Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

YAYIN SEKRETERİ
Asena Günal

SORUMLU YAZIŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

82. SAYI EDİTÖRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

İÇ BASKI VE CİLT
Şefik Matbaası

KAPAK BASKI
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.



KAPAK: Fatoş Gencosman
KAPAKTAKİ FOTOĞRAF: Müslüman Kardeşler hip hop grubu. [Kapak malzemesi için Serkan Seymen'e teşekkür ederiz.]

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Ferda Keskin
Çağlar Keyder / Eser Köker
Levent Köker / Şerif Mardin
H. Ünal Nalbantoğlu / İlber Ortaylı
Oğuz Oyan / Ayşe Öncü
Doğan Özlem / Jale Parla
Mithat Sancar / Ömür Sezgin
İlkay Sunar / Burhan Şenatalar
Şirin Tekeli / İlhan Tekeli
İsenbike Togan / Zafer Toprak
İhsan Tunalı / Aydın Uğur
Galip Yalman / Faruk Yalvaç
Deniz Yenal / Zafer Yenal
Nurhan Yentürk

Aklın sosyolojik soykütüğü: Soy akıldan tarihsel ve toplumsal akla doğru

*Yasin Aktay**

Giriş

Bu yazının birinci bölümünde, aklın sosyolojik soykütüğü anlamına gelecek bir yol deneyeceğiz. Bununla aklın mahiyetinin ne olduğu veya aklın hakikate ulaşmada bize ne kadar ve ne şekilde katkıda bulunduğu sorusuna bir cevap üretmeye çalışmayacağız. Aslında, aklın gerçekten de ne olduğuna, bu süreçteki rolünün ne olduğuna cevap arayan çabaların dönüp dolaşıp metafizik çabalar olarak kalmakta olduklarına işaret edilecektir, ama bunu kendi çabamızı bunların yerine ikame etmek için değil, aksine bu türden bir çabanın her zaman için metafiziğe sonuna kadar batık bir çaba olduğu iddiasını güçlendirmek için yapacağız. Akıl hakkında yapılan konuşmalar genellikle akla bazı yüklemeler yapmak için yaparlar bunu. Aklın soy bir kavram olarak, içeriği evrensel olarak görülebilir, kabul edilebilir ve algılanabilir bir şey olarak görülmesi, akıl etrafındaki en evrensel olguyu oluşturuyor. Ancak akla isnad edilen muhtevaların aynı evrensellikte ve aynı tartışılmazlıkta olmaması, bizzat bu bile aklın kendi öz-tanımına veya kendinden menkul bir tanıma sahip olmadığını gösteriyor. Dolayısıyla aklın gerçekten de ne söylediğini ortaya koymaya çalışan bir çaba, şimdiye kadar akıl adına ortaya konulmuş çabaların bütün yanlışlarını gösterebilme başarısını kaydetse bile, kendisi de akıl üzerine bir metafizik olmaktan kurtulamaz.

O yüzden biz, bu yazıda böylesi bir çabadan ziyade, akıl hakkında insanların bir metafizik üretme tarihiyle, tabiî ki bu yazının dar sınırlarının izin verdiği ölçüde, ilgileneceğiz. Yani akla bir tanım ve içerik isnad etmekle insanlar nasıl bir söylem inşâ etmeye çalışmışlardır? Bazı söylemlerini, aklı merkeze alan bir terminolojiyle nasıl meşrulaştırmaya ve güçlendirmeye çalışmışlardır?

İkinci bölümde ise son zamanlarda Türkçe'de kitabı yayımlanan Fas'lı yapısalcı düşünür M. Abid Câbirî'nin Arap Aklının yapısıyla ilgili argümanlarını, yer yer Cezayirli postyapısalcı Muhammed Arkoun'un İslâm aklıyla ilgili analizleriyle karşılaştırarak tartışacağız.

(*) Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Kendinden menkul tanım ve meşruiyetiyle akıl

Akıl her zaman düşüncenin ve tartışmanın konusu olmuştur. Yaşadığımız çağı nitelemek üzere kullanılması, daha önceleri Akıl üzerine hiç bir söylem geliştirilmemiş olduğunu göstermez. Kuşkusuz böyle bir niteleme daha önceki çağlarda insanların kendisinden yoksun oldukları gibi bir çıkarıma, naif bir düzeyde, zımnen imkan verse de, aklın insanın ayrılmaz bir vasfı, diğer varlıklar arasında kendisini temyiz etme aracı olarak sayılması bugün de dahil hiç bir çağa özgü bir tutum olmamıştır. Çağımızın bir akıl çağı sayılması bile diğer çağlarda aklın hiç olmadığını değil, olsa olsa aklın, insana yön verme potansiyeli olan diğer melekeler karşısındaki önceliğine bir vurgu yapmış oluyor. Kuşkusuz burada aklın veya akılcılığın çok naif tasavvurlarını konu dışı edebiliriz. Yine de aklın günümüzde sosyal bilimlerin veya felsefenin odağında yoğun bir yer tutması bir çok açıdan önemlidir. Bu herşeyden önce çağımızın aklı diğer çağlardan görece daha çok kullandığının bir kanıtı olmaktan ziyade akla neler yüklediği açısından çok önemli bir şeydir. Gerçek şu ki, modern çağda aklın kendisinden çok (ki aklın 'kendi'sinin ne olduğu konusunun apayrı bir sorun olduğu artık herkesin malumudur) aklı konu eden söylemler, gerek meşrulaştırım gerek kimliklenme teknolojileri açısından önemli işlevler görmektedir.

Bu yazıda göstermeye çalışacağımız gibi, akıl bu işlevi görmeye yaklaştıkça diğer çağlarda veya modern sayılmayan görüşlerde aklın gördüğü işlevle olan farkını gittikçe kapatmaktadır. En basit ifadeyle akıl, bir dünya görüşünün, bir paradigmanın veya en kaba biçimiyle bir ideolojinin, dolayısıyla ona eşlik eden bir yaşam pratiğinin veya siyasetinin haklılık ve meşruiyetini tesis işlevinden hiç bir zaman sapmamıştır. Tüm meşruiyet dayanakları gibi akıl da bu işlevini deruhte etmeye kalkıştığında kendisine eşlik eden en temel mekanizma, öncelikle kendi konumunun pekiştirilmesi yönünde istihdam edilen bir yüceltme edebiyatıdır. Bu yüceltme, akıl sözkonusu olduğunda genellikle kendisine biçilen rol mutlak hakikatin, nesnel doğruluğun, veya genel olarak olması gereken neyse onun bulunup yansıtılması beklentisine karşılık verir. Burada sorun olan şey aklın bu hakikati bulup bulmayacağından ziyade sözkonusu mutlak hakikatin, nesnel doğruluğun veya "olması gereken"in bu tür işlere koşulan aklın öncesinde tanımlanmış olmasıdır. Her seferinde, ama kabul etmeliyiz ki, aklın biraz daha etkin her kullanımının sonucunda, biraz da hayalkırıklığıyla keşfedilen şey, aklın kendisini aşan bir referansa dayanmadan pek çalışmıyor olduğudur.

Aslında, insanlık tarihi akla bù tür rollerin tevdi edilip sonra tekrar geri alındığı bir helezon olarak da pekâlâ okunabilir.

Akıl, düşünce tarihi boyunca hep bir ilgi kaynağı olmayı sürdürmüş; Akıl üzerine çeşitli söylemler geliştirilmiştir dedik. Yine de akla olan vurgusu itibariyle modern çağı diğerlerinden hemencecik ayırmak mümkün. Çünkü yaşadığımız modernliğin proje edildiği Aydınlanma dönemi akıl üzerine muhtemelen tarihin en zengin literatürünün geliştiği bir hareket olarak nitelenebilir. Aydınlanma, büyük ölçüde, ışığını akıldan alma üzerine kurulu bir sembolizme işlerlik kazandırmıştır. En azından günümüzdeki Aydınlanma imajı, Aydınlanma dönemini veya hareketini, insanın, hayatına yön veren temel ilkeleri, kendisini aşan dinsel, büyüsel veya metafizik referanslardan ziyade bizzat aklına müracaat ederek bulmayı öngören bir hareket olarak resmeder. Aklın Aydınlanma döneminde kazandığı genel geçer anlam gerçekten de budur. Kant, "Aydınlanma nedir?" sorusuna verdiği meşhur cevabında insanın "aklını kullanmayla başlayan" bir "ergin olmayıştan çıkma" yoluna işaret etmişti. "Ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışı" diye tanımlanıyordu.[1] Bu ergin olmayış durumuna insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermeyen insanda aramalıydı. Bunlar, Aydınlanmanın meşhur parolasına götüren ifadelerdi: *Sapere aude* (bilmeye cüret et!) Aklını kendin kullanma cesaretini göster! (Kant, 1984: 213).

Kuşkusuz bu ifadelerde, aklın kendisinin bir yol gösterici olmasından önce insanın "kendi aklını kullanabileceği"ne dair iddia daha dikkat çekici olmalı. Kant için deney ve bilgi öncesi kategorik bir takım ilkelerin oluşturuculuğuna, inşâ ediciliğine yabancı değiliz. Kant, aklın naif bir ampirizmle salt dış dünyadan algıladıklarını olduğu gibi yansıtan bir aynadan ibaret görülmesine karşı geliştirdiği argümanlarla akla bir özerklik iddia etmişti. Özerk akıl düşüncesi, şeylerin hiç bir zaman oldukları gibi (kendinde/*numen* olarak) görünemeyeceğini, aklın önceden getirdiği kategorilerle, algıladığı şeyleri inşa ettiğini varsayıyor. İnsan bilgisinin imkanı da, zihnin süzgecinin şekillendirici olduğu bu sınırlarda "insana görünen şey" anlamında "fenomen" olarak belirleniyor. Fenomene açılan her kapıdan göreceliğin geçmesinin zorunlu olmadığı dersini ilk verenlerden biridir Kant. Çünkü, düşüncesinde, insan bilgisinin en kesin biçimi olarak fenomenin, yine de bütün insanlar tarafından, nesnel olarak algılanabileceği varsayılıyor. İnsan zihninde önceden varsayılan kategori ve ilkelerin evrensel olarak geçerli olduğu ve insan zihnini her yerde aynı şekilde belirlediğinden, akıl için "tek yol" nosyonunun hiç bir engeli kalmıyor. Kant'ın ahlâk felsefesi belki de bu yüzden, "kim olsa aynı şeyi" görüp düşüneceği bir "nesnel doğruluk" düşüncesiyle karakterize olmuştur.

1 Michel Foucault'ya göre, burada vurgunun negatif olması, yani "ergin olmayış" diye bir durumun tanımlanması tesadüf değildir. Cümle pekâlâ "insanın erginleşmesi" diye de kurulabilirdi. Burada Aydınlanma düşüncesini veya tavrını en iyi resmeden bir "çıkış", "kopuş", "bir halden, bir çağdan, bir dönemden çıkıp başka bir hâle, döneme, çağa geçiş" iddiasının veya düşüncesinin dile bu tür ifadelerle yansımasından daha doğal bir şey olamaz. Foucault, Kant'ın ünlü makalesini yorumladığı ve aynı başlığı taşıyan makalesinde, bu "kopukluk" durumunun modernliği belirleyen en temel kavramlardan biri olduğunu savunur. Foucault, Kant'a sorulmuş olan "Aydınlanma" sorusunun Kant'tan bu yana Felsefenin temel meselesini teşkil etmiş olduğunu belirtir. Ona göre, birileri Felsefenin "ne" olduğunu soracak olursa buna rahatlıkla "Aydınlanmanın ne olduğu sorusuna cevap vermeye çalışan bir uğraş" diye cevap verilebilirdi (Foucault, 1984).

Aklın akıl-olmayandaki farkı ve temelleri

Burada görebileceğimiz bir sorun, Kant'ın akılda varsaydığı *a priori* kategorilerin sınırlarının zorunlu muğlaklığıyla ilgilidir. Kant'ın mutlak, pratik ve yargısal akıl arasında yaptığı ayırımlarla birlikte tüm bu akıllara yönelttiği eleştirel yaklaşımının saf, katışıksız bir akıl arayışınca belirlenmesine karşın, daha genel bir değerlendirmeyle, sonuçta ahlâk felsefesinin işine yarayacak, bir ahlâk metafiziğinin temellendirilmesine imkân verecek bir dizayn içerdiği açıktır. Aslında, bizzat "kendi aklını kullanmaya cesaret etme"ye teşvik ettiği insandan beklentisi de sözkonusu ahlâk metafiziğinden türeyen, aklınsa "zorunlu olarak telkin etmediği" bir şeydi. Kant, besbelli, zaman zaman, özellikle meşhur eleştirilerini yürüttüğü esnada aklın "saf/soy" halini gördüğü vehmine kapılmıştır. Ama bu vehmin, akıl ve doğruluk iddiasına bir şekilde bulaşmış her teşebbüsün zorunlu sonucu olduğunu da biliyoruz. Tıpkı Heidegger'in metafizik hakkında söyledikleri gibi: Metafizik sorusu sonuna kadar metafiziğe garkolmadan sorulamaz. Nitekim, işte biz, metafizik sorusu sorduğumuz anda metafiziğe yakalanmış oluyoruz. O yüzden metafiziği nesneleştirme düşüncesi veya girişimi tam bir yanılsamadır (Heidegger, 1990).

Aslında bu yazıda Kant'ın ne kadar da yanılmış olduğunu göstermeye çalışmak gibi bir niyetimiz yok. Başta Heidegger'inkiler ve Heideggerci çizgiye mensup olanlar tarafından olmak üzere, yeni-Kantçılardan Habermas'a kadar bir çok felsefeci tarafından Kant'ın bu yönüyle ilgili çokça eleştiri yapılmıştır. Onun resmetmeye çalıştığı "soy" aklın, tarihsel ve toplumsal belirlenmişlik ihtimallerini yeterince takdir edemediği, bu tür eleştirilerin asgari müştereği olmuştur. Kant'ın bu ihmali kesinlikle sadece kendi kişisel düşüncesine bağlanamaz. O, bu vesileyle çağının, "kendine yeten, iradeci, egemen özne" tiplemesiyle nitelenen öznelci paradigmasını temsil etmiş oluyordu. Kant ve Aydınlanma aklın genel tarihi içerisinde sıkça başvurulan istihdam tarzının en iyi örneği olarak kayda değerdirler. Bu tarz, akıl hakkında düşünüldüğünde, Ahmet Çiğdem'in dediği gibi, genellikle "başka bir tanımlamanın gerekmediği" zannından kaynaklanmaktadır. O nedenle "akıl kavramı genellikle kendini açıklayan bir kavram olarak gözükür" (Çiğdem, 1997: 54). Akıl hakkındaki en temel veya naif düşünce

biçimi, aklı, akıl dışında başka bir referansa başvurarak açıklamaya gerek duymaz. Akıl, adı üstünde, akıldır çünkü. Aklın bu kendinden menkul kredisi ona her zaman ideolojik kurguların vokabularisinde merkezî bir konum sağlar. Bu merkezî/hegemonik konumu da aklın bu özelliğini dönüp yine daha fazla beslemeye devam eder.

Kuşkusuz, akılla ilgili felsefî tartışma kesinlikle aklı kendinden menkul bir açıklığa sahip kabul edemez. Onu kendisini aşan referanslara başvurmadan açıklayamayacağının farkına varmadan bir girişimde bulunamaz.

> "Akıl ideası kendisini işlevsel tanımıyla sınırlamayacağı gibi aklın metafizik tarihiyle de yetinemez. Ne değişmez, ebedî bir öz ne indirgenebilen bir sosyo-tarihsel karakter akıl üzerinde bir tekel iddiasında bulunabilir. Aklın tarihi, aklın muhtevasız olarak kendi öz kavramına indirgendiği tarihteki kısmî ya da seyrek görünümlerine götürülerek tüketilemez .... Batı düşüncesinde ... akılla insanın aklı kullanışı arasında güçlü bir damar vardır" (Çiğdem, 1997: 55).

Buna göre, modernliğin proje edildiği boyutuyla Aydınlanma düşüncesinde, aklın muhtevasız olarak kendi öz kavramına indirgenmiş olduğu ve tarihteki kısmî veya seyrek görünümlerine götürülerek tüketilmeye çalışıldığı söylenebilir. Kant'ta açıkça görüldüğü gibi, akıl sanki tarihdışı veya toplumdışı bir öze sahipmiş gibi düşünülmüştür. Oysa Aydınlanmanın belirli bir sınıfa, örneğin burjuvaziye götürülebilen belirli maddî temelleri olduğu bir gerçektir. Aydınlanmacı akılda, burjuvazinin, pazar koşullarında her çeşit dinsel veya geleneksel etkiden bağını koparmış, kendi alışveriş tercihini kendi dışında hiç bir etki altında kalmadan yapabilen "özerk birey" tasarımının önemli bir rolü olduğu iyi bilinir. Nesnel akıl ideali, kaynağı ister doğadaki düzenlilik, isterse de aklın içerdiği bazı kategoriler olarak düşünülsün, pazardaki bireyin davranışı için evrensel bir ölçüt olarak temellendiriliyordu ki bu ölçüt sonuçta belli bir davranış tarzını temin eden bir araca dönüşüyordu. Bir aracın kullanılışı ise her zaman o araçtan önce onun kulanılmasına karar veren bir başka iradeyi gerektirir.

Demir kafes üreten aklın özgürleştirici potansiyeli

Başlıbaşına bu gerçek bile aklın çoğu kez ancak kendi tarihselliğini ve toplumsallığını unutturacak veya gizleyecek bir çerçeve içinde referans oluşturabildiğinin çok iyi bir örneğini ouşturuyor. Çünkü, her çeşit dışsal yüklemelerden arınmış, muhtevasız olarak kendi öz kavramına indirgenebilen, soy veya nesnel bir akıl düşüncesi konusunda Aydınlanma gerçekten de çok güçlü ve özenli bir söylem geliştirmiş, bu konuda da bir hayli mesafe katetmiştir. Buna rağmen Horkheimer ve Adorno'nun da yerinde tespitiyle aklın "araçsal" olarak nitelenen bu çeşit istihdamıyla Aydınlanma negatif bir diyalektiğin işleyişine engel olamamıştır. Horkheimer'a göre aklın bir araç olarak düşünülmesi, aklı bir araç

olmaktan bile yoksun bırakır. Mit ve geleneğe karşı çıkan aklın kendisi, bir mit olacak ve gelenekselleşecekti. Bunun en önemli sebeplerinden biri toplumsal pratik üzerindeki zaferini kutlayan aklın, eleştirel işlevini kaybetmesidir. "Toplum eğer, tabiat üzerindeki tahakkümü, bilim ve teknoloji tarafından bahşedilen rasyonaliteyle emniyet altına alırsa, kendisini aklın ilkeleri etrafında yeniden örgütlemeye muktedir görecek, ancak akla herhangi bir yer bırakmadığının farkına varmayacaktır. Akıl adına sınırlayacak, akıl olmayan akıl adına hüküm sürecektir. Bu süreçte rasyonalitenin, irrasyonalitenin sadece diğer yüzü olduğu korku içerisinde keşfedilecek, akla çağıran bir rasyonalite eleştirisi böyle bir toplumda anlamsız gözükecektir" (Çiğdem, 1997: 61-62). Max Weber'in Aydınlanmacı aklın nihaî gerçekleştirimi olarak işaret ettiği, rasyonalleşmenin somut tezâhürü olarak bürokratik kurumların gelişimini "demir kafes" olarak nitelediği iyi bilinir. Buna göre, akla, tarihte yapılmış belki de en güçlü vurgu, en iyi ihtimalle "demir kafes" ler üretmek zorunda kalmıştır. Aslında aklın kendini nesnel doğruluk ideasında meşrulaştıran bu araçsal kullanımı Aydınlanmaya özgü bir durum olmadığı gibi, aklın bu tarz herhangi bir kullanımının kendini bütün kafeslerden kurtarabildiği hâlen gösterilebilmiş değildir.

Horkheimer, Aydınlanmanın, aklı kuşatan her türlü anlatısal formu yıkma adına meşrulaşmış olmasına karşılık giderek kendisinin de anlatısal bir içeriğe kavuşmuş olduğunu ortaya koydu. One göre aklı her türlü metafizik yüklemeden kurtararak bir özgürleşim ideali olarak inşâ eden aydınlanma, sonuçta akıl üzerinden çok daha yoğun ve sofistike bir metafizik üretmiştir. Buna karşılık, Habermas ve Giddens'ın başını çektiği neo-modernistlerin daha fazla Aydınlanma önerdiğini biliyoruz. Çünkü bugün şikayet konusu olan konular gerek Habermas'a göre gerek Giddens'a göre akıl ve Aydınlanmadan değil, bilakis bunların yeterince işletilememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Aydınlanmacı akıldan türeyen modernliğin yolaçtığı tüm olumsuzluklar, akıl ve Aydınlanma'dan vazgeçilerek değil, daha fazla Akıl ve Aydınlanma ile giderilebilecek şeylerdir. Burada Habermas'ın akla yüklediği rol, kuşkusuz, aklı her türlü tarih-dışı ve toplum dışı içeriğinden soyutlayarak almayı dışlayan bir roldür. Bizzat Habermas'a göre akıl hiç bir zaman soy bir halde bulunmaz. O hep belli bir tarih ve belli bir toplum içinde yaşayan değişik bireylerin davranışlarında tecessüm eder. Dolayısıyla akıl hakkında telaffuz edilen ve onu tarihdışı ve toplumdışı bir kategori olarak resmeden söylemler ister istemez metafizik bir referansa yakalanırlar. O halde aklın böylesi bir kategori olarak her resmedilme girişimi aynı zamanda veya her şeyden önce akla bir çerçeve dayatma girişimi olarak görülebilir. Burada aklın belli bir ideoloji, kültür, paradigma ve dil yapıları içerisindeki tecessümü de gözönünde bulundurulabilir. Bu yapılar gerçekliğin algılanışında aklın önünde, kurucu ve şekillendirici unsurlar olarak dururlar. Buna rağmen Habermas, aklın özgürleştirici bir potansiyel olarak kurgulanabileceği iddiasından hiç bir zaman vazgeçmemektedir. O, uylaşımsal olarak kurulan hakikatin,

hatta gerçekliğin, aklın işlevsel bir kullanımı sayesinde her türlü uylaşımsal sınırı aşarak nesnel bir biçimde algılanabileceğini düşünmektedir (Habermas, 1984). Bu düşünce, Batı toplumlarında hâlihazırda gerçekliğin kurulma biçiminin artık uylaşım sonrası *(post-conventionel)* bir niteliğe kavuşmuş olduğu iddiasıyla birleşince ortaya çok da karmaşık olmayan bir oryantalizm veya Avrupamerkezcilik çıkıyor aslında. Nitekim Weber'in daha rasyonalize olmuş toplumsal hayat biçimini daha az rasyonalize olmuş bir toplumsal hayat biçimine salık vermek için hiç bir rasyonel neden olmadığı yönündeki iddiasına şiddetle karşı çıkarken, Habermas'ta bu Avrupamerkezciliğin vurgusu bir hayli artıyor. Habermas'a göre rasyonalleşme argümantasyon için prosedürler ve fırsatlar geliştirmek anlamına geliyor ve rasyonelliğin gelişmesiyle birbirine yaklaşır onun gelişmesi. Bu gelişme baz alındığında, diğer uygarlıklar arasında yalnızca Batı "uylaşım-sonrası" bilişsel alanların üstünlüğüyle belirlenmiştir. Kurumsal düzenin "uylaşım sonrası" biçimleri, yalnızca geleneksel davranış kodlarının egemenliğinden kendilerini özgürleştirmekle kalmayan, fakat aynı zamanda garantili ilkelere göre organize edilen kurumsal düzen biçimleridir. Bu sürecin ilk olarak göze çarptığı en dikkate değer kurumsal sektörlerse, Habermas'a göre bilim ve hukuktur (Giddens, 1991: 140-141).

Kuşkusuz, burada Habermas'ın Batı toplumu özelinde yaşamakta olduğu ve son derece rasyonelleşmiş toplumda işleyen hukuk ve bilimin rasyonel sınırlarınca fazlasıyla belirlenmiş olduğunu farketmek gerekiyor. Onun kendi özel tecrübeleri içerisinde, kendi özel istemleri çerçevesinde bu rasyonalitenin sınırlarına varmamış olması çok doğaldır. Çünkü sistemin irrasyonel boyutları kendisine karşı olarak, kendi istemleriyle çatışma içerisinde olarak işlemiyordur. O da bu yönüyle karşılaşmıyordur. Çünkü, uylaşım-ötesi bir gerçeklik hissi verebilecek kadar alabildiğine rasyonalize olmuş sistemin çelişkileri kaba hatlarıyla Avrupa-dışında yaşayan insanlar tarafından çok kolay görünmektedir, çünkü buralarda yaşayan insanlar ne demokrasi, ne hukukun özerkliği ve üstünlüğü, ne insan haklarının her türlü milliyet, ırk ve din farkını aşan eşitlikçiliğiyle karşılaşmıyorlar. Aksine, onlar Avrupa'da yaşanan rasyonel ve cennetimsi düzenin bütün faturasının kendilerine totaliter, keyfî ve ayrılıkçı bir düzen olarak kesildiğine tanık oluyorlar. Rasyonel bir toplum üzerine geliştirdiği bütün teorilerini dünyanın sair yerlerindeki çelişkileri görmezden gelerek, ve ancak buralardaki çelişkiler sayesinde mümkün kılınan Avrapa'daki cennetimsi dünyaya bakarak işleyen Habermas, postmodernist veya postyapısalcı filozofları yeni-muhafazakârlıkla suçlamaktadır. Oysa kendisi, aslında kendi rasyonalizmiyle yaşadığı toplumsal gerçekliğin uyuşmasının ürettiği daha reel bir muhafazakârlıktan daha fazla mâlul görünüyor.

Doğrunun kaynağı veya doğruya ulaşmanın aracı olarak akıl

Klasik felsefe geleneğinde akıl, genellikle hakikat sorunuyla beraber tartışılmıştır. Gerek doğanın doğru bilgisine ulaşabilme, o bilgiyi üretebilme yeteneği anlamında epistemolojik bir problem olarak, gerekse de hayatta insana nasıl davranacağının, iyilik ve kötülük ölçütü olarak akıl, insanın hakikatle olan bağı nasıl kuracağıyla ilgili tartışmada sözkonusu olmuştur. Doğruluk veya hakikati bulma, doğru bilgiye ulaşma noktasında kendisine belli bir işlev yüklenmekle, yine de, aklın ne olduğu sorunu çözülmüş olmuyor. Doğru bilgiye ulaşma konusunda akla merkezî bir işlev atfeden Batı geleneğinde bile aklın doğasıyla ilgili bir mutâbakattan bahsedemiyoruz. Aksine, bu geleneğin içinde de gerek aklın doğasıyla ilgili olarak gerekse aklın akıl-dışı alanla ve ahlâkî davranışa yönelme arasındaki ilişkisiyle ilgili yoğun tartışmalar olmuştur.

Aydınlanma döneminde I. Kant'ın rasyonalizmi ile Locke'un ampirizmi arasında cereyan eden tartışma, aynı zamanda doğru bilginin imkanları ve aklın bilgiye katılma biçimi üzerine de bir tartışma anlamına geliyordu. Ampirizm doğrunun, ifadelerin gerçekliğe uygun olmasıyla mümkün olabileceğini öngörürken, aklın, gerçekliği olduğu gibi yansıtan, boş bir levha gibi olduğunu varsayıyor. Aklımızla bilebildiğimiz ve ilke olarak doğru kabul ettiğimiz bilgilerin kökeni, algılarımızın nesnesi olan gerçekliğin kendisidir. Eğer aklımızda bir düzenlilik varsa bu, bizzat gerçekliğin kendi içindeki düzenlilikten kaynaklanmaktadır. Gerçekliğin tamamına hakim olan bir düzenin ve aklın, kendisi boş bir levha *(tabula rasa)* olan zihnimizdeki tekrarından başka bir şey değildir Akıl.

Buna karşılık, akılcı düşünce, aklın gerçekliği algılamayı sağlayan belli formları haiz olduğundan hareket ettiği için, realitenin kendi içinde bir düzene sahip olmadığını; onu belli bir düzen içerisinde görmeyi sağlayanın, aklın içerdiği düzenleyici *(a priori)* formlar olduğunu düşünür. Haddi zatında biz, dış gerçekliği hiç bir zaman olduğu gibi, yani Kant'ın deyimiyle kendinde şey *(numen)* olarak göremeyiz. Onu ancak *a priori* kategorilerimizin devreye girerek düzenlemiş olduğu biçimiyle, yani *fenomen* olarak görürüz.[2] Akılcılık, realitenin kendi içinde kaotik bir yapıya sahip olduğunu, zımnen içeren bir ididaya sahiptir. Ona belli bir düzenlilik veren aklın kendisidir.

2 Burada Kant'ın şeyleri kendinde oldukları biçimiyle göremeyişimizden dolayı insana bilgi konusunda bir zaaf yüklediği düşünülmemelidir. Genellikle şeyleri kendinde oldukları gibi göremeyişimizin Kant'taki anlamı, Platon'unkiyle karıştırılır. Platon, meşhur mağara metaforu yoluyla açıkladığı bilgi teorisinde, insanların gerçekliğin ancak gölge biçimlerine tanık olabildiğini; oysa bütün bu gölge oyunlarına yol açan asıl gerçekliğin (idelerin) insanın bilgi melekeleri tarafından algılanamadığını söyler. Bu anlamda Platon'un algısal düzeye indirgenmiş bilgiyi hep aşağıladığını biliyoruz. Oysa Kant, tam tersine, herkes tarafından kullanılabilen aklın içerdiği ve realiteyi kendinde şey olarak görmeyi engelleyen kategorilerin, bizzat aklı akıl yapan şeyler olduklarını söylemeye getirir. Çünkü ancak bu melekeler yoluyladır ki, insan bilebilir. Bu anlamda *a priori* kategoriler insan aklı ve doğru bilgi için bir zaaf değil bir imkandır.

Burada akılcılık ve ampirizmin her ikisi, ister aklın *a priori* içerdiği bir şey isterse de doğadaki düzenlilikten kaynaklanan bir şey olsun, aklın önceden varolan bir düzenliliğin doğru bilgisiyle ilgili bir epistemolojinin temellendirilmesini sağlamaya çalışmışlardır. Sadece doğru bilginin kaydedilip biriktirilmesi noktasında değil, aynı zamanda bir ahlâk metafiziğinin temellendirilebilmesi noktasında da işlevsel görmüşlerdir aklı. Bu noktada her ikisinin akıl esasında temellendirdikleri birer ahlâk ve siyaset felsefesi de olmuştur. Örneğin John Locke, liberalist siyaset kuramını doğal hukuk felsefesi üzerinde inşâ ederken, bunu "doğadaki kuralların akla zorunlu olarak telkin ettiği ilkeler" nosyonu üzerinde temellendirmiştir. İnsanların özgürlüğü, bireyselliği ve rekabetçi özellikleri tamamen doğal durumlarından kaynaklanmaktadır ve akıl bunu bulabilecek durumdadır. Kant ise muhtemelen benzer bir ahlâkî çıkarımı aklın doğuştan getirdiği *a priori* ilkelerden türetebilecektir. Her iki örnek, yukarıda aklın muhtevasız olarak kendi öz kavramına indirgenemediğini çok iyi gösterdiği halde, yine her ikisi sonuçta akla bir öz tanım isnad ederek ve bu öz tanımı bulabilecekleri beklentisiyle yola çıkmaktadırlar.

Kaldı ki, Aydınlanma'nın akla, gerek epistemolojik olarak doğru bilgiye ulaşma, gerekse etik olarak metafizik bir hakikate ulaşma konusunda atfettiği merkezî rol, yine bizzat Aydınlanma filozofları arasında da güçlü bir biçimde sorgulanmıştır. Örneğin David Hume, akıl ile arzular arasında zannedildiğinin aksine, arzuların daha belirleyici olduğu bir ilişki bulunduğu ve arzulardan bağımsız bir aklın mümkün olmadığını, aksine aklın akıl-dışının güdümünde olduğu üzerinde durmakla, bir yandan Aydınlanmanın geniş çaplı uylaşımını bozuyordu, bir yandan da adeta ondokuzuncu yüzyılda Aydınlanma'nın tüm anlatılarına güçlü bir eleştiri başlatacak olan Nietzsche'nin, aklı "iktidar istenci"nden bağımsız düşünemeyeceğimizi telkin eden yaklaşımını haber vermiş oluyordu. Ahmet Çiğdem'in karşı-Aydınlanmacı veya Aydınlanma'nın kırıcısı olarak nitelediği Hume (Çiğdem, 1993: 66), aynı zamanda Aydınlanma'nın çok önemli bir uylaşımını daha (nedensellikle ilgili görüşünü) tartışma konusu yapmak suretiyle, akla dayandığı söylenen bilgilerde toplumsal-bilişsel uylaşımın ne kadar belirleyici olabildiğini göstermiş oluyordu. Tamamen deneyselci epistemolojisine dayandırdığı bu itirazı, nedenselciliğin deney sonucu ispatlanarak oluşturulmuş bir bilgi olmadığına dikkat çekiyordu. Nedensellik algısı, bizde deney-dışı yollarla oluşturulmuş bir düşünce olduğu için reddedilmeliydi. Olaylar arasında hep aynı sıradüzeninin vuku bulması bu olaylar arasında bir nedensellik ilintisinin bulunduğu izlenimi yaratmaktadır. Bu izlenim nedensellik algısını bir alışkanlığa dönüştürmektedir. Ama gerçekten de bir şeyin bir şeye neden veya bir şeyin bir şeyin sonucu olduğu kesinlikle kanıtlanamayacak bir şeydir. Oysa Kant'ın akılcı epistemolojisinde nedensellik pekâlâ *a priori* olarak bilinebilecek bir şeydi. Bunu söylemekle Kant da nedensellik düşüncesinin ampirik yollarla bilinemeyeceğini onaylamış olmaktadır. Fakat

bundan onun varolmadığı değil, onun bilgisinin ancak akılla bilinebileceği sonucunu çıkarmış oluyordu.

Doğrunun bilgisine aklın katkısı

Doğruya ulaşmada akılcılık etrafındaki farklılaşma, doğrunun ve hakikatin bizzat kendisi etrafında da bir farklılaşmanın oluşmasına yol açmaktadır. Deneyci bakışaçısına göre akıl boş bir levha olduğundan, doğuştan veya kendinden menkul hiç bir katkıya sahip değildir. O yüzden bilginin doğru olup olmadığı tümüyle resmettiği, yansıttığı gerçekliğe uygun olup olmadığıyla ölçülebilecek bir şeydir. Pozitivizmin ve nesnelciliğin çoğu versiyonları, doğruluğu, "uyuşma" adı verilen bu modele uygun olarak düşünürler. David Hume, aklımızın kaydettiği ve kökeni dış dünyada bulunmayan hiç bir bilgi yoktur derken, aynı zamanda bilgilerimizin sınanabileceği epistemolojik bir temele işaret etmiş oluyordu. Bu temelin, aklı sürekli olarak ayartmakta olan, akla sürekli olarak karışmakta olan akıl-dışı unsurların, dogmaların, sınanmamış varsayımların, mitlerin ve arzuların karışımından arındırması bekleniyordu (Gellner, 1985: 17-19). Uyuşma kuramına göre bu tür fazlalıklardan kurtarılması şartıyla, ki bu şartın yerine getirilmesi o kadar da zor değildir, aklın dış dünyadaki düzenliliği ve mantığı farketmemesi, dolayısıyla da kaydedip bilmemesi için hiç bir sebep kalmıyor. Çünkü bu tür çarpıtıcı faktörleri elediğiniz zaman geriye sadece olan-biteni bir ayna gibi yansıtmak kalıyor. Tahmin edilebileceği gibi bu görüş aynı zamanda materyalist bir bilgi teorisi için de temel teşkil eder, ancak materyalistliği zorunlu olarak gerektirmez. Nitekim Aydınlanma döneminde bu görüşü temsil eden John Locke'un son derece dindar birisi olduğu biliniyor (Çetin, 1996).

İnsan zihninin doğuştan bir çok şey getirmiş olduğu ve bunun bilgi edinme sürecine kaçınılmaz bir biçimde dahil olduğu etrafında felsefe tarihi boyunca oluşan eğilim de, doğru bilginin gerçekliğe uygun olma şartını önemsememeyi gerektirmiştir. Çünkü zihin zaten realiteyi yansıtmamakta, aksine, içerdiği kategorik formların içine sokarak aslında inşâ etmektedir. Buna rağmen bu görüşe göre doğru bilginin imkanından sözedilebilir ve bu bir çelişki gibi gelebilir. Çünkü zihnin içerdiği mantık, yalnızca Kant'ın, oldukça evrensel işlediği kabul edilebilecek, *a priori* kategorilerinin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan bir mantık değildir. Aklın *a priori* kategorilerle bağlı olduğu kabul edildiğinde —her ne kadar Kant saf/soy akılla asgari kategorilere sonradan eklenmiş kültürel, duygusal ve sair fazlalıklardan aklın kurtulabileceği konusunda çok iyimser olsa da— aklın bunlardan fazlasına da her zaman gömülü olabileceği kabul edilmek zorunda kalınır. Nitekim fenomenolojinin bize verdiği en önemli ders, realitenin algılanmasında bilincin sanıldığından çok daha fazla katkıya sahip olduğu yönündedir. Buna göre bizim doğrudan gerçeklikle muhatap olmamız mümkün değildir. Realiteyle biz her zaman bilincimizde oluşmuş kültürel ve ideolo-

jik kategorilerin dolayımıyla muhatap oluruz. Fenomenoloji bu dolayımın mümkün kestirme yollarını yine bilince yüklediği -ve Heidegger ve Gadamer tarafından fazla iradeci ve öznelci bulunan- rolde arar. Dolayısıyla herhangi bir bilginin doğruluğu realiteye uygun olup olmaması açısından değil, kendi içinde bir tutarlılığa sahip olup olmaması açısından test edilebilecektir. Bilgi, her zaman belli bir kültür içerisinde şekillenmiş bir akıl ve mantığın dolayımıyla oluşur. Bu dolayımı aşarak bilgi üretmenin yolu yoktur, o yüzden doğruluğun ölçütü olsa olsa bu bilginin kendi içinde tutarlı olmasıdır. Kant'ın *a priori* kategorilerinde kökeni bulunabilecek bu yaklaşım genel olarak tutarlılık kuramı diye adlandırılmaktadır (Arslan, 1998: 32; Tepe, 1995: 100). Çağdaş temsilcileri arasında mantıkçı pozitivistlerin de bulunduğu bu yaklaşımda doğrular mantıksal olarak temellendiği için, bir mantık içerisindeki bir doğrunun sınırı başka bir mantığa başvurulduğunda geçersizlenmiş olur. Nitekim paradigma, ideoloji veya kültürel formlar arasında ortakölçülemeyen bir konuma sahip olduğundan, hakikat veya doğruluk konusunda relativizme gidecek yolların tıkanması mümkün olmamaktadır. Doğru, her zaman kendi içinde kapalı bir devre gibi işleyen bir ideolojinin, paradigmanın veya mantığın içinde bir doğrudur. Buna bir de postyapısalcıların dil üzerine yaptığı vurguları ekleyebiliriz. Aklın kendini sergileyebilme, performansını gösterebilme vasatı olarak çalışan dil realiteyi yansıtmadığı gibi, onu kendinde içkin kavramsal hiyerarşik yapıların düzenine sokarak yansıtmaktadır. Üstelik bu hiyerarşiler tamamen kültürel olarak belirlenen, dile bile sonradan eklenen, buna rağmen herkesin dil pratiğinde hazır bulduğu yapılardır (Derrida, 1978; 1981).

Doğruluk konusundaki diğer bir yaklaşım, onu fayda kavramı etrafında ölçmeyi önerenidir. Bu yaklaşım, bir yandan doğruluk tarihi hakkındaki gözlemlerine dayanarak insanların doğruluk nosyonlarının bir tercihin ürünü olduğunu, bu tercihin de hep belli bir faydayı gözettiğini iddia eder. Diğer yandan, doğruluk hakkındaki gayr–i ihtiyarî durumun bu olduğundan yola çıkarak yeni bir epistemolojinin bunu gözeterek, bunu bilinç alanına taşıyarak daha iyi formüle edilebileceğini varsayar. W. James'ın pragmatizmiyle en iyi formüllerini bulmuş bu kavram, çağdaş filozoflardan Richard Rorty'nin pragmatizmiyle postmodern halefleriyle buluşmuş oluyor. Rorty'ye göre dilin veya zihnin dünyayı, kendimizi, birbirimizi betimlemekte kullandığımız bir çok söz dağarı vardır. Bunlar tabiatı itibariyle olumsal nitelikte olup, bu söz dağarlarından birinin diğerinden daha doğru olduğu söylenemez, ancak onlar görece birbirinden daha "kullanışlı" metaforlar üretirler. Buna göre, düşünce tarihi doğruya veya hakikat'e, giderek daha çok yaklaşmanın değil, şeyleri sürekli yeniden betimleyen ve birçok rastlantı sonucu daha kullanışlı olduğu anlaşılan metaforların yaratılmasının tarihidir (Rorty, 1980; 1995; Göka, Topçuoğlu, Aktay, 1996).

Yukarıda parametrelerini vermeye çalıştığım manzarayla, akla doğru bilgiye ulaşma konusunda isnad edilen rolün ne kadar değişken olduğunu yansıtmaya

çalıştım. Doğruluk aklın herhangi bir tanımı içerisinde garanti edilebilen bir şey değildir. Doğruluğun her zaman kendine dışsal temelleri vardır, genellikle telaffuz edildiği toplumsallığın ideolojisine veya kültürüne tâbîdir. Doğruluğa veya hakikate[3] hükmeden akıl da toplumsallıktan ve tarihsellikten uzak bir akıl değildir. Aslında en saf biçimiyle akıl tanımlaması yapıldığında bile ciddi bir sorun çıkmaktadır: Hiç bir topluma veya tarihe garkolmamış haliyle, yani saf/soy haliyle akılla biz hiç karşılaşmıyoruz. Akla her zaman bir toplumsallığın, bir gelenekselliğin ve bir tarihin rasyonalitesi bulaşıktır. İnsanları akla çağıran bütün davetler o aklın garkolduğu geleneğe tâbî olmaya çağırmaktadır. Aklın buna rağmen kendinden menkul bir meşruiyete ve haklılığa sahip olması, doğruluğun ölçütü olarak kabul edilmesi, ancak ideolojik bir söylemin operasyonundaki işlevselliğinden dolayı vâkî olmaktadır.

Câbirî'nin aklından Arap aklına

Aklın kendi öz tanımına indirgenemeyeceğini, dolayısıyla aklın her zaman belli bir tarih ve belli bir toplum içerisinde ete kemiğe bürünen bir şey olduğunu kabul ettiğimizde, bir Avrupa aklından, bir batılı akıldan, hatta bir Aydınlanmacı akıldan bahsetmemiz mümkün olur mu? Kuşkusuz toplumsallığı içerisinde varsayılan akla bir de tarihsel bir boyut katmak istediğimizde, yukarıdaki muhtemel akılların her birine aynı zamanda bir de, sözgelimi, "onsekizinci yüzyıl Arap aklı", "yirminci yüzyılın ilk yıllarının Avrupa aklı", "ikinci yüzyılın üçüncü çeyreğinin Türk aklı" gibi nitelemeleri ekleyebileceğimizi kabul edebiliriz. İlk bakışta böyle bir nitelemenin, evrenselci ve tarihdışı-toplumdışı bir akıl nosyonuna karşıt yönüne rağmen, "özcülük" le yüklü olduğu görülebilir. Çünkü belli toplumlara ve belli dönemlere kendi içinde bütünlüklü, belli bir akıl isnadında bulunuyor.

Nitekim, yakınlarda kitapları Türkçe'ye çevrilerek basılan Muhammed Abid Câbirî'nin çalışmalarına (1997; 1997a) yön veren temel varsayım Arap'a özgü bir aklın mevcudiyetidir. Câbirî, Arap dünyasında meşhur olmuş ve hepsi birden "Arap Aklının Eleştirisi" ana projesi etrafında tasarlanan üç ciltlik çalışmasının birincisinde, *Arap Aklının Oluşumu*'nu incelerken, ikincisinde *Arap Aklının Yapısı*nı ve üçüncüsünde *Arap Siyâsî Aklı*'nı yapısalcı bir yaklaşımla analiz etmektedir. Yapısalcı bir yaklaşımın gereği olarak Arap aklının bileşenlerini, temel unsurlarını ortaya çıkarmaya çalışacaktır. Bunlar Arap aklının yapısal unsurları olacak ve aynı zamanda Arap Aklı dediğimiz bir şeye, başka tür akılları

3 Kuşkusuz doğruluk ve hakikatin kulanılma biçiminde bile ortaya çıkan farkları vardır. Gerçi birincisinin kökeni Türkçe, ikincisininse Arapça olmasına dikkat çekilerek bu fark giderilebilir. Ancak doğru(luk) kelimesinin gerçekliğe uygunluk anlamına karşılık hakikatte daha metafizik, daha etik bir çağrışım vardır. Bu yazıda genellikle bu tür farkları gözardı ederek gittiğimizin bilinmesi gerekiyor.

dışlayacak veya o akıllarla sınır oluşturacak şekilde, münhasır olacaktır. Yine yapısalcı bir yaklaşımın gereği olarak sözkonusu akıl, onu taşıyan tek tek öznelerin üzerinde, bu öznelerin insiyatifinin dışında işleyen bir mekanizmayı varsaymak gerekiyor. Bu konuda yapısalcılık içerisindeki meşhur özne-yapı geriliminin tüm boyutları, Arap Aklının yapısı içerisinde düşünülebilir. Bu durumda Arap aklı dediğimiz bütünlüklü yapı tek tek her Arap'ı aşan ve her Arap'ı da belli bir şekilde düşünmeye mecbur eden bir mekanizma olarak işler. Öznelerin bu yapının dışına çıkmaları sözkonusu olamaz. Câbirî bu ikiliği zaman zaman "oluşturucu akıl" ile "oluşmuş akıl" arasında yaptığı ayrımlarda yansıtır. Bu ayrımda oluşturucu akıl yapının yerini tutmakta, değişik tarih ve toplumlarda oluşacak olan tarihsel ve toplumsal akılların üstünde işleyen, onları belirleyen bir mekanizmaya tekâbül etmektedir.

Bununla birlikte "Arap Aklı" çok metafizik, aşkın veya Câbirî'nin deyimiyle "olağanüstü, mucizevî" (Câbirî, 1997: 19) bir kategori değil, daha ziyade, "belli bir kültür için, yani Arap-İslâm kültürü için yine onun vasıtasıyla üretimde bulunarak teşekkül eden bir "akıl"dır. Akıl ile bir düşünme aracı olarak "düşünce"yi kasteden Cabîrî, bundan aklın her türlü içerikten yoksun olduğunun anlaşılabileceğinin farkındadır. Ama o, bu aklı içerikten yoksun bir düşünce olarak düşünmüyor. Bunun için başvurduğu "oluşturucu akıl" ile "oluşturulmuş akıl" ayrımının kendisine yeterli bir açıklama modeli sunduğunu düşünür. Birincisiyle, "her insanın eşyanın ilişkilerini kavramak suretiyle bütün insanlar tarafından değişmez olarak kabul edilen temel ve determinist ilkeleri çıkarsayabilme melekesini" kasteder Câbirî. İkincisi ise "çıkarsamalarımızda dayandığımız kural ve ilkelerin toplamıdır." Bu, herhangi bir dönemde onaylanan ve genel kabul gören kurallar manzumesi olup o dönemde kendisine mutlak değer izafe edilen bir olgudur. Dolayısıyla Arap Aklı'yla ne kastedildiği aydınlatılmış oluyor: Câbirî'nin araştırması boyunca sınırları belirlenmeye çalışılan bu akıl oluşturulmuş bir akıldır; Arap kültürünün kendisine mensup olanlara, bilgiye ulaşmak için dayanılması gereken bir esas olarak sunduğu ilke ve kurallar toplamıdır. Başka bir deyişle bunun anlamı Arap kültürünün kendi mensuplarına dayattığı bilgi sistemidir. Daha ileride oluşturucu aklın bütün insanlarda ortak olan ve aslında tarih-dışı ve toplum-dışı temelleri olan evrensel akıl olduğunu görüyoruz. Her ne kadar özü itibariyle evrensel olan Oluşturucu Akıl zihinsel faaliyette bulunurken belli ilke ve kurallardan, yani Oluşturulmuş Akıl'dan hareket etmekteyse, dolayısıyla Arap Aklı'nın oluşturucu pozisyonunda bile Arap kültür birikiminden hareket etmekteyse de (s. 22), bu onun evrenselliğini zedeleyen bir şey değildir. Görünen kadarıyla Câbirî, aklın Araplığından bahsetmekle Aklın evrenselliği, tarih-dışı ve toplum-dışı tasarımlanışına yöneltilen eleştirileri gidereceğini düşünmektedir. Oysa onun bahsettiği Arap aklı en iyi ihtimalle evrensel bir aklın Arap aklı olarak tecessümünü, daha kötü bir ihtimalle de değişik düzeylerde ortaya çıkan bir formalizmi ve özcülüğü göstermektedir.

Câbirî'nin Arap Aklı'na isnad ettiği özelliklerle içine düştüğü evrenselcilik iddiası veya özselci konumun onun yapısalcılığından kaynaklandığı açıktır. Yapısalcılık, tarih, toplum ve insan düşüncesinde belli düzenliliklerin olduğunu varsayar. Bu düzenlilikleri arayıp bulmaya yönelir. Sonuçta bir takım düzenlilikleri ortaya koyar. Özne ve öznelliğin işin içine karışma yollarına karşı çok duyarlı olduğu için kendinden menkul bir nesnellik pâyesi üstlenir. Ancak bulup ortaya koyduğu düzenliliklerin gerçekten de kendinde düzenliliklerin keşfi mi yoksa birer icad mı olduğu sorusuyla son zamanlara kadar yüzleşmemiştir. Postyapısalcı eleştiri yoluyla bu soruyla karşılaştığında, ayan beyan ortaya çıkmıştır ki, kesinlikle icadın, ortaya koyduğu yapısal modellerdeki payı çok daha fazla olmuştur. Aslında eser boyunca bahsedilen Arap Aklı'nın bir İslâm Aklı olduğu Câbirî'nin tarih yazımında ortaya çıkan yapıda icad'ın rolünün ne olduğunu görmek için bazı notlara başvurmak gerekiyor.

Arap aklının kökenleri: Bir hiyerarşi nasıl meşrulaşır?

Câbirî'nin Arap aklının yapısına atfettiği üç temel unsurdan birincisi, Câbirî'ye göre aynı zamanda Arap aklının esas bileşenini oluşturmaktadır. Câbirî'nin dinî veya *beyânî akıl* dediği bu akıl dil bilimleri (tedvin döneminde Arapça sözlük, sarf ve nahiv), belâğat ilmi, fıkıh ve belâğatla temsil ediliyor. İkincisi Yunan aklının Arap aklına eklenmesi veya eklemlenmesiyle oluşan rasyonel veya *burhânî akıl*dır. Felsefe tarafından temsil edilen bu aklın referansları Aristoteles'te yoğunlaşmıştır. Üçüncüsü ise, kadim bir unsur olarak Arap aklını etkilemiş olan, özellikle irfânî çıkarımlarla temsil edilen ve Câbirî'nin deyimiyle *irrasyonel akıl* veya bağımsız akıl olarak çalışan bir yapıdır. Araplar'ın Yunan gnostisizmi, İran işrâkîliği veya Hind tasavvufu gibi kadim din ve felsefe geleneklerinden almış oldukları bu unsur kadim Arap kültürünü şekillendirmiştir.

Bununla birlikte Câbirî bu üç unsurdan birincisini, yani rasyonel veya *beyanî* aklı, Arap aklına her nasılsa daha fazla yakıştırmaktadır. Arap aklının esas mihverini oluşturan bu unsur Câbirî'ye göre İslâm sonrasında tedvin çağı denilen İslâmî bilimlerin derlenip kodifiye edilmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu konuda verdiği örnekler gerçekten de son derece dikkate değer. Arapça'nın, sözlüğüyle grameriyle, derlenmesi esnasında yaşanılanlar bu aklın bütün boyutlarını sergileyebilecek niteliktedir. Tamamen Kuran'ın indirildiği dil olması itibariyle kendisine bir kutsallık atfedilmiş olan Arapça'nın "asl"ına sadık olarak korunabilmesi için Kur'an'ın nüzûlünün bitmesinden hemen sonra başlayan dil derleme faaliyeti çerçevesinde oluşan *Lisanü'l Arab*'ın tarihine dikkat çekiyor Câbirî. Bu sözlüğün derlemesinde çok önemli üç nokta var: Biri sözlüğe giren sözcüklerin belirlenme prosedürüyle ilgilidir. Normalde derleme dediğimiz şey halk arasında konuşulan sözcükler, lehçeler, ağızlar vs. neyse bunların saha çalışması çerçevesinde tesbit edilerek sözlüğe alınmasıyla gerçekleştirilir. Oysa *Lisanü'l*

Arab'a giren sözcükler sahadan derlenmiş değil; gramatik olarak 28 harfin üç, dört ve çok az olan beş ve altı kökharfle oluşturması matematiksel olarak mümkün bütün kombinasyonları önceden tesbit edilerek varsayılmış, daha sonra bunların kullanılıp kullanılmadığı değişik kabileler nezdinde araştırılmak sûretiyle kaydedilmiştir. Dolayısıyla sözlüğe dahil olan sözcükler doğrudan hayat içerisinden kaynaklanan, hayatın dinamizmini yansıtan bir dil değil, ne kadar geniş çerçeveli düşünülmüş olursa olsun, matematiksel bir evrenin sınırlarına sahip bir dilin işlemesini sağlamıştır. Dikkat çekilmesi gereken bir unsur, buradaki matematiksel aklın Batı'dakine göre çok erken işleyişi olmakla birlikte, aynı zamanda bu aklın hayatın olumsal doğasının sınırlarına çarpma ihtimalinin yüksekliğidir.

Sözlüğün derlemesiyle ilgili ikinci nokta, dilin aslına gitmek uğruna girişilen derleme çabasının Bedevîlerin dilini daha aslî saymasından kaynaklanan problemlerle ilgilidir. Sonuçta ulaşılan dil, hayatın dinamizminden kopuk, Bedevîlerin dünyasına münhasır bir dil olmuştur. Bedevî'nin dünyası ise dardır ve kendi somut dünyasını isimlendiren sözcüklerle sınırlıdır. Soyut ve felsefî mefhumları isimlendirme yeteneğinden yoksundur. Ayrıca dünyasının darlığı karşılaştığı somut olgu, âlet edevât ve ilişkilerin de sınırlı olması anlamına geliyor. Bu dünya ne kadar sınırlıysa, ihtiyaç duyduğu sözdağarcığı da o kadar sınırlı, o yüzden de gelişme istidadından da o ölçüde yoksun olur. Burada ilginç olan şu ki, sözlük derlemesine sevkeden düşünce Kur'an'ın indirildiği dilin en katışıksız, saf biçimine ulaşmak olduğu halde, Kur'an'ın kendisinin böyle bir hassasiyet taşımamış olmasıdır. Kur'an Arapça indirilmiştir, ama saf Arapça kullanmak gibi bir hassasiyet ihsas etmemiştir. Aksine, Kur'an'da Arapça olmayan bir çok sözcük vardır ve bunlar da şehirli bir topluluğa hitap etmekten kaynaklanmıştır. Kur'an'ın bu tercihinin üzerinde durulmamış olduğunu söyleyen Câbirî, böylece Arap dilinin, özünde matematiksel ve somut dünyanın ötesini isimlendirme konusunda yeterince istidadı olmayan bir mahiyet kazandığını söylüyor.[4]

Arap dilinin tedvininde izlenen bu prosedür, yukarıda belirttiğimiz gibi Arap aklının oluşumunda çok önemli bir moment oluşturmuştur. Bu örnekle yeterince açığa vurulan özündeki matematiksellik dolayısıyla, düşünce dünyasında hiç bir şeyi dışarıda bırakmayan, her şeyin önceden çözülmüş olduğu iddiasına sahip, tüketici ve kapatıcı bir akılla karşı karşıya kalıyoruz. Bu aklın gözettiği aynı istem fıkıhta da kendini göstermiş ve Şafiî'nin *Er-Risale*'si, fıkıh alanında çözülmemiş veya çözülemeyecek hiç bir mesele bırakmayacak bir kodifikasyon

4 Öz Türkçe konusunda Cumhuriyet sonrasında oluşan hassasiyet ve bunun belirlediği politikalarla oluşan sözdağarcığının da böylesi bir sorunu yok mudur? Varsayılan sâfiyet şartlarını ancak köylerde konuşulan dil içeriyor. Şehirdeki insanı da, hatta bilim adamını, düşünürü, felsefeciyi bile böylesi bir dili konuşmaya icbar etmek gibi bir tarafı olmuştur bu politikaların. Buna zorlanmış olmanın rencide edici tarafı bir yana, Türk düşüncesinin gelişmesine ciddi anlamda ket vuran bir boyuta sahip olduğu yönünde bir eleştirel çizgiye bu vesileyle değinilebilir.

sisteminin kurallarını derlemiştir. Bir bakıma gerçekliğin tamamını kuşatıp tüketme iddiası taşıyan bu girişim, aslında bireysel ve toplumsal varoluşun tüm düzeylerini dinî bir akıl çerçevesinde kodlayacak bir formatı barındırıyordu. Bu da, Câbirî'ye göre Descartes'ın Batı düşüncesinde yapmış olduğu ve *Yöntemin Kuralları* olarak nâm bulmuş şeyin, çok daha erken döneminde İslâm dünyasındaki bir muâdilinden başka bir şey değildir. Descartes'ta modern düşüncenin ilk işaretlerinin belirdiği Rönesans'ta iyice yaygınlaşan ve doğadaki düzenliliğin kaynağını matematiksel bir akılda bulan, bunun da insan aklında özlü bir karşılığının mevcut olduğunu öngören Kartezyen düşüncenin zirve noktalarına ulaşılmıştır. Descartes, dünyada olup biten herşeyin, o gün ulaşılmış bulunulan matematiksel çerçeve içine sokulabileceği bu çerçevece öngörüldüğü ve bunun kesin kuralının saptanabileceği varsayımıyla hareket etmiştir. Akıl sözkonusu matematiksel aklın vasatıydı ve bunun doğru işleyişinin kuralları da yine matematiksel olarak ortaya konulabilirdi. Koca bir dünyayı, hatta evreni ve varoluşu matematiksel bir kurgunun içine kapatan, gerçekten de ondan sonra modernliğin bütün bu alanlara, Heidegger'in deyişiyle, istediği gibi "düzeceği kapatma" gözüyle bakmasını mümkün kılmış olan Kartezyen anlayış, Batı'da bildiğimiz gelişme ve kalkınma tarihinin de önünü açmıştır.

Aslında Câbirî, Arap Aklı'nın üç bileşeninden birincisini, yani *Beyânî* Aklı daha aslî bir unsur sayarken, aynı zamanda onu pozitif anlamda yücelten bir şey de yapmış oluyor. Hatta Arap aklındaki bu rasyonel unsurun sürdürülmüş olması halinde, yani diğer iki unsur tarafından baltalanmamış olduğu takdirde çok daha verimli sonuçlara yol açmış olacağını, muhtemelen Arap Aklı'nın gelişiminin Batı'dakine benzer bir çizgi seyredebileceğini söylüyor. Nitekim Şafiî'nin fıkıh metodolojisi olarak işleyen *Er-Risale*'si, tıpkı Arap sözlük ve gramer derlemesi gibi kendi döneminde bu alanda yapılmış olan belki de ilk derleme faaliyetidir ve bütün boyutlarıyla irrasyonel tavır ve davranışların sızmasına karşı son derece rasyonel bir direnişi temsil etmektedir. Ancak Câbirî'ye göre, aslında yanısıra bir çok Şafiî eleştirisine göre, Şafiî'nin eserini sorunlu kılan yanı, onun bütün bir hayat alanını kapatma iradesi taşıyan, çözülmemiş veya çözülemeyecek hiç bir meseleyi bırakmama yönündeki matematiksel olarak tasarlanmış fıkhıdır. Böylesi bir irade, ne kadar ayrıntılandırılmış olursa olsun, esasen hayatın tüm olumsallıklarını karşılama imkanına sahip olamaz. Dahası, gelecekte karşılaşılabilecek sorunları önceden tahmin ederek üretilen fıkıh, hayatın özünde özgür olması gereken olumsallıkları üzerinde bir ipotek gibi çalışmıştır. Bu nedenle Şafiî'nin çalışması cidden sözmerkezciliğin içerdiği tüm sorunlara sahip olarak bir eleştiriye tâbî tutulabilir. Tahmin edilebileceği gibi böylesi bir eleştiriyi, Arap-İslâm dünyasının kendisinden beklenen kalkınmayı gerçekleştir(e)memiş olmasına getirilen açıklamalar izleyecek ve bu nokta üzerinde hasseten duracaktır.

Nitekim Câbirî'nin kitabının sonuç kısmında açığa vurulan esas kaygı, aslında eserin tamamına yön veren esas sorulardan birisi, "Arap Kültürü'nün uyanışı

yaşadığı Orta Çağ dönemindeki bilgi araçları, kavramları, yönemler, bakış açıları neden sürekli bir gelişme kaydederek XV. yüzyıldan itibaren Avrupa'da yaşanan benzerî bir düşünsel ve bilimsel uyanışı gerçekleştirmemiştir?" (s. 477-478). Aslında bu soru, sosyal bilimlerle uzaktan yakından ilgili olanlar için çok tanıdık bir sorudur. Bu soru, normalde kapitalizme çok da olumlu bir değer yüklemediği halde, Batı'daki doğuşuna sosyolojik bir açıklama getirmeye çalışan Max Weber'in sorduğu; sormak yoluyla kendi tarihsel özcülüğünü, oryantalist güdülenimini açığa vurduğu sorudur. Weber'in, kapitalizmin niçin Avrupa'nın dışında kalan yerlerde daha önce gelişmemiş olduğu yönünde negatif sorulmuş sorusu sosyal bilimlerde müzmin hale gelmiş Avrupamerkezciliğin temel referanslarından birini oluşturmuştur. Bu yolla o, Avrupa tarihini bütün dünya için model olarak ilan eden oryantalist değer yargılarının galebesine ciddi katkılarda, üstelik Marx ve Durkheim gibi akran ve seleflerinin yapamayacağı türden katkılarda bulunmakla eleştirilmiştir.[5] Çünkü anlamacı sosyolojinin bu büyük ustası, virtüözü, bu yolla, kendisinden beklenen anlayışlılığı yerine kendi etnosentrik bağlarına sadık kalmayı seçmiş oluyordu. Anlamacı bir kaygıyı kendilerine işin başında zaten iş edinmemiş olan Marx ve Durkheim ise zaten Weber tarafından, kendi teorik açıklamalarından yola çıkarak, kendi varsayımlarını toplumsal olguya isnad etmek gibi bir eleştiriye maruz kalmışlardı. O yüzden onlardan sosyal bilimlerdeki bu oryantalist varsayımı, bu Avrupamerkezciliği aşacak bir yaklaşım beklenmiyordu.

Akıl kurgusunun yapıçözümü

İmdi, bütün çalışmasına sözkonusu sorunun yön verdiği Câbirî çalışmaları boyunca bu sorunun bize önceden hazır ettiği bir kurgunun tasdikini sağlamaktan başka ne yapabilecektir? Tabiî ki, sözkonusu sorunun altında yatan Avrupamerkezci tarih kurgusunun kendini meşrulaştırdığı tüm gerekçelere, tüm anlatılara sahip çıkarak ve bu anlatıları yeniden üreterek ilginç bir oryantalizm yapacaktır. Bu durumda terkip cidden ilginç oluyor: Arap milliyetçisi bir oryantalizm. Câbirî'nin eserine hakim olan rasyonalizmin, bilimselciliğin, hümanizmin ve aslında sözmerkezciliğin tasdiki niteliğindeki yoğun vurgular, Batı'nın gelişmişlik anlatısının veya kurgusunun bir yeniden üretiminin gereklerinden başka bir şey değildir aslında. Arap Aklının yapısını ortaya çıkarmaya çalışan Câbirî, bu yolla Batılı bir akıl yapısının tecessümünü sağladığının ne kadar farkındadır bilinmez, ama, onun Arap aklının yapısına isnad ettiği üç unsurdan *beyânî* aklı tercih etmesinin temelinde, salt yukarıdaki soruyu sormuş olmasından dolayı bile iddia edilebilir ki, böylesi bir insiyak gizlidir.

5 Max Weber'in bu sorusunun oryantalist kökenlerinin bir teşhisi ve eleştirisi için bkz. Turner, 1997.

Kaldı ki, Arap Aklı'na isnad ettiği yapıdaki üç unsura denkleştirdiği örnekler de ciddî ampirik sorunlara sahiptir. Örneğin, bu üç ayaklı yapı Ali Harb'in de dikkat çektiği gibi, Rasyonel Arap, Rasyonel Yunan ve İrrasyonel Arap-dışına tekâbül etmektedir (Harb, 1993: 18). Bu tasnif irrasyonel unsurun Arap aklının özüne yabancı olduğunu varsayıyor. Bu da Arap aklının saf rasyonel bir akıl olduğunu ve irrasyonel olan bütün unsurların aslında bu akla sonradan katılmış fazlalıklar olduğunu söylemeye gelir. Harb'e göre, aslında biraz irdelendiğinde bu tasnif, merkezinde "Araplığın" bulunduğu basit bir "kimlik/fark" veya "ya o ya öteki" ilkesine göre işleyen bir mantığa sahiptir. O yüzden birine beyânî akıl derken, kelimenin etimolojik içeriği dolayısıyla bir nesnellik yüklerken diğerine sadece akıldışılık değil, yanısıra *âtıllık* nitelemesinde bulunarak, yine kelimenin etimolojik içeriği dolayısıyla, karşılıksızlık, boşluk, absürdlük yüklemesi da yapmış oluyor. *İrfanî* akıl aynı zamanda bir *âtıl* akıldır. Rasyonelliğe prim veren bu ayrım rasyonel olan her şeyi, Araplığa, irrasyonel olanı da, eksiği, hatayı, yanlışı da Arap-olmayana hasrediyor. Gerçekten de Câbirî'nin tasnifinde Arap aklının irrasyonel unsur, yani *irfanî* akıl veya gnostisizm, gerek Arap cahiliyesi döneminde (ki, o dönemde Arap aklının da henüz teşekkül etmemiş olduğunun kabul edilmesi mevhum yapının ne kadar keyfî olarak icad veya inşâ edildiğini çok iyi örnekliyor) kaynağı belirsiz bir paganizm olarak gerek İslâm sonrası dönemlerde Yunan'dan İran ve oradan Hind'e kadar geniş bir coğrafyayı etkisi altına alan Hermetisizm olarak hep Arap'a yabancı, Arap düşüncesine eklenmiş arızî bir mahiyet arzediyor. Arap aklının rasyonel temelli sâfiyeti bozuldukça Arap aklı da bozulmuş gibi bir manzara çiziyor Câbirî. Öyle ki, Arap'ın başına ne gelmişse, bu hep dışarıdan gelmiştir, yoksa Arap aklının kendisi bu tür musibetleri özünde barındırmazdı.

Diğer yandan Câbîrî Arap aklının rasyonel boyutunu irrasyonel olanından ayırırken, tedvin döneminde ortaya konulan ve katı metodolojik kurallara bağlanan *beyânî* aklın, aslında içerdiği vahy unsuruna rağmen, niçin rasyonel sayıldığı, buna mukâbil diğerinin niçin irrasyonel sayıldığı konusunda açık bir çelişkiye düşmektedir. Çünkü normalde, *İrfânî* olduğu için irrasyonel sayılan aklın veya düşüncelerin epistemolojik konumu vahy temelli olanlarınkinden pek farklı değildir. İkisi de görünmeyenle veya metafizikle kurdukları ilişkiler bakımından, ancak kendilerine inananlar, kendilerini ciddiye alanlar açısından bir farka sahiptirler. Dolayısıyla vahyle temellenmiş bir bilgi ile, ilham veya rüya ile temellenmiş bir bilgi arasında epistemolojik açıdan nasıl bir kategorik ayırım çizgisinin konulabileceği pek açık değildir; ve sonuçta başvurduğu ayırım, Câbirî'nin Arap Aklı'nın yapısını ortaya koyabilmek, aslında inşâ edebilmek için, başvurduğu bir "insiyatif"ten başka bir şeyi yansıtmıyor. Kuşkusuz burada vahyden kıyasla veya reyle hüküm çıkarsamanın yolunu rasyonel bir prosedüre bağlamış olan *beyânî* akla esas muhtevasını veren şey, bunun kendi içindeki tutarlılığı, kendi rasyonalitesidir. Rasyonaliteninse ancak bir paradigma veya bir

kapalı mantıksal örgünün içinde ölçülüp biçilebilen bir şey olduğu da biliniyor. Bu durumda ise gerek tasavvufun, gerekse Câbirî'nin genel olarak *irfânî* aklın kapsamına aldığı bilgi türlerinin de üretildiği bir paradigma veya ideolojinin mantıksal iç tutarlılığınca "doğru", "tutarlı" veya "rasyonel" kabul edilme ihtimali nasıl gözardı edilebilir? Aslında her üç akıl yapısı arasında hüküm verebilecek bir üstaklın mevcut olmadığının, en azından Kuhn'un paradigmalar arasındaki ortaölçülemezlik ilkesine işaret ettiğinden beri bilincinde olan bir entellektüel vasatta Câbirî'nin bu kurgusu sanırım biraz fazla naif bile kaçabiliyor.

Kaldı ki, Câbirî, Arap aklının içermesi muhtemel tüm irrasyonel izlerin kökü dışarıda, hatta bir yönüyle de Batı'da olduğunu söylemekle Batı rasyonalizmine karşı Arap Aklı'na bir üstünlük kanıtlamış olmuyor, aksine Batı rasyonalizminin hegemonyasını pekiştirmiş oluyor. Zira saf bir rasyonalizm istencinin anayatağının Batı olduğu dünyamızda, rasyonalizme yapılacak her çağrı, herhangi bir tarih ve toplum içerisindeki akla çekilecek her dikkat, bu saatten sonra ancak Batılı rasyonalist söylemin daha fazla muhkemleşmesini sağlayacaktır.

Arap hermenötikçilerden Ali Harb de, Câbirî'nin sözkonusu kurgusuna benzer eleştiriler yöneltirken, onun bu "akıl" kurgusunu bir dıştalama aracı olarak kullanışını iki örnek üzerinden gösteriyor. Bunlardan biri İbn Arabî diğeri İbn Sina'dır. Câbirî, birincisini Arap aklına sızmış irrasyonelliğin temsilcisi olarak almakta, diğerini ise Arap olmadığı için Arap aklının sınırları içerisinde mütalaâ etmeyerek dışlamaktadır. Aslında Câbirî'nin Arap aklı kurgusu çoğu yönüyle de İslâm aklının bir analizidir. Çünkü eserine hakim olan genel varsayıma göre Arap aklı ancak İslâm sonrasında kendi gerçek muhtevasına kavuşmuştur. Dolayısıyla Arap aklının tarihi aynı zamanda İslâm düşüncesinin tarihiyle aynı anlama gelmektedir. Bu durumda herhangi bir insanın Arap aklının tarihi içerisinde kendine yer bulmaması aynı zamanda İslâm düşünce tarihinin de dışında kalması anlamına gelmektedir. Diğer yandan, Muhyiddin İbn Arabî'ye atfedilen irrasyonalite üzerine, Harb, bunun ancak Aristocu veya bilimselci rasyonalist bir bakışaçısından mümkün olabileceğini düşünür. Oysa daha geniş bir bakışaçısından bakıldığında, sözgelimi Hegel ve Heidegger'in rasyonalitesinden bakıldığında, o, kapalı diyalektik daireyi ilk kıran ve akıl konusundaki ayrılık, fark veya *différance*'ın önünü ilk açan kişidir. Aynı zamanda hayale ontolojik bir düzey ve bilişsel bir meleke olarak ilk kez itibarını iade eden kişi olduğu kadar, anlamın oluşması ve çıkarsanmasında işaretlerin veya imâların rolünü ilk kez teslim etmiş kişidir:

> "O, aynı zamanda, diğer sûfîler gibi, mantıksallık koşuluna mahkum felsefî söyleme, beden, rağbet ve aşka açılan yazılarıyla önemli bir aşılama yapmıştır. Bunu da metinlere kendine özgü yeni bakışı, anlamı çoğaltıp çeşitlendirmeyi mümkün kılan yöntemi sayesinde yapabilmiştir. Gerçekten de ... Varlığın özünde ihtilaf ve değişim vardır ve bu değişim hakim oldukça benlik ona bağımlıdır; akıl vehimlerle içiçedir ve hakikatin bilgisi hiç bir zaman tahayyül ve metafordan ayrılamaz" (Harb, 1993: 121).

Kuşkusuz, Arabî'nin bu yönüne vurgu yapan Harb, ona da kendine özgü bir rasyonalite isnad etmekteyse de, Hegel ve Heidegger'e referansla işaret ettiği alternatif rasyonalitenin, Batı felsefe tarihi içerisindeki yerini çok iyi takdir edememektedir. Böylesi bir tahlilde bile Hegel ve Heidegger'in biraraya gelemeyecekleri bir yana, Heidegger'in Batı felsefe tarihi içerisinde rasyonalizmin her çeşidine karşı önemli bir kırılma noktasını temsil ettiğini biliyoruz. Buna rağmen Harb'in bu vurgusundan Câbirî hakkında yakalanabilecek bir eleştiri noktası vardır. O da, Câbirî'nin rasyonellik veya *beyânî* akıl kavramsallaştırmasının tümüyle Batılı bir rasyonaliteye gönderme yapılarak kurulabildiğidir. Hatta, bu gönderi noktasına atfedilen güç o kadar fazladır ki, Arap aklı içindeki *beyanî* unsurun diğer unsurlara üstünlük kurmasını, veya diğer unsurların bastırılmasını, sağlayacak bir güce de transfer edilebilmektedir. Başka bir deyişle Arap aklı kurgusunun içerdiği üç unsurdan *beyânî* olanı, diğerlerine olan hiyerarşik üstünlüğünü tümüyle modern rasyonaliteye olan bağımlılığına borçludur. *Beyânî* aklın bu bağımlılığı, kapsama alanının belirlenmesinde, kendini özdeşleştirdiği alanı daraltan, buna mukâbil ayırdığı alanı ise iyice genişleten bir işlevi yüklenir. Bu durumda İslâm alemi Arap aleminden ibaret olacak, ama Arap aleminin tamamından değil, Sünnî Arap aleminden ibaret. Sonra sadece Sünnî Arap aleminden değil, bunun Mağrib kesiminden ibaret bir şey olacak. Bu dar alana rasyonel aklın egemenliği yakıştırılırken geriye kalan Mağribli, Sünnî ve Arap olmayanlara, bidat, hurafe, müneccimlik, büyücülük, mitoloji ve rasyonel bir kültür hegemonyası içerisinde dışlanan, *âtıl* olan ne varsa onlar düşecektir (Harb, 1993: 121 vd.).

Aslında burada idealize edilebilecek, daha otantik kabul edilebilecek bir İslâm düşüncesinin kapsamına yakıştırılabilecek unsurlar olarak Câbirî'nin bu yöndeki tercihlerine bir diyecek yok. Daha otantik olanın ne olduğunun tesbiti kişinin kendi kimlik tanımıyla ilgili bir şeydir. Bu konuda Sünnî bir düşünürün Sûfî ve Şiî unsurlara negatif yüklemeler yapan bir otantisite görüşüne sahip olmasından, bu unsurların Vahyin öngördüğü düşünce ve yaşam tarzıyla uyuşmadığını ortaya koymaya çalışmasından daha doğal bir şey olamaz. Câbirî'nin bu yöndeki tercihleri meşru olmaktan öte bize göre sahihlik şartını hâiz olmaya daha yakındır. Ancak bir araştırma, konusunu belli bir aklın, üstelik Arap aklının yapısını ortaya koymaya hasretmişse, burada doğal olarak bu akılda gördüğü özniteliklerin kaynağı konusunda belli bir sorumluluğu yüklenmek zorundadır. Zaten yapısalcı yaklaşımın genel sorunu şudur ki, belirlenmiş araştırma konusunu bir yapı olarak teşhis etme iddiası, önceden nesnelci Kartezyen pozisyonların en güçlüsünü iddia etmeyi gerektiriyor. Oysa belli bir toplumsal veya düşünsel alana yapısalcı yaklaşım, her şeyden önce o alana nesnelliği kendinden menkul bir yapıyı yakıştırmayı, aslında bu yapıyı icâd ve inşâ etmeyi gerektiriyor. Dolayısıyla ondokuzuncu yüzyılın naif pozitivizmine karşı güçlü bir eleştiri olarak ortaya çıkan yapısalcılık, aslında bu öznelciliğin çok güçlü bir restorasyonunu temsil etmiştir.

Temel tezi, olayların, kelimelerin veya herhangi bir tür fenomenin bir çeşit

düzenini, yapısını veya sistematik örüntüsünü keşfedebileceğimiz sürece dünyanın anlaşılabileceği yönünde olan yapısalcılık, bu örüntülere, özneyi aşan, içinde hiçbir öznenin tek tek hiçbir belirleyiciliğinin olmadığı bir determinist nitelik atfeder. "Fenomenler, yapı olarak algılanabilir, fakat önceden belirlenmiş bir yapısal örüntü paketi veya olguları bir yapı içinde değerlendiren bir yapı kanunu olmadığı gibi yapı da gözleyenin önünde açık değildir. Yapı haline getirme (yapılaştırma-*structuring*) olguları anlaşılır kıldığı için kültürler ve bilgiler bilinçli veya bilinçsiz olarak yapılaştırıcı fikirler ve yapısal olgular üzerine bina edilir" (Binder, 1996: 170).

Yapısalcılığa yöneltilen postyapısalcı eleştiri de yukarıda belirttiğimiz gibi, bu yapıların zihinsel inşâlar olduğunun bile çoğu kez farkedilmeden, bu inşâların naif bir nesnellik iddiasıyla gerçekliğe giydirildiğine dikkat çekmesi olmuştur. Bu konudaki çığır açıcı eleştiri çizgisiyle Derrida, her çeşit yapı kavramsallaştırmasına bir metin olarak bakmakta ve bu metinlerin kurulmaları esnasında kullanılan kavramların içerdiği hiyerarşilere dikkatleri çekmektedir. Derrida'nın yapısalcı düşünceye yönelttiği eleştirilerden biri, yapının saf bir empirik-tümevarım ve dışsal gözlem yoluyla keşfedilmesi bir yana, yapısal analizin yapısalcı gözlemci için *a priori* bir örgütleyici ilke işlevi gören ve bazı mecazların üzerine bina edilen yapıçözümcü teftişe dayanacak olmasıdır.

> "Derrida, gözlemcinin kültür, ideoloji veya bastırılmış arzular yoluyla yapısal metaforları kendisiyle birlikte getirdiğini iddia eder. Metaforun kaynağı gözlenen objenin dışında olduğu için objenin anlamı ve amacı gözlemci tarafından inkar edilir veya görmezden gelinir. Yapısalcı yazının tipik *aporias*ı, bastırılmış örgütleyici metaforda aranmalıdır. İyice incelendiğinde bu metaforun varolan yapısal biçimin keyfî ve anlamsız (yani bize hiçbir şey söylemeyen) sessiz, sadece orada bulunan bir şey olduğu şeklindeki yapısalcı iddiayla ters düştüğü görülür" (Binder, 1996: 172).

Esasen biz de yukarıda, Câbirî'nin Arap Aklı kurgusunun kendisinin böylesi bir metaforla yüklü olduğunu ve bunun bir yapılandırma veya inşâ olduğu varsayımıyla hareket ettik. Nitekim onun Arap Aklı'na isnad ettiği yapının orada öylece duran bir şey olmadığını göstermeye çalıştık. Bunu yaparken, Câbirî'nin kurgusunda seçtiği kavramsal stratejilerin, aslında yine postyapısalcı eleştiri yoluyla basit bir "dil oyunları" çerçevesinde mütalaâ edilebileceğini sergilemeye çalıştık. Nitekim, Arap aklının sınırlarını çizdiğinde, Câbirî'ye, kesinlikle olgudan önce yön veren metaforik bir kurgunun varolduğu artık açıkça görülebilir.

Eş'arî aklı ve modernleşmemenin dinamikleri

Bu çalışmanın bundan sonraki aşamasında iki önemli sorun ayrıntılarıyla ele alınmayı hak etmektedir. Ancak biz bu iki konu için ayrı bir çalışma tasarladığımız için burada ayrıntılarıyla girmenin yeri değildir. Yine de kısaca belirtmek

gerekirse, birincisi, yukarıda Câbirî'nin, Max Weber'in kapitalizmin neden başka yerde değil de Avrupa'da gelişmiş olduğu sorusunu andıran bir şekilde İslâm veya Arap kültür tarihinde cevabını aradığı sorularla alâkalıdır. Bu sorular sosyolojik bir açıdan bakıldığında genellikle oldukça indirgemeci sayılabilecek bir nedensellikle açıklanmaktadır. Faktörler genellikle bir iki madde halinde özetlenir ve İslâm dünyasının şu veya bu unsurların "eksikliğinden" dolayı Avrupa'da meydana gelen gelişmeleri, en azından zamanında yaşamamış olduğu açıklanmaya çalışılır. Tahmin edilebileceği gibi, "eksik"ler "Avrupa'dan bizi farklı kılan şeylerdir" ve takdir edilebileceği gibi, bu farklılık anormal kılıcı bir farklılık olarak işler. Bir kez bu soru sorulduğu andan itibaren, buna verilen cevap ne olursa olsun, Batı dışında kalan bütün bir dünyayı "anormal" olarak kurmaktan kaçınılamaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, oryantalizmin basit işleyiş mantığı ve bu mantığın içerdiği özcülüğün temeli budur.

Burada kaydedilmesi gereken, bu soruya getirilen cevaplarda, genellikle bir faktör olarak Eş'arîliğe veya Şafiî'nin fıkıh yöntemine yapılan vurgudur ki, Câbirî'nin eserinde de hem Şafiî'ye hem de Eş'arî'ye benzer bir yaklaşımın izleri vardır. Bu yaklaşım bilerek veya bilmeyerek sözkonusu Weberci argümanın izinden giderek, İslâm toplumunun Avrupa'nın kapitalistleşmede veya modernleşmede kaydetmiş olduğu yolu niçin katetmemiş olduğu yönündeki negatif sorunun gerektirdiği oryantalist varsayımları beslemektedir. Aslında denilebilir ki, ondokuzuncu yüzyıldan itibaren, dolayısıyla Weber'den önce bile, İslâm modernizminin en merkezî sorusu bu olmuştur. Ancak Weber'den sonra bu soru çok daha akademik ve disipliner bir muhteva kazanmıştır. Bu soru soruldukça, bir yandan Protestan Ahlâkının kapitalizmin doğuşundaki veya modernleşme sürecindeki pozitif etkisi konusundaki sosyolojik uylaşım desteklenmiş, diğer yandan kapitalizmi veya moderniteyi kendi topraklarında geliştirme konusunda İslâm dünyasının eksiğinin tam da onun inanç düzeyindeki muadilinde aranması bir alışkanlık haline gelmiştir.

Her ne kadar Descartes'inkiyle karşılaştırarak, Şafiî'nin *Er-Risale*'sinin İslâm düşünce tarihinde kapsamlı bir yöntembiliminin temellerini sunduğunu belirtse de, bu çalışmanın, ileride İslâm düşüncesini kapatacak potansiyelin sabitleştirici ve dondurucu işlevine kaynaklık edeceğini imâ ederek sözkonusu nedenselciliğe katkıda bulunmuş oluyor. Akademik çevrelerde bu konuda genel bir uylaşım oluşmuşsa da, burada bu uylaşımın tümüyle, özünde oryantalistik olan, sözkonusu soru eşliğinde hatta bu soru dolayısıyla oluşmuş olduğunu savunacağım. Hatırlanacağı üzere bu soru, Batı'da hâlihazırda kaydedilmiş bütün bir toplumsal gelişmeyi idealize eden ve bütün boyutlarıyla onaylayan bir bakış açısını beslemekte, öyle bir bakış açısından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Eşarî'ye veya Şafiî'ye yöneltilen eleştiri, onların modernleş(e)memenin önündeki ciddi engeller olmalarından kaynaklanıyor.

Burada, kapitalizmin ilk kez İslâm dünyasında ortaya çıkmamış olmasıyla

Eş'arîlik arasında kurulan ilişki hakkında yukarıdaki postyapısalcı eleştirinin kolaylıkla yapılabileceğini söylemek istiyorum. Bu ilişki, tıpkı Protestan ahlâkı ile kapitalizm arasında kurulan nedensel ilişki kadar sorunsaldır. Bilindiği gibi Protestan Ahlâkı ile kapitalizm arasında Max Weber'in, birincisinin ikincisine yol açmış olduğunu idida ettiği yönünde genel bir kanı vardır. Oysa Max Weber bundan çok daha farklı bir şey söylemiştir. O hiç bir zaman Marksist iddiaya karşıt olarak bir üstyapı kurumu olan Protestanlığın bir altyapı kurumu olan kapitalizme yol açmış olduğunu söylememiş. Daha ziyade o, bunların ikisi arasında hangisinin diğerini belirlemiş olduğu sorusunun mütalaa edilmeyeceği bir seçmeli yakınlık *(elective affinity)* bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu da bunların tarih içerisindeki biraradalığına dikkat çekmekten fazla bir şey gerektirmiyor (Turner, 1997: 28 vd.). Buna rağmen sosyolojik çevrelerde Max Weber'in böyle bir iddiayı dillendirmiş olduğu sıkça kabul görmekte, dahası, bu yönüyle Weber, Marksizmin en güçlü eleştirmeni sayılmaktadır. Daha da ötede Protestanlık kapitalizme yol açan bir etken olarak Weber'in ilgisini çekmeden önce çok da dikkat çekiyor sayılmazdı. Hatta kapitalizm ile ille de bir dinî inanç arasında bir ilgi kurulması gerekiyorduysa bunun Yahudilik olması çok daha akla yatkındı. Dolayısıyla Protestanlığın kapitalizmin hatta modern ve sanayi toplumunun gelişmesinde olumlu bir işleve sahip olması itibariyle bir sosyolojik icad olduğuna dikkat çekilmelidir (Aktay, 1993).

Eşit bir biçimde Eşarîlikle İslâm toplumunun şu veya bu istikamette gelişmesi arasında kurulan ilişkilerde Protestan Ahlâkı'nın Avrupa'da oynamış olduğu rolün ayna-imajı bir rol olduğu gösterilebilir. Ernest Gellner'in *Muslim Society* isimli eserinde kurguladığı gibi şayet, Müslümanlar Avrupa'yı fethetme süreçlerinde Viyana'nın ötesine geçebilselerdi, büyük bir ihtimalle kapitalizm ilk kez İslâm dünyasında ortaya çıkmış olacak ve bugün biz belki de İbn Weber'den *Harici veya Eş'arî Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli bir eser okuyor olacaktık. Bu eser bize modern rasyonel ruhun ve onun iş dünyası ve bürokratik örgütlenmedeki ifadesinin nasıl ancak Kuzey Avrupa'da onaltıncı yüzyıl neo-Haricilik veya neo-Eş'arîliğinin sonucu olarak ortaya çıkabileceğini anlatırdı. Eser özellikle modern ekonomik ve örgütsel rasyonalitenin, şayet Avrupa Hıristiyan kalmış olsaydı, hiçbir zaman ortaya çıkamayacağını anlatmaya çalışırdı. Bunun için bu inancın müzmin barok, manipülatif, himayeci, yarı-animistik ve dünya hakkında düzensiz vizyona olan eğilimine bakmak yeterli olacaktı. Çünkü böyle bir din hiç bir zaman mensuplarına, dünyayı kozmik bir düzen olarak görmeyi ve yalnızca inanca dayanarak düzenli ve sistematik bir tarzda üretip biriktirmeyi öğretemezdi. Diğer yandan Müslüman bir Avrupa'da, Hegel'in, kronolojik olarak önce gelmiş bir dinin (Hıristiyanlığın), sonra gelmiş bir dinden (İslâm'dan) nasıl daha nihaî ve daha mutlak olduğu gibi çilekeş bir tartışmanın zahmetine katlanmak zorunda kalmazdı (Gellner, 1981: 7).

Aslında, belli düşüncelerle veya Câbirî'nin deyimiyle belli "akıl"larla belli

toplumsal gelişmeler arasındaki ilişkiler zorunlu olmadığı gibi, kendi başlarına belirleyici etkenler oluşturamamaları daha doğrudur. Belli akıllar muhtemelen başka bir çok faktörle daha birarada, mâhiyeti her zaman bu kadar basit bir yolla keşfedilemeyen komplikasyonlara yol açabilirler. Örneğin kapitalizmle olumlu ilişkisinden bahsedilen Protestanlığın belli yerlerde insanı daha fazla uyuşturan bir komplikasyona yol açmasını engelleyen bir şey yok. Ayrıca, iyi irdelendiğinde Protestanlığın veya Aydınlanma'nın çoğu referanslarında Eş'arîliği aratmayacak kadar kaderci ve panteist ögelere rastlamak mümkündür. Kaldı ki, aynı Eşârîlikten çok daha püriten ve dinamik bir hayat felsefesi türetmenin hiç bir engeli yoktur. İstenirse veya şartlar başka türlü gelişirse, kendisine uygun bir yorum getirilerek ister bir kalkınma hamlesi için, isterse bir devrim projesi için Eşârîlik, çok elverişli bir "akıl" kılınabilir. Haddizâtında Avrupa kapitalizmi sadece Protestanlığın üstün gücüne referansla açıklanamayacağı gibi, İslâm dünyasındaki bazı gelişme(me)lerin faturasının da Eş'arîliğe kesilmesi, en hafif ifadesiyle bir entellektüel ucuzluğu ifşâ etmektedir.

Muhammed Arkoun ve İslâmî aklın eleştirisi

İkinci konu, Muhammed Arkoun'un Akıl kavramıyle ilgili konumuyla ilgilidir. Cezayir kökenli olduğu halde yeni Fransız düşüncesine oldukça âşinâ ve oranın problematikleriyle kendi düşünce dünyasını şekillendirmiş olması dikkat çeken, postyapısalcı düşünür Muhammed Arkoun da bir çok çalışmasında kendine konu olarak aklın özel bir türünü, İslâm aklı'nı seçmiştir. Ayrıntılarına -başka bir yazıya bırakmak üzere- girmemekle birlikte, Câbirî'nin çabasıyla karşılaştırmak açısından onun çalışmasının bir kaç yönüne değinmek gerekiyor.

İlkin, onun çabası yukarıda bahsettiğim sosyolojik uylaşıma fazlasıyla iştirak etmektedir. Onun da bütün sorunu bir toplumsal geriliğin nedenlerini düşünsel gerilikte aramaktır. Bunun için İslâm düşünce tarihinde işleyen bir aklı teşhis edebilmek için yapısalcı bir yol izlerken, bu aklın geçersizliğini ispatlama, onun yerine sınırlarını kendisinin belirlediği bir ictihad yolunu ikame etme işlemi için de postyapısalcı bir yol izlemektedir. Onun İslâm aklı'ndan kastettiği şey açıkça İslâm ortodoksisi dediği şeydir ve temeli sözmerkezcilik olan, metinlerin belli bir tarz okunmasının kurumsallaşmasına dayanan bir okumayı gerektirmektedir. Bu ortodoksi, aynı zamanda İslâm düşüncesindeki müzmin durağanlığın da yegâne sebebidir. Buna mukabil Müslümanların özgür muhayyilesi dediği şey, bir çeşit heterodoksiyi temsil eden, Derrida'nın bahsettiği anlamda *différance*'ı temsil eden bir şeydir. Bu noktada Arkoun, Câbirî'den ayrılmaktadır. Zira kaba bir tasnifle biri ortodoksi yanlısıdır, diğeri heterodoksi yanlısı. Ancak her ikisinin tarih okuma biçimleri, orada bir yapıyı arama çabası açısından benzerdir. Bir farkla ki, Câbirî tarihe veya belli bir toplumsal olguya bir yapı isnad etmenin teorik maliyeti konusunda haberdâr değildir veya öyle bir

kaygısı yoktur. Ancak Arkoun, böyle bir şeyden haberdâr olduğu halde, dahası, İslâm düşünce tarihiyle ilgili pek çok eleştirisine yön veren bilinç bu olduğu halde kendisi kendi tarihsel yapı kurgusunu rahatlıkla giydirebilmiştir.

Arkoun'un akıl kavramını Câbirî'ninkinden ayıran başka noktalar da vardır. Ali Harb'in tasnif ettiği bu farkları da vurgulayarak yazımıza son verelim: İlkin, Dil açısından bir fark vardır. Arkoun Paris Üniversitesi'nde ders verdiğinden dolayı, Fransızca yazmaktadır; buna mukâbil Câbirî, Fas'ın Rabat Üniversitesi'nde ders verdiği için Arapça yazmaktadır. İkincisi, çalışma yönelimleri açısından: Arkoun İslâm'ın tamamını kendisine konu edinmiştir, önceliği dinsel, yani İslâmî bir önceliktir. O yüzden kendi çalışmasını "İslâmî Aklın Eleştirisi" diye isimlendirmiştir. Buna mukâbil Câbirî alan olarak kendine Arap'ı seçmiştir, önceliği ırksaldır, çalışmasının adı "Arap Aklının Eleştirisi" olarak ilan edilir. Üçüncüsü, araştırma alanları açısından: Arkoun'un çalışmaları değişik verileriyle birlikte İslâm kültürünün tamamını kapsamaktadır: Bilimsel branşlar, bilişsel alanlar, yorum sorunları, edebiyat, halk edebiyatı hatta hikâye ve efsaneler. Câbirî ise kendi alanını bilim adamlarının kültürüyle veya bilimsel ve düşünsel sahalara, örneğin, gramer, retorik, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve felsefeyle sınırlar. Dördüncüsü, eleştirel stratejileri bakımından: Arkoun Kur'ânî vahy ve nebevî temsille ifadesini bulan ilâhî, kutsal boyutun eleştirisini de hedefliyor. Çünkü ona göre bu boyut araştırma ve düşünce dairesi üzerinde imtiyazlı etkin bir dışsal alan oluşturmakta ve bazı örtülerini kaldırabilmek için onu sorgulamak ve sınamak gerekiyor. Câbirî ise, vahy ve peygamberin söylemini eleştirmekten kaçınır. Çünkü o, Arap dünyasında ilâhî alanın eleştirisinin zamanının henüz gelmemiş olduğunu düşünür. Bunun için de eleştirilerinde vahy metinleri ve Kur'anî görüngüler etrafında ortaya çıkan ve düzenlenen söylemlere yönelmekten kaçınmıştır. Son olarak bu iki düşünür arasında araştırma yöntemi açısından bir fark vardır: Arkoun, eleştirel yaklaşımlarında oldukça seçmeci bir yol izler, değişik uzmanlık alanlarında bir çok yöntembilimine başvurmakta, sadece rasyonel olmak şartı gözetmeyen bir çok bilgi alanında gezinmektedir. Câbirî ise çoğunlukla epistemolojik çözümleme ve eleştiriye yoğunlaşmıştır (Harb, 1993: 115-116).

Yine de her ikisinin İslâm düşünce ve kültür tarihine isnad ettikleri yapının, postyapısalcı bir eleştiri açısından ciddi eleştirilere çok açık olduğunu tekrar kaydetmek gerekiyor. Bu eleştirilerin, bir yandan sömürgeciliğin epistemolojik tarihi, diğer yandan modernleşmenin Batı-dışı toplumlara düşen payın kültürel sonuçlarıyla birarada yürütülmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Aktay, Y. (1993) "İslâm Ahlâkı ve Modernliğin Ruhu", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı: 2.

Arslan, A. (1998) *Felsefeye Giriş*, (3. Baskı) Vadi, Ankara.

Binder, L. (1996) "Oryantalizmin Yapıçözümü", *Postmodernizm ve İslâm, Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, Topçuoğlu, A., Aktay, Y. (der.), Vadi, Ankara (Orijinali, "Deconstructing Orientalism", *Islamic Liberalism* içinde, Cambridge University Press, 1988).

Câbirî, M. A. (1987) *Bünyetü'l Aqli'l-Arabî: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li-Nüzûmi'l-Marifah fî Seqâfeti'l-Arabiyyeh*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut.

Câbirî, M. A. (1997) *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz, İstanbul.

Câbirî, M. A. (1997b) *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul.

Çetin, İ. (1996) *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi, Ankara.

Çiğdem, A. (1993) *Aydınlanma Felsefesi*, Ağaç, İstanbul.

Çiğdem, A. (1997) *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, (2. Baskı), Vadi, Ankara.

Çiğdem, A. (1997) *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim, İstanbul.

Derrida, J. (1978) *Writing and Differance*, çev. Alan Bass, University of Chicago Press.

Derrida, J. (1981) *Positions*, (çev.) Alan Bass, Athlone.

Foucault, M. (1984) "What is Enlightenment", *The Foucault Reader* içinde, P. Rabinow (der.), Pantheon Books, New York.

Gellner, E. (1981) *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gellner, E. (1985) *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.

Giddens, A., Jürgen Habermas, *Çağdaş Temel Kuramlar*, Quentin Skinner (der.), (çev.) A. Demirhan, Vadi, Ankara.

Göka, E., Topçuoğlu, A., Aktay, Y. (1996) *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi, Ankara.

Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*, cilt I, Almanca'dan İngilizceye çev. Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston.

Harb, A. (1993) *En-Nass ve'l-Haqîqah I: Naqdu'n-Nass*, El-Merkezu's-Saqafî el-Arabî, Beyrut.

Heidegger, M. (1990) *Metafizik Nedir?*, Felsefe Kurumu, Ankara.

Kant, I. (1984) Aydınlanma Nedir? *Seçme Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi, İstanbul.

Rorty, R. (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford.

Rorty, R. (1995) *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük, A. Türker, Ayrıntı, İstanbul.

Tepe, H. (1995) *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark, Ankara.

Turner, B. S. (1997) *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay, Vadi, Ankara.

A sociological genealogy of reason

This essay is a critical examination of the structuralist conception of Islamic/Arabic reason which has been formulated by M. Abid Câbirî and Muhammed Arkoun. In the first part of the essay, the production of Western metaphysics is analyzed. White it has always been historically defined and constructed, reason has usually been considered as a direct measure of truth. Câbirî and Arkoun tried to formulate an Islamic/Arabic reason to challenge the universalist assumption of the Western conception of reason. Câbirî's formulation of the Islamic/Arabic reason has three components which distinguish it from a reason of any other culture. Here it is asserted that, such a formulation might seem critical of Western metahysics but in fact it reproduces essentialism by attaching some essential characteristics to a culture. All features that Câbirî observes in the Arabic reason are in fact arbitrarily chosen. Câbirî's and Arkoun's works are criticized here with the analytical tools provided by post-structuralism.

Muhafazakâr modernlik, "Diğer Batı" ve Türkiye'de Bergsonculuk

*Nazım İrem**

Etkin bir aydın hareketi olarak modern Türk muhafazakârlığı, Kemalist modernleşme hareketi ile birlikte ilerleyen ulus-devlet ve kapitalizm gibi siyasal ve ekonomik yapı ve kurumları meşrulaştıran radikal bir modernizm anlayışı içine doğmuştur. Bu yeni eğilim, özellikle tek parti döneminde (1924-1946) cumhuriyetçi modernizm anlayışının siyasal ve kültürel sınırları içinde ve bizatihi yükselen modernist dalganın düzen felsefesi olma iddiası ile gelişen bir fikir hareketi niteliğindedir. Modern Türk muhafazakârlığının kavramsal matrisi, en genel ifadesiyle İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "ananeci" ve "kültürcü", Peyami Safa'nın "muhafazakâr," Ahmed Ağaoğlu'nun "Türkçü" ve "liberal", Hilmi Ziya Ülken'in "ahlâkçı" ve Tunç'un Bergsoncu felsefi anlayışının çakışma noktalarında varlık bulan bir fikir iklimi içinde şekillenmiştir. Kemalist kültür seçkinlerinin bir parçası olarak yeni rejimin üniversitelerinde, siyasi partilerinde ve çeşitli derneklerde faaliyette bulunma olanaklarına sahip olan bu küçük aydın grubunun, Bergson felsefesi dolayısı ile İslamcılık, sosyalizm ve hatta liberalizm gibi dönemin diğer fikir hareketleri ile kültür, ulus, din, devlet ve modernleşme konularında girdiği fikir diyaloğu içinde modern Türk muhafazakârlığın felsefi ve siyasal içeriği gelişmiştir. Muhafazakâr siyasal dil, sistem-karşıtı olmaktan ziyade baskın ideoloji-karşıtı bir pozisyon yaratarak, dönemin alternatif siyasal-felsefi konumlarından birisinin kurucusu haline gelmiştir. Dönemin baskın siyasal yaklaşımlarının kıyısında gelişen muhafazakâr hassasiyetler, katı bir ideolojik yaklaşım oluşturamamışlarsa da bu özel dil, kendi içinde özgün bir kavramlar silsilesi, stil ve yeni kavramlar üreten bir bağlantı sistemini geliştirmeyi başarmıştır. Muhafazakâr felsefi-siyasal dili önemli kılan hususların başında, Cumhuriyetçi iktidar

(*) Dokuz Eylül Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.