamda- bu kavram çiftlerine rastlamaktadır.

Nahiv alanındaki çalışmalarıyla bilinen Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Arapça lafızların belirli sayıdaki harflere indirgenerek, kelimedeki bazı harflerin "asli", diğerlerinin ise "mezid (ilaveli)" olduğunu söyleyerek bir ayrıma gitmiştir (Câbirî, 2001: 147). Bu konuyla ilgili fıkıh alanındaki çalışmalara bakıldığında, Tedvin döneminin başlarında fıkıh âlimlerinin ikiye ayrıldığı görülür. Bunlardan biri re'yi diğeri ise hadisi "asıl" kabul etmiştir. Kelamda ise "asıl" kavramı, ilk olarak Mu'tezilî kelamcılar arasında ortaya çıkmıştır (Câbirî, 2001: 148).

Câbirî, "bu asılların kökleştirilmesi"nin ve buna bağlı olarak düşünme eyleminin "asıldan yola çıkarak" yönlendirilmesi çalışmalarının İmam Şâfiî ile olduğunu iddia etmektedir (Câbirî, 2001: 148). İmamı Şâfiî, fıkıhta aslı/usûlü ilk tanımlayan (icat eden değil) ve bu ilmi açıklayan kimsedir (Câbirî, 2001: 149). Önem ve kuvvetlerine göre sıraladığı dört asıl/usûl/kaynak şunlardır: Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas. İmamı Şâfiî'nin bu tasnifinde Kur'an tüm kaynakların "asl"ıdır; Sünnet, bu aslı tanımlayarak icmâyı; icmâ da kıyası temellendirir. Şâfiî'den sonra gelen usûlcüler, mahiyetini de dikkate alarak bunları üç esasa ayırmışlardır. Nass (Kur'an ve Sünnet), İcmâ ve Kıyas. Ayrıca fıkıh ve kelam âlimleri nassı "nakil", hadisi "haber" olarak ifade etmişlerdir. İcmâ ve kıyas ise aynı isimlerle anılmaya devam etmiştir (Câbirî, 2001: 150).

Câbirî'ye göre düşünce eylemi, beyânî düşüncede sürekli olarak "asl"a bağımlı kalmıştır. Yani beyânî akıl, asıl/kaynak bir veriden (nass) ya da bundan üretilmiş olan kaynaklardan (icmâ ve kıyasla sabit kılınan şeyler) yola çıkmayan hiçbir fikri etkinliği ve bunu referans almayan zihni faaliyetleri kabul etmemiştir. Bu yaklaşımda bilginin üretilmesi, esasında bu

dört temel ana kaynak üzerinden tesis edilmeye çalışılır. Ona göre bunun anlamı tam olarak şudur: Beyân sahasındaki akli bilgi tamamen ya asıldan/kaynaktan yola çıkar ya sonunda bir asla ulaşır ya da asıl tarafından yönlendirilir. Nihayetinde tüm bu seçenekler, tek bir akıl yürütme faaliyetinin sonucudur (Câbirî, 2001: 152). Bu üç durum da "fer'in asl'a kıyas edilmesi" şeklinde ifade edilir.

Câbirî, "asıl'dan hareket eden düşünceye "istinbat"[34] denildiğini aktarır. Bu kavram, burhânî bilgi sisteminde de var olan, düşüncenin öncüllerden, onların zorunlu sonucu olan neticelere yönelmesinden oluşan mantıki dedüksiyondan farklıdır. Beyânî akıl yürütmede düşünce, daima fer'den asl'a doğru hareket etmekte ve her zaman "fer', asl'a bağlanmakta" iken burhânî akıl yürütmede ise düşünce, sonuçlardan öncüllere değil, öncüllerden sonuçlara yönelmektedir. Asl'ın düşünme eyleminin yönünü çizerek ona yön tayin etmesi, beyândaki akıl yürütme faaliyetinin usûl kaidelerinden başlanmasını ifade etmektedir. Bazı çağdaş araştırmacılar, bu usûl kaidelerini "yönlendirici ilkeler" şeklinde isimlendirir. Bu kaideler, "te'vil" anında söz'ün yönünü belirleyerek bir yorumun diğerine tercih edilmesine sebep oldukları için bu ismi almıştır. Bu yönlendirici ilkeler, akıl yürütme üzerinde kurulan beyânî ilimlerin tümünde bulunur (Câbirî, 2001: 155). Dolayısıyla bu ilkeler; nahiv, fıkıh ve kelam alanlarında yapılan tüm akıl yürütmelerin hepsinde bağlayıcıdır.

Câbirî, beyân bilgi sahasındaki düşüncenin, ifade edildiği üzere, daima "asıl (kaynak)"dan hareket ettiğini düşünmektedir. Ona göre beyân ilimlerinin tümünde ve diğer kaynakların da temelini oluşturan esas unsur, "nass"tır. Yazının yaygın olarak kullanılmadığı, kurallarının netleşmediği bir kültür atmosferinde nass, temelde "rivayet edilen bir söz ya da halefin seleften naklettiği bir söylemdir." Bu itibarla nass, "haber" olarak tarif edilir. Beyân bilgi sahasında, haberden kaynaklı temel sorun, burhân alanındaki gibi yalan olma ya da mantıki anlamıyla doğruluk meselesi değil aksine sıhhati ve hakikaten söylenip söylenmemesi meselesidir. Çünkü dilsel bir veri olarak haber, lafız ve mânadan oluşmaktadır. Genellikle lafız, dil ve nahive; mâna ise fıkıh ve kelama gönderme yapar. Böyle bir durumda haberin doğruluk ve yalanlık kategorilerinde değerlendirilmesi mümkün değildir. Usûlcüler her ne kadar haberi "yalan ve doğru olması muhtemel olan şey" olarak tanımlayıp "doğruluk ve yalanlık" terimlerini kullansa da onların burada

[34] Beyânî istinbat yani bilginin üretilmesi, bilginin "asıl"dan çıkartılmasıdır (Câbirî, 2001: 152). Dolayısıyla şer'i bilgi, düşüncenin kendisinden hareketle meydana geldiği kaynaklar olan Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas'tan, istinbat yöntemi ile elde edilmektedir (Câbirî, 2001: 153).

ilgilendikleri nokta, mantıki anlamıyla doğruluk hatta haber içeriğinin olayla uyumlu olması değildir (Câbirî, 2001: 156). Câbirî buradan hareketle beyân ehlinin, haberin içeriğinden ziyade haberi aktaran kişilerin doğruluğuyla daha çok ilgilendiğine dikkat çekmektedir.

Beyân bilgi sahasındaki âlimler, "haber"i; mütevâtir[35] ve âhad[36] haber olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bu tasnifi yapan hadis âlimleri de "mütevâtir hadisin" otoritesini temellendirmeyi dikkate almamışlardır. Onlara göre mütevâtir haber, zaten otoriteyi kendisinde bulundurur. Bu otorite, objektif gerekçelerden dolayı yalan üzerinde ittifak etmenin mümkün olmadığına inanılan kalabalık ve geniş bir cemaatin varlığından güç almaktadır. Bu sebeple hadis bilginleri, genellikle "âhad haber"e yoğunlaşmış dolayısıyla zayıf/güvenilir veya sahih olan/olmayan haberleri birbirinden ayırmaya çalışmışlardır (Câbirî, 2001: 158). Dildeki uydurmalar, uydurulan haberler ve özellikle hadis uydurması yani herhangi bir sebeple yalan olarak üretilen uydurma haberler, bu çalışmaların temel amacını belirlemiştir.

Usûlcüler, tevatür konusunda bu haberin ilmi yani kesin bir bilgi ifade edip etmediğini tartışmışlardır. Onlar "ilim" kavramına inanılan bir konuda "nefsin tatmin" olması ve bu konuda kabul veya redde dair bir tereddüdün olmaması olarak bakarlar. Bu şekildeki bir haber, "ilim" değeri taşır. Bu da haber verilen konuya inanmayı vacip kılar, dolayısıyla itikadın bir parçası halini alır. Ayrıca mütevâtir haberin "zaruri ilim" mi yoksa "akıl yürütmeye dayanan ilim" mi olduğu da tartışılmıştır. Onlar, "zaruri ilm"i, duyu yoluyla nefiste oluşan veya akıl yürütme olmadan *a priori* şeklindeki bilgi olarak görürler (Câbirî, 2001: 159). Bu durumda mütevâtir haber, "zaruri ilim" mesabesindedir.

Kelamcılara gelince onlarda tevatür haber, epistemolojik bir otorite olarak kabul edilir (Câbirî, 2001: 160). Dolayısıyla tevatür haber, kaynağı duyu ve *a priori* öncüller olan zaruri bilgiler derecesine yerleştirilerek inanç mertebelerinin en üstünde yer alır.

Câbirî'ye göre mütevâtir ve âhad haberi temellendiren otorite, aynı otoritedir. Bu da "sahabe icmâsı"nın otoritesidir. Bu yönüyle ortaya konulan "isnâd", gerçekte haberin sahihliğini değil, aksine sadece hadisçilerin güvendiği şartlara uygun olarak hadisin Hz. Peygamber'e nispet edilmesinin sahihliğini belirler. Dolayısıyla haber, onların şartlarına

[35] Haberler arasında sadece rivayetle doğruluğu bilinen yegâne haber, mütevatir haberdir. https://İslamansiklopedisi.org.tr/mutevatir
[36] Sınırlı sayıdaki insanın rivayet ettiği haberdir. https://İslamansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid

göre sahihtir fakat mahiyeti itibarıyla sahih değildir. Bunlardan anlaşılmaktadır ki hem mütevâtir hem âhad haberleri temellendiren şey icmâdır (Câbirî, 2001: 167).

Câbirî, böyle bir durumda şu soruya cevap verilmesi gerektiğini düşünür: "İcmânın otoritesini temellendiren şey nedir?" Beyânî düşünce içerisinde icmânın, epistemolojik açıdan konumunun tespiti karışık bir durumdur. Beyân alanındaki âlimler, İmamı Şâfiî'den günümüze kadar icmânın kural ve ilkelerinin yenilenmesinde büyük bir düşünsel çaba sarf etmişlerdir. Fakat Câbirî bu çabayla varılan noktanın, dünden bugüne farklı fikirler içerdiğini ve bunun ötesine geçilemediğini iddia eder (Câbirî, 2001: 167). Bugün gelinen nokta, "icmâ" ibaresi olmadan usûl yönünden hiçbir şeyin kaynağının temellendirilemeyeceğini gösterir (Câbirî, 2001: 169). Nitekim usûlcüler icmâyı "nesh edilemeyen bir delil" olarak kabul ederler (Câbirî, 2001: 171). Hatta Eş'arî ve Mu'tezilî dâhil fakihlerin ekseriyeti, "icmâ"yı inkâr eden kişinin küfre girdiğine hüküm vermede tereddüt göstermemişlerdir. Bu yönüyle fıkıh usûlü âlimlerinin "icmâ"ya, başka hiçbir kaynağa gösterilmeyen, epistemolojik özel bir konum biçtikleri görülür. Hatta bununla da yetinmeyerek diğer tüm kaynakları da icmâya dayandırmışlardır. Nitekim bu durum Gazzâlî'nin şu ifadesinde karşılık bulur: İcmâ, dinî kaynakların en büyüğüdür (Câbirî, 2001: 169).

Câbirî, bugün gelinen noktada hiçbir Müslüman'ın icmâya karşı çıkmadığını söyler. Böyle bir durumda şu sorulara cevap verilmesi gerektiğini düşünür: Herhangi bir zamanda, herhangi bir konuda Müslümanların, en azından müçtehitlerin icmâsı gerçekleşmiş midir? Ya da herhangi bir asırda icmânın gerçekleşmesi mümkün müdür? (Câbirî, 2001: 176). Herhangi bir dönemde, bir konuyla ilgili icmâ edilen bir hususta, kendisinden sonra gelen bir dönemde aynı konuyla ilgili yeni bir icmâda bulunmak mümkün müdür? Câbirî, bu sorulara cevap sadedinde, beyân âlimlerinin geçmişte bu konuyu nasıl ele aldıklarını aktarır. Çoğu usûlcü, her bir asırda yapılan icmânın kendisinden sonra gelenler için bir bağlayıcılığı olduğu sonucuna varmışlardır. Zahiriler, diğer asırlarda yapılan icmâyı dışta tutarak yalnızca sahabenin icmâsının kendilerinden sonra gelenler için bir bağlayıcılığı olduğu görüşünü benimsemişlerdir. İmam Mâlik ise yalnızca "Medine" ehlinin icmâsını hüccet kabul etmiştir. Fakat usûlcülerin çoğu, bu konuda İmam Mâlik ile aynı görüşü benimsemez (Câbirî, 2001: 171). İcmâyı yalnızca sahabeyle sınırlı gören ama İmam Mâlik gibi Medine ile sınırlamayan âlimler de bulunmaktadır. Fakat icmânın, sahabe döneminde bile mümkün olmadığını iddia edenler bile bulunmaktadır. Usûlcüler, icmânın herhangi bir

şekilde gerçekleşmesinin mümkün olduğu dönemin yalnızca sahabe dönemi olduğunu vurgularlar (Câbirî, 2001: 178).

Câbirî'ye göre, "sahabenin ihtilafa düşmeden ittifak halinde fetva verdiklerini kabul etmek" iddiası, bunu teyit edecek kat'i delillere ihtiyaç duyar. Sahabe asrından sonra İslam coğrafyasının genişlemesinden dolayı fakihler, Müslüman memleketlere göç etmiş ve bundan sonraki nesillerde sayısız müctehidler ortaya çıkmıştır. Câbirî, böyle bir durumda ve özellikle siyasi meselelerde ve farklı ekolllerde yaşanan çatışmalardan sonra, icmânın o dönemlerde gerçekleşmiş olabileceğine ihtimal vermemektedir (Câbirî, 2001: 177). Dinde çok köklü bir yeri olan icmâ, ortaya çıkış şekli itibarıyla siyasi niteliği olan bir işleve sahiptir. Bunu, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası, halife seçmek için sahabenin toplanması olayı ile ilişkilendirir. Birinci asrı oluşturan İslam devletinin kurulduğu sahabe asrında, nass olmayan bir konu hakkında istişarede bulunulmuş olduğuna inanır. Bu istişare eylemine binaen, tarihi ve içtimai esaslar ortaya konmak üzere bu konu tartışılmıştır. Fakat "birinci asır"dan sonra İslami yönetimin "mutlakiyetçi saltanata" evirilerek ideolojik bir yapıya dönüşmesi, "istişareye" dayalı hüküm vermenin ortadan kalkmasına, "düşüncenin sınırlanmasına", buna bağlı olarak gerçek anlamıyla yapılabilecek icmâ anlayışının daralmasına sebep olmuştur (Câbirî, 2001: 179). Câbirî bu anlayışını, beyânî aklın baskısı altında bulunduğu iki istibdadın varlığına işaret ederek açıklar. Birincisi yöneticilerin baskısı, ikincisi ise bilgi açısından selefin uygulamış olduğu baskıdır (Câbirî, 2001: 181). Dolayısıyla Câbirî'nin bu yaklaşımındaki temel etken "siyasi baskı"nın artmış olması, "hilâfetin katı krallığa dönüşmesi" anlayışı yatmaktadır (Câbirî, 2001: 180). Câbirî, buradan hareketle icmânın, geçmişte tam olarak gerçekleştirilemediğine fakat Modern Çağ'da demokratik işleyiş anlamına dönüştüğüne inanır. O bu yaklaşımıyla icmânın, demokrasi ve şûra ile bağlantılı kılınmasına dair yapılan çağdaş yorumları destekleyerek yeni bir tartışmanın filizlenmesine de sebep olmuştur.

Câbirî, beyânî epistemolojinin problemleri arasında gördüğü ikinci bir kavram ikilisi cevher-araz ilişkisidir. O, bu kavram ikilisinin daha iyi anlaşılabilmesi için beyânî epistemolojinin entelektüel dünya görüşünün incelenmesi gerektiğini düşünür. Ona göre "entelektüel" beyânî dünya görüşü, müstakil ve kendi başına bir düşünce biçimi değildir. Kur'an'ın, Allah, insan ve âlem ilişkileri ile ilgili getirmiş olduğu dünya görüşünü barındırır. Beyân âlimleri -özellikle kelamcılar- bu dünya görüşünü özel metafizik boyutlar ile yorumlamışlardır. Bunu yaparken de ilk olarak Maniheizm gibi diğer kültür ve dinlere

mensup olanların saldırılarına karşı bu dünya görüşünü akla dayandırarak savunmuşlardır. Ayrıca kendi aralarında ve farklı ekollerle birçok meseleyi diyalektik ve cedel ile olgunlaştırmışlardır (Câbirî, 2001: 231). Bilindiği gibi İslam düşünce sisteminin merkezinde "tevhid" düşüncesi bulunmaktadır. Kur'an, putperest (pagan) ve şirke yani Allah ile insan arasına bir takım aracılar yerleştiren düşüncelere karşı daima mücadele etmiştir. Tüm bu putperest dinler, ilahi âlem ile beşerî ve tabii âlem arasında süreklilik/kesintisizlik ilkesine dayanarak iki âlem arasında köprüler kurmak istemişlerdir. Fakat İslam dini, tevhid düşüncesine dayandığı için bu yaklaşımı kabul etmez. Dolayısıyla risâlet ve nübüvvet dışında[37] Allah ile insan arasında olabilecek tüm köprüleri kaldırmıştır (Câbirî, 2001: 232). Bundan dolayı Kur'anî bakışta Allah, insan ve âlem arasındaki ilişki -birazdan değineceğimiz- bir ayrılık/süreksizlik ilişkisidir. Câbirî'ye göre beyân âlimlerinin Mâniheizm gibi ilahi âlem ile beşerî âlem arasında organik bir ilişkinin varlığını temel alan tüm dinlere ve inanç sistemlerine karşı, ayrılık/süreksizlik ilkesini savunmalarının sebebi budur.

Câbirî, tevhidi düşüncenin beyânî epistemolojide cevher-i ferd (parçalara ayrılamayan en son parçacık: atom) yaklaşımının ortaya atılmasında da etkili olduğunu düşünür. Cevher-i ferd teorisinin ilk olarak ortaya çıkışı, Allah'ın kudreti ve ilmi hakkındaki kelami tartışmalara dayanır. Beyân âlimleri, Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını, bu sebeple bütün kâinat ilimle kuşatılabilir ve dolayısıyla kâinatın sonlu olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Ayrıca Allah, "*her şeyi bir saydığı*" için (Cin, 72/28) âlemdeki nesneler; sayılabilir olmalı, sınırlı parçalardan oluşmalı ve dolayısıyla sınırlı sayıda parçalara bölünebilmelidir (Câbirî, 2001: 236). Âlemde bütünü meydana getiren her nesnenin parçaları vardır. Zira bütün, parçaların toplamıyla oluşur. O halde âlemdeki tüm nesneler, parçalardan oluşur. Allah'ın ilmi tarafından parçaların kuşatılabilmesi ve sayılabilmesi için nesnelerin sayı bakımından sınırlı ve sonlu olması gerekir. Bu durum, belli bir noktada, daha da parçalanamayan bir parçada bu bölünmenin durmasını gerektirir. Dolayısıyla atomcu düşünce, Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığı ve kudretinin cisimlerin birleşikliklerini ve bütünlüklerini dağıtarak onu son parçasına kadar bölmeye gücünün yettiğini temellendirmek için ortaya çıkmıştır. Fakat bu mesele, süreç içerisinde kelamda temel bir mesele olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu mesele, kelamcılar tarafından Allah'ın varlığını, birliğini ve tüm yaratılmışlardan farklı

[37] Nebi ve resul olarak seçilmiş insanlara özgü olan bu vahiy köprüsü, sadece bilgi düzleminde gerçekleşir. Varlık ve varlık türleri ile ilgili ontolojik düzlemde ise hiçbir şekilde bir irtibat söz konusu değildir (Câbirî, 2001: 234).

olduğunu ortaya koymak için zorunlu öncülleri kendisinden çıkardıkları "âlemin hâdis/yaratılmış olduğu" meselesidir (Câbirî, 2001: 237). Câbirî, beyânî epistemolojiyi benimseyen kelamcıların kurduğu bu ilişkiyi, tam olarak şöyle ifade eder:

> Akli bölümlemenin gereği olarak âlem ya kadimdir ya da hâdistir. Âlem cisimlerden, cisimler ise cüzlerden meydana gelmiştir. O halde âlemin kadim ya da hâdis olduğu hakkında hüküm vermek, cismin cüzlerinin karakterini belirlemeye bağlıdır. Bu durumda kelamcılar, cismin sonsuz sayıda parçalara ayrılmadığını, aksine bölünmenin belirli bir noktada yani parçalanmayı kabul etmeyen son cüzde durması gerektiğini söylemişlerdir. Bu son cüz'e de cevheru'l-ferd demişlerdir (Câbirî, 2001: 237).

Cisimler zorunlu olarak ârazları taşımaktadır. Zira her cisimde şekil, hareket, hareketsizlik, renk, tat gibi ârazlar bulunmak zorundadır. Bu durumda cisimleri oluşturan her cevher-i ferdin de benzer ârazları taşıması gerekmektedir. Şayet böyle olmazsa örneğin, cisim soğukken parçaları soğuk olmayacak demek olacağından bu da mümkün değildir. Dolayısıyla cisimler ve buna bağlı olarak tüm âlem, cevher ve ârazlardan meydana gelmiştir. Ârazlar olmadan cevherlerin varlığını düşünmek mümkün olmayacağından cevherler ârazlardan daha önce var olmuş değildir. Zira ârazı olmayan bir cevher düşünülemez. Dolayısıyla ârazlar gibi cevherler ve cisimler de hâdistir.[38] Âlem de tamamıyla cisimlerden oluştuğu için hâdis olmak zorundadır. Beyân âlimleri, âlemin hâdis olmasını temellendirince Allah'ın varlığını kanıtlamak onlar için daha kolay olmuştur. Nitekim kelamcılar bu akıl yürütmede hareket noktası olarak "Her hâdisin bir yaratıcısı olmalıdır." ilkesini benimsemişlerdir. Ayrıca onlar bu önermeden hareket ederken hiçbir burhânî ispata dayanmamışlardır (Câbirî, 2001: 238).

Câbirî'ye göre cevher-i ferd teorisi, "entelektüel" beyânî dünya görüşüne hâkim olan iki prensibi içerir. Bunlar süreksizlik ve imkân prensipleridir. Birbirini tamamlayan bu iki prensip; cisim, duyular, fiiller ve âlemdeki her şeyin yapısını oluşturan cevher-i ferdler arasındaki ilişkinin, birbirine temas ve iç içelik ilişkisi yerine, salt bir komşuluk ve yakınlık ilişkisi üzerine kuruludur. Bu yaklaşımda cevherler arasındaki ilişki, bir etkileşim ilişkisi değil salt bir yakınlık ilişkisidir. Dolayısıyla bu yaklaşım, sebeplilik ve kanun fikrini benimsemez. Nitekim beyân alandaki bilginler, açık bir şekilde olaylar arasında bir düzen ve uyum olduğunu kabul eder ve buna "âdetin düzenliliği" adını verirler. Fakat bazen düzenin dışına çıkılmasının mümkün olduğuna da inanırlar. Câbirî, beyân âlimlerinin dinî düşüncenin etkisiyle ve özellikle peygamberlerin mucizelerine yer açmak

[38] Kelamcılar hâdisi, varlığı ve yokluğu mümkün olan ve olduğundan başka türlü olması caiz olan şey diye tarif ederler (Câbirî, 2001: 238).

amacıyla böyle bir teori geliştirdiklerini düşünür. O, beyân ehlinin bu yöntemi benimsemesiyle Kur'an'ın ısrarla belirttiği, yerde ve gökte düzenin, uyumun ve sürekliliğin hâkim olduğu ilkesinin feda edildiğini düşünür. Ona göre bu, "*Allah'ın öteden beri süregelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın*." (Fetih, 48/23) ayetinin belirlediği ilkedir. Ayrıca beyânî teori, insanın tabiatının değiştirilmesi, sihrin, tılsımın, kerametin, nazarın etkisinin olduğu gibi durumlara inanılmasına da zemin hazırlar (Câbirî, 2001: 314) Câbirî, tüm bunlara rağmen beyân âlimlerinin, süreksizlik ve zorunsuzluk ilkeleriyle böyle bir sonuca ulaşmayı arzulamadıklarını düşünür. Çünkü beyân alanındaki âlimlerin, sihir ve irfân türünden olabilecek irrasyonalizme ve bu gibi düşüncelere karşı olduklarını belirtir. Astroloji gibi sihir ilimleri direkt olarak zorunsuzluk prensibini reddeden esasları içerir. Bu ilimler, "tabiî determinizm" düşüncesi üzerine kuruludur. Bu deterministyaklaşımın bir tezahürü ya da sonucu da yeryüzündeki oluşların, gezegenler ve yıldızların etkisine girmiş olmalarıdır. Böyle bir determinizm, beyân alimleri tarafından kabul görmemektedir (Câbirî, 2001: 314) Zira bu yaklaşım, Allah'ın mutlak gücünün kabulüne, O'nun dışındaki hiçbir gücün etki ve eylemde bulunamayacağına, O'nun ortağının olmadığına, âlemin hâdis, Allah'ın ise kadîm olduğu inancına tamamen zıttır.

Câbirî, beyân alanındaki bilginleri, dünya görüşlerini neden İslam inancının nizam (düzen) teorisi üzerine değil de hudûs (sonradan yaratılma) teorisi üzerine kurmayı tercih ettiğini sorgular. Başka bir ifadeyle beyân âlimleri; insanın evreni, süreklilik ve düzen şeklinde algılamasını sağlayan "inâyet" delili yerine, ayrılık-süreksizlik esasını temel alan ve cevher-i ferd teorisi üzerine kurulu olan "hudûs" delilini tercih etmişlerdir. Onlar bu yaklaşımla nesneler arasında zorunlu sebeplilik ilkesini dışlayarak zorunsuzluk düşüncesini benimsemişlerdir. Oysaki zorunlu sebeplilik ilkesi "*Bu, Allah'ın bundan önceki sünnetidir.*" (Fetih, 48/23) ayetine de uygundur (Câbirî, 2001: 315).

Câbirî, beyânî paradigmanın benimsemiş olduğu düşüncenin dayandığı ilkenin, Arap beyân düşüncesine hâkim olan Arap dili otoritesinin olduğunu iddia eder. Çünkü o, dile sadece bir iletişim aracı olarak değil bir kültür taşıyıcısı olarak da bakar. Bu şekildeki bir dil "bedeviden" (Arap âleminin oluştuğu unsurlardan) devşirilerek meydana gelmiştir. Bu şekildeki dil malzemesi, kelam âlimlerinin temel referans çerçevesini oluşturmuştur (Câbirî, 2001: 315). Câbirî, kültürün dil üzerinden düşünceyi nasıl şekillendirdiğine dair birçok örnek vererek bu iddiasını temellendirmeye çalışır (Câbirî, 2001: 315-323). Tüm

kültürel değerleri ihtiva eden dil, düşünceyi şekillendirerek cevher-i ferd anlayışının doğmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla bedevi toplumdaki ilişkiler süreksizlik-ayrılık ilişkisi üzerine, medeni toplumların ise süreklilik-bitişiklik ilişkisi üzerine kuruludur. Kökenleri "bedevi" söylemlere dayanan, Arap dilinin kültürel karakteristiğini de ortaya koyan süreksizlik-ayrılık ilkesi, benzer şekilde "zorunsuzluk" ilkesini de var kılıp beslenmesini sağlar. Câbirî, nedensellik ilkesinin yerine kabul edilen zorunsuzluk ilkesinin, kültürel öğelerden etkilenerek nasıl şekil alıp benimsendiğini şu örnekle açıklar:

> Çölde, gökyüzünde sabit bir şekilde duran ve yolcuların yollarını bulup kaybolmamalarını sağlayan yıldızların olduğu da bir gerçektir. Ancak hiç kimse, ne yolcular ne de başkaları, gideceği yere hangi vakitte varacağını bilemez... O hâlde bu ortamda yaşayan insanların bilinçlerini tesis eden ilke, nedensellik ve determinizm olmayacaktır. Aksine bu ilke, zorunsuzluk (cevaz/imkân) ilkesidir. Her şeyin olması mümkündür. Fiilen uyum ve süreklilik söz konusudur. Ancak normal ve alışılmışı (âdeti) delen ani değişimler de her an mümkündür. Zorunsuzluk ilkesi, çöl ortamının burada yaşayan insanların bilincinde tesis ettiği şekliyle süreksizlik-ayrılık ilkesinin sonucundan başka bir şey değildir (Câbirî, 2001: 318).

Burada da görüleceği üzere ifade edilen izlerin, işaretlerin ve belirtilerin Arapların bilgi anlayışının temelinin atılmasında önemli bir rolü olmuştur. Bu izlerin ve benzeri şeylerin araştırılmasının, bireyi gitmek istediği yere zorunlu bir şekilde götüremeyeceği açık bir husustur. O halde burada "Cahiliye dönemi Arap ilimlerinde" olaylar arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi anlamında bir sebeplilik düşüncesinin yeri olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu ilimler bazı işaret ve ipuçlarına dayalı bir akıl yürütme üzerine kuruludur. Câbirî'ye göre izler, bir şeyin alameti olup onun illeti veya illete bağlı sonucu değildir. Bilindiği üzere sebepliliğe bağlı bir akıl yürütme ya illetten hareketle bu illete bağlı sonucu çıkarsamak ya da sonuçtan hareketle illeti yani sonuçtan hareketle öncülleri çıkarsamak tarzındadır. İzler ise işaret ettikleriyle duyu ötesindekinin ya mevcut olduğunu ya da mevcut olabileceğini varsayar. Fakat kesin olan bir şey var ki bunlar, tam olarak kesin bir bilgi içermezler.

Câbirî özetle, bedeviden derlenen Arap diliyle oluşturulan bilgi dünyasına iki prensibin hâkim olduğunu belirtir: Bunlar süreksizlik-ayrılık ilkesi ve sebepsizlik ya da zorunsuzluk ilkesidir. Ona göre hem Arap şiiri düzeyinde hem de Arap bilim ve bilgi dünyasında, bilgi üretim mekanizması bir tek düşünsel eylemin hâkimiyeti altındadır. O da "yakınlaştırma"dır. Süreksizlik-ayrılık ilkesi ve indeterminist ilişki esası üzerine kurulu bir dünya görüşü, akli etkinliği nesne ve şeyler arasında bir yakınlık ilişkisi kurma ile sınırlandırmış ve bunun ötesine geçmesine izin vermemiştir. Ona göre bu yaklaşım, dil-

kültür ilişkisi üzerinden Cahiliye dönemi Arapların otoritesinden ve bunun bilincinde olunmadan alınmıştır. Fakat entelektüel beyânî dünya görüşü, bu temeller üzerine inşa edilmiştir.

Câbirî'ye göre beyân alanındaki bilginlerin düştükleri hata, Kur'an'ın bir şeye dikkat edilmesi için kullanmış olduğu araç ve yöntemleri, akıl yürütmek için bir kurallar bütünü ve düşünce için bir mantık haline getirmiş olmalarıdır. Fakat bunu gerçekleştirirken Kur'an nassı, tek kaynak otorite olarak alınmamıştır. Ayrıca Kur'an'ın ikinci bir kaynak otoritesi olan "bedevi" dünyasının (bedevinin düşünsel ve doğal dünyasının), araç ve yöntemleriyle okunması, böyle bir hatanın gerçekleşmesine sebep olmaktadır. Kur'an'ın indirildiği dil olması hasebiyle Arap dili, hakem konumuna getirilmekte, bu dil sayesinde bedevinin de dünyası sürekli canlı tutulmaktadır. Nitekim Câbirî, Kur'an'ın Arap dilinden dolayı bedevi dünyasının tutsağı kılındığına inanmaktadır (Câbirî, 2001: 325).

Câbirî, beyânî paradigmanın tarihsel değerini inkâr etmeden, onu kendi tarihsel bağlamı içerisinde ele almıştır. Onun, bu paradigmanın eksiklerini ve içine düştüğü açmazları ortaya koymak suretiyle arkeolojik bir kazı yaptığını ve bunu yapı-bozumcu bir yöntem izleyerek gerçekleştirdiğini söylemek mümkün olsa gerektir.

2.5.2. Tasavvufi Ekol: İrfânî Epistemoloji

Arapçada marifet ile aynı anlamda kullanılan irfân, İslam mutasavvıfları tarafından kalbe ilham ve keşf şeklinde ilka olunan ve de rasyonel bilgiden daha üstün görülen bir bilgi türünü ifade eder (Câbirî, 2001: 329). İrfânî bilgi sistemi, irfân mensuplarınca âleme karşı bir tavır ve bilginin elde edilmesinde kullanılan bir metot olarak görülmüştür. Bu bilgi sistemi, yakın doğuda özellikle de Suriye, Mısır, Irak ve Filistin de hâkim olan bir kültürden, Arap/İslam kültürüne intikal etmiştir (Câbirî, 2001: 331).

Batı dillerinde ise irfân, *gnose* adıyla bilinir. Yunanca kökenli olan bu kelimenin aslı "*gnosis*"tir ve mârifet (bilgi) anlamında kullanılır. Gnostisizm yani irfânîlik, Tanrı ve dinî meselelerle ilgili gerçek bilgiye, ruhi hayatın derinleştirilmesi ve hikmete uygun bir yaşamın ortaya konulmasına duyulan inançla ulaşılacağını iddia eder. Bu kavram, bu anlayışın benimsendiği tüm akımlar tarafından birleştirici bir işlev görmüştür. Bu bilgiyle iradeyi yöneten gücün kontrolünün elde edileceğine inanılır. Bu durumda irfân, düşüncenin

keskinliğini değil, iradenin bütünüyle kullanılmasını gerektirir. Hatta irfânî iradenin, akla alternatif kılınmaya çalışıldığı da söylenebilir (Câbirî, 2001: 331). İrfân mensupları, bu bakış açısıyla dinî hakikate dair bilgilerin diğer tüm bilgilerden üstün olduğunu iddia etmekle kalmaz bununla beraber "tüm dinler arasında uzlaşmayı sağlama" gayelerini de belirtirler. Belirli bir ahlaki güzelleştirme ve riyazet ile ulaşılan kâmil ve Bâtınî bir bilgi yoluyla bu dinlerin deruni amaçlarını keşfetmek de isterler (Câbirî, 2001: 332).

Sınırlı sayıda insana has kılınan ilahi sırların bilgisi anlamına gelen irfân ile Avrupalı araştırmacıların özellikle miladi ikinci yüzyılda ortaya çıktığını söyledikleri dinî akımlar anlamındaki irfânîlik arasında bir ayrım da yapılmalıdır. Tüm bu gnostik akımlar, akli bilgiden daha yüce ve daha üstün olan Bâtınî bir bilgiye dayandıklarını söylerler. Bu Bâtınî bilgi, yalnızca dinî meseleleri değil kimya, astroloji ve sihir gibi gizli ve gizemli bilimleri de içerir (Câbirî, 2001: 333). Câbirî'ye göre irfân ise evrene karşı fikri, psikolojik ve "varoluşsal" bir tavırdır. Âlemdeki kötülüğü temel problem olarak gören arifte, bu tavrın oluşmasını sağlayan unsur; insanın bu dünyadaki halinden şikâyet etmesi, dış dünyadan kaçması ve uzaklaşmasıdır. Arifte bu ihtiyacı doğuran şey, yalnızlık ve uzlet hissidir (Câbirî, 2001: 338). Arifin bu yaklaşımı onu daha bireysel ve öznel davranmaya sürükleyecek, bu durumu daha da abartarak kendi "ben"ini yüceltecektir (Câbirî, 2001: 334).

Gnostik tavrın ana düşüncesi, "ruhun dünyaya dönüşü ve geri dönüşü" üzerine kuruludur. Hermetik kökenli bu yaklaşımı, Platon'da da görmekteyiz (Câbirî, 2001: 337). O, insan ruhunun beden içerisinde ve mezarda tutsak olduğunu düşünür. Ona göre beden, ruhu zincire vuran bir kötülüktür. Ruh da beden bataklığından en kısa süre içerisinde kurtulmayı arzular. Çünkü o, bedeni her türlü kötülüğün sebebi olarak görür (Şengül, 2017: 52). Arif de benzer bir yaklaşım ortaya koyar; insanın nefsini tanıması, onu maddenin bölünmüşlüğünden ve bedenin hapsinden kurtarmasıyla kendisinden doğduğu hakikati tanıyacağını ve böylece kurtuluşa ereceğini düşünmektedir (Câbirî, 2001: 336). Câbirî, arifin kendi kurtuluşu için benimsediği bu tavrın bireysel hatta "Aristokratik" bir tavır olduğunu belirtir. Çünkü arifin inancına göre, böyle bir kurtuluş yoluna "avam" değil; Allah tarafından seçilmiş olan "havas" sahiptir.

Câbirî, büyük gnostik yönelimleri üçe ayırır: Birincisi, irfânî tavrı çile ve gayret olarak kabul eden yönelimdir. Bunları İslam toplumunda özellikle "şatah" ve hal ehli olan mutasavvıflar benimser. İkincisi, felsefi özelliğiyle ön plana çıkan ve İslam'da "akli

tasavvuf" olarak bilinen grup benimser. Bu akli tasavvufu, Fârâbî'nin saadet teorisinde veya daha yaygın olarak İbn Sina'nın meşrikî felsefesinde görmekteyiz. Üçüncüsü ise mitolojik üslubun hâkim olduğu gruptur. Bu akımın İslam'daki temsilcileri ise Bâtınî mutasavvıflar ve İsmâilî filozoflardır. O, irfân derken bu üç yönelimi kastettiğini özellikle belirtir (Câbirî, 2001: 351).

Câbirî, bu üç akımın kendi yaklaşımının doğruluğunu, muhalif tarafın yanlışlığını Kur'an'dan ayetler göstererek ispatlamaya çalıştığını iddia eder (Câbirî, 2001: 357). Onların düşüncelerini ortaya koyan lafızların Kur'an'da geçmesi, lafızların herhangi bir din kitabı gibi te'vil edilebilmesi, tek bir ifadenin birden fazla anlama gelebilmesini gerektirecek şekilde te'vile açık bir üslup kullanılması gibi durumlar, İslam'daki irfânî te'vil olgusunu, bu olgunun yaygınlaşmasını ve benzeri oluşumların çeşitlenmesini açıklamaya yetmez (Câbirî, 2001: 356). Bunların yanı sıra, bu düşüncenin oluşumunda ve şekillenmesinde siyasi etkenlerin ve özellikle de -daha önce ayrıntılı olarak ele aldığımız- Hermetizm'in olduğunu belirtir (Câbirî, 2001: 357).

İrfâni paradigmanın birçok yönleriyle hermetik kültürden etkilendiğini söyleyen Câbirî, analojik delillendirmenin de hermetik kültürden ithal edildiğini iddia eder. İrfân mensuplarının ileri sürdüğü "keşf" de bu analojiye dayalı olarak oluşan zihni bir ameliyedir. Bu analojinin esası "Benzer, benzeri hatırlatır." ilkesidir (Câbirî, 2001: 393). O, analojiyi, çeşitli biçim ve tarzlardan değişik derece ve mertebelerden oluşan zihni bir ameliye olarak tarif eder. Analoji, bazen temsil bazen teşbih bazen fıkhi veya nahvi kıyas ya da bilinenden bilinmeyeni çıkarsamak tarzında olabileceği gibi mukayese veya sayısal bir ilişki şeklinde de olabilir. Câbirî, karışıklığa mahal vermemek ve her türlü kuşkuyu ortadan kaldırmak amacıyla irfân mensuplarının dayanak aldığı analojinin, epistemolojik ve hakikat değerini ortaya koymaya çalışır. Tüm bu analoji türlerini üç bölümde değerlendirir: Birincisi, temsil alanında analoji; ikincisi, hatabî ve şiirsel analoji; üçüncüsü ise sayısal ilişki anlamında analojidir (Câbirî, 2001: 476).

Birinci kısım analoji, mantıkta misal veya "temsil" ile istidlal (akıl yürütme) olarak bilinen kıyastır. Bu analoji türü; nahiv, fıkıh ve kelam kıyasının ta kendisidir. Bazı eserlerinde bu konuya değinen Aristoteles, istidlalin yalnızca tümdengelim ve tümevarım olan metotlarını kabul etmiştir. Tümdengelim, zihnin genel olandan özel olana doğru intikalidir. ("Her insan ölümlüdür, Sokrates de insandır, o halde Sokrates de ölümlüdür." gibi). "Temsil" ise zihnin bir durumdan, ona benzeyen başka bir durumla bağlantı kurmasıdır. Bu, tikelden

tikele, benzerden benzere geçiş ile sağlanır ("Ayşe, Ahmet ölümlüdür, Ayşe, Ahmet insandır, o halde her insan ölümlüdür." gibi). Aristoteles, bu çeşit istidlali yani nahiv, fıkıh ve kelamda kullanılan "kıyas"ı, tümevarım olarak kabul eder, salt bir benzeşme olmasından dolayı da bunu hatabî[39] görür. Câbirî'ye göre bu tür temsil ve analoji, beyânî bir kıyastır ve yalnızca zan ifade etmektedir (Câbirî, 2001: 476).

Câbirî, ikinci analoji tarzının, şekiller ve suretler olduğunu söyler. Bu tür analojiler, gizem ve sırlı karakterler taşır. Duruma göre bunlar şahsi, psikolojik veya şiirsel analojilerdir. İki veya daha fazla şey arasında gizemli kabul edilen ve zorunlu olmayan benzeşmelere dayanan ilişkileri içerir. Analojinin bu tarzı, Aristoteles'e ait şu meşhur örnek gibidir: "Suya nispetle balıkların solungaçları, havaya nispetle hayvanların akciğerleri gibidir." Solungaçlar ile akciğerler arasında kurulan benzerlik çok keskin bir sıçramayı, dönüşümü sağlamıştır. Câbirî'ye göre böyle bir analoji, salt bir tahminden öteye geçemez. Hatta bu düzeydeki analoji, aklın en düşük derecesini yansıtır (Câbirî, 2001: 477). Bu şekilde kurulan bir benzerlik tamamen "gizem" içermektedir.

Câbirî'ye göre bu üç analoji arasında en güçlü olanı, üçüncü sırada yer alan sayısal ilişki anlamında kullanılan analojidir. Bu analoji, aralarında belirli bir ilişki olan üç bilinen rakamdan, dördüncü bilinmeyen rakamı bulmak için girişilen zihni bir ameliyedir. Duyular tarafından tespit edilmeyen ve rasyonel matematik içermeyen veriler doğru bilgi olamayacaktır. Bunlar arasında tek bilimsel değer taşıyan ve matematikle ilişkili olan bu analoji türünün, irfânî keşf ile hiçbir ilişkisi yoktur (Câbirî, 2001: 476). Câbirî bu üç analoji üzerinden; irfânî keşf ehli tarafından üretilen bilginin, aslında bir değer taşımadığını ifade etmeye çalışmaktadır.

Câbirî, tüm bu yaklaşımlardan hareketle irfânın aslında aklı ortadan kaldırdığını iddia eder. Ona göre irfân, aklı ortadan kaldırırken sihirsel bir metot uygular fakat akıl ise rasyonel bir tahlil yaparak irfân karşısında kendisini savunur. O, son olarak irfâna karşı ideolojik bir savaş niyetiyle bu konuyu tahlil etmediğini, asıl amacının Arap/İslam kültüründeki epistemolojik sistemlere yönelik genel bir eleştirel tahlil yaptığını özellikle belirtir (Câbirî, 2001: 480).

[39] Aklî delil eğer kat'i olursa burhân, zannî olursa hatâbe adını alır (Şahin, 2015: 461).

Câbirî, Arap/İslam kültüründe beyânî epistemolojide olduğu gibi irfânî epistemolojide de ikili kavram çiftlerinden söz eder. İrfâni epistemolojinin kavram çiftleri, "zahir-bâtın ve nübüvvet-velâyet"dir. Biz de öncelikle zahir-bâtın ikili kavramını ele alacağız.

Câbirî'ye göre Arap/İslam kültürü içerisinde beyânî bilgi alanındaki lafız-mâna çiftinin konumu neyse aynı kültür içerisinde, irfânî bilgi alanındaki zahir-bâtın çiftinin de yeri aynıdır. Tüm kültürlerde yer alan gnostik akımlar, zahir-bâtın çiftini, kendi dünya görüşlerini oluşturmada kullanmışlardır. Nitekim Arap/İslam kültüründeki irfânî akımlar da aynı yaklaşımla bu ikiliden yoğun bir şekilde yararlanmışlardır. O, İslam kültüründeki tüm irfânî akımların, Helenistik dönemden ve özellikle de hermetik dinî felsefeden kendilerine ulaşmış olan gnostik mirası benimsediklerini hatta İslam kültüründeki beyânî-dini nassların bile bunlar ışığında yorumlanmaya çalışıldığını iddia eder (Câbirî, 2001: 353).

Câbirî, zahir-bâtın çiftinin İslami irfân akımları tarafından üç seviyede kullanıldığını düşünür. Bunlar; söylemin yorumlanması, söylemin üretilmesi ve toplumsal siyasal-tarikat cemaat organizasyonları seviyeleridir. Ona göre İslam'daki irfânî yönelimlerin işini kolaylaştıran önemli bir unsur da zahir-bâtın gibi irfânî kavramların İslam dini metinlerinde "açık" bir şekilde bulunmasıdır. Yani irfân mensupları Kur'an'ı Kerim'de geçen zahir-bâtın kavram çiftlerinden kendi bakış açılarını destekleyen birçok şeyi kolayca bulur (Câbirî, 2001: 354). Kur'an'i ibarelerin, birden fazla anlam taşıyor olmasından güç alarak tüm irfânî akımlar kendi tavrının doğruluğunu muhalif olanların ise yanlışlığını Kur'an'dan ayetler göstererek ispatlamaya çalışmışlardır.[40]

Câbirî, Şiî, Sünnî hatta tüm irfân mensuplarının sadece "zahir"e yönelmekle insanın hakiki anlamda mü'min olması için yeterli olmadığını belirtir. Onlara göre hakiki mü'min olmak için "bâtın"a yönelmek şarttır. Aksi halde insan yalnızca "müslüman" olur, bu şekilde de "gizli bir şirk"i taşımayı sürdürür. Dolayısıyla "iman", yalnızca "bâtın"a sarılmakla yani İmamlara inanmakla, hem İmamların hem de onlardan gelen Bâtınî bilgilerin öğretilerine uygun davranmakla gerçekleşebilir. İnsan, bu "bâtın" ile ilgilendikçe ve İmamın makamına yaklaştıkça imanı daha da artar (Câbirî, 2001: 364).

[40] Hz. Ali'nin Hz. Abbâs'ı Hâricîlerle görüşmeler yapmak üzere gönderirken onlara karşı Kur'an'dan delil getirmemesini, onlarla tartışırken sadece Sünnet'e dayanmasını tavsiye etmiştir. Hz. Ali, Hz. Abbâs'a şöyle demiştir: "... Onlar ile Kur'an'ı öne sürerek tartışma! Çünkü Kur'an'ın farklı yorumları vardır. Onlarla Sünnet'i delil göstererek tartış!" (Câbirî, 2001: 357).

Câbirî bu yaklaşımlardan hareketle, irfânî hakikatin bir şahsa mahsus olduğunu ve o kişinin seçim ve kararından oluşan subjektif ve bireysel bir hakikat olduğunu söyler. Beyânî bilgi sistemindeki lafız-mâna dikotomisi ile irfânî bilgi sistemindeki zahir-bâtın dikotomisi arasındaki farkı da şöyle tarif eder: Beyânî bilgi sisteminde bilgi üreten akli eylem, lafızdan anlama doğru yönelirken irfânî bilgi sisteminde ise bunun tam tersine bâtından zahire yani mânadan lafıza doğru yönelir (Câbirî, 2001: 376). Mânadan lafızlara yönelme işi, Gazzâlî'nin ifadesiyle te'vilin bir çeşit giydirmeden ibaret olmasına imkân vermektedir (Câbirî, 2001: 377).

Câbirî, Arap/İslam beyân bilgi sahasındaki lafız-mâna çiftinin statüsünün, irfân bilgi sahasındaki zahir-bâtın çiftinin statüsüne denk ve benzer olduğunu ifade etmişti. Benzer şekilde beyânî düşüncedeki asl-fer' çiftinin statüsünü, irfânî düşüncedeki velayet-nübüvvet çiftinin statüsüne denk görür ve onun rolüne benzetir. Nitekim beyânî bilgi sisteminde lafızdan anlama doğru bir yol takip edilmişken irfânî bilgi sisteminde ise mânadan lafiza doğru bir yol izlenmiştir. Benzer şekilde beyânî ve problematik düşüncenin yönelimi, asıldan fer'e doğru gerçekleşmişken irfânî problematik de ise velayetten nübüvvete doğru gerçekleşmiştir. Ayrıca irfân mensupları, nübüvvetin zahir; velayetin ise bâtın olarak temsil edildiğini düşünmektedirler (Câbirî, 2001: 407).

Câbirî'ye göre Şiî irfâncılığına dinî meşrutiyet kazandıran, on iki İmamdan biri olan Ca'fer es-Sâdık, İmamların yüce bir manevi mertebeye sahip olduklarını ve bu mertebenin "nübüvvet" mertebesine yakın olduğunu iddia etmektedir. O, bu iddiasıyla İmamların öğretilerinin bizzat Nebi'nin öğretileri gibi olduğunu ifade etmek istemiştir. Câbirî, Şiî düşüncesindeki çalışmalarıyla bilinen Henry Corbin'den şunu aktarır. Tüm Müslümanlar, nübüvvet halkasının Hz. Muhammed ile son (hitam) bulduğunu söylerken Şiîler ise ikinci bir dairenin yani velayet dairesinin varlığını iddia ederler. Aslında Şiîler, hitam bulanın sadece şeriat getiren peygamberlik olduğunu oysa manevi hali ifade eden kelime anlamıyla nübüvvetin ise bakî olduğunu düşünürler. Şiîler, bu anlayışı özellikle Abbâsîlerin ve Sünnî rakiplerinin sıkı gözetimi altındayken sorun çıkarabileceği endişesiyle takiyye yapıp bu anlayışlarını gizlemişlerdir (Câbirî, 1997: 317). Aslında onlar "nübüvvetin veraseti" ile dinin hakiki yüzünü anlama ve Kur'an'ın "bâtın"ını bilme tekelini ellerinde tutmak istemişlerdir.

Şiî irfân mensuplarına göre İmamlar, Nebiler gibi bütün hatalardan masum olmasalar bile yalan gibi büyük günahlardan masumdurlar ve hepsi "veli"dir. Şiî anlayışta velayet,

Allah'ın Nebi ve velilere eşit olarak tahsis ettiği "ilahi bir otorite"dir. Nebi ile veli arasındaki en temel fark, Nebi'nin dört kadından fazlasıyla evlenmesi caiz iken veli için bu durum mümkün değildir. Bunun dışındaki tüm konularda veli ile Nebi aynı seviyededir. Ayrıca onlar, İmameti, Ehl-i Sünnet'in dayandığı iki akli kaynağa alternatif kılacak şekilde, mezheplerinin tesisini gerçekleştirmişlerdir. Bunlar, icmâ ve kıyastır (Câbirî, 2001: 411). Onlardan mutasavvıf bir grup da beyânı üç kısma ayırmıştır. Kitabın beyânı, Sünnetin beyânı ve İmamların beyânıdır. Bu şekilde yapmakla kıyasa, icmâya ve içtihada olan gereksinimi ortadan kaldırmışlardır (Câbirî, 2001: 412).

Şiî irfânî paradigmanın yoğun bir şekilde hermetik kültürden etkilendiğini söyleyen Câbirî, İslam'da ilk Hermesleşenler'in Şiîler olduğunu söyler. Hatta bu oldukça erken bir döneme rastlamaktadır (8. yüzyılın başları yani Emevî döneminin sonları). Şia'nın bu etkileşimi özellikle onların aşırı uçları arasında daha iyi gözlenmektedir. Bunlar hermetik düşünceleri en kapsamlı şekilde kullanmışlardır (Câbirî, 1997: 315).

Şiî, İsmâilî ve mutasavvıflardan oluşan İslam irfân mensuplarının özellikle hermetik mirastan ve İslam öncesi irfânî geleneklerden intikal etmiş birikime İslami bir kalıp kazandırmak için ortaya attıkları velayet meselesi, onların bu kültürlerden nasıl etkilendiklerini anlamak için önemlidir. Nübüvvet-velayet çiftinden elde edilmiş anlamsal ilişkiler ve bu çerçevenin içerisinde işlev gören ana madde, doğrudan hatta bazen açıkça ve alenen hermetik kültüre dayanan unsurlardır (Câbirî, 2001: 408).

Câbirî, Şiî velayet ve nübüvvet anlayışının analojiler üzerinden kurulmaya, güçlendirilmeye çalışıldığını düşünür. Ona göre bu analojilerin temelinde hermetik kültürün etkileri vardır, velayet-nübüvvet anlayışına da doktriner bir karakter kazandırmıştır (Câbirî, 2001: 425). Dolayısıyla hermetik irfânîlik, birçok eğilim ve tonları itibarıyla İslam irfânîliğinin genel tefekkür yapısına benzemektedir (Câbirî, 2001: 472).

2.5.3. Rasyonel Ekol: Burhâni Epistemoloji

Arap/İslam kültürünü yapısal bir analize tabi tutan Câbirî, üç epistemolojik ayrımdan sonuncusunun burhânî epistemoloji olduğunu belirtir. Arapçada açık ve kesin delil anlamında kullanılan burhân, mantık teorisi açısından ise herhangi bir önermenin doğruluğunu, mantıki bir çıkarım yolu (aksiyomatik) ile veya doğruluğu daha önce

ispatlanan önermeler ile zorunlu bir ilişki kurmak suretiyle ortaya koymak için yapılan zihni bir faaliyettir. Daha genel anlamıyla burhân, herhangi bir önermenin doğruluğunu ortaya koyan her türlü zihinsel faaliyetleri tarif eden terimdir. Câbirî, ne mantıkta ne de genel anlamda kullanılan anlamlarıyla bu terimi kullanmaz. O, bu terimi özel bir düşünce metodu olarak ve âleme farklı bir bakış açısıyla yaklaşan bir bilgi sistemini ifade etmek için kullanır (Câbirî, 2001: 483).

Câbirî, burhânî epistemolojinin diğer iki epistemolojiden ayrılan temel farklarını başlangıç düzeyinde kabaca açıklamaya girişir. Ona göre beyânî epistemoloji, bu akidenin genel âlem tasavvurunu ortaya koymak için nass, icmâ ve içtihadı temel kaynak olarak kabul ederken irfânî epistemoloji ise velayeti ve genel anlamda "keşf"i temel bilgi otoritesi olarak kabul eder. Burhânî epistemoloji ise bunlardan tamamen farklı olarak sadece deney, duyu ve akli muhakeme gibi insan aklının doğal bilgi kaynaklarına dayanan, kâinatın parçaları ve bütününün bilgisine ulaşmayı amaç edinen epistemolojik bir paradigmayı ifade eder (Câbirî, 2001: 484).

Beyânî ve irfânî epistemoloji dışında, kendine has bir içeriğe sahip olan burhânî bilgi sistemi, temelde Aristoteles'i kaynak olarak kabul eder (Câbirî, 2001: 483). Bilindiği üzere Aristoteles'in kurduğu metoda mantık denilmektedir. Fakat bu isimlendirmeyi onun şarihlerinden biri olan Afrodisias'lı İskender yapmıştır. Aristoteles'in kendisi ise metodunu "tahlil" yani "analitik" olarak isimlendirmekteydi. Burhân, Yunanca bir kelime olan "*sillogismus*"tan türeme bir kavram olup sayma, hesaplama ve akıl yürütme anlamlarında kullanılmaktadır (Câbirî, 2001: 485). Fakat tüm Arapça metinlerde "kıyas" ya da "câmi kıyas" şeklinde tercüme edilmiştir. Aristoteles bu tür bir akıl yürütmeyi, "birisinin kabul edilmesi durumunda diğerinin de zorunlu olarak kabul edildiği sözlerin oluşturduğu söz" olarak tarif etmiştir (Câbirî, 2001: 493). (Örneğin; "Sokrates insandır, her insan ölümlüdür, o halde Sokrates ölümlüdür.").

Akli eylem, bilgiyi daha önceki bilgiye dayanarak elde ediyorsa buna istidlâl yani akıl yürütme denir. Aristoteles, en makbul akıl yürütmenin "*sillogismus*" yani "câmi kıyas" olduğunu belirtir. İstidlal yoluyla elde edilen her bilgi, daha önceki mevcut olan bir bilgiden elde edilir. Bazı filozoflar doğruluk problemini tartışırken yaşadıkları en temel sorun, analitikler konusunda bilgisiz olmalarıdır. Nitekim bu konuda da İbn Rüşd, benzer bir yaklaşım sergileyerek kelam ehlinin hakikati bilmekte güç yetiremediğini, buna sebep olarak da onların analitiği bilmemelerini gösterir. Bu yüzden herhangi biri ilimle

ilgilenmeden önce, analitiklerin bilgisinin elde edilmesini zorunlu görür (Câbirî, 2001: 492). Aristoteles, analitikleri birinci ve ikinci analitikler olmak üzere ikiye ayırır: Birinci analitikler, cami kıyasın usulünü incelerken ikinci analitikler ise burhânı (ispat metodunu) inceler (Câbirî, 2001: 493). Câbirî, cami kıyas ile burhânı ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra Arap/İslam düşüncesinde sıklıkla başvurulan bir yöntem olan cami kıyasın, burhân (ispat etme) olmadığını belirtir. Burhânın bir çeşit kıyas olduğunu fakat her kıyasın ise burhân olmadığını söyler. O, bir konunun ispat edilmesinde bir metot olarak kullanılan kıyasın bu şekildeki kullanımı ile aslında sadece birinci analitiği oluşturduğunu oysaki ikinci analitiğin eksik bırakıldığını iddia eder.

Aristoteles'in analitiklerle hedeflediği şey, doğru bilgi elde etmeyi sağlayacak burhânî metodun kurallarını belirlemek ve bu metoda dayanarak Tanrı, âlem, ezelilik ve bunlar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak, bunun üzerinden kesin bir tasavvur inşa etmektir. Nitekim ortaya koyduğu metot ve evren anlayışının diyalektik ilişkisi, onun "bilgi sistemini" oluşturur. Câbirî de Aristoteles'in analitikleri üzerinden Tanrı, âlem, ezelilik ve insan ilişkilerinin nasıl oluştuğunu, şekillendiğini ortaya koyarak beyân ve irfân bilgi sistemlerinin, burhânî bilgi sistemi karşısında ne denli yetersiz olduğunu ispat etmeye çalışır. Zira ona göre burhânî fikir yürütmenin tamamı, genel bir ilke tarafından belirlenir. Bu ilke; mahiyet ilkesiyle ilişkili olan sebebiyet (nedensellik) ilkesidir. Buna bağlı olarak mutlak bilgi de aslında sebeplerin bilgisi olmaktadır. Dolayısıyla sebeplerin bilgisi, bilgilerin en üstünüdür. Çünkü o, bizi "ilk sebebe" yani "varlıkların en üstününün en üstün bilgisine" ulaştırır (Câbirî, 1997: 346). Dolayısıyla Câbirî, burhânî bir ilke olan nedensellik ilkesi üzerinden mutlak bilgiye yakın bir bilginin elde edilebileceğine inanır. O, bu yaklaşımla hem beyânın hem de irfânın, mutlak bilgiye ulaşmakta burhânî bilgi sistemi kadar yeterli olamadığını ortaya koymaya çalışır.

Beyân'ın epistemolojik bir paradigma olarak kurulması, daha önce ele aldığımız üzere, kendi içinde ilkelerinin ve kanunlarının belirlenmesi şeklinde oldu. Bu kurulum, temel prensiplerini ve kaynak otoritelerini belirlemek ve meşru derecede bunları düzenlemek amacıyla oluştu. İrfân ise başlangıçta -daha sonra "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" olarak isimlendirilen- "beyân" mensuplarının otoritesine karşı siyasal bir rakip olarak ortaya çıkan bir akımdı. İrfâni epistemoloji ise beyânî epistemolojiye temel kaidelerde muhalif olmak üzere ortaya çıkmış, beyânî epistemolojiden farklı ve kendine özgü bir te'vil ortaya koymuştur. Her iki disiplin de kuruluşu itibarıyla yaklaşık olarak aynı dönemde ortaya

çıkmıştır. Bu sebeple birbirlerine karşı, meşruluk savaşı veren iki rakip gibi davrandılar. Fakat her ikisinin de ortak noktası Kur'an ve hadisi göz önüne alarak oluşmuş olmalarıydı. Burhânî epistemolojide ise durum tümüyle farklıdır. Bir yandan konu, İslam kültürünün kendine özgü verileriyle yani din ve dil üzerinde şekillenen tasavvur ve metottan tümüyle farklı bir evren tasavvuru ve düşünce metodudur (Câbirî, 2001: 519). Diğer yandan ise kendi kendine yeten, akıl ve onun belirlediği kurallardan oluşan, kendine özgü düşünce aracılığıyla kurulan bir bilgi birikimidir. Bu sebeple burhânî epistemoloji sistemlerini, Arap/İslam kültürü içinde oluştururken bu kültürün dayandığı Kur'an, hadis ve selefin tecrübesi gibi kaynak otoriteleri istila etmesi kabul edilebilir ve mümkün değildi. O halde beyân ehli ile irfân ehlinin takip ettiği yol dışında bir yol izlenmesi gerekiyordu.

Burhân, kendi metodunun en sağlam, hatta bilgiye ulaştıran yegâne metot olduğunu, belirlediği evren görüşünün de diğer tüm görüşlerden daha mükemmel ve sağlam olduğunu iddia ederek bunun dışında hiçbir metot kullanmayacaktır. Ayrıca İslam kültüründe -en azından tercümeler döneminde- hâkim olan resmî ve temel sistem beyân olduğuna göre, burhânî epistemolojinin bu temellendirme çabası sırasında karşılaşacağı temel muhatap da her türlü meşru olma ve kanunilik özelliğine sahip olan beyânî epistemoloji olacaktır. İrfan ise İslam öncesi müstakil bir aklın uzantısı olmakla birlikte, İslam kültürü içerisinde sürekli meşruluğu tartışma konusu olmuş ve kendi tarihi boyunca meşruluk savaşı vermiş bir disiplindi. Bu durum burhânî epistemolojinin, İslam kültürü içerisinde temellerinin atılmasını, onunla beyân arasındaki ilişkinin belirli bir şekilde düzenlenmesini gerektirecekti (Câbirî, 2001: 520). Câbirî'ye göre fiilen olan ve biten de budur. İslam filozofları burhân ve beyân arasındaki ilişkiyi "burhânî" bir yolla nasıl düzenlemeleri gerektiğini anlamaya çalışmışlardır.

Bu konudaki ilk girişimi, daha önce de ele aldığımız üzere, ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî yapmıştır. Onun döneminde burhân, henüz Arapçaya tercüme edilmemiş yalnızca bazı bilimler ve onların belli bir kısmı tercüme edilmişti. Bu durum Kindî'nin girişiminin sınırlı kalmasına sebep olmuştur (Câbirî, 2001: 520). Ayrıca felsefe onun döneminde fakihlerin hücumuna maruz kalmaktan kendini alamamıştır. Fakihler, otoritelerini, devletten aldıkları destek ve ona itaatleriyle sağladıkları için Kindî de felsefeyi savunmak adına yazdığı "ilk felsefe" isimli kitabını, müminlerin emîri olan halifeye ithaf etmiştir. Kindî, felsefe ve din arasındaki ilişkiyi hasımlarının; gerçeğin bilgisini ve hakikati anlamadaki kusurlarını ortaya koymak üzerine belirledi. Nitekim

felsefeyi, "insan ilimlerinin makam bakımından en yücesi ve mertebe bakımından en şereflisi" şeklinde takdim etmiştir. Çünkü ona göre felsefe, "eşyanın hakikatlerinin insan gücü ölçüsünde bilinmesi"ni sağlamaktaydı. Dolayısıyla filozofun görevi de hakikati bilmek ve doğrulukla hareket etmektir. Kindî, hakikatin nereden geldiğine bakılmaksızın hatta bize uzak ve yabancı milletlerden gelse bile bu güzelliği takdir edip onu benimsemekten rahatsızlık duyulmaması gerektiğini belirtir (Câbirî, 2001: 521). Kindî'nin akli ve diyalektik bir yolla felsefeyi savunduğunu ve onu temellendirdiğini belirten Câbirî, onun felsefeye olan derin bağlılığını yine onun sözleri ile açıklar:

> Felsefenin öğrenilmesi her bakımdan vaciptir... Bunun gerekli olmadığını iddia ettiklerinde, bunun sebebini ortaya koymaları ve ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme, eşyanın hakikatinin ilmi olup felsefenin özelliklerindendir. Öyleyse bu özelliğin kazanılmasının gerekliliği kendi dillerinden vacip olmuştur. Onu kabul etmeleri de onlar için zorunluluktur (Câbirî, 2001: 522).

Dil âlimleri, felsefenin bütününe olmasa da Arap dilinin mantığı olarak kabul ettikleri nahive rakip olarak gördükleri mantığa karşı bir tepkiyi dile getirmeye başladılar. Fakat bu durum Kindî döneminde değil de ondan hemen sonra fiilen gerçekleşmiştir. Bu tepki beyânın mantığı ile burhânın mantığı arasındaki çatışma şeklinde belirmiştir. Böyle bir durumda, bir metot ve bakış olarak beyânla yine bir metot ve bakış olarak burhân arasında bütüncül bir tasavvur oluşturmak gereği hâsıl olmuştur. Bu görev de Fârâbî tarafından yerine getirilmeye çalışılmıştır.

Câbirî'ye göre, Arap/İslam kültürü içerisinde mantık alanında Fârâbî kadar çok emek harcayan hiç kimse yoktur. Her ne kadar Kindî sayesinde Aristoteles, bir tabiat âlimi olarak İslam kültürüne kazandırılmış olsa da o, mantık sahasında özellikle de burhâna dair bölümde tatmin edici bir kazanım sağlayamamıştır (Câbirî, 1997: 341). Fârâbî de özellikle bu noktadaki çalışmalarıyla ön plana çıkarak bu alandaki açığı gidermeye çalışmıştır.

Fârâbî, mantığın en öncelikli ve temel konusu olduğunu iddia ettiği burhânın dikkatle incelenmesi gerektiğine inanır. Ona göre mantıkta ulaşılabilecek en uygun hedef, burhânlara/delillere vakıf olmaktır. O, yaşadığı dönemdeki düşünsel ve toplumsal parçalanmanın ardında, irfânî öğretinin yani Âtıl Aklın yattığını düşünerek burhâna dayalı Evrensel Aklın söylemini oluşturmaya çalışmıştır. Çünkü Evrensel Aklın söylemi hangi amaçla olursa olsun yakîni (mutlak) bilgiyi ifade eder. Mutlak bilgi de aksinin olmadığı, hakkında kuşkuya düşülmeyen dolayısıyla insanın ondan başkasına yönelmeyeceği, hiçbir şekilde zan altında bırakmayacak bilgidir (Câbirî, 1997: 345). O, burhânî düşüncenin,

Arap/İslam düşüncesinde hak ettiği değeri yeterince görmediğini düşünmektedir. Bununla beraber Arap/İslam düşüncesinde yer alan burhânî görüşler arasında da temyizin yapılmasını, dolayısıyla burhân gibi gözüken fakat burhân olmayan bir şeyin burhânî olandan ayırt edilmesi gerektiğini düşünür (Câbirî, 1997: 344).

Evrensel Akıl, güçlü ve katı mutlak bilgiler ifade ediyor olmasından dolayı kendisini herkese dayatan doğru, külli, zorunlu ve öncelikli önermelerden oluşan burhâna dayanmaktadır. Fârâbî bu sebeple burhâna dayanan Evrensel Aklın, kendi kendine yeterli olduğunu düşünür. Ona göre nedensellik ilişkisini kurmayı sağlayabilen herkes, Evrensel Akla sahiptir. Bu durumda akıl, dışarıdan herhangi bir şekilde, bir şeye ihtiyaç duymaz. Aklın, olaylar ve durumlar arasında nedensellik ilişkisi kurabilmek için dışarıdan bir aslın varlığına gereksinimi de yoktur. Dolayısıyla bir şekilde kendisine "bilgi" getirecek "ilhama" da ihtiyaç duymaz. Bu bilgiyi kendisine aktarmaya ihtiyaç duyacak bir "muallime" yani öğretmene de gereksinimi yoktur. İnsan aklı tüm bu unsurlardan müstağnidir. Çünkü o, "ilk önermeler"e sahiptir (Câbirî, 1997: 345). Fârâbî'ye göre bunlar, aklın varlığı için gerekli olan ilkeler olup, insan tabiatında zaten mevcuttur.

Ayrıca lafız ve mâna problematiğini tartışmaya açan ve bunun üzerinde yoğun bir şekilde duran Fârâbî, nahivci ve mantıkçılar arasında gerçekleşen çatışmanın patlak verdiği bir dönemde yaşamıştır. O, bir düşünceyi ifade etmenin ilk aracının işaret olduğunu, sesin işaretten sonra geldiğini, sesin de kullanılıp gelişmesiyle dilin oluştuğunu düşünür. Bu durumda düşünce söylemden önce gerçekleşir, o halde mânanın da lafızdan önce gerçekleşmesi kaçınılmazdır (Câbirî, 2001: 524). Dolayısıyla o, akıl yürütmenin lafızlar düzeyinde değil de düşünceler ve mânalar düzeyinde gerçekleşmesi gerektiğine inanır (Câbirî, 2001: 544). Aslında Fârâbî bu yaklaşımıyla lafız ve mâna arasındaki ilişkiyi burhânî esaslara göre yeniden düzenlemek istemektedir.

Fârâbî, yalnızca nahivcileri değil kelam ehlini de muhatap almıştır. Ona göre kelamcıların ve dolayısıyla beyân ehli mensuplarının, her şeyde daha küçük parçalara bölünemeyen parçacıklar görmeleri yani cevher-i fert" anlayışını benimsemeleri, onları yapısal ve metodolojik açıdan büyük bir krize sürüklemiştir. Kelamcıların âlemdeki tüm nesneleri bölünemeyen ardışık iki zamanda mevcut olmayan arazlar şeklinde görmeleri; onların hem bilgi teorilerinde hem de varlık görüşlerinde aşırı bir atomcu görüşü benimsemelerini, "tümel", "cins", "tür" ve "zihni varlık" gibi kavramları tamamen reddetmelerini zorunlu kılmıştır. Oysa bu kavramlar olmadan -kadim- akıl, ne eşyadaki zahiri farklılığın

arkasındaki birliği keşfedebilir ne de farklı olgulara hükmedebilir. Fârâbî, burhânın yapı ve metot olarak üzerinde bina edildiği bu kavramların, beyânî bakış açısındaki atomcu yaklaşıma rağmen o dönemin bilgi sahasında yer edinmesi için büyük çaba sarf etmiştir (Câbirî, 2001: 539).

Câbirî'ye göre beyânı epistemoloji alanındaki mantığın kullanılmasında Fârâbî'den sonra en çok emek veren ilmi şahsiyet Gazzâlî'dir. O, filozofları reddetmek, tutarsızlıklarını ortaya koymak, onların tüm ilimlerinin değersiz ve geçersiz olduğunu ortaya koymak için çaba sarf etmiş ve sözcülüğünü yaptığı devlet tarafından buna teşvik edilmiştir. Bununla birlikte Gazzâli, mantık ilmini savunmuş, bu saldırılardan onu istisna tutmuş ve mantığın filozoflara özgü bir ilim olmadığını aksine kelam ilminde tartışma, düşünce veya aklın yetenekleri gibi isimlerle var olan temel bir bölüm olduğunu söylemiştir (Câbirî, 2001: 545). Ona göre mantık, dinle ilgili olumlu ve olumsuz bir unsur içermez. Aksine mantık; kıyasların, delillerin, burhânî öncülerin koşullarını ve bu öncülerin nasıl düzenlenmesi gerektiğini, doğru tanım ve düzenlemenin koşullarını, ilmin ya tanımı yoluyla kavranan tasavvurdan ya da burhân yoluyla öğrenilen tasdikten ibaret olduğunu belirtir. Şayet diyor Gazzâlî, biri, bunları inkâra girişirse mantık âlimleri, inkâr edenin dininde ve aklında bir kusur olduğunu düşünür (Câbirî, 2001: 546). Ayrıca o, mantığı tüm ilimlerin girişi olarak görür. Nitekim o, mantığı tam olarak bilmeyenin bildiği ilimlere de güven duyulamayacağını düşünür. Ayrıca fıkıh usulü ilmi de kelam âlimleri tarafından değil, mantığın ilkeleri tarafından temellendirilmelidir (Câbirî, 2001: 547). Câbirî'ye göre Gazzâlî, kelamcıların akıl yürütme metotlarının ihtiva ettiği eksikliklerin ve yanlışlıkların tamamen farkındaydı. Zira kelamcıların düşüncelerindeki hatalardan birinin de dili kaynak bir otorite olarak kabul ederek lafzı öncelemenin mânayı ikinci sıraya iteceğini ifade etmişti. Oysa Gazzâlî, önce mânaları belirleyip lafızlara sonra bakılması gerektiğini düşünmekteydi (Câbirî, 2001: 549). Dolayısıyla mânaları lafızlardan elde etmeye çalışan yaklaşımı kesinlikle yanlış bulmaktaydı.

Gazzâlî, beyânî epistemolojide önemli bir bilgi üretim aracı olan "gaibin şahide kıyası"nın akli ilimlerde (kelamda) yapılamayacağını düşünmektedir. Bu yöntem, doğru bilgiye ulaşmak için yeterli değildir. O, bu tür kıyasın yalnızca fıkıh çerçevesi içerisinde geçerli olabileceğini çünkü fıkhın yakîni bilgiyi aramayarak zannî bilgiyle yetindiğini iddia eder. O, fıkıh âlimlerinin kıyas adını verdikleri, kelamcıların da duyu alanındakinden (şahit) hareketle duyu alanı dışındakini (gaybı) çıkarsamanın, mantıkta temsil (benzetme) olarak

isimlendirilen şeyin aynısı olduğunu ifade eder (Câbirî, 2001: 550). Ona göre herhangi bir konunun temsili yöntemle delillendirilmeye çalışılması zannî bir bilgidir. Dolayısıyla fıkıh alanı ile dinî akıl alanını birbirinden ayırmak gerekir. Akli sahadaki bir konu, akideyle ilgili olduğu için burada kesin (yakîni) bir bilgi aranır. Çünkü akide, zanna değil yakîni bilgi üzerine inşa edilir. Fıkıhta ise zannî bilgi yeterlidir. Çünkü mesele, Allah'ın herhangi bir şeyi helal ya da haram kılmadaki maksadıyla ilgilidir. İnsanın da Allah'ın maksadını bilmesi mümkün değildir. Bu konuda yalnızca zannî bilgiye dayalı bir tercihte bulunmak söz konusudur (Câbirî, 2001: 552). Dolayısıyla fıkıh alanında kullanılan kıyas, sanıldığı gibi yakîni bir bilgiyi değil, zannî bir bilgiyi barındırır.

Câbirî'ye göre Aristoteles mantığı, Arap/İslam kültürü içerisinde tesis edilirken beyânî yöntemin problematiklerinden özellikle de lafız-mâna ve kıyas problematiklerinden etkilenmiştir. O, bu durumun ilk etapta normal olduğunu düşünmektedir çünkü burada Aristoteles mantığı başka bir metodun yerine kullanılmaya çalışılmaktadır. Nitekim Aristoteles mantığı, daha önce kullanılan metodun çözmekte yeterli olmadığı bazı zor problemleri çözerken en ideal alternatif olma özelliğini ispat etmek zorundaydı. Kabul etmek gerekir ki herhangi bir metot, karşılaştığı problemin tabiatıyla uyum sağlamadığı sürece, o problemi çözmekte yetersiz kalır. Aristoteles mantığı, Tedvin Asrı'nda genel itibarıyla o dilin ilimlerinin, özelde ise nahiv ilminin gerisinde kalan "beyânî mantık" ile çatışma içerisine girmiştir. Lafız-mâna problematiği, beyân mantığının temel problemi olduğu için bu yeni mantık da bu alanda kendini kabul ettirmek zorundaydı. Bunun için de bu problematikle alakalı kendi yaklaşımını ortaya koyması ve mevcut yaklaşımın zaaf ve eksiklerini açıklaması gerekiyordu. Gazzâlî tam da bu noktada burhânî mantığın Arap/İslam düşüncesinde eksik bırakılan durumları tamamladığını düşünmektedir. Hatta o, beyânî kıyas yöntemiyle yapılan çözümlemenin yetersiz ve eksik kaldığına inanmaktadır (Câbirî, 2001: 553).

Aristoteles mantığını hararetle benimseyen Gazzâlî, bu metodun meşru kılınmasını, insan aklının ölçüsü sayılmasını ve bilginin yegâne elde edilme biçimi olarak kabul edilmesini benimsemiştir (Câbirî, 2001: 556). Nitekim Aristoteles mantığının birçok problemin çözümünde yetersiz kalan "gaibin şahide kıyası" mekanizmasının yerine geçmesi gerektiğine inanmaktaydı. Dolayısıyla Gazzâlî, mantık olarak isimlendirilen Aristoteles'in metodunu, kesin bilginin elde edilmesini sağlamak üzere çok daha güvenilir bulmuştur.

İbn Sînâ ise Fârâbî'nin kurmuş olduğu sistemdeki hermetik metafiziğin yapısını kabul etmiştir. Fakat bu yapıya eskatolojiyi (öte dünya) dayandıran görüşü, ne Fârâbî'nin erdemli devletinin bir yorumu ne de onun yeniden ele alınmasıydı. İbn Sînâ'nın yaptığı şey, Hermetizm ile İsmâilîlik arasında bir ilişki kurmaktı. Onlara siyasi anlamda bağlanmayı her ne kadar reddettiyse de onların öte dünyaya dair düşüncelerini tamamen benimsemişti. Nitekim İbn Sînâ'nın "kurtuluş" felsefesi, birbirine bağlantılı iki konu etrafında şekillenmiştir: Nefs ve meâd (ruh ve onun ölümden sonraki hali) (Câbirî, 2001: 558).

İbn Sînâ'nın, felsefesini inşa ederken temel aldığı Aristoteles, nefsi; bedenin, cevheri sureti ve ilk fiili, yani "ilk olgunluğu" şeklinde tarif eder. Göz için görme kuvveti ne ise beden için de nefsin işlevi odur. Göz olmadan görmek nasıl mümkün değilse beden olmadan nefsi aktiviteler de aynı şekilde mümkün değildir. Dolayısıyla Aristoteles'te nefs, bedenden ayrı olmayıp varlığını bizzat ona borçludur (Câbirî, 1997: 374). Aristoteles, aklı da nefsin güçlerinden biri olarak görür. Akıl ile kavranan şeyler hâsıl olmadan önce, sadece bir yetenekten ibaret olan akıl, akledilebilir olanın tahakkuk etmesiyle fiili akla dönüşür (Câbirî, 1997: 375).

Câbirî'ye göre İbn Sînâ, hermetik bir yaklaşımı esas almakta ve dolayısıyla nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşımda nefs, aslında yaratıcının bir parçası olup onun tarafından insan bedenine gömülmüştür (Câbirî, 1997: 375). İbn Sînâ, bu yaklaşımıyla tamamen platonik ve dolayısıyla hermetik bir karakter taşıyan bir nefs anlayışını benimsemektedir. Buna göre, "en ulvi makam"dan insana inen nefs, bedende belli bir süre yaşayacak, bu süre içerisinde kendisini "arındırır" ise o vakit ilahi aslına dönebilecektir. O, nefsin varlığını, manevi ve bağımsız bir cevher olarak görmüş ve nefsin, sonsuz bir varlık olduğunu ispatlamak için de büyük bir çaba harcamıştır. Nitekim nefs konusundaki bu yaklaşımını, eserlerinin birçoğunda görmek mümkündür. O, insanı, "duyular ile algılanan bir beden" şeklinde değil, herkesin "ben" diye ifade ettiği nefsten müteşekkil bir varlık olarak düşünmektedir. Bu "ben", bedensel ve maddi bir varlık değildir, beden kalıbına konulmuş manevi bir cevherdir. Bedene hayat veren nefs, cevherini tamamlayarak yaratıcısını tanıyabilmek, onun bilgisine vakıf olabileceği ilimleri kazanabilmek için bedeni bir araç olarak kullanmıştır. Yaratıcısını tanıdıktan ve kavradıktan sonra O'nun huzuruna dönmek için hazırlık yapacaktır. Câbirî'ye göre İbn Sînâ, bu ve benzeri yaklaşımları ile "irfânî" bir tutum sergilemekte, "irfân"ı

"burhân" üzerine temellendirmek isteyen bir anlayış ortaya koymaktadır (Câbirî, 1997: 376).

Câbirî, gnostik "irfâncılar" sınıfında gördüğü hermesçi ve mutasavvıfların kendi iç bütünlüklerini sağlamak için özel bir "mantığa" sahip olduklarını düşünür. Bu mantık, en baştan itibaren "aklın gerçeğe ulaşamayacağı ilkesi"ne dayanır. Ona göre akıl ve mantık bir kenara itilerek "riyazet" ve "keşf" ile arınma yoluna gidilir. Daha işin başında iken "Âtıl Akl"ın yolu benimsenmiş olur. Câbirî, İbn Sînâ'nın "kendi kendini baltalama" sürecine girerek farklı şekil ve boyutlarıyla irrasyonel bir şekilde meşrikî felsefeyi işlemesini, onun Hermesçiliğe ve büyülü evren tasavvuruna yaklaşımındaki teslimiyette görür. Ona göre İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, Tedvin Asrı'ndan onun yaşadığı döneme kadar süren Arap/İslam kültür mirasına ait Arap Aklının, hedef ve yöntemleri bakımından yaşamış olduğu çelişkinin patlama noktasını gösterir (Câbirî, 1997: 379). Bu patlama noktasıyla birlikte görülmektedir ki Arap Aklı ve onun üzerinden oluşturulmuş epistemolojik paradigma -o döneme kadar- hermesçilik ve onun kullanmış olduğu bilgi sistemiyle bir ayrışma yaşamamıştır.

İbn Sînâ'nın felsefi söyleminin, kelam ilmi üzerinde de büyük bir etkisi vardır. Bu durum, birçok felsefi kavramın kelam ilminde kullanılmasına ve bunun sonucu olarak kavramsal bir karışıklığın oluşmasına sebep olmuştur. İbn Haldûn da bu konuya dikkat çekerek felsefenin konularıyla kelamın konularının birbirine karıştığını, kelam ilminin felsefenin yerine geçirildiğini, kelamın "kelami felsefe" haline getirildiğini belirtir. Dolayısıyla Câbirî, felsefe ile kelam ilmi arasında hem kavram hem de metot açısından vuku bulan bir geçişliliğin olduğunu iddia eder. O, bu kelami felsefenin metot ve çıkış yolunu İbn Sînâcı "kelami felsefe"de bulduğunu düşünür. Bu durumun sonucu olarak felsefe konuları, tasavvuf konularıyla karıştı ve "felsefi tasavvuf" adıyla bir akım oluştu. Câbirî'ye göre İbn Sînâ'nın felsefi temellerini attığı "felsefi tasavvuf" akımının en belirgin temsilcileri İbnü'l-A'rabî ve Sühreverdî el-Halebî'dir (Câbirî, 2001: 597).

İbn Sînâ'nın, hermetik felsefeden beslenen İsmâilî akımın etkisinde kaldığını düşünen Câbirî, onun dört akımı birleştirip uzlaştırmaya çalıştığını iddia eder. Bunlar Aristoteles felsefesi, Hermetik İsmâilî felsefe, kelam ilmi ve tasavvuf'tur. Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ; kelamcı, mutasavvıf ve İsmâilî filozoflar arasında özel bir şöhrete kavuşmuştur (Câbirî, 2001: 598). Çünkü İbn Sînâ felsefesi, bu akımların meşgul olduğu konulara açık veya örtülü bir şekilde cevap veren eklektik bir felsefeden oluşmuştur. Câbirî'ye göre bu

sebepten dolayı İslam kültürü içerisinde yer alan tüm unsurlar, bir şekilde kendisini İbn Sînâ felsefesiyle özdeşleştirebilmektedir. Câbirî bu felsefenin, tartışmasız bir şekilde, İslam âlemindeki tasavvuf, kelam ve felsefenin "burhânî" bir formu olduğunu hatta burhânın, İslam kültürü içerisinde "resmî" temsilciliğe dönüştüğünü iddia eder (Câbirî, 2001: 559).

Câbirî'ye göre, İbn Sînâ'nın İsmâilî kökenli "Meşrikî" felsefe tarafından rağbet görmesi, İran ve Horasan'da varlık sürdüren bu hareketin içine düştüğü krizin hatta tükenme anının göstergesidir. İsmâilîye hareketinin hedefi, düşünsel otoriteyi ele geçirerek siyasi otoriteye ulaşmaktı. Bunu gerçekleştirmek için "karşıt bir felsefeyi" yani hermetik felsefeyi yaymaya dayalı strateji izleyen bu hareket, Aristotelyen aklî ilimlere yönelince, hareketin felsefe içinde çözülüp kaybolmasına neden olmuştur (Câbirî, 1997: 387).

Câbirî, hermenitizmin hem ana unsurları hem de kazandığı içerik bakımından Aristoteles ile zirveye ulaşan Yunan akılcılığına karşı irrasyonalist bir tepki olarak doğduğunu belirtir. Yunan düşüncesinde Helenistik dönem, felsefenin "düşüş dönemi"ni temsil etmektedir. İbn Sînâcılık da genel muhtevası içinde yönelimi ve ruhu ile bu tepkiyi İslam kültürü içerisinde göstermekte çaba sarf etmiştir. Bu kültür, bir yandan Mu'tezile bir yandan da Kindî, Fârâbî ve diğer mantıkçılarla Helenistik dönemin ve onun hermetik ruhundan kurtulmaya başlamıştı. Câbirî'ye göre İbn Sînâ'nın Aristotelesçi ispatı kullanması ile Arap/İslam kültürü, İslam öncesi döneme geri dönmüştür. Fakat bu dönüş, mantığın terk edilmesi ve kavramsal mekanizmalarla ilmî tasavvurların felce uğratılması sonucunda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla hem beyânî hem de irfânî mirası etkisi altına alan hermetik kültür, tüm bilgi sistemlerinin iç içe geçmesine, kavramların karışmasına, meselelerin çakışmasına, bakış açılarının ve hedeflerin çatışmasına sebep olmuştur. Câbirî'ye göre bu durum, yeni bir yapılandırma faaliyetini zorunlu bir ihtiyaca dönüştürmüştür (Câbirî, 2001: 599).

3. FOUCAULT VE CÂBİRÎ'DE SOYBİLİM OLARAK İKTİDAR

Foucault, epistemolojik yaklaşımlarını söylem yapılarını inceleyerek ortaya koyar. Bunun için de iki yöntem belirler: Bunlardan ilki, birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız arkeoloji (kazıbilim), diğeri ise bu bölümde ele alacağımız soybilim (soykütük)'dir. *Bilginin Arkeolojisi* ve onu önceleyen çalışmalarında sözce, söylem ve bilgi bir pratik olarak incelenmektedir. Fakat o, bu pratiklerin şekil almasını sağlayan söylem dışı pratik şartlarını ön plana çıkarmamakta, çalışmasını genellikle söylem düzeyinde sürdürmektedir. O, ağırlık merkezî "iktidar" olan yani "söylemsel olmayan (söylem dışı)" unsurları, soybilim kavramıyla ifade etmekte ve bu alanın gri tonda bırakıldığını düşünmektedir:

> Soybilim gridir; kılı kırk yarar ve sabırla belgeler. Karmakarışık, silinmiş, üstü karalanmış, defalarca yeniden yazılmış parşömenler üzerinde çalışır (Foucault, 2011: 230)

"Söylemsel olmayan" pratikler adını verdiği "kurumlar", "siyasi olaylar", "ekonomik süreç ve uygulamalar", "tozlu raflarda unutulmaya terk edilen belgeler" arkeolojiden soybilime geçiş ile birlikte daha fazla işlenmektedir (Foucault, 1999: 206). Ona göre söylem dışı pratikler, kendi içinde tutarlılıklar taşımakta, söylemden önce gelmekte ve söylemsel pratiklerde belirleyici bir işlev görmektedir.

Foucault'nun arkeolojisi, bilgi eksenine soybilim ise başkaları üzerindeki eylem ilişkilerine yönelerek iktidar eksenine karşılık gelmektedir (Foucault, 2016b: 188). Bu iki kavram, yakından incelendiğinde bir iç içe geçmişlik hali gözlenir. Arkeoloji, anlam kırılmalarını göstererek anlamın keyfiliğine ve nedensizliğine işaret eder (Dreyfus-Rabinow, 1982: 188). Fakat epistemelerin tarihsel olarak neden geçici olduklarını, bir epistemeden diğer bir epistemeye neden geçildiğini açıklayamamaktadır. Zira bu geçişte belirleyici olan söylem dışı etkenler analizin dışında tutulmuştur. Arkeolojik çalışmanın bu zayıf yönü, arkeolojinin yetersiz veya eksik kaldığı ile ilgili tartışmaları doğurmuştur. Nitekim Foucault'nun çalışmalarına yönelik yapılan bazı yorumlarda bazı dönemlendirmeler ve sınıflandırmalar yapılmıştır.

Foucault'nun arkeolojik dönemi ile soybilimsel dönemi arasında temel bir ayrım gözetilerek arkeolojik yöntemin bir noktada tıkandığı veya başarısız kaldığı, bu sebeple arkeolojinin bu yetersizliğini gidermek üzere, onun soybilimi ileri sürdüğü iddia edilir (Foucault, 2011: 17). Aslında bu iddia, Foucault'nun ilgi alanının bilgiden iktidara doğru kaydığını ifade etmek üzere ortaya atıldı. Fakat dikkatli bir okuma yapıldığında

Foucault'nun çalışmalarında analizin kapsamının genişlediği, sistematik bir bütünlüğün ve yöntembilimsel bir sürekliliğin görüldüğü anlaşılacaktır. Zira arkeoloji ve soybilimi, iki farklı araştırma alanına sahip iki ayrı ve birbirine alternatif bir yöntem olarak değil, aynı analizin birbirini tamamlayıcı iki biçimi olarak konumlandırmak daha doğrudur (Best ve Kellner, 2011: 66). Nitekim bu iki yöntem birbirlerini dışlamamakla beraber birbirine dayanak noktası oluştururlar. Başka bir ifadeyle arkeoloji ve soybilim, aynı madalyonun iki farklı yüzünü veya aynı çalışmanın birbirini izleyen ve iç içe geçen iki aşamasını temsil eder.

Birbirini tamamlayıcı bu iki yöntem arasındaki temel fark, arkeolojinin söylemsel oluşumları tasvir eden bir yaklaşım benimsediği, soybilimin ise bu söylemsel oluşumlarla beraber iktidar ilişkilerinde mevcut olan karışıklığın nasıl kurulduğuna dikkat çektiğidir. Başka bir ifadeyle arkeoloji tarihsel dönemlere şekil veren (söylemleri mümkün kılan) koşulları tamamen yakalamayı, soybilim ise olguların izini sürmeyi, onların dönüşüm ve gelişimlerinin bir soyağacını çıkarmayı amaçlar. Dolayısıyla arkeoloji, modern epistemolojide insan bilimlerinin nasıl doğduğunu ortaya koyarken soybilim ise bu bilimlerin ilişki içerisinde olduğu iktidar etkilerine dikkati çekmektedir (Best ve Kellner, 2011: 67). Foucault'nun bize sunmuş olduğu şekliyle soybilim, arkeolojinin içine düşmüş olduğu krizi değil, ikisinin birbiri için nasıl dayanak olduğunu ortaya koymaktadır (Foucault, 2012: 282). Bu durum, soybilimin siyasal bir niteliğinin olduğunun da göstergesidir. Ayrıca Urhan da Foucault'nun soybiliminin yeni bir iktidar teorisi oluşturmadığını, modern toplumların karşılaşmış olduğu yeni sorunlara farklı bir yaklaşım getirerek iktidarın yeniden incelenmesi için bazı genel kurallar ortaya koyduğunu belirtir (Urhan, 2000: 11).

Soybilim kavramını, düşünce tarihinde ilk defa Nietzsche kullanmıştır. Foucault'nun da Nietzsche'den aldığı bu kavram, tarihsel olayları tüm karmaşıklığı içerisinde ele alarak ortaya koymayı amaçlayan bir bakış açısına sahiptir (Sarup, 2004: 89). Her iki düşünür de soybilimsel girişimlerinde, meşrulaştıran bir köken arayışına girmezler, olayları tarihsellikleri bağlamında eleştirel bir okumaya tabi tutmayı amaçlarlar.

> İçinden çıkıp geldiğimiz yurt ocağını, metafizikçilerin vaatlerine bakılırsa yeniden döneceğimiz o ilk vatanı ortaya çıkarmak istemez; daha çok bizi kesip geçen tüm süreksizlikleri görünür kılmak ister (Foucault, 1994: 151).

Dolayısıyla soybilim, tarihin teleolojik kavranışını ve düşünce tarihinde metafizik bir eylemi gösteren mutlak "köken arama" fikrini reddeder. Zira geleneksel tarih, kökenin ulvi

ve muhteşem olduğunu, "şeylerin başlangıçta en özsel ve en değerli halde" bulunduğunu ve "başlangıcın, şeylerin en kusursuz anı" olduğunu varsayar. Çünkü insan; kökeni hakikatin yeri olarak görür (Foucault, 2011: 234). Fakat soybilime göre "şeylerin tarihsel başlangıcında karşımıza çıkan şey, kökenlerinin hâlâ korunan özdeşliği değildir." (Foucault, 1991: 78-79). Foucault'ya göre yaratıcının, şeyleri başlangıçta eksiksiz yarattığına inanmak insanı mutlu eder. Zira köken; her zaman dünyadan, zamandan ve bedenden öncedir, yeryüzüne düşüşten öncedir; kökenin yeri tanrıların yanıdır ve kökeni anlatmak her zaman bir tanrıdoğum ezgisini söylemekle eşdeğer görülür. Tüm bunlara rağmen Foucault, "tarihsel başlangıcın bayağı olduğu"na inanır. Bu sebeple o, soybilimin en temel ilkelerinden birinin, bu "köken kuruntusu"ndan kurtulmak olduğunu düşünür (Foucault, 2011: 233).

> Soybilimsel olarak yönlendirilen tarihin amacı, kimliğimizin köklerini bulmak değildir, tersine, onu dağıtmaya can atmaktır; geldiğimiz biricik odağı, metafizikçilerin geri döneceğimizi vaat ettikleri bu ilk bölümü saptamaya girişmez; bizi kat eden tüm süreksizlikleri ortaya çıkarmaya girişir (Foucault, 2011: 251).

Soybilimsel analiz, bu sebeple tarihsel analizin geleneksel yönlerinden çeşitli bakımlardan ayrılır. Nitekim geleneksel ya da "bütüncül" tarih, olayları çizgisel süreçler ve büyük açıklama dizgeleri içerisine bırakarak önemli tarihsel kişilere ve anlara yönelip bu amaçla tarihsel çalışmalara bir başlangıç noktası olabilecek belgeleri araştırır. Soybilimsel analiz ise tarihte göz ardı edilmiş bir dizi görüngü eşliğinde, görülmeye değer kabul edilen olaylardan ayıklanarak dışlanmış olayları tek tek inceler, onları korumaya ve canlandırmaya çalışır. Foucault'ya göre geleneksel tarih, yetersiz olarak kabul ettiği bir bilgi kümesine zorla boyun eğdirmekte ve bu kümenin tüm yetkilerini ellerinden almaya çalışmaktadır. Bunu da sıra düzeninin en alt basamaklarında yer almalarından dolayı, değersiz bulunan bilgiler olarak gördüklerini ve bu sebeple gerekli bilimsellik düzeyine ulaşamadıklarına dayandırdıklarını belirtir (Sarup, 2004: 90).

> … kavramsal olmayan, yeterince geliştirilmemiş, naif, hiyerarşik olarak aşağıda, gerekli görülen bilgi ve bilimsellik düzeyinin altında oldukları için diskalifiye edilmiş bir dizi bilgi (Foucault, 2016a: 89).

Foucault, "boyun eğdirilen bilgiler" ifadesiyle biçimsel bir sistemleştirme ve işlevselci bir tutarlılıkla maskelenmiş tarihsel olayları betimler. Soybilimin, birinci ve ikinci türden boyun eğdirilmiş bilgileri bir araya getirerek bütünselleştirici söylemlerin ayrıcalıklarını ve hiyerarşilerini ortadan kaldırmayı amaçlar (Foucault, 2016a: 89). Nitekim o, soybilim ile yapmak istediklerini şöyle ifade eder:

> ... yerel, süreksiz, diskalifiye edilmiş, meşrulaşmamış bilgileri, onları doğru bir bilgi... adına, birilerinin elindeki bir bilimin hakları adına süzgeçten geçirecek, bir hiyerarşi içine yerleştirecek, düzenleyecek, birleştirici teorik merciye karşı harekete geçirmektir. Dolayısıyla soybilimler... tam anlamı ile anti-bilimlerdir (Foucault, 2016a: 91).

Görüldüğü kadarıyla Foucault'nun soybilim projesi, boyun eğdirilmiş bilgilerin tabi olmaktan kurtarılması, onların özgürleştirilmesi, biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin baskılarına yönelik yapılan muhalif bir girişimdir. Nitekim o, bilgilerin bilimsel bütünlük içinde sunulabilmeleri için bir takım iktidar amaçlarını da içinde barındırdığını düşünür. Ona göre bir bilgi kümesinin, bilimsel olduğunu iddia edebilmek, başka tür bilgilerin diskalifiye edilmelerini gerektirir. Zira bilimsellik iddiası, beraberinde bir iktidar hırsını da taşır. Çünkü bilimsel olana yüklenen ve bilimsel söyleme sahip olanlara verilen iktidar etkileri sunulmuş olur (Foucault, 2016a: 92). Dolayısıyla soybilimi anti-bilimsel kılan şey, tarihsel bilgileri söylem düzenine karşı çıkarmaya ve onunla mücadeleye sokmak için ortaya koymaya çalışan çabasıdır. Zira soybilimsel tarih çözümlemesinde hiçbir değişmez özün ve dayanağın yeri yoktur (Sarup, 2004: 91). Ayrıca soybilim, bir sorunun ilk olarak (başlangıçta) nasıl ortaya çıktığını gösteren koşullar bakımından sorunu daha anlaşılır kılmaya çalışması bakımından da önemlidir.

Soybilim, tarihsel bilgilerin özgürleştirilmesi yani biçimsel, bilimsel ve birleştirici bir teorik söylemin baskılarına karşı koyabilecek duruma getirilme çabasıdır. Foucault, bir söyleşide "Çok geçmişte kalmış dönemleri sorgulama nedeniniz nedir?" diye sorulan soruya, soybilimin analiz ve anlamının şimdiki zamana dair bir sorudan yola çıkılarak geçmişe doğru yürümek olduğu şeklinde cevap vermiştir (Foucault, 2016b: 91). Dolayısıyla o, tarihe, içinde bulunduğumuz zamanda bir işe yarasın diye geçmişin küllerine derinlemesine gerçekleştirilen bir analiz olarak bakmaktadır. Eleştirel tarihle benzerlikler taşıyan bu tarih anlayışında tarih, güç istencini arttıran bir şekilde yeniden kurgulanır. Yaşamı geleneğin ve geçmişin tahakkümüyle değersiz kılan anlayış, yerini "bugünü yaşama arzusuna" diğer bir ifadeyle "bugün"ü en güzel şekilde yaşamamızı destekleyecek bir geçmiş imgesi yaratma gayesine bırakır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Foucault, soybilim kavramını, ağırlık merkezî "iktidar" olan söylem dışı unsurları ifade etmek için kullanmıştır. Dolayısıyla iktidar kavramının kendisinin, Foucault açısından nasıl değerlendirildiği sorusuna verilecek cevap da büyük önem taşır. Fakat öncelikle iktidar kavramının genel bir kavramsal çerçevesini ortaya koymak yararlı olacaktır.

İnsanlık tarihi içerisinde büyük toplumsal değişimler yaşanırken olguların tanımlanması ve nitelendirilmesinde de farklılıklar görülmüştür. Bu durumdan, toplumsal kuramın inşası ve pratiklerin yönlendirilmesinde merkezî öneme sahip olan iktidar kavramı da nasibini almıştır. İktidarın etkileri üzerinden gerçekleşen sonuçların tespitinde ciddi problemlerle yüzleşilmemesine rağmen iktidarın ne olduğuna dair yapılan spekülasyonların ötesine geçilerek belirli bir kuramdan söz etmek oldukça güçtür.

Andrew Heywood, iktidar kavramını hem siyaset bilimini tanımlama biçimlerinden biri hem de siyaset bilimini bir "iktidar bilimi" olarak tarif eder (Heywood, 2013: 9). Bertrand Russel'a göre, enerji nasıl fiziğin temel kavramlarından biriyse iktidar da sosyal bilimlerin temel kavramlarından biridir (Russell, 1938: 10). Benzer şekilde Anthony Giddens da bu kavramı, sosyal bilimlerin merkezî kavramlarından biri olarak görür (Giddens, 1985: 7). Geleneksel anlamda iktidar kavramı Platon, Aristoteles, Machiavelli, Hobbes, Marks ve Weber'e kadar birçok düşünürün ilgi alanında olmuştur. Konuyla ilgili düşünürlerin fikirlerine yönelik benzer ve karşıt görüşlerle yapılan iktidar tanımı, siyasal eksenin de ötesine geçilerek sözcüğün kavramsal çerçevesi genişlemiştir. Daha sonra Michel Foucault ve bazı düşünürler tarafından iktidar kavramı, moderniteyle birlikte güncellenmiştir. Nitekim Foucault, söyleşilerinde bariz bir şekilde iktidar kavramını yöntemsel açıdan bir töz olarak anlama çabalarına yönelik yaklaşımlara karşı çıktığını belirtmiştir. Zira o, Marks ve Weber'i kapsayacak şekilde geleneksel iktidar yaklaşımlarında iktidarın elde edilebilen, elde tutulabilen, paylaşılabilen, korunabilen ya da kaybedilebilen bir töz olarak kabul edilen anlayışı benimsemez:

> Şüphesiz nominalist olmak gerekir: İktidar bir kurum, yapı değildir; bazılarının baştan sahip olduğu belirli bir güç değil, belli bir toplumda karmaşık bir stratejik duruma verilen addır (Foucault, 2007: 72).

Foucault, iktidarı nominalist bir yöntemle izah ederek iktidarın değişmez bir tözsellik şeklinde hiçbir zaman bulunamayacağını dile getirir. Ona göre şayet iktidar kavramı karmaşık toplumsal ilişkilere verilen isimden oluşuyorsa kuramsal ve genel geçer bir tanımının da olması olanaksızdır. Dolayısıyla sabit bir özü olmayan, ortaya çıktığı duruma ve ilişkilere göre farklı şekillerde uygulanabilen bir ilişkiselliği içerir. Zira iktidar; gözlenebilir, ölçülebilir bir özelliğe sahip değildir. Sadece etkilerinde analizi mümkün olan ve yalnızca etkilerinde kendini var eden bir ilişkiselliktir (Deveci, 1999: 30). Dolayısıyla Foucault'nun iktidar analizi, iktidarın ne'liğiyle ilgilenmez, sadece nereye bakılması gerektiğini göstermeye çalışır.

İktidar kavramı, siyaset biliminin ve siyaset sosyolojisinin temel kavramlarından biri olması hasebiyle siyaset kavramının kendisine de kısaca değinmek yararlı olur. Zira iktidarın tanımı sorulduğunda içinde yer aldığı bağlam referans alınarak "iktisadi, siyasi ya da toplumsal iktidar"ların olduğuna yönelik cevaplar verilmiştir. Siyaset kavramı da tüm insan topluluklarının, toplumların ve kurumların içerisinde resmî, gayri resmî, özel ve kamusal kolektif tüm sosyal faaliyetlerin merkezinde yer almıştır (Heywood, 2017: 73). Bu kavram daha geniş anlamıyla insanların, hayatlarını düzenleyen genel kuralları belirlemek, sürdürmek ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerden oluşur (Heywood, 2007: 22). Alman siyaset ve hukukçu Carl Schmitt'e göre siyaset, insanın varoluşunda değişmez bir gerçeklik olan "dost ve düşman arasındaki ayrım"ı belirler (Heywood, 2017: 73). Dolayısıyla siyasetin işbirliği ve çatışma olgularıyla karmaşık bir bağlantısı vardır. Bir yandan zıt fikirlerin, farklı taleplerin, rekabet içindeki ihtiyaçların ve çatışan çıkarların varlığı, insanların birlikte tabi oldukları kurallarla ilgili benzer düşünceyi taşımamalarını beraberinde getirir; diğer yandan bu kuralların etkili olmasını ve onların yürürlükte kalmasını sağlamak adına beraber çalışmak zorunda kalınır. İşte bu sebeple siyasetin temel niteliği, genelde zıt görüşlerin ve birbirleriyle rekabet halinde olan çıkarların uzlaştırılmaya çalışıldığı bir süreç olarak tasvir edilir. Fakat siyaset, bu geniş anlamına rağmen tüm çatışmaların çözüme kavuşturulduğu bir alan olmaktan ziyade çatışmaların çözülebilmesi ve bunun başarılı olabilmesi için güçlü bir iradenin ortaya konulduğu bir alan olarak düşünülmelidir (Heywood, 2007: 22). Ayrıca çoğu görüş, siyaset kavramının sosyal varoluş sürecinde kaynakların üretimi, kullanımı ve dağıtımıyla ilişkili olduğunu belirtir. Buna göre siyaset, insanın arzu ve ihtiyaçlarının karşılanmasına dair mevcut kaynak tahsisine yönelik tartışmaların var olduğu yerde ortaya çıkan bir etkinlik olarak kabul edilir (Heywood, 2017: 73). Foucault ise siyasetin günümüzde mümkün olan en uygun toplumsal işleyişi sağlayan bir araç olarak görüldüğünü belirtir (Foucault, 2011: 101). Bir söyleşide, siyasi ilişkiler ile toplumsal ilişkiler arasında ne gibi farklılıklar vardır, şeklinde sorulan bir soruyu Foucault, "sınıf mücadelesi ile ilgili her şeyi 'siyasi' diye ve bunun sonucu olarak insan ilişkilerinde ve kurumlarda meydana gelen her şeyi de 'toplumsal' diye adlandırıyorum" şeklinde cevaplamıştır (Foucault, 2011: 299). O, buradan hareketle siyasi olana "iktidar mücadelesi" anlamını atfettiğini, yönetim veya devlet anlamında kabul edilen bir iktidarın ise kendisi açısından söz konusu olmadığını belirtir.

Genellikle iktidarların sınırlandırıcı, baskıcı yönüne vurgu yapıldığını söyleyen Foucault, iktidarın, sadece sınırlama, bastırma veya yasaklama olarak algılanmaması gerektiğini

belirtir. Zira ona göre iktidar; üzerinde yer aldığı alanı, kendisini haklı kılacak mekanizmaları, kendi gerçekliği üzerinden üretir. Bunu da bilgiyle sağlar. O, iktidarın varlığı için bilginin zorunlu olduğunu; varlığını bilgisizlikle sürdürmesinin mümkün olmadığını, ayrıca iktidara yol açmadan varlığını sürdürecek bilginin de olamayacağını iddia eder. Ayrıca bilginin, toplumsal iktidar boyutuyla da üretilip kullanıldığını düşünür. Ona göre toplumsal iktidarın üç biçimi vardır:

> - Ekonomik iktidar: Nadir olarak bulunan mal veya üretim kaynaklarını elinde tutar ve diğerlerinin emek gücüne sahip olmaya çalışır.
> - İdeolojik iktidar: Bir otorite tarafından destek görür, belirli bir yapıya ait düşünceleri ve inançları da elinde tutmaya çalışır.
> - Siyasal iktidar: Fiziksel anlamda zor kullanmayı gerçekleştirebilecek birtakım donanımlara sahiptir.[41]

Foucault'nun iktidara yönelik felsefi eleştirileri, 1960 ve 1970'li yıllarda yaşanan yoğun baskıcı Marksist düşünsel atmosferden kurtulabilme çabası şeklinde yorumlanabilir. O, Marksizm'in omurgasını oluşturan fikirlere yönelik ciddi eleştiriler yönelterek farklı bir felsefi yaklaşımı benimsemiş ve Marksist düşüncenin temel kavramlarını güvenilmez ve tartışılır kılmıştır (Işık, 2011: 131).

20. yüzyılda yaşanan toplumsal karmaşanın ve dönüşümlerin, süregelen iktidar ilişkilerinin 19. yüzyıl aklıyla çözümlenemeyeceğini ve anlaşılamayacağını düşünen Foucault, eleştirilerini özellikle iki iktidar modeli üzerinden yapar. Bunlardan biri, 18. yüzyıl siyasi mücadelelerinde hukuk, yasa, adalet, anayasa ve evrensel olan adına mücadele eden yani ideal bir yasanın eşitliğini ve adaletin evrenselliğini savunan ve Foucault'nun "hukuksal" diye tarif ettiği iktidar modeli; diğeri ise sol söylemin hâkim paradigmasını oluşturan ve iktidarı, devlet aygıtı temelinde gündeme getiren Marksist iktidar modelidir (Foucault, 2016a: 95). Foucault'ya göre her iki iktidar modeli iktidarın "içyüzünü", nasıl işlediğini, egemenlik kurarken kullanmış olduğu teknik ve taktikleri araştırma zahmetine girmemişlerdir (Işık, 2011: 145). Ayrıca bu iki iktidar modeli de iktidar teorisinde tamamen ekonomik bir yaklaşımı benimsemiştir.

Foucault'ya göre hukuksal iktidar modeli, insanların bir mala sahiplermiş gibi sahip oldukları dolayısıyla sözleşme ya da devir türünden hukuki bir akit yoluyla kısmen ya da tamamen dilediklerinde başkasına aktarabilecekleri veya vazgeçebilecekleri bir hak şeklinde görülür. Burada iktidar, her insanın elinde tuttuğu ve siyasi hükümranlık kurmak

[41] http://ww38.bilgiyonetimi.org/cm/pages/mkl_gos.php?nt=451

için kısmen ya da tamamen devredeceği somut şeydir (Foucault, 2016a: 95). Diğer iktidar anlayışı olan Marksist model ise iktidarı ekonomik bir işlevsellik şeklinde tasarımlar. Zira iktidar, üretim güçleri tarafından mümkün kılınan üretim ilişkileriyle bir sınıfın tahakkümünün korunmasında oynadığı rol açısından düşünülür. Dolayısıyla bu her iki siyasi iktidar modelinin tarihsel varlık nedeni ile fiili işlevi ve somut biçimleri arkasındaki ilke, ekonomide konumlanmış olacaktır (Foucault, 2016a: 96). Ekonomiyi merkeze alan Marksizm, ekonomik işlevselliğe göre iktidarı analiz ettiği için iktidarı, üretim ilişkilerinin devamını ve üretim güçlerinin gelişimini sağlayarak ve geliştirerek sınıf egemenliğinin devam etmesini güvenceye alan bir olgusallık içerisinde değerlendirir. Dolayısıyla Marksizm'de iktidar, varoluş gerekçesini ve fiili işleyişini ekonomi üzerinden gerçekleştirir.

Marksizm, siyasal ve sosyal tüm olguları, üretim ilişkilerinin sonucunda oluşan üstyapılar şeklinde tanımlar. Tarihsel sürece, toplumsal yaşama hâkim olan unsur, sınıf çatışması şeklinde görüldüğünden iktidar da iktisadi temelde bir sınıf egemenliği olarak görülür (Foucault, 2002: 30). Foucault, Marksizm'in Batı düşüncesinin derinliğinde hiçbir gerçek kopuşu sağlayamadığını, hatta 19. yüzyıl epistemolojik düzeninin içerisine hiçbir zorluk çıkarmadan yerleşebildiğini ve bu yüzyılın dışına çıkarsa tıpkı sudaki balık gibi nefes alamayacağını belirtir (Foucault, 2001: 367). Marksizm, 1790-1810 yıllar arasında ortaya çıkarak Rönesans epistemesinin yerine geçen ve şimdilerde sona eren "modern episteme" içinde var olduğundan, artık miadını doldurmuştur. 19. yüzyılda ekonomi, tarihselliğiyle ön plana çıkmış, bu durum ekonomizme bağlı olan Marksizm için yıkıcı bir etkiye dönüşmüştür (Foucault, 2001: 368).

Modern düşünceyi eleştirmek ve onun ayak bağlarından kurtulmak için modernitenin önemli bir temsilcisi olarak gördüğü Marksizm'i hedef alan Foucault'ya göre Marksizm, modern düşüncenin tüm zaaflarını taşımaktadır. Marks'ın ekonomiye dair yorumu, 19. yüzyıla ait bilimsel söylemin oluşmasını destekleyen değerlerin epistemesini paylaşmaktan kaçınamamıştır (Foucault, 2004: 117). Ayrıca Marksizm'de iktidar, egemen olanların iktidarını temsil eden devlet tarafından yukarıdan aşağıya doğru uygulanan ve alt sınıfları da çıkarları aleyhinde eylemde bulunmak için zorlayan bir baskı aracıdır (Foucault, 2016a: 72). Foucault, bir söyleşisinin başlığında da yerini bulan "Marksizm'den Kurtulmak için Yöntembilim" (Foucault, 2016a) yaklaşımını benimsemiştir:

> Aslında yapmak istediğim şey, Marksist siyasal ekonominin büyük bir coşkuyla yüceltilmesine, göklere çıkarılmasına tepki göstermekti (Foucault, 2004: 117).

Görüldüğü üzere Foucault'nun Marksizm'i değerlendirmesi ve ona karşı tavrı, açık bir meydan okumadır.

Sonuç olarak Marksizm'de farklı beklentiler, bilgiler, arzular ve hayaller tekil bir program çerçevesinde, merkezî bir karar alma mekanizmasına yani partiye tabi tutulmaya çalışılır (Foucault, 2016a: 255). Bu durumun; çeşitliliği, farklılığı öldürerek siyasi düşünceyi yoksullaştıracaktır. Marksizm, mevcut iktidar ilişkilerini değiştirip dönüştürmek yerine sınıf adına gasp edildiğini düşündüğü iktidarı/devleti ele geçirmeyi amaç edindiği için kendisi de mevcut olan iktidara karşı bir iktidar talibidir. İktidarların maskesini indirmeyi gaye edinen Foucault; sınıf çatışması, hümanizma, evrensellik gibi anlatılarla bir ilişki kurmadığı gibi sınıf, parti, sendika, devlet gibi herhangi makro politik bir özneye de sırtını dayamaz. Aksine diskalifiye edilmiş olan söylemleri oyuna dâhil eder. Ona göre en temel amaç, gündelik yaşamın, iktidar uygulamalarından arındırılarak iyileştirilmesi olduğundan iktidarın ele geçirilmesi olarak kabul edilen "devrim"i de asla bir kırılma anı olarak görmez. Zira devrim yaparak devleti ele geçirmek, iktidar ilişkilerini ortadan kaldırmayacağı gibi değiştireceği anlamına da gelmez. Devrimin kendisi de pekâlâ mevcut iktidar ilişkilerinin sürmesine sebep olabilir. Dolayısıyla iktidarın yeri, devlet aygıtı değildir ve devlet aygıtlarının dışında, yanında, üstünde çok daha küçük oranda işleve sahip olan iktidar mekanizmalarında değişiklik yapılmadığı sürece toplumda hiçbir şey değişmeyecektir (Foucault, 2015c: 43).

> Sorun, insanların kafalarında ya da bilincinde olanı değil; hakikat üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirmektir (Foucault, 2016a: 83).

Foucault'ya göre genellikle Avrupa toplumunda iktidarın, hükümetin elinde olduğu; polis, ordu, yürütme ve devlet aygıtı gibi bazı tikel kurumlar yoluyla uygulandığı kabul edilir. Tüm bu kurumların millet veya devlet adına bazı kararlar alarak herkese bildirmek, bunların uygulanmasını sağlamak ve bunlara uymayanları ise cezalandırmak için oluşturulduğu bilinir. Fakat Foucault, siyasi iktidarı toplumun kabul ettiği şekildeki bir siyasi iktidarla ilişki kurmadan kabul eder. Zira o, iktidar denilirken bir hükümet, bir siyasal yapı, hâkim bir toplumsal sınıf vb. şeylerden ziyade genellikle "iktidar ilişkileri" kavramının kullanılmasını daha doğru bulur (Foucault, 2016b: 235). İktidar, birey veya grupların birbirlerine uyguladıkları birer eylemler ağıdır ve ancak eylemler uygulandığı vakit, iktidardan söz edilebilir. Başka bir ifadeyle eylem üzerinde eylem olduğundan

iktidar, belli kişilere özgü kılınmaktan uzaklaşmış olur. Bu durumda iktidar, toplumda iktidar ilişkilerinin var olduğu sınırsız noktalarda varlık gösterir. Foucault'nun bu yaklaşımında iktidar ilişkileri, insanlar arası oluşa indirgenir: "İktidar ilişkileri, toplumsal ağlar bütününde kök salmıştır." (Foucault, 2016b: 22).

O, iktidar ilişkilerinin bireyler arası ilişkide, aile ve eğitim kurumlarında, siyasi oluşumlarda vb. tüm insan ilişkilerinde oldukça geniş bir alana yayıldığını bu sebeple yaptığı çalışma ve çözümlemelerin en temelde bu gibi iktidar ilişkileriyle ilgili olduğunu açık bir şekilde dile getirir. Dolayısıyla Foucault için iktidarın belli bir kaynağı ve yeri yoktur. O, bu durumu şu ünlü sözü ile ifade eder:

> İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir (Foucault, 2007: 72).

Ayrıca Foucault, iktidarın yukarıdan aşağıya doğru uygulanan bir işlevi olduğuna yönelik geleneksel anlayışı reddeder.

> İktidar, diye bir şey yok. Demek istediğim şu: "iktidar" diye bir şeyin belirli bir yere yerleşmiş olduğu -ya da bir noktadan yayıldığı- fikri bence yanlış temellendirilmiş bir çözümlemeye, her koşulda birçok fenomeni açıklayamayan bir çözümlemeye dayanıyor. Oysa gerçekte iktidar, ilişkiler demek; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı demektir (Foucault, 2016a: 123).

Foucault, geleneksel bir alışkanlıkla iktidarı; tek tip, baskıcı, egemen-teba, meşru-meşru olmayan, yöneten-yönetilen vb. kalıplardan oluşan ayrımlar ya da ikili bağlamlarla okumaktan kaçınır. İktidarı, belli bir yapı içinde örgütlenen, koordineli, çalışan, hiyerarşik yapılanmanın yukarıdan aşağıya doğru değil de aşağıdan yukarıya doğru işlediği, makro-mikro ilişkisine göre ela almayı tercih eder. Burada "yukarı" ile devlet gibi makro kurumları, "aşağı" ile ise mikro alanları ifade etmektedir. Foucault açısından makro-mikro ilişkiler düzeyi bir ayırım, ikilik ifade etmez (Deveci, 1999: 36). Üretim ilişkilerinde ailede de mevcut olan iktidar ilişkileri gibi aşağıda bulunan iktidar ilişkileri, devlet örneğinde olduğu gibi yukarıya şekil vermektedir (Foucault, 2007: 77). Yani aşağıda bulunan iktidar ilişkileri devletleşip (Foucault, 2016b: 79) yukarıda toplanmaktadır. Bu durumda yukarı da aşağıdaki iktidar ilişkilerini devşirmektedir. Görüldüğü gibi mikro düzeydeki iktidar ilişkileri, makro ölçekli iktidar ilişkilerine stratejik olarak eklenmektedir (Kolos, 2016: 134). İktidar, makro-mikro düzeydeki hareketliliğiyle her yerdedir ve onlar arasındaki ilişkiler toplamıdır (Deveci, 1999: 36).

Câbirî, *Arap/İslam Aklının Oluşumu* adlı eserinde Arap Aklının epistemolojik yapısını ortaya koyar, daha sonra *Arap/İslam Siyasal Aklı* eserinde de İslam düşünce tarihinde Hz. Muhammed dönemine kadar gider ve siyasal yapının bazı kavramsal çerçeve içerisinde şekil aldığını düşünerek bu kavramların analitik bir çözümlemesini yapar. Ancak o, Foucault'dan farklı olarak iktidarı, geleneksel bir yaklaşımla, siyasal bir oluşum olarak kabul eder. Dolayısıyla Câbirî'de iktidarın ne'liği sorusu, ilk olarak devlet gibi örgütsel bir yapıya karşılık gelir.

Siyasetin, bilgiden tür ve nitelik açısından ayrıldığını düşünen Câbirî, birini incelemeye elverişli olan kavramsal çerçevenin, zorunlu bir şekilde ötekini incelemeye elverişli olmadığını belirtir. Bu sebeple Arap/İslam düşüncesinin epistemolojik analizinde yer alan üçlü bilgi sistemlerinin sınıflanmasında (beyân, söylem; irfân, bilgi; burhân, mantık) siyasi bir yaklaşımı ele almamaya özen gösterir. Onun buradaki amacı, siyasi aklın devre dışı bırakılmasıyla epistemolojik çerçevenin saf bir çözümlemesini yapmaktır. Zira epistemolojiyi ele alırken mümkün mertebe siyasi okumayı, bir yöntem olarak dışarıda tutmuştur. Câbirî'ye göre;

> bilgi üretimi başka bir şeydir, siyasetin uygulanması veya uygulama biçiminin açıklanması daha başka bir şeydir (Câbirî, 2001a: 12).

Ancak sanılmasın ki o, bu yaklaşımıyla Arap/İslam düşüncesindeki siyasi oluşumun epistemolojiyi etkilemediğini düşünür. Aslında konunun daha iyi açıklanabilmesi için epistemolojiyi ele alırken siyaseti geçici olarak bir kenara bırakmıştır:

Câbirî'ye göre herhangi bir medeniyetin siyasi aklı, o medeniyetteki "siyasi" oluştan dolayı değil, "akıl" olmasından dolayı hem düşünce işleyişi hem de bilgi sistemleriyle bağlantılıdır. Siyasi oluşu nedeniyle yalnızca beyânî, irfânî ve burhânî değildir; ihtiyaç durumuna göre bazı bilgi sistemlerinin araçlarını ve kategorilerini kullanır. Zira Câbirî, siyasetin çıkarcılığa (pragmatizme) dayandığını düşünmektedir. Ona göre konunun niteliği, yöntemin türünü belirlemede belirleyici bir role sahiptir. O, yöntemin bir araştırma yolundan, bağlı olunan prensiplerden ve kullanılan kavramlardan oluştuğunu düşünürek bazı kavramlar üzerinden konuya açıklık getirmeye çalışır. Ona göre kavramlar da ana konuların akıl ile izah edilebilir ilişki ve anlamlara dönüştürüldüğü bütüncül anlamlardır. Bu durum, meseleyi konulara göre değerlendirmeyi zorunlu kılar (Câbirî, 2001a: 12). Câbirî açısından siyasetin bilgiden ayrı bir şekilde ele alınması da bu sebepledir.

Kendisine ait teori ve kavramları ortaya koymak için Batılı bazı kavramlardan yararlanan Câbirî'nin kullandığı kavram çerçevesi iki grupta toplanır. Birinci grup, çağdaş (Batılı) sosyal ve siyasal ilmî düşünceden ödünç aldığı kavramlardan oluşur. Bu grupta "siyasal akıl, siyasal şuuraltı, sosyal muhayyile, sosyal alan..." gibi bazı kavramlar yer almaktadır. İkinci grup ise Arap/İslam kültüründe yer alan ve Câbirî'nin kendi anahtar kavramlarının da olduğu "akîde, kabile, ganimet, tarihsel blok, seçkinler ve halk" gibi kavramlardan oluşur. Farklı iki kültüre ait bu kavramları birleştirmeye çalışır. Ancak bunun tehlikeli ve oldukça güç olduğunun da farkındadır. O, bu durumu şöyle açıklar:

> Batı kültür çevresindeki kullanım alanlarında taşıdığı içeriğe harfi harfine bağlanmadık, bilakis özelliğinden temel bir yönü oluşturan özel veriler olarak konumuzun sunduğu içerikleri anlatmak için herhangi bir karıştırmaya yol açmadan, daha da genişletmeye çalıştık; öte yandan da geçmişin bağlarından kurtarmak ve şimdiki ilgilerimizle bağlamak amacıyla kültürümüzden seçtiğimiz eski kavramlara yeni bir hayat vermeye çalıştık (Câbirî, 2001a: 13).

Câbirî'nin çağdaş kavramlar arasında gösterdiği ve Arap/İslam düşüncesinde kaynaştırmak istediği ilk kavram "siyasi şuuraltı"dır. O, bu kavramın psikolojik analizini Freud ve Jung, daha çok önem verdiği sosyolojik analizini ise Debray üzerinden gerçekleştirerek Debray'ın görüşlerine genişçe yer ayırır. Debray'a göre siyasi olguyu insanların eğilimleri, görüşleri, bilinci ve bu bilincin kurmuş olduğu sınıf çıkarları ve sosyal ilişkileri oluşturmaz. Aksine siyasi olgu, maddi-sosyal ilişkilere dayanan, "siyasi şuuraltı" diye ifade edilen şeyden oluşur. Bu ilişkiler, zorlayıcı ve baskıcı gücünü insanlar arasında kurduğu yardımlaşma ve bağlılık, ayrılık ve nefret gibi ilişkilerden alan kabileci-aşiretçi, mezhepçi, partici ve grupçu ilişkiler türündendir. Zira kabile-aşiret bağlılığı, grup taassubu, yarar sağlama eğilimi, bireyler ister feodal ister kapitalist isterse sosyalist bir toplumda yaşasınlar, gizli veya canlı olarak devam edecektir. Bu durum, bireyin davranışlarıyla ilgili değil, bireyler arasındaki sosyal-siyasal ilişkilerle bağlantılıdır. Siyasi şuuraltı kavramını Debray'dan tüm içeriğiyle aynı şekilde ele almayan Câbirî'ye göre Debray, grup ve oymak ilişkilerini sanayileşmiş Avrupa toplumu üzerinden ele alır. Fakat Arap toplumu, bu konuda neredeyse Avrupa toplumunun tam tersidir. Zira grup ve kabile karakterli sosyal ilişkiler, Arap toplumunda siyasi hayatın temelinde açık bir şekilde yer tutmaktadır (Câbirî, 2001a: 18).

Debray, siyasi şuuraltı kavramının amacını çağdaş Avrupa toplumundaki siyasi davranışta yani grup ve dinle ilgili olanı açıklamak şeklinde tarif eder. Fakat Câbirî, bu kavramın eski veya çağdaş Arap toplumunda, bu durumun tam tersini oluşturduğunu belirtir. Zira ona

göre Arap toplumundaki dinî ve kabilevi davranış, tamamen siyasi olanı açıklamak üzerine kuruludur. Bu farkı oldukça önemli gören Câbirî, Arap toplumunda siyasetin, kabile ve din adına uygulanmaya başladığını ve günümüze kadar da bu şekilde devam ettiğini belirtir:

> Arap siyasi aklını kuran siyasi şuuraltına, siyasi eylemin ardından yöneltilen dinî ve oymakla ilgili olduğu biçiminde değil, dinî mezhepleşme ve kabile taassubunun ardından yönlendirilen siyasi olduğu biçiminde bakılmalıdır (Câbirî, 2001a: 19).

Debray'a göre, Avrupa toplumunda siyasetle ilgili olanın anlaşılması ideoloji ile ilişkisi kurularak; ideoloji ile ilgili olanın da dinle ilişkisi kurularak; dinle ilgili olanın ise sosyal yapıyla ilişkisi kurularak anlaşılması gerekir. Câbirî ise bu sıralamanın Arap/İslam medeniyeti tecrübesi açısından her zaman doğru olamayacağını düşünür ve küçük bazı değişiklikler yapar. O, sıralamayı sosyal olanı kuranın siyasi, siyasi olanı kuranın ideoloji, ideolojiyi kuranın da dinî (mezhebi) olduğunu söyleyerek değiştirir. Câbirî buradan hareketle yüzeyde, siyasi olanın değil, dini benimsemenin yer aldığını belirtir. Zira Câbirî'ye göre siyasi şuuraltı, şimdiki Avrupa toplumundaki gibi her zaman dine dayanmaz. Aksine dinî gruplaşma, siyasi şuuraltını daima örter ve bastırır (Câbirî, 2001a: 19).

Câbirî'nin Arap/İslam düşüncesinde kaynaştırmak istediği çağdaş kavramlardan ikincisi, "sosyal muhayyile"dir**.** O, Pierre Ansart'ın sosyal muhayyile tanımını aktarır. Ansart'a göre her toplum, kendisini yeniden ürettiği örgütlü bir ideal ve tasavvur yığınını yani muhayyileyi oluşturur. Bu muhayyile, topluluğun özellikle kendisini tanımasını, kimlik ve roller dağıtmasını, toplumun gereksinimlerini ve ulaşmayı arzuladığı hedefleri dile getirmesini sağlamaya çalışan bir muhayyiledir. Câbirî, buradan hareketle siyasi aklın temelini bilgi sisteminden almadığını, özellikle sosyal muhayyilede bulduğunu açıkça belirtir. Ona göre bilgi sistemi, bilgi eylemine hükmeder. Ancak sosyal muhayyile ise değerler, ölçüler, açıklıklar ve sembollerden oluştuğu için bilgiye ulaşmanın değil, itikat ve inanç durumunun hâkim olduğu bir alandır. Dolayısıyla bilgi sistemi, bilgiye, tarihin herhangi bir döneminde şuuraltı yapısını kazandıran bir kavramlar, prensipler ve uygulamalar bütünüdür (Câbirî, 2001a: 21). Sosyal muhayyile ise tarihin herhangi bir döneminde ve örgütlü bir sosyal topluluğa siyasi, ideoloji, şuuraltı yapısını kazandıran ölçüler, semboller, göstergeler, tasavvurlar ve değerler bütünüdür. Câbirî'ye göre bu durum, bilgi sistemi ile siyasi akıl arasında tam bir kopma olduğu anlamına gelmez**.** Siyasi akıl, öncelikle bir "akıl"dır (Câbirî, 2001a: 22). Dolayısıyla onun bilgi sistemiyle bağlantısı zorunludur. Fakat "siyasi" olması, yalnızca bir bilgi sistemiyle ya da herhangi bir bilgi

sisteminin prensip ve araçlarıyla kayıtlı olduğu anlamına gelmez, aksine bu alanda "siyaset" yapar. Siyasi akıl, sorununa uygun olanı görevlendirerek kanaatlerini kullanır:

> Beyânı (teşbih, istiare, temsil, tevriye ve kıyas) kullanır, irfânı (benzeşme...) kullanır, tümevarım ve tümdengelimi kullanır, aynı zamanda "Her bağlam için kendine özgü söz vardır." prensibi ile hareket eder. Gayesi başkasını ikna etmektir (Câbirî, 2001a: 22).

Câbirî'ye göre hem siyasi şuuraltı hem de sosyal muhayyile siyasi aklı, belirleyicileriyle bağlayan ve görüntülerini besleyen fonksiyonel iki kavramdır. Bu iki kavram, siyasi olgudaki özcü-toplumcu veya psiko-sosyal yönü oluştururlar.

Câbirî'nin, siyasi olgunun temel yönlerini tanımlamak için çağdaş sosyoloji incelemelerinden ödünç aldığı üçüncü ve son kavram ise "sosyal alan"dır. Bu kavramlarla Arap/İslam medeniyetinin siyasi tecrübesini Batı Avrupa'daki siyasi tecrübeyle karşılaştırmak ister. Câbirî, Fransız sosyolog Bertrand Badie üzerinden Avrupa'da devlet anlayışının; "hükümdar, prens, imparator" devletinden hukuk ve kurumlar devletine, "siyasi modernleşme" devletine, meşruluğunu serbest seçimler vasıtasıyla yerine getirdiği halkın iradesini temsil eden ve kamu yararını gözeten modern devlete niçin dönüştüğünü tartışır. İslam ülkelerinde ise "Devlet, Orta Çağ'dan bu yana böyle modern bir devlete neden dönüşmedi?" sorusuna yönelik kısa bir analiz yapar. Badie'ye göre Avrupa'da devlet, bir yandan prens, diğer yandan Kilise'yle yarışan ve kendini siyasi hayatta alternatif olarak gören modern siyasi alana karşı oldukça direndi. Zira bu modern siyasi alan, Orta Çağ'da Kilise ve prens arasındaki çatışma sonucunda doğan, onların dolduramadığı boşlukları kurumsal olmak ve kamu yararını gözetmek üzerine kurulan bir devlet yapısıdır. Bu çatışma sonucunda Kilise'nin otoritesi Tanrı'dan olması hasebiyle daha yüksektir fakat prensin otoritesi halktan olması hasebiyle de daha altta görülür. "Sözleşme" teorisinin ortaya çıkması da tam olarak bu sebepledir. Prens, kamu yararını ve halka hizmeti sağlamakta başarılı olmadığı için prensin görevden alınması düşünülmeye başlanmıştır (Câbirî, 2001a: 23). Dolayısıyla Kilise ve prens arasındaki çatışma sonucunda üçüncü yeni unsur ortaya çıkmıştır: "Kamu yararı, halk" ve "otorite meşruluğunu sözleşmeye dayandırma." Prens Devleti'ni sonlandırmak için ortaya çıkan bu yeni alan, modernlik denilen şeyi meydana getirmiştir. Bertrand Badie'ye göre Avrupa'da gerçekleşen bu durum; Türkiye, İran ve Arap Devletleri gibi İslam ülkelerinde hiç gerçekleşmemiştir. Yani bu ülkelerde, devlet denilen aygıt ile prens arasında benzer bir çatışma yaşanmamıştır. Zira İslam'da Kilis'e bulunmadığı için Avrupa'da yaşanan Kilise ile prens arasındaki gibi söz konusu bir çatışma gerçekleşmemiştir (Câbirî, 2001a: 24).

Max Weber'in, kapitalizmin Avrupa'daki doğuşuyla ilgili teorisine göre 16. yüzyılda Martin Luther'in yaptığı ve çalışırken, kazanırken ve harcarken tutumlu olmaya yönlendiren dinî reformla birlikte ortaya "Protestanlık ruhu" adı verilen "Protestanlık ahlakı" ortaya çıkmıştır. Weber, bu sebeple kapitalist ekonominin varlığının büyük oranda Protestanlık mezhebine borçlu olduğunu belirtir. Câbirî, Weber'in teorisine dayanılarak "Tüm İslam dünyası, Avrupa'nın Luther ile yaşamış olduğu tecrübe şeklinde dinî bir reformla karşılaşmadığı için orada kapitalizm doğmadı." şeklinde iddia edilen yaklaşımı mantıklı bulmaz. Çünkü Avrupa'da kapitalizm, sanki sadece sözü edilen bu durum üzerine doğmuştur. Bu yaklaşıma katılmadığını belirten Câbirî, böyle bir durumun öncelikle ispat gerektirdiğini söyleyerek reddeder (Câbirî, 2001a: 25).

Avrupa'da hem Kilise ve prens arasındaki ilişki hem de Lutherci Protestan anlayış üzerinden yapılan bu yaklaşımla modern siyasi anlayışın doğduğunu söylemek, birkaç durumdan yalnızca birini oluşturur. Zira farklı bir takım faktörlerin de etkisiyle tarihte daha önce görülmeyen çağdaş kurum devletine geçiş sağlanmıştır. Nitekim Câbirî, siyasi alan kavramını; siyasetin, Kilise ve onun yerini tutan bir şey olmadan bazı tarihi tecrübelerin imkân verdiği ölçüde uygulanmaya çalışıldığı özel bir alan olarak tarif eder. Ona göre bu tecrübeyi hem Yunan demokrasisinde hem de Arap/İslam medeniyetinin yaşamış olduğu "Muâviye" tecrübesinde görmek mümkündür (Câbirî, 2001a: 26).

Câbirî, siyasi modernizm ve kapitalist sistemin doğuşuyla ilgili daha gerçekçi bir yorum arar. Ona göre böyle bir gelişme sürecini engelleyen bir dış gücün müdahalesi veya etkisi olmasaydı Avrupa'da siyasi modernizm ve kapitalist sisteme geçiş sağlanamayacaktı. Orta Çağ Avrupa'sında bir dış güç olarak İslam dünyası, uzlaşmaya yönlendiren, bir çeşit tehdit oluşturan itici ve yönlendirici bir güç olmuştur. Câbirî, Avrupa'nın bir dış güç olarak İslam dünyasını sürekli tehdit ediyor olmasına dair bazı örnekler verir. Avrupa, Mısır'da Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın tecrübesine askeri, siyasi ve ekonomik yönden müdahale etmeseydi Arap dünyası bugün çok daha iyi bir durumda olacaktı. Benzer şekilde Avrupa, Arap toplumunun tam ortasına İsrail'i koymasaydı, Mısır'da Abdunnasır'a müdahale etmeseydi, İran'da Musaddık'ı düşürmeseydi, Arapların durumu bugün nasıl olacaktı diye sorar. O, İslam toplumunun ilerlemesini, gelişmesini engelleyen evrensel bir güç olarak sömürgeci Avrupa toplumunun olduğuna özellikle dikkat çeker (Câbirî, 2001a: 25).

Câbirî, çağdaş Arap coğrafyasında siyasi modernizmin kaybolma sebebinin sadece geçmişte aranamayacağını; Arap, İslam ve tüm üçüncü dünya ülkelerinde gelişimin

sürekliliği ve ilerlemenin devamının engellenmesinin sebebi olarak Batı'nın sömürgeci yaklaşımı olduğunu belirtir (Câbirî, 2001a: 26). Onun bu yaklaşımıyla iç faktörleri önemsemediği ya da yok saydığı anlamı çıkarılmamalıdır. Fakat ilerlemenin ve gelişmenin önündeki engellerden birinin de dış faktörler adını verdiği Batı'nın hegemonik sömürgeci yayılış anlayışıdır.

Câbirî, tüm bu yaklaşımlardan hareketle Avrupa'da görülen siyasi alanın en temel ayırt edici özelliğinin kapitalist sistemin doğuşuyla ortaya çıktığını düşünür. Zira kapitalist sistem, ortaya çıktığı toplumu iki farklı yapıya böler. Birincisi "altyapı" denen ve esas dayanağını sanayinin oluşturduğu ekonomik temel; ikincisi ise "üstyapı" adı verilen ve devlet organlarının, kurumlarının ya da onunla ilgili ideolojilerin yer aldığı yapıdır. Câbirî'ye göre kapitalist döneme ulaşamamış toplumlar, bu iki yapı arasındaki belirgin farkları tanımaz. Genellikle onlarda, tüm toplum yalnızca bir bütünsel yapıdan oluşmuş ve adeta bu iki yapısal unsur birbirinin içine geçmiş şekilde görünür. Bu, çağdaş sosyal ve siyasi literatürde "prekapitalist toplumlar"ın en temel ayırt edici özelliğidir (Câbirî, 2001a: 26). Bu anlayıştan hareketle hem eski hem de yeni Arap toplumunun "prekapitalist" toplumlar sınıfında değerlendirilebileceğini belirten Câbirî, düşünce ile gerçek arasındaki ilişkinin, bu toplumun belirgin bir tasavvuruna dayanmadığı sürece yararsız, sonuçsuz ve içi boş olarak kalacağını ifade eder. Şu soruya cevap arar: Arap/İslam toplumu altyapı ve üstyapının farklılaşması olarak görülen kapitalist modelin özelliklerini taşıyan bir toplum mudur yoksa her iki yapının girişikliğini ifade eden ve bütüncül bir yapı oluşturmayı hedefleyen kapitalizm öncesi/prekapitalist modelden oluşmuş bir toplum mudur? (Câbirî, 2001a: 27). O, bu soruyu "Batılı sosyal teorilerin Doğu toplumlarına uygulanabilirliği" başlığıyla ayrıntılı bir şekilde ele alıp inceler. (Konu bütünlüğünü bozmamak adına bu konuya değinilmeyecektir).

Câbirî, herhangi bir alanda sıralanmış bir olguyu açıklamak üzere öncelikle bir teorinin ortaya konması gerektiğini düşünür. Ona göre bu teori, daha sonra farklı bir alana taşınır ise yani kendi alanında öğrenme ve anlamaya yararlı olan kavramlar, farklı bir alanda kullanılır ise bu durum konunun esasına ulaşmayı köstekleyen epistemolojik engellere dönüşür. Bu durum, tıpkı klasik fizik kanunlarının atom dünyasına uygulanamaması gibidir. Zira bu dünyaya dair bilgiye ulaşmaya yardımcı olmazlar hatta epistemolojik engellere dönüşürler.

Câbirî bu bağlamda, kapitalist toplumun yapısı, kanunları ve gelişim faktörlerinin incelenmesi ile ulaşılabilecek teori ve kavramların, kapitalist toplumdan farklı olan bir topluma olduğu gibi uygulanması durumunda epistemolojik engellere dönüşeceğini belirtir (Câbirî, 2001a: 28). Nitekim Marks da kapitalist sistemi kendi çağındaki koşullarıyla inceleyerek onun oluşturucu kanunlarını belirlemiştir (Câbirî, 2001a: 29). Dolayısıyla Marks'ın uyguladığı şekliyle tarihin "maddeci" çözümlemesi, tarih boyunca tüm toplumların gelişimini sadece buna dayandırarak açıklayacak bir "bilim" değildir. Aksine özellikle Avrupa'da sosyo-ekonomik geçmişe uygulanan "ihtiyatlı" bir bakıştır. Câbirî, bu yaklaşımlardan hareketle, herhangi bir tarihe hatta Arap/İslam tarihine ilmi çözümlemenin konusuna uygunluğu gibi uygunluk gösterilmesini beklemeyi doğru bulmaz. Onunla bu şekilde bir "bilimsellik" ilişkisi kurulur ve Arap/İslam toplumuna uygulanmaya çalışılırsa der Câbirî, o vakit konuyla aramıza, doğru bilgiye ulaşmayı imkânsızlaştıran birçok epistemolojik engeller koymuş oluruz (Câbirî, 2001a: 29).

Câbirî, bu konuda Marksist müçtehit olarak takdim ettiği Lukacs'ın görüşlerine yer verir. Sosyalist devrimin hazırlık dönemindeki ideolojik bir silah olarak görülen tarihi maddecilik ile devrimin başarılı sonucu kurulan devlet döneminde var olan tarihi maddeciliğin olması gereken durumu arasında bir ayrıma girer. Zira devrimin hazırlık döneminde tarihi maddeciliğin yazmış olduğu tarih, ideolojileştirilerek yanlı bir siyasetin uygulanmasına zemin hazırlamıştır. Câbirî, bu bağlamda Lukacs'ın görüşlerini özetledikten sonra onun iki soruya cevabını aktarır:

Birinci soru, tarihi maddeciliğin kanunlarının ve hükümlerinin mutlak karakteriyle nasıl ilişki kurulacaktır? Lukacs'a göre tüm ideolojik formülasyonları zorunlu bir şekilde ekonomik ilişkilere dayandıran yaklaşım doğru değildir. O, bu itirazın tarihi maddeciliğin ilmî değerini düşüreceğini ve kapsamlı bir göreliliğe sebep olacağını düşünmez (Câbirî, 2001a: 30). Zira tarihi maddeciliğin kabul ettiği gerçekler, sınırlı ve belli bir üretim biçimine dayanan, sosyal bir sistem içindeki gerçeklerdir. Yani tarihi maddecilik, yalnızca Marks'ın çözümlemiş olduğu kapitalist sistem içinde mutlak değere sahiptir. Dolayısıyla farklı kanunların uygulandığı toplumlarda bir karşılığının olmayacağı kabul edilmektedir.

Sosyal bilince basit bir şekilde giren tarihi maddecilik, en temelde burjuvazi toplumunun kendisini tanıdığı bir teoridir. Nitekim bu teorinin 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış olması bu sebeple tesadüf değildir. O yüzyıla hâkim olan sosyal gerçekleri ortaya

çıkaran bir amaca hizmet eder. Benzer şekilde politik iktisadın, yalnızca kapitalist toplumda ortaya çıkması da kesinlikle rastlantı değildir.

Konuya bu çerçeveden bakıldığında, tarihi maddeciliğin prekapitalist toplumlara uygulanıp uygulanamayacağına dair ikinci soruya cevap vermek önem taşır. Lukacs, tarihi maddeciliğin ilmî bir yöntem olarak ele alındığında prekapitalist dönemlere de uygulanabildiğini söyler. Ona göre fiili olarak da uygulanmış ve kısmen başarılı olmuş, en kötü ihtimalle yararlı işler içermiştir (Câbirî, 2001a: 31). Fakat prekapitalist dönemlere tarihi maddeciliğin uygulanması, çok ciddi bir yöntem zorluğunu beraberinde getirecektir.

Lukacs'a göre taşınmaz mülkiyetin hâkim olduğu akrabalık ve kabile asabiyeti gibi tüm yapılanmalarda tabiî ilişkiler hâkimdir. Sermayenin hâkim olduğu tüm yapılanmalarda ise üretim ilişkilerinin ve dolayısıyla tarihi gelişmenin ortaya çıkardığı sosyal unsurlar hâkimdir. Diğer bir ifadeyle tarihi maddeciliğin, üretim biçimine vermiş olduğu tarihi rolün gerçekleşebilmesi ancak akrabalık, hısımlık ve nesebe dayalı sosyal bağların diğer tüm ilişkiler karşısında çözülüp gücünü kaybetmesine bağlıdır. Dolayısıyla prekapitalist toplumlar söz konusu olduğu vakit, durum tamamen değişir. Zira bu toplumlarda ekonomik hayat, kendisiyle yetinerek kendisinin hâkimi değildir, henüz kendisine kapanmıştır yani kapitalist toplumun ulaştığı gözle görülür durum henüz gerçekleşmemiştir. Bu da tarihi maddeciliğin, prekapitalist yapılanmalara ve kapitalizme yönelik gelişme gösteren yapılanmalara benzer şekilde uygulanamayacağını gösterir (Câbirî, 2001a: 32). Sonuç olarak tarihi maddeciliğin, Marks'ın kapitalist toplumundan hareketle kanunlarını şekillendirdiği gibi prekapitalist toplumlara harfiyen uygulaması yanlıştır (Câbirî, 2001a: 33). Dolayısıyla bunun Arap/İslam düşünce yapısına doğrudan uygulanması ciddi bir sorundur.

Lukacs'ın ortaya koyduğu prekapitalist toplumların özellikleri şu şekilde özetlenebilir: Prekapitalist/ilkel toplumlar; devlet kurumu, kabile, dini mezhep gibi sivil toplumun oluşturduğu tüm kurumlar, toplumun ekonomik değerlerinden bağımsız bir altyapıya sahip değildir. Aksine tüm bu kurumlar; ekonomik, ideolojik, sosyal ve dinî tüm unsurlarıyla iç içe geçmiş bir şekilde bütüncül bir yapının parçasıdır. 19. yüzyıl Avrupa'sının kapitalist toplumu, sınıflara bölünmüş ve bu toplumlardaki siyasi bilinç, bilfiil sınıfsal bağlılıklar üzerine kurulmuşken; Arap/İslam kültürü gibi prekapitalist toplumlarda ise şan, şeref, mal, mevki, meslek ve dinî mezheplere göre birbirinden ayrılmış "topluluklar", gizlice ekonomik çıkarlar tarafından harekete geçen topluluklara bölünmüştür (Câbirî, 2001a: 37).

Bu toplumlarda ekonomi ise henüz ilişkileri belirleyen bir şekle bürünmediğinden, bu gruplar ve topluluklar arasındaki çatışma sınıf bilinci tarafından değil; mesleki dayanışma, grup taassubu, kabile asabiyeti gibi "grup bilinci" tarafından yürütülmekteydi. Dolayısıyla bu şekildeki topluluklar içinde yer alan insanlar, direkt olarak ekonomik çıkarlarına değil, bu topluluğun geçmişten bu yana hafızasında yer edinen ve kimliği tarafından kazanmış olduğu ayrıcalıklar, özveriler, ölçülerle ilgili koşullara bağlı olurlar.

Son olarak prekapitalist toplumların sosyal ve siyasal ideolojisi de her zaman topluluğun bugün yaşadığı sosyo-ekonomik durumla ilgili değildir. Çoğunlukla çok farklı unsurlardan oluşan ve geçmişte yaşanmış bir olayla bağlantılıdır. Böyle bir durumda ideoloji, hiçbir zaman şimdiki gerçeği yansıtmaz; geçmiş ile olan güçlü bağından dolayı şimdiye geçmişten taşınmıştır. Genellikle içinden çıkmış olduğu sosyal temel, bugün değil geçmişte olmuştur. Bu sebeple muharrik ve yönlendirici sıfatıyla bilinç biçimlerinden biri değildir yani alt yapının bir parçası değildir, aksine bütüncü yapıya sahip bir unsurdur. Dolayısıyla ideoloji ve inanç, tıpkı "grup", "kabile" ve "ekonomik çıkarlar" gibi temel olan bir öğe ile onun yansıması olan öğe arasındaki girift ayrımsal farklar içerir (Câbirî, 2001a: 38). Diğer bir ifadeyle prekapitalist toplumlarda yaşanan sosyal çatışma, çatışan topluluklar arasında gerçekleşen ekonomik gerçeğin yansımalarını taşımaz. Aksine sosyo-ekonomik temelini, şimdide değil geçmişte yer alan çatışmaların varlığından alır.

Yukarıda ele alınan tüm düşünceler Lukacs'ın Marksist teoriye yönelik yaptığı eleştiriler üzerinden edindiği çıkarımlardır. Câbirî'nin, Lukacs'ın düşüncelerini bu kadar uzun bir biçimde ele almasının sebebi, onun görüşlerinin Marksizm'de örneği bulunmayan bir yorumu yansıtmasından dolayıdır. Ancak o, Lukacs'ın prekapitalist dönemlerle ilgili, hiç tereddüt göstermeden bir genellemeye varmış olmasını kabul etmez. Zira Lukacs'ın belirttiği durum, Avrupa dışındaki ülkelerle ve özellikle prekapitalist Avrupa ülkeleriyle ilişkilendirildiğinde teorik bazı mantıksal aykırılıklara yol açar. Fakat Câbirî'ye göre bu yaklaşımın, -bazı eleştirilerden geçmesi koşuluyla- Arap/İslam toplumlarıyla ilişkilendirilmesinin İslam düşünce geleneğine ciddi katkıları olacaktır.

Câbirî'nin, çağdaş düşünürlerin yaklaşımıyla Arap/İslam siyasal aklının çerçevesini belirlemek için düşüncelerinden yararlandığı diğer bir müçtehit Marksist Maurice Godelier'dir. Godelier, Marks'ın "Sosyal görevlerin uygulanışı, her zaman siyasi yükselişinin temelidir." ilkesinden hareketle merkezî bir otoritenin ilkel komünal köylerde ortaya çıkışının farklı bir yorumunu yapar. Çünkü ona göre sınıflı toplumların ortaya

çıkmasına yol açan siyasi dönüşümler (dini ya da başka), bir sosyal azınlık tarafından yürütülen iktidarın, sömüren bir otorite ve sömüren sınıf hegemonyasına doğru kaymasıyla ilgilidir. Bu varsayımla genel bir yaklaşım belirlenir. Bu durum, esasen akrabalık ilişkilerine göre örgütlü, değişik ve farklı sınıfsız toplum biçimlerinin, değişik ve farklı sınıflı toplum biçimlerine ve bazı devlet türlerine doğru nasıl dönüştüklerini izah eder (Câbirî, 2001a: 39). Nitekim bu yaklaşım, modern antropolojik incelemelerde de uygun bir karşılık bulur. Zira bu incelemelerde, ilkel toplumların "akrabalık" düşüncesinin, yalnızca evlilik ilişkileriyle ilgili olmadığı, insanlar arasındaki komşuluk veya ortak iş sebebiyle kurulan ilişkileri de kapsadığı görülmüştür. Godelier, böylece prekapitalist toplumların akrabalık ilişkilerinin yalnızca soy ilişkileriyle değil, insanın tabiat ve toplum arasındaki ilişkilerini, otorite ilişkilerini, üretim ilişkilerini kapsadığını belirtir (Câbirî, 2001a: 40). Dolayısıyla bunlar, sosyal hayatta hâkim yapı rolünü oynayan bazı görevleri birleştiriyorsa da aslında hem alt yapıdır hem de üst yapıdır. Bu yaklaşım, Marksist düşünce açısından bir problem teşkil eder. Zira sosyal hayatta ekonominin oynadığı belirleyici rol ve ilkel toplumların akrabalık ilişkilerinin oynadığı hâkim rolün anlaşılmasını zorlaştırır. Ancak modern antropoloji araştırmaları, Godelier'in işaret ettiği iki düşünceyi destekler. Bunlardan birincisi, prekapitalist toplumlarda ve özellikle de ilkel kabile toplumlarında "akrabalık", sanılanın aksine önemli ve etkili bir role sahiptir. Diğeri ise bu toplumlarda altyapı ile üst yapının birliği düşüncesinin özellikle vurgulandığıdır. Zira görülmüştür ki ilkel kabilevi toplumlarda "akrabalık", tıpkı modern toplumlardaki gibi yalnızca aile ilişkileriyle sınırlı değildir, ayrıca bu toplumlardaki siyasi ilişkileri de kapsamaktadır. Aralarında özel siyasi ilişkiler kurmuş olan bu kişiler, bununla beraber dinî, ahlaki öğretimle ilgili konularda da birbirleriyle güçlü bağlar kurmaktadırlar. Dolayısıyla prekapitalist yani ilkel kabile toplumlarında insanları birbirine kenetleyen bağlar, sadece bir unsurdan oluşmaz, hepsi "akrabalık" kavramı içerisinde yer alan ilişkiler ağından oluşur. Bu toplumlar arasındaki siyasi ilişkiler, her ne kadar gerçek akrabalar arasında kurulmuş olan ilişkilerden farklı bir tabiata sahip olsa da Câbirî'ye göre bu durum "akrabalık" kavramı içerisine girmektedir (Câbirî, 2001a: 41). Zira akrabalık, tüm sosyal sistemi denetleyen bir bağlılığa sahiptir. Çeşitli tüm ilişkiler, toplumun yapısını oluşturmak üzere akrabalıkla uyum gösterir.

Modern antropologların çoğu, ilkel toplumların belirgin özelliklerinden birinin, toplumun maddi temelleri ile üst yapı arasındaki farklılığın, kaybolduğunu belirtir. Arap toplumu gibi kabile toplumlarında; ideoloji, siyasi örgütlenme, ekonomi ve dinî törenler farklı

kurumlar biçiminde görünmez. Tüm bu unsurlar, sosyal faaliyetin çeşitli seviyeleriyle ilişkili olarak "akrabalık" bağlarıyla ilgilidir. Batı'da sosyal ve özel hayatın medeni aileye özgü kurumlarından biri olan akrabalık, ilkel kabileler için toplumun temel dayanağını oluşturur. Böylece klasik maddecilik gözüyle akrabalık, üstyapı kabul edilirken kabile toplumunun da dayandığı en temel yapıyı oluşturur. Bu toplumların akrabalık ilişkileri, temel üretim ilişkileridir. Yani bu ilişkiler siyasi, dinî ve hukukidir. Bu toplumlarda siyasi örgütlenme, soy zincirine dayanır; din, ataları tapınma şeklindedir; üretim ise babaya mensup olmaya dayanan aile etrafında gerçekleşir (Câbirî, 2001a: 42).

Câbirî'ye göre antropologların, ilkel kabilelerin toplumsal yapısına dair yukarıda belirttikleri unsurlar, İslam gelmeden önce veya sonrasından günümüze kadarki Arap yarımadası veya dışında yer alan Arap kabilelerinin hayatından benzerlikler taşır (Câbirî, 2001a: 41). Altyapı, üstyapı, ideolojik yansıma, sınıf bilinci gibi kavramlar kullanılmadan çağdaş Avrupa toplumlarının ilmî çözümlemesi doğru bir şekilde yapılmayabilir. Avrupa toplumlarına uyan ama aynı gelişme dönemlerini tanımayan farklı toplumların değerlendirilmesinde, tamamen benzer kategoriler ve anahtar kavramların dayatılarak kullanılması, epistemolojik engellere dönüşmesine sebep olmaktadır. Câbirî'ye göre modern antropolojinin; "akrabalık", dinî, ekonomik ve siyasi olan sosyal yapı birliğinin iç içe geçmişliği konusundaki önerileri, bizi gerçeklerimizle "barışık" olmaya, bizde bulunan kavram ve tasavvur kuşatmasını kaldırmaya yöneltiyor olması açısından önemlidir. Çağdaş antropoloji, geleneksel bilgileri nasıl ki tersyüz ediyorsa benzer şekilde Arap/İslam düşüncesinin derinleşen ezberinin en azından tartışmaya açılabileceğini öğreten boyutuyla önemlidir. Avrupa toplumunun üretmiş olduğu bilginin, genel mutlak "bilim"i oluşturduğuna dair Avrupai kanaate benzer bir yaklaşım, Arap/İslam toplumunda da oluşmuş, kendisine ait kavram ve tasavvurların dışındaki bir yaklaşımı kabul etmeyerek bilimsel bilginin üretilmesi engellenmiştir. Oysa modern antropoloji gibi birçok çalışmada da görüldüğü üzere, kategorilerin ve kanunların her yere ve her zamana uygunluğunu gösteren genel geçer doğal bir bilim bulunmamaktadır. Câbirî buradan hareketle, gelişmiş kapitalist Batı toplumlarına özgü sosyal bilim ve ideolojilerin belirlemiş olduğu standartlardan kurtulmak, onları bazı durumları ortaya koyan sadece göreli kategoriler şeklinde görmek gerektiğini belirtir (Câbirî, 2001a: 42). Ona göre bu göreli durumun farkında olarak ve orada uygulanan kanun ve kategorileri birebir olmasa da kendi toplumumuzun karakterini dikkate alarak bir araştırma yapma imkânını tartışmaya açmak

gerekir. O, böyle bir yaklaşımın kendi gerçeğimizi görmemize, geçmiş ve şimdiki gerçeklerimizle yüzleşmemize imkân sağlayacağına inanır.

Câbirî, ilkel denilen toplumlarla ilgili yapılan alan araştırmalarından çıkarılmış modern antropolojik yaklaşımları aktardıktan sonra, eski Doğu medeniyetlerini konu edinen inceleme ve araştırmaları ele alır. Bu medeniyetlerde düşünce ile gerçek arasında ve oluşturduğu sosyo-ekonomik gerçekle nasıl bir ilişki kurulduğunu tartışır. O, bunları aktarmadaki amacının, bizim geçmiş ve şimdiki gerçeklerimize bakış açımızı etkileyen ya da engelleyen durumlardan kurtulmamızı mümkün kılacağını belirtir.

Câbirî, bu konuyu İon Banu'nun ortaya attığı "rantçı üretim tarzı" kavramından yararlanarak ele alır. Banu'ya göre bazı ruhî (din, felsefe, sanat) olgular ile bazı sosyal olaylar arasında belirli, mutlak, sağlam ve genelleştirilen ilişkiler kurmaya çalışan her girişim, başarısızlıkla sonuçlanır. O, bu düşünceler ve görüntüler alanında ortaya çıkan tüm farklılıklara, basit bir şekilde sınıflı sosyal belirlemelerle ilişki kurulabileceğine dair bir yaklaşımı kabul etmez. Hatta sosyal sınıflara bölünmeden bağımsız şekilde bir bütün olarak toplumda var olan eş zamanlı benzer düşüncelerin varlığına inanır (Câbirî, 2001a: 44).

Banu, metodolojik yaklaşımlarından sonra rantçı toplumda altyapı ile üst yapının birliğinden söz eder. Ona göre rantçı bir toplumun özelliğini oluşturan şey, toplum birliği/devlet, devlet tarafından yürütülen ekonomik görevlerce kurulan birlik ile çiftçiler ve aristokratlar arasındaki sosyal çatışmanın olduğu diyalektik ilişkidir. Banu'ya göre eski Doğu insanın zihninde birlik düşüncesi, hem bir topluluk üyesi olarak hem de bir bütün şeklinde toplumun etkisi altında kalarak oluşmuştur (Câbirî, 2001a: 45). Banu, rantçı türden akılcılığın kendine özgü tasavvurlarının şu konuları birleştirdiğini düşünür: 1. Ulûhiyet, 2. Otokrat diktatör, 3. Siyasi-hukukî görevler, 4. Kâinatın hareket sistemi, 5. Tarlaların verimliliği (Câbirî, 2001a: 46).

İlahi köken ile bağlantılı yani Tanrı ile ilişkisi kurulmuş zorba bir otokrat yöneticinin otoritesinin yer aldığı devlet ile toplumsal birliği yansıtan "yer-gök birliği" inancı üzerinden tabiat kanunları birliği anlayışı, toprağın verimi anlayışını oluşturmuştur:

> Otokrat-müstebit yöneticiden çıkan yaşama emri ile hepsi Tanrı'dan olduğu için gece, gündüz ve mevsimler (dolayısıyla toprağın verimliliği) gibi kâinatın hareketleri arasında da birlik vardır (Câbirî, 2001a: 46).

Rantçı toplumu oluşturan bu birliğin aksine bir de aristokrat sınıf ile çiftçiler sınıfı arasında bir çatışma da söz konusudur. Bu toplumda ayrı ve bağımsız bir sınıf oluşturmamış olan çiftçiler sınıfı içinde köleler de yer alır. Köleci sistemde toplumsal sınıf, vatandaşlar ve köleler olmak üzere ikiye ayrılır (Câbirî, 2001a: 46). Atina ve Roma gibi köleci toplumlarda ideolojik çatışma, köleler ile vatandaşlar arasındaki sınıf çatışmasından değil, özellikle vatandaşlar sınıfı içindeki çıkar farklılıkları ve husumetlerinden kaynaklanır. Dolayısıyla köleler ile vatandaşlar arasındaki sosyal uyumsuzluk/çatışma bizzat vatandaşlar sınıfı içerisindeki fikri çatışmayla ilişkilidir.

Rantçı toplumlara gelince durum farklılaşır. Bu toplumda çalışan halkın ekseriyeti çiftçilerden oluşur. Bu kişiler, rantçı toplumlarda aristokrasi diktasına ve hegemonyasına karşı ideolojik bir muhalefeti dile getirirler. Bunlar, tıpkı Yunanlılarda olduğu gibi aristokrasinin saflarında yer almıyor aksine halkın büyük çoğunluğunun bulunduğu tarafta yer alıyorlardı. Bu durum çiftçiler ile diktacı aristokratlar arasında fikir dünyasında dikkat çekecek boyutta sınıfla ilgili temel çelişkilere izin vermekteydi. Dolayısıyla rantçı toplumda muhalif sosyal düşünceyi yönlendirme işi, sömürülen sınıfın ta kendisindeydi ve bu sınıf, kölelerin aksine göreceli bir özgürlükten de yararlanmaktaydı. Bu toplumlarda sosyal eleştiri en isyankâr hale geldiğinde bile hiçbir zaman ezme ve sömürmeye yönelmemiştir. Nitekim köleci sistemin kölelerinin protestoları ile rantçı sistemin çiftçilerinin protestoları arasındaki farklılık buradan kaynaklanmaktadır. Zira kölelerin efendileri karşısında hiçbir hukuki hakları yoktur. Mahkemeye intikal etmiş bir davası söz konusu olduğunda yargıç daima onun aleyhine karar verir (Câbirî, 2001a: 47). Köle, haklarının gasp edilmesinden dolayı sürekli yakınır. Bir köle, köle olma durumunu ortadan kaldırmak isterken rantçı toplumda çiftçi ise koşullarını iyileştirmek, ayrıca mensubu bulunduğu topluluğun durumunu korumak adına "adalet"ten daha fazlasını istemez.

Banu, hem rantçı toplumda hem de köleci toplumda tanrılara karşı takınılan sosyal tutuma da değinir. Bazı Babil metinlerinden hareketle rantçı toplumun devlete yöneltmiş olduğu protesto, tanrılara yöneltilen eleştiri ve protesto ile ilişkilidir. Zira eski Doğu insanı, tanrılar ile despot yönetici arasında doğrudan bir ilişki kurmuştur. Bu toplumlarda yönetici yegâne maliktir. İktidar ile mülkiyeti birleştiren bir varlık olarak görülür, bu sebeple onun, Tanrı sırlarına sahip olduğuna inanılır (Câbirî, 2001a: 48). Bu toplumun tanrılar ile despot yöneticiler arasında kurmuş olduğu bu özdeşlikler, süreç içerisinde tanrıların dininin inkârına yol açabilir.

Klasik dönem öncesi (Thales'ten Empedokles'e kadarki) Yunan düşüncesindeki tanrıtanımazlık (ilhad) ile eski Doğu toplumlarındaki tanrıtanımazlık arasındaki fark da buradadır. Yunanlıların tanrıtanımazlığı tanrıları görme, duyma, akıl gibi zatî sıfatlarından soyutlanma şeklinde olduğu için bunun sosyal hayat üzerinde doğrudan sonuçları olmadı. Fakat eski Doğu toplumlarıyla ilgili metinlerde tanrılar, aciz ve halka düşmanlıkla suçlanmışlardır. Despot yönetici ile tanrılar arasında kurulan ilişki, bu toplumda adalet probleminin sık sık tartışılmasına sebep olmuştur. Eski Doğu, Babil ve Mısır metinlerinden çıkarılan bu gözlemler, ideolojiyi yalnızca sınıflı toplumların yansıması ve anlatımına dönüştüren "resmî tarihi" maddeciliğin dogmatizminden kurtarmaya yardımcı olur (Câbirî, 2001a: 48). Câbirî'nin, Banu'nun bu görüşlerini bu denli ayrıntılı şekilde ele almasındaki temel amacı, düşünce ile gerçek arasındaki ilişkinin, bir toplum türünden başka bir toplum türüne göre değişiklik gösterebildiğini ortaya koymaktır. O, düşünce ile gerçek arasındaki tüm ilişkileri ortaya koyarken "maddi" olandan ideolojik alana ezilen sınıfların bir ifadesini; tüm "ideal" olandan da ezen sınıfların otoritesinin bir ifadesini gören bazı Arap Marksistlerin "resmî tarihi" maddecilikle açıklamaya çalıştıkları yaklaşımı yıkmaya çalışır (Câbirî, 2001a: 49).

Câbirî'nin, ayrıntılı bir şekilde aktardığı çağdaş antropolojik yaklaşımların, prekapitalist toplumlarda düşünce ile olgu arasındaki ilişkiden yani alt yapı ile üstyapı konusunda yukarıda ortaya attığı içtihatlardan çıkarılabilecek sonuçları üç başlık altında özetlemek mümkündür. Birincisi, prekapitalist toplumlarda altyapı ile üstyapının birliği veya bu unsurlar arasındaki karşılıklı etkileşim ve değişimin kurmuş olduğu diyalektik ilişkiler, karmaşık bir bütün olarak değerlendirilmelidir. İkincisi, bu toplumlarda "akrabalık"ın oynamış olduğu sosyal ve siyasi düzendeki aktif rolü dikkate alınmalıdır. Akrabalık bazen bir üstyapı birimi bazen de üretim ilişkilerini düzenleyen altyapının bir parçası olarak görülmektedir. Üçüncü ve son olarak bu toplumlarda inanç, açık ya da gizli bir siyasi içeriğe sahiptir dolayısıyla dinin, sosyal ve siyasi bir düzenlemeyi sağlayan etkin bir rolü vardır. Liberal ya da Marksist Batılı sosyal-siyasal analizlerde din veya dinî unsurlara hak ettiği itibar sunulmaktadır.

Câbirî, bu üç unsuru dikkate alarak çağdaş Batılı yorumların, sosyal olgunun tamamını ya da "akrabalık" ve "din"in sosyal ve siyasi alanda oynadığı rolün, hiçbir zaman "ekonomik" etkileri yok etmek veya onun önemini azaltmak anlamına gelmediğini özellikle söyler. Batı düşüncesinde ekonomik etkilerin sosyal, siyasi ve tarihi harekette oynadığı rol, sadece

Marks ile değil ondan önce de kabul görmüştür. Marksistler ve diğerleri arasında bu konuda yaşanan ayrılık, hemen hemen sadece bir noktada toplanır (Câbirî, 2001a: 54). Marksistler, tüm durumlarda ekonomik etkeni, birinci ve belirleyici olarak görürlerken Batılı liberaller ise ekonomik etkenlerin sebep olduğu değişimlerin son belirleyicisi olarak kabul edilmesini bilimsel değil ideolojik olarak görürler. Çünkü onlar bilimsel olanı, "kuramsal" olarak ortaya konanla değil, deneyin verdiği sonuç olarak görürler. Câbirî, çağdaş Batılı düşüncede yer bulmuş bu yaklaşımları, Arap/İslam düşüncesinde mümkün olduğunca "tam tarihi bağımsızlık" anlayışını korumak ve bunlardan en iyi şekilde yararlanma imkânı sağlayacak fikri donanımı kazanmak niyetiyle ortaya atar. O, genellikle Marksizm'in Batı toplumlarının Batılı bilimi; antropolojinin ise diğer toplumların Batılı bilimi olarak kabul edildiğini belirtir. O, buradan hareketle açık veya "resmî" Marksizm'in veya antropolojinin ortaya koyduklarının genel ve son gerçekler olmadığını, Arap/İslam toplumunun gerçeklerinden az ya da çok farklılıklar içerdiğinin farkında olunarak dikkatli ve doğru bir yaklaşımla kabul etmek gerektiğini belirtir (Câbirî, 2001a: 55). Câbirî'ye göre ister Marksizm olsun isterse antropoloji olsun çağdaş Batılı içtihatların hiçbirinde Arap/İslam toplumu, özel bir şekilde hatta genel bir durumun yansımalarından biri olarak dahi ele alınmamıştır. Nitekim eski Doğu'ya dair bazı girişimlerle beraber Bizans, Afrika, Akdeniz ve Latin Amerika toplumlarının ele alındığı bazı çalışmalar bulunmaktadır. Fakat Arap/İslam toplumunun ekonomik ve sosyal yapılanmasının kapsamı ve derinliği ölçüsünde konunun ele alındığı hiçbir ilmî inceleme yoktur (Câbirî, 2001a: 56).

Peki Câbirî, Batılı kaynaklarca Arap/İslam toplumunun yaşamış olduğu deneyimlerin ele alınmamasını neden bu kadar önemsemiştir? Ayrıca Batılı bilimsel yöntemler olarak kabul edilen Marksist teori ve antropolojik çalışmaları neden bu kadar ayrıntılı bir şekilde ele almıştır? O, bu soruya şöyle cevap verir:

> Öyleyse kapitalizm öncesi toplumlarda sosyal olgunun bütünlüğünü, ekonomik etkinliğin belirleyicilik derecesi açısından toplumdan topluma ve dönemden döneme değişen önemini korumasının yanı sıra din ve akrabalıktan her birinin rolünün önemini vurgulamakta kendini gösteren Batılı çağdaş içtihatların sonuçlarını ortaya koyarken, bu vurgulamaları sahiplerinin düşündüğü biçimde almıyoruz, bunları çıkardıkları verilere bakarak onlar hakkında düşünce üretmiyoruz. Çünkü onlar bizi, bir kez daha İbn Haldûn'a döndürüyor; ama pek çoğumuzun yaptığı gibi görüşlerinin önemini ortaya çıkarmak ve onları modern Batılı kurumlara göre ölçmek için değil, bilakis bu kez çağdaş sosyal-siyasi gerçeğimizdeki, İbn Haldûn'un çözümlendiği ve "beşerî ümran bilimi" adını verdiği yeni biliminin konusu yaptığı aynı belirleyicilerin, aynı biçim ve tarza değil, her halükârda etkin bir biçimde gelişini ortaya çıkarmak için (Câbirî, 2001a: 57).

Câbirî'ye göre İbn Haldûn'un sosyal olguyu, bütünüyle "beşerî ümran" adıyla kapsamlı bir şekilde ele alıp asabiyetin/akrabalığın ve dinî çağrının devletlerin ve hükümdarlıkların kuruluşunda yer aldıkları role dikkat çeken yönüyle Batılı içtihatların bu konuya vermiş oldukları önemin boyutu karşılaştırıldığında Arap/İslam toplumu açısından İbn Haldûn'un önemi daha iyi anlaşılacaktır. İbn Haldûn'un grupçuluk, aşiretçilik ve dinî "haricilik"e dair yaklaşımları Arap/İslam toplumunun geçmişini anlamamıza ışık tutacaktır (Câbirî, 2001a: 57). O, mukaddimesinde yalnızca kabile asabiyeti ve dinî çağrı gibi kavramları ele almamıştır. Bunlarla beraber prekapitalist toplumların incelenmesinde ele alınan ekonomik unsurların etkilerine de dikkat çekmiştir. Bu ekonomik model, çalışmaya ve üretmeye dayanmayan savaş/güç ve benzerine ya da hükümdarın iç ve dış savaşlarla toplamış olduğu bağışa dayanır:

> Devlet halkın mallarını toplar, bunların yakınlarına ve adamlarına harcar. Bu malları halktan toplanması ve harcanması devlet ehline, sonra bölge halkından onlarla ilgili olanlara gerçekleşir, bunlar çoğunluktadır. Bunun için servetleri büyür, zenginlikleri artar, lükse sapma gelenekleri ve yolları çoğalır (Câbirî, 2001a: 58).

Câbirî, İbn Haldûn'un tarif ettiği bu ekonomi biçimine "rant ekonomisi", bu ekonomiye dayanan devlete de "rant devleti" adını verir. Bugünkü Arap devletlerinin ekonomilerinin hâlâ çoğunlukla "rant"a dayalı olduğunu düşünür. Bu devletler ekonomik modellerini değiştirmezlerse ekonomileri iflas etmekle kalmayacak, kalkınma programları hatta devlet organları da felce uğrayacaktır (Câbirî, 2001a: 58).

3.1. İktidar İlişkileri Kapsamında Siyasi İktidar'ın İşlevi ve Özellikleri

İktidar, çeşitli bazı araçlar kullanılarak ortaya konan mücadeleler ile toplumsal katmanlarda mevcudiyetini gösterir. En temelden bastırma hipotezini açık ya da gizli bir şekilde içerisinde barındıran iktidar, kendi iç dinamikleri vasıtasıyla güç ilişkilerini yaşar, varlığını ötekiler üzerinde kabul ettirmek, yeniden kurmak ve yerleştirmek ister. İktidar sözcüğünü pek kullanmadığını, nadir olarak kullandığında da "iktidar ilişkileri" deyimini kısaltmak için kullandığını belirten Foucault, bu kavramın da ısmarlama bazı kalıplardan geçtiğini belirtir. Zira "iktidar" dendiğinde insanların aklına ilk etapta siyasi bir yapı, bir hükümet, hâkim toplumsal bir sınıf, kölenin karşısında bulunan efendi gibi yapılar gelmektedir. Fakat o, "iktidar ilişkileri" ile bunları kastetmez. Ona göre iktidar, tüm toplumu içine alan bir ilişkiler ağı şeklinde tüm toplumsal bünyeye kök salmıştır. İki

insanın sözlü iletişiminden tutun da ekonomik ve kurumsal tüm ilişkilere kadar iktidarın var olduğunu belirtir. Bireyler arasında, insan ilişkilerinde, ailede, eğitim ilişkisinde, siyasi yapılarda vb. etkili olan iktidar ilişkilerinin varlığının hissedildiği bir ağ içerisinde yaşadığımızı düşünür. Zira o, iktidar ilişkileri ile bir kişinin başka birinin davranışlarını yönlendirmeye çalıştığı ilişki biçimlerini kasteder (Foucault, 2016b: 235). Dolayısıyla Foucault açısından, toplumun her katmanında kendisini var eden iktidarı, yalnızca siyasi bir yapı şeklinde görmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Foucault, iktidar ilişkilerinin tarihsel süreç içerisinde üç farklı şekilde işlevsel olduğuna inanır. Bunlardan ilki 17. yüzyıla kadar varlığını sürdüren ve siyaset biliminde de klasik iktidar anlayışına denk gelen "egemenlik"tir. Bu iktidar anlayışında iktidar alanı, toplumsal alandan ayrılır; iktidar, toplumsallık üzerinden hâkim kılınmaya çalışılır. Burada devlet, merkezî gücünü yaptırımlar yoluyla kullanır ve yasalarla itaati sağlamaya çalışır (Foucault, 1992: 58). En temelde yaptırım tekniği, suç ve ceza kategorilerinin kanunlarla kodifiye edilmesiyle gerçekleştirilir. Zira bu iktidarda temel amaç egemenliğin uygulanmasıdır.

İkinci iktidar türü ise "disiplin"dir (Foucault, 1992: 271). Foucault'nun özellikle *Hapishanenin Doğuşu*nu incelerken ele aldığı bu iktidar, egemenlik paradigmasından daha farklı bir iktidar pratiğini ortaya koyar. 17. yüzyıl itibarıyla geliştirilen gözetim, ayrıştırma, kontrol, mekânsal düzenleme, sınıflandırma, hesaplama ve akılcılaştırma teknikleri vasıtasıyla geliştirilen disiplin mekanizmaları, belirli bir standartlaşma etkisi yaratır, normlara uygun davranan uysal bedenler üretir (Foucault, 1992: 229). Egemenliğe dayanan iktidar, korku salarak egemeni görünür kılmaya çalışırken disipliner iktidarda ise artık bakış yönü değişmiştir. Zira bakılan artık iktidar değil, iktidara tabi olan ya da olması istenen öznelerdir. Gözetlenmekte olan özneler, tıpkı Jeremy Bentham'ın *panopticon* ütopyasında arzulandığı şekliyle hem normları içselleştirmiş hem de iktidarı kendi öznelliğinde yeniden üretmiş öznelere dönüşecektir (Foucault, 2013: 60). Foucault, disiplin tekniklerinin belirli bir standartlaşma etkisini doğurduğunu ve bu sebeple normlara uygun davranan bireyler oluşturduğunu düşünür. Ona göre okul, hastane, hapishane ve kışla modellerinde olduğu gibi uysal bedenlerin üretilmesi hedeflenir (Foucault, 2002: 233-235).

Üçüncü ve son iktidar türü ise "güvenlik"tir. Foucault 1977-78 yıllarında vermiş olduğu derslerde 18. yüzyılın sonlarında hız kazanan sanayileşmenin etkisiyle oluşan atmosferde "Gerçekten bir güvenlik toplumunda yaşayıp yaşamadığımızı tespit etmeye çalışır." Ceza hukuku sorunsalı altında yatan temel sorun, güvenliktir (Foucault, 2013: 308-309). 18.

yüzyılla birlikte Batı toplumlarında iktidarın şiddete ve baskıya dayanan işleyişi giderek azalmış, iktidar; artık baskıcı olmaktan ziyade disipline eden, düzenleyen ve normalleştiren bir şekilde işlemiştir (Foucault, 2002: 255). Disipliner iktidar, beden siyaseti üzerine kurulmuşken düzenleyici adı da verilen güvenlik iktidarında ise nesne, nicel bir anlamı da olan nüfustur.

Foucault, 1977-78 yıllarında verdiği derslerin hemen başında hukukun, disiplinin ve güvenlik paradigmalarının farklı dönemlere ait yani birbirinin yerine geçen, bir öncekinin etkisini ortadan kaldıran iktidarlar olmadığını özellikle belirtir. Zira ne disiplin 18. yüzyılda üretilmiştir ne de güvenliğin yeni bir tarihi vardır. Her üç iktidar paradigması, birbiriyle iç içe geçen girift yapılar şeklinde uygulanmaktadır. Şayet bir dönemsellik söz konusu olacaksa burada değişen şey, her üç iktidar arasındaki bağıntıdır. Zira dönemsel olarak bu üç iktidar paradigmalarından birinin hâkimiyeti söz konusu olur (Gambetti, 2008: 43-46).

Görüldüğü kadarıyla disiplin, temel özellikleri itibarıyla egemenlik mekanizmasına dayalı iktidardan çok da farklı işleyen bir iktidar yapısı değildir. Zira egemen iktidar, işleyişini/etkinliğini görünür olmakla sağlarken disiplinci/modern iktidar ise bunun tam tersi görünmezlikle sağlamaya çalışır (Foucault, 1992: 235). Egemen iktidar, insanları cezalandırırken bedenlere acı verir; disiplinci iktidar ise zihinleri, ruhları terbiye ederek bedenleri işlevsel/üretici hale getirir. Egemen iktidarda amaç, kendisine yönelen tüm tehditleri ortadan kaldırmaya çalışmak iken disiplinci iktidar ise tehditleri önceden belirleyip onları dönüştürerek ve ıslah ederek sistemle bütünleştirmeye çalışır. Dolayısıyla egemen iktidar, bir hukuk sistemi ve bu çerçevede belirlenen sınıf ve yasaklar şeklinde algılanırsa disiplin de aslında bunun pek uzağında yer almaz. Zira hukuk, belli bazı davranışları yasaklarken disiplin de belli bazı davranışların kanıksanmasını sağlar. Dolayısıyla hukuk "hayır" derken disiplin "evet" der. Böyle bir durumda her ikisinin ortak özelliği, öznelerin kendi başlarına buyruk olmalarını engellemeye çalışmak, belli şekilde düşünmelerini ve davranmalarını sağlamak, onları belli kalıplara sokmaktır. Nitekim her ikisi de sınır çizer, iktidarın nesnesi üzerinden denetim kurmayı amaçlar. İkisi de riski sıfıra çekmek ister çünkü "anomaliden" hoşlanmazlar (Gambetti, 2008: 43-46).

Foucault'nun düzenleyici iktidar adıyla da ifade ettiği güvenlik paradigması, öncelikle normalliği hesaplar yani normalliğin eğrisini çıkarır, "norm"u da bunun üzerinden belirler. Bu şekliyle norm, sistemin devamını sağlamak üzere ortaya konan bir ortalamaya dönüşür

(Gambetti, 2014: 30). Dolayısıyla güvenlik paradigması, bir iktidar mekanizması yönüyle hayatı düzenleyip korumak değil, şartların gereklerine göre yok olmasını göz ardı etmektir. Güvenlik paradigmasının egemenlik paradigmasından farkı; kimin yaşayacağı, kimin öleceğiyle ilgili bir seçimin belirli bir yasaya göre olmasından ziyade, doğası ve kaynağı her an değişebilen riskler gözetilerek belirleniyor olmasıdır.

Foucault'nun da altını çizdiği gibi egemenlik paradigmasında iktidar alanı iradelerin çatışmasından doğar. Toplumsal bir sözleşme gereğince her bireyin kendi iradesiyle kanunlara itaat ettiği varsayılıyordu. Zira sözleşmenin şartları belirlenmiş sınırları da çizilmişti. Sözleşmeye uymayan suçlu kabul edilir ve kendisini toplumun dışına çıkarmış/itmiş olurdu. Fakat güvenlik paradigması söz konusu olduğunda halk, "nüfus" olarak görülür ve artık o, otoriter ama hesaplı oyunların oynanabildiği bir alandır (Foucault, 2013: 43). Güvenliğe dayalı iktidarda yönetimselliğe karşı çıkacak iradevi bir ret çabası yetersizdir, çünkü toplumsal güçlerin birbirine karşı kullanılması, kanunların değiştirilmesi ve durdurulması artık mümkün değildir.

Câbirî'nin bu konuya bakışına değinmeden önce, bu konu bağlamında ele alınacak "siyasal iktidar" kavramının İslam düşüncesinde genellikle kabul gören yaklaşımı ele almak yararlı olacaktır. Sözlük anlamı ile "yapabilme, yapabilecek konumda olma, gücü yetme"yi ifade eden iktidar kelimesi, siyaset bilimi ve kamu hukuku olarak toplumdaki sosyal iktidarlardan farklı özellikler taşıyan "siyasal iktidar"a karşılık gelmektedir. Siyasal iktidar, tüm ülkeyi kapsayan, başkaları için emir veren ve bu emirleri yürütebilen, toplumdaki sosyal iktidarlardan daha üstün, merkezileşen bir iktidardır. İktidar ilişkisinin yöneten-yönetilen karşılıklı etkileşim boyutu dikkate alınarak maddi bir unsur olan gücü kullanma tekeline karşılık, "rıza"; manevi bir unsur olarak karşımıza çıkar (Erdoğan, 2001: 278).

Siyasi iktidar, farklı bir açıdan iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi emir verme ve bunları yürütme araçlarına sahip olma "yetkisi"dir. İkincisi de bu yetkiyi kullanan organ ya da organlara karşılık kullanılır. İsimleri farklı olsa bile en yalın şekliyle devlet haline ulaşan yönüne kadar, her siyasi toplumda siyasal iktidarın varlığıyla karşılaşılır. İktidar kavramı Arapça bir kelime olmasına karşın İslam siyasi literatürde bugünkü anlamıyla böyle bir kelimeye rastlanmaz. Nitekim Emevî iktidarının kuruluşundan beri iktidar kavramına karşılık velâyet, sultan, mülk kavramları kullanılmıştır (Akyüz, 1998: 30). İslam düşünce tarihinde sıklıkla kullanılan kavram ise "velâyet"tir. Bu kavram "başkası üzerine cebren söz geçirmek" anlamında kullanılan "tahakküm"den "meşrû" olması yönüyle ayrılır

(Bey, 1924: 35-36). Zira bir kişinin başka kişi üzerinde velâyete veya tasarrufa sahip olabilmesi için mutlaka o kişiden velâyet hakkını alması gerekir. İslam toplumunda halifeye yaklaşımda bu anlayış benimsenmiştir. Siyasal iktidarı kullananların, halifenin, toplumu ilgilendiren bir karar alması, bunu yürütmesi zor kullanmaktan ve kendi şahsi kimliklerinden ziyade, kendilerine tevdi edilen bir yetki şeklinde kabul görülmüştür.

İslam toplumunda iktidarın toplum tarafından yöneticiye verilmesi ve yöneticinin bu yetkiyi alması, daha önce de ele aldığımız üzere, "bey'at" adı verilen bir prensiple belirlenmiştir. Bey'at; halife ve temsilciler aracılığıyla toplum arasında yapılan bir sözleşmeyle iktidarın halife tarafından yürütülmesini esas alır. İslam siyasi düşüncesinde hiç kimsenin kendiliğinden ve tek başına toplum üzerinde bir tasarrufa yani siyasal iktidara sahip olması kabul edilmediğinden siyasal iktidarın yetkisi, toplumdan bey'at sözleşmesiyle alınır. Şayet toplum bu yetkiyi ona seçimle vermezse, yönetici/kişi siyasal iktidara sahip olamayacaktır. Dolayısıyla bu yetki, en temelde topluma aittir. Toplumda bu yetkinin doğrudan kullanılmasındaki zorluktan dolayı yine toplum tarafından bey'atle bu yetki halifeye devredilir (Mustafa, 1990: 28). Topluma ait bu iktidar yetkisinin nereden geldiği, kaynağının ve dayanağının ne olduğu daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Gelişmekte olan bir yapı olan siyasal iktidar; tarihi, sosyolojik ve doğal gelişimiyle beraber insan iradesiyle de şekil kazanmıştır. Bazı sosyologlar, ilkel toplumlarda iktidarın belirli bazı kişiler tarafından kullanılmayarak topluma yayılmış olduğunu söylemişlerdir. Fakat daha sonra iktidar, onu kullanan birey veya heyetin tekeline girmiş ve kişisel bir hak olarak görülmüştür. Ne yazık ki bu durum, zamanla merkezileşen ve kişiselleşen siyasi iktidar şekline dönüşmüştür. Bunun hemen sonrasındaki aşama, iktidarın kişisellikten kurtularak kurumsallaşmaya geçtiği devlet aşamasıdır. Bu durum, siyasal iktidarın kişilerin üstünde ve ötesinde görülmesini, kurumsallaşarak sürekli ve objektif bir kurumun doğuşunu yani devletin oluşumunu sağlamıştır (Duverger, 1986: 7). Siyasi iktidarın kurumsallaşan yönü olan devlet, şahsi iradenin üstünde "hukuki statüye bağlı" ve "objektif" bir yapıyı ifade eder. Nitekim siyasi iktidarın hukuki olarak kurumsallaşmasıyla devletin varlığından söz edilebilir. Devletin varlığı, onu oluşturan bireylerin ve iktidarda bulunanların kişiliklerinden bağımsız olarak "tüzel kişilik/hukuki kişilik" ile mümkün olmaktadır (Teziç, 1986: 117).

Söz konusu özelliklere sahip böyle bir "devlet", Batı'da 15. yüzyıldan sonraki dönemde ortaya çıkmıştır. Kendisine has siyasi bir iktidara ve kurumsallaşmaya sahip İslam toplumlarında benzer tarihsel bir gelişme gözlenmemiştir. Zira İslam siyaset düşüncesinin başlangıcından itibaren siyasal iktidar, iktidarı kullananların şahsiyetlerine bağlı, kişisel bir hak olarak onlara verilen bir yetki şeklinde görülmemiştir (Akyüz, 1989: 85-87). Bu yetkinin statüsü, yöneticilerin kişiliklerinden ayrı, beşeri iradenin de üstünde, vahye dayalı, İslam hukuk ilkelerine ve toplum ile iktidar arasında karşılıklı bir sözleşme niteliğinde, bu şartlar dikkate alınarak belirlenmiştir (Kübalı, 1960: 11).

Siyasal iktidarın statüsü, İslam hukukunda ilk olarak 620 ile 622 yılları arasında yapılan Akabe bey'atlarıyla sağlandığı kabul edilir. Daha sonra hem Medine Vesikası hem de Medine devletinin hukuki statüsü belirlenmiştir. Riyaset ve nübüvvet vazifesini üstlenen Hz. Peygamber'in nübüvvet görevi sona erdikten sonra hilafet ve halifelerle başlayan dönemde ortaya konan pratikler, "devlet statüsü"nün şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Özellikle dört halife dönemindeki uygulamalar, kendisinden sonraki dönemler için delil teşkil etmiştir. Raşid halifeler döneminde, statüsü bey'at akdi ile çizilen ve idarecilerin şahıslarından ayrı olarak bakılan iktidar, daha sonra dönemin toplumsal ve siyasal şartlarında çevrelenmiş ve kullanım şartları belirlenmiş şekilde kurumsal ve hukuksal bir mekanizmaya bağlanamamıştır. Bu durum, siyasal iktidarın yöneticilerin kişisel yaklaşımlarına göre şekil almasına imkân sağlamıştır. Emevîler dönemiyle başlayan ve devam eden yönetim uygulamaları, genel itibarıyla dört halife dönemindeki esaslara "şeklen" bağlı kalmış ve saltanat yönetimine geçişle birlikte fiili ve keyfi bir yönetim anlayışına geçit vermiştir. Ayrıca İslam'ın yayılmasıyla birlikte farklı kültürlerle temas edilmesi, "iktidarın kişiselleşmesi" sürecini ne yazık ki hızlandırmıştır (Hamidullah, 1998: 92-95). Nitekim "siyasetname" gibi eserlerde bu bakış, oldukça sık işlenmiştir. Zira yöneticilerin Allah tarafından seçildiği ve bu sebeple kendilerine itaat edilmesi gereken kişiler olduğu düşüncesi hâkim bir anlayışa dönüşmüştür.[42] Bu anlayış, Osmanlılar'a kadar uzanan tüm İslam toplumlarında etkisini sürdürmüştür (Lewis, 1992: 13).

Siyasal iktidarın kurumsal ve hukuksal temellere bağlı kalmaması, devletin temel mekanizması olan unsurların işlevlerinin ihmal edilmesi ya da doğru bir şekilde işlememesiyle ilgilidir. Zira devlet esaslarının dayandırıldığı, siyasi düşüncede bir kılavuz

[42] Yöneticilerin kullandıkları "zillullah", "halifetullah" lakaplarını da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

olarak kabul edilen yönetici sorumluluğu, eşitlik, adalet ve şûra gibi anayasal ilkeleri oluşturan temel prensiplerin sağlıklı işlemesi önemli bir husustur (Mücahid, 2012: 39).

Yukarıda ifade edilen ve İslam düşüncesinde genel olarak kabul gören; siyasal iktidar kavramının oluşumu, şekillenişi ve siyasal iktidarın (halifenin), devlet statüsünün şekillenmesinde aldığı rol gibi başlıklar, Câbirî tarafından tartışılmaya ihtiyaç duyulan konulardır. O, bu konudaki yaklaşımını ortaya koymadan önce siyasal iktidarın, nasıl seçileceğine ve hangi özelliklere sahip olması gerektiğine yönelik yapılan tartışmalara değinir. Farklı fırka ve mezheplere göre tartışmanın boyutlarını betimledikten sonra İslam'ın bir yönetim modelinin olmadığını ve dolayısıyla "İslami yönetim" diye bir yaklaşımın da benimsenemeyeceğini belirtir. Câbirî'ye göre İslami yönetim konusunda fıkıhçıların ve kelamcıların yazılarında bu "teori"nin varlığını benimsemek; böyle bir teorinin varlığı arzusunu dile getiren sözlerden öte bir şey değildir. Zira ona göre "İslami yönetim" adıyla bir teori bulunmadı, hatta bulunmayacaktır. Çünkü yönetim konusunda bir teorinin kurulmasının zorunlu şartı ortada yoktur. Yani siyasi meselenin, devletin şeklinin, başkanın belirlenme biçiminin, görev süresinin, görevlerinin vb. konularda Kur'an veya Sünnet'te düzenlenen açık bir nass (kural) yoktur. Şayet bu ifadenin kullanılması zorunluysa yönetimle ilgili "İslami" teori, şu ya da bu fırkaya göre, şu ya da bu dönemlerde, şu ya da bu ülkede, şu Müslümanın ya da bu cemaatin teorisi olduğu söylenmelidir. Şayet Müslüman bilginler, yönetimle ilgili bir teoride icma ederse ve bütün Müslümanlar da bunu kabul ederse, işte o zaman bu teori bilfiil İslami teori olacaktır. Çünkü ümmetin icmada bulunması, İslam'da hukukun bir kaynağı olarak kabul edilir (Câbirî, 2001a: 457). Ama Câbirî'ye göre böyle bir şey şimdiye kadar olmamıştır.

Câbirî, kimi okurların özellikle "Mâverdî"nin yaklaşımlarından yola çıkarak "İslam siyasi düşüncesi"nde siyasi iktidarın taşıması gereken özelliklerin neler olduğunun belli olduğunu ve bazı yazarların da olaylara hâlâ Mâverdî ve onun çağının yönetim sistemini teorileştiren ve aynı zamanda râfızî Şia'ya reddiyeyle meşgul olan öteki fukahanın teorilerinin etkisi altında olaya baktıklarını söyler. Fakat o, Mâverdî ve öteki fıkıhçı ve kelamcıların görüşlerinin bağlayıcı olamayacağını özellikle belirtir. Zira bunlar, sadece belirli bazı siyasi koşulların zorladığı siyasi görüşlerdir. İslam uygarlığının gelişimi bağlamında bu görüşler, Müslüman fıkıhçılar tarafından ortaya atılmış olsa da bunlar, salt İslam'a ait görüşler değildir. Hatta şu basit sebepten dolayı İslam'ın görüşünü yansıtmaz: Hem Kur'an hem de Sünnet'te yönetim sorununu düzenleyen hukukî bir nas (kural) yoktur. Aksine

sorun, her çağın şartlarını ve şûranın gerçekleşme gereklerini dikkate alması gereken ictihadî bir sorundur (Câbirî, 2001a: 474).

Batı'da tarihsel süreç içerisinde iktidarın işlevselliğini egemenlik, disiplin ve güvenlik olmak üzere üç farklı şekilde etkin kıldığını düşünen Foucault, bunların ilk ikisinin, öznelerin kendi başlarına buyruk olmasını engellemek, belli şekilde düşünmelerini ve davranmalarını sağlamak, onları belli kalıplara sokmak olduğunu söyler. Modern iktidar modeli olarak tarif ettiği güvenlik paradigması ise belirli bir yasaya göre değil, kaynağı ve doğası her zaman değişebilen riskler gözetilerek işlenir. Câbirî ise İslam düşüncesinde genel anlamda kabul görülen "İslam'ın bir yönetim anlayışı vardır." şeklindeki yaklaşıma asla katılmaz. Zira ona göre Kur'an ve Sünnet, yönetim sorununa dair hukukî bir nas düzenlememiştir. O, İslam düşünce tarihinde, "İslami yönetim" modeli olarak ortaya konan çalışmaların ya belirli bir fırkaya ait görüşler olduğunu ya da yazıldığı dönemdeki siyasal bir boşluğu doldurmak veya siyasal bir amaca hizmet etmek üzere yazıldığını düşünür.

İktidarı egemenlik, disiplin ve güvenlik olmak üzere üçe ayıran Foucault'nun iktidar analizlerinde merkezî rol, modern dönemin iktidar anlayışı olduğu açıktır. Câbirî de İslam düşünce tarihinde iktidarın, siyasal bir erk olarak ne zaman varlık kazandığına ve İslami yönetimin temel prensiplerinin neler olduğu sorusuna cevap arar. Câbirî'nin de bu sorulara cevap ararken en temel amacı, bugüne dair ne gibi çözümler üretilebileceğini gündeme taşımaktır. Her iki düşünür de kendi toplumlarının iktidar anlayışlarında, iktidarların varlığını sürdürmek üzere bazı araçlardan yararlandıklarını belirtir. Onların sözünü ettiği bu iktidar araçları "özgürlük" ve "şiddet"tir. Zira iktidarlar, toplumda kabul görmek veya varlıklarının devamını sağlamak için bu iki temel aracı her zaman kullanmışlardır. İktidarlar, tarihsel süreç içerisinde bu araçlara çok farklı şekilde işlevsellik kazandırmış olsalar da hiçbir zaman bunlardan vazgeçmemişlerdir.

3.1.1. İktidara Karşıt Bir Kavram Olarak Özgürlük

Bir yere bağlılık ya da yükümlülüğü olmayan şeyler veya kişiler için kullanılan, kölelik ve özgürlük arasında yapılan bir ayırımla tarihsel bir kökene bağlanan özgürlük kavramı, insana dair tüm anlatımlarda her zaman bir tartışma konusu olmuştur. Bu kavram, iktidar söz konusu olduğunda da sürekli bir karşıtlık ilişkisi içerisinde yer almıştır. Geçmiş tarih boyunca devam ede gelen bu karşıtlık ilişkisi, bazı toplumsal sınıflar ya da bunları

yöneten hükümetler arasında varlığını sürdürdüğü için özgürlük, otoriteyi elinde bulunduran yöneticilerin despot yönetimine karşı bir korunmayı ifade eden kavram olarak karşımıza çıkar (Mill, 2004: 40). Özgürlük, eylem ve davranış biçimlerimiz önünde engel oluşturan veya oluşturabilecek tüm faktörlerin yokluğu (yani negatif bir özgürlük) şeklinde değil; mevcut bu engelleri aşmak üzere sahip olduğumuz güçlerin kullanımıdır (Foucault, 2016b: 22). En geniş anlamıyla bu kavram, insan bireysel bir varlık olarak ele alındığında irade özgürlüğü, toplumsal bir varlık olarak ele alındığında ise siyasal özgürlük şeklinde gündeme gelir (Mill, 2004: 53). Foucault, negatif anlamıyla özgürlük kavramının kuramsal işleyişinin, Boulainvilliers'in şu ifadelerinde kendini gösterdiğini belirtir:

> Özgürlük neye dayanır? Özgürlük; elde edebilmeye, sahiplenebilmeye, yararlanabilmeye, emredebilmeye, itaat sağlayabilmeye dayanır. Özgürlüğün ilk ölçütü başkalarını özgürlükten yoksun bırakabilmektir. Başkalarının özgürlüğüne basıp geçilemediyse somut olarak özgür olmak neye yarardı ve neden ibaret olurdu? Bu, özgürlüğün ilk ifadesidir (Foucault, 2002: 166).

Boulainvilliers'in özgürlük anlayışı tam olarak eşitliğin zıttıdır. Zira savaşla, egemenlikle, ayrımla, tüm güç ilişkileri sistemi yoluyla kendini göstermesi umulur. Bu anlayışta eşit olmayan bir güç ilişkisi içerisinde kendisini gösteremeyen bir özgürlük, soyut ama zayıf ve iktidarsız bir özgürlük olabilir (Foucault, 2002: 167). Boulainvilliers'in bu özgürlük yaklaşımında 18. yüzyıl öncesine kadar etkisi süren krallık/hükümranlık yasalarının etkisi baskındır. Foucault'ya göre 18. yüzyıl ile birlikte Avrupa tarihi, bir hukuk toplumundan normların geçerli olduğu normalleştirici bir disiplin toplumuna dönüşmüştür. O, iktidarın hâlen hukukla ve hükümranlıkla açıklanmasını, hatalı bir şekilde bu eski anlayışa bağlı kalınmasında görür. Dolayısıyla günümüz iktidar sorunun incelenmesinde de hukuktan daha çok disiplin mekanizmasına ağırlık verilmesi gerektiğini düşünür. Batı toplumlarında hukuksal düşünce, Orta Çağ'dan bu yana gelişimini krallık iktidarı üzerinde yapılandırmıştır. Bu hukuk anlayışında merkezî kişilik kraldır. Nitekim hukuk sisteminin nasıl işleyeceğini de o belirler. Hukuk, bu sistem içerisinde bir taraftan kralın iktidarını meşru kılmaya çalışırken diğer taraftan da kralın iktidarının hukuki sınırlarını çizer. Sıklıkla bu anlayışa bağlı kalındığından hükümranlık sorunu, Batı toplumlarında en temel hukuk sorunu haline gelmiştir. Foucault bu anlayışın, hukuk sistemi içerisinde yer alan tahakküm olgusunun maskelenmesiyle sonuçlandığını düşünür (Foucault, 2016a: 102-103).

Foucault, iktidar analizinin gerçekleştirilmesi için Orta Çağ'da beliren bu hukukî-siyasi hükümranlık yaklaşımından kurtulmak gerektiğini belirtir. Nitekim 17. ve 18. yüzyıllarda

ortaya çıkan, yukarıda da ele aldığımız, bu yeni iktidar mekanizması, hükümranlığa dayalı bir algılayışı yetersiz kılmaktadır (Foucault, 2016a: 102-103).

Bu yeni iktidar mekanizması içerisinde özgürlüğe bakış açısı da dönüşüme uğrar. Zira özgürlük, iktidar ilişkileri sahasına uygulanıp metafiziksel bir otoritenin egemenliğinden uzaklaştırılmış ve bireye indirgenerek yeniden ele alınması gereken bir nosyona dönüşmüştür. T. W. Adorno'nun da belirttiği gibi özgürlük, reçetesi daha önce verilmiş peşin tercihlerin daha en başta reddedilmesidir. Foucault'ya göre baskı ve sınırlamalar içerisindeki tahakkümcü bir yaklaşımdan sıyrılıp rasyonel bir tercihe dönüşen özgürlük, hem metafiziksel hem de aşkın bir kavram değildir (Foucault, 2013: 48). Aksine tamamen bu dünyaya ilişkindir ve iktidarla iç içe geçmiştir. İktidar ve özgürlük kavramları birbirlerine tamamen karşıt olarak düşünülse de yani "İktidar ile birey birbirlerini reddeden şeylerdir." şeklinde görülse de Foucault açısından bu durum yeni bir okumayı gerektirir.

Egemenlik söylemi, simetrik olmayan ve değiştirilebilir iktidar ilişkileri bağlamında ele alınırken özgürlük ise yalnızca özgür bireyler üzerinde işlediğinden tüm iktidar ilişkilerinin özünde yer alır. Bu sebeple değişebilen, sabit olmayan ve akışkan olan bir içeriğe sahiptir. Foucault, özgürlük ve iktidarı ontolojik olarak farklı öğeler olarak görmez, özgürlüğü bağımsız bir şekilde birinin iktidarını icra etme yeteneğine dayandırır. O, iktidarı; bir eylem, bir ilişki biçimi olarak tarif eder. Fakat bu direkt olarak başkaları üzerinde değil, başkalarının hem şimdi hem de gelecekteki eylemleri üzerinde yer alan bir eylem şeklindedir. Ona göre bir ilişkinin, iktidar ilişkisi özelliğini taşıyabilmesi için her iki tarafın da daima eylemde bulunabilecek şartlarda olması ve bu ilişkide her tür tepkinin ve cevap alanının varlığı gereklidir. Dolayısıyla iktidar, bir eylem kümesinin farklı bir eylem kümesi üzerinde etkili olduğu bütünsel bir yapıdır (Foucault, 2016b: 20). Ayrıca iktidar, davranışları ve davranışların olası sonuçlarını da yönlendirir. Bu sebeple Foucault'da iktidar, bireylerin ya da grupların davranışlarının yönlendirilmesini içerir yani o, iktidarı bir yönetim sorunu olarak görür.

İktidarın, başkalarının eylemleri üzerine bir eylem ve bu eylemin yönetilmesi şeklinde tanımlanması önemli bir şeyi ortaya çıkarır ki bu da bahsi geçen özgürlük kavramına bir göndermedir. Zira bu yaklaşım, özgürlüğün iktidar işlerine katılmasını zorunlu kılar. Foucault bu durumu şöyle ifade eder: "İktidar, yalnızca 'özgür özneler' üzerinde ve yalnızca 'özgür' oldukları sürece işleyebilir." (Foucault, 2016b: 21). Onun bu ifadeyle kastettiği, bazı davranış biçimlerinin, bazı tepkilerin ve farklı tavırların benimsenebileceği

bir fırsatlar alanıyla karşı karşıya olan bireysel ya da kolektif öznelerdir. Belirleyici etmenlerle doyurulan bir yerde iktidar ilişkilerinden söz edilemez. Zira kölelik, insanın zincirlendiğinde değil, hareket edebilecek ve hatta kaçabilecek bir fırsatı olduğu durumda bir iktidar ilişkisidir (Foucault, 2016b: 75). Dolayısıyla özgür olmak demek, çeşitli ve farklı davranış biçimlerinin ve tepkilerin gerçekleşebileceği bir fırsatlar alanı içerisinde olmayı gerektirir. Şayet bir iktidar alanı tıkanırsa yani yapılandırma ve yönetim ilişkisi tek taraflı, sabit ve tersine çevrilemez bir hal alırsa artık burada iktidar ilişkisi olduğu söylenemez. Böyle bir durumda ancak bir tahakkümün varlığından söz edilebilir ve tahakkümün olduğu hiçbir yerde iktidar ilişkileri olamaz (Foucault, 2016b: 21). Dolayısıyla özgürlük ve iktidarın, birbirini dışlayan bir çatışma içerisinde değilseler de daha karmaşık bir ilişki içerisinde yer aldıkları söylenebilir. Kurulan bu ilişki biçiminde özgürlük, iktidarın işlemesinin bir ön koşulu olarak vardır. Hatta özgürlükten tamamen arınmış bir iktidarın varlığından da söz edilemez (Foucault, 2016b: 75). Zira özgürlük, eylem ve davranış biçimlerimiz önünde engel oluşturan ya da oluşturabilecek faktörlerin yokluğu değil, bu engellerin üstesinden gelmek için sahip olduğumuz güçlerin kullanımıdır (Foucault, 2016b: 22). İyi yönetmek, ya özgürlük ya da bazı özgürlük biçimleri korunduğunda ancak mümkün hale gelir. Özgürlüğün bastırılması veya sürdürülmeye çalışılmaması sadece yasaya nazaran bazı hak ihlalleri yapmak değil, gerektiği gibi yönetmeyi bilmemek anlamına gelir. Nitekim özgürlüğün ve özgürlüğe ait sınırların yönetimsel pratik alana dâhil edilmesi, aslında bir zorunluluk halini almıştır (Foucault, 2013: 308).

Foucault açısından özgürlük, genel iradeye karşı gerektiğinde "hayır" diyebilmeyi ve reddedebilmeyi gerektirir (O'Leary, 2002: 159). Eylemde bulunan özneleştirilen birey (bölünen özne) ise "eylem öznesi" ya da "özgür özne"dir. Belirli bir egemenlik söyleminin sınırlarının aşılarak bir yeterlilik ifadesi olan "hayır"ı diyebilmek, hem politik hem de etik çalışmalar için özgür özneye alan açar. Zira özgürlük ne etik ne de ontolojik olarak iktidar ilişkilerinin karşısında yer almaz. Aksine iktidar ilişkileri olmadan toplumsal ilişkilerden söz edilemeyeceği gibi özgürlükten de söz edilemez (O'Leary, 2002: 160).

İslam düşüncesinin ilk dönemlerine bakıldığında ise hem felsefi hem de kelami gelenekte özgürlük kavramı yaygın olarak "hürriyet" terimiyle karşılanmaktadır. Geniş anlamıyla hür kavramı, kendi tabiatının zorunluluğu ile varlık kazanan ve buna göre yol alan bir şey; buna karşıt bir kavram olarak kullanılan kölelik ise başka bir etken tarafından varlık ve

aksiyon tayin edilen bir şey olarak anlamlandırılır (Spinoza, 2011: 32). Bu tanımı gereği hür birey, tabiatına uygun hareket eder. Dolayısıyla onu sınırlayacak bir kanun yoktur. Köle ise kendisi için belirlenen kurallar çerçevesinde sınırlı hareket eder. Bu sebeple kölenin iradesi, sahibinin izin verdiği orandadır, onun iradesiyle sınırlıdır. Oysaki dinî kavramlaştırma biçimine göre hür ya da özgür olmanın çerçevesi, ilahi kanunlarla belirlenmiştir.

Hürriyet terimi sıklıkla köleliğin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bu yaklaşıma göre hür birey, hukuki olarak tüm iyi nitelikleri kendisinde taşıyan kişidir (Rosenthal, 2000: 28). Hürriyet kavramının daha geniş anlamda kullanılması İslam felsefesinin altın çağına denk düşer.

Câbirî'de özgürlük, sorumluluğun zorunlu bir şartı olarak görülür. Bütün felsefe ve dinlerde insanın, özgürlüğe ve seçme hakkına sahip olmadıkça sorumlu tutulamayacağı vurgulanır. Durum, ister Allah önünde ister kanun önünde hissedilen sorumlulukla ilgili olsun; ister vicdanla hissedilen ve "ahlaki sorumluluk" diye ifade edilen sorumluluk türüyle ilgili olsun fark etmez; sonuçta özgürlük, ahlakın ayakta kalabilmesinin önemli bir ön koşuludur (Câbirî, 2001: 98).

Câbirî, gerçeği sahiplenen grupçu ve mezhepçi mutaassıp düşüncelerin yerine, farklılık ve karşıtlık özgürlüğüne, düşünce özgürlüğüne fırsat verilmesi gerektiğini belirtir. Bunun sonucunda etnik, partici veya dinî kapalı grupların otoritesinden kurtulmuş olunur. Akide düşünceye dönüşünce; laik/dinî, dogmatik ve grupça aklın otoritesinden kurtulunca eleştirici ve içtihatçı akılla ilişki kurulabilir. Ona göre çağdaş Arap/İslam düşüncesinin; saf aklı, siyasi aklı, toplumu ve ekonomiyi eleştirmekle sorumlu olduğu bir görevi vardır ve bu eleştirileri de ilmî bir çabayla yaparak Arap/İslam dünyasının uyanışını, birliğini ve ilerlemesini gerçekleştirebilir (Câbirî, 2001a: 476).

Câbirî, bugünkü Arap/İslam siyasi aklının, özgür bir şekilde kararlar verip yenilenebilmesinin kabile, akide ve ganimet faktörlerinin yapısal değişiklikleriyle mümkün olacağına inanır. Bunun için de kabileyi kabile dışılığına dönüştürmeyi ve yeni bir sosyal, siyasal ve medeni örgütlenmeyi önerir. Kabileci bir anlayışa dayanan yapının yerine, demokratik sürecin ürünleri olan anayasal kurumlar, parti, sendika vb. unsurlardan yararlanarak bir araya gelinmeli ve böylece bir bilinç değişimi yaratılmalıdır. Ganimete yani ranta ve haraca dayanan ekonomik bir yaklaşım yerine üretime dayalı bir ekonomi

tercih edilmelidir. Akide de salt bir düşünceye dönüştürülmelidir (Câbirî, 2001a: 477). Câbirî buradan hareketle hakikatin yegâne sahibi olduğunu iddia eden mutaassıp ve mezhebi düşünceler yerine, farklılık-karşıtlık özgürlüğüne fırsat verilmesini ve düşünce özgürlüğünün önünün açılmasını hedefler.

İslam filozoflarından Kindî de "ihtiyar" kavramı üzerinden özgürlüğü ele alır. "İhtiyar"ı, akıl yürütme ve tedbîr olarak gerçekleşen özgür irade olarak tanımlar. İhtiyar tanımıyla özgür bireyde olması gereken özellikleri, akıl yürütme ve öncesinde düşünme şeklinde iki aşamalı bir eylem şeklinde belirler (Şahin, 2009: 123).

İslam filozoflarından Fârâbî, demokrasinin ilk bakışta özgür bir devleti ifade ettiği düşüncesine katılır. O, dünyadaki devlet biçimlerinden hiçbirinin mükemmel olmadığını ifade ederek bireylerin mutlak ve tam anlamıyla özgür olabilecekleri devletlerden birinin el-Medînetu'l-cemâiyye yani özgür devlet olduğunu söyler. Fârâbî'nin dile getirdiği bu devlette her birey istediğini yapmakta özgürdür. Bu sebeple kimseye kendilerine lider olma hakkı tanımazlar. Zira her yönüyle eşit ve özgür bireylerden oluşan bir toplumda esasında lidere ihtiyaç da yoktur. Bu gibi toplumlarda bireyler, iktidarı sadece kendilerine daha çok özgürlük verecek ve özel taleplerini gerçekleştirmekte daha çok fırsat tanıyacak diye bırakırlar. Nitekim siyasi liderliğe boyun eğmeleri de tamamen gönüllülük üzerine kuruludur. Burada devlet, kendi vatandaşlarının iradesine bağlı olarak işler. Farklı bir kaç devlet şeklini tarif eden Fârâbî, bu devlet şekilleri içerisinde halkın en mutlu olduğu devletin, bireylerin kendilerini daha özgür hissettiği bu devlet modelini gösterir. Zira el-Medînetu'l-cemâiyye; filozoflara, hatiplere, şairlere ve erdemlilere kendilerini daha çok ifade edebildikleri bir ortam sunar (Fârâbî, 2012: 107-111). Kısacası Fârâbî'nin el-Medînetu'l-cemâiyye'si özgür ve demokratik devletin ideal bir modelini ortaya koyar. Ona göre bundan daha özgür bir devlet modeli yoktur. İlk bakışta böyle bir devlet modeli ütopik olarak görülse de aslında ideal model olmak yönüyle oldukça önemlidir.

İbn Sînâ da Aristoteles'in, özgürlük doğru bir şekilde kullanılmazsa demokratik devleti amacından saptıracağı ve bu durumun da vatandaşların yöneticiye boyun eğdirmesiyle sonuçlanacağı görüşüne katılır. Bu yaklaşıma göre demokratik devlet ile özgürlük arasında kurulan ilişki işlemezse o vakit, bu devlette kölelik hâkim olur (İbn Sîna, 2005: 202). Burada özgürlüğün doğru kullanılmamasıyla demokratik devletin köleci bir devlet anlayışına dönüşeceği vurgusu oldukça dikkat çekicidir. Görüldüğü kadarıyla İbn Sînâ'nın özgür bireyi, herkesin eşit haklara sahip olduğu demokratik bir devlette ama yasalarca sınır

konarak varlığını sürdürebilir. Nitekim İbn Sînâ'nın devlet anlayışında herkesin konumu bellidir. Toplumu oluşturan tüm katmanlar, yukarıdan aşağıya doğru kendilerine verilen görev ve sorumlulukla sınırlanmıştır.

İbn Rüşd'ün özgür insanı ise özgürlüğün temsil edildiği bir devlet yapısı içerisinde varlığını sürdürebilir ki bu yapı da demokrasidir.[43] Ancak böyle bir yapı içinde birey, kendi sınırlarının farkında olacaktır. Burada birey, tutkulara ve lezzetlere ulaşmada kendisini tamamen özgür hisseder (İbn Rüşd, 2011: 183). Bireyin demokratik bir düzen olmadan kendisinin böyle bir hakka sahip olduğunu düşünmesi gibi, özgürlük devleti de şayet sınırsız bir özgürlüğü sunarsa kendi doğasını kaybedebilir.

Her üç İslam filozofu da Aristoteles'in yönetim biçimlerini incelemek üzere kaleme aldığı *Retorik* adlı eserinde belirttiği; demokrasinin bir özgürlük kenti olduğu, burada herkes için özgürlüğün sağlanabileceği ve bunun da ancak demokratik bir devlette olabileceği görüşüne katılır (Aristoteles, 1995: 63). Özgür bireylerin, ancak demokratik ortamda kendilerini bulabileceği şeklinde ifade edilebilecek olan bu görüşü, başta Fârâbî olmak üzere İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam düşünürleri dile getirmelerine ve yöneticileri, özgürlük anlayışını bu şekilde kabul etmeleri için ikna etmeye çalışmalarına rağmen onlar bu düşüncelerini hayata geçirecek bir ortam ne yazık ki bulamamışlardır. Fakat bu durumun, onların bu konudaki teori ve görüşlerinin ütopik yani özgürlük kavramı etrafında dönen değersiz fikirler olduğu anlamını da taşımayacağı bir gerçektir.

Câbirî, 19 asır Fransız burjuvazisinde özgürlüğün eşitlik ve kardeşlik devletini; akıl ve adalet devletini inşa etme arzusu taşıdığını belirtir. Rouesseau, *Sosyal Sözleşme* adlı eseriyle bu arzuların tercümanı olur. Buradan hareketle Câbirî, insanların kendilerini en mutlu hissettikleri devlet modelinin bireylerin daha özgür olduğu yönetimlerle sağlanabileceğini söyleyen Fârâbî'nin şahsında, Orta Çağların Arap Rouesseau'nu inşa etmenin mümkün kılınması gerektiğini belirtir (Câbirî, 2003: 86).

Sonuç olarak iktidarlar, bireylere ve topluma özgür olabilme alanı açmadıklarında yönetim anlayışlarını her zaman tartışılır kılacaklardır. Peki, özgürlük alanı oluşturmayan bir

[43] Demokrasiye olumlu olan bu yaklaşımının dışında İbn Rüşd'ün eleştirel yaklaşımını da belirtmek yararlı olacaktır. Zira Lahoud, İbn Rüşd'ün demokrasiyi "cahil bir rejim" olarak gördüğünü, onun bir demokrasi taraftarı olmadığını belirtir (Lahoud, Nelly (2004). "Tradition (Turath) in Contemporary Arabic Political Discourse", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 13:3, ss. 313-333)

iktidarın, insanları kontrol altında tutabilmek adına şiddeti bir yönetim aracı olarak kullanabileceğinden söz edilebilir mi?

3.1.2. Eylemleri Dönüştürebilmenin Aracı Olarak Şiddet

Şiddet; yanlışlığı, olumsuzluğu, yapılmaması gerekeni, istenmeyeni içinde barındırır ve iktidarın en çok dikkat çeken dışavurumundan biridir (Arendt, 2009: 47). Baskı ve güç kullanarak bir kişiye isteği dışında bir şeyi yapmak ya da yaptırmak diye tarif edilen şiddetin anlam derinliğine doğru gidildikçe değer yargılarının da kaybolduğu görülür (Michaud, 1991: 6). Şiddet, genellikle eylemle karşı karşıya kalanın ya da dışarıdan bakanın bir nitelendirmesidir (Tepe, 2009: 31). Zira şiddeti uygulayanlar açısından, eylemi mutlaka haklı kılan ya da meşru kılan bir gerekçe vardır. Bu, ya bir disiplin ya bir müdafaa etme biçimi ya da bir zorunluluk adı altında meşru gösterilmeye çalışılır. Dolayısıyla şiddetin rasyonel kılınması, onun gerekçelendirilme amacına uygun gerekçeler ortaya konarak sağlanır. Nitekim her ideolojik yaklaşım, şiddeti bazı gerekçelerle temellendirir. Örneğin Alman Nazizm'i ve İtalyan Faşizm'inde şiddet, rejimin ve siyasal otoritenin bekası için kullanılırken Anarşizm ve Marksizm de ise siyasal otoritenin tüm yapısına karşı kullanılır (Macit, 2009: 137). İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana var olduğu kabul edilen şiddet, bazı amaçlar adına gerekçelendirilip meşru kılınmaya çalışılsa da iktidar mekanizmasını korumak adına tüm zemine zarar verir.

İktidar, mutlak bir direniş imkânıyla desteklendiği sürece, her yerde özgürlükten söz edilebileceğine vurgu yapan Foucault, "İktidar her yerde ise özgürlük yoktur." şeklinde yapılan eleştirilere "Her toplumsal alanda iktidar ilişkilerine rastlanıyorsa bunun nedeni her yerde özgürlüğün de olmasıdır." diye cevap verir (Foucault, 2016b: 236). Dolayısıyla iktidar olgusu, şiddetle birlikte anılırsa "birey", bir hak öznesi olarak kabul edilmeyecektir.

İktidar çoğullukla beslenir, şiddet ise tek tipçidir zira varlıkları ve çoğul düşünceleri tehdit olarak algılar. İktidar sözlerden ve eylemlerden doğarken şiddet sessizdir, başkalarıyla paylaşılamaz (Altunok, 2007: 63). İktidar hiçbir materyale başvurmadan aracısız bir şekilde işlerken şiddet ise araçlara ihtiyaç duyar ve araçlarla uygulanabilir (Arendt, 2009: 143). İnsan birlikteliğinden doğan ve bu birlikteliğe bağımlı olan iktidar, bu özelliğiyle hem çok etkili bir güç olabilmekte hem de çok kolay bir şekilde ortadan kalkabilmektedir.

Arendt'e göre şiddet, iktidarın olduğu bir yerde varlık sürdüremez hatta iktidarın zayıf düştüğü yerde iktidarı ortadan kaldırabilir. Fakat şiddet olarak kaldığı müddetçe de yeni bir iktidar yaratamaz (Arendt, 2009: 145). Dolayısıyla iktidar ve şiddet birbirlerine zıt varlıklardır.

Foucault'nun soykütüksel bir analizle ele aldığı ceza pratikleri, egemen iktidarın şiddete ve baskıya dayalı işleyişinin Batı toplumlarında giderek azaldığını, iktidarın baskıcı olmaktan ziyade normalleştirici, düzenleyici ve disipline edici biçimde işlediğini ortaya koyar. Ona göre erken dönemden bu yana cezalandırıcı iktidarlar üç farklı biçimde örgütlenmişlerdir. Birincisi 17. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdüren egemen iktidar, suçu egemen olana karşı işlenen bir eylem olarak değerlendirirken cezayı da egemenin intikamı olarak işleyişe koyar. Suçlunun bedenine yönelik uygulanan cezalandırma hem herkesin görebileceği bir alanda hem de daha büyük bir şiddet uygulanarak gerçekleştirilir. Şiddetin büyüklüğü ölçüsünde halkta oluşturulacak dehşet duygusuyla hükümranın/iktidarın kudretinin pekiştirilmesi amaçlanmaktadır (Foucault, 1992: 58). Klasik Çağ olarak adlandırılan bir dönemde ortaya çıkan egemen iktidarın uyguladığı şiddet ve işkencenin, yasal pratiklerde bu kadar ön plana çıkmasının nedeni, yasal süreçlerle birlikte hakikati ortaya çıkarmaktan ziyade iktidarın işleyişini gösteren siyasal bir işlem olmasıdır. İkincisi, 19. yüzyılla beraber hukuk disiplinine geçişle birlikte sınırlı bir şiddet uygulanmaya başlanmıştır. Birey, yasa, adalet ve hak kavramlarının gelişimine bağlı olarak şiddet kullanımı yasal kabul edilmemiş ve özel durumlara has bir hak olarak formüle edilmiştir (Foucault, 1992: 60). Üçüncü modelde ise şiddet ölçüsü sınırlandırılmış, halka açık alanlarda işkence gösterisi olmaktan çıkarılmış ve cezai uygulamaların gözden ve toplumdan uzak mekânlar olan hapishanelerde denetim altına alınması amaçlanmıştır. Hapishaneler, şiddet uygulamalarından ve cezalandırmalardan ziyade bireylerin eylemlerini ve hatta bedenlerini en etkili şekilde dönüştürebilmenin yollarını arayan "deney laboratuvarları"dır.[44] (Foucault, 1992: 89).

Foucault'ya göre geleneksel siyasal düşünce, iktidarı, egemen-kral modelinde görmekteydi (Foucault, 1979: 38). O, bu modeli, metafizik olarak görür ve kökenini Platon'a kadar götürür. Bu modelde iktidar, sahiplenilebilen bir mülk ve işleyişi yönüyle baskıcı bir güçtür. Liberal siyasal düşüncenin önemli düşünürlerinden Thomas Hobbes'ta ve Marksist

[44] Bu çerçevede Jeremy Bentham'ın 1791 tarihli Panopticon mimarî yapısından tasarımına ve işleyişine kadar hapishanelerde uygulanabilecek toplu denetim koşullarını ortaya koyar.

düşüncede bu model kabul görmüştür. Hobbes'a göre doğal durumda insanlar arasında kargaşa/çatışma vardı. İnsanlar, doğal durumdan toplumsal duruma geçebilmek için üstün bir otoritenin varlığına yani devlete gereksinim duydular. Toplumsal mekanizmanın düzenli bir şekilde işleyebilmesi, bu üstün otoritenin işlemesiyle gerçekleşebilir. Zira devlet, toplumsal çatışmayı giderebilen üstün bir güçtür. Bu üstün otoritenin tekelinde şiddet yer aldığı için toplumsal dengeyi gerektiğinde zorla oluşturmak ona tanınan bir hak olarak görülmekteydi (Hobbes, 2007: 94). Bu yaklaşıma benzer şekilde Marksizm de iktidarı sınıf baskısıyla ilişkilendirmekte ve ona göre iktidar, bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki baskısı olarak algılanmaktadır. Nitekim Marks, tüm sınıflı toplumların tarihini, sınıf savaşımlarının tarihi olarak görmekteydi. Sınıf savaşlarında egemen sınıf hangisi ise iktidar (devlet) da o sınıfın bir baskı aracına dönüşmekteydi. Toplumsal yaşam, egemen sınıfların istek ve hayalleri doğrultusunda kurulsun diye devlet bir baskı aracı olarak kullanılırdı.

> Devlet, bir baskı aracı olduğu gibi aynı zamanda ideolojik bir aygıttır da. Devletin bir yönü değil, iki yönü vardır: baskıcı bir aygıt olma ve ideolojik bir aygıt olma (Althusser, 1991: 83).

Hem Antik Yunan'da hem de Roma'da aile reisinin yönetim biçimi model alınmış, Hristiyanlığın etkisindeki mutlak krallıklarda, tanrısal güç düşüncesiyle beslenen egemen iktidarın en önemli ayrıcalığı, yönettikleri üzerinde sahip oldukları "yaşatma ve öldürme hakkı" şeklinde ortaya çıkmaktadır. Foucault'nun "yaşam ve ölüm" şeklinde ifade ettiği bu güç, en temelde iktidarın ölüm üzerindeki ayrıcalığını tanımlar. Baba/Tanrı/Kral, çocukları üzerinde mutlak bir iktidara sahiptir ve istediği zaman canlarını alma hakkını kendinde görür. Bu anlayış, erken dönem modern siyasal kuramında da etkisini sürdürmüş olsa da daha sonra ölüm ve yaşam hakkının iktidarlar tarafından koşulsuz ve sınırsız kullanılamayacağı düşüncesi gelişmiş ve öldürme hakkı yalnızca egemenin varlığını tehdit eden bir koşula bağlanmıştır. Egemen, fiziksel ve siyasal varlığına yönelik tehditleri hissettiği anda bu hakkı işletebilme meşruiyetine sahiptir (Foucault, 1984: 258).

Egemen iktidar modeline göre iktidar, özünde olumsuzdur: dışlar, gizler, reddeder; yasa dayatır, kural ve düzen getirir; yasa ve cezayla tehdit eder; sansür uygular. Foucault 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra halka açık işkence ve infazlara karşı çıkışlarda ciddi bir artış gözlemler. Bir reform hareketi olarak başlayan ve hükümlünün "insanilik"ine saygı temelinde ifade edilen bedensel işkenceden arındırılarak cezalandırılması yani şiddetin dışlanması çabası, aslında iktidarın cezalandırma alanına getirilen yasal bir sınırı ifade eder

(Foucault, 1992: 112). Tam da bu noktada işkenceye gösterilen tepkinin ve cezanın insani olması gerektiği konusundaki ısrarın nedenlerini sorgular. Reform hareketleri ile ortaya çıkan ve cezalandırmanın hükümlünün insanlığına duyulan saygıyı ifade ettiği düşünülen yeni cezalandırma şeklini, saygıdan ziyade daha ayrıntılı bir toplumsal ceza olarak görür. Zira ceza hukukundaki reform, cezalandırıcı iktidarı daha düzenli, daha kalıcı ve daha etkili hale getirmek için hazırlanan bir stratejidir. Foucault, reform hareketinin en temel amacını şöyle özetler:

> Yasadışılıkların bastırılmasını ve cezalandırılmasını düzenli ve bütün toplumu kuşatan bir işlev haline getirmek; daha az cezalandırmaktan ziyade daha iyi cezalandırmak; daha az sert ama daha evrensel ve daha problemli bir biçimde cezalandırmak; cezayı veren ve uygulayan iktidarı toplumsal yapının daha derinine yerleştirmektir." (Foucault, 1992: 100).

Dolayısıyla bu reformist uygulama, bir duyarlılığı değil, suça yönelik yeni bir iktidar politikası oluşturmayı ifade eder.

18. yüzyılın sonlarına doğru cezalandırma, artık izleyenleri dehşete düşüren bir hükümranlık töreni ve bir şiddet gösterisi değildir. Aksine gittikçe gizlilik gerektiren ve uygulanması, teknikleri ve kuralları açısından daha özerk yeni bir cezalandırma biçimine dönüşmüştür. Bu yeni tür cezalandırma şeklinin temelini hapishaneler oluşturur. Foucault'ya göre hapishaneler, tarihsel olarak ilk kez bu dönemde ortaya çıkmamış olsalar bile kullanılış şekli ve amacı açısından yeni bir işlev edinmiştir. Zira cezanın müdahaledeki amacı, suçun hakikatinin ortaya çıkarılması ve hükümranın iktidarına verdiği zararı, izleyicilerin gözünde bedensel bir işkence ile onarmak değildir. Burada müdahale, bireyin davranış biçimlerine yönelik iken en temel amaç ise bu davranış biçimlerinin ıslahını sağlamaktır (Keskin, 1996: 119). Bu müdahale biçiminde kullanılan araçlar; düzenli etkinlikler, sessizlik, saygı, iyi alışkanlıklar ve ortak çalışmadır. Buradaki temel amaç; kurallara, düzene karşı itaatkâr, kendini kuşatan otoriteye boyun eğen ve bu otoriteyi içselleştiren bireyler yaratmaktır (Foucault, 1992: 168). Foucault bu köklü değişimin nedenini, 18. yüzyıldan itibaren Batı toplumlarında hâkim olan yeni bir iktidar biçimine bağlar. Egemen iktidara alternatif olarak 19. yüzyılda hukuk disiplinine geçiş ile birlikte ortaya çıkan hukuksal-söylemsel model, bu yeni iktidar türünü görmek ve çözümlemekten acizdir. Çünkü bu iktidar biçimi ne yasaya indirgenebilir ne de hükümranlık biçiminde anlaşılabilir. Ona göre toplumsal her ilişkide üretilebilen ve her yerde var olan bu iktidar türünü bir güç ilişkileri çokluğu olarak anlamak gerekir. Bu iktidar türünün cisimleşmiş hali devlet aygıtında, yasalarda ya da bazı toplumsal hegemonya biçimlerinde ortaya çıkar.

Sınırlayıcı ve olumsuz olan, affetmek veya yaşamı almak hakkıyla belirlenen eski iktidarların aksine bu yeni iktidar türü üretken, olumlu ve yaşamın desteklenmesine yöneliktir (Foucault, 1992: 169). Egemen iktidar, fiziksel şiddete dayandığı için her yerde olamamakta bu yüzden sürekli olmayan cezai pratikler uygulamaktadır. Fakat disiplinci iktidar ise şiddetin gerekliliği anlayışını ortadan kaldırmış ve sürekli hale getirmiştir. Egemen iktidarın en temel amacı, kendisine yönelik tehditleri bertaraf etmek iken disiplinci iktidar, tehditleri önceden belirleyip dönüştürmeyi ve ıslah etmek üzere sistemle bütünleştirmeyi amaçlar (Foucault, 1992: 213).

Dinî gelenekler de insan yaşamının önemli bir sorunu olarak görülen şiddetin, dinî ve ahlaki açıdan izah edilip değerlendirilmesine yönelik kafa yormuşlardır. Şiddet nedir, nasıl izah edilmelidir, şiddete sebep olan faktörler nelerdir ve nasıl önlenmelidir gibi sorularla birlikte şiddetin hangi şartlarda ve durumlarda meşru olup olmayacağı gibi konular, dinî geleneklerin üzerinde sıkça durduğu ve cevap aradığı hususlar olmuştur. Dinî gelenekler, şiddete yönelik metafizik, kültürel, etik ve antropolojik tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Çoğu dinî gelenek şiddeti, genellikle haksız tutum ve davranış şeklinde kötülük probleminin bir parçası olarak görmekte ve "ahlaki kötülük" bağlamında açıklamaktadır. Bu yaklaşımdan hareketle şiddetin müsebbibi insan ve insan egosu olarak açıklanmaktadır. Egosunun ve hırslarının peşinden koşan insan; dinî, ahlaki öğretilerden uzaklaşmakta ve bunun sonucu olarak şiddete başvurabilmektedir (Gündüz, 2016: 9). Haksızlık etmek, insanların malına, ırzına, canına kastetmek ve cana kıymak tüm dinlerde büyük günah olarak kabul edilir ve inananların bu gibi tutum ve davranışlardan uzak durmaları istenir.

Şiddet en temelde fiziksel olmak üzere psikolojik, cinsel veya başka üzücü ve zarar verici her türlü davranışı içine alan kavramsal bir içeriğe sahiptir. Özgürlüğün keyfi bir biçimde engellenmesi, tehdit, baskı ve bu amaçlarla gerçekleşen her türlü fiziksel güç kullanımı şiddet kapsamında değerlendirilir (İnce, 2019: 236). Kutsal alanın şiddetle ilişkili kılınması "din kaynaklı şiddet" kavramının gündeme taşınmasına sebep olmuştur. Bu kavram da "teolojik şiddet" şeklinde ifade edilmektedir. Bu kavram bağlamında huzur, mutluluk, barış gibi evrensel insani değerleri temsil eden dinler; şiddet, öfke, nefret, kargaşa, mutsuzluk ve hatta terörle birlikte anılmaktadır. Dinlerin şiddet ve terörle birlikte anılmasının sebebi, terör olaylarına gerekçe arayan ve gerçekleşen eylemleri meşru bir zemine oturtmak isteyen bir yaklaşım olduğu gibi dine mensup olanların gerçekleştirdiği

eylemleri dine mal etme ile de ilişkili olabilir. Zira şiddete başvuranlar, şiddet içerikli tavır ve davranışları meşrulaştıran bazı referanslara gereksinim duyarlar. Çünkü şiddeti bir yöntem olarak görüp bu eylemi gerçekleştirmek isteyenler, yaptıkları eylemi haklı göstererek kendilerini vicdanen rahatlatmak isterler (Kirman, 2004: 81). Tam da bu aşamada dinî metinler, şiddete meşruiyet kazandırmak üzere araçsallaştırılmakta, başka sebeplerle gerçekleşen şiddete malzeme kılınmaktadır.

"Slm" kökünden türeyen bir kavram olan İslam, şiddetin karşıtı bir yerde duran güven, barış, selamet anlamlarını taşır ve bu anlamlar İslam'ın temel kavramlarını oluşturur. Zira İslam, kendisine inanmış olanların şüphelerden arınarak Allah'a teslim olmasını ister. Bu çerçevede İslam, bulunduğu toplumlarda şiddeti, güvensizliği ve sosyal yapıyı olumsuz bir şekilde etkileyen hususları ortadan kaldırır. Zira İslam'ın, şiddeti olumlu kıldığı bir söyleme ya da yaklaşıma rastlanmaz. Şiddetin engellenmesine yönelik ilke ve uygulamalara hem dinî metinlerde hem de Hz. Peygamberin pratiklerinde sıkça rastlanır (İnce, 2019: 239). Hz. Peygamberin Veda Hutbesinde de dile getirdiği üzere İslam, kan davalarını kadın ve kız çocuklarına uygulanan kötü muameleleri yasaklamıştır. Nitekim Kur'an'da İslam'ın şiddete yaklaşımını ortaya koyan bir ayette, masum insanların öldürülmesi haram kılınmıştır: "*Her kim bir kişiyi, kişiye karşılık olmaksızın ya da yeryüzünde bir bozgunculuğa karşılık olmaksızın öldürürse sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir adamın hayatını kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur*." (Maide, 5/32).

İslam, toplumsal bir değişime ihtiyaç duyulduğunda bunun için şiddete başvurmayı doğru bir yaklaşım olarak görmez. Zira İslam'da ıslah, tecdid gibi kapsamlı ve derin bir değişikliği öngören ve de yönteminde şiddeti içermeyen bir yaklaşım benimsenir (Câbirî, 1998: 26). Bu değişim, önce bireyin nefsinde başlar, birey gücü yettiği oranda da nefsini ıslaha çalışır (Uyanık, 2007: 56). Dinin kontrol altına almaya ve dizginlemeye çalıştığı duygu ve duyuların eseri olan kin, nefret, intikam ve hırs gibi sebeplerden kaynaklanan şiddet, dinin temel ahlaki öğretilerine uymaz (Gündüz, 2016: 10). Bireysel değişimden toplumsal değişime, olası bir fitneye sebep olmadan geçileceği varsayılır; iyiliği emredip, kötülüğü yasaklayan bir sistem, zalim ve baskıcı uygulamaları ancak barışçıl bir değişimle giderebilir ki bu, tamamen İslam'ın benimsediği bir yaklaşımdır (Uyanık, 2007: 56).

Sosyoloji ilminin verilerinden biri olan hukukun, toplumun bir parçası olduğu ve zaman geçtikçe toplumsal değişim karşısında direnemeyerek değişebileceği ve yerine farklı bir

hukuk sisteminin geçebileceği kabul edilir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre hukukun oluşumunu sağlayan toplumsal akıl, onu kısmen ya da tamamen değiştirme, onun yerine yenisini getirebilme hakkına sahiptir. Böyle bir duruma hiçbir hukuk sisteminin rıza göstermeyeceği kesindir. Zira her kanun koyucu, kendisinin oluşturduğu kanunun en ideal şekilde tasarlandığını, toplumdaki düzeni sağlamada eşsiz olduğunu iddia eder. Nitekim İslam hukuku müntesipleri de hukukun değişimine yönelik bir yaklaşımı kabul etmemektedir. Kur'an'da, yüce Allah'ın belirttiği kuralların, toplumsal yaşamı ideal düzeyde sağlamak üzere, en adil ve en faydalı çözümler sunduğu belirtilmektedir. Kur'an'daki hükümlere bu açıdan bakıldığında bu hükümlerin değişime ihtiyaç duymadıkları ve dolayısıyla değişime kapalı oldukları iddia edilmiştir (Dalgın, 2004: 89). Bu yaklaşımı benimseyenlere göre bu gibi nasların değişimini savunmak, ideal olandan vazgeçip daha aşağı bir şeye yönelmek anlamı taşır. Zira ideal olandan uzaklaşıldığı vakit, olumsuzlukların ve sorunların toplumsal alanda kendisini göstermesi kaçınılmaz olacaktır. İslam tarihi boyunca, İslam hukukunda değişime açık bir alanın bulunmadığı, çoğunluk tarafından kabul görülen bir yaklaşımdır. Fakat bazı İslam âlimleri, örfe dayanan bazı hükümlerin, Kur'an ve Sünnet nasları ile belirlenmiş olsa bile örfün değişimiyle birlikte bu hükümlerin de değişime uğrayabileceğini benimsemişlerdir (Dalgın, 2004: 92). Hangi hükümlerin bu kategoride değerlendirilebileceği sorunu, ciddi bir şekilde tartışılmıştır. Modernist olarak bilinen günümüzdeki bazı araştırmacılar da İslam hukukunun değişime açık olduğunu ve hatta değişim araçlarını da bünyesinde barındırdığını belirtir. Onlar, sosyal şartlar doğrultusunda, hukuk alanındaki hükümlerin değişebileceğine yönelik söylemler noktasında çoğunluğa katılırlar ama bununla birlikte, hukuksal alanla ilgili nasla gerçekleştirilen bazı hükümlerin/düzenlemelerin değişime kapalı olmasına da itiraz ederler. Zira onlar, kaynağı ne olursa olsun, değişime açık olmayan hiçbir hukuki hükmün olmadığına inanır. Onlara göre hukuk alanındaki hükümlerden her biri, değişime açık olmalı ve sosyal değişimle birlikte bu hükümler de değişebilmelidir.

Bu grubun diğer bir itirazı ise İslam hukukunun, günümüz toplumlarında görülen yoğun ve hızlı değişime ayak uyduramayacağına yöneliktir. Onlar buna sebep olarak klasik dönemde oluşturulan İslam hukuk metodolojisinin yetersiz kalmasını gösterirler. Yani onlara göre İslam hukuk metodolojisi, bir kısım değişim araçlarını taşımaktadır ama klasik dönemin bir ürünü olması hasebiyle hızlı ve sağlıklı bir şekilde günümüz şartlarına uyan yeni hükümlerin çıkarılabilmesinde yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple çok önceden oluşturulmuş olan İslam hukuk metodolojisinin yenilenmesi gerektiğini düşünürler (Dalgın, 2004: 102).

Bu görüşün savunucularından olan Fazlur Rahman, değişime kapalı olduğu düşünülen bazı Kur'an hükümlerinin, günümüzde de olduğu gibi uygulanması gerektiğini belirten âlimlere karşı şunları söylemektedir:

> Kur'an bir kanun kitabı değildir. Ondaki hukuki düzenlemeler bile ebediyen geçerli olmak üzere kanun koyma amacına değil, ıslah etmeye yöneliktir. O, koyduğu emirlere göre yaşanılmasını istemek ile birlikte, bunlar hukuki değil, ahlakidirler. Onu, soyut ama canlı genel ilkeler manzumesi olarak değil, somut emir ve yasaklar kitabı olarak almak, onu tarihe gömmektir (Fazlur Rahman, 1998: 180).

Metodolojik bu gibi yeni yapılanma çabası, kıyas ya da nasların lafzi manaları üzerinde yoğunlaşarak onlardan hükümler üretmek yerine, İslam hukukunun genel amaçlarının neleri içerdiğinin idrak edilmesini amaçlamaktadır (Câbirî, 1998: 34). Câbirî de buradan hareketle yeni bir bakış açısının ortaya konulmasından ziyade İslam hukukuna yönelik "bakışın yenilenmesi" gerektiğini düşünür. O, herhangi bir tutumun yüceltilmesini de doğru bulmaz; tüm tutumları; tarihsel kökenleri ve epistemolojik referansları yönüyle araştırıp gözden geçirmek gerektiğine inanır (Câbirî, 2011: 25). Aksi halde Câbirî, Kur'an hükümlerinin değişebileceğine yönelik bir amaç içerisinde olmadığını özellikle belirtir:

> Kur'an'ın hükümlerinde tearuz (çatışma), tenakuz (çelişki) ve teceddüt (yenilik) yoktur. Zaten teceddüt ve tearuz cisimlere ve olaylara mahsustur. Kur'an'ın hükümleri için böyle bir şeyden bahsedilemez. İnsana düşen, ahkâm hususunda anlayışını yenilemesidir. Bu sayede kişi yeni olaylara uyum sağlayabilmektedir (Câbirî, 2017: 110).

Câbirî, modern yaşamın öne çıkan özelliğinin değişim olgusu olduğunu belirtir. Ona göre kaçınılmaz olan bu değişim, ister insanlık tarihinde bir ilerleme olarak algılansın isterse insan olmanın en önemli değerlerinden geriye gitmek şeklinde anlaşılsın, şunun itiraf edilmesi gerekir. Çağdaş yaşamın doğasında olan farklılaşma, gün geçtikçe değişim ve yenilenmenin ne kadar hızlı olması ve bu durumu izleyen insanların kendileri için belirledikleri bireysel ve toplumsal yaşamları düzenleyen yasaların gözden geçirilmesi gerektiğinin zorunluluğunu ortaya koyar (Câbirî, 1998: 43). Bu gözden geçirme süreci, ihtiyaçların tekrar belirlenmesini ve önceliklerin tekrar ele alınmasını gerektirir.

Buradan hareketle Câbirî, Hz. Peygamber döneminin sosyal ve tarihi gerçekliğini dikkate alarak hukukî hükümlerin de ele alınması gerektiğini belirtir. Bu yaklaşımla İslam hukukunda hırsızın elinin kesilmesi konusunu ele alır. Hırsızın elinin kesilmesi uygulaması İslam'dan önce de Arap yarımadasında uygulanan bir ceza şekliydi. Ayrıca ona göre el kesme cezası, çadırları ve develeriyle bir yerden başka bir yere göç eden bedevi bir toplumda uygulanan bir ceza biçimidir. Bu gibi yerleşik olmayan toplumlarda hırsıza

“hapis” cezasının verilmesi mümkün değildi. Zira o vakit ne bir hapishane ne mahkûmların kaçmasını önleyecek görevliler ne bir duvar ne de onların maaşlarının verileceği bir teşkilat vardı. Doğal olarak ortaya çıkan tek çözüm, hırsızlık yapana bedeni bir cezanın uygulanmasıdır. Göçebe olan toplumlarda hırsızlığın çoğalması, önü alınamayan sosyal bir sorun olabilmekte ve hatta o toplumsal yapıyı tehdit edecek kadar büyüyebilmektedir. Zira o vakit, ne duvarlar ne sınırlar ne de serveti koruyabilecek güvenli yerler vardı (Câbirî, 1998: 39). Dolayısıyla bedeni ceza zorunlu olarak ortaya çıkan bir durumdu ve bu, şu iki hedefi amaçlamaktaydı: Hırsızlık eyleminin tekrarını nihai olarak ortadan kaldırmak ve insanların kolay bir şekilde hırsızları tanıyabilecekleri bir alameti, kişinin bedeninde sürekli olarak bulundurup caydırıcılık sağlamak (Câbirî, 1998: 40). Bu bağlamda hırsıza verilen el kesme cezası, bu iki şartı yerine getiren bir bedeni ceza olmaktadır. Netice olarak çölde yaşayan, bedevi göçebe bir toplumda hırsıza verilen el kesme cezası, anlamlı ve makul bir tedbirdir.

Câbirî, İslam’ın doğduğu dönemin toplumsal gelişmişlik seviyesinin kendinden önceki tarihsel dönemden pek farklı olmadığını belirtir. Ona göre İslam öncesi toplumda, hırsızlığı engellemek için uygulanan bu örfi ceza, İslam ahlak prensipleri içerisine dâhil edilmiştir. Bu uygulama, İslam’ın değer dizgesi içerisinde yalnızca örfe dayanan bir önlem olarak kalmamış ayrıca hukuki bir hükme dönüşmüştür. Dolayısıyla Câbirî, tüm bu şartların genellikle yerleşik olmayan, daha çok açık bir alanda, duvarların, odaların ve surların olmadığı çadır yaşamına ve bu gibi toplumsal yaşamın sosyolojik yapısına özgü olduğunu düşünür. O, tüm bunlardan hareketle Kur’an’daki hukuki hükümlerin ma’kuliyetinin, maslahat gözetilerek sebeb-i nüzul ile temellendirilmesi, yeni yaşam gerçeklikleri içerisinde yeni sebeb-i nüzul ile ilişkilendirilme imkânını sunduğuna inanır (Câbirî, 1998: 40). Bu da toplumsal yaşam koşullarının değişmesiyle İslami hukuksal stratejinin yeni koşullara uygun bir şekilde planlanmasını gerektirir. Zira tespit edilen ilk dönem şartlarıyla modern yaşam koşulları içerisinde ortaya çıkan problemler arasında farklılıklar olduğu için yapılacak içtihatların bu ihtiyaçları gözetmesi kaçınılmaz olacaktır (Câbirî, 1998: 42).

Foucault’nun ifade ettiği egemen iktidar döneminde bedene yönelik uygulanan cezalandırma ile Câbirî’nin Hz. Peygamber döneminde Kur’an’da ifade edilen hırsıza yönelik el kesme cezası arasında cezanın bedene yönelik uygulanıyor olması itibarıyla bir benzerlik söz konusudur. Zira her iki dönemde de verilen ceza, beden üzerinden toplumsal düzeni sağlamayı amaçlar. Egemen iktidar döneminde verilen ceza, hakikati ortaya

çıkarmaktan ziyade iktidarın işleyişini gösteren siyasal bir işlem iken İslam toplumunda hırsıza verilen ceza ise hırsızlığı önlemek için uygulanan cezai bir işlemdir. İlkinde iktidarın kudretinin pekiştirilmesi, diğerinde ise caydırıcılık üzerinden hakikatin ortaya çıkarılması amaçlanır. 17. yüzyılın ortasından 18. yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdüren egemen iktidar döneminde beden üzerinden uygulanan cezalandırma, 19. yüzyıl itibarıyla hukuksal gelişime bağlı olarak sınırlı bir şiddet uygulamasına dönüşür. Tıpkı Foucault'nun belirtmiş olduğu dönemler arasındaki değişim gibi Câbirî de tamamen örfi bir ceza olarak gördüğü el kesme cezasının modern dönem içerisinde uygulanmasının doğru olmadığını düşünür. Yani cezai uygulamalardaki dönemsel değişiklikte Foucault açısından hukuki gelişmeler sebepken Câbirî'ye göre ise toplumsal yaşamda gerçekleşen değişiklikler sebeptir. Dolayısıyla her iki düşünür açısından da sosyal ve toplumsal yaşamda oluşan değişimler, hukuki uygulamaların da değişimini zorunlu kılmaktadır. Nitekim egemen iktidar döneminden sonraki dönemlere geçişle birlikte cezai uygulamalar artık hapishaneler aracılığıyla karşılanmaktaydı. Bu durum, Câbirî açısından da benzer özellikler taşımaktadır zira yerleşik olmayan göçebe toplumundan yerleşik ve modern bir topluma geçişle birlikte hırsızlık cezasının da beden üzerinden değil hapishane üzerinden gerçekleşmesinin daha uygun olacağını düşünür. Hapishaneler, her iki düşünür açısından da cezalandırmalardan ve şiddet uygulamalarından ziyade, bireylerin eylemlerini etkili bir şekilde dönüştürebilmenin yollarını aramak içindir. Fakat her iki düşünür arasında çok önemli bir fark vardır ki o da şudur: Foucault, Batı toplumunun iktidar uygulamalarına yönelik eleştirilerini beşeri hukuk üzerinden işlerken Câbirî ise ilahi yasanın hükümlerindeki uygulamalarda yaşanabilecek değişimden söz eder.

3.2. İktidar İçin Stratejik Bir Açılım: Savaş

Foucault, ilk kez 1977 yılında İtalyanca olarak *İktidarın Mikrofiziği* ismi ile yayınlanan bir derlemesinde üç farklı iktidar teorisinden söz eder (Foucault, 2016a: 97). Birincisi temel iddiası toplumsal iktidarın sözleşmeye dayanan değişimi olan ve iktidarı bireyin sahip olabileceği veya vazgeçmek isteyebileceği bir meta/mal gibi gören liberalist teoriyle birlikte, iktidarın ekonomik faktörlerin denetimine dayalı sınıf egemenliğinin bir işlevi olduğunu iddia eden Maksist teoridir. İkincisi Hegel, Freud ve Wilhelm Reich'in temsil ettiği, ekonomik ilişkileri yeni baştan üretmekten ziyade ekonominin ötesinde, temelde baskıya dayalı bir güç oluşturmaya çalışan teoridir (Foucault, 2016a: 98).

Üçüncüsü Foucault'nun, Clausewitz'in ünlü sözünün tersine çevrilmiş hali olan "İktidar, başka araçlarla sürdürülen bir savaştır." cümlesinde ifade edilmiştir. Bu teori, baskı ve ekonomik ilişkilerin dışında yer alır. Bu; ekonomik eşitsizliklerde, farklı toplumsal kurumlarda, dilde, herkesin bedeninde çatışmayı içeren sessiz, gizli ve sivil bir savaş olarak gören bir teoridir. Bu sonuncu teorinin Foucault açısından üç anlamı vardır: Birincisi tüm iktidar ilişkileri, savaş ile kurulan güç ilişkilerine dayanmalıdır. Siyasi iktidar, savaş durumunda ortaya çıkabilecek güç dengesizliklerini bütün toplumsal ilişkilere "sessiz savaş" yöntemiyle devamlı kaydeder. İkincisi siyasi sistemde iktidar ile ilgili bütün kavgalar savaşın devam ettirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Üçüncüsü "son savaş", iktidarın sürekli savaş şeklindeki işleyişini askıya alacaktır (Foucault, 2016a: 98).

Foucault'ya göre "son iki" iktidar teorisi, birbirine oldukça yakındır, bu sebeple iktidar üzerine yapılan bu iki büyük çözümleme karşılaştırmalı bir şekilde ele alınabilir. Foucault bunlardan ilkinin 18. yüzyıl filozoflarında karşılaşılan ve siyasal iktidarı, sözleşme üzerinde kuran, sözleşme sınırları aşıldığında "sözleşme-ezme şeması"na uyan bir şekil kazanan iktidar çözümlemesi olduğunu söyler. İkincisi de iktidarın kötü amaçla kullanılması anlamını taşıyan, ezmenin yerini sıradan bir baskı ilişkisi ve bu ilişkinin sürdürülebilmesi için ihtiyaç duyulan baskının aldığı "savaş-baskı şeması"na uyan bir şekil kazanan iktidar çözümlemesidir (Foucault, 2016a: 98). O, güçler arasındaki savaşa dair bu iki şemanın, siyasal iktidarın özünde hem ilkesi hem temeli hem de bir dinamosu olarak ne ölçüde tespit edilebileceğini görmek istediğini belirtir. Bu bağlamda zihnini işgal eden bazı sorular sıralar: Savaş, iktidar ilişkilerinin çözümleyicisi olabilir mi? İktidarın işleyişine dair bir çözümleme yapmak için illaki savaştan söz etmek gerekir mi? Güç ilişkileri, taktik, strateji bu alanda geçerli olan kavramlar mıdır? Foucault, *Gözetlemek ve Cezalandırmak*'ta bu konuyla ilgili şunları söyler:

> Strateji açıdan savaşın siyasetin devamı olması mümkündür. Fakat unutmamak gerekir ki siyaset, savaşın tam ve doğrudan devamı olarak değilse bile en azından iç karışıklığı önlemek için askeri modelin devamı olarak anlaşılmıştır. Barışın ve iç düzenin tekniği olarak siyaset, mükemmel bir ordunun, disiplinli bir toplumun, itaatkâr ve yararlı bir halkın, kamptaki ve alanlardaki, manevradaki ve uygulamadaki rejimin düzenini gerçekleştirmeye çalışmıştır. 18. yüzyılın büyük devletlerinde, gerçek bir güç, sürekli tehdit eden bir silah ama aynı zamanda kendi şemalarını toplumsal bedene yansıtabilen bir teknik ve bir bilgi olduğu için ordu, hiç kuşkusuz iç barışı garanti altına almıştır. Eğer stratejiden geçen bir siyaset-savaş dizisi varsa o zaman taktikten geçen bir ordu-siyaset dizisi de vardır. Savaşı devletlerarası siyaseti yürütmenin bir biçimi olarak anlamaya izin veren stratejidir; orduyu sivil toplumdaki savaşın yokluğunu devam ettirmek için bir ilke olarak anlamaya izin veren taktiktir (Foucault, 1992: 209).

Savaş sorununu çok iyi bir siyasi modernite sorunu olarak gören Foucault, iktidar analizini, öncelikle disipliner rejimlerden biyopolitik rejimlere ve oradan da yönetimsellik olgusuna doğru kademeli bir şekilde genişletmiş ve daha sonra savaş sorununu gündemine almıştır. Ona göre 18. yüzyıl boyunca toplumu biçimleyen ve onu ikili bir şekle bölen savaş, bir ırklar arası savaş olarak kavranmıştır. Savaş olasılığını arttıran ve onu ayakta tutan, gelişimini ve sürdürülmesini sağlayan en temel unsurlar hemen ortaya çıkmıştır (Foucault, 2002: 71). Bunlar dil farklılıkları, etnik farklılıklar; şiddet, enerji, güç ve sertlik farklılıkları; barbarlık ve acımasızlık farklılıkları; bir ırkın farklı bir ırk tarafından ele geçirilerek uyruklaştırılmasıdır (Foucault, 2002: 72). Foucault bu ırklar arasında gerçekleşen savaşın tarihini yeniden oluşturmak ister. Ona göre ırk izleği, tarihsel süreç içerisinde yok olmaktan ziyade yerini, devlet ırkçılığı adı verilen farklı bir sürece bıraktığından bu konu, bu çerçevede yeniden ele alınmalıdır (Foucault, 2002: 245).

Tarihi süreç içerisinde devletlerin evrim geçirmesiyle birlikte, savaş kurumları ve uygulamaları giderek askeri kurumlarla donanan bir devlet aklını oluşturmuştur (Foucault, 1992: 210). Foucault'ya göre diplomasinin gövdesini oluşturan ve temelde modern bir Avrupa dengesinin oluşumu şeklinde tanımlanan bu yeni devlet aklı üç temel araçtan oluşur (Foucault, 2013: 262). Bunlar; diplomasi, sürekli bir askeri düzenin oluşumu ve tabii ki savaştır. Hatta ona göre savaş, bu sıralamada en tepede yer alır. Zira o, devletlerarasında bir denge unsuru olarak yer alan kırılgan, eğreti ve geçici evrensel barışın ilk aracının savaş olduğunu düşünür. Bu dengenin korunması için savaş kaçınılmaz bir role sahiptir. Bu zamandaki ve bu koşullardaki savaşın işlevi, biçimi, haklılaştırılma şekli ve de hukuki içeriği tamamen değişmiştir.

Foucault'ya göre Orta Çağ'da yapılan savaşların gerekçesi, bir adaletsizlik olduğu vakit yani bir hak ihlali söz konusu olduğunda ya da biri başka birinin kendisine tanımadığı bir hakkı ileri sürdüğü vakit yapılırdı. Orta Çağ'da hukuk dünyası ile savaş dünyası arasında neredeyse hiçbirkopukluk yoktur. O dönemde bir hak savaşı söz konusudur. Nitekim o dönemde savaş, Tanrı yargısına benzeyecek bir zafer tarafından, tamamen hukuki bir süreç gibi sonlandırılır: "Kaybettin, çünkü o senin hakkın değildi." (Foucault, 2013: 262).

Foucault'ya göre savaş, şimdi daha farklı bir şekilde işlemektedir zira artık bir hak savaşından ziyade bir devlet savaşı, devlet aklı savaşı söz konusudur. Dolayısıyla şayet bir savaş başlatmak gerekirse artık hukuki bir sebep göstermeye gerek yoktur. Bir savaş gerekçesi olarak bir ülkenin diplomatik bir gerekçe sunması yeterlidir. Mutlaka hukuki bir

bahane ortaya konulur fakat savaş, bu hukuki bahaneden bağımsız bir şekilde işler (Foucault, 2013: 263).

Sorunları şiddete başvurarak çözme düşüncesi veya egemen olma güdüsünden kaynaklanan savaş, insanlığın başlangıcından bu yana tüm canlılığını korumuştur. Uluslararası toplum, savaşı tamamen engellemek yerine, bunu bir yöntem içerisinde belirli bazı kurallara dayandırmak üzere "haklı savaş" adıyla bir kavram oluşturmuştur. Fakat ne ulusal ne de uluslararası alanda herkesin uzlaşı gösterdiği bir tanım ortaya konulamamıştır. Orta Çağ'ın önemli düşünürlerinden ilahiyatçı Thomas Aquinas tarafından geliştirilen haklı savaşa dair skolastik doktrin, onun belirlemiş olduğu üç savaş hukuku ilkesine dayanmaktadır. Ona göre bir savaşın haklılığı şu üç ilke ile belirlenir: 1. Savaş, bireyler tarafından değil, ülkenin lideri olan hükümdarlar tarafından yürütülmelidir. Bireyler haklarını savunacaklarsa ancak mahkemeye başvurarak bunu gerçekleştirebilirler. 2. Savaşın mutlaka haklı bir gerekçesi olmalıdır. 3. Savaşan taraflar, kötülükten kaçınmak veya iyiliğe erişmek gibi haklı amaçlar taşımalıdır. Ayrıca Aquinas, zararın varlığını da haklı savaş için bir gerekçe olarak görür ama bunun için de haksızlıkta bulunan tarafın bazı kusurlar taşıması gerektiğini düşünür (Von Elbe, 1939: 665).

Aquinas, haklı savaş teorisinde egemenliği esas alır. Hükümdar, egemenlik yetkisini Tanrıdan alır ve bu sebeple hükümdar, bu konuda yasal yetkiye sahiptir. Hem ilahi hem de ahlaki otoriteyi kullanan hükümdar, girişeceği haklı savaşta teolojik ve ahlaki ilkelerin uyumuna büyük bir ihtimam gösterir (Dalar, 2008: 231). Dolayısıyla Orta Çağ'da haklı savaşa, yalnızca Kilise izin verdiğinde gerçekleşebilirdi. Fakat ulusal devletler kurulduktan sonra Kilise'nin etkinliği ortadan kalkmış, ilahi ve tabii nedenlere dayanan teori, yerini egemenlik odaklı laik teorilere bırakmıştır. Çünkü bu dönemde, bir devletin egemenliğinin zorunlu bir gereği olarak savaşa girebileceği, ancak bu yolla hem içeride hem de dışarıda egemenliğini sürdürebileceği düşüncesi hâkimdir.

Modern döneme kadar haklı savaşa dair farklı birkaç teori ortaya konulmuş olsa bile ortak bir yaklaşım benimsenmemiştir. Foucault bunun sebebini, egemen gücün kendisini her zaman ayrıcalıklı görmesinde görür. Egemen gücün klasik ayrıcalığı, "ölüme izin verme ya da can alma hakkıdır." Zira egemen güç, egemenliğinin tehlikede olduğunu düşündüğü anda, öldürme hakkını her zaman kendinde görür (Foucault, 2007: 100).

Câbirî, Cahiliye Arap toplumunun yağmacı ve baskıncı bir yaşam tarzına sahip olduğunu düşünür. Zira onlar, sürekli okları yayında olan, ömürleri savaşlarda geçen, kahramanlarını savaş meydanlarında yâd eden bir toplum idiler (Dindi, 2017: 533). Cahiliye döneminin çöl yaşam şartları, otlak ve su bulma arzusu, ırzı, canı, şerefi koruma, akrabalara yardım etme ve ganimet elde etme çabası, onlarda savaşı, tabii ve içtimai yaşamın vazgeçilmez bir parçası haline getirmişti. İntikam ve asabiye duygusu, su ve ot elde etme çabası, çöl tabiatının sertliği, hayatın acımasızlığı ve yağmurun yağmıyor olması, kabileler arasında savaşa neden olmakta, Cahili Arap toplumunu gazvelere yöneltmekteydi. Çöldeki kabile yaşamı, sürekli saldırı ve müdafaa şeklindeydi. Savaş sevgisi; onların ruhunu sarmış, baskın yapma kahramanlığın özellikleri arasında yer almış ve savaş, en başta gelen gelir kaynaklarından biri olarak görülmüştür. İşte bu savaş sevgisi, Cahiliye Araplarının ruhuna işlediği için onların gözünde en yüce ölüm, savaş meydanında elde edilen ölümdü (Câbirî, 2020: 337; Dindi, 2017: 533). Zira onlar için savaş "boş vakitlerini doldurmak için meşgul olunan bir iş ya da bir eğlence türü" değildi (Câbirî, 2020: 337).

Geçimlerini baskınlardan elde eden Cahiliye Arapları, diğer kabilelere yaptıkları baskınlardan ötürü de köleliğin, cariyeliğin, kan davalarının ve savaşların son bulmasına engel olurlardı. Düşman gördükleri kabileyi basarlar, develerini alıp götürürler, çocuklarını ve kadınlarını esir ederlerdi. Onlar, "İnsanlara zulmetmeyen, zulme uğrar." ilkesini, örfi bir kaide olarak görmekteydi (Câbirî, 2020: 337).

Câbirî'ye göre, İslam geldikten sonra da Arap toplumunda ziraat, el sanatları ve zanaat gibi normal, tabii üretim gerektiren meslekler bulunmadığı için yerleşik, belirli ve gelişmiş bir üretim gücü de yoktu. Servet elde etme ve zenginleşme aracı olarak genellikle savaştan ve ticaretten faydalanılırdı. Savaşlar bu dönemde genellikle iki şekilde yapılmaktaydı. Birincisi vergi ödemeyi reddeden veya isyan eden kabilelere yönelik ilan edilen savaş, ikincisi ise tehlikeli görülen komşu Müslüman bir devlet ya da dârul-harp bölgesindeki düşman bir devlete yönelik ilan edilen savaştı. Her iki durumda da savaş, tahrip etme, yakıp yıkma, kadın ve erkekleri istimlak etme demekti. Dolayısıyla savaş, servet için gerekli olan esas ve mühim bir kaynaktı; işte bu sebeple kabileler, en küçük bir ihtiyaç söz konusu olduğunda topluca savaşa katılmaktaydı (Câbirî, 2020: 31).

Yapılan savaş nasıl sonuçlanırsa sonuçlansın, siyasi ve toplumsal yapı, mutlaka sarsılmaktaydı. Zira "cihad"a katılan kabileler ya zafer kazanarak ganimetlerle daha güçlü ya da hezimete uğrayarak daha zayıf bir şekilde savaştan dönmekteydi. Her iki durum da

içerideki güç dengelerinin değişmesine sebep olmaktaydı. Fakat yenilgiyle sonuçlandığında bu etki daha sarsıcı olabilmekteydi. Çünkü savaşta yönetici kabilenin yenilgisi, otoritesinin sarsılması ve zayıflamasıyla sonuçlanmakta, bu da isyancıların ya da yönetime talip olanların ayaklanması anlamına gelmekteydi (Câbirî, 2020: 32).

Câbirî'ye göre savaş, ne Kur'an'ın ne de Hz. Peygamber'in stratejisinde en temel hedefti; İslami davetin Kureyş'in ticari amaçlarına darbe vurması, onları Müslüman olmaya zorlamak için bir araçtı. Çünkü Arapların Müslüman olmaları ve Muhammedi[45] davetin dünyaya açılması için her şeyden önce Araplar içinde dinî liderlik vasfı taşıyan Kureyş'in, Müslüman olması gerekiyordu. Nitekim fiilen cereyan eden durum da bu olmuştur, zira Hz. Peygamber, daha en başından itibaren Kureyş'e ait ticari çıkarları hedef almış, onlara yönelik çok açık bir siyasi strateji uygulamış, Medine'nin jeolojik konumundan da yararlanarak Şam istikametine giden Kureyş'e ait ticari kafilelerin yolunu kesmiştir (Câbirî, 2001a: 138).

Kureyş'e yönelik savaş, en başından beri Kureyş'in ticari çıkarlarına zarar vermeyi hedeflemekteydi. Zira Hz. Peygamber biliyordu ki Kureyş'i dini ve tanrıları değil, ticareti ilgilendirmekteydi. Bu sebeple Kureyş'e karşı savaş araçları kullanılarak açık bir siyaset uygulandı: Suriye'den gelebilecek ticaret kervanlarını engellemek. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in seriyye ve gazvelerdeki en temel amacı, "ganimet" değildi; Suriye'den gelen ticaret kervanlarını engellemek ve bölgesel ticarette Kureyş'e ait hâkimiyeti kırmaktı (Câbirî, 2001a: 139). Böylece Kureyş'in teslim olması ve İslam'a girmesi sağlanmış olacaktı.

Câbirî'ye göre İslam, savaşlar aracılığıyla ve özellikle de Mekke'nin fethedilmesiyle hızlıca yayılmaya başlamıştır (Câbirî, 2001a: 124). Zira Muhammedi davet için yapılan savaşlardan kazanılan zenginlikler, İslam'ı henüz içine sindirememiş bazı bedevi Müslüman Araplar'ın gündemine "ganimet"i yerleştirmiştir. Hz. Peygamber'in liderliğinde Müslümanlar, savaşlarda başarı elde ettikçe "ganimet" dürtüsü bazı Müslümanların "siyasi aklı"nı teslim almış hatta Muhammedi davet Kureyş'e hâkim oldukça "ganimet" arzusuyla kabileler halinde İslam'a girişte ciddi bir artış olmuştur. Özellikle Hudeybiye Barışı ile beraber Kureyşlilerin, Hz. Peygamber ve Medine'nin otoritesini artık tanımak zorunda

[45] Câbirî, oryantalist bir söylem olan "Muhammedi davet" ifadesini sıklıkla kullanır.

kalması, birçok Arap kabilesinin hem“siyasi” hem de “ganimet” sebebiyle İslam’a hızlıca girmelerini sağlamıştır (Câbirî, 2001a: 221; Çaylak, 2015: 41).

Câbirî, Medine’ye yapılan hicrette de savaşın izlerinin olduğunu düşünür. Ona göre hicret, Muhammed’i davetin barışçıl yaklaşımını kabul etmeyen ve inananları Mekke’den zorla çıkarmaya çalışan Kureyş’e karşı bir tür savaş taktiği içermekteydi. Allah’ın vermiş olduğu hicret izniyle savaş izninin Kur’an’da beraber zikredilmesini dikkate alarak bu sözleşmenin bir “savaş sözleşmesi” şeklinde görülmesi gerektiğini belirtir (Câbirî, 2001a: 72).

Câbirî’ye göre Cahili Arapların savaşlarda elde ettiği mallar, yatırıma değil tamamen tüketime dayanmaktaydı. Zira savaşa dayalı ekonomi, hem devlet adamlarına hem de savaşçılara dağıtılmak üzere toplanan hazır servetten oluşurdu (Câbirî, 2020: 338). Ele geçirilen ganimet hisselerinin dörtte biri (mirbâ), ordu yöneticisine verilirdi. Araplarda bu payın alınması; şeref, övünç ve reislik alameti olarak görülmekteydi (Dindi, 2017: 555). “Devletin ekonomisi” bu ganimet üzerine kuruluydu yani yönetici grubun tasarrufunda oluşan bir servet içeriyordu. Bedevi kabilevi bir topluluk olan bu grup, yapısı ve alışkanlıkları gereği, eldeki serveti “tüketme ve paylaşma”nın dışında farklı bir şekilde değerlendirmemiştir (Câbirî, 2020: 338).

Câbirî, tüm bunlardan hareketle İslam devletine ait servetin yani Arap devletleri ve medeniyetlerinin temelinde bulunan servetin, genellikle savaş gelirlerinden oluştuğunu belirtir (Câbirî, 2020: 31, 337). Ekonomisi savaşa dayanan bu toplumun, üretici bir yönü olmadığı gibi büyümek, ilerlemek gibi kaygısı da olmamıştır. Burada söz konusu olan ekonomi, hem malın güç kullanılarak zorla alındığı hem de kolaylık, alicenaplık ve cömertlikle dağıtıldığı bir yapıya sahiptir (Câbirî, 2020: 348). Câbirî’ye göre İslam’la birlikte cahiliye asabiyeti ortadan kalkmış, nesebe dayalı düşmanlıklar şiddetle kınanmıştır fakat İslam devletinin temelinde yer alan ve savaşa dayanan ekonomi, eski Arap asabiyetinin hızlı bir şekilde yeni baştan canlanmasına ve aralarında geçen kavgaların yeniden alevlenmesine yol açmıştır (Câbirî, 2020: 340). O, İslami davetin önemli bir kısmının cihad (fetihler, gazveler) esasına dayandığını, zamanla gelişip daha kompleks bir yapıya yani özellikle devlete dönüşmek üzere başlarda basit bir şekilde kurulan siyasi, askeri bir sisteme dayanmış olmasının kaçınılmaz olduğunu düşünür (Câbirî, 2020: 323). Ona göre bilfiil gerçekleşmiş olan durum da budur.

Haklı savaş konusuna yani savaşmanın meşruiyetine gelince Kur'an, genel olarak mü'min toplumla savaşmayan, onları yurtlarından çıkarmayan ve barış teklifinde bulunan toplumlarla savaşma izni vermemiş ama müminlere el uzatıp onlara savaş açan ve barışa yanaşmayıp onları yurtlarından çıkarmak isteyenlere karşı savaş izni vermiştir.[46] Bunlarla beraber Kur'an; müminlerin dinine dil uzatmayı, anlaşmaları bozmayı, zayıf ve zavallı duruma düşürmeyi, zulme uğramayı, yurtlarından çıkararak saldırmayı savaş nedenleri arasında görmüştür.[47] Yine Kur'an, düşmana karşı şiddet ve baskı kalmayıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar, İslam'ı din edinmeyen, Hz. Peygamber'in haram kıldığını haram saymayan, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan kimselerle cizye verinceye kadar onlarla savaşmayı da emretmiştir [48] (Dindi, 2007: 531).

Çağdaş bazı İslam düşünürleri, Kur'an'ın inmiş olduğu dönemin savaş hukuku ile olan diyalektik ilişkisine dayanarak Kur'an'ın barış ve savaş ile ilgili hükümlerinin, bütünüyle örfi/yöresel olduğunu, içinde bulunduğu koşullardan izler taşıdığını, bu hükümlerin gerçek anlamıyla doğrudan hukuki bir metin olarak kabul edilmesinden ziyade dolaylı bir hukuk metni şeklinde görrülmesinin daha doğru olacağını söylemişlerdir. Bu yaklaşımı benimseyen düşünürlerden biri olan Fazlur Rahman konuyla ilgili şunları belirtir:

> Kur'an-ı Kerim'in doğrudan ya da dolaylı olarak hukukla ilgili kısmı bile, indiği çevrenin özelliklerini yansıtır. Kur'an-ı Kerim'in savaş ve barış ile ilgili hükümleri tamamen yöreseldir. Şiddetli bir savaş esnasında, İslam toplumunun düşman karşısında takınması gereken ideal davranış hakkında az çok genel özellik taşıyan bu hükümler, nazil olduğu çevrenin şartlarıyla o denli ilgilidir ki onları gerçek anlamda hukuki metin kabul etmekten çok, dolayı hukuk malzemesi olarak görmek daha uygun olur (Rahman, 1997: 31).

Buradan hareketle çağdaş düşünürler, ilahi metinlerin, geldikleri kültürün etkilerini, bünyelerinde taşımalarından; onların hal, dil ve vaziyetlerine göre şekillenmiş olmalarından ötürü, Kur'an'ın savaşla ilgili ayetlerine her zaman ve her toplumda geçerli evrensel hukuki ibareler şeklinde bakmanın doğru olamayacağını söylerler. Zira Cahili toplum, kısıtlı çöl imkânlarında yapılan savaşların bir geçim aracı, çölde hayatta kalabilmenin bir vesilesi olarak görürler. Buradan hareketle Çağdaş düşünürler, bu konuyla ilgili ayetlerin, o oplumun teamüllerinin gözetilerek nazil olduğunu; konjonktürel, toplumsal, tarihi hükümler şeklinde algılanması gerektiğini söylerler.

---

[46] Nisa, 4/90-91; Enfâl, 8/38; Mümtehine, 60/8-9.
[47] Nisa, 4/71; Tevbe, 9/12-13; Hac, 22/39.
[48] Bakara, 2/190, 193, 244; Nisa, 4/71-76, 84; Tevbe, 9/14-15, 19, 36, 123.

Benzer bir yaklaşımın Câbirî'de de görüldüğü söylenebilir. Zira Câbirî, kabile savaş hayatından bağımsız ol(a)mayan Hz. Peygamberin de bu savaşlar içerisinde bulunduğunu ve yirmi üç yıllık peygamberlik döneminde seriyye, gazve ve savaş gibi birçok mücadelede yer aldığını belirtir. Arap toplumunun genel anlamda savaş ile ilgili yaklaşımının ele alındığı yukarıdaki ifadeler göz önüne alındığında Câbirî'nin de Kur'an'daki savaş ayetlerini, savaşı yaşamlarının bir parçası haline dönüştüren kabile geleneği içerisinde teşekkül eden tarihsel ifadeler şeklinde algıladığı söylenebilir.

Foucault'nun iktidar çözümlemesinin son ayağını, yukarıda ele alındığı üzere, savaş oluşturmaktadır. Foucault, Clausewitz'in "Savaş, farklı ilişkiler ile sürdürülen bir iktidardır." sözünü tersine çevirerek "İktidar, farklı araçlarla sürdürülen bir savaştır." tezi ile tüm iktidar ilişkilerini savaş ile kurulan güç ilişkilerine dayandırır. Câbirî ise Foucault'nun değil, Clausewitz'in teorisini merkeze alır, zira Clausewitz'in "Gerçek savaş, esasen siyasetin başka araçlarla devamıdır ve siyasetin sınırlamaları ile sınırlıdır." yaklaşımından hareketle iktidar ve savaş arasındaki ilişkiyi değerlendirir. Nitekim Câbirî, Medine'ye yapılan hicretin bile bir savaş stratejisi içerdiğini iddia eder. Oysa Medine'ye hicret, stratejik olarak siyasi bir kararken Câbirî'nin bunu Kureyş'e karşı bir "savaş taktiği" şeklinde ifade etmesi, onun tıpkı Clausewitz'e gibi savaşı, siyasetin bir devamı olarak gördüğü anlamını taşımaktadır.

Hz. Peygamber'in seriyye ve gazvelerle elde ettiği ganimet, bazı Müslümanların siyasi aklını teslim alıp bu arzu ile savaşa katılmalarına sebep olmuş olsa da Hz. Peygamber'in en temel amacı asla bu olmamıştır. Kureyş'e karşı yapılan mücadelede savaş, açık bir siyasi amaç taşımaktadır; düşmanın ticaret yollarını engelleyerek Kureyş'in İslam'a girmesi amaçlanır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in buradaki girişimi, savaş yoluyla ne ticari bir kazanç (ganimet) elde etmek ne de düşmanın sayısal varlığını yok etmektir. O, savaşı, Clausewitz'in ifadesiyle, siyasetin bir devamı ve siyasetin bir aracı olarak görmektedir.

Foucault'nun iktidar analizi, disipliner rejimlerle başlayıp biyopolitik rejimlere, oradan da yönetimsellik olgusundan kademeli olarak savaş soruna doğru kaymıştır. Dolayısıyla Foucault, tarihsel süreç ile bağlantılı olarak iktidar analizinin farklı formlarla ele alınması gerektiğini düşünür. Evet, Câbirî de savaşı tarihsel süreçle bağlantılı olarak işler fakat o, iktidar analizini geçmiş dönemden modern döneme kadar hiç değişmeyen bir formla, klasik bir yöntemle yorumlar. Tüm toplumsal katmanlarda iktidar ilişkilerinin bulunduğunu ve bunun yeri geldiğinde ekonomik, yeri geldiğinde kabilevi, yeri geldiğinde

de riyaset ile bağlantılı olduğunu belirtir. Dolayısıyla o da Foucault gibi, iktidar analizini toplumsal ilişkilerdeki tüm katmanlarda güç ile ilişkili olarak inceler.

Ekonomisi savaşa dayanan ve dolayısıyla üretici yönü olmayan bir toplumun savaşı sonlandırmak gibi bir düşüncesi de olamaz. Bu durum, Foucault'nun "Egemen gücün kendisini daima ayrıcalıklı görmesinden kaynaklanır." düşüncesinden beslenir. Hatırlanacağı üzere Foucault, egemen gücün klasik ayrıcalığının "can alma ya da ölüme izin verme hakkı" olduğunu belirtmişti. Arap toplumunda da buna benzer bir yaklaşım sergilenerek düşman görülen kabilelere savaş açılır, mallarına el konulur, kadın ve çocukları esir edilirdi. Arap toplumunun bu uygulamalarından "hâkim gücün kendisini ayrıcalıklı görmesi" yaklaşımını benimsediği ve savaşların bu toplumda bu sebeple nihayet bulmadığı söylenebilir.

Thomas Aquinas, haklı savaş teorisinde hükümdarın savaşa dair yasal yetkiyi Tanrı'dan aldığını belirtir. Nitekim Orta Çağ'da haklı savaş, sadece Kilise izin verdiğinde gerçekleşmekteydi. Ayrıca Aquinas haklı savaş için kriter olarak üç ilke belirlemişti. Kur'an'da da haklı savaş, Allah tarafından belirlenen ilkeler ve bu ilkeler çerçevesinde verilen yetkiyle Peygamber ve sonrasında gelen halifeler tarafından yürütülmüştür. Dolayısıyla Aquinas'ın belirlemiş olduğu ilkelerin, Kur'an'daki ilkelerle benzer özellikler taşıdığı söylenebilir.

3.3. Bir İktidar Modeli Olan Kral Çoban Ya da Pastoral İktidar

Foucault'ya göre Orta Çağdan bu yana Batı'da etkili olan, tam olarak ne hukuksal, ekonomik ve siyasi bir iktidar biçimi olan ne de etnik bir tahakküm iktidarı olan; fakat buna rağmen toplumların yapılanmasında çok büyük etkilere sahip bir iktidar modeli vardır. Bu iktidar, doğumdan ölüme kadar insanların varlığını, eylemlerini ayrıntılarıyla üstlenen ve insanları belli bir biçimde davranmaya, dua etmeye zorlayan dinsel kökenli bir iktidardır (Foucault, 2016a: 209). Foucault, bu iktidar biçimini ortaya koymak üzere insanlık tarihinin çok eski dönemlerine kadar gider. Zira ona göre insanların yönetilmesi tarihi, Yunan ya da Roma'ya değil, Doğu Hristiyanlığının kökenleri olarak gördüğü Mezopotamya ve eski Mısır'a dayanır. Bu toplumlarda yönetici kraldır ve o, insanların

çobanı olarak görülür. Foucault, bu şekildeki bir yönetim biçimine "pastoral"[49] iktidar adını verir. Bu iktidar biçimi, bir toprak üzerinden ziyade bir sürü üzerinden icra edilen bir iktidardır; çobanın hem sürünün tamamına hem de her bir üyesine ilgi gösterdiği, gerektiğinde bir koyun için tüm sürüyü riske atmayı göze aldığı bir yönetim biçimidir (Foucault, 2013: xxiv).

İnsanların yönetimi düşüncesinin köklerinin özellikle Hristiyanlık öncesi Doğu'da, daha sonra ise Hristiyan Doğu'da aranması gerektiğini düşünen Foucault, Tanrı'nın insanların çobanı olarak kabul edildiği bir toplumda, kralın da Tanrı gibi insanların çobanı olarak kabul edildiğini belirtir (Foucault, 2013: 110). Tıpkı tüm insan topluluğunun başında yer alan Tanrı gibi; çoban, sürünün başında, kral da sitenin başında tek başınadır (Foucault, 2016a: 35).

Kral, insan sürüsünü Tanrı'dan emanet aldığı ast çoban rolündedir. O, hükümdarlığının sonunda emanet almış olduğu sürüyü Tanrı'ya iade edecektir (Foucault, 2013: 111). Tanrının ve onun ast yöneticisi konumumdaki kralın bir çoban konumunda olması teması, tüm Doğu Akdeniz'de sıklıkla karşılaşılan bir temadır. Bu tema Mezopotamya'da, Asur'da, Mısır'da ve özellikle de İbranilerde karşılaşılan bir durumdur. Mısır, Bâbil ve Asur monarşilerinde kral, ritüel bir şekilde insanların çobanı olarak gösterilir. Örneğin Firavun, taç giyme töreni sırasında çobanlık nişanını alır. Elinde bir çoban değneği olur ve onun, insanların gerçek anlamda çobanı olduğu ilan edilir. Zira insanların pastörü sıfatı yani çoban/patre sıfatı, Bâbil krallığında bir kraliyet unvanıdır (Foucault, 2013: 110).

Görevlerine ihanet etmekle suçlanan kötü krallar, kötü çoban olarak gösterilir; sürüyü saçıp savuran, dağıtan kişiler, sürünün geçimini sağlayamaz ve sürüyü topraklarına ulaştıramazlar. Özellikle İbranilerde gelişip yoğunlaşan pastorallik teması, burada özü itibarıyla dinî bir ilişki şeklinde takdim edilir. Zira bir pastörün bir sürü ile kurmuş olduğu ilişki, Tanrı'nın halkı ile kurmuş olduğu ilişki şeklinde görülür (Foucault, 2013: 111). Zira bu yaklaşımda Tanrı da otlamaları için insanları çayıra götüren ve onlara yiyecek sağlayan bir çobandır (Foucault, 2016a: 28). Dolayısıyla pastoral iktidar, tanrı egemenliği diye tanımlanan dinî bir iktidardır (Foucault, 2016b: 209). Temelini, ilkesini, mükemmelliğini tanrının halkı üzerinde uyguladığı iktidarda bulan dinî bir iktidardır. Tamamlanmış ve pozitif biçimdeki pastoral bir ilişki, temelde tanrının insanlarla kurduğu ilişki şeklini

[49] İngilizcede "çoban, papaz" anlamına gelen pastor kelimesinden türetilmiş olup, "çobanlara ait olan, papazlara ait olan, doğal olan" anlamında kullanılmaktadır (Golden, 1990: 268).

betimler (Foucault, 2013: 112). Bu yönetim şeklinde çobanlar tanrı gibi görüldüğünden, insanlar da siyasi bir anayasaya ihtiyaç duymamışlardır (Foucault, 2016b: 35).

Arkasından bir koyun sürüsünün geldiği çoban olarak ilahi varlık, lider ya da kral fikri, Yunanlılar ile Romalıların yabancısı oldukları bir konuydu. Doğuda oldukça sık kullanılan ve büyük bir anlam yüklenilen çoban teması, Yunan'da ya arkaik metinlerde törensel bir tarif amacıyla ya da klasik metinlerde bazı iktidar uygulamalarının sınırlı ve yerel biçimlerini belirtmek amacıyla kullanılır (Foucault, 2013: 143). Doğu Akdeniz'e özgü olan böyle bir yaklaşım, Yunanlılarda karşılaşılmayan bir durumdu. Zira Yunan tanrısı, şehrin nerede kurulacağını belirtir, şehri kurar, duvarların örülmesine yardımcı olur, sağlamlığını garanti eder, şehre kendi ismini verir, kâhinler atar ve bunlar aracılığıyla nasihatler verir. Halk da tanrıya danışır, tanrıya bazen kızar bazen barışır; sorun olduğunda tanrı devreye girer, korur. Dolayısıyla bir Yunan tanrısı asla çobanın koyunlarını gütmesi gibi şehirdeki insanları gütmez (Foucault, 2013: 112).

Foucault'ya göre çobanın iktidarı, bir toprak üzerinde değil, tanımı gereği bir sürü üzerinde ve dolayısıyla çok sayıda birey üzerinde hüküm sürer. Hareket halindeki koyunları, öküzleri, hayvanları bir noktadan başka bir noktaya taşıyan hareketle uygulanan bir iktidardır. Çobanın bu hâkimiyeti, hareket halindeki birçokluk üzerinedir (Foucault, 2016a: 223). Ereksel bir iktidardır; toprak, şehir, hükümran, devlet gibi üst bir birlik tipine göre değil, üzerinde uygulanan insanlara göre bir ereksellikti̇r. Bütünün oluşturduğu üstün birlikten ziyade, paradoksal eşitlikleri içinde hem bir bireyi hem de herkesi hedefleyen bir iktidardır (Foucault, 2013: 116). Ayrıca bu iktidar biçiminin temel işlevi zafer kazanmak değildir, zira toprakla ilişkili değildir; fetih kazanmak ya da savaştan sağlanacak bir zenginlik de değildir. Dolayısıyla pastoral iktidarın temel işlevi, düşmanlara kötülük yapmak değil, göz kulak olduklarına iyilik yapmaktır (Foucault, 2016a: 223). Sürünün selametini düşünen bu iktidarın varlık sebebi, sadece iyilik yapmaktır; hayırseverliğiyle bilinen bu iktidar, varlığını iyilik yapmak üzerine kurar (Foucault, 2013: 113). Foucault'ya göre Yunan tanrısı ise toprakla bağı olan ve surların içinde yer alan bir tanrıdır, hem şehirde hem de tapınakta ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Nitekim daha çok şehrini korumak için surların üzerinde görünür. İbrani tanrısı ise aksine şehir terk edilirken, surların bittiği, çalılıkları kateden yol izlenmeye başlandığı yerde ortaya çıkar. Yürüyen, hareket eden ve gezinen bir tanrı olarak en çok halkının hareket ettiği anda görünür. Tanrı-çoban, bereketli çalılıkların nerede bulunduğunu, bunlara nasıl ulaşılacağını ve en uygun dinlenme

yerlerinin nerede olduğunu bilir. Dolayısıyla bir toprağın birliği üzerinde uygulanan iktidara karşıt olarak hareket halindeki birçokluk üzerinde pastoral iktidar uygulanır (Foucault, 2013: 112). Fakat Yunan ve Roma antik çağında, bazı bireylerin başka bireyler karşısında doğumdan ölüme kadar tüm yaşamları boyunca insanları güderek çobanlık görevini oynayabilecekleri düşüncesi asla olmamıştır. Nitekim Yunan ve Roma metinlerinde siyasetçiler, hiçbir zaman papaz ve çoban olarak tanımlanmamışlardır (Foucault, 2016a: 222). Ayrıca Yunanlılarda siyasetçiler, toplumdaki her insanın yanına gitmez, hastalandığı zaman ona bakacak zaman bulamaz çünkü onlara göre bunu ancak bir tanrı yapabilir. Platon siyasetçinin asıl görevinin, bir grup insanın yaşamına destek olmaktan ziyade sitenin birliğini ve bütünlüğünü sağlamak ve onu güvence altına almak olduğunu belirtir. Ancak pastoral iktidarda yönetici, tüm bireylerin yaşamlarıyla ilgilenir (Foucault, 2016a: 227).

Çobanın kendi sürüsünün her bir üyesinden haberdar olması gibi, pastoral yöneticinin de her bir bireyin sadece yaşamıyla ilgili değil, aynı zamanda bireylerin eylemlerinin ayrıntılarıyla da ilgileniyor olması gerekir (Foucault, 2016b: 38). Zira çoban, sürünün başına gelen her şey hakkında hesap verecektir. Böyle bir durumda sürünün günahı, çobana da yüklenebilir. Çobanın bu konuda, kıyamet gününde hesap vermesi gerekecektir. Ancak çoban, koyunlarını kurtarmak pahasına kendisi kaybolabileceğinden, kendisini kurtarmak için başkaları adına kendisinin kaybolma riskini göze alması gerekir (Foucault, 2016b: 37). Eğer çoban kaybolursa o vakit sürünün çok ciddi tehlikelerle karşılaşması kaçınılmaz olacaktır (Foucault, 2016b: 38). Aslında bu paradokslar ile çobanın, tüm sürünün ve tek tek her koyunun kaderinin sorumluluğunu üstlenmiş olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Foucault'ya göre çağdaş Batı toplumlarının sosyal ve siyasal sorunlarının temelinde, devletin içinde hukuksal birliği oluşturan siyasal iktidar ile temel görevi herkesin yaşamını güvence altına almak, süreklilik ve düzeyin yükselmesini sağlamak olan pastoral iktidar arasındaki ilişkilerde yatmaktadır. O, refah devletinin sorunlarından birinin, hukuksal özneler üzerinde kullanılan siyasal iktidar ile yaşayan bireylere uygulanan pastoral iktidar arasındaki yapay uyumdan kaynaklandığını düşünür (Foucault, 2016a: 227).

Genellikle tarihçiler, Avrupa toplumlarında siyasal iktidarın, daha merkezî biçimler doğrultusunda gerçekleşen bir evrim sürecini takip ettiğini belirtirler. Fakat Foucault'ya göre, merkezî bir devlete yönelik bir evrimleşmenin aksine iktidar tekniklerindeki gelişme giderek bireyselleşmekte, bireyler kalıcı ve sürekli bir şekilde yönetilmeye çalışılmaktadır.

Zira o, merkezileşen ve merkezileştirici olan bir iktidarın siyasal biçiminin devlet olduğunu, bireyselleştiren bir iktidarın da pastorallik olduğunu düşünür (Foucault, 2016a: 224).

Foucault'ya göre Grek siyasal düşüncesi ile bağdaşmayan pastoral iktidar, daha sonra Hristiyan düşüncesinde ve kurumlarında çok önemli bir hale gelmiştir. Zira Katolik Kilisesi zamanla bu yönetim şeklini Roma imparatorluğu içerisinde kurumsallaştırmış böylece, Doğu'ya ait bir yönetim biçimi, Batı'ya egemen olmuştur. pastoralir yönetim aracı olduğunu belirtir. Foucault, bu yaklaşımıyla geleneksel siyaset felsefesi ve tarihçiliğinin yolundan giderek devlete ve politik iktidara odaklanmaktan ziyade, pastoral gördüğü Kilise'nin dinî iktidarını analizinin merkezine koyar (Foucault, 2013: xxiv).

Herkesin ve her bir bireyin selametine bu denli bağlı olan bu iktidarı, Yunan ve Roma toplumları tanımamışlardır. Fakat Kilise'nin kurulması ve toprağa bağlı hiyerarşik bir örgütlenme ile selameti, günahı, ahireti, liyakat düzenini içeren inançlar ve papazın aldığı rolün tanımıyla birlikte Hristiyanlıkta bir "sürü" düşüncesi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu sürünün üzerinde bazı özel statülerden faydalanan belli bir kesim, pastoral yükümlülükleri uygulama görev ve hakkını kendilerinde görmüşlerdir (Foucault, 2016a: 209). Zira bir Kilise şeklinde örgütlenen tek din olan Hristiyanlık, ilkesel olarak bazı bireylerin dinî vasıflarla başkalarına yargıç, prens, peygamber, eğitimci, hayırsever vb. olarak değil, papaz olarak hizmet edebilmesini önerir (Foucault, 2016b: 159).

En temelde boyun eğdirdikleri üzerinde kazanmış olduğu zaferle kendini gösteren geleneksel iktidardan farklı olan pastoral iktidar, hem bireyin hem de grubun geçimini sağlayan bir iktidar modeli olması yönüyle bireyci bir iktidardır (Foucault, 2016a: 226-227). Nitekim bu yönetim şeklinde pastörün/çobanın, sürü hakkında sadece bilgi sahibi olması yeterli değildir. Bununla beraber her koyunun durumu hakkında ayrı ayrı bilgisi olmalıdır. Zira çoban, sürünün her bir üyesinin maddi ihtiyaçlarını bilmeli ve gerektiğinde de bu ihtiyaçlarını karşılamalıdır. Çoban, sürüde neler olup bittiğinden, her birinin neler yaptığından, her birinin işlediği aleni günahlardan haberdar olmalıdır. Nitekim Hristiyanlık, bu bireysel bilgileri elde etmek ve dolayısıyla bireyselciliği sağlayabilmek için Helenistik kültürün iki temel aracını kullanmıştır. Bunlar, kişisel deneyim ve vicdani kılavuzluktur. Bu iki özellik, pastoral iktidarın yol gösterici birinin varlığına ihtiyaç duyduğunu gösterir. Hristiyanlık için bu yol gösterici papazdır. Belirli bir otorite ile donatılan papaz, maddi dünyada insanların bedenlerini kontrol etmekle onlar üzerinde

egemenlik kurar. Bireylerin kontrol altına alınmasının en iyi yolu, işlenen günah ya da suçun anlatılması ve itiraf edilmesi üzerine kurulan "günah çıkarma" geleneğidir (Foucault, 2016b: 39). Ayrıca vicdan muhasebesini, vicdan yönetimini, itirafı ve itaat etmeyi içeren tüm Hristiyan tekniklerinin en büyük amacı da bireylerin bu dünyada "kendi nefislerini köreltmeleri" için uğraş vermelerini sağlamaktır. Zira nefsin körelmesi, bireyin kendinden ve bu dünyadan vazgeçmesi anlamını taşır (Foucault, 2016b: 40). Foucault'ya göre modern iktidara karşılık olarak kullanılan bu iktidar şekli insanların kafalarına, sırlarına, ruhlarına, nüfuz etmeden uygulanamayacağı için tanrısal bilgi ve bunu uygulayabilme iradesi, gücü ve yeteneğini gerekli kılar (Foucault, 2016b: 39).

Pastoralliğin bireyselleştirici etkisi, her bir kişiye yönelik bireysel bir şekilde selamet vaat ediyor olmasıdır. Zira itaati öngörür, fakat bunu iki birey arasındaki ilişki olarak öngörür ve bu itaat, özellikle bireyselliği garanti altına almak üzerine kuruludur. Herkesin hakikati tanımasına, daha doğru bir ifadeyle kendi hakikatini tanımasına imkân tanır. Batılı insan da pastorallik aracılığıyla bireyselleşmiştir. Çünkü pastorallik ile ebedi selamete ulaşır, koşulsuz bir şekilde kabul edeceği itaat zincirine tabi olur. Bir yandan içsel hakikatin gizini ondan çıkarıp alırken diğer yandan da bir dogmanın hakikatini ona dayatır. Dolayısıyla Batılı insanın bireyselleşmesi, onun özneleşmesi ile gerçekleşir. Fakat bu özneleşme, tabi olmayı zorunlu kılmaktadır:

> Batılı insanın, Hristiyan pastoralliğinin uzun bin yılı boyunca oluşan bireyselleşmesi, onun öznelliği pahasına gerçekleşti. Özneleşmeyle gerçekleşti. Birey olmak için sözcüğün tam anlamlarıyla özne/tebaa olmak gerekir. Ancak tam da bireyselleşme etkeni ve aktörü olduğu ölçüde, pastorallik muhteşem bir çağrıda bulunuyor, bir pastorallik iştahı yaratarak: Tâbi olmadan nasıl özne olunacak (Foucault, 2013: 203).

Dolayısıyla Hristiyan pastoralliği, İbrani ya da Yunan-Roma yasa anlayışında olmayan, tamamen ölçüsüz bir öğe eklemiştir: Başkasına boyun eğmek yani itaat etmek. Bu itaat, bir insanın başka birine sürekli ve belirsiz itaati şeklindedir (Foucault, 2013: 188).

İbrani anlayışta tanrı çoban olunca onun ardından giden sürü de tanrının yasasına, tanrının iradesine uyar. Foucault'ya göre tam da bu sebeple pastoral iktidarda bir anayasaya ihtiyaç duyulmamıştır. "Çobanları Tanrı olunca insanlar, siyasi bir anayasaya ihtiyaç duymuyorlardı." (Foucault, 2016b: 35). Diğer yandan Hristiyanlık, çoban-koyun ilişkisini tam bağımlılık ve bireysel bir ilişki şeklinde düşünür. Zira iktidar sahibi ya da onun kurumsallaşmış temsilcisi olan Kilise, bir sürünün selameti açısından düşünülmesi gereken her şeyi zaten eksiksiz olarak düşünür (Foucault, 1988: 69). Bu durum, Hristiyan

pastoralliğinin Yunan düşüncesinden ayrıldığı en önemli noktalardan biridir. Şayet bir Yunanlının mutlaka itaat etmesi gerekirse, bunu sitenin iradesi ya da yasa olduğu için yapardı. Özellikle birinin (bir pedagogun, bir hatibin, bir hekimin) iradesine uymuşsa, o birey kendisini, rasyonel temellendirmelerle ikna etmiş demekti. Ona uyması demek, daha önce belirlenen bir amacı olması anlamı taşırdı. Bu amaç ya belirli bir hüneri öğrenmek ya tedavi olmak, ya da en iyi tercihi yapmak gibi bireysel bir kazanımı içerirdi. Fakat kişisel olarak çobana boyun eğmesi gibi bir durumda ise çobanın iradesine yasayla tutarlılık gösterdiğinden değil, en temelde çobanın iradesi olduğu için uyulurdu. Nitekim birçok manastır kurumlarında, sırf keşişin selameti adına kendi üstünün saçma emirlerini yerine getiren birçok öğretici anekdot yer alır.

> Aziz Benedict'in söylediği gibi, keşişler yaşantılarını kendi özgür iradelerine göre sürdürmezler; keşişlerin dileği baş keşişin emri altında olmaktır (Foucault, 2016b: 38).

Pastoral iktidarda itaat etmek süreklilik ister, bir kez itaat edildi mi bunun sürdürülmesi zorunludur. Zira koyun, her zaman çobanın yönlendirmelerine uymak zorundadır. Yunanlılarda ise itaat etmek bir erdem olarak görülür ama bu itaat, bir amaca ulaşmak için başvurulan bir araç değil, aksine başlı başına bir amacı ifade eder (Foucault, 2016b: 38). Bu amaç ortadan kalktığında itaat etmenin de anlamı ortadan kalkar. Dolayısıyla Yunan ile Roma antikçağlarında herhangi birinden bir başkasına koşulsuz, eksiksiz ve mutlak bir şekilde itaat etmesi asla kabul edilmez. Fakat bu durum, Hristiyan toplumunda papazın ve pastoralliğin ortaya çıkmasıyla beraber fiilen meydana gelmiştir. Papaz, genel kurallar ve yasalar olmadan bireylere kendi kararını, kendi iradesini dayatabilmektedir (Foucault, 2016a: 226).

Hristiyanlıkta itaatkâr olmak, mutlak bir değer olarak görülür. İtaatkâr kalmak, diğer tüm erdemler için temel koşuldur. Hz. İsa'dan sonraki 3. yüzyıldan itibaren kurumsallaştığı ve geliştiği düşünülen Hristiyan pastoralliğinde itaat edilecek kişi papazdır (Foucault, 2013: 144). Burada genelleşen bir itaat sistemi mevcuttur. Zira Hristiyanlıktaki alçakgönüllülük, bu itaatin içselleşmiş biçimidir. Birinin alçakgönüllü olması demek, herhangi birinin emirlerini, hemen kabul etmeyi gerektirir; emredenin iradesi, bizzat tanrının iradesi olarak görülebilir anlamı taşır. Şayet itaat edilecek olan kişi Hristiyan papaz ise buradaki hassasiyet daha çok artar. Zira o, kutsal kitabı öğretir, ahlakı öğretir, hakikati öğretir; Kilise'nin ve tanrının buyruklarını öğretir. Bu yönüyle Hristiyan papaz, bir hakikat hocasıdır (Foucault, 2016a: 226).

Kilise şeklinde örgütlenen Hristiyanlık, bu özelliğiyle, ilkesel olarak bazı bireylerin dinsel vasıflarıyla başkalarına yargıç, prens, peygamber, hayırsever, falcı, eğitimci şeklinde değil, bir papaz olarak hizmet sunmalarını önermektedir. Fakat pastorallik, çok özel bir iktidar biçimine göndermede bulunur. Yukarıda ifade edilen pastoralliğin özellikleri, birkaç maddeyle şöyle özetlenebilir. 1) Pastoral iktidarın nihai amacı, bireyin diğer dünyadaki selametini güven altına almaktır. 2) Bu iktidar, sadece emir veren konumunda değil, bununla beraber sürünün selameti ve yaşaması için kendini feda etmeyi göze alır. Bu yönüyle, tahtı kurtarmak uğruna halkından kendilerini feda etmelerini isteyen krallık iktidarından ayrılır. 3) Yalnızca tüm topluluğu değil, toplumdaki her bireyi ömrünün sonuna kadar gözeten bir iktidar şeklidir. 4) Bu iktidar biçimi, insanların zihninden neler geçtiğini, ruhlarına nasıl nüfuz etmeleri gerektiğini, içlerindeki en derin sırları nasıl açığa çıkaracaklarını bilmeden uygulanamaz. Bunun için de bir vicdan bilgisi ve buna yön verme becerisi gerekir (Foucault, 2016b: 65). Zira bu iktidar biçiminin siyasi iktidardan bir farkı da selamete yönelik olmasıdır.

Dünyanın pastoral olarak yönetilmesi, tüm dünyanın bir itaat ekonomisine tabi olması anlamına gelir. Tanrı ne zaman herhangi bir durum için müdahil olsa itaat ekonomisi gereğince bu dünyaya müdahale eder (Foucault, 2013: 207). Bu dünyada tanrının pastoral iktidarını belirleyen şey, tamamen insan merkezli, ereksel bir dünya, bir alametler ve mucizeler dünyası, analojiler ve sayılar dünyasıdır (Foucault, 2013: 208). Yani varlıkları, kendi iradesini mucizelerle, harikalarla, alametlerle, doğaüstü görünümlerle ortaya koymaya mecbur bırakmaktadır. Tüm bunlar, aynı zamanda seçilmişlik işareti, selamet vaatleri, ceza tehditleridir. Zira pastoral tarzda yönetilen bir doğa; alametlerle, harikalarla ve mucizelerle dolu bir doğadır (Foucault, 2013: 207).

Foucault'ya göre klasik epistemenin kuruluşu olan 1580-1650 yılları arasında pastoral iktidarın etkisi giderek zayıflamıştır (Foucault, 2013: 208). Bu dönem, ruhların pastoral yönetiminden, insanların politik yönetimine geçişin olduğu bir dönemdir (Foucault, 2013: xxiv). Zira artık ereksel nedenlerin silindiği, insan merkezciliğinin sorgulanarak kavranabilir bir doğanın serimlendiği, dünyanın alametlerden, harikalardan ve mucizelerden arındırıldığı, analoji ve sayılar üzerinden değil de matematiksel ve sınıflandırıcı kavranabilirlik şekilde betimlendiği bir dünyanın ortaya çıkmasıyla evren yönetimsizleştirilmiştir (Foucault, 2013: 208).

Foucault'ya göre 16. yüzyıldan itibaren Batı toplumlarında hâkim olmaya başlayan çatışmalar ve direnişler devlet adı verilen yeni bir siyasal iktidar biçimi ortaya çıkarmıştır. Bu siyasal iktidar biçimi, hem bireyselleştiren hem de bütünselleştiren bir iktidar biçimini temsil eder (Urhan, 2013: 232). Devlet, yüzyıllardan beri insan yönetimleri arasında en çok bahsi geçen, en ihtişamlı ama bununla beraber en kuşkulu biçimlerden biridir. Devlet, siyasi eleştirilerle hem bireyselleştiren hem de totaliter kılan bir ilke olmakla suçlanmıştır. Foucault'ya göre devletin ilk doğuş halindeki rasyonalitesine ve özellikle ilk polis projesinin ne olduğuna bakıldığında, en başından itibaren devletin hem bireyselleştirici he hem de totaliter bir nitelik taşıdığı açıkça görülür. Batı toplumlarının tüm tarihi boyunca siyasi rasyonalite gelişmiş ve kendisini güç kullanarak kabul ettirmiştir. Foucault, siyasi rasyonalitenin ilk dayanağını pastoral iktidar fikrinden aldığını, daha sonra devlet aklına yaslanarak varlığını sürdürdüğünü belirtir. Siyasi rasyonalitenin en temel özelliği, bireyselleştiren ve de bütünselleştiren yönüdür (Foucault, 2016b: 56). Bunanla beraber devlet, her bir bireyin selametinin herkesin selameti olduğu, herkesin selametinin de her bir bireyin selameti olduğu şeklindeki pastoral temanın tam olarak zıddı bir şekilde işlemektedir. Devlet aklı pastoralliği; bir seçim pastoralliği, bir dışlama pastoralliği, birilerinin bütün uğruna feda edildiği, birilerinin devlete feda edildiği bir pastoralliktir (Foucault, 2013: 230).

Batı'da pastoral iktidarla politik iktidar arasındaki kesişim tarihsel bir gerçekliktir. Foucault'ya göre tüm bu etkileşim, kesişim, destek ve dayanak noktalarına rağmen pastoral iktidar, 18. yüzyıla kadar politik ve özgül iktidardan bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmüştür. O, Hristiyan Batı'da pastoral iktidar ile politik iktidarı uygulayanların aynı kişiler olduklarını belirtir. Zira devlet ve Kilis'e akla gelebilecek neredeyse tüm konularda bir ittifak içerisine girmişlerdir. Foucault, pastoral iktidarın bu özgüllüğünün, Hristiyan Batı'nın çok temel bir niteliği olarak bakî kaldığını iddia eder (Foucault, 2013: 139).

Foucault'ya göre modern devlet iktidarı, bireylerin öte dünyadaki selametini düşünen, bu selamet uğruna kendisini feda edebilen, tüm bireyleri gözeten, onların ruhuna nüfuz ederek onlara yön vermeye ve onların sırlarını açığa çıkarmaya çalışan pastoral iktidarın yeni bir biçimi ya da bireyselleştirme matrisi olarak ele alınabilir. Zira modern iktidar, pastoral iktidarın dinî amaçlarını dünyevileştirerek her şeyi kontrol altına almaya çalışır. Dolayısıyla Foucault, bugün Batı'da aktif olarak bir pastoral iktidar olmasa bile onun birçok etkisinin ve etkinliğinin hâlâ devam ettiğine inanır. 18. yüzyıldan bu yana

pastoral iktidar ortadan kalkmış olmasına rağmen, oluşan dinsel kurumsallaşmadan ve katlanarak yayılan işlevinden dolayı bugün hâlâ adından söz ettirir (Foucault, 2016b: 66).

Câbirî de çağdaş "içtihatlar" olarak sunduğu ve daha önce ele aldığımız alt yapı ile üst yapı, toplum ile devlet, düşünce ile olgu arasındaki ilişkiyi, Foucault'nun Doğu ve Batı toplumlarında yöneten (çoban) ve yönetilen (sürü) ilişkisini ortaya koymak için kullandığı "pastoral" iktidar ile açıklamaya çalışır. Câbirî'ye göre Foucault, pastoral iktidar ile modern Avrupa'daki devlet mantığı ve otoritesinin köktenci bir eleştirisine çağrıda bulunmaya çalışır. Câbirî'nin bu konuyu ele almasının sebebi de eski Doğu'ya olan ilgilisidir (Câbirî, 2001a: 49).

Câbirî, Foucault'dan alıntılar yaparak pastoral iktidarın Arap/İslam düşüncesindeki etkilerini ortaya koymaya çalışır. Bâbil hükümdarının çeşitli unvanları arasında "insanların çobanı" da mevcuttu. Bu unvan, tanrı için de kullanılırdı. Foucault'ya göre hükümdar ile tanrının, her ikisinin, "çoban" sözcüğü kullanılarak birlikte söz konusu edilmesi zorunlu bir şeydi. Zira her ikisi de sürü güttüğü için aynı işi yapmaktaydı (Câbirî, 2001a: 50).

Câbirî'ye göre Foucault, eski Doğu'daki "çoban otoritesi" ile eski Yunan'daki siyasi düşünce arasındaki farkı ortaya koyarken bazı karşılaştırmalar yapmaktadır.

Bunlardan ilki, eski Doğu düşüncesindeki çoban otoritesi, bir sürüye uygulanırken eski Yunan düşüncesinde ise yeryüzüne uygulanır. Böylece her ikisindeki Tanrı ve insan arasındaki ilişki birbirinden ayrılıyor. Greklerde Tanrı yeryüzünün sahibidir. Yani tanrılar insanlarla yeryüzünde iletişime geçer. Zira tanrılar, mevsimler ve yıldızların etkileri gibi yeryüzü vasıtasıyla insanları yönetir (Câbirî, 2001a: 50). Eski Doğu'da ise çoban tanrı ile sürü arasında böyle bir "aracılık" ilişkisi yoktur, doğrudan bir ilişki söz konusudur: Çoban tanrı, yeryüzünü halkına bağışlar ya da İsrailoğullarına vaat edilen topraklar gibi insana vaatte bulunur. Dolayısıyla eski Doğu düşüncesinde tanrı; kullara maliktir, onlara yeryüzünü verebilir veya vadedebilir (Câbirî, 2001a: 51). Fakat Yunan düşüncesindeki tanrılar, yeryüzünün sahibidir ve bundan dolayı da insanların kaderlerine hükmeder.

İkincisi, çoban sürüyü toplamak ve yönetmekle görevlidir. Yunanlılarda siyasi başkanın görevi ise "kent" içerisinde güvenliği ve barışı sağlamak, birliği ve uzlaşmayı yaygınlaştırmaktır. Bu durum, her iki toplum arasındaki farklılığı ortaya koyar. Doğu'daki çoban, sürüyü bir araya getirmek için sesi ve kavalıyla toplamaya çağırdığında, sürü çağrısına icabet eder. Ama çobanın ortadan kaybolduğu durumda ise sürünün,

darmadağınık ve dirliksiz olan bireylerden oluştuğu anlaşılır. Yunanlılarda ise durum farklıdır. Atinalılar arasındaki çekişmeleri karara bağlayan, erdemli kanun koyucuları öldüğünde kendisinden sonra yaşamını sürdüren ve kanunlarla desteklenen güçlü bir kent (devlet) bırakır (Câbirî, 2001a: 51).

Üçüncü karşılaştırma ise Doğu düşüncesinde çoban, sürünün selametini sağlarken Yunanlılarda ise tanrılar, kenti kurtarır; çoğu zaman erdemli başkan, gemiyi kayalıklardan koruyup karaya oturmaktan kurtaran kaptan ile karşılaştırılır. Fakat Doğu düşüncesindeki çobanın sürüsünü koruma şekli ile kaptanın gemisini koruma şekli birbirinden farklıdır. Zira çobanın sürüsünü gütmesi süreklidir, sürünün açlığını, susuzluğunu giderip onları doyurmak üzere uykusuz kalır. Bu durum, eski Doğu düşüncesinde ilahi koruma şeklindedir. Yunanlılarda ise tanrılardan, verimli topraklar ve bol gelir vermesi istenir (Câbirî, 2001a: 51). Günlük ve sürekli olarak sürüyü koruma, onlardan talep edilen bir şey değildir.

Dördüncüsü ve dolayısıyla sonuncusu, Greklerde kent başkanının aldığı kararlar herkesin yararı için olmalıdır. Zira bir başkan olarak aldığı görev, onu buna zorlamaktadır. Şayet bu durumdan sapar ve kendi çıkarlarını gözetirse kötü bir başkan olur. Kamu yararını sağlamak üzere kendini çalışmaya adayarak elde edeceği karşılık, halkın savaşta kenti korurken hayatını feda eden kahramanlar gibi ölümsüzleşmesidir. Çoban ise görev bilincinden ziyade, bağlılık duygusuyla hareket eder. Sürüsüne karşı bağlılık duygusu taşır, onun için uykusuz kalır. Foucault'ya göre sürü için "uykusuz kalma", çobanın bağlılığıyla ilgili iki model sunar. Birincisi sürüyü besleme işini düzenlemeye çalışır. İkincisi ise sürüyü korumak için uykusuz kalır, her şeyden haberdar olur ve unutmaz (Câbirî, 2001a: 52). Sürüye karşı bu koruma otoritesi, sürünün her bir bireyine karşı dikkatli olması gerektiği anlamı taşır.

Foucault'ya göre çoban ile sürü arasındaki bu türden bir ilişki Orta Çağ ve Yeni Çağ'da çok yaygındır ve bu yaklaşım büyük öneme sahiptir. O, Hristiyanlık boyunca Avrupa'ya Yunan siyasi anlayışının değil, eski Doğu'nun çoban-sürü anlayışının geçtiğini belirtir. Bu sebeple de Avrupa toplumunda otorite; insanların çoğunluğuna uymak, Yunan "kent" devlet anlayışıyla beraber bir grup çobanın yönettiği sürü gibi davranmak olan bir teknik şeklinde uygulanmıştır (Câbirî, 2001a: 52).

Foucault buradan hareketle, çağdaş Batı demokrasilerinin sanıldığı kadar parlak bir görüntüye sahip olmadığını iddia eder. Ona göre Batı'da otoritenin temeli, bir kısım çobanın halkın büyük çoğunluğunu yönetmesi ve onlara bir sürü gibi davranması şeklinde "garip bir teknik"e dayanır (Câbirî, 2001a: 53).

Câbirî, genelde Doğu toplumlarında özelde Arap coğrafyasında otorite olgusunun, bir çobanın tüm sürüyü yönetmesi tekniğine nasıl dayandığıyla ilgili böyle bir "irdeleme"ye genel anlamda ihtiyaç duyulmadığını belirtir (Câbirî, 2001a: 53). Fakat siyasetle ilgili yapılan çalışmalarda bu anlayış ele alınmıştır. Nitekim kayda değer olarak bu ifadenin ilk geçtiği yer, Başkadı Ebû Yûsuf tarafından Halife Harun Reşid için yazılan *Kitabu'l-Haraç* adlı kitabın giriş kısmıdır. Bu eserde, bir çoban olarak halifenin sürüsüne karşı görevleri vaaz şeklinde anlatılır (Lewis, 1992: 95).

Arapçada "sürü" terimi; koç, koyun ve koyun sürüsü anlamına gelen "ra'iyye" kelimesi ile kullanılır (Câbirî, 2001a: 53). Ayrıca Klasik Arapçada ra'iyye, "yöneticilerin" karşısında yer alan "tüm nüfus" için de kullanılır (Lewis, 1992: 95). Câbirî bu terimin, genel anlamıyla emaneti korumak ve sorumluluğu yüklenmek anlamında kullanıldığını belirtir. Bu sorumluluk, bir tek kişinin yükümlülüğünde olmayıp en tepeden en aşağıya kadar toplumun tüm bünyesine dağıtılmıştır. Bu ilkenin taşıdığı siyasi önem, kendisinde hiçbir istibdadın ve tekelciliğin olmadığı bir sorumluluğun dağılımı esasına dayanır (Câbirî, 2011: 118). Ayrıca bu terim, hukuki ve dinî yazılarda olduğu gibi edebi ve idari yazılarda da bu anlamlarda kullanılmıştır. Dolayısıyla İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin üçünde de ele alınan pastoral iktidar metaforunda hükümdar çoban, halkın bir sürü olarak görüldüğü ve bir hükümdar tarafından korunduğu iktidar modelidir (Lewis, 1992: 95).

Câbirî, Arap/İslam düşüncesinde genellikle "çoban"ın yalnızca bir tane olduğuna dikkat çekilmediğini belirtir. Bir sürüye karşın çobanların sayısının artması, genellikle tanrıların da çoğalması şeklinde kabul edilir. Din alanında "şirk"in nasıl ki makul ve kabul edilebilir bir tarafı yoksa "çoğulculuk" ilkesine rağmen yöneticinin olduğu bir yönetimde "ortaklık", siyaset alanında küfür ve ilhad olarak görülür. Oysaki der Câbirî, paylaşmaya, sadece otoritenin el değiştirmesi olarak bakılmadığı sürece çoğulculuğun hiçbir değeri yoktur (Câbirî, 2001a: 53).

Câbirî, "sürü-çoban" ilişkisinin, Arap/İslam siyasi söyleminde güçlü bir şekilde yer almadığını belirtir. Fakat burada hem tuhaf görülen hem de dikkat çeken bu kavramla ilgili

Arap/İslam kültüründe sultani edebiyat tarafından oluşturulan içerik, meşhur olan peygamber hadisinin ifade ettiği İslami içerik değildir. Aksine evrenin çobanı ile insan sürüsünün çobanı, tanrı ile azgın despot arasındaki benzerliğe dayanan eski Doğu düşüncesinden miras alınmış gibidir. Zira Arap/İslam düşüncesinde koşutluk, özdeşlik ve benzerliğe hiçbir şekilde yer yoktur. Bu durum, tamamen farklı bir kategoridir çünkü İslam'da "Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur." şeklindeki inanç esastır. İster ilahi olan ile beşeri olan arasındaki ilişkisinde olsun ister yönetici ve yönetilen ilişkisinde olsun bu durum, gerçek İslami anlayışla tamamen çatışır. İslam düşüncesinde Allah, hem beşerin hem de "Âlemlerin Rabbi"dir, seçkin bir halkın "çoban"ı değildir. Ayrıca "çoban" (râî) sözcüğü, İslam'da Allah hakkında söylenemez. Nitekim onun doksan dokuz güzel isminden de oluşmaz. Ne "çoban" ne de "sürü" terimleri Kur'an'da geçmez (Câbirî, 2001a: 467).

İslam siyasi düşünce tarihinde sürü-çoban ilişkisi, Hz. Peygamber'in şu meşhur hadisi üzerinden dile getirilmiştir:

> Unutmayın ki hepiniz birer çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz: İnsanların başındaki idareci bir çobandır ve güttüğü sürüden sorumludur. Erkek, ev halkının çobanıdır ve sürüsünden sorumludur. Kadın, kocasının ev halkının ve çocuklarının çobanıdır ve onlardan sorumludur. Köle, efendisinin malının çobanı olup o da onlardan sorumludur. Unutmayın, hepiniz çobansınız ve güttüğünüz sürüden sorumlusunuz (Câbirî, 2011: 117).

İslam'da çoban kavramı, saltanat ideolojisinin hâkim olduğu dönemden ziyade nübüvvet dönemindeki anlamıyla farklı bir içerik kazanmıştır (Câbirî, 2011: 117). Zira bu hadis sayesinde eski Doğu yani Mısır, Bâbil, İbrani ve Perslerdeki "çoban" ve "sürü" kavramlarıyla ilişkisini "tamamen koparır", gözetme ve korumaya farklı bir içerik kazandırır; bu da sorumluluğu yüklenme ve emaneti korumadır (Câbirî, 2011: 117; Câbirî, 2001a: 468). Herkesin yeteneğine göre toplumun tüm bireylerine görev dağıtılmıştır. Dolayısıyla Câbirî'ye göre burada geçen "Hepiniz çobansınız..." ifadesi özel bir anlam taşır; tek bir çobana vurgu, özellikle yoktur aksine bu reddedilir. "Hepiniz çobansınız" vurgusu, herkesin kendi sorumluluk alanının çobanı olduğuna yöneliktir, dolayısıyla "insanlara imam" olanın da hiçbirayrıcalığı yoktur. Ayrıca İmam ile Allah arasında bir benzerlik de kurulmamıştır. Câbirî, burada anlatılmak istenen temel hakikatin "sorumluluk" olduğunu ifade eder (Câbirî, 2001a: 468). Zira herkesin korumak, gözetmek ve yükümlü olduklarından sorumlu olmak gibi bir görevi vardır.

3.4. Câbirî'nin İktidar Ontolojisinde Üç Belirleyici İlke

Câbirî'ye göre asabiyetçi/aşiretçi yaklaşım, dinî aşırılık ve rantçı ekonomi bugünkü Arap toplumunu anlamak için yapılacak çözümlemede kullanılacak "anahtarlar" veya belirleyicilerdir. İbn Haldûn, bu anahtar kavramları kendi döneminin Arap/İslam medeniyetini ele alırken kullanır. Câbirî de bu anahtar kavramları, yukarıda ele aldığımız "Batılı" yaklaşım ve araştırmalardan da yararlanarak yeni bir kullanımla incelemeye çalışır.

Câbirî'ye göre Arap/İslam düşüncesi, son yıllarda dogmatizmin (milliyetçilik, Marksizm, selefîlik ve batıcılık) etkisi altında kalmıştır. Bu akımların en büyük özelliği, yalnızca bir görüşü yani taraflı bir yaklaşımı benimsiyor ve bunu dayatıyor olmalarıdır. Dolayısıyla dogmatizmin sunduğu, tüm kapıları yalnızca bir tek anahtarla açmaktır. Ona göre Arap/İslam düşüncesinin artık çoğulcu yaklaşımı benimsemesi ya da en azından engellememesi, kuramsal düzeyde bir tek anahtar yerine farklı anahtarlar da denemesi gerekir. Onun Arap/İslam siyasi tarihini incelemek için önerdiği "anahtarlar" veya belirleyiciler şunlardır: Kabile (akrabalık), ganimet (ekonomi) ve akîde (din) (Câbirî, 2001a: 59).

Câbirî, "kabile" kavramıyla Batılı antropologların prekapitalist ve ilkel toplumları incelerken kullandığı "akrabalık" durumunu karşılamak düşüncesindedir. Nitekim bu kavram, İbn Haldûn'un, kendi döneminin Arap/İslam toplumundaki "ümranın nitelikleri"ni incelerken kullandığı "asabiyet" kavramının kendisidir. Bugün bu kavram, sosyal ve siyasi bir davranışta veya yönetimde, "akrabalar"a dayanan bir yöntemden söz ederken "aşiretçilik" diye ifade edilir. Bu ifade, gerçek veya sanıldığı şekliyle yalnızca kan akrabalığını içermez.

> Yönetim ve siyaset alanında "ben" ve "öteki"nin kendisiyle belirlendiği bir mensubiyet olması durumunda, bir kentte, bir bölgeye, bir topluluğa veya bir partiye mensubiyet gibi asabiyet yüklü, bu anlamdaki bütün yakınlıkları kastediyoruz (Câbirî, 2001a: 60).

Kabilenin tüm siyasi tutumlarda bir şekilde yer alması, hâlâ bugün bile kabul gören yaklaşımdır. Batılı terimlerle ifade edersek kabile, gelişmiş sanayi toplumlarında siyasi şuuraltının kurulmasına öncülük eden bir kavramdır. Bu durum, daha az sanayileşen toplumlarda ise sosyal ve siyasal bilincin tam merkezinde yer alır. Câbirî'ye göre bu, psikolojik bir durum olmanın yanı sıra açık veya gizli, doğal bir şekilde gerçekleşen sosyal-siyasi bir düzenlemedir. Nitekim bu şekliyle İbn Haldûn'un "asabiyet" kavramına

verdiği anlamı içerir. Antropologlar da ilkel toplumlarda "akrabalık"ları inceleyerek bu durumu pekiştirmişlerdir (Câbirî, 2001a: 60). Dolayısıyla kabile, bir topluluk içinde siyasi iktidarın belirlenmesi ve düzenlenmesinde etkili olan "iç zorunluluklar"la, kaynağı dış tehdit olan ve topluluğun siyasi tepki vermesine sebep olan dış zorunluluklar üzerinden siyasi aklın belirleyici bir katmanını oluşturur.

Câbirî'nin kullandığı diğer bir anahtar kavram, "ganimet"tir. O, bu kavram ile sermayedar-işçi, feodal-servaj ve efendi-köle ilişkileri gibi üretim ilişkilerine dayanan bir ekonomiyi kastetmez, "haraç" ve "rant"a dayanan toplumlarda, ekonomik etkinliğin oynadığı rolü kasteder. Haraç, Müslüman hukukçuların bu kelimeye yüklediği anlamdan ziyade, İslam toplumunda devletin hem Müslüman hem de gayrimüslimlerden vergi adıyla alınan her şeyi kapsar. Bu kapsama cizye, haraç, fey ve ganimet gibi aynî ve nakdî olarak alınan vergiler girer. Câbirî'ye göre burada kullanılan anlamıyla "haraç"[50] ile modern anlamda kullanılan "vergi" kavramı arasında fark vardır**.** Vergi, kanunlarla belirlenip yöneten ve yönetilen herkes tarafından kamu yararı gözetilerek bir çeşit rıza ile alınırken haraç ise galibin mağlup olana boyun eğdirerek zorunlu bir şekilde yüklediği veya barış yolu ile galibin hiçbir şey ödemeden mağlup olandan aldığı bir miktardır. "Rant" ile kastedilen ise hiçbir üretim olmadan kişinin kendi mülkünden ya da hükümdardan sürekli olarak sağlamış olduğu nakdi veya ayni gelirdir. Kaynağı ülke içinden ya da ülke dışından olsun, sahibinin, üretim için hiçbir çabaya girmediği dolayısıyla hiçbir üretim artışını sağlayamadığı her türlü ham gelire (petrol, doğal gaz gibi doğal kaynaklara ve hükümdarın ihsanlarına) rant denir (Câbirî, 2001a: 61). Câbirî, bu kavramlardan hareketle ganimeti çok geniş bir çerçevede ele alır:

> Öyleyse "ganimet"ten bağlaşık üç şeyi kastediyoruz: Gelirin özel bir türü (haraç ve rant), bu gelirin bir harcanma yöntemi (bütün türleriyle ihsan), onları tamamlayan bir akılcılık (zihniyet) (Câbirî, 2001a: 62).

Ekonominin siyasi faaliyetlerin belirleyici dürtülerinden biri olduğunu düşünen Câbirî, ganimet kavramıyla ve dolayısıyla iktisatla ilgilenir. Ona göre iktisat, anlık bir menfaat ve fiili bir beklentidir.

[50] Daha geniş anlamıyla haraç, galip olanın mağlup olana geçici ya da sürekli olarak yüklediği vergi ve tüm aynî yükümlülükler kastedilmektedir. Burada galip ister kabile, ister hükümdar, ister devlet olsun; tahsil işini ister kendisi yürütsün, isterse mültezimler veya her türden aracılarla yapsın; mağlup ister galibin tâbileri ve reayası olsun, kabile, halk ve devlet gibi yabancı olsun (Câbirî, 2001a: 61).

Câbirî'nin üçüncü ve son olarak kullanmış olduğu kavram ise "akîde" (inanç)'tır. O, bu kavramla vahye dayanan din ya da akılla desteklenen ideoloji şeklinde belli bir anlamı kastetmez. Her şeyden önce "benimseme" ve inanç alanlarındaki etkileri kasteder. Siyasi akıl, Aristoteles'ten beri burhâna (akıl yürütme) değil, inanca dayanır. Bu akıl, birey aklından ziyade, "topluluk aklı"ndan oluşur. Bir topluluk da mantıkla harekete geçer. Topluluğun mantığı, epistemolojik kıstaslara göre değil imanı ve inancı oluşturan hayali sembollere dayanır. Zira insan için iman, akıl yürütmeden bağımsız bir şekilde gerçekleşir. Birey, bilgi konusunu fazlaca önemsemeyebilir ama inancı için hayatını feda eder. Câbirî, bu konuda Ernest Renan'dan bir alıntı yaparak konuya açıklık kazandırmaya çalışır:

> Biz, yalnızca kesin bilgimiz bulunmayan şeyler uğruna şehit oluruz: İnsanlar, kesin gerçekler uğrunda değil, görüşleri (bunlar zanlardır) uğrunda ölürler. Bildikleri değil, inandıkları uğruna ölürler, konu hemen inandıkları ile ilgili olduğu anda, (doğruluğuna ve bağlanmaya dair) en büyük delil ve kesin kanıt, uğrunda ölmemizdir (Câbirî, 2001a: 62).

Câbirî, Renan'ın bu açıklamasından hareketle inancın akıl yürütmeye, ilkelere ve zihin muhakemesine değil; benzetmeye, sembollere ve benzerliğe dayandığını ideolojilerin de inançlar gibi olduğunu dolayısıyla açıklamaya dayandığını ve nadiren de olsa burhândan beslendiğini belirtir.

Câbirî'nin, inanç kavramının "benimseme" yönünü ön plana çıkarmasındaki amacı; tüm inançlarda -sosyal, siyasal hayatla ilgili olduğu takdirde- önemli olan, kabul edilen gerçekler ve bilgilerden ziyade, bireyleri ve toplulukları harekete geçiren, "manevi kabile" yapısı içinde birleştirici gücüdür. Zira bu durumu, kelam fırkalarında, sufî tarikatlarında ve dinî gruplarda da görebilmekteyiz (Câbirî, 2001a: 63). Dolayısıyla inanç; tüm özgün, özerk yapısıyla birlikte sosyal-siyasal eylem arasında organik bir bağ görevi üstlenir.

Câbirî, Arap/İslam siyasi tarihini okurken üç temel kavramdan (kabile, ganimet ve akîde) yararlanmayı önerir. Ona göre bunlar, bu tarihin gizli kalan Arap siyasi aklının belirleyicileridir. O, Arap siyasi aklının Cahiliye döneminde kabile ve ganimet; peygamber döneminde akîde; Emevîler döneminde kabile; Abbâsîlerin ilk döneminde akîde şeklinde sınırlandığını; fetihler döneminde ise bu üç belirleyicinin birbiriyle girişik bir şekilde görüldüğünü, bu belirleyicilerin "anlam"ının sonraki dönemlerde değiştiğini belirtir. "Anlam" ile sembolik yönü kasteder (Câbirî, 2001a: 64), örneğin "kabile"; soy-sop asabiyeti ya da ırk, kültür, tarih ve ülke taassubunu temsil edebilir.

Foucault'nun toplumsal iktidarın üç biçimi olarak belirttiği siyasal iktidar, ideolojik iktidar ve ekonomik iktidar; Câbirî'nin Arap/İslam siyasi tarihini incelerken kabile, ganimet ve akîde adıyla önerdiği üç belirleyiciyle içerik olarak tamamen uyumludur. Zira ideolojik iktidar, akîdeye; siyasal iktidar, kabileye; ekonomik iktidar da ganimete karşılık gelmektedir. Nitekim akîdevi konuların çıkara dayanması ve taassuba dönüştürülmesiyle akîdenin ideolojileştirilmesi söz konusu olabilmektedir. Benzer şekilde kurumsal işlerde, liyakatin ve adaletin değil de kabilenin (akrabalığın) öncelenmesi, yönetim kademelerinde partici ve grupçu (siyasi) yaklaşımların sergilenmesiyle eş değer görülebilir. Son olarak ganimet konusu da ekonomik meselelere karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Foucault, Batı düşünce tarihini siyasal, ideolojik ve ekonomik iktidar kavramları üzerinden; Câbirî ise Arap/İslam düşünce tarihini, kabile, akîde ve ganimet kavramları üzerinden inceler. Bu durum, Batı toplumunda ya da Arap/İslam toplumunda toplumsal dinamiklerin işleyişinin aşağı yukarı aynı faktörlerden etkilenip beslendiğini gösterir.

Câbirî, Arap/İslam siyasi tarihini kendileri aracılığıyla okuduğu ve adına "belirleyici" dediği üç ana kavramı iki dönemde ele alır. Bu üç belirleyicinin yeri ve önemini, önce Hz. Peygamber (davet) döneminde daha sonra da Hulefâ-yi Râşidîn (devlet) döneminde ele alır. Bu iki dönemde bu üç belirleyicinin önem sırası değişmektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde önem sıralaması "akîde, kabile, ganimet" şeklindeyken Hulefâ-yi Râşidîn döneminde ise "kabile, ganimet, akîde" şeklindedir. Buradaki belirleyicilerin önemi, konunun "davet" ya da "devlet" aşamasıyla ilgili olup olmamasına göre değişir. Davet aşamasında itici bir güç olarak esas rol "akîde"ninken devlet aşamasının doğuş döneminde "kabile"nin, sonraki dönemlerde ise "ganimet"in olmuştur (Câbirî, 2001a: 65).

Câbirî'ye göre Arap/İslam medeniyetindeki "siyasi aklın" başlangıcı, Muhammedî davetin doğuş dönemidir. Bu durum, zorunlu bir şekilde ortaya çıkar. Zira Arap/İslam medeniyetindeki tüm siyasi uygulamalar, İslam'ın doğuşuyla başlamıştır. Biz de siyasi aklın belirleyicileri olan bu üç kavramı yeri geldikçe her iki dönemde değerlendirerek ele almaya çalışacağız.

3.4.1. Akîde: Manevi Bir Topluluğun Oluşumunda İnancın Etkisi

İslam siyasi aklın oluşumunda tevhit, iman, ahlak ve adalet merkezli değerler her ne kadar etkili olmuşsa da İslam; bazı toplumsal, iktisadi, kültürel düzen içerisinde siyasi bir

yapının hâkim olduğu Mekke Arap toplumuna gelmiştir. Arap toplumu, İslam öncesi toplumsal ve siyasal birçok özelliğini İslam'dan sonra da devam ettirmiştir. Arap toplumunun toplumsal ve siyasal yapısına ilişkin doğru bir analiz için İslam öncesi dönemin bilinmesi yararlı olacaktır. Zira İslam sonrası geleneksel Arap kültürel yapısına ilişkin bazı uygulamalar tekrar canlanmıştır. Bilindiği üzere "cahiliye" kavramı, İslam öncesi Arap toplumu için genellikle küçümseyici bir anlama sahiptir. Muhammedî davet öncesi Arap toplumu, daha sonra "cahili" olarak tanımlanmış olsa da kendi içerisinde işlevsel ve canlı bir kültüre sahipti (Dabaşi, 1995: 41). İslam öncesi Arap kültürel ve toplumsal yapısı, İslam sonrasında da etkisini sürdürdüğü dikkate alındığında, böyle bir ifadenin çok da doğru olmadığı ve gelenekselci Arap toplumuna gelmiş olan İslam'ın siyasi aklını anlamayı zorlaştıracağı görülecektir (Çaylak, 2015: 19).

Muhammedî davet öncesi Arabistan Yarımadası'nda kabileler şeklinde yaşamını sürdüren Arap halkı, aralarında nüfuz mücadeleleri ve savaşların yaşandığı iki büyük imparatorluğun tam da ortasındaydı. Birisi, Arap yarımadasının kuzey doğusunda yer alan Sâsânî imparatorluğu (İranlılar) iken diğeri ise yarımadanın kuzeybatısında bulunan Bizans imparatorluğu (Rumlar) idi. İran, coğrafi olarak kendilerine yakın Irak, Hîre gibi bölgeleri etkisi altına alırken Bizans ise Suriye ve Gassaniler bölgesinde etkiliydi. Ayrıca Bizans İmparatorluğu ile ittifak içerisinde olan Hristiyan Habeşistan krallığı Yemen üzerinden İranlılarla mücadele halindeydi (Hitti, 2011: 56; Zeydan, 2004: 40-43).

Arap Yarımadası'nın kalbi olarak kabul edilen Hicaz bölgesi (Mekke, Medine, Taif), bu çekişme ve savaşın tam da ortasında kalmıştı. Bu bölge; çöl iklimi, tabiatın sertliği, coğrafi konumu, su kaynaklarının nadir olması, zorunlu olan ticaret mallarının geçtiği yolun üzerinde olması ve burada özgürlüğüne düşkün kabilelerin çatışmalarda tarafsız bir politika izlemesi nedeniyle savaş halindeki devletlerin nüfuz alanından mümkün mertebe uzak kalmaya çalışmıştır (Hitti, 2011: 56; eş-Serif, 2006: 12-20).

Hicaz bölgesinde yaşayan bedevi Arap toplumu, o dönemin güçlü devletleri gibi olmayı istemelerine rağmen devlet gibi merkezî siyasi birlik anlayışından uzaktılar. Bu toplum, imparatorluk gibi otoriter siyasi yapıları reddetmiş, kendilerini soya bağlı prestij, yiğitlik ve kabilevi grup bağlılıklarına adamışlardır (Hodgson, 1993: 86). Arap yarımadasını kuşatmış olan devletler, iklim ve coğrafi açıdan ilgi çekmeyen Arap çöllerini, bir geçiş bölgesi olarak kullanmak istemişlerdir. Bu bölge, ara sıra kuşatma altında kalmış olsa da hiçbir krallık otoritesinin boyunduruğuna girmemiştir. Zira Arap toplumunun, kabileci

sosyal düzeni buna izin vermemiştir (Çaylak, 2015: 20). Dolayısıyla Muhammedî davet, bir din olarak sömürü düzeninin hâkim olduğu Mekke toplumunda başladığında, başta Hicaz bölgesi olmak üzere bütün Arap yarımadası krallık, imparatorluk gibi merkezî siyasi birlikten yoksun ve otoriter bir rejimin etkisi altında değildi. Diğer bir ifade ile İslam, merkezî devlet yapısının hâkim olmadığı bir coğrafyada doğmuştu (Crone, 2007: 17).

Câbirî, Muhammedî davetin daha başlangıç döneminin siyasi amaçlar taşıyıp taşımadığına açıklık getirmeye çalışır. Tarihi kaynaklardan hareketle Muhammedî davetin başlangıç evresinde açık bir siyasi programın olduğunu belirtir. Eleştiriye açık bulduğunu belirttiği bu kaynaklara dayanarak Hz. Peygamber'in Bizans ve Sâsânî devletlerini ortadan kaldırmayı ve hazinelerini ele geçirmeyi hedef edinmiş olabileceğini belirtir (Câbirî, 2001a: 69). Fakat o, Fars ve Bizans topraklarını fethederek bir Arap devleti kurmak istemesine yönelik Muhammedî davetin siyasi bir programı olduğuna yönelik rivayetlere de temkinli yaklaşır. Zira bu rivayetlerin, Arap/İslam devleti kurulduktan ve bu topraklar fethedildikten sonra yazılmış olmasını da muhtemel görür. Nitekim Arap toplumunda geçmiş kipi ile şimdi gerçekleşmiş olana bakarak söz etmek yaygın bir konuşma şeklidir (Câbirî, 2001a: 71).

O, bu tür rivayetleri *sadece* bu çerçevede kabul etmekle Muhammedî davetin ruhuna ve özüne yani öncelikle dinî bir davet oluşuna yönelik yaklaşıma zarar vereceğini düşünür. Zira bu rivayetler, Hz. Peygamber'i bir imparatorluk kuran askeri bir komutan gibi takdim etmektedir. O, böyle bir yaklaşımın asla kabul edilemeyeceğini belirtir. Nitekim Hz. Peygamber, kesin bir şekilde Allah'ın kendisine vahiy ettiği bir peygamberdir ve getirdiği mesajı tebliğle yükümlüdür. İlk İslam toplumu da bunlardan ötürü onu tasdik etti ve ona inandı. Ayrıca Muhammedî davete katılımın yeterli ve zorunlu şartı "Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, kitaplarına ve ahiret gününe iman"dır. Temel dinî bir metin olan Kur'an'da Muhammedî davetin belirlenmiş bir siyasi içeriğe sahip oluşuna dair bir yaklaşım kesinlikle yoktur (Câbirî, 2001a: 72). Fakat Câbirî, tüm bu çekincelere rağmen Muhammedî davetin siyasi okumaya tabi tutulması gerektiğini özellikle belirtir. Muhammedî davet; tevhidî, imanî ve ahlaki ilkeler içeriyor olmasına rağmen bu davetin rakibi olan ve Mekke'ye hâkim olan Kureyş ileri gelenleri daha başlangıçta onu siyasi olarak algılayıp ona karşı bir siyaset belirlediler. Câbirî, buradan hareketle Muhammedî davetin, dinî olduğu kadar siyasi bir içerik ve programa da sahip olduğunu iddia eder. Zira Kureyş ileri gelenleri, bu davetin başarılı olması durumunda ekonomik yapılarının ve

dolayısıyla siyasi iktidarlarının ortadan kalkacağını düşünerek endişeye kapılmışlardır. Muhammedî davetin kaynağı "akîde" olsa bile Kureyşliler, Kâbe üzerinden Hac ve panayırla ilgili çıkarlarının yerel, bölgesel ve milletlerarası geniş bir alana yayılan ticari etkinliklerden kaynaklı dinî ve siyasi iktidarlarının ve dolayısıyla var oluşlarının tehdit edildiğini düşünerek Hz. Peygamber'e karşı siyasi bir duruş sergilemişlerdir (Köksal, 2008: 271). Zayıf bir dinî inanca sahip olan Kureyşliler için putlar ve tanrılar, dinî değerlerden ziyade ekonomik ve onunla ilişkili iktidar kaynağı olması yönüyle önemlidir. Kendilerine ekonomik ve siyasi bir iktidar sağlayan Kureyş'in bu tutumuna karşı Muhammedî davetin pasif kalması da düşünülemezdi (Câbirî, 2001a: 72).

Câbirî, Muhammedî davetten devlet kuruluşuna doğru ilerlerken Mekke ve Medine dönemi olmak üzere iki aşamadan geçildiğini belirtir. Zira bu iki ayrım, Kur'an'da da "Mekke'de inen" ve "Medine'de inen" ayetler şeklinde yer almaktadır. Medine dönemi, daha sonra ele alacağımız üzere, bu davete icabet edenlerin kurmuş olduğu devletin kuruluş dönemidir. Bu sebeple burada hitap, özellikle "iman edenlere" yani ümmetin çekirdeğini oluşturan Ensar ve Muhacir topluluğuna yöneliktir. Mekke'deki hitap ise özellikle "ey insanlar" şeklindedir. Pratik anlamda buradaki kasıt kabilelere değil, Hz. Muhammed'e ve ona indirilenlere inanmaları istenen bireylere yöneliktir. Mekke döneminde akîdenin, Arap siyasi aklını oluşturmadaki rolünü ilk İslam toplumunda görmek mümkündür (Câbirî, 2001a: 73). Zira burada bireyleri birbirine bağlayan en temel unsur, Allah'a, peygamberine ve ona vahyedilene inanmaktır. Fakat bu durum "akîde"nin Medine döneminde artık bir rolünün olmadığı anlamına gelmez.

Davet döneminden devlet dönemine geçmeden önce Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce Arap yarımadasının genel kültürel ortamına kısaca değinmek yararlı olacaktır. Bu dönemde gnostik anlamıyla "gayb, keşif, ilham bilgisi"; daha sonra müneccimlik, kehanet gibi en büyük içeriğini "peygamberlik"te bulan "bilgi" meselesiyle uğraştıkları görülür (Câbirî, 2001a: 254). Bu çalışmanın ikinci bölümünde bu konu, hermetik felsefi-dini çerçeve şeklinde ayrıntılı olarak incelendi. Genellikle Arap yarımadasında heykeller, putlar ve tapınaklar hermetik dini felsefede "avamca" bir ifade olarak kabul edilirdi. Eski Müslüman bilginlerin ve dinler tarihçilerinin belirttiğine göre bunlar, zamanla tahrife uğrayan Hz. İbrahim'in dinine ait kalıntılardı. Hermetizm ve gnostik eğilimlerin en temel özelliklerinden birisi de "peygamberliği" tüm insanlar için mümkün görmeleridir (Câbirî, 2001a: 254). Bu bölge, Muhammedî davetten kısa bir süre

önce de "hanifler" adı verilen geniş çaplı dinî bir harekete tanıklık etmişti. Tarihi kaynaklar, "peygamberlik belirtileri" gösteren bu kişilerle ilgili bazı haberler ve olaylar zikrederler (Dûrî, 2016: 77). Nitekim dinî merkezlerin bulunduğu Arap yarımadasının özellikle batısında ve Suriye bölgesinde, birçok hermetik rahip ortaya çıkmıştır (Câbirî, 2001a: 257).

Arap yarımadasının her tarafında kâhinlerin yanı sıra, "hanifler"in ve hermetik rahiplerin yaygın olarak görüldüğü dikkate alındığında, peygamberden kısa bir süre sonra karşılaşılan "ridde" (dinden çıkma) olaylarının bazı yönlerini anlamak daha da kolaylaşacaktır. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hastalandığına dair haberler yayılır yayılmaz, yarımadanın her yanında peygamberlik iddiasında bulunan (Hizmetli, 1991: 192-195) ve Muhammedî daveti taklit ederek mensubu bulundukları kabileleri savaşa sürükleyen birçok kâhin ortaya çıktı. Bu durumlar dikkate alındığında Arap yarımadasının Hz. Peygamber'in peygamberlik iddiasıyla çok yakından ilgilenmesi konuyu betimlemek için önemlidir. Yarımadanın bazı bölgelerinde ortaya çıkan sihirbazlar ve kâhinler, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği başarıları görerek onu taklide yönelmiş ve peygamberlik iddiasında bulunmuşlardır (Câbirî, 2001a: 259). Bu açıdan bakıldığında, Hz. Peygamber'in, yarımadanın birçok bölgesinde etkin olan putperest ve hermetik ruhbanlık merkezleriyle özellikle neden bu kadar çok ilgilendiği daha iyi anlaşılacaktır.

Yemen'de farklı isimlerle de anılan ve "Yemen/Yemame Kâbe'si" adı verilen bir ev vardı (Dilek, 2020: 7). İçinde putların bulunduğu bu ev, Kâbe gibi saygı görür, tavaf edilir ve orada kurban kesilirdi. Zulhalasa adı da verilen bu bina, kırk kişinin yerinden oynatamayacağı kadar büyüklükte taşlardan, maharet ve ustalık isteyen bir işçilik ile yapılmıştı. Nitekim bu yapının duvarları, 1344 yılına kadar da ayakta kalmıştır (Câbirî, 2001a: 269). Arkeolojik bazı araştırmalarda görülmüştür ki Yemen Kâbe'si, Mekke'deki ile kıyaslanırdı (Dilek, 2020: 7). Yemenliler, kendi tapınaklarına Yemen Kâbe'si, Mekke'dekine ise Suriye Kâbe'si demişlerdir. Bu karşılaştırma sadece bir benzeşme veya benzetme değildir, tarihi ve medeni bir gerçek olmanın yanı sıra dinî ve ticari bir gerçektir. Ayrıca bu gibi dinî ve kültürel özellikler taşıyan yapılar, genellikle ticaret yollarının da kavşak noktasında bulunurdu. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından hemen sonra Yemen'de ridde olaylarının sıklıkla görülmüş olması bu sebeplerden dolayıdır (Câbirî, 2001a: 272).

Riddet olaylarından sonra Hz. Osman'a karşı İslam adına bazı muhalif girişimler olmuştur. Muhalifler arasında Ammar b. Yasir, Ebû Zer el-Gıfârî gibi hatırı sayılır kişiler de vardır. Genellikle bunlar, İslam'a ilk giren, kendilerini koruyacak kimsenin olmadığı ve Hz. Peygamber'in yaptığı harcamalar ve bazı sahabelerin yardımlarıyla yaşamlarını sürdüren ve aralarında "Suffe Ashabı" olarak anılan kişilerden oluşurdu. Onların itirazı, Hz. Peygamber'den yalnızca yirmi yıl sonra yaşanan değişikliklerden dolayıdır. Onlara göre görünüş, davranış, giyim, konut, maişette ve ayrıca değerlerde ciddi değişimler ortaya çıktı (Dûrî, 2016: 113). Hz. Osman'ın yumuşak kişiliği, yönetici olarak Emevîler'den yakınlarını tercih etmesi, önemli sahabeleri eyalet ve vilayetlerdeki görevlerinden alarak yerlerine Emevî gençlerini tayin etmesi en büyük itirazlarını oluşturuyordu (Câbirî, 2001a: 285). Bu muhalif grup, Mekke'deki ayetlerin iniş tecrübesini, Kur'an'da geçen geçmiş kavimlerin ezen-ezilen çekişmelerini, kabir ve sırat durumlarını, kıyamet sahneleri tecrübesini yaşayan ve bu "İslami modeli" benimseyen kişilerden oluşuyordu. Dolayısıyla bu kişiler; dünyaya, nimetlerine, servetlerine, lüksüne dalan dünyevi bir ortamda "dinî vicdanı" temsil ediyordu. Allah uğruna kimsenin kınamasına aldırmadan protesto seslerini yükselttiler. Câbirî'ye göre bu tür protestolar, Hz. Osman'ın özellikle Muâviye'yi Suriye valisi tayininden sonra başlamıştır (Câbirî, 2001a: 286).

Câbirî'ye göre, bu muhalifler arasında yer alan Ebû Zer'in itirazları, gayri siyasi bir niteliğe sahipken Ammar b. Yasir'in muhalefeti ise köktenci bir siyasi nitelik taşımaktaydı (Câbirî, 2001a: 288). Ammar, Muhammedî davetin Mekke döneminde daha önce belirttiğimiz muhayyile ve bilinçle hareket ederdi. Nitekim kendisi, Sıffîn savaşında, "te'vil" ve Kur'an'ın yorumu için hatta tamamen dinin yorumu için savaştığını söylerken öldürüldü. Câbirî, Ammar ve Hz. Osman'ın durumunu, modern ifadelerle şöyle tarif eder:

> Ammar, "devrim mantığı"yla İslam'ın putlara, Kureyş ileri gelenlerine ve savurganlara karşı devrimci mantığı ile düşünüyordu. Oysa Osman, Muâviye ve benzerleri "devlet mantığı"yla düşünüyordu (Câbirî, 2001a: 290).

Dolayısıyla "devlet mantığı"; doğrulayıcısını ve kaynağını, bizzat dinde, dinî naslarda, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in tutumlarında bulan bir yorumla uygulamaya geçiriliyordu.[51]

[51] Muâviye kendisine yönelik muhalif girişimlere karşılık şunları söylemiştir: Size hatırlatmak isterim. Resullullah (s.a.v.) masumdu, bana görev verdi ve işini aldı. Sonra Hz. Ebû Bekir halife oldu, bana göre verdi, son Ömer halife oldu, bana görev verdi. Hep onların yanında oldum, her biri beni benden hoşnut olarak göreve getirdi. Resullullah (s.a.v.) görevler için Müslümanların ehil ve yetkinlerini aradı. İçtihad ehlini, idari

Câbirî'ye göre o günkü devlet anlayışı kabileyle çelişmiyordu. Hatta bugün bile bu durum Arap ülkelerinde karşılık bulmaktadır. Ne Ammar b. Yasir'in ne Ebû Zer el-Gıfârî'nin ne de Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın yorumları (sadece bunlar) İslam'ı temsil eder. Tüm bu yorum ve içtihatlar, bir şekilde Kur'an'da veya Sünnet'te ya da sahabelerin uygulamalarında dayanak bulmuştur. Zira Hulefa-yi Râşidîn dönemi, bir çeşit putperestlikten tevhide, ayet işinden ayet yorumuna, davet devletinden fetih devletine geçiş dönemidir. Bu dönemde mezhep yoktu, ortodoksluk yoktu ve her şey olabildiğince "açık"tı. Zira sahabenin birçoğu, Hz. Peygamber'in şu hadisine dayanarak tasarrufta bulunuyordu: "Siz, dünya işinizi, benden daha iyi bilirsiniz." Bununla beraber hem toplumun yararı hem de Muhammedî davetin ruhu gözetilerek içtihat ve te'vil (yorum) yapılıyordu (Câbirî, 2001a: 293).

Câbirî, bu akîdevi sorunların bir daha tekrar etmemesi için bugünkü Arap düşüncesinin, Arap siyasi aklının yenilenmesi ve akidenin salt bir düşünceye dönüştürülmesi gerektiğini belirtir. Ona göre gerçeği sahiplenme iddiasını taşıyan kabilevi ve mezhepçi mutaassıp düşünceler, yerini düşünce özgürlüğüne, karşıtlık ve farklılık özgürlüğüne bırakmalıdır. Böylece kabilevi, etnik veya dinî kapalı olan grupların otoritesinden kurtulmuş olunur. O, "akîde"nin düşünceye dönüşümünün dogmatik aklın ve dinî/laik grubun otoritesinden kurtulmayı, dolayısıyla eleştirel ve içtihatçı akılla ilişki kurmayı sağlayacağını belirtir (Câbirî, 2001a: 476).

3.4.2. Kabile: Siyasi Yardımlaşma ve Dayanışmada Akrabalık İlişkileri

Kabile gruplarının büyük ve ortak bir ataya mensubiyetinin, kendisini başka topluluklara benzer ve farklı kılacak unsurlar ile kabile olgusunun belirlemiş olduğu rekabet, çatışma ve karşıtlık ilişkilerinin, Muhammedî davet döneminde ve sonrasındaki devlet sürecinde çok ciddi etkileri olmuştur. Câbirî, buradaki felsefeyi "Ben ve kardeşim amcaoğluna karşıyız, ben ve amcaoğlu yabancıya karşıyız." şeklinde özetler (Câbirî, 2001a: 99). Davet döneminde kabilenin etkisi, yani yardımlaşma ve dayanışma gibi durumlar tabiî-fıtrî bir olguydu. Zira bu durumu, "kabile"den bir kabile oluşturan şey harekete geçirmekte, bu da soyca "yakınlık/akrabalık" ile bağlantılı olan ittifak ve koruma

---

işleri bilmeyenleri ve zayıfları aramadı. Allah güçlüdür, ceza vermesini bilir. Ona oyun yapmak isteyenin oyununu boşa çıkarır, içinizde dışa vurduğunuzdan başkasını bildiğiniz bir iş için ortaya çıkmayın (Câbirî, 2001a: 291).

ilişkileri üzerinden yapılmaktaydı. Dolayısıyla İbn Haldûn'un da "asabiyet" adını verdiği kabile; akrabalık bağıyla birbirine bağlı bir grubun bireylerini, ancak grubu veya gruptaki bireyleri tehdit eden bir tehlike olduğunda, açığa çıkıp keskinleşen fakat daima mevcut sürekli bir bağla birbirine bağlayan bilinç ya da bilinçaltı şeklinde var olan toplumsal-psikolojik bir bağdır (Câbirî, 2020: 208).

Câbirî, Hz. Peygamber öncesi ve sonrası Arap yarımadasında kabileler arasındaki ilişkileri belirterek iktidarda, muhalefette ve tarafsız olan kabileleri sıralar. Bu kabileler arasındaki ilişkiler ağı -yardımlaşma ve dayanışma ilişkileriyle birlikte sığınma ilişkileri- bir kabileden herhangi bir kabileye dokunulmaya engel bir durum oluşturabilmekteydi. Zira kabile içerisindeki bir bireyin karşılaştığı herhangi bir eziyet ve kötülük, kabilenin tümüne yapılmış kabul edilirdi. Kabile, her zaman bir kabileyle veya diğer kabile gruplarıyla eski ya da yeni bir ittifak içerisinde olurdu ve yardım isterdi (Câbirî, 2001a: 103). Soy, ittifak veya sığınma yoluyla mensubu olacağı bir kabile olan herhangi bir bireye yapılacak saldırı, kapsamlı bir iç savaşın oluşması tehdidini içermekteydi (Câbirî, 2001a: 104). Nitekim Hz. Peygamber'in davetine icabet etmeyen amcası Ebû Talib, yeğenine iman etmemiş olsa da -kabilevi ilişkilerden dolayı- ona gelebilecek her türlü zararda karşılarında kendi kabilelerinin olacağını söyleyerek onu korumuştur. Bu koruma duygusu, kendisi ölünceye kadar da sürmüştür. Ebû Talib'in vefat etmesiyle birlikte Hz. Peygamber'in ne bir savunucusu ne de bir koruyucusu kaldı (Câbirî, 2001a: 109). Zira kabilevi toplumlarda kişiye verilen cezalar içinde, kişinin bir gün aile ve akrabaları tarafından dışlanmış, kabilesinden kovulmuş, kabilenin himayesinden mahrum kalmış şekilde yapayalnız bulmasından daha ileri düzey bir ceza yoktur. Bu sebeple kabilesi olmayan birinin başka bir kabileye katılmaktan başka çaresi yoktur (Câbirî, 2020: 210). Hz. Peygamber de kendi kabilesinin ilgisizliği karşısında yardım ve destek alabilmek üzere Taif'e gitti ama Taifliler, onu şiddetle reddettiler. Bu sığınma arayışı, Mekke'deki bir kabile tarafından kabul edilene kadar sürdü. Hz. Peygamber'in kendi kabilesi, Ebû Talib'in ölümünden sonra her ne kadar onu korumak için ileri atılmadıysa da kabilevi durumundan dolayı gönülleri Hz. Muhammed ile birlikteydi (Câbirî, 2001a: 109).

Muhammedî davet, akraba muhalefetine rağmen sığınma hakkının alınmasıyla birlikte canlılığını sürdürebilmiştir. Fakat aynı ilişkiler, bu davetin hem yayılmasına hem de zafer kazanmasına da izin vermemiştir (Câbirî, 2001a: 112). Nitekim Mekke'deki kabile ilişkilerinin durağanlığı ve kabilesi olmayanlara yönelik işkenceler buradaki

Müslümanların Habeşistan'a göç etmelerini zorunlu hale getirdi (Köksal, 2008: 365-366; Hizmetli, 1991:126-127). Zira Muhammedî davetin yayılması ve zafere ulaşabilmesi, ancak bu kabile zincirinin kırılmasıyla mümkündü. Bu da Mekke kabile yapısına dışarıdan saldıracak silahlı bir güç ve bu yapının dayandığı ekonomik temelin sarsılmasıyla gerçekleşebilirdi. Hz. Peygamber, İslam topluluğunun Habeşistan'a göçünden sonra daveti kabul edecek ve bir dış askeri gücü oluşturacak bir kabile bulunur ümidiyle hac döneminde Kureyş dışındaki Arap kabilelerine kendilerini tanıtmak üzere heyet göndermeye başladı. Hz. Peygamber'in hitap ettiği kabileler, durumun siyasi bir program içerdiğini düşünerek siyasi hesaplardan hareketle görüşmeleri kabul etmişlerdir (Câbirî, 2001a: 112). Nitekim bu gönderilen heyetlerle tarihi Akabe görüşmeleri gerçekleşmiştir (Hizmetli, 1991: 135-136).

Daha sonraları Medine'ye hicret edilmiş, bu durum bir dönemin (Mekke döneminin) biterek başka bir dönemin (Medine döneminin) başlamasını sağlamıştır. Mekke dönemi, davet ve sabır dönemiyken Medine dönemi ise devletin kurulduğu ve savaşların başladığı bir dönem olmuştur (Câbirî, 2001a: 117). Medine'ye hicretle birlikte Ensar ve Muhacirler arasında dayanışma ve yardımlaşma oldukça artmıştır. Bu dönemde "din kardeşliği" soy kardeşliğinin yerini almış, böylece "ümmet" ve "millet" anlayışı, kabile ve aşiret anlayışının önüne geçmiştir (Câbirî, 2001a: 118). Dolayısıyla Muhammedî davet döneminde "kabile", öncelikle Hz. Peygamber'e sonra da kabilesi ve aşireti olan Müslümanlara koruma ve himaye sağlamıştır.

Mekke döneminde ve dolayısıyla davetin başlangıç döneminde İslam'a giriş bireysel olmuştur. Bilindiği üzere kabile toplumunda, bireylerin sadece birey olmak vasfıyla itibar kazanması oldukça güçtür. Zira bu toplumlarda birey; kişiliğini, kimliğini ve itibarını kabilesinde ve onun aracılığında bulur. Dolayısıyla kabileden çıkmak intihar etmek gibidir (Câbirî, 2001a: 123). Kabileden çıkmak ve ona meydan okumak, tek başına katlanılacak bir durum değildir. Hatta bağlılık göstermek koşuluyla başka bir kabileye mensubiyet zorunludur (Câbirî, 2020: 210).

İslam, bireyin kabilesine bakarak bireye değer vermemiş fakat "kabile" içinde yer alan bireyler arasındaki dayanışma bağlarına benzeyen ilişkiler oluşturmuştur. İnananlar arasında yardımlaşma, dayanışma, güven ve iç huzuru gibi ihtiyaçları karşılayarak adeta "manevi kabile" yerine geçmiştir. Aslında bu durum, Muhammedî davetin ve özellikle Medine'ye hicret sonrası "kabile"ye alternatif olmak üzere ortaya attığı "ümmet"

kavramının içeriğidir. Dolayısıyla "ümmet" bilinci içerisindeki ilişkiler, "kabile" anlayışında olduğu gibi soya değil, ortak amaç, yöneliş ve lidere uymaya dayanır. Nitekim "ümmet" anlayışı, hem "kabile" anlayışını aşıp kuşatan hem de onu ortadan kaldırmayan bir içeriğe sahiptir. Zira "ümmet" anlayışının kurulması, kabile anlayışının yıkılmasını gerektirmez. "Ümmet", dayanışma içerisinde bulunan Müslüman bireylerden oluşur ve "kabile"ye mensup olmaya da engel değildir (Câbirî, 2001a: 123). Nitekim Muhammedî davetin "ümmet"i, ilk günden beri kabile toplumlarından oluşmaktaydı.

Savaşlarla ve özellikle Mekke'nin fethedilmesiyle birlikte İslam hızlıca yayılmaya başladı, daha sonra "ümmet"e mensubiyet "kabile" düzeyinde gerçekleşti. Zira kabileler, topluca Müslüman olup yeni dine girince siyasi bağlılıklarını da ilan etmiş oluyordu (Câbirî, 2001a: 124). Kabile lideri ya da ileri gelenleri de bu noktada kabileyi temsil etmekteydi.

Câbirî'nin üç belirleyiciler arasında sunduğu "kabile", Muhammedî davet döneminde önem sırası açısından ikinci sırada yer alırken devletleşme sürecinden sonra, Câbirî'nin ifadesiyle "riddetten fitneye geçiş"te, ise daha büyük bir anlam bularak ilk sıraya yerleşti. Bu dönemde, özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra kendi yerine halife olarak birini seçmemiş olması, Ensar ve Muhacir'ler arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur. Yaşanan bu "ilk iç siyasi sorun"da her iki taraf da halifeliğin kendilerinden birinde olmasını istemiş, bu da ciddi tartışmalara sebep olmuştur (Câbirî, 2001a: 169). Diğer yandan da ridde olayları, Hz. Peygamber'in vefat haberinden hemen sonra giderek artmış ve bu durum, tüm Arap diyarlarına yayılmış oldu. Her kabileden insanlar ve seçkinler irtidat etmeye başladı (Câbirî, 2001a: 171).

Hz. Peygamber sonrası halifenin kim olacağıyla ilgili Ensar ve Muhacirler arasındaki yoğun tartışmalardan sonra Hz. Ebû Bekir üzerinde ittifak edilmiştir. Câbirî, bu konudaki rivayetleri aktardıktan sonra bu rivayetlerin çoğunun Abbâsîler zamanında (tedvin döneminde) yazıya geçirildiğini belirtir. Zira ona göre bu rivayetler, Muhacir ve Ensar'ın siyasi bir yandaşlık içerisine girmediği bir dönemde yazıya geçilmiştir. Rivayetler arasındaki küçük farklılıklara rağmen genel hatlarıyla rivayetlerin çelişkili olmadığı ve doğru kabul edilmeleri için bir engel bulunmadığını belirtir (Câbirî, 2001a: 176). Ayrıca bu rivayetlerden hiçbirinde "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"in ve Eş'arîlerin Resulullah'a nispet ettiği "İmamlar (devlet başkanları) Kureyş'tendir." hadisi delil olarak kullanılmamıştır. Nitekim Kureyş'ten olmayan Ensar, halifelik seçiminde neredeyse tüm rivayetlerde yer almıştır. Oysa Kureyş'ten olmadığı için onların hilafette hakları da olmayacaktır.

Dolayısıyla halifenin Kureyşiliği meselesi, Câbirî'ye göre daha sonra ortaya çıkan uydurma bir hadis olabilir (Câbirî, 2001a: 177). Ayrıca o, siyasi olayların ele alındığı birçok hadisin büyük ölçüde uydurma olabileceğini de belirtir (Câbirî, 2001a: 178).

Sonuç olarak sahabe, hilafet meselesine siyasi bir çözüm bulmuştur. Burada hâkim anlayış "kabile" mantığıydı, dolayısıyla halifelik seçiminde ne akîdenin ne de ganimetin bir etkisi olmuştur. Hilafet tartışmalarında İslam'ın desteklenmesi, yayılması ve uğrunda fedakârlık gösterilmesi hem Muhacirler'in hem de Ensar'ın rolüne işaret etmektedir ve terazinin kefeleri denktir. Ganimet gibi ekonomik etkenlerin olaya karışması, kayda değer bir etki göstermemiştir. Dolayısıyla hilafet tartışmalarında kesin rol belirleyici olgu "kabile"dir. Bu konuyu içtihadi bir konu olarak gören sahabe, meseleyi bu yönüyle ele almıştır. Kuvvetler dengesi, yetkinlik, güç ve devletin çıkarları gözetilmiştir (Câbirî, 2001a: 178). Tüm bunlar, genellikle kabile toplumunda "kabile" mantığına bağlıdır.

Hilafet tartışmalarında Muhacirler arasında da bazı çekişmeler olmuş, bu çekişmeler en çok Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e bey'at etmesi hususunda gerçekleşmiştir. Câbirî; Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini duyar duymaz ona bey'at ettiğini söyleyen rivayetleri gerçekçi bulmadığını belirtir (Câbirî, 2001a: 182). O, bu konuda farklı rivayetlerin olduğunu fakat bunlar arasında en meşhur olanın Hz. Ali'nin, halifeliğe kendisini daha layık gördüğü gerekçesiyle Hz. Ebû Bekir'e bey'at etmekte biraz geciktiği şeklindeki rivayet olduğunu söyler (Câbirî, 2001a: 179). Ona göre bu iki rivayetten hangisi doğru olursa olsun, kişi kendisini şu gerçekliğin karşısında bulacaktır:

> Hz. Peygamber'in halifesi olarak Hz. Ebû Bekir'e bey'at edilmesi sırasında gerçekleşen olaylarda belirleyici ya da bu olayların okuma biçimi ne "akîde" ne de "ganimet"indir burada tek belirleyici "kabile" mantığıdır (Câbirî, 2001a: 183).

Zira Ensar ve Muhacir'lerin çoğu, Hz. Ebû Bekir'e sadece İslam'daki konumundan dolayı değil, kabile gerçekliğinin etkisiyle de bey'at etmişlerdir. Nitekim sahabe, güçlü kabilelerin birbirine denk olduğu bir zamanda, başkasıyla çekişmeye girmekten ve işi tek başına yürütmekten korkmayan bir kabileden halife seçmemişlerdir. Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle riyaset, Arap asabiyetlerinin en zayıf koluna geçmiş odu (Câbirî, 2020: 257). Ayrıca "kabile" çerçevesinde, siyasi uygulamalardaki deneyimi de göz önünde bulundurmuşlardır (Câbirî, 2001a: 183).

Araplar, "siyasi yeterlilik" konusunda akrabalığa bir değer vermezdi. Bu toplumda başkanlık, soydan soya geçen ya da soydan soya devredilen bir görev olarak görülmezdi.

Nitekim Hz. Peygamber, bazı görevleri akrabalarına vermekten özellikle kaçınır, onlara "akîde" alanında da özel bir değer vermezdi. Kendisine, Cebrail'in iletişim kurmasıyla görev tevdi edildiği için onun bu alanda başkasına bırakacağı bir miras da yoktu. Kabile konusunda ise Hz. Peygamber, her zaman "kabile" mantığının zorunlu kıldığı siyaset kurallarına göre karar verirdi (Câbirî, 2001a: 184). Dolayısıyla Hz. Peygamber için "akrabalık" gerekçesi, kendi halefini seçmesi gibi siyasi bir konuda anlam ifade etmemiştir.

Tüm bunlardan açıkça anlaşılmaktadır ki hilafet meselesinin çözümü, o günün sosyal durumu tarafından belirlenen "kabile mantığı" yöntemiyle oldu. Bu mantık, sadece "ümmetin seçimi"ne, bireylerin, çoğunluğun veya oyların sayısına göre değil, "niteliğe" de dayanan bir çoğunluğun görüşüne göre hareket ederdi (Câbirî, 2001a: 185).

Siyasette işlerin sonuçlarına göre değerlendirildiğini söyleyen Câbirî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in icmaya benzer bir durumla halife seçilmesi, Hz. Peygamber'in halifesi olarak işlerini yürütmesi "merkez"de kapsamlı ve gerçek bir icmaya dönüştü. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde başkaldırı ve ridde durumuyla birlikte onu, "yeni fetih" ve devletin yeniden kuruluşu görevi beklemekteydi. O, bu işi de oldukça başarılı bir şekilde yürüttü. Tüm ridde hareketlerini bastırdı ve daha da önemlisi Muhammedî davet tasarımını tamamen gerçekleştirmeye başladı. Hz. Ebû Bekir, kendisinin yatağa düşmesine sebep olan ölümcül hastalığa yakalandığını anladığında, yerine Hz. Ömer'i halife olarak seçmesi hususunda ilgilileri ikna etmede bir güçlükle karşılaşmadı. Bu dönemin şartları Hz. Ebû Bekir'e bey'at edildiği dönemin şartlarından oldukça farklıydı. Zira artık halifelik, Ensar'dan tamamen çıkmış ve devlet, tartışmasız olarak Kureyş devletine dönüşmüştü. Kureyşliler, ridde olaylarını ve başkaldırı hareketlerinin kökünü kazımakla kalmamış, o dönemin iki büyük devleti olan Pers ve Bizans devletlerine Irak ve Suriye bölgesinde boyun eğdirmişti (Câbirî, 2001a: 186). O dönemin ridde hareketlerini söndüren ve Suriye ile Irak'ı fetheden orduların komutanları, çoğunlukla Ümeyye oğullarındandı. Nitekim Hz. Ebû Bekir dönemindeki en büyük askeri komutanlardan biri olan Halid b. Velid bu alanda ünlendi (Câbirî, 2001a: 187). O, Ümeyyeoğulları'nın en yakın müttefiklerinden olan Mahzûm oğullarındandı.

Câbirî, olayları sadece tarihi veriler açısından ele alarak daha tutarlı ve objektif şekilde rivayetleri aktardığını düşündüğü eski tarihçilerden Takıyuddin Makrîzî'den alıntılar yaparak Kureyş kabilelerinin, sorumluluğun büyük bir bölümünü üstlendiğini ve devletin

yeniden kurulması sürecinin her kademesinde yer aldığını belirtir. Makrîzî'ye göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet, neredeyse tamamen Kureyşliler'in olmuştur. İnsanların Hz. Ebû Bekir'e duydukları güven ve onun seçimine gösterdikleri saygıya Hz. Ömer'in kişiliği ve insanların ondan duydukları korku eklendiğinde Hz. Ebû Bekir'in kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife olarak seçmesinin insanlar tarafından neden zorunlu bir şekilde kabul gördüğü daha iyi anlaşılacaktır. Kaldı ki Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'i tayin ederken tek başına karar vermemiştir. Zira kaynakların sözbirliği ettiği husus, Hz. Ebû Bekir'in büyük sahabeye danışmasıyla ortaya bir kararın çıktığı şeklindedir. Fakat bu danışma meclisinde Hz. Ali'nin olmadığını özellikle belirtmek gerekir (Câbirî, 2001a: 186). Hz. Ebû Bekir'in büyük sahabeye danışarak halifeyi seçmek için izlemiş olduğu bu yol, Arap kabile geleneklerine aykırı olmayan ve yürürlükte olan geleneksel uygulamalardandı. Zira Arap kabile geleneklerinde başkanlık, mirasla bırakılan siyasi bir uygulama değildi. Başkan olacak kişinin nitelikleri ve yeterliliği kendisi için kazandığı bir makam olarak kabul görülürdü. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ömer'i halife olarak bırakması bir vasiyetten ziyade danışmadan sonraydı (Câbirî, 2001a: 187). Dolayısıyla Hz. Ebû Bekir'in, kamu yararını düşünerek o günün "kamuoyu temsilcileri" olarak kabul gören büyük sahabelere danışan bir yaklaşımla halefini seçme girişimi, koşulların onu zorunlu kıldığı içtihada dayanan bir eylemdi (Câbirî, 2001a: 188).

Hz. Ömer ise Hz. Ebû Bekir'den biraz daha farklı bir uygulamayla halefini seçti. Suikasta uğrayan Hz. Ömer, vefat etmeden önce sahabe (devlet adamları) tarafından kendisinden halefini seçmesi istenmiş, o önce tereddüt etmiş daha sonra insanlara altı aday önermişti.[52] Bu altı kişilik kurul, o günkü "kamuoyu temsilcileri"ydi (Dûrî, 2016: 100). Aynı zamanda İslam'a ilk giren büyük sahabelerden hatta "cennetle müjdelenenler"dendi. O günkü koşullarda bu durumlar, dikkate değer bir özellikti. Zira dindarlık ölçütlerinden biri olarak kabul edilirdi. Hz. Ömer, "cennetle müjdelenen on kişi" arasında olan amcası oğlu Said b. Zeyd b. Amr b. Nufeyl'i bu kurula eklemedi. Benzer şekilde akrabalıktan dolayı oğlunu da uzak tuttu. Bu şura ehli, bir araya geldi ve önce anlaşamadılar. Süreç içerisinde adaylık, Hz. Ali ve Hz. Osman ile sınırlı kaldı. Bazı rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ali ve yandaşları ile Hz. Osman ve ailesi arasındaki mücadele oldukça sert geçti (Câbirî, 2001a: 190). Halifelik seçimi için yapılan "şûra" sırasında yaşanan çekişme, Hz. Ali'nin

[52] Bu altı adaya daha sonra "Ehlu'ş-Şura" denilmiştir. Bu altı kişi şu isimlerden oluşmuştur: Ali bin Ebî Talib, Osman bin Affan, Abdurrahman bin Avf, Sa'd bin Ebî Vakkas, Zübeyr bin Avvam, Talha bin Ubeydillah... Daha sonra oğlu Abdullah'ı bu kurula ekledi (Câbirî, 2001a: 190).

temsilciliğinde Haşim oğulları, Hz. Osman temsilciliğinde ise Ümeyyeoğulları arasında, "kabile" düzeyindeydi (Câbirî, 2001a: 192). Medine'de ve özellikle de Mekke'nin fethedilmesinden ve tüm Kureyşliler İslam'a girdikten sonra sayısal çoğunluk Ümeyyeoğulları'ndaydı. İnsanların önde gelenlerinin görüşlerine başvurmak anlamına gelen "şura" ile karar verildiği göz önüne alındığında, sayısal çoğunluğa bakılarak demokratik seçimle durumun Hz. Osman'ın lehine gerçekleştiği anlaşılmaktadır (Câbirî, 2001a: 193; Dûrî, 2016: 101).

Makrîzî, Ümeyyeoğulları'nın hilafet yarışına girmesine şaşırır. Makrîzî'ye göre Ümeyyeoğulları ile Haşim oğulları, Muhammedî davetin ilk yıllarında Hz. Peygamber'e düşmanlık beslemiş ve ona sürekli eziyet etmişlerdir. Birçoğu Mekke'nin fethinden sonra İslam'a girmişti. Buradan hareketle Makrîzî, Ümeyyeoğulları'nın hem hilafet için bir gerekçelerinin hem de Hz. Peygamber ile soy bağlarının olmadığını belirtir (Câbirî, 2001a: 193). Ona göre Ümeyyeoğulları'nın ne dinî ne de ahlaki anlamda hilafetlerini haklı gösteren hiçbirteorik sebep yoktur. Ümeyyeoğulları'nın nüfuz ve iktidarı elde etmelerini sağlayan en önemli unsurun, kabilelere ve bölgelere "emîr" olmaları gibi özel pratik sebepler olduğunu aktarır. Makrîzî'ye göre Hz. Peygamber'den, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e kadar hiçbiri, idari görevlendirmelerde yakın akraba olmasın düşüncesi ile Haşim oğullarını tercih etmemiş, genellikle Ümeyyeoğulları ve müttefiklerini seçmişlerdir:

> Rasulullah'ın, Ebû Bekir'in (ra) ve Ömer'in (ra) valileri arasında nasıl Haşim oğullarından kimsenin olmadığına bir bak. Bu ve benzerleri, Ümeyyeoğulları'nın dişlerini biledi, kapılarını açtı, bardaklarını doldurdu ve içlerini tutuşturdu (Câbirî, 2001a: 195).

Makrîzî'ye göre iktidarın Emevîler'e nasıl geçtiğini, devletin kuruluş ve yapılanma biçiminin nasıl meşru hatta mecbur kılındığını anlamak isteyenler, Muhammedî davet ve dört halife devletinin yapısal niteliğini göz önünde bulundurmalıdır (Câbirî, 2001a: 195). Zira Muhammedî davet devleti, özellikle Mekke'nin fethedilmesinden sonra Ümeyyeoğulları'nın ilan edilmeyen gizli liderliğinde ve hızlı bir şekilde Müslüman Kureyş devletine dönüştü. Makrîzî'ye göre Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'den ne istediyse kabul görmüştür. Zira Ebû Süfyân'ın kendisi Necran âmili (yöneticisi) tayin edilmiş ayrıca Mekke, Yemen, Bahreyn... âmirleri de Ümeyyeoğulları ile müttefiklerinden seçilmiştir (Câbirî, 2001a: 196). Buradan Muhammedî davet devlet yapısının, Mekke fethedildikten sonra nasıl Kureyşli bir nitelik kazandığı anlaşılabilir.

Yönetim ve başkanlık, genel anlamıyla devlet ve iktidar, Kureyş'indi. Halife, büyük devlet adamları, valiler, belde yöneticileri ve ordu komutanları Kureyş'tendi. Kabilevi anlamda Kureyşli bulunmadığı durumda Kureyş'e müttefik olanlardan seçilirdi. Özellikle Hz. Osman döneminde Ümeyyeoğulları, Kureyşliler arasında önder olarak kabul edilirdi. Bu durum, Hz. Osman döneminde "kabile" düzeyindeki başkaldırıların, aslında "Araplar"ın Kureyş'e karşı ayaklanmaları anlamına geldiğini göstermektedir (Câbirî, 2001a: 206). Nitekim birçok merkezde hem Kureyşliler'e hem de hayatının sonlarına doğru akrabası olan Emevîler'in nüfuzuna boyun eğen Hz. Osman'ın siyasetine karşı öfke duyanlar vardı. Hz. Osman'a karşı başkaldırı, "ganimet" ve "akîde" düzleminde diğer faktörler tarafından harekete geçmişse de bu etkenler, başkaldırıyı taşıyan ve destekleyen kabile çerçevesi olmamış olsaydı bu şekilde etkisini gösteremeyecekti. Zira Hz. Osman'a karşı başkaldırı, "kabile" düzleminde, Kureyş'e karşı "Araplar"ın başkaldırısı niteliğine bürünmüştü (Câbirî, 2001a: 208). Ne yazık ki bu başkaldırı hareketleri, Hz. Osman'ın bir suikastle şehit edilmesi düzeyine kadar ulaştı. Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Muâviye, Hz. Osman için kan (kısas) talebinde bulundu çünkü onunla aynı kabiledendi. Hz. Ali'ye böyle bir ortamda, istikrara kavuşmamış şartlarda, Medine'de bey'at edilmişti. Hz. Ali'nin göreve gelir gelmez yaptığı ilk iş, Hz. Osman'ın vali olarak atadıklarını görevden almak oldu (Dûrî, 2016: 114). Daha sonra Kûfe'ye geçerek Hz. Talha, Hz. Zübeyir ve Hz. Peygamber'in eşi Hz. Ayşe ile kanlı bir savaşa (Cemel Savaşı'na) girdi (Dûrî, 2016: 115-116). Daha sonra da Muâviye ile Sıffîn de çatıştı. Kureyşliler ile "Araplar" arasındaki ikilem, Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çatışmada belirgin bir rol oynamıştır. Muâviye, Kureyşliler'in başında yer alırken Hz. Ali safında ise çoğunlukla "Araplar" ve çok az sayıda da Kureyşli bulunuyordu (Câbirî, 2001a: 209). Muâviye ile yaşanan hakem olayından sonra Hz. Ali'nin ordusu, Küfe'ye kargaşa içinde ve bölünmüş olarak girdi (Câbirî, 2001a: 212). Ne yazık ki böyle bir ortamda Hz. Ali, bir komplo sonucu şehit edilmiştir. Hz. Ali taraftarları, böyle bir kargaşa ortamında birlik olmayı başaramadı fakat Küfeliler Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'a halife olarak bey'at ettiklerini ilan ettiler (Câbirî, 2001a: 213). Hz. Hasan, birlik adına savaşmayı uygun görmediği için Muâviye'ye barış istediğini bildirerek anlaşmayı tercih etti.

Tüm bu gelişmelerden de anlaşılacağı üzere "kabile", zafer kazandı, rakipleri "ganimet"ten paylarına düşene rıza gösterdiler. Nitekim "ganimet", "kabile" çatışmalarına makullük ve tarihilik veren bir durumdur (Câbirî, 2001a: 214).

Câbirî, bu yaşanan sorunların bir daha tekrar etmemesi için bugünkü Arap düşüncesinin, Arap siyasi aklının yenilenmesi gerektiğini düşünür ve bunun için de şunu önerir: "Toplumumuzdaki 'kabile'yi, kabile dışılığa dönüştürmek gerekir." Zira o, güçlü sendikalar, bağımsız dernekler, anayasal düzenlemeler gibi yeni bir medeni, sosyal ve siyasal örgütlenmelerin gerekli olduğuna inanır. Diğer bir ifadeyle sivil (devlet organlarından bağımsız sosyal örgütlenmeler) ve siyasal toplum (devlet ve organlar) ilişkilerinin açık bir şekilde belirginleştiği bir toplum kurulmalıdır. Bu da siyasetin yapıldığı, kararların alındığı ve yöneticinin iktidarı ile iktidarın otoritesi arasında belirleyici olan gerçek siyasi bir alanın ortaya çıkmasını gerektirmektedir. Câbirî'ye göre böyle gerçek bir dönüşüm; sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik genel bir gelişme sağlandığında gerçekleşebilir (Câbirî, 2001a: 476).

Son çözümlemede "kabile", kendisi vasıtasıyla "ganimet"in savunulduğu ve kazanıldığı sosyal çevreden oluşur. Bu durum, son tahlilde "ganimet"in "kabile" olgusunu belirlediğini gösterir (Câbirî, 2001a: 125). Benzer şekilde İbn Haldûn da asabiyetin, mülkü hedef olarak belirlediğini belirtir:

> Mülk, asabiyetin tabiî gayesidir, mülkün ondan meydana gelmesi ihtiyari bir durum değil, ancak varlığın ve varlık mertebelerinin zorunlu bir sonucudur (Câbirî, 2020: 222).

Dolayısıyla buradaki mesele, "varoluşsal bir zorunluluk"tur; kabilecilik zorunlu bir şekilde mülke ulaştırmaktadır. Zira İbn Haldûn'a göre Allah, âdetini bu şekilde icra etmektedir.

Tüm bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere asabiyet, bedevi toplumlara has bir uygulama olup bu toplumlarda hâkim olan toplumsal ve ekonomik verilerin gerektirdiği bir fenomendir. Asabiyetin temelini, dayandığı hakikati ve bu gibi toplumlardaki rolünü ortaya koymak için mutlaka toplumsal ve ekonomik verileri göz önünde bulundurmak gerekir (Câbirî, 2020: 214).

3.4.3. Ganimet: Ranta ve Haraca Dayalı Ekonomik Bir Sistem

Câbirî, alıntıladığı bir rivayet üzerinden Kureyş'in, Muhammedî davete karşı çıkmasına ve muhalif olmasına, asıl sebep olarak putların kınanmasının olduğunu belirtir. Kureyşliler arasında en sert tepki gösterenler de özellikle "zenginler" olmuştu. Bu durum, zenginlerin daha dindar ya da "putlar"ına daha bağlı olduklarından dolayı değildi. Genel

anlamda Kureyşliler açısından putlar; kendisine bağlanılan ve uğrunda ölünen "kutsal" şeyler şeklinde görülmemişti (Câbirî, 2001a: 127). Fakat Kureyş'in putları ve tanrıları, onlar için servet kaynağı ve ekonominin temelini oluşturduğu için önemliydi.

Arap tanrılarının ve putlarının merkezî olan Mekke'ye, çevre kabileler ziyaret (hac) için gider, putlar için adaklar sunar, yakınında ve çevresinde pazarlar kurar, alım-satım yaparlardı. Bu özellikleriyle Mekke, tüm Araplar için aynı zamanda bir ticaret merkeziydi (Dûrî, 2016: 79). Bununla beraber, doğu ve batı arasında milletlerarası ticaret yolunun da istasyonu konumundaydı (Câbirî, 2001a: 127). İşte bu sebeplerden dolayı "putlar"a yönelik herhangi bir saldırı, doğrudan hac gelirlerine ve onun çevresinde yer alan Arapların yerel veya uluslararası ticari kazançlarına müdahale anlamına gelmekteydi. Ganimete (ekonomiye) gelebilecek zarar korkusu; Kureyş ileri gelenlerinin Muhammedî davete karşı çıkmalarına, ona karşı ittifak kurmalarına ve onu her yönden baskılamaya çalışmalarına sebep olmuştur. Kureyşliler'in Hz. Peygamber'e karşı tutumları netti. Onlar, Hz. Peygamber'in getirdiği dinin hak olduğunu iddia etmiyor ama onun "hidayet" olduğunu söylüyorlardı. Fakat ona uydukları takdirde tüm imtiyazlarını kaybetmekten de korkuyorlardı (Câbirî, 2001a: 128).

Diğer taraftan Kureyş liderlerinin Mekke'de Muhammedî davete karşı çevre kabilelerle arasındaki bağı güçlendirme, zayıflara bedeni işkence yapma, zengin olanlara da ekonomik baskı uygulama yoluyla yaptıkları kuşatma, liderlerinin savunduğu şeyin bizzat "ganimet" yani ekonomik gerekçeler olduğunu gösterir. İşte bu sebeple Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, korkuyla ya da kaçmakla ilgili bir mesele değil aksine daveti "farklı araçlar"la sürdürmek gayesini taşıyan bir stratejiydi: Kureyş'e ait ticari kervanları engellemek için seriyyeler (akınlar) yapmak ve gazvelere çıkmak. Bu siyasi karar, İslam'ın yayılmasının önündeki engelleri kaldırmak için Mekke'ye karşı ekonomik bir kuşatma anlamını taşımaktaydı (Câbirî, 2001a: 128). "Ganimet"in engellenmesi; onu elde etme ve maddi-manevi başka darbelere sebebiyet verme anlamına geldiğinden bu durumun davetin ilk döneminde ortaya çıkması kaçınılmazdı.

Tarihi tüm kanıtlar ve rivayetler, hem Kureyş'in hem de genel olarak Arap yarımadası sakinlerinin yaşamında, dinin önemli bir yere sahip olmadığı aktarılır. Nitekim Arap yarımadasının en büyük dinî merkezî olan Mekke'de "din adamları" yoktu. Garip bir şekilde ne Mekke ve İslami davetle ilgili ne de Hz. Peygamber'in karşıtlarıyla ilgili haberlerde din adamları asla anılmamıştır (Câbirî, 2001a: 129).

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Arap yarımadasında tanrılarına saldırı iddiasıyla direnen Muhammedî davet karşıtlarının, kendi tanrılarını savunmalarının dinî sebeplerden ziyade, bu tanrılar sayesinde elde ettikleri kazanç ve çıkarlar olduğu apaçıktır. Bu kazanç ve çıkarlar da Mekke'nin hac gelirlerinden ve onunla ilişkili yerel ve uluslararası ticaretten oluşmaktaydı (Câbirî, 2001a: 130).

Tanrılara sunulan adaklar ve hediyelerden ilk faydalananların başında Kâbe'nin yer aldığı put evlerinin işlerini yapanlardı. Dolayısıyla putlar, Mekkelilerin rızık kaynağıydı. Böyle bir durumda, putları savunmak da bu "rızk"ı savunmak anlamını taşımaktaydı.[53]

Kâbe, bazı yerlerinde panayır ve sergi şeklinde kurulan, dört ay boyunca güvenli bir şekilde süren, geniş bir alana yayılan ticari etkinlik, değişim, tüketim ve ürün satışlarıyla canlı bir ticaret merkeziydi (Dûrî, 2016: 36). Ayrıca Avrupa ile Doğu (temelde Hindistan) arasındaki uluslararası birçok ticaret; Suriye'den Yemen'e, Yemen'den Suriye'ye temel istasyon merkezî olan Mekke'den geçerdi (Dûrî, 2016: 79). Bu yerel, bölgesel ve uluslararası geniş ticari ağda, aslan payı Kureyşliler'indi. Ayrıca Mekke'deki ticaret, sadece Yemen ve Suriye'ye özgü değildi. Irak'taki Hîre'ye, deniz yoluyla batıya doğru Habeşistan'a da uzanıyordu. Dolayısıyla Kureyşliler için en önemli geçim ve kazanç kaynağı ticaretti. Ticareti yalnızca erkekler değil, kadınlar da yapıyordu. Nitekim Hind bint Abdulmuttalip ve Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Hatice bu alanda ünlüydü (Câbirî, 2001a: 132).

Kureyşliler, Muhammedî davete ticari açıdan bakmışlardır. Ekonomik kaynaklarına yönelik savaşa bir çağrı; sergilerin kaldırılmasına, panayırların kapatılmasına, ticari hareketi bitirmeye yönelik görülmüştür (Dûrî, 2016: 86). Mekke'nin öneminin ve orada ekonominin dinle ilişkisinin farkında olan Kureyş'in, yeni çağrılardan çekinmesi ve onda özellikle Bizans, Sâsânî, Yemen, Hire ve Habeş krallığı gibi birçok rakip varken ekonomik yapılarını ellerinden almak isteyen "dış bir el"in varlığından korkmaları oldukça normaldi (Câbirî, 2001a: 135).

İster hac gelirleri, ister iç ticaret ve isterse uluslararası ticari kazançlarla ilişkili olsun tüm bu veriler, Kureyş'in, ekonomik çıkarlarına karşı Muhammedî davetin oluşturacağı

[53] Arapların saygı gösterdiği putlardan biri de Menât idi. Taif'te bulunuyordu. Hediyelerinden Sakîf kabilesi yararlanırdı. Bu hediyelerin önemini gösteren şeylerden biri şudur: Sakîf kabilesi, Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber Taif'i kuşattığında şöyle dedi: "Bize bir yıl daha tanrılarımıza hediye sunulması için süre ver. Onlara sunulan hediyeleri aldıktan sonra, mülkiyetimize geçirir, sonra müslüman oluruz." (Câbirî, 2001a: 131).

tehlikeyi çok iyi anladıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Zira şirkin inkârı, Arap kabilelerinin Mekke'de putlar ve tanrılar için hac yapmalarına engel olacaktı. Onlar, böyle bir şeyin olmasını istemezlerdi, zira bu durum, hem ticaretin hem de hac gelirlerinin bitmesi anlamını taşımaktaydı (Dûrî, 2016: 86). Dolayısıyla Kureyşliler'i, putlara tapmanın basit bir durum olduğuna inandırmak pek mümkün görünmüyordu. Nitekim onları ilgilendiren, putların kendisinden ziyade, ardında bıraktığı "ganimet"ti. Onların en temel korkuları, hac ve ticaret gelirlerini kaybetmekti. Bunu bilen Müslümanlar, Medine'ye hicret ettikten sonra onların ticari kervanlarına peş peşe saldırılar düzenledi (Câbirî, 2001a: 138). Nitekim Hz. Peygamber ve beraberindeki Muhacirler, Medine'ye yerleşir yerleşmez, Hz. Peygamber'in belirlediği seriyyeler (akınlar) ve özellikle onun komuta ettiği gazveler (savaşlar) düzenlediler. Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonraki on üç ay içerisinde toplam yedi seriyye ve gazve düzenlemişti. Hepsinde Suriye'den gelecek Kureyş ticaret kervanlarının engellenmesi hedeflenmişti (Câbirî, 2001a: 139). Mekke'deki evlerini ve mülklerini terk etmiş Müslümanlar için hem buralardan hem de daha sonra yapılan Bedir Savaşı'ndan elde edilen ganimetler, bir anlam taşımaktaydı. Nitekim bu savaş ganimetlerinin nasıl dağıtılacağını belirlemek üzere Enfâl Sûresi inmiştir. Zira Bedir ganimetleri konusunda Müslümanlar, farklı görüşler benimsemekteydi (Câbirî, 2001a: 143). Hz. Peygamber, savaşa katılan Müslümanlar arasında bu ganimetleri eşit olarak bölüştürmüştü.[54]

Kâbe'nin ve dolayısıyla kıblenin, Kureyşliler için dinî, siyasi ve ticari açıdan çok büyük bir önemi olduğunun farkında olan Hz. Peygamber, hicret sonrasından Bedir Savaşı'na kadarki dönemde Kâbe'yi arkasına alarak Kudüs'e doğru namaz kılınca Kureyşliler bu durumdan rahatsız oldular. Hz. Peygamber'in böyle siyasi bir programla hareket etmesi, aslında Kureyş'in siyasi ve iktisadi iktidarını ortadan kaldırmaya yönelik bir karardı. Nitekim şartlar değişince Hz. Peygamber, Allah'ın emriyle yüzünü tekrar Kâbe'ye dönerek namaz kılmıştır. Câbirî'ye göre kıble değişiminin bile siyasi ve stratejik bir öneme sahip olması, Kureyşliler ile Hz. Peygamber'in mücadelesinin siyasi ve ekonomik bir arka plana sahip olduğuna dair bir örnektir (Çaylak, 2015: 33).

Unutulmamalıdır ki Hz. Peygamber, Kureyş ticaret kervanlarını, ganimet elde etme dürtüsüyle değil, tamamen Kureyş'i teslimiyete ve İslam'a girmeye yöneltmek için

[54] Bu ganimetlerin beşte dördü savaşçılara dağıtılır, kalan beşte birlik kısım ise ayetin belirttiğine göre harcanır, son çözümlemede imamın, yani devlet başkanının uygun görmesine göre hareket edilir (Câbirî, 2001a: 143).

engellemiştir. O, Mekke'de Kureyş liderlerinin önerdiği birçok maddi ayartmayı reddetmiş, kendisi Medine'deyken kervanlara saldırılmaması karşılığında Kureyş'in sunduğu maddi önerileri kabul etmemiştir. Zira Hz. Peygamber, heves ve tamah değil, mesaj sahibi biriydi. Tüm kışkırtmalara ve baskılara karşı çıkmış, daveti daha ileri bir düzeye götürmekte kesin bir kararlılık göstermişti (Câbirî, 2001a: 143). Ne var ki hayatın doğal akışı içerisinde başarı için bazı araçlar zorunludur. Nihayetinde seriyye ve gazvelerin en önemli sonucu da maldır. Dolayısıyla "ganimet"in, oluşan devletin maddi gücüne, buradan da iktisadi aklına bir nebze de olsa girmesi zorunluydu. Zira davetin ve mesajın ulaştırılması durumunda bile olsa "ganimet"in, topluluğun yapısına, bireylerin siyasi-ekonomik "aklı"na girmesi, tamamen doğal bir durumdu. Böyle bir durumda "ganimet", henüz Müslüman olmuş kişilerde risâlet ruhu tam olarak özümsenmemişken en azından bazıları için destekleyici bir dürtüye dönüşmekteydi (Câbirî, 2001a: 144). Nitekim İbn Haldûn da bozuk bir düzenin değiştirilip iyileştirilmesinin yalnızca dinî davetle gerçekleştirilemeyeceğini, bu davetin bununla beraber mutlaka maddi bir güçle de desteklenmesi gerektiğini belirtir (Câbirî, 2020: 236).

Mekke'nin fethi dâhil birçok seriyye ve gazvelerin sonucunda elde edilen ganimetlerden nemalanmak adına insanlar topluca İslam'a girmeye başladı (Câbirî, 2001a: 154). Daha önce akîde ve imana dayalı Müslümanlığı benimseme, yerini siyasi ve savaşçı Müslüman oluşa bıraktı. Zira "akîde" anlayışıyla beraber, "kabile" ve "ganimet"in etkisiyle de Müslüman olanların ve savaşa katılanların sayısında artış oldu (Câbirî, 2001a: 156). Bunun sonucu olarak Müslümanlar arasında bazıları çıkıp Hz. Peygamber'in taksim ettiği ganimetleri sorgulamaya ve yargılamaya başladı (Câbirî, 2001a: 155). Zira Müslümanlar arasında yer alan münafıkların sayısında ciddi bir artış olmuştu.

Milletlerarası ticari bir merkez işlevi gören Mekke'nin Müslümanlar tarafından fethedilmesi, Bizans devleti tarafından tepkiyle karşılandı. Hz. Peygamber, Bizans'la savaşmak üzere bir ordu hazırlamak istedi. Bizans'la daha önce yapılan ve kötü sonuçlanan Mûte Savaşı'nın olumsuz izleri ve kabile, ganimet etkisiyle İslam'ı benimseyenler savaşa katılmamak için birçok bahane ileri sürerek orduya katılmadı. Bazıları da savaşın yapılacağı Tebük'e varılınca kaçmaya başladı (Câbirî, 2001a: 157). Hz. Peygamber'in vefatından bir yıl önce inen ve güvenilir bazı rivayetlere göre Kuran'ın son suresi olan Tevbe sûresi, bu durumu güçlü ve sert bir üslupla ele almıştır (Câbirî, 2001a: 158). Nitekim sure, hicret öncesi iman eden ve Kureyş baskısıyla karşılaşan, daha sonra

mallarını ve yurtlarını terk etmek zorunda kalıp hicret eden, mallarıyla ve canlarıyla savaşanların Mekke fethedildikten sonra Müslüman olanlarla eşit derecede olmadığını belirtir. Ayrıca sure, müşriklerle tüm bağları koparır ve Müslümanlara, özellikle ehl-i kitap müşrikleriyle, cizye verinceye kadar savaşmayı emreder. Böylece cizye, hac gelirlerinin yerini alacaktır (Câbirî, 2001a: 159).

Tebük gazvesinden başarıyla dönülünce birçok Arap kabilesi, İslam'a girdiklerini açıklamak üzere Hz. Peygamber'e heyetler göndermeye başladı. Hatta tüm Arabistan yarımadası, Hz. Peygamber'e bağlanmaya başladı. Bu kabileler, genelde akîdevi açıdan Müslüman olmaktan ziyade, daha çok siyasi yönden Müslüman oluyorlardı. Bu bağlılığın temelinde, ekonomik kaygılar olduğu gibi rakip veya düşman karşısında daha güçlü olmak da yatıyordu. Güçlü olana bağlılık, Cahiliye döneminde de Arap kabilelerinin yaptığı bir uygulamaydı. Bu bağlılık, çoğu zaman bağlanılan önderin ölümüyle biterdi. Nitekim aynı durum Muhammedî davet için de gerçekleşti. Hz. Peygamber'in hastalığını duyan birçok kabile dinden çıkmaya, bazı kâhinler peygamberlik iddia etmeye ve başkaldırılara önderlik etmeye başladı (Câbirî, 2001a: 166). Zira peygamberliğin, tüm Araplara "üstün gelme"ye yol açtığını tecrübe ettiler. Peygamberlik iddiasındaki bir kâhin veya sihirbazın çevresinde toplanan kabileler, "iktidarı alma" gayesiyle Kureyş'e savaş açtılar. Bunlar Hz. Peygamber'in hastalığıyla birlikte aniden ortaya çıkan "ridde" (dinden dönme) olaylarıdır (Câbirî, 2001a: 167).

Siyasi yönden Müslüman olan kabileler, aslında "zekât"tan muaf tutulmak adına Resulullah'ın devletinin önderliğini kabul etmekteydi. Zira "zekât", İslam'dan önce "itâvet" adı verilen ve yenen kabilenin yenilen kabileden zorla aldığı bir miktar mal olarak uygulanmaktaydı (Câbirî, 2001a: 215). Dolayısıyla "itâvet", güçler dengesi olduğu sürece kabilenin ödediği vergiden oluşmaktaydı. Güçler dengesi değiştiği gibi kabile de itâvet ödemekten hemen vazgeçerdi.[55]

Hz. Peygamber'in hastalandığını duydukları gibi başlayan ve vefat haberi yayıldığında tehlikeli bir duruma dönüşen "ridde" olaylarına bu bağlamda bakmak gerekir. Zira

[55] Kabileler itâvete yalnızca ekonomik açıdan bakmazdı, ayrıca onu -daha çok sıkıntı duyduğu- boyun eğme ve küçümsemenin sembolü görürdü. İtâvet, kabile toplumunda, efendi, "iktidar" (mülk) sahibi kabile ile hâkim olunan kabile arasındaki ayrımın gerçekleştiği gözle görülür biricik şeydi... Kabilelerden biri, savaş ve güç yoluyla başka bir kabileye veya kabilelere otoritesini kabul ettirebildiğinde, bu gücün ilişkisini somutlaştıran görüntü itavet idi. İşte bunun içindir ki kabilenin "bağımsızlığını" yani otorite ve şerefini geri alması, yalnızca itavet ödemekten kaçındığını açıklamaya muhtaçtı. Bu da güçler dengesinin kendisi lehine değişmesini gerektirir (Câbirî, 2001a: 216).

zekât/itâvet ödemekten kurtulmak isteyen birçok kabile veya önderlikler vardı. Peygamberlik iddiasında bulunanlar Muhammedî daveti taklit ediyor, hem kendileri hem de kabileleri bizzat Medine devletini almak ve hâkimiyeti ele geçirmek istiyorlardı. Bazı kabileler, bu gibi isteklere sahip olmasa da en azından zekâttan muaf tutulmak istiyorlardı. Çünkü onlar, zekâtı Hz. Peygamber'le özel bir bağ gibi kabul ederek sonra gelen Hz. Ebû Bekir'e ödemeyi kabul etmiyorlardı (Câbirî, 2001a: 216). Hz. Ebû Bekir de güçler dengesinin aynı şekilde sürdüğünü göstermek üzere zekât almayı sürdürmüştür. Zira o, kabile işlerinde tecrübe sahibi biri olarak, kabile toplumunda her şeyin güçler dengesine bağlı olduğunu, bu toplumda gücü göstermenin, devletin varlığını korumak ve sürdürmek için zorunlu olduğunu biliyordu. Hz. Ebû Bekir, Arap kabilelerine karşı devletin otoritesini yeniden kurmak üzere on bir sancak dikerek ridde savaşlarını başarıyla sonuçlandırmıştır. Nitekim İslam devleti, tüm mürted kabilelere, başat olmayı yeniden başardı. Neredeyse tüm Arap yarımadası, yeniden bu devlete bağlandı (Câbirî, 2001a: 217).

"Ganimet"in Hz. Ömer dönemine çok büyük etkisi olmuştur. Zira çok geniş bir alana yayılan ve çok kısa bir süre içerisinde gerçekleşerek eski ve yeni tarihçileri de hayrete düşüren fetih hareketleri olmuştur. Câbirî, hızlı fetih konusunda, araştırmacıların özellikle iki durumu göz önünde bulundurmasının önemli olduğunu belirtir: Şehit olma durumunda cennet; hayatta kalma durumunda ise ganimet (Câbirî, 2001a: 220).

"Ganimet"ten, sadece fetih için askere alınan ve çevrede oturan kabileler nasiplenmezdi, bunda merkezin de payı vardı. Bu, Kur'an'ın da belirttiği beşte bir oranıydı: "Allah'ın, peygamberinin, yakınların, miskinlerin (güçsüzlerin) ve yolcularındı." Bu harcamanın nasıl yapılacağı halifenin tasarrufundaydı. İleride ele alacağımız üzere, halifeden halifeye farklı uygulama ve yorumlar olsa da "sabit olan", beşte birin zorunlu bir şekilde "merkez"e, Medine'ye gönderilmesiydi. Suriye, Irak, İran, Afrika ve Mısır ganimetleri açısından bakıldığında beşte bir, küçümsenecek bir oran değildir. Bu oranlar "ekonomik etken"in, ganimetin savaşlarda oynadığı rolü anlamayı kolaylaştırmaktadır (Câbirî, 2001a: 221).

Kaynaklara göre Hz. Ebû Bekir, gelen ganimet mallarını hiç bekletmeden dağıtırdı. Tüm insanları, ilk ya da sonradan Müslüman olanları, erkek ve kadınları, hür ve köleleri... dağıtımda eşit tutardı (Câbirî, 2001a: 222). Ganimetler, bu dönemde görece az olduğundan, tüm Medinelilere eşit ölçüde yapılacak dağıtımın, zayıflar ve zenginler arasındaki farkı ciddi bir şekilde değiştirmeyeceği düşünülebilir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir'in halifelik suresinin iki yıl dört ay gibi kısa sürdüğü dikkate alındığında zenginler ve fakirler arasında

sosyal durumun köklü bir değişikliğe uğramadığı, dolayısıyla Hz. Peygamber'in bıraktığı şekilde kaldığı düşünülebilir. Câbirî, bu durumu çağdaş bir deyimle, gönüllerde "sınıf öfkesi" uyandırmayan "normal" ölçüdeki farklar şeklinde tarif eder (Câbirî, 2001a: 223).

Hz. Ebû Bekir döneminde devletin, ücretleri düzenli ve periyodik olarak ödenen görevlileri bulunmuyordu. Harcama yapılacak ziraî veya farklı bir üretim programı yoktu. Fetih için askere alınan kabileler, kendi harcamalarını kendileri üstlenirdi. Devesiyle yola çıkar, getirdiği azıktan yer, kendi silahıyla savaşırdı. Buna karşılık olarak ganimetlerden savaşçılara dağıtılan beşte dörtlük payını alırdı. Alacağı bu karşılık, harcadığından katbekat fazla olduğundan, "ganimet"in kendisi, savaşmak için iyi bir motivasyon aracıydı (Câbirî, 2001a: 224). Rivayete göre bir kişi, Hz. Ebû Bekir'e gelerek onun ganimeti eşit ölçüde dağıtmasına karşı çıkmış ve ilk Müslümanlar ile sonrakiler arasında bir fark gözetmesini önermişti. Hz. Ebû Bekir'in ona cevabı şu olmuştur: "İlk Müslüman olmaları konusundaki ecirlerini almışlardır. Bu mal, insanların eşit olduğu geçimliktir." Nitekim o dönem "mal", sadece "geçim" düzeyindeydi. Şayet dağıtım bir üstünlüğe göre yapılsaydı daha az alanın açlığı giderilemeyecekti (Câbirî, 2001a: 225).

Hz. Ömer döneminde ise durum oldukça farklıdır. Zira fetihlerin fazla olması Medine'ye gelen büyük miktardaki mallar, "geçimlik" sınırını fazlasıyla aşıyordu. Bu dönemde zorunlu geçimlikten artanlar, "insanların konumları"na göre dağıtılmaya başlandı. Buradaki belirleyici unsur, "kabile" ve "akîde"ydi. Dolayısıyla "ganimet"in dağıtımı, her iki unsur dikkate alınarak gerçekleşecekti. Zira Hz. Ömer, insanlar arasında "atâ" (maaş) konusunda, Hz. Peygamber'e yakınlığı (kabile) ve Müslüman oluşta önceliği (akîde) esas alan bir ayrım yapmaktaydı (Câbirî, 2001a: 225).

Hz. Ömer ya İran ya da Bizans'tan örnek bir uygulama olarak aldığı "divan" düzenini uygulamaya geçirdi. Bu uygulamayla maaşlar dağıtıldı, kişilerin adları yazılarak bir sicil tutuldu. Fakat Hz. Ömer, insanların bu divanda konumlarına göre belirlenmesini, kendisine ait bir uygulamayla oluşturdu ve bunu sürdürdü (Câbirî, 2001a: 226). Daha önce belirttiğimiz gibi bu sıralama hem "akîde" hem de "kabile" değerlerine dayanılarak hazırlanmıştır.

Bütün insanları hak ettikleri yerde belirleyecek bir sıralama oldukça zor bir görevdi. Hz. Ömer bunun için bir kurul görevlendirdi. Bu kurul, "en yüksek yer"i devlet kabul etti, bu da devlet başkanının yeriydi (Câbirî, 2001a: 226). Daha sonra kabileye bakılarak bir

sıralamaya gidildi ve burada Hz. Peygamber'e yakınlık (akrabalık) ilkesi benimsendi (Câbirî, 2001a: 227). Yakınlık ölçüsünü tamamlayacak ve düzenleyecek bir ölçü olarak "İslam'a girişte öncelik" esas alındı. Böylece "akîde"nin de bu alandaki rolü gözetildi (Câbirî, 2001a: 228).

Hz. Ömer'in insanları divanda sıralaması, sonraki nesiller için ideolojik bir anlama dönüşmüştür. "Hz. Ömer'in uygulaması", kaynak otorite olarak kabul edilmiş ve etkisini sürdürmüştür. Zira "insanların konumlarına göre sıralanışı" şeklinde ilk kural koyan odur (Câbirî, 2001a: 229). Hz. Ebû Bekir, ridde savaşları ile Muhammedî davet devletini yeniden kurmuş, Hz. Ömer ise "divanu'l-atâ ve haraç düzeni" ile bu devletin dayanağı olan iktisadi ve idari düzeni kökleştirmiştir (Câbirî, 2001a: 230).

Halkın en temelde tarım yoluyla geçimini sağladığı Irak, Suriye ve Mısır gibi bölgeler fethedilince ganimet olarak elde edilen mallar hayvanlar, ağaçlar ve bulunan her şey, ganimetlerin bölüşüm kanununa göre dağıtıldı: Beşte dört savaşçıların iken beşte bir ise "Allah'ın, Peygamberinin..."di ve bunu, ordu komutanı "merkez"e, halifeye gönderirdi. Daha sonra fethedilen bu toprakların nasıl işlenip gözetileceği sorunu çıktı. Zira Müslüman ordusundaki savaşçılar, genellikle bedevi kabilelerden oluşuyordu. Bunlar ziraat bilmedikleri gibi oralarda çalışmayı da kabul etmezlerdi (Câbirî, 2001a: 230).

Çözüm olarak o bölgede yaşayan bireylere cizye, toprağa harâç bağlandı. Birey, Müslüman olduktan sonra hukuki olarak artık cizye ödemezdi. Fakat toprağa yüklenen haraç, ganimet kabul edildiğinden alınmaya devam edildi. Asli sahiplerinin ellerinde kalması uygun görülüp toprak vergisi şeklinde alınan haraç gelirleri, devletin beytülmâlına aktarılmıştır (Câbirî, 2001a: 231). Devlet gelirleri, genellikle savaş sırasında, savaşlı (ganimet) veya savaşsız (fey) şeklinde düşmandan alınanlara dayanmaktaydı. Bu iki sabit gelir kaynağı ile atâ'nın (maaşın) sürekliliği sağlanmıştı. Câbirî bu duruma, çağdaş bir deyimle, "rant ekonomisi", buna dayanan devlete de "rant devleti" adını verir. Câbirî'ye göre İslam'da iktisadın ve devletin bu rantçı niteliği, Hz. Ömer döneminde biçimlenmiştir (Câbirî, 2001a: 232).

Atâ'nın dağıtımı için kurulan sistem, eşitlik esasına değil, "üstün tutma"ya dayanmaktaydı. Atâ'nın, Hz. Peygamber'e yakınlık ve İslam'a giriş önceliğine göre sıralanması, servetin belirli bazı toplulukların ellerinde yığılmasına sebep oldu (Dûrî, 2016: 109). Nitekim ganimet ve haracın hacminin genişlemesiyle birlikte servet meselesi, Müslümanlar

arasında ciddi farkların oluşmasını kaçınılmaz kıldı (Câbirî, 2001a: 232). Bazı sahabelerin büyüyen servetlerini ve yayılmaya başlayan lüks hayat tarzlarını fark eden Hz. Ömer, durumun ciddiyetine ve tehlikesine binaen, bazı tedbirler almak istediyse de başarılı olamadı (Câbirî, 2001a: 234).

Hz. Ömer suikasta kurban gidince onun yerine; cömertliği, yumuşaklığı ve iyi ahlakıyla tanınan Hz. Osman, "seçici kurul" tarafından halife olarak seçildi. O, Muhammedî davet öncesi de zenginlik ve serveti ile tanınan, davet döneminde "Allah yolunda harcamak" konusunda belki de hiç geçilemeyecek kadar büyük katkıda bulunan en önemli sahabelerdendi. Ayrıca kendisi, Ümeyyeoğulları'nın büyük bir ailesindendi. Seçici kurul; genç, sert mizaçlı, malı önemsemeyen, kazandığını yoksul ve zayıf insanlara dağıtan, aşırı zenginlik, lüks ve refahla ilgisi olmayan, "kimsesizlerin dostu" Hz. Ali'ye karşı onu tercih etmişti (Câbirî, 2001a: 235).

Hz. Osman görevi devralır almaz, zenginlik görüntüleri artmaya ve her yere yayılmaya başladı (Dûrî, 2016: 111). Lüksü arttıran ise "merkez"e giden malın, özellikle de haracın artmasıydı. Mâverâünnehir (Orta Asya), Horasan, Afrika ve Kıbrıs'ın fethedilmesinden sonra, fetihler duraklamış olsa bile bu bölgelerden gelen ganimetlerin hacmi oldukça büyüktü (Câbirî, 2001a: 235). Hz. Osman, artan haraç gelirleri ve her taraftan gelen mallar için hazineler yaptırdı. Kendisi zengin ve mala değer vermeyen, cömert biri olduğundan çok harcardı. Dağıtım politikası olarak Hz. Ömer'in yolunu izledi, hatta daha da ötesine giderek "beytülmâl"dan harcama yapmaya başladı. Hem yakınlarına hem de başkalarına kendi malındanmış gibi veriyordu. Nitekim bu durum, zengin ve cömertlerin bilinen davranışlarındandır. Gelirlerin imama ait olan beşte birlik kısmını da adamlarına ve yakınlarına dağıtırdı. Bu gibi tasarruflarını eleştirenlere o, şu cevabı vermiştir: "Tercihte niye dilediğim gibi davranmayayım? O zaman ne diye imam oldum?" (Câbirî, 2001a: 236).

Büyük miktardaki servetler, sahabenin ve Kureyşliler'in az bir bölümünün elinde yığılmıştı (Câbirî, 2001a: 238). Bunlar arasında ilk Müslüman olanlar, cennetle müjdelenenler ve bazı "büyük" sahabeler vardı (Dûrî, 2016: 111; Câbirî, 2001a: 239-240). Bunlara bir de Hz. Osman'ın tüm valilerini kendi kabilesi olan Ümeyyeoğulları'ndan atadıklarını eklersek (Dûrî, 2016: 104), "ganimet"in "kabile" ile bağlantılı olduğu görülecektir. Bunlar arasında bazılarının İslami hassasiyeti zayıftı, zira eleştirilecek birçok davranışlarda bulunuyorlardı. Bu gibi durumlar, insanlar arasında huzursuzluğa, zenginler ile yoksullar arasındaki uçurumun giderek büyümesine sebep oldu. Ganimetin kabileyle bağlantılı olması, kabile

muhayyilesinin başkaldırıya hazırlanması anlamını taşıyordu. Bu bir patlamanın habercisiydi, nitekim fiilen de böyle oldu; "merkez"de muhalif sesler arttı, "çevre"de ise başkaldırı hazırlığı başladı. İsyancılar Basra, Kûfe ve Mısır'dan Medine'ye doğru geldiler. Hz. Osman'ı kırk gün boyunca kuşatma altında tuttular ve ne yazık ki bu olaylar onun ölümüyle sonuçlandı (Câbirî, 2001a: 241).

Hz. Ömer'in kendisinden sonra gelecek olan halefinin seçiminde uyguladığı yöntem, sürekli olarak Hz. Osman için muhaliflerin oluşmasına sebep olmuştur. Zira bu muhalifler "şûra kurulu"nun diğer üyeleri olan Hz. Ali, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'den oluşmaktaydı. Bu şahsiyetler, "merkez"de Hz. Osman'a ve Ümeyyeoğulları'na karşı muhalefeti temsil eden sembol kişilerdi (Câbirî, 2001a: 241).

Hz. Osman'a karşı yapılan başkaldırı, "ganimetin" yani iktisadi etkenin daha doğru bir ifadeyle o günün yoksulları ile zenginleri arasında (derin ve geniş bir farklılık olmasına rağmen) bir sınıfın başkaldırısı değildi. Çünkü yoksullar ile zenginler arasında var olan o günkü ilişki, bir sınıfın diğer bir sınıfı sömürmesine dayanmıyordu (Câbirî, 2001a: 244). Başkaldıran yoksullar -önderleri her ne kadar onlar gibi yoksul olmasa da- yoksulluklarının "kötü dağıtım"la ilgili olduğunu düşünüyordu. Muhalifler, bu dağıtımı yapanın ve bu konudaki tek sorumlunun halife olduğunu düşünerek halifeye başkaldırıda bulundu (Câbirî, 2001a: 245).

Hz. Osman'dan sonra hilafeti üstlenen Hz. Ali'ye muhalifler arasında yer alan Hz. Zübeyir ve Hz. Talha, ilk başlarda bey'at ettiklerini açıkladılar. Rivayetlere göre Hz. Talha Yemen, Hz. Zübeyr ise Irak valiliğinin kendilerine verileceğini düşünüyorlardı. Fakat onlar, Hz. Ali'nin onları hiçbir göreve getirmeyeceğini anlayınca şikâyetlerini açığa vurmaya başladılar (Câbirî, 2001a: 248). Nitekim Cemel Savaşı'nda Hz. Ali'ye karşı savaştılar (Câbirî, 2001a: 249).

Hz. Ali'nin Hz. Osman'a karşı muhalefeti "akîde" adınaydı. Hz. Ali, kendisine çok sıkıntılı şartlarda halife olarak bey'at edildiğinde, "kabile" ve "ganimet"in etkilerini hemen ortadan kaldırmak; "akîde"yi hepsinin önüne geçirmek istedi. Onun bu tutumu, siyaset içerisinde bir tür "siyaset dışı" uygulamaydı. Bu durumda, onun safının sarsılması ve insanların onunla beraber hareket etmekten çekinmesi kaçınılmazdı.

Başlangıçta adalet isteyenlerin sembolü olan Hz. Ali, daha sonra adaletsiz olarak nitelendirildi. Nitekim insanlar, "adalet"ten hiçbir zaman aynı şeyi anlamamışlardır.

Yandaşları çoğunlukla adaleti, "atâ'yı arttırma" olarak anlıyorken Hz. Ali ise "gerçek adalet"e her zaman içten bağlı kalmaya çalıştı. Hz. Ali, kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğradı. Zira o gün "kesin ve belirleyici etken" olarak istenen zorunlu uyum "ganimet", "kabile" ve "akîde" arasındaydı (Câbirî, 2001a: 251).

Câbirî, bu yaşanan sorunlarla bir daha karşılaşmamak için bugünkü Arap düşüncesinin, Arap siyasi aklının yenilenmesi gerektiğini düşünür ve şunu önerir: "Ganimet, "vergici" bir ekonomik sisteme dönüştürülmelidir." Diğer bir ifadeyle rantçı ekonomi, üretici ekonomiye dönüştürülmelidir. Zira Arap ekonomisi; atâ, rant ve rantçı akıl gibi ekonomik dayanaklardan beslenmektedir. Bu durum, Arap dünyasının ekonomik yenilenmesine imkân tanımayan müzmin sorunlarla boğuşmasına sebep olmaktadır. Câbirî'ye göre bu sorunlar, yerel ve bölgesel bir ekonomik gelişme sağlayarak bağımsızlığını kazanmış özerk bir Arap üretiminin gerçekleşmesiyle mümkündür. Bunun için de Arap bölgeleri arasında ekonomik birliğin kurulmasını sağlayacak Arap ortak pazarı inşa edilmelidir (Câbirî, 2001a: 476).

4. FOUCAULT VE CÂBİRÎ'DE İKTİDARIN EPİSTEMOLOJİK KOPUŞTAKİ ROLÜ

Câbirî, Arap/İslam düşüncesinin epistemolojik ve siyasal oluşumunu tarif ederken "belirleyiciler" adını verdiği üç temel kavramla konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. O, bu çalışmanın üçüncü bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınan, epistemolojiye ait olan belirleyicileri; beyani, irfani ve burhani epistemoloji olarak isimlendirmişti. Câbirî, "belirleyiciler" ifadesiyle epistemolojik anlamda bilgi eyleminin temellerini, araçlarını ve yönlendiricilerini ele almıştır. Bu belirleyiciler, Arap/İslam düşünce yapısını, onun akli ilkelerini ve epistemolojik alt yapısını ortaya koymak üzere yararlandığı temel kavramlardır. Tarihi süreç içerisinde bir dönemin iktidarı tarafından, bu üç epistemolojik kavramdan biri biraz daha ön plana çıksa da genellikle hakim epistemolojik paradigma, beyani epistemolojiye ait olmuştur. Hangi epistemolojik kavram daha ön plana çıkmışsa o dönemin epistemolojik paradigması da o çerçevede şekil almıştır. Dolayısıyla bu belirleyicilere bakarak Arap/İslam düşüncesinde temel epistemolojik paradigmanın ne olduğunu, düşünsel çerçevenin sınırlarını ve içeriğini anlamak mümkündür.

Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı* adlı eserinde Arap/İslam siyasal tarihini iki bölümde incelemiştir. Bu eserin birinci bölümünde "belirleyiciler" adını verdiği ve Câbirî'ye ait olan bu temel kavramlar "akîde, kabile ve ganimet"tir. O, Arap/İslam siyasal düşüncesinde iktidar anlayışının nasıl oluştuğunu ve şekillendiğini ortaya koyarken bu üç belirleyici temel kavramdan yararlanmıştır. Bu üç belirleyici siyasi ilke, Arap/İslam düşüncesinin siyasi yapısına tarihi süreç içerisinde yön vermiş ve siyasal yapının oluşmasında "belirleyici" ve aktif bir rol üstlenmiştir.

Câbirî'ye göre belirleyiciler; psikolojik veya biyolojik, şuurlu veya şuuraltı iç yönlendiricilerden oluşabileceği gibi dış uyarıcı ve etkilerden de oluşabilmektedir (Câbirî, 2001a: 11). Bir toplumda uygulanmakta olan otorite açısından siyasi eylemin belirleyicileri ile sosyal yönü olan teorik ve pratik görüntülerin birlikteliğinden "siyasi akl" oluşur. Siyasi eylemin belirleyicisi "akıl"dır. Zira akıl, tamamen hükmeden ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen, çözümlenebilir prensip ve işlemlerden oluşan bir iç mantığa sahiptir. Câbirî, ayrıca siyasi eylemin belirleyicisinin "siyasi" olduğunu düşünür, zira bu belirleyicilerin görevi de bilgi üretmek değildir, özellikle yönetim otoritesini uygulamaya ya da nasıl uygulanabildiğini açıklamaya çalışır (Câbirî, 2001a: 11).

Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*'nın ikinci bölümünde ise Arap/İslam siyasal tarihinin "gerçekleşenler" adını verdiği, Emevî ve Abbâsî döneminde yaşanan siyasal sürecin nasıl bir oluşum seyri izlediğini ele alır. Bu bölümün de temel konusu olan "gerçekleşenler", ideal bir düzeyde belirleyiciler tarafından şekil alarak oluşan bilgi ve iktidar ilişkisinin siyasal yapı üzerindeki etkilerini ve izdüşümlerini içermektedir. Nitekim Câbirî, siyasal yapıyı birinin ötekine özel bir otoriteyi tahsis ettiği ve özellikle yönetim otoritesinin uygulandığı iki taraf arasındaki ilişkileri anlatan sosyal bir eylem olarak tanımlar (Câbirî, 2001a: 11).

Câbirî'nin "belirleyiciler" adını verdiği teorik içerikler (akîde, kabile, ganimet), iktidarın epistemolojik ve siyasal yapısı üzerinde etkili olmuşlardır. Nitekim Hz. Peygamber ve sonrasındaki dört halife dönemi, bu belirleyiciler tarafından domine edilmiştir. Fakat Emevî ve Abbâsî dönemiyle birlikte bu siyasi belirleyiciler, ciddi bir şekilde değişime, dönüşüme uğratılarak yeni/farklı bir iktidar modelinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu değişimlerden, İslam düşüncesinin epistemolojisi de etkilenmiştir. Zira "yeni" iktidar, yeni bir epistemolojik paradigma oluşturarak varlığını inşa etmeye, sürdürmeye çalışmıştır. Yaşanan bu epistemolojik kopuş, Arap/İslam düşüncesinin siyasal yapısında köklü bir değişime sebep olmuş ve bu, halifeliğin saltanata dönüşmesiyle sonuçlanmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde Câbirî'nin "gerçekleşenler" adını verdiği Emevî ve Abbâsî dönemlerinin iktidar ilişkileri, "epistemolojik kopuş" bağlamında değerlendirilecektir. "Gerçekleşenler", Hz. Peygamber'in davet dönemi ile Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki epistemolojik teori ve siyasi uygulamalardan "kopuş"un izlerini sürmektedir. Zira Emevî ve Abbâsî dönemindeki iktidar uygulamaları, daha önceki teorik yaklaşım ve pratik uygulamalardan oldukça uzaklaşıldığını gösterir. Burada "beklentiler" ile "gerçekleşenler" arasında "kopuş"un nasıl gerçekleştiği ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Foucault açısından da Batı'da epistemolojik kopuşun nasıl gerçekleştiği ve bu kopuşun gerçekleşmesinde neyin etkili olduğu ele alınacaktır. Bu çalışmaya -temel teorik altyapısını oluşturduğu için- her zamanki gibi Foucault'nun yaklaşımlarıyla başlanacaktır. O, söz konusu epistemoloji olunca bu konudaki düşüncesini genellikle söylem kavramı üzerinden inşa etmiştir. Nitekim Foucault, belirli bir zaman ve belirli bir dönemin bilgi tarzını analiz konusu yaparken söylemin ve dolayısıyla bilginin hangi tarihsel temel üzerinde kurulmuş olduğunu çalışma konusu yapar. Bunun için de daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız "arkeoloji" kavramından yararlanır. O, arkeolojiyle bilgilerin hangi sınırlar içerisinde,

hangi kültürel kurallar çerçevesinde, hangi düzene göre dağıtılıp oluştuğunu ve hangi tarihi *a priori*ler içinde göründüğünü ortaya koymuştur (Foucault, 2001: 20-21). Böylece hem söylenen şeyi hem de söylemi anlamlı kılan şeyi keşfetmeye çalışır. Bu anlamda dönemselleştirme yaklaşımını benimseyen Foucault, tarihi belgelerde ifade edilen temaları izlemek ve onların kökenine ulaşmaktan ziyade, belirli tarihsel bir dönem üzerine yoğunlaşır.

Her çağın kendine has bir epistemesinin yani bilgi tarzının olduğunu düşünen Foucault, bazı dönemlerde epistemolojik değişimlerin söz konusu olduğunu ve epistemelerdeki değişimin nasıl gerçekleştiğinin her zaman bir sorun olarak görüldüğünü düşünür. Çünkü bir epistemeden başka bir epistemeye geçişte büyük değişimler gerçekleşir. Yeni olarak ortaya çıkan ilişki biçimleri eskinin içerisine nüfuz etmekte ve onu içeriden değiştirmektedir (Urhan, 2007: 114-115). O, her epistemenin kendine has yapılara sahip olduğunu ama bunların her birisinin etkisi yönüyle kendi dönemi içerisinde değerlendirilip başka dönemlere aktarılmaması gerektiğini düşünür. Ayrıca belli bir çağdan başka bir çağa geçişte epistemolojik kopuşların gerçekleştiğine inanır. Zira her dönemin kendi içerisinde bir epistemeye sahip olması durumu (Foucault, 2001: 244), epistemik kopuşların ve kırılmaların tarih içerisinde farklı ve yeni dönemlerin meydana gelmesiyle sonuçlanmaktadır. Tarihin kopuş ve kırılmalarla ilerlediği kabul edildiğinde, her dönemin epistemesinin farklılık içermesi ve bu farklılıkların oluşumunda söylemin belirleyici bir nitelik taşıması kaçınılmazdır. Foucault'nun bu tarihsel yaklaşımı, tarihin kopuş ve kırılmalardan meydana gelen bir yapısı olduğu fikrine dikkatleri çekmektedir.

Çizgisel tarih anlayışı yani tarihin art arda gelen olaylar bütünü olarak kabul edilmesi, Batı düşünce tarihine hâkim olan bir yaklaşım olmasına rağmen Foucault, bu yaklaşıma ciddi eleştiriler getirerek çizgisel tarih anlayışının kendi sistemi içerisinde bir yerinin olamayacağını belirtir (Foucault, 1999: 241). Zira o, tarihi, çizgisel tarih yaklaşımındaki gibi, bir defada olup biten bir süreç olarak görmez. Ona göre tarihsel olaylar ve tarihsel süreçler, bir başlangıçtan bir sonuca doğru ilerleyen bir akış içerisinde değildir. Bu yönüyle tarih, genelde sürekli olarak ilerleyen bir süreç olmaktan ziyade bunun tam tersine kırılmaların, iniş-çıkışların, kesikliklerin ve kopuşların olduğu bir süreçtir (Foucault, 1999: 20). O, buradan hareketle epistemenin iki özelliğinden biri olan "derinlik" yönünü dikkate alarak (Machado, 2002: 134-135) tarihin derinlemesine arkeolojik kazılara tabi tutulması gerektiğini düşünür. Şayet der Foucault, tarih, çizgisel değil de kesintili bir şekilde

ilerliyorsa her kesintiye karşılık gelen parça, bir döneme tekabül ettiği için her dönem derinlemesine incelenmeye değer bir yapıdadır (Foucault, 2015c: 180).

Foucault'ya göre, tarihin kopuş ve kırılmalarla ilerlediği kabul edildiğinde, her döneme ait epistemenin farklılık taşıması ve bu farklılıklar oluşurken söylemin de belirleyici olması kaçınılmazdır. O, söylemlerin oluşmasında rol oynadığı iddia edilen süreklilik ilkesinden yani bir söylemin, farklı bir söyleme dayanmaksızın oluşamayacağı düşüncesinden ve bir söylemin içerisinde asla ulaşılamayacak bir öz olduğu yaklaşımından vazgeçilmesi gerektiğini düşünür. Söylemsel oluşumlar, birliktelik ve süreklilik içinde değil, ifadenin biricikliği içinde kavranılmalıdır. Böylece dönemler içindeki iniş-çıkışları, kopuklukları yani süreksizliği, arkeolojik çözümlemeye tabi tutmak daha kolay olacaktır. Sonuç olarak Foucault, arkeolojik yöntem ile söylem ve bilgi alanını ele alırken evrimsel bir yaklaşımı benimseyen her çeşit çizgisel, ilerlemeci tarih anlayışını reddeder ve tarihsel dönemler arasında kopuşlar, kırılmalar, dönüşümler olduğunu savunur (Foucault, 1999: 22). Bu yaklaşım, bizi, bazen bir kültürün bir kaç yıllık zaman içerisinde, eski düşünce yapısını bırakıp farklı bir biçimde düşünmek gerektiği üzerinde kafa yormaya yöneltir. Zira böyle bir tarihsel yaklaşımın en önemli avantajlarından biri, bir teorinin işleyişindeki ana aşamaların normal düzenlemelerine meydan okumaktır (Bernauer, 2005: 162-163).

Foucault, Batı kültürü epistemesinde biri 17. yüzyılın ortalarında diğerinin ise 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başlarında olan iki büyük tarihsel kırılmanın olduğunu belirtir. Bu tarihsel kırılmalarla oluşan üç epistemeden söz eder. Daha önce ayrıntılı bir şekilde ele alınan bu üç epistemeler; Rönesans, Klasik ve Modern dönem epistemeleridir. Tarihi süreç içerisinde oluşan epistemik kırılmalarla birlikte Klasik dönemden Modern döneme geçiş gerçekleşmiştir. Zira Klasik dönem epistemesi tarafından üretilen Doğa Tarihi, Genel Dilbilgisi, Servet Analizi yerini Modern dönem epistemesinin ürettiği Biyoloji, Filoloji, İktisat kavramlarına bırakmıştır. Her dönem, kendi epistemesiyle değerlendirilmektedir ve dönemler arası geçişe kaynaklık eden Kopernik veya Kant gibi düşünürler sayesinde artık yeni dönem eski dönemin epistemesinden tamamen ayrılıp (koparak) kendi yeni epistemesini oluşturacak kurallar inşa edecektir (Yıkmış, 2018: 633). Bu durum, Foucault'nun, tarihin neden kırılmalarla ilerlediği ve tarihin neden süreksizliklerden oluştuğu tezini açıklamaktadır.

Foucault, hakikatin kaynağına ulaşmak üzere tarihsel olguların geçmişteki izlerini sürmez, onların içinde bulunduğu zamanın konumlarını derinliğine incelemeyi esas alır. Tarihin

esas problemi gelenek ve iz sürme değil, dönüşümlere, kırılmalara ve kopmalara ilişkindir. Bu sebeple yeni tarihin görevi; söz konusu dönemlerin içindeki sınırları, iniş-çıkışları, eşikleri, serileri, kopuklukları ve dengeleri yeniden gözden geçirmektir (Foucault, 1999: 22).

Tarihte; kopukluğun, kırılmanın, kesintinin hâkim olduğunu düşünen Foucault, epistemeler arası ilişkilere egemen olan yasanın, mutlak süreksizlik olduğunu belirtir. Epistemolojik kopuşun nasıl gerçekleştiğini açıklamak üzere başvurduğu bir kavram olan süreksizlik; bir tarihsel dönemden başka bir tarihsel döneme geçerken şeylerin artık aynı şekilde bilinmemesi, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, algılanmaması ve sınıflandırılmamasıdır (Urhan, 2000: 48). Başka bir ifadeyle bir kültürün, bazen birkaç yıl içerisinde daha önce yaptığı düşünme biçimine son vererek başka bir şeye veya başka şekilde düşünmeye başlamasıdır (Foucault, 2001: 89). Dolayısıyla süreksizlik, bir yönüyle bir şeye son veren ya da kesintiye uğratan bir anlama gelirken başka bir yönüyle de başlangıcı gösteren ve yeni baştan yaratmanın ihtimal dâhilinde olduğu bir ana göndermede bulunmaktadır (Revel, 2005: 41). Foucault, kopuş ve yeniden yaratma durumunu, tarihe ilişkin incelemelerin başlatıcısı olarak görür:

> Kopuştan söz ettiğimde, bunu bir açıklama ilkesi yapıyor değilim; tersine, sorunu ortaya koymaya ve şunu demeye çalışıyorum: Tüm bu farklılıkları ölçelim, "süreklilik vardı" diyerek bu kopuşları silmeye çalışmayalım. Tersine, tüm farklılıkları ölçelim, onları birbirine ekleyelim, mevcut farklılıklara zarar vermeyelim, ne olup bittiğini, neyin dönüşüme uğradığını, neyin eksildiğini, neyin yer değiştirdiğini, bir bilimsel söylem halinden bir diğerine geçişi sağlayan dönüşümler bütününün ne olduğunu bilmeye çalışalım (Foucault, 2015c: 180).

Foucault, süreksizlik felsefesini, bilginin düzene konulması ya da aklın ve hakikatin aşamalı bir şekilde ilerlemesi adına ortaya konan geleneksel tarih anlayışına saldırmak ve bilginin şekillenişinde beklenmeyen ani değişikliklerin ortaya çıkışını göstermek üzere kabul etmiştir (Best ve Kellner, 2011: 64). Tarihte süreksizliğin bulunduğunu ve sürekliliğin mümkün olamayacağını ifade eden Foucault, tarihte sürekliliğin varlığına ilişkin inancın ortadan kalkması için etkileşim, gelişim, gelenek, evrim, teoloji gibi kavramların terk edilmesi gerektiğini düşünür (Urhan, 2010: 90-91).

Daha önce klasik bir form içinde tarihte yer alan süreksizlik, hem verilen hem de düşünülemeyen olarak görülmekteydi, fakat şimdi ise tarihsel çözümlemenin en temel unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Foucault, tarihsel çözümlemede süreksizliğin üç önemli role sahip olduğunu belirtir. Birincisi süreksizlik, tarihçinin kesinleşmiş bir

faaliyetini oluşturur. İkincisi süreksizlik, tarihçinin arkeolojik betimlemesinin bir sonucudur. Üçüncü ve son olarak süreksizlik, uygulandığı düzeye ve alana göre özel bir biçim ve görev üstlenir (Foucault, 1999: 21).

Tarihe dair yorumunda şimdinin zorunluluk ve mutlaklık taleplerine karşı çıkan Foucault, şimdinin mutlaklık içermeyen bir gelişim şeklinde okunması gerektiğini düşünür. O, şimdinin geçmişe dayatılması ve şimdinin tarih dışı mutlaklaştırılmasıyla mücadele eder. Herhangi bir olayın ardında yatan faktörlerin çeşitliliğini gözler önüne serer. Hiçbir sürekliliğe; nesnel, mutlak, sabit ve evrensel düşünce biçimlerine mahal vermez. Bilginin oluşum süreçlerini inceleyen bu yöntem sayesinde "şimdi"den hareketle geçmişin değerlendirmesini yapar (Falzon: 2001: 111-113). Bu değerlendirmede en önemli nokta geçmişe saplanmadan bugünü anlamaya çalışmaktır.

Aslında Foucault, tarihte süreksizlik yerine, sürekliliğin neden tercih edildiğini sorun olarak görmez. Sorun olarak gördüğü şey, belirli anlarda ve belirli bilgi düzenlerinde, ani kopuşların nasıl olduğu, normal şartlarda sahip olduğumuz süreklilikçi, sakin imgeye denk düşmeyen dönüşümlerle nasıl karşılaştığımız hususudur. Dolayısıyla söz konusu edilen, içeriğin değişmesi yani eski yanlışların çürütülerek yeni doğruların gün yüzüne çıkarılması olmadığı gibi teorik içeriğin değişmesi yani bir paradigmanın yenilenmesi, sistematik olan bütünlerin değişmesi de değildir. Zira ona göre sorun, en temelde rejim sorunudur, bilimsel sözce siyaseti sorunudur. Başka bir ifadeyle sorun, bilime kendisini zorla kabul ettirmeye çalışan bir dış gücün olup olmadığı ve bu dış gücün hangisi olduğunun bilinmesinden ziyade; bilimsel olan sözceler arasında hangi iktidar rejimini, neyin oluşturduğunu ve rejimin belirli anlarda nasıl ve neden küresel bir değişim geçirdiğini bilmekle ilgili bir sorundur (Foucault, 2016a: 62).

Buradaki sorun, aynı anda hem iç içe geçen olayları birbirinden ayırt etmeyi hem bu olayların ait olduğu düzeyleri ve ağları farklılaştırmayı hem de bu olayları birbirine bağlayan ve birbirlerinin oluşumuna katkı sunan çizgileri yeniden ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu konuyla ilgili referans noktası, dil ve gösterge modelleri değil, mücadele ve savaş modeli olmalıdır. İnsanı kuşatan, ele geçiren ve belirleyici olan tarih, bir dil şeklinde değil, bir savaş şeklinde gerçeklik kazandığı bilinmelidir. Zira etkili olan anlam ilişkileri değil, bütünüyle iktidar ilişkileridir. O, buradan hareketle tarihin anlamının olmadığını ya da tarihin tutarsız ve saçma olduğunu söylemeye de çalışmaz (Foucault, 2016a: 64). Aksine ona göre tarih, anlaşılabilen ve en küçük ayrıntılara kadar analiz

edilebilen olmalıdır fakat bu analiz, stratejilerin, taktiklerin ve mücadelelerin anlaşılabileceği doğrultuda yapılmalıdır.

Tüm bunlarla beraber Foucault'nun, "hakikatin kaynağına ulaşmak için tarihsel olguların geçmişe uzanan izlerini sürmek yerine, onların içinde bulunulan zamandaki konumlarını derinlemesine incelemeyi tercih ettiği, böylece modern öncesi dönemin süreklilik temeline dayanan gelenekçi tarih anlayışının dışına çıktığı" görülür (Urhan, 2010: 92). Dolayısıyla Foucault'nun bu tercih ile aslında hakikatin kaynağına ulaşma çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, öncelikle epistemeyi her dönemin kendine özgü yapısı olduğu tanımını vererek detaylı bir şekilde izah etmekle işe başlamış, daha sonra epistemik kopuşların meydana gelişinin, tarihte bir süreksizlik fikriyle sağlanabileceğini belirtmiştir. O, epistemik kırılmaların olağan bir durum olduğu, bunu tarihte bir süreksizlik fikriyle, kırılmalarla destekleyerek hakikate ancak bu şekilde yapılacak tarihsel arkeolojik bir kazıyla ulaşılabileceği sonucuna varmıştır.

Son olarak Foucault'nun, tarihi kişiye göre değişebilen, anlamsız, spekülatif bir disiplin olarak yorumladığı düşünülmemelidir. Zira Foucaultcu tarihsel okuma; Lyotard, Baudrillard ve Derrida gibi postmodernist düşünürlerden farklı olarak yan yana konulan bir tarihler çoğulluğuna ulaşmaktan ziyade, farklı unsurlardan oluşan diziler arasında ne tür bağıntı şekillerinin bulunduğunu belirlemektedir.

Fransız düşünür Gaston Bachelard (1884-1962) tarafından ilk olarak dile getirilen (Foucault, 2015c: 178), daha sonra da Foucault tarafından geliştirilen "epistemolojik kopuş" kavramı, Câbirî'nin çalışmalarında da kendisine yer bulur. O, bu kavrama yakın bir anlamda kullanılan "hususiyet" kavramını özellikle kullanmaktan kaçındığını söyler. Bunun sebebi hususiyetin, ulusal özellikler taşıyan toplumsal ve tarihsel şartları barındırıyor olmasıdır. Epistemolojik kopuş kavramı ise aynı kültür içerisinde ulusal bakış ve kaygılardan uzak bir içeriğe sahiptir. Zira epistemolojik kopuş; Orta Çağ'da Avrupalı bir filozof ile İbn Sina arasında epistemolojik kopuş vardır, denemeyeceği gibi, iki farklı bilgi alanına ya da iki farklı kültüre mensup şahıslar arasında da olamaz (Câbirî, 2003: XI). Bu özelliğinden dolayı epistemolojik kopuş kavramı, şovenist yaklaşımlara mahal vermez. Nitekim Câbirî, bu kavramın pratik tarafının, saf epistemolojik alanda kendini gösterdiğini ve başka bir alana kaymadığını özellikle belirtir (Câbirî, 2003: xii).

Câbirî'ye göre kültürel dönemler arasındaki farklılık, köklü ve derin bir hale gelerek önceki yönteme dönmenin imkânsız olacağı bir noktaya vardığında işte o vakit, epistemolojik kopuşun varlığından söz edilebilir (Câbirî, 2003: 12). Sonraki teori ve bilgiler, kendinden öncekilere dayanmadıkları gibi onlara bağımlı da değillerdir. Aksine onlardan ayrıdır, yeni bir temele dayanmaktadır ve farklı yeni ufuklar kazandırır. Dolayısıyla epistemolojik kopuş, herhangi bir ahlaki değer ölçüsü taşımaz ve bu kavram, ortaya çıkan gelişmenin objektif bir anlatımını oluşturur (Câbirî, 2001a: 303).

Câbirî, Arap/İslam düşünce tarihinin -daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız- Cahiliye, İslam ve Rönesans olmak üzere üç epistemik dönemden geçtiğini söyler (Câbirî, 1997: 61). Bu üç tarihi kültürel dönem, epistemolojik kopuş açısından değerlendirilmesi durumunda, üçünün de hem birbirinden bağımsız olması hem de aralarında sebep-sonuç ilişkisinin bulunmaması gerekir. Câbirî, bu yaklaşımdan hareketle bazı sorular sorar:

> İslami Dönem, Cahiliye döneminin bir sonucu mu yoksa devamı olarak mı görülecektir: Yine Rönesans Dönemi, İslam Dönemi'nin bir uzantısı olarak mı değerlendirilecektir? (Câbirî, 1997: 69).

Câbirî, bu dönemlerin birbirleri arasında "epistemolojik bir farklılaşma" şeklinde bir çağrışım dahi yapmadığına, oysaki bu epistemik evrelerin birbirinden tamamen bağımsız olan üç dönemden oluştuğuna dikkat çeker. Konu bu çerçevede ele alındığında, bu üç dönem arasındaki "net" ve "rahatlatıcı" taksim daha belirgin olacaktır. Ona göre özellikle Modern İslami Rönesans projesi, geçmişle bağı koparmaya değil, aksine "geçmişi canlandırma"ya yönelik bir çabaya dayanır (Câbirî, 1997: 69). O, sorunun sadece zaman boyutuyla ele alınması durumunda, böyle bir yaklaşımın geçerli olabileceğini belirtir. Fakat zaman ile mekân irtibatlandırıldığında onun için konu, hayret ve kaygı uyandıracak bir duruma dönüşür. Örneğin Cahiliye dönemi diye ifade edilen tarihsel dönem, mekânsal olarak İslam kültürünün geçmişte ve günümüzde kapsamış olduğu mekânsal bölgenin oldukça dar bir kısmına, yalnızca "Arap Yarımadası"na hâkim olmuştur.

Câbirî, Cahiliye döneminin bir yandan Arap Yarımadasının sadece belli bir kısmında yaşandığını söylerken (Câbirî, 1997: 69) diğer yandan Cahiliye döneminden günümüze kadar Arap düşüncesindeki kültürel tüm evreler arasında bir çakışmanın olduğunu da belirtir. Ona göre bu çakışma, Arap entelektüelin -hangi mekânda yaşarsa yaşasın- sadece tek bir kültür zamanını yaşamasına sebep olur. Bu zaman, onun hem kültürel kimliğinin hem de medeniyet kişiliğinin birbirinden ayrılmayan bir parçasını oluşturan durağan bir zamanı ifade eder. Bu kültürel zamanın en dikkat çeken özelliği; eskinin yeniyi geliştirmek

ve zenginleştirmek gibi bir derdinin olmaması aksine onunla rekabet edip onu mağlup etmek üzere onunla birlikte olmasıdır. Diğer yandan Arap kültür tarihinde, zaman ve mekân arasında oldukça derin bir ayrılık da söz konusudur. Zira Arap coğrafyasının belirli bir mekânında yaşanan bilinç, farklı bir mekânda çok daha sonraları yaşanabilmektedir. Bu durum, Arap coğrafyasında kültürel eşzamanlılığın ya kısmen ya da tamamen ortadan kalkmasına sebep olmaktadır (Câbirî, 1997: 71). Bu iki zıt olgu, kültürel evrelerin çakışmasının ve eşzamanlılığın olmayışı, Arap siyasi tarihinin verilerini yansıtır.

Câbirî'ye göre Arap/İslam kültürünün zaman ile kurmuş olduğu bağ, Arap Aklına geçmişin belirleyicilerinden kurtulma imkânı verir. Zira daima geçmişe referansla işleyen bir akli eylem, hiçbir vakit yenilenme imkânı sunamaz (Câbirî, 2011: 10-11). Bu sorundan kurtulabilmenin öncelikli yolu, aklın en önemli işlevi olan eleştirebilme yeteneğine kavuşturulmasıdır. Aklın eleştirebilme işlevi, rasyonaliteyle kurmuş olduğu ilişki güçlendirildiğinde, hızlanacaktır. Zira Câbirî, rasyonaliteyi akli eylemin öncelikli bir unsuru olarak görür (Ebû-Rabi, 2005: 358). Ona göre akli eylemin öncelendiği ve her şeyin rasyonalitede temellendiği, şans faktörünün en aza indirgenerek düzenli bir şekilde tasarlandığı çağdaş düşüncenin en belirgin özelliği, akılcılıktır (Câbirî, 1997: 77). Aklın rasyonel bir işlevsellik kazanmasıyla beraber, geleneksel düşünme biçimiyle çok daha kolay bir şekilde epistemolojik kopuş gerçekleşecektir.

Cahiliye döneminden günümüze kadar uzanan Arap realitesindeki "tek kültür zamanından kopmak" gerektiğine inanan Câbirî'ye göre İslam düşüncesinin gelecekte bir gelişme içerisine girmesi, geçmiş kültür zamanıyla "epistemolojik kopuş"un gerçekleşmesine bağlıdır. Bu kopuş, temelde yeni ilkelere dayanan yeni bir kültür zamanının doğuşunu gerektirmektedir. Daha üstün ve daha sağlam bir birlik inşa etmek istenirse eski birliğin eksiklerinin ve kusurlarının göz önüne serilmesi icap eder (Câbirî, 1997: 73). Fakat epistemolojik kopuş kavramı üzerinden kültürel mirasın, tarihin tozlu sayfalarına terk edileceği düşünülmemelidir. Zira Câbirî'ye göre kültürel mirası mekanik bir şekilde reddetmek ne tarihselliğe ne de bilimselliğe uyan bir tutumdur (Câbirî, 2003: 12).

Aslında Câbirî, tüm bu mülahazalarda şuna dikkat çekmek istemektedir. Ona göre Modern Arap düşüncesinin kültürel mirasla olan ilişkisinde "uygun" bir yol bulmak adına hangi yöntemden istifade etmesi gerektiği konusu, temel sorun değildir. Asıl sorun, yöntemin hangisi olduğu önemsenmeden, seçilecek yöntemin uygulanabileceği uygun "zihinsel

etkinliğin" bulunabilmesidir. Dolayısıyla temel sorun, aklın nasıl kullanıldığından ziyade, "aklın eleştir(il)ebilmesi"dir (Câbirî, 2003: 11).

Câbirî, buradan hareketle epistemolojik kopuş kavramıyla "akli eylem"i ele aldığını belirtir. Akli eylem, belli bir epistemolojik alan içerisinde, kavramlar yardımıyla varlık kazanır. Bilginin konusu, bizzat bilginin kendisi olabilir ama bilginin ele alınma şekli, bunda rol alan zihinsel araçlar, bilgiye yön veren problematik ve bilginin yuvası olan epistemolojik alan gibi tüm faktörler, birbirinden farklıdır. Şayet bu farklılıklar, köklü ve derin bir hal alır, geçmiş yönteme dönmek mümkün olmazsa işte o zaman "burada epistemolojik kopuşun varlığı"ndan söz edilebilir (Câbirî, 2003: 12).

Câbirî'ye göre Arap Aklının oluşumunda, fıkhi, nahvi ve kelami "teorik faaliyet" üslubu gibi bazı unsurların katkısı olmuştur. Bu üslup, daha önce ele aldığımız üzere "şahidin gaibe kıyası" mevzusudur. Kıyas, bu mekanik yönüyle Arap Aklının yapısal etkinlikleri içerisinde değişmeyen bir unsur olarak kalmıştır. Zira kıyas, gelişimi yok sayan, zamanı donduran, şimdiye paket çözümler sunmak üzere geçmişi, düşüncede ve vicdanda hazır olarak bulunduran bir unsurdur (Câbirî, 2003: 11).

Câbirî, "Arap Aklının çağdaşlaşması"nı veya "Arap düşüncesinin yenilenmesi"ni öncelikle Tedvin döneminden bugüne kadar uzanan aklın bünyesinin kırılmasıyla gerçekleşeceğine inanır. O, ince ve keskin bir eleştiriyle kırılması gereken ilk şeyin, Arap Aklının temel değişmezi haline gelen "mekanik kıyas"tan kurtulmak olduğunu düşünür (Câbirî, 2003: 11). Ancak bu kırılma gerçekleştiği takdirde tam bir epistemolojik kopuştan söz edilebilir.

> O halde o dar ve belirli sözlüksel anlamıyla kültürel mirastan kopmaya çağırmıyoruz... Hayır!.. Biz, kültürel mirası, kültürel miras için anlamak inancını reddediyoruz. Kültürel mirasımızı anlamada bizzat mirastan kaynaklanan engelleri aşmaya çağırıyoruz. Bu engellerin başında bir parçayı bir parçaya mekanik bir biçimde bağlama esasına dayalı o bilim dışı formlarıyla tüm nahvi, kelami ve fıkhi "kıyaslar" gelir. Öyle bir bağlama ameliyesi ki bütünün ahengini yok eder, parçalarını zamansal, ideolojik ve epistemolojik çerçevesinden koparır. Parçaları, ait olduğu bütünden ayırarak "başka bir bütün"e yamayan bu "kıyas", nesne ile özne arasındaki farkı kaldırır; ikisini birbirinin içine sokarak ya nesnenin (konunun) çarpıtılmasına yahut öznenin (araştırmacının aklının) bu nesneye gömülüp bilinçsiz bir eyleme yönelmesine yol açar. Çoğunlukla her iki tehlike de gerçekleşir. Mevzu, kültürel miras ise insan "mirasın içeriği" haline gelir (Câbirî, 2003: 12).

Câbirî'nin burada kast ettiği şey, geleneğin geleneksel yöntemlerle terk edilmesidir, aksi halde onun geleneğin kendisini terk etmek gibi bir çabası yoktur. Ona göre geleneksel yöntem; çöküş asrının, çözümsüzlük çağının yani Tedvin döneminin bir ürünüdür ve

buradaki yöntem kıyas esasına dayanmaktadır zira tikel bir şey başka bir tikelle irtibatlandırılarak anlaşılmaya çalışılır (Câbirî, 2003: 11). Karşılaşılan bir sorunun çözümünde kıyasın esas alındığı bir "geçmiş örnek" şayet bulunamazsa o vakit bu sorun, çözümsüzlüğe ve zorlamalara mahkûm olacaktır (Câbirî, 2003: 10). Câbirî'ye göre bu yöntemin terkedilmesi, "geleneksel bir toplum" olmaktan kurtularak "geleneği olan bir toplum"a dönüşmeyi sağlayacaktır.

İnsanın (araştırmacının, öznenin, aklın), kendisinin içinde bulduğu kültürel mirasa içkin olması başka bir şeydir; mirasın, insanda içkin olması ise başka bir şeydir, diyen Câbirî, insanın mirası kuşatmasının; mirasın insanı kuşatmasından tamamen farklı olduğuna dikkat çekmeye çalışır. O, davet ettiği epistemolojik kopuşun, kültürel mirastan kopmak anlamı taşımadığını, aksine mirasla kurulan bu şekildeki bir ilişkiden kopmayı ifade ettiğini belirtir. Biz böyle yaptığımızda "mirasın ürünü varlıklar" olmaktan kurtulacak, "mirası olan varlıklara" dönüşeceğiz (Câbirî, 2003: 12).

Câbirî'nin bugünün Müslüman dünyası için önerdiği şey, klâsik Arap/İslam geleneğiyle bu gibi kopuşları sağlamaya çalışmaktır. Ona göre epistemolojik kopuşun gerçekleşebilmesi için -daha önce ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız- Oluşturucu Akıl ve Oluşturulmuş Aklın ne olduğunun ve sınırlarının neler olduğunun belirlenmesi gerekir. O, hatırlanacağı üzere, referans olarak kabul ettiği "Oluşturucu Aklı", her insanın sahip olduğu, inceleme ve araştırma yaparak eşya ile olan ilişkisinde ilkeler belirleyebildiği akıl; "Oluşturulmuş Aklı" ise tarihsel bir şekilde devralınan, dönemsel olarak gerçekliğin ve doğruluğun ifadesi kabul edilen akıl şeklinde tarif etmiştir. Câbirî'nin işler kılmak istediği Oluşturucu Akıl, rasyonalistlerin saf aklına karşılık gelir ve her insanın, eşyanın ilkelerini kavramak üzere tüm insanların değişmez olarak kabul ettiği temel ve belirleyici ilkeleri çıkarsayabilme melekesidir (Câbirî, 1997: 21-23).

Câbirî, buradan hareketle bugünkü aklın Tedvin döneminde ortaya çıkarılan "Oluşturulmuş Akıl" mı yoksa Aristoteles mantığına dayandırdığı ve Evrensel Akıl olarak ifade ettiği "Oluşturucu Akıl" mı olması gerektiğinin öncelikle netleştirilmesi gerektiğini belirtir. Zira o, Arap/İslam kültürü üzerinde hâkim bir paradigma olarak "Oluşturulmuş Aklın" etkilerinin olduğuna inanır. Bu akıl, belli bir kültür ve tarihsellik bağlamında var kılınan akıldır. Bulunduğu tarihsel dönem içerisinde genel kabul gören ve o dönem içerisinde mutlak bir değer izafe edilen kurallar dizgesinden oluşan Oluşturulmuş Akıl, geleceğin inşa edilmesindeki en büyük engellerden biridir. Bu sebeple Câbirî, ilmin tedvin faaliyetine

ilk kez girilen "şartlar"da "Oluşturulmuş" bu Akıl ile epistemolojik bir kopuş sağlanması gerektiğine inanır. Ona göre İslam düşüncesinin gelecekte yaşayacağı gelişme, bu kültürel zaman ile epistemolojik bir kopuş sağlandığında gerçekleşecektir. Olur da bu kopuş gerçekleşirse, yeni esaslara dayanan yeni bir kültür zamanı doğacaktır.

Epistemolojik kopuşun gerçekleşmesinde iktidarın ne gibi bir rolünün olduğu konusuna gelince odağa alınması gereken tarihi dönem, Tedvin döneminden de daha önceki bir dönem olan Hz. Peygamber ve dört halife sonrası, Muâviye ile başlayan Emevîler dönemidir. Zira siyasi bir kopuşun gerçekleşmesine sebep olan yöneticinin belirlenmesi yani halifenin seçilmesi meselesi, ciddi problemlerin yaşanmasına sebep olmuştur. Hatta Câbirî'ye göre tarihsel olarak Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk tehlikeli ve ciddi ihtilaf, Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra gerçekleşen "halifenin kim olacağı" konusudur (Câbirî, 2011: 104). İlk dört halifenin seçimi, çok derin olmasa da bazı sorunların çözümüyle vuzuha kavuşturulmuştur. Yaşanan küçük pürüzlere rağmen dört halifenin seçimi ortak koşulların sağlanmasıyla gerçekleştirilmiştir. Nitekim Hz. Ebû Bekir, halkın çoğunluğu tarafından doğrudan; Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in önerisi, halkın onay ve seçimiyle; Hz. Osman, halkın temsilcisi sayılan altı kişilik şûra ve halkın biatıyla ve son olarak Hz. Ali ise Hz. Osman ve Şam taraftarları dışında Ensar-Muhacir ve halkın ileri gelenleri tarafından seçilmişlerdir.

İslam'ı tercihi sonrası önce asker, sonra kumandan ve daha sonra da vali olarak Müslümanlara hizmet eden Muâviye, Hz. Ali ve sonrası dönemde zor kullanarak iktidarı ele geçirip halife olmuş (Özkan, 2008: 23-24) ve onunla birlikte halifelik artık saltanata dönüşmüştür. İç karışıklığın yoğun bir şekilde yaşandığı bir dönemde halife seçilince o yıla Cemaat/Birlik Yılı denildi (Câbirî, 2001a: 298). O yıla Birlik Yılı denmesi, tüm Müslümanların Muâviye'ye biat etmeleri, onu meşrû bir halife olarak kabul etmeleri ve onun iktidarını benimsemeleri anlamına gelmiyordu. Aslında Birlik Yılı, kılıç zoruyla iktidarın alınması, rakiplerinin de Muâviye'ye teslim olması anlamına geliyordu (Aycan, 2001: 140). İktidar mücadelesinde dinî meşrûiyeti dikkate almayan Muâviye, uyguladığı politikayla Emevî iktidarının daima meşruiyet problemi yaşamasına (Sarıçam, 2000: 142) ve dinî-siyasi bazı grupların isyanlarına maruz kalmasına sebep olmuştur (Yiğit, 1995: 89).

Câbirî, Sünnî kaynaklarda sıklıkla rivayet edilen "Ümmetimde hilafet otuz yıldır, bundan sonra mülk (saltanat) olacaktır." şeklindeki şüpheli bulduğu, Hz. Peygamber'in "saltanatı"ı önceden haber verdiğini ve tam otuz yılın sonunda bu sürenin Muâviye'ye denk geldiğini

belirten hadisi aktarır. Bu hadisle birlikte İslam'da yönetim, "şûra"ya dayalı hilafetten, güç ve üstünlüğe dayanan saltanata doğru bir değişim izlemiştir. Câbirî'ye göre Ehl-i Sünnet, hem Muâviye'nin yönetimine hem de ondan sonra gelen Emevî, Abbâsî ve diğer halifelere meşrûluk kazandırmayı bu hadis üzerinden sağlamaya çalışmıştır (Câbirî, 2001a: 297). Muhaddis ve Fukaha'dan çoğunun, siyasetle ilgili hadisleri uydurma veya zayıf kabul etmelerine rağmen bazı Sünnî kaynaklar, bu hadisin gaybten haber verdiğini söyleyerek Hz. Muhammed'in Peygamberliğine delil olarak sunmuştur. Sünnî vicdan, Muâviye'nin halifeliğine, Hz. Osman döneminin son yılları ile Hz. Ali döneminden Muâviye'ye kadar olan dönemde yaşanan kanlı bir iç savaşa doğru gelişen fitneye son veren bir gelişme olarak bakar (Câbirî, 2001a: 298). Bu yönüyle Muâviye'nin saltanatı, hem İslam'ı hem de devletini yok olmaktan kurtaran bir yapılanma olarak kabul edilir.

Tüm bunlardan hareketle ilk dört halifenin verasetle iktidara gelmedikleri, kendi çocuklarını veliaht kılmadıkları, teknik olarak farklı şekilde seçilmiş olsalar bile siyasi meşrûiyetlerini halktan aldıkları ve bu sebeple de meşrûiyet sorunu yaşamadıkları söylenebilir. Bununla birlikte bu dört halife, icraatlarında referans olarak Kur'an ve Sünnet'i esas alacaklarını ve şayet bu iki kaynağı dikkate almadıklarında kendilerine yapılan biatın geçerli olmayacağını da beyan etmişlerdir. Dolayısıyla bu dört halife hem şahıs olarak kendilerini hem de kurumsal anlamda iktidarlarını ilahi ve kutsal iradenin temsilcisi olarak görmemiş ve daha önce toplumun büyük bir kesiminde görülen bir mutabakat (biat) ile siyasi meşrûiyet kazanarak seçilmişlerdir (Özkan, 2008: 22). Nitekim "siyasi meşruiyet", iktidarın topluluk üyeleri veya en azından bunların çoğunluğu tarafından tanınmayı gerektirir (Duverger, 1975: 132). Ayrıca bir şeyin salt zorbalığa değil bir hakka dayalı olması, bu yönüyle saygıyı hak ediyor olması, siyaset açısından da itaat edilebilir bulunmasını gerektirir (Aydın, 2002: 115-116).

Daha önce de ifade edildiği üzere siyasi uygulamalar, Hz. Peygamber ve dört halife döneminde doğrudan üç belirleyici (kabile, ganimet, akide) tarafından şekil almıştır. Bu üç belirleyici, Muâviye döneminde de etkisini sürdürmüştür. Nitekim "kabile", temel belirleyici bir çerçeve olarak etkisini sürdürmüş; "ganimet", son çözümlemede kesin belirleyici olmuş; son olarak "akide" ise ideolojik bir çerçeve olarak rol almıştır. Fakat önceki dönemlerde etkisini gösteren bu belirleyiciler, Muâviye'nin saltanatıyla, bu kez siyaset aracılığıyla uygulamaya konulmuştur (Câbirî, 2001a: 300). Bu gelişmeler çerçevesinde şu saptamayı yapmak mümkün olsa gerektir: Muâviye döneminin başlangıcı,

-daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız- bu dönemin ve sonraki dönemlerin işleyişi, Hulefa-i Raşidîn dönemindeki hilafetten açık şekilde bir "sapma" olarak değerlendirilmelidir (Câbirî, 2001a: 298). Buradaki sapma, siyasi bir sapma olmakla beraber bunun epistemolojik sapmalara da yol açtığı görülmektedir.

Muhammedî davet döneminde birçok özelliğiyle kendisini gösteren, Hz. Peygamber'in yönetime dair "ideal model"i dikkate alınarak İslam'da yönetici tayini konusuna açıklık kazandırıldığında mesele daha iyi anlaşılacaktır. Zira Hz. Peygamber, sadece gönderilmiş bir peygamber olduğuna yönelik kimliğini ortaya koyarak başkan veya kral şeklinde adlandırılmayı defalarca reddetmiştir. Hicret öncesi bir cemaat başkanı olarak ve daha sonra da bir devlet başkanı olarak sorumluluklarını en iyi şekilde yürütmekle beraber, davet dönemiyle ilgili tüm rivayetler ve tüm belirtiler, onun eylemlerinin kral veya müstebit bir başkan olmadığını göstermektedir. Nitekim onu takip edenler, kral veya müstebit bir başkan olarak onu kabul etmemiş ve hatta Kureyş ve diğer rakipleri de kendilerini onlara mahkûm yönetilenler olarak görmemişlerdir. Hatta hem Kureyşliler hem de Araplar, onlara krallık ve başkanlıktan hiçbir iz taşımayan "Muhammed'in ashabı" veya "sahabesi" şeklinde bir isim vermişlerdir (Câbirî, 2001a: 466).

Muhammedî davet öncesi, Hz. Peygamber'in istibdata dayanmayan ve bunu kabul etmeyen yönetme "model"i, esasında dört temel dayanaktan oluşur. İslam'da "yönetici" konusunda çıkarılabilecek bu modelin temel dayanakları kuşkusuz açık bir modeldir ve birçok karşıt eklemeleri de kabul eder. Bu temel dayanaklar dört temel unsurdan oluşur:

> Birincisi, "onların işleri aralarında şûra iledir."[56] İkincisi, "iş konusunda onlara danış."[57] Üçüncüsü, "siz, dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz."[58] Ve dördüncüsü, "hepiniz çobansınız, güttüğünüzden sorumlusunuz." (Câbirî, 2001a: 468).

---

[56] Size verilen herhangi bir şey, sadece dünya hayatının bir geçimliğidir. Allah katında olan; inanıp Rablerine güvenen, büyük günahlardan ve hayâsızlıklardan kaçınan, öfkelendiklerinde bile bağışlayanlar, Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namaz kılanlar için daha iyi ve daha süreklidir. "*Onların işleri aralarında şura iledir*." Kendilerine verdiğimiz rızıktan da sarf ederler. Bir haksızlığa uğradıklarında, üstün gelmek için aralarında yardımlaşırlar (Şûra, 42/36-39).

[57] Allah'tan bir rahmetle onlara yumuşak davrandın. Katı ve acımasız olsaydın, çevrenden dağılıp giderlerdi. Onları bağışla ve onlar için bağış dile. "*İş konusunda onlara danış*." Karar verince de Allah'a güven. Allah, kendine güvenenleri sever." (Âl-i İmran, 3/109).

[58] Bu çok iyi bilinen "hurma aşısı" hadisidir: Hz. Peygamber, Medine'de hurma aşılayan bir topluluğun yanından geçti. 'Böyle yapmazsanız, daha iyi olur.' buyurdu. Aşıyı bıraktılar. Hurmadan verim alamayınca, durumu bildirdiler. Onlara şöyle buyurdu: "*Siz, dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz*." (Câbirî, 2001a: 467).

Bu dört temel unsurun, kurucu temeller ve yönlendirici kurallar olarak görülmesi, her türlü istibdat ve tasalluta karşı kapıları kapatmıştır (Câbirî, 2001a: 467).

Yöneticinin ve yönetimin nasıl olacağıyla ilgili Hz. Peygamber döneminden çıkarılabilen ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer dönemindeki uygulama açık bir model olarak kaldı. Zira Kur'an ve Sünnet'te, bazı nas bulunan uygulamalar ve ibadet konularındaki gibi yönetim problemini düzenleyen hukuki bir nas (kural) yoktu. Yönetim sorununda belirleyici olan temel ilke, "Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz." hadisindeki içeriktir. Bu sebeple İslam'daki bu mesele, diğer belirleyicilerle daima uyuşmamış ve insanların "dirayet"ine bağlı kılınmıştır. Bu da tartışmaya ve çekişmeye sebep olmuştur. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanındaki uygulama, olumlu sonuçlanmış fakat Hz. Osman dönemindeki uygulama, özellikle son yıllarda çatışma, ayrılık ve savaşa varmıştır. Bunlar yönetim konusunda büyük sorunlara sebep olmuş ve giderilememiştir. Tüm bu sorunlar, "hilafetin saltanat"a dönüşmesiyle neticelenen fitnenin ortaya çıkmasının asıl sebebidir (Câbirî, 2001a: 469).

Arap/İslam tarihinde gerçekleşen en önemli siyasi olayın, "hilafetin saltanata dönüşmesi" olduğunu düşünen Câbirî, "hilafetin neden saltanata dönüştüğü?" sorusuna cevap arar. O, ortaya çıkan bu durumun, tarihi bir zorunluluk olmadığını aksine bazı sebeplerin sonucunda ortaya çıktığını belirtir. En önemli sebep de yönetim sorununu düzene koyan "kanun"ların olmayışıdır. Bu da yönetim sisteminde büyük bir boşluk doğurmuştur. O, bu boşluğun başlıca üç sorundan kaynaklandığını düşünür:

1) "Halifenin tayini için kanunlaştırılmış tek bir hukuki yolun kabul edilmemesi." Hz. Peygamber, yerine geçecek kişiyi tayin etmeden vefat etti. Hz. Ebû Bekir'in "peygamberin halifesi" seçilmesi, olağanüstü şartlarda gerçekleşti (Câbirî, 2001a: 470; Câbirî, 2011: 109). Çoğunluk olarak beliren kamuoyu, Hz. Ebû Bekir'e bey'at etti. O da kendisine bey'at etmeyen azınlıklarla istibdada girmedi, "iş konusunda onlara danış" ilkesi ile hareket etti (Câbirî, 2001a: 468). Hz. Ebû Bekir ölümünün yaklaştığını düşünerek insanlara danıştı ve Hz. Ömer konusunda görüş birliği doğdu. Câbirî'ye göre genel bir seçim yapılsaydı oyların çoğunluğunu Hz. Ömer alırdı. Hz. Ömer yaralandı, sayılı günleri olduğunu düşünerek çevresine danıştı, daha sonra "işi" altı kişiye havale etti (Dûrî, 2016: 100). "Şûra ehli" adı verilen bu ekibin görevi, aralarından birini seçmekti. Seçim sonucu Hz. Osman göreve geldi. Hz. Osman döneminin son günlerinde başlayan ve sonrasında da devam eden siyasi istikrarsızlık ve fitne ortaya çıktı. Hz. Osman'ın bir suikast sonucu vefatıyla böyle bir

ortamda Hz. Ali görevi devraldı. Câbirî'ye göre şûra, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanında 20. yüzyılın anlayışına uygun düşecek şekilde uygulandı (Câbirî, 2001a: 469).

2) "Emîr'in/Halife'nin görev süresinin sınırlandırılmaması." Eski Arapçada "emîr" savaşta ordu komutanlığı yapana denirdi. Savaşın ne kadar süreceğini kimse bilmediğinden emîrin görev suresini belirlemek de mümkün değildi. Savaş süresince görevi devam ederdi, şayet görevden alınır ya da öldürülürse yerine başka biri atanırdı. Fakat savaşın bitmesi, görevinin zorunlu olarak bitmesi anlamını taşımaktaydı. Kur'an'da ve Sünnet'te yönetim konusunu düzenleyen hukuki bir nas olmadığı ve Arapların yönetim ve devlet meselesinde gelenekleri bulunmadığı için Hz. Muhammed'in vefatının ardından Müslümanların zihnindeki "emîr" modeli, ordu emîri şeklinde kaldı. Halife olarak Hz. Ebû Bekir seçilince mürtedlerle yapılan savaşlardan dolayı devletin işlerini yürütmek üzere "işler"in başına getirildi. Dolayısıyla ona, ordunun komutanı olarak bey'at edildi. Bu sebeple de görev süresinin sınırlanması hiç düşünülmedi (Câbirî, 2001a: 471; Câbirî, 2011: 110-111). Halife olarak yerine Hz. Ömer gelince ona, "Resûlullah'ın halifesinin halifesi" dendi, fakat bu ifadenin zorluğuna binaen "mü'minlerin emîri" diye hitap edilmeye başlandı. Câbirî'ye göre bu ifadeyle ona, görevinin özü hatırlatılmak istenmiştir (Câbirî, 2001a: 471). Zira Hz. Ömer döneminde, büyük fetih savaşları devam etmekteydi ve bu koşullarda onun görev süresini sınırlamak doğru olmayacaktı.

Hz. Ömer'in yerine seçilen Hz. Osman'ın uzun süren halifeliği döneminde anlaşmazlıklar büyüdü, sorunlar katmerleşti. Hz. Osman, hem ilerleyen yaşından hem de yönetici konumundaki akrabalarının kötü kararlarından dolayı eleştiriliyordu. İsyancılar, bunun üzerine onunla görüştü, sonuç alamadıklarını düşünerek onu kuşatmaya aldılar ve görevi bırakmasını istediler. Câbirî'ye göre olmayan bir "kanun"a göre istifanın istenmesi doğru değildir. Nitekim bu durum, kan dökülerek çözülebilen bir anayasa bunalımıyla sonuçlandı. Hz. Osman'dan sonra da bu durum, benzer şekilde devam etti (Câbirî, 2001a: 472).

3) "Hem Hz. Ebû Bekir hem Hz. Ömer ve hem de Hz. Osman'a bey'at sırasında halifenin görev ve yetkilerinin belirlenmeyişi." Câbirî, buna sebep olarak o dönemdeki Arap siyasi aklının başat modeli olan "ordu emîri"nin görevler sorununu ortaya koymasına izin vermemesini gösterir. Zira savaş anında ordu emîrinin görevleri belirlenemez. Onun asıl görevi savaşı yöneterek zafer kazanmaktır. Böyle bir durumda onun görevi sınırlanmamış ve hatta bu, hiç "düşünülmemiş"tir. Bu sorun, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde

ortaya çıkmadı. Çünkü bu dönemler, fetihlerle çevreye yayılma ve ganimetler dönemiydi. Fakat Hz. Osman'ın son döneminde "akîde" sarsıldı, "kabile" ve "ganimet"in etkileri ön plana çıktı (Câbirî, 2001a: 472; Câbirî, 2011: 113). Zira Hz. Osman, idari görevlere akrabalarını atamış, ganimetlerin beşte biri hususunda da uygun davranmamıştı.

Câbirî, tüm bu gelişmelerden hareketle "İslam'ın düzenlemiş olduğu bir yönetim sisteminin olmadığını" iddia eder. Muhammedî davet döneminde ve Hz. Peygamber'in vefatının akabinde, bir yönetim sistemi olarak geleneksel bir uygulama olan savaştaki "emîr" modeli uygulanmıştır. O, bu durumun zorunlu şartlar sonucunda gerçekleştiğini belirtir. Arap/İslam devletinde fetihlerle sınırların yayılmasının ardından "savaş emîri" modeli, ortaya çıkan sosyal ve siyasal gelişmelerin gerisinde kaldı. Câbirî, ortaya attığı bu üç boşluğun olma sebebini, "anayasa"nın yokluğuna bağlar. Oysaki sorun, Câbirî'ye göre barışçıl bir çözüme kavuşturulabilmeliydi. Çözüm üretilemeyince kılıç zoru devreye girdi. Nitekim Muâviye, "iş"i silah zoruyla aldı, kendisini "halife" kabul ettirdi; "hilafet de saltanata dönüşmüş oldu." (Câbirî, 2001a: 473; Câbirî, 2011: 113). Muâviye, kendi dönemine kadar uygulanan "şûra"yı ve insanların rızasına dayanan meşruluğu kaybedince "Allah'ın rızası"nı öne sürmeye başladı. Yönetimin, Allah'ın kaza ve kaderinin sonucunda kendisine verildiğini iddia ederek epistemolojik bir kopuşu sağlamış ve bu durum, yeni siyasi bir sapmanın ilk adımını oluşturmuştur. Câbirî'ye göre demokratik beşeri meşruluk kaybedilince "ilahi meşruluk" savı öne sürüldü. Daha sonra ele alacağımız üzere Abbâsîler, bu sözde ilahi meşruluğu "kaza ve kader" sahasından çıkarıp "ilahi irade" sahasına taşıyarak epistemolojik kopuşu daha ileri bir düzeye taşımışlardır. Nitekim halife, yönetime dair uygulamalarını "Allah'ın iradesi ve isteği" ile gerçekleştiğini iddia etti. Böylece Halife'nin iradesinin, Allah'ın iradesi olduğu şeklinde bir anlayış hâkim kılınmaya çalışıldı. Câbirî, bu yaklaşımın tamamen eski Doğu uygarlıklarından gelen pastoral iktidar modelinden izler taşıdığını iddia eder. Ona göre diktacı sultanlık ideolojisi; Bâbil, Mısır ve Pers uygarlıklarından miras olarak alınan pastoral iktidarın savlarından beslenmektedir. Ne yazık ki bu gibi yaklaşımlar zamanla İslam siyasi düşüncesinin "akli" yönünü yansıtmaya başladı. Sonunda da siyasi düşüncede "genel bir ilke" benimsendi: "Kim güçlenirse, ona itaat gerekir." (Câbirî, 2001a: 474).

Sonuç olarak Câbirî, bu yaklaşımlardan kurtulmanın ve İslam'da siyasi düşüncenin yeniden kurulmasının ancak Muhammedî davet döneminde uygulanan, yukarıda da ele alınan dört temel dinamiğin yeniden diriltilmesiyle gerçekleşebileceğine inanır.[59]

Konunun her iki düşünür açısından değerlendirilmesine gelince Foucault, epistemolojik kopuş sonucu ortaya çıkan yeni dönemi, eski dönemle karşılaştırmadığı gibi birinin diğerinden daha iyi ya da daha kötü olduğuna dair bir kanaat de sunmamıştır. Dolayısıyla epistemolojik kopuşu, sadece tarihsel dönemler arasındaki değişimi ifade etmek üzere kullanır. Fakat Câbirî'nin eserlerinde epistemik kopuşun geçtiği tüm yerlerde "kopuş" sonrası dönem, daima olumlu anlamda kullanılmıştır. Yani epistemolojik kopuş; arzulanan, gelişimi sağlayan ve zenginleştiren bir kavram olarak takdim edilir. Nitekim Câbirî, eski epistemolojinin yeniyi/geleceği zenginleştirmek ve geliştirmek gibi bir derdinin olmadığını, aksine onunla rekabet edip onu mağlup etmek üzere varlığını inşa ettiğini söyler. Ona göre geçmişe referansla işleyen bir akli eylem, hiçbir zaman yenilenme imkânı sunmayacaktır. Bu sebeple, ancak gerçekleşebilecek bir epistemolojik kopuşla çağdaş İslam düşüncesinin gelişimi sağlanacaktır. Dolayısıyla geçmiş episteme ile köklü ve derin bir ayrışma söz konusu olmazsa böyle bir durumda, epistemolojik kopuştan söz edilemeyecektir.

Foucault, "epistemolojik kopuş" kavramını kullanırken tamamen episteme yani bilgi kavramı üzerinden dönemsel epistemik dönüşümlerin olduğunu söyler. Fakat Câbirî ise epistemolojik kopuş kavramıyla özellikle bilgi konusunu ele almadığını ve bu kavramdan kastettiği şeyin "akli eylem" olduğunu belirtir. Ona göre Arap toplumunda yaşanan her üç dönemde (Cahiliye, İslam, Rönesans) akli eyleme dair neredeyse hiç "kopuş" yaşanmamıştır. Cahiliye dönemindeki toplumsal akli yapı, diğer tarihsel dönemlerde de etkisini sürdürmüştür. Zira Arap/İslam düşünce tarihi, "Oluşturulmuş Akl"ın etkisinden hiçbir zaman sıyrılamamıştır. Kültürel yapının baskın karakteri, tarih ilerlese bile etkisini sürdürmüş, akli eylemin durağan kalmasına sebep olmuştur. Oysa Câbirî'nin gerçekleşmesini murat ettiği şey, bu dönemler arasında epistemolojik kopuşun gerçekleşmesidir. Ancak Foucault'nun Batı düşünce tarihinde yaşandığını söylediği epistemik dönemler, hem birbirinden bağımsız olmuş hem de birbirini etkilememiştir. Zira Foucaultcu tarihsel anlayışa göre bir tarihsel dönemden başka bir tarihsel döneme geçerken

[59] 1) "Onların işleri aralarında şûra iledir", 2) "İş konusunda onlara danış", 3) "Siz, dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz", 4) "Hepiniz çobansınız, güttüğünüzden sorumlusunuz." (Câbirî, 2001a: 474).

şeylerin, artık aynı şekilde bilinmemesi, algılanmaması ve sınıflandırılmaması gerekir. Bu durum Foucault'nun tarihteki süreksizlik yaklaşımını da izah etmektedir. Aslında Câbirî'nin de yapmak istediği tam olarak budur. Zira o da tıpkı Foucault gibi tarihte yaşanmış olan epistemik ya da akli işleyişin, süreç içerisinde bir "kopuş" ile değişmesi gerektiğine inanır. Ona göre bu durum, hem düşüncenin durağanlaşmasını engelleyecek hem de toplumsal yapının gelişmesini sağlayacaktır. Ancak şunu da belirtmekte yarar var ki Câbirî, epistemolojik kopuş kavramı üzerinden kültürel mirası mazide bırakma derdinde de değildir, aksine bu kavramla daha sağlam bir birlik inşa etmeyi ve akli eylem üzerinden geçmiş epistemenin eksiklerini ve kusurlarını ortaya koymayı arzuladığını belirtir.

"Epistemolojik kopuş", bir medeniyetin epistemik yönüyle geçmişinden kopuşunu ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Foucault, Batı medeniyetinin epistemik dönemlerinin olduğunu söylemiş fakat bunlardan birini diğerine öncelememiştir. O, her dönemin kendisine has bir bilgi sisteminin olduğunu ifade ederek her dönemin kullanmış olduğu epistemik kavramların ve düşünme biçiminin kendi dönemleri içerisinde, o dönemin koşulları esas alınarak doğru kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Câbirî ise epistemolojik kopuş kavramının kendisini dahi olumlu anlamda kullanmıştır. Ona göre geçmiş epistemik söylemlerden kopuşun sağlanması gerekir ve yeni bir epistemik söyleme gereksinim vardır. Ancak Câbirî'nin Foucault'dan farkı, bu yeni söylemi geçmiş söylemden üstün görmesidir. Oysaki epistemolojik kopuş kavramı, bir düşünme biçiminin bırakılarak yerine, yeni bir düşünme biçiminin oluşturulmasını ifade eder. Her yeni epistemik söylem, geçmiş epistemik söylemden her zaman için daha iyi ve daha üstün olamayabilir. Nitekim Hz. Muhammed'in davet dönemi ile Hulefâ-i Râşidîn dönemleri arasında keskin, farklı bir epistemolojik söylem ve epistemolojik kopuş gerçekleşmemişken Emevî ve Abbâsîler döneminde ise hem Muhammedi davet hem de Hulefâ-i Râşidîn döneminden tamamen farklı, yeni bir epistemolojik söylem üretilerek epistemolojik kopuşun gerçekleşmesi sağlanmıştır. Dört Halife döneminden sonra hem Muâviye hem de sonrasındaki tüm dönemlerde, siyaset üzerinden gerçekleşen bir epistemolojik kopuş söz konusudur. Câbirî, bunu ifade etmiş olmasına rağmen bu konuya epistemolojik kopuş bağlamında gerektiği kadar dikkat çekmez. Zira o, epistemolojik kopuş kavramını, daha önce de ifade edildiği üzere, daima olumlu anlamda kullanır. Oysaki hem Emevî hem de Abbâsî dönemlerinde gerçekleşen epistemolojik kopuş, neredeyse hiçbirolumlu göstergeye sahip değildir. Çalışmanın bu bölümünde, iktidarın epistemolojik kopuştaki rolü incelenirken Câbirî bağlamında, özellikle Emevîler ve

Abbâsîler dönemi ele alınacaktır. Dört halife döneminden epistemolojik bir kopuş gerçekleştiren, dolayısıyla çok daha farklı bir iktidar pratiği olan bu dönemlerdeki iktidarlar, varlığını ve çıkarlarını sürdürebilmek için yeni bir epistemik söylem inşa etmişlerdir.

4.1. İktidarın Epistemolojik Söylemi

Düşünce, süreç içerisinde söyleme dönüşür ve söylem, bir dünya tasavvurunun oluşmasını sağlayan ve onu söken bir şeydir. Bu tanım, söylem taşıyıcılarını, dünyadaki ideolojik yapıları değiştirmek üzere onlara alan açabilmektedir (Megill, 1998: 372). Dolayısıyla söylem sadece baskı sistemlerini, yasakları veya kavgaları değil, sahip olunmak istenen erki de içerir.

Söylem kavramını, felsefi anlamıyla ilk kullanan Aquinalı Thomas olsa da bu kavramı; toplumsal oluşum, sınıf, ideoloji, iktidar ve benzeri gibi kavramları da kapsayacak şekilde orijinal bir kuram şeklinde Michel Foucault geliştirmiştir (Canpolat, 2005: 105). O, bir konu veya bir düşünceye kesin bir tanım vermeyi doğru bulmadığı gibi bir şeye de tek bir açıdan bakmaz; bu durum söylem için de geçerlidir. Nitekim o, söylemi, bazen bir düşünceye karşılık olarak kullanır bazen de dünyanın kendisine bir söylemmiş gibi bakar. Bazen söylem; bilgi, hakikat ve gücü düzenleyen bir mod, bazen savaşmak için dışarı çıkan bir şey, bazen de iktidar ilişkilerinin onsuz yürütülemediği bir alan olarak değerlendirilir (Canpolat, 2005: 108). Dolayısıyla söylem, bizim hâli hazırda kendimizi içinde bulduğumuz durumun bir ifadesidir. Söylem, şeyleri açıklamanın veya ortaya koymanın bütün yol ve tarzlarını da ifade eder (Megill, 1998: 372).

Foucaultcu söylem, tarihsel sürecin ve iktidar ilişkilerinin bir altyapısı olmadığı gibi onları açıklamak üzere kullanılacak zorunlu bir üst kavram olarak da görülmemelidir.

> Söylem, her dönemde insanların her şeyi algıladıkları, düşündükleri ve eylemde bulundukları gözlüklerdir; bunlar tahakküm uygulayanlara olduğu kadar tahakküm altındakilere de dayatılır (Veyne, 2014: 40).

Bu sebeple "söylem"e yalnızca tahakküm uygulayanların bir pratiği şeklinde bakılmamalıdır. Zira söylemler ve gerçekler arasında bir sebep-sonuç ilişkisi yoktur; söylemler ve gerçekler iç içedir (Veyne, 2014: 41). Dolayısıyla Foucault'da bütünsel

bağlam içerisinde ele alınabilecek bir gerçeklik alanından söz edilmediğinden, olayın tekilliğini ifade etmek üzere söylemden yararlanılmaktadır.

Söylemin belirsiz ve gizli bir şekilde baskı ürettiğini ve kendini hiçbir zaman açığa çıkarmadığını söyleyen Foucault, bu baskının söylenmeyenin zoraki varlığının baskısı olduğunu belirtir. Bu söylenmeyen yani bu söylem dışı söylemler, her şeyi içeriden gizlice kemirir, hatta tek bir söylemin sürekliliği ile de gerçekleşmez. Zira unutulmamalıdır ki her dönem ve her iktidar; kendisini korumak, üretmek ve sınırlamak gibi bir söyleme sahiptir. Fakat sürekli devam eden bir yokluk oyunu içerisinde, kendinde gizli varlığını garanti altına alan söylemin, sonsuz bir sürekliliği ile olan teması koparılmalı ve söylem bir makam oyunu içerisinde ele alınmalıdır (Foucault, 1999: 39). Dolayısıyla ister bir kurucu özne felsefesi içerisinde, isterse bir ilk deneyim felsefesi içerisinde veya evrensel bir arabuluculuk felsefesi içerisinde yer alsın, Foucault açısından söylem, ilk durumda yazı, ikincisinde okuma, üçüncü ve son olarak değiş-tokuş olan bir oyundan fazla bir şey değildir. Nitekim bu yazı, okuma ve değiş-tokuş her zaman işaretleri yani göstergeleri devreye sokar. Söylem böylece, gerçekliği içerisinde kendisini anlamlandıran şeyin buyruğuna girmekte ve kendi kendini iptal etmektedir (Foucault, 1993: 27).

Fenomenolojik betimlemelerde söylemden, konuşan özneyle ilgili bir şeyler çıkarılmaya çalışılırken Foucault ise söylemden hareketle konuşan öznenin niyetinin ne olduğunu yani oluşmakta olan yeni bir düşünceyi aralamaya çalışır. Dolayısıyla Foucault'nun analizinde konuşan özne sorunu ele alınmaz, stratejik bir sistem dâhilinde, söylemin farklı rol oynama tarzları incelenir; bu stratejik sistemde iktidar içerimlenir. İktidar da bu sistem için işler. Bundan da anlaşılmaktadır ki iktidar, söylemin dışında yer almaz; o, söylemin ne kaynağı ne de kökenidir (Foucault, 2016a: 180).

Söylem sorununda kendisini ilgilendiren şeyin "Belli bir anda birinin bir şey söylemiş olmasıdır." diyen Foucault, aydınlığa kavuşturmak istediği şeyin anlamdan ziyade bu şeyin o anda söylenmiş olmasına yüklenebilecek işlev olduğunu belirtir ve buna "olay" adını verir. Söylemin bir dizi olay olarak kabul edilmesi, söylemsel denebilecek bu olayların; kurumlara, ekonomik sisteme veya siyaset alanına ait başka olaylarla sürmüş oldukları ilişkileri kurup tarif etmek gerekir (Foucault, 2016a: 182).

Sorununun söylem olgusunu oluşturan şeyi yani analize uygun nesneyi bulmak olduğunu belirten Foucault, projesinin bir tarihçinin işini yapmak olmadığını, aksine söylemsel

olaylar arasındaki ilişkilerin nasıl ve niçin yerleştiğini keşfetmek olduğunu belirtir. Zira onun bunu yapmadaki temel amacı "günümüzde ne olduğumuzu öğrenmek"tir.

> Çalışmamı bugün başımıza gelen şey üzerinde, olduğumuz şey üzerinde, toplumumuzun ne olduğu üzerinde yoğunlaştırmak istiyorum. Toplumumuzda ve olduğumuz şeyde derin bir tarihsel boyut olduğu kanısındayım ve bu tarihsel uzam içerisinde yüzyıllar veya yıllar önce meydana gelen söylemsel olaylar çok önemlidir. Söylemsel olaylara ayrılmaz bir şekilde bağlıyız. Bir anlamda, haftalar, aylar hatta yüzyıllar önce söylenmiş olandan başka bir şey değiliz biz... (Foucault, 2016a: 184).

Her zaman bir ilişkiler ağına gönderme yapmayan söylemler, bazen birbirlerine eklemlenen bazen birbirlerini kesen ama bir taraftan da birbirlerini dışlayan ya da birbirlerinden habersiz kesintili uğraklar olarak da vardırlar ama şu unutulmamalıdır ki:

> Düşünceler, söylemler, sistemler halinde iyi örgütlenirler. Ama bu sistemleri iktidarın iç etkileri olarak kabul etmek gerekir. Bir söylemin hakikatini elinde tutan şey, onun sistematikliği değildir, tersine, o söylemi ayrıştırma, yeniden kullanma, başka yere yeniden yerleştirme olanağıdır (Foucault, 2015c: 81).

Foucaultcu söylem, teorik bir oluşum olduğu gibi düzenlenen toplumsal pratik olarak da ele alınmaktadır. Bu özelliğiyle bilgiyi ilgilendirdiği kadar iktidarı da ilgilendirmekte ayrıca bilgiyi de iktidarı da üretmektedir. Nitekim söylemin tek başına değil, birlik içerisinde ve üretimiyle birlikte çözümlenebilir hale gelmesi gerektiğini düşünen Foucault'ya göre söylemin anlaşılır kılınabilmesi; söylemi üreten, onu çeşitlendiren ve ona süreklilik kazandıran iktidar tarafından gerçekleşir (Foucault, 1993: 51). İktidar da söylem vasıtasıyla ele geçirilmek istenen bir güçtür. Söyleme sahip olan birinin söylemi, iktidara hiçbir şekilde bulaşmamış olan değildir aksine söylemini üreterek yaygınlaştırmaya çalışan iktidarın sahibidir.

Avrupa'nın Doğu Akdeniz toplumlarında, ikinci bin yılın sonu ile birinci binin başında, siyasi iktidar daima belli bir tür bilgiye sahip kabul edilirdi (Foucault, 2015b: 196). Nitekim iktidara sahip olma arzusuyla kral ve onun etrafındakiler, kendileri dışındaki toplumsal gruplara aktarmadıkları bir bilgiye sahiptiler. O dönemde bilgi ve iktidar, tamamen birbirine denk ve birbiriyle bağlantılıydı. Zira iktidar olmadan bilginin varlığı kabul edilmezdi. Dolayısıyla özel bir bilgiye sahip olmadan siyasi bir iktidar da olamazdı. Dumezel'in, siyasi iktidarın işlevinin, dinsel ve büyülü bir iktidarın işlevi olduğunu göstermeye çalışırken tanımladığı, tam da bu bilgi-iktidar ilişkisidir (Foucault, 2015b: 197). Fakat tarihi süreç içerisinde, sonraları Batı'ya büyük bir mit egemen olacaktır. O da hakikatin asla siyasi iktidara ait olmadığı, hatta bu konuda siyasi iktidarın kör olduğu, zira ancak tanrılarla kurulacak bir ilişki ve olan-bitene gözlerin açılması veya büyük ebedi

güneşe bakılmasıyla hakiki bilginin elde edileceği inancıdır. Foucault'ya göre bilgi ve iktidar arasında bir çatışma olduğu şeklindeki bu büyük Batı miti, Platon'la birlikte başlamıştır. Şayet bilgi varsa iktidardan vazgeçilmelidir, zira bilginin ve bilimin saf hakikatler içerisinde bulunduğu yerde, siyasi iktidar yer alamaz. Foucault da bu büyük Batı mitinin tasfiye edilmesi gerektiğine inanır. Ona göre Nietzsche'nin, her bilginin ardında söz konusu olan bir iktidar mücadelesi olduğu düşüncesi de birçok metinde göstererek yıkmaya çalıştığı da bu büyük Batı mitidir. Nitekim Foucault da siyasi iktidarın, bilme yokluğu demek olmadığını, aksine bilme ile birlikte örülmüş örgütsel bir yapı olduğunu belirtir (Foucault, 2015b: 198).

İktidar, yalnızca kendi çıkarlarını uygulamayı isteyen, birkaç aktörler kümesinin sahip olduğu bir şeyden oluşmaz; o, bir etkileşim tarzıdır. Bu sebeple Foucault, iktidardan ziyade iktidar ilişkileri üzerinde durulması gerektiğini düşünür (West, 1998: 235-237). İktidar, işleyişi yönüyle yalnızca bireysel ya da kolektif taraflar arasındaki bir ilişkiyi değil, bazılarının başkaları üzerindeki bir eylem kipini ifade etmelidir. Eylemde bulunan öznelerin davranışlarında teşvik, kışkırtma, kolaylaştırma, zorlaştırma, sınırlama gibi etkilere sahiptir. Dolayısıyla iktidar, "başka eylemler üzerindeki bir eylemler kümesi" olarak vardır. Nitekim özgürlük kavramının iktidar için önemli olmasının sebebi de iktidarın uygulanma alanının başkalarının eylemleri üzerinde olmasından kaynaklanmaktadır (Foucault, 2016b: 72-73).

Foucault, bilginin özgürleşmeyi engelleyerek düzene sokmaya, gözetlemeye ve disipline etmeye dayanan bir iktidar şekli olduğunu belirtir (Sarup, 2004: 101). Bilgi, bir iktidar şekli olarak toplum ile iktidar arasındaki rasyonelliği sağlamakta ve bilginin uygulanması için genel bir kavrayış oluşturmaktadır. Ona göre yasalar aracılığıyla toplumda bir parçalanma ve bölünme yaşanmaktadır ve bunun kaynağı da yine yasaya yüklenen iktidardan bağımsız değildir. Dolayısıyla bilginin uygulanabilmesini, birikimini ve üretimini iktidar ve iktidar mekanizmalarından ayrı değerlendirmemek gerekir (Foucault, 2016a: 308).

Foucault'ya göre herhangi bir dönemde "bilgi" diye benimsenen şey, o dönemde aktif olan iktidar mekanizmasına ait bir işlevdir ve bu yönüyle hileli ve şaibeli olarak görülmelidir. Böyle bir hile ve şaibe, daha doğru kabul edilen başka bir bilgi türüne başvurulmadan ve her doğruluk iddiasının keyfiliğe dayalı olduğu kabul edilerek deşifre edilmelidir. Söylemsel ifadeler, kelimeler ve oluşumlar; söyleyen ve yazanı sürekli bir şekilde anonim

bir doğruluk oyununa boyun eğdirir, onları boşlukta bırakan, yaptırımı olan maddi bir mekanizmadır. Söylemsel oluşumlara ve bilgi biçimlerine göre değişmeyen yasalar yoktur hatta bunların tarihsel olarak ortaya çıkması ve tarih sahnesinden kaybolması da insan etkinliğinden tamamen bağımsızdır (Hülür, 2009: 12). Dolayısıyla bu yaklaşım, temel ve derin yasalara gönderme yapan yapısalcı yaklaşımların temel iddialarının karşısında yer alır. Nitekim Foucault, arkeolojik ve soybilimsel çalışmalarını, hem hümanist bilgi ve dil anlayışının hem de klasik yapısalcı anlayışın temel varsayımlarını reddetme üzerine kurmuştur.

Câbirî'de "iktidarın söylemi"ni ele almadan önce sözün, söylem ile ilişkisine ve sözün siyasal söylem üzerinde nasıl bir etki bıraktığına değinmek yararlı olur. Zira bir toplumsal formasyon içerisinde ilerleyen iktidar ilişkileri, dilde temsil edilir ve bu sebeple tercih edilen sözcükler üzerinde bir anlam mücadelesine girişir. Bir sözcüğün farklı kullanım anlamlarını taşıyor olması, zamanla girmiş olduğu bağlamların ve sahne aldığı anlamsal mücadelelerin bir sonucudur. Bir bağlamdan diğerine geçen sözcük, farklı anlamlar kazanabilir; yolculuk sırasında girmiş olduğu bağlamların etkisinden asla bütünüyle kurtulamaz. Zira bir sözcüğün ne kadar bağlamı varsa o kadar da anlamı olduğu kabul edilir (Voloşinov, 2001: 138).

Bunlarla ilişkili olarak sözcüklerden oluşan söylemlerin de etkileme ve etkilenme unsurları birbirleriyle yer değiştirebilmektedir. Söylemlerin ifade üslupları ne kadar birbirinden zıt, düşünsel hareket noktaları birbirinden ne kadar farklı olsa da ayrıca anlattı sistemleri emreden vaaz dilinden epistemolojik gerilim diline kadar ne denli çeşitlilik arz etse de bu karşılıklı değişim, her şeye rağmen, gerçekleşmektedir. Söylemler, birbirleriyle olan mücadeleleri üzerinden kendi hususiyetlerini aktifleştirme, yapılarını şekillendirme ve bazı hareket noktalarını yenileyebilme gibi konularda kendilerine yardım edecek unsurları birbirinden ödünç almakta, bu şekilde meşrûiyetlerini sürdürme, düşmanları karşısında durabilme güçlerini pekiştirmeyi hedeflemektedir (Ebu Zeyd, 2015: 7). Durumun böyle olması oldukça normaldir, zira söylemler, belirli tarihsel-kültürel bir bağlam içerisinde benzer sorunlar yığınını paylaşmakta ve benzer meydan okumalarla karşı karşıya kalmaktadır.

Üretici söylemlerin neredeyse tamamının karşılaştığı meydan okuma, hem "gelecek" adı verilen zaman dilimine giriliyor olmasından hem de tarihten çıkışın sebep olduğu tehlikeleri içeriyor olmasındandır. Karşılıklı diyalog enstrümanlarıyla mücadelenin sağlıklı

bir şekilde yürütülebilmesi gerekir. Fakat söylemler, üzerinde uzlaşılan kurallara sahip olmadıklarından bunların çoğu, birbirine karşı "ötekileştirme", "kökünü kazıma", hatta kapsamlı ve bütünüyle yok etme gibi çok ağır silahlar kullanmaya koyulur. Başka bir ifadeyle farklı olma hakkını koruyan, üzerinde uzlaşılmış yasaları olmayan her söylem, baskıcı ve diktatoryal yapılarıyla ön plana çıkan otoritelerle ittifak kurar ve tek başına bir otorite olma çabasına girer. Siyasi otoritenin eşiğine yaklaşan her söylem mensubunun da kendisi gibi olmayanları ezme ve onları yok etme konusunda iştahı kabarır. Nitekim her söylem, en nihayetinde varmak istediği bir otoriteyi eline geçirerek kullanmayı arzular ve bunun için de çaba sarf eder. Bu durum, hangi tür söylem olursa olsun, tüm söylemlerin yapısındaki temel bir parçayı ifade eder (Ebu Zeyd, 2015: 8).

Tüm iktidarlar, varlıklarını sürdürebilmek üzere kendilerine has bir söylem geliştirmektedirler. Arap/İslam düşünce tarihinde de iktidarın söylem biçiminde değişikliğe gittiği örnekler vardır. Nitekim Câbirî'ye göre dört halife döneminin hemen sonrası Muâviye iktidarının söylem biçiminde, bu söylemsel değişiklikle karşılaşılmaktadır.

> Görüldüğü gibi, siyasi söylem düzleminde, daha önce başat olandan bir "kopma"yı yansıtan tamamen yeni bir "söylem" karşısındayız (Câbirî, 2001a: 303).

Zira Hz. Ali'nin "Allah'ın kitabı ve Peygamberinin sünneti dışında hiçbiryükümlülüğü kabul etmediğini" söylemesi dışında Hz. Osman dönemine kadar başat ilke, "Allah'ın kitabı, Hz. Peygamberin uygulamaları ile Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in sünnetiyle hareket etmek" şeklindeydi. Hem Hz. Ebû Bekir hem de Hz. Ömer'in siretine uyma, "Allah'ın kitabına ve Peygamberin sünnetine uyma"nın en önemli unsuruydu (Câbirî, 2001a: 303). Şayet iktidar bu ilkeye tamamen bağlılığını gösterirse ancak o vakit halkı bir işe çağırabilirdi.

Muâviye döneminde ise bir "epistemolojik kopuş" gerçekleşmiştir. Zira Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn döneminden hiçbir iz taşımayan ve tamamen farklı, yeni bir söylem ortaya konmuştur. Zira bu yeni söylem, daha önce temel epistemolojik bir yaklaşım olan "Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin sünneti" ile hareket edilmeyeceğini gizlemiyor ve bunu açıkça ifade etmekten de kaçınmıyordu. Muâviye, Hz. Ebû Bekir'in ve Hz. Ömer'in sünnetinin hatta Hz. Osman'ın sünnetinin bile kendisi için bağlayıcı olmadığını ifade ederek bu kopuşu gerçekleştirmiş ve bunu gizleme gereği de duymamıştır. Bu sebeple o;

"çıkara dayalı", "güzel yeme ve iyi içme"ye[60] dayanan yeni bir sözleşmeyi yani iktidara değil, iktidarın elde edeceği ganimete ve meyvelerindeki bir "ortaklık"a dayalı, siyasi bir sözleşmeyi önerir. Muâviye'nin önerdiği bu siyasi sözleşmedeki iktidarın kullanımı, bir çeşit "liberalizm"e dayanmaktadır. Zira o, söylem üzerinden bir ifade özgürlüğü sunmakta, kendisine ve siyasetine karşı çıkanların konuşmasına da hiçbir şekilde aldırmamaktaydı (Câbirî, 2001a: 304). "Kılıçsız olana karşı kılıcımı kuşanmayacağım" diyerek halkı tamamen hoşnut edebileceğini ve kendisine bağlayabileceğini düşünmüştür. Onun belirlediği bu liberalist söylem ve uygulama, Emevî halifelerinin de izlediği şu ilkeye dayanmaktadır: "İstediğinizi söyleyin ama sözünüzü eyleme dönüştürdüğünüzde müdahale ederim." (Câbirî, 2001a: 304).

Câbirî, devlete siyasi bir olgu biçiminde bakıldığında, İslam'da "siyaset devleti"nin, Muâviye saltanatının günümüze dek süren hâkim bir modelini oluşturduğunu düşünür. Tarihi olaylar, Câbirî'nin anahtarlar veya belirleyiciler adını verdiği içeriklerle ele alınmasını zorunlu kılar. O, Muâviye'nin saltanatını "siyaset devleti" olarak nitelemeyi, siyasi uygulamanın bu üç belirleyiciyle (kabile, akide, ganimet) doğrudan belirlenemediği aksine siyasi uygulamaların bu belirleyiciler tarafından belirginleştiği bir devletle ilgili olmasından kaynaklandığını belirtir. Nitekim "kabile", belirleyici bir çerçeve olarak etkisini sürdürürken "ganimet", son çözümlemede kesin bir belirleyici olmuş, "akide" ise ideolojik bir çerçeve olarak rol üstlenmiştir. Ancak daha önceki dönemlerde etkili olan bu belirleyicilerin etkisi, Muâviye'nin saltanatında siyaset aracılığıyla uygulanmaya konulmuştur (Câbirî, 2001a: 300).

Muâviye'nin saltanatında toplumsal yapıda çok ciddi bazı değişiklikler olmuştur. İslam'ın ilk döneminde otoriteler, (emîrler) bilginlerden (ulemâdan) halk ise askerlerden oluşmaktaydı. Muâviye'nin saltanatıyla emîrler bir bölük, bilginler farklı bir bölük, halk da farklı bir bölük oldu. Bu dönüşüm, tamamen hilafetten saltanata geçişin bir neticesidir.

[60] "Muâviye'nin göreve gelişinin ilk yılı (birlik yılı, h. 41), Medine'ye gitmişti. Medine halkı, o gün için dini temeli (Hz. Peygamber'in ve sahabesinin kenti) yansıtıyordu. Orada her şeyi bütün açıklığıyla söylediği bir konuşma yaptı. Ravi, şöyle diyor: "Muâviye, birlik yılında Medine'ye gelince, Kureyş ileri gelenleri kendisini karşıladı. Şöyle dediler: "Seni zafere ulaştıran Allah'a hamd olsun." Onlara hiçbir şey söylemedi. Minbere çıktı, Allah'a hamd ettikten sonra şöyle dedi: "Sizin başınıza geçmem, sevginizi kazanarak değil, şu kılıcımla sizi dize getirerek oldu. Gönlüm size karşı Ebû Bekir'in ve Ömer'in yolundan gitmek istiyor. Ama bundan hiç hoşlanmadım. Osman gibi yürümek istiyorum, ama gönlüm bunu kabul etmedi. Hem bana, hem size yarar sağlayacak bir yol tuttum: Güzel yeme, güzel içme. Beni en iyiniz görmeseniz bile, ben sizi en iyi yönetecek kişiyim. Kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Sadece dilinizle söylediklerinize hiç aldırış etmem. Hakkınızın tamamını vermediğimi görürseniz, benden bir kısmını kabul edin. Benden size bir iyilik gelirse, onu benimseyin. Çünkü sel, çok olursa zarar, az olursa yarar getirir. Sakın fitne çıkarmayın. Çünkü fitne, geçinmeyi bozar, nimeti kirletir." Sonra minberden indi." (Câbirî, 2001a: 302-303).

Zira siyasi alanın olmadığı bir devletten, siyasetin siyaset şeklinde ama her zaman üç belirleyicinin etkisi içerisinde işlendiği, özel bir alanın doğduğu devlete geçişi sağlamıştır.

Hulefa-i Raşidîn devleti, askeri bir nitelik taşıyan fetihler devletidir: Ordunun komutanları olan emîrlerin başlarında "müminlerin emîri" vardı ve o, hem genelkurmay başkanı hem genel komutan hem de askere çağrılan tüm kabilelerin komutanıydı. O dönemde fetihler, sırf savaş uğruna değil, cihad adıyla yeni dini yaymak üzere yapılırdı. Emîrler, askeri komutanlar, din adamlarından oluşmaktaydı. Herkes otoriteyi, din uğrunda ve onun adıyla uygulamaktaydı, meşruluğunu oradan alıyor, yönetimi de orada arıyordu. Din, siyaseti kurarak yönetirken siyaset de dinin bir hizmetçisi ve uygulaması şeklinde işliyordu. Siyasetin dinden bağımsız biçimde uygulanacağı bir alan olmadı. Din ve siyaset, "kabile" içerisinde onun aracılığı ve onun uğrunda birlikte uygulanmaktaydı. Dolayısıyla halifeler devleti, siyasi bir alana sahip değildi. Zira ne şeriat (fıkıh mezhepleri) ne de inanç (fırkalar) düzleminde henüz bir görüş ayrılığı oluşmamıştı (Câbirî, 2001a: 301). Bu durum, Emevî devletiyle birlikte tamamen değişti. Zira Muâviye, artık "akide" adına değil "kabile" adına devleti yönetmekteydi. Nitekim onun şahsı üzerinden "emîr" "alim"den ayrıldı. Bu durum tüm devlet organlarına da yansıyınca "emîr"ler bir bölük, "ulemâ" ise başka bir bölük oldu. Kabilenin oluşturduğu taban da "Kureyş" ve "Araplar" olmak üzere iki kesime ayrıldı. En nihayetinde taban; "ordu" ve "halk" olmak üzere ikiye bölündü. Arap/İslam toplumunun ve devletinin karşılaştığı bu köklü değişim, aniden ve kendiliğinden ortaya çıkmadı. Aksine bu durum, birçok dönüşümün ve etkenin sonucuydu (Câbirî, 2001a: 302).

Hilafetin saltanata dönüşmesinin arka planını oluşturan Hz. Osman'ın son dönemlerinde belirginleşen anayasal boşluklar, Arap/İslam toplumunun tarihi tecrübelerinden çıkarılabilecek tek siyasi ders değildir. İslam'da ilk kral olarak bilinen Muâviye'nin dönemiyle başlayan, yönetimlerini meşru kılma hususunda Müslüman yöneticilerin, bir alışkanlığa dönüştürerek dayandıkları keyfiyetle birlikte öne çıkan bazı hususlar vardır. Onlardan biri de Muâviye'nin yönetimi gasp ederek ele geçirmesiydi ve o, bu durumun farkındaydı. Muâviye, bu sebeple Hz. Ebû Bekir dönemiyle işlevsel kılınan İslam'da yönetimin üzerine inşa edildiği "şûra meşruiyeti"ni, kendisi için de gerçekleştirmek istemiştir. Bu anlayışla Muâviye, kendi yönetim meşruiyetini hem "kazâ ve kader" anlayışından yararlanan hem de halkı maddi nimetlerden faydalandıracağını ima eden söylemlerle halkın memnuniyetini kazanma yoluna gitmiştir (Câbirî, 2011: 113). Nitekim Muâviye ile Hz. Ali arasında gerçekleşen savaş Muâviye'nin zaferiyle neticelenmiş ve o,

yönetimi ele geçirmesinin "Allah'ın kazâ ve kaderi"nın bir tecellisi olduğunu belirtir. Hutbelerinde daima devlet işleriyle ilgili hususlardaki deneyimi sebebiyle Emevîlerin iş başına geçmesini Allah'ın, "ezeli bilgisi"yle takdir ettiğini dile getirmiştir. Muâviye bu yeni epistemolojik söylemle siyasi bir kopuşa ön ayak olmuştur (Câbirî, 2011: 114). Bu durum, işin bir yönünü oluştururken diğer yönünü ise Muâviye'nin izlemiş olduğu "gerçekçi" siyaset oluşturur. Zira onun bütün çabası, halkın yönetim meselesine, zorbalığa boyun eğme üzerine kurulu "siyasi bir realite" şeklinde bakmalarını sağlamaya dönüktür.[61]

Dört halife döneminde Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in halifesi; Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in halifesinin halifesi; Hz. Osman, Hz. Peygamber'in halifesinin halifesinin halifesi gibi tamlamalar şeklinde "halife"lik söylemi kullanılırken Abbâsî döneminde ise "Allah'ın halifesi" ve "Allah'ın yeryüzündeki otoritesi" şekline evrildi ve bu atıf, halifenin meşru kılınmasının temelini oluşturdu. Câbirî, bu söylemsel yaklaşımların hiçbirinin İslami unsur taşımadığını ve bunların hem Fars saltanat ideolojisi hem de zalim bir yönetici ile Tanrı'yı eşit gören veya yöneticiyi bir ilah olarak gören bazı anlayışlarla yerleşmiş olduğunu düşünür.

Çok daha geç bir dönemde özellikle de Mâverdî'yle birlikte, İslam'da "yönetim hukuku" veya "siyaset fıkhı" ortaya çıktı. Bundan önceki yönetim hukuku, Ehl-i Sünnet kelamcılarının "halifelik"e dair ortaya koydukları söylemlerden oluşmaktaydı. Yönetim hukuku, Râfizîler başta olmak üzere Şia'nın fikirlerine cevap niteliğinde öne sürülen salt "kelami tartışmalar"dan ibaretti. Zira hem Şia hem de Râfızîler; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliklerini kabul etmemiş, bununla birlikte Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Hz. Ali'yi halifeliğe vasiyet ettiğini iddia etmişlerdir. Bunun üzerine Ehl-i Sünnet de dört halifenin hilafetlerinin geçerli olduğunu ispat etmek için tarihi bazı gerçeklere dayanarak cevap üretmeye çalışmışlardır. Daha sonra hilafete dair tüm hususlar, dört halife dönemindeki işleyiş biçimini "emsal hukuki uygulamalar" şeklinde görmeye başlamış, halife ve halifenin tayin yöntemiyle ilgili öne sürdükleri bazı şartları bu esas üzerine oturtmuşlardır (Câbirî, 2011: 115).

---

[61] "Cemaat (birlik) yılında", kendisine biatin tamamlanmasından sonra Medine'de insanlara şöyle hitap etmiştir: "Biliyorum, ben sizin rızanızla işbaşına gelmedim. Yönetime geçmeme de sevinmediniz. Bu kılıcımla sizi yola getirdim." Sonra, kendisini Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın yolunda gitmeye zorlamaya çalıştığını, fakat buna güç yetiremediğini söylemiş ve şunları ilave etmiştir: "Benim ve sizin için faydalı olan bir yol izledim ki, o yolda güzel yiyecekler ve tatlı içecekler vardır. Beni kendiniz için en hayırlınız olarak görmeseniz de, ben, yönetici olarak sizin en hayırlınızım (Câbirî, 2011: 114).

Tüm bu girişimler, en temelde Şia'nın bazı kollarına ve Bâtıni hareketlere karşı koyma amacını taşımaktadır. Bu sebeple yönetim hukuku, özünde ve gerçekte, mevcut ve gelecek yönetimlere ilişkin bir düzenlemeyi değil, başta Raşit halifeler dönemi olmak üzere, daha önceki dönemlerin yönetimlerine İslami yönden hukuki bir meşruiyet kazandırma çabası şeklinde gelişti. Câbirî'ye göre Mâverdî, kendi dönemine yargı, yönetim ve idari görevler gibi hususlarda "dinî görevler" düzeyinde bazı düzenlemeler getirmeye çalışmıştır ama onun bu çabası, mevcudu betimlemek ve ona hukuki bir meşruiyet kazandırmaktan öteye geçmemiştir. Mâverdî sonrası "siyaset fıkhı" ise halifelikle ilgili konularda ileri sürülen bazı şartlardan vazgeçmiş ve bu konu yönetimin kaba kuvvetle ele geçirilmesinin meşru olduğu noktasına kadar (Gazzâlî ve ondan sonrakilerle) varmıştır. Bu konu en nihayetinde fakihlerin, "siyaset fıkhı"nı her yönüyle geçersiz kılan "genel bir ilke" ortaya koymasıyla son bulmuştur: "Kaba kuvvetle yönetimi ele geçirene itaat etmek vaciptir." Mağrib'te bu konu şu şekilde ifade edilir: "Allah, yönetimin başına geçene yardım eder."

Câbirî, tüm bunları Arap/İslam toplumunun tarihi tecrübelerinin bize kazandırdığı siyasi dersler olarak görür. Onun sözünü ettiği bu ders; halifeliğin saltanata dönüşmesi'nin bir öncesinde yani Hz. Osman'ın son dönemlerinde ortaya çıkmış olan anayasal boşluklardan ve onun akabinde halifeliğin kendi meşruluğunu ideolojik bir çarpıtma ve siyasi bahşiş/bağışta arayan bir sisteme dönüşmesidir. Burada dikkat çekmeye çalışılan nokta, iktidarın nasıl ele geçirildiği meselesidir. Fakat Arap/İslam toplumunun tarihsel tecrübeleri yalnızca bu gibi siyasi pratiklerden oluşmamaktadır, ayrıca burada Câbirî'nin "İslami karakter" diye ifade ettiği, özgür düşünmeyi ilham eden ve reformsal değişim hususunda umutları da yeşerten çabaları da içermektedir. Câbirî'nin sözünü ettiği bu karakter, Hz. Peygamber döneminde aranması gereken ve daha önce de ifade edilen üç temel ilkeden oluşmaktadır. Birincisi; Kur'an'ın, Allah'a iman, büyük günahlardan sakınma, tevekkül ve namazla birlikte övmüş olduğu "şûrâ"dır (Câbirî, 2011: 116). İkincisi; Mısır, Babil, İbrani ve Fars gibi eski Doğu medeniyetlerinin siyasi düşüncesini oluşturan ve koyun sürüsünü güden "çoban" metaforu üzerine kurulan "sorumluluk ve bunun toplum bünyesindeki dağılımı"dır (Câbirî, 2011: 117). Daha sonra ele alınacak olan bu yönetim sisteminde yönetici, "çoban"ı; geriye kalanlar ise "sürü"yü ifade etmekteydi. Üçüncü ve son olarak Hz. Peygamber'in "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz." şeklinde ifade etmiş olduğu hadistir. Aslında Câbirî, buradan hareketle siyaset ve yönetim işlerinde İslam ahlakının üzerine oturduğu bazı temel ilkelere dikkat çekmeye çalışır. O, bu ilkeleri ortaya koyan nasların, hukuki naslar olmadığını veya en azından böyle kabul edilmemesi gerektiğini

belirtir. Böylece yönetim hususundaki içtihat alanını, İslam'ın da onaylamış olduğu yüksek değerler tarafından belirlenen sınırlar dışında, hiçbir sınırlama olmayacak kadar genişletmeyi arzulamaktadır (Câbirî, 2011: 118). Câbirî, İslam'da siyasi düşüncenin en temelde, Mâverdî ve onun gibi âlimlerin görüşleri üzerine inşa edildiğini ve bunun olduğu gibi kabul edilmesinin doğru olamayacağını belirtir. Ona göre bu görüşler, o dönemin siyasi koşullarına bağlı olarak gelişen yaklaşımları içerir. Zira Mâverdî ve diğer siyaset bilginlerinin görüşleri, genellikle kendi dönemlerinin sorunlarına çözüm üretmek üzere ya bazı Şiî yaklaşımlara cevap vermek ya da mevcut durumu meşru kılmak üzere ortaya koydukları yaklaşımları içermektedir. Bu sebeple Câbirî, bu görüşlerin bugün için bağlayıcı bir işleve sahip olamayacağını, bağlayıcı olması gerekenin, Hz. Peygamber döneminde aranan ve yukarıda da ifade edilen üç temel ilkenin olduğunu düşünür (Câbirî, 2011: 119).

Sonuç olarak tüm Emevî ve Abbâsî iktidarları, meşruiyetlerini korumak, yöneticilerin olumsuz tavırlarını örtmek, hilafet saltanatlarının hukuksuzluklarını meşru kılmak için bazı söylemler üretmişlerdir. Onlar öncelikle siyaseti, dinin esasları arasına almaya çalışmışlardır. Bu yolla ortaya çıkabilecek adil olmayan ve hukuk dışı olan kendi uygulamalarındaki sorumluluklardan kaçınmaya çalışmış ve başarısızlıklarının sebebini dayandıracak gerekçeler üretmişlerdir. Bunu da dine ve din üzerinden bir söylemle kadere mal etmeye yönelik bir çaba içerisine girerek sağlamak istemişlerdir. İktidar mensupları, toplumun iktidarı yargılamasından ve onlara hesap sormaktan vazgeçirecek "cebr" adı verilen farklı bir söylem üretmişlerdir.

4.2. Muhalifleri Bastırmanın Bir Yolu: Cebr İdeolojisi

Toplumda kabul görmeyen gelişmelere sebebiyet veren, bu sebeple meşruiyet problemiyle karşılaşıp eleştiriye maruz kalan insanlar, ya kutsal bir otoriteye kendilerini veya düşüncelerini dayandırırlar ya da sevenleri, taraftarları tarafından bu şekilde nitelendirilirler. Bu gibi iddiaların ispatı için yetkili kişi veya kişilere dinsel bazı değer ve sıfatlarla karizma atfedilir. Böylece yapılan eylemin meşru olduğu ispat edilmeye ve olayların merkezindeki kişilerin masum oldukları gösterilmeye çalışılır (Wilson, 2004: 46). Bu yaklaşım, Batı düşüncesinde de kendisine yer bulmaktadır. Zira Machiavelli "Bazı insanlar, altından kalkamadıkları işleri kaderle izah etme yoluna giderler." demekle bu

durumu izah etmiştir **(**Machiavell**,** 1994: 119). İslam tarihinde de Emevî yöneticileri, iktidarın kuruluş şeklini meşru bir zemine oturtmak, siyasi amaçlarını gerçekleştirmek, muhalif hareketleri kaderci anlayış aracılığıyla Allah'la karşı karşıya getirmek için muhalefeti engellemenin, kendilerini ve yaptıkları uygulamaları kabul edilebilir kılmanın bir yolu olarak "cebr" merkezli bir kader anlayışını öne sürmüşlerdir.

Kur'an'da, tabiattaki çeşitli olayların ve insanın eylemlerinin failinin Allah olduğu şeklinde zikredilen cebr teorisinin, Arap kültür aklıyla da bir bağlantısı olduğu düşünülmektedir. Zira Cahiliye dönemi Araplarının şiir ve hitabelerinde, ilahi takdir ve kader inançlarını kabul ettiği görülür. Bu sebeple Cahiliye Arapları, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine, insanın başına gelen şeylerin ve hatta âlemdeki her şeyin, daha önceden yazılıp takdir edildiğine ve bunları değiştirmenin mümkün olmadığına yönelik kaza, kader ve cebre inanırlardı (Dindi, 2017: 43). Dolayısıyla Cahiliye Arapları da kader inancını benimsemekteydiler.

Emevî iktidarı, itikadi bir yaklaşım olarak benimsediği ve benimsetmeye çalıştığı cebr teorisini, tabiatı gereği hem desteklemiş hem de yayılması için çaba sarf etmiştir. İktidar, kendisine dinî ve siyasi meşruiyet sağlamak, kendisini kutsal bir güç olarak kabul ettirmek ve uygulamalarının sorumluluğundan kendisini azade kılmak için cebr anlayışına dört elle sarılmıştır (Özkan, 2008: 230). Her ne kadar Cahiliye Araplarının da bildiği ve benimsediği bir teori olsa da cebr teorisinin İslam tarihindeki kurucusu Cehm b. Safvân kabul edilir. Cehm, insanın fiillerinden kendisinin bir iradesinin olmadığını, bütün eylemlerimizin Allah tarafından yaratıldığını dolayısıyla eylemlerin insana nispet edilmesinin mecazi bir anlam taşıdığını iddia etmiştir (Câbirî, 2001a: 405). Cebr teorisi, Emevî iktidarı tarafından kabul görse de Cehm, dinî ve siyasi bazı sebeplerden dolayı yine Emevî iktidarı tarafından 746 yılında idam edilmiştir (Câbirî, 2001a: 407). Zira Cehm, halifenin hangi kabileye mensup olduğunun önemli olmadığını, Kur'an ve Sünnet'i bilen ve uygulayan herkesin halife olabileceğini savunmuştur. Cehm, bu yaklaşımıyla iktidarın temel dinî bir tez olarak ileri sürdüğü hilafetin Ümeyyeoğullarının hakkı olduğu iddiasına karşı çıkmıştır. İnsanı, tabiattaki bir nesne olarak gören, insanın fiillerinde iradesinin ve sorumluluğunun olmadığını, her şeyin kaza ve kader kavramıyla açıklamaya çalışan cebr teorisi**,** Emevîlerin ilk dönemlerinde ortaya çıkmıştır (Câbirî, 2001a: 408).

Câbirî, Emevîlerin, cebr teorisini yani insan iradesini bütünüyle ortadan kaldıran mutlak ilahi irade anlayışının temelini atmalarının tarihi olarak sabit olduğunu belirtir. Onlar, dinî

vicdan tarafından nefretle karşılanan bu teoriyi, zulüm ve kötülükle dolu eylemlerini meşru göstermek için kullanmışlardır. Zira Emevîler, dinî vicdan karşısında kendilerini suçsuz göstermek için tüm icraatlarını Allah'ın mutlak iradesiyle açıklamaya çalışmışlardır. Câbirî, bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr'ın hocasından şu görüşleri nakleder:

> Cebr'den ilk bahseden ve konuyu açıkça vazeden Muâviye'dir. O, yaptıklarının, Allah'ın kazası ve yaratmasıyla olduğunu söyleyerek yaptıklarını mazur göstermeyi ve doğru yaptığını vehmettirmeyi hedeflemiş; Allah'ın kendisini müminlere önder kıldığını ve bu vazifeyi Emevî krallarına verdiğini belirtmiştir (Câbirî, 2001: 703).

Muâviye tüm çabasını, insanların, yönetim meselesine, zorbalığa boyun eğme üzerine kurulu "siyasi bir realite" olarak bakmalarını sağlamaya hasretmiştir (Câbirî, 2011: 114). O, bu rivayetlerin doğru olup olmadığına bakılmaksızın, tarihi olarak sabit olan şeyin Emevîlerin cebr teorisinin temelini attıklarını ve Abbâsî halifelerinin birçoğunun ve sonraki İslam hükümdarlarının da bu yaklaşımdan yer yer beslendiklerini söyler (Câbirî, 2001: 703). Dolayısıyla Muâviye tarafından siyasi alt yapısının oluşturulduğu söylenen söz konusu bu teori, zamanla Emevî iktidarının ideolojisine dönüşmüştür. Zira Emevî iktidarı, kendilerinin iktidara gelmiş olmasını, Allah'ın kaza ve kaderinin bir sonucu olduğu duygusuyla yerleştirmek istemiştir.[62] Ayrıca "irade" tartışmalarına girerek insanların özgür iradelerinin sınırlı olduğunu da yaymaya çalışmışlardır.

Emevî halifeleri, Allah tarafından kendilerinin tayin edildiklerini ve bu sebeple de "Allah'ın halifesi" olduklarını, dolayısıyla hilafet, Allah tarafından kendilerine verildiği için halife ve onun astlarına yönelik bir itaatsizliğin Allah'a itaatsiz olmakla eşdeğer olduğunu iddia etmişlerdir. [63] Zira "İmama itaat, Allah'a itaat anlamına gelirdi." (Câbirî, 2001a: 446).

Emevî iktidarının tüm bunlarla ulaşmak istediği, yönetimlerinin meşruiyetini itikadi bir temele oturtup Müslümanların itaatini eksiksiz bir şekilde sağlamaktı. Câbirî, Emevî iktidarlarının, dinî meşruluğunu, cebr teorisi ve halifeyi yücelten lakapların yanı sıra bir de "hadis"le güçlendirmek istediklerini belirtir. Ona göre her yönetici, her parti ve her fırka,

---

[62] Muâviye, Hz. Ali ile savaşa çıkarken, bunun Allah'ın kaza ve kaderi olduğunu söyleyerek eylemini haklı göstermeye çalışmıştır (Câbirî, 2001: 703).

[63] Bu iddia daha Muâviye hayatta iken Basra Valisi olan Ziyad b. Ebihî'nin şehre gelirken okuduğu meşhur hutbede de dile getirilmiştir: "... Biz sizi Allah'ın bize verdiği otorite ile yönetiyoruz. Elimize verdiği malı size veriyoruz. Sizin bize itaat, bizim de sizi adalet borcumuz var." sözleriyle iktidara ilahi bir meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. İktidar yanlısı şair Harise b. Bedr, Ziyad'ı "Allah'ın kılıcı", Muâviye'yi de "Allah'ın halifesi" şeklinde takdim etmekteydi (Çakırtaş, 2007: 24). Muâviye öldüğünde, oğlu Yezîd halka şöyle seslendi: "Dilediğini yapan, dilediğine veren, dilediğinden alan, dilediğini düşüren, dilediğini yükselten Allah'a hamdolsun." (Çakırtaş, 2007: 125).

siyasi tutumuna meşruluk kazandırmak üzere hadis rivayet etmiştir. Kişiler, fırkalar ya da kurum yöneticilerinin övülmesi için oldukça yaygın bir şekilde hadis uydurulmuştur (Câbirî, 2001a: 453). Onlar, hadisin senetli veya senetsiz olmasına bakmaksızın hadisin siyasi amaçlarına hizmet etmesini öncelemişlerdir. Câbirî'ye göre hadis uyduranlar, doğrudan kendi davasına hizmet edecek bir şekilde hadis uydurdukları için, uydurma hadisin etkisi, sahih olandan daha etkili olmuştur (Câbirî, 2001a: 454).

Câbirî, uydurma hadislerin iki temel konuyu merkeze aldığını belirtir. 1) Bir imamın olma zorunluluğu 2) İmama itaatin zorunluluğu. O, bu iki konuda rivayet edilmiş hadislerin çoğunun, genelde dinî özelde de Sünnî vicdanın "devlet"i korumak güdüsüyle zahiren Müslüman olması şartını da gözeterek ne olursa olsun halifeyi kabul etmeye, ona itaat etmeye yönelik olduğunu düşünür. Çünkü "devlet"siz bir dinin ayakta kalamayacağına inanılmıştır. Zira birçok hükmün ve farzın uygulanmasının ve yürütülmesinin, imamın varlığını zorunlu kıldığı kabul edilir (Câbirî, 2001a: 454). Câbirî bu yaklaşımın, Ali Abdurrazık'ın şu görüşüne kesinlikle uymadığını belirtir:

> Hz. Muhammed tamamen dinî bir davetin peygamberidir. Bu davette ne saltanat eğilimi ne de devlete çağrı vardır. Çünkü Hz. Peygamber'in ne iktidarı ne de hükümeti vardı. Memleket (krallık) kelimesinden ve anlamdaşlarından siyasi olarak anlaşılan anlamda bir "krallık" kurmaya girişmedi. Tıpkı öteki peygamberler gibi yalnızca bir peygamberdi. Bir melik (hükümdar) değildi, devlet kurucusu değildi, iktidara çağıran biri de değildi[64] (Câbirî, 2001a: 455).

Emevî muhalifleri ise Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ın halifesi" unvanını mütevazı bir şekilde reddettiğini ve "Allah'ın elçisinin halifesi" unvanını kullandığını belirterek bu gibi durumlara karşı çıkmışlardır (Çakırtaş, 2007: 25).

7. yüzyıla gelindiğinde, Emevî uygulamalarından rahatsızlık duyan muhalif hareketler oluşmuş ve giderek artmıştır. O zamanlar Emevî taraftarlığı anlamında "cebriye" terimi, Emevî karşıtlığı anlamında da "kaderiye" terimi kullanılmıştır. Emevî muhalefeti, bu terimle insan fiillerinin ezeli bir belirlemeyle değil, insanın iradesi, seçimi ve kudretiyle meydana geldiğini, dolayısıyla her insanın yaptıklarının sorumluluğunu üstleneceğini seslendirmiştir (Câbirî, 2019: 133). Şayet cebr düşüncesi yaygınlık kazanır ve kabul edilirse insanlar kendi yöneticilerine karşı bir kabullenmişlik içerisine girecek, mücadele

[64] Câbirî, Abdurrazık'ın yukarıda belirtilen tüm görüşlerine katıldığını ama "devlet kurucusu" olmadığı yönündeki görüşüne katılmadığını özellikle belirtir. Zira ona göre İslam, hem bir din hem de bir devlettir. Fakat dine dair yapılan düzenlemeler, devlet için yapılmamıştır hatta devlet işleri Müslümanların içtihatlarına bırakılmıştır (Câbirî, 2001a: 455).

etmeyecek ve bu durumu Allah'ın bir kaderi olarak tanımış olacaklardı. İktidarın uygulamalarından rahatsızlık duyan muhalefet de tam da bu sebeple cebr düşüncesine karşı kaderiye düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Buna göre cebri düşünce, tamamen inkâr edilecek ve insan özgürlüğünü öne çıkaran bir yaklaşım benimsenecektir. Görüldüğü üzere bu düşüncenin ortaya çıkış amacı da tıpkı cebr düşüncesi gibi tamamen siyasidir (Er, 2016: 347). Nitekim Emevî iktidarı, kaderiyye düşüncesini sapkın bir yaklaşım olarak kabul etmiş, önderlerini yakalayıp cezalandırmıştır. Ancak ilginç bir şekilde iktidar, cebr konusunda aynı tutumu gayrimüslimlere sergilememiştir. Dinle kurdukları ilişki bağlamında gayrimüslimlere, geniş dinî hak ve özgürlükler tanıyan Emevî iktidarı, aynı hak ya da özgürlüğü cebr teorisini reddeden ve bu anlamda insanın fiillerinde hür ve sorumlu olduğunu düşünen Müslümanlara tanımamış, iktidarla aynı dinî düşünceleri benimsemeyen bu insanları suçlu olarak görmüştür (Özkan, 2008: 77).

Daha sonraları Abbâsî devrimini gerçekleştiren muhalifler, kendi yönetimlerinin meşruiyetini, Emevî yönetiminin yaptığı gibi kaza ve kader de değil, "Allah'ın dilemesi ve iradesi"nde aramaya başladılar ve şunu dediler: "Bizim sizi yönetmemizi Allah istemiştir ve sadece onun iradesi ile tasarrufta bulunuyoruz." Bu anlayışı, Abbâsî Devleti'nin ilk kurucusu olan Ebû Ca'fer el-Mansûr bir hutbede şöyle ifade etmiştir:

> Ey insanlar! Ben Allah'ın yeryüzündeki otoritesiyim, O'nun tevfiki ve desteği ile sizi yönetiyorum, O'nun malının bekçisiyim, O'nun arzusu ve iradesiyle o malda tasarrufta bulunuyorum ve O'nun izniyle o malı veriyorum... (Câbirî, 2011: 115).

Raşid halifeler döneminde Hz. Ebû Bekir için "Hz. Peygamber'in halifesi", Hz. Ömer için "onun halifesinin halifesi", Hz. Osman için de "onun halifesinin halifesinin halifesi" gibi tamlamalar kullanılırken Abbâsî döneminde ise "halife" nitelemesi "Allah'ın halifesi" ve "Allah'ın yeryüzündeki otoritesi"ne dönüşmüştür. Câbirî, İslam'dan bütünüyle uzak olan bu yaklaşımın, İbnu'l-Mukaffâ ve bazı küttâpların nakillerine dayanarak Fars saltanat ideolojisi ve zalim yöneticiyi Tanrı'yla denk tutan hatta yöneticiyi bir ilah gibi gören birtakım anlayışlarla iyice yerleştiğini belirtir (Câbirî, 2011: 115). Ona göre Abbâsîler döneminde, Allah ile halife arasındaki benzerliğe yöneliş, yalnızca İsmaîliye gibi imamet mitolojisini geri getirenlerde değil, Ehl-i Sünnet'in Eş'arî ve Mu'tezile gibi siyasi ve dinî yaklaşımlarında da hâkim olmuştur. Dolayısıyla bunun bütünüyle Pers modelinden nakledilerek geldiğini söylemek yanlış olur. Zira İslam, Allah'ın başkasıyla her türlü benzerliğini ve ortak oluşunu reddeden, "tevhid" ilkesiyle doğrudan çelişmeyen yaklaşımları kabul eder. Câbirî, Allah ile hükümdar arasında, birbirine tamamen uymasa

da, benzerliğe dayanan Pers modelinin, Abbâsî döneminde Sünnî din ve muhayyilede kendisine yer bulmasının en önemli sebebi olarak "tevhid" anlayışının olduğunu belirtir (Câbirî, 2001a: 447). Yukarıda da ele alındığı üzere Ebû Ca'fer el-Mansûr, bir hutbede kendi iradesini doğrudan Allah'ın iradesiyle ilişkilendirerek Allah'ın iradesi ve onun vasıtası olmaksızın eylemde bulunmadığını iddia etmiştir (Câbirî, 2001a: 447).

Câbirî, siyasi yüceltmenin, söylemin siyasi içeriğini "şuuraltı"nın derinliklerine itme işlemine dayandırır. Ona göre bireysel ve sosyo-politik konular, şuuraltına atılarak silinip yok olmazlar, aksine psiko-analizcilerin dediği gibi, kendisini zorunlu olarak şu ya da bu şekilde ifade edecek bir yol bulurlar. Dolayısıyla bu siyasi yüceltme, geçmişte yaşanmış olsa bile etkileri günümüzde hâlâ devam etmektedir. Câbirî, bu düşüncelerini serdederken hiç kimsenin tanık, gösterge ve diğer kanıtlama araçlarına dayanmayan, serbest bir yorumsamacı gibi bir okuma yaptığına inanmaması gerektiğini belirtir (Câbirî, 2001a: 449).

İktidar sahipleri, meşruiyetlerini bazı dinî kavram ve referanslarla sağlamaya çalışarak toplumda muhalefetin oluşmasını engellemeye veya azaltmaya çalışırlar. Emevî cebr anlayışı da böyle bir yaklaşımın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca hem Emevî hem de Abbâsî iktidarlarının, Allah'a veya dine matuf sıfatları kendileri için kullanmaları da bu amacın bir gereğidir. İktidar sahipleri, kendilerine yönelik muhalefetin, toplum nezdinde doğru kabul edilmemesi için böyle bir yola başvurmuşlardır. Halifenin/sultanın, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ya da gölgesi olarak kabul edilmesi, muhalefetin imkân alanını daraltacaktır. Zira gölge, asıl olanın bir yansımasıdır. Allah asıl olduğuna göre gölge de hemen hemen o konumdadır. Böyle bir durumda da toplumsal tabandan iktidara yönelik bir muhalefet meşru olmayacaktır.

4.3. Muhalefetin Söylemi

İktidar karşıtı tüm hareketler, genellikle başkaldırı ve muhalif hareketler diye ifade edilir. Sosyal bilimlere göre tüm iktidar karşıtı hareketler, kolektif ve örgütlü başkaldırı hareketleri olarak tarif edilir. Sosyolojik bir çözümleme için, hareketlerin sürekli, kolektif ve örgütlü bir yapı içeriyor olması önemlidir ve bu gibi yapılar sosyal hareket olarak isimlendirilir (Serin, 2010: 929). Zira bir direnişin ya da bir başkaldırının sosyal bir hareket diye ifade edilmesi, onun sistem karşıtı olmasını değil; sürekli, kolektif ve örgütlü olmasını

gerektirmektedir. Ancak buna rağmen tüm sosyal hareketlerin, özleri itibarıyla sistem karşıtı oldukları durumu da göz önünde bulundurulmalıdır.

Wallerstein'a göre sistemli ve örgütlü toplumsal muhalefet hareketlerinin başlangıcı 19. yüzyıla dayanır. Bu yaklaşım üzerinden kabul gören sembolik başlangıç tarihi de 1789'da gerçekleşen Fransız Devrimi'dir. Her ne kadar bu devrimde, hareketlerin örgütlenmelerinin temeli atılmış olmasa da iktidar karşıtı hareketler tarafından kabul gören temel savunu ilkeler olan eşitlik, kardeşlik ve özgürlüğün gündeme taşınmasını sağlamıştır. Wallerstein bu ilkenin, sosyal hareketler yani ezilen sınıf tarafından eşitliğe, kardeşliğe ve özgürlüğe ulaşma mücadelesi anlamını taşıdığını düşünür (Wallerstein, 1993: 11-12). Fransız Devrimi'nde birden ortaya çıkmayan ama devrimle birlikte dünya çapında popülerleşen bu ilkeler, yaygınlık kazanarak daha fazla insanın harekete geçmesine sebep olmuştur. Bu üç ilke, birçok yazar tarafından sistem/iktidar karşıtı hareketleri tanımlamak üzere temel bir kritere dönüşmüştür. Bu anlayışla tarihte yaşanan her başkaldırı hareketi, şayet bu üç kriteri taşırsa işte o vakit toplumsal muhalefet/başkaldırı hareketi kapsamında değerlendirilir. Farklı toplumların, toplumsal mücadele alanlarından her birinin ayrı ayrı göz önünde bulundurulması durumunda esasında çoğu sosyal hareketin eşitlik, kardeşlik ve özgürlük ideallerinden ne kadar uzak olduğu görülür (Serin, 2010: 930). Ancak bu üç ideal ilke, muhalif/direniş hareketler açısından bir dinamo görevi üstlenmiş olsa da sosyal bir hareket olarak kabul edilebilmeleri için tek başlarına yeterli değildir (Serin, 2010: 931). Zira sosyal bir hareket, ancak sürekli, kolektif ve örgütlü olursa anlam kazanır.

İktidara yönelik yapılan tüm mücadeleler, genellikle söylem üzerinden ifade edilir. Siyasi bir söylem de toplumu, kendi sınırları içerisindeki söylem alanında tutmaya ve sabitlemeye çalışır. Muhalif siyasi söylem ise iktidar söylemine karşılık, geleceğe dair gönderimde bulunarak toplumsal bir farkındalık oluşturmaya ve vur-kaç taktiğine dayanan iletişimsel bazı yöntemlerle karşı çıkmaya çalışır. Siyasi söylemler, ideolojilerin "aynaları" şeklinde bir işleve sahiptir ve toplumsal olanı bu aynalara yansıtırlar. İktidar, ideolojik öncüllerine göre kendi "yanılsamalı" aynasında toplumsalı yansıtırken muhalefetin söylemi ise yanılsamalı olan bu aynaya dikkat çeker ve onu parçalamaya çalışır (Oskay, 2003: 8). Bu yönüyle iktidar muhalefetin, muhalefet de iktidarın söylemini çözümlemek ve ideolojik mücadele ilkelerini de buna göre belirlemek ister.

İktidarlar söylem alanında, muhaliflerin söylem alanlarını işgal ederek onların söylemlerini gasp edebilir, muhalif gibi görünen ama iktidara bağdaşık olan bazı ideolojik yapılara,

muhalif söylem üretiyormuş gibi yaptırarak muhalif söylemin içini boşaltabilir veya toplumsal alandan onları soyutlayarak marjinalleştirebilir. Söylemin diyalektiği bağlamında bir devinim içerisinde bulunan muhalif söylem, tam olarak sabitlenip kapatılamaz. Çünkü iktidar, hiçbir zaman söylemsel alana tümel olarak hâkim olamaz (Oskay, 2003: 9). Nitekim söylemler de iktidara temelli olarak boyun eğmezler. Söylem, iktidarın hem bir aracı hem de bir etkisi olabilirken bir direniş, bir engel, bir güçlük ve muhalif bir strateji için bir başlangıç noktası da olabilmektedir. Değişken olan bu süreçlerin göz önünde bulundurulması gerekir. Zira söylem, bir yandan iktidarı üretir, iletir ve güçlendirirken diğer yandan onu açığa çıkarır, kırılgan kılar ve onu ağır ağır yok eder (Mills, 2003: 128).

İktidarlar, söylem alanlarını tamamen dolduramazlar çünkü söylemdeki kırılma, süreksizlik ve parçacılık; iktidar söyleminin, iktidarın belirlediği yönde yeniden üretilmesini engeller. Bu sebeple söylem içinde oluşturulan özneler de bu kırılma ve parçalılığın etkisinde kalır. Muhalifler, egemen ideolojinin ve ideolojik söylemin bıraktığı bu boşluklara sızarak kendi söylem alanlarını inşa ederler. Bu alanları kullanırken iktidarın saldırısıyla karşı karşıyadır; bir yandan yaşamaya diğer yandan da toplumsal muhalefeti örgütlemeye çalışır. Hem iktidarların hem de muhaliflerin kendilerini konumlandırdıkları söylem alanı aynı olsa da her ikisi de farklı merkezler oluşturur ve bu merkezler etrafında özneleri örgütler. Toplumsal bilinç ve bilinçdışılık, söylemsel pratiklerle şekillenir. Bu sürecin en temel unsuru söylem olduğu için toplumsalın söylemini kim belirlerse toplumsal bilincin kontrolünü de o ele geçirir. İktidarlar birçok mekanizmayı elinde bulundurduğu için bu işte oldukça başarılıdırlar ama muhalifler de ikna edici ve çarpıcı bir dil kullanarak toplumsal bilinçte yer edinen egemen söyleme vur-kaç saldırılarıyla kırılmalar yaratmaya çalışırlar (Çoban, 2003: 259).

Süreğen kapalılık halini yaşatan egemen ideolojik yapı altındaki toplumların tepkileri, birikir ve toplumsal patlamalara neden olur. Bu gibi durumlarda iktidar, savunma halindeyken muhaliflerse toplumsal eylemin belirleyicisi sıfatıyla saldırı konumundadır. İktidarlar oluşan bu gibi kriz durumlarında kısa süren bazı açılımlar sağlayarak toplumsal muhalefete bazı ödünler verebilir (Çoban, 2003: 260). Aslında iktidarlar için bireylerin istenilen şekilde hareketini sağlamak üzere kullanabileceği en doğru yöntem, rıza üretimine başvurmadır. Zira baskıyla bir şeyleri yaptırmaya çalışmak, sanıldığı kadar uzun bir süre etkili olmayacaktır **ve** akıllıca bir tutum da değildir (Devran, 2010: 22). Fakat daha

totaliter olan iktidarlar ise toplum üzerindeki baskıyı artırmaya ve baskı aygıtlarını etkin kılarak toplumsal patlamaları engellemeye çalışır (Çoban, 2003: 260). Zira bu gibi iktidarlar, kendilerine muhalif olan tüm tepkileri, yasadışı görür ve onları baskıyla sindirmeye çalışır (Blommaert, 2005: 168).

İktidarlar, muhalefetin sağlanmasında etkin olarak gördüğü muhalif söylemlerin bazı öğelerini yok etmeye girişir, şayet başarılı olmazsa o söylemi kullanmaya, anlamını değiştirmeye çalışarak muhalif söylemlerin içini boşaltır ve kendi söylem alanına eklemler. Muhalifler de kendilerine ait bu alanı ellerinde tutmak ister şayet başarılı olamazlarsa kendilerine yeni söylem öğeleri geliştirerek konumlarını tekrar tanımlamaya çalışırlar. Zira muhalifler de toplumsal alanda, söylemsel olarak varlık sürdüremeyen bir muhalefetin olamayacağını bilmektedirler (Çoban, 2003: 260). Söylemin bu önemli etkisine rağmen son aşamada belirleyici olan her zaman yine eylemdir. Zira gerçekliği dönüştürebilmek, söylemsel pratiklerden ziyade eylemle mümkündür. Bu yönüyle muhalif söylemler, bir eylem kılavuzudur; eylemin bilinçli bir kurgulanımını sağlar. Söylemsel pratikler, iktidar ilişkileri bağlamında önemli bir işleve sahip olsa da devlet örgütlenmesini ayakta tutan ve onu koruyan onun eylemci tarafıdır yani süreğen olan yönü, eyleme geçireceği toplumsal gücüdür. Zira söylem, eylemin belirleyici olduğu zamanlarda ikincil konumdadır ve bir "eylemsel söylem" olarak ona tabi olur. Eylemin gizli bir güç olduğu anlarda ise görece bir belirleyiciliğe sahiptir; toplumsal olanın yeniden üretilmesi ve biçimlendirilmesinde yönlendiren ve ikna eden bir rol üstlenir. Fakat sınıfsal bir çatışma durumunda ise söz yine eylemin olur. Bu noktada söylem, eylemin ifade edilişidir. Sınıfsal bir tahakkümü yaşayan sınıf, egemen sınıfın hâkim düşüncelerinden kendisini kurtarmak, kendi sınıfsal gerçekliğine uygun fikirler yaratmak zorundadır. Böylece sınıfsal farkındalık yaratmış, "kendi gerçek varoluş koşullarını" görüp değiştiren bir bilinç kazanmış olur. Zira sınıf mücadelesi içerisinde, ezilen bir sınıfın kurtulması bunu zorunlu kılmaktadır (Çoban, 2003: 276).

Her toplumsal sınıfın bir dünya görüşü vardır, şayet bu dünya görüşü bu sınıf tarafından oluşturulmamışsa, o vakit bunu egemen sınıf belirler. Sınıfların dünya görüşleri eylemsel alanda kendisini belli eder. Bununla birlikte sınıflar, eylemle öğrenebilir ve çıkar bilincine de sadece mücadele içerisinde ulaşabilir (Lukacs, 1998: 37). Ezilen sınıflar için eylem alanı, temel eğitsel bir alan rolünü görür. Zira söylemin eylemle praksise dönüştüğü örgütsel bir yapı olmadan eylem anlamlı olamaz. Örgütsüz eylemler, egemen iktidarın

kuşatması altına girer ve bu sebeple hiçbir zaman amacına ulaşamaz. Zira örgütsellik, söylem ile eylemin birleştiği, praksise dönüştüğü bir yer olarak önemli bir işlev görür.

İktidarı, alışılagelen yani yukarıda belirtilen yorumlar dışında bir yaklaşımla tarif eden Foucault, her türlü bütünselleştirici teoriye mesafeli olduğu için "İktidar nedir?" sorusuna cevap aramaktan ziyade, toplumun çeşitli alanlarında, farklı düzeylerde, etkileri, ilişkileri ve mekanizmaları anlamaya çalışır (Foucault, 2016a: 95). Zira Foucault, iktidarın ne olduğundan ziyade nasıl uygulandığıyla ilgilenir. Nasıl sorusu, onun iktidar analizinin anahtarını oluşturur. Fakat bu "Nasıl?" sorusu, iktidarın; kim, ne ve niçinini ortadan kaldırmakla ilgilenmez (Barett, 1996: 151).

Foucault, belirli bir iktidar türünün toplumsal tüm ilişkileri kapsadığı varsayımına dayanan bütünselci yaklaşımların aksine iktidarı, tikel bağıntılar üzerinden inceler. O, iktidara yönelik yapılan analizlerin devletle ya da sınıf ve üretim ilişkileriyle sınırlandırılmasını doğru bulmaz. Zira o, iktidarın bu sınırları aştığına inanır. Bu yönüyle iktidar; elde edilen, elden kaçırılan, paylaşılan ya da koparılan bir mal değildir. Foucault'ya göre iktidar, sayısız birçok noktada ortaya çıkar, eşit olmayan ve devingen olan ilişkiler içinde işler; bir kastın ya da bir sınıfın elinde olan ve sürekli bir şekilde yukarıdan aşağıya doğru uygulanan bir güç değildir (Foucault, 2007: 72). Dolayısıyla Foucault açısından aşağıdan gelen ve iktidar ilişkilerinin kökeninde yöneten-yönetilen, iktidar-muhalefet arasında yer bulan ve genel bir matris olarak hizmet eden hiçbir ikili karşıtlık bulunmamaktadır. Zira o, iktidarın belirli bir sınıfın ya da grubun elinde olduğu ve yukarıdan aşağıya doğru iktidarı elinde bulunduranın istek ve amaçlarını gerçekleştirmek üzere uygulandığı yaklaşımı sorunsallaştırır. Bu durum, bazı sınıfların ya da grupların amaçlarına ulaşmak için iktidarı elde etmeyi arzulamadıkları anlamına gelmez. İktidarın belli bazı amaçlarını gerçekleştirmek amacıyla elde etmek isteyen öznenin/güçlerin sınırlarını aştığı anlamını taşır.

Foucault, iktidara dair sıklıkla kabul gören ikilik anlayışını reddeder ama kendisine ait olan makro ve mikro iktidar ilişkileri ayrımının bir ikilik oluşturmadığına da inanır. Ona göre makro ve mikro düzeyler, "iktidarın her yerdeliği" sebebiyle birbirine dönüşebilir düzeylerdir. Tarihsel olarak kendinden önceki dönemin söylem ve uygulamalarında mikro düzeyde ele alınan bir ilişki, bazı dönüşümler sonucu, tüm toplumu ilgilendiren, nüfus ile ilişkili ve devletin müdahalesini bekleyen bir problem olarak ortaya çıkabilir. Foucault, buradan hareketle iktidarın sadece söylemsel ve anonim yönüyle değil, bununla birlikte

makro-mikro hareketliliğiyle de "her yerde" olduğunu düşünür. Onun çalışmalarında iktidarın her yerdeliği, sadece kuramsal değil stratejik olarak da önemli bir yerdedir. Zira Foucault, her yerdelik savını siyasal kuram geleneğine yönelik köktenci saldırılarda temel bir düşünce olarak kullanır. İktidarın her yerdeliği ortaya konduğunda, siyasal kuramın geleneksel ikiliklerini içeren yönetenler-yönetilenler, egemen-teba, güvenlik-tehlike, meşru-meşru olmayan hatta iktidar-muhalefet gibi ayrımlar geçersiz kılınmış olacaktır.

> İktidar aşağıdan gelir yani iktidar ilişkilerinin kökeninde yönetenlerle yönetilenler arasında ikili ve kapsayıcı bir muhalefet yoktur (Foucault, 2007: 73).

Böyle bakıldığında iktidarın söylemselliği, sahip olunmazlığı, çok-merkezliği, akışkanlığı, devingenliği ve nominal düzeyde anlaşılması gerektiği önermeleri bir kuram oluşturacak düzeyde tutarlılık göstermektedir. Buna karşın Foucaultcu iktidar analizi, mevcut iktidar yapılarına yönelik genelleştirilmiş bir norm veya alternatif aramamış, "muhalefetin değil direnme"nin imkânını yoklamıştır. Zira mevcut iktidar mekanizmasına bir alternatif önermek, aynı mekanizmanın çelişkilerini de taşır. Onun ifadesiyle "Başka bir sistem hayal etmek, mevcut sistemdeki katkımızı genişletmektir." (Foucault, 1977: 230). Benzer bir yaklaşım ortaya koyan Baudrillard da Batı Avrupa'nın yaşamış olduğu tarihsel süreçte sağ-sol, iktidar-muhalefet gibi ikili karşıtlıkların anlamlarını kaybettiklerini ama sistemi ayakta tutabilmek adına el ele verip tek bir bütün oluşturduklarını ve bu sebeple sağ ya da solu, iktidar ya da muhalefeti eleştirmenin bir anlamının kalmadığını, asıl problemin sistem olduğunu ve bu nedenle yaptığının bir sistem eleştirisi olduğunu söyler (Akşin, 1999: 129). Hatta o, bu yaklaşımıyla sağ ve sol kesimler tarafından ve dolayısıyla iktidar ve muhalefet taraftarlarınca dışlandığını ve eleştirildiğini belirtir.

İktidar çözümlemesi yapılırken genellikle siyasal iktidara yani devlete ayrıcalıklı bir yer verilir. Fakat Foucault, iktidarın her yerdeliğini savunmakla devlet gibi makro düzeyde bir iktidara değil, mikro düzeyde iktidara dikkat çekmeye çalışır. Bu yönüyle Foucault, mikro iktidar ilişkisiyle devlete tanınan ayrıcalıklı konumu sorunsallaştırır. Bazı düşünürler de Foucault'nun mikro iktidarının, devlet gibi makro bir aygıtın en temelde bir minyatürünü oluşturduğunu varsayarak onun iktidar ilişkileri analizinde devlete yer vermemiş olmasını, onun kuramının önemli bir eksikliği olarak değerlendirir (Giddens, 2001: 275). Bu eleştiriler, Foucault'nun sağlığında kendisine sıklıkla yöneltilmiştir. O, iktidar çözümlemesinde devlete yer verdiğini ancak iktidara dair tüm olgularda devlete bağımlı analizlerin yapılmasını ve iktidarı salt baskıcı bir öz olarak sunan devlet merkezli kuramlara karşı olduğunu söylemiştir.

> Ben devletin önemsiz olduğunu söylemek istemiyorum; benim söylemek istediğim, iktidar ilişkilerinin ve tabii iktidar ilişkileri konusunda yapılması gereken analizin, ister istemez devlet sınırlarını aştığı, aşacağıdır (Foucault, 2016a: 72).

Foucault, iktidara dair tüm olguları yukarıdan aşağıya doğru işleyen ve devletten türeten bir iktidar okuması yerine devleti iktidar mikrofiziğinin bir sonucu şeklinde okuyan bir perspektif sunar. Onun amacı, makro ile mikro arasında, devlet iktidarı ile mikro iktidar arasında ve dolayısıyla iktidar ile muhalefet arasında bir karşıtlık kurmak değildir. O, bu karşıtlığı aşmak istemektedir. Zira o, iktidarı; yer değiştiren, kışkırtan ya da kışkırtılan bir güç olarak tarif eder. Mutlak anlamda bir sınıfın ya da bir kastın elinde olmayan iktidar, devingen bir güçtür; bu durum, iktidar analizinde karşıtlığa izin vermez. Dolayısıyla Foucault'nun iktidar analizinde iktidar-muhalefet gibi bir karşıtlığa yer olmadığı için o çalışmalarında muhalefete yer vermez. Bu ikili karşıtlıkları kurmaktan ziyade, bunların birbirini nasıl beslediklerine yoğunlaşmak gerektiğine inanır.

İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde fikri ayrılığı ifade etmek üzere kullanılan muhalefet ise uygulanma şekli, amacı ve şiddetine bağlı olarak farklı özelliklere sahip olabilmekte ve buna bağlı olarak siyasi, dinî, itikadi muhalefet şeklinde isimlendirilebilmektedir. Erken dönem İslam düşünce tarihinde, muhalefetin şekilleniş tarzına ve uygulanmasına dair verilerin toplanması oldukça güçtür. Bu güçlüğün sebeplerinden biri, İslam dünyasının erken dönemde girmiş olduğu düşünsel, siyasal ve sosyal kaosun uzun süre devam etmiş olmasıdır. Ayrıca bu süreçte yer alan bazı aktörlerin farklı tavır belirlemeleri de muhalefet olgusunun şekillenişinde bazı zorlukları beraberinde getirmiştir.

İslam siyasi düşüncesinde muhalif yapıların nasıl oluştuğunu daha iyi anlayabilmek için İslam tarihinin erken dönemlerinin toplumsal yapısındaki değişim ve dönüşüme bakmak yararlı olacaktır. Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki Muhammedi Davet Devleti toplumu, sadece iki gruptan oluşmaktaydı. Bir grup ümerâ (emîr, yönetici) ve ulemâdan oluşuyorken diğer grup ise halk ve askerlerden oluşmaktaydı. Bu ikisi dışında özel bir yere konabilecek hiçbirgrup yoktu. Fakat Muâviye'nin kurduğu "siyaset devleti"yle birlikte ulemâ bir grup, ümerâ ise öteki grup oldu; halk bir grup, asker öteki grup durumuna dönüştü (Câbirî, 2001a: 421). Ümerâ, ulemâdan ayrılarak askerlerle birlikte devletin siyasi yapısınI oluşturan gruba dönüştü. Emevî halifesi, kabile şeyhi yerine geçti, toplumun seçkinleri de en temelde devletin sahibi kabile şeyhlerinden oluşmaktaydı. Zira onlar, "Ehlü'l-halife"den yani halifenin çevresindendi (Câbirî, 2001a: 423). Dolayısıyla Emevîler döneminde toplumsal piramit dikey bir şekilde bölünerek gelişti. Zira o günkü siyasi toplumu (devleti)

oluşturan ümerâ ve asker bir grubu, halk ve ulemâdan oluşan sivil muhalif toplum ise öteki grubu oluşturmaktaydı (Câbirî, 2001a: 421).

Câbirî, Emevî devletinin yıkılıp yerine Abbâsî devletinin kuruluşunu ve Abbâsîlerde toplumsal yapının, dolayısıyla muhalif yapıların oluşum seyrini analiz ederken "tarihsel blok" kavramından yararlanır. O, bu kavramın sadece çeşitli sosyal güçlerin bloklaşması, ittifakı veya birlikteliği anlamına gelmediğini, bununla birlikte bazı ideolojik düşünsel güçlerin aynı dava uğruna bazı sosyal güçlerle ittifak ve kaynaşma anlamına da geldiğini belirtir. Tam da burada düşünce, sadece herhangi bir yapının ifadesi veya yansıması olarak değil, tüm yapının bir parçası olarak işlev görmektedir. Nitekim bilfiil gerçekleşen durum da bu olmuştur: Değişimde çıkarı olan kimi sosyal güçler; Araplar, Arap kabile önderleri, mevâlî, çiftçiler, zanaatkârlar, tüccarlar, zenginler, zayıf insanların tümü Abbâsî devrimine katıldı, muhalif tüm ideolojiler, imamet mitolojisini benimseyenler, fukahâ, aydınlanma hareketi... bu güçlerle işbirliği yaptı. Artık "kabile", biri diğerine karşı olan Arap veya Acem anlamına gelmemektedir (Câbirî, 2001a: 420). Zengin-fakir, Arap-Acem, Emevîlere muhalif olan tüm güçler, objektif ve subjektif bir şekilde Emevîlere karşıt "kabile" oluşturmaktaydı.

Abbâsî devriminin başlamasıyla birlikte siyasi ve askeri organ olarak Emevî Devleti'nin dışındaki tüm güçler, dayanakları ümerâ, ulemâ, asker ve halk olan yalnızca tek "bir grup"u oluşturmaya başladı. Oluşan bu toplumsal yapının artık "kabile" kavramının kapsamını oluşturduğunu söylemek imkânsızdı. Bu durum, bu kavramın yeniden kurulmasını gerektirdi. Câbirî'ye göre hem Abbâsî dönemi hem de sonrası dönemleri, daha önce ifade edilen üç belirleyici (akîde, kabile ve ganimet) ile nitelendirmek artık mümkün değildi. Zira Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte bu dönem, Emevî devlet modeli ile Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki devlet modelinden birçok yönüyle ayrılmaktaydı. Zira Emevî devlet modelinde "akîde" düzleminde dinin doğrudan ideolojik bir kullanımına, "kabile" düzleminde Kureyş'in meşruluğuna, "ganimet" düzleminde ise bir tür siyasetin yüceltilmesi şeklinde bir siyasi uygulamaya dayanmaktaydı (Câbirî, 2001a: 421). Ancak "Abbâsî modeli"nde ise siyasi yapı, yüzeysel ve derin yapılarla örgütlenerek belirginleşmekteydi. Derin yapı, her zamanki gibi üç belirleyiciye, koşullara bağlı olarak, "akîde", "kabile" ve "ganimet"e bağlıydı. Yüzeysel yapı ise iki yeni kavrama yani "halk" ve "seçkin"lere bağlıydı. Câbirî'ye göre Abbâsî dönemi için yeni olan bu iki kavram, Arap siyasi yapısı yeniden kurulurken, önemli rolü olan birçok gelişmeyi anlamada etkili

olmuştur. Zira "seçkin" ve "halk" sözcükleri, sosyal ve siyasal terim gücüne ancak Abbâsî döneminin başlarında dönüşebildi. Bu iki terim, "insanları ait oldukları yerde göstermek" için kullanılmaktaydı. Zira "insanları ait oldukları yerde göstermek" orta çağlarda ve eski dönemlerde siyasi ve sosyal alanda bir "adalet" görüntüsü sağlamaya yarardı.

Abbâsî dönemiyle birlikte toplumda üç belirgin statü oluştu: Birincisi Halife'nin statüsüydü, ikincisi; ümerânın ailesi, ulemâ, vezirler, büyük tüccarlar, fukahâ ve kabile reislerini içeren devlet büyüklerinden oluşan "seçkin"lerden oluşuyordu. Üçüncüsü de bunların dışında kalan ve "halk" adı verilen "öteki"lerden oluşmaktaydı. Dolayısıyla Abbâsîler döneminde, sosyal ve siyasal sıradiziminden oluşan üç statü vardı ve bu, bir piramit biçimine dönüştü. En tepede halife, ortada seçkinler ve piramidin en altında da halk yer almaktaydı (Câbirî, 2001a: 422).

Özetle Hulefa-i Raşidin döneminde, birbirinden ayrı görülmeyip tek bir sınıftan oluşan ümerâ ve ulemâ yer alırken diğer tarafta ise "halk" yer almaktaydı. Daha sonra mevcut bu durumda ciddi bir değişikliğe gidildi. Emevîler dönemine geçilince ümerâ bir yanda, ulemâ bir yanda yer aldı. Abbâsîler döneminde ise ümerâ ve ulemânın ayrı olduğu bir sınıf değil, tek bir kişinin yani halifenin olduğu bir duruma dönüştü (Câbirî, 2001a: 446).

Bu dönemlerde muhalefetin oluşmasında toplumsal ihtilaflar da ayrıştırıcı bir rol üstlenmiştir. Farklı nitelikte olan bu ihtilaflar, sadece toplumsal sınıflaşmadan kaynaklı değil, bununla beraber sosyal, siyasal ve dinî boyutlarda da olmuştur. İlk dönem İslam siyasi düşüncesindeki muhalefete bakıldığında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanında yerine getirilmeyen biatler, toplumsal bütünlüğü bozan düşünsel ve siyasal ciddi bir ayrışmaya dönüşmediği için fiili bir muhalefet olarak değerlendirilmemiştir. İslam toplumunun kuruluşunun gerçekleşme aşamasında patlak veren ilk fiili muhalefet, Hz. Osman'ın devlet yönetimine dair verdiği kararlara karşı duyulan tepki ve bu tepkinin bir sonucu olarak gelişen olumsuz atmosfer ve bu atmosferin siyasi isyana kadar varan bir durumla sonuçlanmasıdır (Câbirî, 2001a: 472). Bunun bir sonucu olarak Hz. Osman, bir grup tarafından öldürülmüş, daha sonra Medine halkı Hz. Ali'ye devlet başkanı sıfatıyla biat etmiştir. Bu olaylardan sonra İslam tarihinde ayrışmalar, talepler, çekişmeler ve savaşlar ne yazık ki hiç bitmemiştir. Nitekim iktidar ile muhalefet arasındaki ayrılık, Hz. Ali döneminde daha da derin bir hâl almıştır.

İslam tarihinin en kapsamlı muhalif hareketlerinden biri de büyük ve derin bir etkiye sahip olan, Hz. Ali ile Muâviye arasında vuku bulan Sıffîn savaşı ve bunun doğurduğu sonuçlardır. Bu savaş sonucunda ilk dinî ve siyasi muhalif oluşum sayılabilecek fırkalar ortaya çıkmıştır. Bunlar Hâricîler ile Hz. Ali taraftarı olan Şia'dır. Hâricî muhalifler, meşru Halife olan Hz. Ali'ye hakemi kabul ettiği için başkaldırmış, onu tekfir etmiş ve onun siyasal meşruiyetinin olmadığını iddia etmişlerdir (Câbirî, 2001a: 211-213). Hâricîlerin söylemlerinin ve propagandalarının dinî olduğu, çıkışlarının ise siyasi olduğu söylenebilir. Söylemlerini temellendirmek için dinî referanslar kullanmış, dinî kaygılar gütmüş ve dinî amaçları için canlarını dahi ortaya koymuşlardır. Bu sebeple dinîdir. İlk çıkışları, devlet başkanının taşıması gereken niteliklere dair tartışmalar üzerinden olmasıyla da siyasidir.

Hz. Ali de bir yandan kendi toplumundan ayrılan Hâricîlerle diğer yandan Hz. Osman'ın katillerini bahane ederek biat etmeyen Ümeyyeoğullarının muhalefetiyle mücadele etmiştir. Ümeyyeoğulları, Hz. Ali'nin bir Hâricî tarafından şehit edilmesi sonrası, Muâviye ile iktidarı ele geçirmişlerdir. Muâviye'nin iktidarıyla birlikte yönetim anlayışının Hilafet'ten Saltanat'a geçmesi, yöneticilerin istişare şeklinin değişmesi, devlet erkânının yaşam tarzındaki değişiklikler, beytülmâlın halifenin hatta valilerin malıymış gibi kullanılması, mahkemelere müdahale ederek bağımsızlıklarını tartışır hale getirmeleri, kavmiyetçi, ırkçı anlayış ve uygulamalar ile toplumsal hafızayı sil baştan şekillendiren bir süreci beraberinde getirmişlerdir (Mevdûdî, 1972: 207-231). Ümeyyeoğulları iktidardayken devam eden en kapsamlı muhalif hareket, Hz. Ali'nin oğulları ve taraftarlarının yürüttüğü muhalefettir. Tarihi süreç içerisinde Şia olarak isimlendirilen bu muhalif grubun diğer muhalif guruplardan farkı, hilafetin Hz. Ali ve oğullarının hakkı olduğunu dile getirerek en temel amaçlarının iktidara sahip olmak olduğunu deklare etmiş olmalarıdır. Bu hedeflerini gerçekleştirmek için İslam tarihi boyunca ciddi mücadeleler vermişlerdir. Dolayısıyla Emevî devletine karşı oluşturulan muhalif hareketler tarafından, yöneticilerin ümmet bilinciyle hareket etmemesi, ilahi emîr ve yasakların uygulanması hususunda duyarlı davranılmaması, ilim ve takva ehlinin hor ve hakir görülmesi gibi gerekçelerle devlete isyan etmek ve varolan yönetimi devirerek yerine yeni bir yönetim kurmak dinî bir görev telakki edilmiştir.

Abbâsî devletinin tedvin dönemindeki epistemolojik paradigma inşasının da siyasi bir amaç taşıdığını düşünen Câbirî'ye göre Me'mûn döneminde yapılan tercüme faaliyetlerinin, Abbâsî iktidarına karşı muhalefet yapanların kullandığı bilgi araçlarının

meşruluğunu ortadan kaldırmaya ve yeni bir bilgi aracı oluşturmaya yönelik bir çabadır. O, böyle bir çabayla ortaya konan epistemolojinin, siyasal iktidarın kendi iktidarını epistemolojik olarak tahkim etmek üzere kullandığını düşünür. Bu yönüyle tedvin çalışmalarının arka planındaki temel motivasyonun; epistemolojik bir zeminde, toplumsalın nazarında siyasal iktidarı rahatsız edecek, muhalefeti de yok edecek, iktidarın iktidarını meşru kılacak bir zeminde pekiştirici bir işleve sahip olduğu anlaşılır. Nitekim siyasal iktidara, muhalefeti ortadan kaldıracak kültürel bir zemin, inşa edilmeye çalışılan yeni epistemolojik araçlarla sağlanmaya çalışılacak ve muhalif unsurlar bu şekilde toplumsalın nezdinde gözden düşürülerek, değersizleştirilecek, zayıflatılarak yok edilmiş olacaktır (Câbirî, 1997: 330).

Tercüme faaliyetlerinin, bu şekilde bir iktidar kaygısıyla gerçekleştirildiğini iddia eden Câbirî, Abbâsî iktidarının en temel amacının, Şiî muhalif hareketlerin etkisini kırarak epistemolojik paradigmanın Aristotelesçi bir yaklaşımla oluşturmak olduğuna inanır (Câbirî, 1997: 331). Zira Me'mûn, Aristotelesçi Yunan düşüncesine dayanan Evrensel Aklı Arap/İslam kültürüne dâhil etmeye ve onun aracılığıyla dinî makul arasında bir uzlaşı sağlamaya çalışarak gnostik anlayışın üzerine kurulan muhalif saldırılara cevap vermeye çalışır (Câbirî, 1997: 332). O, Evrensel Akıl olarak gördüğü Aristotelesçi mantığın, iktidar tarafından ideolojik kaygılarla Arap/İslam kültürüne atandığını düşünür (Câbirî, 1997: 333). Câbirî, Aristoteles mantığının hem ideolojik hem de iktidar kaygısıyla Arap düşüncesine aktarılmaya çalışıldığı iddiasını, tercüme faaliyetlerinden önce Aristoteles'in etkisinin ve eserlerinin Arap/İslam kültüründe sınırlı olduğunu belirterek destekler (Câbirî, 1997: 329-330).

Bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında, Arap/İslam kültüründe siyasal fıkhın ortaya çıktığı tarihsel bağlam ele alındığında, sözü edilen belirleyiciliğin açıkça ortaya çıktığı görülür. Zira geç dönemde ortaya çıkan siyaset fıkhının, siyasi otoritenin muhalefet aleyhine gücünü arttırmaya yönelik oluşturulmuş olması, bu iddiayı teyit etmektedir. Bu hukukun belirleyici olmasında temel faktör, muhalefetin bertaraf edilmesidir. Bu durum, bilginin öteki aleyhine ve temel olarak kabul edilen iktidarın konumunu güçlendirmeye yönelik bir fonksiyon icra etmekte olduğuna işaret eder.

Câbirî'ye göre İslam siyaset hukuku (fıkhı), Mâverdî ile birlikte geç dönemde ortaya çıkmış ve bu hukukun biçimlenmesi, Şiî muhalefeti bertaraf etme çabası üzerinden olmuştur. İdare hukuku, özünde yönetimle ilgili bir düzenleme olarak değil, başta Raşit

halifeler olmak üzere, kendinden önceki dönemlerin yönetim biçimlerine İslami bir meşruiyet kazandırmaya çalışmak şeklinde gelişmiştir. Mâverdî sonrası "siyaset fıkhı", imametle ilgili ileri sürülen bazı şartlardan vazgeçilmesiyle birlikte bu ilişki, bilgi iktidar ilişkisi bağlamında, iktidarın tartışılmadan doğrudan onaylanmasına dönüşmüştür (Câbirî, 2011: 115). Gazzâlî ve ondan sonrasındaki siyaset fıkhı ise iktidara kaba kuvvetle sahip olmayı meşru görüp onu onaylamaya kadar varmıştır. "Kaba kuvvetle yönetimi ele geçirene itaat vaciptir." ilkesi kabul edilerek siyaset fıkhının bütünüyle geçersiz bir konuma düşmesine sebep olunmuştur (Câbirî, 2011: 116).

Câbirî'ye göre epistemolojiyi, toplumsal nazarda meşruiyetini kurmaya yönelik işlevsel bir alan olarak yalnızca iktidarlar görmemişlerdir. Muhalifler de epistemolojiyi güç bağlamında, siyasi taleplerini meşru kılmak ve meşruiyetini bunun üzerinden gerçekleştirmek için kullanmışlardır. Dolayısıyla bilgi iktidar ilişkisi, muhalefette de siyasi anlamda taleplerin gerçekleştirileceği bir zemin olarak görülmüştür. Bu yönüyle Şiîlik de Hermesçiliği, en temelde Sünnî Abbâsî devletine karşı muhalefetini epistemoloji aracılığıyla inşa etmek üzere ideolojik olarak kullanmıştır (Câbirî, 2007: 390).

Şiî muhalif gruplar, iktidar taleplerini siyasi iktidarın meşrulaştırıcı bir şekilde kullandığı epistemolojik zeminden daha farklı bir epistemolojik zemin kullanarak gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Onlar, Maniheist gnostik yaklaşımı, doğru bir tercih olarak kabul etmiş ve onu kullanmışlardır. Bu sebeptendir ki Şiî irfancılığı, Maniheist gnostisizmle aynı tabiata sahiptir. Zira Şiî muhalefet, halifeliği elinde bulunduran Abbâsî iktidarına karşı gnostik düşüncenin vesayet fikrini, karşıt bir argüman olarak kullanır (Câbirî, 1997: 333). Hatta Câbirî, İhvân-ı Safâ'nın risalelerinin de iktidar ilişkilerine bulaşık olduğunu düşünür (Câbirî, 1997: 325-326). Ona göre muhalefetin kültürel meşrulaştırıcı kanadını oluşturan bu Şiî Bâtınî yapı, Me'mûn'un kültürel politikalarına yönelik bir tepki olarak yazılmıştır.

Tüm bunlardan hareketle İslam'ın düşünsel ve siyasal tarihine bakıldığında, muhalefetin de düşünsel ve siyasal bir yönünün olduğu görülür. Muhalefet olgusu, insan topluluklarının varlığını sürdürdüğü ve özellikle yöneten-yönetilen ilişkisinin olduğu tarihi süreçte her ikisinin anlaşmazlıkları ve çekişmeleriyle kendisini gösterir. Karmaşık ve derin bir ilişki ağına sahip toplumsal uygulamalara ve siyasal gücün politikalarına bireysel bazda muhalefet etmek ise sadece vicdani bir sorumluluk olarak görülür. Muhalefet yapılırken en temelde örgütlü ve meşru bir düzeyde bunu gerçekleştirmenin imkânı sağlanmalıdır. Zira muhalefet, mevcut politikaya, düşünceye ve uygulamaya alternatif oluşturabilmeli ve

sunmuş olduğu alternatifleri uygulayabilme imkânına da sahip olmalıdır. Yasal bir zemin üzerinde yapılan muhalefet, özgüven telkin ederken, yasal zemine dayanmayan muhalefet ise kişiyi hem tedirgin etmekte hem de zor duruma düşürebilmektedir. Otoriter yöneticilerin merhametine ve tahammülüne kalan bir muhalefet, günümüz dünyası için de bir yarar sağlamayacaktır.

Tarihsel tecrübeye bakıldığında siyasal sistemlerin örgütlü muhalefete imkân tanımadığı görülür. Ne hilafet, ne saltanat, ne imamet ne de başka bir yönetim örgütlü muhalefetin meşru bir zeminde yapılmasına imkân tanımamıştır. Zira monarşik veya oligarşik bir yapıya sahip yönetimler muhalifleri; asi, bağı, nankör, fitneci olarak nitelemiş hatta küfürle itham ederek güç ve baskıyla onları ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Tarihsel pratikler esas alındığında, Müslümanların muhalefet yapma imkânı, siyaset ve düşünce tarihinde farklı olmuştur. Zira genel anlamda muhalefet, düşünsel ve siyasal bir ortam içerisinde gelişmektedir. Düşünsel bir muhalefet, şayet teorik bir düzeyde kalmışsa bu bir zenginlik olarak telakki edilmiş, fakat pratikte ise fasıklık, bidatçılık, inkârcılık ve asilik gibi negatif anlamlarla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır.

Foucault, iktidar yapılarına yönelik genellikle kabul gören iktidar analizlerinin dışında bir yaklaşım benimsemiştir. Genelleştirilmiş alternatif bir iktidar arayışında olmamıştır. İktidarın "her yerdeliği" yaklaşımıyla iktidara karşıt muhalif yapıların varlığına imkân tanımamıştır. Ona göre iktidar, mutlak anlamda bir sınıfın ya da kastın elinde değildir; yer değiştiren, devingen bir yapıdadır. Câbirî ise genellikle kabul gören iktidar yaklaşımını benimser. Nitekim o, Foucault'nun aksine, iktidar analizinde devlete yer verir ve yöneten-yönetilen, iktidar-muhalefet gibi ikili karşıtlıkları da kabul eder. Dolayısıyla her iki düşünürün bu noktadaki iktidar yaklaşımlarının farklılığı, birbirine karşıt olan bir durumu içermektedir. Biri, muhalefet gibi iktidar alternatifi taşıyan yapılara olanak tanırken diğeri ise bu yaklaşımın tam karşısında yer alan bir tutum sergiler. Câbirî, genellikle kabul gören iktidar yaklaşımıyla, muhalif hareketlerin söylem gücünün, taraftarlarınca çok büyük bir öneminin olduğunu ancak her söylem gibi eyleme dönüşmeyen söylemlerin toplumsal yapı üzerinde bir etkisinin olamayacağına inanır. Söylemlerin, örgütsel bir yapı içerisindeki eylemle praksise dönüşmesini anlamlı bulur. O da örgütlenemeyen tüm eylemlerin, iktidar tarafından kuşatılmasının kolay olacağını, dolayısıyla amacına ulaşamayacağını düşünür. Ona göre Emevî ve Abbâsî dönemlerinde de örgütlenemeyen hiçbir muhalif grup başarıya

ulaşamamıştır. Daha doğru bir ifadeyle başarıya ulaşan muhalif söylemler, örgütlü yapılar tarafından gerçekleşmiş olanlardır.

Câbirî'ye göre iktidarların, toplumun istenilen davranışı sağlamak üzere kullanabileceği en uygun yöntem, rıza üretimine başvurmasıdır. Genellikle baskıyla bir şeyler elde etmeye çalışan iktidarların toplum üzerinde olumlu bir etkiye sahip olmadıkları görülmüştür. Nitekim benzer tutumu, Muâviye'nin iktidar yaklaşımında görmek mümkündür. Zira o da mümkün olduğunca toplumla çatışmaya girmeyecek bir yönetim anlayışını benimsemiştir. Ancak eyleme dönüşmediği sürece, farklı söylemlere müsamaha edileceğini belirtmekten de kaçınmamıştır. Daha totaliter olan iktidar yapılarında ise toplum üzerindeki baskı artmakta ve bu durum, daha sonraları toplumsal patlamalara sebep olmaktadır. Bu gibi iktidarlar, kendilerine muhalif olan tüm grupları yasadışı olarak görür ve baskı uygulayarak onları sindirmeye çalışır. Bu totaliter anlayış, hem Emevî hem de Abbâsî döneminde yer yer kendisini göstermiştir.

Câbirî, farklılığa tahammül eden ve çeşitliliği içeren bir iktidar anlayışını benimser. Ona göre ötekileştirmeyen, iyi niyet taşıyan ve değer atfeden her türlü muhalif söylem ve eylem, düşüncenin ve dolayısıyla iktidarın gelişimine büyük katkı sunacaktır. O, hem ilerlemenin hem de gelişimin, bu gibi yaklaşımın benimsenmesi ve uygulanmasıyla sağlanacağına inanır. Ona göre tek tipleştiren ve farklılığı hazmetmeyen birey, düşünce ve iktidarlar toplumsal gerginliğe ve kaosa sebep olmaktadır.

İktidarların toplumsal yapıyı tektipleştirme çabalarının arkasında yatan temel amaç da toplumu daha kolay yönetebilmektir. Zira benzer düşüncelere sahip olan toplumlarda, çatışmaların olması beklenmez. İktidarların farklılığı hazmetmeyen uygulamalarına karşılık, tarih boyunca her zaman bu durumu eleştiren, bunun karşısında duran ve topluma önderlik eden birey veya gruplar olmuştur. Buradan hareketle iktidarlar da muhalif hareketlere yön veren birey veya grupları, kendi ideolojilerine ya çekmeye ya da sindirmeye çalışmışlardır.

4.4. İktidar-Entelektüel İlişkisi

Tarihin her döneminde söyleme ve söylemin gücüne ve dolayısıyla bilgiye daha fazla hâkim olan bireyler veya sınıflar olagelmiş ve bulundukları toplumda farklı isimlerle

anılmışlardır. Bunlara genellikle aydın, bilgin, âlim, ulemâ, mollâ vb. isimlerle hitap edilmiştir. Günümüzde de bilgiye sahip birey veya gruplar için genellikle "entelektüel" kavramı tercih edilmektedir. Batı menşeli bu kavramın, daha fazla tercih edilme nedeni, dünyada hâkim paradigmanın Batı medeniyeti olması ve ilk olarak onlar tarafından tanımlanması yatmaktadır. Batı düşünce dünyasında entelektüeller, tarihin bazı dönemlerinde toplumsal veya politik bir özne olarak çok önemli roller üstlenmişlerdir. Toplumsal, sosyal, ekonomik ve siyasal birçok konudaki düşüncelerine ya iktidar ya da muhalefet kanadından ilgi duyulmuştur.

Entelektüeller, düşüncelerini en temelde hakikat gibi bir kaygıyla ifade etmektedirler. Özellikle bu yaklaşımları, toplum tarafından büyük bir rağbet gördüğü için olsa gerektir, iktidar ve muhalefet, entelektüellere ilgisiz kalamamaktadır. Nitekim Foucault'nun entelektüel özne anlayışında da entelektüelin bir hakikat kaygısı vardır ve bu kaygıyı gidermenin yolu da çekinmeden, özgürce ve açık sözlü bir şekilde söyleyeceklerini dile getirmektir. Foucault, bu özellikleri taşıyanları, Antik Yunan'a ait olan *Parrhesia* kavramıyla ifade eder. İngilizceye genellikle "özgür konuşma", Fransızca ve Almancaya "açık sözlülük" şeklinde çevrilen *Parrhesia* sözcüğü, ilk kez Yunan edebiyatında Euripides'te (MÖ 484-407) karşımıza çıkar ve o zamandan beri Antik Yunan edebiyatında devamlı olarak kullanılır (Foucault, 2014a: 9). Etimolojik olarak, *pan* (her şey) ve *rhema* (söylenen) kelimelerinin birleşiminden oluşur ve "her şeyi söylemek" anlamına gelir, ancak genellikle "açık sözlülük" olarak tercüme edilir (Foucault, 2015a: 143). *Parrhesiastes* yani *parrhesia* kullanan kişi, gönül açıklığı içerisinde aklındaki her şeyi söylerken dürüst olmak zorundadır (Foucault, 2015a: 121). Latinler, *parrhesia*'yı konuşmacının seçimi, tutumu ve kararıyla yakından ilişkili olduğu için genelde konuşanın özgürlüğü anlamına gelen *libertas* şeklinde çevirirler. Foucault parrhesia'nın, *libertas* şeklinde çevrilen ve "açık sözlü konuşma" şeklinde tercüme edilen anlamını tercih eder (Foucault, 2015a: 312). Yani söylenmesi gereken ve söylenmek istenen şeyi söylemeyi, gerekli ve yararlı olduğu için söylemeyi, doğru olduğuna inanıldığı için söylenmek zorunda olduğuna inanılan şeyi söylemeyi sağlayan açıklıktır (Foucault, 2015a: 308). *Parrhesiastes*, zihnini ve kalbini konuşma yoluyla başkalarına açar; hiçbir şeyi saklamaz. Düşüncesini hiçbir retorik kullanmadan, gizlemeden, en dolaysız ifade biçimlerini kullanarak aktarır. Söylediklerinin kendi düşüncesi olduğunu açık ve kesin bir şekilde belirtir. Böylece dinleyiciler, konuşmacının ne düşündüğünü kolayca anlamış olur. Doğru söylemeyi gerektiren bir konuşmada söz sahibi olan özne, doğru olduğuna inandığı her

şeyi parrhesia'dan dolayı doğru söylemek zorunda kalır. Görünüşte *parrhesia* ve *libertas*, "konuşmacı özne"den beklenen ve istenen ahlaki bir niteliktir:

> Bu *parrhesia* terimi, bana öyle geliyor ki, hem bir yandan ahlaki niteliğe, ahlaki tutuma, isterseniz ethos'a, hem de teknik usule, tekhne'ye gönderme yapar ve bunların her ikisi de doğru söylemi, kendini kendisinin üzerinde hükümran özne olarak ve kendi kendine doğruyu söylemenin öznesi olarak kurmak için ihtiyaç duyana aktarmak üzere gerekli ve vazgeçilmezdir (Foucault, 2015a: 312).

Parrhesia teknik bir terimdir; hocanın bildiği doğrular arasından faydalı olan bilgiyi, öğrencisinin dönüştürülmesinde uygun bir şekilde kullanmasını sağlayan bir tekniktir (Foucault, 2015a: 208). Bu kavram, temelde hocanın öğrencisi tarafındaki sessizliğe cevap verme şeklidir. Söylemin özneleşmesini sağlamak için öğrencinin susmak zorunda kalması gerekir. Tıpkı bunun gibi hoca da şayet doğru söylediği şeyin, eyleminin ve yönlendirmesinin sonunda, öğrencisinin özneleşmiş doğru söylemi olmasını arzuluyorsa parrhesia ilkesine uyan bir söylem tutturmalıdır (Foucault, 2015a: 308).

Foucault'ya göre, hocanın *parrhesia*'sı (açık sözlü konuşma) iki hasma sahiptir. İlki hemen karşısına çıkan ve mücadele etmesi zorunlu olan ahlaki hasımdır. "Açık sözlü konuşma"nın ahlaki hasmı "yaltaklanma"dır. *İkincisi* ise teknik bir hasım olan "retorik"tir (Foucault, 2015a: 312). Yunanlılarda o dönemlerde neredeyse bütün metinlerde yaltaklanmayla ilgili açıklamaların olması dikkat çekicidir (Foucault, 2015a: 313). Yaltaklanma, hiyerarşik bakımdan altta olan açısından üstün olanda bulunan iktidardan/güçten bir pay alma çabasıdır; üstün olanın teveccühüne, lütfuna mazhar olmanın bir yoludur. Dolayısıyla yaltakçının hakikat gibi bir derdi yoktur. Peki, altta olan bu lütuf ve teveccühü neyle ve nasıl kazanabilir ya da üstün olana ait olan bu iktidardan nasıl nemalanabilir? Faydalanabileceği tek yol, tek araç, *logostur* (sözdür). Altta olan konuşarak üstün olanın iktidarını yüceltir ve ondan istediklerini elde etmeye girişir. Aşağı bir konumda olan yaltakçı; üstün olanı en güçlü, en zengin, en güzel olduğuna inandırarak ondan istediğini alır. Yaltakçı, üstün olana hitap ederken üstün olanda olduğundan daha fazla güç, iktidar ve nitelik olduğunu aldatıcı bir söylevle dile getirir. Yaltakçıya inanan üstün kişi, zamanla yaltakçıya bağımlı olur. Yaltakçının onu olduğundan çok farklı göstermesiyle, üstün olan, yaltakçı karşısında kendini zayıf ve kudretsiz bulacaktır. Haliyle yaltakçı, insanın kendisini olduğundan daha farklı/büyük göstererek aldatan kişidir. Üstün olan, yaltakçının yaltaklanırken ki söylemiyle kendini sahte, yanlış bir imgeye inandırarak aldanmış olacaktır. Yaltaklanma, muhatap olan kişiyi kör ve kudretsiz kılar. Yaltakçı, üstün olanın kendini olduğu gibi görmesini engeller (Foucault, 2015a: 315). Dolayısıyla

üstün olanın kendisiyle olduğu gibi ilgilenmesine engel olur. Bu sebeplerle yaltaklanma düşmandır. Yaltaklanmanın tam olarak karşıtı olan açık sözlülük, yaltaklanmayı savarak ondan kurtulmalıdır.

Bir bireyin yaltakçı olup olmadığını test etmeye, bunu doğrulamaya ve ispatlamaya nasıl çalışılır? Bunun için o bireyin yaşamı boyunca, güç sahipleriyle olan ilişkisinde nasıl bir davranış sergilediğine bakılır; onlarla düşüp kalkmaya çalışıp çalışmadığına, onlarla beraber olduğu süre zarfında onlara karşı nasıl bir tutum ve davranış sergilediğine bakılır. Bunlara bakıldıktan sonra yaltakçı olmadığına ikna olunursa onunla iletişime geçilebilir ve onunla konuşulabilir (Foucault, 2015a: 332-333).

Parrhesia'nın ikinci hasmı, yaltaklanmanın da aygıtı olan retoriktir. Bir teknik (*tekhne*) olarak tanımlanan retorik usulünün amaçları arasında, hakikati tespit etme kaygısı yoktur; temel amaç dinleyicilerin inanmasını sağlamaktır, bu ister bir hakikat olsun isterse de bir yalan olsun fark etmez (Foucault, 2015a: 320). Nitekim Aristoteles de retoriği, inandırılabilecek olanı bulma gücü olarak tarif eder. Dolayısıyla retorik, sadece doğru olanı aktaran, aktarmaya çalışan ve bunlara inandırmayı isteyen bir teknik ve sanat değildir. Hakikate gönderme yapabilir fakat bu hakikat konuşmacının söyleminde olan bir hakikat değil, konuşmacının bildiği bir hakikattir. Tıpkı bir generalin savaşı kazanmak için ordusunu -gerçek öyle olmamasına rağmen- düşmanın korkunç olmadığına, bilakis zayıf ve güçsüz olduğuna inandırmaya çalışması gibidir. Retoriğin amacı açısından iyi bir komutanın en iyi özelliği, ordusunu yalana inandırabilmesidir. Bu sebeple retorik, yalan söyleme gücünü kullanabilme sanatıdır (Foucault, 2015a: 321). *Parrhesia*'da ise yalnızca hakikat olabilir; hakikatin yalın ve çıplak bir aktarımıdır. Dolayısıyla parrhesiastes, retorikçinin aksine, düşüncenin en dolaysız ve dürüstçe olan ifade biçimlerini kullanır. Retorik ise konuşmacıya dinleyicilerin düşünceleri üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayacak teknik araçlar sağlar. Fakat *parrhesia*'da konuşmacının, dinleyicinin düşünceleri üzerindeki en büyük çabası, kendisinin inandığı şeyi olabildiğince dolaysız aktarmaya çalışmaktır (Foucault, 2014a: 11). Dolayısıyla parrhesiastes'in kaygısı, kendisiyle söyledikleri arasında doğru bir ilişki kurmaktır; doğru söylemin hakikatini süslemeden, bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktır.

Öğretilebilen bir sanat olan retorik için tanımlayıcı ve belirleyici olan şey, ele alınan konudur. Konuşmanın nasıl şekilleneceğini, söze nasıl başlanacağını, söylemin nasıl düzenleneceğini, nasıl söze girileceğini, olayların nasıl bir sıralamayla anlatılacağını

belirleyen bu konu oyunudur (Foucault, 2015a: 322). Bu oyun, retoriğin kurallarını oluşturur ve kurallar da bundan türetilir. Topluluğun muhakeme şekline yön vermek veya eğip bükmek, bir orduyu yönlendirmek, bir halkı yönetmek vb. anlamda retoriğin temel işlevi, dinleyici kitle üzerinde etkide bulunmaktır (Foucault, 2015a: 324). Ancak retorik daima konuşmacının yararına olması şartıyla dinleyici üzerinde etkili olur.

Parrhesia'da da dinleyici üzerinde bir etkide bulunmak önemlidir. Fakat onlara emretmek, herhangi bir konuda onlara bir şeyi yaptırmak üzere eğilim kazandırmak ve onları yönlendirmek gibi bir işlevi yoktur. Dinleyici üzerinde etkide bulunarak kendileriyle ilgili onlar üzerinde bir etki oluşturabilme çabası vardır. Dolayısıyla *parrhesia*'yı kullanan kişinin -hocanın- kullandığı parrhesia egzersizi üzerinden hiçbir kişisel çıkarı, beklentisi yoktur. Ayrıca *parrhesia*, retorik kurallardan kendini soyutlamıştır fakat retoriği dolaylı bir şekilde ve sadece ihtiyaç durumunda kullanır (Foucault, 2015a: 325). Bir "hakikat anlatıcısı" olan ve parrhesia kullanan parrhesiastes, aklına gelen her şeyi düşünmeden dile getiren bir boşboğazdan yani bir yaltakçıdan ya da bir sanat olan retoriği kullanarak dinleyicileri söylediklerine ikna etmek için çaba sarf eden bir retorikçiden tamamen farklıdır. *Parrhesia*'nın bu iki hasmı birbiriyle yakın bir bağlantıya sahiptir; retoriğin ahlaki temeli her daim yaltaklanmadır, yaltaklanmanın ayrıcalıklı aracı ise retoriğin tekniği ve hileleridir (Foucault, 2015a: 339).

Yukarıda *parrhesia* kavramı üzerinden *parrhesiastes*'e dair yapılan açıklamalar en temelde bazı negatif kavramlarla bir analize tabi tutuldu. Ancak *parrhesiastes*'in (açık sözlü konuşanın), bunlar dışında bazı temel pozitif özellikleri vardır. Bunlardan ilki hakikatle olan ilişkisidir. *Parrhesia* sözcüğünden türeme bir kelime olan "*parrhesiazesthai*", "hakikati söylemek" anlamına gelir. *Parrhesiastes* de doğru olduğunu düşündüğü şeyi değil -bu retorikçinin özelliğiydi- gerçekten doğru olan şeyi söyler. O, dürüst olmakla birlikte düşüncesinin ne olduğunu da ortaya koyar. Nitekim onun düşüncesi hakikatin kendisidir (Foucault, 2014a: 12). Dolayısıyla onun inandığıyla hakikat arasında her daim bir uyum vardır. *Parrhesiastes*, bildiği hakikati başkalarına ulaştırmak için gerekli ahlaki niteliklere sahip biridir. Onun dürüstlüğüyle ilgili bir ispata ihtiyaç duyulursa bu cesaretten başka bir şey olamaz (Foucault, 2014a: 13). Yani bir konuşmacı tehlikeli bir şey söylerse -çoğunluğun inandığının dışında bir şey- bu o kişinin parrhesiastes olduğunu açıkça gösterir.

Parrhesiastes'in ikinci özelliği, eleştirebilir olmasıdır. *Parrhesia*'nın önemli bir işlevi birini hakikate ikna etmek değildir, ona eleştiri sunmaktır. Eleştiri, sadece bir başkasına yönelik değildir aynı zamanda kişinin kendisine yönelik olarak da gerçekleşir. Kullanılan eleştiri dilinin de hakaret içermemesi gerekir, çünkü *parrhesiastes*'in amacı bu değildir. Onun amacı, hakikatin ortaya konmasına ve uygulama alanı bulmasına ön ayak olmaktır. Yapılan eleştiri hem dinleyiciye hem de konuşmacıya yöneliktir: "Ben bunu yaptım ve bunda hatalıydım." "Şu şekilde davranıyorsun ama şu şekilde davranman gerekir." "Sen bunu yapıyor ve şunu düşünüyorsun. Ancak bunu yapmamalı ve şunu düşünmemelisin" (Foucault, 2014a: 16). Fakat bu eleştiri her zaman için konuşanın ya da itirafçının dinleyiciye kıyasla aşağı konumda bulunmasını gerekli kılar. Bir *parrhesiastes*, hitap ettiği kişiden daima daha güçsüz bir konumdadır. Yani *parrhesia*'nın gerçekleşmesi için mutlaka "aşağıdan" "yukarı"ya doğru bir işleyiş olmalıdır. Bu nedenle Yunan bir babanın ya da bir öğretmenin çocuğu eleştirmesinde parrhesia kullandığını söyleyemez. Ancak bir birey çoğunluğu, bir öğrenci öğretmenini ya da bir filozof bir tiranı eleştirdiğinde *parrhesia* kullanmış kabul edilir (Foucault, 2014a: 16).

Parrhesiastes'in üçüncü özelliği, tehlikeyi göze alması, cesur olmasıdır. Bir kişinin hakikati söylerken karşılaşacağı risk ve tehlikelere rağmen hakikat uğruna hakikati haykırmaktan imtina etmemesi dolayısıyla cesur olması, onu parrhesiastes kılar. Örneğin, Yunanlılar açısından bir öğretmen kendi öğrencilerine hakikati söyleyebilir ve yaptıklarının doğruluğundan da şüphe duymayabilir. Fakat inanç ve hakikat arasındaki bu uyuma rağmen o bir parrhesiastes değildir. Diğer taraftan yine bir Yunanlı açısından bir filozof, bir krala/tirana yaptıklarının rahatsızlık verdiğini ve adaletle bağdaşmadığını söylediğinde filozof hakikati söylemiş olur, söylediklerinden dolayı risk almıştır. Çünkü tiran ona kızıp onu cezalandırabilir; sürgüne gönderebilir veya öldürebilir (Foucault, 2014a: 14). Dolayısıyla *parrhesiastes*, ölüm pahasına tehlikeyi göze alan cesur biridir (her zaman için ölüm olmak zorunda değildir), bu onun kendisiyle özgül bir ilişki kurduğunun göstergesidir.

Parrhesiastes'in dördüncü ve son özelliği ise hakikati söylemenin bir ödev olarak görülmesidir. Örneğin hakikati kabul etmekte zorlananlara hakikati söyleyen ve sürgün edilen ya da bir sebeple cezalandırılan hatip, sessiz kalmak noktasında özgürdür. Kimse onu konuşması için zorlamaz ama o bunu bir ödev anlayışıyla yapar. İşkence altında olan bir kişinin konuşturulması parrhesia tarzı bir konuşma değildir. Mahkemede suçunu itiraf

etmesi için zorlanan bir cani de *parrhesia* kullanmaz. Fakat ahlaki bir zorunluluktan dolayı suçunu itiraf eden bir kişi, parrhesia ediminde bulunmuş olur (Foucault, 2014a: 16). Dolayısıyla bir eylemin *parrhesia* olması için bir baskının olmaması, bilinçli ve içsel bir duygunun sonucu olarak isteyerek karar verilmesi ve bu şekilde açığa çıkması gerekir.

Sonuç olarak *parrhesia*, konuşmacının hakikatle kurduğu kişisel ilişkiyi ifade eder; hakikati başkalarına anlatarak onlara yardım edip onları düzeltme amacı taşıyan bir ödev işlevi görür. Bir *parrhesiastes*, özgür davranır, kandırmak yerine dürüst olmayı; sessiz davranmak ya da aldatmak yerine hakikati; emniyet ve rahatlık yerine ölümü; yaltaklanmak yerine eleştirmeyi; kendi çıkarını korumak ve ahlaki kayıtsızlık yerine de bir ahlak ilkesi olan ödevi tercih eder. Foucault'nun amacı, Grekçeden "*parrhesia*" ve "*parrhesiastes*" (açık sözlü konuşma ve doğruyu açıkça söyleyen) sözcüklerini günümüze taşıyarak bir parantez açmak, bu kavramlardan hareketle bilginin imkânı için bir yol aramak ve bunun hakikatle ilişkisini incelemektir.

Entelektüel kavramını, *Arap-İslam Medeniyetinde Entelektüeller* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ele alan Câbirî, Arap/İslam düşüncesi içerisinde dilsel ve bilimsel bir birikimle entelektüel kavramına götüren özel bir referansın olmadığını belirtir. O, entelektüel gibi önem arz eden modern kavramların, Arap/İslam kültürü içerisindeki kullanımını önemli bulur ve bunun için de öncelikle kültürel adaptasyonun sağlanması gerektiğini düşünür (Câbirî, 2019: 7). O, bu kavrama götürecek referansların olmamasını bir medeniyet aidiyetinin bulunmamasıyla izah eder ve bu sebeple de o konu veya kavramla ilgili konuşmanın da anlamsız olacağını belirtir. Ona göre bir kavramın konuşulması, o kavramın söz konusu kültürde de izler taşımasını gerektirir. Kavramın sahip olduğu asıl kültürden (Avrupa kültüründen), hiçbir izin bulunmadığı durumda da Arap/İslam kültürü içerisinde o anlamı yansıtacak şekilde bir anlam inşası sağlanmalıdır (Câbirî, 2019: 8).

Bunun için de adaptasyon ile kavramın alınmış olduğu alan arasında organik bir bağın oluşturulması gerekir (Câbirî, 2019: 15). Bu organik bağın sağlanmasıyla da modern kavramlar taşınmış olduğu kültürle uyumlu bir hale gelir. Buna rağmen olur da uyum gerçekleşmezse farklı kültüre ait bir kavramın, Arap/İslam kültüründe doğrudan kullanılması doğru değildir (Câbirî, 2019: 13). Câbirî, nakli gerçekleştirilen bir kavramın, taşındığı bilgi alanıyla uyum ve adaptasyonu başarıyla gerçekleştirildiğinde de bu nakil işleminin meşru kabul edilmesi gerektiğinin altını çizer (Câbirî, 2019: 15).

Câbirî'ye göre fizik ve matematik bilimleri arasında kavramsal nakiller gerçekleşmiş, bununla birlikte fizik, iktisat ve diğer alanların kavramları da psikoloji alanında başarıyla kullanılmıştır (Câbirî, 2019: 12). Nitekim direnç, harcama, tasarruf, savunma gibi kavramlar psikanalizde entegre edilerek başarılı bir şekilde adaptasyonu sağlanmıştır (Câbirî, 2019: 14). Bilgi alanlarının birbirinin kavramsal nakillerine dair birçok örnek veren Câbirî, bununla Batılı bir kavram olan entelektüelin Arap/İslam düşüncesine entegrasyonunun adaptasyonla sağlanabileceğini ispatlamaya çalışır. Dolayısıyla Câbirî, Arap/İslam kültüründen bütünüyle uzak olan entelektüel kavramının, alan içerisindeki adaptasyonunun sağlandıktan sonra Arap/İslam kültürü içerisinde kullanılmasını mümkün görmektedir.

Entelektüel kavramının adaptasyonunu belirttikten sonra bu kavramın analizine geçen Câbirî, bu kavramın Batı'da elleriyle değil de fikirleriyle bilgi alanında çalışan, toplum içerisinde kendilerine has düşüncelere sahip, herhangi bir otorite tarafından kendisine uygulanan haksızlıklara yönelik eleştiri ve protestoda bulunan bireyi ifade etmek üzere kullanıldığını belirtir (Câbirî, 2019: 27).

Câbirî'ye göre entelektüelin en önemli özelliği, hakikati bulma çabası ve her şeyi korkusuzca eleştirebilen bir cesarete sahip olmasıdır (Câbirî, 2019: 28). Ayrıca o, hiçbir entelektüelin sıfırdan bir düşünce üretmediğini, mutlaka kendinden önceki entelektüellerin düşüncesinden yararlandığını söyler. Gerektiğinde kendinden öncekilere karşı çıkar ve daha sonra onu aşabilen bir konuma gelir (Câbirî, 2019: 7). Câbirî, Avrupa'da entelektüel kavramına ilişkin tüm referansları ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra bu kavrama, Arap/İslam medeniyetinde karşılık gelebilecek en uygun grubun "kelamcılar ve felsefeciler" olduğunu düşünür (Câbirî, 2019: 39). Ona göre entelektüeller, bir sınıf değil aksine bireylerden oluşur. Bu bireysellik de kişisel görüşe ve kişisel bilince sahip olmayı gerektirir (Câbirî, 2019: 40).

Arap/İslam düşüncesinde, tıpkı *parrhesia* gibi, entelektüelin özelliklerini tek bir kelimeyle ifade edebilecek bir kavram yoktur. Ancak tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi İslam düşüncesinde de bir bireyin entelektüel olabilmesi için olmazsa olmaz bazı özellikleri olması gerekir. Bunların başında hakikati keşfetme, ortaya çıkarma adına eleştirel yaklaşımı güçlü kılma anlayışı gelir. Nitekim Câbirî de sadece İslam düşüncesi değil, tüm insanlık için yararlı olanı yararsız olandan ayırmanın yegâne çözüm yolu olarak eleştirel analizi görür (Câbirî, 2011: 24). Ona göre İslam düşüncesinin bir adım ileriye taşınması

özellikle içeriden yapılacak eleştirilerle sağlanabilecektir (Câbirî, 1997: 46). O, bu eleştirel yaklaşımda asıl sorumluluğun, kendilerine entelektüel dediği kelamcılara ve felsefecilere düştüğünü iddia eder.

İslam düşüncesinde bir entelektüelin en temel özelliklerinden biri eleştirel yaklaşımdır. Ancak entelektüel, eleştiriyi sırf eleştiri olsun diye yapmaz (Câbirî, 1997: 11). Hakikatten sakınılan bir durumla karşılaştığında, eleştiriyi inancının bir gereği olarak hakikat kaygısıyla yapar. Çünkü "iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma" ilkesi, onun en temel düsturudur (Câbirî, 2019: 84). Bu anlayışla toplumun her katmanına karşı bu tutumu gerçekleştirmeyi bir ödev bilir. İslam düşüncesinde bir entelektüelin halka ulaşırken eksik, zayıf veya problemli bir durumu eleştirel yaklaşımla dile getirmesi önemlidir ancak daha önemli olanı, bunu zalim bir iktidara karşı yapıyor olmasıdır. Çünkü İslam düşüncesinde bir entelektüelin, zalim bir sultana karşı yapacağı eleştiri, en faziletli eylem olarak görülür. Bu yaklaşım, İslam toplumunda o kadar önemlidir ki zalim bir sultana karşı yapılan eleştiri sonrası, sultan tarafından uygulanacak herhangi bir müeyyideye entelektüelin boyun eğmesi, o entelektüelin tarih sahnesinden silinmesine yol açar (Câbirî, 2019: 86). Dolayısıyla entelektüelin toplum nezdinde belki de en önemli görevi, tehlike veya verilebilecek bir ceza karşısında bedel almayı göze almasıdır. Bu özellik, onu entelektüel kılacak önemli bir belirleyen kabul edilir.

Arap/İslam düşüncesinin ilkelere bağlı entelektüelleri, iktidara yaranmak veya iktidardan pay almak için bir çaba içerisine girmez. Çıkar sağlama veya hoş görünme amacına yönelik söz ve davranış içerisine girmek bir entelektüelin özelliği olamaz. İslam düşüncesinde "müdâhene" terimiyle ifade edilen bu durum, Türkçeye "yağcılık" olarak çevrilir. Birine yaranmak, menfaat elde etmek gibi gayri ahlaki sebeplerle ona karşı aslında içinde sakladıkları gerçek niyetleriyle çelişen ve ikiyüzlülüğü ifade eden bir terim olarak kullanılır.[65] Başka bir ifadeyle karşı tarafın hoşuna gitmek için bu davranışlara Allah'ın hoşlanmayacağı söz ve hareketler katmasıdır. İslam tarihinde bu yaklaşımları benimseyen ve bu davranışları ortaya koyan kişiler, toplumun gözünde entelektüel olarak kabul edilmediğinden sözüne de itibar edilmez (Câbirî, 2019: 86). Aksine entelektüel, kendisine iktidar tarafından, tabiri caizse, "sus payı" olarak teklif edilen maddi ya da makamsal teklifleri reddeder. İslam tarihinde bu onurlu duruşu gösteren kişiler her zaman var olagelmiştir. Câbirî, *Arap/İslam Medeniyetinde Entelektüeller* adlı eserinde özellikle bu

[65] https://İslamansiklopedisi.org.tr/mudahene

duruşu sergileyen kişilerden övgüyle söz eder ve bu kişilerin başından geçen sıkıntılara yer verir. Onlardan biri olan Ahmet bin Hanbel, Abbâsî sultanının uygulamalarını meşru görmediği ve adaletle davranmadığını düşündüğü için iktidardan gelen hediyeleri/teklifleri kabul etmeyi, iktidarı meşrulaştırmak olarak görmekteydi (Câbirî, 2019: 106). Benzer şekilde, dönemin sultanı Abdülmelik b. Mervân, Saîd b. el-Müseyyeb'e makam ve mal teklif etmiş, o ise bir entelektüele yaraşır bir şekilde yapılan teklifi reddetmiştir (Câbirî, 2019: 90).

Câbirî, Arap/İslam düşüncesi entelektüellerinin, birçok tartışmaya iktidarlar tarafından sokulduklarını oysaki onların tartışmak, haklı çıkmak gibi bir çabalarının olmadığını, sırf doğruyu/hakikati ortaya koymak adına münazaraya katıldıklarını söyler. Onlar tartışmada hakikati söylerken gayet açık ve pozitif bir eğilime ve söyleme sahip olmuşlardır (Câbirî, 2019: 124). Ancak buna rağmen iktidarla karşı karşıya kalınan durumlarda toplumun entelektüel olarak gördüğü bazı kişiler baskı, şiddet ve özellikle ölüm tehditleri karşısında retorik yapmışlardır[66] (Câbirî, 2019: 100). Onlar, yaptıkları retorikle tehditlerden kurtulmaya çalışmış, bazıları kurtulmuş bazıları ise işkence, hapis, sürgün ya da ölümle bedel ödemişlerdir. Câbirî, "halk"ın her zaman liderlerinin kahraman olarak mücadele etmelerini veya şehit olmalarını istediklerini söyler (Câbirî, 2019: 86). Geri adım atan, aldatan veya -retoriğe karşılık gelebilecek olan- "takiyye" anlayışına sığınan kimseler hem taraftarlarının gözlerinden düşerler hem de zamanla unutulup giderler. Nitekim böyle davranan kimselerin daha sonra kaleme alınan biyografi kitaplarında isimlerinin yer almadığı görülür. Fakat İslam tarihinde özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde entelektüel olarak kabul edilen bazı kişilerin baskı, şiddet veya ölüm korkusuyla bilgi, uzmanlık ve becerilerini iktidara hizmet için kullanan öznelere dönüştüğü de gözlemlenmiştir (Câbirî, 2019: 108). İslam tarihinde ne yazık ki bu durumu yaşayan sayısız örnek entelektüel vardır.

İktidar-entelektüel ilişkisi bağlamında da Emevî iktidarının dinle kurmuş olduğu ilişkiye biraz daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Zira iktidarın dinle kurmuş olduğu ilişki, entelektüelle kurmuş olduğu ilişkide belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim Emevî iktidarının, din-devlet ilişkisi bağlamında teokratik (dine dayanan) bir yönetim anlayışına

[66] "İmtihan edilenlerden birine 'Kur'an'ın yaratılmış olduğuna şahitlik eder misin?' diye sorulunca 'Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an, bu dördü yaratılmıştır.' cevabını vermiş ve öldürülmekten kurtulmuştur. İmtihan edilen kişi bu mukaddes kitapları parmakları kabul ettiği için o sözü söylediğinde dört parmağını kaldırmıştır. Kendisini imtihan edenlere 'Bu dördü yaratılmıştır.' dediğinde onlar yukarı kaldırılan dört parmağını kast ettiğini fark etmemişlerdir." (Câbirî, 2019: 109).

sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca iktidar, din-devlet ilişkilerinin, farklı din mensuplarına yönelik tarafsızlığını ifade eden laik bir yönetim sistemini de içermemekteydi. Zira laik yönetim, tabiatı gereği din tanımı yapmaz, ne dine ne de dinî düşünceye müdahalede bulunmaz ve bu yönüyle bir dinî politika yürütmez. Emevî iktidarının din ile kurmuş olduğu ilişkide, devletin dinî himayesi altına alma felsefesini ifade eden "Bizantinizm" anlayışını hâkim kılmaya çalıştığı görülür. Çünkü iktidar, hâkim bir yaklaşım olarak kendini dinî göstermeye, dinî tartışmalarda taraf olmaya ve din ile olan iç içeliğini ispat etmeye çalışmaktadır. Bu çerçevede başkent Şam'ı kutsal göstermeye, Hz. Peygamber'in asa ve minber gibi sembol eşyalarını Medine'den Şam'a taşımaya, dinî kutsalları gerektiğinde kullanarak camilerde siyasi propaganda aracına dönüştürmeye, muhalif din anlayışına sahip olanları cezalandırmaya yönelik bir politika yürütmektedir (Özkan, 2008: 74). Ayrıca Emevî yöneticileri iktidarlarını, yine Bizantinist dinî anlayışın bir gereği olarak, dinin temsilcisi ve teminatı diye gördükleri Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ'nın vermiş olduğu fetvayı eleştiren Ebû Hanîfe'nin belli bir süre fetva vermesini yasaklamış, hacla ilgili fetva verecek tek yetkili kişi olarak Ata b. Ebû Rebâh'i tayin etmiştir. Allah'ın ezeli planı üzerinden varlığını ve icraatlarını açıklayan, muhalifleri ve onlara ait düşünceleri din dışı göstermeye çalışan ve bunu ispat etmek için dini yanlış bir şekilde yorumlayıp bilinçli olarak cebr teorisini oluşturan ve bunu yaymak için çaba sarf eden iktidar, dinî konularda bilgi kirliliğine sebep olmuştur. İktidar, bu sebeple de zaman zaman ulema/entelektüelle karşı karşıya geliyor ve din anlayışını onlardan farklı bir şekilde yorumlayan ve bunu dillendiren muhalifleri ise cezalandırıyordu (Özkan, 2008: 76).

Emevîler döneminde geliştirilen ve ulemayı/entelektüelleri kontrol etme amacını da taşıyan kadılık teşkilatında kadılar, sorunları çözmek üzere Kur'an ve Sünnet'ten yararlanmaktaydı. Câbirî'nin "fakih entelektüeller" adını verdiği kadılar (Câbirî, 2019: 67), bu iki kaynaktan çözüm bulamadıklarında şahsi re'yleriyle sorunları çözmeye çalışırlardı. Zira o dönemde henüz oturmuş bir yargı sistemi yoktu (Özkan, 2008: 85). Kadılık görevi karşılığında maaş alan ve genellikle camilerde görev alan Emevî kadıları, çoğunlukla tanınan ulemalardan/entelektüellerden oluşmaktaydı. Genellikle valiler tarafından, bazen de halifeler tarafından atanan ve görevden azledilen kadılar, siyasi konulara bakmazlardı (Özkan, 2008: 86). Kadıların iktidar tarafından atanması muhtemelen siyasi bir amaca matuftu. Entelektüellerden oluşan kadılar, böylece bu resmî görevlerle kontrol altına alınabilmekte ve onların halk üzerinde nüfuz kurmaları önlenmekteydi. İktidarın söz konusu bu amacına direnen yani kadılık görevini kabul etmeyenler bir şekilde

cezalandırılmaktaydı.[67] Bu da korkutmak ve psikolojik şiddete uğratarak işkence eşliğinde "polis" sorgusuna giden bir imtihana maruz kalmak şeklinde gerçekleşmekteydi (Câbirî, 2019: 85).

Anlaşıldığı kadarıyla ulemanın/entelektüellerin kadılık teklifine sıcak bakmamasının en önemli sebebi, kendi fikri ve siyasi bağımsızlıklarını korumaya, iktidarın din dışı bazı istek ve uygulamalarına alet olmamaya ve idarecilerin kendi kararlarına müdahale edeceğine olan inançlarıydı (Özkan, 2008: 89). Dolayısıyla kadıların, valiler tarafından atanması ve azledilmeleri, yöneticilerin kadıların kararlarına zaman zaman müdahale edip onları etkilemeleri gibi sebeplerden dolayı birçok entelektüel bu görevi reddetmekteydi. Bu açıdan bakıldığında yargı bağımsızlığından söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Emevîlerdeki kadılık müessesesi, iktidarın dinî ve siyasi amaçları doğrultusunda şekillenip işleyen, hem entelektüellerin hem de dinin kontrol altında tutulmasını sağlayan bir fonksiyonu da vardı (Özkan, 2008: 91). İktidarın buradaki temel amacı, imtihan edilen kişinin düşüncelerinden vazgeçmesini ya da kendisini nispet edilen şeyleri inkâr edecek açıklamalarda bulunmasını sağlamaktı. Şayet imtihan edilen kişi, düşüncelerinden vazgeçerse bu durumun insanlar arasında yayılması sağlanır, en sonunda serbest bırakılırdı. Halk da hak üzere sebat etmeyen bu kişiyi desteklemekten vazgeçerdi. Zaten bağlıların ve destekçilerin gözünde sağlanmak istenen de tam olarak buydu (Câbirî, 2019: 85). "Halk muhalefeti" saflarında yaratılan ümitsizlik ve ayrılık tohumundaki en büyük faktör, liderlerinin göstereceği zafiyet, iktidar baskısı, ayartması ve işkencesi karşısında onların geri adım atmasıdır. Destekçilerin gözünde geri adım atan, aldatan "takiyye"ye başvuran kimseler değersizleşir ve unutulup giderler (Câbirî, 2019: 86).

Abbâsîler döneminde de Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık; başta Ahmet b. Hanbel olmak üzere birçok fakih, devletin savunduğu "Kur'an'ın yaratılmışlığı" gibi dinî gözüken ama en temelde siyasi olan birçok konuda iktidarla farklı düşündükleri için sürgün ya da işkenceye maruz kalmışlardır (Câbirî, 2019: 86). Nitekim Halife Abdülmelik b. Mervân, Medine Valisine entelektüellerden biri olan Saîd b. el-Müseyeb'i imtihan etmek üzere şu üç şeyden birini kabul etmediği durumda ona elli değnek vurması ve Medine pazarında onu dolaştırması emrini vermiştir. O üç madde şunlardır: Ya halifenin kendisini biat etmeye

[67] Kadılığı kabul etmeyen İbnu'l-Mu'temir gibi bazı ulemalar kadılığı zorla kabul etmişlerdir. Hatta Ebû Hanîfe Küfe kadınlığını reddettiği için Vali tarafından yüz değnek vurularak cezalandırılmıştır (Özkan, 2008: 88). İktidarın kadılık teklifinfeki ısrarla dayanamayan ve kadı olmak istemeyen Muhammed b. Şîrîn Şam'dan Medine'ye, Ebû Hanîfe Küfe'den Hicaz'a ve Ebû Kilabe ise Basra'dan Şam'da gitmek zorunda kalmıştır (Özkan, 2008: 89).

çağıran fermanını olumlu ya da olumsuz bir cevap vermeden dinleyecek ya evinde oturup namaz için bile olsa günlerce evden dışarı çıkmayarak gıyabında biat gerçekleşecek ya da camideki kendi meclisinden başka bir yere gidecektir. İnsanlar, kendisini alışmış olduğu yerde göremeyince bir daha ona gelmeyeceklerdir. Benzer şekilde Hasan el-Basrî, İmam Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve İmam Şafiî de muhalif ve siyasi anlamlar taşıyor ve yöneticileri rahatsız eden tavırlar sergiliyor diye Emevî ve Abbâsî iktidarlarının baskı ve zulümlerine maruz kalmışlardır (Câbirî, 2019: 91). Ahmet b. Hanbel, Abbâsîler döneminde "Kur'an'ın yaratılmışlığı" mevzusundaki görüşleri sebebiyle kırbaçlarla işkenceye uğramış, sorgulamalara ve şiddete maruz kalmış ve bazı kaynaklara göre yirmi sekiz ay boyunca hapis cezası almıştır (Câbirî, 2019: 107). Dolayısıyla birçok ulema/entelektüel düşüncelerinden dolayı iktidar tarafından ya işkenceye uğramış ya hapse atılmış ya da başka bir yere sürgüne gönderilmiştir.

Foucault'nun *parrhesia* adı verilen entelektüel öznesiyle Câbirî'nin Arap/İslam medeniyetinde entelektüel adını verdiği "fakih entelektüel"i arasında birçok ortak yön bulunmaktadır. Her iki entelektüelin de en temelde hakikati söylemek, ortaya çıkarmak gibi bir derdi vardır ve bunu, eleştirel analizi merkeze alarak gerçekleştirmektedirler. Onlar, eleştiride bulunurken muhatabı ikna etmek veya onlara hakikati zorla kabul ettirmek gibi bir çaba içerisine girmezler. Hakikati, yalnızca söylem ile ortaya koymaya çalışırlar. Hakikate uymak veya uymamak, muhatap olan bireylerin ya da kitlelerin tercihlerine bırakılmıştır. Zira temel amaç, muhatap olan kitleyi kendine getirmek, hatalarını fark etmelerini sağlamak ve bu hataların tekrar edilmesinin önüne geçmektir. Dolayısıyla sadece söylem gibi duran ama zorlamayla yapılan hiçbir uygulama sözü edilen entelektüellere isnat edilemez.

Parrhesiastes'in (açık sözlü konuşanın) hakikati ortaya çıkarmak adına yaptıkları eleştiri, erdemli bir davranış olarak kabul edilir. Benzer şekilde "fakih entelektüel" için de yine hakikat adına zalim sultana yönelik yapılan eleştiri daha faziletli bir davranış kabul edilir. Her ikisinde olan bu özellik, onların ne kadar cesur olduklarını gösterir. Zira bir krala/halifeye yönelik yapılacak bir eleştiri, onları rahatsız edebilecek ve bunun karşılığında ceza almalarına sebep olabilecektir. Ancak bu durum ne *parrhesia*'nın ne de fakih entelektüelin, hakikati söylemesine veya haykırmasına engel değildir. Onlar, hakikat uğruna ölümü göze alan cesur kişilerdir.

Hem *parrhesiastes* hem de fakih entelektüel, iktidardan pay almak ya da iktidara yaranmak gibi bir çaba içerisine de girmezler. Onlar, iktidara karşı ikiyüzlülüğü ifade eden yaltaklanma veya *müdâhene'ye* (yağcılık) asla başvurmazlar. İktidar, muhalif söylemleri bastırmak üzere kendilerine maddi ya da makam teklifinde bulunsa bile onlar bu teklifleri kabul etmezler. Hatta iktidardan gelen hediyeleri de iktidarın meşrulaştırılması olarak gördükleri için reddederler.

Her ne kadar her iki entelektüel farklı kültürel koşullarda ortaya çıkmış olsalar da birçok ortak unsuru bünyelerinde taşırlar. Buradan hareketle Câbirî'nin Batı kaynaklı olan entelektüel kavramını, adaptasyon işlemiyle Arap/İslam kültürüne uyarlamaya çalışması makul görülebilir. Ancak her iki toplum arasındaki sosyal, siyasal, dinî, kültürel ve ideolojik birçok farklılıktan dolayı, bu kavramın birebir aynı ruhu yansıtamayacağı da bir gerçektir.

4.5. İktidarın İdeolojiye Dönüşümü ve İdeolojinin İktidarı

İdeoloji, bütün sosyal bilimlerde tarifi en kaygan ve dolayısıyla en zor olan kavramdır. Sadece birkaç siyasal terim bu kadar ateşli ve derin bir tartışma konusu olmuştur. Bunun en temel sebebi, düşüncelerimizin dayanaklarını ve geçerliliğini sorguluyor olmasıdır. İstisnai olan bazı durumlar hariç bu kavram, daima kötü bir çağrışıma sahip olagelmiştir (Mclellan, 2005: 1). İdeoloji terimi, tarihsel macerasının çoğunda karşıt fikir ya da inanç sistemlerine saldırı aracı veya silahı olarak kullanılmıştır (Heywood, 2013: 23). Bundan dolayıdır ki kendi düşüncelerimizin ideolojik olabileceği fikrini içgüdüsel bir şekilde reddederiz. Böylece en değerli kavramlarımızın dayanaklarının kaygan bir zemine oturması riskini kendimizden savarız. 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar, nesnelliği açık ve tarafsız olarak ifade edilmiş bir ideoloji kavramı, yaygın bir şekilde kullanılmamıştır. Bu dönemde bile ideolojinin sosyal rolü ve siyasal önemi üzerindeki fikir farklılıkları sürüp gitmiştir.

İdeoloji teriminin ilk kez kullanılması Fransız Devrimi'nin hemen sonrasıdır. Bu kelime ilk olarak 1797 yılında Antonie Destutt de Tracy tarafından türetilmiştir. De Tracy, ideolojiyi bütün diğer bilimlere zemin teşkil edecek yeni bir "fikirler bilimi", harfi harfine "*idealogy*" şeklinde kullanmıştır. Tracy, doğuştan gelen düşünceler kavramını reddeder; düşüncelerin kökenlerinin nesnel olarak ortaya çıkarılabileceğini, tüm düşüncelerimizin fiziksel

duyulara dayandırılması gerektiğini söyler (Mclellan, 2005: 6). O, metafizik ve dinsel önyargılardan arınarak düşüncenin kökeninin rasyonel bir şekilde araştırılmasıyla mutlu ve adil bir topluma giden yolun açılacağına inandığından ideoloji kavramını öne sürmüştür.

Tarihsel süreç içerisinde ideoloji, farklı birçok anlamda kullanılmıştır. Karl Popper, Bernard Crick, Hannah Arendt, J. L. Talmon ve farklı düşünen birçok düşünür, komünizmi ve faşizmi ideolojinin en belirgin örnekleri olarak görmüşler ve ideoloji terimini oldukça kısıtlayıcı bir tarzda kullanmışlardır. Bu kullanıma göre ideolojiler, "kapalı" düşünce sistemleridir ve hakikat tekeli iddiasıyla karşıt görüş ve inançlara hoşgörüyü reddeder. Sonuçta ideolojiler, "seküler dinlerdir"; bütüncülleştiren bir niteliği vardır ve itaat ile boyun eğdirmeyi teminat altına alan sosyal denetim araçları olarak hizmet görürler (Popper, 1994: 189). Ancak bu standarda göre her siyasal amentü ideoloji değildir.

W. B. Gallie'nin, "aslında tartışmalı kavramlar" diye ifade ettiği bazı kavramlar, üzerinde hemfikir olunmuş, tanımlarına asla ulaşılamamış derin tartışmalar barındırır. Bu kavramlardan biri olan ideolojiyi, her grup kendi penceresinden tarif etmeye çalışmıştır. Örneğin liberallere göre ideoloji, resmî olarak ayrıcalık tanınan ve sahte bir bilimsellik iddiasıyla hakikat tekeli iddiasında bulunan inanç sistemidir. Bu sebeple onların gözünde ideoloji, özü gereği baskıcı, hatta totaliter özelliktedir ve bunun en iyi örnekleri faşizm ve komünizmdir. Muhafazakârlar, ideolojiyi rasyonalist kibrin tezahürü olarak görürler. Onlar ideolojileri güvenilmez ya da tehlikeli, girift düşünce sistemleri olarak nitelerler. Çünkü ideolojiler, gerçeklikten soyutlanmakla baskıya veya gerçekleşmeyecek birtakım hayallere yol açacak ilkeler ve hedefler koyarlar. Bu çerçevede sosyalizm ve liberalizm açıkça ideolojiktir. Faşistler ise ideolojiye karşı çoğunlukla dışlayıcı bir tutum sergilerler. Onlar ideolojiyi, irade ve tutkudan ziyade salt akla dayanan, kuru ve entelektüel siyasal bir anlayış olarak görürler. Naziler fikirlerini, sistematik bir felsefe olarak değil de "dünya görüşü" olarak tasvir ederler (Heywood, 2013: 31).

İdeolojinin siyasette anahtar bir kavram olma macerası ise Karl Marks'ın yazılarındaki kullanımıyla başlar. Marks'a göre ise ideoloji, hakikatin amansız bir düşmanıdır. Heywood'a göre Marks, ideoloji kavramının birçok can alıcı özelliğini bünyesinde taşır. Bunlardan ilki, ideolojinin yanıltma ve gizemleştirmeyle ilgili olduğu düşüncesidir. Marks, ideoloji kavramını sistematik gizemleştirme sürecinin maskesini düşürmek amacıyla, eleştirel bir kavram olarak kullanmıştır. O, kendi fikirlerini, tarih ve toplumun ürünlerini

gün ışığına çıkarmak üzere titizlikle tasarlanmış oldukları gerekçesiyle bilimsel diye sınıflandırır.

İkincisi, Marks, ideolojiyi, bir sınıf sistemiyle ilişkilendirir. O ideolojik düşüncelerin, sınıf hâkimiyetinin bir sonucu ve ifadesi olduğunu düşünür. Tarihin her döneminde yönetici sınıfın düşünceleri, egemen düşünceler olmuştur. Başka bir ifadeyle toplumdaki egemen yönetici sınıf, aynı zamanda toplumun hâkim düşünsel gücüdür. Ayrıca ellerinde maddi üretim araçlarını bulunduran sınıf, düşünsel üretim araçlarına da sahiptir. Marks'a göre ideolojinin çarpıklığı yönetici sınıfın bakış açısını ve çıkarlarını göz önüne serer. Hiçbir yönetici sınıf, kendisini baskıcı olarak görmemekle beraber baskı altında tuttuklarını, tahakkümüne razı etme endişesi de taşır. Dolayısıyla belli bir dönemin toplumsal yaşamına hâkim olan düşünceler/ideolojiler sınıfsal egemenliğin bir ifadesidir.

Üçüncü olarak, Marks için ideoloji, bir iktidar tezahürüdür. O, kapitalizmin, genelde bütün sınıflı toplumların, dayandığı çelişkileri, ideolojiyle örttüklerini iddia eder. Böylece sömürülen proleterden sömürüldüğü gerçeği gizlenmiş olur, bu da eşitsiz sınıf iktidarı sisteminin onaylanması anlamına gelir. Marks, ideolojinin sürekliliğinin geçici olduğunu, onu ortaya çıkaran sınıf sistemi var oldukça onun da var olacağını düşünür. Proleter sınıf ideolojiye ihtiyaç duymaz, çünkü bu sınıf yanılsamaya muhtaç olmayan tek sınıftır (Heywood, 2013: 24). Kısacası Marks, yanlışlığın ideolojide içkin olduğuna inanır ve ideolojiyi hakikatin amansız bir düşmanı olarak görür. Çünkü ona göre, yönetici sınıfın ürünü olarak ideolojinin amacı, baskı ve sömürüyü gizlemektir.

Marks'tan sonra bu kavramın anlamında çok önemli bazı değişiklikler oldu, zira artık bütün sınıfların bir ideolojiye sahip olması anlayışı kabul gördü. Lenin, Marks'ın aksine proleter sınıfın düşüncelerini "Marksist ideoloji" veya "sosyalist ideoloji" olarak betimledi. Lenin ve 20. yüzyıl Marksistlerinin birçoğu ideolojiyi, belli bir sosyal sınıfa ait düşünce ve sınıfsal konumuna bakılmaksızın, bu sınıfın çıkarlarını arttıran fikirler olarak gördü. Fakat bu yaklaşımla birlikte artık bütün sınıflar gibi burjuva sınıfının hatta proleter sınıfının da bir ideolojisi oldu. Böylece bu terim, tüm aşağılayıcı ve olumsuz çağrışımlardan arındırıldı. İdeoloji, artık ne zorunlu olarak gizemleştirmeyi veya yanlışlığı ima etmekte ne de bilimin karşıtı olarak durmaktaydı. Nitekim Marksist ideoloji teorisini, bu terim üzerinden ilerleten Antonio Gramsci, ideolojinin sanatta, edebiyatta, kitle iletişiminde, eğitim sisteminde, popüler kültürde ve günlük dilde özetle bütün toplumsal düzeyde ne kadar gömülü olduğunu ortaya koydu (Heywood, 2013: 25).

Foucault ise ilk döneminde, o dönemin en önemli düşünce akımı olan Marksizm'le yüzleşmiştir. Çalışmalarının ilk dönemlerinde, baskıcı bir iktidar kuramı yönüyle Marksizm'den etkilenen Foucault, 1968 Marksist hareketlerinde yer almıştır, daha sonra ideolojik tüm algılardan rahatsızlık duyup bunun gibi tüm bildirimleri reddetmiştir (Gutting, 2010: 47). Zira o; sınıf bilinci, devrim, çıkar, ideoloji gibi kavramların baskıcı iktidar anlayışının ürettiği kavramlar olduğuna inanmaktadır (Skinner, 2007: 26).

Foucault, ideoloji kavramını problemli görür, bu sebeple bu kavramın yerine anlam sahası daha geniş olan "söylem" kavramını yerleştirir (Eagleton, 1996: 26). Söylem, bir toplumda belli bir dönem geçerli olan ortak ve yaygın olarak kullanılan dilsel kurallar bütünüdür; akıl yürütme ile dilin ilerleyişinde kendisini peyderpey kuran düşüncedir. Bilgi sahasında bir takım olasılıklar oluşturur. Böylece bir konuyla ilgili bize doğru ve yanlış gelebilecek ifadeler üretmemize olanak sağlayarak bu alanda sınırlarımızı belirler. Ayrıca Foucault'ya göre bir bilimsel söylem, epistemeyle belirlenir. Bu epistemelerle ortaya çıkan söylemler, her çağa özgü bir yapılanma ve değer çerçevesi oluşturur (Bozkurt, 1998: 42). Dolayısıyla bir çağın epistemesi, o çağın düşünce yapısını belirler, bize o dönemin bilimsel anlayışı şeklinde görünür.

Foucault, her dilin (söylemin) kendisine ait nesnel bir gerçekliğinin olduğunu söyler (Foucault, 2001: 337). Bunun anlamı, her söylemin kendisine ait bir nesnellik ve dolayısıyla bir gerçeklik tanımının olduğudur. Söylemler, bu özellikleriyle nesneleri sistematik bir şekilde biçimlendirebilen pratiklerden oluşur. Diğer bir ifadeyle nesneler, söylem içinde bulunarak bir takım yapılar oluşturur. Bu durum söylemlerin, bazen ideolojinin yerine bazen de ideolojiye karşıt kullanılmasına sebep olur.

Söylem ve ideoloji kavramları arasında birçok fark vardır. İdeoloji, çıkar ve bilinç biçimleriyle ilgilenirken söylem bunun aksine toplumsal tüm ilişkilerin, dil ve anlam araçlarıyla düşüncenin, anlamın ve tecrübenin düzenlendiğini iddia eder. Bu özelliğiyle söylem, tıpkı ideoloji gibi ama farklı bir yolla toplumsal ilişkiler üzerine odaklanır. Söylem, dil ve dil dışı göstergeler aracılığıyla birey ve toplum arasında bir iletişim ağı kurar (Purvis/Hunt, 1993: 480). İdeoloji ise "dil" ile değil "söylem" ile ilgili bir meseledir. Bir ifadenin içerdiği dilsel özelliklerden çok, kimin kime hangi amaçlarla ne söylediği daha öne çıkmaktadır. Ayrıca ideoloji, toplumsal ve politik kurumların sürekliliği, mitolojik bir hakikat ve de evrensel bir özne yaratma çabası içerisinde olmakla ne kadar tehlikeli bir kavram olduğunu göstermektedir. Zira bu kavram, evrensel bir özne yaratarak,

öznenin bilgisine sahip olmayı arzular (O'Farrell, 2006: 98). Dolayısıyla Foucault'nun ideolojiye bakışı, rasyonel bir yaklaşımla, temkinli olmak ama yararlanılması gereken bir nosyon şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Foucault üç sebepten dolayı ideoloji terimini yetersiz ve tehlikeli görür. Onun ideoloji kavramına ilk itirazı, Marksizm'in bilim ve ideoloji ikili karşıtlığı üzerinden ideolojiye karşı kendisini hakikat olarak konumlandırmasıdır. Nitekim ideoloji kavramı, hakikat olarak kabul edilen herhangi bir şeyle daima potansiyel bir karşıtlık içinde kullanılagelmiştir. Ancak Foucault, ideolojinin doğrunun karşıtı gibi kullanılmasını problemli görür. Çünkü bu yaklaşımla ideoloji, hakikat rejimine karşı başka bir hakikat rejimi oluşturur. Ayrıca Marks, toplumsal gerçekliğe ilişkin nesnel bir düşüncenin olabileceğini mümkün görür. Foucault ise her türlü bilimin kaçınılmaz bir şekilde iktidar ilişkileriyle iç içe olduğunu, dolayısıyla nesnel bir bilginin de kesinlikle olamayacağını belirtir. Çünkü Foucault açısından her türlü "bilim", belli bir sınıfın çıkarının yansıması olma şeklindeki katı anlamında değilse de onulmaz biçimde iktidar ilişkileriyle hemhal olma şeklindeki geniş anlamıyla bir "ideoloji"dir (Megill, 1998: 368).

Marks, ortaya koyduğu kapitalizm analizini bilimsel olarak değerlendirirken Foucault da kendi analizlerini "anti-bilimler" olarak görür (Megill, 1998: 368). Bu sebeple Foucault, hakikati aramak için öne sürülen tüm bilimsel söylemleri reddeder. Onun açısından ideoloji; bilgi ve hakikat üreten bir olumsallıkla birlikte iktidar stratejileriyle olan ilişki içerisinde incelenmelidir. Ayrıca Marksistlerin, ideoloji eleştirisi üzerinden egemen olan iktidarın baskılarından kurtulacağımız inancına da katılmaz. Ona göre, çözülmeye ihtiyaç duyan ideoloji değil, hakikat rejimleridir. Onun için "Sorun, insanların bilincinde ya da kafalarında olanı değil; hakikati üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirmektir." (Foucault, 2016a: 83). Diğer bir ifadeyle sorun, doğruluk/hakikat etkisinin tarihsel süreç içerisinde nasıl üretilebildiğini görebilmekte yatar. Foucault, tam da bu noktada ideolojinin değil, söylemin etkisinin incelenmesi gerektiği savını ortaya atar. Ona göre bilginin doğruluk iddiası bir söylem karşıtı olarak değil, söylem içerisinde üretilir. Zira söylem, sadece doğruluk iddiası üreterek kendi varlığını inşa eden bir anlam pratiğidir. Birbirini dışlayan gerçeklik ve ideoloji kavramları yerine, varlıklarını bir arada sürdürebilen söylem ve doğruluk kavramları tercih edilmelidir.

Foucault'nun ideoloji kavramına yönelik ikinci itirazı; ideoloji kavramının hümanist bir özneyi zorunlu kılıyor olmasıdır (Foucault, 2016a: 68). Ona göre 19. yüzyılda bilime karşı

eleştirel ve düşmanca bakan kuşkucu bir hümanizm vardı. Daha sonra Marksizm bu durumun tam tersi bir hümanizm oluşturdu. Bu da tüm umutlarını aynı bilime bağlayan yeni bir hümanist anlayışın ortaya çıkması anlamına gelmekteydi (Foucault, 2016b: 160). Benzer şekilde hümanist anlayış üzerinden beslenen ideoloji kavramı da bilince ve özneye özel bir ayrıcalık tanımıştır. İdeolojinin ayrıcalıklı görüldüğü analizlerde Foucault'nun rahatsızlık duyduğu şey, iktidarı ele geçirmeye çalışan bir bilinçle donanmış öznenin daima varsayılıyor olmasıdır (Foucault, 2015a: 42). Marks, egemen fikirlerin egemen sınıflar tarafından yapılandırıldığı ideolojinin kaynağını öznelerde görürken Foucault, anti hümanist bir yaklaşımla, öznenin bir özünün olmadığını ortaya koymaya çalışır. Foucault'ya göre özneler, ideolojiyi kendi sınıfsal çıkarları için üretirler. Bu kavram, önceden oluşmuş ve çıkarlara karşılık gelen ideolojik temsillerin farkında olduğu bir öznenin verili koşullarıyla beslenir. Yani ideoloji, insanların kendi gereksinimleri için ürettiği bir şeydir. Fakat Foucault'nun söylemi, özneyi; dilsel, toplumsal pratikler üreten bir söylemsel konum olarak tarif eder. Söylem sayesinde ve söylem içinde üretilen özne, böyle bir durumda söylemden önce var olamaz. Dolayısıyla nesnel çıkarlar ve sınıfsal farklar ancak söylem tarafından üretilmekle var olabilir. Aslında Foucault, kurucu özneden vazgeçerek öznenin kendisinden kurtulmayı ve öznenin tarihsel süreç içerisinde kurulmasına açıklık getirecek bir analize ulaşmayı öngörür. Foucault'nun, insanı tahakküm altına alan bir öznenin varlığından duyduğu rahatsızlığı, öznenin ölümüyle gerçekleştirmek istediğini görürüz.

Foucault'nun ideoloji kavramına getirdiği üçüncü ve son itiraz ise ideoloji kavramının maddi ve iktisadi ilişkiler gibi dışsal belirleyici unsurlar karşısında daima ikincil konumda yer almasıdır (Foucault, 2016a: 68). Yani ideoloji kavramı, varlığını sürdürebilmek için dışsal bir belirleyiciye ihtiyaç duyar; ikincil ve belirlenendir. İdeoloji, altyapı olarak konumlandırılan ve "iktidar etkileri" arasında yer alan üretim ilişkileri karşısında bir üstyapı şeklinde tanımlanır ve tüm ekonomik süreçlerin bir işlevi olarak görülür.

İdeoloji kavramı, dışsal belirleyenlere göndermede bulunurken Foucault, söylem ile iktidar etkilerinin bir arada değerlendirilmesi gerektiğini söyler (Örs, 2009: 11). Bu noktada özellikle klasik ideoloji kavramının, postyapısalcı söylem kavramına tamamen zıt olduğu görülür. Foucault, söylem ve iktidarın kuruluş süreçlerinin aynı olduğunu, bir söylem olarak iktidarın bireylere geldiğini ve onların her birini daha sonra öznelere dönüştürdüğünü belirtir. O, söylemin kendisinin bir iktidar olduğunu ve bir iktidar

etkisinin olmadığı hiçbir söylemin de olamayacağını iddia eder. Söylemin elde ettiği bu iktidar, bilginin üretilmesinden dolayıdır. Klasik ideolojide ise özneler daha önce kurulmuş birer varlık olarak maddi, nesnel yapıdan türetilmiş olan çıkarlarının bilincine varabilirler. Bu bilinci, ideolojik ifadelere dönüştürerek iktidarı ele geçirebilirler. Burada iktidar, ideoloji için önemli bir rol oynar ve yine iktidar, ideolojik çıkarların egemen kılındığı nihai bir araca dönüşür.

Foucault'nun yapmak istediği, klasik ideoloji kuramlarına karşı bir alternatif sunmaktır. Foucault'nun modelinin temel varsayımı, toplumsal bir pratiğin ürünü olan dilin ortaya çıkardığı "söylem"in, kendisi dışında hiçbir belirleyiciye ihtiyaç duymadan bağımsız bir şekilde kendi kendini belirleyen olarak tanımlıyor olmasıdır. Tüm bu veriler ışığında Foucault, söylemi bir ideoloji olarak görmez, ona göre söylem, diğer ilişkiler karşısında ikincil bir konumda değildir. Ancak onlarla aynı söylemsel ilişki düzleminde yer alır. Ayrıca Foucault açısından söylemler kendisinde var olan bir güce sahiptir. Maddelerini üretim tarzı gibi başka bir yerden almak zorunda değildir. Dolayısıyla bilgi ile sarmalanmış bir iktidar da egemen olan sınıftan veya devletten kaynaklanmaz. Son olarak eleştirel bir analiz sunmak adına şunu da belirtmek gerekir ki söylem ile ideolojilerin ortak yanları da vardır. Hem söylem hem de ideoloji, hakikat iddiasında bulunur, hatta bu hakikat iddiası neredeyse yarışır bir konumdadır. Ayrıca ideolojilerdeözne konumları rol oynadığı gibi Foucault'nun söyleminde de özne konumları rol oynar. Bu son iki nitelik, söylemin ideoloji olmadığı argümanına temkinli yaklaşmayı zorunlu kılmaktadır.

Câbirî ise bir düşüncenin ortaya konmasında iki belirleyiciye ihtiyaç olduğunu, bunlar olmadan o düşüncenin tarihi alanını tayin eden unsurların eksik kalacağını söyler (Câbirî, 2003: 16, 22). Bunlardan biri, "bilgi akını", diğeri ise "ideolojik içerik"tir. Câbirî, bilgi akınını düşüncenin oluştuğu ve seyrini sürdürdüğü bir alan olarak tarif eder. Yani bir tür "bilgisel madde" ile uyum içinde; kavramları, çıkış noktaları ve yöntemi bakımından kendine has bir akıl yürütme sisteminden yararlanır. "İdeolojik içerik" ise düşüncenin yüklendiği ideolojik yani sosyal ve siyasal fonksiyonunun incelenmesidir. Düşünceye ideolojik bir işlev verenler, o "bilgisel madde" çevresinde düşünen kimselerdir (Câbirî, 2003: 22). Câbirî bu durumu şöyle ifade eder:

> Burada ideolojik bakış derken; belli bir fikrin veya fikir sisteminin, tarihin herhangi bir döneminde îfâ ettiği ideolojik fonksiyonu keşfetmede son derece esaslı rol oynayan bakışı kastediyoruz. Ve biliyoruz ki bir fikir veya fikir sistemi; onu fonksiyonelleştiren bilgi malzemesinde yahut iskeletinde cevherî (aslî) bir değişim gerekmeksizin, birbirinden farklı hatta birbirine zıt ideolojik roller üstlenebilir. Onun unsurlarından sadece biri üzerinde

> yoğunlaşmak; sistemin yönünü tümüyle değiştirebilir, daha önce yüklendiği ideolojik içeriğe tamamen aykırı bir içerik yüklenmeye hazır hâle getirebilir (Câbirî, 2003: 101).

Bir düşüncenin tarihi alanını belirleyen bu iki belirleyici (bilgi ve ideoloji) arasındaki bağı anlatmak ve düşünceyle ortam arasında kurulması umulan bağların türünü tanımlamak şunu belirtmeyi zorunlu kılar: Düşüncenin birliğini sağlayan nazari problematik, aslında bilgisel bir problematiktir. Muayyen bir bilgi alanındaki çelişkilerin ürünü olan bu problematik; o alanı yaratan maddî ve epistemolojik şartlar devam ettiği sürece yok olmayacaktır. Fakat özellikle vurgulamak gerekir ki bir problematiğin sınırları içerisinde, onun bilgi alanında üretilen malzemenin kullanıldığı ideolojik amaç ve içerikler, bilgi kaynaklı çelişkilere değil, ideoloji ürünü kavga ve çelişkilere boyun eğer; bunlara göre şekil alır (Câbirî, 2003: 22). Bunların kökü ve dayanağı, bilginin geliştiği veya sistematik oluşum aşamasında değil, toplumun yol aldığı gelişim aşamasında bulunur.

Bilginin kendi gelişimi, zorunlu olarak en temelde toplumun gelişimine tâbi olmayacağından herhangi bir düşüncenin yüklendiği bilgisel muhteva ve ideolojik amacın birbirine hem ayak uydurması hem de aynı gelişim seviyesinde olması zorunlu değildir. Hatta çoğu defa biri önde diğeri de arkada olabilir. Diğer bir ifadeyle, aynı problematiğe ve aynı bilgi alanına mensup olmak, aynı ideolojinin paylaşılacağı; o bilgi alanının sunduğu malzemenin aynı ideolojik gayeler için kullanılacağı anlamına gelmez (Câbirî, 2003: 22). Aksine genelde gerçekleşen durum, aynı bilgi malzemesinin hatta aynı düşüncenin tamamen farklı ideolojik yönelim ve gayeler yüklenebilmesidir. Zaten "ideolojik yönelim" ifadesini, ideolojik sorunlarla uğraştığımız gerçeğini vurgulamak için kullanırız (Sheapard, 2009: 186).

Câbirî, tüm ideolojik yönelimlerin karşıt ideolojiye değil, sürekli olarak kendi özel söylemlerine kulak verdiklerini belirtir. Çünkü Câbirî açısından problem -Foucault'da olduğu gibi-, ideolojinin her zaman bir hakikat söylemi karşısında yeni bir hakikat söylemi oluşturmaya çalışarak varlığını inşa ediyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle ideolojiler, dünyayı düzenleme girişimleri olarak savlarını belirtmek için daima karşılaştırma unsurları ararlar (Câbirî, 2001a: 62). Bu karşılaştırmayla ideolojiler, maslahatları gereğince kendi çıkarları doğrultusunda bir hakikat söylemi üretirler. İdeolojinin bu yaklaşımı, diğer tüm söylemlerin reddini ve sadece kendi hakikat söylemini oluşturmak için çaba içerisine girdiğini gösterir. Nitekim maddi ve manevi tüm maslahatlar arasında farklılık bulunduğu için ideolojik değerlendirmelerin sosyal ve siyasal olan olaylar karşısındaki tutumları da yönelimleri de farklı olacaktır. Bu durumu sorunlu bulan Câbirî, bununla baş edebilmenin

tek çözüm yolunun, eleştirel analiz olduğunu söyler (Câbirî, 2011: 24). Bu eleştirel yaklaşım; ideolojik tutumlarındaki maksatlarını, epistemolojik yaklaşımlarında ne gibi değişim ve dönüşüm içerisine girdiklerini anlamayı kolaylaştıracaktır. Ayrıca Câbirî açısından herhangi bir düşüncenin ideolojik içeriğinin eleştirel bir bakış açısıyla analiz edilmesi, o düşünceyi kendine çağdaş kılmanın ve kendi dünyasıyla onun arasında anlamlı bir bağ kurmanın tek yoludur (Câbirî, 2003: 16).

Foucault, problematiği, söylem ve ideoloji üzerinden belirlemeye çalışır, Câbirî ise problematiğini epistemoloji ve ideoloji üzerinden gerçekleştirir. Nitekim Câbirî, İslam düşüncesinde bilginin, ideolojik yaklaşımlardan etkilenip etkilenmediğini belirlemek ve daha anlaşılır kılmak için epistemoloji ve ideoloji arasındaki ilişkinin net bir şekilde ortaya konması gerektiğini söyler. Bunun için de ilk olarak İslam felsefesinin ideolojik yönünün net bir şekilde teşrih edilmesi gerektiğini, daha sonra yine bununla bağlantılı olarak İslam tarihinde epistemolojinin iktidarla ilişkisini ortaya koyarak epistemoloji ve ideolojinin birbirinden ayrı ele alınmasını önerir:

> Şuna dikkat çekmeliyiz ki biz uygun olan "okuyuş" derken yapılan araştırmanın; metnin epistemolojik temeline eğilmesi gerektiğini, ideolojik fonksiyonunu birinci plana çıkarmamak gerektiğini kastediyoruz. Epistemolojik temeli, araştırmanın gayesi sayan bir okuyuştur bu. Dolayısıyla bu okuyuşun görevi, okunan metni ideolojik değil, epistemolojik açıdan fonksiyonel hâle getirmektir. Burada bir daha vurgulamamız gerekiyor ki araştırmamızın bu merhalesinde epistemoloji ile ideoloji arasında bir ayırıma gitmek sadece yöntemsel bir zorunluluktur, hedef değildir (Câbirî, 2003: 194). … Prensip itibarıyla böyle yapmalıyız; bize düşen, ideolojik içeriği araştırıp analize tâbi tutmaktır (Câbirî, 2003: 42).

Câbirî, epistemoloji ve ideolojinin birbirinden ayrılması gerektiğiyle ilgili bu savını İslam felsefesi üzerinde uygular. Ona göre İslam felsefesi, kendi tarihi içerisinde sürekli yenilenerek okunmuş bir felsefe değildir. Oysaki Yunan ve Çağdaş Avrupa felsefesi bunun tam tersi bir şekilde işler. İslam felsefesi, zamanla başka bir felsefe olan Yunan felsefesinin sadece müstakil bir okunuş biçimine dönüşmüş, Yunan felsefesinin yorumları haline gelmiştir. Bu okunuş biçiminde aynı bilgi malzemesi kullanılmış olmasına rağmen onlardan ayrı ideolojik amaçlar güdülmüştür. Bilgisel doküman ile ideolojik amaç arasında oluşan bu farklılık, şu sonucu kaçınılmaz kılmaktadır: İslam filozofları, kullanılan bilgi malzemelerine bakıldığında, Yunan filozoflarıyla ortak hareket etmişlerdir ama bunu çok farklı ideolojik amaçlar için kullanmışlardır. Çünkü her filozofun bu bilgilere verdiği ideolojik anlam ve işlev farklıdır. Câbirî, İslam felsefesinin yeniyi aramak gibi bir çaba içerisine girmesinin bir yolu olarak gelişimin ve kemale ermenin yolu olan bilgi

manzumesinde değil, İslam filozoflarının her birinin bu bilgiye verdiği ideolojik fonksiyonda aranması gerektiğine işaret eder (Câbirî, 2003: ix). İslam felsefesinin içinde barındırdığı çeşitlilik ve hareketin ortaya konması, dolayısıyla toplum ve tarihle ilişkilendirilmesi için İslam felsefesinde, bilgi muhtevası ile ideolojik maksat arasında kesin bir ayırımın yapılması gerekir.

Câbirî, bazı eleştirmenlerin İslam felsefesinin ideolojik okuyuştan azade edilmesi gerektiğini ve dolayısıyla böyle bir değerlendirmeyi kusurlu bulduğunu söyler. Fakat Câbirî, İslam felsefesinin tüm çabasının Yunan felsefesinin bilgi malzemesini ideolojik amaçlar için kullanmak adına fonksiyonel kıldığını ve bu sebeple böyle bir felsefede ideolojik amaçtan hiç bahsedilmemesinin asla mümkün olamayacağını özellikle belirtir. Ona göre din ile felsefenin arasını bulma, akıl ile nakil, şâhid (dünya) ile gâib (ahiret), Allah'a ait olanla Sezar'a ait olan arasını uzlaştırma gibi tüm problemlere yaklaşım, ideolojik bir yaklaşım iken bunun görmezden gelinmesi mümkün değildir (Câbirî, 2003: ix). Taşıdığı renklilik, hareket ve çeşitliliği anlamamız, böylece toplum ve tarihle bağlantılı kılabilmemiz için İslam felsefesinin ideolojik içeriği ile bilgi muhtevası arasında ayrım yapmak zorundayız. Çünkü -yaygın bakış gibi- sadece içeriği (bilim ve teoloji) açısından ona göz atarsak karşımızda birbirini tekrar eden görüşler ve sözler buluruz ki bunlar ancak sunuluş tarzı, yoğunluğu ve vecizliği bakımından aralarında farklılık gösterebilirler. Câbirî'ye göre İslam felsefesi tarihiyle ilgili hataların tümü, bu felsefenin rağbet ettiği bilgisel içerikle yüklendiği ideolojik mazmunlar (misyon, gaye) arasında fark gözetmemekten hatta ikisini birbiriyle karıştırmaktan doğar (Câbirî, 2003: 24).

Muhtelif felsefeler, ideolojik yaklaşımlarını nadir haller dışında doğrudan açmazlar. Nadir olan bu haller de o felsefenin, kendini bir ideoloji olarak gördüğü durumlardır. Yani filozof açık bir şekilde düşüncesini ideolojik tutumdan esinlenerek ortaya koyar ve bunu da bilinçli bir şekilde yapar. Diğer hallerde ise felsefeler, birtakım boyama ve soyutlama operasyonları aracılığıyla ideolojik muhtevayı gizlemeye çalışır. Bu işi başarabildikleri oranda, kendince "felsefe" olabilme koşullarını sağladıkları kadarıyla yerine getirirler fakat ideoloji olamazlar (Câbirî, 2003: 158). Câbirî, İbn Sînâ'yı bu konuda örnek olarak verir. İbn Sînâ felsefesi, özü itibarıyla ideolojik yaklaşımını gizlemeyi başarmış felsefeler arasında yer alır. Yani İbn Sînâ ideolojik bir mücadeleyle alakası hiç yokmuş gibi görünür. Sadece kendi felsefesiyle ilgilenen, yaşadığı toplumda meydana gelen kavga ve çatışmalardan uzak duran, siyasi hiçbir olayla ilgilenmeyen, zaman ve mekândan azade

olan bir filozof gibi algılanır. Ancak Câbirî, bir düşünür veya filozofun zaman ve mekân zırhını delmesinin asla mümkün olmadığını düşünür. Hatta ona göre bir filozof yeni bir ideoloji üretmiyorsa o filozof en tehlikeli olandır. Zira bulunduğu çağda ideoloji üretmeyen bir filozof, geçmiş ideolojiyi bugüne yeniden taşıyordur ve bunu bir ideoloji olarak değil bir felsefe olarak sunuyordur. Ayrıca bu ideolojiyi de sadece bilimsel bir bilinçten doğduğu iddiasıyla ortaya koyuyordur. Geçmişte tarihi rolünü gerçekleştirip bitirmiş bir ideolojiyi yeniden üreterek ve geçmişte bir işlevi olup daha sonra hiçbir işlevi ve önemi olmayan düşünceyi, kavramları ve tasarıları yeni bir çağa o günün değerleriymiş gibi yeniden taşıması yapılacak en büyük kötülüktür. Muayyen bir ideoloji, daha önce zuhur ettiği toplumda yeniden üretilirse bu türden bir felsefe de eski bir ideolojik çatışmayı bu çağa taşımış demektir. Daha doğrusu; o artık varoluş sebeplerini kaybetmiş, bünyesinde barındırdığı "ilerleme ve gelişim âmilleri"nden mahrum olmuş bir ideolojiyi canlandırır; bu durum, gerileme ve donukluğa yol açan bir faktördür (Câbirî, 2003: 159). İdeolojik içeriğini tamamen kaybettiği için geri kalmış (gelişmemiş) bir epistemolojik içeriğe sahip olmaktadır. Problem dünyasından; sürekli yenilenen, dalgalanan, dipdiri gerçekler evreninden kaçmak dışında bir şey yapmamakta ve hiçbir soruna ciddî bir çözüm sunamamaktadır. Bu yaklaşım; bilimin, felsefenin ve dinin ideolojik amaçlar için açıkça kullanılmasıdır (Câbirî, 2003: 173). Yapılması gereken, geçmişte ideolojik bir yaklaşımın etkisi altında kalmış bir problem veya bir bilgi muhtevası, mutlak surette etkisi altında kaldığı ve dolayısıyla ihtiyaç duyduğu ideolojik kavgayla birlikte ele alınmalıdır (Câbirî, 2003: 169). Böylece nesnel kalabilen ile ideolojik faktörlerin etkisi altında kalan epistemoloji arasındaki fark, belirgin bir şekilde ortaya konmuş olur. Bu da ancak epistemoloji ve ideoloji arasındaki ayrım gerçekleştirilerek sağlanabilir. Bu yöntemle söylemin nasıl yorumlandığı ve ne tür bir ideolojik amaç için kullanıldığı gün yüzüne çıkartılmış olur (Câbirî, 2003: 223). Câbirî, değişimi arzulayanların tenkitçi bir yaklaşımla hareket etmesi gerektiğini, bu yaklaşımın ideolojik bir bilinçten yola çıkarak sadece "olup biten" hakkında sağlıklı bilgiye ulaşmayı değil; ayrıca "olması gereken" hakkında bir saptamada bulunmayı sağlayacağını iddia eder (Câbirî, 1997: 73). Nitekim Câbirî'nin epistemoloji ve ideoloji konusunda varmak istediği yer de tam olarak burasıdır.

Câbirî'ye göre her ideolojinin; tarih süreci, insan doğası ve sosyo-politik yapıya dair söyledikleri vardır. Her ideoloji, kendince "daha iyi" sosyal ve siyasal bir yapıyı önerir; hedefler belirler ve vaatte bulunur. Geçmişi ve bugünü anlama ve açıklama çabasıyla beraber geleceğe yönelik sosyal ve siyasal bir düzen modeli de sunar. Dolayısıyla her

ideolojinin bugün ve geleceğe dair bir "proje"si vardır. Ancak Câbirî, devletlerin başlattıkları ilmî hareketler ve ideolojik projelerin, ancak bir veya birkaç kuşak sonra meyve vermeye başlayacağını iddia eder (Câbirî, 1997: 469). Bunun sebebi de zorunlu ve nesnel koşulların zaman içerisinde oluşmasıdır. Özellikle projesini gerçekleştirmek için zorunlu ve nesnel koşullar henüz oluşmadığı zaman ise ideolojiler ütopik bir eğilim gösterirler (Câbirî, 2011: 268).

İdeolojinin her zaman siyaset için var olduğunu, hatta aksi bir durumla hiç karşılaşılmadığını belirten (Câbirî, 1997: 315), iktidar ve ideoloji arasındaki ilişkiyi göstermek üzere Emevîler dönemini ele alır. Ona göre Emevî iktidarları, iki temel ideolojik stratejiyi benimsemişlerdir. Emevî ideolojisinin ilk temel dayanağı, yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız ilahi "cebr" ideolojisidir. Yani Emevî iktidarı, gerçekleşen tüm olayların Allah'ın ezeli ilmiyle olduğunu, işlemiş oldukları suçların kaza ve kaderle izah edilebileceğini ve dolayısıyla Allah'ın dünyada ve ahirette onları bu sebeple asla cezalandırmayacağını, zira tüm yaşananların Allah tarafından takdir edildiğini ileri sürerek yaptıkları haksızlık, zulüm ve gasp suçlarından kendilerini temize çıkarmak üzere dinî bir söylemi ideolojik amaçlar için kullanmışlardır. Emevî ideolojisinin ikinci temel dayanağı da yine cebr teorisinden hareketle oluşturulmuştur. Câbirî'ye göre iktidar, cebr ideolojisini benimsemekle kalmamış, bununla birlikte bu düşünceyi bazı iletişim araçlarını (cuma hutbeleri, vaizler, şairler vs.) kullanmak suretiyle sultanlarına, onları Allah'a bağlayan ve Allah'ın adı ve iradesiyle hareket etmelerini sağlayan "lakaplar" vermişlerdir. Bu durumu, ideolojik bir yaklaşımla ele alan Emevî iktidarları, özellikle hutbelerde, şairler ve propagandacılar aracılığıyla bazı unvanlar geliştirmişlerdir (Câbirî, 2003: 141). Onlardan bazıları şunlardır:

> Muâviye "Allah'ın yeryüzündeki halifesi", oğlu Yezid "Müslümanların imamı", Abdülmelik b. Mervân "Allah'ın vekili, İslam'ın imamı, dinin kalkanı ve kutsal halife", Velîd b. Abdülmelik "Allah'ın halifesi, Allah'ın vekili, Allah'ın yeryüzündeki yetkilisi ve seçilmiş imam", Süleyman b. Abdülmelik "Hakk'ın sorumlusu ve kutsal halife" Ömer b. Abdülaziz "Allah'ın halifesi, kutsal imam ve adil imam", Yezîd b. Abdülmelik "Allah'ın halifesi, Allah'ın veliahtı, rehber imam, kutsal imam, adil imam, muzaffer imam", Hişâm b. Abdülmelik -Ca'd b. Dirhem'in idam emrini veren kişi- "Allah'ın halifesi, Allah'ın yeryüzündeki vekili, Hakk'ın sorumlusu, Allah'ın insanlara armağanı, seçilmiş hüküm, takva önderi, ordular sahibi, kutsal imam, adil imam" ve Yezîd b. Abdülmelik de "Hakk'ın halifesi, en üstün halife, rehber imam, kutsal sultan" lakaplıydılar (Câbirî, 2003: 142).

Böyle bir durumda şu soru kaçınılmaz olmaktadır: Sultana yönelik itaat kültürünün yerleşmesini sağlamak için mektuplar gönderilerek uygulanan bu yaklaşımın arkasındaki gerekçe, bir ihtiyaç sebebiyle mi yoksa farklı ideolojik kaygılar sebebiyle mi hâsıl

olmuştur? Bu soruya Câbirî'nin cevabı oldukça nettir. Cebr ideolojisi üzerinden, halifeye/iktidara itaat kültürünün oluşturulmaya çalışılması, tamamen ideolojik bir yaklaşımın ürünüdür. Bu örnekten hareketle Câbirî'nin tıpkı Foucault gibi ideolojiyi, egemen toplumsal sınıf veya grubun iktidarını meşrulaştırma aracı olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü tüm ideolojiler kendini bir hakikat anlayışının karşısında konumlandırarak başka bir hakikat iddiasında bulunurlar. Ama bu anlayışla üretilen her bilgi, ideolojik çıkarlara hizmet etmek üzere tasarlanmış, yeni ama nesnel olmayan bir bilgi malzemesinden ibarettir.

Câbirî, Abbâsîler döneminde ise siyasi bir ideolojik yaklaşım olarak sultan ideolojisinin hâkimiyetinden söz eder. O, Arap/İslam kültüründeki sultan ideolojisinin, Fars sultan (siyaset) edebiyatından nakille Abbâsîlere geçtiğini belirtir (Câbirî, 2001a: 431). Bu ideoloji, "emîr"in uğrunda uygulanmakta, "seçkinler"in de çıkarına yönelik bir şekilde icra edilmektedir. Bu ideolojinin "öteki" ve dolayısıyla üçüncü tarafı ise "halk"tır. Fars sultan edebiyatı ve sosyal içeriği, tam olarak toplumsal yapının bu üçlü tasnifi şeklinde işlemekteydi (Câbirî, 2001a: 433). Bu toplumsal dönüşümde en belirgin özellik, halife ile halk arasında "seçkinler" adı verilen sınıfın doğmuş olmasıdır (Câbirî, 2001a: 432). Arap/İslam toplumundaki seçkinler, Fars kültüründen naklettiklerini, bir yandan İslami renge boyamaya çalışırken diğer yandan da söylem üretmekle belirginleşen düşünce kesiminde yer etsin diye bir çaba içerisine girmişlerdir (Câbirî, 2001a: 433).

Câbirî, Arap/İslam kültüründe "sultan ideolojisi"nden söz eden ilk kişinin, sonra Müslüman olan aslen Farslı İbnu'l-Mukaffâ olduğunu söyler. Câbirî, onun yazmış olduğu birçok eserin, Fars toplumsal ve kültürel yapısının Arap toplumuna entegre edilmesi üzerine kaleme alındığını iddia eder (Câbirî, 2001a: 434). İbnu'l-Mukaffâ ile birlikte Cahız, (Câbirî, 2001a: 435), Mâverdî gibi düşünürlerin de aynı düşünceyi ifade ettiklerini dile getirir (Câbirî, 2001a: 436).

Sultan ideolojisi, Farslılardan taşınmışken şimdiki çağda ise Arap toplumunun sınıfsal beklentilerini anlatmak üzere çağdaş ve modern Avrupa'daki sosyal sınıfların ideolojisi olan Sosyalizm, Marksizm ve Liberalizm alınmıştır. Bugünün Arap coğrafyasında toplumsal yapının dönüşümünde genel durum, Avrupa modeli yönünde (modern bir ifadeyle "sınıflar" toplumu: işçi, çiftçi, burjuvazi...) gelişim göstermektedir. Fakat dün ile bugün arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Geçmişte Arap/İslam toplumu daha üstün bir konumdayken alınanlar kuşatılmakta, kimlik ve geleneğe yönelik ciddi bir çatışma

olmadan kolayca içselleştirilebilmekteydi. Ancak bugün ise Arap toplumu, daha zayıf bir konumda olduğu için bu durum sosyal, düşünsel çatışma ve vicdani çelişkilerdeki geriliği kısmen de olsa açıklamaktadır. Câbirî, tam da bu noktada, Fars sultan ideolojisinin, Arap/İslam toplumu üzerinde oynadığı çifte role dikkat çeker. Zira ona göre, Abbâsî Devleti'nin kurulmasıyla ortaya çıkan, sosyal piramidin "yüzeysel yapısı" olan bu üç unsur (halife, seçkinler ve halk), toplumsal yapının gerçekliğini belirtse de en temelde bu yapının "seçkinler" sınıfının çıkarlarına hizmet eden bir şekilde kurulmasını ve teorileştirilmesini sağlamıştır (Câbirî, 2001a: 432). Hem bağımsız olmayan hem de üretim işleminde özel bir role sahip bulunmayan bu sınıf, sadece "emîr"in çevresinde toplanan ve ona hizmet eden bir yol benimsemiştir (Câbirî, 2001a: 433).

Bu toplumsal yapıdaki değişiklikler, devlet organlarının da farklı şekilde biçimlenmesine sebep olmuştur. Zira Emevî halifesinin "sahabe"si, genellikle yakın adamları, kendi kabilesinin mensuplarından ya da kabile önderlerinden oluşurken Abbâsîlerde ise konum ve değer, "kabile"den değil, bireysel niteliklerden (bilgi, şeref, geçmişteki hizmet...) alan, yönetim ve iktidarda halifeye bir şekilde ortaklığı bulunan kabile liderleri gibi olmayan "sivil" şahsiyetlerden oluşan yeni bir "seçkinler" sınıfına atfedilmektedir. Bu "seçkinler" sınıfının maddi bir gücü yoktur ama onlar, şöhretli ve iyi tanınan kişilerden oluşmaktadır.

Câbirî, bu sosyal sınıfla ilgili durumu, bugünkü çağdaş devlet anlayışındaki "teknokrat" kesimine benzetir. Zira teknokratlar, deneyimlerini bir ücret karşılığında şirketlere veya devlete sunarlar, sorumlu oldukları işleri yaparlar ve çalıştıranların isteklerine yönelik düşünce üretirler. Ayrıca bunların arkalarında "kabile" veya "parti" yoktur, sadece deneyimlerine dayanan görüşleri vardır, tüm dayanaklarını "emîr"den alırlar (Câbirî, 2001a: 438). Dolayısıyla daha önce devletin dayandığı temeli değiştiren bir öneriyle karşı karşıya kalınmaktadır. Zira Emevî devleti, devletin altyapısını oluşturan "kabile" üzerinden siyaset yapmaktaydı. İmparatorluk (özellikle Fars) modelini kopya etmeye çalışan bu yeni modelle birlikte, "kabile"de siyaset yapılmamakta, "kabile"yi siyasetten uzaklaştırmaya yani katılma ve tartışma hakkı olmayan, yalnızca itaat borcu olan nizami askerlere dönüştürmek hedefini gözeten bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır. Bunu sağlamak için Halife'nin kabileden hiç kimseyi kamu görevine ve özellikle de maliye (haraç) işlerine getirmemesi gerekir: "Çünkü haraç, askerleri yoldan çıkarır." (Câbirî, 2001a: 440).

Câbirî, yine İbnu'l-Mukaffâ'dan alıntıyla/hareketle Abbâsî iktidarının, toplumsal tüm katmanlara itaat ve sadakati başat bir ilke olarak işletmeye çalıştığını belirtir. Bu yaklaşım

gereğince "namaz, oruç, hac gibi farzların yasaklanması, 'hadler'in engellenmesi ve Allah'ın haram kıldıklarının mübah kılınması dışında her konuda imama itaat esastır." Burada "yasaklama, engelleme ve mübah kılma" fiillerinin kullanılarak durumun ifade edilmesi oldukça ilginçtir. Zira yasaklama yerine emretme, engelleme yerine yürütme ve mübah kılma yerine de haram kılma fiilleri konulduğunda anlam tamamen değişmektedir. Çünkü İbnu'l-Mukaffâ'nın kullanmış olduğu fiiller, bugün "hukukun (şeriatın) uygulanması" adı verilen hususlardan imamı sorumlu tutmamakta hatta uygulanmasını engellememekle itham etmektedir. İbnu'l-Mukaffâ'nın söylemlerinden şu anlaşılmaktadır: "İnsanların farzları yapmasını engellemediği sürece, imama itaat etmek zorunludur." (Câbirî, 2001a: 444). Dolayısıyla "akîde"de sosyal olan her şey, halifenin görevlerinden sayılır.

Halife'nin, ma'siyeti emretmesi dışında, kendisine her konuda itaat edilmesi gerekir. Bu da yargının verdiği kararların hem metin hem de dayandıkları dinî gerekçelerle karar verme hakkının tamamen kendisine ait olduğu imama/halifeye gönderilmesini gerektirir. Oysaki Hulefa-i Raşidîn döneminde, emîrler ve ulemâ tek bir sınıftı. Fakat daha sonra durum tamamen değişti. Emevîler döneminde emîrler bir yanda, ulemâ da bir yanda yer aldı. Abbâsîler döneminde ise emîrler ve ulemânın tek bir sınıf olmadığı, tek bir kişiye yani halifeye dönüştüğü bir durum oluştu. Bu yeni modelde "akîde", imama itaat etmeye; "kabile" askere; "ganimet" de yükümlülüğe (belirli vergiye) dönüştürülmüştür. "Akîde'"nin itaat etmeye dönüşmesi, "halk"ın din adına doğrudan halifeye bağlanması demektir. "Kabile"nin askere dönüştürülmesi, daha önce devletin sahibi olan kabile liderlerinin yerine, "seçkinler"in ortaya çıkmasına imkân vermiştir. "Ganimet"in de vergi yoluyla bir yükümlülüğe dönüştürülmesi, "sahabe"yi veya "yakın seçkinler"i, devletin maliyetini düzenleyen, gelir giderlerini denetleyen konumuna getirmiştir. Böylece akîde ile halk, kabile ile emîr, ganimet ile seçkinler arasında tam bir uyum sağlanmak istenmiştir. Bu durum, merkezî devletin "kabile devleti" yerine "halife devleti"ne geçişini sağlamıştır (Câbirî, 2001a: 446).

Arap/İslam düşüncesinde, genellikle selefi akım tarafından benimsenen geçmiş kültürel mirasın diriltilmesi gibi bir talep söz konusudur. Bu talep, geçmişin yeni ve farklı bir ideolojik okuyuş çerçevesinde daha anlamlı ve daha faydalı kılınacağına olan inancı taşır. Bunun temeli, "kutlu ideolojik gelecek" şablonunun mazi üzerine oturtulmasına, maziye indirgenmesine dayanır. Daha sonra bu indirgemeden hareketle "Geçmişte ne olmuşsa

gelecekte de onun olabilmesi mümkündür." önermesi ispat edilmek istenir (Câbirî, 2003: 3). Câbirî, prensip olarak, böyle bir yaklaşımın yanlış olduğunu, ideolojik içeriğin araştırılarak analize tabi tutulmasının daha makul bir yol olacağını belirtir. Zira bu yapıldığı takdirde bilginin ölümünün gerçekleştiği bölümlerle gerçekleşmediği ve ikinci bir hayatı yaşayan bölümler birbirinden ayırt edilmiş olur. İdeolojiye ait zamanın müstakbel (olacak olan/hayal) olduğunu düşünen Câbirî, bazı ideolojilerin hayallerini hep mazide ama bazı ideolojilerin hayallerini de daima gelecekte yaşadığını belirtir. Fakat ona göre yalnızca bu ikinci tür ideolojiler ikinci bir hayat sürdürebilmektedir. Zaten bu gibi ideolojiler, güçlü bir yaşama doğru yönelen güçlü bir arzu taşırlar (Câbirî, 2003: 42). Peki, bu iki türü birbirinden ayırt etmek mümkün müdür? Câbirî bu soruya cevap olarak şunları söyler:

> Burada yine tarihsellik bilincini kuşanarak "tarihe uygun bakış silahıyla donanmamız" gerekmektedir. Kültür mirası tarihten bir bölümdür; tarihi oluşumdan bir kesittir. Daha önce bilgisel muhtevanın değil, sadece ideolojik içeriğin bir tarihi olacağını belirtmiştik. Çünkü ideolojik içerik toplumun gelişimine doğrudan etki eder, önayak olur, düşünce alanında da genel oluşuma etkide bulunur. Zaten düşünce, ideolojik muhtevanın etki ve atılanıyla özel bir oluşum süreci yaşamaktadır. Daha doğrusu, biri diğerini geçersiz kılan anlar ve dönemler yaşanır (Câbirî, 2003: 43).

Câbirî, buradan hareketle hayallerini geçmişte arayan ve yaşamak isteyen bir ideolojinin, geçmişte geçerliliğini kaybettiği dönemlerden birini yaşama arzusunda olduğunu söyler. Fakat ona göre hayallerini gelecekte, ileride arayan ideolojiler ise oluşum sürecinin henüz geçerliliğini kaybetmediği anı veya anları yaşayan ve yaşamaya devam edecek olan ideolojilerdir.

İdeolojiyi, sosyal ve siyasal sürecin ayrılmaz bir unsuru olarak gören Câbirî, ideolojinin etkisinde kalmış olan epistemolojinin, sağlıklı bir şekilde ortaya konması gerektiğini düşünür. O, Foucault'dan farklı olarak ideolojiye çok da olumsuz bir anlam yüklemez. Çünkü bunu toplumsal sürecin zorunlu bir sonucu olarak görür. Fakat Câbirî'nin sorunlu olarak değerlendirdiği ideoloji, epistemolojinin ideolojiye kurban edildiği alanlardır. Yani Câbirî de tıpkı Foucault gibi ideolojinin nesnel bilgiye zarar verdiğini düşünür. Ancak Foucault'dan farklı olarak ideolojinin etkisi altında kalmayan hiçbir nesnel bilginin olamayacağı anlayışını reddeder. Dolayısıyla Câbirî, nesnel bilginin varlığına inanır ama bunu ortaya koymak için epistemolojinin ideolojiden ayrılması gerektiğini ve bu şekilde nesnel bilginin belirgin kılınabileceğini önerir. O, kendisinin bulunduğu dönemin sosyal ve siyasal etkisi altında kalmış tüm bilgi malzemesinin ideolojileştiğini ve ideolojileşen bilgilerin de bugünün düşüncesini zenginleştirmekten ziyade kısırlaştırma eğiliminde

olduğunu düşünür. Burada yapılması gereken; hangi bilgi malzemesinin ideolojinin tesiri altında kaldığını, hangisinin de kalmadığını birbirinden ayırt ederek İslam düşüncesinin bugüne dair söylemini güçlü kılmaktır. Bu sebeple okunacak metin, ideolojik değil epistemolojik açıdan fonksiyonel hâle getirilmelidir.

Câbirî, bir düşüncenin bilgi manzumesi ile ideolojik amacının birbirinden ayrılmasında ısrar edişinin sadece yöntemsel bir zorunluluk olmadığını, bununla beraber İslam felsefi düşüncesinin doğası ve ortamının da bunu zorunlu kıldığını belirtir. Ona göre genellikle İslam filozofları, "akılla nakli uzlaştırmak" diye ifade edilen tek bir nazari sorunu incelemişlerdir. Mu'tezile'nin "Akıl, nakille gelen bilgiden öncedir." anlayışından yola çıkılarak oluşan bu uzlaşı, İbn Sînâ ile zirveye ulaşmış, bilimsel olarak tanımlanan Yunan kaynaklı düşüncenin temel yapısı ve dinamikleri İslam düşüncesinin gövdesine yine İbn Sînâ tarafından sokulmaya çalışılmıştır. Bunlar olurken aklın İslam düşüncesindeki konumu ve nakil karşısındaki durumu da ideolojik yaklaşımlardan nasibini almıştır.

Câbirî, tüm bu konulardan hareketle hiç kimsenin kendi şahsına yönelik, gösterge, tanık ve öteki kanıtlama araçlarına dayanmadan salt bir tevilci (yorumsamacı) okuma yaptığını iddia etmemesi gerektiğini belirtir. O, siyasi yüceltmelerin, söylemin siyasi içeriğinin "şuuraltı"nın derinliklerine göndermede bulunduğunu düşünür. Ona göre sosyopolitik şuuraltında yer alan hiçbir olay veya örgü, yok olup silinmez; aksine tarihi süreç içerisinde kendisini bir şekilde ifade edebilecek bir yol bulur (Câbirî, 2001a: 449). Bunun için yapılması gereken en önemli şey, mitolojinin eleştirilmesi ve "yürürlükteki durum" ilkesinin reddedilmesidir (Câbirî, 2001a: 461).

5. SONUÇ

Bu çalışmada, Batı düşünce tarihinin önemli düşünürlerinden Michel Foucault (1926-1984) bağlamında Arap/İslam düşünce tarihini eleştiriye tabi tutan, çağdaş İslam düşünürü Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (1936-2010) "bilgi-iktidar" ilişkisine dair yaklaşımları ele alınmıştır. Câbirî'nin, Foucault bağlamında ele aldığı Arap/İslam düşüncesinin *bilgi-iktidar ilişkisi* farklı ve birçok noktada da benzer yaklaşımları içerir. Ancak biz, bu çalışmada genellikle Câbirî'nin Foucault'nun yöntemlerinden yararlandığı ve birçok konuda benzer yaklaşımlar sergilediği sonucuna vardık.

Foucault; tarih ve felsefeyle ilgili çalışmalarının yanı sıra dilbilim, antropoloji, psikoloji, sosyoloji gibi alanlarda da yol gösterici olmuştur. Çalışmalarında özgür düşünceyi merkeze alarak özgürleşme deneyimi üzerinde yoğunlaşmış, çağlar boyunca insanlara dayatılan kalıpları sorgulamıştır. Câbirî ise Arap/İslam düşüncesinin ayrıntılı bir analizini yapar. Ona göre İslam düşüncesi; çağımızda bir kriz yaşamakta; kültürel, sosyal ve siyasal alandaki sorunları çözememekte; düşünceyi ve hayatı inşa edememektedir. Arap/Müslüman düşünce yapısının olay ve olguları geleneksel bir yorumlamaya yaslandığını, bu durumun da her çağda kendisini tekrar ettiğini ve düşünceyi bir açmaza sürüklediğini iddia eder. Her iki düşünürün de çabası, dayatılan kalıpları sorgulamaya ve söz konusu bu açmazları çözümlemeye yöneliktir.

Çok iyi düzeyde Fransızca konuşan ve Fransa'daki yapısalcı, post yapısalcı, yapısökümcü hareketlerden haberdar olan Câbirî'nin çağdaşı Foucault'dan ciddi anlamda etkilendiği ve beslendiğini söyleyebiliriz. Câbirî, "entelektüel" ve "pastoral iktidar" kavramlarını doğrudan Foucault'dan alıntılar yaparak aktarır. Foucault, tarihsel olayları incelerken çalışmalarını bilgi, iktidar ve etik olmak üzere üç geleneksel sorun üzerinde yoğunlaştırır. Benzer şekilde Câbirî de neredeyse tüm çalışmalarında bu üç kavramı sorunsallaştırmıştır.

Foucault'nun "geleneksel tarih"e, Câbirî'nin ise "resmî tarih"e yönelik eleştirileri benzer yaklaşımlar içerir. Zira Foucault'ya göre geleneksel tarihin, kendisinde boyun eğdiren bilgilere donandığını ve boyun eğdirilen bilgi kümesine ait yetkileri aldığını söyler. Bu amaçla bunların tüm ayrıcalıklarını ortadan kaldırmayı hedefler. Benzer şekilde Câbirî de, tıpkı geleneksel tarihte olduğu gibi, resmî tarihin, sadece devletin gözettiği bilgilere izin verdiğini, muhalif olan bilgileri de görmezden gelip marjinal göstermeye çalıştığını söyler.

Dolayısıyla Câbirî, tıpkı Foucault gibi, objektif ve nesnel bilgiye ulaşmak için resmî tarihin boyun eğdirdiği muhalif bilgileri gün yüzüne çıkarmaya gayret gösterir.

Foucault'nun çalışmalarında çok sık kullandığı söylem, en temelde bilgiye karşılık gelir. O, söylem çözümlemesini; bilginin hangi şartlarda ve nasıl ortaya çıktığını, iktidar etkilerinin nasıl oluştuğunu belirlemek üzere kullanır. Söylem, karşıt düşünceleri daima kendisine göre biçimlendirir. Nitekim söyleme göre belirlenim kazanan her yapı, bilgi-iktidar ilişkilerinin yayılımına zemin hazırlar. Câbirî ise söylemi, bilgi ve anlamı üreten bir sistemi tanımlamak üzere kullanır. Söylemin toplumsal yönüne dikkat çeker ve söylemi, bilgiye düzen kazandıran önemli ve güçlü bir araç olarak değerlendirir. Tüm söylemsel oluşumlar ile bilginin dizayn edilmesi arasında özel bir ilişki vardır. Bazı söylemleri daha makul kılan, ön plana çıkaran kültürel yapılar söz konusudur ve bu yüzden onların bilgiye dair yönelimleri incelenmelidir. Bu temel yaklaşımlardan hareketle Foucault ve Câbirî'nin söylem anlayışlarının örtüştüğünü kolaylıkla söyleyebiliriz.

Foucault'nun Aydınlanmacı Akılla, Câbirî'nin de Tedvin dönemindeki "Oluşturulmuş Akılla" ilgili eleştirilerinde benzerlikler söz konusudur. Zira Foucault, Aydınlanma döneminde oluşturulmaya çalışılan ve insanı bazı kurallar ve ilkelerle düşünmeye hapseden evrensel bir aklın varlığını kabul etmez. Diğer taraftan Câbirî de kadim mirastan kalan irrasyonalizmin, gnostik etkilerinin Tedvin dönemindeki yapılanmayla Arap/İslam düşüncesine sızdığını ve günümüze kadar ulaştığını belirterek bunları reddeder. Foucault'nun Aydınlanma aklının kendisini dayatan yönüne itirazı gibi Câbirî de Tedvin döneminde oluşturulan, insanı bazı ilke ve kurallarla düşünmeye hapseden Tedvin aklına itiraz eder.

Foucault, bilginin kurallarını ve imkânlarını "episteme"yle belirlemeye çalışır. Ona göre bir dönemin epistemesini, onun kültürel kodları inşa eder. Bunlar genel geçer, değişimden muaf, evrensel bir özellik taşımazlar. Bir epistemeden diğer bir epistemeye geçmeye sebep olan mutasyonlar açıklanamayacak kadar radikaldir. Câbirî ise epistemoloji kavramını Foucault'dan esinlenerek oluşturduğunu açıkça belirtir. Foucault'nun kavram ve şablonlarını, Arap kültürüne uyarlamaya çalışır. Tıpkı Foucault gibi epistemik dönemler arasında sebep-sonuç ilişkisi olmadığını, bu sebeple her dönemin birbirinden bağımsız ele alınması gerektiğini düşünür. Zira her dönemin kendisine ait bir epistemesi yani düşünme biçimi vardır. Her dönemin epistemik verileri, sadece kendi döneminde kalmalı, sonraki

dönemlere intikal etmemelidir. Dolayısıyla Câbirî'nin epistemeye ve epistemolojik döneme dair yaklaşımı tamamen Foucaultcu bir yaklaşımdır.

Foucault'ya göre modern insan; güncel olanı ya da geçmişle bağlantılı alanlardaki güncelliği kovalar. Yani Foucault, "şimdinin ontolojisi"yle, bugünün geçmişe kıyasla ne gibi farklılıklar sunduğunun cevabını arar. Câbirî de benzer şekilde Arap/İslam düşüncesinin Tedvin döneminin yeniden ele alınmasını önerir. Bu dönemde bilgiyi üreten tüm araçlar (fıkıh, kıyas, kelam vb.) eleştirel bir yaklaşımla yeniden gözden geçirilmelidir. Zira kendisini sürekli tekrar eden İslam düşüncesi, "şimdi"ye dair hiçbir şey söyleyememektedir. Câbirî de tıpkı Foucault gibi, Arap/İslam düşüncesinde "şimdinin ontolojisi"ni oluşturarak sorgulanmamış bir geleneğin eleştirisini yapmaya çalışır.

Foucault, Batı'nın epistemik ve tarihsel bilincinin analizini yapmak üzere "arkeoloji" adını verdiği yöntemden yararlanır. Bir yeniden yazılım olan arkeoloji, daha önce yazılan şeyin belirli bir dönüşümüdür. Bu dönüşüm, kaynağın esrarına dönüş anlamı taşımasa da "bir çağın bilgilerinin düzene konulması"nı sağlar. Câbirî de "bilgi alanı" adını verdiği yöntemi arkeolojiyle aynı işlevde kullanır. Zira bilgi alanı, bilginin merkezde olduğu analitik bir incelemeyi ifade eder. Dolayısıyla bu yöntem, tıpkı arkeoloji gibi, bir kültürün epistemolojik ve tarihsel bilincinin analizine yardımcı olur. Dolayısıyla her iki düşünürün kullandığı yöntemlerin isimleri farklı olsa da bu yöntemler benzerlikler taşımaktadır.

Câbirî'nin epistemolojik yöntemi neredeyse tamamen Foucaultcu bir karaktere sahiptir. Ancak Câbirî'nin iktidar analiz yöntemi, Foucault'nun yönteminden tamamen farklıdır. Zira Foucault; iktidarı bir kurum ya da bir yapı olarak görmez ve dolayısıyla "devlet" anlamında bir iktidar anlayışını da kabul etmez. Câbirî ise geleneksel bir okumayla ele aldığı iktidarı, siyasal bir oluşum olarak kabul eder. Foucault'dan farklı olarak iktidarın ne'liği sorusuyla ilgilenir ve iktidarı, devlet gibi örgütsel bir yapıya karşılık olarak kullanır. Câbirî'nin iktidar yaklaşımıyla Foucault'nun iktidar yaklaşımı arasında bu yönüyle ortak/benzer bir yön bulunmaz. Ancak her iki düşünür, iktidarın varlığını sürdürmesinin koşulu olarak bünyelerinde bilgiyi bulundurmalarını zorunlu görür. Zira iktidara ulaştırmayan bir bilginin olamayacağı, iktidarın da bilgisizlikle varlığını sürdürmesinin mümkün olmadığı iddiasındadırlar.

Foucault, Orta Çağ'dan bu yana Batı'da etkisini sürdüren ve toplumsal yapının oluşmasında büyük etkilere sahip dinsel kökenli bir iktidar modelinden söz eder ve buna

"pastoral iktidar" adını verir. Bu siyasi rasyonalite, Batı toplumlarında devlet aklına yaslanarak varlığını sürdürür ve kendisini güç kullanarak kabul ettirir. Câbirî ise bu konuyla ilgili tüm gönderimlerinde Foucault'u referans alır. Arap/İslam siyasi söyleminde "sürü-çoban" ilişkisinin yoğun bir şekilde yer aldığını, ancak bu konunun "irdeleme"ye ihtiyaç duymadığını belirtir. Hem Foucault hem de Câbirî, bir yönetim modeli olarak pastoral iktidarı sorunlu görürler. Zira her ikisine göre pastoral iktidar; insanı tamamen bireyselleştiren, kontrol etmeye çalışan ve itaat kültürünü esas alan bir yönetim modelidir. Her iki düşünür de siyasi bir anayasaya ihtiyaç duymayan pastoral iktidarın doğru bir yönetim modeli olmadığını söyleyerek ortak bir yaklaşım sergiler.

Foucault'ya göre iktidar denildiğinde insanların aklına ilk olarak siyasi bir yapı, devlet, hükümet, kölenin karşısında bulunan efendi, hâkim toplumsal bir sınıf gibi olgular gelir. Ama o, "iktidar" demektense "iktidar ilişkileri" demeyi tercih eder. Zira iktidar; yalnızca siyasi bir yapı değil, toplumun her katmanında kendisini var eden bir ilişkiler ağıdır. Câbirî, siyasal iktidar kavramını devlet gibi siyasi örgütsel yapıları ifade etmek üzere kullanır. Geleneksel forma sahip olan bu yaklaşım, Foucault'nun yaklaşımından bu yönüyle ayrılır. O, Arap/İslam düşüncesinde kabul gören; siyasal iktidar (halife) kavramının oluşumunu ve halifenin devlet erkinin şekillenmesinde aldığı rolü tartışmaya açar. Daha sonra İslam'ın bir yönetim/devlet modelinin olmadığını, bu sebeple de "İslami yönetim" diye bir yaklaşımın benimsenemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla her iki düşünürün de kendi geleneklerinde genellik kazanan iktidar modellerini benimsemediklerini söyleyebiliriz.

Foucault ve Câbirî'nin özgürlük kavramına yaklaşımları da farklıdır. Foucault'nun iktidar modelinde özgürlük; baskı ve sınırlamalar içerisindeki tahakkümcü yaklaşımlardan sıyrılarak rasyonel bir tercihe dönüşmüştür. Genellikle birbirine karşıt gibi düşünülen iktidar ve özgürlük kavramları; birbiriyle çatışan, biri varken ötekinin olmadığı, ontolojik farklı öğeler değildir. Aksine özgürlük, iktidarın bağımsız bir şekilde icra edilmesini sağlayan önemli bir unsurdur. Câbirî'ye göre ise özgürlük; sorumluluğun zorunlu bir şartı, ahlakın ayakta kalabilmesinin ön koşuludur. Özgür bir alan oluşturan iktidar; Arap/İslam siyasi düşüncesinde mezhepçi, partici, etnik ve dinî kapalı grupların otoritesini de ortadan kaldıracaktır. Buradan hareketle bu konuda da geleneksel yaklaşımı benimseyen Câbirî'nin, Foucault'dan ayrıldığını söyleyebiliriz. Zira Câbirî'ye göre iktidar, bireyi ve

toplumu özgür kılan politikalar üretmelidir ve/veya buna imkân sağlamalıdır. Foucault gibi iktidarın kendi içerisinde özgürlüğü içerimlediği savına katılmaz.

Foucault, her epistemenin kendisine has bir yapıya sahip olduğunu ve bunun kendi döneminde değerlendirilip başka dönemlere aktarılmaması gerektiğini düşünür. Zira epistemolojik kopuş, bir toplumun daha önce yaptığı düşünme biçimine son vererek başka bir şeye veya başka şekilde düşünmeye başlamayı ifade eder. Câbirî'ye göre ise epistemolojik kopuş; kültürel dönemler arasındaki farklılıkla belirir. Bu farklılığın köklü ve derin bir hale gelip önceki yönteme dönmenin imkânsız olduğu bir noktaya varmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla kopuştan söz edebilmek için sonraki teori ve bilgilerin kendinden öncekilere dayanmaması ve onlara bağımlı olmaması gerekir. İslam düşüncesinin gelişim gösterebilmesi için de geçmiş kültürel zamanla "epistemolojik kopuş"u gerçekleştirmesi gerekir. Dolayısıyla her iki düşünür de epistemolojik dönemlerin olduğuna ve bu dönemler arasında bir "kopuş"un gerçekleşmesi gerektiğine inanır. Foucault'ya göre "epistemolojik kopuş"un Batı düşünce tarihindeki seyri tüm dinamikleriyle gerçekleşmiştir. Câbirî de Arap/İslam düşüncesinde epistemolojik kopuşun gerçekleşmesinin bir zorunluluk olduğuna inanır ve bu yönüyle Foucault'yu takip eder.

Foucault'ya göre ideoloji, hakikat olarak kabul edilen herhangi bir şeyin potansiyel karşıtıdır. Ancak ideolojinin hakikatin karşıtı gibi kullanılması problemlidir. Böyle bir yaklaşımda ideoloji, hakikat rejimine karşı başka bir hakikat rejimi oluşturur. Câbirî de ideolojiyi, belli bir düşünce veya düşünce sisteminin, tarihin herhangi bir döneminde ifa ettiği fonksiyon şeklinde kullanır. Bilginin ideolojiyle ilişkisinde bilgi; ideolojik kavga ve çelişkilere boyun eğer ve buna göre şekil alır. Tıpkı Foucault gibi Câbirî de ideolojinin hakikat söylemi karşısında yeni bir hakikat söylemi oluşturmaya çalıştığını ve varlığını bunun üzerinden sürdürdüğünü belirtir. Bu yüzden geçmişte ideolojik bir yaklaşımın etkisinde kalan bir bilgi veya problem, etkisinde kaldığı veya karşılaştığı ideolojik kavgayla birlikte ele alınmalıdır. İdeolojiyi problemli gören Foucault ve Câbirî'ye göre ideoloji, bilgiyi çıkarına göre dönüştürmekte ve hakikatin karşısına yeni bir hakikat olarak çıkarmaktadır. Câbirî, Foucault'dan farklı olarak ideolojiyi, toplumsal sürecin zorunlu bir sonucu olarak görür. Ancak epistemolojinin ideolojiye kurban edildiği alanlar onun için de sorunludur. Foucault'dan farklı olan bir diğer yönü de nesnel bilginin varlığına inanmasıdır. Ancak bu nesnel bilginin ideolojiden ayıklanması gerekir. Buradan hareketle Câbirî, Arap/İslam düşüncesinde hangi bilginin hangi ideolojinin etkisinde kaldığını,

hangisinin de kalmadığını tespit ederek İslam düşüncesinin bugüne dair söylemini güçlü kılmaya çalışır.

Foucault'ya göre *bilginin varlığı, iktidarlar aracılığıyla* sağlanır. Herhangi bir dönemde "bilgi" diye kabul edilen şey, o dönemde aktif olan iktidar mekanizmasına ait bir işlevdir ve bu yönüyle *şaibeli ve hileli olarak görülmelidir.* Zira iktidar, bilginin özgürleşmesini engeller; bilgiyi disipline eder, düzene sokar ve gözetler. Bunun tam tersi durumda bilgi de insanı disipline eder, düzene sokar ve gözetler. Câbirî'ye göre de toplumsal bir formasyona sahip iktidar ilişkileri, söylemde temsil edilir. Zira sözcükler, dâhil oldukları bağlamla anlam kazanır ve bu bağlamın etkisinden bütünüyle kurtulamaz. Bu da söylemin belirli tarihsel ve kültürel bir bağlam içerisinde değerlendirilmesini zorunlu kılar. Üzerinde uzlaşı sağlanamayan söylemler; birbirlerine karşı ötekileştirme, itibarsızlaştırma veya kökünü kazıma gibi yollara başvurabilir. Bunu da siyasi bir otoritenin eşiğine yaklaşarak gerçekleştirir. Bu eşiğe yaklaşan *her söylem mensubu, kendisi gibi olmayanları ezmek ve onları yok etmek* gibi bir çaba içerisine girer. Dolayısıyla hem Foucault hem de Câbirî, iktidarın; söylem/bilgi ürettiğini, karşıt söylemleri ötekileştirdiğini, yok etmeye çalıştığını ve buna direnç gösterenlere de bedel ödettiğini düşünür.

İslam düşüncesini, epistemolojik (beyan, irfan ve burhan) ve siyasal (akîde, kabile, ganimet) bileşenlerine ayrıştıran Câbirî, Batı kültürünün bazı alanlarından da üst yapı enstrümanlarını iktibas eder. André Lalande'nın rasyonel epistemolojisinden ve Gaston Bachelard'ın epistemolojik kırılmasından, Jean Piaget'nin yapısalcı yaklaşımından, Hegelci ve Marksist tarih felsefesinden ve özellikle de Michel Foucault'un eserlerinden yararlanır. Bunların transfer bilgi olmalarıyla yetinmeyerek tüm bu yaklaşımları referans bilgi hâline getirir. Ayrıca İslami epistemolojiyi ayrıştırarak epistemolojik bir fragmantasyona ve parçalanmaya sebep olur. Ona yönelik yapılacak en ciddi eleştiri de bu yöndedir. Zira çalışmalarında bir yandan bütüncül bir bakış önerisinde bulunurken diğer yandan parçacı okuma hatasına düşer. Mirasın orijinal mekanizmaları konusunda kendisine vermiş olduğu söze, mirasın içerikleri ile meşgul olarak tutarlı bir tutum sergilemez.

Sonuç olarak bu çalışmada Batı düşünce tarihinin eleştirel bir okumasını yapan Foucault ile Arap/İslam düşüncesinin eleştirel bir analizini yapan Câbirî arasında birçok noktada benzerlik ve bazı noktalarda da farklılık olduğunu gözlemledik. Her iki düşünürün özellikle epistemolojiye yaklaşımları birbirine oldukça yakındır. Foucault, kendisine ait bazı özel kavramlar kullanarak epistemolojik analizler yapmıştır. Câbirî de bazen Batı

düşüncesinden bazı kavramlar alıntılayarak bazen de Arap/İslam kültürüne uyan ve kendisine ait bazı kavramlardan yararlanarak konuya açıklık kazandırmıştır. Bazı konularda Câbirî'yi açık bir şekilde Foucault'dan alıntılar yaparken de görürüz. Çalışmanın bütününde Câbirî'nin, Foucaultcu bir yöntem izlediğini gördük. Her ne kadar Foucault'nun kullandığı aynı kavramları kullanmasa da kendisinin kullandığı kavramların, Foucault'nun kavramlarıyla anlam ve yöntem olarak uyum içinde olduğunu fark ettik. Arap/İslam düşüncesinin en büyük sorununun eleştirel bir okumaya tabi tutulmamış olmasında gören Câbirî, bu eleştirileri yaparken Foucaultcu bir yöntem izlemekten kaçınmamıştır.

Foucault ve Câbirî, yeni yollar arayan iki düşünür, iki filozoftur. Çalışmalarını geleneksel felsefe üzerinden yapmakta ve gelenekten kopmaya çalışmaktadırlar. Böylece felsefede yeni bir bakış oluşturma, yeni bir yol inşa etme iddiasındadırlar. Her iki düşünür; tarihe, olaylara olan-bitene ve hatta hakikat diye bildiğimiz konulara alışılagelmişin dışında farklı bakmaya bizi yönlendirir, bize farklı şeyler söylerler. Onların bilgi ve iktidar ilişkisine dair söyledikleri alan için/alanla ilgili olanlar için oldukça farklı imkânlar sunmaktadır. Başkalarıyla birlikte olma yazgısına sahip olan bizler; her iki düşünürün söylediklerinde bir tasarrufa sahip olmayı ve ortaya koydukları bilgi-iktidar oyununda kalmayı istemiyorsak, onlarla diyaloga girmekten çekinilmemelidir. Foucaultcu bir yöntemle, Câbirî'nin Arap/İslam düşünce tarihine dönük bir okuma yapmak, onun söylediklerine önem vermek ve söyledikleri üzerinde bir kez daha düşünmek yararlı olacaktır.

6. KAYNAKLAR

Akarsu, Bedia (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, İnkılâp Yayınevi.

Akşin, Tülin (1999). "Söylem Üstüne Söylemlere Dair", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 9: 9-14.

Aktay, Yasin (2000). "Modernizmin Aydınlanma Vehmi", *Toplumbilim Dergisi*, 11: 103-112.

Aktulum, Kubilay (1999). *Metinlerarası İlişkiler*, Ankara, Öteki Yayınları.

Akyüz, Vecdi (1989). *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*. İstanbul, Dergâh Yayınları.

Akyüz, Vecdi (1998). *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, İstanbul, Kitabevi Yayınları.

Althusser, Louis (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çeviren: Alp, Yusuf/Özışık, Mahmut). İstanbul, İletişim Yayınları.

Altunok, Gülbanu (2007). "Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 43: 51-73.

Aristoteles (1995). *Retorik*, (Çeviren: Doğan, Mehmet H.). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Aron, Raymond (1979). *Aydınların Afyonu*, (Çeviren: İzzet Tanju). İstanbul, Tur Yayınevi.

Arslan, Hüsamettin (1999). "Bilim, Bilimsel Bilgi ve İktidar", *Doğu Batı*, 9: 56-73.

Ay, Mahmut (2004). "Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü", *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Rolü Sempozyum Bildirileri*, 13-15 Eylül, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 144-173.

Ayca, İrfan (2001). *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.

Aydın, Mustafa (2002). *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul, Açılım Kitap.

Barthes, Roland (1993). *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, (Çeviren: Yücel, Tahsin). İstanbul, Metis Yayınları.

Barrett, Michele (1996). *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, (Çeviren: Fethi, Ahmet). İstanbul, Sarmal Yayınevi.

Barthes, Roland (1987). *Yapısalcı Etkinlik*, Roland Barthes Yazı Nedir, (Hazırlayan: Batur, Enis). İstanbul, Hil Yayınları.

Bayram, Ahmet Kemal (1997). "Michel Foucault'nun İktidar Olgusunu Çözümlemesi", Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bernauer, J. W. (2005). *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, (Çeviren: Türkmen, İsmail). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Best, Steven/Douglas, Kellner (2011). *Postmodern Teori*, (Çeviren: Küçük, Mehmet). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Blommaert, Jan (2005). *Discourse*: *A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bozkurt, Nejat (1988). "M. Foucault Felsefesinin Bazı Temel Kavramları", *Defter Dergisi*, 4: 39-50.

Câbirî, Muhammed Âbid (1997). *Arap Aklının Oluşumu*, (Çeviren: Akbaba, İbrahim). İstanbul, İz Yayıncılık.

Câbirî, Muhammed Âbid (1998). "Çağdaş Dünyada Şeriatın Tatbiki Sorunu", *İslamiyat*, 4 1: 25-52.

Câbirî, Muhammed Âbid (2001). *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çeviren: Köroğlu, Burhân/Hacak, Hasan/Demirli, Ekrem). İstanbul, Kitabevi Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2001a). *Arap/İslam Siyasal Aklı*, (Çeviren: Akyüz, Vecdi). İstanbul, Kitabevi Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz*, (Çeviren: Aykut, A. Said). İstanbul, Kitabevi Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2010). *Kur'an'a Giriş*, (Çeviren: Coşkun, Muhammed). İstanbul, Mana Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2011). *Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çeviren: Pala, Ali İhsan/Çıkar, Mehmet Şirin). İstanbul, Düşün Yayıncılık.

Câbirî, Muhammed Âbid (2016). *Arap Ahlaki Aklı*, (Çeviren: Çelik, Muhammet). İstanbul, Mana Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2017). *Fehmü'l-Kur'an III*. (Çeviren: Coşkun, Muhammed). İstanbul, Mana Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2019). *Arap/İslam Medeniyetinde Entelektüeller*, (Çeviren: Musa, Konaklı). İstanbul, Mana Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2020). *İbn Haldûn'un Düşüncesi, Asabiyet ve Devlet*, (Çeviren: Çelik, Muhammet). İstanbul, Mana Yayınları.

Canpolat, Nesrin (2005). *Kadife Karanlık*, içinden, "Foucault'nun İktidar Anlayışı" (Editör: Nurdoğan Rigel). İstanbul, Su Yayınevi.

Çakırtaş, Mehmet (2007). "Emevîler Dönemi Şiddet Hareketleri", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Cevizci, Ahmet (2000). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2017). *Felsefe Tarihi 4, Aydınlanma Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları.

Cici, Recep (2001). *Osmanlı Dönemi İslam Hukuk Çalışmaları*, Bursa, Arasta Yayınları.

Connor, Steven (2001). *Postmodernist Kültür*, (Çeviren: Şahinler, Doğan). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Coşkun, Muhammed (2013). "Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsirde Sîret-Nüzûl İlişkisi Yaklaşımı", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Crone, Patricia (2007). *Orta Çağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, (Çeviren: Hasan Köni). İstanbul, Kapı Yayınları.

Çakırtaş, Mehmet (2007). "Emevîler Dönemi Şiddet Hareketleri", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çaylak, Adem (2015). "İslam'da Siyasi Akıl ve Düşüncenin Oluşumu", *Muhafazakâr Düşünce*, 43: 15-71.

Çoban, Barış (Editör) (2003). *Söylem ve İdeoloji* (*Mitoloji-Din-İdeoloji*), içinden "Söylem, İdeoloji ve Eylem: İktidar ve Muhalefet Arasındaki Mücadeleyi Çözümleme Denemesi", İstanbul, Su Yayınevi.

Çüçen, Abdulkadir (1997). "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi" *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (*İLKE*), Cumhuriyete Özel Sayı: 25-34.

Dabaşi, Hamid (1995). *İslam'da Otorite*, (Çeviren: Süleyman E. Gündüz). İstanbul, İnsan Yayınları.

Dalar, Mehmet (2008). "Uluslararası Hukukta 'Haklı Savaş' Doktrini: Bir Problemin Analizi", *Muhafazakâr Düşünce*, 4(15): 231-249.

Dalgın, Nihat (2004). "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16: 111-128.

Dant, Tim (1991). *Ideology, Knowledge and Discourse, A Sociological Perspective*. London, Routledge.

Deleuze, Gilles (2004). *Foucault*, (Çeviren: Yalım, Burcu/Koyuncu, Emre). İstanbul, Norgunk Yayıncılık.

Descartes, Réne (1985). *Rules for the Direction of Mind*, *The Philosophical Writings of Descartes*, C. I (Çeviren: Cottingham, John/Stoothoff, Robert/Murdoch, Dugald). Cambridge, Cambridge University Press.

Derrida, Jacques (1994). *Göstergebilim ve Gramatoloji*, (Çeviren: Tülin Akşin). İstanbul, AFA Yayıncılık.

Derrida, Jacques (1999). "Différance", (Çeviren: Sözer, Önay). *Toplumbilim*. 10: 49-61.

Derrida, Jacques (2014). *Gramatoloji*, (Çeviren: Birkan, İsmet). Ankara, BilgeSu Yayıncılık.

Deveci, Cem (1999). "Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 9: 103-114.

Devran, Yusuf (2010). *Haber, Söylem, İdeoloji*, İstanbul, Başlık Yayın Grubu.

Dilek, Mehmet (2020). "Türkiye'de Medfûn Sahabîlerden Cerîr b. Abdullah ve Rivayet Ettiği Hadisler", Antalya, Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi.

Dinçer, Kurtuluş (2005). "Modern Epistemolojinin Çıkmazı", *Ankara Barosu Yayınları*, 5: 233-55.

Dindi, Emrah (2017). *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.

Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (1982). *Michel Foucault*: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ABD, The University of Chicago Press.

Duman, Fatih (2006). "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 1: 117-151.

Duverger, Maurice (1975). *Siyaset Sosyolojisi*, (Çeviren: Tekeli, Şirin), İstanbul, Varlık Yayınları.

Duverger, Maurice (1986). *Siyasal Rejimler*, (Çeviren: Tunçdoğan, Teoman), İstanbul, Sosyal Yayınları.

Dûrî, Abdulazîz (2016). *İlk Dönem İslam Tarihi*, (Çeviren: Yücesoy, Hayrettin). İstanbul, Endülüs Yayınları.

Eagleton, Terry (1996). *İdeoloji*. (Çeviren: Özcan, Muttalip), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Ebû-Rabi, İbrahim (2005). *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, (Çeviren: Kapaklıkaya, İbrahim). İstanbul, Anka Yayınları.

Ebû Zehra, Muhammed (1996). *İmam-ı Şâfiî*, (Çeviren: Keskioğlu, Osman). Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid (2015). *Söylem ve Yorum*, (Çeviren: Coşkun, Muhammed). İstanbul, Mana Yayınları.

Ege, Rıdvan (1987). "Roland Barthes'in Söylem Kavramı Üzerine, Roland Barthes Yazı Nedir?", (Hazırlayan: Enis Batur). İstanbul, Hil Yayınları, 91-122.

Er, İbrahim Halil (2016). *Siyasal İslam Düşüncesinin Doğuşu ve Devlet*, İstanbul, Mevsimler Kitap.

Erdoğan, Mustafa (2001). *Anayasal Demokrasi*, Ankara, Siyasal Kitabevi.

Falzon, Christopher (2001). *Foucault ve Sosyal Diyalog*, (Çeviren: Arslan, Hüsamettin,). İstanbul, Paradigma Yayınları.

Fazlur Rahman (1997). *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, (Çeviren: Akdemir, Salih), Ankara, Ankara Okulu Yayınları.

Fazlur Rahman (1998). "Dinamik Şeriat Anlayışı-Değişimin Teolojik ve Sosyolojik Zorunluluğu", (Çeviren: Çiftçi, Adil), *İslamiyât*, 1(4).175-187.

Fârâbî (2012). *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdat*, İstanbul, Büyüyenay Yayınları.

Fiske, John (1990). *Introduction To Communication Studies*. 2nd. edn, London, Routledge.

Foucault, Michel (1977). *Language, Counter-Memory, Practice*, New York, Cornell University Press.

Foucault, Michel (1979). "Omnes Et Singulatinı: Towards a Criticism o f Political Reason", *The Tanner Lectures on Human Values*, California, Stanford University.

Foucault, Michel (1984). "Right of Death and Power över Life", in The Foucault Reader derleyen P. Rabinow. Hamondsworth, Penguin

Foucault, Michel (1988). *Politics Philosophy Culture*: *İnterviews and Other Writings* 1977-1984, New York, Routledge.

Foucault, Michel (1991). *The Foucault Reader*, London, Penguin Books.

Foucault, Michel (1992). *Hapishanenin Doğuşu*, (Çeviren: Kılıçbay, M. Ali). İstanbul, İmge Kitabevi.

Foucault, Michel (1993). *Ders Özetleri 1970-1982*, (Çeviren: Hilav, Selahattin). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, Michel (1994). *Dostluğa Dair* (*Söyleşiler*), (Çeviren: Ener, Cemal). İstanbul, Hil Yayınları.

Foucault, Michel (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, (Çeviren: Urhan, Veli). İstanbul, Birey Yayıncılık.

Foucault, Michel (2001). *Kelimeler ve Şeyler*, (Çeviren: Kılıçbay, Mehmet Ali). Ankara, İmge Kitabevi.

Foucault, Michel (2001a). *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık* (*Söyleşiler*), (Çeviren: Umaç, Ümit/Utku, Ali). İstanbul, Birey Yayıncılık.

Foucault, Michel (2002). *Toplumu Savunmak Gerekir*, (Çeviren: Aktaş, Şehsuvar). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Foucault, Michel; Gutman, Huck; Hutton, Patric H. (2003). *Kendini Bilmek*, (Çeviren: Çağalı Güven, Gül). İstanbul, Om Yayınevi.

Foucault, Michel (2004). *Marx'tan Sonra*, (Çeviren: Aksay, Gökhan). İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi.

Foucault, Michel (2007). *Cinselliğin Tarihi*, (Çeviren: Tanrıöver, Hülya Uğur). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2011). *Felsefe Sahnesi*, (Çeviren: Ergüden, Işık). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2012). *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, (Çeviren: Eksen, Kerem). İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, Michel (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, (Çeviren: Taylan, Ferhat). İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, Michel (2014a). *Doğruyu Söylemek*, (Çeviren: Eksen, Kerem). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2014b). *Sonsuza Giden Dil*, (Çeviren: Ergüden, Işık). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2015a). *Öznenin Yorumbilgisi*, (Çeviren: Keskin, Ferda). İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Foucault, Michel (2015b). *Büyük Kapatılma*, (Çeviren: Ergüden, Işık/Keskin, Ferda). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2015c). *İktidarın Gözü*, (Çeviren: Ergüden, Işık). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2016a). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, (Çeviren: Ergüden, Işık/Akınhay, Osman/Keskin, Ferda). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel (2016b). *Özne ve İktidar*, (Çeviren: Ergüden, Işık/Akınhay, Osman/Keskin, Ferda). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Gambetti, Zeynep (2008). "Foucault'da Disiplin Toplumu-Güvenlik Toplumu Ayrımı", *Mesele*, 20: 43-46.

Gambetti, Zeynep (2014). "Foucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi", *Cogito*, 70-71: 21-38.

Giddens, Anthony (1979). *Central Problems in Social Theory*: *Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Los Angles, Universty of California Press.

Giddens, Anthony (1985). *The Nation-State and Violence*, Cambridge, Polity Press.

Giddens, Anthony (2001). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, (Çeviren: Birkan, Tuncay). İstanbul, Metis Yayınları.

Golden Dictionary (1990). (Hazırlayan: Arıkan, Necmettin/Yenal, Gülderen/Taşpınar, Gülsevin). İstanbul, Altın Kitaplar Yayınları.

Gökırmak, Mert (2003). "Bilgi, İktidar ve Üniversite", *Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 1: 80-89.

Gutting, Garry (2010). *Foucault*, (Çeviren: Gür, Hakan). Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

Gündüz, Şinasi (2016). "Din ve Şiddet Paradoksu", *Milel ve Nihal*, 13(2): 8-31.

Gümüş, Ezgi Oya (2006). "Tuncer Cücenoğlu'nun Tiyatro Oyunlarına Genel Bir Bakış ve Oyunlarında Metinlerarası İzler", Yüksek Lisans Tezi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gündoğdu, Hakan (2010). *Fikir Mimarları Dizisi -24, Aydınlanma ve Foucault*, Urhan, Veli (Editör), İstanbul, Say Yayınları.

Hamidullah, Muhammed (1998). *İslam Anayasa Hukuku*, (Çeviren: Akyüz, Vecdi), İstanbul, Beyan Yayınları.

Hannah Arendt (2009). *Şiddet Üzerine*, (Çeviren: Peker, Bülent). İstanbul, İletişim Yayınları.

Hekman, Susan (1999). *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (Çeviren: Arslan, Hüsamettin/Balkız, Bekir). İstanbul, Paradigma Yayınları.

Heywood Andrew (2013). *Politics*, New York, Palgrave Macmillan.

Heywood, Andrew (2007). *Siyaset*, Ankara, Adres Yayınları.

Heywood, Andrew (2017). *Siyaset Teorisine Giriş*, İstanbul, Küre Yayınları.

Hitti, Philip Khuri (2011). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (Çeviren: Tuğ, Salih). İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Hizmetli, Sabri (1991). *İslam Tarihi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Hobbes, Thomas (2007). *Leviathan*, (Çeviren: Lim, Semih). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Hodgson, Marshall G. S. (1993). *İslam'ın Serüveni*, Cilt 1, İstanbul, İz Yayınları.

Husserl, Edmund (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders–Giriş*, (Çeviren: Tepe, Harun). Ankara, Bilgesu Yayıncılık.

Hülür, Himmet (2009). "Epistem ve Dil: Michel Foucault'da Tarih ve Eklemlenme" *Ekev Akademi Dergisi*, 39: 11-33.

Işık, Sever (2011). "Foucault'nun Marksist Tarih, İktidar ve İdeoloji Eleştirisi", *Birey ve Toplum*, 1(1): 131-158.

Işık, Sever (2012). "Foucault ve Aydınlanma'nın Geri Dönüşü", *Birey ve Toplum*, 4: 91-110.

İbn Rüşd (2011). *Siyasete Dair Temel Bilgiler Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh*, (Çeviren: Özev, Muharrem Hilmi). İstanbul, Bordo Siyah Yayınları.

İbn Sîna (2005). *Kitâbu'ş-Şifâ*, (Çeviren: Demirli, Ekrem/Türker, Ömer). İstanbul, Litera Yayıncılık.

İnce, Abdullah (2019). "Cevdet Said Düşüncesinde İslam Toplumlarında Şiddet Sorunsalı Ve Din", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(12): 233-247.

Kardaş, Meryem (2016). "İslam Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği", *Muhafazakâr Düşünce*, 48: 143-165.

Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*, (Çeviren: Nejat Bozkurt). 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt', İstanbul, Remzi Kitabevi.

Kendall, Gavin/Wickham, Gary (2016). *Foucault'nun Yöntemlerini Kullanma*, (Çeviren: Kara, Umut Yener/Sivrıkaya, Turgay). İstanbul, Islık Yayınları.

Keskin, Ferda (1996). "Foucault'da Şiddet ve İktidar", *Cogito*, 6-7: 117-122.

Keskin, Ferda (1999). "Söylem, Arkeoloji ve İktidar", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 9: 15-23.

Keskin, Ferda (2016a). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, içinden "İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi", İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Keskin, İbrahim (2009). "Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi", Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kılıç, Mahmud Erol (1998). "Hikmetin Atası: Hermetik Felsefenin İslam Düşünce Tarihinden Görünümü", *Divan*, (2): 1-32.

Kocaman, Ahmet (1987). *Yapısalcı Etkinlik*: Roland Barthes Yazı Nedir? (İçinde), (Hazırlayan: Batur, Enis), İstanbul, Hil Yayınları.

Kolos, Umut (2016). *Foucault, İktidar ve Hukuk*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Köksal, M. Asım (2008). *İslam Tarihi 1-2*, İzmir, Işık Yayınları.

Kuhn, Thomas S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çeviren: Kuyaş, Nilüfer). İstanbul, Alan Yayıncılık.

Kurt, Mustafa (2004). "Mıchel Foucault ve İktidar Çözümlemesi", http://bilgitoplumu.blogspot.com/2004/12/mchel-faucault-ve-iktidar-zmlemesi.html

Kübalı, Hüseyin Nail, (1960). *Türk Esas Teşkilat Hukuku Dersleri*, İstanbul, Tan Matbaacılık.

Lenski, S.D. (1998). "Intertextual intentions: Making connections across text", *Clearing House*, 2(72): 74-85.

Lewis, Bernard (1992). *İslam'ın Siyasal Dili*, (Çeviren: Taşar, Fatih). İstanbul, Rey Yayıncılık.

Lukacs, Georg (1998). *Lenin'in Düşüncesi*, (Çeviren: Zarakolu, Ragıp). İstanbul, Belge Yayınları.

Macdonell, Diane (1989). *Theories of Discourse, An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell.

Machado, Roberto (2002). "Arkeoloji ve Epistemoloji". İçinde: (Çeviren: Veli Urhan). *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 119-138.

Machiavell, Nicollo (1994). *Hükümdar*, (Çeviren: Selahattin, Bağdatlı). İstanbul, Derin Yayınları.

Macit, M. Hanifi (2009). "Politik İdeolojilerde Siyasal Şiddetin Teorik Temelleri", *Felsefelogos*, 37: 145-156.

Marks, Larry (2001). *The Dictionary Small Semantics*, Newyork, Academic Press.

Mclellan, David (2005). *İdeoloji*, (Çeviren: Yıldırım, Barış). İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

McNay, Lois (2005). *Foucault*: *A Critical Introduction*, Cambridge-Maiden, PolityPress.

Megill, Allan (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*, (Çeviren: Tunca, Birkan). Ankara, Bilim ve Sanat.

Merquior, Jose. G. (1986). *Foucault*, (Çeviren: Nurettin Elhüseyni). İstanbul, Afa Yayınları.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ (1972). *Hilafet ve Saltanat*, (Çeviren: Genceli, Ali). İstanbul, Hilal Yayınları.

Michaud, Yves (1991). *Şiddet*, (Çeviren: Muhtaroğlu, Cem). İstanbul, İletişim Yayınları.

Mill, John Stuart (2004). *Hürriyet Üstüne*, (Çeviren: Dostel, M. Osman). Ankara, Liberte Yayınları.

Mills, Sara (2003). Dil, Söylem ve İdeoloji, İçinden: Barış, Çoban (Editör). (Editör: Çoban, Barış). *Söylem ve İdeoloji*: *Mitoloji-Din-İdeoloji*. İstanbul, Su Yayınları.

Munslow, Alun (2000). *Tarihin Yapısökümü*, (Çeviren: Yılmaz: Abdullah). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Mustafa, Nevin Abdulhalık (1990). *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (Çeviren: Akyüz, Vecdi), İstanbul, İz Yayıncılık.

Nietzsche, Frederic (2010). *Putların Alacakaranlığı*, (Çeviren: Kaytan, Hüseyin). İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

O'Farrell, Clare (2006). *Michel Foucault*, London, Sage Publications.

O'Leary, Timothy (2002). *Foucault*: *The Art of Ethics*, New York, Continuum.

Ong, Walter, J. (1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür, Sözün Teknolojileşmesi*, (Çeviren: Banon, Sema Postacıoğlu). İstanbul, Metis Yayınları.

Oranlı, İmge (2014). "Biyo-Politikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştiri", *Cogito*, (70-71): 39-51.

Orkunoğlu, Yener (2007). *Neitzsche ve Postmodernizmin Gerçek Yüzü*, İstanbul, Ceylan Yayınları.

Oskay, Ünsal (2003). *Söylem ve İdeoloji*: *Mitoloji-Din-İdeoloji*, İçinde: Çoban, Barış (Editör). İstanbul, Su Yayınları. 9-11.

Öktem, Niyazi (1982). *Fenomenoloji ve Hukuk* (*Hukukun Özü Sorunu*), İstanbul, Üçdal Neşriyat.

Örs, H. Birsen (2009). "Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 40: 1-12.

Özkan, Mustafa (2008). *Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.

Pearson, Keith Ansell (1998). *Kusursuz Nihilist*: *Politik Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, (Çeviren: Soydemir, Cem). İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Popper, Karl (1994). *Açık Toplum ve Düşmanları 2*, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Purvis, Trevor; Hunt, Alan (1993). "Discourse, Ideology, Discourse, Ideology....", *British Journal of Sociology*, 3: 476-485.

Revel, Judith (2005). *Michel Foucault*: *Güncelliğin Bir Ontolojisi*, (Çeviren: Atakay, Kemal). İstanbul, Otonom Yayıncılık.

Revel, Judith (2012). *Foucault Sözlüğü*, İstanbul, Say Yayınları.

Rosenthal, Franz (2000). *İslam'da Özgürlük Kavramı*, İstanbul, Ayışığı Kitapları.

Russell Bertrand (1938). *Power*: *A New Social Analysis*, London, George Allen ve Unwin LTD.

Rutli, Evren Erman (2016). "Derrida'nın Yapısökümü", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 5: 49-68.

Sartre, Jean Paul (2000). *Aydınlar Üzerine*, (Çeviren: Aysel Bora). İstanbul, Can Yayınları.

Sarıçam, İbrahim (2000). "Klasik Dönem İslam Tarihinde Din İstismarı-Dört Halife ve Emevîler Dönemi", Ankara, *İslamiyât*, 3: 139-146.

Sarup, Madan (2004). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çeviren: Güçlü, Abdülbaki). Ankara, Bilim ve Sanat.

Say, Ömer (2013). "Yapısalcılıktan Post-Yapısalcılığa Çoğulculuğun İnşası", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 2: 331–346.

Saygın, Alkım (2019). "Kant'ın Aydınlanma Görüşü ve Foucault'nun Eleştirileri Üzerine Kahve Molası", <http://www.kmarsiv.com/sayilar/20130419.asp> s.e.t. 06.12.2019.

Saygın, Tuncay (2010). "Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa". İçinde: Armağan, Öztürk; Bülent, Özçelik (Editörler). *Postyapısalcılık*, Ankara, Phonex Yayınları, 7-34.

eş-Şerif, Ahmet İbrahim, (2006). *İlk İslam Devleti*, (Çeviren: Beki, Niyazi). İstanbul, Alternatif Düşünce Yayınları.

Serin, İsmail (2010). "Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik", *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi*, Bursa, Asa Kitabevi Yayınları.

Seyyid Bey (1924). *Hilafetin Mahiyet-i Şeriyesi*, Ankara, TBMM Matbaası.

Sheapard, William (2009). "İslam ve İdeoloji", (Çeviren: Vural, Mehmet). *Kelam Araştırmaları*, 1: 183–219.

Skinner, Quentin (Editör) (2007). *Çağdaş Temel Kuramlar*, (Çeviren: Demirhan, Ahmet). Ankara, Vadi Yayınları.

Sluga, Hans (2005). "Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche", The Cambridge Companion to Foucault, 2. baskı, Gary Gutting (Editör), ABD: Cambridge University Press, 210-240.

Sözen, Edibe (1999). *Söylem*, İstanbul, Paradigma Yayınları.

Spinoza, Baruch (2011). *Etika*, (Çeviren: Ülken, Hilmi Ziya), Ankara, Dost Kitabevi.

Strauss, Claude Levi (1994). *Yaban Düşünce*, (Çeviren: Yücel, Tahsin). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Süngü, Arife Ünal (2018). "İbn Haldûn'a Göre Akıl ve Bilginin Oluşumu", *İbn Haldûn Çalışmaları Dergisi*, 3: 259-272.

Şahin, Eyüp (2009). "İslam Felsefesi Geleneğinde Özgürlük Düşüncesi Üzerine", *Kelam Araştırmaları*, 7(1): 121-130.

Şengül, Yüksel (2017). "Platon ve Fârâbi'de Adalet Kavramı", Basılmamış Yüksek lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tekelioğlu, Orhan (1999). *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık.

Tepe, Harun (2009). "Şiddetsiz Bir Dünya Olanaklı mıdır: Şiddetin Antropolojik ve Etik Temelleri", *Felsefelogos*, (37): 29-40.

Tevfik Mücahid, Huriye (2012). *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, (Çeviren: Akyüz, Vecdi), İstanbul, İz Yayıncılık.

Teziç, Erdoğan (1986). *Anayasa Hukuku*, İstanbul, Beta Yayıncılık.

Türkiye Diyanet Vakfı. https://İslamansiklopedisi.org.tr/mudahene. 16.07.2021.

Türkiye Diyanet Vakfı. https://İslamansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid. 20.05.2021.

Türkiye Diyanet Vakfı. https://İslamansiklopedisi.org.tr/mutevatir. 20.05.2021.

Uçan, Hilmi (2009). "Modernizm/Postmodernizm ve J. Derrida'nın Yapısökümcü Okuma ve Anlamlandırma Önerisi", *Turkish Studies* 8: 2283-2306.

Ulukütük, Mehmet (2013). "Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Akıl İlişkisinin Epistemolojik Analizi", Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Urhan, Veli (2000). *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme*, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları.

Urhan, Veli (2007). "M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü", *Kaygı*, 9: 99-118.

Urhan, Veli (2010). *Foucault*, İstanbul, Say Yayınları.

Urhan, Veli (2013). *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları.

Uyanık, Mevlüt (2007). *Siyasi, Tarihi, Dinî ve Kültürel Boyutlarıyla İslam ve Şiddet*, İstanbul, Ufuk Kitap.

Veyne, Paul (2014). *Foucault Düşüncesi Kişiliği*, (Çeviren: Işık Ergüden), İstanbul, Alfa Yayıncılık.

Voloşinov, Valentin Nikolayeviç (2001). *Marksizm ve Dil Felsefesi*, (Çeviren: Küçük, Mehmet), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Von Elbe, Joachim (1939). "The Evolution of the Concept of the Just War in International Law", *The American Journal of International Law*, 33(4): 665-688.

Wallerstein, Immanuel (1993). "Sistem-Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri", İçinde: Arrighi, G., T. K. Hopkins (Editörler). *Büyük Kargaşa - Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi*, İstanbul, Alan Yayınevi, 241-331.

West, David (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çeviren: Cevizci, Ahmet). İstanbul, Paradigma.

Wiele, J. V. de. (2002). "Michel Foucault'da Tarih: Arkeolojinin Anlamı", *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, (Çeviren: Urhan, Veli). İstanbul, Paradigma Yayınları.

Wilson, Bryan (2004). *Dinî Mezhepler*, (Çeviren: Yitik, Ali İhsan/Ünal, A. Bülent) İstanbul, İz Yayıncılık.

Yücel, Tahsin (2015). *Yapısalcılık*, İstanbul, Can Yayınları.

Zeydan, Corci (2004). *İslam Uygarlıklar Tarihi*, Cilt 1, (Çeviren: Kök, Necdet). İstanbul, İletişim Yayınları.

http://ww38.bilgiyonetimi.org/cm/pages/mkl_gos.php?nt=451. 18.12. 2019.