

ON DOKUZUNCU ASIRDA “YARARCI İSLAM” ANLAYIŞININ DOĞUŞU

Bedri GENCER

Doç.Dr., Kocaeli Ü. İktisadi ve İdari Bilimler F.
bedrigencer@gmail.com

Batıda Hıristiyanlığın gerçek dünya ile giderek bağını koparması aydınları metafizikten uzaklaşarak pozitivistik bir dünya görüşüne götürdü. Yararcılık, Batıda XIX. asırda zirveye çıkan pozitivistik dünya görüşüne bağlı olarak ortaya çıkan başlıca sosyal felsefe idi. Bu, hukukî hükümlerin arkasında yatan aşkın bir değer olarak güzelliğin yerini, eylemlerin sonuçları bakımından yararlığının olması demektir. Batıda olduğu gibi İslamî yorumun giderek gerçek hayattan koptuğu Mısır’da Cemaleddin Afgânî ile İslam modernizmini başlatan Muhammed Abduh da yararcı bir İslam anlayışı geliştirmeye yöneldi. O, Sünni paradigmaya aykırı bir yararcı tutumla “yararlı/zararlı”ya indirgediği “güzel/çirkin”in tayininde eklektik bir tutumla Kant gibi “bireysel ve ortak akıl ve duyu” yanında psikolojik süreçlere indirgeyerek akılla nihâi uyum halinde saydığı vicdanı da merci olarak alır. Geleneksel fıkıh açısından marjinal bir kavram olan *maslahata* merkezî bir değer olarak *yararlık* anlamı yüklemek ise onun yararcı İslam yorumunun ikinci aşamasını oluşturdu.

Modernizm ve Yararcılık

Hegel ile Nietzsche’nin ardından Martin Heidegger, Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer, Hans Blumenberg, Reinhart Koselleck, Richard Rorty, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur, Louis Dupré ve Marcel Gauchet gibi postmodern çağımızda modernizmin şeceresini çıkarmaya çalışan filozofların çalışmaları, sekülerleşmenin aslında sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aksine sofistike bir dini dönüştürme süreci olduğunu gösterdi. “Modernleşme ve sekülerleşme” denen bu Katolik Hıristiyanlığın dönüştürülmesi süreci, derinden bakıldığında Descartes ve Hegel gibi Cizvit ve Protestan aydınların eseri idi. Özellikle 1453’te İstanbul’un fethiyle başlayan Türk tehdidi karşısında sürüncemeli krizi belirginleşen (Salvatore 2005) Katolik Hıristiyanlığı rehabilitasyon arayışı, Protestan ve Cizvit aydınlar tarafından

dinin içeriden ve dışarıdan karmaşık bir şekilde dönüştürülmesi sürecine yol açtı.

Luther ve Calvin gibi teologlar, hızla değişen dünyaya cevap veremediği için krize giren Hıristiyanlığı “içeriden” yorumlayarak yeni bir teoloji ortaya koydular. Ancak bu girişimin yetersiz kalması üzerine beliren entelektüel bir Protestanlığa ihtiyaç, Aydınlanma düşünürlerini misyona çağırdı. Onların işi, Hıristiyanlığın bu “içeriden” yorumunu tamamlayacak “dışarıdan” bir yorumlamaydı. Ancak David Hume, teoloji ile felsefe arasındaki optimal bir işbirliğinin son zeminini de yok etti. Bu şekilde Hıristiyanlığın dışarıdan dönüştürülmesi anlamına gelen Aydınlanma *modernizmi*, Hegel ile zirveye çıktı. XIX. asırda Hegel ile zirveye çıkan *modernizmin* vücut verdiği *sekülerizm* olarak adlandırılan modern bilgiye (bilim ve felsefe) dayalı bir dünya görüşü, Hıristiyanlığı bir yol ayırımına getirdi.

Modernizm, yeni bir *evrensellik* iddiasıyla gelen modern bilgiye dayalı seküler dünya görüşü sayesinde *dolaylı* olduğu gibi, teoloji-filoloji karışımı *hermenötik* gibi disiplinler sayesinde geleneksel dinlere *doğrudan* meydan okudu. Geleneksel olarak İbrahimi dinler arasında üstünlük mücadelesi, dinlerin içeriklerinin “hakikat”e uygunluğu bakımından yapıla gelmişti; oysa şimdi durum değişmişti. Dinlerin üstünlüğü, yükselen historisizm ve pozitivism çağında artık mutlak *hakikat* fikrinin yerini alan *evrensellik* ölçütüne göre temellerinin sorgulanmasıyla belirlenecekti. “Yeni bir dünya kurma” esprisine dayalı modernizmin hizmetine giren *hermenötik*, filolojik perspektiften temellerinin revizyonuyla *evrensellik* iddialarını çürütmeye yönelerek geleneksel dinleri çağın dışına itti. Hıristiyan Avrupa’nın solunu, sekülerleşen Avrupa’nın ise sağını temsil eden Protestan-Cizvit-Yahudi cepheden D. F. Strauss gibi teolog ve E. J. Renan gibi filologlar, yüksek eleştiri yoluyla yaptıkları “tarihi/gerçek İsa” ayırımıyla Katolik Kiliseye son büyük darbeyi indirdiler.

İbrahimi dinlerin temellerinin bu tür bir sorgulamaya uğraması, bir krize ve başlıca Yahudilikte Abraham Geiger (1810–1874) ve Hermann Cohen (1842–1918), Hıristiyanlıkta Alfred Firmin Loisy (1857–1940) ve George Tyrrell (1861–1909) ve İslamda Cemaleddin Afgâni (1839–1897) ve Muhammed Abduh (1849–1905) tarafından “içsel modernizm” arayışına yol açtı. Maalesef Fransızca bir seminer dışında (Lathion 2005–2006), üç dinin bu ortak kriz karşısında girdiği modernleşme arayışının mukayeseli bir incelemesi bildiğim kadarıyla henüz yapılmış değildir.¹ Üç dinin doktrinal ve ülkelerin kültürel farklılıklarına göre belli bir çeşitlilik arzetsse de ortak tahaddiye tepki olarak doğan bu arayışın temel, ortak bir yönü gözlenebilir.

Modern bilgiye dayalı, evrensel-yönelişli seküler dünya görüşü, geleneksel dinleri tarihileştirerek çağın dışına itmisti. Herhangi bir uzlaşma noktası bulunmaksızın Hıristiyanlığın ya tamamıyla içeriden (*reformasyon*), ya tamamıyla dışa-

¹ Yahudi ve Hıristiyan modernizmler hakkında bazı incelemeler için, Meyer 1988, Vidler 1934.

rıdan (*modernizm*) dönüştürülmesinin dindar aydınları bir karar anına getirmesi kaçınılmazdı. Hıristiyanlık ve diğer dinler, ya Hegelci modernizme dayanan Marx sayesinde seküler bir dine yerlerini bırakacak veya kendilerini modern bilgiye uyarlama, “dışsal modernizm”le hesaplaşma anlamına gelen bir “içsel modernizm” sayesinde ayakta kalacaklardı. Hızlanan tarihte bu iki şık ta gerçekleşti. Yahudi, Katolik Hıristiyan ve Müslüman aydınların bir kısmı mesihçilik psikolojisiyle yeni bir yeryüzü cenneti vaat eden Marksizm’e sığınırken bir kısmı dinleri adına sekülerizmle hesaplaşmayı seçtiler.

Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler, zamanında kendilerine karşı doğan dışsal modernizmle uzlaşma arayışına girmek zorunda kaldılar ve böylece “Katolik modernizm,” “Yahudi modernizm” ve “İslamî modernizm” gibi “içsel modernizmler” doğdu. Geiger, Cohen, Loisy, Tyrrell, Afgâni, Abduh gibi XIX. asırda, Marx’a göre “gemileri yakmak” yerine daha ılımlı bir yol seçen üç İbrahimî dinden aydınların hepsinin ortak hedefi, iki temel yolla *rasyonalizm* ve *rasyonalite* sayesinde dinlerinin evrenselliğini göstererek ayakta kalmasını sağlamaktı. *Birincisi*, dinlerinin teorik yapılarının, genel olarak *bilim* denen *rasyonalizmin* eseri modern bilgiye, *ikincisi* dinlerinin pratik yapılarının *rasyonalitenin* eseri *medeniyet* denen modern hayat tarzına uyabilirliğini göstermek.

Yararcılık (*utilitarianism*), XIX. asırda belirginleşen seküler dünya görüşünün önemli bir boyutunu oluşturuyordu. Amerika’da William Paley örneğinde olduğu gibi, (Smith 1954) üç İbrahimî dinin modernistleri de modern çağda yararcılıkla geleneksel dinî öğretilerini uzlaştırmaya çalıştı. Biz de bu makalede Mısır’da Muhammed Abduh tarafından temsil edilen İslam modernizminin İslamî yararcı bakımdan nasıl yeniden yorumladıklarını göstereceğiz. İslam modernistlerinin bu girişimi, Batılı sekülerleşme süreci bakımından yararcılığın anlamı kavranarak ancak tam anlaşılabilir. Pozitivizm çağının ürünü yararcılığın, Batılı sekülerleşme sürecindeki yeri de Auguste Comte’un “üç hal yasası”na bakarak kavranabilir. Bu bakımdan makalemiz, başlığında belirtilen İslam modernistlerinin yararcılığı sınırlı konusunun ötesinde aynı zamanda bizzat akültürasyon kaynağı Batılı yararcılığın felsefî-tarihî arkaplanının aydınlatılmasına da katkıda bulunmayı amaçlar.

Comte (2000)’un üç safhası, dünyayı açıklama tarzı bakımından “dogmatizm, natüralizm ve pozitivizm” ve bu açıklamanın kaynağı disiplin bakımından “din, felsefe, bilim” çağları olarak sıralanabilir. Bu gelişimi, başlıca din ve hukukun nitelendirmelerinde görmek mümkündür. Örneğin eski çağlardan beri kullanılan “ilahî hukuk” deyimi, Batı’da başlıca XVI. ve XVII. asırlarda “tabii hukuk,” XIX. asırda ise “pozitif hukuk”a dönüşmüştü; dine ilişkin ise, ilahî dinden tabii din ve pozitif dine bir gelişim görülebilirdi. Özellikle XVIII. asır *natüralizm* çağında “tabii” ile

nitelendirilen her şey, “tabii din, tabii hukuk, tabii ahlak, tabii ekonomi” vs. izleyen XIX. asrı karakterize eden pozitivizm çağında “pozitif din, pozitif hukuk, pozitif ahlak, pozitif ekonomi”ye dönüşecekti.

Felsefeye dayalı natüralizmin karakteristiği, Aristo’nun sistemleştirdiği metafizikti. Mutlak hakikat ve düsturlar, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi ilahî dinler tarafından insanlara bildirilmesine rağmen, kozmopolitan bir evrensellik² arayışı, İbni Sina, İbni Meymun ve Aquinas gibi dindar aydınları da ilahiyat ile metafiziği uzlaştırma arayışına sevk etmişti. Ancak Katolik Hıristiyanlığın iflah olmaz bir krize girmesi, XVII. asırdan itibaren Avrupa’da mutlak hakikatten kuşkuya yol açtı. Bu yüzden Tanrı ve onu konu alan teoloji kadar şeyler ve değerlerin ve onları konu alan metafiziğin de kuşkuculuğa uğraması doğaldı. Gelenekselin devamı kadar dönüşümünü de temsil eden Immanuel Kant (1724–1804), Aristo’nun eşyanın “cevheri ile arazi” arasında yaptığı ayrımı, “nomen” ile “fenomen” ayrımına dönüştürerek David Hume (1711–1776) ile birlikte metafizikten pozitivizme geçişe zemin hazırladı. Ona göre eşya insan zihnine uyduğu için fenomenler hakkındaki bilgimiz aslında insan zihninin ürünüdür. Kant, böylece aklın, nomenleri değil, ancak fenomenleri tanımaya müsait olduğunu öne sürerek fiilen metafiziğin imkânsızlığı sonucuna vardı ve özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*’nde dile getirdiği aklın yetersizliği anlayışı, onu metafiziksel agnostisizme götürdü.

Aristo’nun *cevher* ve *araz*, Wolff’un *imkânsız* ve *imkânlı*, Hume’un *değer* ile *olgu*, Kant’ın *nomen* ve *fenomen* ayrırımları, Batı’da zamanla sekülerleşme sürecinde İslamî terminolojideki *gayb* ve *şühud*, yani bir bakıma *dünya* ile *ahiret* ayrımına dönüşmüştü. Hıristiyanlık örneğinde *dünya* ile *ahiret* arasında zamanla ortaya çıkan gerilim, diğer karşıt kategoriler arasında da bir gerilim ve uzlaştırma arayışına, bundaki başarısızlık ise, dünyanın din veya ahirete, ikincilerin birincilere takdimine yol açmıştı. Aslında Locke’dan Hume’a, Kant’tan Comte’a olgular lehindeki tavır, metafiziksel hakikatlerin inkârından çok kavranabilirliğinden şüpheyi, yani metafiziksel agnostisizmi ifade ediyordu, çünkü inkâr da bir tür dogmatizm demektir. Ancak “metafiziksel agnostisizm” olarak *pozitivizm*, Fransa ve İngiltere’ye özgü Katoliklik ve Protestanlığın felsefî karşılıkları *rasyonalizm* ve *empirisizme* göre farklı yorumlara kavuşacaktı.

Hıristiyanlık örneğinde geleneksel dinlerin çöktüğü kanaatinin yaygınlaştığı XIX. asırda dinler-arası yeniden birleşme kaygısı, Mill ve Comte gibi İngiliz ve Fransız pozitivistlerini etkileyecekti. Pozitivizm, ortak paydayı oluştursa da rasyonalistik ve empirisistik gelenekler buradan zıt istikametlere gideceklerdi. Bunun için bir birlik

² *Kozmopolitanizm*, *kozmpolis* yani “evrensel şehir” veya politik düzen tasavvuru, kısaca “politik evrenselcilik” anlamına gelmektedir.

zeminin bulunması gerekiyordu. Mill, 1842’de Comte’a yazdığı bir mektupta, Fransız ve İngiliz ruhlarının terkiibinin, Avrupa-çapında bir manevî dirilişin en temel gereklerinden biri olduğunu belirtir. Ona göre Fransız ruhu, kavramların genelleştirilmesi için, İngiliz ruhu ise onların belirsizlikten kurtarılması için gerekiyordu (Raeder 2002: 323). Gerçekte Mill’in İngiliz ve Fransız felsefî kültürlerini temyiz tarzı ve bunları sentezleme amacı doğru olsa da İngiltere ile Fransa’nın sömürgecilikte liderlik için yarıştığı bir çağda bu amacın gerçekleşmesi imkânsızdı.

Metafiziksel agnostisizmin hüküm sürdüğü pozitivism çağında Fransız rasyonalist ve İngiliz empirisist aydınların *rasyonalizm* ve *rasyonalite* olarak iki uca düşmesi mukadderdi. Bu iki kavram da *akıl* kelimesinden türediği halde yakından bakıldığında aralarında kritik bir fark olduğu görülecekti. F. H. Foster (1909), E. Troeltsch (1958: 20), S. Toulmin (1992)’in de dikkat çektiği gibi evrensel-yönelişli *rasyonalizm*, görünüşte paradoksal olarak teolojinin hem rakibi, hem de halefi oldu; görünüşte paradoksal, zira aslında ikisi de Derrida’nın eleştirdiği aynı *logosentrik* dünya görüşünün ürünüydü. Descartes gibi Katolik teolojinin felsefî apolojetleri hizmetini gören Cizvitlerin başlattığı, Rorty’nin tespitiyle “epistemoloji-takıntılı” modern felsefenin ürünü *rasyonalizm* de Paul ve Augustine’nin teolojisinin ürünü *katolisizm* gibi *teodise* probleminden kaynaklanan bir mutlak arayışından doğmuştu. F. H. Foster (1909: 405)’in da dikkat çektiği gibi geniş anlamda *rasyonalizm*,³ hakikat kaynağı olarak otoriteye dayanan tüm sistemlerin antitezini oluşturuyordu. Bu bakımdan Katolikliğin kalbi Fransa’da yetişen Comte’un *pozitivizmi*, rasyonalizm ile karakterize bu epistemolojik mutlakyetçiliğin yeni bir versiyonunu simgeliyordu. Hume, “olgu/değer” ayırımıyla metafiziksel bir kavram olarak *yasa* fikrine darbe vurduğu halde Comte, bilimin sözde “doğal yasalar”ı keşfettiği pozitivism çağında sosyoloji sayesinde toplumun doğru düzenlenmesini sağlayacak “sosyal yasa”ların

³ Burada karışıklığı önlemek için akılcılık (*rasyonalizm*) teriminin dar ve geniş anlamlarını ayırmakta yarar vardır. Duyular ile deneyime dayalı empirisizmin zıddı olarak Kartezyen rasyonalizm, teknik anlamda, insan zihninin bir takım ilk (*apriori*) prensip ve fakültelerle donatılmış ve bu ilke ve fakültelerin insanı kesin bilgiye ulaştırabileceğini öngörür. Oysa Aydınlanma’dan itibaren kavram, *nakil’e* (vahi ve gelenek) karşı beşerî akla güveni, yalnız başına akılla veya diğer bilgi fakülteleriyle birlikte gerçeğe ulaşabileceğini ifade eden geniş bir anlam kazanmıştır. Nitekim Durkheim *Sosyolojik Metodun Kuralları*’nda “Bizim ana hedefimiz, bilimsel rasyonalizmi insan davranışına teşmil etmektir (. . .) Pozitivizmimiz denen şey yalnızca bu rasyonalizmin bir sonucudur” der. Brinton (1963: 261–64)’un da belirttiği gibi, Aydınlanma Çağında rasyonalizm ile Hıristiyanlık arasında birtakım uzlaşma noktaları bulunsa da akılcı inancın hamlesi, Hıristiyanlıktan uzaklaşma yönündeydi. Akılcı, makulün doğal olduğu ve doğa-üstünün olmadığı şeklinde bir tavra yönelir. Yargısının ulaşamadığı metafizik alanlarda da en fazla agnostik kalır. Batı’da XVI. ve XVII. yüzyıllarda gerçekte tam bir metafiziki sistem olarak gelişen rasyonalizm, sonunda dinin tahtına oturdu. Akılcılık, böylece Protestanlık gibi yarı-dini bir sistem mahiyetinde geniş bir genel terim olarak alındığı takdirde materyalizm, pozitivism, ateizm, hatta üniteryanizm ve deizm, onun Anabaptist gibi fırkaları olarak görülebilir.

da keşfedebileceğini savundu.

Diğer taraftan İngiliz aydınlar, bir başka uca düşecekti. Ruggiero (1959: 15)'nin da işaret ettiği gibi, Protestanlığın, özellikle Calvinci kolundan doğan liberalizmin amacı, irade ve karakter terbiyesi yoluyla daha güzel bir dünya kurmaktır. Calvin'in XVII. yüzyıldaki Püriten halefi Richard Baxter (1615–91)'in *zühhd* kavramına getirdiği yeni yorum, aslında iradenin değerleri belirleyiciliğini öngören bu Protestan anlayışın eseri idi. Ancak pozitivism çağında "güzellik, adalet" gibi değerlerin artık aşkın anlamını kaybetmesi, birçok yazarın dikkat çektiği gibi klasik liberal idealin de sonunu getirdi (Hallowell 1942; 1950: 199–234, 323–327, Glaser 1958, Neilson 1945, Roach 1957).

Empirik bilimsel gelişimin zirveye çıkışıyla *rasyonalizmin rasyonalite* derekesine düştüğü XIX. yüzyılda insan iradesi, artık kontrolünden çıkan "gerçek"leri "doğru"lamak zorunda kaldı. Weber'in ünlü ayırımıyla dünyayı *adalet* gibi aşkın değerlere göre *meşrulaştırma* imkânını kaybeden Jeremy Bentham (1748–1832) ve John Stuart Mill (1806–1873) gibi İngiliz aydınlar, bunun yerine gözlemledikleri kaba gerçeği, ekonomik gelişimin ürünü *yararlık (utility)* kavramını *aklıleştirerek* değer konumuna yükseltmek zorunda kaldılar. Yararcı ahlak görüşünün Mill'in *On Liberty* isimli denemesinde savunduğu prensiplerle uyuştuğunu söylemek imkânsızdı (Thomas 1980).

İyi/Kötü Huylardan Değerlere

Toplumsal hayatı düzenlemeye yarayacak siyasî ilkeler, hukukî hükümlere, bunlar ise ahlakî düsturların içerdiği ahlakî değerlere dayanır. Yararcılık, bu bakımdan ahlakî olduğu kadar hukukî ve siyasî bir teori olarak belirir. İlahî veya beşerî dinlerin nihai hedefi, ontoloji, aksiyoloji ve epistemolojinin konu aldığı varlık, değerler ve hükümler arasında bağ kurmak suretiyle ontolojik düzeyde eşyadaki güzelliği beşerî davranışa yansıtma, çirkinlikten uzak tutmaktır. Aristo'ya uyarak Kınalızâde (2007: 99), *huyu (hulk)*, insandaki psikolojik yönelişleri standart hale getiren bir *meleke* olarak tanımlar ve buna göre iyi huyları, *fazilet (virtue)*, kötü huyları *rezilet (vice)* olarak ayırır. Geleneksel dünyada adeta zarfın içindeki mazruf gibi *değerler, edep-lerde, edep-ler de hükümlerde*, yani "fazilet ve reziletlerden" ibaret pratik ahlakta ve ahlak, hukukta gömülü sayılmıştır. Nitekim din sosyolojisi perspektifinden yapılan çalışmalar da Müslüman gibi geleneksel topluluklarda değerlerden çok normların önem taşıdığını gösterir (Mardin 1983: 60). Ahlakın teorik-değersel ve pratik-davranışsal boyutlarının birleştiği *erdem* kavramının tekrar, Alasdair MacIntyre gibi filozofların başını çektiği postmodern ahlakın temel meselesi haline gelmesi, bu bakımdan tesadüf değildir (Seung 1991).

Hıristiyanlığın kurucusu Paul’un evrensel bir kurtuluş adına Yahudiliğin karakteristiği saydığı ilahî hukuku korumak yerine tabii hukukla uzlaşma arayışına girmesi, Hıristiyan aydınları da çetin, değerlerin keşfi teorik meselesiyle karşı karşıya bıraktı. *Teodise* probleminin daha da ağırlaştırdığı, orijinal hukukî temelini kaybetmiş bir dinin dünyayı sürdürmekte zorlanmasından kaynaklanan meşruiyet krizi, değerlerin keşfi meselesinin spekülasyona boğulmasına yol açtı. Bu yüzden Hume’un açtığı çığı izleyen Comte gibi pozitivistler, kendi kendine işleyen “dünya makinesi”nde yeri kalmayan metafiziksel değerleri, objektiflik adına bilimsel araştırma alanından çıkararak olgular konumuna indirgedi. Ahlakın teorik-değersel ve pratik-davranışsal boyutlarının birleştiği *erdem* kavramının parçalanmasıyla ortaya çıkan *değer*, Bentham gibi filozoflar için “olmalı”yı ifade eden anlamsız bir kavram haline gelmişti (Shaw 1901, Himmelfarb 1995). Mutlak ahlakî değerleri öğretmesi beklenen Hıristiyanlığa ve sonuçta bir bütün olarak dine inancın çözüldüğü bir asırda nihilizm ve anarşiyi önlemek için yeni bir ahlakın bulunmasına acil ihtiyaç vardı. Değerler bunalımı sonucu mutlak ahlak konusunda agnostik kalan Comte’un hedefi, toplumsal düzeni sağlamak içi sağduyu ve bilime dayanarak konvansiyonel bir ahlak bulmaktı (Chadwick 2000: 232–37).

Durkheim da onu izleyerek değerleri “ahlakî olgular” olarak bilimsel araştırma nesnesi haline getirdi. O, Ziya Gökalp’in *ma’şerî vicdan* deyimiyile dilimize çevirdiği *collective conscience* ile iyiyi kötüden ayırmak için insana verilmiş bir fakülte⁴ sayılan vicdanı, şura indirgedi; intihar olgusunu, beşerî davranışlara yön veren subjektif saiklar, manevî değerler yerine *anomi* gibi gözlenebilir, objektif toplumsal olgularla açıklamaya yöneldi. Epistemolojik mutlakiyetçilik anlamında Katolisizmi sürdüren Fransız pozitivistine tepki, irade ve değerlerin nihai belirleyiciliğini savunan Protestan Alman dünyasından geldi. Değerlerin temel subjektifliğini savunan Nietzsche ile tam aksine ekonomik temelde objektifliğini vurgulayan Marx’ın yanında Dilthey, Rickert, Weber ve Habermas gibi Alman filozofları değer arayışını sürdürmüştür. Değerlerin normlarla ilişkisinin yeniden keşfi, postmodern entelektüel gündemin en önemli maddelerinden birini oluşturmaktadır (Joas 2000).

Batıda sekülerleşme sürecinde ortaya çıkan değer krizi, çoğullaşmasıyla birlikte bizzat “değer” kavramının anlamını kaybetmesine yol açtı. Günlük dilde ve bilimsel edebiyatta yaygın olarak kullanılan “ahlakî değerler” tabiri, bir “galat-ı meşhur” olarak görülebilir; zira geleneksel dünyaya göre ana değer, *güzelliktir*.⁵ Platonik

⁴ Türkçede *yeti* kavramı, karışık bir şekilde hem *faculty* (kuvvet), hem *habit* (meleke) karşılığında kullanıldığı için *fakülte* kavramını kullanmayı tercih ediyoruz. *Faculty* ile *habit* arasındaki farkın Ahmed Naim tarafından yetkin bir izahı için, Kara 2001.

⁵ *Hakk’ın hüsn* (güzellik) ile ilişkisini tartışmak, bu yazının sınırlarını aşar. *Hakikat* kavramının türediği ve aynı zamanda Cenab-ı Hakk’ın ismini oluşturan *Hakk*, ‘âlem-i emr veya *makûlât* (*intelligible*)

“şiiresel adalet” deyiminin de anlattığı gibi, *adalet* gibi diğer temel değerler, *güzelliğin* türevidir (Schwartz 1987). Platon’da olduğu gibi geleneksel dünyada ve İslamda çağdaş estetik kavramlarıyla “güzellik/çirkinlik” (*hüsn ü kubh*) olarak ifade edilen bu değerler, büyüsunü kaybeden modern dünyada etik “iyilik/kötülük” kavramlarıyla ifade edilir hale gelmiştir (Harris 1930, Tatarkiewicz 1972).

Güzel’den Yararlı’ya

Değerler meselesi, Hıristiyanlığın yanında evrenselleşme sürecinde *teodise* problemiyle karşı karşıya kalan İslam gibi dinlerin aydınlarının gündemine de farklı bir şekilde geldi. Fiiller, güzel veya çirkin olduğu için mi yasaklanmakta veya emredilmekte, yoksa tam tersine, yasaklandığı veya emredildiği için mi güzel ve çirkin olmaktadır?

Bu konuda İslamda iki ehl-i sünnet mezhebi Eş’arilik ve Matüridilik ile Mutezile olmak üzere başlıca üç taraf vardır. Matüridilik, bu konuda karşıt kutupları teşkil eden Eş’arilik ile Mutezile arasında orta yolu temsil eder görünür. Allah’ın mutlak otoritesini esas alan Eş’arilik nezdinde *hüsn ü kubh*, emir ve yasaklar şeklindeki hükümlerin sonucudur; bir şey, bizzat değil, ancak ilahî emir ve yasaklar üzerine güzel veya çirkin vasfını kazanır (İzmirli 1981: 72, Tehânevî 1998: I/524–7). Bu yüzden ancak şâri’in hükmünü anlamaya araç olan akıl, mutlak alanına giren bu değerlerin mahiyetini belirleyemez. Metafiziksel alana ait olduğu için akılla kavranması mümkün olmayan bu iki temel ahlakî değer kategorisi, şâri’ tarafından insanlara bildirilmiş, bunun dışında kalan tali değer ve hükümlerin tayini ise, hayatta ortaya çıkacak durumları bu genel standartlara uygulayacak müçtehitlere bırakılmıştı (Sava Paşa 1996: I/207).

Mutezile nezdinde ise tam aksine *hüsn ü kubh*, emir ve yasağın sebebidir, bir şey bizzat güzel veya çirkin olduğu için emredilir veya yasaklanır. Bunların güzelliğine hükmeden akıldır, dolayısıyla güzellik/çirkinlik değerleri şer’î öğreti olmaksızın doğrudan akılla da kavranabilir. Şeriat ise emredilen bazı şeylerde akla gizli, kapalı kalan güzelliği açığa vurarak daha iyi anlaşılmasını sağlar. Bu iki görüş arasında orta yolu temsil eden Matüridilik için de Mutezile için olduğu gibi *hüsn ü kubh*, emir ve yasağın sebebidir, bir şey bizzat güzel veya çirkin olduğu için emredilir veya yasaklanır. Cenab-ı Hak, hikmet sahibi olarak haddizatında güzel olmayan bir şeyi emretmeyeceğinden bu değerler, akılla kavranabilir. Ancak Matüridiliğin Mutezileden ayrıldığı nokta şudur ki, akıl, ancak şer’ın bildirmesinden sonra hükümlerin arkasındaki değerleri kavrayabilir, dolayısıyla bunların güzellik veya çirkinliğine

denen âlemde, *Hüsn* ise ‘âlem-i halk veya *mahsûsat* (*sensible*) denen mevcut âlemde ana değerdir. Nitekim Arapçada iki harfi ortak (‘h-s) *Hüsn* ile *Hiss* kelimeleri arasındaki iştikak da *mahsûsat*/duyular âlemi denen dünyamızda *hüsnün* ana değer olduğunu açıkça gösterir.

doğrudan hükmedemez; çünkü hükümleri koyan Cenab-ı Hak'tır; akıl, bunların ahirete uzanan sonuçlarını kestiremez (Bilmen 1967: I/55).

Abduh'un ilgili görüşlerini daha iyi anlamak için *hüsn ü kubh* kavramını biraz daha açmak gerekir. Hayatın karmaşıklığını daha tam yansıtmak için hukuk usulünde “güzel ve çirkin” fiiller *li-aynihî* (kendinden, *intrinsic*) ve *li-gayrihî* (dışından, *extrinsic*) olarak iki ana kategoriye ve bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır. Bu tür bir ayırım, eski çağlardan beri ahlak teorisinde yer alır (Picard 1939). Önce “kendinden güzel” fiiller “hakikaten ve hükmen güzel” olarak ikiye ayrılır. Örneğin Allah'a iman, dışından güzele hiç benzemeyen, hakikaten *kendinden* güzel bir fiildir. Diğeri, *dışından* güzele benzeyen, “hükmen kendinden güzel”dir. Örneğin, oruç, normalde insanı zorladığından dolayı çirkin görüldüğü halde olumlu bir amaca yönelik olarak şâri'in hükmüyle *güzel* vasfını kazanmıştır. *Dışından* güzel de ikiye ayrılır. Sonuçları itibariyle güzel ve araçsal olarak güzel. Örneğin aslında olumsuz bir fiil olan gaza, insanları doğru yola getirmeye matuf olduğu için sonucu bakımından güzeldir. Abdest de namaz gibi başka güzel bir fiile hizmet ettiği için araçsal olarak güzel ayılmıştır.⁶

Batı'da dinî şüpheliğin ürünü modern “metafiziksel/fiziksel” ayırımı, “ontoloji/epistemoloji” yanında “etik/estetik” olarak diğer bir disipliner bölünmeye de vücut verecekti. Alman filozof Alexander G. Baumgarten (1714–1762) sayesinde *güzelliğin* etikten estetik bir terime indirgenmesinin, Adam Smith (1723–1790) gibi İskoç ekonomi politikçileri sayesinde yararlığın ana değer haline gelişine denk gelmesi tesadüf değildi (Guyer 2002, Harrison 1995). Aynı şekilde Muhammed Abduh (1980: III/390) da pozitivistik ontolojik ayırım uyarınca Arapçada güzelliğin nüanslarını belirten *hüsn* ile *cemâl* kavramlarından birincisini, *etik* bir değer olarak *yararlık* anlamı yükleneyecek *estetik* bir değer olarak ikincisinden ayırır.

Abduh (1980: III/390–98), *metafiziksel ve fiziksel* olarak yaptığı ontolojik ayırımı göre dini, *vahyin* rehberliğine tâbi, ahirete özgü “akâit-ibâdât” ile *aklın* rehberliğine tâbi, dünyaya özgü “muamelât-ukûbât” olarak ikiye ayırır. Bunu ise *makûlât* (*intelligible*) ile *mahsûsat* (*sensible*) denen varlık alanları arasındaki geleneksel, Platonik ayırımı dayandırır. Modernler için bu, temelde ontolojik bir ayırımı belirttiğinden, rasyonalizmin geniş anlamınca epistemolojik bir fakülte olarak duyular yanında aklın da *mahsûsat* alanında işlemesine imkân verir. Ona göre şeriat, realiteyi açıklamak üzere gelmiştir; o, bu yüzden güzeli *ihdas* değil, *teyit* eder. Matüridiliğin öngördüğü gibi insan aklı, Allah'ın varlığı gibi nihaî hakikatlere tek başına ulaşmaya muktedirdir. Vahyin amacı, Eş'arî doktrinin öne sürdüğü gibi, eylemleri rasgele “güzel ve çirkin” olarak vasıflandırmak değil, fakat eylemlerden bazılarını *yararlık* ilkesince “güzel

⁶ Bilmen 1967: I/57. Benzer şekilde “kubh”un alt bölümleri hakkında, Sava Paşa 1996: I/210–1.

ve çirkin” olarak tanımlamak suretiyle eksik akla yardım etmektir.

Örneğin Allah’ı tanımanın şer’î öğretiyeye bağlı olması, insanın akıyla Allah’ı tanımasını bizzat güzel olmaktan çıkarmaz, şer’î öğretiyeye, sadece insan psikolojisinin ihtiyaç duyduğu ikna ve tatmini sağlar (Abduh 1980: III/398). Abduh (1980: III/390–93)’a göre makûlat dünyasında Allah’a iman, latif ruhlar, beşerî nefislerin sıfatları gibi şeyler bizatihi güzeldir; diğer taraftan akıl noksanlığının çirkin olduğunu kim inkâr edebilir? Bu bakımdan vahyin taşıyıcısı peygamberler, özellikle teolojik ve eskatolojik hakikatleri bilmede insan aklına *yardımcılık işlevi* görür. Burada o, Matürîdi doktrin uyarınca peygamberleri akla *rehber* yerine *yardımcı (mu’în)* olarak tanımlar. Allah’ı tanıma ve ahiret hayatında insanları nelerin beklediğine ilişkin *gayb* âlemi yanında, ibadetle ilgili amellerin *fayda* yönünü de akıl tek başına bilemez. Namaz rekâtlarının sayısı, haccın bazı uygulamaları gibi ibadetlerin şekillerindeki *fayda*, ancak vahiyle bilinir; ona göre (Vurgular, BG).

O, böylece mutlak güzel ve çirkin öğretecek dinin alanını akâit ve ibadetlerle sınırlar, teolojik ve eskatolojik hususlarda dogmatizm ile agnostizm karışımı bir tutum benimser. Buna karşılık fiziksel *mahsûsat* dünyasında güzel ve çirkin ayırt etmenin mümkün olduğunu söyleyerek nomotetik (yasa-koyucu) bir tutum benimser. Ona göre “ (bireysel) *zevkler değışse de eşyada güzellik ve çirkinlik vardır*” Örneğin bir kadının güzelliğinin değerlendirilmesinde bireysel zevkler değışse de çiçeklerin renklerinin güzelliğinin kabulünde ihtilaf görülmez. Böylece o, fiziksel güzel ve çirkinin değerlendirilmesinde ortak akıl ve duyuyu merci olarak alarak Kantgil sübjektif evrenselcilik, yani zevkin normativitesi anlayışına yaklaşır (Chignell 2007). Eşyadaki güzele ilişkin açıklamalarında güzel ile çirkin arasındaki temyize binaen Batılı bilim, teknoloji ve endüstrinin gelişerek bugünkü seviyesine ulaştığını belirten Abduh (1980: III/390), böylece Batılı insanın, tabii hukuk gibi akıl ve duyularıyla keşfettiği değerler sayesinde ilerlediğini düşünür.

Abduh (1980: III/392–93, 396), duyu ve akıl ile algılanabilir fizikî varlıklardaki güzelliğin (*cemal*) Arapçada *amel* denen ihtiyarî fiiller (*voluntary acts*) alanında da algılanabileceğini (*hüsn*) savunarak Kant gibi estetikten etiğe geçer. Ona göre ihtiyarî fiillerin bazılarının ya *bizzat* veya özel ve genel *sonuçları* bakımından *güzellik ve çirkinliği* söz konusudur. His ve akıl, vahye bağlı olmaksızın bu fiillerden güzel ve çirkin olanlarını ayırmaya muktedirdir. Ona göre çocukların ve hayvanların davranışlarında olduğu kadar, vahyin gelmediği insan topluluklarının gözlemi de bu tezi doğrular. İnsanlardan akıl ve duyuları sağlam olanlar (yani filozoflar) vardır ki bu konuda doğruyu bulabilirler. Bunlar ittifak ederler ki halen olumsuz gibi görünse de güzel, faydası sürekli olan şeydir ve çirkin de, şu andaki tadı ne kadar büyük de olsa bir kişiye özgü veya onu ve onunla ilgili kişileri kapsayan düzenin bozulmasına

yol açacak şeydir.

Bu ifadesinden anlaşılacağı gibi Abduh, fillerin “güzel/çirkin” olarak değerlendirilmesinde başlıca iki ölçüt alır: Elem/haz ile fayda/zarar. Birinci ölçütte Abduh, David Hume gibi İskoç filozoflarının *zevkin* (*taste*) normativitesini tespitteki görgül psikolojik yaklaşımlarını benimser. Burada Augustine’in ünlü sorusu bakımından Kant ile Hume’un iki ayrı uca düştüğü görülebilir: Bir şey, zevk verdiği için mi güzeldir yoksa güzel olduğu için mi zevk verir? Bu sorunun Hume, birinci, Kant ise ikinci şıkkını benimser (Kulenkampff 1990: 102). Abduh (1980: III/392) da Hume’in yararcı anlayışını savunur. İhtiyarî fiiller içinde bizzat güzel olanların yanında yol açtığı elemden dolayı çirkin olanlar ve sağladığı haz veya giderdiği elemden dolayı güzel olanlar vardır. Vurma ve yaralama gibi insana acı veren bütün ameller çirkin, acıkınca yemek, susayınca içmek gibi insana haz veren veya elemi gideren bütün eylemler de güzel kategorisine girer. Buna göre *güzel*, haz, *çirkin* de elem veren şey anlamına gelir. Diğer taraftan elem veya haz verici sonuçları itibariyle güzel ve çirkin olan fiiller de vardır. Örneğin yemek ve içmek, haddizatında insana haz veren güzel fiillerden olduğu halde aşırısı sağlığı bozduğu için çirkin sayılır. Keza çalışma veya savaş da aslında insana cefa verdiği halde hayatını kazanma veya öz savunmayı sağladığı için güzeldir.

İnsanların elem/haz algılamasınca yaptığı güzel/çirkin ayırımı, gelişmiş hayvanlarınkinden pek de farklı değildir. Ancak hayvandan farklı olarak fikir ve vicdan gibi fakülteler sayesinde insana “yarar/zarar” kriterine göre de güzel ile çirkin ayırt etme gücü verilmiştir: *“İhtiyarî fiillerden sağladıkları fayda bakımından güzel ve yol açtıkları zarar bakımından çirkin olanlar vardır. En mükemmel yönlerinden birisi olarak alındığında bu anlamda güzel ile çirkin arasındaki temyiz, insana münhasırdır. Zira bazı eylemler haddizatında hoş gitse de zararlı sonuçları itibariyle çirkin addedilir”* (Abduh 1980: III/392).

Abduh (1980: III/393)’un güzelliği etikten estetik bir terime dönüştürmesinin sonucu, Batıda olduğu gibi “güzellik/çirkinlik” terimlerinin yerini “iyilik/kötülük”ün almasıdır. Ona göre insan aklı sonuçları bakımından beşerî fiilleri bilerek “zararlı ile yararlı” arasında ayırım yaptı ve birincisini *şer*, ikincisini de *hayır* eylemi olarak adlandırdı. Bu ayırım, *fazilet ve reziletler* arasındaki ayırımın da kaynağını oluşturur. Spekülasyon yoluyla, filozoflar, entelektüel seviyelerindeki farklılıktan dolayı farklı düzeylerde onları tanımladı. Onlar, medeniyetin kuruluş ve çözülüşünü, ulusların üstünlük ve aşağılığı, güç ya da zaafı kadar bu hayattaki beşerî mutluluk ve mutsuzluğu da bu değerlerde temellendirdi; bunu tanımlayan ve bu tanımda doğruya yaklaşanlar, aydın insanlar arasında az bir kesimi teşkil etse de. Ona göre bunlar, hiçbir din ve felsefe bilgininin (*millî* ve *filozof*) ihtilaf etmediği apriorik aklı

ilkelerdendir. Görüldüğü gibi Abduh, burada isim vermeden Bentham ve Mill gibi filozofların yararçı teorisini dile getirir. O, muhtemelen XIX. asırda Arapçaya çevrilen iki filozofun eserlerini okumuştur.

“Yararlı”nın Çıkması

Avrupa’da rasyonalizm, romantizm, empirisizm gibi ekoller, daha çok Fransa, Almanya ve İngiltere gibi ülkelerin kültürlerini yansıtıyordu. Ancak sekülerleşme deneni yeni bir normativite arayışında bu ana paradigmalara özgü farklı teoriler arasında eklektisizm, daha doğrusu sentez arayışı da doğaldı (Dewey 1974). İlk bakışta Kantçılık ile yararçılık, “akıl” ve “fayda” gibi sübjektif ve objektif ölçütlere dayalı rakip ahlak anlayışlarını temsil ediyordu. Hâlbuki yakından incelendiğinde aralarında az-çok ortak bir zemin bulunabilirdi (Wilde 1894). Batı düşüncesinin kaynaklarına inmek için Fransızca ve İngilizce öğrenen Abduh da, özellikle Comte pozitivisminden derinden etkilenmişti (Kerr 1966: 138, Hourani 1993: 138). Ancak bu, daha çok geleneksel paradigmadan kopuşu sağlayan epistemolojik bir etkilenmeydi. İş, bu perspektifin sosyal-siyasal meselelere uygulanmasına gelince Abduh’un eklektik bir tutumla daha çok pragmatik-yönelişli Anglo-Amerikan pozitivisminden etkilendiği görülebilirdi.

Yararçılığa kaysa da Abduh (1980: III/333–34, 391–96, 425)’un tutarlı bir ahlak görüşü geliştirebildiğini söylemek zordu. O, Sünni paradigmaya aykırı bir yararçı tutumla “yararlı/zararlı”ya indirgediği “güzel/çirkin”in tayininde eklektik bir tutumla Kant gibi “bireysel ve ortak akıl ve duyu” yanında psikolojik süreçlere indirgeyerek akılla nihai uyum halinde saydığı vicdanı da merci olarak alır. Bütün olarak bakıldığında onun birçok konuda olduğu gibi bu konudaki fikirlerinin de belli bir Batılı ekol kadar, Eş’arilik ve Matüridilik gibi ortodoks ve Mutezile gibi heterodoks olanlar dâhil, herhangi bir geleneksel, İslamî ekole de uymadığı görülecekti. Mutezile ile sözde yeni-Mutezileyi temsil eden (Khalid 1969) Mısır modernizmi arasında diğer temel teorik konularda olduğu gibi bu konuda da görülen farklılık, pozitivistik üç-hal yasası bakımından, *epistemoloji/ontoloji* ayırımına tekabül eden, yaşadıkları çağın hâkim felsefeleri *rasyonalizm* ile *pozitivizmin* etkisiyle açıklanabilir. Mutezile, *tahsin/takbih* deneni *hüsn ü kubh* değerlerinin metafiziksel temellendirmesine çalışırken, Mısır modernistleri, Batı’da olduğu gibi teo-ontolojik olarak değerlerin geçerlik alanlarını ayırıyor ve dünyevi alanda aşkın niteliğinden soyutlanan değerleri araçsallaştırıyordu.

Diğer taraftan Abduh’un görüşü Matüridilikle de bağdaşmaz. Zira Matüridilik, aklın şer’in bildirmesinden sonra hükümlerin arkasındaki değerleri kavrayabileceğini öngörür. Ancak mezhep, bu konuda Abduh gibi ne dinî (*akâit-ibâdât*)/dünyevî (*muamelât-ukûbât*) alanlar ayırımı yapar, ne de güzel ve çirkinin değerlendirilme-

sinde *yararlılığı* kriter alır. Abduh (1980: III/398–99)’a göre insan akli, peygamberlerin bildirmesi üzerine inanç ve ibadetlere ilişkin emir ve yasakların güzel ve çirkin, daha doğrusu yararlı ve zararlı yönlerini kavrayabilir. Diğer taraftan o (1980: III/396), gene bildik kelime oyunlarıyla dünyevî alanda yararcı, akli bir ahlakı savunur. Ona göre insan akli tek başına sahibini bu dünyada mutluluğa ulaştırılmaz. Ancak onun buradaki kastı, sıradan insanların aklıdır. Zira hemen arkasından tarihin kaydettiği bazı üstün insanlar, yani filozofların bu hükümden müstesna olduğunu ekler.

Abduh, *Risâletü’l-Tevhîd*’in “Fiillerin Güzelliği ve Çirkinliği” başlıklı bölümünün sonunda pozitivizm çağına özgü bildik agnostik tavrını göstermekten geri durmaz. Ona göre, son olarak dinde güzellik ve çirkinliğini kavrayamadığımız emredilen ve yasaklanan eylemler vardır. Bu tür amellerin güzelliği, emredilmiş olmalarından, çirkinlikleri de yasaklanmış olmalarından kaynaklanır. Yani emredildikleri için güzel, yasaklandıkları için de çirkindirler. “Doğrusunu Allah bilir”. Onun esas akli, yararcı görüşünün arkasından dile getirdiği bu yuvarlak görüş, elbette ilkesel bir Eş’arî tutumu yansıtmaz.

Abduh’u İslamdaki geleneksel, “kendinden ve dışından güzel” ayırımından hareketle yararcı bir ahlak görüşüne sevk eden “kendinden ve dışından değerler,” bugün belki de değerler konusunun en karmaşık yönü olarak tartışılmaktadır (Picard 1939, Harold 2005). Ancak kanaatimizce mesele, özünde basittir. Öncelikle John Dewey’in de dikkat çektiği gibi değerlendirme (*valuing*), yani *güzelliğin* tespitiyle buna dayalı değerlendirmeyi (*evaluating*), yani *güzelin* tespitini birbirinden ayırmak gerekir (Picard 1939: 257). Kant’ın öngördüğü ve Abduh (1980: III/390)’un da “(bireysel) zevkler değişse de eşyada güzellik ve çirkinlik vardır” sözüyle anlattığı gibi, *güzellik* değeri, mutlak olarak kullanıldığında *kendinden* ve *objektiftir*. Buna göre güzeli değerlendirmede aslında gene objektif olduğu halde sübjektif görünen *kendinden/dışından* ayırımı meydana çıkar.

Ancak vahyî veya felsefî, değerın metafiziksel araştırmasından ümidin kesildiği modern çağda haz veya yararlığın değerlerin tespitinde kriter olarak alınması sonucu “değerli” kadar “değer”in kendisi de “kendinden/dışından” ayırımına uğrar. Geleneksel dünyada olduğu gibi İslamda da sadece “kendinden ve dışından güzel” ayırımı olduğu halde Abduh (1980: III/392–93, 396)’un ihtiyarî fiillerin “kendinden ve dışından güzellik ve çirkinlik”inden bahsetmesi, bunun içindir. Bu değişimin belki de en vahim sonucu hiyerarşik değer monizminin kaybolmasıdır. Bilinen insanlık tarihinde iki bin yıl boyunca siyasî teori *adalet* teması etrafından dönerken, modern dünyada XVI. yüzyıldan Machiavelli ve Hobbes’tan itibaren siyasî teoriyi *adalet* gibi tek bir değere dayandırma girişimleri başarısız kalmıştır (Deutsch 1970: 12). *Adaletin* ise zirve değer *güzelliğin* türevi olduğunu söylemiştik. Modern dünyadaki

değer çoğulluğunun yol açtığı kriz, özellikle çevre tasavvurunda görülmektedir (Harold 2005: 93).

Mekanistik dünya görüşüne dayalı bir “tabii ekonomi” tasarlayan Adam Smith’in “görünmez el” kavramının sembolize ettiği gibi klasik ekonomi-politikçiler, bireysel çıkarların sınırsız takibi sayesinde nicel mutluluğa, refaha dayalı bir sosyal düzenin kendiliğinden oluşacağını öngörüyordu. Ancak E. Hobsbawm (1980: 288)’in da ifade ettiği gibi yarar ve çıkar, Batı tarihinde yapıcıdan çok yıkıcı değerler olarak işlemiştir” (...). *Yararcılık, bu gibi sebeplerden dolayı asla orta sınıfın liberal ideolojisini tekeline alamadı. “Bu akılcı mı, yararlı mı, en büyük sayının en büyük mutluluğuna katkıda bulunacak mı?” şeklindeki can alıcı soruları cevaplandırmaktan aciz yararcılık, geleneksel kurumları budayıp devirmek için amansız bir balta sağladı.”*

Yükselen Batı karşısında özgürlük arayışında yararçı bir İslam anlayışına kayan Mısırlı İslam modernistlerine karşılık genel olarak Osmanlı aydınları geleneksel İslamî, Eş’arî paradigmayı sürdürdü. Namık Kemal (2005: 54, 147, 219) için yararlığın, değer ölçütü haline gelmesi, insanın kendi kendisini inkâr demektir. Ona göre, umum veya çoğunluk iradesi, değerlerin tayininde değil, ancak korunmasında bir merci olabilir: *“Umum veya ekseriyet, hakkı icada değil, fakat muhafazaya vasıttadır (...) Cemiyet içinde adaleti yalnız ekseriyetin kuvveti muhafaza eder. Bununla zannolanın ki, ekseriyet her neye mail olursa ve yahut her nede fayda görürse adalet ondadır. Âlemde gelmiş, ne kadar mahlûk var ise bir yere toplanarak en aciz bir Habeş çocuğunun rızasını istihsal etmeksizin başından bir kıl koparmaya teşebbüs etseler hareketleri aynıyla bir adamın ifnaya kalkışması gibi bir zulm-i sarîh olur ve bu iki fiilin arasında olan fark, fiillerinin kesret ve killetinde değil, yalnız zulmün huffet ve şiddetinde kalır.”* O, ahlakî alan bir yana, bilimin bile teknik ürünleriyle sırf faydacı bir açıdan algılanmasına karşıdır: *“İlmi vesile-i istifade etmek için istihsale çalışanların hiç bir vakit malumatça bir mevki-i imtiyaz ve kemale vasıl olduğu bilinmez”* (Namık Kemal 1326: 16–7).

Maslahattan Yararlığa

Muhammed Abduh gibi İslam modernistlerinin İslamı yararçı bakımdan yeniden yorumlamaları sürecinin birinci aşaması, yukarıda nispeten geniş bir şekilde gördüğümüz gibi, Batılı örneğe benzer şekilde geleneksel ana değer *güzelliğin* estetik, pozitif bir değere dönüştürülmesiyle *güzelin yararlıya* indirgenmesiydi. Yararçı İslam yorumunun ikinci aşaması ise geleneksel fıkıh açısından marjinal bir kavram olan *maslahata* merkezî bir değer olarak *yararlık* anlamı yüklemektir. Bunun tespiti ise *fıkıh usulü* denen İslam hukuk metodolojisine ilişkin daha teknik bir tartışmaya girilmesini gerektirir.

Muhammed Abduh (1980: I/309–15), Montesquieu’ya uyararak kânunların milletlere göre değişiklik gösterdiği gibi, kânunların gözetceği şahsî maslahatlar ve umumî menfaatlerin de milletlere göre değiştiğini savunur. O ve takipçileri, böylece *maslahat* gibi geleneksel fıkıh açısından marjinal bir kavramı, anlamını modernleştirerek *yararlığa* dönüştürerek merkeze geçirir. Böylece bir uçtan bir uca, Mısır modernistleri ve fundamentalistlerinin geçmişte veya gelecekte aradıkları “ideal İslam” tamamıyla “reel İslam”a, bir *kült’e* dönüşecekti. Batı’daki gibi *reformasyon* anlamını kazanan *ıctihat* ile dinin gövdesini oluşturan fikhın radikal revizyonuna giden yol açılacaktı. Öyle ki bu girişim, Abduh (1980: III/195) tarafından namaz gibi ibadetlerin şekillerinin bile gözden geçirilmesi gibi keyfî yorumlara kadar varacaktı.

Fıkıhı çağdaş dünyaya uyarlamak için yapılacak *ıctihat*, Abduh’a göre iki prensibe dayanıyordu; *maslahat* ve *tefrik*. *Maslahat*, Mısır modernistlerinin benimsediği dinî yararcılığın köşe-taşı kavramıydı. Usûl-i fıkıhta dört kaynak dışında kıyasın uzantısı kılavuz ilkelerden sayılan *maslahat* (*benefit*), özellikle Malikî fakihler tarafından geliştirilmiştir. Bu ilke, Allah’ın vahiyden amacının insanların maslahatını, onlar için iyiliğe vesile olan durumları gözetmek olduğu varsayımıyla hukukçuların nasslardan hüküm çıkarırken bu amaca en iyi hizmet edecek yorumu seçmesini öngörür. Reşid Rıza (1986: 236)’nın da takdir ettiği Şah Veliyyullah Dihlevî (1992: I/39), ünlü eseri *Huccetullâhi’l-Bâliğâ*’nın telif gerekçelerinden birinin, sahih hadislerin şer’î maslahatlara uygunluğunu göstermek olduğunu belirtir. Malikîler gibi fakihlerden bir grup, bir hadisin her yönden kıyasa aykırı olması durumunda reddedilebileceğini sanmışlardır. Reşid Rıza (1986: 285, 298) da sahih hadisin mutlak anlamda kıyasa üstünlüğünü savunur. Ancak konunun teknik detaylarına girildiğinde onun gibi modernistlerin düştükleri vahim çelişkiler açıkça görülür.

Birincisi, Şâtibî ve Dihlevî gibi âlimlerin bahsettiği *maslahat*, Mısır modernistlerinin kastettiği gibi, sadece beşerî ilişkiler alanında geçerli modern bir *yararlık* ilkesi anlamına gelmez. İlk önce Gazâlî tarafından tanımlandıktan sonra Şâtibî tarafından geliştirilen “şeriatın maksatları”, fertlerin beş temel emniyetini içerir: can, mal, akıl, din ve nesil emniyeti (Hallaq 2002: 112). Reşid Rıza (1996: 232–3), bunları Avrupa kökenli tabii haklara benzer “dinin genel prensipleri” olarak sunar. Böylece şeriatın maksatları “hayatın ve malın korunması ve adaletin lüzumu, edep, dürüstlük, hilenin gayr-i meşruluğu” gibi fazilet ahlakının bazı genel düsturlarına indirgeniyordu. Ancak modernistler, bu genel düsturların dünya toplumlarının çoğunda bulunan emsallerinden hangi yönlerden ayrıldığı, İslam hukuku tarafından özgül olarak nasıl tanımlandığı sorusunu karşılıksız bırakıyorlardı (İbrahim 2004; 2007, Al-Azmeh 1996: 409–13).

Onlara göre maslahat, sosyal ahlakın genel düsturlarından hükümler çıkar-maya yarayan temel bir ilkeydi. Allah sadece böyle genel prensipler vaz' ederek bunların sosyal hayatın özgül problemlerine uygulanmasını insan aklına bırakmıştır. Bu problemler değiştiği için uygulama da değişmelidir ki bu konuda herhangi bir zamandaki kılavuz kural, o zamanki insanlığın genel refahıdır.⁷ Diğer taraftan Abduh ve Rıza, İslamda özellikle kadınları mağdur edici hükümler içerdiğini varsaydıkları *ukûbat* denen ceza hukukunu, "hadler" denen belli suçlara özgü sabit şer'î cezalara indirgiyordular.

Modernistlere göre muameleler gibi alanlarda yasama, maslahat ilkesine dayanır; bu yüzden çelişiklerinde dinî nass yerine maslahat gözetilir. Hâlbuki büyük bilgin Zâhid Kevserî (1994: 340–7)'ye göre İslamda kastedilen, dünyevî değil, şer'î maslahattır; zira geçici beşerî şartlardan aldanan akıl, çoğu zaman mefsetedi maslahat sanır. Modernistler, muameleler alanında maslahatı dinî nasslara tercihleriyle, sanki Allah'ın bu alanda kulların maslahatını bilmediğini varsaymakta, *hüsn* gibi *maslahatın* da insan aklı tarafından keşfedebileceğini iddia etmektedirler. Hatta Kevserî, Mutezile âlimi Ebu'l-Hasen Basrî'nin *el-Mu'temed* isimli eserinden alıntılar yaparak, dinde aklı hâkim kılan bu mezhebin bile modernistler gibi dinî hükümleri dünyevî bir maslahat ilkesine dayandırmaya cüret etmediğini belirtir. Reşid Rıza'nın da kaynak aldığı Necmeddîn Tûfî ve İbni Kayyım gibi Hanbelî âlimleri, Hz. Ömer zamanında maslahat gereği uygulamaları yanlış yorumladıkları gerekçesiyle eleştiren Kevserî, maslahat-ı mürselenin geçerliği hakkında İslam âlimleri arasında oybirliği olmadığını belirtir.

Çoğu âlim, dinî nasslar tarafından düzenlenmediği için tartışmalı olan maslahat-ı mürseleye, ancak belli bir durumda gözetilen kamu maslahatı, ya hukukun evrensel bir ilkesine veya dinî nassın belli bir parçasına uygun (*münasip*) ve geçerli (*muteber*) olduğu takdirde onay vermiştir. Gazâlî gibi âlimler ise hükmün, şeriatın beş maksadından herhangi birine hizmet edeceği ve kesin ve küllî olduğu anlaşıldığı takdirde ancak maslahat ilkesine geçerlik tanır (Hallaq 2002: 112, Bilmen 1967: I/199–203). *el-Muvâfakât* isimli usul klasiğinde bir içtihat prensibi olarak *maslahat* kavramını temellendiren ünlü Endülüslü âlim Şâtûbî (1997b; 1997a: 395) diğer taraftan *el-İ'tisâm* isimli eserinde *maslahat-ı mürsele* ile *istihsamın* bid'atten ince farkını ortaya koymaya özen göstermişti. Ancak onun usul eserine dayanarak *maslahata*, *yararlık* şeklinde modern bir anlam yükleyen Reşid Rıza gibi İslam modernistleri, nedense *el-İ'tisâm*'i görmezlikten gelmiştir.

İkincisi, modernistlerin vahim bir çelişkisi, hadisin kıyasa üstünlüğü iddialarını bizzat çiğnemeleriydi. Onlar, Muhammed b. Abdülvehhab'ı izleyerek hem müçte-

⁷ Tafsilat, Opwis 2005: 198–201, Abdelkader 2003, Kerr 1966: 187–200, Hallaq 2002: 214–20.

hitler, hem de onlara uyan mukallitlerin sahih hadise uymaları gerektiği iddiasıyla kıyası kullanan geleneksel fikhî reddettikleri halde daha sonra kendileri modern, yararcı bir anlayışla sünnetin aleyhine keyfî bir kıyasın yolunu açmışlardır. Bundan, modernistlerin kıyasa karşı Sünnet taraftarlığının, aslında geleneksel fikhî itibarını sarsma stratejisinin bir parçası olduğu sonucu çıkıyordu. Nitekim bizzat Reşid Rıza (1986: 300–01), kabul ettiği bu çelişkisini dinde yaptığı keyfî ayırımla tevile çalışır. O, hadislerin geçerliğini ibadetler alanına özgü saydığı *taabbüdü* (kulluk gereği, nedensel-olmayan) hükümler, maslahat ilkesinin geçerliğini ise muameleler alanına özgü saydığı *ta’lîlî* (nedensel) hükümlerle sınırlandırır. Hâlbuki *maslahat*, *hüsn* gibi, hem ibadetler, hem de muameleler alanını kapsayan genel bir ilke olduğu gibi namazlar kadar örneğin had cezalarıyla ilgili hükümler de taabbüdüdür. Hatta çoğunlukla Eş’arî İslam âlimlerine göre nasslarda taabbüd asıldır (Bilmen 1967: I/177).

Üçüncüsü, Reşid Rıza (1996: 300–03) hadis konusundaki çelişkisini tevîl için Hanefî mezhebinin *istihsan* kaidelerini örnek verir (Kerr 1966: 190). Ona göre Hanefiler, kamu maslahatı ilkesince benimsedikleri *istihsanı*, celî (açık) kıyasa ve âhâd hadise⁸ tercih etmişlerdir. Bu iddiasıyla o, *istihsan*ın Hanefî fikhî teorisi ile pratiğinde değişen iki anlamını göz ardı eder. *İstihsan*, usulde *hafî* (gizli) kıyas, fıkıhta ise *celî kıyasa* karşı genel bir delil anlamına gelir; bu bakımdan her hafî kıyas *istihsan* ise de, her *istihsan* bir hafî kıyas değildir (Bilmen 1967: I/17, 174). Hanefî fikhînde *celî kıyasa* karşı *istihsan*, bir ayet, hadis, icmâ’ veya bir zaruret gibi *hafî kıyası* da içerebilir.

Bu bakımdan Hanefiler, Rıza’nın sandığı gibi kıyası âhâd hadise tercih etmemişlerdir. Gerek Hanefiler, gerekse de Şafiiler, belli şartları karşılayarak sıhhat kazandığı takdirde âhâd hadislerin dinî bir nas olarak alınabileceğini savunmuşlardır. Hanefiler, fikhî ve içtihat, hatta asgarî zabt ve adalet vasıflarına sahip bir ravinin rivayet ettiği vâhid hadisi genel olarak kıyasa tercih etmişlerdir (Bilmen 1967: I/374). Oysa Reşid Rıza (1996: 301), kesinlik taşımadığı gerekçesiyle, muameleler alanında maslahat ilkesine aykırı olduğu takdirde vâhid hadislerin terkinin Sünnetin terki anlamına gelmeyeceğini iddia eder.

Vâhid hadislerin dinî nass olarak kabulüne ilk kez Mutezile itiraz etmişti. Mutezile âlimleri, dinin inanç esasları, *usulü’l-dîn* alanında bir hadisin sahih sayılması için her tabakada en az iki adil ravi tarafından rivayetini şart koştu. Dolayısıyla Reşid Rıza gibi modernistler, fıkıhta muamelat alanına ilişkin vâhid hadislerin geçerliğine itiraz etmekle Mutezileden bile daha ileri gitmişlerdi. Buharî ve Müslim

⁸ Hadis usulü terminolojisinde “mütevâtir olmayan haber” şeklinde genel bir anlamda kullanılan *âhâd haber/hadis*, “birek kişi tarafından rivayet edilmiş haber/hadis” anlamına gelir. Daha ileri bir ayırımla bu tanım *vâhid haber’e* tahsis edilirken, *âhâd haber* “aziz ve meşhur” gibi adlar da alan iki ve üç kişinin rivayet ettiği haberler anlamında kullanılmaktadır.

gibi hadis imamlarının sıhhati üzerinde ittifak ederek “Sahih” başlıklı kitaplarına aldıkları birçok hadis, tek isnatla rivayet edilmiştir. İmam Şafî’nin İslamın üçte birine denk saydığı ve 70 fıkıh babını ihtiva ettiğini söylediği ünlü “Ameller, niyetlere göredir” hadisi bunun en iyi örneğidir. Abduh ve Rıza gibi modernistler bu şekilde birbirlerine bağlı iki açıdan dinin kaynaklarını zorluyordu. Birincisi, muameleler alanında seküler bir *yararlık* kavramını sahih dinî nasslara tercih ediyorlar, ikincisi, bu tercihlerini meşrulaştırmak için aynı zamanda Goldziher gibi oryantalistler gibi bizzat bu nassların sıhhatine de meydan okuyorlardı.

Sonuç

Batıda olduğu gibi Mısır örneğinde İslam dünyasında da yararcılık, değerler krizinden doğmuştu. Ancak bu, asıl problem olmaktan ziyade onun bir sonucuydu; mesele, Batıda olduğu gibi bu değerler krizine vücut veren esas problemi teşhisti. Değerler krizi, dinin hayata geçirilmesinde kusura yol açmıştı. Ancak dinin hayata geçirilmesinde kusura yol açan değerler krizi nereden kaynaklanıyordu? Mısırlı aydınların da Batılılar gibi dinin hayata geçirilmesindeki kusuru, *ahlakî* yerine *epistemolojik* bir düzlemde araması, hep uçlara düşmelerine yol açacaktı. Örneğin onlar, Muhammed b. Abdülvehhab’ı izleyerek hem müçtehitler, hem de mukallitlerin sahih hadise uymaları gerektiği iddiasıyla kıyası kullanan geleneksel fikhî reddettileri halde daha sonra kendileri modern, yararçı bir anlayışla sünnetin aleyhine keyfî bir kıyasın yolunu açmışlardı. Böylece bir uçtan bir uca, Mısır modernistleri ve fundamentalistlerinin geçmiş veya gelecekte aradıkları “ideal İslam” tamamıyla “reel İslam”a, yani bir *kül’e* dönüşecek, yararcılık, dinin normatif temellerinin sarsılmasıyla sonuçlanacaktı.

Kaynakça

- Abdelkader, Deina (2003) “Modernity, the Principles of Public Welfare (*maslaha*) and the End Goals of Shari’a (*maqâsid*) in Muslim Legal Thought,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 14/2: 163–174.
- Abduh, Muhammed (1980) *el-A’mâlü’l-Kâmile*, I–III. Muhammed ‘Ammâra (yay.), Beyrût: el-Müessesetü’l-‘Arabiyye.
- Al-Azmeh, Aziz (1996) “Muslim Modernism and the Text of the Past.” *Islam and The Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*, Sharifah Shifa Al-Attas (ed.), 391–428, Kuala Lumpur: ISTAC.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1967) *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu*, I–VIII. İstanbul: Bilmen.
- Brinton, Crane (1963) *Ideas and Men: The Story of Western Thought*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Chadwick, Owen (2000) *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*.

- Cambridge: Cambridge UP.
- Chignell, Andrew (2007) Kant on the Normativity of Taste: The Role of Aesthetic Ideas," *Australasian Journal of Philosophy* 85/3 (September):415–433.
- Comte, Auguste (2000) *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, I–III. Harriet Martineau (trs.), Kitchener: Batoche.
- Deutsch, Karl Wolfgang (1970) *Politics and Government: How People Decide Their Fate*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Dewey, C. J. (1974) "Cambridge Idealism': Utilitarian Revisionists in Late Nineteenth-Century Cambridge," *The Historical Journal* 17/1 (March): 63–78.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullâh (1992) *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I–II. M. Şerîf Sükker (yay.), Beyrût: Dâru İhyâi'l-'Ulûm.
- Foster, Frank Hugh (1909) "The Theology of the New Rationalism," *The American Journal of Theology* 13/3 (July): 405–413.
- Glaser, John F. (1958) "English Nonconformity and the Decline of Liberalism," *The American Historical Review* 63/2 (January): 352–363.
- Groarke, Leo-Solomon, Graham (1991) "Some Sources for Hume's Account of Cause," *Journal of the History of Ideas* 52/4 (October-December): 645–63.
- Guyer, Paul (2002) "Beauty and Utility in Eighteenth-Century Aesthetics," *Eighteenth-Century Studies* 35/3 (Spring): 439–453.
- Hallaq, Wael Bahjat (2002) *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge UP.
- Hallowell, John H. (1942) "The Decline of Liberalism," *Ethics* 52/3 (April): 323–349.
- (1950) *Main Currents in Modern Political Thought*. New York: Holt Rinehart & Winston.
- Harold, James (2005) "Between Intrinsic and Extrinsic Value," *Journal of Social Philosophy* 36/1 (March): 85–105.
- Harris, Marjorie S. (1930) "Beauty and the Good," *The Philosophical Review* 39/5 (September): 479–490.
- Harrison, John R. (1995) "Imagination and Aesthetics in Adam Smith's Epistemology and Moral Philosophy," *Contributions to Political Economy* 14: 91–112
- Himmelfarb, Gertrude (1995) *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values*. New York: Knopf.
- Hobsbawm, Eric J. (1980) *The Age of Revolution, Europe 1789-1848*. London: Abacus.
- Hourani, Albert H. (1993) *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge UP.
- Ibrahim, Yasir S. (2004) *The Spirit of Islamic Law and Modern Religious Reform: Maqâsid Al-Sharî'a in Muhammad 'Abduh and Rashid Ridâ's Legal Thought* (Doctoral dissertation, Princeton University).
- (2007) "Muhammad 'Abduh and Maqâsid Al-Sharî'a," *The Maghreb Review* 32/1:

2–30.

- İzmirli İsmail Hakkı (1981) *Yeni İlm-i Kelam*. Sabri Hizmetli (yay.), Ankara: Umran.
- Joas, Hans (2000) *The Genesis of Values*. Cambridge: Polity.
- Kara, İsmail (2001) *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh.
- Kerr, Malcolm H. (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Los Angeles: University of California Press.
- el-Kevserî, M. Zâhid (1994) *Makalâtü'l-Kevserî*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- Khalid, Detlev (1969) "Some Aspects of Neo-Mu`tazilism," *Islamic Studies* 8: 319–347.
- Kınalızâde Ali Çelebi (2007) *Ahlâk-ı 'Alâî*. Mustafa Koç (yay.), İstanbul: Kaynak.
- Kulenkampff, Jens (1990) "The Objectivity of Taste: Hume and Kant," *Noûs* 24/1 (March): 93–110.
- Lathion, Stéphane (org.) (2005–2006) *Réformisme dans les Trois Religions Abrahamiques: Approche Historique et Analyse Comparée*. Séminaire, Université Fribourg.
- Mardin, Şerif (1983) *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim.
- Meyer, Michael A. (1988) *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*. New York: Oxford UP.
- Namık Kemal (1326) *Renan Müdâfa'anâmesi*. İstanbul.
- (2005) *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. Bütün Makaleleri 1. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara (yay.), İstanbul: Dergâh.
- Neilson, Francis (1945) "The Decay of Liberalism," *American Journal of Economics and Sociology* 4/3 (April): 281–310.
- Opwis, Felicitas (2005) "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12/2 (August): 182–223.
- Picard, Maurice (1939) "Intrinsic Value and Intrinsic Good," *The Journal of Philosophy* 36/10 (May): 253–263.
- Raeder, Linda C. (2002) *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*. University of Missouri Press.
- Reşid Rıza, Muhammed (1996) *Muhâverâtu'l-Muslihi ve'l-Mukallidi. Gerçek İslamda Birlik*. Hayreddin Karaman (trc.), 171–318, İstanbul: Nesil.
- Roach, John (1957) "Liberalism and the Victorian Intelligentsia," *Cambridge Historical Journal* 13/1: 58–81.
- Ruggiero, Guido De (1959) *The History of European Liberalism*. R. G. Collinwood (trs.). Boston: Beacon.
- Salvatore, Armando (2005) "The Euro-Islamic Roots of Secularity: A Difficult Equation," *Asian Journal of Social Science* 33/3 (September): 412–437.
- Sava Paşa (1955–1956) *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, I–II. Baha Arıkan (trc.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Schwartz, Louis B. (1987) "Justice, Expediency, and Beauty," *University of Pennsylvania*

- Law Review* 136/1 (November): 141–182.
- Seung, Thomas Kaehao (1991) "Virtues and Values: A Platonic Account," *Social Theory and Practice* 17/2 (Summer): 207–249.
- Shaw, Charles Gray (1901) "The Theory of Value and Its Place in the History of Ethics," *International Journal of Ethics* 11/3 (April): 306–320.
- Smith, Wilson (1954) "William Paley's Theological Utilitarianism in America," *The William and Mary Quarterly* 11/3 (July): 402–424.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm (1997a) *el-İ'tisâm*. Mahmûd Ta'me Halebî (yay.) Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- (1997b) *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şer'ati*, I–II. Abdullah Derrâz (yay.) Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw (1972) "The Great Theory of Beauty and Its Decline," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 31/2 (Winter): 165–180.
- et-Tehânevî, Muhammed 'Ali (1998) *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Fünûn*, I–IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye.
- Thomas, D. A. Lloyd (1980) "Liberalism and Utilitarianism," *Ethics* 90/3 (April): 319–334.
- Toulmin, Stephen (1992) *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Troeltsch, Ernst (1958) *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. Boston: Beacon.
- Vidler, Alec R. (1934) *The Modernist Movement in the Roman Church: Its Origins and Outcome*. Cambridge: Cambridge UP.
- Wilde, Norman (1894) "Kant's Relation to Utilitarianism," *The Philosophical Review* 3/3. (May): 289–304.