



**T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**MUHAMMED AZİZ LAHBABİ: HAYATI, ESERLERİ
VE FELSEFESİ**

Hanano KHALIFA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Fegani Beyler

Bingöl – 2025

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

MUHAMMED AZİZ LAHBABİ: HAYATI, ESERLERİ
VE FELSEFESİ

Hanano KHALİFA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER

Bingöl – 2025

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	vi
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	viii
ÖNSÖZ.....	x
Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti.....	xi
Bingol University Institute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis	xii
KISALTMALAR	iv
1. GİRİŞ	1
2. MUHAMMED AZİZ LAHBABİ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFİ KİŞİLİĞİ	11
2.1. Hayatı	11
2.2. Eserleri	19
2.3. Felsefî Kişiliği.....	21
3. LAHBABİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN YAPISI	31
3.1. Fransız Sömürgeciliği	31
3.2. Lahbabi’nin Kişiliği ve Düşüncesi Üzerindeki Etkisi.....	37
4. LAHBABİ’NİN FELSEFİ DÜŞÜNCELERİ.....	40
4.1. Varlık kavramı	40
4.2. İnsan Kavramı	44
4.3. Şahıs Kavramı	46
4.4. Lahbabi’ye Göre Varlık, Kişi ve İnsan Dengesi	48
4.5. Aşknlık Kavramı	50
4.6. İslam Şahsiyetçiliği Kavramı	52
4.7. Gerçekçi Şahsiyetçilik.....	54
5. MUHAMMED AZİZ LAHBABİ DÜŞÜNCESİNDE AHLAK	58
5.1. Kişisel Ahlakın İslami Boyutu	59
5.2. Ahlak ve İman Arasındaki İlişki	61
5.3. Ahlak Kavramında Özgürlük ve Sorumluluk Arasındaki İlişki.....	65
5.4. Ahlak ve Kişisel Gelişim İlişkisi.....	67
5.5. Ahlak ve Gelecek İlişkisi	69
6. ÖZGÜRLÜK VE ÖZGÜRLEŞME	72
6.1. Özgürlük.....	72
6.2. Özgürleşme	76

6.3. Özgürlük ve Özgürleşme Kavramları Bağlamında Değerler Krizi: ahababi'nin Görüşü	79
6.3.1. Lahbabi'nin Düşüncesinde Yalan	81
6.3.2. Lahbabi'nin Felsefesinde Kadın-Erkek Eşitliği	83
6.3.3. Lahbabi'nin Düşüncesinde Çok Eşlilik.....	86
6.4. Lahbabi'de Siyasal Özgürleşme.....	88
7. KÜLTÜR VE MEDENİYET	92
7.1. Kültür	92
7.1.1. Lahbabi'nin Düşüncesinde Kültür: Özgünlük ve Modernleşme Arasında	93
7.1.2. Lahbabi'ye Göre Arap-Mağrip Kültürü	96
7.1.3. Lahbabi'ye Göre Fransız Kültürü	99
7.2. Medeniyet.....	100
8. ARAPÇA VE ARAPÇALAŞTIRMA.....	104
8.1. Arapça	104
8.2. Arapçalaştırma	104
9. ARAP DÜŞÜNCESİNDE KAVRAMSAL YARATICILIĞIN SORUNSAĞI: LAHBABİ'NİN PERSPEKTİFİ	106
10. BATI PERSONALİZMİ İLE İSLAM ŞAHSİYETÇİLİĞİ ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME	108
11. BENLİK VE MEDENİYET ARASINDA: MALİK İBN NEBİ İLE MUHAMMED AZİZ LAHBABİ ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR OKUMA	110
SONUÇ.....	112
KAYNAKÇA	115
ÖZGEÇMİŞ.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım *Muhammed Aziz Lahbabi: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi* adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

... / ... / 2025

İmza

Hanano KHALIFA

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

229071017 öğrenci numaralı *Hanano KHALIFA* tarafından hazırlanan *Muhammed Aziz Lahbabi: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi* başlıklı bu çalışma, 05/05/2025 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliği/~~oy çokluğuyla~~ başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Felsefe* Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan : Prof. Dr. Hüseyin ÇALDAK İmza:

Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER İmza:

Üye : Doç. Dr. Rafiz MANAFOV İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../202.. tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı
Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Bu yüksek lisans tezi, çağdaş Arap-İslam felsefesinin önemli temsilcilerinden Muhammed Aziz Lahbabi'nin düşünsel mirasını incelemek amacıyla hazırlanmıştır. Lahbabi'nin şahsiyetçilik anlayışı, insanı merkeze alan felsefi yaklaşımıyla beni derinden etkilemiş; özgürlük, onur, ahlak ve medeniyet gibi kavramlara dair fikirleri hem bireysel hem toplumsal düzeyde güçlü yankılar uyandırmıştır. Bu çalışma, yalnızca akademik bir araştırma değil, aynı zamanda kişisel bir düşünsel yolculuk niteliği taşımaktadır.

Tez sürecinde karşılaştığım zorluklara rağmen, özellikle Arapça ve Fransızca kaynaklarla çalışmak benim için hem entelektüel hem metodolojik açıdan öğretici bir deneyim olmuştur. Lahbabi'nin kendine özgü dili ve kavramsal çerçevesi, bu çalışmanın derinliğini ve yönünü belirlemede etkili olmuştur. Elde ettiğim bulgular, Arap-İslam düşüncesi ile Batı felsefesi arasında kurulan köprülerin ne kadar değerli ve mümkün olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu süreçte bilimsel rehberliği, teşvik edici tutumu ve yönlendirici katkılarıyla bana yol gösteren değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER'e en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Aynı şekilde, bilgi paylaşımıyla katkı sunan tüm akademisyenler ve düşünsel tartışmalarla çalışmama zemin hazırlayan arkadaşlarıma minnettarım. Kaynaklara ulaşmamda destek olan araştırmacı dostlarımin katkısı da bu çalışmanın oluşum sürecinde önemli bir yer tutmaktadır.

Ve elbette, bu yolculukta bana her zaman inanan, sabır ve sevgiyle yanımda olan aileme en derin teşekkürlerimi sunuyorum. Onların desteği olmasaydı, bu sürecin hem duygusal hem zihinsel olarak bu denli anlamlı ve sürdürülebilir olması mümkün olmazdı.

Son olarak, bu tezin yalnızca Muhammed Aziz Lahbabi'nin felsefesine katkı sunmakla sınırlı kalmayıp, Arap-İslam düşüncesinin günümüzdeki anlamı, evrensel değerlerle ilişkisi ve modern insanın sorunlarına sunduğu özgün perspektifler üzerine yeni sorular ve tartışmalar doğurmasını temenni ediyorum.

.././ 202..

Hanano KHALIFA

Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti

Tezin Başlığı : MUHAMMED AZİZ LAHBABİ: HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFESİ
Tezin Yazarı : Hanano KHALIFA
Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER
Anabilim Dalı: FELSEFE
Bilim Dalı :
Kabul Tarihi :
Sayfa Sayısı : 128
<i>Bu yüksek lisans tezi, çağdaş Arap-İslam düşüncesinin önemli temsilcilerinden Muhammed Aziz Lahbabi'nin felsefi yaklaşımını incelemeyi amaçlamaktadır. Lahbabi'nin düşüncesi, insanı özgür, sorumlu ve anlam arayan bir varlık olarak tanımlayan "İslamî şahsiyetçilik" kavramı etrafında şekillenmektedir. Bu yaklaşım, hem İslamî geleneğin etik ve metafizik mirasından beslenmekte hem de Batı felsefesiyle eleştirel bir diyalog kurmaktadır.</i> <i>Çalışmada, Lahbabi'nin temel eserleri üzerinden insan, şahsiyet, ahlak, özgürlük ve medeniyet gibi kavramlara dair görüşleri analiz edilmiştir. Metin çözümlemelerine ek olarak, filozofun yaşadığı sosyo-kültürel bağlam da dikkate alınarak düşüncesinin oluşum süreci değerlendirilmiştir. Ayrıca onun, gelenek ve modernite arasında özgün bir denge kurma çabası ile Arap düşüncesine sunduğu katkılar ortaya konmuştur.</i> <i>Elde edilen bulgular, Lahbabi'nin felsefesinin yalnızca bireysel bir ahlak öğretisi değil; aynı zamanda çağdaş insanın anlam ve kimlik arayışına felsefi bir yanıt sunduğunu göstermektedir. Bu yönüyle onun şahsiyet merkezli felsefesi, düşüncenin insanla yeniden buluşmasını ve felsefenin toplumsal sorumluluk taşıyan bir etkinlik olarak yeniden konumlanmasını mümkün kılmaktadır.</i>
Anahtar kelimeleri: Lahbabi, Ahlak, Medeniyet, Özgürleşme, Şahsiyetçilik.

Bingol University Institute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis

Title of the Thesis: MUHAMMED AZIZ LAHBABI: HIS LIFE, WORKS AND PHILOSOPHY	
Author	: Hanano KHALIFA
Supervisor	: Asst. Prof. Dr. Fegani BEYLER
Department	: PHILOSOPHY
Sub-field	:
Date	:
<i>This thesis explores the philosophical approach of Muhammed Aziz Lahbabi, a prominent figure in contemporary Arab-Islamic thought. Lahbabi's intellectual framework is structured around the concept of Islamic personalism, which portrays the human being as a free, responsible, and meaning-seeking entity. His approach draws on the ethical and metaphysical legacy of the Islamic tradition while simultaneously engaging in a critical dialogue with Western philosophy.</i> <i>The study offers an in-depth analysis of Lahbabi's key works, focusing on his views regarding fundamental concepts such as the human being, personality, morality, freedom, and civilization. In addition to textual analysis, it also examines the socio-cultural context in which Lahbabi lived, in order to trace the formative influences on his thought. Moreover, the research highlights his endeavor to establish an original synthesis between tradition and modernity, and the unique contributions he made to modern Arab intellectual discourse.</i> <i>The findings of this study reveal that Lahbabi's philosophy is not merely a doctrine of individual ethics, but rather a profound philosophical response to the contemporary human quest for meaning and identity. In this regard, his person-centered philosophy enables a renewed encounter between thought and the human being, and repositions philosophy as an endeavor that bears social responsibility.</i>	
Keywords: Lahbabi, Ethics, Civilization, Liberation, Personalism.	

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	Ve benzeri
vs.	Ve saire

1. GİRİŞ

İnsan sorusu, felsefi projenin ilk başlangıcından beri daima merkezinde yer almıştır. Yunan düşüncesinde insan, akıl sahibi bir varlık olarak ortaya çıkmış; erdem ve mutluluğa bilgi ve diyalog yoluyla ulaşmayı amaçlayan bir varlık olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşım özellikle Sokrates¹ ve Platon'un² felsefesinde açıkça görülmektedir. Modern felsefede ise insan, bilgi ve varlık düşüncesinin merkezine yerleştirilmiştir; Descartes'ın³ meşhur “Düşünüyorum, öyleyse varım”⁴ ifadesinde olduğu gibi veya Kant'ın ahlaki ve epistemolojik projesinde insanı araç değil, bizzat amaç olarak görmesinde olduğu gibi.⁵

Ne var ki, bu insan merkezli yaklaşım her zaman adil ve tutarlı bir biçimde sürdürülmemiştir. Batı düşüncesi, özellikle modernite ve postmodernite dönemlerinde, insanın kendine yabancılaşmasına yol açan köklü dönüşümler geçirmiştir. Teknik ve maddi eğilimlerin, insanın manevi ve varoluşsal değerlerini gölgede bırakmasıyla bu yabancılaşma daha da derinleşmiştir. Jean-Paul Sartre⁶, Martin Heidegger⁷ ve Paul Ricœur⁸ gibi çağdaş filozoflar, bu krize dikkat çekmiş; insanı yeniden merkeze alan düşünce akımları gelişmeye başlamıştır. Bu akımlar

¹ Sokrates (M.Ö. 469 - 399), Batı felsefesi tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilir ve genellikle ahlaki felsefi düşüncenin gerçek kurucusu olarak görülür.

² Platon (M.Ö. 427 – M.Ö. 347), tarihin en büyük filozoflarından biridir; Sokrates'in doğrudan öğrencisi ve Aristoteles'in hocasıdır. Günümüzde bildiğimiz şekliyle Batı felsefesinin temellerini attığı söylenebilir.

³ René Descartes (1596–1650), Fransız bir filozof ve matematikçidir. Batı düşüncesinin gelişimi üzerindeki derin etkisinden dolayı genellikle “modern felsefenin babası” olarak anılır.

⁴ Descartes, R. (1641). *Meditations on First Philosophy*. In J. Cottingham et al., (Eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press.

⁵ Kant, Immanuel. *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*. çev. Ionna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

⁶ Jean-Paul Sartre (1905–1980): Fransız filozof, varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden biridir. Eserlerinde insanın özgürlüğü ve sorumluluğuna odaklanmış, “varlık özden önce gelir” diyerek insanın, seçimleri ve öz farkındalığı aracılığıyla kimliğini şekillendiren açık bir proje olduğunu savunmuştur.

⁷ Martin Heidegger (1889–1976): Alman filozof, varoluşçuluk ve fenomenolojiye derin katkılarda bulunmuş bir isimdir. Düşünceleri, “varlık” (Sein) kavramı etrafında şekillenmiş ve insanın varlığını, “dünyada varoluş” (Being-in-the-world) anlayışıyla anlamaya çalışmıştır.

⁸ Paul Ricœur (1913–2005): Fransız filozof, hermenötik (yorumlama) ve fenomenolojiyi birleştiren bir yaklaşım benimsemiştir. Kimlik, öz, bellek ve anlatı gibi meselelerle ilgilenmiş ve insanı, dil, metin ve söylem analizleri yoluyla anlamaya yönelik felsefi bir yaklaşım sunmuştur.

arasında, Emmanuel Mounier ve Jacques Maritain gibi düşünürlerin öncülüğünde Avrupa’da şekillenen “şahsiyetçilik” (personalizm) önemli bir yer tutmaktadır.⁹

Diğer yandan, İslam düşüncesi bu sorudan uzak değildir. Aksine, İslami miras, insan merkezli gelişmiş bir perspektifi derinliklerinde barındırır. Kur’an-ı Kerim’de açıkça belirtildiği gibi: “Andolsun, biz Âdemoğlunu şerefli kıldık”¹⁰; insan, akıl sahibi, sorumlu ve yeryüzünde halife kılınmış bir varlık olarak tanımlanır. Farabi, İbn Sina¹¹ ve İbn Rüşd¹² gibi Müslüman filozoflar, akıl, ruh ve özgürlük meselelerini din ile felsefe arasında bir denge kurarak ele almışlardır. Ancak sonraki dönemlerde bu insanî boyut zayıflamış, dinî söylem giderek parçalanmış ve içine kapanmıştır. Aynı zamanda insanı özgür ve sorumlu bir özne olarak merkeze alan felsefi yaklaşımlar da zayıflamıştır.

Bu noktada, çağdaş Arap bağlamında “insan” sorusunu yeniden gündeme getirmek büyük önem taşımaktadır. Özellikle günümüzde yaşanan siyasi ve kültürel dönüşümler, kimlik, onur, özgürlük ve anlam gibi temel meseleleri daha da yakıcı hâle getirmiştir. Bu bağlamda, Muhammed Aziz Lahbabi’nin düşüncesi, “İslami şahsiyetçilik” projesi aracılığıyla insanın yeniden inşasını hedefleyen öncü felsefi yaklaşımlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Lahbabi, zengin bir manevi mirası, özgürlük, hakikat ve adalet yönünde şekillenen çağdaş felsefi arayışlarla buluşturmayı amaçlamıştır.¹³

Çağdaş Arap felsefi düşüncesi, kültürel ve toplumsal alanda gelişimini ve yayılımını engelleyen bir dizi yapısal zorlukla karşı karşıyadır. Bu zorlukların başında, köklü bir felsefi geleneğin eksikliği, eğitimsel ve kültürel yapının kırılganlığı ile, özgür düşünceye alan tanımayan siyasal baskılar gelmektedir.

⁹ Mounier, Emmanuel. *Le Personnalisme*. Presses Universitaires de France, 1949.

¹⁰ Kur’an-ı Kerim, İsra Suresi, 17/70.

¹¹ İbn Sînâ (980–1037), Orta Çağ İslam dünyasının en önemli filozoflarından ve hekimlerinden biridir. Felsefesinde, Aristoteles’in metafiziği ile İslam inançlarını bağdaştırma çabası öne çıkar. Özellikle "varlık" (vücûd) ve "zorunlu varlık" (vâcibü'l-vücûd) kavramlarıyla tanınır. Tıp alanında kaleme aldığı *el-Kanun fi't-Tıbb* adlı eseri, yüzyıllar boyunca Doğu ve Batı’da temel bir başvuru kaynağı olarak kabul edilmiştir.

¹² İbn Rüşd (1126-1198), Endülüslü bir filozof, fıkıh âlimi, hekim ve kadıdır. Batı’da Averroes olarak bilinir. Kurtuba (Endülüs)’ta doğmuş, 12. yüzyılın önde gelen isimlerinden biri olmuş ve Orta Çağ’da Aristoteles felsefesini en iyi açıklayanlardan biri olarak kabul edilmiştir.

¹³ Lahbabi, Mohamed-Aziz. *Le Personnalisme Musulman*. Presses Universitaires de France, 1967.

Arap dünyasında felsefe, toplumsal meşruiyetini büyük ölçüde yitirmiştir. Felsefeye, bireyin ve gerçekliğin anlaşılması için gerekli bir bilim olarak değil, bazen entelektüel bir lüks ya da ideolojik bir tehdit olarak bakılmaktadır. Bu durum, kısmen İslami gelenekte felsefeye karşı duyulan tarihsel şüpheyne dayanmaktadır. Özellikle Gazzâlî'nin¹⁴ *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde filozofları küfürle suçlamasıyla zirveye ulaşmış bu şüphe, felsefeyi akide dışı ve sapkın bir yol olarak damgalamıştır. Gerçi İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* ile bu ithamlara karşı güçlü bir savunma ortaya koymuştur, ancak bu savunmanın kolektif bilinç üzerindeki etkisi sınırlı kalmıştır.

Modern çağda bu olumsuz bakış daha da derinleşmiştir. Selefi dini söylemlerin felsefeyi “Batı menşeli bir sapma” olarak dışlaması ve milliyetçi siyasal ideolojilerin kültürü propaganda aracına indirgemesi, felsefi düşüncüyü marjinalleştirmiştir.¹⁵

Felsefi düşüncenin Arap dünyasında kökleşmesini engelleyen en büyük etkenlerden biri eğitim müfredatıdır. Birçok ülkede felsefe, varsa bile, yalnızca yüzeysel bir biçimde aktarılmakta; eleştirel düşünme ve analiz becerileri geliştirilmeden, sadece isimler ve akımlar ezberletilmektedir. Öğretmenlerin ve akademisyenlerin felsefi formasyonlarının yetersizliği, felsefenin kuru ve çarpıtılmış biçimde sunulmasına neden olmakta; bu da öğrencilerin felsefeye olan ilgisini kırmaktadır.

Abdullah Laroui¹⁶, Arap düşüncesinin temel sorunlarından birinin “bilgi ikilemi” olduğunu belirtmiştir. Modern teknikler aktarılırken, bu teknikleri doğuran düşünsel temel, yani felsefe ihmal edilmektedir. Bu durum, araçlara hâkim ama vizyondan yoksun kuşaklar ortaya çıkarmaktadır.

Siyasal sistemlerin Arap dünyasında felsefenin gelişimi üzerindeki etkisi göz ardı edilemez. Pek çok bağlamda felsefi düşünce sansüre tabi tutulmakta, düşünce ve ifade özgürlüğü sınırlandırılmakta; felsefe, kimi zaman rejime tehdit olarak algılanmaktadır. Bu durum, filozofu ya dışlanmış ya da susturulmuş bir figüre dönüştürmekte, felsefeyi kamusal alandan soyutlamaktadır.

¹⁴ El-Gazâlî (1058–1111), İslam dünyasının en büyük âlim ve düşünürlerinden biri olarak kabul edilir. Günümüzde İran sınırları içinde yer alan Horasan'ın Tûs şehrinde doğmuştur. Fıkıh âlimi, kelâmcı, sûfî ve filozoftur. Ulaştığı ilmî ve manevî mertebe sebebiyle “İslam'ın Hâcceti” (Hüccetü'l-İslâm) unvanıyla anılmıştır.

¹⁵ Hanafî, Hassan. *Mukaddimâ Fî 'Ilm Al-Istighrâb*. El-Dar el-Fenniyye Yayınevi, 1990.

¹⁶ Abdullah Laroui (1933) Faslı düşünür ve tarihçi; Arap dünyasında tarihselcilik akımının öncülerinden biri olup, modernitenin savunucularındandır.

Toplumsal düzeyde de eleştirel düşüncenin kültürel bir değer olarak yerleşmemesi büyük bir sorundur. Arap toplumlarında eleştiri, çoğu zaman bir saldırı veya ihanet olarak algılanmakta; bu da dogmaların, taklidin ve ötekileştirmenin kökleşmesine neden olmaktadır. Taha Abdurrahman, bu durumu aşmak için aklın yenilenmesini ve felsefi düşünceye İslami referanslardan yola çıkarak açılım sağlanmasını önermektedir.¹⁷

Tüm bu zorluklar içinde, gelenekçiliği ve kapalılığı aşmayı hedefleyen özgün felsefi projelerin değeri daha da artmaktadır. Bu bağlamda, Arap-İslam dünyasının ruhani mirasını çağdaş özgürlük, adalet ve insanlık arayışlarıyla buluşturmayı amaçlayan yaklaşımlar ön plana çıkmaktadır. Muhammed Aziz Lahbabi'nin "İslami şahsiyetçilik" fikri, bu tür projelere örnek teşkil eder. Lahbabi, İslam'ı bir manevi ufuk olarak konumlandırırken, şahsiyetçiliği evrensel bir insanlık tasarımıyla buluşturmuş; böylece Arap Müslüman insanın tarihte etkin ve özgür bir özne olarak yeniden inşasını amaçlamıştır.¹⁸

Lahbabi'nin felsefi serüvenini birkaç satıra sığdırmak kolay değildir. Zira karşımızda hem düşünsel hem kültürel düzeyde zengin birikime sahip, çok yönlü bir filozof durmaktadır. O, ruhani dünyalarla, modern kültürlerle ve Arap-Müslüman insanın değerler evreniyle yoğrulmuş; özgünlüğüyle çağdaş felsefe içerisinde seçkin bir yer edinmiştir. Lahbabi'nin düşünsel hayatı, gelenek ve modernite ikiliğini aşma çabasının canlı bir örneğidir. O hem iç sesini dinleyebilen hem de ötekine açılabilen bir felsefenin temellerini atmıştır.

Lahbabi, 1923 yılında Fas'ın kadim ilim ve irfan şehri olan Fes'te dünyaya geldi. Fes, tarih boyunca İslami düşüncenin Batı İslam dünyasındaki en önemli merkezlerinden biri olmuştur. İlk eğitimini, geleneksel dini ve dilsel ilimlerin öğretildiği Karaviyyin Üniversitesi'nde aldı. Bu eğitim, onun düşünsel yapısında derin bir ruhani temel oluşturmuş ve klasik İslami referanslara erken yaşlardan itibaren vakıf olmasını sağlamıştır.¹⁹

¹⁷ Abdurrahman, Taha El-Ḥaqq El-ʿarabī Fī'l-İḥtilāf El-Felsefī (Arapların Felsefî Farklılık Hakkı). Kazablanka- Fas al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 2006, 27-41.

¹⁸ Lahbabi, Mohamed-Aziz. Le Personnalisme Musulman. Presses Universitaires de France, 1964.

¹⁹ Majed, Ahmed "Modern Ve Çağdaş Arap Düşüncesi | Muhammed Aziz Lahbabi Ve Şahsiyetçilik Felsefesi." *Ma'arif el-Hikme - Dinî ve Felsefî Araştırmalar Enstitüsü* (2022).

Ancak Lahbabi, geleneksel çevrede kalmayı tercih etmedi. Yükseköğrenimini sürdürmek üzere Fransa'ya gitti ve Sorbonne Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. 1954 yılında savunduğu tezi, “İslami Şahsiyetçilik” başlığını taşımaktaydı. Bu çalışma, Batı düşüncesinde özellikle Emmanuel Mounier'nin temsil ettiği şahsiyet felsefesiyle İslam'daki insan anlayışını buluşturmayı hedefleyen öncü bir girişimdi.²⁰

Fransa'daki yılları boyunca Lahbabi, varoluşçuluk, şahsiyetçilik ve fenomenoloji gibi çeşitli felsefi akımlarla tanıştı. Fakat bu tanışıklık, onu kendi kültürel kimliğinden uzaklaştırmadı. Aksine, bu karşılaşmalar onun “insan”a dair özgün bir vizyon geliştirmesine olanak sundu. Ona göre insan, sadece soyut bir “özne” ya da “birey” değil; anlam, değer ve özgürlük potansiyeli taşıyan “şahıs”tır. Bu bağlamda onun düşünsel yolculuğu, İslam mirası ile Batı felsefi modernitesi arasında çift yönlü bir geçiş olarak okunabilir.²¹

Lahbabi yalnızca akademik bir araştırmacı değildir. O, “angaje filozof” (committed philosopher) kimliğiyle öne çıkar. Zamanının sorunlarından kopuk, soyut kavramlarla sınırlı bir düşünür olmaktan çok, Arap insanının çağdaş gerçekliğini anlamaya, onun yaratıcı gücünü ortaya çıkarmaya ve onurunu savunmaya çalışan bir filozoftur. Onun şahsiyetçiliği, kimi Arap modernistlerinin yaptığı gibi gelenekten kopan ya da geçmişe kapanan bir yönelim değildir. Aksine, eleştirel akılla inançlı duyarlılığı aynı potada eritme çabasıdır.²²

Lahbabi'nin entelektüel katkıları yalnızca kuramsal düzeye sınırlı kalmamış, aynı zamanda Fas'taki kültürel hayatın canlandırılmasında da etkin bir rol oynamıştır. “Afak” (Ufuklar) dergisini kurmuş, Fas Yazarlar Birliği'nin kurucuları arasında yer almış ve Rabat'taki Muhammed Beşinci Üniversitesi Edebiyat ve Beşerî Bilimler Fakültesi'nin dekanlığı görevini üstlenmiştir. Üstlendiği bu sorumluluklar, onu hem düşünsel hem de kurumsal düzlemde aktif bir kültürel özneye dönüştürmüş; felsefi düşüncenin kökleşmesine ve Fas'ın kültürel söyleminin modernleşmesine önemli katkılar sağlamıştır.

²⁰ Lahbabi, Mohamed Aziz. *De L'être A La Personne: Essai De Personnalisme Réaliste*. Presses Universitaires de France, 1954.

²¹ Lahbabi, Mohamed Aziz. *İslami Şahsiyetçilik*. Kahire: Dar el-Maarif, 1983, 19-26.

²² Bin Ahmed, Fouad. “Lahbabi Ve İslam Filozofları: Orta Çağ Felsefesi Mi Yoksa Erken Dönem Şahsiyetçiliği Mi? .” *Al-Manahil Dergisi* (2021), 303-27.

Lahbabi'nin düşüncesinde dikkat çeken bir diğer unsur, metinlerine sinen edebi ve estetik duyarlılıktır. Sadece felsefe yazmakla kalmamış; şiir ve roman da kaleme almıştır. Ona göre sanat, insanın iç dünyasını ifade etmesinin en sahici yollarından biridir. Bu nedenle, felsefi metinleri bile şiirsel bir üslupla, diyalojik bir yapıyla ve yaratıcı bir dünyaya açıklıkla yazılmıştır. “Şahıs” onun felsefesinin merkezindedir: özgür, aşan, sorumluluk taşıyan bir varlık olarak insan, ilahi iradeyle ve evrensel değerlerle uyum içinde kendi kaderini kurar.

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki, düşünürün ismi kültürel ve dilsel bağlama göre farklı şekillerde yazılmaktadır. Batı dünyasında ve Avrupa felsefi literatüründe genellikle “Lahbabi” biçiminde tanınırken, Arap dünyasında çoğunlukla “el-Habbabi” ya da “Hababi” şeklinde kullanılmaktadır. Akademik yabancı kaynaklarda yaygın olan ilk biçimin tercih edilmesi, bu çalışmada hem titizlik hem de kaynakça düzeni açısından bilinçli bir tercihtir.

Arap-İslam düşüncesinde felsefe ile insan arasındaki ilişki, günümüz çağdaş düşüncesinde hâlen tartışma yaratan merkezi sorunlardan biri olmaya devam etmektedir. Bu durum, kültürel mirasın toplumsal dönüşümler ve modern Batı etkileriyle iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, Muhammed Aziz Lahbabi, manevi ve tarihsel Arap gerçekliğinden beslenen, fakat aynı zamanda Batı düşüncesiyle eleştirel bir etkileşimi göz ardı etmeyen özgün bir beşerî felsefe inşa etmeye çalışan bir düşünür olarak öne çıkmaktadır. Lahbabi, felsefeyi yaşamdan kopuk bir entelektüel uğraş olarak değil, varoluşsal bir pratik olarak görmüş ve özellikle değer krizleriyle ve düşünsel bağımlılıkla mücadele eden toplumlarda düşünürün insan sorunlarına duyarlılıkla yaklaşması gerektiğini savunmuştur.

Lahbabi'nin projesi, onur, özgürlük ve sorumluluk temellerine dayanan İslami şahsiyetçiliği, özellikle Emmanuel Mounier'in²³ düşüncesiyle şekillenen Avrupa şahsiyetçiliği ile uzlaştırmaya çalışmasıyla dikkat çeker. Ne kültürel kapalılığa ne de Batı hayranlığına kapılmadan, insanı “birey” değil “şahıs” olarak merkeze alan, manevi ve ahlaki boyutu güçlü bir felsefe kurmaya yönelmiştir. Bu yaklaşımıyla

²³ Emmanuel Mounier (1905-1950), Fransız bir filozof ve “kişilik” hareketinin kurucusuydu. Bu hareket, bireyin onuru ve sorumluluğunu topluluk içinde vurgulayan bir anlayışı savunuyordu. Esprit dergisini kurarak felsefesinin sesini duyurdu ve burada, kapitalizm ve sosyalizm gibi geleneksel ekonomik sistemlerin ötesine geçerek, girişimcilik ve bağlılıkla güçlendirilmiş bir toplum çağrısında bulundu.

Arap düşüncesinin modernite, kimlik ve evrensellik gibi sorularla yüzleşmesinde yeni imkânlar sunmaktadır.

Lahbabi'nin düşüncesine yönelik analitik bir okuma, onun Arap felsefi ufkunu yeniden açtığını ve insanı felsefi söylemin merkezine yerleştirme çabasını ortaya koymaktadır. “Şahıs”, “özgürlük” ve “onur” gibi kavramlar aracılığıyla düşünsel bir yeniden inşa süreci başlatmıştır. Onun projesi, tamamlanmış bir modelden ziyade, içeriden başlatılması gereken felsefi düşünüşün temelini atma yönünde kurucu bir girişim olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Lahbabi'nin yaklaşımı hem çağdaş düşünsel kopuklukları aşmaya hem de manevi değerlerden beslenen özgün bir felsefi sorgulamayı teşvik etmeye yönelik güçlü bir çağrıdır.

Lahbabi'nin düşüncesi, özellikle “İslami şahsiyetçilik” olarak öne çıkan felsefi katkılarıyla, birçok akademik çalışmanın merkezinde yer almıştır. Bu çalışmalar, özgürlük ve insan onuru felsefesinin teorik boyutlarına odaklananlardan, edebi eserlerini onun felsefi görüşlerini anlamak için bir araç olarak kullananlara kadar farklı yönelimler sergilemiştir. Ayrıca, Lahbabi'nin modern Arap düşüncesine etkisi de bu çalışmaların ilgisini çeken önemli bir unsurdur.

Farklı yaklaşımlara ve metodolojik çeşitliliğe rağmen, çalışmaların ortak noktası, Lahbabi'nin felsefi projesinin özgünlüğünü vurgulamalarıdır. Onu, modernleşme süreciyle yüzleşen Arap ve Müslüman insanının varoluşsal kaygılarını felsefi düzeyde ifade edebilen çağdaş bir düşünür olarak konumlandırmaktadırlar. Bu bağlamda, Lahbabi'nin düşüncesi, İslam kültürünün ruhani ve tarihsel kökleriyle bağını koparmadan, modernliğe eleştirel ve yapıcı bir katkı sunma çabasının somut bir örneği olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışmanın ağırlıklı olarak Lahbabi'nin Arapça kaleme alınmış eserlerine dayandığına dikkat çekmek gerekir. Ayrıca Arap düşünsel bağlamında yayımlanmış çeşitli felsefi araştırma ve incelemelerden de yararlanılmış, bununla birlikte analizleri derinleştirmek ve eleştirel yaklaşımı zenginleştirmek amacıyla bazı yabancı ve Türkçe kaynaklardan da faydalanılmıştır.

Bu çalışma, Lahbabi'nin felsefi projesini, insan, özgürlük ve onur kavramlarına ilişkin temel görüşlerini analiz ederek aydınlatmayı amaçlamaktadır. Bu analiz, onun “İslami Şahsiyetçilik” adını verdiği düşünsel çerçevede ele alınmaktadır. Söz konusu

yaklaşım, Arap-İslam gerçekliğinden hareket eden ve modern Batı düşüncesiyle etkileşime giren özgün bir felsefi söylem oluşturma girişimidir.

Çalışmanın temel varsayımı, Lahbabi'nin yalnızca çağdaş bir Faslı filozof değil; aynı zamanda insanı özgür, yaratıcı ve ahlaki bir varlık olarak merkeze alan, bütüncül bir insani felsefe ortaya koymaya çalışan öncü bir düşünür olduğudur. Onun düşüncesi, deneyimle, ahlaki taahhülle ve insanın varoluşsal derinliğiyle sıkı sıkıya ilişkilidir.

Bu bağlamda, çalışma Lahbabi'nin felsefi tasavvurunun oluşumunda etkili olan kültürel ve düşünsel çerçeveleri anlamayı hedeflemektedir. Bu çerçeveler, hem İslam mirasına ve özellikle Sufi filozoflara olan yakınlığı, hem de Emmanuel Mounier gibi Batılı şahsiyetçi düşünürlerle kurduğu entelektüel diyalogda kendini göstermektedir.

Ayrıca çalışma, Lahbabi'nin sunduğu modelin Arap felsefi düşüncesine yaptığı katkıyı değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu model, gelenek ve modernite arasında yapay bir karşıtlık kurmak yerine, özgünlükle çağdaşlığı birleştiren yaratıcı bir senteze yönelmiştir. Bu yönüyle Lahbabi hem klasik mirasa hem de modern düşünceye aynı anda köprü kurabilen nadir düşünürlerden biridir.

Çalışma, Lahbabi'nin akademik düzeydeki etkisini de ortaya koymayı hedeflemektedir. Özellikle Arap üniversitelerinde geliştirdiği felsefi yönelim, insanı kavramsal düzeyde merkeze alan, varlığa dair değer temelli bir bakış açısını teşvik eden yeni bir felsefi paradigmanın doğmasına katkı sağlamıştır.

Bununla birlikte, Lahbabi'nin Arap felsefi düşünce haritasındaki yerini de değerlendirmek amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, onun kimlerden etkilendiği ve kimi etkilediği, fikirlerinin düşünsel alanda nasıl yankı bulduğu ve özellikle Arap dünyasında felsefi düşüncenin karşılaştığı zorluklar karşısında nasıl konumlandığı araştırılacaktır.

Bu hedeflere yönelmek, yalnızca Lahbabi'nin düşüncesini felsefi bir açıdan çözümleme arzusuyla sınırlı değildir. Aynı zamanda çağın meseleleri ışığında modern Arap felsefi projesini yeniden inşa etme ihtiyacına da dayanır. Mesele, yalnızca belirli bir düşünürün katkısını ortaya koymak değil; aynı zamanda Arap insanı ile kendi mirası arasında ve bu insan ile evrensel çevresi arasında yenilenen bir felsefi diyalogun kapılarını aralamaktır.

Bu doğrultuda çalışma, geçmiş ile bugünü, yerel ile evrenseli birbirine bağlayan bir köprü olmayı amaçlamaktadır. Lahbabi örneği, felsefenin yeniden doğuşuna katkı sunabilecek, etkileşim ve dönüşüme açık bir düşünce zemini olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışmanın önemi, birbirini kesen birçok ekseninde şekillenmekte olup, Lahbabi'nin düşüncesine yöntemsel ve derinlikli bir bakışla yeniden dönülmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. İlk olarak dikkat çeken husus, Lahbabi'nin "İslami şahsiyetçilik" (Personalised islamic) düşüncesini bütüncül bir felsefi proje olarak ele alan akademik çalışmaların azlığıdır. Bu bağlamda Lahbabi düşüncesine dönüş, çağdaş Arap düşüncesinin, kendinden yola çıkan fakat kendine kapanmayan; ötekine yönelen ama onda erimeyen felsefi modellere duyduğu bilgi temelli ihtiyaca bir yanıt teşkil etmektedir.

Çalışmanın bir diğer önemi ise, Lahbabi'nin özgürlük ve yaratım değerlerine dayanan, dini ruh ve ahlaki değerlerle kopmadan bir insan felsefesi inşa etmeye çalışan öncülerden biri olmasıdır. Lahbabi'nin iman ile aklı, gelenek ile moderniteyi uzlaştırma çabası; entelektüel bağımsızlığa sahip, kendini yenileyebilen ve medeniyetlere direnç gösterebilen bir düşünür kişiliği oluşturma isteğiyle belirginleşmektedir.

Bu çalışma, aynı zamanda kimlik, bağlılık ve filozofun toplumdaki rolü gibi çağdaş Arap felsefi söyleminde hâlâ canlı olan meseleleri ele almasıyla güncellik kazanmaktadır. Bu sorulara Lahbabi örneği üzerinden yönelmek, filozofun toplumu ile olan ilişkisini ve düşüncenin insanı ve meselelerini merkeze alan eleştirel bir bilinç inşa etmedeki sorumluluğunu daha derinlemesine kavramamıza imkân tanımaktadır.

Bu nedenle, bu çalışmanın amacı yalnızca Lahbabi'nin düşüncelerini yeniden üretmek değil; aynı zamanda onları sorgulamak, onlarla etkileşime geçmek ve sahip oldukları bilgi ve manevi değeri görünür kılmaktır. Tüm bunlar, Arap akademik ve kültürel alanında felsefenin rolünü yeniden canlandırmayı amaçlayan bütüncül bir proje kapsamında ele alınmaktadır.

Bu çalışma, Lahbabi'nin felsefi düşüncesini okumada analitik-tümdengelimci (analitik-istinbatî) bir yöntemi benimsemektedir. Özellikle İslami şahsiyetçilik ve insan onuru gibi merkezi kavramların çözümlemesi hedeflenmiştir. Aynı zamanda,

Lahbabi'nin düşüncelerinin şekillendiği kültürel, sosyal ve siyasi bağlamları anlamak amacıyla tarihsel yönetime de başvurulmuştur.

Çalışmanın araçları arasında Lahbabi'nin temel metnlerinin analizi yer almaktadır; bunlar arasında *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye* (İslami Şahsiyetçilik) ve *Min el-Kâ'in ile 'ş-Şahs* (Varlıktan Şahsa) gibi felsefi eserlerinin yanı sıra felsefi boyutlar taşıyan edebi metinleri de bulunmaktadır. Ayrıca çok dilli eleştirel kaynaklar ve akademik çalışmalar da değerlendirilmiştir. Bu kaynak çeşitliliği, Lahbabi'nin düşünsel projesini kavramsal yapısı, entelektüel uzantıları ve insani boyutları açısından bütüncül biçimde anlamaya imkân tanımıştır.

Bu çalışma, Lahbabi'nin felsefesini insan merkezli bir bakışla ele almakta; “şahıs”, “özgürlük”, “onur” ve “mümkün insan” gibi temel kavramlar üzerinden analiz gerçekleştirmektedir. Çalışmada, Lahbabi'nin kavramları kendi terminolojisine sadık kalınarak ve eleştirel bir perspektif çerçevesinde yeniden felsefi tartışmalara kazandırılmaya çalışılmıştır.

2. MUHAMMED AZİZ LAHBABİ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE FELSEFİ KİŞİLİĞİ

2.1. Hayatı

Muhammed Aziz Lahbabi’nin 1991 tarihinde Fransızca kaleme aldığı *Âlemü’l-gad: el-Âlemü’s-Salis Yüttehem* (Yarının Dünyası: Üçüncü Dünya Suçlanıyor) adlı kitabının Arapça tercümesinin sunum kısmında, bu bölüme yön veren genel fikrin bağlamına girmesi itibarıyla dikkatimizi çeken bir ifade vardır. Bu ifadeye göre “Gerçek filozof, hayatının koşullarına uyum sağlayan kişidir.”²⁴ Bu ifadeden yola çıkarak Lahbabi’nin yaşamının sistematik ve eleştirel bir izlenime sahip olduğunu ifade etmeliyiz. Bu çerçevede onun hayatını incelemek, onun felsefesinin, belirleyici aşama ve duraklarında hayatının koşullarıyla nasıl etkileşime girdiğini bilmemize yardımcı olacaktır.

Burada yapmayı hedeflediğimiz şey, filozofumuzun düşüncesinin yorumlayıcı bir okumasına temel oluşturabileceğimiz birtakım fikirler ortaya koyup bu düşünce sistemi ile filozofun yaşamındaki olay ve olgular arasında yakın bağların varlığını varsayan bir perspektif önermektir. Lahbabi’nin entelektüel ve kültürel mirasının özgün ve orijinal olduğuna, aynı zamanda onun hayat yolculuğunun en temel yönünü temsil ettiğine inanan araştırmacı ve eleştirmenlerin sesine sesimizi katmaktan çekinmiyoruz. Ancak bunu kabul ederken, zihnimizde sürekli olarak beliren şu soruyu gündeme getirmek istiyoruz: Lahbabi’nin felsefi, entelektüel ve kültürel projesinin orijinalliği ve özgünlüğünü kabul etmekle birlikte, bu birikimin oluşumunda ve belirli özelliklerle damgalanmasında filozofun hayatında yaşanan olayların ve koşulların etkisi nedir?

Burada dikkatimizi çeken husus, Lahbabi’nin biyografisinin baştan sona tam bir metin halinde yazılmamış olmasıdır. Lahbabi kendi otobiyografisini tam bir şekilde yazmadığı gibi, onun akrabaları veya Faslı, Arap veya yabancı olsun öğrencileri, akademisyen meslektaşları ya da diğer araştırmacılar gibi onun entelektüel, felsefi ve edebi katkılarıyla ilgilenen kişiler de bugüne kadar kapsamlı bir otobiyografisini yazma konusunda inisiyatif almamışlardır.

²⁴ Muhammed Aziz Lahbabi, *Âlemü’l-gad: el-Âlemü’s-Salis Yüttehem*, çev. Fatma Lahbabi (Beyrut: Merkezu Dirasati’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 1991), 9.

Bu durumda, Lahbabi'nin biyografisi hakkında ortada bulunan her şeyin, açığa çıkanlardan daha fazlasının gizli kaldığını düşündüren, parça parça ve yetersiz tanıtımlar halinde formalite ve genel bilgilerden başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu parçaların tören ve akademik etkinlikler için büyük bir titizlikle seçildiği görülmektedir. Dolayısıyla bunları Lahbabi'nin yaşamı ve çevresi ile düşünce dünyası arasındaki etkileşimin önemli ve belirleyici kesişim noktalarını izlemeye yönelik sistematik girişimler olarak değerlendirmek oldukça zordur. Bu da bize gösteriyor ki, Lahbabi'nin biyografisini inceleyerek onun insan olarak geçirdiği tecrübeler, olaylar ve hayal kırıklıkları ile yazıp geride bıraktığı fikri miras arasındaki ilişkiyi kurmak halen tamamlanmayı bekleyen önemli bir projedir.

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, Lahbabi'nin biyografisi hakkında bilgi edinmek için birincil kaynak teşkil edebilecek iki temel kaynak vardır. İlki Fransızca yazılmış ve daha sonra Arapçaya tercüme edilmiştir. Lahbabi bu biyografiyi 1982 yazında Uluslararası Felsefe Toplulukları Federasyonu'nun Avusturya'nın Viyana şehrinde düzenlediği "Felsefelerini eleştiren filozoflar" konulu bir sempozyuma yaptığı katkı vesilesiyle bizzat yazmıştır.²⁵ İkincisi ise, öğrencisi ve eşi Fatıma tarafından 1986 yılında yazılan "Muhammed Aziz Lahbabi Kimdir?" başlıklı yazıdır.

Bu iki kaynakta doğum evresi, doğum tarihi ve bu dönemin koşullarıyla ilgili çarpıcı bir ihmali keşfetmek için okuyucunun olağanüstü zekaya sahip olmasına gerek yok. Çünkü bu yazılarda çocukluk ve ilköğretim aşamasına hızlı bir sıçrama, gençlik ve ortaöğretim aşamasına yüzeysel bir gönderme ve siyasi deneyimin ayrıntılarının anlatılmasında dikkate değer bir geçişirme vardır. Bunun sadece bir tesadüf mü ve geçici bir dikkatsizlik mi yoksa bilinçli bir tercih mi olduğu belirsizdir. Gerçekten şaşırtıcı olan şey, bu iki yazının daha sonra bugüne kadar filozofun hayatıyla ilgili çoğu yazıda hiçbir eleştiri veya tartışma olmaksızın kabul edilen ve atıfta bulunulan tek referans haline gelmesidir.

Bunun sadece Lahbabi'nin kaderi olduğunu düşünmüyoruz. Öyle görünüyor ki biyografi, otobiyografi, günlük, anı ve itiraf yazma geleneği, nadir istisnalar dışında, genel anlamda çağdaş Arap düşüncesi, özel anlamda ise felsefi boyutu açısından hala yabancı bir literatürdür. Ama ne yazık ki, yirminci yüzyılın son yıllarından bu yana bu düşüncenin üstatlarını ve çağın büyük yenilikçilerini birer birer kaybetmeye

²⁵ Muhammed Aziz Lahbabi, *el-İnsan ve'l-Amal*, (Fas: el-Matbaatu'l-Cedide, 1991), 165-184.

başladık. Bu bağlamda bahsetmeye değer istisnalar arasında Abdurrahman Bedevî ve Muhammed Abid Cabiri'nin otobiyografileri bulunmaktadır.

Günümüzde çağdaş Arap düşüncesinin, içindeki fikir ve teorilerin sanki bir vahiymiş ya da sanki hep hazır bir biçimde varmış gibi incelendiğini görmekteyiz. Halbuki fikirler, düşünürlerin kendi yaşamlarından ve yaşamlarındaki acılardan, çatışmalardan, yüzleşmelerden ve kriz durumlarından kaynaklanır. Bu düşünceye sanki yaşam bağlamlarından, sosyal ve kültürel gerçeklikten uzakta üretilen ve yenilenen serbest bir enerjiymiş gibi önem verilmektedir. Böylece metinler, onları üreten insani koşullar ve deneyimler göz ardı edilerek ele alınmaktadır. Lahbabi bu konuda şunları söylüyor: “Sanki fikirler kâğıdın üzerinde kendiliğinden filizleniyormuş; olayların, deneyimlerin ve kültürün özeti değilmiş gibi düşünülür hep.”

Lahbabi'nin entelektüel yolunu okuyup fark ettikten sonra, Lahbabi ile kendisi arasında ve Lahbabi ile kendisi hakkında yazanlar arasında bir tür sessiz, görünmez bir sansür, daha doğrusu gizli bir anlaşma olduğu izlenimine kapılmamanın mümkün olmadığını itiraf etmeliyiz. Çünkü ortada Lahbabi'nin hayatında büyük anlamlar taşıyan önemli olayların konuşulmasında bilinçli bir gizleme ve geçiştirme vardır. Ne var ki bu olaylar onun fikrini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Zira çağdaş entelektüel ve kültürel analiz teorileri, bu tür olayların, filozofun entelektüel yolunun ve eğilimlerinin gittiği yön üzerinde ciddi ve kalıcı bir etkiye sahip olması nedeniyle, dikkate alınması gerektiğini, hatta bunların filozofun düşüncesini içten yönlendiren derin faktörler olabileceğini savunmaktadır.²⁶

Şimdi Lahbabi'nin hayatında halen sisler içinde kalan ve onun düşüncesi ile ilişkisi bakımından kapsamlı bir araştırma ve incelemeye muhtaç olan bazı durakları örnek olarak sunacağız. Bu bağlamda Lahbabi'nin biyografisini sistemli ve kapsamlı bir şekilde yazmak ve henüz yayınlanmamış yazı ve makaleleri arasında gizlenen, bu biyografiyle ilgili olabilecek her şeyin tozunu almak gerektiği ifade edilmelidir.

Lahbabi'nin hayatındaki çocukluk dönemi neredeyse tamamen bilinmemektedir. Daha doğrusu entelektüel ve edebi mirasıyla ilgilenen araştırmacılar tarafından göz ardı edilmektedir. Ne var ki bu, sıradan bir çocukluk

²⁶ Fatıma Lahbabi, *Medhal ila Amal Muhammed Aziz Lahbabi el-felsefiyye*, (Fas: el-Matbaatu'l-Cedide, 1986), 9-15.

değildi. Çok trajik ve acımasız olaylara tanık olmuş bir çocukluktu. Hatta onun felsefe, şiir ve roman alanlarındaki çeşitli yazılarına sinen ve bitmeyen gerilim ve kaygının kaynağı olabileceğini söylersek belki de abartmış olmayız. Bilgilerimize göre, bu unutulmuş çocukluğa dair mevcut ve yazılı olan her şey şu satırda özetlenmiştir: “Muhammed, dedesi Mevla Hamad el-Kadiri ile büyükannesinin gözetimi altında yaşamıştır. Çünkü annesi onu doğumundan bir yıl sonra vefat etmiştir.”

İşte Lahbabi'nin çocukluğunda, belki de tüm hayatındaki en önemli olay görmezden gelinmekte ve nadiren okunan ya da üzerinde durulmayan bir satırda öylece bırakılmaktadır. Genel olarak insanın, özel olarak yaratıcı insanların, düşünürlerin ve filozofların hayatındaki bu belirleyici aşama, Lahbabi'nin hayatında da görmezden gelinmeye devam etmektedir. 1923 yılının, kökenleri Mağrib'in Fas kentinde Endülüs göçmeni kadim ailelerden birine mensup olan ve Muhammed Aziz Lahbabi adını taşıyan çocuğun hayatını derinden etkileyen trajik olaylara sahne olduğu artık bilinmektedir. Bu yılda doğan Lahbabi, 1 yıl sonra annesini kaybetmişti. Büyük bir tüccar olan babası Abdülaziz Lahbabi, karısının ölümünden kısa bir süre sonra ikinci evliliğini yapmıştır. Bundan sonra Lahbabi geçici olarak dedesi ve büyükannesinin yanına taşınmıştır. Annesi, kadim bir Fas ailesi olan el-Kadiri ailesindendi.

Önceki fikir bağlamında, Faslı bir araştırmacı-akademisyenin ortaya koyduğu bir hipotezden bahsetmemiz gerekir. Bu hipoteze göre, 1958'de Lahbabi'nin Fas'a dönüşünden sonra yazdığı ve 1967 yılında basılan *Cilü'z-Zama'* (Susamış Nesil) adlı romanındaki olayların dokusu, uzaktan veya yakından Romanın kahramanı son derece gizemli olan çocuk ve burada geçen trajik olaylar ile bir şekilde bağlantılıdır.

Zorlu koşullar Lahbabi'nin, babalığın sembolik otoritesinin temsilcisi olan babasının gözetimi altında yaşamaya devam etmesine engel olmuştur. Bu nedenle, Lahbabi'nin hayatındaki en büyük eksiklik anne ve babanın yokluğudur.²⁷ Onun bir düşünür ve filozof olarak yaşadığı dönem hakkında seçilip çıkarılan yetersiz parçalar dışında neredeyse hiçbir şey bilmiyor oluşumuz çok acıdır. Burada çocukluk psikolojisi, özellikle de erken çocukluk dönemi bağlamında bilinen şeyleri düşünmemize gerek yoktur. Zira bu dönemde kişinin psikolojisinin temel yapıları

²⁷ Elçi, Y., *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Özgürlük Felsefesi* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022), 4-6.

oluşur ve bu yapılar onun kendisine ve başkalarına karşı davranma ve sorun ve olaylarla başa çıkma biçimini belirler.

Demek ki, Lahbabi'nin hayatının biyografisinde birtakım önemli ayrıntılar üzerinde ciddi anlamda karanlıktır. Bu ayrıntılara dair bize ulaşan bilgiler, kesinlikten ziyade spekülasyona ve olasılığa daha yakın birer iddia olmaktan başka bir şey değildir. Bunlar özellikle onun edebi yazılarıyla, özellikle de iki Arapça romanıyla ilgilenen araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur. Bu iki roman, daha önce bahsettiğimiz *Cilü'z-Zama'* ile 1974 yılında kaleme aldığı *İksîrü'l-Hayat* (Hayat İksiri) başlıklı romanlarıdır. Bu yorumlar, söz konusu iki romanda da Lahbabi'nin otobiyografisinden önemli unsurlar ve ipuçları bulunduğunu, hatta onun her iki romanda aslında kendi hayat hikayesini anlattığını ve romanların kahramanlarının kendisini temsil ettiklerini öne sürmektedir. Ancak Lahbabi'nin bizzat kendisi daha sonra bu yorumlarla ilgili çekincelerini dile getirerek onları reddetmiştir.

Ayrıca Lahbabi'nin 45 yaşına gelmeden, yani 1968 yılında Arap Edebiyatı Bölümü öğrencilerinden bir hanım efendi ile ikinci evliliğinden ve bu sırada çocuk sahibi olmadan önceki kişisel ve duygusal hayatına dair değerli hiçbir şey bilmiyoruz. Burada konunun, kişinin özel hayatının kendine saklamak istediği ve yakınları dışında kimseye açıklamak istemediği yönleriyle ilgili olduğunu anlayabiliriz.

Peki Lahbabi'nin gençliğinde yaşadığı siyasi deneyim hakkında ne söyleyebiliriz? Zengin bir tarihsel yüke sahip olmasına rağmen bütünüyle ve ayrıntılarıyla yoğun gizem katmanlarıyla çevrili kalan bir deneyim olduğu görülmektedir. Onun bu siyasi tecrübe hakkında gün yüzüne ortaya çıkarılan her şeyin, Lahbabi biyografisi konusunda hakikate susamış araştırmacının susuzluğunu asla gidermeyecek dağınık bilgilerden ibaret kaldığını düşünüyoruz. Bu konuyla ilgili kitaplarda çok az şey yazılıdır. Ancak Lahbabi'nin felsefi düşüncesinin üç aşamadan geçerek tamamen dalgalı ve öyle ya da böyle siyasetin içinde nefes aldığını ve tamamen ahlaki ve toplumsal değerler ve hedefler alanında hareket ettiğini güçlü bir şekilde görmemiz mümkündür.

Öyle görünüyor ki, genç Lahbabi'nin 1940'larda ve 1950'lerin başında Fas ulusal hareketinin Fransız sömürgeciliğine karşı mücadelesi alanında yaşadığı siyasi

deneyimin ona derin fiziksel ve psikolojik yaralar yaşattığıdır.²⁸ Bunun onun hayatında izlediği yolun ve daha sonraki düşüncelerinin şekillenmesinde diğer faktörlerle birlikte katkı sağladığını düşünüyoruz. Ne var ki, bu konunun neden araştırmacıların ilgisini çekmediğine ya da Lahbabi'nin neden yeterince bu konuya ilgi göstermediğine şaşırıyoruz.

Lahbabi'nin felsefeye girişi de siyaset yoluyla olmuştur. Kendi iradesi ve tercihiyle felsefeye girince siyaseti de asla bırakmamıştır. Bir an bile siyaseti tamamen terk ettiğini hayal edersek yanılgıya düşeriz. Önceki deneyimlerinden kaynaklanan acılara, travmalara ve hayal kırıklıklarına rağmen ilişkisinin siyasete yakın, ancak felsefi düşünce yoluyla devam ettiğine inanma eğilimindeyiz.

Bu fikirle ilk bakışta akla gelebilecek, onun felsefesinin bilinen diğer felsefeler gibi soyut ve tarafsız bir düşünce olmadığını ve toplumsal pratik düzeyinde mutlaka yansımaları olduğunu kastetmiyoruz. Daha ziyade burada daha da ileri gidiyoruz ve Lahbabi'nin felsefi düşüncesinin bütünüyle, siyasetin felsefe aracılığıyla en uç sınırlara kadar sürekli devamı olarak, yani felsefi kavramların siyasette nihai olarak karşılıklı bir etkileşim inşa etmek için kristalleştirilmesi olarak okunmasını öneriyoruz. Bu yüzden onun felsefi düşüncesi, yaşamındaki olaylar ve toplumsal-tarihsel bağlamın verileriyle birlikte ele alınmalıdır.²⁹

Lahbabi'nin felsefi düşüncesinin ortaya çıktığı genel biçimi göz ardı edersek ve onun büyük zorluklarla yaratıcı bir şekilde icat ettiği ve hümanist bir yönelimle Batı felsefi içeriklerinden gizlenemeyen garip terminolojisi üzerinde çok fazla durmazsak söyleyebiliriz ki bu düşünce sistemini düzenleyen fikir ve başından sonuna kadar içinde barınan ve ona nüfuz eden tema, insanı özgürlüğünden ve haysiyetinden mahrum bırakan engelleri ve koşulları aşma çağrısıyla temsil edilir. Yani başka bir ifadeyle isyana ve kurtuluşa çağrıdır.

Burada vurgulamaya çalıştığımız kurtuluş kelimesi, Lahbabi felsefesinde aykırı bir kavram değildir ve hatta onun insan hakkındaki söyleminin değişmezlerinden biridir. Bu söylem, her ne kadar önceki nesillerin coşkusunu alevlendiren ve kararlılıkları keskinleştiren tanıdık özgürlük ideolojilerinde yakın zamana kadar

²⁸ Amer Shatara, *Mohammed Aziz Lahbabi'nin Realist Personalizmi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 12-13.

²⁹ Binsalim Hamiş, *Maahum Haysu Hum* (Fas: Beytu'l-Hikme, 1988), 148-168.

hâkim olan ve hala hâkim olan söylemlerden içerik ve amaç bakımından farklılık gösterse de Lahbabi felsefi projesinin başlangıcından sonuna kadar, Öne çıkan teorik verilerine verilen etiketlerden bağımsız olarak hareket ediyor. Siyaset alanında daima kurtuluş çağrısının barındırdığı temel unsurlara ve bu çağrının yenilenmesine, solmaya ve parlaklığını yitirmeye başlayan fikirlerin yeniden canlandırılmasına çaba harcıyor. Daima yeni koşullara uygun olacak bir formülasyonla onları yenilemeyi hedefliyor.

Gerçek şu ki, siyasetle felsefe yoluyla uğraşmak her zaman cazip görünür, çünkü düşüncede bir tür takiyeye yol açan, onu koruyan ve riskli maceraların kötülüğünü uzaklaştıran şey budur. Aynı zamanda filozofun soyut tefekkür dünyasını ve teorik kavram ve tezler alanını asla terk etmediği inancını da güçlendirir. Felsefe yoluyla siyaset yapmak, kişiyi çatışmalardan ve doğrudan toplumsal yüzleşmelerden muaf tutar. Aynı zamanda kutuplaştırıcı ve hoşnutsuzlaştırıcı arayışları da ortadan kaldırır. Dolayısıyla daha yumuşak bir etkiye sahip gibi görünür ve başarısızlık ve hayal kırıklığına uğrama olasılığı daha azdır. Yeter ki yaratıcılığa yönelik enerjiyi yenilesin, gerekçelendirme için yeni olanaklar üretsinsin ve entelektüel tefekkür yoluyla umudu canlandırsın.³⁰

Lahbabi için felsefe yoluyla siyaset yapmanın, belirli ve somut bir siyasi mücadele alanına bilinçli bir katılımdan çok, hayatındaki olayların gizli motiflerine bir yanıt olduğuna inanıyoruz. Lahbabi'nin felsefi düşüncesi kaynakları açısından, fikirleri siyasette nefes alan bir sistem üretmiş ve unsurları gizli bir kaygıdan ortaya çıkan ve kuşkusuz onun hayat biyografisinin şartlarına uzanan birtakım bağlantıları olan bir zeminden etkilenmiştir. Daha önce Lahbabi'nin entelektüel biyografisi hakkında yazı yazanların bir kısmı, bu konuda uzun uzadıya durmadan birtakım görüşler belirtmişlerdir.

Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Lahbabi'nin tamamladığı felsefe tezinin danışmanlığını yapan profesörlerden birinin Lahbabi'nin felsefi düşüncesine ilişkin söylediklerini bu bağlamda zikredebiliriz. Ona göre, Lahbabi'nin felsefesinin kökeninde ve ona istikamet veren yaklaşımda, ona sempati duymamızı sağlayan bir şey vardır. Bazı analizlerini ve bakış açılarını paylaşmasak bile bu böyledir. Bunu görmek için okuyucunun bu tezde boşluk hissi sorununa ayrılan bölümü incelemesi

³⁰ Ahmed Şahlan, *Dirasat Mağribiyye fi'l-felsefe* (Beyrut: Daru't-tenvir, 1985), 20.

yeterlidir. Ortaya çıktığı deneyimin cesaret verici doğası göz önüne alındığında, bu onun için trajik bir iyimserlik meselesidir. Buna rağmen bu iyimserlik, umuda tutunmaya ve insan potansiyeline inanmaya çalışıyor. Gerçekten de Lahbabi'nin felsefi düşüncesinde, yazılarına hâkim olan sorumluluk ruhuna, iyimserliğe ve umuda karşın, bilinemezlik, kafa karışıklığı ve karamsarlık çatışmalarının varlığının açık işaretlerini görebiliriz.

Bu fikir açısından bakıldığında, hangi yönden ele alırsak alalım, Lahbabi'nin düşünce ve felsefesi, umudu yeniden canlandırmanın, yenilemenin olanaklarına yönelik bitmek bilmeyen bir arayıştan başka bir şey olmayacaktır. Böylece şu önemli noktaya ulaşıyoruz: Lahbabi'nin kaygısı ve iyimserlik yoluyla bu kaygıyı aşma fırsatlarını bulma çabaları, onun felsefi düşüncesini yönlendiren ve onu sürekli bir yorgunluk halinde tutan ana diyalektiğin iki kutbunu oluşturur. Hedef gerçeklikle ve yaşam koşullarıyla uzlaşmaktır. Yaşamdaki şartlara ve gelişmelere bağlı olarak kaygı ve iyimserlik, onun felsefesinde sırasıyla baskın konuma haiz unsurları teşkil etmektedir.³¹

Özet olarak Faslı bir filozof, romancı ve şair olan Lahbabi, 25 Aralık 1923'de Fas'ta doğmuş ve 23 Ağustos 1993'te Ribat'ta vefat etmiştir. Genç iken Fas'ın bağımsızlığını talep ettiği için Fransız sömürgecilerinin zulmüne defalarca maruz kalmıştır. Ayrıca, okuldan atılmış ve pek çok kez gözaltına alınmıştır. Bu nedenle felsefe okumak üzere Fransa'ya gitmiş, Ulusal Doğu Dilleri Okulu'ndan mezun olmuş ve Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe alanında 1953'te yüksek lisans diplomasının yanı sıra daha sonra realist personalizme ilişkin tezini tamamlayarak doktora derecesini almıştır.

Daha sonra, Fas'a dönmüş ve Ribat'taki Beşinci Muhammed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde felsefe profesörü olmuştur. Ardından fakültenin dekanlığı görevini yürütmüştür. Aktif bir kültür adamı olan Fas Yazarlar Birliği'nin kurulmasına ve 1961'de ilk konferansının düzenlenmesine katkıda bulunmuştur. Bu konferansta katılımcılar, onu birliğin ilk başkanı seçerek onurlandırmışlardır. Lahbabi, aynı zamanda Mağrip'te Afaq dergisi ile Arap Yazarlar Birliği'nin kurucularındandır. 1987 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'ne aday gösterilmiştir.

³¹ Muhammed Aziz Lahabi, *De L'etre a la personne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), 215-230.

Lahbabi, kitaplarını Arapça ve Fransızca yazmıştır. Kitaplarından bazıları 30'dan fazla dile çevrilmiştir. Şiir ve kurgu kaleme almış, felsefe ve edebiyata ilişkin de pek çok konuyu ele almıştır. Felsefi çalışmalarında bir yandan Arap ve İslam dünyası, diğer yandan Batı dünyasının insani entelektüel birliği eksenine odaklanmıştır. Ayrıca Lahbabi, İslam şahsiyetçiliği öğretisinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. Lahbabi, aydınlanmacı, çağdaşçı ve rasyonalisttir. Fas'ın entelektüel, politik ve edebi yaşamına büyük katkıda bulunmuştur. Lahbabi'nin faaliyeti Arap ülkeleri başta olmak üzere tüm dünyaya, ama özellikle Fas, İtalya, Mısır ve Fransa'ya kadar uzanmıştır.

2.2. Eserleri

Lahbabi felsefe, şiir ve roman üzerine Arapça ve Fransızca olmak üzere 30'a yakın eser yayımlamıştır. Bunlardan en ehemmiyetli olanları kronolojik sırasına göre şöyle zikretmemiz mümkündür:

- *Müfekkiri el-İslâm*: Felsefe alanında Arapça olarak yazılmış ve 1954 yılında yayımlanmıştır.
- *Du clos a l'ouvert*: Felsefe alanında Fransızca olarak yazılmış ve 1961 yılında yayımlanmıştır.
- *Bü's ve Ziyâ*: Edebiyat alanında Arapça olarak yazılmış ve 1962 yılında yayımlanmıştır.
- *Mine'l-Kâin İle's-Şahs*: Felsefe alanında Arapça olarak yazılmış ve 1962 yılında yayımlanmıştır.
- *Le Personnalisme Musulman*: Felsefe alanında Fransızca olarak yazılmış ve 1964 yılında yayımlanmıştır. Lahbabi'nin en önemli eseri olup onun İslâm şahsiyetçiliği öğretisini ele almaktadır.
- *Cilü'z-Zam'*: Edebiyat alanında Arapça olarak yazılmış ve 1967 yılında yayımlanmıştır.
- *el-'Addu ala'l-hadîd*: Edebiyat alanında Arapça olarak yazılmış ve 1969 yılında yayımlanmıştır.
- *Mine'l-hürriye ile't-tahrir*: Felsefe alanında Arapça olarak yazılmış ve 1972 yılında yayımlanmıştır.
- *İksîrü'l-hayat*: Edebiyat alanında Arapça olarak yazılmış ve 1974 yılında yayımlanmıştır.

- *Teemmülât fi 'l-lağv ve 'l-lüğa*: Edebiyat alanında Arapça olarak yazılmış ve 1980 yılında yayımlanmıştır.
- *Le Monde de demain- Le Tiers-Monde accuse*: Felsefe alanında Fransızca olarak yazılmış ve 1980 yılında yayımlanmıştır.
- *Yetimün tahta 's-Sifr*: Edebiyat alanında Arapça olarak yazılmış ve 1988 yılında yayımlanmıştır.

Yasin Yalçın ise Lahbabi'nin özgürlük felsefesine ilişkin eserinde şu geniş listeye yer vermektedir:³²

Felsefi Eserleri

- *De l'Être à la Personne*: (Varlıktan Şahsa) Lahbabi'nin yüksek lisans tezidir. Arapça'ya çevrilmiştir.
- *Liberté ou Libération?*: (Özgürlük mü Özgürleşme mi?) Bu eser Lahbabi'nin doktora tezidir. Arapça'ya ve İngilizce'ye çevrilmiştir.
- *Du clos à l'ouvert*: Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Ayrıca Arapça olarak da tercüme edilmiştir.
- *Le Personnalisme Musulman*: İslam Şahsiyetçiliği adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Arapça olarak da tercüme edilmiştir.
- *Le Monde de demain: le Tiers-Monde accuse* “The world of tomorrow: the third world challenges”: (Yarının Dünyası: Üçüncü Dünya Suçlanıyor) Eser Arapça'ya ve İngilizce'ye çevrilmiştir.
- *Les Fondements de l'économie marocaine*: (Fas Ekonomisinin Temelleri) Arapça'ya çevrilmiştir.
- *Un essai sur les libertes*: (Hürriyetler üzerine deneme). Fransızca.
- *Etudes personnalistes*: (Şahsiyetçi İncelemeler) Arapça'ya çevrilmiş 3 ciltlik eserdir.
- *Combats pour la clarte*: (Açıklık İçin Mücadeleler) Arapça'ya çevrilmiştir.
- *Müfekkerü 'l İslam*: (İslam düşünürleri). Arapça.

³² Yalçın, Muhammed Aziz Lahbabi'nin Özgürlük Felsefesi, 7-9.

- *El-muiyn fil-mastalahat el-felsefe va el-ülümil insaniyya*: (Felsefe ve İnsani Bilimler Kavramlarında Yardımcı Kitap): Arapça.
- *Varakat an-il felesefe-l islamiyya*: (İslami Felsefeden Sayfalar). Arapça.
- *İbn Khldoûn*: (İbn-i Haldun). Arapça'ya da çevrilmiştir.

Romanları

- *Monologue a plusieurs voix*: (Çok sesli Monolog) Arapçaya da çevrilmiştir.
- *Ceyl el-damme*: (Susamış Nesil): Arapça. Fransızca.
- *Ad el-hadid*: (Demiri Isırmak): Arapça. Fransızca.
- *İksir-ül hayat*: (Hayat İksiri): Arapça. Fransızca.

Siir Kitapları

- *Les chants d'espérances*: (Ümit Şarkıları). Arapça'ya çevrilmiştir.
- *Misères et lumières*: (Sefaletler ve Aydınlıklar). Fransızca'da 3 baskı yapmış. Ayrıca Arapça, Rusça, İngilizce, Çince'ye çevrilmiştir.
- *Ma voix a la recherche de sa voie*: (Yolunu Arayan Sesim). Fransızca.
- *Espoir vagabon*: (Gezgin Umut). Fransızca.
- *Ivre d'innocence*: (Sarhoş Masumiyet). Fransızca.
- *La Rose se meurt*: (Gül Ölür). Fransızca

2.3. Felsefi Kişiliği

Muhammed Aziz Lahbabi'nin adı, en azından yirminci yüzyılın altmışlı yıllarından bu yana çağdaş Arap düşünce tarihiyle ilgilenenlerin zihinlerinde, bugün sözlükte realist personalizm adıyla bilinen bir felsefi doktrinle ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Seksenli yıllardan itibaren ise, İslam Şahsiyetçiliği adını taşıyan ve ilk doktrinden esinlenen ikincil bir öğretiyle ilişkilendirilmiştir. Filozofun yaşamının son aşaması olan son yüzyılda da görünüşe göre felsefi düşüncesinin özetini ve istikamet oluşturan gelecekçilik felsefesi adını taşıyan bir doktrinle ilişkilendirilmiştir.

Lahbabi'nin felsefesinin en önemli konusu, İslam şahsiyetçiliğidir. Lahbabi'nin felsefesi, insanın, bir faaliyeti gerçekleştirirken bireysel şeylerin ötesindeki niyetlere ulaşmasını sağlayacak bir gelişim derecesine ulaşmış kişiliğine sahip bir varlık olduğu inancına dayanmaktadır. İnsan düzeyindeki her faaliyet, bilincin hedeflediği bir niyete yöneliktir ve bu yönüyle organik ve biyolojik

eylemlerden, olumlu veya olumsuz bir değer elde etmeyi amaçlayan her niyetten ayrılır. Ancak değer seçimini ve amaçlanan hedefi belirleyen saikler ve sebepler vardır ve bunlar her zaman akla tabi, yoruma açık saikler değildir.

Lahbabi, insanın dört aşamadan geçtiğini düşünür: Varlık, sonra birey, sonra kişi, sonra insan. Varlık, insan için ilk hammaddedir ve ondan birey ve kişi ortaya çıkar. Ayrıca bireyi, kişiye ulaşmanın bir ön aşaması ve imkânı olarak görür. Varlık, kişinin kaçınılmaz temelidir. Varlığın ortaya çıkışı, ilk kişiliğin oluşumunun başlangıç noktasıdır ve ilerleyen yaşla birlikte bu kişilik dönüşür. Diğer kişilikler birlikte bir kişiyi oluşturur ve kişi de insan olmayı arzular.³³

Lahbabi, Henri Bergson ve Emmanuel Mounier'in felsefesinden etkilenmiş ve kişilik verilerinden ile onun alışılmadık karmaşıklıklarından yola çıkarak İslami hümanist eğilime dayalı bir felsefe kurmaya çalışmıştır. Benliğin bağımsızlığını, bireysel farkındalığı ve bireyselliğin anlamını daha geniş kişilik kavramı çerçevesinde ortaya çıkarmak için Kur'an metinlerine ve hadislerle dayanması dikkat çekicidir.

Lahbabi, bir bakıma Batı felsefesini fazla rahatsız etmeyecek şekilde, Batı hümanist felsefesini İslam felsefi düşüncesiyle uzlaştıracak bir formül aramıştır. Lahbabi, insan türünün kurtuluşunun bilim ve teknolojinin yayılmasını durdurmakta yattığına inanan birçok modernistin çağdaş uygarlığın ilerlemesi konusunda kötümser olduğunu iddia eder. Onların Prometheus'un zincirlenmesinin gerekliliği konusunda çağrıda bulunduklarını görmekteyiz. Lahbabi, Prometheus'u kısıtlamaya gerek olmadığını söyleyerek yanıt vermektedir: Acilen ihtiyacımız olan şey, medeniyeti taşlaştırmaya ve onu teknik üretim araçlarına dönüştürmeye çalışanların saçmalıklarından kendimizi nasıl koruyacağımızı öğrenmek, bilimi bir bilim haline getirmekten başka bir şey değil.

Ona göre, gücün hakkın yerini almasını önleyen ve bilimin tüm insanlara hizmet etme rolünü oynamasına izin veren yasalar yaratmalıyız. Bunu başardığımızda, ilerleme artık azınlıkların çoğunluk üzerindeki kontrolüyle eşanlamlı olmayacaktır. Bunun yerine insan türünün ilerlemesi, davranışının iyileştirilmesi ve aşkınlığa yönelik doğal eğilimine kapsamlı bir yanıt verilmesi anlamına gelecektir.

³³ Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği*, çev. İsmail Hakkı Akın (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972) 14-16.

Bunun gerekli bir süreç olan teknik ilerleme sürecini durdurması istenmemeli, bunun yerine küresel düzeyde endüstriyel ve teknik reformlarla örtüşen ahlaki ve toplumsal reformların bulunmasına acil dikkat gösterilmesi gerektiğine dikkat çekmeye çalışılmalıdır.

Teknolojiler her zaman yalnızca insanları mutlu etmek için kullanılan bir araç olarak görülmelidir; başlı başına bir amaç değil. Aslına bakılırsa, teknik ilerleme açlığı ortadan kaldırır. Zira günümüzde sanayileşmiş ülkelerde herhangi birinin açlıktan ölmesi nadir görülen bir durumdur. Çünkü insanların çoğunluğu atalarının yaşadığından çok daha iyi koşullarda yaşıyorsa, bugün işsizlik ve çoğunluk için karşılanmayan ihtiyaç enflasyonu gibi başka sefalet türlerini de bilmektedirler.³⁴

Lahbabi'ye göre kapitalizm, krizleri önlemek için çözümler üretmemiştir. En büyük kusuru, çoğunlukla savaşla sonuçlanan çılgın rekabet ya da sömürgecilik ve sömürü nedeniyle halkların bütünüyle ezilmesiydi. Bugünkü krizin temelinde de bu yatmaktadır. Endişe verici olan, nükleer çağa giren günümüzde insanlığın, bir coşku güdüsünden ziyade rekabet çılgınlığına kapılmış olabilesidir. Bu durum, bu alanda öncü sayılan ABD'nin, Roosevelt'in programının çözemediği işsizlik sorununu savaşın tek başına çözebileceğine inandığını gösterir. Amerika Birleşik Devletleri de barışın sağlanması durumunda bu tehlikenin kaçınılmaz olduğunu bilmektedir. Çünkü teknik ilerleme askeri fabrikaların çoğalmasına neden olmaktadır. Bu çalkantı ve kaygının nedeni büyük ölçüde çevremizde hüküm süren ahlaki ve ekonomik kaostan kaynaklanmaktadır. Çünkü siyasi ve ekonomik yaşam sistemleri henüz açık ve dürüst bir şekilde insanlığa hizmet etme hedeflerini belirlememiştir. Dağıtım cihazları giderek artan üretim araçlarına uygun değildir.³⁵

Lahbabi'ye göre, insan doğasına sahip gerçek bir medeniyete ulaşmak için genel olarak çevremizde uygulanan entelektüel ve toplumsal yöntemleri yeniden düşünmeliyiz. Medeniyet bir ideal değil, içinde yaşadığımız bir gerçekliktir. Ancak çoğunluğumuz pek çok temel ihtiyaçtan yoksunken, azınlıklar adeta refah içinde boğulmaktadır. Medeniyet ilerlemesini ne kadar sürdürürse, gelişme de o kadar adımlarını çoğaltır. Bilimsel bilgimiz, teknik araçlarımız, üretim ve dağıtım yöntemlerimiz sürekli değişiyorsa ahlakımız da sabit ve katı kalır.

³⁴ Lahbabi, *Mine'l-hürriye ile't-tahrir* (Kahire: Daru'l-Maruf, 1972), 17-20.

³⁵ Lahbabi, *Mine'l-kain ile'ş-şahs*, 140-145.

Tüm alanlarda kaydettiğimiz ilerlemeye rağmen medeniyetten hala uzağız. Medeniyet dünyaya yayıldıkça savaş hayaleti de kaybolur ve köleliğin tezahürleri de o kadar azalır. Gizemli ve yürek burkan bir seçimle karşı karşıyayız: Ya ahlak ile sanayinin sonsuz gelişimi arasındaki bu açık ayrılık devam edecek ve böylece uygarlığımız iflas hayaletiyle yüzleşmeye devam edecek, ya da gelişip kurtuluş gerçekleşecek. Bu acı tercihin ikinci yönü zor bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Ahlaki ilkeler değiştiğinde iyi ve kötü hakkındaki yargılarımız, görev anlayışımız artık sağlam bir temele dayanmamaktadır. Ancak tarihin, sürekli değişen bu dünyada ahlakın daima dengeyi sağlamak için çalışmasını gerektiren bir mantığı vardır. Aksi takdirde, yani ahlak gelişmeye ayak uyduramazsa, medeniyet dinamik, yaratıcı yönünden yoksun kalır ve yok olmaya doğru sürüklenmeye başlar.

Lahbabi, çeşitli bilim dallarını yakalamak amacıyla Fas dünyasını ve genel olarak Arap dünyasını Batı dünyasına açmak amacıyla kültür ve medeniyet meselesine ve bunun insan ve toplumların inşasındaki rolüne değinmiştir. Batı'nın Arap kültürünü ön plana çıkararak ve Arap kökenini terk etmeden her alanda kültürel ve medeniyetsel bütünleşme yaratarak bunu başardığı görülmektedir. Bu anlamda filozof kültürler arası çatışma ve farklılıklar ışığında kültür ve medeniyet meselesini nasıl ele almıştır?

Filozof Avrupa'da ve Fas'ta yaşadığı süre boyunca yaşadığı kültür ve medeniyetler arasındaki çatışma ve farklılıklar ışığında kültür ve medeniyet meselesini ele alarak, kültürü amaç ve hedefleri açısından ele almıştır. Ona göre kültür, ahlaki standartların ve hedeflere ulaşmak için kullanılan maddi araçların bir forumu ve bir kişinin bulunduğu daha yüksek bir seviyeye ulaşmasının umulduğu belirli bir hedeftir. Lahbabi'nin kültürle kastettiği şudur: Ahlaki ufuklar ve araçlar bir araya gelirse, bu şüphesiz Müslüman için müreffeh bir gelecek inşa etmeye ve bunu gerçekte yakınlaşma ve entegrasyon yoluyla başarmaya katkıda bulunacaktır.

Lahbabi, kültürü ulusal kültürden ayırdı ve şu sözleriyle ulusal kültürü sundu: “Bir halkın kültürü, onun insani, manevi ve doğal olaylara ve aynı zamanda kültüre yönelik davranışlarını karakterize eden yöntemleri ifade eden yöntemlerdir; birey ve grup arasındaki çeşitli bağlantıları belirlemek için başvurduğu araçtır;

tarihten edinilen deneyimlerden türetilen ve coğrafi dünyanın ona dayattığı kuralların temelidir.” Buna göre ulusal kültür o halkı oluşturan bireylerin davranışlarıdır.

Medeniyetin pek çok tanımı vardır. Bazıları medeni ve bilimsel yönüne odaklanır, bazıları ise kültürel ve ahlaki yönüne odaklanır. Ancak medeniyet, iki yönün bir araya getirilmesiyle tanımlanabilir. Aslında o bir insanın bilimsel, kültürel ve edebi ilerleme açısından başardıklarının toplamıdır. Medeniyet, “İnsan ırkının tarih boyunca ulaştığı seviye” hedefine ulaşmayı amaçladığından milliyetleri aşar. Filozof, gerçek medeniyetin, tüm etnik ve milliyetleri aşan medeniyet olduğuna inanır. Batı medeniyeti ya da Doğu medeniyeti var ama tarih boyunca insan faaliyetinde ve bilimsel yaratıcılıkta ilerlemeyi amaçlayan ve maddi yönü ile manevi yönünü birleştiren bir medeniyet var o da insan medeniyetidir. Dolayısıyla, medeniyet tüm insan kültürlerinin ve milletlerinin ortak mirasıdır.³⁶

Lahbabi, kültür ve medeniyetin tek bir şey olduğu için ayrılmaması gerektiğine dikkat çeker. Kültürlerin aynı mekandaki çeşitliliği ve birbirleriyle bütünleşmesi onu bir medeniyet haline getiriyor, dolayısıyla medeniyet birçok kültürün üniversitesidir. Kültür ulusaldır, medeniyet ise evrensel, çünkü medeniyet insan gruplarının tüm kültürlerini kapsar ve bundan dolayı insanlık mahalleyi paylaşır ve kültür bakımından farklılık gösterir. Medeniyet birdir. Kültüre gelince, kültürler çoklu olduğundan ve hepsi bir araya geldiğinden, mesele birlik çerçevesinde çeşitli olmaktır ki, çeşitlilik iletişimi engellemesin, tıpkı tüm medeniyetlerde mesele farklı ve farklı olanı bir ve uyumlu olanın potasında eritmeye çalışmaktır. Bu anlamda Lahbabi, kültür ve medeniyetin özelliklerini birbirinden ayırmayı başarmıştır. Medeniyetin evrensel ve bir, milli kültürün ise çokludur.

Daha önce Levanten kültürü Faslılar arasında yayginken, Faslılar Avrupa işgali sırasında kendilerini tanıtmaya yolları bulmuşlardı. Lahbabi, Fas kültürünün bağımsızlıktan sonra Levant’a, kültür ve entelektüelleri sahiplenilen hükümetlerin ve yetkililerin kontrolü nedeniyle ulaşamadığını açıklar. Filozof Fas Arap kültürüne odaklandığını ve başkalarının tanımladığı gibi kendi içinde bir krizden mustarip olmadığını açıkça ortaya koyduğu görülür. Dolayısıyla Faslı Arap aydını bu “kültür

³⁶ Muhammed Aziz Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Kültür ve Medeniyetler*, çev. Bahaeddin Yediyıldız (Ankara: TDV Yayınevi, 1996), 80-81.

krizi” sözünden etkilenmemeli, kendine güvenmeli ve realiteye dair uyanık farkındalığın yayılmasına katkıda bulunmalıdır.

Bazı Faslılar, Fransız halkına milliyetçi taleplerini iletmek için Fransızca dilini kullanıyordu. Çocukları arasında sömürgecilere karşı öfkelerini kıışkırtmak için, tarihsel olarak Araplar Fransızca öğrenmeye zorlandı. Fransız dilinin kullanılması ve Fransızların sahip olduğu tüm maddi ve manevi desteğe rağmen Faslı yazarların buna başvurusu, Arap dilinin öğretilmesinin yasak olması nedeniyle öfkelerini ifade etmek ve Fransız sömürgecilerine taleplerini iletmek içindi. Yani Faslıların Fransızcadan başka seçeneği yoktu ve Faslıların yabancılaşmasının nedeni de buydu. Yine de camilerde Arapça öğrenilmeye çalışılıyordu.

Lahbabi, Fransızcanın bazı avantajları olduğunu kabul eder. Ona göre bazılarına karşı zaman zaman başlatılan baskı kampanyalarına rağmen, Fransız üretiminin Fas kültürünün büyümesine katkısı tartışılmaz. Fransızca sömürgecinin dilidir ancak kültürün gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Faslı, Fransızca ve Arapça yazan, sömürgecinin gelişmesi için elde ettiği kültür ve bilimi aktarmak için çeviriye katkıda bulunan düşünürler vardır. Tüm geri kalmışlığın üstesinden gelmek ve Fas Arap ilkelerini korurken Batı medeniyetine entegre olmak gerekirdi.³⁷

Fas’ta uzun dönemler boyunca yaşanan tüm değişimlere ve sömürgeciliğe rağmen iyimser davranan Lahbabi ‘ye göre, Fas’ta kültürün geleceğine ilişkin iyimserliğin ana tavır olması gerekir. Filozof Fas’taki kültürün geleceği hakkındaki iyimserliğiyle, entelektüelin umudu, mesajına inancı ve bağlılığı olması gerektiğini ve olumlu eleştirinin kültürel gelişime ve ilerlemeye katkıda bulunduğunu, olumsuz eleştirinin ise dağıldığını açıklar.

Medeniyet, birçok tarihsel kültürün kalıntısıdır. İnsan, o kültürden kendisine uygun olanı kültürden alır ve gerisini bırakır. Lahbabi, tarihi kültüre bağlamıştır çünkü kültür, her dakika ve her saniye yaşadığımız, miras alınan bir tarihtir. Dolayısıyla tarih boyunca bireylerin toplumların belirli bir ortamını sunmadaki katkısı ırkla sınırlı değildir. Tarih boyunca kültürel ve medeniyetsel değişim meselesinin bir şans ve fırsatlar meselesi olmadığı, daha ziyade bireyin Arap kültürel

³⁷ Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Kültür ve Medeniyetler*, 150-159.

ilerlemesine doğru ilerlemek için uzmanlık ve deneyimler kazandığı teorik ve uygulamalı araçlar meselesi olduğu sonucuna varılmaktadır.

Lahbabi, çeşitli toplumlarda kültürel ve medeniyetsel yönü etkilemede etkili ekonomik rolü şöyle tanımlar: “Kültürel açıklık, ekonomik açıklıktan önce bile bir zorunluluktur...” Bu, Kültürün varlığının yalnızca ekonomik temele (altyapıya) dayalı olarak sağlandığı bir üstyapı olduğu gerekçesiyle bazı Marksist akımlar tarafından reddedilmekle birlikte filozofumuz önce kültürel ve medeniyetsel açıklığın, sonra da ekonomik açıklığın gerekliliği çağrısında bulundu. Kültürel açıklığın bir üst yapı, ekonomik açıklığın ise bir altyapı olduğunu kabul eden Marksizm’den farklı olarak Lahbabi, kültürün ekonomik açıdan ne ölçüde etkili olduğunu açıklar: Müreffeh bir ekonomiyle kültür açılır, genişler, derinleşir ve yayılır. Geniş kültür, ihtiyaçların üstesinden gelir, kaynakları ve yetenekleri büyütür.

Birçok filozof ve düşünür, insan doğası gereği bireyin toplumla karışması gerektiğini vurgulamıştır. Toplum, bireysel farklılıklarına rağmen tüm insanlığı bir araya getiren bir sembol ve yapı olarak kabul edilir. Bu temelde Muhammed Aziz Lahbabi özgürlük ve kurtuluş ışığında değerler krizini ele almaktadır. Lahbabi, toplumdaki insanı temel alan birçok konuyu analiz ederek değerler krizine değinir. Kişi, toplumda kişileşerek kişiliğin temeli haline gelir. Lahbabi’nin felsefesinin dayanak noktası ahlaki açıdan, kişinin değerini ve özgürlüğünü kanıtlamayı amaçlamış ancak bu konuda varoluşçu ve Marksist felsefelerden uzaklaşmıştır. Bunun için filozof ahlak felsefesine odaklanmıştır. Çünkü ahlaki değerler tüm felsefelerin ve hayatın da temelidir.

İnsanlık tüm entelektüel ve bilimsel akımların kaynağıdır. Bir ahlaki eylem ile diğeri arasındaki fark, bir ahlaki eylemin övgüye ve teşekkürle layık olması, insanların buna memnuniyet ve hayranlıkla bakması ve insanların bu eyleme yüklediği değer, o eyleme verilen değer türünden olmamasıdır. Çünkü işçinin yaptığı işin maddi bir değeri vardır ve bu nedenle o işin karşılığında belirli bir para miktarına hak kazanır. Manevi fiil ise şöyle bu değerleri aşar. Parayla veya maddi şeylerle değerlendirilmekten daha üstündür.

Lahbabi örneğin yalan söylemeyi kınanan ahlaki değerlerden kabul eder ama onun estetik bir hal aldığını ve insanlar arasında bir enfeksiyon haline geldiğini ifade eder. Yalanı kabul etmek kötü koku gibidir. Lahbabi ‘ye göre, yalan böyle

toplumsal bir norm düzeyine yükselmiştir. Yalan, doğrudan değerler krizlerinin nedeni ve yoldaki bir engeldir. Yalan söyleme alışkanlığı, sanki ahlaki ve estetik değerlerin genel ve özel ilkelerinden biriymiş gibi temel bir toplumsal norm haline gelmiştir. Yalan söylemenin sonuçlarından biri de ikiyüzlülüğün ve güvensizliğin yayılmasıdır. Kişinin kendisinin, değerlere ve erdemlere karşı ilgisizliği, değerlerin çöküşü ve toplumların başta bilimsel ve kültürel olmak üzere her alanda çöküşü için yeterli bir nedendir.

Başka bir örnek de erkek kadın eşitliğidir. Kadın-erkek arasında tüm sosyal ve ekonomik alanlarda ve özellikle hukuk alanında eşitliğin gerekliliğini vurgulayan Lahbabi, erkeklere uygulanan her şeyin aynı hukuk ve aynı haklarla kadınlara da uygulanması gerektiğini belirtir. Zaten İslam dini kadın ve erkeği her konuda eşit kılmıştır. Cenab-ı Hakk, kadının toplumdaki rolünü ihmal etmeden, insanlara hitaben yaptığı konuşmalarda daima kadın ve erkeği yan yana zikretmektedir. Bu da kadının hayatın her alanında erkeğin yoldaşı olduğunun açık bir delilidir.

Kadınların erkeklerle eşit olduğuna inanan Muhammed Aziz Lahbabi'ye göre kadınların erkeklerle tamamen eşit olduğu her Müslüman tarafından kabul edilmelidir. İslam'ın ilk şartı olan şehadet, aralarında bir ve müşterektir. Yüce Allah'ın koyduğu kurallara uymak ikisine de farzdır. İslam, mülkiyet, sözleşme yapma, satın alma, rehin alma veya garanti altına alma hakkı da dahil olmak üzere her düzeyde sivil haklar açısından cinsiyetleri eşitler.

İslam hukuku kadın ve erkek arasındaki medeni hakları eşitlemektedir ve Muhammed Aziz Lahbabi bu temelde şu soruyu sormuştur: Bir kadın neden kardeşinin mirastaki payının yarısını alır? Muhammed Aziz Lahbabi bu soruyu şöyle yanıtlar: “Evlilik üzerine çeyiz ödeyen kişi erkektir ve çeyiz kadının kişisel malı haline gelir, tüm aile masraflarını koca tek başına üstlenir ve bu masrafları üstlenebilir. Bu yüzden bu, bir tür adalet ve eşitliğin telafisi olarak kabul edilebilir.”. Lahbabi'nin görüşüne göre kadın, mihrini kocasından almasına izin veren İslam hukuku kendisine adil davrandığı için erkek kardeşinin payının yarısını alır ve tüm aile masraflarını tek başına üstlenir. Bu maliyetin tamamı tazminat olarak kabul edilir. Lahbabi kadın-erkek arasındaki eşitsizliğin, ailelerin parçalanmasına sebep

olması nedeniyle, birey ve toplum için büyük bir tehlike oluşturduğu sonucuna varır.³⁸

Bir diğer değer özgürlüktür. Özgürlük, insanın yaşadığı çağlar ve dönemler boyunca filozofların ve düşünürlerin ele aldığı en eski konulardan biri olarak kabul edilir. İnsan, yeryüzünde bulunduğundan beri hürdür ve başka hiçbir insanın onu özgürlüğünden mahrum etmeye hakkı olmadığı ve tüm insanlığın bu evrende kendisine özgürlük veren Yaratıcının bir eseri olduğu bu açıdan bakıldığında Muhammed Aziz Lahbabi özgürlük konusunda nasıl bir duruş sergilemiştir? Özgürlüğün kurtuluşla ilişkisi nedir?

Kişinin eylemleri, amaçları, hedefleri ve gerçekleriyle belirlenir. Öznel düzeyde özgürlük bir tatmin olgusudur. Özgürlük, yetenek, mizaç, kişisel özellikler ve fiziksel oluşumla temsil edilen bireysel motivasyonlar yoluyla kişinin bireysel düzeyine odaklanır. Böylece kişi boyun eğdiği belirli bir ahlaki yaklaşımı seçer. Lahbabi, kendi özgürleşme teorisini ortaya koyar. Lahbabi'nin etkilendiği Henri Bergson dış dünyadan uzakta insanın iç dünyasına ve duygusal faktöre odaklanmıştır. Çünkü Bergsonizm ruhsal özgürlüğün en iyi savunucusudur.³⁹

Lahbabi'nin bu konudaki görüşleri, Bergson'un görüşünün bir ifadesi ve yorumudur. Bergson'a göre özgürlük, bir öz-özgürlük meselesidir. Bu yüzden aynı zamanda bizim için aşkınlığa giden yolu da açar.⁴⁰ Lahbabi'ye göre mutlak özgürlük yoktur. Hiçbir özgürlük, kriterlere dayandırılmadan anlaşılamaz. Filozof burada özgürlüğün anlamını tamamlayıcı bir şekilde tanımlamıştır. Özgürlük soyut ve mutlak değil, daha ziyade gerçekçidir. Kurtuluşun amacı, insanın dünyada kişiselleşmesini sağlamak ile öz-özgürleşmeye ve insan yaşamının maddi, tarihsel ve toplumsal tüm alanlarına dahil olmaya doğru ilerlemektir.

Özgürlük, kavramı itibarıyla ilahidir. Bir kişinin özgür olması, Tanrı'nın suretinde olmak, yani Tanrı'nın kendisi için istediği özgürlüğü kendi bilgeliğinde, Şeriatın belirlediği belgelikte istemek anlamına gelir. Buda bize vahyedilmiştir. İman tam ve mutlak kurtuluştur, inkâr ise nefse kölelik ve teslimiyettir. İslami açıdan insan, Allah'ın yeryüzündeki suretidir ve dolayısıyla özgür insan, Cenab-ı Hakk'ın

³⁸ a.g.e., 101-112.

³⁹ Krş. Henry Bergson, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004).

⁴⁰ Krş. Henry Bergson, *Gülme*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2006).

kanunlaştırdığı hikmeti ile özgür olmasını istediği insandır. Kurtulmuş insan ise, Allah'a inanan kişidir. Kendine mutlak bir imanla sahip olan, hayatı boyunca kendisinin ve başkalarının kısıtlamaları altında kendisinin ve başkalarının arzularına boyun eğen insan, Cenab-ı Hakk'a iman etmedikçe bu durumdan kurtulamaz.

Bu noktada Lahbabi'ye göre, Farabi'nin felsefesi zihinsel (mantık), davranışsal (ahlak) ve toplumsal (sivil egemenlik) özgürleşme sürecini kristalize etmiştir. Düşünürümüz, Farabi'nin felsefesinin zihinsel, davranışsal ve toplumsal özgürleşmeye dayandığı ve bunun ancak dini ve ahlaki bağlılığa tabi bir gerçeklikte bireyler arasındaki iletişimle, harekete geçirilerek gerçekleştirilebileceği sonucuna varmıştır. Dolayısıyla kuşaklar arası kültürün, iletişimin ve diyalogun zenginleşmesine katkıda bulunmayan bir felsefe gerici ve önemsizdir. Bireyin ve toplumun özgürlük düşüncesini yok eder.

Özetle Lahbabi'ye göre medeniyet, bir bütün olarak kültürü ve ulusal kültürü içerir. Medeniyet, tüm toplumların maddiyatını ve maneviyatını birbirine bağlar, böylece tüm insanlığın medeniyette ortak olduğunu görürüz. Avrupa'nın Fas'ı sömürgeleştirmesi sırasında Fas kültürünün gerilemesinin nedeni, Fransız dilinin hayatın her alanında Faslıların zihnine hâkim olmasıdır. Lahbabi'ye göre bu, Fas kültürünün gelişimine gerçek bir katkı sağlamakta ve Faslı sömürgecilerin sesinin Fransız sömürgeciye duyulmasını sağlamaktadır.

3. LAHBABI'NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN YAPISI

3.1. Fransız Sömürgeciliği

Fransız sömürgeciliği, 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar süren ve Fransa'nın Afrika, Amerika, Asya ve Okyanusya'da geniş topraklar üzerinde hakimiyet kurduğu bir dönemdir. Bu süreçte Fransa, sömürgelerinde siyasi, ekonomik ve kültürel etkisini yayarak doğal kaynakları sömürdü, yerel halkı kontrol altına aldı ve Fransız kültürünü yaygınlaştırmaya çalıştı. 17. yüzyıldan itibaren Amerika ve Karayipler'de Kanada, Louisiana, Haiti, Martinik ve Guadeloupe gibi bölgeleri ele geçiren Fransa, Hindistan ve Asya'da Pondicherry gibi yerlerde varlık gösterdi. Afrika'da ise Senegal kıyılarında ticaret noktaları kurarak sömürgeleşme sürecini başlattı. 19. ve 20. yüzyıllarda ise sömürge imparatorluğu daha da genişleyerek Cezayir, Tunus ve Fas'ın yanı sıra Batı ve Ekvatorial Afrika'daki birçok bölgeyi içine aldı. Asya'da Vietnam, Laos ve Kamboçya'yı kapsayan Fransız Hindicini oluşturuldu. I. Dünya Savaşı sonrasında ise Suriye ve Lübnan Fransız mandası altına alındı.⁴¹

Fransız sömürgeciliği, dil ve kültürel yayılma açısından büyük etkiler bıraktı. Fransızca, birçok eski sömürge resmî dil olarak kaldı. Ekonomik olarak Fransa, sömürgelerden kahve, kakao ve pamuk gibi doğal kaynakları kendi topraklarına taşıdı. Bunun yanı sıra, siyasi olarak bağımsızlık hareketlerine yol açarak savaşlara sebep oldu. Örneğin, Cezayir Bağımsızlık Savaşı gibi uzun süreli direnişler yaşandı. Fransız etkisi mimari ve eğitim sisteminde de kendini göstererek sömürgeleştirilen bölgelerde modern şehirleşme ve eğitim kurumları oluşturuldu. 20. yüzyılın ortalarından itibaren sömürgeler bağımsızlıklarını kazanmaya başlasa da Fransa, eski sömürgeleriyle ekonomik ve kültürel bağlarını koruyarak ilişkilerini sürdürdü.⁴²

Sultan Abdülhafız⁴³, hükümetinin baskıcı uygulamaları ve yönetimdeki başarısızlıkları nedeniyle halkı arasındaki itibarını ve nüfuzunu kaybetmiştir. Bu durum, sultanın halk nezdindeki meşruiyetini zayıflatmış ve ülkede siyasi

⁴¹ Martin Thomas, *Kaçış ya da Savaş: Britanya, Fransa ve İmparatorluktan Çıkış Yolları* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 29-35.

⁴² Anderson, Benedict. "Hayali Cemaatler "Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması"." Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, no. 7 (2009): 186-93.

⁴³ Abdülhafız bin Hasan (1875–1937), 1908 ile 1912 yılları arasında hüküm süren Fas sultanıdır. Fransız himaye anlaşması olan Fez Antlaşması'nı imzalaması ve ardından tahtı kardeşi Yusuf bin Hasan'a bırakmasıyla tanınır.

istikrarsızlığı derinleştirmiştir. Neticede, Fransa, Fas'ın siyasi ve ekonomik bağımsızlığına fiilen son vererek himayesini dayatmak zorunda kalmıştır. Bu süreç 30 Mart 1912'de Fes Antlaşması'nın imzalanmasıyla resmiyet kazanmış, aynı yılın 11 Ağustos'unda Sultan Abdülhafız tahttan çekilmek zorunda kalmıştır.

Fes Antlaşması, Fransa'ya idari, adli, ekonomik, mali ve askeri reformlardan oluşan yeni bir sistem kurma hakkı tanırken, aynı zamanda güvenliği sağlamak ve ticareti devam ettirmek amacıyla Fas topraklarını işgal etme yetkisini de vermiştir. Böylece, Fas, sömürgeci güçlerin artan ilgisi ve emperyalist politikaları doğrultusunda Fransız hâkimiyeti altına girmiştir.

Fransız sömürgeciliği, özellikle 19. yüzyılın sonlarında hız kazanan emperyalist politikalar çerçevesinde şekillenmiştir. Sanayi Devrimi sonrası hızla büyüyen Avrupa ekonomileri, ham madde ve pazar ihtiyacını karşılamak amacıyla Afrika ve Asya'da geniş çaplı sömürgecilik faaliyetlerine girişmişlerdir. Bu bağlamda, Fransa'nın Kuzey Afrika'daki varlığı, stratejik ve ekonomik çıkarlar doğrultusunda genişlemiş ve Fas da bu politikaların bir sonucu olarak Fransız yönetimi altına girmiştir.

19. yüzyılda Fas, Avrupa devletlerinin nüfuz mücadelelerine sahne olmuş ve özellikle Fransa, İspanya ve Almanya'nın rekabetine maruz kalmıştır. 1912 yılında imzalanan Fes Antlaşması, Fas'ı fiilen Fransız kontrolüne bırakırken, sultanı yalnızca sembolik bir siyasi figür hâline getirmiştir. Himaye yönetimi, yıllar süren siyasi ve ekonomik istikrarsızlıkların ardından sömürgeci güçler tarafından Fas üzerindeki hâkimiyetlerini pekiştirmek amacıyla uygulanmıştır. Bu süreçte Fas üç nüfuz bölgesine ayrılmıştır: Orta ve güney bölgeleri Fransa'nın kontrolüne girerken, kuzey İspanyol himayesine alınmış ve Tanca şehri uluslararası bir statüye tabi tutulmuştur.⁴⁴

1912'de Himaye yönetiminin başlamasıyla birlikte, Fransız genel valisi (Résident Général) tüm yetkileri elinde toplamış ve Fas sultanı doğrudan Fransız denetimi altına girmiştir. Fransa, idari reformlar ve altyapı projeleri gerçekleştirmiş

⁴⁴ Ben Nakhleh, Sanaa, and Leila Sisawi. "Fransız Himayesi Altında Fas'ın Uç Kesimi: General Mareşal Lyautey Dönemi (1912-1925)." Yüksek Lisans 2022, 18-21.

olsa da bu düzenlemeler esas olarak Fransız çıkarlarını korumaya yönelik olup, yerel halkın ihtiyaçları büyük ölçüde göz ardı edilmiştir.⁴⁵

Ekonomik açıdan, Fransa verimli tarım arazilerinin kontrolünü ele geçirerek özellikle Gharb, Sous ve Chaouia bölgelerinde geniş çaplı toprak gaspı gerçekleştirmiştir. Bu durum, yerel çiftçilerin büyük bir kısmını topraklarından mahrum bırakmış ve onları Fransız sömürgecilerine ait çiftliklerde ücretli işçi olarak çalışmaya zorlamıştır. Ayrıca, Fransızlar tarafından inşa edilen demiryolu ağları ve Kazablanka Limanı gibi altyapı projeleri, Fas ekonomisinden çok Fransız sanayisinin ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir.⁴⁶

Fransız varlığı, Fas'ın kültürel ve eğitim sistemine büyük bir etki yapmıştır. Fransız yönetimi, Fransızca'yı resmi yönetim ve eğitim dili olarak dayatarak yüksek mevkilere ulaşmak için bu dili öğrenmeyi zorunlu kılmıştır. Geleneksel İslami eğitim kurumlarının etkisi büyük ölçüde azaltılmış ve yerlerini Fransız misyoner okulları almıştır. Bunun sonucunda hem Fransız hem de Fas kültürel değerlerini taşıyan yeni bir eğitilmiş elit kesim ortaya çıkmıştır. Bu kesimin önemli temsilcilerinden biri olan Lahbabi, modern eğitim sisteminden faydalanmasına rağmen ulusal kimliğine bağlı kalmaya devam etmiştir.⁴⁷

Fransız yönetimi, Fas'ın geleneksel monarşik yapısını korumuş, ancak ülkenin gerçek yönetim gücünü doğrudan kendi atadığı yöneticilere bırakmıştır. Himaye yönetimi altında, Faslı yöneticiler sembolik konumda kalmış, asıl kararlar Fransız valiler ve askeri yetkililer tarafından alınmıştır. Bu durum, Fas toplumunda büyük bir yönetim krizine yol açmış ve bağımsızlık taleplerini doğuran temel faktörlerden biri olmuştur. Fransız yönetimi, sömürge idaresini sağlamlaştırmak amacıyla ülkeyi çeşitli bölgelere ayırmış ve askeri denetimi artırmıştır. Yerel liderler ya iş birliğine zorlanmış ya da Fransız politikalarına direnenler görevlerinden uzaklaştırılmıştır. Böylece Fas halkının kendi kendini yönetme kapasitesi ciddi şekilde kısıtlanmış, yönetsel bağımsızlığı fiilen ortadan kaldırılmıştır.

Ancak Fransız yönetimi, Fas halkının direnişiyle karşılaşmıştır. Himaye yönetiminin ilk yıllarından itibaren silahlı isyanlar ve direniş hareketleri ortaya

⁴⁵ Abun-Nasr, Jamil M. *A History of the Maghrib in the Islamic Period*. Cambridge University Press, 1987, 369-380.

⁴⁶ a.g.e., s. 382.

⁴⁷ Lahbabi, *Min el-Kâ'in ile 'ş-Şahs*.

çıkmiştir. Bunların en önemlilerinden biri, 1921-1926 yılları arasında Rif bölgesinde Muhammed bin Abdülkerim el-Hattabi liderliğinde gerçekleşmiştir. Hattabi, 1921'de Anual Savaşı'nda İspanyol güçlerine ağır bir yenilgi yaşatmıştır. Ancak Fransız ve İspanyol güçlerinin birleşmesi ve zehirli gaz kullanımı, 1926 yılında Rif İsyanı'nın bastırılmasına neden olmuştur. Benzer şekilde, 1933 yılında Atlas Dağları'nda Ait Atta kabileleri lideri Assou Oubasslam öncülüğünde Fransız yönetimine karşı büyük çaplı direniş gerçekleşmiştir.⁴⁸

Fransa'nın, Rif Devrimi'ni, cumhuriyetini ve liderini ortadan kaldırmak için İspanya ile ittifak kurduğu Rif Savaşı, yerel ve bölgesel Arap ve İslami düzeyde yankı buldu. Bu, İslam'ı ve onun unsurlarını korumak için cihad görevini yerine getirmek anlamına geliyordu. Bu ancak ulusal hareketi dini, dilsel ve kültürel boyutlarıyla kimliği savunmak üzere çerçevelemek için teorik ve entelektüel bir referans olarak Selefilğe başvurularak yapılabilir. İslami çağrışı yenilemek için Kur'an ve Sünnete başvuruldu.⁴⁹

Bu, güçleri harekete geçirmenin ve sömürgeciliğe direnme mücadelesini yönlendirmenin temeli haline gelecektir. Bu bağlamda Selefilik, Faslı siyasi elitlerin düşüncesinde zirveye ulaştı ve organize, yapılandırılmış siyasi eylemden önce veya sonra, kimliği yok etmeye, Batı kültürlerini dayatmaya ve Fransızlaştırmaya çalışan Fransız sömürgeciliğinin meydan okumalarıyla yüzleşmek için ulusal hareketleri yönlendirdi. Fas insanları, elit kesimin asimilasyonu ve Fransızlaştırılması olarak bilinen politikalarla yönetiliyordu.

Bu dönemdeki Selefilik, Fas ulusal hareketinin ilk neslini oluşturan ve onlara modernleşme rönesans emelleri ve militan siyasi görüşleri için Arap-İslam entelektüel temelini sağlayan ulusal, militan bir Selefiliktir. Selefilik, medeniyet ilminde, durağan toplumu istikbaline taşıyacak termal enerjiyi elde etmek için bugüne isyan etmek ve geçmişten yardım istemekle ayrılır. Bu görüşe göre ulusal eyleme öncülük eden Ula el-Fasi, Muhammed Hassan Vezzani ve diğerleri gibi Faslı seçkinler, Selefilği geleceğe doğru ilerlemek için bir referans, motive edici ve açık bir faktör olarak benimsemişlerdir. Bu temelde Ulusal Hareket, Fransız işgalinin,

⁴⁸ Abdülaziz, *el-Hareketü 'l-Vataniyyetü 'l-Mağribiyye*, 46-52.

⁴⁹ Ahmed Khatabi, *Thiwrāt al-Rif: Niḍāl al-Taḥarrur al-Waṭanī* [Rif Devrimi: Ulusal Kurtuluş Mücadelesi] (Beyrut: Dar Al-Saqi, 2015).

(tüm tarımsal ve insani özellikleriyle bir hammadde kaynağı olan) toprağı hedef alma üzerine kurulu stratejisine karşı koymak için örgütlendi ve performansını geliştirdi.⁵⁰

Bununla birlikte çeşitli dini, dilsel ve kültürel unsurlarıyla kimliğe zarar vererek toplumu, kurumları ve kişileri hedef aldı. Rabat ve Fez’de buna bağlı genç aktivistler, kısa bir süre sonra Nisan 1927’de, Fas Birliği olarak bilinen birleşik bir yapı oluşturmak üzere iş birliği yaptılar; milliyetçi hareket daha sonra buradan yola çıktı, özellikle de Aralık 1943’te kurulan İstiklal Partisi bunların başındadır.

Merakeş İşçi Bloğunda Merakeş gençleri vardı ve 1932’de ilk dergiyi (Merakeş İşçi Bloğu) çıkardılar. Bu dergi (Morocco Magazine) adıyla Paris’te basıldı ve Ahmed Belfrej tarafından editörlüğü yapıldı. Merakeş’te Arapça olarak (Merrakşi Labor Magazin) adıyla yayımlandı. Ulusal eylem kapsamında birtakım yurtseverlerle iş birliği yapılarak Halk Partisi adında bağımsız bir parti kuruldu ve Ahmed Belfrij başkan seçildi. Partinin faaliyeti, Fransa’nın Ulusal Hareketi ortadan kaldırma çabasıyla 18 Mart 1937’de partiyi feshetmesine kadar devam etti, ancak tekrar (Ulusal Parti) adı altında geri döndü ve iki gazete yayınladı. Bunlar Arapça (Atlantik) ve Fransızca (Popüler Eylem) gazeteleriydi. Bu yüzden de Fransa, liderleri tutukladı, bir kısmını Gabon’a, bir kısmını ise Korsika adasına sürgün etti.

1930’dan sonra Fas ulusal hareketinde gelişme yaşandı. Siyasi direniş aşamasına girdi ve işgalci devlet içinde reform çağrısında bulundu. Bu, direniş hareketinin değişmez unsuru olan kimlikten vazgeçmek anlamına gelmiyor. Fas kimliğini en çok etkileyen uygulamalar, Fransa’nın Fas toplumunda nifak ve bölünme yaratmak amacıyla “böl-yönet” politikası uygulayarak, Arap unsuru ile Berberi unsuru arasındaki farkları öne çıkarmaya çalışarak uyguladığı barbar politikaları.⁵¹

Fas’taki işgalin sınırları dahilinde, formüller ve yöntemler çeşitlendirilmeye çalışıldı. Bu çok unsurlu ülkedeki tüm durumlara uyum sağlamak için önemlidir. Siyasi alanda olduğu kadar dini alanda da çaba birleştirmek yerine bölmek idi. Bu hedefe ulaşmak için Fransa, 16 Mayıs 1930’da kendisiyle ilgili kararnameleri tamamlayan Berberi Kararnamesi’ni yayınladı. Bu, kanunlarını, geleneklerini ve yargı kurumlarını tanımlayarak Berberi unsurunun Arap emsalinden izole edilmesini

⁵⁰ Abdülaziz, *el-Hareketü ’l-Vataniyyetü ’l-Mağribiyye*, 352-353.

⁵¹ a.g.e., 53-55.

açıkça içeriyordu. Fransız sömürgeciliği, ulusal eğilimlerin gelişmesine ve Berberi bölgeselciliğinin kristalleşmesine etkili bir şekilde direnmeyi mümkün kılacak tek yolun bu olduğunu düşünüyordu. Ancak uzun süre geçmeden Faslılar Berberi politikasına şiddetle karşı çıktılar çünkü İslam, Fas ulusal birliğinin bileşenlerinin sağlamlaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır.

Toprağa bağlılık faktörünün yanı sıra din önemli bir faktör oldu. Bu, Fransız işgal stratejisinin Fas toplumunun unsurları arasında ayrımcılığı yaymadaki başarısızlığını, daha sonra işgale karşı kimliğe saldırı silahının kullanıldığını ve kimliğin savunulmasından sonra da kimlik saldırı stratejisinin değişmez ve mevcut unsuru olarak kaldığını açıklamaktadır. Bu aşamada vatanseverler, Fas'ın ekonomik, eğitimsel, kültürel bir hak sahibi olma hakkını da içeren muhtıralar, şikayetler ve sınırlı talepler sunarken, Fas'ın Koruma Anlaşması'nda belirtilenleri uygulama hakkını isteyen sesler yükseldi.

Kendi kimliğiyle uyumlu, toplumun kesimlerinin taleplerine cevap veren bir yargı sistemi olmasına rağmen, milliyetçilerin çağrılarına itiraz etmekle yetinmeyen Fransa, tüm bu taleplere yanıt bulamadı. Böylece Fas Ulusal Hareketi, 1912'den 1930'da Berberi Kararnamesi'nin yayınlanmasından hareketin liderlerinin 1937'de tutuklanmasına kadar geçen yedi yılda, direnişte barışçıl mücadelenin yer aldığı bir aşamayı ifade ediyordu.

Zamanla, bağımsızlık mücadelesi silahlı direnişten siyasi harekete evrilmiştir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Fas'taki bağımsızlık hareketleri ivme kazanmıştır. 1940'lı yıllarda, İstiklal Partisi (Bağımsızlık Partisi) sömürge yönetiminin sona erdirilmesini ve Fas'ın egemenliğinin geri kazanılmasını talep eden en önemli siyasi gücün başına geçmiştir.

Fransa, Fas'taki siyasi baskıya karşı sert önlemler almış ve 1953 yılında Sultan V. Muhammed'i Madagaskar'a sürgüne göndermiştir. Ancak bu sürgün, Fas halkı arasında büyük bir ayaklanmaya yol açmış ve 1955'te sultanın ülkeye geri dönmesiyle sonuçlanmıştır. Artan siyasi baskılar karşısında Fransa, Fas ile müzakere sürecine girmek zorunda kalmış ve nihayetinde 1956 yılında Fas, resmi olarak bağımsızlığını kazanmıştır.

Fransız sömürgeciliğinin Fas üzerindeki etkileri günümüzde hala hissedilmektedir. Fransızca, ülkede yaygın bir dil olarak kalmış, Fransız şirketleri

Fas ekonomisinde önemli bir rol oynamaya devam etmiş ve Fas ile Fransa arasındaki diplomatik ilişkiler güçlü bir şekilde sürmüştür. Ancak Fas, eski bir Fransız sömürgesi olmasına rağmen kendi kimliğini koruyarak Arap, Berberi ve Fransız etkilerini birleştiren özgün bir kültür oluşturmuştur.

3.2. Lahbabi'nin Kişiliği ve Düşüncesi Üzerindeki Etkisi

Muhammed Aziz Lahbabi (1923-1993), Fas'ın Fransız sömürgesi altında olduğu dönemde yetişmiş ve bağımsızlık mücadelesine genç yaşta katılmış önemli bir düşünür ve akademisyendir. Fransız eğitim sisteminden yararlanmış olmasına rağmen, sömürgeciliğin Fas'ın kimliğini yok etmeye yönelik ideolojik bir proje olduğuna inanmıştır. Ona göre, sömürgecilik yalnızca askeri ya da ekonomik bir işgal değil, aynı zamanda yerli halkın kültürel ve dini kimliğini zayıflatmaya yönelik bir girişimdi.

Lahbabi'nin eğitim hayatı, Fas'ta başladığı ilköğrenim ve ortaöğretim süreciyle şekillendi. Ortaokulu Fas'ta Fransız eğitim sistemi altında tamamladı ve bu süreçte sömürge yönetiminin eğitim politikalarının etkilerini yakından gözlemledi. Fransızca eğitimin zorunlu olduğu bu dönemde, Faslı öğrencilerin kendi kültürel ve dini kimliklerinden uzaklaştırılmaya çalışıldığını fark etti. Bu dönemde, Arapça ve İslam kültürü üzerine ek çalışmalar yaparak kendi kimliğini koruma çabası gösterdi.

Lahbabi'nin Fransa'daki eğitimi, ona Batı felsefesini, özellikle Emmanuel Mounier'nin şahsiyetçilik düşüncesini tanıma fırsatı sundu. Ancak Fransız eğitim sisteminin nasıl bir kültürel asimilasyon aracı olarak kullanıldığını fark etti ve Faslı bireyin sadece siyasi değil, zihinsel ve kültürel bağımsızlığa da ulaşması gerektiğini savundu. "*Min el-Kâ'in ile 'ş-Şahs*" adlı eserinde, sömürge yönetiminin Faslıları birer üretim aracı olarak gördüğünü ve onları kendi toplumlarında aktif bireyler olmaktan alıkoyduğunu belirtti. Ona göre gerçek özgürlük, yalnızca askeri işgalin sona ermesi değil, bireyin kendi kimliğini yeniden inşa etmesiyle mümkündü.⁵²

Lahbabi, Fas bağımsızlık mücadelesinde aktif bir rol oynadı. 1936'da kurulan Ulusal Hareket'e sempati duyduğu, hatta bu harekete katıldığı bilinmektedir.

⁵² Lahbabi, *Min el-Kâ'in ile 'ş-Şahs*.

1946'da adını Şura ve İstiklal Partisi olarak değiştiren bu hareket, Fas'ın bağımsızlığını ve demokratik bir anayasal yönetim sistemini savunuyordu.⁵³

1940'ların ortalarında bağımsızlık yanlısı hareketler güçlenirken, Lahbabi de sokak protestoları, basın yoluyla propaganda ve entelektüel direniş gibi yöntemlerle Fransız yönetimine karşı mücadele etti. 1944'te Fes'te düzenlenen büyük halk gösterilerine katıldığı için 21 yaşında tutuklandı ve 30 ay hapis cezasına çarptırıldı. Ancak, hapishanede 8 ay kaldıktan sonra serbest bırakıldı.⁵⁴

Hapishanede gördüğü baskılar ve işkenceler, onun özgürlük ve insan hakları konularındaki fikirlerini daha da derinleştirdi. Fransız sömürge yönetiminin baskısını bizzat yaşayan Lahbabi, bireyin özgürlüğünün ancak bilinçli bir şekilde kendi kimliğini keşfetmesiyle mümkün olabileceğini savundu. Hapisten çıktıktan sonra doğrudan siyasi faaliyetlerden uzaklaşarak akademik kariyerine yöneldi.⁵⁵

Serbest kaldıktan sonra Fransa'ya giderek Sorbonne Üniversitesi'nde doktora yaptı ve Batı felsefesini derinlemesine inceledi. Fas'ın bağımsızlık sürecinde ve sonrasında, ülkenin entelektüel bağımsızlığı için mücadele etmeye devam etti. Ona göre siyasi bağımsızlık tek başına yeterli değildi; ekonomik ve kültürel bağımlılık, doğrudan sömürge yönetiminden bile daha tehlikeliydi. Bağımsızlık sonrası dönemde Faslıların eski sömürge güçlerine entelektüel ve ekonomik anlamda bağımlı kalmaları, özgürlüklerini tam anlamıyla kazanmalarını engelliyordu. Bu nedenle, Fas toplumunun sömürgeci zihniyetten kurtulması için kültürel ve entelektüel bir uyanışa ihtiyaç duyulduğunu savundu.

Lahbabi, eserlerinde şahsiyetçilik kavramını öne çıkararak bireyin hem kendi benliğini bulmasını hem de toplumsal sorumluluklarını yerine getirmesini vurguladı. Onun için özgürlük, sadece siyasi bağımsızlık değil, bireyin düşünce dünyasında da bağımsızlaşması anlamına geliyordu.

Fas'ın 1956'da bağımsızlığını kazanmasının ardından Lahbabi, akademik kariyerine yoğunlaşarak Rabat Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak görev aldı. Çeşitli uluslararası konferanslara katılarak İslam felsefesi ve şahsiyetçilik üzerine

⁵³ Muhammed Aziz Lahbabi, *eş-Şahsaniyye ve'l-Gaddiyye* [Şahsaniyet ve Gadiyye] (Beyrut: el-Merkezu'l-Arabi, 2015), 24-27.

⁵⁴ David Seddon, *A Political and Economic Dictionary of North Africa* (London: Routledge, 2013).

⁵⁵ Mohammed Aziz Lahbabi, *Le Personnalisme Musulman* [Müslüman Şahsaniyet] (Paris: Presses Universitaires de France, 1964).

görüşlerini sundu. Ayrıca, birçok eseriyle hem Fas'ın hem de İslam dünyasının kimlik arayışına entelektüel bir temel kazandırmaya çalıştı.

Lahbabi, sadece akademik dünyada değil, entelektüel camiada da önemli bir figür haline geldi. UNESCO gibi uluslararası kuruluşlarla iş birliği yaparak kültürel diyalog ve insan hakları konularında çalışmalar yürüttü. Aynı zamanda, İslam düşüncesini modern felsefi kavramlarla yorumlayarak Müslüman dünyanın entelektüel gelişimine katkıda bulundu.

Ömrünün son yıllarında ciddi sağlık sorunları yaşayan Lahbabi, yine de akademik ve entelektüel çalışmalarını sürdürmeye devam etti. 1993 yılında hayatını kaybettiğinde, ardında hem Fas'ın bağımsızlık mücadelesine katkı sunmuş bir aktivist hem de İslam dünyasının entelektüel bağımsızlığına ışık tutan bir filozof olarak derin bir miras bıraktı.

Lahbabi'nin fikirleri ve eserleri, bugün hâlâ Fas ve İslam dünyasında bireysel ve toplumsal özgürlüğün anlamı üzerine tartışmalara ilham vermektedir. Onun çalışmaları, sömürge sonrası toplumların kendi kimliklerini yeniden inşa etme sürecinde önemli bir kaynak olmaya devam etmektedir.

4. LAHBABI’NİN FELSEFİ DÜŞÜNCELERİ

Muhammed Aziz Lahbabi (1923-1993), özellikle gerçekçi şahsiyetçilik (personalizm) bağlamında, İslami değerler ile modern felsefi düşüncüyü bir araya getiren bir felsefe geliştirmeye çalışan en önemli düşünürlerden biri olarak kabul edilir. Lahbabi felsefesinde “insanileşme” kavramına odaklanır; bu kavram, hayatın farklı yönlerinde insani değerlerin güçlendirilmesini ifade eder.

İnsan olmak, bireyin yalnızca biyolojik bir varlık olmasının ötesine geçerek, kendisinin farkında olan ve eylemlerinden sorumluluk taşıyan bir “şahıs”a dönüşmesini gerektirir. Bu dönüşüm, “şahıslaşma” (taşahhus) süreci olarak tanımlanır. Söz konusu süreç, özgürleşme olgusuyla doğrudan ilişkilidir; zira birey, sosyal, ekonomik ya da siyasal sınırlamalardan kurtulmadıkça hakiki şahsiyetini kazanamaz.⁵⁶

Lahbabi, Arap-İslam dünyasında bu özgürleşmenin büyük zorluklarla karşılaştığını vurgular. Yoksulluk, cehalet ve baskıcı yönetimler gibi engeller, insanileşme sürecini daha da karmaşık hale getirir. Bu nedenle, Lahbabi, bu engellerin aşılması için kolektif bir çabanın gerekliliğini savunur ve insanileşmenin salt teorik bir kavram değil, ortak gayretler sonucu hayata geçirilmesi gereken pratik bir proje olduğunu ifade eder.

Bu kavramların doğru anlaşılabilmesi için, Lahbabi’nin her terimi nasıl tanımladığını ayrıntılı bir şekilde ele almak gerekmektedir.

4.1. Varlık kavramı

“Varlık” kavramı, Muhammed Aziz Lahbabi’nin ortaya koyduğu “gerçekçi şahsiyetçilik” (personnalisme réaliste) felsefesinin temel taşlarından biridir. Ancak Lahbabi, varlığa sabit bir veri ya da salt metafizik bir tasarım olarak yaklaşmaz; onu zamanla gelişen, insan ve toplumla derin bağı içinde şekillenen dinamik bir varlık olarak görür. Bu bağlamda, Lahbabi açık biçimde “ham varlık” (l’être brut) ile “şahsi varlık” (la personne) arasında ayrım yapar. İlki, insanın henüz toplumsal ve kültürel

⁵⁶ A. Sha’abna, *Al-Falsafa al-Shakhsaniyya ‘inda Muhammad Aziz Lahbabi* [Muhammed Aziz Lahbabi’de Şahsiyetçilik Felsefesi] (2019), 10-15.

özelliklerle yoğrulmadan önceki ilkel hâlini ifade ederken, ikincisi, bireyin çevresiyle etkileşimi sonucunda ulaştığı gelişmiş aşamayı temsil eder.⁵⁷

Bu bakış açısıyla varlık, insanî deneyimin öncesinde, mutlak bir hakikat olarak anlaşılmaz; bilakis bilinç, iletişim ve sorumluluk yoluyla gerçekleşen bir projedir. İnsan, doğuştan “şahıs” değildir; aksine, varoluşsal bir süreçte sürekli bir oluş hâlinde “şahıs” hâline gelir. Dolayısıyla, varlık kavramını dil, tarih ya da bireyin yaşadığı toplumsal bağlamdan bağımsız düşünmek mümkün değildir.⁵⁸

Lahbabi'nin varlık anlayışı, yalnızca maddi ya da biyolojik boyutlarla sınırlı kalmaz; bilinç, zaman, kültür ve özgürlük gibi unsurları da kapsar. Bu anlayış, varlığı değişime ve dönüşüme açık bir yapı olarak ele alır; varlık ancak başkalarıyla ve bireyin dâhil olduğu toplumsal gerçeklikle kurduğu ilişkiler aracılığıyla anlam kazanır.⁵⁹

Lahbabi, Parmenides'in ortaya koyduğu ontolojik anlayışa doğrudan karşı çıkmaz; bunun yerine, varlığı durağan ve değişmez bir hakikat olarak gören felsefi modeli aşar. Sokrates öncesi filozofların en önde gelenlerinden biri olan Parmenides, varlığı tek, değişmez ve hareketten yoksun bir gerçeklik olarak görür; çoğulluk ve değişimi ise duyuşal aldatmacalar olarak değerlendirir. Bu katı akılcı varlık anlayışı, varlıkta dönüşüm ve gelişim imkânını dışlar. Buna karşılık Lahbabi, varlığı insan merkezli bir bakış açısıyla yeniden düşünür. Ona göre insan, baştan tamamlanmış bir öz değildir; bilakis, sürekli oluş hâlinde olan ve imkânlara açık bir varoluş projesidir. İnsan, doğuştan “kişi” (şahsiyet) olarak dünyaya gelmez; tecrübe, ötekiyle ilişki, kültür, dil ve emek aracılığıyla kişilik kazanır. Bu bağlamda Lahbabi, “ham varlık”ın (l'être brut) mevcudiyetini tümüyle reddetmez; fakat bu aşamanın değerinin ancak toplumsal ve kültürel katılım sayesinde anlam kazandığını savunur.⁶⁰

Dolayısıyla, Lahbabi kadim ontolojik yaklaşımlarla doğrudan bir çatışmaya girmez; fakat onların yerine, değişim ve oluş üzerine kurulu alternatif bir felsefi yaklaşım önerir. Bu yaklaşım, insanı sürekli dönüşen, özgürlük ve sorumlulukla kendi varlığını gerçekleştiren bir varlık olarak tanımlar. Bu anlamda onun düşüncesi,

⁵⁷ Lahbabi, *Min el-Kâ'in ile Ş-Şahs*, 11-17.

⁵⁸ Mohammed Aziz Lahbabi, *Gerçekçi Şahsiyetçilik Çalışmaları: Varlıktan Kişiyeye*, 2. bs., Cilt 1 (Kahire: Dar al-Ma'arif, 1981), 13.

⁵⁹ a.g.e., s. 14.

⁶⁰ a.g.e., s. 17.

durağanlık ve önceden belirlenmiş öz anlayışını reddeden gerçekçi bir şahsiyetçilik (personalizm) geleneğine dâhildir.

Varlık kavramı, İbn Sînâ'nın felsefesinde merkezi bir konuma sahiptir. Ona göre varlık, doğrudan zihnin kavradığı en temel ve apaçık anlamlardan biridir ve metafizik düşüncesinin temelini oluşturur. İbn Sînâ, varlık ile mahiyet arasında açık bir ayrım yapar: mahiyet, bir şeyin ne olduğunu belirleyen özsel niteliklerini ifade ederken; varlık, bu mahiyetin zihnin dışında gerçekleşmesidir. Varlık, mahiyetin özsel bir parçası değil, ona sonradan eklenen bir durumdur. Bu bağlamda, İbn Sînâ varlığı zihinsel ve haricî (fiilî) olarak ikiye ayırır; ayrıca mümkün varlık ve zorunlu varlık şeklinde de sınıflandırır.⁶¹ Zorunlu varlık – yani Tanrı – özel bir yere sahiptir; çünkü O'nda mahiyet ile varlık arasında herhangi bir ayrım yoktur. İnsan varlığı ise, "uçan adam" deneyinde olduğu gibi, dış dünyayla hiçbir temas olmaksızın bile kendi varlığını idrak edebilen düşünen bir nefisten ibarettir. Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre varlık, dış dünyadaki etkileşimle değil, içsel bilinçle doğrulanır.⁶²

Buna karşın, Muhammed Aziz Lahbabi varlığı aklî ve soyut bir gerçeklik olarak değil, sürekli oluş hâlindeki tarihsel ve kültürel bir süreç olarak görür. Onun felsefesinde varlık, bireyin “şahsiyetleşme” (taşahhus) adını verdiği süreçle gerçekleşir. Bu süreçte insan, başkalarıyla olan ilişkileri, dilsel ve toplumsal çevresi sayesinde kendi benliğini inşa eder. Varlık, izolasyon içinde değil, dünya ile kurulan diyalog ve etkileşim içinde anlam kazanır. Dolayısıyla, Lahbabi'ye göre varlık, sabit bir hâl değil, özgürlük ve sorumluluk aracılığıyla zaman içerisinde inşa edilen etik bir projedir. Bu yönüyle onun varlık anlayışı, statik ve aşkın olanı reddederek, yaşanan hayatın içinde sürekli yeniden kurulan bir gerçekliğe dönüşür.

Descartes ise varlık anlayışını “Düşünüyorum, öyleyse varım” ilkesine dayandırır; burada düşünce, varoluşun ilk temeli olur. Bu bakışta özne, zihinsel etkinliğiyle tanımlanır; beden ve dış dünya ise ikinci planda ve ispatlanması gereken unsurlar hâlinde kalır. Oysa Lahbabi, insanı salt düşünce etkinliğiyle tanımlamayı reddeder. Düşüncenin önemini teslim etmekle birlikte, onun şahsiyetin oluşumu için yeterli olmadığını savunur. Birey, yalnızca özbilinçle değil; dünyaya katılımı, başkalarıyla etkileşimi ve somut toplumsal-kültürel bağlamlara aidiyetiyle şekillenir.

⁶¹ Abbas, K. (2016). İbn Sînâ'da Varlık ve Nedenleri: Felsefî İncelemeler. Dar el-Usale Matbaası, 4-6.

⁶² M. Saghbini, *Orta Doğu Şahsiyetçiliği*, 1. bs. (Üniversite Yayınları ve Dağıtım Kurumu, 1912), 12.

Bu yüzden Lahbabi, Descartes'ın katı rasyonalizmini eleştirir; çünkü bu yaklaşım, varoluşun zamansal ve toplumsal boyutlarını göz ardı eder. Ona göre “şahıs,” tarihsel ve toplumsal bir süreçte, insanın dünyayla kurduğu ilişki yoluyla inşa edilir.⁶³

Hegel'e gelince, varlık yalnızca diyalektik, yani varlık ve yokluk, özne ve nesne, birey ve mutlak arasındaki karşıtlıkların çatışması yoluyla anlaşılabilir. Her bilinç aşaması, “mutlak fikir”in (Geist) tarihsel gerçekleşmesine doğru bir adımdır. Bu çerçevede, insan anlamını evrensel aklın sürecine dâhil olmakla kazanır ve bu süreçte birey, evrensel akıl içinde erir. Oysa Lahbabi, bireyi bütüne eriten bu görüşü reddeder. Ona göre insan, deneyim ve bilinç yoluyla kendisini inşa eden özgür ve sorumlu bir varlıktır. Lahbabi'nin felsefesi, bireyin özgünlüğünü yok eden bir “mutlak”a yer bırakmaz; aksine, insanın özgürlük ve sorumlulukla kendi varlığını şekillendirdiği bir yaklaşımı benimser.⁶⁴

Hegel'de bireysel kimlik karşıtlıkların aşılması yoluyla oluşurken, Lahbabi'ye göre kimlik, ötekiyle diyalog içinde, karşılaşma ve etkileşimle doğar. İnsan, kendini başkasını inkâr ederek değil, başkasıyla anlam yaratma sürecinde tamamlar.

Jean-Paul Sartre, varoluşçuluğun önde gelen isimlerinden biri olarak, başkasıyla ilişkiyi karamsar bir çerçevede ele alır. Ünlü ifadesiyle “cehennem başkalarıdır” der; başkasının bakışı, öznenin özgürlüğüne bir tehdit hâline gelir ve sürekli bir varoluşsal çatışma yaratır. Lahbabi ise bu görüşe karşı çıkar; başkasını bir düşman değil, şahsiyetin oluşumu için temel bir koşul olarak görür. Birey, yalnızlıkta değil, dürüst iletişim ve yapıcı insani etkileşim aracılığıyla var olur. Kimlik, çatışmayla değil; karşılıklı tanıma ve saygıyla inşa edilir.⁶⁵

Bu çerçevede özgürlük, Lahbabi'de başkasına karşı bir başkaldırı değil, başkasına karşı bir sorumluluk olarak anlam kazanır. Birey, ahlaki özgürlüğünü başkalarına açılarak ve verimli insani ilişkiler kurarak gerçekleştirir. Sartre'daki

⁶³ René Descartes, *Metafizik Düşünceler Üzerine İlk Felsefe*, çev. K. Hajj (Aouidat Yayınları, 1988), 12.

⁶⁴ Mohammed Aziz Lahbabi, *Gerçekçi Şahsiyetçilik Çalışmaları: Varlıktan Kişiye*, 2. bs., Cilt 1 (Kahire: Dar al-Ma'arif, 1981), 16.

⁶⁵ Zaki Ibrahim, *Dirasat fi al-Falsafa al-Mu'asira [Studies in Contemporary Philosophy]*, 1. bs., (Kahire: Maktabat Misr, 1968).

varoluşsal yalnızlığın aksine, Lahbabi, insanı iletişimsel bir varlık olarak tasvir eder; özgürlük, paylaşım yoluyla kurulur.

Bu anlayışa göre, Lahbabi’de “şahsiyet” kapalı bir yapı değildir; aksine, başkalarına ve dünyaya açık bir projedir. Öz, çevresiyle çatışma yoluyla değil, onunla etkileşim yoluyla anlam kazanır.

Bütün bu karşılaştırmalar, Lahbabi’nin durağan metafizik tasarımlardan uzak bir felsefi yaklaşım benimsediğini gösterir. O, düşüncesinin merkezine insanı yerleştirir; insanı, zaman ve ilişkiler içinde sürekli dönüşen bir varlık olarak görür. Böylece, Parmenides’in değişmez varlık anlayışını, İbn Sina’nın içsel tefekküre dayalı yaklaşımını, Descartes’ın akılcılığını, Hegel’in mutlak fikrini ve Sartre’in çatışmacı yalnızlığını aşar.

Lahbabi’nin felsefesi, klasik İslam düşüncesi ile felsefi modernite arasında bir köprü kurar; insana, özünü özgürlük, iletişim ve sorumluluk yoluyla gerçekleştiren bir proje olarak öncelik verir. Varlığı, önceden verilmiş ya da dayatılmış bir gerçeklik olarak değil, bir eylem ve başarı süreci olarak anlar.

Bu anlamda, onun felsefesi, insanı tüm karmaşıklığıyla onurlandırır ve kapalı determinizmleri bir kenara iter; iletişim ve ahlaki bağlılığı, özgün bir varoluşun temeli kılar.

4.2. İnsan Kavramı

“İnsan” kavramı, Lahbabi’nin realist şahsiyetçilik projesinde merkezi bir yer işgal eder. Lahbabi, insanı yalnızca “akıl sahibi bir varlık” şeklindeki geleneksel tanımına indirgemez; aksine, onu fiziksel ya da toplumsal varoluşun ötesine taşan, aşkınlık ve ahlaki-ruhsal gerçekleşme ufkuna açılan karmaşık bir varlık olarak görür. Ona göre insan, hazır bir veri değil, gerçekleşme sürecindeki bir projedir; ham varlıktan olgunlaşmış insana uzanan şahsiyetleşme sürecinin nihai amacıdır.⁶⁶

Lahbabi, insanı şöyle tanımlar: “Şahsiyetleşmesi belirli bir olgunluk derecesine erişmiş, yaptığı her eylemde bireysel nesnelerin ötesine uzanan niyetler taşıyan kişi.” Böylece insan, amaçların bilincine sahip, araçlarla hedefler arasında rasyonel uyum kurabilen bir varlık olarak resmedilir. Bu tanım, insanı yalnızca

⁶⁶ Mohammed Yakubi, *Muhammed Aziz Lahbabi’de Gerçekçi Şahsiyetçilik: Analitik ve Eleştirel Bir Çalışma* (Arap Demokratik Merkezi, 2024).

eylemlerinden ibaret görmez; o eylemleri yönlendiren niyet yapısında ve sürekli açılıma yönelen değer arayışında köklenir. İnsan, gerçekliğiyle etkileşiminden doğan ve ahlaki dinamizm içinde üretilen bir öz-değerin taşıyıcısıdır.

Ancak Lahbabi'nin “şahıs” ve “insan” arasında yaptığı ayrım, yer yer bir muğlaklık barındırır. Ona göre şahıs, aşkınlık projesinin taşıyıcısıdır; toplumla etkileşime giren, dönüşen, maskeler takan çoğul bir “ben”dir. İnsan ise şahsiyetleşmenin arı hâlidir; “ben”in bütün potansiyellerini gerçekleştirdiği, her türlü maskeden ve yanılsamadan arınmış en saf düzeyi temsil eder. Bu anlamda insan, fiilen var olan değil, olması gereken, yani her türlü sahteciliği aşmış, ahlaki bilinç ve varoluşsal açıklığın birliğine ulaşmış varlıktır.⁶⁷

Ne var ki bu ayrım felsefi bir sorun doğurur: Lahbabi, şahıs kavramını özgürlük ve sorumluluk ekseninde kurarken, insanı ondan daha üstün ya da farklı kılan nedir? Eğer insan, şahısta gerçekleşen bir proje ise, ondan nasıl ayrı ve yüksek bir merteye olarak tasavvur edilebilir? Ve eğer “insan” yalnızca tarihin hatırladığı örnek şahsiyetlerde cisimleşen bir modelse, bu yaklaşım, insanın çok yönlü ve karmaşık canlı gerçekliğini elitist bir mükemmellik anlayışı uğruna dışlamış olmaz mı?

Bunun ötesinde, Lahbabi'nin insan kavramı, yeni bir idealist ikiliğe kapı aralar: “İnsan”, şahsın üstüne çıkan, sanki deneyimin ötesinde bir öz gibi konumlanan aşkın bir varlık hâline gelir. Oysa Lahbabi'nin kendi mantığına göre, öz, yalnızca şahsiyetleşme hareketinde ortaya çıkar; onun dışında var değildir. Lahbabi, maske (masque) kavramından esinlenerek, toplumla etkileşime giren görünüş benliği ile maskelerden sıyrılmış hakiki benlik arasında ayrım yapmaya çalışır; ancak bu ayrım, onu başka bir paradoksa sürükler: Varlık ile öz arasında kurduğu ikiliği aşmak isterken, şahıs ve insan arasında yeni bir karşıtlık inşa eder ve şahsı sahteciliğin, insanı ise tam gerçekleşmenin alanı olarak görmeye başlar.⁶⁸

Lahbabi, projesine gerçeklik boyutu kazandırmak amacıyla Auguste Comte'tan da ilham alır ve öz bilincine değil, öz bilgisine yönelmek gerektiğini savunur. Ne var ki bu gönderme, felsefi tutarlılığını zedeler. Çünkü pozitivist

⁶⁷ Mohammed Aziz Lahbabi, *Mine'l-kain ile'ş-şahs* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1963), 11-17.

⁶⁸ Mohammed Yakubi, *Muhammed Aziz Lahbabi'de Gerçekçi Şahsiyetçilik: Analitik ve Eleştirel Bir Çalışma* (Arap Demokratik Merkezi, 2024), 23.

düşünce, Comte'un ifadesiyle, bilinci bir bilgi aracı olarak reddeder ve içsel boyutu ölçülebilir dışsal verilere indirger. Bu yaklaşım ise, özgürlük ve içsel açılıma dayalı şahsiyetleşme yapısıyla bağdaşmaz.

En çarpıcı nokta ise, Lahbabi'nin "insan"ı yalnızca maskelerden arınmış, ruhsal saflaşma düzeyine ulaşan seçkin azınlıkla ilişkilendirmesidir. Bu, onu, güç ya da tahakküm bakımından değil, bedensel ve ruhsal arınma bakımından bir tür "üstinsan" (surhomme) kavramına yaklaştırır. Dahası, Lahbabi, kimi zaman eleştirdiği tasavvufi yaklaşımlara benzer bir anlayışa kapı aralar; çünkü bu tür bir saflaşma, çoğu kez ancak tasavvufi gelenekte aranan bir idealdir.⁶⁹

Sonuçta, Lahbabi'nin insan kavramı, içerik bakımından boş, uygulanabilirlik bakımından dar, imkân bakımından ise neredeyse ütopyadır. Çünkü ne bireyin psikolojik ve toplumsal gerçekliğinde karşılık bulur, ne de sıradan insan yaşamının koşulları içinde erişilebilir. Bu durum, şahsiyetçi düşünce geleneği içinden dahi eleştiriye açıktır. Çünkü şahsiyetçilik, her kişiye, olduğu hâliyle ve açık uçlu oluş süreci içinde değer atfeder; onu yalnızca erişeceği olası bir idealde değil, mevcut hâliyle de kıymetli görür.

4.3. Şahıs Kavramı

"Kişi" kavramı, Lahbabi'nin şekillendirdiği etkileşimsel varoluş felsefesinin temel taşıdır. Lahbabi, bu felsefede insanın varoluşsal unsurlarıyla insanlar arası etik gereklilikleri birleştirerek özgün bir bakış geliştirmiştir. Onun "kişi" anlayışı, yalnızca klasik tanımlarda olduğu gibi bilinçli bir özne ya da özgür bir fail olmanın ötesine geçer; kişiyi, içsel oluşum ve dışsal etkileşim süreci boyunca yavaş yavaş gerçekleşen, ahlaki ve insani bir ufka doğru yönelen bir varlık olarak kavrar.⁷⁰

Lahbabi'ye göre insan, "kişi" olarak doğmaz; bu, onun 'kişileşme' (personnalisation) dediği süreçle kazanılır. Bu süreç, bilincin, özgürlüğün, iradenin ve sorumluluğun iç içe geçtiği varoluşsal-ahlaki bir yolculuktur. İnsan, bu yolculuk sayesinde doğal bir varlık düzeyinden ahlaki bir varlık düzeyine yükselir. Böylece kişi, Lahbabi'nin düşüncesinde, yalnızca biyolojik ya da toplumsal bir varlık değil,

⁶⁹ Mohammed Aziz Lahbabi, *Mine'l-kain ile ş-şahs* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1963), 64-68.

⁷⁰ Al-Misbahi, Muhammed "Muhammed Aziz Lahbabi'nin Kişiciliğinde Varlık Birliği ile İnsan Birliği Arasında Şahsiyetin Çokluğu." *Alazmina-Alhadita*, no. 10 (2015), 114-115.

kendi benliğini geliştirme, ötekine açılma ve ortak insanlık düzeyine yükselme çabası içinde olan bir projedir.

Lahbabi'nin felsefesinde “kişi” kavramının sınırları birkaç temel özelliklerle belirlenir. İlk olarak, kişi, kendi varlığının bilincinde olup kendisini başkalarından ayırt edebilir. İkinci olarak, özgürdür; içgüdü ya da zorlama altında değil, kendi iradesiyle karar alabilir. Üçüncüsü, eylemlerinin ahlaki sorumluluğunu taşır ve bu durum ona faydacı ya da içgüdüsel düzeyi aşan bir etik boyut kazandırır. Dördüncüsü ise kişi, Lahbabi'nin düşüncesinde yalnızlıkta değil, başkalarıyla etkileşimde, karşılıklı saygı ve insani onuru tanıma zemininde gerçekleşir.⁷¹

Bu noktada “onur” (keramet), kişi kavramının özsel bir bileşeni hâline gelir. Kişi, ancak başkalarının onurunu tanıyarak kendi gerçek onurunun farkına varabilir. Bu tanıma, yalnızca hoşgörü göstermek ya da ötekinin varlığını kabullenmek değildir; onu insanlıkta eşit bir muhatap, özgür ve bağımsız bir özne olarak kabul etmektir. Bu yüzden Lahbabi'nin kişisi, kapalı bir öznenin yansıması değil, köklerini otantik insan ilişkilerinde bulan, millî, dinî ya da ırksal kapanışları aşan açık bir varlıktır.⁷²

Aynı şekilde, kişi toplumsal bağlamından kopuk anlaşılamaz. Kişi boşlukta oluşmaz; toplum içinde ve toplum aracılığıyla, yaşadığı deneyimlerle, üstlendiği sorumluluklarla ve biriktirdiği ilişkilerle şekillenir. Ancak bu etkileşim, bireyin toplulukta erimesi ya da benliğini yitirmesi anlamına gelmez; bireysel özgünlük ile toplumsal aidiyet arasında hassas bir dengeyi ifade eder. Gerçek kişi hem bireyselliğini koruyabilen hem de çevresinden kopmayan hem kendini geliştirirken hem de başkasını dışlamadan var olabilir.

Lahbabi'nin kişi anlayışı, onun hümanizm (insancılık) görüşüyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Ona göre insan, yalnızca düşünen bir varlık değil, her şeyden önce ahlaki bir varlıktır; bencilliğin ötesine geçme ve insanı amaç olarak görme kapasitesini taşır. Lahbabi, bu hümanizmin yalnızca teorik sloganlar olmadığını,

⁷¹ Yasin Elçi, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Özgürlük Felsefesi* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022), 22-24.

⁷² Mohammed Aziz Lahbabi, *Mine'l-kain ile's-sahs*, Kahire 1968, s. 20-34.

adalet, eşitlik, dayanışma ve katılım gibi değerlere dayanan pratik bir bağlılık olduğunu vurgular.⁷³

Bu bakış açısında kişi, benlik ile insanlık arasında bir “köprü”dür. Kişileşme süreciyle birey, “kapalı benlik”ten “açık insanlık” dünyasına geçer; yalnız kendi çıkarlarının ötesinde bir varlık inşa etmeye ve adil, dengeli bir toplum kurmaya katkıda bulunmaya başlar. Böylece kişi, yalnızca bireysel bir varlık değil, aynı zamanda eylem, davranış ve ilişki düzeyinde somutlaşan bir insani projenin taşıyıcısıdır.

Özetle, Lahbabi’ye göre kişi, gelişen, sorumluluk taşıyan, özgür, etkileşim hâlinde olan ve kendini aşabilen bir varlıktır. Her insan kişi değildir; insan, ancak kendini bilerek, sorumluluk alarak, başkasını tanıyarak ve hem kendi onurunu hem de başkasının onurunu gerçekleştirmeye çalışarak kişi olur. Bu anlamda kişi, verili bir durum değil; sürekli bir çaba, içsel emek ve toplumsal katılımı şekillenen bir projedir.

4.4. Lahbabi’ye Göre Varlık, Kişi ve İnsan Dengesi

Lahbabi, kimlik ve özgürlük kavramları üzerine derinlemesine çalışmalar yapmış önemli bir düşünürdür. Onun felsefesi, insanın bireysel ve toplumsal varoluşu arasındaki dengeyi sağlamaya yönelik bir yaklaşımı temsil eder. Lahbabi, varlık, kişi ve insan kavramlarını bir bütün olarak ele alır ve bunların birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu analiz eder.

Varlık, insanın evrende yer almasını ifade eder. Ancak Lahbabi’ye göre, sadece fiziksel bir varoluş yeterli değildir. İnsan, kendi varoluşunu anlamlandırmalı ve bilinçli bir şekilde yaşamalıdır. Varlık, tüm insanlara ortak olan temel unsurdur ve bireyin başlangıç noktasıdır. Bu aşamada insan, henüz bir birey olarak ayrışmamış, homojen bir bütünün parçasıdır.⁷⁴

Kişi, bireyin kendini farklılaştırma ve özgürleşme sürecini temsil eder. İnsan, sadece var olmakla kalmaz, aynı zamanda bir şahsiyet geliştirerek kendini tanımlama yoluna girer. Bu süreç, bireyin bilinçli kararlar almasını, kimlik kazanmasını ve toplum içinde bir yer edinmesini içerir. Lahbabi’ye göre, kişinin

⁷³ Mohammed Aziz Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği*, çev. İsmail Hakkı Akın (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972).

⁷⁴ Mohammed Aziz Lahbabi, *Mine'l-kain ile 'ş-şahs* (Kahire: Dar el Maruf, 1962).

oluşumu süreklilik arz eder ve birey sürekli olarak kendini inşa eder. Kişi olma süreci, bireyin toplumsal ilişkileri içinde şekillenir ve ancak başkalarıyla olan etkileşimi sayesinde anlam kazanır.⁷⁵

İnsan kavramı, bireysel ve toplumsal kimliği birleştirerek, insanın nihai gelişimini temsil eder. İnsan, yalnızca bireysel varlığını inşa etmekle kalmaz, aynı zamanda toplumla bütünleşerek ortak bir insanlık bilincine ulaşır. Bu aşama, bireyin kendisini aşarak evrensel değerlere yöneldiği bir süreci ifade eder. Lahbabi, insan olmanın yalnızca bireysel değil, aynı zamanda kolektif bir bilinç gerektirdiğini savunur. İnsan, bireysel özgürlüğünü toplumsal sorumlulukla dengelediğinde gerçek anlamda tamamlanmış olur.

Lahbabi'nin felsefesindeki önemli noktalardan biri, bu üç kavramın birbirinden keskin sınırlarla ayrılmamasıdır. Varlık, kişi ve insan kavramları birbirini tamamlar ve bir arada ele alındığında insanın gerçek anlamda gelişimini açıklar. Ancak, Lahbabi'nin bu kavramlar arasındaki geçişleri tam olarak nasıl kurguladığı konusunda bazı belirsizlikler bulunmaktadır. Örneğin, insanın hem bireysel bütünlüğünü sağlayan hem de tüm insanlığı birleştiren bir unsur olması çelişkili gibi görünebilir. Bu noktada Lahbabi'nin insan kavramını erişilmez bir sembolik hedef olarak mı yoksa somut bir gerçeklik olarak mı gördüğü tartışmalıdır.⁷⁶

Lahbabi'nin düşüncesinde kişileşme süreci, bireyin kendi eksikliklerini gidermeye yönelik bir hareket olarak tanımlanır. Ancak bu hareketin temel nedeni konusunda farklı yorumlar yapılabilir. Kişileşmenin kaynağı, insanın doğasındaki içsel çatışmalardan mı, eksiklik duygusundan mı, yoksa aşkın bir ideale ulaşma arzusundan mı beslenmektedir? Lahbabi, tüm bu olasılıkları aynı anda içerebilen esnek bir düşünce yapısına sahiptir ve bu yönüyle farklı bakış açılarını aynı anda kucaklayan bir yaklaşım sergiler.

Lahbabi'nin felsefesi, Batı'daki varoluşçuluk akımı ile İslam düşüncesini sentezleyen özgün bir yapıdadır. Onun temel amacı, insanın bireysel kimliğini inşa ederken toplumsal sorumluluklarını da göz ardı etmemesi gerektiğini vurgulamaktır. Gerçek özgürlük, yalnızca bireysel varoluşla sınırlı değildir; toplum içinde anlam

⁷⁵ Yasin Elçi, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Özgürlük Felsefesi* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022).

⁷⁶ Muhammed Aziz Lahbabi, *Mine'l-kain ile ş-şahs* (Kahire: Dar al-Ma'arif, 1963).

kazanan bir olgudur. Bu nedenle, insanın kendi bireyselliğini keşfetmesi kadar topluma katkı sağlaması da önemli bir görev olarak değerlendirilmelidir.

4.5. Aşkınlık Kavramı

Felsefî bakış açısında Muhammed Aziz Lahbabi, aşkınlık kavramını şahsiyetçiliğe (personnalisation) eşlik eden bir süreç olarak ele alır ve onu alışkanlık ya da mahremiyetten ayırır; bu iki boyut, insanın zamanın ve ufkun sınırlarından kurtulmasına imkân tanır. Ancak, insan varlığını ya dış etkenlerin bir toplamı ya da bağımsız saf bilinç olarak gören klasik yaklaşımlardan farklı olarak, Lahbabi aşkınlık ve alışkanlığın insan özünün asli unsurları olmadığını, fakat insan varoluşunu destekleyen yatay uzanımlar olduğunu savunur; bunlar ne varoluşu iptal eder ne de sınırlandırır.⁷⁷

Aşkınlık, dünyadan kopuş değil, insanın diğerleri ve nesnelerle sürekli bir etkileşim içinde olduğu dinamik bir gerilimdir; insan, dünyaya tamamen gömülmez ya da onun içinde sabitlenmez. Bu, benliğin kendisini sürekli dönuşen nesneler dünyasında görebilmesini sağlayan bir düşünsel eylemdir. İnsan, kendisini ve dünyayı yaratırken var olur; deneyimlerinin sunduğu yeni olanaklar içinde kendi varoluşunu şekillendirir.

Lahbabi'ye göre zaman, “bir şeyin eşiğinde olmak” (*l'en train de*) şeklinde iç içe geçmiş bir yoğunluk oluşturur; burada geçmiş, şimdi ve gelecek, insan deneyiminin çevresiyle bütünleştii canlı bir birliğı temsil eder. Ufuk ise bireyin başkalarıyla ilişkisi içinde gerçekleştiğı alandır ve insan varoluşunun işlevlerini yücelten bir kültür olarak görülebilir.

Lahbabi aşkınlığı, metafiziksel bir kopuş ya da psikolojik bir iç dönüş olarak değil, şahsiyetçilik yoluyla gerçekleşen bir proje olarak değerlendirir. Yani, benliğin kendisinin farkına varması ve varlığını gerçekleştirme çabasıdır. Bu aşkınlık, uyum ile aşmanın dengesini içinde barındırır; dünyaya tam anlamıyla eriyip gitmek de değildir, mutlak bir ayrışma da değildir; aksine, benliğin sürekli kendini inşa etme sürecidir.

Ancak Lahbabi, aşkınlık kavramını detaylandırmasına rağmen, insanı bu çabaya iten temel nedeni net bir biçimde açıklamaz. Böylece, insanın kendisini

⁷⁷ Muhammed Aziz Lahbabi, *Mine 'l-kain ile 'ş-şahs* (Kahire: Dar al-Ma'arif, 1963).

gerçekleştirmesinin doğal bir amaç olduğu fikri varsayılırken, bu süreci harekete geçiren gerçek gücün ne olduğu belirsiz kalır. Bu noktada temel bir soru ortaya çıkar: İnsan, bireysel çabasıyla mı kendisini gerçekleştirir, yoksa onu aşkınlığa yönlendiren içsel ya da dışsal bir ilke mi vardır?⁷⁸

Lahbabi, aşkınlık kavramını ele alan çeşitli felsefi ve dini görüşlere karşı kapsamlı eleştirilerde bulunur. Şahıs kavramını zaman ve mekândan bağımsız bir varlık olarak gören Scheler'in görüşünü reddeder; çünkü ona göre, bu anlayış şahsiyeti soyut bir matematiksel varlık hâline getirir. Aynı şekilde, aşkınlığı dini pratikle ilişkilendiren Blondel'i eleştirir ve aşkınlığı yalnızca ilahi boyutla sınırlayan Marcel'e karşı çıkar; onun anlayışının insan varoluşuna ne ölçüde genellenebileceğini sorgular.⁷⁹

Lahbabi, Heidegger'in aşkınlık anlayışını tekbenci (*solipsisme*) olarak tanımlar; ona göre, insan gerçekliği yalnızca dünyayı anlamlandıran ve aşkınlılaştıran bir bilinçten ibaret değildir, aynı zamanda başkalarıyla ve çevresiyle etkileşim hâlinindedir. Husserl'in fenomenolojisine karşı, eğer her bilinç mevcut bir nesneye yönelmişse, düşüncenin şimdiyi aşıp başkasına ve evrene nasıl ulaşabileceğini sorgular. Kierkegaard ve Jaspers ile ise aşkınlığın varoluşsal boyutu ve gerçek deneyim arasındaki gerilimi tartışarak, insan varoluşunun salt aşkın bir alanda değil, günlük yaşamın içinde gerçekleşmesi gerektiğini savunur.⁸⁰

Lahbabi'nin aşkınlık kuramını kavramsal derinlikte inşa etme çabası takdire şayan olsa da vardığı sonuçlar bazı yönlerden sınırlıdır. Bunun temel sebebi, incelediği bazı felsefi düşünceleri orijinal bağlamlarından koparmasıdır. “Doğaüstü olmayan bir aşkınlık” (*transcendence sans sur-naturel*) kurmaya çalışırken, bu projenin yabancılaşma (*aliénation*) kavramıyla daha derin bir şekilde ilişkilendirilmesi gerektiğini göz ardı eder.⁸¹

Çünkü Marksist ya da Sartre'cı varoluşçu perspektifte yabancılaşma, metafiziksel bir mesele değil, ekonomik, politik ve sosyal baskıların insan üzerindeki

⁷⁸ Mohamed Yakubi, Muhammed Aziz Lahbabi'de Gerçekçi Şahsiyetçilik: Analitik ve Eleştirel Bir Çalışma (Arap Demokratik Merkezi, 2024), 26.

⁷⁹ a.g.e., s. 27.

⁸⁰ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min al-kā'in ilā al-shakhs* (Kahire: Dar al-Ma'arif, 1963).

⁸¹ Mohamed Yakubi, Muhammed Aziz Lahbabi'de Gerçekçi Şahsiyetçilik: Analitik ve Eleştirel Bir Çalışma (Arap Demokratik Merkezi, 2024), 26-27.

somut etkisidir. Eğer Lahbabi bu yönü daha fazla merkeze alsaydı, aşkınlığı soyut bir kavram olmaktan çıkarıp, insanın somut özgürleşme sürecine bağlayabilirdi. Böylece aşkınlığı sadece teorik bir felsefi düşünce olmaktan öteye taşıyıp, insanın maddi dünyada özgürleşme çabası olarak konumlandırabilirdi. Ancak, mevcut hâliyle aşkınlık anlayışı, belirgin olmayan felsefi bir soyutlamada kalmaktadır.⁸²

4.6. İslam Şahsiyetçiliği Kavramı

Lahbabi, felsefi düşüncelerini İslami temeller üzerine inşa eden ve bunları modern personalist yaklaşımlarla birleştiren önemli bir filozoftur. “İslam Şahsiyetçiliği” kavramını ortaya koyarak bireyin yalnızca biyolojik ve sosyal bir varlık olmadığını, aynı zamanda bilinçli, özgür ve sorumluluk sahibi bir şahıs hâline gelmesi gerektiğini savunur. Ona göre, İslam şahsiyetçi bir yapıya sahiptir ve hatta özünde şahsiyetçilik barındırır. Bu doğrultuda, Lahbabi’nin felsefesinde şahsiyet kavramı özel bir anlam kazanmış, bireyin şahıs olma süreci ise özgürleşme yolculuğu olarak değerlendirilmiştir.⁸³

Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği* adlı eserinde şahsiyet kavramını Kur’an ve Sünnet ışığında ele alarak temellendirir. İslam öncesi Arabistan toplumunda bireyin kimliği kabile bağlarıyla sınırlıyken, İslamiyet’in gelişiyle birlikte ümmet bilinci doğmuş ve birey kimliğini daha geniş bir perspektiften algılamaya başlamıştır. Kabile sisteminin dar kalıplarına karşılık İslam, bireye evrensel bir aidiyet ve özgürlük sunarak sosyal ufkun genişlemesine ve ruhsal-entelektüel gelişime katkı sağlamıştır.

Lahbabi, “*İslam Şahsiyetçiliği*” adlı eserinde şahsiyet kavramını Kur’an ve Sünnet ışığında ele alarak açıklar. İslamiyet’ten önce Arabistan’da bireyin kimliği kabile bağlarıyla sınırlıyken, İslamiyet’in gelişiyle birlikte ümmet bilinci doğmuş ve birey, kimliğini daha geniş bir perspektiften algılamaya başlamıştır. Kabile sisteminin katı sınırlarına karşılık İslam, bireye evrensel bir aidiyet ve özgürlük sunarak sosyal, ruhsal ve entelektüel gelişimi desteklemiştir.⁸⁴

Lahbabi’ye göre Müslüman olmak, insanın kendini keşfetme süreciyle başlar. Birey, varoluşunu sorgulayarak kendini bilinçli bir varlık olarak

⁸² a.g.e., s. 26-28.

⁸³ Muhammed Aziz Lahbabi, *Personnalisme et Islamisme* (Paris: Éditions Seghers, 1972).

⁸⁴ a.g.e., s. 14-16.

anlamlandırmalı ve içinde bulunduğu dünyayı dönüştürmek ve iyileştirmekle sorumlu olduğunu kavramalıdır. Ona göre, tüm insanlar Allah tarafından eşit yaratılmıştır ve aralarındaki tek fark Allah'a inanıp inanmamak ile ilgilidir. İlahi vahiy, tüm insanlara hitap eder ve onların eşitliğini kabul eder. Bu bağlamda üstün ya da aşağı şahsiyet kavramları söz konusu değildir; yalnızca Allah ve toplum karşısında eşit bireyler vardır. Her insan iman etmeyi seçebileceği gibi inkâr yoluna da gidebilir; bu da şahsiyetin dinamik ve değişen bir süreç olduğunu gösterir.⁸⁵

Lahbabi, şahsiyetin oluşumuna dair bir ölçüt belirler: “Bir fert, arzuladığı şeylerin tasdikini kendinde bulduğu oranda şahıs olarak var demektir”. Burada önemli olan, bireyin yalnızca söyledikleri değil, aynı zamanda bu sözlerin hayatındaki karşılığıdır. İslam'da şahsiyetin temeli, yalnızca Allah'ın varlığını kabul etmekle değil, aynı zamanda yaşamı O'nun emirlerine göre şekillendirmekle mümkündür. Böylece *İslam Şahsiyetçiliği* ortaya çıkar. İnanç, ancak eylemlerle pekiştirildiğinde gerçek anlamda varlığını kanıtlar. Bu nedenle Lahbabi, iman ile eylem arasındaki sıkı bağa özellikle dikkat çeker.

Lahbabi'nin ortaya koyduğu *Realist Personalizm*, birey ile toplum arasındaki etkileşimi temel alan bir felsefi yaklaşımı ifade eder. Ona göre, şahsiyet yalnızca bireyin kendine özgü varoluş biçimi değil, aynı zamanda toplumsal bilinç kazanma sürecidir. Bu düşünceyi Hegel'in “efendi-köle diyalektiği” ile ilişkilendirerek açıklar. Bu diyalektikte hem efendi hem de köle öz-bilince sahiptir; ancak köle, efendiye tabi kılınmış durumdadır. Her iki taraf da kendi varoluşlarını birbirlerinin bakışıyla tanımlar. *Realist Personalizm*, insanın inanç, renk, dil veya cinsiyet ayrımı yapmaksızın, diğer insanlarla iletişime açık olması gerektiğini savunur ve insanlığın ortak değerler etrafında birleşmesini amaçlar.

Lahbabi'nin felsefesi, yalnızca teorik bir düşünce sistemi olmanın ötesinde, etik bir sorumluluk projesidir. *Realist Personalizm*, baskı altındaki bireylerin ve ezilen toplumların sesi olmayı hedefler. Bu bağlamda, özgürlük ve bağımsızlık mücadelesine destek veren bir düşünsel zemin oluşturur. Özellikle sömürgecilik sonrası Arap dünyasında bireylerin özgürleşmesini engelleyen ekonomik ve siyasi baskılara dikkat çeker. Ona göre, bireyin gerçek anlamda özgürleşmesi, ancak bilinçlenmesi ve toplumun dönüşümüyle mümkün olabilir. Bireyin özgürlüğü

⁸⁵ Yasin Elçi, *Muhammed Aziz Lahbabi ve Özgürlük Düşüncesi* (İstanbul: Akademi Yayınları, 2024).

toplumsal değişimi gerektirdiği gibi, toplumsal dönüşüm de bireyin özgürleşmesine bağlıdır. Bu nedenle insanileşme süreci yalnızca bireysel bir mesele değil, kolektif bir sorumluluk olarak ele alınmalıdır.⁸⁶

Sonuç olarak, Lahbabi'nin felsefi yaklaşımı, bireyin şahsiyet kazanması, özgürlüğe ulaşması ve toplumsal değişime katkı sağlaması üzerine kuruludur. O, *İslam Şahsiyetçiliği* ile bireyin varoluşunu Allah'ın iradesine göre şekillendirmesi gerektiğini vurgularken, *Realist Personalizm* ile bireyin yalnızca kendi iç dünyasında değil, toplumsal yapıda da etkin bir değişim yaratması gerektiğini savunur. Bu doğrultuda, Lahbabi'nin düşünce sistemi bireysel özgürlüğü, etik sorumluluğu ve toplumsal adaleti merkeze alan bütüncül bir felsefi çerçeve sunar.

4.7. Gerçekçi Şahsiyetçilik

Muhammed Aziz Lahbabi'nin gerçekçi şahsiyetçiliği, varoluşçuluk ile şahsiyetçiliği harmanlayan ve insanın gerçekçi ve toplumsal boyutuna odaklanan bir felsefedir. Lahbabi, “şahıs” kavramını yalnızca içine kapanık bireysel bir öz olarak değil, belirli bir sosyal ve kültürel bağlam içinde başkalarıyla etkileşim halinde olan bir varlık olarak geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre insan, çevresine kök salmış bir varlıktır; ancak aynı zamanda bireyselliğini, toplumla olan etkileşimi aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır.⁸⁷

Lahbabi'nin felsefesi iki temel kavrama dayanır: “şahsiyet kazanma süreci” (taşahhus), yani insanın sıradan bir varlıktan toplumda aktif bir şahıs olmaya doğru evrimleşme süreci ve “gerçekçilik”, yani şahsın sadece bağımsız bir özne değil, aynı zamanda toplumsal ilişkiler ağı içinde şekillenen bir varlık olduğu gerçeği. Lahbabi, insanın tek başına var olamayacağını, ancak başkalarıyla etkileşimi sayesinde kendini gerçekleştirebileceğini savunur. Bu görüş, aşırı bireyci eğilimlere karşıt bir duruş sergiler. Ona göre şahıs, yalnızca kendi bilincine sahip bir varlık değil, yaşamın akışında olgunlaşan, başkalarıyla etkileşim içinde gelişen bir varlıktır.⁸⁸

⁸⁶ Shatara, Amer. “Mohammed Aziz Lahbabının Realist Personalizmi.” Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, s. 26-28, 30.

⁸⁷ Muhammed Aziz Lahbabi, *Varlıktan Kişiyeye: Gerçekçi Şahsiyetçilik Üzerine Çalışmalar* (Dar al-Ma'arif, 1968).

⁸⁸ İbrahim Mayen, “Muhammed Aziz Lahbabi'de Gerçekçi Şahsiyetçilik,” *Al-Ma'rifa Dergisi*, no. 11 (2023).

Felsefi ve toplumsal bağlamda, Lahbabi varoluşçu düşünürler Sartre ve Camus'nün yanı sıra, Avrupa şahsiyetçiliğinin önde gelen isimleri Mounier ve Lacroix'dan etkilenmiştir. Ancak Batı felsefesinin insanı yalnızca “birey” düzeyinde ele almasının, toplum içinde dayanışma ruhunu zayıflattığını savunur. Ayrıca, sömürgecilik deneyimi ve Fas'taki tarihsel süreç onun düşüncesini derinden şekillendirmiştir. Ona göre sömürgecilik, sadece ekonomik ya da askeri bir tahakküm değil, aynı zamanda kültürel ve entelektüel bir işgaldir. Bu nedenle, bağımsız bir kültürel kimliği yeniden inşa etmek için şahıs kavramının derinlemesine ele alınması gerektiğini vurgulamıştır.⁸⁹

Lahbabi, “birey” (ferd) ile “şahıs” (şahs) arasında önemli bir ayrım yapar. Ona göre birey, biyolojik ya da psikolojik bir varlıkken, şahıs ise toplumsal ilişkiler içinde şekillenen ve tarih içinde kendini inşa eden bir varlıktır. Şahıs, toplumdan kopuk bir şekilde var olamaz; varoluşu, başkalarıyla kurduğu bağlar sayesinde anlam kazanır. Bu noktada Lahbabi, modern Batı'nın aşırı bireyci yaklaşımlarını eleştirir. Ona göre, modernitenin ürettiği aşırı bireysellik, toplumların çözülmesine ve insan ilişkilerinin yüzeyselleşmesine yol açmıştır.⁹⁰

Lahbabi'ye göre gerçek özgürlük, insanın yalnız kalmasıyla değil, toplumla bilinçli ve sorumlu bir şekilde bütünleşmesiyle mümkündür. O, körü körüne itaati ve edilgenliği, “şahsiyet hastalıkları” olarak tanımlar. İnsan, eğer şahsiyetini inşa edemezse, içine kapanır, kendini toplumdan soyutlar ve kültürel yabancılaşmaya maruz kalır. Ona göre, şahsiyetin oluşumundaki en büyük tehlikelerden biri, bireyin kendini sorgulamaktan vazgeçerek, sadece tüketici bir varlığa dönüşmesidir. Bilgi ve kültür, yalnızca tüketilmek için değil, aktif bir şekilde üretilmek ve yeniden şekillendirilmek için vardır.

Bu bağlamda, Lahbabi kültürün şahsiyet oluşumundaki rolüne büyük önem atfeder. Kültürü, insanı ham bir varlıktan bilinçli bir şahsa dönüştüren dinamik bir süreç olarak görür. Ancak, bu dönüşümün sağlıklı olması için kültürel etkileşimin bilinçli bir şekilde yönetilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, farklı kültürlerle açılmak elzemdir, fakat bu açılım kimlik kaybına ya da kültürel erozyona yol

⁸⁹ Muhammed Aziz Lahbabi, Varlıktan Kişiyeye: Gerçekçi Şahsiyetçilik Üzerine Çalışmalar (Dar al-Ma'arif, 1968), 88-89.

⁹⁰ a.g.e., s.89.

açmamalıdır. Kültür, sadece birikmiş bilginin toplamı değil, geçmişin mirası ile çağdaş zorluklar arasındaki etkileşimin sonucudur.⁹¹

Teknolojinin ve dijitalleşmenin hızla yayılmasıyla birlikte, Lahbabi'nin felsefesi yeni bir soru ortaya çıkarır: Gerçekçi şahsiyetçilik, sanal çağda nasıl var olabilir? Sosyal medya, insanın şahsiyetini “beğeni” ve takipçi sayıları üzerinden tanımlar hale getirmiştir. Günümüzde şahsiyet, yüz yüze etkileşim yerine sanal varlıkla ölçülmektedir. Peki, dijitalleşmenin şekillendirdiği bu yeni dünyada gerçek bir şahsiyet inşa etmek mümkün müdür? Lahbabi, insanın toplum içinde anlam kazandığını savunsa da, modern çağda bu toplumun nasıl bir yapı kazanacağını sorgulamaya açar.⁹²

Şahsiyetçilik, İslam düşüncesiyle birleştiğinde, yalnızca gerçekçi bir yaklaşım sunmakla kalmaz, aynı zamanda daha derin bir ruhsal ve ahlaki boyut kazanır. İslami bakış açısında insan, yalnızca toplum içinde kimliğini bulan bir varlık değildir; aynı zamanda Allah'a yönelen, maneviyat yolunda ilerleyen bir şahıstır. Bu bağlamda, “İslami şahsiyetçilik”, Lahbabi'nin kavramsal çerçevesini genişleterek, şahsiyetin yalnızca sosyal bağlamda değil, ilahi bir amaç doğrultusunda da geliştiğini ortaya koyar. Ona göre, şahsiyet ancak ruhsal ve maddi boyutların dengelenmesiyle tamamlanabilir.⁹³

Batı düşüncesinde şahsiyetçilik, bireyin özgürlüğü ve hakları etrafında şekillenirken, İslam toplumlarında ahlaki ve toplumsal sorumlulukla iç içe geçmiştir. Bu farklılık, felsefenin yalnızca teorik bir çerçeve olmadığını, aynı zamanda tarihsel ve kültürel bağlamın bir yansıması olduğunu gösterir. Küreselleşme ve modern teknolojiler karşısında, bu farklı bakış açılarını nasıl uzlaştıracamız sorusu giderek daha kritik hale gelmektedir. Kültürel ve manevi kimliği kaybetmeden, modern dünyaya nasıl uyum sağlanabilir?⁹⁴

⁹¹ K. Abdüllatif (Ed.), *Muhammed Aziz al-Habbabi: Şahsiyetçilik ve Gelecekçilik* (Arap Araştırma ve Politika Çalışmaları Merkezi, 2015).

⁹² Muhammed Aziz Lahbabi, *Varlıktan Kişiyeye: Gerçekçi Şahsiyetçilik Üzerine Çalışmalar* (Dar al-Ma'arif, 1968).

⁹³ Muhammed Aziz Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği* (İ. H. Akın, Çev.; İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972).

⁹⁴ İbrahim Mayen, “Muhammed Aziz Lahbabi’de Gerçekçi Şahsiyetçilik,” *Al-Ma'rifa Dergisi*, (11), 2023.

Sonuç olarak, Lahbabi, gerçekçi şahsiyetçiliği modern dünyada sosyal ve kültürel çözülmeye karşı bir alternatif olarak sunar. Ona göre, dayanışma, bilinçli toplumsal katılım ve kimlik bilinci, bireyin varoluşunu anlamlandıran temel unsurlardır. Kapitalizmin ve liberalizmin ürettiği aşırı bireyselleşmeye karşı, Lahbabi insanı hem bireysel hem de toplumsal bir bütün olarak ele alan dengeli bir felsefi çerçeve sunar. Ancak, şahsiyetçiliğin günümüz dünyasının dijital dönüşümü ve küreselleşme gibi meydan okumalarına nasıl yanıt vereceği sorusu hala açık bir tartışma konusudur.



5. MUHAMMED AZİZ LAHBABİ DÜŞÜNCESİNDE AHLAK

Ahlak, tarih boyunca düşünürlerin ilgisini çeken temel felsefi meselelerden biridir; insan davranışlarını ve değer belirleyicilerini ele alır. Çağdaş Arap düşüncesi bağlamında, Muhammed Aziz Lahbabi, İslam düşüncesinden etkilenecek ve modern felsefi eğilimlerden, özellikle de şahsiyetçilikten ilham alarak bütüncül bir ahlak anlayışı sunmuştur. O, akıl ile inanç arasındaki geleneksel ikiliği aşarak, ahlaki bir sistemin inşasında bu iki unsurun birbirini tamamladığını vurgulamaktadır.

Ahlak, ödül ve ceza kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir; bireyin bilinç yapısı, bu sistem çerçevesinde neyin yasak neyin meşru olduğu anlayışına göre şekillenir. Sigmund Freud, Émile Durkheim ve benzeri düşünürlerin analizlerinde de görüldüğü gibi, ahlakın psikolojik ve sosyolojik temelleri çözümlemeye tabi tutulmuştur.⁹⁵

Ahmed Bououd, ahlak kavramına dair ortaya konan çeşitli tanımları inceleyerek, kavramın anlamını belirginleştiren bazı temel unsurlara ulaşmıştır. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

- Ahlak, kişiliğin değişmez ve istikrarlı bir yönünü temsil eder.
- Bireylerin davranışları, toplumsal normlara göre kabul edilebilir ya da reddedilebilir olarak değerlendirilir.

Bououd, Lalande Sözlüğü'ndeki ahlak tanımını inceleyerek, ahlakın belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda şekillenen kurallar ve normlar bütünü olarak ele alındığını ortaya koymuştur. Bu tanımlama onu şu sonuca ulaştırmıştır: “Her çağın kendine özgü bir ahlak anlayışı vardır.” Bu perspektif, ahlakın göreceli bir yapıya sahip olduğunu göstererek filozoflar arasında sürekli tartışılan bir konu haline gelmesine yol açmıştır.⁹⁶

Ahlakın incelenmesinde kullanılan yöntemler arasındaki farklılıklar, Bououd'u temel bir soruya yönlendirmiştir: Ahlak, insan davranışlarının tamamlayıcı bir unsuru mudur, yoksa onun özünde ve kaçınılmaz bir gereklilik midir? Adil ve

⁹⁵ Mohamed Eljilali, “Ahmed Bououd'un Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman Adlı Kitabına Dair Bir İnceleme,” *Dawriyyat Nama' li-'Ulum al-Wahy wa al-Dirasat al-Insaniyya* 19 (2022): 189-198.

⁹⁶ Ahmed Bououd, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman* (Kazablanka: Dar al-Thaqafa, 2021).

saygılı bir tutum, yalnızca bir erdem ve bireysel bir tercih midir, yoksa ahlaki bir zorunluluk mudur?

Bououd, bu soruya yanıt ararken geniş bir felsefi çerçevede çeşitli düşünce akımlarını ele almıştır. Örneğin, Immanuel Kant, ahlaki yükümlülüğün faydadan bağımsız olması gerektiğini savunurken, Abdullah Draz ahlak ile zorunluluk ve sorumluluk arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş ve ahlakın, kaos ve barbarlığın karşısı olarak adaletin tesisindeki rolünü vurgulamıştır.⁹⁷

Muhammed Aziz Lahbabi'nin ahlak ve iman üzerine geliştirdiği düşünceler, Kantçı ahlak anlayışını rasyonalite temelinde değerlendirirken, aynı zamanda inanç boyutunu da göz ardı etmemektedir. O, adaletin tam anlamıyla gerçekleşeceği başka bir dünyanın varlığını öngörerek, ahlakın yalnızca toplum, doğa ya da akıl çerçevesinde ele alınamayacağını savunmuştur. Ona göre, din ahlakın en yüce kaynağıdır. Bu düşünce, André Cresson'un şu görüşüyle örtüşmektedir: Semavi dinler -Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam- ahlaki kuralların insan tarafından icat edilmediğini, aksine kutsal metinlerde var olan hakikatler olarak bulunduğunu ve bunların bilinçli bir şekilde okunup uygulanması gerektiğini vurgular.⁹⁸

Çağdaş Arap düşüncesinde Muhammed Aziz Lahbabi, İslam düşüncesi ile modern felsefi eğilimleri, özellikle de şahsiyetçiliği sentezleyerek, akıl ve inanç arasındaki geleneksel çatışmayı aşan ve bu iki unsuru uyum içinde bir araya getiren bütüncül bir ahlak anlayışı ortaya koymuştur.

5.1. Kişisel Ahlakın İslami Boyutu

Ahlakla ilgilenen felsefi akımlardan biri de “kişilikçilik” (personalizm) olup, bireyin değerine ve onuruna odaklanır. Kişilikçi ahlak, insanı ahlaki değerlerin temel kaynağı olarak gören bir felsefi yaklaşımdır.⁹⁹ Bu akım, insanın özgürlüğünü ve eylemlerinden sorumlu olmasını vurgularken, ahlaki değerlerin şekillenmesinde insan ilişkilerinin önemine dikkat çeker. Kişilikçiliğin önde gelen düşünürlerinden biri olan Emmanuel Mounier, bireyin yalnızca bağımsız bir varlık olmadığını, aksine

⁹⁷ Ahmed Bououd, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman* (Kazablanka: Dar al-Thaqafa, 2021).

⁹⁸ Mahfuz Aby Yaala, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman Üzerine Bir Okuma* (Nohoud Araştırma ve Çalışmalar Merkezi, 2022).

⁹⁹ Emmanuel Mounier, *Personalism* (University of Notre Dame Press, 1947).

içinde bulunduğu toplumu hem etkileyen hem de ondan etkilenen bir şahsiyet olduğunu savunur.¹⁰⁰

Her ne kadar kişilikçi felsefe Batı düşüncesi bağlamında ortaya çıkmış olsa da, İslami ahlak anlayışıyla pek çok ortak noktası bulunmaktadır. İslam, insanın onurunu ve yüceliğini güçlü bir şekilde vurgular. Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur: *“Andolsun ki biz Âdemoğullarını üstün ettik, karada suda taşıdık onları, tertemiz şeylerle rızıklandırdık onları ve yarattıklarımızın çoğundan üstün ettik onları.”*¹⁰¹

Kişilikçilik de insanın özünde taşıdığı değer ve onuru, ahlakın temel ilkesi olarak kabul eder ve bu noktada İslam ile örtüşür.

Bunun yanı sıra, İslam özgür irade ve ahlaki sorumluluk kavramlarını güçlü bir şekilde destekler. Kur'an'da insanın doğru yolu seçme özgürlüğüne sahip olduğu açıkça belirtilmiştir:

*“Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör.”*¹⁰²

Bu anlayış, kişilikçi felsefenin insanı kendi kararlarından sorumlu, özgür bir varlık olarak görmesiyle örtüşmektedir.¹⁰³

Ancak İslami ahlak anlayışı, bireysel erdemle sınırlı kalmaz; toplumsal boyutu da içeren daha geniş bir etik perspektif sunar. İnsan, yalnızca kendisi için değil, toplumun adalet ve iyiliğini sağlamakla da yükümlüdür. Hz. Muhammed bu toplumsal dayanışmayı şu şekilde ifade etmiştir:

*“Müminler, birbirlerine sevgi, merhamet ve şefkat göstermede tek bir vücut gibidir.”*¹⁰⁴

Bu anlayış, kişilikçiliğin ahlaki değerlerin yalnızca bireysel çerçevede değil, toplumsal ilişkiler bağlamında da şekillendiğini savunmasıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.

¹⁰⁰ Henri Bergson, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2004).

¹⁰¹ Kur'an-ı Kerim, İsra Suresi, 17/70.

¹⁰² Kur'an-ı Kerim, İnsan Suresi, 76/3.

¹⁰³ Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford University Press, 2009).

¹⁰⁴ Müslim, Birr, 66.

İslam ahlakı, madde ile ruh arasında bir denge kurmayı hedefler. Ahlak yalnızca maddi çıkarlar ya da fiziksel faydalar üzerine inşa edilmez; doğruluk, güvenilirlik, tevazu gibi manevi değerler de en az maddi unsurlar kadar önemlidir. Kişilikçilik de insanı salt biyolojik ya da sosyal bir varlık olarak değil, zihinsel, manevi ve duygusal boyutlarıyla bütünleşmiş bir şahsiyet olarak ele alır.¹⁰⁵

Bu iki perspektifin eğitim, sosyal gelişim ve insan hakları gibi alanlarda bir araya getirilmesi, çağdaş bir ahlaki vizyonun inşasına katkıda bulunabilir. Örneğin, ahlaki eğitim, insan onurunu, özgürlüğünü ve sorumluluğunu temel alan bir anlayışla şekillendirilebilir. Aynı şekilde, toplumsal dayanışma ve yardımlaşma, İslami değerler doğrultusunda daha adil bir toplum inşa etmek için teşvik edilebilir. İnsan hakları bağlamında ise, bireyin manevi ve etik değerler ışığında korunması ve yüceltilmesi hem dini hem de felsefi bir temel üzerine oturtulabilir.¹⁰⁶

Sonuç olarak, kişilikçi ahlak ve İslami etik anlayışı, insanın onuru, özgürlüğü ve sorumluluğu noktasında derin bir uyum içindedir. Bu iki düşünceyi birleştirerek, ahlakı bireysel ve toplumsal boyutlarıyla ele alan dengeli ve kapsamlı bir etik model geliştirmek mümkündür. Böyle bir sentez, modern dünyada İslami değerlerin insancıl ve adil bir toplum inşa etmedeki rolünü daha da güçlendirebilir.

5.2. Ahlak ve İman Arasındaki İlişki

Lahbabi Felsefesinde, imanın ahlaki değerlerin temel kaynağı olduğunu ve insanın davranışlarını yönlendiren, ona kendisine ve başkalarına karşı sorumluluk bilinci kazandıran asli bir unsur teşkil ettiğini savunur. Ona göre, Allah'a iman ahlakın en güçlü dayanağıdır; çünkü insanı doğru yola sevk eden ilkeleri ve değerleri sağlar, bireyin toplum karşısındaki sorumluluk duygusunu pekiştirir. Bu bağlamda Lahbabi, materyalist ve modern felsefelere -özellikle liberalizm ve sosyalizme- eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşır. Ona göre, bu akımlar ahlaki dengeyi sağlamada başarısız olmuşlardır; zira insanın manevi boyutunu göz ardı edip yalnızca maddi

¹⁰⁵ Ahmed Bououd, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman* (Kazablanka: Dar al-Thaqafa, 2021).

¹⁰⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (HarperOne, 2002).

yaklaşımlara dayanarak ahlaki değerleri zayıf ve bağlayıcılıktan yoksun hale getirmişlerdir.¹⁰⁷

Lahbabi, çağdaş dünyanın derin bir ahlaki kriz içinde olduğunu ve bunun yalan, bencillik ve haksız rekabet gibi olumsuzluklarda kendini gösterdiğini belirtir. Bu kriz, onun gözünde, ruhani değerlerin zayıflaması ve bireyci, maddiyatçı eğilimlerin hâkimiyetiyle doğrudan bağlantılıdır. Modern toplumlarda ahlaki yapının çözülmesinin temel sebebi budur. Ona göre bu krizin üstesinden gelmenin yegâne yolu, imanı yeniden ahlaki bir referans noktası olarak kabul etmek ve insanın içsel dengesini yeniden inşa etmektir. İman, bireyin ahlaki sorumluluğunu güçlendirerek onu doğru eylemlere yönlendiren içsel bir motivasyon kaynağı olarak işlev görmelidir.

Lahbabi'nin felsefesinde öne çıkan en özgün kavramlardan biri “İslami kişilikçilik”tir. Batı'daki kişilikçilik (personalizm) akımından ilham almakla birlikte, ona İslami bir boyut ekleyerek insanı yalnızca biyolojik bir birey ya da sosyal bir varlık olarak değil, aynı zamanda ruhani ve ahlaki bir şahsiyet olarak ele alır. Bu perspektiften bakıldığında, insan Allah tarafından onurlandırılmış bir varlıktır ve gerçek insanlığını ancak ruhani ve maddi boyutları arasında uyum sağlayarak gerçekleştirebilir. Ona göre, iman, insanın kendi dar benliğini aşmasına ve toplumla bütünleşerek yetkinleşmesine imkân tanır. Bu süreç, adaletin ve dayanışmanın hâkim olduğu erdemli bir toplumun inşasını mümkün kılar.¹⁰⁸

Buna ek olarak, Lahbabi ahlaki eylemlerde niyetin samimiyetine büyük önem atfeder ve bu bağlamda Peygamber'in “*Ameller niyetlere göredir*”¹⁰⁹ hadisini merkeze alır. Ona göre, iman insanı içten gelen bir samimiyet ve dürüstlikle ahlaki davranmaya teşvik eder. Eğer iman olmazsa, ahlak yalnızca bireyin çıkarlarına göre değişen, sosyal normlara bağımlı bir olguya dönüşebilir. Bu durumda ahlak, insanı hakikate yönlendiren bir içsel güç olmaktan çıkıp, pragmatik ve değişken bir yapıya bürünebilir.

¹⁰⁷ Ahmed Bououd, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman* (Kazablanka: Dar al-Thaqafa, 2021).

¹⁰⁸ Mohamed Yakubi, *Muhammed Aziz Lahbabi'de Gerçekçi Şahsiyetçilik: Analitik ve Eleştirel Bir Çalışma* (Arap Demokratik Merkezi, 2024).

¹⁰⁹ Buhârî, *Sahîh el-Buhârî* (Bed'ü'l-vahy, 1).

Lahbabi'nin felsefesi, birçok araştırmacı tarafından incelenmiş ve farklı perspektiflerden değerlendirilmiştir. Dr. Ahmed Bououd'un "*Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman*" adlı çalışması, onun düşüncesine yönelik derinlikli bir analiz sunarak, modern dünyadaki ahlaki krize dair eleştirilerini detaylandırmaktadır. Bououd, Lahbabi'nin iman ile ahlak arasındaki bağ üzerine yoğunlaşarak, İslami kişilikçiliğin bireyin ruhani ve maddi dengesi üzerindeki rolünü vurgulamaktadır.¹¹⁰ Muhammed Jelali, *El-Hiwar El-Mutamaddin* (Medeni Diyalog) adlı sitede yayımlanan makalesinde, Lahbabi'nin ahlaki eğitimde imanı temel referans noktası olarak gördüğünü ve bunu erdemli bir toplumun inşası için vazgeçilmez bulduğunu belirtir. Ma'arif al-Hikmiyya (Hikmet Bilgileri) adlı sitede yayımlanan "*Muhammed Aziz Lahbabi'de İslami Kişilikçilik*" başlıklı makalede ise, Lahbabi'nin Batı'daki kişilikçi felsefeden esinlenerek, ona İslami bir boyut kazandırdığı ve ahlakın temelini imanda bulduğuna dikkat çekilmektedir.

Bu çalışmalar ve eleştiriler doğrultusunda, Lahbabi'nin felsefesinin iman ile ahlaki birbirine entegre eden bütüncül bir yaklaşım sunduğu görülmektedir. Ona göre, ahlaki değerler anlam ve gücünü imandan alır; iman temelli bir ahlaki eğitim ise, insanı erdemli kılmanın ve dengeli bir toplum oluşturma'nın temel taşıdır. Lahbabi, modern toplumların içinde bulunduğu ahlaki bunalımdan kurtulabilmesi için, imanın ahlaki bir referans noktası olarak yeniden tesis edilmesi gerektiğini savunur. Bu dönüşüm, insanı hem bireysel hem toplumsal anlamda yeniden inşa edecek ve onu hakiki anlamda özgürleştirecektir.

Lahbabi, ahlaki vizyonunu "İslami şahsiyetçilik" kavramı üzerine inşa eder. Bu kavram, insanı yalnızca toplum içinde bir birey olarak görmekten öte, onu zihinsel, ruhani ve sosyal boyutlarıyla bir şahsiyet olarak ele alır. Lahbabi, insanı tek bir boyuta indirgemeye çalışan yaklaşımlara karşı çıkar ister katı rasyonalist ister dogmatik dini bakış açıları olsun, her ikisini de eksik ve yetersiz bulur. Ona göre ahlak, dışarıdan dayatılan kurallar bütünü değil, insanın içinden gelen, onun özgürlüğü ve sorumluluğu ile şekillenen bir olgudur. Bu nedenle, ahlak iki tamamlayıcı unsura dayanır: İnsana iyiyi kötünden ayırt etme gücü veren akıl ve ona

¹¹⁰ Ahmed Bououd, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman* (Kazablanka: Dar al-Thaqafa, 2021).

yüce değerleri kazandırarak ahlaka dar bireysel çıkarlardan öte, manevi ve ruhani bir boyut kazandıran iman.¹¹¹

Lahbabi, ahlakın temelini yalnızca akla dayandıran felsefi yaklaşımlara eleştirel bir gözle bakar. Özellikle Kantçı ahlak felsefesine karşı çıkar; çünkü ona göre bu yaklaşım, insanı katı ve kuru bir ahlaki sistem içinde sıkıştırarak, mutlak görevler üzerine kurulu, insanın ruhani boyutunu ihmal eden bir anlayış üretir. Ona göre insan, sadece mantıksal işleyişe sahip bir mekanizma değildir; aksine, duyguların, inançların ve manevi değerlerin bir araya geldiği karmaşık bir varlıktır. Bu yüzden, yalnızca akılla kurulan bir ahlak sistemi, insan doğasının bütünlüğünü kavramada yetersiz kalır. Aynı şekilde, faydacılığı da eleştirir; çünkü fayda veya mutluluğu ahlakın nihai temeli olarak görmek, bireysel çıkarların yüce ahlaki ilkelerin önüne geçmesine sebep olabilir. Böyle bir durumda, ahlak, insan doğasının derinliklerinden gelen evrensel değerler üzerine değil, bireysel kazanç hesapları üzerine inşa edilir ve sonunda çöker.

Bununla birlikte, Lahbabi imanı ahlakın temel unsurlarından biri olarak görse de geleneksel dini ahlak anlayışını, özellikle körü körüne itaate ve bilinçsiz bir biçimde emir ve yasaklara uymaya dayanan yaklaşımları eleştirir. Ona göre, iman insanın özgürlüğünü kısıtlayan bir otoriteye dönüşmemeli; tam tersine, insanı daha bilinçli, insancıl ve sorumlu bir ahlak anlayışına yönlendirmelidir. Lahbabi'nin felsefesinde insan, yalnızca emirlere uyan bir varlık değil, özgür iradeye sahip bir şahsiyettir. Ahlaki kararlarını, akıl ve iman arasındaki dengeyi gözeterek, bilinçli bir şekilde kendisi vermelidir.

Lahbabi, İslami kişilikçilik kavramını geliştirirken, ahlakı bir içsel deneyim olarak ele alır. Ona göre, ahlak yalnızca dışsal bir yükümlülük değil, bireyin içsel bir ikna süreci sonucunda özgürce benimsediği bir yaşam biçimidir. Gerçek ahlak, bireyin sadece toplumun veya dinin emrettiği bir kurallar dizisine uyması değil, kendi içsel sorumluluk bilinciyle hareket etmesi anlamına gelir. Bu anlayış, ahlakı insanın onuru ile daha güçlü bir şekilde ilişkilendirir. İnsanı, toplumun ya da katı bir dini otoritenin edilgen bir takipçisi olmaktan çıkarıp, tarih içinde aktif bir özneye

¹¹¹ Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-Vâkiiyye [Gerçekçi Şahsaniyet]* (Dâr et-Talîa, 1965).

dönüştürür. Lahbabi'nin ahlak felsefesi, bireyi tarih sahnesinde sorumluluk alan, bilinçli ve özgür bir aktör haline getirmeyi amaçlar.¹¹²

Ancak, bu felsefi yaklaşım bazı zorluklarla karşı karşıyadır. En büyük meselelerden biri, akıl ile iman arasındaki dengeyi nasıl kuracağıdır. Özellikle, bu iki unsurun birbiriyle çeliştiği durumlarda nasıl bir çözüm sunulacağı belirsizdir. İman, ahlaki bir motivasyon kaynağı olarak nasıl işlev görebilir, fakat aynı zamanda bireyin özgürlüğünü kısıtlayan bir otoriteye dönüşmeden kalabilir? Ayrıca, İslami şahsiyetçiliğin bazı yönleri fazla idealist görünebilir. Lahbabi, insanın ahlaki kararlarını tam bir özgürlük içinde alabileceğini varsayar; ancak, toplumsal ve dini yapılar, çoğu zaman bireyin bu özgürlüğünü sınırlandırır. Dahası, Lahbabi'nin ahlak anlayışı bireysel sorumluluğa büyük önem verirken, toplumun ahlakın şekillenmesindeki rolüne yeterince yer vermemektedir. Oysaki, Durkheim gibi sosyologlara göre ahlak, bireyin içinde doğduğu toplumsal ve kültürel yapıdan bağımsız düşünülemez.

Sonuç olarak, Lahbabi'nin felsefesi, akıl ile imanı dengeleyerek ahlaki inşa etmeye çalışan özgün bir girişimdir. Ne aklı katı ve duygusuz bir çerçeveye sıkıştırır, ne de imanı bireyi özgürlüğünden mahrum eden bir otoriteye dönüştürür. Her ne kadar bazı yönleri geliştirmeye açık olsa da Lahbabi'nin ahlak anlayışı, modern Arap düşüncesinde önemli bir çıkır açmaktadır. Onun felsefesi, gelenek ve modernite, akıl ve iman arasındaki klasik ayrımları aşmaya çalışarak, ahlakın insan yaşamındaki yerini bütüncül ve dengeli bir perspektifle ele almaktadır.

5.3. Ahlak Kavramında Özgürlük ve Sorumluluk Arasındaki İlişki

Özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişki, çağlar boyunca filozofları meşgul eden en önemli felsefi meselelerden biri olmuştur. Özgürlük, insan kişiliğinin temel taşlarından biri olarak görülse de gerçek anlamını ancak onu denetleyen ve bireysel ve toplumsal iyiliğe yönlendiren sorumlulukla birleştğinde kazanır. Bu bağlamda, Faslı filozof Muhammed Aziz Lahbabi, özgürlüğün bireysel ve toplumsal boyutlarını uzlaştırmaya çalışan bir düşünür olarak öne çıkar. Onun “İslami şahsiyetçilik” (Personnalisme Islamique) kavramı, özgürlüğü yalnızca bireysel bir olgu olarak

¹¹² Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye [İslami Şahsaniyet]* (Dâr el-Maarif, 1981).

değil, aynı zamanda toplumsal bağlamda şekillenen dinamik bir süreç olarak ele alır.¹¹³

Muhammed Aziz Lahbabi'ye göre insan, yalnızca izole bir birey değil, aynı zamanda “gerçekleşme sürecindeki bir kişidir” (une personne en devenir). Yani, insan sürekli bir gelişim ve kendini gerçekleştirme yolundadır. Bu çerçevede özgürlük, sadece dışsal kısıtlamalardan kurtulmak değil, aynı zamanda başkalarıyla ve toplumla etkileşim yoluyla kendini inşa etme sürecidir. Lahbabi, özgürlüğün hiçbir sınırlama olmaksızın hareket etme yetisi olduğu fikrini reddeder; ona göre gerçek özgürlük ancak bireyin başkalarına karşı sorumluluğunu fark ettiğinde gerçekleşebilir. Çünkü insan, kimliğini ve yükümlülüklerini belirleyen toplumsal ilişkiler ağı içinde var olur.

İslami şahsiyetçiliğin öncülerinden biri olarak Lahbabi, özgürlüğün ancak ahlaki ve dini değerlerle disipline edildiğinde anlam kazandığını savunur. Ona göre, İslam bireyin özgürlüğünü ortadan kaldırmaz, aksine onu adalet, dayanışma ve karşılıklı saygı gibi değerler doğrultusunda yönlendirir. Bu noktada Lahbabi'nin görüşü, Jean-Paul Sartre'ın varoluşçu özgürlük anlayışından ayrılır. Sartre, insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu ve tüm eylemlerinden tamamen sorumlu olduğunu, ancak bu sorumluluğun herhangi bir dış referansa dayandırılmaması gerektiğini öne sürer. Lahbabi ise, özgürlüğün ancak etik ve değerler sistemi içinde anlam kazandığını vurgular.

Bu görüşler, özgürlüğün yalnızca bireysel bir seçim meselesi olmadığını, aynı zamanda ahlaki ve toplumsal sorumlulukla bütünleşmesi gerektiğini gösterir. Immanuel Kant, özgürlüğün sorumlulukla çelişmediğini, aksine, akıl yoluyla belirlenen ahlaki yasaya bağlı kalmanın gerçek özgürlük olduğunu söyler. Ona göre, insan ancak evrensel ahlaki bir ödev çerçevesinde hareket ettiğinde gerçekten özgür olabilir.¹¹⁴ Aristoteles ise özgürlüğü, yalnızca seçim yapabilme yetisi olarak değil, erdemi gerçekleştirme kapasitesi olarak değerlendirir. Ona göre özgür birey, aklını kullanarak iyi ve doğru olanı seçen kişidir.¹¹⁵ Lahbabi'nin yaklaşımı ise, özgürlüğün

¹¹³ Muhammed Aziz Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği*, çev. İ. H. Akın (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972), 13-14.

¹¹⁴ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi] (Hackett, 1785).

¹¹⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics* [Nikomakhos'a Etik] (Peripatetic Press, 1984).

bireysel ve toplumsal sorumlulukla iç içe geçtiğini, kişinin kendini gerçekleştirmesinin ancak topluma karşı sorumluluklarını yerine getirdiğinde mümkün olabileceğini ortaya koyar.

Bu felsefi yaklaşımlar ışığında, özgürlük ve sorumluluğun birbirinden ayrılmaz iki kavram olduğu söylenebilir. Günümüzde ifade özgürlüğü, ekonomik özgürlük ve siyasi özgürlük gibi konular, özgürlüğün sınırları ve sorumlulukları üzerine önemli sorular doğurmaktadır. Örneğin, ifade özgürlüğü, karşılıklı saygı çerçevesinde kullanılmalı ve bireylerin onuruna zarar vermemelidir. Ekonomik özgürlük ise, adalet ve dayanışma ilkeleri doğrultusunda hareket etmeyi gerektirir, böylece zayıf kesimlerin sömürülmesi engellenir. Lahbabi, bireysel özgürlüğün toplum zararına olmaması gerektiğini ve bireylerin hakları kadar sorumluluklarının da farkında olması gerektiğini vurgular.

Lahbabi, bireysel kendini gerçekleştirme ile toplumsal sorumluluk arasında denge kuran özgün bir bakış açısı sunar. Ne Sartre gibi sınırsız bir özgürlüğü savunur, ne de özgürlüğü tamamen kısıtlayan geleneksel yaklaşımları benimser. Bunun yerine, insanın ancak başkalarıyla kurduğu ilişkiler ve onlara karşı sorumlulukları aracılığıyla kendini gerçekleştirebileceğini savunur.

Her ne kadar filozoflar özgürlük ve sorumluluk kavramlarını farklı açılardan ele alsalar da ortak noktaları, özgürlüğün kaos değil, bilinçli bir ahlaki yönelimle dengelenmesi gerektiğidir. Bu denge hem bireyin hem de toplumun haklarını ve sorumluluklarını göz önünde bulunduran bir özgürlük anlayışını gerektirir.

5.4. Ahlak ve Kişisel Gelişim İlişkisi

Ahlak ile kişisel gelişim arasındaki ilişki, Muhammed Aziz Lahbabi'nin felsefesinin merkezinde yer alır. Ona göre, bireyin kendini gerçekleştirmesi, ahlaki değerlerden bağımsız bir şekilde düşünülemez. Kişiyi dengeli ve toplumu ile uyumlu bir şekilde gelişmeye yönlendiren, tam da bu ahlaki ilkeler bütünüdür. İslami şahsiyetçilik (personnalisme islamique) anlayışı çerçevesinde Lahbabi, insanı sabit ve değişmez bir varlık olarak değil, “gerçekleşme sürecindeki bir kişi” olarak

tanımlar. Yani insan, sürekli bir öz-gelişim süreci içindedir ve bu süreç rastgele ilerleyen, ahlaki temelden yoksun bir değişim olarak görülemez.¹¹⁶

Lahbabi'ye göre, gerçek kişisel gelişim, yalnızca bireyin yeteneklerini geliştirmesi ya da kendi arzularını gerçekleştirilmesi değildir. Aksine, birey ile çevresi arasındaki etkileşim içinde şekillenen bir süreçtir. Bu bağlamda birey hem kendi eylemlerinden hem de başkaları üzerindeki etkisinden sorumludur. İnsan, özgür bir varlık olsa da bu özgürlüğü ahlaki sorumlulukla sınırlandırılmalıdır. Dolayısıyla, kişisel gelişim süreci, başkalarının haklarını ihlal eden ya da insanî değerleri göz ardı eden bir bireysel ilerleme anlayışına indirgenemez. İşte bu noktada İslami şahsiyetçilik, bireysel özgürlük ile toplumsal sorumluluk arasında bir denge kurmayı amaçlar: Bireyin otoriter bir toplumda kimliğini yitirmemesini, ancak aşırı bireycilik içinde de izole olmamasını savunur.

Lahbabi, ahlakın, kişisel gelişimi olumlu yönde yönlendiren bir pusula olduğunu vurgular. Ona göre, dürüstlük, iyilik, sorumluluk ve adalet gibi değerler sadece toplumsal kurallar değil, aynı zamanda olgun ve bilinçli bir kişilik inşa etmenin temel taşlarıdır. Birey, yalnızca başkalarıyla kurduğu ilişkiler aracılığıyla kendini gerçekleştirebilir ve bu ilişkilerin insan onuruna saygı temelinde şekillenmesi gerekir.

Lahbabi'nin bakış açısı, Jean-Paul Sartre'ın varoluşçu özgürlük anlayışından önemli ölçüde farklıdır. Sartre, bireyin özgürlüğünü mutlak olarak ele alır ve insanın kendi kimliğini tamamen özgür iradesiyle oluşturduğunu savunur. Ona göre, bireyin sorumluluğu yalnızca kendi içinden kaynaklanır ve herhangi bir dış referansa bağlı olmamalıdır. Buna karşın Lahbabi, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu ve özgürlüğünün, toplumsal iyilik ve ahlaki değerler doğrultusunda yönlendirilmesi gerektiğini öne sürer.¹¹⁷

Lahbabi'nin düşünceleri, Immanuel Kant'ın ahlaki özgürlük anlayışıyla da belirli noktalarda kesişir. Kant'a göre, insan ancak evrensel bir ahlaki yasaya uygun davrandığında gerçekten özgür olabilir. Ancak Lahbabi, bu bakış açısına dini ve

¹¹⁶ Muhammed Aziz Lahbabi, *İslam Şahsiyetçiliği* (İsmail Hakkı Akın, Çev.; İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1972).

¹¹⁷ Ahmed Bououd, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman* (Kazablanka: Dar al-Thaqafa, 2021), 65-67.

toplumsal bir boyut ekler. Ona göre, ahlak yalnızca akılcı bir görev bilinci değil, aynı zamanda bireyin kimliğinin ayrılmaz bir parçasıdır.¹¹⁸

Lahbabi'nin felsefesini günlük hayata uyarladığımızda, kişisel gelişimin yalnızca mesleki başarı ya da bireysel hedeflere ulaşmak olmadığını görebiliriz. Ona göre, kişisel gelişim, insanın değerlerinden ödün vermeden hayatın zorluklarıyla başa çıkabilmesini de içerir. Eğer bir birey yalnızca kendi becerilerini geliştirir ve ahlaki ilkeleri göz ardı ederse, geçici bir başarı elde edebilir; ancak topluma katkı sağlayan, sürdürülebilir bir gelişim gerçekleştiremez. Bu nedenle ahlaki sorumluluk, kişisel gelişimi salt bireysel kazanç arayışına indirgemekten alıkoyar ve onu başkalarına hizmet etme ve toplumsal refaha katkı sağlama yönünde şekillendirir.

Ahlak, kişisel gelişimin önünde bir engel değil, aksine ona anlam kazandıran unsurdur. Lahbabi, insanın “kişi” olabilmesi için sadece özgürlüğünü değil, aynı zamanda bu özgürlüğe bağlı sorumluluklarını da kabul etmesi gerektiğini savunur. Gerçek kişisel gelişim, bireyin yalnızca kendisini değil, içinde bulunduğu toplumu da gözeterek hareket etmesiyle mümkündür. Böylece kişisel gelişim, yalnızca bireyin ilerlemesini değil, toplumun da daha uyumlu ve adil bir şekilde gelişmesini sağlayan bir süreç haline gelir.

5.5. Ahlak ve Gelecek İlişkisi

Lahbabi'nin düşüncesi, ahlakı statik kurallar bütünü olarak değil, insanın gerçekleşme ve gelişim süreciyle iç içe geçmiş dinamik bir olgu olarak görmesiyle öne çıkar. Bu bağlamda, onun gelecek tasavvuru ahlaktan bağımsız düşünülemez; aksine, ahlak her türlü insanlık projesinin merkezinde yer almalıdır. Lahbabi'ye göre ahlak, özgürlük ve sorumluluk arasındaki dengeyi sağlamanın temel şartıdır. Bencil bireysellik veya başkalarını dışlayan bir anlayış, sürdürülebilir ve adil bir gelecek yaratamaz. Bunun yerine, iş birliği, dayanışma ve karşılıklı saygı gibi değerler üzerine inşa edilen bir gelecek, bireyin ve toplumun uyumlu bir şekilde gelişmesini mümkün kılar.

Lahbabi, geleceği “insani gerçekleşme” (Devenir-Personne) kavramıyla ilişkilendirir. Ona göre, insan tamamlanmış bir varlık değil, sürekli gelişen bir projedir. Kişisel gelişim süreci, yalnızca bireysel ilerleme veya maddi başarıdan

¹¹⁸ Makkāwī, Abd al-Ğaffār Tāsīs metafizîqıyyat al-akhlāq, 2002, 145-148.

ibaret değildir; ahlaki bir ufka yönelmiş sürekli bir kendini gerçekleştirme sürecidir. Bu yüzden ahlak, sadece davranışları düzenleyen bir mekanizma değil, insanın geleceğini şekillendiren temel pusuladır. Sürekli bir gerçekleşme sürecinde olan insanın, geleceği de ahlaki değerler çerçevesinde inşa edilmelidir.¹¹⁹

Lahbabi, teknolojik ilerleme ile ahlaki değerler arasındaki ilişkiye dair önemli sorular ortaya koyar. Ona göre, bilimsel ve teknolojik gelişmeler ahlaki ilkelerden bağımsız ele alınırsa, insan kendi özünden ve diğer insanlarla olan bağlarından koparak yabancılaşabilir. Bu yüzden, insanlığın geleceği, maddi ilerleme ile ahlaki değerler arasında bir denge kurmaya dayanmalıdır. Aksi takdirde, insan sadece teknolojik bir sistemin işlevsel bir aracı haline gelir ve insanlığını kaybeder.

Lahbabi'nin ahlak anlayışı yalnızca bireysel sorumlulukla sınırlı değildir; aksine, bireyler ve toplumlar arasındaki ortak sorumluluğu da kapsar. Bu nedenle, ahlaki bir gelecek inşa etmek için insanlar arasındaki ilişkilerin doğru temeller üzerine kurulması gerekmektedir. Karşılıklı saygı, hoşgörü ve adalet, insan ilişkilerini şekillendirmesi gereken temel unsurlardır. Ancak bu tür bir gelecek, ancak sürekli bir ahlaki eğitim süreciyle mümkün olabilir. Küçük yaşlardan itibaren ahlaki değerlerin bireylere kazandırılması, onların daha insancıl bir gelecek inşa etme kapasitesini artıracaktır.

Lahbabi, gelecek perspektifinde insancılığın (personnalisme) her alanda korunması gerektiğini savunur. Siyasetten ekonomiye, teknolojiden sosyal ilişkilere kadar her alanda insan merkezde olmalıdır. Ona göre, geleceğin ahlakı statik ve katı kurallar üzerine değil, insanın kendini gerçekleştirmesine katkı sağlayan dinamik ve adil bir yapı üzerine inşa edilmelidir. Aksi takdirde, ahlak salt hukuki normlar veya maddi çıkarlar doğrultusunda şekillenen bir kavrama indirgenmiş olur.¹²⁰

Genel olarak, Lahbabi'nin düşüncesinde ahlakın geleceği, insanlığın geleceğiyle doğrudan bağlantılıdır. Günümüz dünyası giderek daha fazla teknolojik ve ekonomik ilerlemeye yönelirken, Lahbabi bu ilerlemenin ahlaki gelişimle paralel ilerlemesi gerektiğini savunur. Ancak bu şekilde, birey hem kendini gerçekleştirebilir hem de özgürlüğünü sorumluluk çerçevesinde kullanarak daha insancıl bir dünya

¹¹⁹ Lahbabi, *Min al-kā'in ilā al-shakhs*, 20-24.

¹²⁰ Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye* [İslami Şahsaniyet] (2. baskı; Dâr el-Ma'arif, 1983).

inŖa edebilir. Onun ahlak ve gelecek anlayıŖı, kaderci veya karamsar bir bakıŖ açısına dayanmaz; aksine, insanın kendi geliŖimiyle daha iyi bir gelecek inŖa edebileceğine olan inancına dayanır.



6. ÖZGÜRLÜK VE ÖZGÜRLEŞME

6.1. Özgürlük

Özgürlük, insan varoluşunun özünü oluşturur; yalnızca hukuki bir durum ya da devlet tarafından verilen bir hak değildir, aksine içsel bir deneyim, gerçekleşmiş bir varoluş ve sürekli bir mücadeledir. Muhammed Aziz Lahbabi'ye göre özgürlük, bireye bahşedilen bir hediye değil, insanın kendini gerçekleştirme sürecinde kazandığı içsel bir inşadır. Bu süreç, yabancılaşmayı aşma, kimliği ve özgünlüğü kaybetmeden dünya ile etkileşim kurma yeteneğiyle şekillenir. Özgürlük, yalnızca kısıtlamaların yokluğu değil, insanın varoluşunu idrak etme ve kendi sınırlarını aşarak bilincini ve düşüncesini yükseltme yetisidir. Bu da özgürlüğü, yalnızca dışsal olarak dayatılan bir durumdan ziyade, insanın içinde sürekli gelişen bir süreç haline getirir.

Lahbabi'ye göre gerçek özgürlük, yalnızca haklara sahip olmakla sınırlı değildir; insanın “varlık” olmaktan “kişi” olmaya dönüşme sürecini kapsar. Varlık, içgüdüler ve dışsal zorunluluklarla yönlendirilen biyolojik bir mevcudiyet iken, kişi, kendisinin farkında olan, kendi sınırlarını aşabilen ve özgürleşme yolunda bilinçli bir proje yürüten varlıktır. Bu dönüşüm, yalnızca hukuki haklara sahip olmakla gerçekleşmez; insanın kendi varoluşunu ve potansiyellerini bilinçli bir şekilde kavramasını gerektirir. Bu bağlamda, özgürlük yalnızca kısıtlamaları reddetmek değil, onları anlamak ve aşma çabasıdır.

Lahbabi, özgürlüğü yalnızca bireysel bir değer olarak değil, toplumsal bir durum olarak da ele alır. Özgürlük, ötekenden kopuş değil, toplumsal ve kültürel bir ağ içinde eyleme ve etkileşime girme kapasitesidir. Bu nedenle, bencil ve sınırsız bir özgürlük anlayışını reddeder, çünkü bu, bireyi sorumluluk duygusundan koparır. Gerçek özgürlük, bireyin kendini gerçekleştirmesini sağlarken, başkalarına zarar vermeyen bir denge içinde olmalıdır. Özgürlüğün kaosa veya bilinçsiz bir isyana dönüşmemesi, sorumluluk bilinciyle dengelenmesi gerektiğini savunur.¹²¹

Lahbabi, biçimsel özgürlük ile gerçek özgürlük arasındaki temel farkı vurgular. İnsan anayasalar ve yasalar tarafından güvence altına alınan haklara sahip

¹²¹ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min el-Hurriyyât ilâ et-Taharrur* [Özgürlüklerden Özgürleşmeye] (1. baskı; Kahire: Dârü'l-Maârif, 1972), s. 17-19.

olabilir, ancak bu hakları fiilen kullanamıyorsa özgürlüğü eksik kalır. Düşünme özgürlüğüne sahip olmak ile bağımsız düşünebilmek arasındaki fark, bu noktada belirleyicidir. İdeolojiler, gelenekler veya sosyal kalıplar tarafından kısıtlanmış bir zihin, gerçek anlamda özgür değildir. Bu nedenle özgürlük, yalnızca yasal bir hak olarak değil, zihinsel, sosyal ve politik yabancılaşmadan kurtulma süreci olarak anlaşılmalıdır.

Lahbabi'nin İslami kişiselcilik felsefesi çerçevesinde, özgürlüğün yalnızca maddi değil, aynı zamanda ruhsal bir boyutu olduğunu savunur. Özgürlük, yalnızca seçim yapabilme yetisi değildir; adalet, onur ve hakkaniyet gibi değerlerle dengelenmesi gereken ahlaki bir sorumluluktur. Bu noktada, özgürlük değerlerden kopuş değil, onlar içinde gerçekleşen bir serbestleşme sürecidir. İnsan, ancak özgürlüğünü sorumluluk bilinciyle birleştirdiğinde gerçek anlamda kişi olabilir. Bu, özgürlüğün anlamsız bir serbestlik veya sınırsız bireysel hareket alanı olmadığını gösterir; aksine, özgürlük ancak bireyin kendi sorumluluğunu üstlenmesiyle anlam kazanır.¹²²

Özgürlük, sabit bir durum veya nihai bir hedef değil, sürekli çaba gerektiren bir süreçtir. Düşünsel mücadele, bireysel direniş ve toplumsal dönüşüm, özgürlüğün dinamik doğasını oluşturur. Özgürlük yalnızca bir hak değil, bireyin onu nasıl yaşadığı ve geliştirdiği ile anlam kazanır. Bu nedenle, özgürlük mutlak ve tamamlanmış bir olgu değil, sürekli genişleyen ve yeniden şekillenen bir projedir.¹²³

İnsanlık, tarih boyunca kendini sınırlayan zincirleri kırmaya çalışmıştır, ancak mutlak özgürlük fikri, varoluşun doğasıyla çelişen bir yanılsamadır. Özgürlük, her zaman belirli bir çerçeve içinde gerçekleşir: kültürel, sosyal ve biyolojik bağlamlardan bağımsız değildir. Mutlak özgürlük, başkalarının varlığını yok saymak anlamına gelir, çünkü ötekinin varlığı, özgürlüğümü sınırladığı gibi, benim özgürlüğüm de onun alanını belirler. Bu da gösterir ki özgürlük, sınırların yokluğu değil, bilinçli bir denge kurma sanatıdır.

Ancak, özgürlük durağan bir kavram değildir; siyasal sistemler, bilimsel ilerlemeler ve düşünsel dönüşümlerle sürekli değişir. Geçmişte insanlar ifade

¹²² S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996,

¹²³ Ben Nezâr Zehra, *Kişiselcilik Gerçekliğinde Kimlik Sorunu: Muhammed Aziz Lahbabi Örneği* (Lagvat: Ammar Tilici Üniversitesi, 2018), 79.

özgürlüğü için mücadele ederken, günümüzde teknolojik gözetim ve algı yönetimi gibi yeni zorluklarla yüzleşmek zorundadır. Özgürlüğün modern dünyadaki şekilleri, bireyin sürekli bir gözlem ve kontrol altında olduğu gerçeğiyle yeniden tanımlanmaktadır.

İnsan, hukuki haklara sahip olabilir, ancak farkında bile olmadan kendini sınırlayan görünmez zincirlerle kuşatılmış olabilir. Bu zincirler, çocukluktan itibaren bilincine yerleştirilen sosyal normlar, düşünce kalıpları ve ideolojik yönlendirmeler şeklinde kendini gösterir. Bu nedenle, biçimsel özgürlük ile varoluşsal özgürleşme arasındaki fark önemlidir: yasal olarak düşünce özgürlüğüne sahip olmak, gerçekten bağımsız düşünebilmek anlamına gelmez. Gerçek özgürlük, insanın dayatılan çerçevelerin ötesine geçebilmesiyle mümkündür.¹²⁴

Peki, eğer özgürlük kısıtlamalardan kurtulmak anlamına geliyorsa, ahlaktan da özgürleşmek mi gerekir? İşte burada özgürlük ve sorumluluk arasındaki temel gerilim ortaya çıkar. Özgürlük, rastgele hareket etmek veya sonuçlarını düşünmeden eylemde bulunmak değildir. Gerçek özgürlük, bilinçli ve sorumlu bir seçim yapabilme yeteneğidir. Her özgür eylem, sonuçlarını da beraberinde getirir; dolayısıyla sınırsız özgürlük yalnızca kaosa yol açarken, mutlak baskı ise bireyi yok eder. Özgürlük ve düzen arasındaki bu denge, insan varoluşunun merkezinde yer alır.

Özgürlük üzerine yapılan düşünsel değerlendirmelerde, onun toplumsal ve siyasal gerçeklikten ayrı düşünülemeyeceği açıktır. Zira özgürleşme, bireyin toplumdan kopuk bir şekilde var olabileceği bir durum değil, aksine onun toplumu ile etkileşimi yoluyla gerçekleşen bir olgudur. Bu bağlamda, Mohammed Aziz Lahbabi'ye göre sendikalar sadece ekonomik taleplerle ilgilenen mesleki oluşumlar değil, aynı zamanda toplumsal özgürleşmenin araçlarıdır. Sendikalar, bireylerin hak ve sorumlulukları arasında adil bir denge kurmalarını sağlayan örgütsel bir bilinç yansıtır. Bunlar yalnızca çıkarları koruma mekanizmaları değil, aynı zamanda bireyin çevresinde nasıl etkin bir rol oynayacağını ve özgürlüğünü bilinçli ve sorumlu bir

¹²⁴ Yasin Elçi, *Muhammed Aziz Lahbabi'de Özgürlük Problemi* (Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2009).

şekilde nasıl uygulayacağını öğreten okullardır. Bu, bireysel yalnızlıktan veya bilinçsiz bir şekilde otoriteye boyun eğmekten uzak bir yaklaşımdır.¹²⁵

Özgürlük, özünde bahsedilen bir hak değil, pratikle kazanılan bir sorumluluktur. Bu noktada Lahbabi, sendikaların dayanışma ve öz örgütlenme alanları olarak siyasi ve sosyal bilinç oluşturduğunu ve bireyleri, haklarını kaotik başkaldırıya ya da teslimiyete sürüklenmeden, sistematik yollarla talep edebilmeye yönlendirdiğini vurgular. Sosyal adalet mücadelesi, yalnızca bireyler ve otorite arasındaki bir çatışma değildir; aksine, toplumsal güçlerin müzakere ve etkileşim yoluyla kamusal yararı yeniden tanımladığı sürekli bir diyalog sürecidir. Bu süreç, kamusal çıkarları yalnızca devletin tekeline bırakmak yerine toplumsal aktörlerin etkin rol oynadığı bir alan olarak ele alır.

Peki, birey toplumdan bağımsız olarak özgürleşebilir mi? Burada Lahbabi, özgürlüğün bireyci yorumlarını aşan temel bir soru ortaya koyar. Ona göre bireysel özgürlük ve kamusal yarar arasında bir çelişki değil, zorunlu bir etkileşim vardır. Devlet, kamu yararını bireysel özgürlükleri bastırmak için bir bahane olarak kullanmamalıdır; ancak aynı zamanda birey de mutlak özgürlüğünü, başkalarına etkisini göz ardı ederek savunamaz. Özgürleşme, sadece kısıtlamaları reddetmek değil, adil bir toplum inşa etmektir. Bu, özgürlüğün birey ve toplum arasında bir denge mekanizmasıyla şekillenmesini gerektirir; hakların yükümlülüklerle baskın gelmemesi ve yükümlülüklerin de insan varlığını kısıtlayan bir prangaya dönüşmemesi gerektiğini ifade eder.

Bu perspektiften bakıldığında, Lahbabi özgürlüğü yalnızca otoriteye karşı bir mücadele olarak görmez. Onun için özgürlük, bireyin entelektüel, ekonomik ve politik yabancılaşmayı aşmasını sağlayan bilinçli bir olgunlaşma sürecidir. Yüzeysel özgürlük, ya da onun deyişiyle “nesnelerin özgürlüğü”, yalnızca tüketim ve maddi seçme yanılsamasıdır ve bireyi dayatılan arzuların mahkûmu hâline getirir. Oysa bilinçli özgürlük, bireyi çevresiyle ilişkilendirir, bağımsız düşünmesini sağlar ve onu

¹²⁵ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min el-Hurriyyât ilâ et-Taharrur* [Özgürlüklerden Özgürleşmeye] (1. baskı; Kahire: Dârü'l-Maârif, 1972).

ekonomik, siyasi ya da kültürel baskılara tabi bir takipçi olmaktan çıkarıp toplumunu şekillendiren bir aktör hâline getirir.¹²⁶

Böylece, Lahbabi'nin özgürleşme anlayışı çok boyutlu bir sürece dönüşür. Bu süreç, bireyin kendini tanıması, topluma karşı sorumluluk duyması ve devletin adaleti sağlarken baskıcı bir otoriteye dönüşmemesi gerekliliğini içerir. Toplumsal örgütlenmeler, sendikalar ve demokratik kurumlar aracılığıyla, yalnızca hak talep eden değil, aynı zamanda adalet ve denge üzerine inşa edilmiş bir toplum kurmaya çalışan bilinçli bir özgürlük modeli inşa edilebilir. Bu çerçevede, Lahbabi'nin İslamî kişiselcilik (şahsiyetçilik) anlayışı, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayan felsefi bir alternatif sunar. İnsan, yalnızca izole bir varlık değil, kültürel ve insani bir bağlam içinde “etkin bir kişi” olmalıdır.

Özgürlük, sabit bir varış noktası değil, sürekli devam eden bir yolculuktur. Politik, ekonomik veya bireysel kazanımlarla tamamlanan bir süreç olmaktan öte, insan varoluşunun her alanına yayılan dinamik bir arayıştır. İnsan, kendini aştıkça ve daha adil, daha insancıl bir dünya inşa ettikçe gerçek anlamda özgürleşebilir.¹²⁷

Sonuç olarak, özgürlük kazanılıp sonsuza dek korunan bir durum değil, her an yeniden inşa edilmesi gereken bir mücadeledir. Her ulaşılan özgürlük seviyesi, daha derin bir özgürleşme ihtiyacını doğurur. Gerçek anlamda özgür olan kişi, özgürlüğün hiçbir zaman tamamlanmadığını ve sürekli yenilenen bir ufuk olduğunu bilen kişidir.

6.2. Özgürleşme

Hukuki anlamda özgürlüğü ele almak, insan deneyimini derin boyutlarıyla anlamak için yeterli değildir. Zira insan, biçimsel olarak özgür olabilir, ancak içsel olarak hâlâ yabancılaşmış, kalıtsal düşüncelerin mahkûmu ya da görünmez baskıların esiri olarak, özgün varoluşundan uzak kalabilir. İşte tam da bu noktada, Mohammed Aziz Lahbabi, özgürlüğü aşarak gerçek anlamda “özgür kişilik” e ulaşmayı, yani insanın kendisini yaratma ve varoluşunu daha açık ve bilinçli bir ufka taşıma yetisini

¹²⁶ Yasin Elçi, *Muhammed Aziz Lahbabi'de Özgürlük Problemi* (Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2009).

¹²⁷ Amer Shatara, *Mohammed Aziz Lahbabi'nin Realist Personalizmi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 267.

merkeze alır. Özgürleşme, sadece dışsal zincirleri kırmak değil, insanın kendi içinde onu kuşatan yanılsamaları da aşması gereken varoluşsal bir eylemdir.

Özgürlük, tek başına insan onurunu gerçekleştirmeye yetmez; zira özgürlük ancak özgürleşmeyle anlam kazanır. Bu noktada, “varlık” ile “kişi” arasında temel bir fark vardır. İnsan dünyaya bir varlık olarak gelir, ancak kendini inşa etmeden, ham varoluşunu aşmadan bir “kişi” ye dönüşemez. Bu dönüşüm, bireyin hem içsel hem de dışsal prangalarla mücadelesini içeren sürekli bir özgürleşme sürecidir. Bu süreçte insan, bilincini şekillendiren kültürel, sosyal ve psikolojik sınırlamaları aşmak için kendisiyle hesaplaşmak zorundadır. Zira özgürleşme, bireyin içine doğduğu ezberleri sorgulamasına imkân veren eleştirel bilinç olmaksızın gerçekleşemez. Ancak bu bilinç, insanı tüm yabancılaşma biçimlerinden kurtararak, onu gerçek anlamda özgürleştirebilir.

Özgürleşme, toplumdan kopuş ya da ona başkaldırı olarak anlaşılmamalıdır. Aksine, toplumla daha adil ve insani bir ilişki kurma sürecidir. İnsan, doğası gereği sosyal bir varlıktır ve baskıcı bir çevre içinde sıkışıp kaldığında, gerçek anlamda özgürleşmesi mümkün değildir. Bu yüzden, özgürleşme salt bireysel bir eylem değil, toplumu da içine alan geniş bir harekettir. Bireylerin bilinçlenmesi ve özgürleşmesi, toplumsal özgürleşmenin ön koşuludur. Özgür bireyler olmaksızın, özgür bir toplum inşa edilemez. Aynı şekilde, baskı ve korkunun hüküm sürdüğü bir toplumda, bireysel özgürlükler de eksik kalmaya mahkûmdur.¹²⁸

Özgürleşmenin önündeki en büyük engel yabancılaşmadır ve bu yabancılaşma farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Siyasi yabancılaşma, bireyin baskıcı rejimler altında düşünme, eleştirme ve karar alma hakkının elinden alınmasıdır. Kültürel yabancılaşma, bireyin geleneklerin ya da dayatılan fikirlerin tutsağı hâline gelmesi ve yeniliğe kapalı bir zihniyetle yaşamasıdır. Öte yandan, birey bir başka kültürün tahakkümü altına girdiğinde, kendisine dayatılan kimlikle var olur ve kendi öz değerlerinden uzaklaşır. Ancak en derin yabancılaşma biçimi, psikolojik olanıdır: İnsan, içinde bulunduğu durumu değişmez bir kader olarak kabul ettiğinde, onu aşma gücünü kendinde bulamaz ve edilgen bir varlık hâline gelir. Dolayısıyla, zihinsel olarak köleleştirilmiş bir insanın politik özgürlük elde etmesi yetersizdir; aynı

¹²⁸ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min el-Hurriyyât ilâ et-Taharrur* [Özgürlüklerden Özgürleşmeye] (1. baskı; Kahire: Dârü'l-Maârif, 1972).

şekilde, düşünsel olarak özgür olmayan bir insanın toplumsal zincirlerinden kurtulması da mümkün değildir.¹²⁹

Özgürleşme sadece politik ya da entelektüel bir süreçle sınırlı kalmaz; aynı zamanda ruhsal bir boyutu da vardır. Özgürleşme, manevi değerlerden kopuş anlamına gelmez; aksine, insanın varoluşuna derin bir anlam kazandırmasını sağlayan bir süreçtir. Gerçekten özgürleşmiş birey, tüm değerleri reddeden kişi değildir; aksine, onları bilinçli bir şekilde yeniden keşfeden ve kendi öz varoluşuyla uyumlu hâle getiren kişidir. Bu noktada, ruhsal özgürlük ne dogmatik bir inanç tutsağı olmak ne de tüm inançlardan uzaklaşmak anlamına gelir. Aksine, bireyin kendi içsel hakikatine ulaşmasını ve inançlarını sorgulayıp bilinçli bir şekilde benimsemesini ifade eder. Böylece, özgürlükle uyumlu bir manevi bilinç gelişir ve bireyin düşünsel bağımsızlığı ile ruhsal değerleri arasında bir denge kurulur.

Lahbabi'ye göre özgürleşme, asla tamamlanmış bir proje değildir. İnsan özgürlüğe ulaştığını düşündüğü her noktada, yeni sınırlarla karşılaşır ve onları aşmak için yeniden mücadele etmek zorunda kalır. Dolayısıyla, özgürleşme sonu olmayan bir yolculuktur. Her aşamada, birey yeni bir bilinç seviyesine ulaşır, yeni engellerle yüzleşir ve kendini aşarak varoluşunu yeniden tanımlar. Özgürleşme, sürekli yenilenen bir süreçtir; cesaret, sorgulama ve değişime açık olmayı gerektirir. Bu yolculuk, insanı sürekli bir gerginlik içinde tutmaz; aksine, ona anlam kazandırır ve onu edilgen bir figür olmaktan çıkarıp kendi yaşamını şekillendiren bir özneye dönüştürür.¹³⁰

Sonuç olarak, Lahbabi'nin özgürleşme anlayışı, salt politik ya da toplumsal bir talep olmaktan öte, insanın kendini gerçekleştirebilmesi için temel bir koşuldur. Özgürleşme, yalnızca hak talep etmek değil, varoluşu sürekli bir bilinç ve sorumluluk alanına dönüştürmektir. Ancak bu süreç mutlak bir özgürlükle sonuçlanmaz, çünkü insan sürekli yeni sınırlarla karşılaşır ve özgürlük kavramını yeniden tanımlamak zorunda kalır. Bu yüzden, özgürleşme sadece bir amaç değil, insan varoluşunu daha bilinçli, daha anlamlı ve daha adil bir düzleme taşımak için sonsuz bir yolculuktur.

¹²⁹ Yasin Elçi, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Özgürlük Felsefesi* (Ankara: İKSAD Yayıncılık, 2022).

¹³⁰ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min el-Hurriyyât ilâ et-Taharrur* [Özgürlüklerden Özgürleşmeye] (1. baskı; Kahire: Dârü'l-Maârif, 1972).

6.3. Özgürlük ve Özgürleşme Kavramları Bağlamında Değerler Krizi:

Lahbabi'nin Görüşü

Mohammed Aziz Lahbabi, özgürlük ile değerler arasındaki dengeyi, savunduğu İslami kişiselcilik (şahsiyetçilik) felsefesinin merkezi bir sorunu olarak ele alır. Ona göre özgürlük, yalnızca kısıtlamalardan kurtulmak değil, aynı zamanda bireyin kendisine ve toplumuna karşı taşıdığı bir sorumluluktur.¹³¹ Ancak, özgürleşme dengeden yoksun bir biçimde gerçekleştiğinde, birey fiziksel ve toplumsal zincirlerinden kurtulsa da ahlaki ve insani bağlardan da koparak bir değerler krizine sürüklenebilir. Özgürlüğün bir çerçeveye ihtiyacı vardır; bu çerçeve ahlaki, dini ve toplumsal değerlerden oluşur. Ancak bu değerler, bireyi durağan sınırlar içinde hapsedmemeli, aksine onun kendini geliştirmesine olanak tanıyan bir yön gösterici olmalıdır. Gerçek özgürlük, değerlerden kopuş değil, onları bilinçli bir şekilde yeniden ele alma ve daha otantik bir biçimde yeniden inşa etme sürecidir. Bu bağlamda özgürlük, değerlerin çöküşü anlamına gelmez; aksine, bireyin, kendi varoluşsal deneyimlerine dayanarak anlam dünyasını yeniden inşa etmesi için bir fırsattır.

Lahbabi'ye göre, gerçek özgürleşme, değerlerden tamamen kopmak değil, onları yeni bir bilinçle yeniden yorumlamaktır. Geleneksel değerlere eleştirel bir mesafeye yaklaşmak, bireyin değersiz bir boşlukta yaşaması anlamına gelmez; aksine, birey kendi varoluşsal deneyimlerine ve tarihsel koşullarına uygun yeni değerler yaratma sorumluluğuyla karşı karşıyadır. Ancak burada tehlike, özgürleşmenin etik bir pusula olmaksızın gerçekleşmesidir. Böylesi bir durumda birey, neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlemekte zorlanır veya her şeyin meşru olduğu nihilizme sürüklenir ya da kendisine dayatılan yeni değerleri sorgulamaksızın kabullenerek düşünsel bir yabancılaşmaya maruz kalır. Bu nedenle, bireyin özgürleşmesi ile toplumsal değerler arasındaki dengeyi koruyabilmesi, değerler krizine düşmemek için temel bir gerekliliktir. Özgürleşme, değerlerin gereksizliğini ilan etmek değil, onları yeniden inşa ederek daha sahici ve insani bir anlam kazandırmaktır.

¹³¹ Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye* [İslami Şahsaniyet] (2. baskı; Dâr el-Ma'arif, 1983).

Günümüz küreselleşme çağında, geleneksel değerler sürekli olarak yeni, çoğu zaman dışarıdan ithal edilen ya da toplumun iç dinamikleriyle parçalanmış değerlerle karşı karşıya gelmektedir. Bu da bireylerin köklerinden kopmadan nasıl özgürleşebilecekleri sorusunu doğurur. Pozitif anlamda özgürleşme, bireyin kültürel ve medeniyet bağlamına dayalı bir proje olmalıdır. Aksi takdirde, özgürleşme, bireyin tarihsel deneyimine yabancı ideolojilere sorgusuz sualsiz teslim olmasına neden olabilir. Lahbabi bu noktada, Arap dünyasındaki değerler krizinin sadece özgürleşmenin bir sonucu olmadığını, bilinçsizce gerçekleşen bir özgürleşme sürecinin ürünü olduğunu öne sürer. Moderniteye uyum sağlamak adına değerlerin yeniden inşası için yeterli çaba gösterilmemiştir. Kültürel ve manevi özgünlüğü dikkate almayan özgürleşme, bireylerin kimliklerini kaybetmesine yol açabilir. Oysa bilinçli bir özgürleşme, değerleri yenileyerek kökleriyle bağını koparmadan bireye ve topluma yeni bir ufuk açabilir.

Lahbabi, bu krizden çıkış yolu olarak “İslami kişiselcilik” (şahsiyetçilik) kavramını önerir. Ona göre kişiselcilik, bireyin özgürleşerek yaratıcı ve bilinçli bir aktöre dönüşmesini sağlar; ancak bu süreç, onun manevi ve ahlaki değerlerinden kopmasını gerektirmez. İnsan, yalnızca özgür bir varlık değildir; aynı zamanda özgürlüğünden sorumlu olan bir varlıktır. Dolayısıyla, özgürleşme ancak bireyin kendini ve değerlerini bilinçli bir şekilde seçmesiyle anlam kazanır. Lahbabi’yi Batı’daki kişiselcilik anlayışlarından ayıran temel fark da budur: O, özgürleşmeyi amaç değil, bireyin daha derin ve insani değerler yaratmasına imkân tanıyan bir araç olarak görür. Özgürlük, her şeyden arınmak anlamına gelmez; insanı kendi hakiki varlığına ulaştırmaktan alıkoyan sahte değerlerden kurtulmak demektir. Bu yüzden özgürleşme, seküler ya da dini bir duruşa indirgenemez; aksine, modernite ile manevi değerlerin uyumlu bir sentezini kurmaya çalışan dengeli bir yaklaşımı gerektirir.

Özgürlük ve özgürleşme bağlamında yaşanan değerler krizi kaçınılmaz bir durum değildir; aksine, bireyin toplumla, kimliğiyle ve sorumluluk bilinciyle kurduğu ilişkiye bağlı olarak şekillenir. Eğer özgürleşme, eleştirel bilinçten yoksun bir şekilde gerçekleşirse, bu durum ahlaki bir kaosa neden olabilir. Ancak, özgürleşme bilinçli bir kişiselleşme sürecine dönüşürse, birey çağın ihtiyaçlarına uygun yeni değerler üretebilirken aynı zamanda varoluşsal derinliğini de koruyabilir. Sorun, özgürleşmenin kendisinde değil, özgürlüğün tutarlı bir perspektifle ele

alınmamasında yatmaktadır. Bu denge sağlanamadığında, birey ya özgürlüğü adına tüm değerleri reddederek anlam boşluğuna düşer ya da değerlerin değişmez olduğunu savunarak kendini tarihsel ve düşünsel gelişime kapatır. Oysa özgürleşme, yalnızca bir hak talebi değil, aynı zamanda insanın varoluşunu daha bilinçli, sorumlu ve derinlikli bir biçimde inşa etme sürecidir. Bu yüzden özgürleşme, nihai bir varış noktası değil, insanın kendini aşmaya devam ettiği, sürekli yenilenen bir yolculuktur.¹³²

6.3.1. Lahbabi'nin Düşüncesinde Yalan

Muhammed Aziz Lahbabi'nin felsefesinde, İslami şahsiyetçilik anlayışı doğrultusunda değerler mutlak hakikatler olarak ele alınmaz; bilakis, insanın özgür ve sorumlu bir varlık oluşu bağlamında değerlendirilir. Bu perspektiften bakıldığında, yalan yalnızca ahlâkî olarak reddedilmesi gereken olumsuz bir eylem değil, aksine, etik ve varoluşsal bağlamı içinde analiz edilmesi gereken insanî bir olgudur. Geleneksel olarak doğruluğun karşısı kabul edilen yalan, bazı durumlarda hayatın zorunlulukları karşısında kaçınılmaz bir gereklilik hâline gelebilir. Gerçeklerin ifşası yıkıcı veya adaletsiz sonuçlara yol açtığında, yalan kimi zaman bireyin kendisini ya da başkalarını kesin bir zarardan koruma aracı olabilir.

Lahbabi'nin düşüncesinde özgürlük ile değerler arasındaki denge, şu derin soruyu beraberinde getirir: Yalan her zaman bir değer kaybını mı ifade eder, yoksa kimi durumlarda değerleri korumanın bir stratejisi olabilir mi? Bazen yalan, adaletsizliği engellemek, tehdit altındaki bir hayatı korumak ya da insanlar arasındaki ilişkileri onarmak için ahlâkî bir araç olarak görülebilir. Ancak bu noktada yeni bir mesele ortaya çıkar: Bu istisnalar nasıl sınırlandırılmalıdır ki yalan, toplumsal güveni sarsan genel bir kurala dönüşmesin? Çünkü yalanın meşrulaştırıldığı bir toplumda, bireyler arasında dürüst iletişimin temelleri aşınır ve değerler sisteminin bütünlüğü kaybolur.

Modern dünyada, hızla değişen ekonomik, siyasi ve kültürel yapılar, yalanın değerler krizinin bir yansıması olarak daha fazla görünür hâle gelmesine neden olmaktadır. Bireyler, hayatta kalabilmek için kimi zaman yalana başvurmak zorunda

¹³² Mohamed Eljilali, "Ahmed Bououd'un Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman Adlı Kitabına Dair Bir İnceleme," Dawriyyat Nama' li-'Ulum al-Wahy wa al-Dirasat al-Insaniyya 19 (2022): 189-198.

kalmaktadır. Baskıcı rejimlerde yalan, bireyin kendisini koruma aracı olurken; rekabetin ve tüketim kültürünün hüküm sürdüğü toplumlarda sosyal kabul görmenin bir yolu hâline gelir. Ancak yalan, bireysel düzlemde çıkıp toplumsal norm hâline geldiğinde, güven duygusu yok olur ve doğruluğun kendisi bile sorgulanır hâle gelir. İşte bu noktada esas soru ortaya çıkar: Kişisel özgürlüğü zedelemeyen, doğruluğun değerini nasıl yeniden tesis edebiliriz?

Lahbabi'nin İslami şahsiyetçiliği, ahlâkı katı kurallardan ibaret saymaz; bilakis, insanî gerçeklikle iç içe geçmiş, dinamik bir değerler sistemi olarak görür. İslam ahlâk anlayışında doğruluk temel bir erdemdir; fakat mutlak bir zorunluluk olarak ele alınmaz. Bazı istisnalar doğruluğa esneklik kazandırır; insanlar arasındaki ilişkileri düzeltmek, adaletsizliği engellemek ya da hayatı korumak gibi. Bu bakış açısı, Lahbabi'nin sabit değerlerle insanî zorunluluklar arasındaki dengeyi sağlama arayışıyla örtüşür. Böylece yalan, insanî varoluşun karmaşıklıkları içinde yeniden yorumlanabilir.

Dengeli bir toplum inşa etmek, derin bir eleştirel bilinç ve sürekli yenilenen bir değerler çerçevesi gerektirir. Bunun için doğruluğun sadece bireysel bir ahlâkî sorumluluk değil, toplumsal güvenin temeli olduğu bilinci yerleştirilmelidir. Ancak ahlâkî eğitim tek başına yeterli değildir; eğer toplumsal düzen, bireyleri yalan söylemeye iten koşullar yaratıyorsa, o toplumda doğruluk yaygınlaşamaz. Otoriter toplumlarda bireylerin ağır cezalarla karşılaşma korkusu, ekonomik baskılarla şekillenen rekabet ortamı ve sosyal beklentiler doğrultusunda bireylerin kendilerini mükemmel göstermeye zorlanması gibi etkenler, yalanı kaçınılmaz hâle getirir. Dolayısıyla yalanın ortadan kalkması, ancak bireyleri yalana yönlendiren toplumsal dinamiklerin çözülmesiyle mümkündür.¹³³

Öte yandan, etik bir esneklik çerçevesinde yalanın ne zaman kabul edilebilir olduğu belirlenmelidir. Bir insanın hayatını kurtarmak veya insanlar arasındaki husumeti sonlandırmak için yalan bazen gerekli olabilir; ancak bu tür istisnaların sınırları net çizilmezse, değerler sisteminin çöküşüne sebep olabilir. Bu yüzden şeffaflık üzerine kurulu kurumlar oluşturulmalı, iş ortamlarında dürüstlük teşvik edilmeli ve doğruluk, bireyler için bir risk unsuru olmaktan çıkarılmalıdır. Aksi

¹³³ Lahbabi, Muhammed Aziz. *Le Personnalisme Musulman*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

takdirde, ağır cezalar veya toplumsal baskılar nedeniyle bireylerin gerçeği gizlemek zorunda kaldığı bir düzen, yalana zemin hazırlar.

Ayrıca, etik değerler katı ikilikler üzerine kurulmamalı; doğruluk ile yalan arasındaki sınırların daha derin bir bilgelikle ele alındığı esnek bir ahlâk anlayışı geliştirilmelidir. Bazen gerçeğin tamamını söylemek en ahlâkî seçim olmayabilir; susmak ya da sözleri stratejik bir şekilde seçmek, daha insancıl bir çözüm olabilir. Dolayısıyla, etik bilinç yalnızca doğruyu söylemekle sınırlı kalmamalı, gerçeğin nasıl ve ne zaman ifade edilmesi gerektiğini de içermelidir.

Dengeli bir toplum, ne yalana kesin bir yasak koyan ne de onu sınırsızca meşrulaştıran bir toplumdur. Gerçeğe dayalı bir güven kültürü inşa etmeli, fakat aynı zamanda insanî durumların karmaşıklığını da göz önünde bulundurmalıdır. Böyle bir toplumun inşası, etik farkındalığın yeniden şekillendirilmesini gerektirir; değerleri değişmez dogmalar olarak değil, hayatın çok boyutlu yapısıyla uyumlu ilkeler olarak görmek gerekir. Lahbabi'nin felsefesinin sunduğu “bilgece doğruluk” kavramı, özgürlük ile etik sorumluluk arasında kurulan hassas dengeyi temsil eder; böylece birey hem doğruluk ilkesine bağlı kalabilir hem de insana özgü gerçekliklerin gerektirdiği esnekliği gösterebilir.

6.3.2. Lahbabi'nin Felsefesinde Kadın-Erkek Eşitliği

Muhammed Aziz Lahbabi'nin felsefesinde kadın ve erkek arasındaki eşitlik, yalnızca hukuki ya da toplumsal bir mesele olarak ele alınmaz; bilakis, insan varoluşunun temelini kavrayan derin bir felsefi çerçevede değerlendirilir. Onun kişiselcilik anlayışına dayanan İslami felsefesinde insan, özgür ve sorumlu bir varlıktır. Bu nedenle, kadın ile erkek aynı ontolojik ve varoluşsal temellere sahipse, aralarındaki ayrım hiçbir şekilde meşrulaştırılamaz. Ancak Lahbabi, Batı merkezli bir eşitlik anlayışını da bütünüyle benimsemez; aksine, bireysel haklar ile kültürel ve toplumsal özellikler arasında bir denge kurarak, adaleti tek bir modele indirgemeksizin gerçekleştirmeyi amaçlar.¹³⁴

Tarih boyunca kadın, toplum ve aile içinde ataerkil otoritenin belirlediği dışsal ölçütlerle tanımlanmış, bağımsız bir özne olmaktan çok bir tamamlayıcı unsur olarak görülmüştür. Oysa Lahbabi'nin İslami kişiselcilik bağlamında savunduğu

¹³⁴ Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye* [İslami Şahsaniyet] (2. baskı; Dâr el-Ma'arif, 1983), 90-92.

düşünce, kadının edilgin bir nesne olmaktan çıkıp özgür bir fail haline gelmesi gerektiğidir. Ona göre kadının varlığı, yalnızca yasal haklarla sınırlı bir konu değil, aynı zamanda düşünsel ve duygusal bağımsızlığa sahip olma meselesidir. Gerçek eşitlik, sadece hukuki hakların sağlanmasıyla değil, kadın ve erkeğin ilişkisini karşılıklı tanıma ve bağımsızlık temeline dayandırmakla mümkün olabilir. Kadın, yalnızca erkeğin bir yansıması olarak görülmemeli, kendi sesi, düşünceleri ve seçimleriyle var olmalıdır.

Lahbabi, insan onuru ve haklar açısından eşitliği savunmakla birlikte, biyolojik ve psikolojik farklılıkları da göz ardı etmez. Ona göre, adaletin sağlanması için kadın ve erkek arasında işlevsel bir tamamlayıcılık olabilir, ancak bu tamamlayıcılık, bir ayrımcılık ya da dışlanma gerekçesi haline getirilmemelidir. Gerçek anlamda adil bir toplum, farklılıkları yok sayarak değil, onları hakkaniyet temelinde değerlendirerek inşa edilebilir. Eşitlik, her iki cinsin de aynı sorumluluklara ve rollerin aynılığına mahkûm edilmesi değil, farklılıkların adaletli bir şekilde tanınması ve her bireye özgürce kendini gerçekleştirme imkânının sunulmasıdır.

Ancak eşitliğin yalnızca bir ilke olarak kabul edilmesi yeterli değildir; toplumsal ve ekonomik yapıda somut karşılık bulması gerekir. Kadının güçlenmesi, sadece ona hukuki haklar vermekle değil, bu hakları fiilen kullanmasını sağlayan bir ortam yaratmakla mümkündür. Günümüz toplumlarında ekonomik yapılar çoğunlukla erkekleri iş gücü piyasasında avantajlı konuma getirmektedir; bu durum, kadınların eşitliği önünde ciddi bir engel teşkil eder. Dolayısıyla, kadının kendi kimliğini inşa etmesi ve toplumsal yapıda etkin bir rol oynaması, sadece onun sisteme dahil edilmesiyle değil, aynı zamanda sistemin kendisinin adil bir biçimde yeniden yapılandırılmasıyla sağlanmalıdır. Lahbabi'ye göre, kadın özgürlüğü, onu ataerkil bir sistemin içine dahil etmekle değil, o sistemin adalet ve hakkaniyet ilkeleri doğrultusunda dönüştürülmesiyle mümkündür.¹³⁵

Bu bağlamda, Lahbabi ne Batılı feminist modellerin sorgusuz sualsiz taklit edilmesini ne de geleneksel kalıplara sıkı sıkıya bağlı kalınmasını önerir. Onun yaklaşımı, bireysel özgürlüğü, entelektüel bağımsızlığı ve toplumsal adaleti içeren

¹³⁵ Sha'abna, A., *Al-Falsafa al-Shakhsaniyya 'inda Muhammad Aziz Lahbabi* [Muhammed Aziz Lahbabi'de Şahsiyetçilik Felsefesi] (2019), 52-54.

dengeli bir eşitlik anlayışına dayanır. Kadın ne kültürel kimliğini kaybederek özgürleşmeli ne de dışarıdan dayatılan bir söylemin pasif bir takipçisi olmalıdır. Gerçek eşitlik, kadınların kendi özgürlük anlayışlarını kendilerinin şekillendirebilmesiyle mümkündür.

Lahbabi'ye göre, kadın özgürlüğü sadece hukuki bir mesele değil, aynı zamanda öz-bilinç gerektiren bir süreçtir. Kadının, kendisini geleneksel kültürel sınırlamaların ötesinde yeniden tanımlaması gerektiği gibi, Batı'dan ithal edilen söylemlerin yeniden ürettiği bağımlılık ilişkilerine de eleştirel bir mesafeye yaklaşması gerekir. Nitekim modernleşme projeleri çoğu zaman kadını ideolojik ve politik bir nesne olarak ele almış, onun bizzat kendi sesini duyurmasına öncelik vermemiştir. Bu yüzden Lahbabi, tarih ve kültürel mirasın eleştirel bir bakış açısıyla yeniden okunmasının, kadınların toplumsal konumlarını sağlamlaştırmada önemli bir adım olduğunu düşünür. Ona göre, kadın-erkek eşitliği, gelenekle radikal bir kopuş üzerinden değil, adalet ve özgürlük değerlerini önceleyen yeni bir yorum çerçevesinde inşa edilmelidir.

Bu çerçevede, modernleşme ile manevi değerler arasındaki ilişki de önemli bir soru olarak karşımıza çıkar. Lahbabi'ye göre, eşitlik, kültürel ve dini değerlerin terk edilmesi anlamına gelmez; aksine, adaletin sağlanabileceği bir denge oluşturulmalıdır. Dolayısıyla, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması kadar, kendi toplumsal rollerini belirleme özgürlüğüne sahip olması da gereklidir. Kadına dayatılan her türlü rol ister geleneksel ister modern olsun onu özgür kılmak yerine, yeni bir bağımlılık ilişkisi yaratabilir.

Bu perspektiften bakıldığında, eşitlik kavramı, kadın ve erkeğin tamamen aynı roller ve sorumlulukları paylaşmasını öngören mekanik bir anlayışa indirgenmemelidir. Lahbabi, insanın ontolojik değerinin tanınmasını, biyolojik ve psikolojik farklılıkların inkâr edilmesiyle değil, bu farklılıkların bireylerin özgür iradesi doğrultusunda şekillendirilmesiyle mümkün görür. Kadının toplumsal rolü ne dışsal baskılarla ne de dogmatik kabullerle belirlenmeli; bireyin kendi tercihiyle dayanmalıdır.

Ancak eşitlik, yalnızca kadınlarla ilgili bir mesele değildir; toplumsal özgürleşmenin bir parçası olarak ele alınmalıdır. Otoriter yönetimlerin, sömürüye dayalı ekonomik sistemlerin ya da ataerkil yapıların hüküm sürdüğü bir dünyada

gerçek eşitlikten bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, eşitliği sağlamak yalnızca medeni kanunları reforme etmek ya da kadınları üst düzey yönetim pozisyonlarına taşımakla değil, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik yapıların adil bir dönüşümünü sağlamakla mümkündür.¹³⁶

Bu noktada, Lahbabi'nin önerdiği modelin temel çizgileri belirginleşir: Şekilci ve yüzeysel bir eşitlik yerine, toplumsal kimliklere duyarlı ve köklü bir eleştirel bilinç temelinde inşa edilen bir model. Kadın, bu modelde edilgen bir alıcı değil, kendi söylemini ve haklarını inşa eden aktif bir özne olarak var olmalıdır. Çünkü gerçek eşitlik, yalnızca yasaların değiştirilmesiyle değil, aynı zamanda kültürel bilincin dönüşmesiyle mümkündür. Bu nedenle, kadın-erkek eşitliği, bir hak meselesi olduğu kadar, bir toplumsal bilinç meselesidir; ancak bu bilinç oluştuğunda, kadınlar toplumun gerçek ortakları haline gelebilir.

6.3.3. Lahbabi'nin Düşüncesinde Çok Eşlilik

Lahbabi, çok eşlilik meselesine manevi, sosyal ve insani adalet değerlerini uzlaştıran felsefi bir perspektiften yaklaşmaktadır. Ona göre İslam, çok eşliliği zorunlu kılmamış, ancak belirli koşullarla sınırlı bir seçenek olarak tanımıştır. Bu da evliliğin özünde tek eşliliğe dayandığını, çok eşliliğin ise mutlak bir ilke değil, istisnai ve belirli etik sınırlar çerçevesinde mümkün olan bir durum olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, çok eşliliği anlamak ancak adalet ve toplumsal denge ilkeleri bağlamında mümkündür; aksi takdirde bu uygulama, kadının konumunu zayıflatan bir araca dönüşebilir.

Lahbabi'ye göre çok eşlilik bir norm değil, savaşlar, dul ve yetimlerin korunması gibi istisnai durumlara bağlı bir çözüm olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, bu uygulama evlilik ilişkilerinin temel modeli olmaktan ziyade, belli toplumsal sorunları hafifletmek için var olan geçici bir düzenlemedir. Bununla birlikte, İslam çok eşliliği ancak adaletin sağlanması şartına bağlamıştır; bu da onun meşruiyetinin en belirleyici ölçütüdür. Ancak, duygusal ve psikolojik açıdan tam bir adaleti sağlamak son derece güç olduğundan, bu durum çok eşliliğin etik boyutunu tartışmalı hale getirmektedir. Bu noktada, çok eşliliğin teorik olarak mümkün olması

¹³⁶ Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye* [İslami Şahsaniyet] (2. baskı; Dâr el-Ma'arif, 1983).

ile onun pratikte ne ölçüde adil bir şekilde uygulanabileceği arasında büyük bir fark olduğu ortaya çıkmaktadır.¹³⁷

Zamanla toplumsal yapıların değişmesi ve kadının ekonomik ve sosyal hayatta daha bağımsız bir konuma gelmesiyle birlikte, geçmişte çok eşliliği haklı kılan sebeplerin büyük ölçüde geçerliliğini yitirdiğini söylemek mümkündür. Modern bağlamda, kadının ekonomik ve entelektüel olarak kendi kaderini belirleyebilmesi, çok eşliliğin eskiden olduğu gibi zorunlu bir çözüm olarak görülmesini gereksiz kılmaktadır. Lahbabi'nin kişiselcilik (personalisme) felsefesi bağlamında, bireysel özgürlük kadın için de erkek için olduğu kadar geçerlidir. Bu ise çok eşliliğin yalnızca erkeğin tek taraflı bir kararı olamayacağı, aksine tüm tarafların rızasını ve insani uyumu gerektirdiği anlamına gelir.

Lahbabi'ye göre, çok eşlilikte aranan adalet sadece maddi veya hukuki bir denge değil, aynı zamanda psikolojik ve duygusal bir eşitliği de içermelidir. Bir erkeğin eşleri arasında ekonomik anlamda eşitliği sağlaması yeterli değildir; aynı zamanda onlarla olan duygusal bağında da tarafsız ve dengeli olmalıdır. Ancak insani deneyimler göstermektedir ki, böylesi bir duygusal adaleti gerçekleştirmek neredeyse imkânsızdır. Bu da çok eşliliğin birçok durumda adil bir ilişki modeli olmaktan uzaklaştığını göstermektedir. Geleneksel toplumların çok eşliliği sürdürmesinin esas nedeni onun vazgeçilmez bir ihtiyaç olması değil, kültürel yapıların bu uygulamayı desteklemesidir. Dolayısıyla, evlilik olgusunun yeniden gözden geçirilmesi, onun sadece tarihsel alışkanlıklar üzerine inşa edilen bir kurum olarak değil, bireylerin gerçek anlamda uyum sağladığı, adil ve özgür bir birliktelik olarak değerlendirilmesini gerektirir.

Lahbabi, kişiselcilik felsefesi çerçevesinde çok eşlilik meselesine dengeli bir yaklaşım sunar: O, çok eşliliği ilkesel olarak reddetmez, ancak onu toplumsal gerçekler ışığında yeniden değerlendirmek gerektiğini vurgular. Çok eşlilik, erkeğe tanınmış mutlak bir hak değil, ancak adalet şartına bağlı bir seçenek olarak görülebilir. Üstelik bu adalet yalnızca ekonomik ve hukuki çerçevede değil, psikolojik ve insani boyutlarıyla da değerlendirilmelidir. Modern dünyada kadın-erkek eşitliğinin daha belirgin hale gelmesiyle birlikte, geçmişte çok eşliliği haklı

¹³⁷ Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye* [İslami Şahsaniyet] (2. baskı; Dâr el-Ma'arif, 1983).

gösteren toplumsal koşulların büyük ölçüde ortadan kalktığı söylenebilir. Dolayısıyla, çok eşlilik meselesine yalnızca dini bir perspektiften değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel dönüşümleri göz önünde bulundurarak yaklaşmak gerekir. Bu da yalnızca yasal düzenlemelerle değil, değerler sisteminin yeniden yorumlanmasıyla mümkün olabilir.

6.4. Lahbabi’de Siyasal Özgürleşme

Muhammed Aziz Lahbabi’ye göre siyasal özgürleşme, insani özgürleşmeden ayrı düşünülemez. Gerçek bir siyasi bağımsızlık, insanın kendi iç dünyasında bulunan zihinsel ve toplumsal prangalardan kurtulmadan mümkün değildir. Ona göre sömürgecilik yalnızca bir askeri işgal değil, aynı zamanda düşünsel ve siyasi bir yabancılaşma halidir. Eğer insan içsel olarak özgürleşmezse, resmi bağımsızlık elde edilse bile yeni türden kölelik biçimlerine mahkûm kalacaktır. Bu yüzden Lahbabi, çift yönlü bir özgürleşme modeli öne sürer: Biri sömürgecilikten ve otoriter rejimlerden kurtulmayı hedefleyen siyasi özgürleşme, diğeri ise bireyin zihinsel ve toplumsal baskılardan kurtulmasını sağlayarak onu bilinçli bir siyasi özne hâline getiren düşünsel özgürleşmedir.¹³⁸

İnsan, ancak “birey” olmaktan çıkıp “kişi”ye dönüştüğünde siyasi bir aktör hâline gelir. Lahbabi’ye göre otoriter rejimler, insanı biyolojik birey seviyesinde tutarak onu bilinçli ve sorumlu bir kişi hâline gelmesini engeller. Bu nedenle, insanı korkudan ve bağımlılıktan kurtarmak, başarılı bir siyasi proje için temel bir koşuldur. Ancak bu şekilde vatandaş, yalnızca iktidara tabi olan pasif bir varlık olmaktan çıkarak, toplumunun geleceğini inşa eden aktif bir özne hâline gelebilir.

Lahbabi, ulusal bağımsızlık hareketlerini desteklemekle birlikte “sözde bağımsızlık” sorununa da dikkat çeker. Ona göre, sömürgeciliğin sona ermesi, eğer iktidar eski sömürgecilerin elinden alınıp yeni yerel elitlere teslim ediliyorsa, gerçek bir özgürleşme sağlamaz. Bayrak değiştirmek ya da hükümetleri yenilemek tek başına yeterli değildir. Gerçek bağımsızlık, insanın ve toplumun adil bir yapı üzerine yeniden inşasıyla mümkündür. Bu da yalnızca hukuki ve siyasi reformlarla değil, aynı zamanda bireyin zihinsel özgürlüğünü sağlayacak eğitim ve kültürel dönüşümlerle başarılabilir.

¹³⁸ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min el-Hurriyyât ilâ et-Taharrur* [Özgürlüklerden Özgürleşmeye] (1. baskı; Kahire: Dârü’l-Maârif, 1972).

Lahbabi'nin İslami şahsiyetçiliği, Batı'daki şahsiyetçilik anlayışından ayrılır. O, siyasi özgürlüğü yalnızca bireysel bir hak olarak değil, aynı zamanda dengeli bir toplumsal yapı içinde korunması gereken bir değer olarak görür. Devletin bireylerin özgürlüğünü yok sayarak onları kolektif bir kimliğe hapsedmesine de, aşırı bireycilik anlayışıyla insanı kültürel ve manevi köklerinden koparmasına da karşı çıkar. Aynı zamanda, dinin siyasetten tamamen ayrılmasını savunan seküler akımlara da eleştirel yaklaşır. Ona göre İslam, adalet ve özgürlük değerlerini besleyen etik bir çerçeve sunar ve siyasetten tamamen soyutlanamaz.

Lahbabi'nin özgürleşme düşüncesi, farklı düşünürlerle çeşitli kesişimler taşır. Franz Fanon gibi, sömürgeciliği yalnızca askeri bir tahakküm değil, aynı zamanda kültürel ve zihinsel bir yabancılaşma olarak değerlendirir. Ancak Fanon'un aksine, Lahbabi devrimci şiddeti reddeder ve insanın inşasını silahlı mücadelenin önüne koyar. Malik İbn Nebi ile de benzer bir noktada buluşur: Gerçek bağımsızlık için öncelikle zihinsel özgürlüğün sağlanması gerektiğini savunur. Ancak, İbn Nebi "sömürgeleştirilmeye yatkınlık" kavramına odaklanırken, Lahbabi bireyin kişisel gelişimini ön planda tutar. Jean-Paul Sartre ile de ortak bir noktada birleşir: Özgürlük, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda sorumluluktur. Ancak Lahbabi'nin farkı, bu özgürlüğü İslami bir manevi temele oturtmasıdır; Sartre gibi materyalist ve ateist bir perspektiften bakmaz.¹³⁹

Lahbabi'nin siyasal özgürleşme modeli üç temel unsura dayanır:¹⁴⁰

1. **Bilinç özgürlüğü** – Eğitim ve kültürel gelişim yoluyla bireyin özgürleşmesi, çünkü cehalet halkları boyunduruk altında tutan en güçlü araçtır.
2. **Toplumsal adalet** – Siyasal özgürlüğün yalnızca yönetici elitler için bir ayrıcalık olmaktan çıkıp, halkın yaşamına somut olarak yansımaları gerekir.
3. **Demokratik denge** – Özgürlük ile sorumluluk arasındaki hassas dengenin korunması; bireyin kararlarının sonuçlarından sorumlu olduğu, ancak toplumsal dayanışmanın da sağlandığı bir düzenin inşası.

¹³⁹ Omar Ben Azouaou, *Al-Fikr al-Siyāsī wa-Mushkilat al-Takhalluf 'Inda Muhammad Aziz Lahbabi* (University of Algiers)

¹⁴⁰ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min el-Hurriyyât ilâ et-Taharrur* [Özgürlüklerden Özgürleşmeye] (1. baskı; Kahire: Dârü'l-Maârif, 1972).

Lahbabi'ye göre siyasal özgürlük, yalnızca rejim değişiklikleriyle sağlanamaz; insanın kendisini ve çevresini inşa etme sürecidir. Bu nedenle özgürlük, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda bir ahlaki sorumluluktur. İnsan, ancak tarihsel sürecin aktif bir öznesi olduğunda gerçekten özgür olabilir. İşte bu noktada, Lahbabi'nin İslami kişiciliği, özgürleşme sürecini bir bütün olarak ele alır: Önce insan sömürgecilikten kurtulmalı, ardından otoriter rejimlerden ve nihayetinde, zihinsel kısıtlamalardan özgürleşmelidir.

Lahbabi'nin fikirleri, modern İslamcı düşünce akımlarında etkisini göstermiştir. Bağımsızlık sonrası İslam dünyasında ortaya çıkan reform hareketlerinde, bireysel ve kolektif özgürlüklerin İslami bir çerçevede yeniden ele alınmasına katkıda bulunmuştur. Özellikle Cezayir, Mısır ve Fas'taki ulusal kurtuluş hareketlerinde, yalnızca askeri işgalden değil, aynı zamanda Batı kültürel hegemonyasından da kurtulma çabalarına ilham vermiştir. Ayrıca, Lahbabi'nin düşünceleri, siyasi İslam hareketleri içinde de yankı bulmuş, ancak onun denge arayışıyla birebir örtüşmeyen yönlerde evrilmiştir.¹⁴¹ Ancak, Lahbabi'nin düşüncesi devrimci veya radikal hareketlerden ayrılır. O, bazı İslami hareketlerin benimsediği şiddet yöntemlerini reddeder; ona göre kalıcı bir özgürleşme, ancak zihinsel ve ruhsal gelişimle mümkündür. Aynı zamanda, katı seküler akımların önerdiği din-devlet ayırımına da karşı çıkar; ona göre İslam, yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda adalet ve toplumsal dayanışmayı besleyen bir etik çerçevedir.

Lahbabi'nin fikirleri, Arap dünyasında bağımsızlık sonrası siyasi süreçlerle bağlantılı olarak değerlendirilebilir. Örneğin, 1952 Mısır Devrimi, sosyal ve siyasi kalkınma hedefiyle yola çıkmış, ancak özgürlük yerine otoriterleşmeye evrilmiştir. Benzer şekilde, Arap Baharı sürecinde özgürlük talepleri yükselmiş, ancak bazı ülkelerde bu süreç otoriter rejimlere veya kaosa yol açmıştır. Lahbabi'nin önerdiği “kişicilik temelli özgürleşme”, bu tür siyasi dönüşümlerin daha sağlam temeller üzerine inşa edilmesini sağlayacak bir model sunabilir.

Bugün, Lahbabi'nin fikirleri önemli zorluklarla karşı karşıyadır. Otoriter rejimlerin düşünsel özgürleşmeyi engelleyen baskıları, ekonomik sorunlar nedeniyle halkın temel geçim sıkıntılarına odaklanması, bağımsız düşünebilen entelektüel kadroların eksikliği ve dini-siyasi kutuplaşmalar, onun önerdiği özgürleşme

¹⁴¹ Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye [İslami Şahsaniyet]* (Dâr el-Maarif, 1981).

modelinin uygulanmasını zorlaştırmaktadır. Ancak, eğer Arap dünyasında siyasal ve toplumsal reformlar düşünülecekse, Lahbabi'nin fikirleri değerli bir referans kaynağı olabilir. Çünkü onun sunduğu model, yalnızca siyasal bir dönüşümü değil, bireyin ve toplumun bilinçli bir şekilde özgürleşmesini esas alan kapsamlı bir değişim önerisidir.



7. KÜLTÜR VE MEDENİYET

7.1. Kültür

Muhammed Aziz Lahbabi'ye göre kültür, sadece bilgi veya öğrenimden ibaret değildir; aksine, toplumu harekete geçiren ve kimliğini şekillendiren ruhtur. Kültür, onun nazarında, kimliği ifade eden ve düşüncenin ve iletişimin aracı olan dili içerir. Bunun yanı sıra, insanın dünyaya bakış açısını belirleyen ahlaki ve dini değerler, toplumları birbirinden ayıran gelenekler ve görenekler ile toplumsal vizyonu ve beklentileri yansıtan entelektüel ve sanatsal yaratıcılık da kültürün bir parçasıdır. Ancak Lahbabi, gerçek kültürün durağan bir miras olmadığını, aksine bir toplumun özüne sadık kalırken dönüşme ve yeniliğe açık olma kapasitesini barındırdığını vurgular.

Lahbabi'ye göre kültür, onu dinamik ve etkili kılan birkaç özelliğe sahiptir. Kültür sabit değildir; toplumsal ve teknolojik değişimlere yanıt olarak zaman içinde evrilir. Ancak bu değişim bilinçsizce diğer toplumları taklit etmek şeklinde olmamalıdır. Kültür sadece yerel de değildir; evrensel bir boyuta sahiptir. Her toplumun kendine özgü bir kültürü vardır, ancak bu, içe kapalı bir toplum yaratmak anlamına gelmemelidir. Aksine, diğer kültürlerle bilinçli bir şekilde etkileşim kurulmalı, fakat bu etkileşim kültürel bağımlılığa yol açmamalıdır. Lahbabi, kültürün bir özgürleştirme aracı olması gerektiğini savunur; kültür, hiçbir zaman tahakküm aracına dönüşmemelidir. Ona göre, kültürel sömürgecilik askeri sömürgecilikten daha tehlikelidir, çünkü halkların kimliğini ellerinden alır. Gerçek kültür, insanın özgür ve bağımsız bir şekilde kendisini gerçekleştirmesine yardımcı olur. Bu, otantiklik ile yenilenme arasındaki dengeyi korumayı gerektirir. Bu nedenle Lahbabi, kültürel mirasın ya da Batı'nın gelişmişliğinin bilinçsizce taklit edilmesini reddeder.¹⁴²

Lahbabi, kültür ile birey arasında doğrudan bir ilişki kurar. Ona göre, insan ancak kültürel bilincine vardığında gerçekten “kişi” olabilir. Kültür, birey ile toplum arasında bir denge unsuru işlevi görmeli; kişi, eski geleneklere körü körüne bağlı kalmamalı, fakat aynı zamanda kimliğini kaybederek yabancı kültürlerle büyük bir teslimiyetle boyun eğmemelidir. Kültür, Lahbabi'nin şahsiyetçiliğini desteklemelidir;

¹⁴² Sha'abna, A., *Al-Falsafa al-Shakhsaniyya 'inda Muhammad Aziz Lahbabi* [Muhammed Aziz Lahbabi'de Şahsiyetçilik Felsefesi] (2019), 45-49.

bireyin özgürlüğünü güçlendirirken toplumsal değerlerin korunmasını da sağlamalıdır. Bu, kültürün sıradan bir geçmiş tekrarlamaı olmadığı, aksine düşünce ve yaratıcılık için bir alan açması gerektiğini gösterir.

Lahbabi, Arap ve İslam dünyasındaki kültürel sorunlara da işaret eder. Ona göre, ilk büyük sorun, kültürel yabancılaşmadır. Sömürgecilik ve dış etkiler, bazı Arap ve İslam toplumlarını köklerinden koparmış, bazı kesimleri ise Batı kültürünü bilinçsiz bir şekilde benimsemeye itmiştir. İkinci sorun ise zihinsel durağanlıktır. Lahbabi'ye göre, bazı kesimler, kültürü korumanın geçmişı kutsallaştırmak ve değişime direnişle mümkün olduğuna inanırlar. Ayrıca, "taklit ve yabancılaşma" ikilemi de önemli bir meseledir. Kimi insanlar tüm yenilikleri gelenek adına reddederken, kimi de Batı'nın modernitesini kendi kültürel kimliklerini hiçe sayarak benimsemektedirler.

Sonuç olarak, Lahbabi kültüre dinamik, dengeli ve bilinçli bir gelişim süreci olarak yaklaşır. O, gelenekselin körü körüne benimsenmesini de Batı'ya şartsız şekilde boyun eğmenin getirdiğı kültürel yitimi de reddeder. Kültürün eleştirel ve yaratıcı bir biçimde işlenmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, ancak böyle bir kültür, Çağdaş İslami bir medeniyet inşasının temel taşı olabilir.

7.1.1. Lahbabi'nin Düşüncesinde Kültür: Özgünlük ve Modernleşme Arasında

Muhammed Aziz Lahbabi 'ye göre kültür, sadece bilgi veya öğrenimden ibaret değildir; aksine, toplumu harekete geçiren ve kimliğini şekillendiren ruhtur. Kültür, onun nazarında, kimliğı ifade eden ve düşüncenin ve iletişimin aracı olan dili içerir. Bunun yanı sıra, insanın dünyaya bakış açısını belirleyen ahlaki ve dini değerler, toplumları birbirinden ayıran gelenekler ve görenekler ile toplumsal vizyonu ve beklentileri yansıtan entelektüel ve sanatsal yaratıcılık da kültürün bir parçasıdır. Ancak Lahbabi, gerçek kültürün durağan bir miras olmadığını, aksine bir toplumun özüne sadık kalırken dönüşme ve yeniliğe açık olma kapasitesini barındırdığını vurgular.

Lahbabi'ye göre kültür, onu dinamik ve etkili kılan birkaç özelliğe sahiptir. Kültür sabit değildir; toplumsal ve teknolojik değişimlere yanıt olarak zaman içinde evrilir. Ancak bu değişim bilinçsizce diğer toplumları taklit etmek şeklinde olmamalıdır. Kültür sadece yerel de değildir; evrensel bir boyuta sahiptir. Her

toplumun kendine özgü bir kültürü vardır, ancak bu, içe kapalı bir toplum yaratmak anlamına gelmemelidir. Aksine, diğer kültürlerle bilinçli bir şekilde etkileşim kurulmalı, fakat bu etkileşim kültürel bağımlılığa yol açmamalıdır. Lahbabi, kültürün bir özgürleştirme aracı olması gerektiğini savunur; kültür, hiçbir zaman tahakküm aracına dönüşmemelidir. Ona göre, kültürel sömürgecilik askeri sömürgecilikten daha tehlikelidir, çünkü halkların kimliğini ellerinden alır. Gerçek kültür, insanın özgür ve bağımsız bir şekilde kendisini gerçekleştirmesine yardımcı olur. Bu, otantiklik ile yenilenme arasındaki dengeyi korumayı gerektirir. Bu nedenle Lahbabi, kültürel mirasın ya da Batı'nın gelişmişliğinin bilinçsizce taklit edilmesini reddeder.¹⁴³

Lahbabi, kültür ile birey arasında doğrudan bir ilişki kurar. Ona göre, insan ancak kültürel bilincine vardığında gerçekten “kişi” olabilir. Kültür, birey ile toplum arasında bir denge unsuru işlevi görmeli; kişi, eski geleneklere körü körüne bağlı kalmamalı, fakat aynı zamanda kimliğini kaybederek yabancı kültürlerle büyük bir teslimiyetle boyun eğmemelidir. Kültür, Lahbabi'nin şahsiyetçiliğini desteklemelidir; bireyin özgürlüğünü güçlendirirken toplumsal değerlerin korunmasını da sağlamalıdır. Bu, kültürün sıradan bir geçmiş tekrarlamaı olmadığını, aksine düşünce ve yaratıcılık için bir alan açması gerektiğini gösterir.

Lahbabi, Arap ve İslam dünyasındaki kültürel sorunlara da işaret eder. Ona göre, ilk büyük sorun, kültürel yabancılaşmadır. Sömürgecilik ve dış etkiler, bazı Arap ve İslam toplumlarını köklerinden koparmış, bazı kesimleri ise Batı kültürünü bilinçsiz bir şekilde benimsemeye itmiştir. İkinci sorun ise zihinsel durağanlıktır. Lahbabi'ye göre, bazı kesimler, kültürü korumanın geçmişı kutsallaştırmak ve değişime direnişle mümkün olduğuna inanırlar. Ayrıca, “taklit ve yabancılaşma” ikilemi de önemli bir meseledir. Kimi insanlar tüm yenilikleri gelenek adına reddederken, kimi de Batı'nın modernitesini kendi kültürel kimliklerini hiçe sayarak benimsemektedirler.¹⁴⁴

Bu bağlamda, Lahbabi'nin fikirlerini günümüz küresel zorlukları ışığında uygulamak, eleştirel bilinç, bilinçli modernleşme ve kültürel özgürlüğü birleştiren kapsamlı bir yaklaşımı gerektirir. Bu doğrultuda, eğitimin dönüştürülmesi, düşünce

¹⁴³ a.g.e., s. 45.

¹⁴⁴ Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye [İslami Şahsaniyet]* (Dâr el-Maarif, 1981).

özgürlüğünün güçlendirilmesi, modern bir Arap-İslam kültürel projesinin inşası, küreselleşme ile bilinçli etkileşim, medya ve popüler kültürün reformu, kimliği taassupsuz bir şekilde koruma ve Arap-İslam kültürel iş birliğinin desteklenmesi gibi temel alanlara odaklanılmalıdır.

Eğitim, entelektüel özgürlüğün en önemli araçlarından biridir, ancak Arap dünyasında eğitim sistemleri ezbere ve dogmatik öğrenmeye dayanmaktadır. Bu durum, mezunları küresel zorluklarla başa çıkamaz hale getirmektedir. Lahbabi, eleştirel düşünmeyi ve analitik becerileri teşvik eden müfredat reformlarının zorunlu olduğunu savunur. Kültürel kimlik, eğitim sürecinde aşırılığa kaçmadan desteklenmeli ve beşerî bilimlerle teknik bilimlerin bütünleştirilmesi sağlanarak çağdaş gelişmelere ayak uydurulmalıdır.¹⁴⁵

Özgür düşünce ve ifade, bağımsız bir kültürel gelişimin temel taşlarındandır. Ancak birçok Arap ve İslam ülkesi, eleştirel kültürü bastıran kısıtlamalar altındadır. Lahbabi, kültürün siyasi otoritenin tahakkümünden kurtarılması gerektiğini vurgular. Farklı fikirlere açık bir diyalog ortamı sağlanmalı, bağımsız medya ve sivil toplum kuruluşları desteklenerek özgür düşünce ortamı güçlendirilmelidir.

Modern bir Arap-İslam kültürel projesinin inşası için, Lahbabi, geçmişe takılıp kalmayı da Batı'ya körü körüne bağımlılığı da reddeder. Bunun yerine, geleneksel değerleri çağdaş düşünceyle bütünleştiren bir model önerir. Bu bağlamda, sanatsal ve entelektüel yaratıcılığı teşvik eden kurumlar kurulmalı, bilimsel araştırmalara yatırım yapılmalı ve Arap ve İslam dünyasındaki düşünürler arasında iş birliği sağlanmalıdır.

Küreselleşme ve dijital devrim, kültürel kimliği koruma çabalarını zorlaştırmaktadır. Lahbabi, çağdaş teknolojilerin kültürel gelişimi desteklemek için kullanılmasını önerir. Eleştirel medya okuryazarlığı teşvik edilmeli ve dijital platformlarda Arap-İslam düşüncesinin güncellenmiş versiyonları yaygınlaştırılmalıdır.

Arap medyasının entelektüel derinlikten yoksun olduğu ve tüketim odaklı bir kültürü yaygınlaştırdığı açıktır. Lahbabi, kültürel ve eğitici içeriğin teşvik

¹⁴⁵ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min el-Hurriyyât ilâ et-Taharrur* [Özgürlüklerden Özgürleşmeye] (1. baskı; Kahire: Dârü'l-Maârif, 1972).

edilmesini, yerel sanat ve edebiyatın desteklenmesini ve medya platformlarının entelektüeller için daha erişilebilir hale getirilmesini önermektedir.

Son olarak, Arap ve İslam dünyasında kültürel iş birliği yetersizdir ve Batı etkisi iç dinamiklerden daha güçlüdür. Lahbabi, ortak kültürel projelerin geliştirilmesini, çeviri ve yayıncılığın desteklenmesini ve entelektüel konferanslar ile düşünsel etkileşimin artırılmasını önermektedir.

Lahbabi'nin kültür anlayışı, küreselleşmenin hız kazandığı günümüzde büyük bir önem taşımaktadır. O, sadece teorik bir çerçeve sunmakla kalmamış, aynı zamanda gerçek bir kültürel hareket çağrısı yapmıştır. Onun fikirleri, eğitim ve medyanın eleştirel düşünceyi teşvik edecek şekilde reforme edilmesi, kültürel mirasın modern bir perspektifle yeniden yorumlanması ve Arap-İslam kültürel kimliğinin küresel düzeyde temsil edilmesi yoluyla uygulanabilir.

7.1.2. Lahbabi'ye Göre Arap-Mağrip Kültürü

Muhammed Aziz Lahbabi, Arap-Mağrip kültürünün durağan ve geçmişe hapsedilmiş bir yapı olmadığını, aksine zamanla etkileşime giren, değişimlerden beslenen canlı bir organizma olduğunu düşünür. Ona göre bu kültür, sadece başka kültürlerin bir yansıması ya da donmuş bir mirasın uzantısı değil; tarih boyunca farklı medeniyetlerle girdiği etkileşimler sonucu şekillenen, değerler ve insani deneyimlerin iç içe geçtiği özgün bir dokudur. Mağrip, coğrafi konumu ve tarihî bağlamı gereği hiçbir zaman kendi içine kapanan bir dünya olmamış, aksine, Endülüs, Afrika, İslam ve Akdeniz medeniyetlerinin kesişim noktasında, düşünce ve kültürel alışverişin dinamik bir sahnesi olmuştur. Ancak Lahbabi, bu zenginliği yanlış yorumlamaya karşı da uyarır: Kültürü ya değişmez ve gelişime kapalı geleneksel kalıplara hapsedmek ya da onu yabancı kültürel modeller içinde eritmek, kimliğin özünü tahrif eden veya iç yapısını bozan iki aşırı uçtur.

Ona göre kültür, yalnızca göreneklerin ve geleneklerin birikimi değil, günlük yaşamın pratiğiyle sürekli yeniden şekillenen, toplumsal değişimlere ve düşünsel yeniliklere açık bir süreçtir. Bu çerçevede modernlik, köklerden kopuş değil, onların farklı bir düzlemde yeniden yorumlanmasıdır. İşte tam da bu noktada, Lahbabi ne geçmişle radikal bir kopuşu ne de Batı'nın sorgulanmadan taklit edilmesini kabul eder. Çünkü bilinçsizce ithal edilen modeller, kültürel öz bilinci aşındırırken, katı gelenekçilik ise kültürü bir yük hâline getirir. Bu nedenle Mağrip

kültürünün yenilenmesi, dışsal unsurlara körü körüne teslim olmadan, kendi iç dinamiklerinden beslenerek gerçekleşmelidir. Modernite ile sağlıklı bir diyalog kurabilen, ama bunu kendi özgünlüğünden ödün vermeden yapabilen bir kültürel bilinç geliştirilmelidir.¹⁴⁶

Ancak Lahbabi, kültürel meseleyi yalnızca gelenek ve modernite karşıtlığı üzerinden ele almaz; insanı bu sürecin merkezine yerleştirir. Ona göre birey, kültürün pasif bir taşıyıcısı değil, onun yeniden üreticisi ve dönüştürücüsüdür. İşte burada onun şahsiyetçi (personalist) felsefesi devreye girer: Mağripli birey, edilgen bir varlık değil, bilinçli seçimleriyle kültürü şekillendiren, yenilikçi fikirleriyle ona yön veren aktif bir öznedir. Kültür, bireyin özgürlüğünü kısıtlayan bir otorite değil, aksine, onun kendini gerçekleştirmesine olanak tanıyan yaratıcı bir alan olmalıdır. Bu yüzden Lahbabi, bireylerin kültürel sürece yalnızca mirasçı olarak değil, etkin katılımcılar olarak dahil olmaları gerektiğini savunur.¹⁴⁷

Kültür ile din arasındaki ilişki de onun düşüncesinde önemli bir yer tutar. Lahbabi, İslam'ın Mağrip kimliğinin temel bileşenlerinden biri olduğunu kabul eder, fakat dinin manevi bir inanç sistemi ile kültürel yaratıcılık alanı arasında ayırım yapılması gerektiğini vurgular. İslam'ı kültürel gelişimin önünde bir engel olarak görmez; tam tersine, onun etik çerçevesinin, kültürel kimliği derinleştiren ve yönlendiren bir unsur olduğunu savunur. Ancak, kutsal metinlerin dogmatik yorumlarını eleştirir ve dini, düşünceyi kısıtlayan değil, ona ilham veren bir kaynak olarak görür. Bu noktada, Lahbabi hem dini kültürel yaşamdan tamamen dışlamaya çalışan seküler akımlara hem de modernleşme çabalarını kökten reddeden muhafazakâr eğilimlere karşı durur. Ona göre çözüm ya tamamen geleneksel bir kapanış ya da köksüz bir taklit değil, dinî değerlerle kültürel yaratıcılığın uyum içinde var olabileceği bir denge kurmaktır.

Lahbabi için kültür, aynı zamanda bir özgürleşme aracıdır. Siyasi bağımsızlığın kültürel bağımsızlık olmadan tamamlanamayacağını savunur. Ona göre sömürgecilik sadece fiziksel bir işgal değil, aynı zamanda zihinsel bir tahakkümdü; eğitim sisteminden dil politikalarına kadar birçok alanda Mağrip

¹⁴⁶ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min al-Munghaliq ilâ al-Munfatih: 'Ishrûn Ḥadîthan 'an al-Thaqâfât al-Qawmiyya wa al-Ḥaqâra al-Insâniyya*, çev. Muhammed Barada (Kahire: Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, 1973).

¹⁴⁷ Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye [İslami Şahsaniyet]* (Dâr el-Maarif, 1981).

zihniyeti Batılı kalıplarla şekillendirildi. Bu nedenle, gerçek özgürleşme, sadece siyasî düzlemde değil, kültürel düzlemde de gerçekleşmelidir. Bu bağımsızlık, dış dünyaya tamamen kapanmak anlamına gelmez; aksine, kendi kültürel mirasını bilinçli bir şekilde değerlendiren ve dış etkileri seçici bir süzgeçten geçiren bir bilinç gerektirir. Mağrip kültürü ne donuk bir nostaljinin ne de dışarıdan dayatılan modellerin esiri olmalıdır; aksine, kendi bağlamına uygun bir modernleşme anlayışı geliştirmelidir.

Lahbabi'nin kültürel düşüncesinde felsefe, temel bir rol oynar. Eleştirel düşüncenin eksikliğini, kültürel durgunluğun en büyük sebeplerinden biri olarak görür. Çünkü sorgulamayan bir toplum, yaratıcı olmaktan çıkar ve sadece var olan kalıpları tekrar eder. Bu yüzden felsefi eğitimin güçlendirilmesini, yalnızca akademik bir disiplin olarak değil, bireylerin kültürel miraslarını bilinçli bir şekilde analiz edebilmelerini sağlayan bir düşünme yöntemi olarak önemser. Ona göre, felsefi düşünce kültürü bir özgürlük alanına dönüştürmeli, onu dogmaların ve mekanik tekrarların alanı olmaktan çıkarmalıdır.

Lahbabi, yaşadığı dönemde küreselleşmenin bugünkü boyutlarına ulaşmamış olmasına rağmen, bu sürecin Mağrip kültürü üzerindeki olası etkilerini öngörebilen bir bakış açısına sahiptir. Mağrip'in coğrafi ve kültürel olarak Doğu ile Batı arasında bir köprü olması, onun daima dış etkilere açık olmasını sağlamıştır. Bu nedenle, küreselleşmeye karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği konusunda dikkatli olunması gerektiğini savunur. Dünyaya açılmak ve yeni düşünce akımlarından faydalanmak gereklidir, ancak bu, kültürel bağımsızlığı kaybetme pahasına olmamalıdır. Ona göre küreselleşme, eğer bilinçli bir şekilde yönetilmezse, kimliksizleşme ve kültürel erozyona yol açabilir.

Sonuç olarak, Lahbabi'nin Arap-Mağrip kültürüne dair vizyonu, geçmişle gelecek, kimlikle açılım, dinle kültürel yaratıcılık, bağımsızlıkla etkileşim arasında dengeli bir ilişki kurmayı amaçlar. Ona göre kültür, yalnızca bir miras değil, sürekli yenilenen bir düşünsel ve sanatsal üretim alanıdır. Ancak bu üretim, bireyin bilinçli ve özgür katılımıyla gerçekleşmelidir. Kültürel varoluş, ezberlerin tekrarından ibaret olmamalı, aksine, insanın kendini tanıdığı, dünyayla diyalog kurduğu ve özgürlüğünü gerçekleştirdiği dinamik bir alan hâline gelmelidir.

7.1.3. Lahbabi'ye Göre Fransız Kültürü

Muhammed Aziz Lahbabi, yalnızca akademik eğitimi ve Fransız felsefesinden aldığı entelektüel ilham nedeniyle değil, aynı zamanda Fas ile Fransa arasındaki tarihsel ve karmaşık ilişki bağlamında da Fransız kültürüne özel bir önem atfetmektedir. Bu ilişki, sömürgecilikten bağımsızlık sonrasına kadar uzanan, farklı etkileşim ve nüfuz biçimlerini barındıran bir süreçtir. Lahbabi, Fransız kültürüne çift yönlü bir perspektiften bakar: Bir yandan, onun derin felsefi, bilimsel ve edebi birikimini kabul ederken, diğer yandan, kendisini evrensel bir model olarak dayatma eğilimini eleştirir.

Ona göre Fransız kültürü yalnızca Fransa'ya özgü bir olgu değil, genişleme eğiliminde olan ve yüzyıllar boyunca sömürgecilik ya da entelektüel nüfuz yoluyla kendi sınırlarını aşan bir kültürel güçtür. Bu bağlamda, Fas üzerindeki Fransız etkisi sıradan bir kültürel etkileşimden öte, sömürgeci bir stratejinin parçası olmuştur. Amaç sadece Fransız düşüncesini aktarmak değil, aynı zamanda Faslı bireyin bilincini, sömürgeci tahakkümün sürekliliğini sağlayacak şekilde biçimlendirmektir. Bu nedenle, Lahbabi bu etkiye temkinli yaklaşır. Onu bütünüyle reddetmez, fakat eleştirel bir bilinçle ele alınmasını savunur ki, bu etki körü körüne bir kültürel yabancılaşmaya yol açmasın.

Yine de Fransız kültürünün, özellikle modern Fas felsefesinin gelişiminde oynadığı rolü inkâr etmek mümkün değildir. Lahbabi, Fransız felsefesinin, özellikle kişicilik (personalizm) ve varoluşçuluk gibi akımlarının, insan, kültür ve özgürlük hakkındaki düşüncelerini şekillendirmede kendisine önemli bir entelektüel temel sunduğunu kabul eder. Bu noktada Gabriel Marcel ve Emmanuel Mounier gibi düşünürlerin kişicilik felsefesi üzerindeki etkisi belirgindir. Ancak onun için asıl mesele, Fransız kültüründen faydalanmak değil, onu nasıl özümseyip, yerel bağlamda nasıl yeniden şekillendireceğimizdir.¹⁴⁸

Lahbabi'ye göre, Fas'ın bağımsızlığını kazandıktan sonra yaptığı en büyük hatalardan biri, bazı aydınların Fransız düşüncesini olduğu gibi benimseyip, onu eleştirel bir süzgeçten geçirmemeleri olmuştur. Bu durum, Fransızca düşünen ve konuşan bir elit kesim ile geleneksel kültürel bağlarına sıkı sıkıya bağlı Fas halkı

¹⁴⁸ Muhammed Aziz Lahbabi, *Kapalıdan Açığa Milli Kültürler ve İnsani Medeniyet*, çev. Bahaeddin Yedi yıldız (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 218.

arasında derin bir uçurum yaratmıştır. Lahbabi, bu bölünmeyi aşmanın tek yolunun diyalog kültürünü benimsemek olduğunu savunur. Fransız düşüncesinden faydalanmak mümkündür, fakat bu, Fas'ın kendi kültürel kimliği içinde, bağımsız bir zihinsel süzgeçten geçirilerek yapılmalıdır.

Bununla birlikte, Fransız düşüncesinin Avrupa merkezci yaklaşımını da sorgular. Ona göre Fransa, sömürge geçmişine sahip kültürlerle genellikle kendi periferisi olarak bakmış ve onları bağımsız entelektüel geleneklere sahip öznel yapılar olarak değil, kendisine tabi olan unsurlar olarak görmüştür. Bu nedenle, Fransız kültürünün Fas üzerinde hâlâ baskın bir model olarak kalmasını eleştirir. Özellikle Fransız dilinin Fas'ta bir entelektüel otorite olarak konumlandırılmasına karşı çıkar. Ona göre dil, yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kimliğin temel taşıdır. Fransızcanın kültürel hegemonyası, sömürgeciliğin yeni biçimlerde devam etmesini sağlayan bir mekanizma hâline gelmektedir.

Ancak, bu eleştirel yaklaşım, Fransız kültürüyle mutlak bir kopuş anlamına gelmez. Lahbabi, bunun yerine bilinçli bir etkileşimi savunur. Fransız kültürü ne sırf dışarıdan geldiği için reddedilmeli ne de sorgusuz sualsiz benimsenmelidir. Önemli olan, onun içinden seçici bir şekilde faydalanarak, Fas'ın kendi kültürel yapısına uygun bir biçimde yeniden yorumlanmasıdır.¹⁴⁹

Sonuç olarak, Lahbabi, Fransız kültürünü modern Fas'ın entelektüel deneyiminin bir parçası olarak görür, ancak bu ilişkinin bağımsız ve eleştirel bir temele dayanması gerektiğini vurgular. Ona göre Fas, Fransız kültürünün bir uzantısı olmamalı, aksine kendi özgün kültürünü inşa edebilen ve diğer kültürlerle bilinçli bir şekilde etkileşim kurabilen bir özne hâline gelmelidir. Çünkü gerçek kültürel bağımsızlık, yalnızca siyasi bağımsızlıkla değil, zihinsel ve entelektüel özgürlükle de mümkündür.

7.2. Medeniyet

Muhammed Aziz Lahbabi, medeniyet meselesini eleştirel bir felsefi bakış açısıyla ele alan en önemli düşünürlerden biridir. O, geçmişi mutlak bir yüceltme ile moderniteye tam bir bağımlılık arasına sıkışıp kalan geleneksel yaklaşımları aşmaya çalışmıştır. Lahbabi'ye göre medeniyet, yalnızca maddi veya teknolojik ilerlemeden

¹⁴⁹ a.g.e., s. 2018-2019.

ibaret değildir; aksine, manevi, ahlaki ve bilimsel boyutları içeren, her toplumun özgünlüklerini göz önünde bulunduran bütüncül bir insanlık projesidir. Kendi geliştirdiği İslami şahsiyetçilik (personalisme islamique) felsefesinden hareketle hem kimliğini koruyan hem de moderniteyle eleştirel bir ilişki kurabilen çağdaş bir Arap-İslam medeniyet modeli inşa etmeyi amaçlamıştır.

Lahbabi, Batı medeniyetinin maddi eğilimlerini eleştirmiş ve onun teknolojik ve ekonomik ilerlemeye odaklanırken insani ve manevi değerleri göz ardı ettiğini savunmuştur. Ona göre gerçek medeniyet, bilimsel ve teknolojik gelişimi ahlaki ve insani değerlerle bütünleştirebilmelidir; aksi takdirde, insanı özgürleştirmek yerine onu yabancılaştıran bir güç hâline gelir. Kültür ile medeniyeti birbirinden ayırarak, kültürü düşünsel ve manevi boyut, medeniyeti ise maddi ve organizasyonel yapı olarak değerlendirmiştir. Ona göre, güçlü bir kültür olmadan gerçek bir medeniyet inşa edilemez; çünkü teknik ilerleme kültürel bilinçten yoksun olduğunda insanın ruhunu zayıflatır ve onu kimliksiz bir varlığa dönüştürür.¹⁵⁰

Lahbabi, geçmişi eleştirmeksizin yüceltmenin karşısında durmuş ve İslam düşüncesinin yenilikçi bir ruhla yeniden okunması gerektiğini savunmuştur. O, İslam medeniyetinin en parlak dönemlerini, bilimle özgür düşüncenin birleştiği zamanlar olarak görmüş, ancak entelektüel durgunluk ve kapalılığın bu parlaklığı zamanla gölgelediğini ileri sürmüştür. Bu nedenle, geleneksel kavramların modern gelişmeler ışığında yeniden yorumlanması gerektiğini ve İslami düşüncenin, siyasi otoritenin veya donuk fıkhi yorumların gölgesinden kurtulması gerektiğini vurgulamıştır.

Batı medeniyetiyle olan ilişki bağlamında, Lahbabi ne ona düşmanca yaklaşmış ne de onun karşısında edilgen bir hayranlık sergilemiştir. O, Arap dünyasının Batı'nın bilimsel ve düşünsel başarılarından yararlanması gerektiğini, ancak bunu kimlik kaybına yol açan bir taklitçilik yerine, bilinçli bir etkileşim çerçevesinde gerçekleştirmesi gerektiğini belirtmiştir. Batı emperyalizmini yalnızca siyasi ve ekonomik bir tahakküm olarak değil, aynı zamanda kültürel ve düşünsel dayatmalar yoluyla bir bilinç şekillendirme süreci olarak değerlendirmiştir. Bu

¹⁵⁰ Yasin Elçi, *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Özgürlük Felsefesi* (Ankara: İksad Yayınevi, 2022), 111-112.

nedenle, Arap düşüncesinin entelektüel bağımsızlığını kazanarak, kendi özgün medeniyet projesini geliştirmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁵¹

Felsefi duruşunun merkezinde yer alan İslami şahsiyetçilik, bireysel kimliği ve toplumsal sorumluluğu dengeleyen bir yaklaşım sunar. Ona göre, medeniyetin inşası insanın özgürleşmesiyle başlar; insan, düşünme ve yaratma özgürlüğüne sahip olmalı, ne körü körüne bir geleneğin mahkûmu ne de kendini diğer medeniyetlerin gölgesinde kaybeden bir taklitçi olmalıdır. Hakiki medeniyet, yalnızca bilimsel ve teknolojik ilerlemeyle değil, özgür ve sorumluluk sahibi bireyler yetiştirmekle mümkündür. Bu da ancak eğitim reformu, sosyal adaletin sağlanması ve eleştirel düşüncenin teşvik edilmesiyle gerçekleşebilir.

Lahbabi, Arap medeniyetinin krizden çıkması için çeşitli çözüm önerileri sunmuştur. Bunların başında, geleneksel mirasın eleştirel bir bakış açısıyla yeniden okunması ve yenilenmeye müsait değerlerin öne çıkarılması gelir. Batı düşüncesinin sorgulanmaksızın ithal edilmesine karşı çıkan Lahbabi, Arap dünyasının kendi entelektüel ve yaratıcı potansiyelini desteklemesi gerektiğini belirtmiştir. Düşünsel özgürlüğün ve kültürel çoğulculuğun teşvik edilmesi, entelektüel gelişimin önünü açacak temel unsurlar arasında yer almıştır. Ayrıca, eğitim ve medyanın toplum bilincini şekillendirme araçları olarak kullanılmasının, bireyleri cehalete ve fikri bağımlılığa mahkûm etmek yerine, onları bilinçli ve sorgulayan bireyler hâline getirmesi gerektiğini savunmuştur.

Bilimsel ve teknolojik ilerlemeyi bir medeniyet projesi çerçevesinde ele alan Lahbabi, maddi kalkınmanın insani değerlerle dengelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, medeniyetler arası diyalog, ancak bilinçli ve eleştirel bir etkileşim çerçevesinde anlam kazanabilir; aksi takdirde ya içine kapanma ya da edilgen bir taklitçilik kaçınılmaz olur.

Lahbabi'ye göre, Arap dünyasının en büyük meydan okuması, modernleşmeyi kimliğini kaybetmeden gerçekleştirmektir. Medeniyet, çağdaş bilimsel ve teknolojik gelişmelere açık olmalı, ancak aynı zamanda entelektüel bağımsızlığını ve kültürel özgünlüğünü korumalıdır. Bu bağlamda, Arap

¹⁵¹ Muhammed Aziz Lahbabi, *Min al-Munghaliq ilā al-Munfatih: 'Ishrūn Hadīthan 'an al-Thaqāfāt al-Qawmiyya wa al-Ḥadāra al-Insāniyya*, çev. Muhammed Barada (Kahire: Maktabat al-Anglo al-Miṣriyya, 1973).

medeniyetinin modern olması, ilerlemeye açık olması; bağımsız olması, zihinsel sömürgeleştirmeden kurtulması ve köklerine bağlı olması, İslami ve insani değerlerini kaybetmemesi anlamına gelmelidir.

Lahbabi, Batı medeniyetinin, ilerlemeyi yalnızca teknik ve bilimsel gelişmeyle sınırlayan anlayışını eleştirmiştir. Bu tür bir medeniyet algısının insanı bir makinenin dişlisine indirgediğini ve onu özünden kopardığını ileri sürmüştür. Ona göre, gerçek medeniyet, yalnızca devasa binalar ya da ekonomik büyüme değildir; esasen, özgürlük, ahlak ve insan onuruyla şekillenen bir bilinç hâlidir. Kültür, medeniyetin özüdür ve kültürel bilinç olmadan kalkınma sahte ve yüzeysel kalacaktır.

İslam medeniyetine dair değerlendirmelerinde, Lahbabi, donmuş bir gelenek savunuculuğu yapmamış, aksine, İslam'ın geçmişine eleştirel bir gözle bakılması gerektiğini savunmuştur. Medeniyetin yenilenmesi için, akıl, özgürlük ve adalet gibi kavramların modern bir perspektifle ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, reformun, İslami değerlerden vazgeçmek anlamına gelmediğini, aksine, bu değerlerin çağdaş dünyayla uyum içinde yeniden yorumlanması anlamına geldiğini vurgulamıştır.¹⁵²

Batı medeniyetiyle ilişkiler bağlamında, Lahbabi, Batı'nın düşünsel ve bilimsel başarılarından faydalanmayı reddetmemiştir; ancak, Batı'nın dayattığı kültürel ve entelektüel bağımlılığa karşı çıkmıştır. Ona göre, Arap dünyası Batı karşısında bir aşağılık kompleksi duymamalı, aksine kendi özgün medeniyet modelini inşa etmelidir.

Sonuç olarak, Lahbabi için medeniyet, geçmişin nostaljik bir yüceltilmesi değil, özgürleşmiş akıl ve yaratıcı düşünce ile şekillenen bir gelecek projesidir. Geçmişin durağan tekrarı ya da Batı'nın edilgen bir taklitçisi olmak yerine, Arap-İslam dünyası, tarihine eleştirel bir bilinçle bakmalı, modern gelişmelerle etkileşime girmeli ve özgün bir medeniyet inşa etmelidir.

¹⁵² Muhammed Aziz Lahbabi, *El-Şahsâniyye el-İslâmiyye [İslami Şahsaniyet]* (Dâr el-Maarif, 1981).

8. ARAPÇA VE ARAPÇALAŞTIRMA

8.1. Arapça

Muhammed Aziz Lahbabi'nin felsefi projesinde dil, yalnızca bir iletişim aracı ya da anlamların aktarım vasıtası olmaktan çok daha derin bir konuma sahiptir. Dil, insanın özgürlüğünü icra ettiği bir varoluş ufku, öznenin inşa edildiği ve dünyayla, ötekiyle ilişkisinin şekillendiği bir bilgi alanıdır. Gerçekçi kişiselcilik perspektifinden bakıldığında, dil kapalı bir işaretler sistemi değil; kişinin bilinç ve özgürlük yolculuğunda ona eşlik eden canlı bir varlıktır. Bu anlayışa göre, dil kişiselciliğin en derin anlamda tezahür ettiği yapısal bir araçtır: bireyin kendini ifade etme gücü, toplumsal ve kültürel gerçekliğe yaratıcı biçimde katılma imkânıdır.¹⁵³

Lahbabi felsefinde Arapça, Arap insanının kendilik bilinci, tarihi ve kaderiyle kurduğu ilişkinin temel unsurudur. Dil yalnızca medeniyet hafızasını taşıyan bir araç değil; kişinin dünyaya katılımının ve benlik farkındalığının şekillendiği alandır. Bu bağlamda Arapçaya dönüş, kimlikçi bir kapanma ya da gelenekselciliğe sığınma çağrısı değil, tarihsel etkinliği yeniden kazanmanın varoluşsal bir şartıdır. Lahbabi'ye göre başka bir dilde düşünmek, varoluşsal bir yabancılaşma yaratır; bireyin özgün yaratıcılığını zayıflatır, onu dışsal ölçütlerle dayatılmış kavramların tüketicisine dönüştürür.¹⁵⁴

Bu nedenle Lahbabi'nin felsefesinde dilin merkezîyeti, salt bir dil meselesi olmaktan öte, Arap insanını düşünsel bağımlılıktan kurtarma ve eleştirel bilinçle donatma amacına yöneliktir. Lahbabi'nin yabancı dillerle bilgi üretimine karşı çıkışı, dar bir ulusalcılıktan değil; insanın ancak kendi diliyle gerçekten düşünebileceği yönündeki varoluşsal bir inançtan kaynaklanır. Çünkü dil, iç dünyanın aynası, özgün deneyimin mekânı ve tarihe etkin bir şekilde katılmanın aracıdır.¹⁵⁵

8.2. Arapçalaştırma

Dil, kişinin varoluşunun tezahür ettiği bir mekânsa, Lahbabi'nin düşüncesinde “ta’rib” (arapçalaştırma), yalnızca kavramların aktarımı ya da

¹⁵³ Muhammed Aziz Lahbabi, *Teemmülât fi'l-Lağv ve'l-Luğa* (Tunis: al-Dār al-‘Arabiyya li-l-Kitāb, 1980), s. 185.

¹⁵⁴ a.g.e., s. 242-245.

¹⁵⁵ Sha’abna, A., *Al-Falsafa al-Shakhsaniyya ‘inda Muhammad Aziz Lahbabi* [Muhammed Aziz Lahbabi’de Şahsiyetçilik Felsefesi] (2019), 40-42.

metinlerin çevirisi değil; görünürdeki dilsel işlemin ötesinde, kavramların Arap dünyasının kültürel ve zihinsel yapısına uygun biçimde yeniden inşası anlamına gelen özgürleştirici bir eylemdir. Lahbabi, bilim ve felsefenin Arapçalaştırılmasını yalnızca daha geniş bir kitleye anlaşılır kılmak için değil, bağlama kök salmış, Arap gerçekliğine hitap edebilen ve Batı'ya epistemolojik bağımlılığı aşabilen bir bilgi üretimi için zorunlu görür.

Ona göre Arapçalaştırma, Batı dillerinden gelen terimlerin doğrudan aktarımıyla sınırlı kalmamalıdır; bunun yerine, kavramlar Arapçanın yapısına, dünyaya bakışına ve tarihsel deneyimine uygun olarak yeniden kurgulanmalıdır. Zira Lahbabi'ye göre kelimeler nötr değildir; onlar medeniyet referanslarıyla yüklüdür. Bu nedenle herhangi bir kavramı sorgulamadan ithal etmek, düşünsel bağımsızlığı zedeleyen yabancı zihinsel modellerin sızmasına yol açar.

Bununla birlikte Lahbabi, dilsel bir kapanmayı ya da diğer dillerle bağların tamamen koparılmasını savunmaz. Aksine, küresel kültürlerle etkileşimin ve evrensel düşüncenin kazanımlarına açık olmanın önemini kabul eder. Ancak bu açıklık bilinçli olmalıdır: özümsemiş, öz kaynaklarla buluşmuş bir etkileşim... Bu da benliğin silinmesi değil, karşılıklı diyalogda özne olabilen, bağımsız bir bilgi zeminiyle donanmış bir öznenin inşası demektir.¹⁵⁶

Bu anlayışla, Arapçalaştırma yalnızca pedagojik bir gereklilik ya da dil politikası değil; kişiselci gerçekçiliğin temel taşlarından biridir. Çünkü bu felsefe, insan onurunu, özgürlüğünü ve yaratıcılığını Arap varoluşunun merkezine yerleştirir.

Bu anlamda, Lahbabi'nin düşüncesinde Arapça ve Arapçalaştırma sadece araçlar değil, Arap benliğinin özgün varoluşa ve tam anlamıyla gerçekleşmeye doğru yürüyüşünde kaderinin bir parçasıdır. Bu ikisi birlikte, Arap insanını yabancılaşmadan kurtaracak ve onu özgür, gerçekçi ve kişiselci bir düşünme biçimine taşıyacak felsefi-sivilizasyonel bir projenin temelini oluşturur; öyle bir düşünce tarzı ki özgünlük ile yenilenme, aidiyet ile açıklık arasında bir denge kurar.

¹⁵⁶ Sha'abna, A. *Al-Falsafa al-Shakhsaniyya 'inda Muhammad Aziz Lahbabi* [Muhammed Aziz Lahbabi'de Şahsiyetçilik Felsefesi] (2019), 41.

9. ARAP DÜŞÜNCESİNDE KAVRAMSAL YARATICILIĞIN SORUNSALI: LAHBABI’NİN PERSPEKTİFİ

Muhammed Aziz Lahbabi, Arap düşüncesinde kavramsal yaratıcılık sorununa özel bir önem veren düşünürlerden biridir. Ona göre, bu düşünce, kendi kültürel, toplumsal ve siyasi özgünlükleriyle uyumlu yeni kavramlar üretmekte zorlanmaktadır. Lahbabi, bu krizin epistemolojik, dilsel ve yöntemsel engellerden kaynaklandığını ve bağımsız bir kavramsal sistemin inşasını engellediğini savunur. Arap düşüncesi, geçmişten miras aldığı kavramları yenilemeden kullanma ile Batı düşüncesinden ödünç aldığı kavramları kendi bağlamını gözetmeden benimseme arasında gidip gelmiştir. Bu durum, onun kendi gerçekliğinden yabancılaşmasına neden olmuştur.

Bu krizin merkezinde, kavramsal belirsizlik sorunu yer alır. Açık bir terimsel kesinlikten yoksun kavramlar, düşünceyi berraklaştırmak yerine, onu daha da karmaşık hale getirmiştir. Lahbabi’ye göre, Arap felsefi söyleminde dolaşımda olan kavramlar ya geleneğe körü körüne bağlı kalmış ya da Batı’dan geliş güzel ithal edilmiştir. Bu iki eğilim arasında kalan felsefi söylem, kavramlarla toplumun gerçekliği arasındaki uyumu kaybetmiş ve derin meseleleri ifade etmekte yetersiz kalmıştır.

Ancak kavramsal belirsizlik, daha derin epistemolojik engellerin bir yansımasıdır. Arap düşüncesi, eleştirel bir sorgulamaya tabi tutulmadan teorik çerçeveleri ve kavramları dışarıdan almaya alışmıştır. Bu pasif alımlama süreci, toplumsal dönüşümleri yansıtmayan, aksine aşılmış düşünsel kalıpları yeniden üreten kavramların yerleşmesine neden olmuştur. Özeleştirici eksikliği, bu durumu daha da ağırlaştırmış; kullanılan kavramlar yeterince gözden geçirilmediği için Arap düşüncesi teorik bir tüketim döngüsüne hapsolmuş, yaratıcılıktan uzak kalmıştır.

Bu epistemolojik kriz, aynı zamanda, Lahbabi’nin kavramsal yaratıcılığın önündeki en büyük engellerden biri olarak gördüğü dil krizine de bağlıdır. Dil, yalnızca bir ifade aracı değil, aynı zamanda düşüncenin temel taşıyıcısıdır. Kavramlar, dil aracılığıyla şekillenir ve yerleşir. Ancak Arap felsefi söylemi, kesin ve analitik bir dil yerine, genellikle belagat ve söz sanatlarına dayalı bir anlatımı tercih etmiştir. Ayrıca Batı felsefi terimlerinin düzensiz çevirileri, anlam karmaşalarına yol açmış, kavramsal iletişimi daha da zorlaştırmıştır. Bu nedenle,

felsefi düşüncenin gerçek bir canlanma yaşayabilmesi için, açık ve kesin bir felsefi dilin geliştirilmesi kaçınılmaz bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu meydan okumalara karşı Lahbabi, Arap dünyasının kendi gerçekliğinden doğan, yerel meselelerine hitap eden bir kavramsal sistem inşa etmesi gerektiğini savunur. Düşünce, toplumsal dönüşümleri açıklayabilecek bir kavramsal donanımına sahip olmalı, dışarıdan alınan kavramları sorgulamadan benimsememelidir. Bu bağlamda, akademik çevrelerin entelektüel tecridini kırmak ve felsefi söylemi toplumun güncel meseleleriyle daha yakından ilişkilendirmek elzemdir. Çünkü düşüncenin yaratıcı olabilmesi, ancak araçlarını yenileyerek, yeni bir bilinç inşa edebilecek kavramlar üretebilmesiyle mümkündür.¹⁵⁷

Lahbabi, yalnızca Arap düşüncesinin mevcut durumunu eleştiren bir düşünür değildir; aynı zamanda bu durumu aşmak için köklü reformlar öneren bir vizyona sahiptir. Ona göre, kavramsal yaratıcılık krizini aşmanın yolu, ideolojilerin kavramlar üzerindeki tahakkümünü kırmak, felsefi terimleri Arap dünyasının ihtiyaçlarına uygun şekilde yeniden tanımlamak ve eleştirel bir düşünce kültürünü inşa etmektir. Bu, Arap düşünürünün mevcut kavramları bilinçli ve sorumlu bir şekilde gözden geçirmesini gerektirir. Düşünsel bağımsızlığı sağlamak, ancak dili daha kesin, kavramları daha derin ve felsefi söylemi toplumsal bağlamla daha uyumlu hale getirmekle mümkündür.

Sonuç olarak, Lahbabi'ye göre, Arap düşüncesindeki kavramsal yaratıcılık krizi, eleştirel gözden geçirmenin eksikliği, düşünsel bağımlılık ve felsefi dilin yetersizliği gibi faktörlerden kaynaklanmaktadır. Ancak bu krizden çıkış mümkündür. Bunun için, kullanılan kavramları yeniden değerlendiren, felsefi dili daha açık hale getiren ve yaratıcı düşüncüyü teşvik eden ciddi bir entelektüel proje gereklidir. Arap dünyası, ancak mevcut düşünsel kalıpları tekrar etmek yerine, özgün ve yenilikçi bir felsefi söylem geliştirdiğinde gerçek anlamda kavramsal bağımsızlığına kavuşacaktır.

¹⁵⁷ Zroukhi Cherif, "Bina' al-Mafahim wa-Rabtaha bil-Waqi' al-'Arabi 'Inda Muhammad Aziz Lahbabi" (*Majallat al-'Ulūm al-Insāniyya wa-l-Ijtīmā'iyya* 8, no. 3 (2022): 550–566).

10. BATI PERSONALİZMİ İLE İSLAM ŞAHSIYETÇİLİĞİ ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

Muhammed Aziz Lahbabi'nin geliştirdiği İslam Şahsiyetçiliği, Batı felsefesinde özellikle 20. yüzyılda etkili olan personalizm akımı ile belirli paralellikler taşımakla birlikte, temelde farklı ontolojik ve epistemolojik dayanaklara yaslanır. Lahbabi, Emmanuel Mounier ve Jacques Maritain gibi Batılı personalist düşünürlerden etkilenmiş, ancak onların sunduğu insan ve şahsiyet anlayışını İslam düşüncesinin kavramsal dünyasıyla yeniden inşa etmiştir. Batı personalizmi, kökenini Hristiyan teolojisi ve hümanist gelenekten alarak insanı Tanrı'nın suretinde yaratılmış, içkin değere sahip bir varlık olarak ele alırken; Lahbabi, insanı Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak tanımlayan İslami dünya görüşünden hareket eder. Bu anlayışta insan, yaratılış amacı doğrultusunda hem özgür hem de sorumlu bir varlıktır. Onun özgürlüğü, yalnızca bireysel iradeye değil, aynı zamanda ilahi buyruklara ve toplumsal sorumluluğa bağlıdır.

Batı personalizmi, bireyin şahsiyetini özgürlük, özerklik ve ahlaki gelişim temelinde tanımlar. Bu bağlamda insan, kendi kendisini gerçekleştiren, varoluşunu kendi eylemleriyle şekillendiren bağımsız bir özne olarak değerlendirilir. Ancak İslam Şahsiyetçiliği, bireyin özgürlüğünü mutlak bir bağımsızlık olarak değil, toplumun ve ilahi iradenin gereklilikleriyle dengelenmiş bir sorumluluk bilinci içinde düşünür. Lahbabi'ye göre, birey ancak toplumsal bağlam içinde ve ümmet bilincinin bir parçası olarak şahsiyetini tamamlayabilir. Bu nedenle, Batı'daki aşırı bireyci yaklaşımların aksine, İslam Şahsiyetçiliği bireyi toplumdan kopuk bir varlık olarak değil, toplumsal dayanışmayı ve ahlaki sorumluluğu esas alan bir özne olarak konumlandırır.

Özgürlük kavramı da her iki yaklaşımda farklı şekillerde ele alınır. Batı personalizminde özgürlük, bireyin kendini gerçekleştirme sürecinde sınırsız bir serbestlik alanı olarak görülürken; Lahbabi, özgürlüğü ahlaki ve dini sorumluluklarla sınırlı bir hakikat arayışı olarak tanımlar. Ona göre gerçek özgürlük, bireyin yalnızca dışsal otoritelerden bağımsızlaşması değil, aynı zamanda nefsanî arzularından ve dünyevi tutkularından da özgürleşmesiyle mümkündür. Bu özgürleşme, bireyi yalnızca kendisi için değil, başkaları için de var olan bir şahsiyet haline getirir. İslam

düşüncesinde özgürlüğün sorumlulukla bütünleşmesi, şahsiyetin ilahi emirlere bağlılık temelinde kemale ermesini sağlar.

Batı personalizmi ile İslam Şahsiyetçiliği arasındaki bir diğer temel farklılık, ahlak anlayışında ortaya çıkar. Batı düşüncesi, bireysel vicdanı ve insan haklarını ahlaki davranışın temeli olarak görürken; Lahbabi, ahlaki Allah'a karşı sorumluluk ve ilahi iradeye bağlılık temelinde ele alır. Bu anlayışta birey, ahlaki yükümlülüklerini yalnızca kendi vicdanına dayanarak değil, vahiy kaynaklı bir ahlak düzeninin parçası olarak yerine getirir. Dolayısıyla, şahsiyetin değeri hem bireysel özgürlüğün hem de ilahi buyruklara itaatin bir bileşkesi olarak belirlenir.

Modernite ve gelenek ilişkisinde de iki yaklaşım arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Batı personalizmi, modernitenin insan merkezli anlayışını benimserken ve geleneksel otoriteleri eleştirirken; Lahbabi, modernite ile geleneği uzlaştırma çabasıdadır. Ona göre, İslam toplumları modernleşme sürecini, Batı'nın kültürel ve felsefi değerlerini sorgusuzca taklit ederek değil, kendi tarihsel ve kültürel bağlamlarını göz önünde bulundurarak, yaratıcı ve eleştirel bir şekilde gerçekleştirmelidir. Lahbabi'nin modernleşme anlayışı, Batılılaşmayı reddeden ama modernliğin imkânlarına açık olan bir çizgide şekillenir. Ona göre geçmişin mirası, olduğu gibi korunup tekrarlanmak yerine, çağın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yeniden yorumlanmalıdır.

Sonuç olarak, Muhammed Aziz Lahbabi'nin İslam Şahsiyetçiliği, Batılı personalist yaklaşımlarla benzer hedefler taşımakla birlikte, insan, özgürlük, ahlak ve toplum anlayışında İslami referanslarla örülü özgün bir paradigmayı temsil eder. Lahbabi, şahsiyetin temelini özgürlükle birlikte sorumluluk, bireysel haklarla birlikte toplumsal görev bilinci üzerine inşa eder. Batı personalizminin bireyi merkezileştiren ve bireysel özerkliği esas alan yaklaşımına karşılık, İslam Şahsiyetçiliği bireyi hem Allah'a hem de topluma karşı sorumlu bir varlık olarak konumlandırır. Böylece Lahbabi, bireysel özgürlük ile toplumsal dayanışma, modernite ile gelenek, ahlaki özerklik ile ilahi otorite arasında dengeli ve bütüncül bir düşünce sistemi ortaya koyar. Bu bağlamda, onun geliştirdiği şahsiyet anlayışı, çağdaş İslam düşüncesinde kimlik, özgürleşme ve ahlak krizlerine yönelik kapsamlı ve sürdürülebilir çözüm önerileri sunmaktadır.

11. BENLİK VE MEDENİYET ARASINDA: MALİK İBN NEBİ İLE MUHAMMED AZİZ LAHBABİ ARASINDA KARŞILAŞTIRMALI BİR OKUMA

Birbirinden farklı coğrafyalarda yetişmiş, fakat benzer tarihî ve varoluşsal kırılmaların içinden geçmiş iki düşünür: Cezayirli Malik İbn Nebi (1905-1973) ve Faslı Muhammed Aziz Lahbabi (1923-1993). Her ikisi de sömürgecilik sonrası İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı kimlik bunalımı, kültürel çözülme ve tarihsel duraklama gibi temel sorunlara felsefi bir yanıt aramıştır. Fakat izledikleri yollar, önerdikleri çözümler ve kullandıkları kavramsal araçlar, ciddi düzeyde farklılık gösterir.

Malik İbn Nebi, İslam dünyasının çöküşünü sadece siyasi veya ekonomik sebeplerle değil, daha derin bir kültürel ve zihinsel tembellik ile açıklar. Ona göre bu gerilemenin asıl kaynağı, birey ve toplumun sömürülmeye elverişli hale gelmesidir; yani “colonisabilité” kavramıyla ifade ettiği zihinsel teslimiyet halidir.¹⁵⁸ Bu tespit, onun düşünce evreninde merkezî bir yer tutar. İbn Nebî, *Shurūṭ Al-Nahḍah* adlı temel eserinde, medeniyetin inşası için “insan-zaman-toprak-fikir” dörtlüsünden oluşan bir model önerir.

Buna karşılık Muhammed Aziz Lahbabi, insanı önceleyen bir perspektifle yola çıkar. Ona göre, toplumun kurtuluşu ancak bireyin şahsa dönüşmesiyle mümkündür. Bu şahıs, özgürlük, sorumluluk ve anlam arayışıyla varoluşuna yön veren bir bilinçtir. Lahbabi’nin düşüncesi, *Min el-Kâin ile’ş-Şahs* adlı eserinde temellenir ve *Le personnalisme musulman* ile sistematik hâle gelir. Burada, Batı’daki şahsiyetçilikle İslam düşüncesi arasında bir sentez kurmayı amaçlar.

Malik İbn Nebi’ye göre, İslam dünyasındaki geri kalmışlık, bir medeniyet krizidir. Bu kriz, kültür üretiminin durması, bireyin edilgenleşmesi ve taklitçiliğin yaygınlaşmasıyla derinleşmiştir. Özellikle *Müşkilatu’t-thaqāfa* adlı eserinde bu krizi derinlemesine analiz eder. O, kültürü bir üretim alanı olarak görür; sadece bilgi değil, anlam ve değer de üretmelidir. Oysa sömürgeleştirilmiş toplumlar, başkalarının kültürünü tüketen, kendi öz değerlerinden uzaklaşmış toplumlardır.

¹⁵⁸ İbn Nebi, Malik. *Mushkilat Al-Hadarah: Al-Sira’ Al-Fikri Fi Al-Bilad Al-Musta’marah*. 11 ed.: Dar al-Fikr, 2009.

Lahbabi ise bireyin iç dünyasına yönelir. Ona göre, şahsiyet, bireyin varlığını aşkınlaştırarak etik ve metafizik düzlemde bir anlam inşa etmesidir. Bu süreçte, insanın sadece akılla değil, kalp ve sezgiyle de hareket etmesi gerekir. Lahbabi, yazılarında felsefeyle şiiri birleştirir. Özellikle özgürlük, onur ve yaratıcı potansiyel kavramları onun düşüncesinin merkezindedir.

Her iki düşünür de Batı ile ilişki kurar, ancak bu ilişkinin doğası farklıdır. Malik İbn Nebi, Batı'yı eleştirir; onun ruhsuz, materyalist ve insanı araçsallaştıran bir medeniyet olduğunu savunur.¹⁵⁹ Ona göre Batı'dan alınacak olan yalnızca teknik bilgi olmalı; kültürel anlamda ise bağımsız bir İslami diriliş gereklidir. Lahbabi ise Batı felsefesiyle daha açık bir diyalog içerisindedir. Mounier'nin personalizminden etkilenmiş, ancak onu İslami değerlerle harmanlamayı bilmiştir.¹⁶⁰

Dil ve anlatım tarzı açısından da iki düşünür arasında belirgin bir fark vardır. İbn Nebî analitik, didaktik ve sistematik bir üslup benimserken; Lahbabi'nin dili daha edebî, sezgisel ve diyalojiktir. Malik İbn Nebi zihne seslenir, Lahbabi ise ruha ve vicdana. Bu fark, düşüncelerinin yöneldiği hedef kitleyi de etkiler: Malik İbn Nebi bir toplum mühendisi gibi davranırken, Lahbabi bir ruh mimarıdır.

Sonuç olarak, Malik İbn Nebi'nin düşüncesi “dıştan içe” bir medeniyet inşası önerirken; Lahbabi'nin projesi “içten dışa” bir özgürleşme sürecidir. Birincisi kolektif bilinci dönüştürmeye çalışırken, ikincisi bireyin ruhunu arındırmayı hedefler. Fakat bu iki yaklaşım birbirine karşı değil; aksine birbirini tamamlayan iki boyuttur: biri medeniyetin aklını, diğeri ise insanlığın ruhunu temsil eder.

¹⁵⁹ Ed-Dabi, Nejat , and Fazl Sultah. “Malik İbn Nebi'nin Entelektüel Biyografisi.” *Beşeri Bilimler Dergisi* 2024, no. 3 (2024), 435-48.

¹⁶⁰ Lahbabi, Mohamed Aziz. *İslami Şahsiyetçilik*. Kahire: Dar el-Maarif, 1983.

SONUÇ

Bu tez çalışmasında, Muhammed Aziz Lahbabi'nin hayatı, eserleri ve felsefi düşünceleri detaylı bir şekilde incelenmiş; onun “Gerçekçi Şahsiyetçilik” ve “İslam Şahsiyetçiliği” anlayışları merkeze alınarak çağdaş Arap-İslam düşüncesine sunduğu katkılar ele alınmıştır. Çalışmanın temel amacı, Lahbabi'nin birey, toplum, özgürlük ve ahlak kavramları etrafında şekillenen özgün felsefi sistemini anlamak ve İslam dünyasında yaşanan kimlik, özgürleşme ve ahlak krizlerine yönelik sunduğu çözüm önerilerini ortaya koymaktır.

Lahbabi'nin geliştirdiği İslam Şahsiyetçiliği, bireyin özgürlüğünü merkeze alan; ancak onu toplumsal sorumluluklarından koparmayan dengeli bir yaklaşım sunmaktadır. Batı'da gelişen personalizm akımından esinlenen Lahbabi, bu düşünceyi İslam düşüncesinin temel dinamikleriyle harmanlayarak, çağdaş Arap-İslam toplumlarının kimlik, özgürlük ve ahlak krizlerine özgün bir çözüm modeli geliştirmiştir. Ona göre insan, yalnızca biyolojik ve toplumsal bir varlık değil; aynı zamanda ahlaki ve düşünsel bir şahsiyet olarak inşa edilmelidir. Ancak bu özgürleşme süreci, Batı modernitesinde zaman zaman görülen bireyin toplumdan koparak atomize olması tehlikesine düşmemeli; aksine, bireyin toplumsal bağlarını güçlendiren ve kolektif sorumluluk bilincini besleyen bir özgürlük anlayışı ile yoğrulmalıdır.

Lahbabi, bireyi mutlak bir bağımsızlık içinde tanımlayan aşırı bireyci yaklaşımlara ve toplumu bireyin üzerinde tahakküm aracı olarak gören kolektivist anlayışlara mesafeli durur. Ona göre hakiki şahsiyet, bireyin kendi varoluşunu keşfetmesi ve bunu toplumla anlamlı bir uyum içerisinde gerçekleştirmesiyle mümkündür. Arap-İslam toplumlarında birey, geleneksel yapıların içinde kaybolmamalı; fakat kendi kültürel köklerinden de kopmamalıdır. Bu dengeyi kuran birey hem kendi kimliğini inşa eder hem de toplumsal dayanışmanın aktif bir öznesi hâline gelir.

Lahbabi, modernleşme ve Batılılaşma kavramlarını birbirinden titizlikle ayırır. Ona göre modernleşme; bilinçli, sorgulayıcı ve kendi kültürel bağlamı içinde yaratıcı bir yorum süreci iken, Batılılaşma, çoğunlukla sorgusuz bir taklitten ibarettir. Bu nedenle, İslam dünyasının moderniteye yaklaşımı geçmişin mirasını tekrarlamaktan ziyade, onu yeniden yorumlayarak ve çağın gereklilikleriyle

sentezleyerek geleceğe yönelik yeni düşünce modelleri üretmek üzerine kurulmalıdır. Lahbabi, geleneği olduğu gibi muhafaza etmenin bireyin düşünsel dinamizmini körelteceğini; modern bilim ve felsefeyle sağlıklı bir sentezin ise özgün bir kültürel ve düşünsel üretimin önünü açacağını vurgular. Ona göre, İslam düşüncesinin sunduğu insani değerler ile çağdaş psikoloji ve felsefenin birey anlayışı arasında kurulacak bir köprü, kimlik krizine düşmeden modern dünyada var olmanın kapılarını aralayacaktır.

Batı düşüncesinde bireysel özgürlük çoğu zaman sınırsız bir serbestlik olarak ele alınırken; İslam düşüncesinde özgürlük, ahlaki sorumlulukla bütünleşmiş bir kavramdır. Lahbabi'ye göre gerçek özgürlük, bireyin yalnızca dışsal baskılardan kurtulması değil; aynı zamanda kendini aşarak anlamlı ve sorumlu bir varoluş inşa etmesidir. Birey, şahsiyetini yalnızca kendi çıkarları için değil, toplumun ortak yararını gözeterek geliştirmelidir. Lahbabi, “insan ancak başkalarıyla birlikte insan olur” düşüncesinden hareketle, bireyin özgürlüğünü toplumsal dayanışma ve ahlaki sorumlulukla bütünleştirir.

Lahbabi'nin felsefesi, kimlik, özgürleşme ve ahlak krizlerine karşı güçlü çözüm önerileri sunar. Kimlik krizinin aşılması, Batı düşüncesinin imkânlarından yararlanarak İslam kültürünü ve değerlerini çatışmaya düşmeden yeniden yorumlamakla mümkündür. Bu yaklaşım, İslam dünyasının taklitçilikten kurtulup özgün düşünsel üretime yönelmesini sağlayacak temel bir strateji olarak sunulmaktadır. Özgürleşme krizinin aşılabilmesi için bireyin edilgen bir varlık olmaktan çıkıp toplumsal dönüşümün etkin bir öznesi hâline gelmesi gerekmektedir. Lahbabi'ye göre, bireyin özgürleşmesi, baskıcı toplumsal yapılardan kurtulmayı değil; bu yapıların bireyin gelişimine katkı sunacak şekilde dönüştürülmesini ifade eder. Bu anlamda eğitimin, bireyin eleştirel düşünme yetisini geliştirmesi ve özgür bireyler yetiştirmesi esastır.

Ahlak krizine yönelik çözüm önerisi ise, özgürlüğü sorumlulukla bütünleştirmektir. Birey, yalnızca kendisi için değil, toplum için de var olduğunu bilerek hareket etmelidir. İslam Şahsiyetçiliği'nin sunduğu bu anlayış, bireyin yalnızca haklarını değil, aynı zamanda sorumluluklarını da ön plana çıkaran bir bilinç geliştirmeyi hedefler.

Sonuç olarak, Lahbabi'nin İslam Şahsiyetçiliği; bireyin özgürlüğünü toplumsal sorumlulukla, geleneği moderniteyle ve ahlakı bilinçli bir özgürlük anlayışıyla bütünleştiren dinamik ve sürdürülebilir bir düşünce sistemidir. Arap-İslam toplumlarının yaşadığı kimlik, özgürlük ve ahlak krizlerini aşabilmesinin yolu, bireyin kendi kimliğini inşa etmesine ve aynı zamanda topluma katkı sunmasına olanak tanıyacak bir yaklaşımı benimsemesinden geçmektedir. Lahbabi'nin önerdiği bu model ne katı gelenekçiliğe ne de sorgusuz Batılılaşmaya teslim olur. Kendi kültürel köklerinden güç alan; fakat dünyaya açık, yaratıcı ve özgün bireyler yetiştirmeyi amaçlayan bir insan ve toplum tasavvurunu esas alır.

Lahbabi'nin felsefesi, bireyin özgürlüğünü dar kalıplardan çıkarıp onu sorumlulukla zenginleştiren, bireysel kimlik ile toplumsal kimlik arasında anlamlı bir denge kuran, çağdaş İslam dünyasında teorik ve pratik açıdan uygulanabilir çözüm önerileri sunan bir sistem olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, Lahbabi'nin düşüncesi, yalnızca felsefi bir yaklaşım değil; aynı zamanda çağdaş Arap-İslam toplumlarının karşı karşıya kaldığı sorunlara yönelik bir çözüm ve çıkış yoludur.

Gelecek araştırmalar için Lahbabi'nin şahsiyetçiliği ekseninde, özgürlük ve kimlik meselelerinin günümüzdeki İslam toplumları üzerindeki etkilerinin daha derinlemesine incelenmesi ve farklı disiplinlerde (siyaset, sosyoloji, eğitim gibi) uygulanabilir modeller geliştirilmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbas, K. (2016). İbn Sînâ'da Varlık ve Nedenleri: Felsefî İncelemeler. *Dar el-Usale Matbaası*, 92.
- Abdulrahman, T. (1997). *Dini Faaliyetler ve Zihnin Yenilenmesi* (2 ed.): Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abdulrahman, T. (2006). *El-Ḥaqq el-‘Arabī fī'l-İhtilāf el-Felsefī (Arapların Felsefî Farklılık Hakkı)*. Kazablanka - Fas al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Abdüllatif, K. (2003). *Fas'ta Felsefî Düşüncenin Sorunları* (1 ed.). Kazablanka: Arap Kültür Merkezi.
- Abun-Nasr, J. M. (1987). *A History of the Maghrib in the Islamic Period*: Cambridge University Press.
- Aby Yaala, M. (2022). *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman Üzerine Bir Okuma*: Nohoud Araştırma ve Çalışmalar Merkezi.
- Afif, M. (2006). Malik Ibn Nebi ve Kitabı “Fikri Çatışma: Sömürge Ülkelerde Bir Örnek Olarak”. *El-Mi'yâr*.
- Al Wajrah, E. (2019). Öz Felsefesi ile Mahiyet ve Varlık Arasındaki İlişki: İbn Sînâ Örneği. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14.
- Al-Jabri, M. A. (2023). *Arap Akılının Oluşumu* (16 ed.): Markaz Dirāsāt al-Wihda al-'Arabiyya.
- Al-Misbahi, M. (2015). Muhammed Aziz Lahbabi'nin kişiciliğinde varlık birliği ile insan birliği arasında şahsiyetin çokluğu. *Alazmina-Alhadita*(10).
- Aristotle. (1984). *Nicomachean Ethics* (T. Irwin, Trans.). Indianapolis: Hackett.
- Ben Nakhleh, S., & Sisawi, L. (2022). *Fransız Himayesi Altında Fas'ın Uç Kesimi: General Mareşal Lyautey Dönemi (1912-1925)*. (Yüksek Lisans). Retrieved from <http://dspace.univ-guelma.dz/jspui/handle/123456789/13954>
- Benedict, A. (1993). *Hayali cemaatler: Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*: Metis.
- Benedict, A. (2009). Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 186–193.
- Bergson, H. (2004). *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı* (M. M. Yakupoğlu, Trans.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bergson, H. (2006). *Gülme* (Y. Avunç, Trans.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bin Ahmed, F. (2021). Lahbabi ve İslam Filozofları: Orta Çağ Felsefesi mi Yoksa Erken Dönem Şahsiyetçiliği mi? . *Al-Manahil Dergisi*, 303-327.
- Bolay, S. H. (1996). Felsefî terimler ve doktrinler sözlüğü. *Ankara: Akçağ Yayınları*.
- Bououd, A. (2021). *Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman*. Kazablanka: Dar al-Thaqafa.
- Clancy-Smith, J. A. (1997). Lyautey and the French Conquest of Morocco. *Middle East Journal*, 51, 135.
- Crisp, R. (2014). *Aristotle: nicomachean ethics*: Cambridge University Press.

- Çüçen, A. (2006). Heidegger ve felsefe. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(1), 7-24.
- Descartes, R. (1984). *The philosophical writings of Descartes* (Vol. 2): Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1988). *Metafizik Düşünceler Üzerine İlk Felsefe* (K. Hajj, Trans.). Beyrut: Aouidat Yayınları.
- Durany, J. (1965). Lahbabi MA, Le personnalisme musulman. *Revue française de sociologie*, 6(4), 545-545.
- Ed-Dabı, N., & Sultah, F. (2024). Malik Ibn Nebi'nin Entelektüel Biyografisi. *Beşeri Bilimler Dergisi*, 2024(3), 435-448.
- Elçi, Y. (2022a). Muhammed Aziz Lahbabi'nin Özgürlük Felsefesi.
- Elçi, Y. (2022b). *Muhammed Aziz Lahbabide özgürlük problemi*: Iksad publishing house.
- Eljilali, M. (2022). *Ahmed Bououd'un Muhammed Aziz Lahbabi'nin Felsefesinde Ahlak ve İman Adlı Kitabına Dair Bir İnceleme*: Dawriyyat Nama'.
- Hanafi, H. (1990). *Mukaddimâ fî 'İlm al-Istighrâb*. Beyrut: El-Dar el-Fenniyye.
- Hayrallah, L. (2003). İbn Sina Felsefesinde Zât (Mahiyet) ile Varlık (Vücûd) Arasındaki Ayrım.
- Heidegger, M. (1929). *Was ist metaphysik?* F. Cohen.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und zeit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen
- Heidegger, M., & Jaeger, P. (1953). *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer Tübingen.
- Ibn Nebi, M. (1957). *Shurūṭ al-Nahḍah* (A. a.-Ş. Shāhin & U. K. Masqāwī, Trans.): Dār al-Fikr.
- Ibn Nebi, M. (1984). *Mushkilat al-Thaqāfah* (4 ed.): Dar al-Fikr.
- Ibn Nebi, M. (2014). *Mushkilat al-hadarah: al-Sira' al-fikri fi al-bilad al-musta'marah* (11 ed.): Dar al-Fikr.
- Jean-Paul, S. (1943). *L'être et le néant*. Gallimard, Paris, 91.
- Kant, I. (2002). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi* (I. Kuçuradi, Trans.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kardidi, Y. (2018). Muhammed Aziz Lahbabi ve İnsanın Şahsiyetçi Perspektifinin İnşası. *Sahifat al-Muthaqaf*.
- Kneer, M. (2025). Mohamed Aziz Lahbabi's 'Realistic Personalism': The Multidimensionality of the Human Person in a Muslim Context. *Moroccan Thought*, 127.
- Kur'an-ı Kerim
- Lahbabi, M. A. (1954). *De l'être à la personne: essai de personnalisme réaliste*: Presses universitaires de France.
- Lahbabi, M.-A. (1956). *Liberté ou libération?: a partir des libertés bergsoniennes*: FeniXX.
- Lahbabi, M. A. (1963). *Mine'l-kain ile's-şahs [Varlıktan Şahsa]*. Kahire: Dār el-Ma'arif.

- Lahbabi, M. A. (1964). *Le personnalisme musulman*: Presses Universitaires De France.
- Lahbabi, M. A. (1965). *El-Şahsâniyye el-Vâkiyye [Gerçekçi Şahsaniyet]*. Beyrut: Dâr et-Talîa.
- Lahbabi, M. A. (1972). *İslam Şahsiyetçiliği* (İ. H. Akın, Trans.). İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Lahbabi, M. A. (1972). *Mine'l-hürriye ile't-tahrir [Özgürlükten Kurtuluşa]*. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- Lahbabi, M. A. (1972). *Personnalisme et Islamisme*. Paris: Éditions Seghers.
- Lahbabi, M. A. (1973). *Min al-Munghaliq ilâ al-Munfatih* (M. Barada, Trans.). Kahire: Maktabat al-Anglo al-Mişriyya.
- Lahbabi, M. A. (1980). *Teemmülât fî'l-Lağv ve'l-Luğa [Dil ve Anlam Üzerine Düşünceler]*. Tunus: al-Dâr al-'Arabiyya li-l-Kitâb.
- Lahbabi, M. A. (1983). *İslami Şahsiyetçilik*. Kahire: Dar el-Maarif.
- Lahbabi, M. A. (1991). *Âlemü'l-gad: el-Âlemü's-Salis Yütthem* (F. Lahbabi, Trans.). Beyrut: Merkez Dirasât el-Vahde el-'Arabiyye.
- Lahbabi, M. A. (1996). *Kapalıdan Açığa Kültür ve Medeniyetler* (B. Yediyıldız, Trans.). Ankara: TDV Yayınları.
- Labadlia, A. (2024). Şarkiyatçılığın Sonu ve Garbiyatçılığın Başlangıcı: Hasan Hanefi'nin Fikri Projesi Üzerine Bir Okuma - Garbiyatçılık Bilimine Giriş. *Journal d'Hérodote des sciences humaines et sociales*, 8(1), 361-374.
- Majed, A. (2022). Modern ve Çağdaş Arap Düşüncesi | Muhammed Aziz Lahbabi ve Şahsiyetçilik Felsefesi. *Ma'arif el-Hikme - Dinî ve Felsefî Araştırmalar Enstitüsü*.
- Mounier, E. (1949). *Le Personnalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ramadan, T. (2009). *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford University Press.
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and Nothingness* (H. E. Barnes, Trans.). New York: Philosophical Library.
- Sha'abna, A. (2019). *Al-Falsafa al-Shakhsaniyya 'inda Muhammad Aziz Lahbabi [Muhammed Aziz Lahbabi'de Şahsiyetçilik Felsefesi]*.
- Shatara, A. (1996). *Mohammed Aziz Lahbabinin realist personalizmi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü,
- Thomas, M. (2014). *Kaçış ya da Savaş: Britanya, Fransa ve İmparatorluktan Çıkış Yolları*: Oxford University Press.
- Yakubi, M. (2024). *Muhammed Aziz Lahbabi'de Gerçekçi Şahsiyetçilik: Analitik ve Eleştirel Bir Çalışma*. Berlin: Arap Demokratik Merkezi.
- Zakarya, I. (1968). *Dirasat fî al-Falsafa al-Mu'asira*. Kahire: Maktabat Misir.
- Zehrâ, B. N. (2018). *Kişiselcilik Gerçekçiliğinde Kimlik Sorunu: Muhammed Aziz Lahbabi Örneği*. Lagvat: Ammar Tilici Üniversitesi.