

İnayetin Failleri: Gazzâlî ve İslam Antropolojisi Arasında Ahlaki Faillik^[1]

Ali Altaf Mian ^[2]

Özet

Bu makale Orta Çağ ahlak teologlarından biri olan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'ye (1058-1111) başvurarak İslam antropolojisinde ahlaki failliğin kuramlaştırılmasına katkıda bulunur. Talal Asad'ın Gazzâlî ile ilişkisini temel alan makale Gazzâlî'nin yönelimsellik (niyetlilik) hakkındaki yazılarını yakından inceleyerek ahlaki faillik teorisine ışık tutar. Gazzâlî ahlaki faillığe ilişkin idealist bir teori geliştirmedigi gibi ahlaki öznenin eylemlerinin "belirli türde davranışları bilinçsiz bir şekilde veya düşünmeden gerçekleştirmeye yönelik" olduğunu da ileri sürmez (Saba Mahmood, *Politics of Piety*, 139). Bundan ziyade ahlaki failliği, olumsal ve ikircikli bir alan olarak ifade eder. Çünkü eylem hem bilgiyi, kastı/iradeyi ve bedensel kapasiteyi hem de ilahi inayeti içerir. Bu makaleye göre inayet ahlaki öznenin bağımsız olmadığına göstergesidir. Nitekim Gazzâlî failliği, bir yanda öznenin

1 Mian, A. A. (2022). "İnayetin Failleri: Gazzâlî ve İslam Antropolojisi Arasında Ahlaki Faillik". (Çev. Ebrar Akdeniz). *İslam ve Toplum Araştırmaları Dergisi, Amerika*, Sayı 1, 37-66. <https://doi.org/10.35632/ajis.v39i1.3933>.

2 Ali Altaf Mian Florida Üniversitesi'nde din alanında Dr. Öğretim Üyesi ve İslami İlimler Bölümü'nde İzzat Hasan Sheikh Araştırmacısı'dır. Araştırma alanları arasında İslam hukuku ve ahlakı, Güney Asya'da İslam ve din çalışmalarındaki kuramlar ve yöntemler yer alır.

Teşekkür: Basit Kareem Iqbal, Ebrahim Moosa, Michael Vicente Pérez, Anna Peterson ve Benjamin Soares'e bu makalenin ortaya çıkmasını sağlayan çeşitli pasajlar hakkındaki aydınlatıcı geri bildirimleri için minnettarım. Ayrıca, Eylül ayının başlarında bir öğleden sonrasını Berkeley'de benimle İslami ilimlere kıyasla psikanalizin imkânlarını ve sınırlılıklarını tartışarak geçiren Stefania Pandolfo'ya ve Wittgenstein ile karşılaştırmalı olarak Asad'ın gramer kavramsallaştırması hakkındaki parlak fikirlerinin bir kısmını benimle paylaşan Brent Eng'e teşekkür etmek isterim. Burada yer alan tüm yazım ve düşünce hataları elbette bana aittir.

natık ve maddi kapasiteleri (bilgi, kasıt ve bedensel kuvvet) diğer yanda Öteki'nin bir lütfu (inayet) olarak deneyimlenen belirli bir metamorfik kendiliğindenlik/etkinleşme olacak şekilde ikiye ayırır. Dolayısıyla, Gazzâlî'ye başvuran bu makale İslam antropolojisindeki ahlaki faillik meselesinin anlaşılması için inayet kavramıyla ciddi biçimde ilgilenilmesini önerir.

“[Dini bütün atalarımız] niyetin bir kişinin “niyet ediyorum” derken diliyle telaffuz ettiği şey olmadığını biliyorlardı. Aksine *niyet Allah'tan gelen açılımların kalbe yayılarak onu diriltmesidir*, [bu diriliş] bazen kolay bazen zor meydana gelir.”

- Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî

Giriş

Talal Asad'ın son çalışması, söylemsel gelenekler içinde sürdürülen etik ve estetik duyarlılıkların nasıl geliştirildiğini yeniden düşünmemize olanak sağlar.^[3] Asad'ın “duyulur beden” üzerine yaptığı yeni vurgu, *dil biçimlerini* dikkate alan analitik bir yaklaşımla *yaşam biçimlerine* odaklanan analitik bir yaklaşım arasındaki açığı kapamaya çalışır. Böylece Asad İslam'ın söylemsel bir gelenek olduğuna ilişkin son derece etkili önceki fikrini genişletir ve aynı zamanda fikirlerini çıkış noktası olarak alan antropolojik çalışmaları da dikkate aldığını ortaya koyar. İslam'ın söylemsel bir gelenek olduğu fikri İslam'ın farklı disiplinlerindeki öğrenciler ve akademisyenler için metodolojik açıdan bugün şu anlama gelir: İslam'ı söylemsel bir gelenek olarak çalışmak “dil, canlı beden, duyularını yönlendirme, gerekçelendirme ve etkileme biçimlerine odaklanmaktır. Dil bu etkisini erdemli eylem, düşünce ve duyguların tekrarlanarak icra edilmesi yoluyla ([on birinci yüzyıl Müslüman Kelamcı] Gazzâlî'nin ‘nefsin kullanılması’ adını verdiği şey) gerçekleştirir.”^[4] Söylemsel geleneğin bu şekildeki ifadesi, söz

3 Şu üç metne bkz. Talal Asad, “Thinking about Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today”, *Critical Inquiry* 42, no. 1 (2015):166-214; Talal Asad, *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason* (New York: Columbia University Press, 2018); “Thinking about Religion through Wittgenstein”, *Critical Times* 3, no. 3 (2020): 403-442. Asad'ın geleneğe yaklaşımında 1980'in ortalarından son yayınlarına kadar görülen ince farklılıkları aktarmak bu makalenin kapsamını aşmaktadır. Asad'ın antropolojik düşüncesine ilişkin incelikli ve meta-analitik bir çalışma için bkz. Basit Kareem Iqbal, “Thinking about Method: A Conversation with Talal Asad”, *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 26, no. 1 (2017):195-218.

4 Asad, *Secular Translations*, 92.

konusu analitik kategorinin İslam antropolojisine alımlanış geçmişine yönelik Asad'ın incelikli bir cevabı olarak okunabilir ve hatta okunmalıdır. Alımlanışın gerçekleştiği İslam antropolojindeki çalışmalara Saba Mahmood'un çokça alıntılanan ve tartışılan *Dindarlığın Siyaseti [Politics of Piety]* de dâhildir.^[5]

Seküler Çeviriler [Secular Translations] başlıklı çalışmasında Asad, Mahmood'un Aristoteles ve Foucault ile ilişkili olarak geliştirdiği ahlaki faillik teorisine bir dizi düzeltme önerir. Birbirine bağlı iki örnekten kısaca bahsedeyim. Mahmood 1990'ların ortasında "Mısır, Kahire'de, aslında daha geniş çapta bir İslami Diriliş hareketinin parçası olan şehirli kadınlara yönelik cami hareketi" hakkında bir saha araştırması yürütmüştür. Bu etnografik çalışmasını postyapısalcı fikirler ışığında okuyarak "toplumsal geleneklerden özgürleşme isteğinin doğuştan gelen bir istek olmadığını" ispatlamaya çalışır.^[6] Mahmood bu argüman aracılığıyla seküler liberalizme yönelik eleştirisini pekiştirmekle birlikte görüşme yaptığı kişilerin *yaşam biçimlerinde* "doğuştan gelme" kavramının ne anlama geldiğini ve *dil biçimlerinde* nasıl ifade edildiğini tartışmaz. Bu nedenle Asad doğuştan gelen istekler ve potansiyeller konusundaki iki teorik çerçeve –özneye yönelik postyapısalcı eleştiri ile benliğe yönelik İslam teorileri– arasında mevcut olan uyumsuzluğa dikkat çeker.^[7] İkincisi, Mahmood görüşme yaptığı kişilerin ahlaki pratiklerinin mikropolitik sonuçlarını kuramlaştırmak için Foucault'nun fikirlerini kullanır.^[8] Asad ise Foucault'nun "bireyselci formülasyonları"ndan bahsederek onun fikirlerinin kullanışlılığını sorgular. Foucault'nun "benlik teknolojileri"ne yönelik estetik yaklaşımı, en azından Asad'e göre, ahlaki oluşumu komünal ve nesiller arası bağlamda ele alan bir düşünce ve uygulama geleneğiyle uyumlu değildir.^[9] Bu yüzden bence, Asad'ın söylemsel geleneğe ilişkin yakın zamandaki yeniden formülasyonu bazı teorik ön kabulleri düzeltmiştir. Zira bu ön kabuller, İslam antropolojisinde

5 Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

6 Mahmood, *Politics of Piety*, 4; Mahmood, *Politics of Piety*, 152.

7 Bunu Gazzâlî'nin "sürekli gerilimler içeren ama kişinin tam anlamıyla ne olduğunun farkında olma olasılığını daima barındıran ve ilahi olarak yerleştirilmiş bir potansiyeller ve yönelimler dizisi" şeklindeki nefis tanımıyla ilişkilendirerek yapar. (Asad, *Secular Translations*, 71).

8 Mahmood, *Politics of Piety*, 122.

9 Bu doğrultuda Asad şöyle der: "Michel Foucault ve diğerleri 'benliğin bakımı' hakkında meşhur yazılar yazmışlardır. Ancak benim burada vurguladığım şey benliğin bakımı sürecinin bireyci formülasyonları yerine benliğin kendi yetilerini bir geleneğin içinde geliştirmeyi nasıl aşamalı bir şekilde öğrendiğidir. Nitekim bu gelenek, iyi bir yaşam görüşüne dayanan pratik bilginin korunması, öğretilmesi ve uygulanması için nesiller arası iş birliğini öngörür." (*Secular Translations*, 74.).

etik çalışmalara dönüş olarak anılan dönemde sık atıflarla itibar kazanmış ön kabullerdir.^[10]

Ancak diğer yandan Asad'ın söylemsel geleneğe ilişkin yeni formülasyonu, göze çarpan belirli eleştirilerin yalnızca bir kısmını ele alır. Samuli Schielke'ye göre, Asad ve Mahmood (ve Charles Hirschkind) “ahlak ve din pratiklerini öncelikle tutarlılık perspektifinden” incelemektedirler.^[11] İnsanların dinî idealler ve uygulamalar, kurumlar ve şahsiyetlerle kurdukları çoklu ve değişken ilişki biçimleri (kişisel geçmişlerinden sosyo-ekonomik olanaklara kadar) çeşitli faktörlere bağlıdır. Bu nedenle Schielke akademisyenlerin “açık veya tutarlı bir şekilde herhangi bir üst ideolojiyle uyumlu olmayan düşünceleri ve –sadece ahlaki olan ve olmayan amaçlar arasında değil aynı zamanda farklı, bazen karşılıklı muhalif olan ahlaki amaçlar arasında da– ikirciklerle dolu olan yaşamları açıklamak için bir yöntem geliştirmeleri gerektiğini” savunur.^[12] Aksi takdirde Benjamin F. Soares ve René Otayek'in ifade ettiği gibi “erdemlerin geliştiril-

10 Asad *Seküler Çeviriler*'de [*Secular Translations*] aynı zamanda kendi eski düşüncelerini de düzeltir; bunun bir örneği, *Sekülerliğin Biçimleri* [*Formations of the Secular*] kitabında (“Thinking about Agency and Pain” bölümünde) faillik ve yönelimsellik arasındaki bağlantı hakkında söyledikleridir. Burada Asad yönelimselliğe dair oldukça indirgemeci bir görüş benimseyerek onu liberal otonomi ile ilişkilendirmiştir. Ancak *Seküler Çeviriler*'de İslam düşüncesi ve uygulamasındaki niyet kavramıyla yeniden ilgilenilmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu amaçla Asad Gazzâlî'nin niyet hakkındaki görüşlerine kısaca değinir. Benim niyete dair aşağıdaki incelemem kısmen Asad'den esinlenmiştir. Ancak Gazzâlî düşüncesindeki niyet temasına dair farklı, onun metinlerine daha çok dayanan bir araştırma sunduğumu belirtmek isterim. Asad'ın yönelimsellik incelemesine neden biraz şüpheli yaklaştığımdan bahsedeyim. Asad, bilginin ve “irade veya niyetin”, “bir nesneye dönük pratik yönelimimizi” şekillendirdiğine işaret eder ve “failin nedensel gücünü” veya failin iradesini eylemin *kaynağı* olarak görmenin “sekülerliğe giden” yolu açtığını söyleyerek sorunlu bir iddiada bulunur (*Secular Translations*, 72). Ayrıca sekülerliğe doğru bu dönüşü Descartes ve on yedinci yüzyılda konumlandırır (*Secular Translations*, 88). Aşağıda göstereceğim gibi, Gazzâlî için insan eylemleri sadece bilgi ve kasıt (Asad'ın irade dediği şey) yoluyla şekillenmez, aynı zamanda bedensel kapasitelere ve Tanrı'nın inayetine de bağlıdır. Felsefi liberalizmin savunduğu iradenin egemenliği düşüncesinin aksine Gazzâlî, failin nedensel gücünü ve eylemlerin gerçekleştirdiği ilişkisel bağlamı (inayet yoluyla Tanrı ile kurulan ilişki de buna dâhil) eşit derecede vurgulayarak tek nedenli fail eylem teorisine direnibilmiştir. Bu nedenle Asad'ın *eğilimden kaynağa* doğru geçişin modern sekülerliğin oluşumunun bir parçası olduğu yönündeki görüşü tamamen şüpheli olmasa bile indirgemecidir. Zira insanların kendi eylemlerinin kaynağı olduğu fikri, klasik İslam filozofları ve kelimacıları arasında ikincil nedensellik üzerine yapılan tartışmalarda ele alınan ana sorulardan biridir ve bu nedenle modern ya da on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış olarak görülmesi mümkün değildir. Bu konu hakkında Gazzâlî'ye de değinen bir tartışma için bkz. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 128-146.

11 Samuli Schielke, “Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (2009): S24-S40, özellikle bkz. S25.

12 Schielke, “Being Good in Ramadan”, S25-S26.

mesine ilişkin tümelleştirici kavrayışlar” ortaya koyma tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.^[13] Yaşanmış erdem etiğine ilişkin daha titiz bir çalışma “zorluklara, ikircikliklere, tutarsızlıklara ve başarısızlıklara günlük dindarlığın”^[14] dikkate değer yönleri olarak daha çok ihtimam göstermeyi gerekli kılar. Bu tür önemli eleştiriler dil ve yaşamı bir araya getirerek geleneğin ayrılmaz bir parçası olan ahlaki uygulamaların çeşitliliğine vurgu yapar. Doğrusu bu eleştiriler geleneğe aidiyet –veya psikoanaliz diliyle yansıtılmalı özdeşim– fikrinin kendisini sorgular.^[15] Ben de *Seküler Çeviriler*’in bu eleştirileri nasıl ele aldığını kısaca tartışmak istiyorum.

Asad ahlaki dilde/yaşamda başarısızlığın etkili olduğunu kabul eder: “başarısızlık nefsin erdemli teşekkülünü her daim tehdit etmektedir.”^[16] Asad ayrıca “söylemsel geleneği” “dinden” ayırır. İlk terime ilişkin anlayışında ikincisinde ima edilen sabitleştirici ve dolayısıyla tümelleştirici bir tutum bulunmamaktadır. Ayrıca, dil ve yaşamın bir toplamı olan geleneğin, “seküler özgürlüğün yokluğu [veya varlığı]” ile herhangi bir zorunlu ilişkisi olduğuna inanmaz. Son olarak Asad geleneğe ait olmanın birden fazla biçimini dikkate almak gerektiğini kabul eder.^[17] Asad’ın söylemsel bir gelenek olarak revize edilmiş İslam anlayışı “ortak bir mirası arzulayanlar kadar reddedenlere de ait çeşitli tarihsel bağlamlarla ilgilenme çabasıdır.”^[18] Bununla birlikte Asad, “öz meselesi” gibi önemli temaları önemsizleştirecek kadar ileri gitmez. “Öz” kavramını “özgünlük” kavramından ayrı tutarak “öz” kavramı hakkındaki tartışmaların üzerinde durur. Çünkü bu tartışmalar, söylemsel geleneğin içsel çeşitliliğini arttıran önemli bir anlamlandırma alanıdır.^[19] Sonuç olarak, Asad’ın “duyulur beden”e ilişkin ay-

13 Benjamin F. Soares ve René Otayek, “Introduction: Islam and Muslim Politics in Africa”, *Islam and Muslim Politics in Africa* içinde, ed. Benjamin F. Soares ve René Otayek (New York: Palgrave MacMillan, 2007): 1-24, özellikle bkz. 18.

14 Filippo Osella ve Benjamin F. Soares, “Islam, Politics, and Anthropology”, *Islam, Politics, and Anthropology* içinde, 11.

15 Ranjana Khanna’nın aidiyetsizlik üzerine yaptığı geniş kapsamlı çalışması burada demek istediğim şeyi anlatmaktadır. Örneğin bkz. Khanna, “Touching, Unbelonging, and the Absence of Affect”. *Feminist Theory* 13, no. 2 (2012):213-232.

16 Asad, *Secular Translations*, 73.

17 Asad, *Secular Translations*, 92. Asad, *Critical Inquiry*’de 2015’te yayınlanan makalesinde şöyle demiştir: “Gelenek çoğul olduğu kadar tekildi de. Özneler için sadece süreklilikler yoktur. Çıkışlar ve girişler de vardır. Gelenek ihanetler kadar hataları da bünyesinde toplar; geleneğin (*tradition*) ve ihanetin (*treason*) ortak bir etimolojiye sahip olması tesadüf değildir.” (“Thinkin about Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today”, 169).

18 Asad, *Secular Translations*, 92.

19 Asad şöyle yazar: “Canlı bir gelenek yalnızca çatışma ve anlaşmazlıkları barındırmaz; özel olanın ne olduğuna ilişkin arayışın kendisi de tartışma yaratır. Bu nedenle “öz” ile ilgili bir mesele “özgünlük” ile ilgili bir meseleyle tam olarak aynı değildir (*Secular Translations*, 95).

rıntılı teorisine, olumsuzluk ve ikirciklik gibi fikirleri *yeterince* dâhil etmediğini söyleyebiliriz. Bu kavramlar ahlaki failliği değişmez ve sabit kılmaksızın ahlaki pratikler hakkında konuşabilmek için gerekli olan kavramlardan yalnızca ikisidir. Dolayısıyla, Asad'ın yeniden formülasyonu oldukça gerekli düzeltmeleri sunmakla birlikte ahlaki failliği bir programmışçasına tasvir etmeye, dolayısıyla problemli bir şekilde kuramlaştırmaya devam etmektedir.

Bu makale, Asad'ın Ortaçağ Müslüman kelimacı Ebû Hâmid el-Gazzâlî (1058-1111) ile kurduğu bağlantıları genişletmektedir. Zira ben Gazzâlî'nin bir ruhsal yaşam kuramcısı olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle de günlük yaşamdaki ahlaki eylemlerde olumsuzluğun ve ikircikliğin önemini vurgulamak amacıyla Gazzâlî'nin yönelimsellik üzerine yazılarını inceledim.^[20] Gazzâlî ahlaki faillğe –benliği ve toplumu ahlaki pratiklerle dönüştürme kapasitesine– açık bir anlamlandırma alanı olarak yaklaşır. Gazzâlî'ye göre insan eylemleri, dört ön koşulu içerir: Bilgi, kasıt/irade, bedensel kapasite ve Tanrı'nın inayeti. Bence Gazzâlî inayeti kullanarak ahlaki kuralları kendi kendine belirleyen rejimlerin açıklamakta zorlandığı olumsuzluğa ve ikircikliğe işaret etmektedir. Ayrıca, Gazzâlî'nin eylem ve faillik üzerine fikirleri Mahmood'un faillğe yaklaşım biçimini de sorunsallaştırmaktadır. Gazzâlî *dil biçimleri* ve *yaşam biçimleri* arasındaki boşlukları ve yarıkları fark etmemizi sağlar. Yani gelenekler bedensel deneyimlerle aslında tam anlamıyla uyum sağlamamaktadır. Gazzâlî, eylemlerin metinselliğe benzerliğine ve ahlaki faillikle inayet arasındaki etkileşime dikkat çekerek faillğe ilişkin tümelleştirici kuramların analitik ve dolayısıyla politik emellerine karşı bizi uyarır.

Öncelikle aşağıda anlatacaklarıma ilişkin kısa bir açıklama yapmak istiyorum. İlk kısım, ilahi metnin (Kur'an) aşkın otoritesinin aktarımını nebevî geleneğin (hadis metinleri) sağladığı şeklindeki Asad'ın düşüncesini ele alır. Bu amaçla niyet (*niyye*) hakkındaki iki hadis metnini okuyarak bu iddianın İslam düşüncesi ve uygulamasındaki kavramsal ve pratik sınırlarını inceledim. Bu kısım aynı zamanda benim “etnografik tasvirler” dediğim şeyi vurgulayarak hadis metnlerinin antropolojik kullanışlılığına dikkat çeker. Takip eden diğer üç kısım Gazzâlî'nin niyet hakkındaki derin yazılarını, insan eylemine

20 Bu konuda ve başka konularda da Stefania Pandolfo'nun *Knot of the Soul* adlı eserine bir teşekkür borçluyum. Bu eser benim için, Gazzâlî ve diğer İslam düşünürlerini ruhsal yaşam konusunda ciddi kuramcılar olarak nasıl ele alacağım konusunda bir model niteliğindeydi. Bkz. Stefania Pandolfo, *Knot of the Soul: Madness, Psychoanalysis, Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2018). Pandolfo'nun psikanaliz ve İslam'a ilişkin nispeten geniş yorumunu nasıl ele aldığıma dair bkz. Ali Altaf Mian, “The Play of the Qur'anic Trace: Engaging Stefania Pandolfo's *Knot of the Soul*”, *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 28, no. 1 (Haziran 2019):189-210.

ilişkin teorisini ve ahlaki faillik hakkındaki fikirlerini sistematik bir şekilde tartışır. Sonndan bir önceki kısım önceki üç kısmın özetiyle başlar ve ardından Mahmood'un ahlaki faillik hakkında oldukça etkili olmuş fikirlerinin nazik bir eleştirisiyle devam eder. Burada ahlaki failliğin İslami gelenekte nasıl açıklandığına dair Asad'ın bazı varsayımlarını sorgulamak amacıyla Gazzâlî'den faydalandım. Ardından sonuç kısmı ise argümanımı açık bir hâle getirerek İslam'daki kaynakları ciddiye almamız gerektiğini, çünkü bunun neyin bir "teori" olarak kabul edilebileceğini temellendirmemizi sağlayacağını vurgular.

Niyetler ve Eylemler (Ameller)

Asad 1986 tarihli klasik makalesi *The Idea of an Anthropology of Islam*'da şöyle yazmıştır: "Biri bir İslam antropolojisi yazmak istiyorsa, Müslümanların yaptığı gibi, kurucu metinler niteliğindeki Kur'an ve Hadis'i içeren ve bu metinlerle ilişki kuran söylemsel gelenek kavramından yola çıkmalıdır."^[21] Asad yıllar sonra bu kavramı yeniden formüle ettiğinde Kur'an ve Hadis söylemsel geleneğin temel taşları olarak yerini korur. Ancak Asad artık aşkın otoritenin bedensel pratiklere, ahlaki ve estetik anlayışlara nasıl aktarıldığını da ortaya koyar. İlahi bir *dil biçiminin* insani bir *yaşam biçimine* aktarılması kısmen hadis metinleri aracılığıyla gerçekleşmektedir:

İslami gelenekte aktarım ilahi olandan müminin bedenine doğrudan gerçekleşmez; bunun gerçekleşmesi Peygamber'in yaşamındaki geleneksel temsiller yoluyla olur. Bu temsiller, Peygamber'in sözlerine ve eylemlerine ilişkin anlatılardır ve sahabelerle başlayarak isimleri zikredilen bireylerin oluşturduğu bir zincir ile yıllar boyu aktarılır. Vahyolunmuş Kur'an'ın sözleriyle birlikte önemli bir İslami kaynak olan bu metinsel anlatılar dünyanın dört bir yanında Arapçadan Müslümanların yerel dillerine çevrilmiş ve böylece İslami gelenek yoluyla düzenlenen ve öğretilen davranış biçimlerine aktarılmıştır. Bu anlatılara ilişkin nihai otorite Kur'an'dan gelmektedir. Kur'an müminlere tekrar tekrar Peygamber'i takip etmelerini emreder. Kur'an ayetlerinin Allah'a teslimiyeti ve saygıyı ifade eden tekrarlı bedensel hareketlerle birlikte okunduğu namazın da nasıl kılınacağı-nı belirleyen Peygamber'dir.^[22]

Bu ifadeler, aslında Asad'ın yanlış bir düşünceye karşı çıktığı daha geniş bir tartışma bağlamında geçmektedir. Bu düşünceye göre Kur'an'ın taklit edilemez oluşuna ilişkin İslami öğretisi, yazılı söylemin yaşanmakta olan dinin yerel bağlamlarına aktarılamaz oluşunu ima etmektedir.

21 Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam", 14.

22 Asad, *Secular Translations*, 66-67.

Bununla birlikte Asad hadis metinlerinde içerilen etnografik tasavvurları ve bu tasavvurların ahlaki faillğe ilişkin programatik teorileri karmaşık hâle getirip getirmediğini incelemeyiz. Ben de tam olarak bu araştırma çizgisinden ilerlemek ve *dil biçimleri ile yaşam biçimleri* arasındaki etkileşime dikkat kesilerek karşılaşma etiği çerçevesinde etnografiye benzeyen yakın bir okuma yapmak istiyorum. Dolayısıyla, benim hadis metinlerini okuma biçimim –aşkın otoriteye aracılık etmesinden ötürü soteriolojik öneme sahip olan– bir ahlaki söylemin bireylere özne rolü biçmesinin ne anlama geldiğini tasavvur etmem ve düşünmem için de bir fırsat sunar.

“Ameller niyetlere göredir”, “niyet hadisi” (*hadisü’n-niyye*)^[23] diye bilinen metnin ilk sözleridir. Bu metin parçası yönelimsellik meselesinde en çok tartışılan hadislerden biridir. Erken dönem İslam fıkıhçılarından Muhammed b. İdris eş-Şâfi’ye (767-820) göre bu hadis “ilmin üçte birini içermektedir.”^[24] Bu nedenle, ruhsal yaşamla sosyal gerçeklikler arasındaki etkileşim üzerine yapılan tartışmalarla yakından ilgili olan niyet kavramı hakkında İslam fıkının, kelamının ve tasavvufunun söyledikleri şeyler bu temel hadisin üzerine yapılmış şerh notları olarak düşünülebilir.^[25] Buradaki ahlaki ilke şudur: Niyet bir eylemin ahlaki statüsünü değerlendirme kriteridir. Bu görüş, müminleri bedensel hareketlerini (buna hayati organları olan kalbin duygulanımları da dâhildir) etkileyen saikler üzerine düşünmeye iter.

İslam düşünürleri tasavvufi bağlamlarda yazarken niyeti kalbin bir eylemi şeklinde kabul ederek içselleştirmişlerdir. Onlara göre niyet, bedenlenmiş nefsin kesişen ilişkiler alanı içerisinde iyiliği, güzelliği ve samimiyeti gözetmesidir. Bazen aynı yazarlar niyeti fıkhi bağlamlarda ele alırlar ve ibadet, sosyal ilişkiler, ticari faaliyetler ve suç teşkil eden eylemlerde niyetin pratik sonuçlarını göstermek amacıyla deneysel bir yaklaşım benimserler. Her iki bağlam da aslında bütüncül bir ahlaki geleneğin psikososyal yatırımlarını ortaya koymaktadır. Nitekim konuyu ele alan en ünlü mutasavvıf yazarlardan bazıları aynı

23 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh bi-hâşiyeti’l-muhaddis Ahmed Ali Sehârenpûrî*, thk. Takiyuddîn en-Nedvî, 15 cilt, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2011), 1:180-181. Buhârî’nin *Sahîh*’inde kaydettiği ilk rivayet olan bu hadis, bu koleksiyonun diğer “altı” kitabında daha küçük değişikliklerle birlikte geçmektedir. Benim burada alıntıldığım başta geçen versiyonudur. Ancak Buhârî’nin *Sahîh*’indeki veya başka yerlerdeki versiyonlarında da yer alan ifadeleri italikle belirttim. Bu rivayetin derin bir incelemesi için bkz. Ignazio de Francesco, “Il Lato Oscuro Delle Azioni: La Dottrina Della Niyya Nello Sviluppo Dell’Etica Islamica,” *Islamochristiana* 39 (2013):45-69.

24 Celâleddîn es-Süyûtî, *Müntehâ el-âmâl fî şerhi hadis innemâ el-a’mâl*, nşr. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 43.

25 Bu hadis üzerine yapılan zengin şerh geleneğini “The Hâdîth of Intention and Islamic Ethics” başlıklı bir kitap bölümünde tartışıyorum (yakında çıkacak).

zamanda fıkıh ve normatif etik alanlarında da derinleşmişlerdir. Ebu Hâmid el-Gazzâlî (1058-1111) gibi tasavvufun etkilenmiş ahlak kelimcilerinin niyeti analitik yaklaşımlarla becerikli bir şekilde ele alışlarını incelediğimizde, dış-sallık ve içsellik arasındaki ilişkiyi anlamada niyetin anahtar rolü oldukça açık hâle gelmektedir. Gazzâlî “Kitâbu’n-Niyyeti ve’l-İhlâs ve’s-Sıdk” isimli kitabında niyeti içsel olanla dışsal olan arasında köprü kuran ve Müslümanların günlük yaşamlarında derin bir ahlaki öneme sahip olan bir kavram olarak kuramlaştırır (sonraki üç kısım Gazzâlî’nin niyet üzerine yazılarını ayrıntılarıyla ortaya koyar).

“Niyet hadisi”nin geri kalanı benim tabirimle “etnografik bir tasvir” sunar. Bu etnografik tasvir dinleyicilerin ve okurların mevcut ahlaki ilkenin pratik sonuçlarını kavramalarını sağlar. Dinler tarihçisi Anna L. Peterson “kökleri yaşayan topluluklara dayanan dinî ahlakın, pratik deneyimlerden doğduğunu ve pratikte uygulanabilir olması gerektiğini,” ifade eder.^[26] Bu nedenle yukarıdaki rivayetin tam hâli pratik hatta siyasi bir bağlama işaret eder. “Ameller gerçekten de niyetlere göredir ve hatta insan neye niyet ederse ona sahip olur. Kim Allah ve Resulü için hicret ederse, bilinsin ki hicreti Allah ve Resulü’nedir. Kim de dünyalık peşinde veya bir kadınla evlenmek için hicret ederse, bilinsin ki onun hicreti de hicretine sebep olan şeydir.” Bu etnografik tasvir, sadece Allah adına ve Peygamber’e uymak amacıyla yapılan hicretin soteriolojik önem taşıdığını ve ödüle layık olduğunu vurgular. Hadis literatürü ahlaki bir ilkenin anlamını belirleyen etnografik açıklamalarla doludur. Bu etnografik açıklamalar belirli bir kişinin belirli bir mekânda bir ahlaki ilkeyi uyguladığını kurgular (ve böylece evrensel bir ahlaki ilkeyi tekil olana başvurarak özelleştirir). Bu etnografik açıklamalar, ahlaki hayal gücünü canlandırması ve dinleyicilerle okurları kendi pratikleri üzerinde düşünmeleri için teşvik etmesi açısından pedagojik olarak da etkilidir. Bu nedenle yukarıda bahsi geçen etnografik tasvir şu soruyu gündeme getirir: Benim eylemlerimi yönlendiren şeyler nelerdir ve eylemlerimde kimin rızasını arıyorum?

Niyet hadisinin özel “bağlamı” hakkında kısa bir yorumda bulunmak istiyorum. Hz. Muhammed bunu ya da buna benzer bir şeyi söylemişse büyük ihtimalle Medine’ye hicretin ardından söylemiştir. Nitekim Hz. Muhammed MS 622’de Medine’ye ulaştığında pek çok mümin çoktan oraya varmıştı. Kalanlar ise daha sonra hicret etmişti. Hicret radikal bir aidiyetsizliği gerektirdiğinden, mülkü ve hayat boyu bir eve olan bağlılığı terk etmeyi zorunlu kıldığından dolayı kolay değildi. Saf bir sadakat eylemi olan hicret kişinin ümmete olan

26 Anna L. Peterson, *Works Righteousness: Material Practice in Ethical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 5.

bağlılığını gösteriyordu. Buna rağmen, hicrete yönlendiren saikin ne olduğu sorusu hâlâ gündemdeydi. Örneğin, ümmete olan sadakatini ifade etmek için değil de müstakbel eşi için ya da kazanç sağlayacak bir fırsat için hicret eden bir müminin durumu neydi? Hicret eden farklı müminlerin çelişen ya da çoklu saiklere sahip olduğu durumlar nedeniyle Peygamber “Allah ve Resulü için” hicret edenlerle dünyevi menfaatlerini elde etmek için hicret edenleri birbirinden ayırmak istemiş olabilir. Hadis şarihleri Peygamber’in aklındaki kişinin Ümmü Kays adında bir kadınla evlenmek için Medine’ye hicret eden belirli bir adam olduğunu belirtmişlerdir.^[27] Bu adam “Ümmü Kays muhaciri” olarak anılmıştır.

Ümmü Kays muhacirinin durumunu başka bir etnografik tasvirle karşılaştıralım. MS 630’daki Tebuk Seferi sırasında fakirlikleri veya fiziksel engelleri nedeniyle Hz. Muhammed’in yanında yer almayan müminlerle ilgili olan hadisi hatırlayın. Şu sahneyi hayal edin: Peygamber, Medine’nin yüzlerce mil kuzeyindeki Tebuk’ta bazı sahabelerle birlikte otururken geçerli bahanelerden ötürü seferde bulunmayan dostlarını ve tanıdıklarını özlemle anıyor. Etrafında oturan müminlerle aklından geçen şu düşünceleri paylaşıyor: “Medine’de geride kalmış birçok insan aslında başından beri bizimleydi. Geçtiğimiz her vadide, kafirleri zora sokmak için başvurduğumuz her yolda [taktikte] bizimle birlik-telerdi. Harcadıklarımızda onların da payı var ve hissettiğimiz açlık için [onlar da ödüllendirilecek].” Bu ifadeler bazı sahabelerin kafasını karıştırarak şunu sormalarına neden oluyor: Sefere katılmayı başaramayıp Medine’de kalanlar nasıl olur da yüzlerce mil ötede, burada, Tebuk’ta bulunabilir? Peygamber aksini düşündüğünü belirtiyor: “Geçerli bahanelerden ötürü geride kaldılar, ama iyi niyetlerinden ötürü bizimle birlikteler.”^[28] Bu kıssa kalpteki iyi niyet gibi soyut oluşumların İslam ahlakındaki değerine işaret eder.

Bu kısımda tartıştığım iki hadis içselliğin merkeziliğini ve niyetin amele önceliğini vurgular. Böylece bu rivayetler “bir müminin niyeti amelinden daha hayırlıdır”^[29] şeklindeki başka bir hadisi destekler. Gazzâlî’nin ahlaki failliğe ilişkin teorisini inceleyen aşağıdaki bölümlerden birinde bu rivayeti yeniden ele alıp tartışacağım. Şimdilik Asad’e dönecek olursak bu iki etnografik tasvirde, nebevi söylemin aşkın otoriteyi tam olarak nasıl *aktardığını* görürüz. Bundan dolayı niyet hadisi Kur’an’ın “Öyleyse Allah’a ihlaslı bir şekilde dua edin” (40:14) ayetinin bir *aktarımı* olarak görülebilir ve hatta böyle de okunmuştur.

27 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâ’il el-Buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, 13 cilt, (Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1969), 1:10; Suyûtî, *Müntehâ el-âmil*, 37-38.

28 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn*, nşr. Ali Muhammed Mustafa vd., 6 cilt (Şam: Dârü’l-Fayhâ), 6:132.

29 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:140.

Bu yüzden bu kısımda Asad'ın bizden düşünmemizi istediği şeye, yani aşkın söylem gibi *dil biçimlerinin* nasıl olup da *yaşam biçimleri* içerisinde pratik bir şey ifade ettiğine dikkat kesilmek istedim.

Yukarıda incelenen iki niyet tasvirinin, aidiyetsizlik ve hareketlilik içeren siyasi eylemlerle ilgili olduğunun altını çizmek gerekir. Bu bağlam önemlidir çünkü *niyye* kelimesinin orijinal anlamlarından biri “gidilen yön”dür.^[30] Dolayısıyla, kervanın ilerlediği yöne bakarak “bu kervan Yemen’e gidiyor” denilebilir. Başka bir deyişle, Yemen bu kervanı onun gayesi ya da *telosu* olarak yönlendirmektedir. “Bu kervan Yemen’i istiyor” demek de aynı anlama gelir. Çünkü bu kervandaki insanlar Yemen’e ulaşmayı istemektedir. Aslında Gazzâlî’nin bu konudaki aydınlatıcı metni de bu ikinci anlama –istek olarak niyete– odaklanır.

İhyâ’nın Otuz-Yedinci Kitabı

Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmî d-dîn* isimli önemli eserinin otuz yedinci kitabında niyet ve ilgili iki terim olan samimiyet (*ihlâs*) ve doğruluk (*sıdk*) kavramlarını inceler. Gazzâlî bu kitabın önceki bölümünde “sevgi”, “özlem”, “yakınlık” ve “rıza” kavramlarını izah ederken bu kitaptan sonraki bölümde ise “tefekür” ve “öz-değerlendirme” kavramlarını tartışır. Niyete ilişkin incelemesine –hem fiziksel dünyadaki (*ed-dünyâ*) hem de İslami teolojide ahiret (*el-âhire*) diye bilinen aşkın gelecekteki- mutluluğumuzun ilme ve ibadete bağlı olduğunu belirterek başlar. Ancak bilgi ve eyleme samimiyet (*ihlâs*) eşlik etmelidir. Gazzâlî niyeti beş alt başlık altında ele alır: İyi niyetin faziletleri, hakikati, niyetin amelden üstün olması, amel ile niyet ilişkisi ve niyetin tercihten farkı.

Gazzâlî Kur’an ayetlerini, hadisleri ve eski Müslüman bilgelerinin vecizelerini alıntılarla niyetin faziletlerine dikkat çeker. Alıntılarla dolu bu kısımda hiçbir alıntı üzerinde uzunca yorumda bulunmaz. Bu kısım daha ziyade tartışılan meselenin nakli ve geleneksel önemini tespit etmeye çalışır. Örneğin, Kur’an’da Peygamber’e (ve dolayısıyla tüm işitenlere) hitap eden şu emri alıntılar: “O’nun rızasını isteyerek sabah akşam Rablerine dua edenleri kovma” (6:52). Bu ayet yukarıda bahsettiğim görüşü destekler niteliktedir: Gazzâlî’nin düşüncesinde niyet ve istek çağrışımsal bir eşdeğerlik olmasa da anlamsal bir yakınlık taşımaktadır. Alıntılardığı hadisler ve deyişler (*el-âsâr*) niyetin farklı anlamlarına ışık tutar. Örneğin, bir rivayete göre “Allah dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz, ama kalplerinizde olana ve amellerinize bakar.”^[31] Gazzâlî şöyle açıklar: “Allah içte olana, kalplerdekine bakar. Çünkü niyetler

30 Cemâleddîn b. el-Manzûr, *Lisânü’l-‘arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1984), 15: 347-348.

31 Gazzâlî, *İhyâ*, 6: 131. Bu rivayet için bkz. Müslim, *Sahih*, “*Kitâbü’l-birr ve’s-sıla ve’l-adab, bâb tahrîm zulm el-müslim...*” 2564 numaralı hadistir.

buradadır.”^[32] Yine de Gazzâlî içsel olanın maddi varoluşta tezahür ettiğini kabul eder ve okuyucunun dikkatini şu rivayete çeker: “Kim Allah için güzel koku sürünürse kıyamet günü miskten daha güzel kokar. Kim Allah dışında biri için güzel koku sürünürse kendisini kokmuş etten daha kötü kokar bir hâlde bulur.”^[33] Burada, özcü bir tutumla niyetin içsel olana hapsedilmiş olması değil sıradan hayatımızın isteklerimizi (bizi yönlendiren maksatları) *aktardığı* anlatılmaktadır.

Gazzâlî’nin niyete ilişkin incelemesinin hakkını verebilmek için ondan önceki mutasavvıf yazarların meseleyi nasıl ele aldığını kısaca incelemek gerekir. Tasavvufçu-kelamcı el-Hâris el- Muhâsibî (ö. 857) “bir öğrencinin sorduğu sorulara yanıt olarak verilen öğütler şeklinde oluşturulmuş”^[34] bir metin formatında olan *er-Ri’âye li-hukûkullâh* eserinde niyeti şöyle tanımlar: “[Niyet] müminin eylemini, fikirler arasından bir fikirle uyumlu hâle getirme kastıdır. Bu nedenle, *bu* belirli eylemi *bu* belirli fikir için gerçekleştirmeye karar verdiğinde, bu tür bir kasıt –ister Allah için ister başkası için olsun– niyet olarak adlandırılır.”^[35] Muhâsibî ardından kişinin kendisini yönlendiren saikleryi iç gözlem ve öz-değerlendirme yoluyla incelemesine vurguda bulunur:

Kalbin fesadının sebebi, kendi nefsinin değerlendirilmeyi (*el-muhâsabat li’n-nefs*) terk etmek ve büyük umutlara aldanmaktır (*el-igtirâr bi-tûli’l-emel*). Bu nedenle kalbinizi ıslah etmek istiyorsanız niyetinizi ve her anlık düşüncenizi gözden geçirin, Allah için olanı kabul edin

32 Gazzâlî, *İhyâ*, 6: 131.

33 Gazzâlî, *İhyâ*, 6: 135-136.

34 Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Hārith b. Asad al-Muhâsibî A.D. 781-A.D. 857* (Londra: The Sheldon Press, 1935), 44.

35 El-Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri’âye li-hukûkullâh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ty), 246. Muhâsibî hakkında bkz. Smith, *An Early Mystic of Baghdad*; Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhâsibî* (Londra ve New York: Routledge, 2011). Picken *er-Ri’âye*’yi “esasında Tanrı’ya karşı samimiyet, kalbin temizlenmesi, ruhun arındırılması ve ahlaki, etik ve davranışsal açıdan tam anlamıyla yetkinleşmiş yaşamla ilgili bir kitap” şeklinde tanımlar (*Spiritual Purification in Islam*, 69). Bu metne dair Margaret Smith şöyle yazmıştır: “Muhâsibî’nin içsel yaşama dair yazdığı önemli bir risalesi olan bu metin, insan doğası ve onun zayıflıkları hakkında derin bir bilgi ortaya koyarken bir yandan da bu zayıflıklarla mücadele etmek ve Tanrı’ya gönülden hizmet etmek için önerdiği yollarla da gerçek bir manevi lider ve bir ruh çobanımıışçasına keskin bir bilgelik ve ilham verici bir içgörü sergiler” (*An Early Mystic of Baghdad*, 45). Ayrıca bkz. Abdülhalîm Mahmûd, *Al-Mohâsibî: Un mystique musulman religieux et moraliste* (Paris: P. Geuthner, 1940); Abdülhalîm Mahmûd, *Üstâzû’s-sâ’irin el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî* (Kahire, Dâru’l-Kütübî’l-Hadîset, 1973); Şahin Filiz, “The Founder of the Muḥāṣabah School of Sufism: Al-Ḥārith Ibn Asad Al-Muḥāṣibî”, *Islamic Studies* 45, no. 1 (2006): 59-81.

ve O'ndan başkası için olanı terk edin ve ölümü sürekli hatırlayarak büyük umutlara karşı [Allah'ın] yardımını dileyin.^[36]

Aşağıda göreceğimiz üzere Gazzâlî eylemle Muhâsibî'nin fikir dediği şey arasındaki (yani 'amel ve aynı zamanda "zihinsel içerik" anlamına da gelen *ma'nâ* arasındaki) bağı devam ettirir.^[37] Ancak Gazzâlî *ma'nâ* yerine psikolojik bir anlam yüklü *garaz* (amaç veya gaye) kelimesini tercih eder. Muhâsibî'ye dönecek olursak, ona göre "niyet iki anlam taşır: belirli bir eylemde bulunmaya kastetme ve belirli bir anlamı [düşüncenin nesnesini] isteyerek bir şey yapma."^[38] Mısırlı âlim Muhammed Abdullah Dirâz (1894-1959) bu iki anlamı ahlaki olan ve psikolojik olan şeklinde nitelendirir. İlki bir eylemin *ne* olduğuyla ilgiliyken, ikincisi bir eylemin *neden* olduğuyla ilgilidir. Bir diğer ifadeyle Dirâz şekil ve saiki, niyet ve meyil terimlerini kullanarak ayırır.^[39] Dirâz'a göre "ahlaki eylem, isteğin ideal olandan bilfiil olana –ya da bâtından zahire ya da düşünceden pratiğe– doğru hareketinde bulunur."^[40] Aşağıda tartışacağım üzere Gazzâlî'nin niyet teorisi, soteriolojik üstünlüğü açısından içsel olanın dışsal olandan daha önemli olmasına rağmen içsel olanla dışsal olanın karşılıklı olarak özneliliğin kurucu alanları olduğunu ortaya koyar.

Ancak Dirâz'ın aksine Gazzâlî "niyet" ve "meyil" arasında hiçbir işlevselci ayrım ileri sürmez. Çünkü ilki ahlaki olanla psikolojik olan arasında bir eşikte

36 Picken, *Spiritual Purification in Islam*, 202'den alıntılanmıştır. Çeviri gözden geçirilmiştir.

37 Düşünce tarihçisi Key yakın zamanda "anlam" kelimesinin Arapça *ma'nâ* terimini tam olarak karşılamadığını göstermiştir (*Language Between God and the Poets: Ma'nâ in the Eleventh Century* [Oakland, CA: University of California Press, 2018]). Bu son terimin "zihinsel içerik" anlamına geldiğini düşünmemizi önermektedir. Sözlükbilimcilerin, mantıkçıların, kelimcilerin ve edebiyat eleştirmenlerinin çalışmalarını kapsayan on birinci yüzyıl Arapça kaynaklarında *ma'nâ*, *hakikat* (doğruluk) ile iki önemli şekilde ilişkilendirilmiştir. Birincisi, *ma'nâ* zihin ve dil arasında, sanki kelimeler zihinsel imgeleri yansıtıyormuş gibi, doğru bir mütakabiliyeti ima eder. İkincisi, *ma'nâ* zihin ile gerçeklik arasında, sanki zihin dış dünyayı ve aynı zamanda şeylerin özlerini yansıtıyormuş gibi, doğru bir mütakabiliyeti ima eder. Key'in kaynakları *ma'nâyı* "doğruluğun" bu iki anlamıyla ilişkilendirerek dil öncesi anlam ya da "zihinsel içerik" gibi bir şeyin geçerliliğini ortaya koymuştur. Wittgenstein'in dilin dil öncesi bir veriyi yansıtmadığını, sıradan bir olgu olduğunu öne sürerek en güçlü şekilde sorguladığı şey de dilin bu şekildeki tasviridir.

38 Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 246.

39 Dirâz'a göre "ahlaki iyi genel olarak ne içsel bir gerçeklikten ne de bedensel bir tezahürden ibarettir, ancak ikisi arasındaki iletişimden oluşur" (bkz. Muhammed Abdullah Dirâz, *Düstûrî'l-ahlâk fi'l-Kur'ân*, Fransızcadan Arapçaya çeviren Abdüssabûr Şâhin [Kuveyt: Dârü'l-Buhûsî'l-ilmiyye, 1972], 446, çeviri bana ait). Orijinal Fransızca metin için bkz. Mohamed Abdallah Draz, *La morale du Koran* (Paris: Presses Universitaires de France, 1951). Bu önemli çalışmanın İngilizce çevirisi için bkz. M.A. Draz, *The Moral World of the Qur'an*, çev. Danielle Robinson ve Rebecca Masterton (Londra: I.B. Tauris, 2008).

40 Dirâz, *Düstûrî'l-ahlâk fi'l-Kur'ân*, 448.

yer alır (nefsin “aracı niteliği” olarak niyete ilişkin aşağıdaki tartışmaya bkz.). Tek bir insanın eylemlerinin normatif bir ahlaki spektruma göre aynı anda hem iyi ve hem de kötü olabilmesi, kalplerin çelişen şeyleri arzulama kapasitesine sahip olduğunu gösterir. İstek özneyi bölen güçtür (Buna Gazzâlî’nin “çoklu saikler” hakkındaki fikirlerini aşağıda tartışırken döneceğim).

Gazzâlî için ilham kaynağı olan isimlerden bir diğeri de Ebû Tâlib el-Mekkî’dir (ö. 996). *İhyâ*’nın sayfalarını süsleyen bilgelerin vecizelerini Gazzâlî’ye sağlayan eser Mekkî’nin *Kûtü’l-kulûb*’udur.^[41] Mekkî günlük yaşam ahlakında niyetin merkeziliğine yönelik bütüncül bir yaklaşım sergiler. Ona göre niyet/istek yalnızca ibadet ritüellerine değil aynı zamanda “yemeye, içmeye, giyinip kuşanmaya, uyumaya ve evlilik ilişkilerine” de egemendir. “Çünkü bunların tümünden [Allah karşısında] sorumlu tutulacaklardır. Eğer bir kimse bu eylemleri Allah rızasını kazanmak için yaparsa, bu eylemler iyi amellerinin sayısını arttırır. Ancak bu eylemleri şehvet peşinde koşarak ya da bir başkasının rızasını kazanmak için yaparsa, o zaman kötü amellerinin sayısını arttırmış olur. [Peygamber’in hadisinde de kastedildiği gibi] her insan niyeti üzeredir.”^[42] Mekkî ek olarak niyetin nihayetinde Allah’ın bir lütfu olduğunu söyler ve tek bir eylemin birçok niyet içerebileceğini, bu şekilde tek bir eylemin bol sevap kaynağı hâline gelebileceğini belirtir. Ancak, böyle bir sevap, sadece inayete değil aynı zamanda eylemi gerçekleştirenin, vahiylerin belirlediği normlara ilişkin bilgisi ve tasdikine de bağlıdır.^[43] Burada Mekkî’nin söylediklerini Asad’ın görüşleri ışığında okuyacak olursak şu söylenebilir: Nebevi gelenekler ve müminlerin bedensel davranışları, sadece aşkın söylemi değil aynı zamanda ilahi inayeti de *aktarır*. Gazzâlî niyet konusunu ele alırken bunu daha detaylı bir şekilde açıklar.

Gazzâlî’nin Niyet Hakkındaki Görüşleri

Gazzâlî’nin niyet hakkındaki tartışmaları aynı anda hem sistematik hem de anlaşılması güçtür. Bu durum söz konusu meselenin kendisinden kaynaklanmaktadır: “Niyet yalnızca Allah’ın bildiği bir sırdır.”^[44] Gazzâlî niyet (*niyye*), istek (*irâde*) ve kasıt (*kasd*) terimlerini birbirinin yerine kullandığına dair okurunu bilgilendirir. Bu terimler de bilgi (ağaç/düşünce) ve eylemle (meyve/uzantı) iliş-

41 Ebû Tâlib el-Mekkî’nin Gazzâlî’ye etkisi hakkında bkz. Kojiro Nakamura, “Makki and Ghazali on Mystical Practices”, *Orient* 20 (1984):83-91.

42 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, nşr. Mahmud İbrahim Muhammed el-Rıdvânî, 3 cilt (Kahire: Mektebet-ü Dâri’l-Turâs, 2001), 3: 1342.

43 Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 3:1343.

44 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:140.

kilidir. Gazzâlî eylemi, düşüncenin bedensel hareket veya iradi sükûn biçiminde dışa vurulan bir uzantısı şeklinde açıklar. Düşünce kişinin irade dışı hareket veya sükûnunun dışa vurumu olamaz. Çünkü ona göre bu düşüncenin değil içgüdünün dışa vurumudur. İçgüdünün ahlaki bilince sahip öznenin dengesini bozduğu düşüncesine geri döneceğiz.

Gazzâlî'nin geliştirdiği bir diğer nokta, eylemin tek temelini veya önkoşulunun bilgi/düşünce olmadığıdır. Aksine eylem hem istek (*irâde*) hem de bedensel kapasite (*kudret*) gerektirir. *Îrâde* kelimesini “şu anda veya gelecekte kalbin amaca uygun gördüğü şeye doğru hareketidir”^[45] şeklinde tanımlar. Gazzâlî, bu tanımın daha geniş anlamlarına dikkat çekmek için insan organizmasının faydalı olarak algıladığı şeylerin peşine düşmeye ve zararlı olarak gördüklerinden uzak durmaya eğilimli olduğunu vurgular. Başka bir ifadeyle, bize zevk veren şeylere doğru çekiliriz ve bize acı veren şeylerden tiksiniyoruz. Fayda/zevk ve zarar/acı kaynaklarına dair hükümlerimizin temeli iç ve dış duyularımızdan elde ettiğimiz bilgilere dayanır. Bir kimsenin hayatı boyunca kazandığı bilgiler o kişinin faydalı ve zararlı olan şeylere dair algısını biçimlendirir. Başka bir şekilde açıklayacak olursak iyi ve kötüye dair bilgimiz deneyimlerimize bağlıdır. Örneğin, acı bir tıbbi içeceğin etkisini bilmek bizim yatkınlığımıza ters düşen bir şeyi içmeyi kabul etmemizi ve hatta onu içmeyi istememizi sağlar. Gazzâlî'nin vurgulamak istediği nokta şudur: İnsan doğası belirli şeylere yatkın olmasına rağmen, Tanrı'nın yasalarının bilgisi gibi kazanılmış bilgiler en nihayetinde bu yatkınlıkları dönüştürebilir.^[46]

Gazzâlî'ye göre iyi ve kötünün bilgisi aynı anda hem rasyonel hem de vahyî olmakla birlikte, nihai standart ya da ölçüt vahiydir (yani İlahi Öteki'nin kanunu veya heteronomidir). Bunun mevcut bir yaşam biçiminde nasıl görünebileceğini hayal etmek için bir oto-teori girişiminde bulunayım. Benim hem ilahi kaidelerin bir muhatabı hem de eleştirel düşüncenin bir faili olduğumu varsayalım (ki bunlar elbette birbiriyle örtüşen özne durumlarıdır). Evlilik dışı cinsel haz beklentisiyle yüzleşiyorum. Bu yüzleşme aynı zamanda bu tür bir zevki kınayan tüm rasyonel nedenleri ve vahyolunmuş kaideleri de akla getiriyor. Psikik-bilişsel bir seviyede gayrimeşru cinsel hazın (bu dünyada veya ahirette) zararlı olduğuna veya zarara yol açabileceğine dair hem akıl hem de vahiy yoluyla ikna edildim. Yine de zarara dair bilgilerim tek başına davranışımı kontrol altına almak için yeterli değil. Bu nedenle dünyevi ve soteriolojik iyi oluşum için zararlı olarak algıladığım şeyden uzak durmak adına bende içkin

45 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:137.

46 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:137-138. Bu arada, aynı anlayışın sömürge dönemindeki Hindistan'da Mevlânâ Eşref Ali Tânevî (1863-1943) tarafından daha kapsamlı bir şekilde geliştirildiğini belirtmek isterim.

olan kastı ve bedensel kapasitemi kullanmam gerekir. Gazzâlî, cinsel hazzıya yönelik en baştaki, bu yüzleşmeden önce sahip olduğum arzuyu “yönlendirici amaç” (*el-garazü’l-bâ’is*) olarak adlandırır. Bu yönlendirici amacın “niyet edilen maksat” (*el-maksadü’l-menvâ*) hâline gelmesi ancak bilginin, kastım ve bedensel kapasitem kolektif bir şekilde amacı maksada dönüştürmeye irade ettiğinde gerçekleşir (bunun sıklıkla bilinçaltında ve bazense bilinçsiz bir şekilde gerçekleştiğinin altı çizilmelidir). Bu nedenle Gazzâlî’nin bir amacı arzulanın bir maksada niyet etmekle aynı şey olduğunu ifade ettiği gibi yanlış bir yoruma varılmamalıdır.

Gazzâlî meseleyi daha da karmaşıktırarak kendi başına şeyin değil de o şeye dair algımızın amacı belirlediğini iddia eder. Amacı maksada dönüştürmesi için bilgiyi, kastı ve bedensel kapasiteyi bir araya getiren şey belirli bir kalp hareketidir. Gazzâlî’nin “niyet” olarak isimlendirdiği şey de kalbin bu hareketidir.^[47] Gazzâlî bu hareketi yer yer kalbe ve nefse/ruha atfeder. Gazzâlî “Niyet nefsin bu yaşamda ve ahirette kendi amacı [niyet edilmiş maksadı] olarak algıladığı şeye doğru yayılması, yönelmesi ve meyletmesidir,”^[48] şeklinde yazar. “Yayılması” diye tercüme ettiğim kelime *inbi’âs* kelimesidir. İbn Manzûr’a göre bu kelime *indifâ*’ yani kendiliğinden bir şeyin içine dalmak olarak da anlaşılabilir. *İnbi’âs* ayrıca eylemin aceleyle yapıldığını da ima eder. Örneğin, “kendisini bu işe verdi” (*inba’asa fi’s-seyr*) “bir işi yapmak için acele etti (*esra’u*)”^[49] anlamına gelir. “Nefsin yayılması” –İşsel olanın dışsal olana doğru akışı şeklinde de çevrilebilecek olan *inbi’âsü’n-nefs*– niyetin zahir ve batin olanı yönlendirdiği organik yolu ifade eden çok güzel bir ibaredir (*inbi’âs* kelimesine inayeti konuşacağımız zaman döneceğiz). Bu kelime ayrıca yukarıda ifade ettiğim, bir amacı maksada dönüştürmek için bilgi, kasıt ve bedensel kapasitenin bir araya gelmesinin bilinçaltında ve hatta bilinçsiz gerçekleştiğine ilişkin yorumumu da doğrular. Her şeye rağmen bu filolojik açıklama niyetin sabit bir benliğin değil de dinamik bir benliğin modalitesi olduğunu anlamamıza olanak sağlar.

Gazzâlî niyetin “aracı bir nitelik” (*es-sıfatü’l-mutavassıta*) olduğunu söylediğinde niyetin zahir ile batin arasında yer aldığı düşüncesine değinir.^[50] Bu nedenle niyet, Asad’ın ifadesiyle, özneliğin iki türü olan zahir (deneysel benlik) ile batin (işsel benlik) arasında aktarım sağlar. Gazzâlî tam olarak bu noktada eylem tanımını düzelterek eylemi “bedensel uzuvları isteğin (*irâde*) hizmetinde

47 Gazzâlî, *İhyâ*’, 6:138.

48 Gazzâlî, *İhyâ*’, 6:155.

49 İbnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-‘arab*, 2:117.

50 Gazzâlî, *İhyâ*’, 6:138.

çalıştırmak üzere bedensel kapasitenin harekete geçmesi”^[51] şeklinde tanımlar. Buraya dek ele aldıklarımızı özetlemek gerekirse eylemin üç ön koşulu bulunur: Bilgi, istek/kasıt (*irâde* ve *kasd*) ve bedensel kapasite. (Tanrı’nın inayetinin nasıl eylemin son ön koşulu olduğunu aşağıda göreceğiz.) Sonra Gazzâlî şu soruyu gündeme getirir: Çoklu saiklerle yönlendirilen eylemlerin durumu nedir?

Gazzâlî “çoklu saikler”e dair kısa ama karmaşık bir açıklama getirir.^[52] O, tek bir eylemin genelde söylemsel oluşumlar, istekler, ilişkiler ve sosyal pratiklerden oluşan çoklu vektörler içerisinde yer aldığını kabul eder. Eylem ve saik arasındaki ilişkiyi dört boyutlu bir şekilde kuramlaştırır. İlki “saf niyetleri” (*en-niyetü’l-hâlise*) içerir; burada Gazzâlî’nin örneği vahşi bir hayvanla karşılaşınca kaçan adamdır. Bu senaryoda kaçma eylemi tek bir saikten beslenir: Hayatta kalmak! Diğer zamanlarda ise bir kişi iki veya daha fazla *güçlü* saikle harekete geçer. Gazzâlî buna “saiklerin iş birliği” adını verir. Buna örnek olarak ihtiyaç sahibine yardım etmeye yönelik *güçlü* bir dürtüden ve kanından olanlara nezaket göstermeye yönelik *güçlü* bir istekten dolayı fakir bir akrabasına maddi destek sağlayan bir kimsenin durumu verilebilir. Hadis literatürü iki tür hayırseverliği de teşvik ederek bunları kurtuluş ve ahirette ödüllendirilmekle ilişkilendirir. Saiklere ilişkin üçüncü tarz iki veya daha fazla *zayıf* saikin eyleme neden olmak için bir araya gelmesidir (Gazzâlî bunu “saiklerin ortaklığı” şeklinde isimlendirir). Böyle bir durumda tek bir saik eyleme neden olmaz; ancak iki zayıf saik bir eylemin gerçekleştirilmesi için ortaklık kurar. Sonuncusunda ise bir güçlü ve bir zayıf saikin varlığı söz konusudur. Gazzâlî’ye göre “birden çok niyet içermeyen erdemli bir amel yoktur. Yine de bu [çoklu niyetler] mümin yalnızca iyiyi aramak için güçlü bir çaba sarfettiğinde onun kalbinde belirir. İyi olana yönelmeli ve onu ortaya koymalıdır. Bu [kişinin saikleri üzerine düşünmesi] eylemleri saf ve iyi amelleri türlü türlü kılar.”^[53] Bu tipolojinin amacı güçlü ve zayıf isteklerin/saiklerin kişinin eylemlerini desteklediği üzerine düşünmek gerektiğine dikkat çekmektir. Özetle tüm bunların söylediği şey, *dil biçimleri* ile *yaşam biçimleri* arasındaki ilişkinin, niyetin bu ilişkiyi açıkladığı ölçüde karmaşık ve olumsal olduğu ve bunun da ahlaki faillğe ilişkin tümelleştirici kuramlaştırmalara meydan okuduğudur.

Metinsellik Olarak Ahlaki Faillik

Gazzâlî daha sonra eylem ve niyet arasındaki ilişkiyi kuramlaştırmaya devam ederken üç temaya başvurur: Niyetin amele üstünlüğü, niyetin fıkhi ve son ola-

51 Gazzâlî, *İhyâ’*, 6:138.

52 Gazzâlî, *İhyâ’*, 6:138-139.

53 Gazzâlî, *İhyâ’*, 6:150.

rak niyet ve tercih (*iẖtiyâr*) arasındaki fark. Makalenin bu kısmı her bir temayı sırayla tartışır.

Gazzâlî “müminin niyeti amelinden hayırlıdır,” hadisini kullanarak eylem ve niyet arasındaki dinamik bağı vurgular. O ilk önce bu hadisin genel anlamda niyetin amele üstün olduğu anlamına gelmediğini açıklar. Çünkü genel anlamıyla amel, tefekkür gibi “kalbin eylemleri”ni de kapsar. Bu hadis niyetin zamansal açıdan uzun ömürlü olması, buna karşın insan eylemlerinin çoğunun geçici olması nedeniyle niyetin amele üstün olduğunu da ima etmez. Aksine Gazzâlî niyetin üstünlüğünü “kalbin eylemlerinin bedeninin hareketlerinden şüphesiz daha hayırlı olması”na bağlar. Kalbin hareketleri arasından hiçbir şey niyetten daha hayırlı değildir. Çünkü niyet “kalbin iyiye yönelik genel eğilimi ve isteğidir.”^[54] Gazzâlî *İhyâ*’nın başka yerlerinde de olduğu gibi burada da içsel-liği ahlaki mükemmelliğin merkezi olarak tanımlar. Bununla birlikte okuyucularının bedensel eylemlerin lüzumsuz ve saçmalık olduğunu düşünmelerini istemez. Bu nedenle niyet ve amel arasındaki kesin ilişkiyi ve Peygamber’in hangi anlamda öncekini sonrakine tercih ettiğini uzun uzadıya tartışır.

Gazzâlî, Peygamber’e ait “müminin niyeti amelinden hayırlıdır” sözündeki hikmeti ancak ilahi kaidelerin maksatlarına ve belirli uygulamalarına aşına olan birinin anlayabileceğini savunur. Bu hikmetin bir kısmını bir benzetme aracılığıyla okurlarla paylaşır: “Bir kimse ekmeğin meyveye üstün olduğunu iddia ettiğinde kastettiği şey bedeni beslemede meyveye kıyasla ekmeğin kapasitesinin daha üstün olduğudur.” Hangi gıdaların beden sağlığı için daha iyi olduğunu belirleyen mantıklı yargı, insan bedeni hakkında derinlemesine bilgi sahibi olan kişiye aittir. Niyet gibi kalbi besleyen ve bu bedensel organı Tanrı’ya kavraması için eğiten tefekkür pratikleri de kişinin isteklerinin dışavurumundan ibaret olan bedensel pratiklerden daha hayırlıdır. Gazzâlî tefekkür pratiklerinin erotik doğasının tamamen farkındadır. Kalbin gerçek mutluluğunun Tanrı’ya müşahade etmekten elde edilen haz olduğunu öne sürecek kadar ileri gider. İlahi olanla nihai karşılaşma ölümle aynı zamanda gerçekleşir: “Allah’ı severek –Allah’ı bilen biri olarak– ölen dışında hiç kimse Allah’la buluşmanın zevkine sahip olamayacak. Allah’ı bilmenin tek yolu O’nu sevmek, Allah’la yakınlaşmanın tek yolu O’nu hatırlamaktır (*zikr*). O hâlde [Allah’la] yakınlığın

54 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:142.

O'nu sürekli zikretmek yoluyla ve [Allah'a dair bilginin] tefekkür yoluyla ger-
çekleştiğini anla.”^[55]

Gazzâlî'nin duygulanımlarla ritüeller arasındaki ilişkiyi nasıl kuramlaştırdığı önemlidir. İlahi yakınlık hissini, kişinin kendi dilini Tanrı'yı zikretmek üzere hareket ettirmesi şeklindeki bedensel pratiğe bağlar. Ayrıca zikrin ürettiği mistik kavrayışı, kalbin içsel bir pratiği olan tefekkürle bağlantılandırır. Hem ezoterik hem de egzoterik –içsel ve dışsal– eylemler nefste sevgi ve yakınlık niteliklerini üretir. Her iki türdeki eylemler de gereklidir. Çünkü mümin hem dış duyularını (işitme, dokunma, görme, koklama ve tatma) hem de iç duyularını (ortak duyu, tahayyül ve akıl gücü) eğitmelidir.^[56] Bu nedenle Gazzâlî'nin iki örneği –zikir ve tefekkür– hem içsel hem dışsal pratiklerin gerekliliğini vurguladığı için iyi seçilmiş örneklerdir.^[57] Böylece kişi Tanrı'yı kavradığı, zikrettiği ve sevdiği aracın kalp olduğunu kavradığında “müminin niyeti amelinden hayırlıdır” hadisinin gizli anlamı da açığa çıkmış olur. Bu çerçeveye göre din-darlığın nihai maksadı ilahi olana katılmaya doğru hareket etmektir.

Gazzâlî'nin niyet ve eylem arasındaki ilişkiyi kuramlaştırmak için kullandığı ikinci tema fıkıh ve normatif ritüellerle ilgilidir. Günlük yaşam açısından baktığımızda bedenlerimizle gerçekleştirdiğimiz şeyler baş döndürücü bir dizi deneyim ve uygulamayı kapsar. Bunlar arasında eyleyip söylediklerimiz, sükûn ve hareket, düşündüklerimiz ve hatırladıklarımız, kısaca istenilen şeyin peşinden giden ve istenmeyeni defeden tüm eylemler yer alır. Ancak normatif fıkıh açısından baktığımızda tüm insan eylemleri üç türe ayrılabilir: İtaat eylemleri

55 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:141. Alexander Treiger bu noktaya daha fazla ışık tutmaktadır: “Gazzâlî'nin mutluluk anlayışının, ‘mutluluk’ teriminin özellikle ahiret saadetine (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*, kökü Yunanca *eudaimonia*'ya kadar uzanır) atıfta bulunduğu ve Tanrı'yı bilmenin insan hayatının *telosu* ve bu saadete ulaşmanın ön koşulu olarak görüldüğü İslam felsefe geleneğine dayandığı açıktır” (*Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and its Avicennan Foundation* [Londra: Routledge, 2012], 47). Gazzâlî'nin samimi niyetlere dair bir tartışmasında “Allah'la buluşma”ya yaptığı vurgu Kur'an ayetiyle desteklenir: “De ki: ‘Ben ancak sizin gibi bir beşerim; ancak bana ilahınızın bir tek ilah olduğu vahyolunuyor. O hâlde, Rabbine kavuşmayı arzu eden salih amellerde bulunsun ve Rabbine kullukta kimseyi ortak koşmasın’” (18:110).

56 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:137. Krş. Jules Janssens, “Al-Ghazzali and His Use of Avicennan Texts”, *Problems in Arabic Philosophy* içinde, ed. Miklós Maróth (Budapeşte, 2003), özellikle bkz. 37-49; Frank Griffel, “Al-Ghazâlî's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicenna Psychology into Aş'arite Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004):101-144, özellikle bkz. 129-130.

57 Abdullâh b. Mes'ûd'un bir oğluna atfedilen şu söz de *fikir* ve *zikir* arasındaki etkileşimin içselliği nasıl dönüştürdüğünü vurgular: “Allah'a olan ibadet ve dualarını arındıran, gözlerinin gördüğünün kalbini meşgul etmesine izin vermeyen, kulaklarının duyduğunun Allah'ı anmayı unutturmasına izin vermeyen ve başkalarına verilen [zenginliğin] nefsinin üzmesine izin vermeyen kişiye müjdelersun” (İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-İhlâs ve'n-niyye*, nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ' [Şam: Dârü'l-Başâir, 1992], 36).

(*tâ'ât*), isyan eylemleri (*me'âsî*) ve izin verilmiş veya nötr eylemler (*mubâhât*). Gazzâlî öncelikle ikinci türü ele alır. “Ameller gerçekten de niyetlere göredir,” hadisinin isyan eylemlerine uygulanamayacağını açıklar. Elbette kötü ameller de niyet içerir, ancak Gazzâlî’nin demek istediği şey iyi bir niyetin kötü bir amelin ahlaki statüsünü değiştirmedir. Örneğin, para çalmak eğer hırsız bu parayla fakirleri doyurmaya niyetliyse erdemli bir davranış hâline gelmez. “Bir eşkıyaya kılıç, at ve diğer erzakları temin edip sonra da ‘benim niyetim cömertliğimi göstermek ve Allah’ın güzel sıfatlarını taklit etmektir. Bu nedenle ona bu kılıcı ve bu atı verdim ki Allah’ın yolunda savaşılsın’ diyen” birinin durumu da aynıdır. Askerlere kılıç ve at sağlayan kişilere ödül vadeden sayısız hadislerin hiçbirisi burada geçerli değildir. Gazzâlî bu nedenle “cömertlik Allah için en önemli erdemlerden biri olsa da fakihler bunun yanlış olduğu konusunda icma eder,” der.^[58]

İtaat eylemlerine gelecek olursak, Gazzâlî bu eylemlerin Allah’ın rızasını kazanma isteğiyle yönlendirilmeleri gerektiğini açıklar. Bu nedenle ilahi olanı arzulamak bir eylemi hem doğru kılan bir ön koşuldur hem de sevabını ve ödülünü arttırmanın bir yoludur. Gazzâlî okuyucusunu uyararak iyi bir amel yoluyla ilgi çekmek istemenin *riya* olduğunu ve bunun yasak olup iyi amelleri Allah katında cezalandırılma ve alçalma nedenlerine dönüştürdüğünü hatırlatır. Son olarak izin verilmiş eylemlerin ise Allah rızası için ve Peygamber’in sünnetini takip etmek için yapıldıklarında erdemli amellere ve itaat eylemlerine dönüşeceğini belirtir.

Gazzâlî niyetin günlük dindarlık pratiklerini derinleştirmeye ve genişletmeye nasıl hizmet ettiğini vurgulamak için ayrıntılı bir örnek verir. Bu etnografik tasvir Gazzâlî’ye özgü olmamakla birlikte (Ebû Tâlib el-Mekki’nin *Kûtûl-kulûb*’unda da geçmektedir), buradaki incelikli üslubu kesinlikle benzersizdir. Gazzâlî’nin etnografik tasvirini anlatırken *tercüme* açısından biraz serbest davranacağım. İkinci namazını (*salâtü’l-asr*) kılmak için camiye giderek takva sahibi olmak isteyen bir kadın hayal edin. Aynı kadın camiye gitmesindeki bir diğer maksadın diğer Müslüman kardeşlerini selamlamak (Hadis literatüründe tartışılan erdemli bir davranış) olmasına niyet ediyor. Camideyken hasta amcasını hatırlayarak onun sağlığı için dua etmek amacıyla ellerini açıyor (bu kadının şimdiye dek üç iyi amel işlediğine dikkat edin!). Nihayetinde camiden çıkarken sağ ayağının kutsal mekândan çıkan son ayak olduğundan emin olacak bir şekilde çıkıyor. Böylece bir iyi amelle daha şereflenmiş oluyor (çünkü camiden bu şekilde çıkmak Peygamber’i taklit etmektir ve Peygamber Allah’ın

58 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:146.

sevgili kulu olduğu için bu türden tüm taklit eylemleri ilahi rızayı kazanır). Aslında, bu kadın camiye ziyaret ederken başka pek çok erdemli amel için *niyet edebilir*.

Bu etnografik tasvirin çoklu saikler fikrini ve itaat eylemlerinin maksadı olarak Allah'a, taklidin maksadı olarak Peygamber'e ve toplumsal aidiyetin maksadı olarak insanlarla ilişkilere eş zamanlı olarak gösterilen ilgiyi nasıl ortaya koyduğuna dikkat edin. Dolayısıyla, eylemler Jacques Derrida'nın metinsellik olarak adlandırdığı gibi değişken ve ikircikli anlamlandırma alanlarıdır.^[59] Nitekim bu etnografik tasvir de durmaksızın bir eylemin ahlaki ve etik kapsamını nasıl çoğaltabileceğini düşünen ahlaki bir özne hayal eder. Pratikte bu, günlük hayattaki içsellik ve dışsallık diyalektiğini düşünmek anlamına gelir. Bu da elbette bilinçsiz davranışlardan farklı derecelerde bir kopuşu içerir. Bu nedenle kişinin kendi saiklerine/isteklerine/niyetlerine daima dikkat kesilmesini sağlayan teemmül ve iç gözlem, takva sahibi benliklerin oluşmasında ve pratiğinde ana unsurlardır. Hatta, "irade ve beden arasındaki ayrılık"tan dolayı İslam geleneğinde, ibadetlerin tekrarlanması kişinin niyetini sürekli olarak yenilemesini gerekli kılar.^[60] Bu nedenle burada tekrar ile bir otomatiklik değil "farklılıklarla birlikte tekrar" kastedilir.

İlk bakışta tek bir eylemmiş –cemaat namazına katılmak için camiye gitmek– gibi görünen şeyin, tefekkür ve iç gözlem yoluyla bakıldığında, birbiriyle ilişkili saikler ve eylemlerden oluşan bir ağ olduğu anlaşılır. Camiye sık sık giden kadın bu eylemi hakkında ve Hadislerdeki camilerle ilgili diğer eylemler hakkında düşündüğünde şu soruyu sorabilir: Namaza ilişkin niyetimi, camideki vaktimi itikafa ayırmaya niyet ederek ikiye veya cami yerine markette olsaydım yapma ihtimalimin olduğu kınanacak davranışlardan kendimi korumaya niyetlenerek üçe nasıl çıkarabilirim? Bu türden ahlaki bir hassasiyete bürünmek hem söz konusu eylemi derinleştirir hem de sürekli düşünme ve teemmül için imkân yaratır.^[61]

Son olarak, Gazzâlî niyet ve "tercih" (*ihitiyâr*) arasındaki farka dikkat çeker. *İhya'*'nın 37. Kitap'ının bu son kısmındaki amacı, niyetin *ihitiyâr* ile aynı anlamı gelmediğini açıklamaktır. Niyet kişinin eğilimiyle ve isteğiyle ilişkiliyken,

59 Derrida'nın "metinsellik" kavramsallaştırması oyunun (veya ikircikliğin) sırf kendisinden ötürü değer kazanması demek değildir. Derrida'nın kastettiği şey metinlerin aynı anda hem bazı anlamlara *niyet ettiği* hem de bu niyetleri aştığı ve türleri yıkmaya çalışırken ya da aşkın bir açılımı gerçekleştirmeyi arzularken bile kişinin daima kalıplar içinde düşündüğüdür. Bkz. Jacques Derrida, *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge (Londra: Routledge, 1992).

60 Bu hususta Basit Kareem Iqbal'e minnettarım.

61 Bu iç gözlem pratiği, fiziksel mesafe yerine psikik mesafenin aşılmasını içeren bir başka göç türü olarak görülebilir.

ihtiyâr rasyonel gücün bir işlevidir. Gazzâlî “Hiçbir eğilim olmadığında kişi bunu saf irade yoluyla bulamaz veya elde edemez,” der.^[62] Favori restoranında büyük bir porsiyon yiyerek aşırı doymuş birini düşünün. Lezzetli bir ana yemekten öyle çok yiyor ki artık aynı şeyin bir zevk kaynağından zevksiz bir şeye dönüştüğü bir eşiğe varıyor. Bu eşiği geçtikten sonra artık bu yemeğe bakmayı ya da onu koklamayı kaldıramıyor. Artık bu yemeğe yönelik isteğini destekleyen biyolojik faktörden veya içkin dürtüden yoksun bir hâle geliyor. Bu durumda aşırı doymuş bu kişinin “bu yemeği yemek istiyorum ve ona meylediyorum,” demesi, içkin dürtüyü yeniden harekete geçirmek için artık yeterli olmayacaktır. Gazzâlî’den *aktardığım* bu örnek onun şu mesajını içeriyor: İstek, ihtiyari (tercih yapabilen) benliğin değil psikosomatik yatkınlığın bir işlevidir. Ancak bu ihtiyari benliğin yatkınlıkla hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelmez. Daha ziyade, özne içgüdü ve yatkınlığı dönüştürmeye çalışan pratiklerle meşgul olduğunda bile istek ve ihtiyar arasında daima bir ayrımın olduğu anlamına gelir.^[63]

Gazzâlî’nin daha geniş açıdan vurguladığı şey şudur: İnsanlar, dürtülerin doğasını tamamen kontrol altına almak ve/veya değiştirmek için irade gücünü kullanamamalarına rağmen yine de Gazzâlî’nin “isteklere ilişkin vasıtaların geliştirilmesi”^[64] adını verdiği daha mütevazı bir süreç yoluyla yatkınlıklarını dönüştürebilirler. Bu yorum Gazzâlî’nin hem iradenin otonomisini ve hem de dürtüler determinizmini sorgulamasına olanak sağlar. Bir diğer ifadeyle, insanlar sadece irade güçleri yoluyla yatkınlıklarını toplumsal normlara uyduramazlar. Doğanın kendisini dönüştürecek kadar güçlü bir iradede yoksundurlar. Gazzâlî’ye göre temel içgüdülerimiz azmimizin ve aklımızın yetki alanının dışındadır. Ahlaki benliğin kapasitesinde olan şey yatkınlığı yavaş yavaş şekillendiren ve insan doğasını normatif düzeni benimseyecek şekilde yönlendiren pratiklerin gerçekleştirilmesidir.

Bununla birlikte bazen ahlaki pratikler yatkınlıkları dönüştürmede başarısız kalır ve ahlaki faili kendi sınırlarıyla ve yetersizlikleriyle yüzleştirir. Bu ahlaki faille ilgili kavranması gereken önemli bir noktadır. Kişinin normatif ideallerine meyilli hâle gelmesi için ahlaki pratiklerin düzenli bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekir ancak ahlaki özelliğin nihai dönüşümü kişinin kontrolünün dışındadır. Bu, bilinçli ve tekrarlı ahlaki eylemin genellikle yatkınlığı dönüştürebileceği ama bu dönüşümün asla mutlak olmadığı anlamına

62 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:155.

63 Yine aynı anlayışın sömürge dönemindeki Hindistan’da Mevlânâ Tânevî tarafından daha kapsamlı bir şekilde geliştirildiğini belirtmek isterim.

64 Gazzâlî, *İhyâ*, 6:155.

gelir. Gazzâlî, normatif düzene uymayan daha içgüdüsel talep ve istekleri yerine getirmeye kolayca geri dönebileceğimizin tamamen farkındadır.

Gazzâlî'nin açıklamasında ilahi inayet tam da burada devreye girer: “[Dini bütün atalarımız] niyetin bir kişinin “niyet ediyorum” derken diliyle telaffuz ettiği şey olmadığını biliyorlardı. Aksine niyet Allah’tan gelen açılımların kalbe yayılarak onu diriltmesidir, [bu diriliş] bazen kolay bazen zor meydana gelir.”^[65] Yukarıdaki açıklamalarımızda “yayılmak” (*inbi‘âs*) kelimesinin kendiliğindenlik ifade ettiğinden bahsetmiştik. Gazzâlî, kalbi harekete geçiren güçlü bir duygulanımdan, erime sıcaklığında su fışkırtan donmuş bir pınar gibi kalbi sular altında bırakan ani bir duygu selinden bahsediyor. İnayet mizacı değiştirir ve kalbi harekete hazırlar.

Tanrı'nın etkinleştirici inayetine ilişkin bu tasvir, mutasavvıfların sevinç ve üzüntü diyalektiğiyle (sırasıyla *bast* ve *kabz*) benzeşmektedir. Dolayısıyla, bazen bilgi, kasıt/irade ve bedensel kapasite bulunsa bile erdemli bir eylem gerçekleşmez. Çünkü kişi son bileşenden, yani metamorfik bir güç olarak hareket eden bir etkinleşme deneyiminden yoksundur. Ahlaki failliğin doğru ve yanlışa yönelik bir ikirciklik içinde olduğunu ve bilişsel-bedensel sınırlamalar ve ahlaki başarısızlıklar tarafından şekillendirildiğini hatırlayın. İnayet fikri ahlaki eylemliliğin olumsuzluğunu daha da vurgular. İnayet, özerk bir benliğin işlevi değil de Öteki'nin bir lütfu olduğu için, ahlaki faillik olumsal bir tasarı olarak kalır. Gazzâlî'ye göre ahlaki faillik, bilgi, kasıt/irade, bedensel kapasite ve son olarak ama daha da önemlisi Tanrı'nın inayeti arasındaki etkileşimleri içerdiğinden, açık bir anlamlandırma ve deneyim alanıdır.

Gazzâlî'de Niyet Sahibi Özne ve İslam Antropolojisi

Şimdi Gazzâlî'nin yönelimselliğe ilişkin sistematik açıklamasını inceleyebiliriz. Onun bu açıklaması aynı zamanda ahlaki faillığe ilişkin teorisinin de bir anlatımıdır. Bu teorisinin en temel ögesi, Gazzâlî'nin niyet edilmiş hareket veya sükûn şeklinde tanımladığı eylemdir. Dolayısıyla, eylem düşüncenin bir uzantısıdır ve içgüdü'nün uzantısı olan gayriiradi hareket ve sükûnun karşıtıdır. Gazzâlî özgür irademizin bir sonucu olarak eylemlerimizin yaratıcısı olduğumuz fikrini desteklemez. Ama insanların eylemlerinin, kendi doğaları (içgüdüleri ve dürtüleri) tarafından veya harici bir yüce güç tarafından belirlendiğini ve dolayısıyla in-

65 Gazzâlî, *İhyâ'*, 6:157. Tercümede italik olarak verdiğim kısmın Arapçası *inbi‘âsu'l-kalbi yecri mecra'l-futûhi min Allah Teâlâ*. Tanrı'nın insan eylemlerine nasıl izin verdiğini “Allah’tan gelen açılımlar” ifadesiyle açıklayarak Gazzâlî ikincil nedensellik hakkındaki muğlak duruşunu devam ettirir. Bu muğlaklık Gazzâlî'nin öğretmeni el-Cüveynî'nin de bu konudaki fikirlerini şekillendirmiştir. Bkz. Griffel, *Al-Ghazâlî's Philosophical Theology*, 128.

sanların birer otomat olduğu fikrini de ileri sürmez. İlk düşünce Tanrı'nın varlığını yok saymak olur, ikinci fikir ise ahlaki sorumluluğu tamamen ortadan kaldırmaktır (dolayısıyla da normatif düzen fikrini sorgulatır). Gazzâlî bu nedenle insan eylemlerine ilişkin tüm tek-nedenli anlayışları reddeder. Bunun yerine Gazzâlî eylemin dört faktöre bağlı olduğunu savunur: Bilgi, kasıt, bedensel kapasite ve ilahi inayet. Gazzâlî'ye göre nefsin “aracı niteliği” olan niyet ilk üç faktörü birleştirerek ilahi inayeti kabul etmesi için kalbi hazırlar ve bu ilahi inayet ani bir ilham ve kendiliğinden gerçekleşen bir etkinleşme şeklinde deneyimlenir. Bu eylem teorisi failliğin olumsal yollarla, ilişkisel çerçevelerde ortaya çıktığını ve hem başarısızlıklara hem de ikircikliklere açık olduğunu anlamamıza olanak sağlar. Ahlaki faillığe ilişkin bu teori aynı zamanda İslam antropolojisindeki faillikle ilgili hâkim görüş olan ve Saba Mahmood'un etkili eseri *Dindarlığın Siyaseti*'nde ele aldığı görüşe de karşı gelir.

Mahmood'un kitabı, dindarlık pratiklerinin siyasi boyutları, İslam'da toplumsal cinsiyet meselesi, Aydınlanmacı hümanizmin sınırları ile sekülerlik ve ahlaki faillik hakkında İslam antropolojisinin içinde ve dışında geniş çaplı bir tartışma yaratmıştır. Mahmood insan doğası, faillik ve politikalar hakkındaki evrenselci varsayımları eleştirir. Çünkü bu varsayımlar seküler-liberal yönetimi ve bu yönetimle bağlantılı sosyal ilişki ve öznellik biçimlerini etkilemektedir. Mahmood, özellikle seküler-liberal feministlerin ahlaki kanaatlerini ve epistemolojik gerçekliklerini sorgular ve “yaşamları feminizmin özgürleştirici vizyonlarıyla çelişen kadınların duyarlılıklarını ve bağlılıklarını” dönüştürme arzusunun içerdiği etik-politik tehlikeleri ortaya koyar.^[66] *Dindarlığın Siyaseti*, antropologları (ve ana dili İngilizce olan tüm okurları) kendilerine şu soruyu sormaları için teşvik eder: “‘Aydınlanmamış’ kadınların daha özgür yaşamayı öğrenmelerine yönelik siyasi görüşlerim, bu uğurda yaşam tarzlarını yok etmenin bana yüklediği sorumlulukla çelişmiyor mu? Tutkuyla yeniden yaratmak istediğim yaşam biçimlerini tam olarak kavrayabiliyor muyum? Benimkinden farklı yaşam dünyalarına ilişkin derinlemesine bir bilgi, başkaları için üstün bir yaşam biçimi olarak neyi öngördüğüm konusunda kendi gerçekliğimi sorgulamama yol açar mı?”^[67] Bu soruları sormak, “faillik, beden ve oteriteye ilişkin seküler-liberal anlayışları” önemli ölçüde yerinden eden ve yerel hâle getiren düşündürücü pratiklerle meşgul olmak demektir.^[68] Yukarıdaki sorular dizisinde “yaşam” kelimesinin tekrarlanması –yaşam tarzları, yaşam biçimleri ve yaşam dünyaları– pek de rastlantısal değildir. Mahmood'un etik-politik müdahalesi, görüşme yapılan kişilerin hayatlarını anlamlı birer dünya

66 Mahmood, *Politics of Piety*, 197.

67 Mahmood, *Politics of Piety*, 197-198.

68 Mahmood, *Politics of Piety*, 191.

inşa etme projeleri olarak tanımayı esas alır. Onun Öteki olana yönelik hassasiyeti, inayetin yayılması olarak yorumlanabilir, çünkü tüm bu sorular benliği Öteki'ne açmaktadır.

Mahmood 1990'ların ortasında, Mısır, Kahire'deki cami hareketinde yer alan kadınlar arasında gerçekleştirdiği saha araştırmasına dikkat çeker. Bu kadınların ahlaki pratiklerine odaklanır ve bu pratiklerin, faillliği "normları belirleme ve yıkma şeklindeki ikili modelin dışında" açıklayan mikropolitik yöntemler olduğunu kabul eder.^[69] Görüşme yapılan kişilerin yaşam dünyalarının özgürleştirici, feminist bir dile *aktarılmasına* karşı çıkar. Çünkü böylesi bir tahlil, görüşme yapılan kişilerin özel ahlaki pratiklerinin ve benlik deneyimlerinin heterojenliğini ve özgüllüğünü zayıflatmaktadır.

Mahmood'un, seküler toplum ve yönetim anlayışları tarafından depolitize edilen alternatif pratikleri ve dünya kurma alanlarını gözlemek için "ahlaki eylemlerin morfolojisine" dikkat eden analiz biçimlerini denememiz gerektiğini önermesini ilgi çekici buluyorum. Bu metodolojik hamle, postkolonyal çalışmalarda, feminist akademide ve alan çalışmaları disiplinlerinde (Orta Doğu çalışmaları gibi) "dini" epifenomenal bir açıdan ele almamamız için bizi teşvik eder. Onun kitabı kesinlikle bir dizi zorlayıcı soruyu gündeme getirir ve çeşitli akademik çalışma alanlarının faillik, özgürlük ve direniş, ahlaki çabanın çeşitliliği, siyasi katılım konusu ve eleştirel öz-düşünümsellik ihtiyacı hakkındaki varsayımlarını yeniden değerlendirmelerini ister.

Mahmood'un, Aristoteles ve Foucault'nun etik felsefeleriyle kurduğu yaratıcı ve zeki ilişki, görüşme yaptığı kişilerin ahlaki pratiklerini seküler feminizmde varsayılan liberal özne ile karşılaştırmasına olanak sağlar. Aristotelesçi-Foucaultcu etik, ne görev bilincine sahip özerk bir benliğin içsel kanaatlerine ne de serbestçe hareket eden neoliberal bir benliğin planlı haz arayışına dayanır. Cami hareketinin kadınları, kökleri İslami gelenek içindeki ibadet ritüellerinin uygulanmasına dayanan edimsel bir erdem etiği ortaya koymaktadırlar. Uygulamadan önce gelen bir "gerçek iç benlik" yoktur. Tam tersi uygulayıcıların benlik duygusu bu ritüellerle sürekli bir bedensel etkileşim sonucu ortaya çıkar. Bu şekilde oluşan benlik duygusu da sosyopolitik normları nasıl yaşadıklarını ve failliklerini nasıl kullandıklarını etkiler. Bu ahlaki uygulamalar devamlı bir şekilde yerine getirildiğinde kadınların kapasitelerini şekillendirir ve böylece erdemli eylemlerde bulunmak "kişinin yatkınlığının düşünce dışı bir yönü" hâline gelir.^[70] Bir alışkanlık – "insan emeği, tekrar tekrar yerine getirme ve disiplin" sonucunda kazanılmış bir yatkınlık– edinmenin amacı tam da benliği,

69 Mahmood, *Politics of Piety*, 29.

70 Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

erdemli davranışa yönelmek için daima “ilham deneyimine veya doğal mizaca” ihtiyaç duymaktan kurtarmaktır.^[71] Mahmood şöyle der: “Bu görüşün, ahlaki davranışın belirleyicileri olarak ilahi inayet ya da ilahi iradedен ziyade insan faaliyeti ve düşüncesine yaptığı vurgu göz önüne alındığında neden Hristiyan ve Müslüman teologlara cazip geldiğini anlamak zor değildir.”^[72]

Mahmood “ahlaki eylemlerin morfolojisine” –bir pratikte içerilen özel kurallar ve teknikler–, ahlaki bir eylemin değiştirmeyi ve dönüştürmeyi hedeflediği töze (beden, kalp, duygular vb.), bu eylemin altında yatan ahlaki muhakeme biçimlerine ve tarihsel gücünü aldığı söylemsel geleneğe dikkat edilmesi gerektiğini belirtir. Yukarıda bahsedildiği üzere Mahmood iki etik filozofunu özellikle vurgular: Aristoteles ve Foucault. Mahmood, “nasıl dindar olunacağına dair popüler kılavuz kitapçıklarında yer alan ve dava çevrelerindeki sıradan konuşmalarda sürekli atıfta bulunulan Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin ruhani egzersizlerine ve ahlaki gelişim tekniklerine sık sık başvurulması”ndan anlaşıldığı üzere Aristoteles’in mirasının “Mısır’daki çağdaş dava hareketi içerisinde yaşamaya devam ettiğini” belirtir.^[73] Mahmood yapılan alıntıları ve Gazzâlî’nin düşüncelerinin görüşme yaptığı kişiler arasındaki sirkülasyonunu belgelemiştir. Ancak yine de Gazzâlî, Mahmood için kendi saha araştırmasıyla Aristoteles arasında bir köprü görevi görür.

Mahmood böylece Gazzâlî’nin Mısır’daki çağdaş İslami Uyanış’ta sürekli referans gösterilmesine dayanarak Aristoteles’i kullanmasını gerekçelendirmektedir. Burada Mahmood problemli bir şekilde Gazzâlî’nin Aristotelesçi etiği kısmen yeniden ürettiğini varsaymaktadır. Ancak Yunan geleneği Gazzâlî için önemli olmakla birlikte son zamanlarda yapılan akademik çalışmalar Gazzâlî’nin Yunan felsefesine ilişkin yorumunun özgün olduğunu ve aynı zamanda Yunan felsefesinin Fârâbi ve İbn Sînâ gibi önceki İslam filozofları tarafından da alımlandığını ortaya koymuştur.^[74] Dolayısıyla, ben Gazzâlî’nin Aristoteles ve İslami Uyanış’taki çağdaş ahlaki pratikler arasında sadece bir köprü olarak okunamayacağı kanısındayım. Bunun yerine Müslümanların çağdaş ahlak pratikleri geniş bir jenealojik temele dayanmakta ve Aristotelesçi (ve Foucaultcu) ahlak anlayışından önemli farklılıklar göstermektedir. Örneğin, Aristoteles ve Foucault inayet fikrine açık değilken Gazzâlî kesinlikle açıktır (yukarıda da bunu açıkladım). Bu şu soruyu akla getirir: Gazzâlî’yi bağımsız bir

71 Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

72 Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

73 Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

74 Ebrahim Moosa, *Ghazâlî and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2005); Griffel, *Al-Ghazâlî’s Philosophical Theology*; Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*.

ahlaki faillik kuramcısı olarak ele alırsak Mahmood'un ahlaki faillik kuramına ne olur? Başka bir ifadeyle soracak olursam, görüşme yaptığımız kişileri inayet'in failleri olarak kabul ederek çağdaş İslami Uyanış'taki ahlaki faillığe dair anlayışımızı nasıl geliştirebiliriz?

Mahmood'a yönelik değerlendirmelerime devam etmeden önce aşağıda savunduklarımın aslında Mahmood'un "ahlaki eylemlerin morfolojisi"ni yakından dinlemeye ilişkin argümanına dayandığını hatırlatmalıyım. Mahmood'un ahlaki faillik teorisine yönelik eleştirimin başında (yönelimsellik ve inayet meselelerinden önce) istek konusu yer alır. Mahmood (seküler-liberal gelenekte tanımlandığı üzere) özgürlük isteğinin evrenselliğini haklı olarak sorgular. Özgürlük isteğinin liberal gelenekteki evrenselleştirilmesi, özerk birey ile sosyal yapı/siyasi otorite arasında devamlı bir gerginlik varsayar. Burada Mahmood kendi araştırmasında görüşme yaptığı kişilerin durumunu ve onların geleneksel olarak ataerkil olan dinî ortamlarda ve normlar içerisinde nasıl yaşadıklarını ve nasıl faillik gösterdiklerini göz önünde bulundurmamızı ister: O böylece evrenselleştirilmiş özgürlük isteğini de failliğin direniş yoluyla gerçekleşmesini de gerekli görmeyen bir faillik pratiğine işaret eder. Bununla birlikte cami hareketi kadınlarının failliklerini gerçekleştirdikleri bu İslam geleneği aynı zamanda bu kadınların özne hâline geldikleri bir sahnedir. Mahmood'a göre burada istek farklı işlemektedir. Ona göre, görüşme yaptığı kişilerin pratiklerindeki mantığın bize öğrettiği üzere, örneğin, namaz kılma isteği doğuştan gelmemekte, tekrarlanan bedensel eylemin bir ürünü olarak doğmaktadır.^[75]

Tanrı için duyulan arzu dâhil olmak üzere tüm arzu ve isteklerin edimsel bir etiğin ürünü olduğu fikri en hafif tabirle sorunludur. Bu görüş ironik bir şekilde Mahmood'un şiddetle karşı çıktığı özerkliği yeniden üretmektedir. Yukarıda Gazzâlî'nin bu konuda dikkatli olduğunu açıklamıştık; Gazzâlî ne tamamen özgür bir faili ne de tamamen pasif bir ahlaki özneyi kabul eder. Bunun yerine ahlaki failliğin inayet ile etkileşimine dikkat çeker. Burada demek istediğim Gazzâlî'ye sadık kalmamız gerektiği değil. Daha ziyade Mahmood'un istek ve onun doğuştanlığı ve dönüşümü konusunda görüşme yaptığı kişilerin ne düşündüklerini incelemeyi anlatmak istiyorum. Dahası, Mahmood bu eleştirinin yaratacağı verimli tartışmaların önünü keserek görüştüğü kişilere bu tür sorular sormanın "bağımsız öznenin, 'kendi sesinin' ve 'kendi hikâyesinin' yazarı olduğuna ilişkin anlatıyı destekleyeceği" konusunda ısrar etmektedir.^[76] Bence bu, Mahmood'un normalde önemli olan yaklaşımının en az ikna edici kısmıdır. Zira Mahmood burada antropoloğun hâkimiyetini pekiştirmekte ve

75 Mahmood, *Politics of Piety*, 126.

76 Mahmood, *Politics of Piety*, 154.

antropoloğu, birinin “kendi hikâyesinin” ne zaman önemli ne zaman önemsiz olduğunu belirleyen kişi hâline getirmektedir. Bu aynı zamanda Mahmood’un görüşme yaptığı kişilerin düşünce şekillerinin özgüllüğüne ve ahlaki eylemlerinin morfolojisine daha fazla dikkat edilmesi yönündeki kendi uyarısıyla da çelişir.

Şimdi Mahmood’un yönelimsellik kavramını nasıl ele aldığını inceleyebiliriz. Mahmood, bir yandan kişinin alışkanlığını erdemli olacak şekilde şekillendirmesi için niyet edilmiş “işin” devamlı olması gerektiğini kabul etmekle diğer yandan görüşme yaptığı kişilerin tekrarlanan eylemlerindeki “amacın” aslında “bilinci bu erdemlerin uygulanmasında gereksiz hâle getirmek” olduğunu vurgulamak arasında bocalamaktadır.^[77] Başka bir deyişle, Mahmood’un görüşme yaptığı kişilerin niyetlerini sürekli olarak denetlemelerini takdir etmesi, tekrarlanan ritüellerin “bilinçsiz bir şekilde veya düşünmeden yapılan” bir eylem tarzı üretmeyi amaçladığı yönündeki ısrarına ters düşmektedir.^[78] Bana öyle geliyor ki Mahmood’un görüşme yaptığı kişiler pratiklerinde sıklıkla “niyeti” merkeze alıyorlar. Ancak yönelimsellik özerk öznenin temel unsurlarından biri olduğu için Mahmood onların niyetlere başvurmalarını görmezden geliyor. Ancak yukarıda gösterdiğim üzere eğer Gazzâlî’yi yakından incelersek yönelimselliğin özerkliğe indirgenemeyeceğini görebiliriz.

Mahmood’un ahlaki failliği kuramlaştırmadaki kavramsal belirsizlikler, İslam düşüncesindeki inayet kavramını ihmal etmesiyle de ilgilidir. Mahmood, Aristoteles’in ahlak düşüncesinin “Hristiyan ve Müslüman teologlara” cazip geldiğini, çünkü onlara “ilahi inayet ya da ilahi irade” varsaymayan bir “ahlaki davranış” teorisi sunduğunu düşünüyor görünmektedir.^[79] Ancak bunun tam aksine Gazzâlî gibi birçok Müslüman kelamcı, “ilahi inayet veya ilahi irade”yi varsayan bir ahlaki davranış teorisi ortaya koymuştur. Bu tür çarpıtmalara yol açan temel metodolojik sorun, Mahmood’un söylemsel bir gelenek olarak İslam’a içkin olan mevcut teorik kaynakları ihmal etmesidir.

Gazzâlî’nin yukarıda *aktarmaya* çalıştığım istek, yönelimsellik ve inayet hakkındaki fikirleri, İslami söylemsel geleneğin özgünlüğüne dikkat kesilmemizi sağlar. Ahlaki failliği olumsal ve ikircikli bir etkileşim alanı olarak ifade eder, çünkü ahlak sadece bilgi, kasıt ve bedensel kapasiteyi değil aynı zamanda ilahi inayeti de içerir. Gazzâlî’ye göre faillik, öznenin natık ve maddi kapasitele-ri (bilgi, kasıt ve bedensel güç) ile Öteki’nin bir lütfu (inayet) olarak deneyimlenen belirli bir metamorfik kendiliğindenlik/etkinleşme arasında bölünmüştür.

77 Mahmood, *Politics of Piety*, 139.

78 Mahmood, *Politics of Piety*, 139.

79 Mahmood, *Politics of Piety*, 137.

Bu nedenle de inayet, ahlaki öznenin bağımsız olmadığına bir göstergesidir. Başka bir ifadeyle inayet, ahlaki failliğin ilişkisel bağlamının ve öteki olana açık olduğunun altını çizer. Benim kanaatimce, Gazzâlî'nin teorik çerçevesi, çağdaş İslami Uyanış'ta ahlaki gelişime ve bir dünya kurmaya ilişkin anlayışımızı derinleştirmemize yardımcı olabilir.

Sonuç

Hadislerde bulunan “etnografik açıklamalar”a ve Gazzâlî'nin *İhyâ*'sına ilişkin okumam İslami gelenekte failliğin anlaşılması için sağlam bir teorik çerçeve ortaya koymuştur. Açıklamaya çalıştığım üzere Gazzâlî'de eylem, Derrida'nın metinsellik olarak adlandırdığı şeye benzemektedir. Yani olumsal ve ikircikli birden fazla kaynaktan -bilgi, kasıt, bedensel kapasite ve son olarak ama daha önemlisi inayet, yani Öteki'nin etkinleştirici varlığı- etkilenen bir anlam alanıdır. Böylece Gazzâlî dinamik, ahlaki ve teolojik bir söylem sunar. Bu söylemin varsaydığı benlik her zaman hata yapma ihtimali olan bir benlik, unutkan ve bu nedenle de daima hem bireysel olarak hatırlamaya/çabaya hem de Öteki ile tekrarlanan karşılaşmalara ihtiyaç duyan bir benliktir.

Gazzâlî insan benliğini istikrarsız ama her zaman dönüşüme açık olarak anlar. Başka bir deyişle, kutsal kaynaklar benliğin gerçek doğasının unutkanlık ve cehalet olduğunu belirtir, ancak hem kutsal kaynaklar hem de Müslüman kelimacılar unutkanlık ve cehaletin geçici bir panzehiri olan inayete ve inayetin gücünü aktif hâle getiren ahlaki bir teemmül sürecine işaret ederler. Bu şekilde Gazzâlî'nin inayet vurgusu kaderciliğe dönüşmez.^[80] Bunun yerine ilişkisellik ve olumsallık üzerinde durduğu ve eyleme dair tek-nedenli açıklamaları eleştirdiği için faillikle ilgili çağdaş tartışmalar açısından son derece kullanışlıdır. Başka bir deyişle, bilgi, kasıt, bedensel kapasite ve Tanrı'nın inayeti arasındaki karşılıklı etkileşim, ahlak fikrini ve pratiğini karmaşıktırır. Dolayısıyla, Gazzâlî'nin ahlak teolojisi, Yunan felsefesi, kutsal metinler ve tasavvufi söylem (ve diğerleri) gibi çoklu *dil biçimlerine* açık bir *yaşam biçimi* ortaya koyar.

Sonuç olarak, belirli bir yapısökümcü psikanalizin yukarıdaki Gazzâlî okumamı şekillendirdiğini kabul ediyorum. Yine de bu makalede belgelediğim ve analiz ettiğim şeyler, Gazzâlî'nin *İhyâ*'sı ve ahlaki faillığe dair düşüncesinin kapsayıcılığı üzerine yaptığım derin incelemeyi de yansıtmaktadır. Bu makaleyi

80 Bu noktayla bazı benzerlikler taşıyan bir argüman için bakınız: Amira Mittermaier, “Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities Beyond the Trope of Selfcultivation”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, no. 2 (Haziran 2012): 247-265. Ancak ben bu makalede Mittermaier'in açıklamasında varsayılandan farklı bir yönelimsellik kavramsallaştırmasını vurguladım. Bu kaynak için Basit Kareem Iqbal'e teşekkür ederim.

din çalışmaları alanındaki bir İslam araştırmacısı olarak (kültürel) antropoloji alanındaki İslam ve daha geniş anlamda din araştırmacılarına disiplinler ötesi bir soru sormak için yazdım. Bu soru şudur: Gazzâlî'nin karmaşık ahlaki faillik teorisiyle ciddi bir şekilde ilişki kurabilir miyiz ve inayetin failleri arasında saha çalışması yapmak ne anlama gelebilir? Kendimi bu “biz”e dâhil ediyorum. Çünkü benim de yöntem hakkındaki düşüncelerim Asad ve Mahmood gibi din antropologlarının İslam öğrencilerine ve akademisyenlerine sağladıklarından büyük ölçüde yararlanmıştı.