

TYB AKADEMİ

Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi



Türkiye Yazarlar Birliği

TYB AKADEMİ

Yıl:2 Sayı: 4 Ocak 2012
Çağdaş İslâm Düşüncesi

İmtiyaz Sahibi
TYB Vakfı İktisadî İşletmesi adına
D. Mehmet Doğan

Genel Yayın Yönetmeni
Öner Buçukcu

Yazı İşleri Müdürü
Mustafa Ekici

Yayın Kurulu
Talip Özdoğan, Nuri Salık, Osman Oğuz Demir, Osman Özbahçe, Ercan yıldırım,
Atilla Mülayim, İskender Gümüş, Mehmet Kurtoğlu, Talip Işık

Danışma Kurulu
İbrahim Ulvi Yavuz, Muhsin Mete, Nazif Öztürk
Ahmet Fidan, Celil Güngör

Tashih
Sami Terzi

Yönetim Yeri
Millî Müdafaa Cad. 10/13 Kızılay-Ankara
0.312 417 34 72 - 417 45 70 - 232 05 71
www.tybakademi.com
tybakademi@gmail.com

Tasarım
mtr medya

Baskı
Özel Matbaası

ISSN: 2146-1759

Fiyatı
15 TL

Abone Bedeli
30 TL
Kurumlar için 60 TL

Hesap No
Vakıfbank Başkent Şb.
IBAN: TR34 0001 5001 5800 7297 391004
Ziraat Bankası Başkent Şb.
IBAN: TR23 0001 001 6835 01199485001

*TYB AKADEMİ hakemli bir dergidir. Dört ayda bir yayınlanır.
Dergide yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir.
Yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz ve
elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından
yayın kurulu sorumludur.*

HAKEM HEYETİ

Board of Referees

Acar, Mustafa (Prof. Dr. Aksaray Üniversitesi)
Acar, Rahim (Doç. Dr. Marmara Üniversitesi)
Açıkgöç, Alparslan (Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi)
Açıkgöz, Ömer (Yrd. Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi)
Akgün, Birol (Prof.Dr. Konya Üniversitesi)
Akın, Mahmut H. (Yrd. Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Aktay, Yasin (Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Atan, Murat (Doç. Dr. Gazi Üniversitesi)
Aydın, Mustafa (Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Bayartan, Mehmet (Yrd. Doç.Dr. İstanbul Üniversitesi)
Baybal, Mustafa Sami (Yrd. Doç.Dr. Selçuk Üniversitesi)
Bayraklı, Bayraktar (Prof. Dr. Marmara Üniversitesi)
Bircan, Ufuk(Doç. Dr. Dicle Üniversitesi)
Birgül, Mehmet Fatih (Yrd. Doç. Dr. Muş Alpaslan Üniversitesi)
Bostancı, Naci (Prof. Dr. Gazi Üniversitesi)
Bulut, Mehmet (Prof. Dr. Başkent Üniversitesi)
Canım, Rıdvan (Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi)
Cebeci, Suat (Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi)
Ceyhan, Nesime (Yrd. Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Ceylan, Yasin (Prof. Dr. ODTÜ)
Çalış, Şaban (Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Çelik, Yakup (Prof. Dr. Başkent Üniversitesi)
Çelik, Yakup (Yrd.Doç. Dr. Kırklareli Üniversitesi)
Çemrek, Murat (Doç.Dr. Selçuk Üniversitesi)
Dilaver, Hasan Hüseyin (Prof. Dr. Gazi Üniversitesi)
Dilek, Kaan (Stratejik Düşünce Enstitüsü)
Duralı, Teoman (Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi)
Düzgün, Şaban Ali (Prof. Dr. Ankara Üniversitesi)
Efe, Adem (Doç.Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi)
Elmas, Nazım (Yrd. Doç. Dr. Giresun Üniversitesi)
Emiroğlu, İbrahim (Prof. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi)
Fidan, Mehmet Akif (Yrd. Doç. Dr.Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Gencer, Bedri (Prof. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi)
Gündoğan, Ali Osman (Prof. Dr. Muğla Üniversitesi)
Karatepe, Şükrü (Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Keleş, Hamza (Prof. Dr. Gazi Üniversitesi)
Kemikli, Bilal (Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi)
Kırlangıç, Hicabi (Prof. Dr. Ankara Üniversitesi)
Koç, Turan (Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi)
Ocak, Ahmet Yaşar (Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi)
Okay, Orhan (Prof. Dr.)
Okumuş, Ejder (Prof. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi)
Orçan, Mustafa (Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi)
Öcal, Şamil (Yrd. Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Örs, Derya (Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Özsoy, İsmail (Prof. Dr. Fatih Üniversitesi)
Özkarıcı, Mehmet (Prof. Dr. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Özsoy, Osman (Prof. Dr. Fatih Üniversitesi)
Öztürk, Nazif (Dr.)
Pamuk, Bilgehan (Doç.Dr. Gaziantep Üniversitesi)
Perşembe, Erkan (Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Poyraz, Hakan (Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi)
Saatçi, Suphi (Prof. Dr. Mimar Sinan Güz. San. Ün.v.)
Sarioğlu, Hüseyin (Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi)
Subaşı, Necdet (Doç. Dr. Osman Gazi Üniversitesi)
Tekin, Mustafa (Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Topakkaya, Arslan (Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi)
Törenek, Mehmet (Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi)
Turinay, Necmeddin (Dr.)
Yelken, Ramazan (Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi)
Yıldırım, Ergün (Doç. Dr. Yıldız Teknik Üniversitesi)
Yıldız, Alim (Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi)
Yıldız, İlhan (Prof. Dr. Karatekin Üniversitesi)

İçindekiler

Sunuş: Arap baharı islâmcılığın baharı mı? / 7
D. Mehmet Doğan

Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı / 11
Mustafa Öztürk

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları:
M. Arkoun, M. Hanefî ve M.A Cabirî Örneği / 55
Mehmet Ulukütük

Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona,
İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası; Câbirî Örneği / 77
İbrahim Keskin

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Çağdaş İslâm Siyasî Düşüncesine Katkıları / 93
Vecdi Akyüz

Aliya İzzetbegoviç'in Ahlâk ve Siyaset Anlayışı/ 111
Faruk Karaaslan

İslâmcı Kadının “Kusursuz Cinayeti” / 123
Ercan Yıldırım

Türkiye’de İslâmcılığın Siyasal Evrimi: Devleti Kurtarmak, Devlet Kurmak ve
Devleti Değiştirmek / 167
Ergün Yıldırım

Rasim Özdenören Düşüncesinin Temelleri ve Kavramsal Nitelikleri / 177
Kenan Çağan

Beyaz Adamın Yüğü ya da Birinci Yılında “Arap Baharı” Üzerine Analizler / 199
Öner Buçukcu

İmlâmız Üzerine Birkaç Söz / 223
Önder Saatçi

Tartışma/ 236
İslâmcılık: Karakışta Kalan Göçmen Kuş
Atilla Mülayim

Kitabiyât / 240
Öner Buçukcu - Ömür Buçukcu - Osman Oğuz Demir- Atilla Mülayim

Özgeçmişler / 253

Sunuş

Arap baharı islâmcılığın baharı mı?

20. yüzyılın başında, müslümanlığın çağının geçtiği kuvvetli şekilde vurgulanıyordu. Batı emperyalizmi İslâm coğrafyasını sömürgeleştirme işlemini neredeyse tamamlamış, İslâm dünyasının atıf merkezi olan tek hükümrân müslüman devlet Osmanlı'nın defterini dürecek hamleleri yürürlüğe sokmuştu...

Batının müslümanlığı yok etme planı ilim arka planından da yoksun değildi! Kaç yüz yıllık oryantalizm/doğubilimi birikimi de İslâm'ın sonun geldiğini söylüyordu. Ünlü Fransız şarkiyatçı Lois Massignon “Onların her şeyini tahrib ettik. Felsefeleri, dinleri mahvoldu! Artık hiçbir şeye inanmıyorlar. Derin bir boşluğu düştüler. Anarşi ve inkâr için olgun hâle geldiler” diyordu.

Şöyle veya böyle İslâm adına konuşan tek devlet otoritesi Osmanlı da ortadan kaldırıldıktan sonra, yüzyıl içinde İslâm'ın karakışını zaman zaman soğuk savaşın yeşil kuşak projeleri ihlal edebilmişti!

İki bloklu dünya çökünce de batı geleneksel reflekslerine dönmüş, yüzlerce yıllık düşmanını “medeniyetler çatışması” tezi ile nasıl hedef tahtasına koyacağını açık etmişti.

21. yüzyılın dünyası, güçler dengesinin doğu ile batı arasında yeniden tanımlanması gerektirecek hızlı bir gelişme gösteriyor. Belki de batı, yüzyıllarca “doğu” olarak tanımladığı bazı alanları, batı olarak kabul etmeye veya mücavir saha olarak görmeye yöneliyor.

İslâmı bir zamanlar tarihten silmeyi amaçlayan, siyasî etkisini neredeyse sıfırlayan ve müslüman halkların yönetimini mutemet diktatörlere emanet eden batı, uzakdoğunun süratli gelişimi karşısında yeni bir tavır geliştiriyor.

Bir yıldır neredeyse bütün münbit hilâli kasıp kavuran “Arap baharı” karşısında batının tutumunu nasıl yorumlamalıyız?

Güvenilir diktatörlerin alaşağı edilmesine destek veremedikleri söylenebilir mi? Peki yerlerine yeni mutemet diktatörler koyabilecekler mi?

Bunu kim garanti edebilir ki?

Bütün otoriter yönetimlerin ardından gürültüsüz patırtısız bir zamanlar “islâmcı” olarak mahkûm edilen akımlar önplana çıkıyor...

İslâmcılık mı?

Türkiye’deki inkılâp tarihi kitaplarında rastlanan şu ifade muhtemelen, bütün İslâm dünyasının “inkılâp tarihi” kitaplarında isimler ve bazı kelimeler değiştirilmiş olarak vardır: “20. Yüzyılın başında üç ana fikir akımı vardı: Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük. Türkçülüğün diğer akımların realitemize ters konumları karşısında güçlenmesi ve yenilenen devletin temel fikriyatını oluşturması...”

Bu havada modern Türkiye’nin oluşumunda İslâm’ın rolü, neredeyse tamamen dikkatten uzak tutulmuştu. Hatta dikkatten uzak tutmayı aşan bir şekilde, bir takım menfilikler isnad edilip, olumsuz rolü üzerinde dikkatler toplanmıştı. Bir asırlık, “irtica/ gericilik” edebiyatı doğrudan İslâm’a yapılamayan hücumların bir yansıması şeklinde idi. Oysa modernleşme tarihi büyük ölçüde islâmcılıkla paralel giden bir tarihti.

Osmanlıdan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçişi sağlayan siyasîleşme sürecinin gerçek vechesiyle ve derinlemesine değerlendirilmesinden bugüne kadar uzak durulmuştur. Elbette bu hususta doğrular ihtiva eden bazı değerlendirmeler ortaya koyanlar da olmuş, fakat yapanların fikrî konumları yüzünden bu değerlendirmeler bazı kesimler tarafından dikkatten uzak tutulmuştur. Türkiye’nin doğru kavranması, Osmanlıdan günümüze intikal eden tarihî ve kültürel müessirlere birinci derece önem vermekle mümkündür. En başta ve her şeyden evvel **İslâm faktörü** vardır.

“İslâmcılık” farklı seviyede iki ana çizgi olarak 19. Yüzyıl sonlarından itibaren etkili olmuştur. Bilinen ve üzerinde çok durulan Afganî-Abduh tarafından ortaya atılan pan-islâmist görüşler etrafında oluşan fikrî-entelektüel islâmcılık ile daha çok Osmanlı ülkesinde olmak üzere bütün İslâm dünyasında 19. Asrın ikinci yarısından itibaren oluşan halk fikriyatı, batıya karşı bir nevi kendiliğinden (spontan) “milliyetçilik” şeklinde ortaya çıkan görüşler bütünü ve hissiyattır.

Birinci olarak belirttiğimiz akım, düşünce seviyesinde olduğu kadar, hareket olarak da siyasî hedefler gözetken, bunu batı sömürgeciliğine karşı itihad-ı islâmla/panislâmcılıkla sağlamaya çalışan bir yaklaşım olmuştur. Bu akımın bütün siyasî etkilerine rağmen, gerçek bir siyasî zemin oluşturamadığı, geniş kitlelere inemediği görülmektedir.

Buna karşılık halk islâmcılığı 19. Yüzyılın sonlarında, Sultan 2. Abdülhamid’in politik kavrayışı çerçevesinde etkili bir zemin bulabilmiştir. Bu islâmcılığın, Abdülhamid uygulamaları ile aldığı şekil, Türk modernleşmesinde oynadığı rol, Türkiye’de ancak son yıllarda açıkça dile getirilebilmektedir (Bkz. Kemal Karpaz: “Cumhuriyet rejiminin tarihî kökenleri üzerine”, **Yeni Türkiye**-Cumhuriyet özel sayısı, 23-24, sf. 220-228). Cumhuriyet’in dayandığı millî irade kavramının Abdülhamid Han döneminde pekiştiği,

Abdülhamid'in islâmcılık çerçevesinde millî bir devlet kurumlaştırdığı, hanedanın önüne milleti geçirdiği, bu yüzden kritik bir anda hanedanın değil, milletin önplana çıktığı, böylece Cumhuriyet'e geçişin kolaylıkla mümkün olduğu savunulmaktadır.

İslâmcılık, sonradan gösterilen bütün önemsizleştirme gayretlerine rağmen, Millî Mücadele'nin arka planında esas müessir olmuş, islâmcılığın Türkiye'deki en etkili ve şöhretli ismi Mehmet Âkif, Millî Mücadele'ye katılması için bizzat Mustafa Kemal tarafından Ankara'ya "İslâm şairi" sıfatıyla dâvet edilmiştir. M. Âkif bu dâvete icabet etmiş, islâmcılık akımının yayın organı sayılan **Sebilürreşad** dergisi üç yıl boyunca Ankara'da yayınlanmış, TBMM tarafından maddî olarak desteklenmiş ve dağıtılmıştır. Millî Mücadele'nin başlangıç safhasında, bilhassa İngilizlere karşı İslâm dünyası ile dayanışma, böylece Anadolu'daki hareketin İslâm âleminde meşrulaştırılması, buna karşılık sömürgeci güçlerin büyük bir İslâm ihtilali ile tehdit edilmesi yönünde faaliyetler bilhassa dikkati çekmektedir.

Türkiye'nin Millî Mücadele'den sonra dünya sistemine eklemlenmesi süreci, yani "Yakın Şark İşleri Konferansı" (Türkiye'de resmî adlandırma: "Lozan Konferansı") dinî nitelikli yaklaşımların ve islâmcı düşüncenin sonunu getirmiştir. "İstiklâl Marşı"nı ısrarlı teklif üzerine yazan ve Millî Mücadele'nin fikrî kahramanlarından biri olan Mehmed Âkif, Cumhuriyet'ten sonra, global sisteme uyum zorlaması ile tamamen saf dışı bırakılmış ve hatta Türkiye'de yaşama ortamı yok edilmiştir.

1924 Takrir-i Sükûn'u ile Sebilürreşad'ın kapanışı, Türkiye'de dinî ve islâmcı düşüncenin yayın mecrasının yok edilmesi anlamına gelmektedir. Bu itibarla 1939'da Nureddin Topçu'nun, dini tefekkür unsuru olarak alan yazılarıyla **Hareket** mecmuası, yeni bir zemin açmıştır. Bu zemin Türkiye'deki düşünce kısırlığı yüzünden zamanında çok fazla etkili olamamıştır. Daha sonra Necip Fâzıl'ın **Büyük Doğu**'su, daha vülger dinî unsurlar ihtiva eden bir süreli yayın olarak tesirli olmuştur.

Türkiye'nin 1960'lardan itibaren yeni bir tercüme islâmcılık tecrübesi de var. Bunun yanında, demokratik sistem içinde dinî referanslı siyasî bir akımın 1970'lerden itibaren varlığı bugün için bütün İslâm dünyasında bahis konusu edilen bir gelişmenin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

İslâm dünyasının tek açıkça "laik" ülkesi Türkiye'nin siyasî sisteminin evrilmesinde dinî referanslı siyasî akımın rolü göz ardı edilemeyecek kadar önem taşıyor.

2000'li yılların başında bu gelenekten türeyen bir siyasi parti Türkiye'de iktidar oldu. Her ne kadar, "millî" (veya "İslamî") görüş geçmişi yöneticileri tarafından görmezden gelinmek istense bile, bu siyasî teşkilat hem batıda hem de İslâm dünyasında bu vasıflarıyla tanındı.

Türkiye'de siyasî sistemin gelişmesi ile sağlanan, İslâm dünyasının baskıcı

yönetimlerinde ancak sokak hareketlerinin merkezi zorlaması ve diktatörleri alaşağı etmesi ile gerçekleşme yoluna girebildi.

Bu yüzden Arap baharı, bir anlamda İslâmcılığını baharıdır diyebiliyoruz.

Türkiye'nin tarihi zeminine oturmaya başlayan konumunun ve son dönemde takip ettiği dış siyasetin bütün İslâm dünyasının ilgi odağı olduğundan şüphe yok. Türkiye'nin şöyle veya böyle örnek alındığı, model addedildiği de şüphe götürmez. Bu modelin etkileme sınırlarını, ülkelerin kendi kabullerinin çizmesi de tabii karşılanmalıdır.

Şu sınamadan sonra buna rahatlıkla söylüyoruz. Türkiye'nin İslâm dünyasını İslâm ile demokrasiyi ve laikliği bir arada yaşatması örnek olarak gösterilmek istendi. Bilhassa laikliğin altı fazlaca çizildi. İslâm dünyasının bu denklemde laikliği önemsemediği de, bizzat Türkiye'nin başbakanının bu ülkeleri ziyaretlerinde yaptığı laiklik vurgusu karşısında ortaya çıkan tepkilerden açıkça anlaşıldı.

TYB Akademi'nin bu sayısı "Çağdaş İslâm Düşüncesi"ne tahsis edildi. Şunu peşin söyleyelim: Bu sayının bu konuya tahsis edilmesinin Arap baharıyla ilgisi yok. Çünkü Arap dünyasındaki hareketlenmeler su yüzüne çıkmadan önce, bu sayının konusu tesbit edilmişti. Arap dünyasındaki gelişmeler bütün dünyada gözlerin islâmcılığa çevrilmesine yol açtı.

Üçüncü sayımız, Türkiye'nin en önemli "İslâmcı" düşünürlerinden Said Halim Paşa'ya ayrılmıştı. Dördüncü sayımız, konu itibarıyla, üçüncü sayının devamı gibi. Çağdaş İslâm düşüncesi sayımızın da diğer, sayılarımız gibi, alanında hatırda kalan, kaynak olarak saklanan bir yayın olacağını düşünüyoruz.

D. Mehmet Doğan

Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı

Mustafa ÖZTÜRK

Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

I

Çağdaş İslâm düşüncesinin genel tasvir ve tahlilini amaçlayan bu yazının başında şunu özellikle belirtmek gerekir ki burada söz konusu olan ve İslâm’a izafetle kullanılan “çağdaş düşünce” terkibi realitede tek/tekil bir karşılığı olan veyahut bütün cüzleriyle insicamlı bir fikrî bünyeye atıfta bulunan bir muhtevaya sahip değildir. Daha açıkçası, İslâm dünyası bağlamında genellikle XIX. asrın başıyla tarihlendirilen ve şimdiki zamanı da içeren çağdaş/modern dönemde birbirinden farklı, dolayısıyla çok renkli ve desenli İslâmî düşünceler mevcuttur. Kabaca bir tespitle denebilir ki bu düşünceler İslâm’ın ne ayındır ne gayrıdır. Aslında her biri farklı bir İslâm yorumundan/algısından ibarettir. Bu sebeple, İslâm’a muzaf düşüncelerdeki izafet itibaridir. Keza bunların çağdaş (modern) oluş keyfiyetleri de izafi ve itibaridir. Çünkü çağdaş kelimesi değerden bağımsız anlam ve kullanımıyla tarihin şimdiki uğrağına işaret eder. Bu zaviyeden bakıldığında düşüncede çağdaş/modern olan ile geleneksel olan arasındaki farkı zaman tayin eder. Buna göre yakın geçmişe ve bugüne ait her düşünce çağdaş/modernidir; zamanın geçmesiyle geleneksel hâle gelir. Haddi zatında bugün geleneksel diye nitelenen düşünceler de ortaya çıktıkları dönemlerde çağdaş idiler; ancak müruru zamanla gelenekselleştiler. Aynı şekilde bugün çağdaş denilen düşünceler de zamanın geçmesiyle geleneksel hüviyete bürünecek ve böylece geleneğin bir parçası hâline gelecektir. Zira gelenek zaman içinde biteviye oluşan bir birikimdir. Çağdaş olan şey ise bu birikimin şimdilik son cüz’ünden ibarettir ve bu manada çağdaş/çağdaşlık kavramı değer yüklü değildir. Fakat bu kavrama değer yüklemek, yani geçmişte kalan ve eski olanı kıymetsiz, nevzuhur olanı kıymetli saymak ve bu kıymetliliği terakki ve temeddün ile özdeş kılmak söz konusu olduğunda, gelenek kavramı da mukabil bir değer kazanır ve böylece çağdaş/modern ile gelenek birbirinin karşısı olarak konumlanır. Bu açıdan bakıldığında, çağdaş İslâm düşüncesinde hâkim bir eğilim olarak yeni, yenilik ve yenilikçilik gibi kavramlara müspet, eskiye ve geleneğe menfi bir anlam yüklendiği söylenebilir. Bununla birlikte kadim gelenekle bütün bağlarını koparmış, onu tümünden yok saymış bir çağdaş İslâm düşüncesinden söz etmek de pek mümkün değildir.

Modern dönemde kendini İslâm’a izafe eden düşüncelerin temel iddia ve

önergeleri büyük ölçüde harici sâiklerin sevkiyle belirlenmiştir. Söz konusu sâiklerden maksat, özellikle son birkaç yüzyıllık dönemde büyük bir maddi güç kazanan ve muhaliflerine galebe çalan Batı'nın siyasi, askerî, ekonomik ve kültürel sadmeleridir. Zira XVIII. yüzyıldan itibaren genelde bütün İslâm âlemi, özelde Osmanlı Devleti Batı'dan gelen çok yönlü sadmelere maruz kalmış ve bu sadmeleri en az hasarla savuşturmaya çalışmıştır. Hâliyle, modern dönem İslâm dünyasına ait düşünceler de aynı sadmelere mukabele gayretiyle ortaya çıkmıştır.

İslâm dünyasının Batı'ya mukabelesi kabaca üç şekilde olmuştur. Birincisi, Batı'ya ait ne varsa tümünden reddetme ve Batı'nın sadmeleri karşısında adeta "Acımadı kii!.." deyip bir taraftan kendi işine bakma ve kabuğuna çekilme, diğer taraftan da mazinin üstünlük ve ihtişamında hâlihazırın perişanlığına teselli arama şeklinde; ikincisi derin bir hayranlık ve hürmete binaen, "Batı'nın vurduğu yerde gül biter." düşüncesiyle tümünden benimseme ve parlak istikbalin Batı'da olduğunu vehmetme şeklinde tezahür etmiştir. Üçüncü mukabele ise kısmen red kısmen kabul ya da şartlı kabul eğilimi şeklinde kendini göstermiştir. Batı kaynaklı düşünce ve değerleri kökten reddedip İslâm nokta-i nazarından menfur, menhus ve meş'um olarak gören eğilim, İslâm'ın bekasının ve ilâhî vasfını muhafazasının yenilik ve dinamiklikle değil, asillik ve sabitlikle kaim olduğunu, dolayısıyla yeniye ve yenilenmeye ihtiyaç bulunmadığını, bugüne kadar karşılaşılan ve ileride karşılaşılmaması muhtemel olan bütün problemlerin naslarda ve önceki nesillere ait ilmî müktesebatta çözüme kavuşturulduğunu, bize düşen görevin ibda, icat peşinde koşmaktan öte geçmişten tevarüs edilen zengin mirası adamakıllı araştırmaktan ve yerli yerinde kullanmaktan ibaret olduğunu savunmuştur. Bu eğilimin temsilcileri arasında son dönem Osmanlı ulemasından Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1952),¹ Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954)² gibi isimler zikredilebilir.³ Mısır'da bazı Ezher mensupları ile Hint alt kıtasında Nedvetü'l-Ulema ve

1 Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974), Kevserî'nin vefatından yaklaşık bir yıl sonra kaleme aldığı yazısında onu şöyle tanıtmıştır: "Bu büyük imam ne yeni bir mezhep kurmuş ne de daha önce örneği bulunmayan yepyeni bir davanın davetçisi olmuştur. Günümüzde halkın reformcu diye nitelediklerinden biri asla olmadığı gibi, onlardan uzak durmuştur. Hakikaten o bir müttebidir, müttebidi değildir". Muhammed Ebû Zehre, "İmam Kevserî", çev. Nizameddin İbrahimoglu, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5 (2005), s. 335-336.

2 Mustafa Sabri Efendi Mısır'da bulunduğu dönemde Muhammed Abdüh (ö. 1905), Kâsım Emîn (ö. 1908), Reşid Rıza (ö. 1935), Muhammed Mustafa el-Merâğî (ö. 1945), Muhammed Ferid Vecdî (ö. 1954), Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956), Mahmut Şeltût (ö. 1964) gibi birçok müslüman ilim ve fikir adamını Batılılaşma cereyanının etkisinde kalıp İslâm'ı Batılı değerlere göre yorumladıkları gerekçesiyle ağır biçimde eleştirmiş, yine bu isimlerin akılcı bir yaklaşımla nübüvveti beşerî düzeye indirgediklerini söylemiştir. Geniş bilgi için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1987, II. 261-293; Ahmet Akbulut, "Şeyhülislam Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 1 (1992), s. 32-43.

3 Bu zihniyetin temsilcileri arasında daha yakın dönemden Ahmed Davudoğlu (ö. 1983) da zikredilebilir. Zira "din neşvünema bulmakla değil, ancak çelik gibi donuk durmakla ilâhî vasfını muhafaza etmiş ve edecektir." (Ahmed Davudoğlu, *Selâmet Yolları: Bülûğü'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul 1968, I. s.E.) diyen Davudoğlu bu anlayış uyarınca kaleme aldığı *Dini Tâmir Dâvasında*

Diyûbendîlerin bir grubu da kısmen aynı kategoride değerlendirilebilir.⁴ Bu muhafazakâr ve gelenekçi tavır, din ve dinî meselelerin çağdaşlıkla ilişkisini bir bakıma hükümsüz saydığı, çağdaşlık olgusunu arızî bir durum olarak paranteze aldığı için çalışmamız açısından sadet dışıdır.

Batı'ya ve Batı kaynaklı değerlere mukabelesi derin hayranlık şeklinde tezahür eden eğilime gelince, bu eğilim İslâm'ı irtica kalıpları içinde bir ayak bağı olarak algılamış, dolayısıyla terakki ve temeddünü batıl itikatlar bütünü olarak tanımladığı din ve dinî değerlerden arınmış bir dünya görüşüne sahip olmaya bağlamıştır. Son dönem Osmanlı'da, II. Meşrutiyet'in sağladığı serbest fikir ortamında, "materyalist müctehid"(!) Doktor Abdullah Cevdet (ö. 1932) tarafından 1911'de yayımlanan *İctihad* dergisi, Baha Tevfik (ö. 1914) tarafından 1913'te yayımlanan *Felsefe Mecmuası* ve yine aynı yıllarda Kılıçzâde Hakkı (ö. 1960) tarafından yayım hayatına sokulan *Hürriyet-i Fikriyye*, *Uhuvvet-i Fikriyye* gibi dergiler etrafında toplanan Garpcı zihniyetin temsilcileri⁵ başta Ludwig Büchner'in (ö. 1899) *Madde ve Kuvvet* ismiyle Türkçeye çevrilen *Kraft und Stoff* adlı eseri -ki bu eser son dönem Osmanlı toplumunda en çok satan materyalist kitap olma özelliğine sahiptir- sayesinde tanıştıkları XIX. yüzyıl Alman vülgermateryalizmi olmak üzere dönemin Batı dünyasına ait Pozitivizm, Darwinizm, Freudizm gibi düşünce akımlarına ve ikinci sınıf Batılı fikir adamlarına kendilerini kaptırarak, Osmanlı toplumundaki idarî, siyasi, fikrî muhtevalı tüm problemlerin çözümü için topyekûn batılılaşmadan başka bir alternatif bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. "Din avamın ilmi, ilim havasın dinidir" (A. Cevdet) iddiasını savunan ve bu iddiaya mütenasip ola-

Din Tahripçileri (İstanbul 1983) adlı eserinde İbn Teymiyye'den Muhammed Abduh'a, Reşid Rıza ve Mehmet Âkif'ten Muhammed Hamidullah ve Hayreddin Karaman'a kadar birçok ismi sarıklı/sarıksız reformcular nitelemesiyle eleştirmiştir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, İstanbul 1997, s. 73-338.

- 4 Nedvetü'l-Ulemâ ve Diyûbendî hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birişik, *Hind Alt Kütası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 170-177; a. mlf., "Hint Alt-Kütasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmi Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Divân: İlmi Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 17 (2004/2), s. 10-14, 16-18; Azmi Özcan, "Nedvetü'l-Ulemâ", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 514-515.
- 5 Son dönem Osmanlı Türkiye'sinde farklı düzeylerde Garpcılık fikrini benimseyenler arasında Beşir Fuad (ö. 1887), Salih Zeki (ö. 1921), Ahmed Rıza (ö. 1930), Prens Sabahattin (ö. 1948), Rıza Tevfik (ö. 1949) ve Celal Nuri (ö. 1939) gibi isimler de sayılabilir. Mısır coğrafyasında ise Garpcılık düşüncesi daha çok Suriye ve Lübnan kökenli Şibli Şümeyyil (ö. 1917) ve Farah Antun (ö. 1922) gibi Hristiyanlarca temsil edilmiştir. Şümeyyil, *el-Müktetaf* dergisindeki telif ve tercüme makaleleriyle Darwinizmin Arap-İslâm dünyasına girmesine zemin hazırlamış, Antun ise Doğu ülkelerinin ıktbal ve istikbalinin modern Batı'ya yönelmek ve dinden kurtulup bilime sarılmakla mümkün olduğunu savunmuştur. Fakat Antun'un "Din-bilim çatışması İslâm için de geçerlidir" şeklindeki görüşleri Abduh ve Reşid Rıza gibi müslüman âlimlerin tenkitlerine uğramıştır (Bkz. Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Lâtif Boyacı-Hüseyin Yılmaz, İstanbul 2000, s. 255-268). Hint Alt kütasına gelince, bu coğrafyadaki müslümanlar arasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı menşeli modern/modernist düşünceye ilgi artmakla birlikte, radikal garpcı olarak nitelendirilebilecek isimlerin mevcudiyetinden söz etmek pek mümkün değildir. Daha açıkçası Hint alt kütasında başta Seyyid Ahmed Han (ö. 1898) olmak üzere birçok müslüman aydının Batı'ya derin bir hayranlık duyduğu kuşkusuzdur; fakat bu aydınlar arasında İslâmî kimliğe atıfta bulunmayan biri yoktur. M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 37.

rak, “Biz hâlâ istiyoruz ki 1300 sene evvel çölde, çöl için yapılmış kavânin ve nizâmât ile Avrupa kıtasının en mühim noktasında icrâ-yı hükümet edelim” gibi eleştirilerde bulunan bu zihniyet, dönemin popüler materyalist cereyanlarına basmakalıp atıflarla din ve dinî değerleri tezyif, Batılı değerleri tebtil etmeyi kendine vazife bilmiştir.⁶

Modern dönem İslâm dünyasında Batı’ya mukabelenin en yaygın şekli, kendi içinde farklılıklar bulunmakla birlikte, kısmen red kısmen kabul yahut kısmen redçi kısmen telifçi ve terkipçi bir eğilim olarak kendini göstermiştir. İslâm dünyasındaki inhitat, inkıraz ve taahhür probleminin dinden değil, geleneksel din telakkisinden kaynaklandığına inanan bu hâkim ve temsil gücü yüksek eğilim ağırlıklı olarak dinî tefekkürde ıslah ve tecdit projesi üzerinde durmuştur. Bu noktada denebilir ki ıslah ve ıslahçılık projesi çağdaş İslâm düşüncesinin ana damarını oluşturur. Başka bir ifadeyle, çağdaş İslâmî düşünce akımlarının pek çoğundaki mümeyyiz vasıf ıslah kavramında ifadesini bulur. Arapçada “iyi ve yararlı olma” anlamındaki “salâh” kökünden türemiş bir kelime olan ıslah genel çerçevede, “düzeltmek, iyi hale getirmek” manasında kullanılır ve bir ölçüde Batıdaki reform kelimesine karşılık gelir. Modern İslâmî literatürde ise teknik, sistematik ve dar anlamıyla bilhassa Cemâleddin Efgânî (ö. 1897), Muhammed Abdüh (ö. 1905) ve Reşid Rıza’nın (ö. 1935) öncülüğünde gelişen ve Selefi akılcılık diye de nitelenen düşünce tarzını ifade eder. Daha genel olarak da son iki asırlık zaman diliminde İslâmî kimliğe atıf şartıyla yenilik taraftarı olan ve İslâm dünyasının yenilenmeye muhtaç olduğu fikrini savunan çevrelere delalet eder.

Bu açıdan bakıldığında son dönem Osmanlı Türkiye’sinde Tunuslu Hayreddin Paşa’dan (ö. 1890) Said Halim Paşa’ya (ö. 1921), Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han (ö. 1898), Çerağ Ali (ö. 1895) ve Seyyid Emir Ali’den (ö. 1928) Şibli Nu’mânî (ö. 1914), Muhammed İkbal (ö. 1938) ve Fazlur Rahman’a (ö. 1988), İran’daki Meşrutiyet hareketinin öncülerinden Bihbehânî (ö. 1910) ve Seyyid Muhammed Tabatabâî’den (ö. 1921) İran İslâm devriminin gerçekleşmesinde önemli rol oynayan Murtaza Mutahharî (ö. 1979), Ali Şeriatî (ö. 1977), Mahmûd Tâlekânî’ye (ö. 1980), Tataristan ve Orta Asya’da Gaspıralı İsmail Bey’den (ö. 1914) Musa Carullah Bigiyef’e (ö. 1949), Mısır’da Rifâ’a Tahtâvî (ö. 1873), M. Ferid Vecdi (ö. 1954), Kâsım Emîn (ö. 1908), Ahmed Emîn (ö. 1954) ve Hasan Hanefî’den Sudan’da Mahmud Muhammed Taha’ya (ö. 1985), Cezayir’de Mâlik b. Nebî’den (ö. 1973) Fas’ta Muhammed Âbid el-Câbirî’ye (ö. 2010), ekol ve eğilim düzeyinde ise Tataristan ve Orta Asya’daki Ceditecilikten Hint alt kıtasındaki Ehlü’z-Zıkr ve’l-Kur’ân ekolüne, Endonezya’daki Muhammediyye hareketinden son dönem Osmanlı Türkiye’sindeki İslâmcılık akımına kadar dinî tefekkürün tashih ve tadil edil-

6 Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Şükrü Hanoğlu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul 2006, s. 15-70; Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Ankara 2002, s. 163-299; Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara 1988, s. 235-280.

mesi gerektiği fikrini dillendiren çevrelerin hemen hepsi ıslahçılık kapsamına girer.⁷ Bununla birlikte Mısır merkezli “Selefi Akılcılık” ve/veya “Yeni Selefilik” çağdaş İslâm düşüncesindeki ıslah projesini en güçlü ve etkili biçimde neşreden ekol olarak tebarüz eder.

II

İslâm düşünce tarihindeki ilk mümessilleri Evzaî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Leys b. Said (ö. 175/791), İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi Ehl-i hadis ulemasından oluşan ve hicrî 3-4. asırlardan itibaren Hanbelî âlimlerce temsil edilen, daha sonraki dönemlerde de aynı hat üzerinde varlığını sürdüren Selefilik İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile meşhur öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Bildik anlamda bir mezhep olmaktan ziyade İslâm’ın erken dönemlerinde bilhassa akaid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir anlayış tarzına karşılık gelen Selefilik XIX. yüzyıldaki ıslah-tecdit söylemleriyle yeniden canlanmıştır.⁸

İslâm dünyasının Batı karşısında mağlup duruma düşmesinin sebepleri ve bu kötü durumdan çıkış yolları aranırken birçok müslüman ilim ve fikir adamı mevcut durumu tarihsel tecrübede dinin aslî hüviyetini kaybetmesinin ve aynı zamanda nasların yanlış yorumlanmasının mukadder bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Buna göre ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurafe ve bidatler sokulmuş, ulema arasında taklit zihniyeti yaygınlaşmış, nasların ve diğer aslî kaynakların yerine fakihler, kelimcılar ve müfessirlere ait şahsî görüş ve kanaatler önem kazanmış, tasavvuf ve tarikatlar halkı miskinleştirip tembelleştirmiş ve bütün bu sorunlar İslâm dünyasının gerilemesi ve Ehl-i küfür karşısında mağlup/mahcp duruma düşmesi gibi bir sonuç vermiştir. Bu kötü durumu iyiye tahvil etmek ve tarihin akışını yeniden müslümanların lehine çevirmek için hem saf İslâm’a, yani Kur’an ve Sünnet ile Selef-i sâlihînin yoluna dönmek, hem de dinî düşünceyi ıslah etmek gerekir.

İşte yeni Selefilğin temel iddiası budur ve böyle bir iddia Vehhâbilik diye anılan harekete de atfolunur. Bu yüzden Selefilik ile Vehhâbilik arasında ne tür bir ilişki bulunduğu meselesi üzerinde durulmalıdır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Vehhâbilik günümüzde daha ziyade Selefi olmayan çevrelerce Selefi akımlar için kullanılan bir nitelendirme değildir. Bu nitelemeye konu olan Vehhâbilik hareketi ise yaklaşık iki yüz elli yıl geriye uzanan maceralı bir geçmişe sahiptir. Tarihî kökeni İslâmiyet’in ilk asrına kadar uzanan Ehl-i hadis zihniyeti üzerine Vehhâbi daveti tesis eden Muhammed b. Abdülvehhâb

7 Bkz. İbrahim Hatiboğlu, *İslâm Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni*, İstanbul 2010, s. 79-222.

8 Selefilğin tarihi kökenleri, temsilcileri ve görüşleri için bkz. Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik: İslâmî Köktencilğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, s. 51-241; Zekeriya Güler, “Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, cilt: 9, sayı: 3 (2009), s. 47-74.

(ö. 1206/1792) ile Necd kökenli Suûd ailesinin reisi Muhammed b. Suûd'un (ö. 1179/1765) 1744'deki âlim-emir işbirliğine dayanan ittifakı, hem Arap Yarımadası'nda muhtelif aralıklarla üç Suûdî devletin kurulmasına meşruiyet zemini oluşturmuş, hem de bunun için zaruri olan militer kuvvetlerin teşekkülüne büyük bir motivasyon desteği sağlamıştır. Bu siyasi hareketlilik içinde Vehhâbîlerin cihad adı altında Osmanlı Devleti'ne ve diğer rakiplerine karşı sıcak bir mücadele yürütmesi ve bu arada kendine özgü din telakkisinin pratik tezahürleri olarak tekfir, dışlamacılık, müdahalecilik, ölçüsüz katl ve cinayet, kabir tahripçiliği, modern icatlara tepki gibi tavır ve tutumlar sergilemesi Vehhâbîlik hareketinin şöhret kazanmasında önemli rol oynamıştır.⁹

Vehhâbîlik-Selefilik ilişkisinin mahiyetine gelince, bidatçılık ve hurafecilikten arınma ve ilk müslüman nesillere ait saf dinî anlayış ve yaşayışı ümmet içinde hâkim kılma söyleminde bir benzerlik ilişkisinden söz etmek mümkünse de özel olarak Selefilik ile Vehhâbîlik arasında muvafakatten ziyade mübâyenet söz konusudur. Gerçi modern Selefilik'in öncü isimlerinden Reşid Rıza'nın (ö. 1935) Vehhâbî eğilimlere sahip olduğu malumdur;¹⁰ ancak onun temsil ettiği düşünce çizgisi reformist, modernist ve eklektik karakteri nedeniyle Vehhâbî zihniyetten oldukça farklıdır. Vehhâbîlik her ne kadar İslâm ahlâk ve maneviyatını başlangıçtaki saflığı ile yeniden inşa iddiasında bulunmuş olsa da gerek Sünnet konusunda mutlak literalizme, gerekse dinî bidatlerden arındırma hususunda kabir tahripçiliğine varan aşırılıkları sebebiyle dinî ihya ve ıslah iddiasını şirazesinden çıkarmıştır. Nitekim bir değerlendirmeye göre Vehhâbîlik bugüne aktardığı miras itibarıyla dinî ihya ve ıslahtan öte İslâmî nihilizme tekabül etmektedir. Öte yandan vahşi bir kum uygarlığı ve proto-müslüman kültür ikliminde neşvünema bulduğu için içe kapanmayı temsil etmektedir. Bunun yanında, bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı Hâricî unsurlar da içermektedir. Öyle ki bidatlerle mücadeledeki ölçsüzlük Vehhâbîliğin cihadını adeta müslümanlara karşı ilan edilmesi gereken bir harbe dönüştürmüştür. Ayrıca bu sığ ve katı anlayış Vehhâbîleri birçok konuda cebrî ve zecrî tedbirlere de sevk etmiştir. Özetle, Vehhâbîlik ortaya çıktığı günden bu yana Hâricî zihniyetin tipik tezahürleriyle sayısız müslümanı canından bezdirmiştir.¹¹

9 M. Ali Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 20 (2004), s. 206-207.

10 Reşid Rıza, Abdülaziz b. Suûd'un Hicaz'da Suûdî krallığını tesis etmesi ve aynı zamanda Vehhâbîliği geliştirip derinleştirilmesi üzerine kaleme aldığı *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* (Kahire 1344) adlı risalesinde bu hareketin İslâm'a uygunluğunu anlatmış, ayrıca Şerif Hüseyin (ö. 1931) ile Suûd ailesi arasındaki iktidar mücadelesinde Suûdîlerin yanında yer almıştır. Öte yandan Suûdî krallığını İslâm'a hizmet edecek bir devlet olarak gören ve diğer İslâm ülkeleriyle aralarında çıkan ihtilafların büyümemesi için çaba sarf eden Reşid Rıza zaman içerisinde Arap milliyetçiliğine yönelik bir söylem de geliştirmiş ve bu söylem tarzı bazı araştırmacılar tarafından Arapçılık ve/veya Pan-Arapçılık olarak değerlendirilmiştir. Bkz. E. Tauber, "Rashîd Ridâ as Pan-Arabist before World War I", *The Moslem World*, LXXIX/2 (1989), s. 272-286; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, s. 241-242.

11 İşcan, *Selefilik*, s. 35. Vehhâbîlik hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suûdî Arabistan ve Vehhâbîlik*, İstanbul 2010, s. 20-253.

XIX. yüzyılda Pan-İslâmist akımın popüler hâle gelmesinin sağladığı şöhretle birlikte bir sonraki yüzyıla taşınan Selefi adlandırması, Vehhâbi isminden pek haz duymayan ve büyük çoğunluğu Suûdî Arabistan kökenli Ehl-i Hadis/Hanbelî geleneğine mensup olan çevrelerde içtenlikle benimsenmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısındaki güçlü propaganda sayesinde ise bilhassa Arap dünyasında Ehl-i hadis zihniyetinin temsilcilerini ifade etmek üzere daha saygın bir isim olarak Vehhâbiye adının yerine geçmiştir.¹² Diğer taraftan Birinci Dünya Savaşı sonrasında İslâm dünyasında ekonomik ve sosyal şartların giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın daha da artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğüne yönelik tazyikin çoğalmasıyla Selefilik hareketi sertleşme/radikalleşme eğilimine girmiş ve bu süreçte kendini çeşitli siyasal örgütler hâlinde göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın (ö. 1949) önderliğindeki İhvân-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin (ö. 1979) öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefilîği adeta bir dinî ideoloji hâline getirmiştir. Geleneksel İslâm yorumlarına olduğu kadar Batı menşeli düşünce ve değerlere de topyekûn karşı çıkan bu radikal hareket dışı kapalı bir tavır geliştirmiştir. Ayrıca Filistin sorununun müzminleşmesi ve Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgal edilmesi bu hareketin Arap dünyası ve Hint alt kıtasında hızla yayılmasına vesile olmuştur. Sonuç olarak, İhvân-ı Müslimîn gibi nispeten ılımlı hareketlerden İslâmî Cihad gibi şiddet yanlısı gruplara kadar oldukça geniş bir yelpazede kendine taraftar bulan Selefilik¹³ bugün geldiği nokta itibarıyla radikal bir çizgide, dinin ruhundan ve maneviyatından ziyade lafzına ve şekline ilgi gösteren, ahlâkî-derûnî boyutu çok kere ihmal eden, tarihî tecrübe ve birikimi, kültürel zenginlik ve çeşitliliği bidat ve bidatçılığa indirgeyen bir tavır benimsemiştir. Ayrıca siyasi arenada daha çok göze çarptığı için, modern dünyada İslâm toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan, tahammülsüz ve toleranssız bir müslüman imajının oluşmasına ciddi katkıda bulunmuştur.¹⁴

Daha ziyade Arap âleminde rağbet gören Selefilik Türkiye topraklarında kendisine geniş bir taban oluşturmamıştır. Gerçi M. Abduh ve R. Rıza'nın öncülüğündeki Selefi akılcılık II. Meşrutiyet İslâmcılığı üzerinde müessir olmuştur; ancak bu tesir Mehmed Âkîf'in (ö. 1936) *Safahât*'taki birçok dizesinden de anlaşılacağı gibi, Japon modernleşmesine benzer bir tarzda, aşırı kendinden yapma şartına bağlı bir ıslah projesi üzerinde temerküz etmiş, dolayısıyla tasavvuf ve tarikatleri bidat, kabir tahripçiliğini dinî ihya ve ıslah addetme gibi Selefi-Vehhâbi karakterli ifratlar bu topraklardaki müslüman halkın sevâd-ı a'zamanca hiçbir zaman benimsenmemiştir. Selefi hareketin özellikle Türkiye coğrafyasında geniş taban bulamamasında bu hareketin Vehhâbîlikle ilişkilendirilmesi kadar Vehhâbîliğin Osmanlı Devleti'ne karşı yürüttüğü mücadelenin

12 Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık", s. 206-208.

13 İşcan, *Selefilik*, s. 38-49; Büyükkara, "11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık", s. 208-234.

14 M. Ali Büyükkara, "Selefilîğin Yakın Tarihinden Önemli Bir Yaprak: Yeni Bilgiler Işığında Cuheyman el-Uteybî ve Cemaati", *Marîfe: Bilimsel Birikim (Selefilik)*, cilt: 9, sayı: 3 (2009), s. 21-46.

ihanet olarak görülmesi de önemli rol oynamıştır, denebilir. Ayrıca folklorik ve kültürel motiflerin Türk toplumunun pratik dinî tecrübesinde vazgeçilmez bir yere sahip olması, keza tasavvuf ve tarikat kültürünün Osmanlı geleneğinde son derece önemli bir yer işgal etmesi ve bu gelenekte ilk müderris Dâvûd-i Kayserî'den (ö. 751/1350) itibaren medrese ile tekkenin telif edilmesi gibi hususlar da Selefiliğin bu topraklarda yaygın kabul görmemesinde rol oynayan sebepler arasında sayılabilir.

Yukarıda kısaca zikredildiği gibi, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın yanı sıra Sıddık Hasen Han (ö. 1890), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Tâhir el-Cezâirî (ö. 1920), Mahmûd Şükrî el-Âlûsî (ö. 1924) gibi daha birçok ilim ve fikir adamı tarafından da benimsenen yeni Selefilik, son dönem Osmanlı Türkiye'sindeki İslâmcılık akımını da önemli ölçüde etkilemiştir. İslâmcılık, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ittihâd-ı İslâm fikri etrafında şekillenen ve ilk olarak Namık Kemal (ö. 1888), Ali Suavi (ö. 1878), Ziya Paşa (ö. 1880) gibi isimlerin temsil ettiği Yeni Osmanlılar arasında gündeme gelen, II. Abdülhamid devrinde Osmanlı Devleti'nin bekasını teminde önemli fonksiyon icra edebilecek faydacı bir politika unsuru olarak görülen, II. Meşrutiyet'ten sonra ise daha çok ıslah/tecđit çizgisinde sürdürülen bir İslâmî düşünce hareketidir. Mısır ve Hint alt kıtasındaki ıslah hareketlerinin katkılarını muhtevi bir fikrî geleneğe de sahip olan İslâmcılık hareketi II. Meşrutiyet'ten sonraki basın ve fikir hürriyeti atmosferinde *Sırât-ı Müstakim/Sebîlürreşâd*, *Beyânülhak*, *İslâm Mecmuası*, *Volkan* gibi çeşitli gazete ve dergilerin sütunlarında meramını ifade imkânı buldu.¹⁵

Her ne kadar modern anlamda ideolojik bir hareket hüviyetini kazanmamış ve doktriner bütünlük arz eden bir tanımı yapılmamış olsa da İslâmcı fikriyatın genel çerçevesi inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, idare, siyaset, iktisat, hukuk, eğitim alanlarında İslâm dinini bütün bir hayat nizamı olarak yeniden hâkim kılarak müslümanları medenileştirme, İslâm âlemini geri kalmışlıktan, Batı hâkimiyetinden, müstebit idarecilerle keyfî yönetimlerden kurtarma, dinî düşüncüyü taklit, hurafe ve bidatlerden arındırma gibi dinî, siyasi, ilmî çözüm arayışları şeklinde değerlendirilebilir.¹⁶ Buna göre İslâmcılığın belli başlı görüş ve iddiaları şöyle özetlenebilir: (1) İslâm modern ihtiyaçları karşılayacak, modern gelişmeler karşısında insanın dünyaya bakışını tayin edecek, değişimleri açıklayacak ve hayatın her alanına hâkim kılınabilecek evrensel bir muhtevaya sahiptir. İslâm bu geniş siyasi-içtimai muhtevasını kutsal bir kaynaktan sağlamakla birlikte aklın de temellendirilebilir bir dindir. (2) İslâm

15 Geniş bilgi için bkz. Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul 1991, s. 26-28, 34-36, 42-45, 77-92, 99-134; Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul 1962, s. 2-20; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I. XV-LXVII; Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul 1994, s. 603-674; Fazlı Arabacı, "Osmanlı Modernleşmesinde Yeni Osmanlıların Din ve Siyaset Anlayışları", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 2, sayı: 5 (1999), s. 63-90.

16 İslâmcılıkla ilgili farklı adlandırmalar ve tanımlamalar için bkz. Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, I. XXXII-XL; M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslâmcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, cilt: 1, sayı: 1 (1999/1), s. 104.

tüm modern gelişmelere açık bir dindir. Çağın getirdiği yeniliklere kolayca intibak edebilir. Terakkiye mani olmadığı gibi bizzat terakkiyi emreder. (3) Batı birçok yönden üstün konumdadır. Müslümanlar Batı'yı üstün kılan modern bilim, teknik ve medenî usulleri alarak kendi toplumlarını kalkındırmak zorundadır. (4) İslâm müslümanlar için Batılı milletler gibi bir milliyet prensibi getirmektedir. Müslümanlar bu prensip etrafında birleşerek siyasi bir topluluk oluşturabilir.¹⁷

Bu ana görüşler çerçevesinde İslâmcılar düşünce hayatındaki geriliğin öncelikli hâl çaresini Kur'an ve Sünnet'ten oluşan iki temel kaynak ile Selefi akideye yönelmekte görmüşlerdir. Ancak bu yönelişte modern zamanların ilcaat ve icapları uyarınca geliştirilen din, dünya, tabiat ve siyaset görüşlerine temel dinî metinlerden destek bulma hedefi de gözetilmiştir. Bu hedefe giden yolda, din-bilim ve akıl-nakil arasında çatışma olmadığını ispat etmek üzere naslar, modern Batı kaynaklı düşünce akımlarından alınan ilhamla az çok natüralist ve determinist tarzda izah edilmiştir. Bu tür izahlarla bağdaşmayan, diğer bir deyişle modern tasavvurla uyuşmayan ilmî ve kültürel miras ise ya reddedilmiş ya da cehalet ve yanlış anlamayla itham edilmiştir. Benzer şekilde tasavvuf ve tarikatlar da genellikle İslâm'ı yanlış anlayıp yorumlamanın ürünü olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan İslâmcılar bilhassa II. Meşrutiyet döneminde siyasete de yakın ilgi duymuş ve nasları güncel siyasi meseleler hakkında konuşurmak gibi bir yola başvurmuştur. O kadar ki söz konusu dönemde birçok İslâmcı yazar İttihat ve Terakki'yi mübarek cemiyet, mukaddes cemiyet, fırka-i muhtereme gibi adlarla anmakla kalmamış, İttihatçıları İslâm dünyasını kurtaracak "erbâb-ı fetih", "ashâb-ı celâdet", faaliyetlerini de "cihâd-ı mukaddes" gibi sıfatlarla tavsif etmiştir.¹⁸ Üstelik bu tuhaf tavsifler *Sırât-ı Müstakîm*'de yazan Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) gibi bazı isimler tarafından çeşitli ayetlerin tefsiri meyanında zikredilmiştir.

Osmanlı'nın son döneminde böyle bir çizgiye sahip olan İslâmcılık, 70-80'li yılların Türkiye'sinde kendini devletçi, milliyetçi ve muhafazakâr geçmişinden mümkün mertebe arındırıp daha saf ve rafine bir İslâm arayışına koyulan çevrelerce temsil edildi ve bu dönemde bilhassa Seyyid Kutub (ö. 1966), Hasan el-Bennâ (ö. 1949), Ali Şeriatî (ö. 1977) gibi isimlerin Türkçeye çevrilen kitaplarındaki fikrî muhtevanın da yönlendirmesiyle, İslâm'ı tabii şekilde yaşanan bir hâl olmaktan çok, mevcut siyasi rejimle didişmenin ideolojik payandası olarak algılama eğilimi yaygınlık kazandı. Yine bu dönemde İslâm daha ziyade siyasi meramı ifade bağlamında belki geçmişte hiç olmadığı kadar çok söze konu oldu; fakat İslâm'ı sözün konusu yapanlar arasında, ezan ve namaz vakitini cami avlusunda bekleyen kimselere pek rastlanmadı.

1990'lı yılların Türkiye'sine gelindiğinde, rejimle didişme hususunda 28 Şubat tecrübesinden dersini almış gözükten siyasal İslâmcılık, AK Parti'nin ik-

17 Mümtaz'er Türköne, "İslâmcılık", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 60-62.

18 Azmi Özcan, "İslâmcılık [II. Meşrutiyet]", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 62-64.

tidara gelmesini müteakiben, -daha ziyade sanal ortamda yayımladıkları kuru, yavan, dışlamacı metinlerle cihad yapan ve sosyolojik envanterde hatırı sayılır bir yer tutmayan birtakım radikal ve marjinal gruplar hariç-, din üzerinden siyasi ve ideolojik meram anlatma çabasından büyük ölçüde vazgeçerek muhafazakâr bir hüviyete büründü. Burada sözü edilen muhafazakârlık, İslâmî duyarlılığa sahip insanlar arasında bile gitgide daha yaygın bir kabul gördüğüne tanık olunan dinîlik-lâdinîlik ayrımı çerçevesinde dinî alanda ritüel yönü ağır basan geleneksel halk dindarlığına rağbet şeklinde kendini gösterdi. Müslümanlık belirli zamanlarda belirli ritüellerin ifası şeklinde telakki edilince hayatın diğer alanları bir bakıma lâdinîleşti ve bu alanlarda modernleşme, liberalleşme ve dünyevileşme eğilimi, hemen hiçbir manevi ve vicdani sıkıntı yaratmayan, bilakis gayet doğal biçimde yaşanan bir tecrübe haline geldi.

III

Çağdaş İslâmî düşüncenin baskın karakteri, daha önce de belirtildiği üzere ıslah ve tecdit kavramlarında ifadesini bulur. Bu kavramlar etrafında şekillenen fikriyatın modern dönem İslâm dünyasının hemen her bölgesinde temsilcileri bulunmakla birlikte başroldeki simalar genellikle Mısır ve Suriye asıllı Araplar arasından çıkmıştır. Bilhassa Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın çabalarıyla gelişen Arap-Müslüman ıslahçılığında hem maziye gözden geçirip geleneği ayıklama hem de tecdit yoluyla istikbali mamur kılma fikri vurgulanmakla birlikte, bu yöndeki mesainin daha ziyade eğitim, hukuk ve tasavvuf-tarikat gibi konulara teksif edildiği söylenebilir. Öte yandan bu Selefî ıslahçılık, çıkış noktası itibariyle ilhamını dinden alan bir hareket gibi görünmesine rağmen, önde gelen temsilcilerine ait müellefatta dinî konuların sosyal ve kültürel meselelerden daha az yer tuttuğu fark edilir. Mesela Efgânî ve Abduh'un *el-Urvetü'l-Vüskâ*'daki makalelerine göz atıldığında, dinî konulardan çok sosyal, kültürel ve siyasi meselelere ağırlık verildiği görülür. Keza, Osmanlı karşıtı fikirleriyle tanınan ıslahçı Abdurrahmân el-Kevâkibî'nin (ö. 1902) *Ümmü'l-Kurâ* ve *Tabâiu'l-İstibdâd* adlı eserlerinde, Reşid Rıza'nın da *el-Menâr* dergisinin ilk dönemlerinde ağırlıklı olarak sosyal, siyasal ve kültürel meseleler üzerinde durduklarına şahit olunur.¹⁹

Islahçı harekette eğitim konusunun önemli bir yer işgal etmesinde Abduh'un payı şüphesiz çok büyüktür. Başlangıçta hocası Efgânî'nin yönlendirmesiyle daha ziyade siyasî konularla ilgilenen Abduh, Urâbî Paşa'nın Mısır'daki sömürge yönetimine karşı başlattığı millî ayaklanmayı desteklediği gerekçesiyle 1882'de üç yıl sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. 1883 yılı sonlarında Efgânî'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve orada hocasıyla birlikte *el-Urvetü'l-Vüskâ* isimli teşkilatın bir faaliyeti olarak aynı adı taşıyan bir gazete çıkarmaya başladı. Müslümanları taassuba, fanatizme ve toplumsal uyuşukluğa karşı mücadeleyle, İslâm coğrafyasındaki Batı hegemonyasına

19 Ali Merad, "Islah", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 146.

karşı savaşılmaya davet eden bu gazete çeşitli tazyikler ve mânialar yüzünden 1884'ün Eylül ayında kapatıldı.²⁰

Bu olumsuz gelişmeler Abduh'un zihninde, "Mısır ve İslâm dünyası kısa vadede çabalarla kurtarılamaz." kanaatinin pekişmesine yol açtı. Derken, bu konuda hocası Efgânî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi. Hocasına, "Siyaseti terk edip tanınmadığımız bir yere gidelim; orada zeki ve selim fitratlı on-onbeş çocuk seçelim. Sonra onları kendi yöntemimiz çerçevesinde yetiştirelim. Daha sonra her birine on çocuk emanet edelim. Çok kısa bir süre sonra görülecektir ki ıslah yolunda yüz nefer sahibi olmuşuz. Biz ancak bu şekilde kurtuluşa ereriz..." şeklinde bir teklif sunarak siyasal İslâm yerine kültürel İslâm'ı tercih ettiğini belirtti. Fakat Efgânî bu teklifi mevcut siyasi projeleri sekteye uğratma teşebbüsü olarak algıladı ve sonuçta yöntem konusundaki farklılık Efgânî ile Abduh arasındaki yol arkadaşlığının son bulmasına yol açtı.²¹

1889'da Mısır'a dönmesinin ardından Abduh başta Ezher olmak üzere ülkedeki eğitim ve yargı kurumlarının yeniden yapılandırılması hususunda üst makamları ikna etti. Mısır müftülüğüne atandıktan sonra Şer'iyye mahkemeleri ve vakıfların idaresiyle yeni düzenlemeler yapmasının yanında Ezher ıslahat programını da hayata geçirmeye çalıştı. Yaklaşık aynı zaman diliminde Seyyid Ahmed Han da Hint alt kıtasında eğitim kurumlarının ıslahıyla meşgul oldu. 1875'te Aligarh'ta *The Muhammadan Anglo-Oriental College*'i kuran Ahmed Han bu kolejin kuruluşunda Cambridge Üniversitesi'ni esas aldı ve öğrencilerin Batı tarzı öğretim programıyla yetiştirilmesini amaçladı.²² Diğer taraftan İran coğrafyasında modernist kimliğiyle tanınan ve İran meşrutiyet hareketinin öncüleri arasında yer alan Seyyid Muhammed Tabatabâî (ö. 1921) de halkın eğitim seviyesini yükseltme meselesine hayli kafa yordu. Gençlik yıllarından itibaren Melkum Han, Mecdülmülk gibi yazarlar ile Cemâleddîn Efgânî ve Abdurrahman el-Kevâkibî gibi ıslahçılardan etkilenen Tabatabâî halkın eğitim seviyesinin düşüklüğünü yaşadığı dönemdeki İran'ın en temel problemi olarak gördü ve bu problemin halli için Batılı tarzda modern okulların açılmasını önerdi.²³ Buna benzer görüş ve teklifler Suriyeli din âlimi Hüseyin el-Cisr (ö. 1909) tarafından da dile getirildi. Batı'nın kalkınma hamlesinin temelinde eğitimin yattığına inanan Cisr, İslâm dünyasında da Batı'dakine benzer sanat ve meslek okulları açılmasının gerekliliğini savundu ve bilhassa kadınlar ile çocukların eğitimi meselesi üzerinde durdu.²⁴

Son dönem İslâm dünyasında, bazı Selefî görüşlere müspet atıflarda bulunduğu bilinen Musa Carullah (ö. 1949) da eğitimde yeniden yapılanma

20 Bkz. Cemaleddin Afganî-Muhammed Abduh, *Urvetü'l-Vuska*, çev. İbrahim Aydın, İstanbul 1987, s. 18-36.

21 Mehmet Zeki İçsan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 61-65.

22 Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, s. 140-152.

23 Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, İstanbul 2008, s. 37-50.

24 İlyas Çelebi, "Hüseyin el-Cisr", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 539.

konusuyla yakından ilgilendi. Rusya müslümanları arasında ıslah hareketinin öncülüğünü yapan Kursavî ve Mercânî gibi âlimlerden etkilenen Musa Carullah'a göre mektep ve medreselerin ıslahı hayati bir meseledir. Çünkü İslâm dünyasında yaşanan inhitat ve inkırazın en temel sebeplerinden biri eğitim alanındaki gerilemedir. Medreselerde okutulan ders müfredatının modern dünyanın gerçekliğinde hemen hiçbir karşılığı bulunmadığını, üstelik insanların duygu ve düşünce dünyasında hiçbir etki yaratmadığını düşünen Carullah, müfredatta tabii ilimler ve matematik gibi derslere de yer verilmesi gerektiğini ileri sürdü. Bu bağlamda sosyal hayattan ve modern ilimlerden kopuk eğitimin yanlışlığına işaret eden Carullah²⁵ medreselerin ıslahını kabul etmeyen Kadimciler ile sadece modern bilimlerin okutulmasına taraftar olan bazı Ceditçilere de karşı çıktı.²⁶

Eğitim sisteminin ıslahı meselesi son yıllara kadar gündemdeki yerini korudu. Nitekim Fazlur Rahman (ö. 1988) bir tür İslâm eğitim tarihi niteliğindeki *Islam and Modernity* (İslâm ve Çağdaşlık) ve *Islam (İslâm)* adlı eserlerinde geleneksel İslâm eğitim sistemini tartıştı ve bu sistemin kişi ve kitap merkezli olmasını tenkit konusu yaptı. Ona göre klasik dönemlerdeki öğrenciler fıkıh sahasında klasik bir eseri adamakıllı mütalaa etmiş, ama gerçekte fıkıh ilmini öğrenememiştir. Keza tefsirde sözgelimi Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl*'ini baştan sona okumuş, fakat tefsir ilmine vâkıf olamamıştır. Kitap merkezli eğitim, metodik yetersizliğe yol açmasının yanı sıra tedriste ezbercilik, telifte de şerhçiliğin yaygınlık kazanması sonucunu doğurmuştur.²⁷ “Ortaçağ İslâm dünyasında özgün araştırma ve düşünceyi besleyen bir ilim anlayışı yoktu” diyen ve klasik dönemlerdeki yaygın âlim tipini hemen her alanla ilgili malumat toplamak ve özgün teliften ziyade şerhçilikle meşgul olmak şeklinde tasvir eden Fazlur Rahman medrese sisteminin, kısıtlı öğretim programıyla fikrî durgunluğu hızlandırdığını kabul etmekle beraber, bunu inkırazın aslı sebebi değil tezahürü olarak değerlendirmiştir. Bu tespit ve tenkitlerin yanında dinî ilimlere canlılık kazandırmak noktasına özel vurgu yaparak sosyal bilimler ve felsefe nosyonunu söz konusu ilimler için adeta can suyu olarak görmüş, ayrıca yeni öğretim programının konu merkezli ve problem

25 Musa Carullah *Târîhu'l-Kur'an ve'l-Mesâhif* isimli otuz sekiz sayfalık eserinde medreselerin ıslahı ve bilhassa dinî ilimlerde hangi dersler ve kitapların okutulması gerektiği gibi meselelere geniş yer ayırmıştır. Bkz. Musa Cârullah Rostofdüni, *Târîhu'l-Kur'an ve'l-Mesâhif*, Petersburg 1323, s. 2-19.

26 Recai Doğan, “Musa Carullah'ın Maârif ve Usûl-i Cedid Hakkındaki Görüşleri”, *Ölümünün 50. Yıl dönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)*, Ankara 2002, s. 129-144; Mehmet Görmez, “İslâm Tecdit Geleneği ve Musa Carullah”, [a.g.e. içinde], s. 123-127; Şahin Gürsoy, “Ondokuzuncu Yüzyılda Eğitim Olgusu, Çöküş ile Uyanış Arasında Kurulan İlişkide Musa Carullah ve Bilgi Çözümlemesi”, *Dinî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 26 (2006), s. 85-94. Medreselerin modern çağın ihtiyaçlarına cevap vermediği, mutlaka yeniden yapılandırılması gerektiği meselesi son dönem Osmanlı Türkiye'sinde de uzun boylu tartışılmış ve bu alanda birtakım yeni düzenlemeler yapılmıştır. Bkz. Zeki Salih Zengin, “II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılarda Medreselerin İslahı Çalışmaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 34, sayı: 2 (1998), s. 43-52; a. mlf., “Medreseden Üniversiteye”, *ÇÜİFD*, cilt: 8, sayı: 2 (2008), s. 215-224.

27 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara 2002, s. 85-97; a. mlf., *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981, s. 242-267.

çözmeye dayalı olması gerektiğini savunmuştur.²⁸

IV

Çağdaş İslâm düşüncesindeki ıslahçı hareketlerin önemli bir ilgi alanı da siyasettir. Bu ilginin yaygınlık kazanmasında Cemâleddîn Efgânî'nin (ö. 1897) İslâm birliğini tesis yönündeki fikrî ve siyasi mesaisi çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü Efgânî farklı ideolojilere sahip birçok aydını doğrudan ve dolaylı olarak etkilemiştir. Mesela Osmanlı Türkiye'sinde bazı Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Yusuf Akçura (ö. 1935), Ahmet Ağaoğlu (ö. 1939), Mehmed Emin Yurdakul (ö. 1944) gibi Türkçüler, Mehmed Âkif (ö. 1936), Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951), Said Nursî (ö. 1960) gibi İslâmcılar onun görüşlerinden şu veya bu şekilde istifade etmişlerdir. Efgânî Mısır'da da birçok münevverin zihin dünyasında derin izler bırakmıştır. Gerçi onun en gözde öğrencisi Muhammed Abduh ıslah projesini siyasetten çok eğitim ve kültür yönünde geliştirmiş, Abduh'un en meşhur öğrencisi Reşid Rıza ise giderek kökenci/köktenci bir eğilimi benimsemiş, buna mukabil Kâsım Emîn (ö. 1908), Lütfi es-Seyyid (ö. 1963) ve Ali Abdürrâzık (ö. 1967) gibi isimler oldukça laik ve liberal bir çizgiyi takip etmişlerse de Efgânî'nin bütün bu isimler üzerinde etkili olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Suriye ve Lübnan'da Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1902), Hüseyin el-Cisr (ö. 1909), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö. 1914) ve Emîr Şekîb Arslan (ö. 1946) gibi isimler de Efgânî'nin etkilediği meşhur âlimler ve aydınlar arasında sayılabilir.

Bir taraftan Osmanlı Devleti'nin askerî ve siyasi alanda her geçen gün daha fazla kan kaybettiği, diğer taraftan İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde emperyalist işgallerin yaşandığı bir dönemde müslüman ilim ve fikir erbabının en azından ümmetin birlik ve dirliği (İttihâd-ı İslâm) noktasında siyasete ilgi duymaması düşünülemezdi. Ne var ki siyasete ilgi, rüzgârın yenilik ve değişimden yana estiği bu dönemde oryantalistik söylemin de etkisiyle ittihâd-ı İslâm idealinden farklı istikamet ve hedeflere yöneldi. Bunlar ya doğrudan hilafet, saltanat, meşrutiyet, cumhuriyet gibi genel ya da şura, meşveret, hürriyet ve müsavat gibi daha özel meselelerle ilgiliydi.

Bilindiği gibi XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti siyasi alanda birtakım ciddi düzenlemeler yapmaya icbar edildi. Bu cümleden olarak, 1836'da Tanzimat, 1856'da Islahat fermanı ilan edildi. Keza 1876'da birinci, 1908'de ikinci meşrutiyetin ilanı ile anayasal saltanat rejimine geçildi. Bu arada İran'da da meşrutî idare tesis edildi. Batılı devletlerin diplomatik tazyiki ile devlet-i aliyeyi usûl-i cedîde-i Avrupaya tevfi kan tanzim hedefi güden Garpcı bürokrasinin teşvikine ilaveten reform taraftarı âlimler ve aydınlar da bütün bu safahatta rol aldı. Son dönem İslâm dünyasında siyasi reform talebinde bulunan ilim ve fikir erbabının önemli bir kısmı genelde hilafet ve saltanat, özelde de Osmanlı

28 Bülent Çelikel, "Fazlur Rahman'ın Geleneksel İslâmî Eğitim Eleştirisi", *DEÜİFD*, cilt: 27 (2008), s. 143-145.

hilafetinin mahiyet, meşruiyet ve misyonunu tartışmaya açtı. Bu tartışmaların yaygınlık kazanmasında Batı'nın, bilhassa İngiliz yönetiminin emperyal hedeflere giden yoldaki engelleri bertaraf etme siyasetine dayalı girişimleri çok önemli bir rol oynadı.²⁹

Selefî ıslahçılığın kült şahsiyeti Reşid Rıza müslümanların birlik ve dirliği için hilafet kurumuna büyük önem atfetmekle birlikte, bu konuda yeni bir düzenleme yapılması, Osmanlı'daki halifenin otoritesinin sınırlandırılması, bunun yerine daha kolektif bir hilafet modelinin tatbik mevkiine konulması gerektiğini ileri sürdü ve bu çerçevede Arap, Türk ve Kürt unsurların bir arada yaşadıkları Musul gibi bir bölgede bütün ülkelerce tanınacak bir hilafet modeli önerdi.³⁰ Buna mukabil, Abdurrahmân el-Kevâkibî (ö. 1902) adem-i merkeziyetçi yönetim anlayışının hakim kılınması yönündeki taleplerinin yanı sıra hilafetin Kureyş kabilesine mensup bir Arap'a verilmesi ve hilafet merkezinin Mekke olması teklifinde bulundu. Ezher ulemasından laik ve liberal çizginin temsilcisi Ali Abdürrâzık (ö. 1967) ise Türkiye'de hilafetin kaldırıldığı 3 Mart 1924'ten bir yıl kadar sonra yayımladığı *el-İslâm ve Usûlül-Hükûm* (İslâm'da İktidarın Temelleri) adlı eserinde hilafetin hiçbir dinî temelini bulunmadığı iddiasını savundu.³¹ Buna benzer görüşler Türkiye'deki bazı ilim ve fikir adamlarınca da savunuldu. Mesela, Cumhuriyet döneminin ilk adliye vekili olan Seyyid Bey (ö. 1925), Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hilafetin kaldırılması teklifinin görüşüldüğü oturumun sonunda yaptığı uzun konuşmada, hilafetin dinî değil dünyevî ve siyasi, dolayısıyla fer'î bir mesele olduğunu ifadeyle hâlihazırdaki hilafetin gerçek anlamda bir hilafet olmadığını ileri sürdü.³²

Diğer taraftan Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Şiblî Nu'mânî gibi meşhur isimler de hilafet konusunda alternatif görüşler ortaya attı.³³ Ancak sonuçta hilafet ve saltanatın 1924'te ilga edilmesi Muhammed İkbal dâhil bir-

29 İngilizler Osmanlı hilafetinin dünya müslümanları üzerindeki nüfuzunu kırma ve böylece kendi emperyal emellerine daha kolay ulaşma amacıyla XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren halife ve halifelik aleyhine güçlü bir kışkırtma ve karalama kampanyası başlatmıştır. Bu kampanyanın diplomatik ayağında önemli bir rol alan ve Kahire'de M. Abduh'la yakın arkadaşlık kurup hilafet konusunda görüş alışverişinde bulunan W. Blunt (ö. 1920) Osmanlılar ve Osmanlı hilafeti hakkında şunları söylemiştir: "Osmanlı hanedanı İslâm'ın felaket sebebidir ve sonu yaklaşmıştır... Adı ister Abdülaziz olsun, ister Abdülhamid olsun bir Osmanlı halifesi mevcut olduğu müddetçe İslâm dünyasında moral ilerleme mümkün değildir ve içtihad kapısı da tekrar açılmaz. Abdülhamid'in yönetimi ne adildir ne de İslâm hukukuna uygundur. Tamamen askerî güce dayanan böyle bir yönetim uzun süre yaşayamaz, dolayısıyla hilafet yakın bir gelecekte Mekke veya Medine'ye nakledilecektir". W. S. Blunt, *The Future of Islam*, London 1882, s. 84. 92. Nakleden: Azmi Özcan, "İngiltere'de Hilâfet Tartışmaları, 1873-1909", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2 (1998), s. 61.

30 Muhammed Reşid Rıza, *el-Hilâfe evî'l-İmâmetül-Uzmâ*, Kahire 1341, s. 85-86.

31 Talip Türcan, "Hilâfet Karşısı Bir Ezher'li: Ali Abdürrâzık (1883-1967)", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 (2005), s. 409-426.

32 Sami Erdem, "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilafet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922-1924)", *Divân: İlmî Araştırmalar*, (1996/2), s. 119-146.

33 Mehmet Özşenel, "Hindistan'da Hilâfet Meselesine Aykırı Bir Bakış: Şiblî Nu'mânî ve Hilafet Makalesi", *SAÜİFD*, sayı: 15 (2007), s. 153-160.

çok müslüman aydın tarafından cesur bir içtihat olarak alkışlandı.³⁴ Bu alkış İslâm dünyasındaki inkıraz ve izmihlalin önemli bir sebebinin, Osmanlı'daki hilafet ve saltanata atıfla otoriter/totaliter rejimler olduğu yönündeki yaygın kanaatle çok yakından irtibatlıydı. Bundan dolayıdır ki birçok ilim ve fikir adamı meşveret, hürriyet ve müsavat gibi meselelere özel bir önem attetti. İlmiye sınıfına mensup bazı zevat ise bu meseleleri naslarla ilişkilendirme cihetine gitti. Mesela Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) özgürlük ve eşitlik konusunu usûl-i fıkıh çerçevesinde şöyle değerlendirdi:

Malumdur ki şeriat-ı İslâmiyye'de iki nevi hüküm vardır: Birisi ahkâm-ı mansûsa, diğeri ahkâm-ı müctehedün fihâdır. Ahkâm-ı mansûsa insanların fîmâ ba'd tegayyür nâ-pezîr olan ahvâli hakkındadır ki "hüvellezi ce'aleküm halâife fî'l-arz" (Fâtır 35/39), "İnne ekrameküm indallâhi etkâküm" (Hucurât 49/13) nusûs-i celîlesinin tayin ettiği hürriyet ve müsavât bu kabildendir (...) İkinci kısma gelince, nesh-i şerâideki hikmet icabınca zaman, mekân, ahvâl ve eşhâsın tefâvütüyle mütefâvit ve bunların tegayyürüyle mütegayyir bulunan ahkâm-ı muallele ve icthâdiyye örf ve âdet ve hâcâtın ehemmiyeti itibariyle "ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz" kaide-i külliyesinin medâr-ı tedvîni olan sırr-ı şer'î üze (...) bir felsefe-i cedîde-i hakikiyyeye rabt olunmuştur.³⁵

Son dönem Osmanlı'da II. Abdülhamid'in müstebit bir padişah, buna mukabil İttihad ve Terakki'nin mübarek bir cemiyet olduğunu düşünen bazı ilim adamları bu düşüncelerini Kur'an'a söyletme yoluna bile gitti. Mesela, Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912) *Sırât-ı Müstâkîm* dergisinde yayımlanan bir makalesinde İttihad ve Terakki'yi desteklemeyi, Âl-i İmrân 3/103 ve Enfal 8/46 gibi birlik ve beraberliği emreden ayetlere, bu cemiyete muhalif zihniyeti desteklemeyi de Âl-i İmrân 3/105 ve Mü'minûn 23/53 gibi tefrikadan sakınmayı emreden ayetlere dayandırdı.³⁶ Yine Manastırlı, 31 Mart hadisesini müteakiben II. Abdülhamid'in hal' edilmesiyle ilgili yazısında, "Bakın, Allah size

34 Bkz. Hamid İnyet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, İstanbul 1988, s. 112-113.

35 Küçük Hamdi, "Makâle-i Mühimme", *Beyânülhak*, 1/18 (9 Muharrem 1327), s. 402. Nakleden: İsmail Kara, "Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Modernleşme İslâm Dünyası ve Türkiye*, İstanbul 2001, s. 198-199. Bu konuyla ilgili olarak, "Aslında Elmalılı Hamdi Efendi ve Seyyid Bey gibi ulema ve meşayih tabakasına mensup olanların, tahsilleri, konumları ve görevleri icabı, devleti nereye götürecekleri belli olmayan yenilikçi bürokratlara, aydınlara ve dinî alanı tahrip eden dünyevîleşmeye karşı halifenin yanında yer almaları ve hilafeti tahkim etmeye çalışmaları beklenirdi" diyen İsmail Kara, bu isimlerin halife ve hilafete muhalif tavır takınmalarını bir bakıma kendilerini ve kendi zihniyetlerini itibardan düşürmek olarak değerlendirmiş ve ardından şu manidar ifadeleri eklemiştir: "Kaderin cilvesine bakın ki hilafet ilga edildiği gün medreseler kapatıldı. Şer'îye ve evkâf vekâleti de lağvedildi. Çok kısa bir zaman sonra medeni kanunun İslâm hukuku ve Türk gelenekleri hesaba katılarak hazırlanması gerektiğini savunduğu için Seyyid Bey istifaya zorlandı. İstanbul'a döndü ve çok geçmeden vefat etti. Hamdi Efendi ise İstiklal Mahkemeleri'nce idama mahkûm edildi. Beraatından sonra İstanbul'daki evinde inzivaya çekildi ve *Metâlib ve Mezâhib* tercümesinin başına yazdığı uzun girişte medreselerin kapatılmasıyla içine düştüğü sıkıntıları anlatmaya başladı". İsmail Kara, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 258.

36 Suat Mertoglu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırât-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)*, (yayımlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 70.

şöyle bir misal veriyor: Vakti zamanında bir belde/karyede güven içinde yaşayan bir halk vardı. Bu halk alabildiğine bolluk ve refah içindeydi. Fakat onlar Allah'ın nimetlerine nankörlükle karşılık verdiler. Allah da yaptıklarından dolayı onlara şiddetli bir kıtlık-kıran ve açlık belasını tattırdı.” mealindeki Nahl 16/112. ayeti istibdat idaresinin(!) merkezi olan Yıldız Sarayı'na hamletmiş, erkân-ı istibdadın iktidarı kaybetmesiyle bu ayet arasında kurduğu ilişkiyi de şöyle ifade etmiştir:

Karye-i mebhûs-i anhâyı tayinde birkaç rivayet vardır. Fakat bi-aynihâ bilinmesine lüzum yoktur. Câ-yi itibar-ı ikaz olabilmesi için ahvâl-i avârızını bilmek kâfîdir. Kur'an-ı Kerim'den maksat da budur. Müfessirîn-i izâmın beyan ettikleri vechile vaktiyle Mekke-i Mükerrema ahalisi, sanâdîd-i Kureyş bu mesel-i madrûba mevrid olmuşlardı. Bugün de Yıldız karyesi [Yıldız Sarayı], ruesâ-yı istibdad tamamen bu ayet-i celîleye makes, hâvî olduğu ahvâl-i habîse ve elimeye meclâ-yi ibretnüma olduğu vâreste-i inbâdır.³⁷

Meşrutiyet idaresinin ve İttihatçı zihniyetin yanında yer alan, dolayısıyla istibdat diye nitelendirilen II. Abdülhamid yönetimine muhalif bir tavır takınan *Sırât-ı Müstakim* çevresine ait makalelerde ayetlerin güncel olaylara tatbikinde başka yöntemler de kullanıldı. Bu cümleden olarak, kimi zaman ayetlerin mealinde tasarrufta bulunma yoluna gidildi ve böylece bazı ayetlere Osmanlı'nın son döneminde yaşanan siyasi olaylarla birebir örtüşür tarzda mana ve mesajlar yüklendi. Ayetleri güncel olaylara uyarlama hususunda en velûd yazarlardan biri olan Mehmed Fahreddin (Mehmed Âkif?),³⁸ “Hepiniz Allah'ın size uzattığı kurtuluş ipine [Kur'an'a] sınıksız tutunun. Sakın ayrılığa düşmeyin. Hele Allah'ın size nasip ettiği birlik ve beraberlik nimetini bir düşünün. Hani siz vaktiyle birbirinizle kanlı bıçaklı idiniz, ama Allah kalplerinizi birbirinize ısındırdı ve O'nun lütfettiği iman nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Yine siz vaktiyle bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz; Allah sizi oraya düşmekten de kurtardı; [yani sizler geçmişteki düşmanlıklarınız sebebiyle birbirinizi yok etmenin eşiğine gelmişsiniz; ama Allah sizi birbirinizi mahvetmekten kurtardı]. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklıyor ki doğru yoldan şaşmayasınız.” mealindeki Âl-i İmrân 3/103. ayeti şöyle meallendirdi:

Ey Müslümanlar, hablullâhi'l-metin olan Kur'anıma hepiniz birden dört el ile sınıksız sarılınz. O düstûr-i ezelden, o hüden li'l-müttakinden ayrılıp da dûcâr-ı tefrika olmayınız. Yâd ediniz, gözünüzün önüne getiriniz o kara günleri, o eyyâm-i felâketi ki siz birbirinize düşman idiniz. Siz yekdiğeriniz aleyhinde hafiyelik eder, jurnaller verir, hânûmânlar yıkar, aileler, ocaklar söndürürdünüz. Siz dün yetimler, alil pederler, kötürüm analar ağlatırdınız. Siz zindanlarda, menfâlarda zincirler sürükler, enînler, feryadlar ederdiniz. Siz camilerinizde adl ü ihşanı, emanetin

37 Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâiz”, *Sırât-ı Müstakim*, II/34, s. 114 (19 R. Âhir 1327/20 Nisan 1325). Nakleden: Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 72.

38 Bir iddiaya göre Mehmed Fahreddin müstear bir isim olup bu ismin gerçek sahibi Mehmed Âkif'tir. Bu iddianın sahibi Yrd. Doç. Dr. Nuri Sağlam'a göre II. Abdülhamid'in hal' fetvasını da Mehmed Âkif yazmıştır. Ancak Dr. Suat Mertoğlu bu iddialara karşı çıkmıştır. Bu fikrî münakaşa için bkz. <http://www.zaman.com.tr>

ehline tevdiini, her işinizde meşvereti emreden, zulme, istibdâda lanet-hân olan âyât-ı celîle-i Kur'âniyye'yi cehren tilavetten men olunur, daha namazdan selam vermeden hafiyelerin, kandilleri cebren söndürmek için kayyûmları darb u tahkir ettiklerini görür, hüngür hüngür ağlayarak çıkar giderdiniz. Siz vatanınızın, namus ve istiklâlinizin, kişver-i hilafetin can çekişmekte olduğunu eli kolu bağlı esirler gibi seyrederek ve imdadına koşamazdınız. İnkırazınıza, mahvınıza ramak kalmıştı. Allah sizin kalplerinizi telif etti. Sizi Kur'an-ı Kerim'in etrafında topladı. Sizi barıştırdı, öpüştürdü. Gözyaşları dökerek (ya ölüm ya hürriyet) diye Kur'anımı öptünüz. Üzerine el basarak yeminler, kasemler, ahdlar, misaklar ettiniz. Ve o sayede hür olarak on Temmuz sabahu'l-hayr-i inkılâbına [10/23 Temmuz 1324/1908 inkılâbı] dâhil oldunuz. Allah'ın size lütfen ve merhameten ifâza ve ibzal buyurduğu şu bî-nazîr nimet-i uzmanın kadrini biliniz. Daima müttehid, daima yekvücüd olduğunuz hâlde livâü'l-hamd-i hilafet altında hürriyetinizle, şevket ü saltanatınızla yaşayınız, yaşamaya çalışınız.³⁹

Sonuç olarak denebilir ki ıslahçı ulemanın siyasetteki genel tavrı muhalefet cephesinde yer almak, hilafet ve saltanata karşı meşrutiyeti savunmak ve padişaha karşı önce Yeni Osmanlılar, ardından Jön Türkler ve İttihad ve Terakki mensuplarıyla yoldaş olmak şeklinde tezahür etti. Ne var ki Şeyhülislam Mustafa Sabri ulemanın siyasetle iştigal ve ihtilatını şöyle değerlendirdi: “İlmiyenin idbârına (...) mühim ve derin bir sebep daha vardır ki o da mesleğin bir vakitten beri siyaset ile ihtilâttır. Fakat bu ihtilat sarıklılara fikr-i irtica isnat eden gec-binânın zannettikleri gibi olmayıp tamamen ma'küstür.”⁴⁰

V

Çağdaş İslâm düşüncesindeki Selefî ıslahçılığın en belirgin vasıflarından biri de taklit karşıtlığı ve yeni içtihat taraftarlığıdır. ıslahçı zihniyete göre geleneksel ilim otoritelerine, daha açık ifadeyle âlimler, şeyhler ve mezheplere körü körüne bağlanmak anlamına gelen taklit ve taklitçilik İslâm dünyasının geri kalmasının başta gelen sebeplerinden biridir. Hz. Peygamber ve Selef'in yoluna avdet etmeyi taklitten farklı olarak ittibâ diye nitelendiren ıslahçı zihniyete göre hicrî 4. asırdan itibaren içtihat kapısının kapandığı telakkisi düpedüz bir uydurmadır. Bu sebeple, inanç ilkeleri, ibadetler ve şer'î yasaklar dışında kalan her meselede Kur'an ve Sünnet'ten hareketle yeni içtihatlar yapılmalıdır. Bu noktada icma kavramına klasik usuldekinden farklı bir içerik yükleyen Selefî ıslahçılık nazarında gerçek icma müçtehitlerin belli bir dönemde belli bir mesele üzerindeki ittifakına hasredilemez. İcmada aslolan ümmetin ittifakıdır; fakat ümmetin bütün efradının toplanması mümkün olmadığından onları temsil edenlerin, yani otorite ve yetki sahiplerinin (ülü'l-emr) bir araya

39 Mehmed Fahreddin, “Tevhid ve İttihat”, *Sırât-ı Müstakîm*, I-VIII/7-189, s. 122-123, (1 C. Evvel 1330/5 Nisan 1328). Nakleden: Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, s. 66.

40 İsmail Kara, “Modernleşme ve İlmî Hiyerarşinin Bozulması”, *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm*, İzmir 2000, s. 133.

gelmesiyle maksat hâsıl olur.⁴¹

Taklidi reddedip içtihat ruhunu diriltme fikri son dönem İslâm dünyasının hemen her köşesinde kendine taraftar buldu ve Mısır'da M. Abduh, R. Rıza ve Menâr çevresinden, Türkiye'de bazı Dârülfünûn hocaları ile *Sirât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd* ve *İslâm Mecmuası* gibi dergilerin yazarlarına, Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'dan Muhammed İkbal'e, Suriye'de Cemâleddîn el-Kâsımî'den Tataristan'da Musa Carullah'a kadar ıslahçı hareketin hemen bütün temsilcileri içtihadın elzem olduğunu anlatmaya çalıştı. Genel olarak savunmacı ve bir ölçüde ideolojik bir üslup taşıyan ve şer'î ahkâmın tüm zamanlarda geçerliliğini ispat gayesi güden bu yeniden içtihat projesinin temelini, mevcut olumsuz durumun baş sorumlusu görülen geleneksel anlayışların terk edilip Kur'an ve Sünnet naslarında mündemiç bulunan ilkelere hareketle modern çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslâm'ın her çağla çağdaş olduğunu gösterme düşüncesi oluşturuyordu.

İçtihat konusu yakın geçmişte Fazlur Rahman tarafından daha iddialı bir söylemle yeniden gündeme taşındı. "İslâm hukukunun dinamizmini içtihad oluşturur. İctihadın bulunmadığı yerde tatbiki elverişli bir İslâm hukukundan söz etme imkânı yoktur." düşüncesine sahip olan ve müslümanın bütün fikrî çabalarını içtihat olarak tanımlayan Fazlur Rahman'a göre fıkhnın ibadetlerle ilgili hükümleri muhtevî kısmı artık sabitleşmiş ve kesinleşmiştir. Bu alanda içtihat imkânı yok denebilecek kadar azdır. Buna mukabil toplumsal düzen ve hukuk alanında içtihat elzemdir. Şer'î ahkâmın mahiyeti konusunda, "Kur'an'ın her zaman geçerli olan hükümleri cüz'î/fer'î meselelerle değil genel ilkelerle ilgilidir." fikrini savunan Fazlur Rahman her konuda ayet ve hadis iktibas etmenin yersiz olduğunu vurgulamıştır. Çünkü gerçek manada müslüman, Kur'an ve Sünnet'i benliğine sindirdiği için, ileri sürdüğü bir hükmün bu iki temel kaynakla çelişmeyeceği açıktır. Nitekim Hz. Peygamber'den sonraki ilk nesil müslümanların mevcut durumla doğrudan ilişkili olmadıkça tek tek ayetler iktibas etmedikleri, bir bütün olarak Kur'an'ı yaşadıkları, tecrübeler ışığında karar verip çözümler ürettikleri bilinen bir gerçektir. Hâl böyle iken gelenekçi fakihler, Kur'an'daki genel hükümler ve ilkelere öncelik vererek çözüme ulaşmak, böylece Kur'an'ın değer ve ilkelerini sistemli bir şekilde ortaya çıkarmak yerine kifayetsiz yöntemlerle uğraşmış ve tek tek naslara takılıp kalmışlardır.⁴²

XIX. yüzyıl tecrübesine dönersek, bu yüzyılın sonlarından itibaren fıkhıta yenilik söylemlerine paralel olarak içtihat ve tercihe yer veren eserler de telif edildi. Son dönem Osmanlı'da ise fikhî alandaki en önemli yeniliklerden biri kanunlaştırma şeklinde kendini gösterdi. Tanzimat'tan sonra iyice belirgin-

41 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, V. 163-170.

42 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2001, s. 127-145; a. mlf., *İslâmî Yenilenme: Makaleler II*, derleme ve çeviri: Adil Çiftçi, Ankara 2004, s. 91-96; Alparslan Açıkgenç, "Fazlur Rahman", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 284.

leşen kanunlaştırma faaliyeti çoğu zaman Batı kanunlarından ıktıbastı bulunma, bazen de İslâm dünyasının ilk medeni kanunu olarak kabul edilen ve 1869-1876 yılları arasında peyderpey hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye* ile 157 maddeden oluşan 1917 tarihli *Hukûk-i Aile Kararnamesi* örneğinde olduğu gibi, klasik fıkhıtan istifadeyle dinî-millî bir hukuk oluşturma şeklinde gerçekleşti. Buna benzer çalışmalar İslâm dünyasının diğır bölgelerinde de gerçekleştirildi. Sözelimi Mısır'da, XX. yüzyılın ilk yarısında aile, miras, vasiyet, hibe gibi konularla ilgili 647 maddeden oluşan *Kânûnü'l-Ahvâlî'sh-Shahsiyye* ve muamelatla ilgili 641 maddeden oluşan *Mürşidü'l-Hayrân* gibi İslâmî literatüre dayalı kanunlaştırmalar meydana getirildi.⁴³

Diğır taraftan fikhî alandaki içtihat ve tercih görüşleri, “Ezmânın tagay-yürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” şeklindeki Mecelle kaidesinin ruhuna uygun olarak, şer’î ahkâmın değışmesi konusunda maslahat ve makâsıd gibi kavramların da sıkça telaffuz edilmesine yol açtı. Bu arada Ebû İshâk eş-Şâtıbî’nin (ö. 790/1388) usûl-i fıkhıdaki temel konuları makâsıd açısından incelediğı *el-Muvâfakât* adlı eseri M. Abdur’ın telkinlerinin de etkisiyle geniş çaplı tanınıp yayılmaya başladı. Seyyid Bey *el-Muvâfakât*’ı “yenilikçi bir metotla yazılmış, zamanımız için çok önemli bahisleri muhtevi bir kitap” diye tavsif ederken,⁴⁴ Musa Cârullah İslâmî literatürde gerçek anlamda usûl-i fikh olabilecek yegâne eser olarak değerlendirdi.⁴⁵ Benzer şekilde Fazlur Rahman da eseri bir hukuk felsefesi ve metodolojisi olarak nitelendirdi⁴⁶ ve Şâtıbî’nin kesin/küllî hükümlerin tespitinde istikraya dayanma yöntemini, iki yönlü hareketten ibaret olan kendi tefsir usûlünün ilk basamağında çok önemli bir referans kaynağı olarak istimal etti. Bilhassa Fazlur Rahman’ın atıflarından sonra Şâtıbî’nin makâsıdla ilgili görüşleri Kur’an ve tarihsellik tartışmalarında sıkça gündeme getirildi.

Son dönem İslâm dünyasındaki fikhî reform ve yeniden içtihat projesinin bir konusu da telfik, yani fikhî bir meselenin hükmünü farklı mezheplerden seçilen unsurları bir araya getirerek oluşturma yöntemiydi. Aslında bu bir taktik yöntemi olmasına rağmen, modern dönemde mukallidin belirli meselelerde başvurduğu bir çözüm niteliğinden çıkarılarak bir içtihat ve kanunlaştırma metodu olarak düşünüldü. Telfik lehine geç dönemde ortaya atılan görüşler, modernleşme sürecinde bir yandan İslâm dünyasındaki mezhebî fikh anlayışını eleştirmek, diğır yandan Batı menşe’li kanunlaştırma çalışmalarına karşı alternatifler üretmek için kullanıldı. Telfik sayesinde müslümanların kendi tarihlerinden yola çıkarak modern dünyanın ihtiyaçlarına uygun çözümler üretilbileceğı görüşü, Batı kanunlarını tercüme etme teklifi kadar fikrî ve siyasi

43 Bkz. Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul trs., s. 187-194.

44 M. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh*, İstanbul 1333, s. 60.

45 Musa Carullah, “el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz”, [Şâtıbî, *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojisi* içinde], çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1990, I. xxiii.

46 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 151.

maliyeti düşük bir yöntem oluşturdur.⁴⁷

Fıkıh sahasındaki reform projeleri usul düzeyinde de kendini gösterdi. Bu bağlamda Reşid Rıza klasik fıkıh usûlünün yetersizliğinden söz etti ve *Muhâveretü'l-Muslih ve'l-Mukallid fi'l-Mes'ele'ti'l-İctihâd ve't-Taklîd* adlı eserinde⁴⁸ modern çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir usûlün nasıl olması gerektiğine dair görüşler serdetti.⁴⁹ Osmanlı Türkiye'sinde ise Ziya Gökalp (ö. 1924) "içtimâî usûl-i fıkıh" teklifinde bulundu ve bu teklifini *İslâm Mecmuası*'nda yayımladığı bir dizi makalede savundu. Klasik fıkıh usûlünün ıslahından ziyade yeni bir usûle ihtiyaç olduğunu düşünen Gökalp içtimâî usûl-i fıkıh teklifinde, "Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" kaidesinden hareketle, örfü ve toplumsal değişimi esas alarak o dönemdeki yasama çalışmalarına da meşruiyet zemini oluşturmayı amaçladı. Dönemin *İslâm Mecmuası* müdürü Halim Sabit (ö. 1946) de bu konuda Ziya Gökalp'i destekledi.⁵⁰ Buna mukabil Şeyhülislam Mustafa Sabri, Said Halim Paşa ve İzmirli İsmail Hakkı gibi isimler Ziya Gökalp ve arkadaşlarının daya ziyade örfe dayanan ve dinî ahkâmın aslî-tâlî kaynaklarının işleviyle ilgili meselelerin yanında hüsun-kubuh, cevaz, taklit ve telfik gibi tartışmalı konuları da muhtevî olan içtimâî usûl-i fıkıh nazariyesine karşı çıktılar.⁵¹ İzmirli *Sebîlürreşâd*'ta yayımladığı bir dizi eleştirel makalede konuyu şöyle sonuca bağladı: "İçtimâî usûl-i fıkıhın lüzumu hakkında irad olunan edillenin hiçbir medlûl ü müstelzim değildir. Hepsî fıkıh, usûl-i fıkıh namına merduttur. Kavâid-i usûl ve zavâbit-i fıkıh hâdisât-ı içtimâiyye-i vâkıa ve mütevâkıa için kâfidir. Zuhur edecek olan hâdisât-ı içtimâiyyeyi ilm-i celîl-i fıkha tatbik etmekle maksat hâsıl olur. Şeriat muhafaza olur."⁵²

Türkçülük ideolojisinin sistematüğini oluşturan Ziya Gökalp, yaşadığı dönemde ulusçuluk ve ulus devlet fikrinin hükümferma olmasının da etkisiyle dinî alanda millîleşme taleplerinde de bulundu. Daha açıkçası, Vatan şiirindeki, "Bir ülke ki camilerinde Türkçe ezan okunur / Köylü anlar manasını namaz-

47 Eyüp Said Kaya, "Telfik", *DİA*, İstanbul 2011, XL. 402.

48 Bu eser Ahmed Hamdi Akseki tarafından *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* adıyla Türkçeye çevrilip bir kısmı *Sebîlürreşâd* dergisinde yayımlanmış, ardından kitap hâlinde basılmıştır (İstanbul 1322). Hayreddin Karaman ise Akseki'nin çevirisini *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* (Ankara 1974) adıyla sadeleştirmiş, daha sonra Efgâni, Abduh ve Reşid Rıza'nın biyografilerini içeren geniş bir giriş ve bazı bölümler ekleyerek kitabı *Gerçek İslâm'da Birlik* (İstanbul 2003) adıyla yeniden tercüme etmiştir.

49 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özgür Kavak, "Dünyevî Bir Fıkıh İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usûlü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi", *MÜİFD*, sayı: 37/2 (2009), s. 35-72.

50 Adem Efe, "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslâmiyât*, cilt: 8, sayı: 1 (2005), s. 25-40.

51 Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İstanbul 2008, s. 138-154.

52 İzmirli'nin bu konudaki görüşleri için daha geniş bilgi için bkz. Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi*, s. 145-151; Kerime Cesur, "Modernleşme Sürecinde 'Fıkıhın ve Fıkıh Usûlü'nün İhyâsı' Söylemine Karşı Bir Duruş: 1 (2005), s. 269-296

daki duanın / Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur / Küçük, büyük bilir buyruğunu Hüdâ'nın / Ey Türkoğlu! İşte senin orasıdır vatanın!"⁵³ dizele-riyle bir bakıma İslâm'ın millileştirilmesi/Türkleştirilmesi denebilecek bir gö-rüşü savundu. Bu müfrit görüş, hem II. Meşruiyet yıllarında birçok hararetle tartışmaya konu olan Kur'an tercümesi meselesine hem de Cumhuriyet'in ku-rucu kadroları tarafından 1932 Ramazan'ında uygulamaya konulan ana dilde ibadet projesine ilham kaynağı oldu. Nitekim II. Meşruiyet'in ilanının hemen ardından matbuatta Türkçe tercüme ve tefsirin lüzumu hakkında şiddetli bir kalem münakaşası zuhur etti ve bu münakaşa sürerken *Tafsîlu'l-Beyân* adlı bir tercüme ve tefsirin neşrine başlandı. Bu arada başta Şeyhülislâm Musa Kâzım (ö. 1920) ve Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918) gibi isimler olmak üze-re pek çok kimse tercüme ve tefsir denemelerinde bulunduğu gibi, dönemin *Sırât-ı Müstakîm/Sebilürreşâd* gibi ciddi dergilerinde de muhtelif ayetlerin tercümeleri yayımlandı.⁵⁴

Gazeteler ve dergilerde kısmî Kur'an çevirilerinin yaygınlık kazanması ve aynı zamanda "Hâlâ bir Türkçe Kur'ân'ımız yok" tarzındaki şikâyetlerin gün-den güne artması neticesinde Bâbüâlî'nin ilk Türk yayıncılarından İbrahim Hilmi Çığraçan (ö. 1963) Kur'an'ın Türkçesini yayımlamaya karar verdi ve 1914 yılının ilk aylarında *Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri* adlı eserin ilk beş formasını neşretti ve fakat bu eserin kim veya kimler tarafından hazırlandığını belirtmedi. Bunun nedeni, eserin Suriye asıllı bir Hristiyan olan Zeki Megâmiz tarafından hazırlanmış olması ve Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlılar aleyhine propaganda malzemesi olarak kullanılmasıydı. Cumhuriyet'in ilanından beş-altı ay kadar sonra iki yeni tercüme daha yayımlandı. Bunlardan ilki, Seyyid Süleyman Tevfik el-Hüseyinî'ye/Özzorluoğlu'na (ö. 1939), ikincisi ise eserle-rinde genellikle Şeyh Muhsin-i Fânî müstear ismini kullanan Hüseyin Kazım Kadri'ye (ö. 1934) aitti. Bu iki tercümeden kısa bir süre sonra Albay Cemil Said (ö. 1964) tarafından hazırlanan *Türkçe Kur'an-ı Kerim* adlı eser de mütedavil mealler arasındaki yerini aldı. Cemil Said'in M. Kemal Atatürk'e hediye ettiği söylenen bu meal, Türkçe Kur'an ve ana dilde ibadet projesinde kullanılmak üzere 23 Ocak 1932 (15 Ramazan 1350) cumartesi günü Dolmabahçe Sarayı'na çağrılan Saadettin Kaynak, Ali Rıza Sağman, Hafız Burhan, Enderunlu Hafız Yaşar gibi hafızlara da dağıtıldı.⁵⁵

53 Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyyâtı I: Şiirler ve Halk Masalları*, Haz: Fevziye A. Tansel, Ankara 1952, s. 113.

54 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Türkçe Kur'an Tercümelerinin Dramatik Hikâyesi", *Türkiye Günü*, sayı: 104 (2011), s. 99-100.

55 1932 yılının Ramazan ayında başlayan dinde reform tatbikatının bir parçası olan Türkçe ezan ilk kez Bursalı Hafız Rifat tarafından Fatih Camii minaresinden okundu. Daha önceki yıllarda Ziya Gökalp'in (ö. 1924) "Dini Türkçülük", İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun (ö. 1978) "İslâm'ın Türkleştirilmesi", Dr. Reşit Galip'in (ö. 1934) "Millî Müslümanlık" tezleriyle fikri alt yapısı hazırlanan ve 1926 yılı Ramazan'ında Göztepe Camii imamı Mehmed Cemaleddin (Seven) Efendi (ö. 1964) tara-fından kaldırılan Türkçe namazla bir nevi nabız yoklaması yapılan dinî reformasyon projesi 1932 Ramazan'ında fiilen tatbik mevkiine konuldu ve bu proje çerçevesinde, ilk Türkçe Kur'an kıraati için Yerebatan Camii (22 Ocak 1932), ilk Türkçe ezan için Fatih Camii (30 Ocak 1932) ve ilk Türkçe

Bu istitrattan sonra asıl konuya dönersek, modern dönemde dinî ilimlerle ilgili ıslah faaliyetleri kalam sahasına da yansdı. Dahası, konu ve amaç yönünden kalam ilminin gözden geçirilip yenilenmesi ve materyalizm dini reddeden modern fikir akımlarına karşı yeterli red ve tashih işlevi görececek yeni kitapların neşredilmesi gerektiği düşüncesi son dönem İslâm dünyasının muhtelif bölgelerinde seslendirildi. Kelamda yenilik akımının Türkiye'deki en güçlü temsilcisi İsmail Hakkı İzmirli oldu ve *Yeni İlm-i Kelâm* adlı eserinde, "Resmî ilm-i kelâmımız el-yevm kıymet-i ilmiyesini zâyi etmiştir. Bugünkü ilm-i kelâm, nazariyyât-ı cedîde-i felsefiyye ile ta'dîl ve ihtiyâcât-ı asriyyeye göre tevsî olunmalıdır"⁵⁶ teklifinde bulundu. Türkiye'de Abdüllatif Harpûti (ö. 1914) ve Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1914) gibi isimler de kelamda yenilik düşüncesini savundu. Bu düşünce Mısır'da da Muhammed Abduh tarafından savunuldu. Abduh klasik kalam ilminin başlangıçtan itibaren mezhepler arası tartışmalara ve felsefe kültürüne fazlasıyla yer vermesi sebebiyle modern çağın ihtiyaçlarını karşılamadığı gerekçesiyle *Risâletü't-Tevhid* adlı bir eser meydana getirdi. Reşid Rıza ise *el-Vahyu'l-Muhammedî* adlı eserinde Kur'an'a dayalı bir inanç metodolojisine değindi. Abduh ders takrirlerinden oluşan *Risâletü't-Tevhîd*'de akla önem atfetmesinin yanında müteahhir Selefîyye çizgisine de bağlı kaldı ve kelamda yeniliği -İzmirli'nin nazariyyât-ı cedîde-i felsefiyyeyi kelama dâhil etme teklifinin aksine- basitleştirme şeklinde gerçekleştirmeye çalıştı. Abduh'un bu eseri başta Reşid Rıza, Ferid Vecdi, Muhammed Mustafa el-Merâğî, Mahmud Şeltut gibi Mısır uleması olmak üzere *Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd* çevresinde yer alan Osmanlı ilim ve fikir adamlarını da etkiledi. Nitekim Mehmed Âkif eserin bir kısmını çevirerek *Sebîlürreşâd* dergisinde neşretti.⁵⁷

Kelam ilminin gözden geçirilip yeniden yapılandırılması gerektiği fikri Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han, Şibli Nu'mânî ve Muhammed İkbâl gibi isimlerce de dile getirildi. Temel İslâmî ilimlerle ilgili çalışmalarında kelama ağırlık veren Şibli Nu'mânî bu ilmi çağdaş dinî akılcılık açısından hareket noktası ve ilham kaynağı olarak gördü; ayrıca eski kalam metodunun yetersiz kaldığı gerekçesiyle yeni bir kalam kitabı yazma ihtiyacını vurguladı ve *İlm-i Kelâm-ı Cedîd* (Yeni İlm-i Kelam) adlı eseriyle bu ihtiyacı karşılamayı amaçladı. Muhammed İkbâl ise *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü) adlı eserinde klasik kalamın çeşitli konularını eleştirel bir yaklaşımla ele aldı ve bu bağlamda Kur'an'daki fikrî dinamizme tekrar dönüş yapılmasını özellikle vurguladı.⁵⁸

hutbe için de Süleymaniye Camii (5 Şubat 1932) seçildi. 22 Ocak 1932 tarihinde Hafız Yaşar Okur (ö. 1966) Yerebatan Camii'nde Atatürk'ün fikir fedaisi Reşit Galip (ö. 1934) ve Kılıç Ali'nin (ö. 1971) nezaretinde kürsüye çıkıp Yasin suresinin Türkçesini rast makamında okudu. Geniş bilgi için bkz. Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul 1998, s. 135-160.

56 İzmirli İsmail Hakkı, "İslâm'da Felsefe: Yeni İlm-i Kelâm", *Sebîlürreşâd*, XIV/344 (1333), s. 43.

57 Muhammed Aruçi, "Risâletü't-Tevhîd", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 132-133.

58 M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 55-58.

Son dönem İslâm dünyasında daha ziyade nübüvvet ve İslâm akaidinin materyalizm gibi din dışı fikir akımlarına yeterli cevap teşkil ettiği gibi konular üzerinde yoğunlaşan kelimada yenilik arayışları günümüzde ilahi adalet, teodise, kötülük, kader-kaza, insanın özgürlüğü gibi konular etrafında yoğunlaşmış ve aynı zamanda neo-Mutezili bir anlayışa kaymıştır. Davud Rahbar'ın *God of Justice*, M. Seyyid Cüleynd'in *Kadıyyetü'l-Hayr ve's-Ser fi Fikri'l-İslâmî*, İlhami Gülerin *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu* adlı eserleri ile Hasan Hanefi'nin "Teoloji mi Antropoloji mi?" adlı makalesi bu yeni çizginin ürünleri arasında sayılabilir. Klasik kelim ilminin miadını doldurduğuna inanan Hasan Hanefi adı geçen makalesinde, L. Feuerbach'ın (ö. 1872) Hristiyanlığın antropolojik özünü çözümlemesinden aldığı ilhamla şu iddialı görüşleri savundu: Müslümanların çağımızdaki geri kalmışlığına sebep olan temel sorunlardan biri, yaygın Tanrı tasavvurundaki sakatlıktır. Zira Tanrı salt metafizik ve aşkın bir sabitlik olarak tasavvur edildiği müddetçe O'nun pratik hayatın ve dış dünyanın sorunlarına yerinde ve zamanında müdahil olup çözüm sunması düşünülemez. Kaldı ki yaşanan sorunlar her zaman aynı değildir. Bazen sömürgeci, bazen de ekonomik ve sınıf ayrımcılığından kaynaklanan sorunlar yaşanır. Tanrı kavramının her duruma uygun olarak pozitif, yani insanların fayda ve maslahatlarını önceleyen bir noktadan hareketle yeniden içeriklendirilmesi gerektiği halde, klasik kelim uleması her durumda aynı sabit Tanrı kavramının geçerliliğinde ısrar etmiştir. Ne var ki bu Tanrı kavramının yaşanan gerçeklerle ilgili hemen hiçbir mesajı olmamış, bilakis salt kendisini ilgilendiren sorunları zaten bin bir türlü sorunla boğuşan insanlara dayatmıştır. Oysa Kur'an açısından bakıldığında, Tanrı'nın insana tanıtılmasında, O'nun insanları ilgilendirmeyen hemen hiçbir özelliğinden söz edilmemiştir. Diğer taraftan, Tanrı nesnel bilginin konusu olmadığından Tanrı bilgisinin (teoloji) imkânından söz etmek de pek mümkün değildir. Bu konuda aslanan, tarihin değişik dönemlerinde Tanrı'nın insan zihnine yansıyan (fenomonolojik) tezahürüdür. Buna göre hangi çağlarda hangi tür bir tanrının tezahür ettiğine bakılarak bizatihi Tanrı değil tarihsel insan bilinmiş olur. Bu yüzden Tanrı bilimi (teoloji) esas itibarıyla bir insan bilimidir (antropoloji). Hâsılı, insanlar tarih boyunca farkında olmaksızın hep kendi tanrılarını üretmiş ve ona tanrı demişlerse, şimdi aynı şeyi biraz daha bilinçli yaparak, bize bugün lazım olan tanrının özelliklerini tespit etmek, tabir caizse tanrımızı yeniden üretmek mümkündür.⁵⁹

VI

Selefi ıslahçılıkta İslâm'a sadakat, Kur'an ve Sünnet'e bağlılık şeklinde tarif edilir. Bu tarif kapsamında Sünnet'ten ziyade Kur'an dinin esası, hatta bütün boyutlarıyla dinin ta kendisi olarak değerlendirilir. Diğer bir deyişle, Kur'an

59 Hasan Hanefi, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, sayı: 23 (1978), s. 505-531.

dinin en temel kurucu metnidir ve ümmetin tarih boyunca ihtiyaç duyacağı her şeyi ilke olarak muhtevidir. Öte yandan Allah'ın temel taleplerini içeren ayetler mana ve mesaj yönünden gayet sarîh olup izaha muhtaç değildir. Bu sebeple, mümin/müslüman kimseye düşen, hayatını bu ayetlerdeki emirler mucibince tanzim etmektir. Buna mukabil özellikle ilâhî sıfatlar ve ahiret ahvaliyle ilgili müteşabih ayetlerde zahîrî anlamı kabul etmek, te'vil cihetine gitmemek gerekir. Çünkü te'vil bir bidat örneğidir. Bu çerçevede Hâricilik, Cehmiyye, Kaderiyye, Bâtıniyye-İsmâiliyye ve Bâtıniyye'nin modern uzantıları konumundaki Bâbiyye ve Bahâiyye gibi fırkalara ait te'viller ile aşırı tasavvufî-işarî yorumlar tahrifle eşdeğerdir.⁶⁰

Kur'an'ı anlama-yorumlama (tefsir) meselesine gelince, tefsirin mahiyeti ve hedefi gayet basittir. Daha açıkçası, tefsirin temel hedefi ilâhî hitaptaki hidayet mesajını bütün yalınlık ve açıklığıyla ortaya koymaktan, dolayısıyla müminde dinî-ahlâkî duyguyu canlandıracak, müminin dindarlığına doğru bir istikamet verecek hükümleri izahtan ibarettir. Bu sebeple tefsir, gelenekteki şekliyle rivayetlerle örülü masalsı kabuğundan, geniş ölçüde gramatik ve retorik ağırlıklı muhtevasından arındırılmalı, Kur'an doğrudan doğruya müminin idrakine sunulmalıdır. Bunu mümkün kılmak için de Kur'an tefsirinde, nüzul tarihine atıflar içeren mervîyyatı bilinçli olarak göz ardı etmek ve Kur'an metnini bugün nazil olmuş gibi okumak gerekir. Çünkü Kur'an belli bir tarihsel ve toplumsal tecrübeye inhisar edilebilecek bir muhtevaya sahip değildir; bilakis onun mana ve mesajı evrensel ölçekli ve tarih-üstü niteliklidir. Ayrıca Kur'an mutlak hidayet ettir ve bu hidayetin hayata taşınması için Kur'an'ı doğrudan doğruya bugün hakkında konuşturmak, diğer bir deyişle güncelleştirmek (aktüalizasyon) gerekir. Bu bakış açısına göre klasik tefsir literatürü, sözelimi Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*'i, tefsirden çok müellifinin yaşadığı döneme ait bir kültür ve bilim ansiklopedisi niteliğindedir. Hâlbuki müfessirin görevi, Kur'an'la ilgili ilgisiz kültürel birikimi tefsir adı altında cem etmek değil, ilâhî mesajın ferdî-içtimai hayata taşınmasına vesile olmaktır.⁶¹

Efgânî'nin ön ayak olduğu İttihâd-ı İslâm projesinin geniş çaplı kabul görmesinin etkisiyle Arap âleminde Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın yanı sıra Ferid Vecdî, Abdülaziz Çâviş, Mustafa el-Merâğî, Cemâleddîn el-Kâsimî, Tâhir el-Cezâirî, Mahmud Şeltût, Hasen el-Bennâ ve Seyyid Kutub, modern Şîî dünyada Muhammed Hüseyin Tabatabâî, Muhammed Sâdıkî, Muhammed Takî Müderrisî, Nâsır Mekârim Şîrâzî, Muhammed Cevad Mağniyye, Hâşimî Rafsancânî, Mahmud Tâlekânî,⁶² son dönem Osmanlı Türkiye'sinde Mehmed

60 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, III. 135-192.

61 Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, "Neo-Selefilik ve Kur'an-Reşid Rızâ'nın Kur'an ve Yorum Anlayışı Üzerine-", *ÇÜİFD*, cilt: 4, sayı: 2 (2004), s. 77-106.

62 Çağdaş Şîî dünyada içtimâî tefsir geleneği hakkında geniş bilgi bkz. Muhammed Hâdî Marifet, *et-Temhîd fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Kum 2011, X. 509-517; Seyyid Muhammed Ali Ayâzî, *el-Müfessirûn Hayâtühüm ve Menhecühüm*, Tahran 1373, s. 151-157, 192-197, 261-267, 352-356, 551-556, 775-773. .

Âkif, Bereketzâde İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı gibi isimlerce benimsenen, Cumhuriyet devrinde ise özellikle Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'an* (Kur'an'ın Gölgesinde) adlı tefsirinin 1970'li yılların başında Türkçeye çevrilmesini müteakiben daha ziyade siyasal İslâmcı çevrelerce tercih edilen ve o günden bu yana popüler bir çizgide varlığını sürdüren bu Selefi/içtimai tefsir anlayışı ilk bakışta samimi ve sıcak görünse de pratik sonuçları itibarıyla Kur'an'ın siyasal ve ideolojik bir metin olarak okunması, hatta Kur'an'dan mevcut siyasal rejimlere alternatif bir nizam üretme hedefine vasıta kılınması hasebiyle oldukça soğuk, kuru ve yavandır. Filvâki, Kur'an okumalarında Selefi-içtimai tefsir anlayışını benimseyen çevrelerin müslüman olmanın gerekli kıldığı sıcaklık, samimiyet, hoşgörü, nezaket gibi hasletlerden çok sertlik, tahammülsüzlük, toleranssızlık, kabalık, kırıcılık, dışlayıcılık ve yargılayıcılık gibi tutum ve davranışlarla temayüz ettikleri de aşîkâr bir gerçektir.

Basit ve sade tefsir lehine te'vili nefyetmeyi, Kur'an'ı hidayet mesajı olarak ön plana çıkarıp bu mesajı en yalın şekilde pratik hayatın gündemine getirmeyi öneren Selefi-içtimai tefsir anlayışında problem teşkil eden bir diğer husus, prensipte İslâm'a sadakatın "Kur'an ve Sünnet'e bağlılık" şeklinde tarif edilmesine mukabil, bağlılık vurgusunun çok bariz şekilde Kur'an eksenli olması, dolayısıyla Sünnet ve hadise karşı mesafeli ve soğuk bakılmasıdır. Sünnet konusundaki bu menfi ve mesafeli tavır XX. yüzyılın başlarından itibaren daha ileri noktalara taşınmıştır. Mesela Reşid Rıza'nın talebesi Muhammed Tevfik Sıdkî (ö. 1920) *el-Menâr* dergisinde yayımlanan ve birkaç yıl sürecek bir tartışmaya da konu olan "el-İslâm Hüve'l-Kur'anü Vahdeh" (İslâm sadece Kur'an'dan ibarettir) başlıklı makalesinde dinî ahkâmın kaynağını Kur'an'a indirgerken Sünnet'in bütününü yerel ve tarihsel bir niteliğe/içeriğe sahip olduğunu ileri sürmüştür.⁶³

Dinî hükümlerin kaynağını Kur'an'a indirgeme eğilimi yaklaşık aynı zaman diliminde Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han'ın tilmizleri konumundaki *Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'an* (el-Kur'âniyyûn/Kur'ancılar) ekolünün temsilcileri tarafından da benimsenmiştir. Yine bu eğilim, daha ılımlı denebilecek bir tarzda, Osmanlı'nın son dönemindeki İslâmcılar arasında da kendisine taraftar bulmuştur. Mesela, Mısır merkezli Selefi-içtimai tefsir anlayışının Türkiye'ye taşınmasında aktif rol üstlenen Mehmed Âkif, "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı; asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı"⁶⁴ dizelerinde Kur'an'a dönüş diye nitelendirilebilecek bir anlayışı savunmuştur. Kur'an merkezli İslâm anlayışı 1980'li yılların Türkiye'sinde başta Mealciler diye anılan grup olmak üzere Malatya ekolü gibi diğer bazı gruplar ile Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk gibi İlahiyatçı akademisyenler tarafından da farklı tonlarda

63 Bkz. Muhammed Tevfik Sıdkî, "el-İslâm Hüve'l-Kur'an Vahdeh", *el-Menâr*, IX/7 (1906), s. 516-517, 521-522; a. mlf., "el-İslâm Hüve'l-Kur'an Vahdeh: Reddün li Reddin (1)", *el-Menâr*, XII/9 (1906), s. 909-910, 911-913.

64 Mehmed Âkif, *Safahât*, Haz.: M. Ertuğrul Düzdâğ, İstanbul 1991, s. 403.

savunulmuştur.⁶⁵ Bu süreçte Sünnet'in teşrî değerini sorgulama ve hadisleri Kur'an'a arz etme yönündeki görüşlerin yaygınlık kazanmasına paralel olarak gitgide radikalleşen bir hadis karşıtlığı eğilimi zuhur etmiş, ancak etki-tepki prensibinin muktezasınca bu eğilimin karşısına güçlü bir hadis taraftarlığı da dikilmiştir.

Kur'an'a dönüş veya Kur'an merkezli İslâm söylemi, dinî düşüncüyü gele-neksel tortulardan arındırıp saflaştırmayı hedef göstermekle birlikte, bu söylem pratikte salt Kur'an metninden hareketle yeni bir din ihdas etmek ve bunun için de çağdaş Kur'an üretimi denebilecek tarzda te'villere meyletmek gibi bir sonuca müncer olmuştur.⁶⁶ Diğer taraftan Selefi-içtimâi tefsir anlayışında Kur'an'ın hidayet vasfını işlevsel kılmak, dolayısıyla onu doğrudan güncel meseleler hakkında konuşturmak gerektiği düşüncesi, kimi zaman yorumda makullük ve makbullük sınırlarını zorlamış, kimi zaman da Seyyid Kutub, Hasan el-Bennâ, Ali Şeriatî, Tâlekânî, M. Hüseyin Fadlallah gibi isimlerin yorumlarında görüleceği gibi, Kur'an'ın büyük ölçüde siyasi ve ideolojik bir metin olarak okunmasına yol açmıştır.

Netice itibariyle Selefi-içtimâi tefsir anlayışındaki evrensel mesaj vurgusu, Hz. Ali'nin "Kur'an konuşmaz; insanlar onu konuşturur"⁶⁷ sözünde işaret edilen ciddi bir illetle maluldür. Bu illet çok kere Kur'an mesajını bugüne taşımak adına onu hiç konuşmadığı konular hakkında konuşturmak şeklinde tezahür etmektedir. Kur'an bu şekilde konuşturulunca, bir taraftan tefsirde ilke ve metottan söz etme imkânı kalmamakta, dolayısıyla "Ne olsa gider" anlayışı meşruiyet kazanmaktadır. Nitekim "Kur'an her çağın algılamalarına hitap edecek tarzda yeniden yorumlanmalıdır" diyen bir anlayışa göre sözgelimi Kur'an'daki "gebe develer salverildiği zaman" (Tekvir 81/4) ifadesini dilden dile değil, çağdan çağa getirmek gerekir. Hayatında deve görmemiş bir adama gebe develerin salverileceği bir günden bahsetmek, diriye değil ölüye hitaptır. Keza Kamer 54/19 ve diğer bazı ayetlerde sözü edilen "çöl/kum fırtınası"nı, Katerina veya Tsunami, Rûm suresi 30/2. ayette geçen "Rum" (Roma) kelimesini "Amerika" şeklinde yorumlamak, izah etmek, güncellemek, aktüel okumaya tabi tutmak gerekir. Hayatında çöl görmemiş bir adamı çöl fırtınası âfetiyle uyarmak, diriye değil ölüye hitaptır. Kur'an'ın bir "ölü metin" veya "eskiçağlar söylemi" olmaktan çıkarılması için böyle bir çaba kaçınılmazdır.⁶⁸

65 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Suat Mertoğlu, "Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı: Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslâmî'na", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010), s. 69-113; a. mlf., "İslâm'ın Anlaşılmasını Kur'an ile Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", [*Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması* içinde], editör: Cengiz Kallek, İstanbul 2010, s. 115-149.

66 Bu konuyla ilgili görüşler ve yorum örnekleri için bkz. Mustafa Öztürk, "Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an ile Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı", [*Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması* içinde], editör: Cengiz Kallek, İstanbul 2010, s. 13-67.

67 Bkz. İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992, II. 607.

68 İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an Türkçe Meal-Tefsir*, İstanbul 2007, I. 14.

VII

Gelinen bu noktada çağdaş ıslahçılığın dil dizgesi üzerinde de durmak gerekir. Zira ıslahçı hareket geleneksel İslâm anlayışını tenkit hususunda kendinden son derece emin, iddialı, hatta tafralı bir üslupla konuşurken, Batı'nın İslâm'a yönelik tenkitleri karşısında çoğu zaman savunmacı (apolojik), kimi zaman da tarziye verici (özür beyan edici) bir dil ve üslup geliştirmiştir. Mesela Abduh'un *el-İslâm ve'r-red alâ Müntekidih* ve *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye* adlı eserlerinde savunmacı üslup hâkimdir. Fransız şarkiyatçısı Ernest Renan'ın (ö. 1892) "İslâm ve İlim" konulu meşhur konferansındaki, "İslâm ve müslümanların akıl ve bilimle münasebetleri yoktur" iddiasına Efgânî'nin yazdığı reddiyede ise baştan sona tarziye verici bir üslup göze çarpmaktadır. O kadar ki Efgânî sözde reddiyesinde Renan'ın iddiasını teyit edercesine şunları yazmıştır:

Şayet İslâm dininin ilmin gelişmesine engel olduğu doğruysa, bu engelin bir gün ortadan kalkmayacağı da iddia edilebilir mi? İslâm dini bu noktada diğer dinlerden nasıl ayrılır? Bütün dinler her biri kendi yolunda toleranssızdır. Hristiyan dini -bu dinin telkinlerini, öğretilerini takip eden toplumu kastediyorum- yukarıda bahsettiğim ilk dönemden çıkmıştır; o zamandan beri hür ve bağımsız, terakki ve ilim yolunda hızla ilerler gözükmemektedir. Hâlbuki İslâm toplumu dinin vesayetinden henüz kurtulamamıştır(...)

Gerçekten, İslâm dini ilmi boğmaya, gelişmesini durdurmaya çalıştı. Nitekim o felsefi ve entelektüel hareketi duraksatmada, kafaları ilmî gerçeği araştırmaktan caydırmada başarılı oldu (...) Mamafih şöyle bir soru makul olabilir: Arap medeniyeti niçin dünya üzerine böyle bir ışık gönderdikten sonra aniden söndü? Niçin bu meşale yanmaya devam etmiyor ve niçin Arap dünyası hâlâ karanlıklar içinde bulunmaktadır? Burada İslâm dininin mesuliyeti tamamıyla ortaya çıkıyor. Açıkta ki o nereye kök salmışsa, ilmi boğmaya uğraşmış ve despotizm tarafından onun niyetlerine hayret verici bir şekilde hizmet edilmiştir.⁶⁹

Savunmacı üslup ıslahçılığın bilim ve medeniyet vurgusunda da kendini gösterir. Nitekim gerek Renan'ın "İslâm bilimsel zihniyetle çelişen bir dindir" iddiası, gerekse İslâm'ın gerici bir din ve öğreti olduğu yolundaki Marksist eleştiri karşısında ıslahçı hareket, fûnûn-ı hâzıraya muvafık bir lisanla İslâm'ın insanlığın maddi ve manevi terakkisine özel ihtimam gösteren bir din olduğunu anlatmaya çalıştı. Abduh'un *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye* ve *Risâletü't-Tevhîd* adlı eserlerinde sineye çekilebilir bir çerçeve içinde formüle edilen bu savunmacı tavır, bilahare İslâm'ı ve Kur'an'ı modern bilimle tezkiye noktasına varan katıksız bir apolojiye dönüştü. O kadar ki Tantavi Cevherî (ö. 1940) *el-Cevâhir* adlı tefsirinde(!) Kur'an'dan adeta bir modern bilimler

69 Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994, s. 58, 64. Muhammed Hamidullah (ö. 2002) gibi bazı araştırmacılar Efgânî'nin Renan'a böyle bir cevap yazmış olamayacağını, Fransızcasının yetersiz olması nedeniyle Arapça yazdığı cevabın Fransızcaya çarpıtılarak tercüme edilmiş olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak merhum Hamidullah'ın dile getirdiği bu ihtimal Efgânî hakkında akademik çalışmalar yapan birçok araştırmacı tarafından zayıf bulunmuş ve bu bağlamda özellikle Efgânî'nin cevabının gazetelerde neşredildikten sonra herhangi bir tekdize rastlanmamış olmasına dikkat çekilmiştir. Bkz. Alâeddin Yalçınkaya, *Cemaleddin Efgânî*, İstanbul 1995, s. 165-168.

ansiklopedisi üretti.⁷⁰ Tefsir tarihinde “ilmî i’câz” ve “ilmî tefsir” gibi başlıklar altında mevzu bahis edilen bu eğilim, son dönem Osmanlı’da Şeyhülislam Musa Kâzım (ö. 1920), Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1918), Bereketzâde İsmail Hakkı (ö. 1918), Manastırlı İsmail Hakkı (ö. 1912), Milaslı İsmail Hakkı (ö. 1938), Babanzâde Ahmed Naim (ö. 1934), Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ve Said Nursi (ö. 1960) gibi birçok önemli ismin de teveccühüne mazhar oldu.⁷¹ Maurice Bucaille’nin (ö. 1998) *La Bible le Coran et la Science: Les Ecritures Saintes Examinees a la Lumiere des Connaissances Modernes* (Paris 1980) adlı eserinin Arapça, İngilizce, Türkçe gibi çeşitli dillere çevrilip yayımlandığı 1980’li yıllardan sonra ise İslâm dünyasında “Tefsirde Bucailizm” denebilecek bir vakia ortaya çıktı. Yakın geçmişte diğer İslâm ülkelerindeki birçok iflah olmaz temsilcisinin yanı sıra Türkiye’de de Haluk Nurbaki, Süleyman Ateş ve Bayraktar Bayraklı gibi isimlerce savunulup kimi zaman şirazesinden çıkarılan bilimsel i’câz ve tefsir eğilimi Edip Yüksel’in ülke gündemine taşıdığı sözde “19 Mucizesi”yle ilhadî bir boyut da kazandı. Ayrıca bilimsel(ci) tefsirin yaygın kabul görmesiyle birlikte, sözgelimi Müddessir 74/26. ayette cehenneme atfen zikredilen sekar kelimesini “bilgisayar”, şeytan kelimesini “enerji”, İblis’i “düşünce yetisi”, Musa’nın asâsını “deneysel bilgi birikimi”, hayye (yılan) kelimesini “varlığın uzun ömürlü oluşu” şeklindeki ibretlik yorumlarla⁷² karşılaşmak artık âdetten sayılır oldu.

Kur’an’dan bilim üretme veya hemen her bilimsel gelişmeyi bir şekilde Kur’an’la ilişkilendirme çabasında, bugün artık ciddi biçimde sorgulanan pozitivist düşüncenin izlerine rastlamak mümkündür. Ne tuhaftır ki ümmet pozitivist düşünceye metafizik lehine karşı çıkmakla birlikte bu düşüncenin en temel bileşeni olan deney ve olguya dayalı bilim ve bilimsel bilgiye büyük teveccüh göstermektedir. Bu ironik durum, bir kişinin kendi cellâdına âşık olmasına ve/veya kendisini rehin alan kimseye bir süre sonra hayranlık duymasına (Stockholm Sendromu) benzetilebilir. Çünkü müslümanlar özellikle son iki yüzyıldan bu yana biraz gıpta, biraz haset ama daha çok da nefret duygusuyla hemen her fırsatta eleştirdikleri Batı kültürünün ürünü olan bilimsel bilgiye çok kere abartılı bir müspet değer yüklemekte, bunu bir tebciil aracı

70 Ayetlerin modern bilimsel yorumunda çeşitli resimler, haritalar, şekiller ve istatistikî bilgileri muhtevî bir ansiklopedi görünümünde olan ve belki de dünyadaki ilk resimli tefsir kitabı olma özelliğini taşıyan *el-Cevâhir*, tefsirden başka her şeyi ihtiva eden ve belli bir metodu bulunmayan bir eser olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Celal Kirca, “el-Cevâhir”, *DİA*, İstanbul 1993, VII.431.

71 Mesela Said Nursi *Sözler* adlı eserinde, “beşerin san’at ve fen cihetindeki terakkîyatlarının neticesi olan havârik-i san’at ve garâib-i fen olarak tayyare, elektrik, şimendifer, telgraf gibi şeyler vücuda gelmiş ve beşerin hayat-ı maddiyyesinde en büyük mevki almışlar. Elbette nev-i beşere hitap eden Kur’an-ı Hakîm şunları mühmel bırakmaz. Evet bırakmamış.” (Said Nursi, *Sözler*, İstanbul 1993, s. 246) derken *İşârâtü’l-i’câz* adlı eserinde de modern bilimsel buluşların hemen tamamına Kur’an’ın sarahaten veya remzen işaret ettiğini ileri sürmüş ve bu eserin son kısmında uçak, santrifüj aleti ve radyo gibi teknolojik aygıtların kendince Kur’ânî referanslarını göstermiştir. Bkz. Nursi, *İşârâtü’l-i’câz*, çev. Abdülmecid Nursî, İstanbul trs., s. 237-240.

72 Bu yorumlar için bkz. Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Tebyînü’l-Kur’an: İşte Kur’an*, İstanbul 2008-2011, I. 112, 163, 171-172; XI. 669-672.

olarak Kur'an ve tefsir sahasında istimal etmektedirler. Böylece Kur'an'ın her çağla çağdaş olduğunu bilimle de ispatladıklarını düşünmektedirler. Hâlbuki bu yaklaşımda asıl paye bilime verilmekte, dolayısıyla Kur'an bilim karşısında bir bakıma mahcup edilmektedir.⁷³ Öte yandan, bilimselci tefsir eğiliminin Kur'an'daki temel kavramlardan biri olan "ilm"i modern bilimle eşleştirmiş olması kesinlikle büyük bir cürümdür. Zira Kur'an'da geçen "ilm", "âlim", "ulema" gibi kavramların bugünkü yaygın anlam ve kullanımlarıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Gerçekte Kur'an'daki "el-ilm", vahiyden beslenen kesin doğru bilgi demektir ve bu manada her şeyden çok iman ve ubudiyetle ilişkilidir.⁷⁴ Nitekim bazı hadislerde ilmin ayet, sünnet, din gibi kavramlarla özdeş kılınması da bunun göstergesidir.⁷⁵

İlmin bir anlamda din olması, vahyin ilme nüfuz edip onu aydınlatması demektir. Aydınlatmada vahyin ilme kazandırdığı iman boyutu kendini gösterir. Vahiy-iman-ilim ilişkisi içerisinde âlimin kesbettiği tutum, sahip olunan bilgiye lakayt kalmayı salık veren tutumdan çok farklıdır. Zira âlim ile sahip olduğu ilim arasındaki ilişki, aydın ya da aydınlatıcı bilgi olarak tabir edebileceğimiz çok özel nitelikli bir bilgiyle kurulur. Nurânîlik vasfını haiz bu bilgi aynı zamanda pratik hayata yansır ve bu yansıma tam da "ilimle amel" yahut "ilmiyle âmil olmak" diye ifade edilen tecrübeye karşılık gelir.⁷⁶

Kısacası, Kur'an'ın âlim diye nitelendirdiği kimse kuru bilgi (malumat) sahibine değil, marifet ehline delalet eder. Marifet denen şey, bilimsel ve deneysel bilginin ötesindeki ilim, nefsin ve rabbini tanımak suretiyle insanı dünya ve ahiret saadetine sevk eden bir bilgidir. Nitekim Ankebût 29/43. ayette geçen "el-âlimûn" (âlimler) kelimesi Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayette, "Allah'a bağlanan, O'na itaat edip isyandan kaçınan kimseler" diye açıklanmıştır.⁷⁷ Şüphesiz Kur'an'da ilm kelimesinin vahiyle ilişkisi bulunmayan bilgi anlamında geçtiği yerler de vardır; fakat özellikle bilgi, bilim ve öğrenmenin İslâm'da ne denli önem arz ettiğini göstermek için sık sık hutbelerde, vaazlarda mealleriyle okunan, ilköğretim din kültürü kitaplarında spot cümleler hâlinde yazılan mezkûr ayetlerdeki anlam ve kullanımın hiçbir seküler ima ve işareti yoktur.

Bu mesele bir tarafa, İslâm dünyasındaki geri kalmışlık problemini aşma yolunda Batı kaynaklı modern bilimden istifadeyi şartsız kabul etme anlayışının, aşağılık kompleksine imalarının yanı sıra basiret körlüğü denebilecek bir illetle de malul olduğu söylenebilir. Şemseddin Sâmî'nin (ö. 1904), "Hâlbuki İbn Sina'nın tıbbıyla sıtmayı bile kesmeye muktedir olamayacağımız gibi Câhiz'in kimyası ve İbn Rüşd'ün hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifini ile va-

73 Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara 2011, s. 36.

74 Bu konuda bkz. İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İstanbul 2001, s. 71-76.

75 Bkz. İbn Mâce, "Mukaddime" 8; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, Beyrut 2004, X. 58.

76 Alpaslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İstanbul 2006, s. 48.

77 İbn Atıyye el-Endelîsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, IV. 319.

puru kullanabiliriz, ne telgraf kullanabiliriz. Bunun için biz ulemâ-i İslâm'ın âsârıyla uğraşmayı tarih ve âsâr-ı atika ulemasına bırakarak, temeddün etmek ister isek, ulûm ve funûnu Avrupa medeniyet-i hâzırasından almalıyız”⁷⁸ şeklindeki ifadelerinde hem aşağılık kompleksini hem de terakki ve temeddünün maddi ilerlemeden ibaret olduğu vehmini, Âkif'in, “Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız” dizesinde ise teknik bilgi ve bilimin değer yüklü olmadığı kanaatini teşhis etmek mümkündür.

Din-bilim arasında çatışma bulunmadığı, bilakis dinin bilim ve bilimsel araştırmayı teşvik ettiği, dolayısıyla temeddün ve terakkiye giden yolda bilimden azami nispette istifade edilmesi gerektiği Selefî ıslahçılıkta da hüsnü kabul görmüştür. Mesela Reşid Rıza, müslüman gençlerin Avrupa'da eğitim gören ve Avrupalıların geliştirdikleri modern bilimler sahasında ciddiyetle çalışan Japon öğrencileri örnek alması gerektiğini söylemiş, dinin modern bilim ve teknolojiyle alıp veremediği herhangi bir şeyin bulunmadığını belirtmiştir. *el-Menâr* dergisinde Herbert Spencer (ö. 1903) ve Gustave le Bon (ö. 1931) gibi Batılı düşünürlerin eserlerini tanıtan Reşid Rıza, Avrupa'daki bilim ve demokrasi kültürünün İslâm toplumlarında da gelişmesi gerektiğinin altını çizmiş, bu arada Batı düşüncesinde özellikle manevi ve ahlâki boyutun eksikliğine de dikkat çekmiştir. Sonuç olarak da Batı'nın maddi ilerleme ve gelişmeyle ilgili değerlerinin alınmasını, manevi ve ahlâki zaafının dışarıda tutulmasını önermiştir.⁷⁹ Bir tür Japon modernleşmesine veya aşığı kendinden yaparak modernleşme tecrübesine işaret eden bu fikriyat Türkiye'de Mehmed Âkif gibi İslâmcılar tarafından da benimsenmiştir. Âkif, “Alınız ilmini Garb'ın alınız sanatını/Veriniz hem de mesinize son süratini/Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız/Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin yalnız” demiş, ama ardından şunu da eklemiştir: “İyi hatırdı tutun ettiğim ihtarı demin/Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için/Kendi 'mahiyet-i ruhunuz' olsun kılavuz/Çünkü beyhudedir ümmîd-i selamet onsuz.”⁸⁰

Bu anlayışa göre modern bilim değerden arınmış, tarafsız ve neseldir. Dolayısıyla zararlı değil yararlıdır. İslâm toplumlarının kalkınma sürecinde modern bilimin sunduğu imkânlardan azami ölçüde yararlanılmalıdır. Ne var ki Batı kaynaklı bilimi tebcil eden anlayış tarzı, XX. yüzyılın ikinci yarısında

78 Şemseddin Sâmî, “Medeniyet-i Cedîde'nin Ümem-i İslâmiyye'ye Nakli”, *Güneş*, nşr. Beşir Fuad, 1/4, s. 180-181.

79 Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Kahire 1960, s. 18. Reşid Rıza'nın üstadı M. Abdüh da din-bilim konusunda benzer görüşleri savunmuştur. Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abdüh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998, s. 194-200.

80 Mehmed Âkif, *Safahât*, s. 160. Bu anlayış, XIX. yüzyılın ikinci yarısında güçlü bir ses olarak kendini fark ettiren Yeni Osmanlılar arasında da dile getirilmiştir. Bu zümreye göre, “medeniyetimizi ilerletmek için Avrupa'dan mahsûl-i akl olan terakkiyât-ı ilmiyye ve sinâiyyeyi almaya çalışacağız. Sokak baloları, ahlâk serbestliği, açıktan ölenlere acımamak, insaf ve merhamete lüzumsuz iki lügat-ı garîbe nazarıyla bakmak gibi beliyât-ı şeytâniyyesini istemiyoruz”. M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İstanbul 1985, s. 29.

İsmail Râcî Fârûkî (ö. 1986) gibi bazı müslüman düşünürler tarafından isabet-siz bulunmuştur. İslâm dünyasının epistemolojik bir bunalım içinde olduğunu düşünen Fârûkî bu bunalımdan çıkış yolunun bilginin İslâmîleştirilmesiyle mümkün olduğunu savunmuştur. Buna göre bir tarafta geleneksel İslâmî bilgilerin, diğer tarafta modern bilimlerin ölçsüz ve dengesiz biçimde yer aldığı eğitim sistemi bu iki başlıklardan kurtarılmalı ve iki farklı bilgi sistemi uzlaştırılmalıdır. Geçmişteki ıslahatçıların “Batı bilim ve teknolojisini aynen almak gerekir” diye düşündüklerini ve fakat Batı bilgi sisteminin İslâmî epistemolojiyle çatıştığı gerçeğini fark etmediklerini belirten Farukî’ye göre bilginin İslâmîleştirilmesine giden yolda beş temel aşama vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir: (1) Modern disiplinleri iyi öğrenmek; (2) İslâmî kültür mirasına nüfuz etmek; (3) Modern bilimin her alanıyla İslâm arasında kendine özgü bir uyum ve uzlaşma sağlamak; (4) İslâm kültür mirasıyla modern bilgi arasında verimli bir terkip için metotlar geliştirmek; (5) İslâm düşüncesini ilâhî modeli icra edecek ve ona işlerlik kazandıracak bir çerçeveye oturtmak.⁸¹

1980’li yıllarda metafizik ve tarihî özellikleriyle “Islamic science” (İslâm bilimi) kavramını ortaya atan Seyyid Hüseyin Nasr ile tasavvuf doktrinlerini esas alarak bilginin Batılı muhtevasından arındırılması (de-westernization of knowledge) gerektiğini vurgulayan Nâkib el-Attâs’ın çalışmalarıyla birlikte göz önüne alındığında⁸² Fârûkî’nin tezi, ortaklaşa ele alınan meselelere pratik çerçevede bir çözüm teklifi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte onun tezinde İslâmîleştirilmesi önerilen bilgi dallarının sosyal bilimlere inhisar edilmesi, fen bilimlerinin ise kesin ve objektif kabul edilmesi modern bilim felsefesindeki yeni eğilimler açısından tenkit konusu yapılabileceği gibi Fazlur Rahman’ın bakış açısından hareketle bilgi denen şeyde İslâmîleştirme programlarına konu olabilecek bir muhtevanın bulunmadığını, çünkü bilginin özü itibarıyla iyi olduğunu, kötülüğün onun kötü kullanımından doğduğunu ileri sürmek de mümkündür.⁸³

VIII

Çağdaş ıslahçılık din-bilim konusunda Batı’dan gelen eleştiriler karşısında mahcup bir edayla apolojiye sığınırken, temelleri seküler bilgi ve bilime dayanan natüralizm, rasyonalizm gibi Batılı düşünce akımları karşısında büyük ölçüde edilgen ve kırılğan bir tavır sergiledi. Bu tavır en bariz şekliyle Hint İslâm modernistlerinde tezahür etti. Özellikle Seyyid Ahmed Han, Kur’an kıs-

81 Daha geniş bilgi için bkz. İsmail R. Faruki, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, İstanbul 1995, s. 21-99; a. mlf., “Sosyal Bilimlerin İslâmîleştirilmesi”, çev. Mehmet Paçacı, [*İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde], Yayına hazırlayan: Mehmet Paçacı, Ankara 1991, s. 11-29; İlyas Ba-Yunus, “Faruki ve Ötesi: Bilginin İslâmîleştirilmesinde Müstakbel Eğilimler”, [a.g.e. içinde], s. 149-172.

82 Seyyid Hüseyin Nasr ve Nakib el-Attâs’ın konuyla ilgili görüşleri için bkz. Mustafa Armağan, *İslâm ve Bilim Tartışmaları*, İstanbul 2007, s. 43-54, 155-164.

83 Fazlur Rahman, “Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Cevap”, çev. Mevlüt Uyanık, [*İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde], s. 133-147.

salarında geçen ve İslâm geleneğinde hissî/kevnî mucize olarak telakki edilen hususları, sözgelimi Hz. Musa'nın denize asasını vurup denizin yarılması hâdisesini bildik med-cezirle açıklama yoluna gitti. XIX. yüzyıl Batı dünyasındaki koyu determinist tabiat felsefesinden ilham alan bu yorum tarzı Hint alt kıtasında Ahmedüddîn Amrîtsârî (ö. 1936), Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951), Hafız Eslem Ceracpûrî (ö. 1955), Meşrîkî (ö. 1963) gibi birçok müslüman ilim ve fikir adamı tarafından da Kur'an kıssalarına tatbik edildi.⁸⁴ Benzer yorumlar XIX. yüzyılın sonlarında Arap-Müslüman dünyasında da rağbet gördü. Mesela Kevâkibî Fîl suresinde sözü edilen "sürüler hâlindeki kuşlar"ı salgın hastalık mikrobu taşıyan sinekler olarak yorumladı ve bu ilginç yorum Abdüh tarafından da benimsenip şöhrete kavuşturuldu.⁸⁵ Kur'an tefsirinde natüralist ve rasyonalist etkiden, bilimsel tefsire çok sıcak bakmayan Reşid Rıza bile nasibini aldı. Öyle ki Reşid Rıza, Şârî tarafından çok özel bir maslahat mucibince vazedilen istisnâî hükümlere benzettiği hissî/kevnî mucizeleri açıkça inkâr etmemekle birlikte, bu tür mucizelerin modern dünyada dini kabul vesilesi olmaktan ziyade red gerekçesi olarak algılandığına dikkat çekti:

Şayet Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'yı teyit eden mucizelerden söz edilmeseydi kimbilir belki de Avrupalı özgür düşünürlerin İslâm'a yönelip hidayete ermeleri daha fazla ve daha hızlı olabilirdi. Zira İslâm akıl, ilim ve beşer fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını arındırma ve kamu yararının gelişimini sağlama gibi temel ilkelere üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna delil teşkil eden mucize, öncelikle Kur'an, sonra da Nebi'nin ümmî oluşudur. Bu mucize akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir mahiyettedir. Kevnî mucizelere gelince, bunlarla ilgili birtakım şüpheler mevcut olup rivayet, sıhhat ve delaletlerine ilişkin birçok te'vil üretilmiştir. Ayrıca, bunlara benzer olaylar her zaman her yerde birtakım insanlar tarafından da izhar edilmektedir. Nitekim bu konuda Hint ve müslüman mistiklerine izafe edilen rivayetlerin/hikayelerin sayısı Tevrat ve İncil'de sözü edilen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden daha fazladır. Çağımızda bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden biri hissî/kevnî mucizelerdir.⁸⁶

Bu pasajdaki ilk ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Selefi islahçılık modern bilimin yanı sıra dinin akla uygunluğu konusuna da büyük önem atfetmekte ve aklın hücciyeti hususunda Mu'tezilî anlayışa benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Selefi islahçılığa göre Kur'an'ın akla sınır koyduğu alanlar gaybla ilgilidir ve bu konudaki sınırlama da insanın Zât-ı İlâhiyyeyi yakışıksız sıfatlardan tenzih etmesini, gayba ait konularda kaçınılmaz hatalara düşmesini önlemeye yöneliktir. Ne var ki islahçı anlayışın bir yandan akla geniş yetki alanı tanınması, diğer yandan da nasları anlayıp yorumlamada rey ve te'vile hiç sıcak

84 Bkz. Mustafa Öztürk, "Tefsir Tarihinde Ehl-i Kur'an Ekolü", *ÇÜİFD*, cilt: 3, sayı: 1 (2003), s. 167-200.

85 Bkz. Muhammed Abdüh, *Tefsîru Cüz'i Amme*, Kahire 1994, s. 120-121. Elmalılı'nın bu yorumla ilgili ağır eleştirisi için bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, IX. 6126-6143.

86 Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, çev. Salih Özer, Ankara 1991, s. 51-52 [Çeviride kulak tırmalayan bazı ifade bozuklukları, mefhumu haleldar etmeyecek şekilde tadil edilmiştir].

bakmayan selef metoduna sahip çıkması bariz bir çelişki gibi görünmektedir. Nitekim Abduh ve Reşid Rıza'nın basit tefsir lehine te'vili reddetmesine ve buna paralel olarak Âl-i İmrân 3/7. ayetin tefsirinde, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslim şeklinde formüle ettiği yedi maddelik selef akidesinin⁸⁷ mutlak doğruluk ve sıhhatini uzun uzadıya anlatmasına rağmen,⁸⁸ çeşitli ayetlerin tefsirinde dil ve metnin sınırlarını zorlayan te'viller üretmesi izah edilebilir bir gibi değildir.

Bu bağlamda denebilir ki selefi islahçılığın başlangıçtaki saf İslâm ve ana kaynaklara dönüş söylemi retorik yönünden güçlü olmakla birlikte tatbikatta içi boş ve hükümsüz görünmektedir. Hatta tatbikat, birçok ayetin tefsirinde selef metoduna bağlılık söylemini nakzeder mahiyettedir bile denebilir. Mesela, Bakara 2/30-39. ayetlerdeki Âdem, cennet ve düşüş kıssası sahabe ve tâbiûn müfessirlerince gerçekten yaşanmış bir hadise olarak izah edilmiş ve bu izah Âdem'in cennetten apar topar çıkarken yeryüzünde kullanmak üzere yanına örs, çekiç ve kerpeten aldığı, cennetten kovulmasının ardından Hindistan'a veya Seylan (Serendib) adasına düştüğü, o sırada başının gökyüzüne değdiği tarzında ilginç detaylarla bezenmişken,⁸⁹ Abduh ve Reşid Rıza selevin bu izahlarına hiç itibar etmemiş, üstelik ilgili ayetlerin zahiri anlamıyla da yetinmeyip Bâtînlîliği hatırlatan te'viller üretme cihetine gitmiştir. Şöyle ki Abduh'a göre Âdem kıssası aslında temsildir ve bu kıssada geçen cennette iskân, yasak ağacının meyvesinden yeme ve işlenen suçtan dolayı tövbe etme gibi temalar insan hayatındaki üç evreye karşılık gelir. Daha açıkçası, cennette iskân ediliş ve bilahare oradan iniş/düşüş, aslında tekvinî bir emir olup bu emir insanoğlunun hayatta birtakım evrelerden geçtiğine delalet eder. İnsan hayatındaki ilk evre, üzüntü ve kederin olmadığı, her şeyin oyun ve eğlenceden ibaret gibi algılandığı çocukluk evresidir. İnsan bu evrede adeta sık ağaçlarla örülü olan, gözelerden sular fışkıran ve bin bir çeşit meyveler bulunan bir cennette yaşar. Bakara 2/35. ayetteki, "Ey Âdem! Eşinle birlikte cennete yerleş." ifadesi işte bu evreye işaret eder. Aynı ayetteki "kûlû" (Oradaki nimetlerden istediğiniz gibi yiyip için, istifade edin) emri de tıpkı iskân emri gibi tekvinî olup güzel ve temiz olan şeylerin insanoğluna helal kılındığına ve yine insana iyiyi kötüden ayırt edebilme yetisinin verildiğine delalet eder. Yine aynı ayetteki "Şu ağaca yaklaşmayın!" emri ise insana kötülük bilgisinin ilham edildiğini gösterir. Ne var ki insanın gerçek kimlik ve kişiliği bu aşamada tam olarak oluşmamış ve bu yüzden, özünde zaten var olan kötülük dürtülerine boyun eğmiştir. Bakara 2/36. ayetteki, "Tümünüz oradan inin!" ifadesine gelince, bu ifade ise insanın olgunlaşıp sorumluluğunun idrakine vardığı aşamaya işaret eder.⁹⁰

Esasen selefi islahçılığın tefsirde İsrâîliyatla ilgili sert ve tavizsiz tavrı da

87 Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1985, s. 54-86.

88 Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III. 135-172.

89 Bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Beyrut 1983, I. 135-143.

90 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I. 232-234.

selefe sadakat ve ittiba söylemiyle pek bağdaşmamaktadır. Çünkü ilk nesil müslümanların Kur'an kıssalarına ilişkin menkıbevi yorumları, söz konusu ilke mucibince muteber sayılması gerekirken İsrailiyât kapsamında itibarsızlaştırılmış, bu arada İsrailiyâtın kaynağı olarak da genelde Ehl-i Kitap, özelde Yahudi geleneğine atıfta bulunulmuştur. Hâl böyleyken, Menâr tefsirinde kimi yorumlar Kitâb-ı Mukaddes pasajlarından iktibasla temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu mesele bir tarafa, Abduh ve Reşid Rıza her ne kadar selef akidesine ittiba hususunda, Selefiyye ve selefliği *İlcâmu'l-Avâm*'da "sahabe ve tâbiûn mezhebi" olarak tarif eden Gazâlî'nin⁹¹ görüşlerinin esas alınmasını salık vermişlerse de kendileri sahabe ve tâbiûn yolundan ziyade İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) sistematik ama aynı zamanda ideolojik selefliğini benimsemiştir.

Bu noktada denebilir ki Abduh-Reşid Rıza ikilisinin ana kaynaklara dönüş ve selefe ittiba vurgusu, muhalif çevrelerden gelmesi muhtemel türedilik, aidiyetsizlik ve köksüzlük gibi ithamlara karşı sağlam bir kökene dayanma ve böylece savunulan fikriyata, bizdeki Kemalist zümrenin "Atam izindegiz!" sloganını hatırlatır şekilde, maliyeti düşük bir meşruiyet zemini oluşturma amacına hizmet eden bir araç işlevi görmektedir, dinî düşüncede ıslah ve tecdit projesi ise büyük ölçüde modern akıl ve paradigmalardan yararlanmaktadır. Başka bir ifadeyle, çağdaş selefi ıslahçılıktaki saf İslâm'a dönüş söylemi, temel referans noktasında erken dönemlerdeki İslâmî tefekkür ve tedeyyüne atıfta bulunmakta ve bu yönüyle geleneğe yaslanmakta, ancak bugüne ve geleceğe yönelik hedeflerinde modern ve modernleştirici bir istikamette yol almaktadır.

IX

Bu istikametteki hareket kabiliyetini kolaylaştıran bir unsur olarak selefi ıslahçılıktaki ibadet-âdet ayırımından söz etmek gerekir. Bu ayrıma göre din ve ibadet alanıyla ilgili her mesele Kur'an ve Sünnet tarafından belirlenmiştir. Geriye kalan bütün meseleler, diğer bir ifadeyle, pratik hayatın tanzimiyle ilgili bütün konularda ülü'l-emr kendi kararlarını alma salahiyetine sahiptir. Allah'a kullukla ilgili bütün ameller ile helal-haram sınırlarına riayet ibadet alanına girer. Bu alanda hiç kimsenin ibda ve icat yetkisi yoktur. Örf, âdet ve gelenekler ise gerek ferdî gerek içtimâî seviyede dünyevî işler kapsamına, bunun da ötesinde zamana ve mekâna göre değişkenlik gösteren siyasi ve hukuki alana dâhildir. Bu ayırım selefi ıslahçılığa bir yandan Kur'an ve Sünnet'le temellendirilmediği halde halkın dinî anlayış ve yaşayışında fiilen benimsenmiş birtakım ayin ve merasimleri eleştirme, diğer yandan da klasik fıkıh ve ahlâk öğretisinde ayıklama yapılmasını ve ibadet alanındaki bidatlerin terk edilmesini isteme imkânı vermiştir. Yine bu ayırım, hem modern dünyayla daha uyumlu olacağına inanılan sağduyulu bir din anlayışının geliştirilmesine ze-

91 Bkz. Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 53.

min hazırlamış, hem de yerel ve tarihsel özellik arz eden hukuki ve içtimâî örfe dayalı hususların/hükümlerin âdetler kapsamına dâhil edilmesiyle bu alanda daha esnek görüşler ileri sürme cesareti vermiştir.

İbadet-âdet ayırımına dair fikirler Hint alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali gibi isimlerce de seslendirilmiştir. Ancak Ahmed Han ibadet-âdet yerine dinî-dünyevî şeklinde bir ayırma gitmiştir. Bu ayırma göre Kur'an dinin tek sahih ve aslî kaynağı olarak en mükemmel prensipleri ihtiva eder. Fakat onun bütün muhtevası dinî değildir. Bilakis Kur'an birçok dünyevî konuyla ilgili beyanlar içerir. Bu tür beyanların Kur'an'da yer alması dinî oldukları anlamına gelmez. Din esas itibariyle iman, ibadet ve ahlâkî hükümlerden ibarettir. Şeriat ve hukuk dinin aslî bir cüz'ü değildir. Bu yüzden sabit değil değişkendir.⁹² Şer'î ahkâm konusuna bu zaviyeden yaklaşan Ahmed Han, riba ile ilgili Bakara 2/275. ayetin tefsiri münasebetiyle, "Siyak-sibaktan anlaşılmaktadır ki fakir insanlardan alınan faiz haramdır. Bunun yanında hayatlarını konforlu kılmak için borçlanan kimselerden faiz almanın Kur'an'da yasaklandığı kanaatinde değilim" şeklinde bir görüş belirtmiş, hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili olarak da bu cezanın tatbik zorunluluğu bulunmadığını söylemiştir.⁹³

Selefi ıslahçılığın ibadet-âdet ayırımında, dolayısıyla İslâm teşriinde hangi hususların sabit, hangilerinin değişken olduğu noktasında ortaya çıkan kısmî belirsizlik, daha sonraki yıllarda Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Mahmud Muhammed Taha, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun, Muhammed Âbid el-Câbirî gibi birçok müslüman ilim ve fikir adamı tarafından farklı yönleriyle ele alınıp açıklığa kavuşturulmuş ve fakat bilhassa Fazlur Rahman'ın görüşleri Kur'an'ın tarihselliği bağlamında hararetli ve netameli bir tartışmayı başlatmıştır.

Dinde usul-furû' ayırımına paralel şekilde ahlâk-ahkâm ayırımına vurgu yapan Fazlur Rahman özellikle Kur'an'ın ahlâkî bir rehberlik metni olarak okunması gerektiğinde ısrar eder. Ahlâkî hukuka mukaddem kılmanın gerekliliğini savunan Fazlur Rahman'a göre Kur'an ne bir kanun kitabıdır ne de böyle bir iddiası vardır. O kendisini "hüden li'n-nâs" (insanlar için rehber) diye nitelendirir ve insanlardan ayetlerdeki emirler mucibince yaşamalarını ister. Fakat Kur'an'ın emirleri umumiyetle ve esas itibariyle hukukî değil ahlâkidir.⁹⁴ Bu itibarla, müfessirler ve fakihlerin Kur'an'daki birtakım emir ve yasaklara büyük ihtimam gösterip ahlâkî ilkelere oldukça az önem atfetmeleri ve bu ahlâkî ilkeleri emirden ziyade bildik anlamda öğüt ve nasihat olarak değerlendirmeleri müessif bir hatadır.⁹⁵

92 Bkz. Mazharuddin Siddîkî, *İslâm Dünyasında Modernist Düşünce*, çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990, s. 127; Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Divân İlmi Araştırmalar*, sayı: 14 (2003/1), s. 146; Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, İstanbul 1989, II. 74.

93 Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s. 130-137.

94 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 110.

95 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, s. 55. Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, Ankara 2000, s. 225-249.

Bu hatanın temel sebebi formalizm ve literalizmdir. Kur'an'daki fikhî/hukukî ahkâmın asırlar öncesindeki verili bir duruma cevap olarak vahyedildiği kabulüne istinaden, bugün aynen tatbik edilmesinin işe yarar bir sonuç vermeyeceğine inanan Fazlur Rahman lafzın ardındaki maksadı kavramanın peşindedir. Bunun için iki aşamalı bir yöntem önerir. Kur'an'ı anlama ve yorumlamanın birbirini izleyen iki ayrı süreç olduğu fikrini içeren bu yöntem hem Kur'an'ın keyfi anlam takdirlerinden korunmasını, hem de farklı tarihsel durumlara taşınabilir nitelikteki aslî mesajın kavranmasını mümkün kılar.⁹⁶ Şöyle ki ilk aşamada bugünden Kur'an'ın vahyedildiği döneme gidilerek her ayet kendi tarihselliğinde anlaşılır. Böylece ayetlerdeki fer'î/tikel hüküm ve emirlerden vahyin küllî/tümel ilke, değer ve hedefleri istihraç edilir (Anlama süreci). İkinci aşamada ise nüzûl döneminden modern zamana geri dönülerek Kur'an'ın temel hedef ve gayeleri mucibince bugünün soru ve sorunlarına cevap üretilir (Yorumlama ve tatbik süreci). Fazlur Rahman, bu ikinci aşamanın, yani Kur'an'daki genel/tümel hedef ve gayelerin bugünkü özel/tikel meselelere nasıl tatbik edileceğine dair yorumların öznellik riskine açık olduğunu kabul etmekle birlikte anlama aşamasında nesnelliğin imkânına inanır.⁹⁷

Fazlur Rahman'ın Kur'an ve yorum anlayışı, 1982'de müslümanlığını ilan eden Roger Garaudy tarafından da aynen benimsenmiştir. Tıpkı Fazlur Rahman gibi Kur'an'ın bir ahlâk rehberi olduğunu sıkça vurgulayan Garaudy,⁹⁸ ilâhî mesajı hayata katmanın ancak aşk -ki buna takva ahlâkı da denilebilir- ve içtihat yoluyla mümkün olduğuna inanır. Bu bağlamda dinî veya siyasî bir anlayışı, geçmiş dönemlerde sahip olduğu kültürel ve kurumsal kalıpla özdeşleştirmek suretiyle mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve bunun kabullenilmesini dayatmak şeklinde tanımladığı entegrizmin çağdaş İslâm dünyasında çok ciddi bir sorun olduğuna dikkat çeker.⁹⁹

Kur'an'daki hükümlerin ne maksatla vazedildiğini belirlemenin imkânı konusunda da Fazlur Rahman gibi düşünen Garaudy müslümanlara şunu sorar: "Köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum içinde efendinin hak ve görevlerini açıklayan metinlerin lafzî uygulaması için ne yapmalı? Bunu mümkün kılmak için köleliği geri mi getirmeliyiz? Sonra efendinin kölesini, 'savaş esirlerini' cariyesi olmaya zorlamasını kabul mü etmeliyiz? (33/52; 4/25). Allah'a hoş görünmek için 'yol' bu mu? Yoksa peygamberin en yamanlarıyla mücadele ettiği, [ama kendi] zamanında hepsini ortadan kaldıramadığı İslâm öncesi âdetlerini yaşatmak mı?"¹⁰⁰

96 Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 122.

97 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 72-82.

98 Roger Garaudy, *Entegrizm*, çev. K. Bilgin Çileçöp, İstanbul 1995, s. 93-94; a. mlf., *Yaşayan İslâm*, çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul 1995, s. 72; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995, s. 72.

99 Garaudy, *Entegrizm*, s. 9-10.

100 Garaudy, *Entegrizm*, s. 99.

Sonuçta “Allah’a hoş gelen hayat”, der Garaudy, ne şekilcilikte ne de merasimciliktedir. Kısaca, Kur’an her şeyden önce dinî-ahlâkî bir mesajdır ve temel hedefi de iman, ihsan, takva, sıdk, merhamet gibi hasletlere sahip bir ahlâk insanı inşa etmektir. Dolayısıyla Kur’an’a sadakat, hırsızın elini kesmek veya kadına erkeğin miras payının yarısını vermekten öte, hayatın her anını Allah’ın murakabe ettiği bilinciyle yaşamaktır.¹⁰¹

Buna benzer görüşler Sudanlı fikir ve siyaset adamı Mahmud Muhammed Taha’nın (ö. 1985) *İslâm’ın İkinci Mesajı (er-Risâletü’s-Sâniye mine’l-İslâm)* adlı nazariyesinde daha radikal bir şekilde formüle edilmiştir. Bu nazariyeye göre Kur’an’ın biri usûl, diğeri furû’ ile ilgili iki farklı mesajı vardır. Kur’an’ın usûlle, yani dinin sabit, değişmez, evrensel ve tarih-üstü mesajları Mekke döneminde; yerel, tarihsel ve değişken hükümleri ise Medine döneminde vazedilmiştir. Mekke dönemine ait mesajlar inanç ve ahlâkla, Medine dönemine ait mesajlar ise toplumsal düzen ve hukukla ilgilidir.

Taha’nın birinci mesajı Medine dönemine, ikinci mesajı Mekke dönemine atfetmesi ilk bakışta yadırganabilir. Zira kronolojik açıdan bakıldığında birinci mesajın Mekke dönemine, ikinci mesajın Medine dönemine ait olması gerekir. Hâlbuki Taha’nın nazariyesinde sıralama bunun tam tersidir. Buna göre denebilir ki Taha’nın “birinci mesaj” kavramlaştırması ibtidailiği/primitifliği, diğeri bir deyişle hamlığı, olgunlaşmamışlığı ima eder. Ayrıca İslâm mesajındaki iki farklı boyut iman ve islam ayırımına da işaret eder. Zira Mekke ve Medine dönemindeki nüzul sürecine paralel olarak Kur’an’ın hitap ettiği muhataplar nitelik açısından farklıdır. Mekke dönemindeki hitaplar İslâm ve müslüman düzeyiyle, Medine dönemindeki hitaplar ise iman ve mümin düzeyiyle ilgilidir. İslâm’ın birinci/ibtidai mesajının muhatapları olan müminler bidayet noktasındaki İslâm, yani kelime-i tevhidi ikrar ve şer’î mükellefiyetleri ifa düzeyindeki İslâm dikkate alındığında müslüman olarak nitelendirilebilirse de nihai/ideal İslâm açısından bakıldığında aynı nitelemede bulunmak mümkün değildir.¹⁰²

Yukarıda da işaret edildiği gibi Taha’ya göre İslâm’ın birinci mesajı şeriat ve şer’î ahkâma karşılık gelir. İkinci mesaj ise iman ve ahlâk ilkelerini muhtevi olan sabit/değişmez dine tekabül eder. İslâm ve Kur’an’ın bu iki farklı mesajının aksiyolojik açıdan farklı kategorilerde mütalaa edilmesi gerekir. Ne var ki tarihsel tecrübeye din ile şeriat özdeş kabul edilmiştir. Oysa şeriat dinin kendisi olmadığı gibi onun aslî bir unsuru da değildir. Ayrıca sabit değil, değişkendir. Tarih-üstü değil tarihsel ve konjonktürelidir. Tüm zamanlar için insanlara rehberlik vasfını haiz değildir. Çünkü İslâm şeriatına temel teşkil eden ve hemen tamamıyla Medine döneminde gelen ahkâm ayetlerindeki normatif içerik, o dönemin tarihsel ve toplumsal şartlarıyla mukayyet bir geçerliliğe sahiptir; dolayısıyla bugünün dünyasında aynıyla tatbika elverişli değildir. Buna mukabil Kur’an’ın Mekke döneminde nazil olan ve tevhid inancı ile temel ahlâkî ilkeleri ortaya koyan ayetlerdeki mana ve muhteva sabittir, tarih-üstüdür. İslâm’ın asıl mesajı budur. Bu mesaj değişim ve dönüşüme açık değildir.

101 Garaudy, *Entegrizm*, s. 99-100, 103-104; a. mlf., *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 29, 47.

102 Bkz. Mahmud Muhammed Taha, *er-Risâletü’s-Sâniye mine’l-İslâm*, Omdurman 1969, s. 119-139.

Değişim ve dönüşüme açık olmadığı için neshe konu olması da söz konusu değildir. Zira fer'î olan aslı olanı nesh edemez.¹⁰³ Ama ne gariptir ki gelenekte Kur'an'ın aslı hükümleri fer'î hükümlerine nesh ettirilmiştir. Sözgelimi, infak ve tasaddukla ilgili birçok ayetin zekât ayetiyle, hoşgörü ve toleransla ilgili birçok ayetin de bir tek seyf ayetiyle (Tevbe 9/5) nesh edildiği söylenmiştir. Hâlbuki aslanan zekât değil, mutlak infak ve tasadduktur. Çünkü infakın sınırı, zaman ve mekânı yoktur. Infak bir erdemdir; zekât ise bir vecibedir. Fazilet, vecibe tarafından hükümsüz kılınamaz. Aynı şey cihad ve kılâl ayetleri için de geçerlidir. Cihad ve kılâl arızî/fer'î bir durumdur. Aslanan barış, bağışlama ve hoşgördür.¹⁰⁴

X

Çağdaş İslâm düşüncesindeki ıslahçı hareket neredeyse bütün varyantlarıyla eklektik (seçmeci) ve aynı zamanda senkretik (melez) bir karaktere sahiptir. Bu yönüyle özgün ve orijinal olmaktan çok, uyarlamacı ve taklitçidir. Daha açıkçası, modern ıslahçılığın özellikle Selefi versiyonu dinî tefekkürde taklidi kökten reddetmesine mukabil, kendisi bilhassa Batı kaynaklı bilim ve medeniyet unsurlarını ithal yoluyla İslâm'a uyarlamada beis görmemiştir. Bu uyarlamacı yaklaşım son dönem İslâm dünyasında Muhammed İkbal'den Ali Şeriatî'ye kadar hemen her mütefekkirde az çok mevcuttur. Bunun temel sebebi, modern Batı'ya ait bazı felsefî akımların İslâm dünyasında bilim ve teknik kadar olmasa da hatırı sayılır bir ilgiyle karşılanmasıdır. Mesela, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Dinî Düşüncenin Yeniden Teşekkülü) adlı eserindeki görüşleriyle dikkat çeken Muhammed İkbal, birçok araştırmacıya göre insan-ı kâmil konusundaki görüşlerinde Nietzsche'nin (ö. 1900) "Üstün insan" telakkisi arasında çok ciddi benzerlikler mevcuttur; hatta İkbal'in felsefesi neredeyse Nietzsche'nin bir adaptasyonudur. Bazı araştırmacılara göre ise İkbal'in din felsefesi H. Bergson (ö. 1941), W. James (ö. 1910) ve bilhassa A. N. Whitehead'ın (ö. 1947) süreç felsefesine dayanır.¹⁰⁵

Mustafa Sibâî (ö. 1964), Seyyid Kutub (ö. 1966), Ali Şeriatî (ö. 1977) gibi müslüman düşünürlerde ise İslâm'ın siyasal meramını ifade hususunda Marksist ve Sosyalist terminolojinin çok belirgin izlerine rastlanır. Nitekim Sibâî'yi meşhur eden eser *İştirâkiyyetü'l-İslâm* (İslâm Sosyalizmi) adını taşır. Bu eser sosyalizmin İslâm'la özsel uyum arz ettiği iddiasına dayanır. Benzer şekilde Ali Şeriatî de bilhassa Habil-Kabil kıssasına ilişkin yorumunda Marksist ve Hegelci diyalektiği kullanır. Özetle denebilir ki İslâm'la sol ve sosyalist ideolo-

103 Mahmud Muhammed Taha, *Lâ İlâhe İllallah*, Omdurman 1969, s. 16-19, 47-48, 50-53.

104 Mahmud Muhammed Taha, *el-İslâm bi-Risâletihi'l-Ülâ lâ Yasluhu li-İnsâniyyeti'l-Karni'l-İşrîn*, Omdurman 1969, s. 25-27. Bu görüşler ilk bakışta orijinal görünmekle birlikte, Şâtıbî'nin Mekke dönemine ait hükümlerin azimet, Medine dönemine ait hükümlerin ruhsat niteliğinde olduğuna ilişkin açıklamaları Taha'nın savunduğu görüşlerin gelenekte çok daha makul, müdellel ve daha sağlam asıllara dayalı biçimde dile getirildiğini gösterir. Bkz. Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şeria*, Beyrut 1997, IV. 585-594.

105 Bkz. Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *AÜİFD*, 1987, cilt: 29 (1987), s. 83-10; Mevlüt Albayrak, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etikisi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 4, sayı: 11 (2001), s. 35-65.

jinin arasını bulmaya çalışan müslüman fikir adamlarında dikkati çeken özellik, Marksist ve sosyalist terminoloji ile İslâmî kavramlar ve figürler arasında kimi zaman gelişigüzel ve gevşek irtibatlar kurmaktır. Mesela Ali Şeriatî sınıf çatışması, sınıfsız toplum, emperyalizm gibi Marksist kavramlar ile Kur'an'a veya Şii geleneğe ait kavramları bir arada kullanmış, bu arada Ebû Süfyan'ı teritoryalist, statükocu ve sağcı, "ilk hüda-perest sosyalist" diye andığı Ebû Zerr'i ise solcu ve devrimci olarak konumlandırmıştır.¹⁰⁶

İslâm ve sosyalizmle ilgili bu girişten de anlaşılmış olacağı üzere çağdaş İslâm düşüncesindeki ıslahçı damarda sol yaklaşımlar hatırı sayılır bir yere sahiptir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in değerlendirmesine göre özellikle Mısır ve Ortadoğu ülkelerindeki İslâmcılık sola yatkındır. Çünkü bu İslâmcılık bir özgürleşme ve statükoya karşı çıkma (muhafelet) dili kullanmaktadır. Bu dil de üçüncü dünya ülkelerinde bağımsızlıkçı strateji izleyen sol ile aynıdır. Bu bağlamda Efgânî'nin projesi, dışta Batı emperyalizmine, içte istibdada karşı bir bağımsızlık ve özgürlük hareketi olarak sol sayılabilir. Yine istibdadı eleştirip özgürlüğü savunan Abdurrahmân el-Kevâkibî, Hz. Peygamber'i "sosyalistlerin imamı" olarak niteleyen Ahmed Şevkî (ö. 1932) gibi isimler de sol kategorisinde zikredilebilir.¹⁰⁷ Bütün bu isimlere ilaveten Seyyid Kutub da *el-Adâletü'l-İctimâiyye fî'l-İslâm* (İslâm'da Sosyal Adalet), *Ma'reketü'l-İslâm ve'r-Re'sümâliyye* (İslâm-Kapitalizm Çatışması) gibi eserlerinde kullandığı dil ve üslup itibarıyla İslâmî sol bünyesinde görülebilir.¹⁰⁸ Fakat adı konulmuş bir "İslâmî sol" söz konusu olduğunda, öncelikle zikredilmesi gereken kişi Suriye İhvân-ı Müslimîn teşkilatının kurucusu Mustafa Sibâî'dir.

Sibâî sol hareketlerin İslâm ülkelerinde taban bulmaya başlaması üzerine fakirlik, mülkiyet hakkı, sosyal adalet, sosyal dayanışma ve sosyal güvenlik gibi konularla yakından ilgilenmeye başladı. Ona göre sosyalizm insani bir duygunun ürünü olup bütün peygamberlerin tebliğinde esaslı yere sahip bir ideolojiydi. Çünkü sosyalizmin amacı sermayenin toplum aleyhine biriktirilmesini önlemek, devlet eliyle fertlerin iktisadi faaliyetlerini denetlemek, vatandaşlar arasında sosyal adalet ve dayanışmayı tesis etmektir. Sosyalizmi İslâm akidesinin bir parçası olarak gören Sibâî, 1959'da Şam Üniversitesi'nde verdiği konferansların metinlerinden oluşan *İştirâkiyyetü'l-İslâm* (İslâm Sosyalizmi)

106 Geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. İhsan Toker, "İslâm Sosyolojisi Kavramı ve Ali Şeriatî Üzerine Kritik Bir Yaklaşım", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: 7, sayı: 16 (2009/1), s. 91-105; Ertuğrul Cesur, "Ali Şeriatî (1933-77): Allahperest Sosyalist", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 69-91.

107 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "İslâmî Sol -Genel Bir Bakış-", çev. M. Hayri Kırbaoğlu-Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 21-36. Ömer Çelik'in değerlendirmesine göre İslâmcılık Türkiye'de bir muhafelet dili olarak ortaya çıkmasına rağmen sağ bir pozisyona yakındır. Zira Kemalist modernleşmeye yöneltlen muhafelet, sağ bir dilin hegemonyası altında mümkün olmuştur ve bu yol arkadaşlığı İslâmcılığa sağ bir karakter vermiştir. Ömer Çelik, "Siyasal Din'in Stratejik Röntgeni", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 18.

108 Seyyid Kutub ve İslâm sosyalizmi hakkında etraflı bir değerlendirme için bkz. Yasin Aktay, "Soğuk Savaş Dönemi Arap İslâmcılığında Sol ve Sosyalist Bağlam -Seyyid Kutub Örneği-", *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), 43-68.

adlı eserinde insan hak ve özgürlükleri, eşitlik, sosyal adalet gibi kavramlar üzerinde genişçe durdu. Herkesin mülk edinme hakkını kabul etmekle birlikte sermayenin tek elde toplanmaması gerektiğini, mülkiyete kamu yararına olacak şekilde sınır konulabileceğini ve gerektiğinde mülkiyetin devletleştirilebileceğini savundu.¹⁰⁹

İslâm ve sosyalizm konusunda Mahmud Muhammed Taha'nın görüşleri de zikre değer niteliktedir. Sudan'da irtidat suçuyla yargılanıp 1985'te Numeyrî rejimi tarafından idam edilen Taha, zihnindeki sosyalist toplum modelini özetle şöyle anlatmıştır: Bize göre bilimsel sosyalizm birbirine bağlı iki temel ilke üzerine kuruludur: İlki madenler, tarım, hayvancılık ve sanayi gibi kaynaklardan bilim, teknoloji ve yönetim yoluyla sürekli artan bir üretim imkânı oluşturmak; ikincisi gelirlerin çocuklar, yaşlılar ve engelliler de dâhil olmak üzere her vatandaşa onurlu bir hayat seviyesi sağlayacak düzeyde eşit dağıtılmasını sağlamaktır (...) Üretimi arttırmak için üretim araçlarının mülkiyetinin tek bir kişiye ya da bir gruba verilmesi engellenmelidir. Hiçbir vatandaşın bahçeli bir ev, eşya ve bir araba dışında özel mülkiyeti olmamalıdır. Bunun amacı, mülkiyet sahibi kişinin başka vatandaşların emeğini sömürmesini engellemektir. Ferdî mülkiyet, mülkün bizzat kendisine malik/sahip olmaktan öte, ondan temin edilecek faydaya sahip olmak anlamını taşımamalıdır. Zira mülk Allah'ın ve dolayısıyla bir bütün olarak toplumundur.¹¹⁰

Zekâtı İslâm sosyalizminin habercisi/müjdecisi olarak değerlendiren Taha'ya göre¹¹¹ kaynaklardan elde edilen üretim arttıkça bölüşümdeki eşitlik de gitgide kusursuzlaşır. Mutlak ve nihai eşitliğe ulaşma komünizm aşamasıdır. Sosyalizm komünizme ulaşma yolunda atılan bir adımdır. Hz. Peygamber, komünizmin en mükemmel şeklini yaşamış ve “[Ey Peygamber!] Sana neyi ne kadar infak edeceklerini soruyorlar. De ki: İhtiyacınızdan fazlasını.” (Bakara: 2/219) ayetindeki “af” (ihtiyaçtan fazlası) kelimesini, “Hâlihazırda ihtiyaç niteliğinde olmayan her şey” şeklinde açıklamıştır. Eş'arîler kabilesiyle ilgili hadis de komünizm seviyesine işaret eder. Hz. Peygamber bu kabile hakkında şöyle demiştir: “Bunlar ailelerinin yiyecekleri azaldığı veya gazve sırasında azıkları tükenmeye yüz tuttuğu zaman ortaya bir yaygı serer ve yanlarındaki tüm yiyecekleri onun üzerine yığarlar. Sonra da aralarında eşit şekilde paylaşırlar. İşte onlar benden, ben de onlardanım.”¹¹²

İslâm ve sol bağlamında söz edilmesi gereken bir diğer müslüman düşünür Hasan Hanefî'dir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Hanefî'nin İslâmî sol projesini (el-yesâru'l-İslâmî) ekonomi tartışmasına ve/veya Sovyet tipi devlet sosyalizmi ve devlet işletmeciliğine dayalı bir iktisat modeline indirgemek

109 Mehmet Emin Özafşar, “Sıbâî ve İslâm Sosyalizmi Adlı Kitabı Üzerine”, *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), 147-154.

110 Taha, *er-Risâletü's-Sâniye*, s. 178.

111 Taha, *er-Risâletü's-Sâniye*, s. 152.

112 Buhârî, “Şerike” 1.

yanlıştır. Bu hüküm Mustafa Sibâî'nin İslâm sosyalizmi için de geçerlidir. Her ne kadar miladi VII. yüzyılın dilindeki “abd” (kul/köle) kavramı ile Allah-insan ilişkisini tanımlamaya devam etmenin anlamlı olmadığı ve buradan çıkacak yeni kelama kulak vermek gerektiği fikrini antroposentrik kelamla tarif edip “İslâmî sol” projesini bunun zorunlu sonucu sayanlar çıksa da Hanefî çağdaş İslâm düşüncesinde felsefî temelleri güçlü bir sol kavrayış inşa etmeyi başarmış bir düşünürdür. Hanefî'nin söz konusu ettiği sol İslâm, dinin limitlerinden başlayarak tüm tanım ve farklılaşmalarda insan hakları, özgürlük, eşitlik, servetin tekelleşmemesi ve benzeri idealler bütününe oluşturduğu dünya görüşünün adıdır.¹¹³

İslâmî sol (el-yesâru'l-İslâmî) projesindeki kabullere göre genel teolojide sağ ve solun belli başlı özellikleri şunlardır: (1) Muhafazakâr, gelenekçi, dogmatik teolojiler sağ; dogmaları yeniden yorumlayan özgürlükçü ve ileri teolojiler soldur. (2) Tanrı'nın aşkınlığını savunan teolojiler sağ; içkinliğini savunan teolojiler soldur. (3) Allah ile insan arasındaki ilişkiyi dikey (semavî) olarak tesis eden teolojiler sağ; bu ilişkiyi yatay (arzî) olarak tesis eden teolojiler soldur.¹¹⁴ Bu paralelde sağ ve sol İslâm kategorileri arasındaki farkı biraz daha detaylandırmak gerekirse, sağ İslâm, etnik ve politik açıdan mazlum-zalim ilişkisini üretecek türden bir iktidar hiyerarşisine dönüşmeye teşnedir. Oysa sol İslâm, dinin sağladığı barış ortamında oluşturulan ortak kültürel mirasla bir araya gelmiş topluluklardaki birlik ve dirliğin bozulmasını onaylamaz. Sağ İslâm ise toprak ve mülk tutkusuyla “sahip olma” ve “edinme”yi kutsar. Kur'an birçok kez her şeyin gerçek maliki ve sahibinin Allah olduğunu söylemesine rağmen sağ İslâm mülkiyetin yüceliğini, sahip olmanın haklılığını anlatmaya çalışır. Sağ İslâm için mülk ve mülkiyet vazgeçilmezdir; sol İslâm için vazgeçilmez olan ise insandır. Sağ İslâm için toprağı korumak ve bu yolda gerekirse insanı yok saymak meşrudur. Sol İslâm içinse her şeyden önce insan korunmalıdır. Sağ İslâm'da inanç, sol İslâm'da iman vardır. İnanç bir dogmadır; zihindeki sabit ve donuk bir içerik olarak yeri geldikçe tekrarlanıp durur. Kalpteki iman ise canlı ve dinamiktir; bu yüzden de hem artar hem eksilir ve pratik hayatın her anında kendini gösterir. İnanıcı oluşturan sadece imanın gerekleri değildir. İnanç, teritoryal tasavvuru gerçeklik dünyasına taşıyan tüm değerlerin bileşkesidir. Toprağın tüm değerleriyle yoğrulan bu inanç, imanın yerine geçirildiğinde ortaya kurgulanmış seküler siyaseti ve onun kurumsallaşmış biçimlerini korumaya ant içmiş kesin inançlılık çıkar. Peygamberlerin bu kesin inançlılığa ve atalar dinine karşı amansız bir mücadele vermeleri boşuna değildir. Sağ İslâm farklılık ve çoğulculuktan hiç hoşlanmaz. Metnin tek tip ve tahakküm-cü siyasetlere geçit vermemesinden de bu nedenle huzursuzluk duyar. Kesin inançlılığı (dogma) korumanın yolunun farklılıktan/farklılaşmamaktan geçtiğini bilir ve metni alabildiğine tekçi anlayışla yorumlamaya özen gösterir. Sol

113 Yasin Aktay, “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritesinin Dönüşümü”, *Bilim-name: Düşünce Platformu*, cilt: 2, sayı: 6 (2004/3), s. 143.

114 İlhami Güler, “Hasan Hanefî ve ‘İslâmî Sol’”, *İslâmiyât*, cilt: 5, sayı: 2 (2002), s. 156-157.

İslâm'da ise tüm farklılıklar özgürce var olma hakkına sahiptir.¹¹⁵

İslâm ile sosyalizmi telif eğiliminin bu topraklardaki temsilcisi olarak Nurettin Topçu'dan (ö. 1975) da kısaca söz etmek gerekir. Otokrat ve milliyetçi bir anlayış temelinde nasyonal sosyalist ideolojiyi İslâm'a uyarlamayı deneyen ve "Bahtiyar Belde" (Fikir ve Sanatta Hareket, cilt: 5, sayı: 54, Haziran-1970) başlıklı makalesinin son cümlesinde "Sosyalizm devrimizin şeriatıdır" diyen Topçu, Anadolu milliyetçiliğine dayalı müslüman Anadolu sosyalizmi tezini savundu. Bu tezde komünizmden çok farklı bir şeyden söz ettiğini tasrih maksadıyla, "Sosyalizme düşmanlık önce onu doğrudan doğruya komünizmle karıştırmaktan ileri geliyor." diyen Topçu'ya göre "Anadolu'nun içinde bulunduğu ekonomik sorunlardan, şuursuzca bir batılılaşmadan, Tanzimat'tan beri gelen ve aydınların bizi tahrip edecek batılı fikirleri yurda ithal etmelerinden, yanlış milliyetçilik anlayışlarından, dinin yanlış anlaşılması ve anlatılmasından, yabancı hayranlığından ve pragmatizmin benimsenmesinden ötürü bizde komünizm kendisine bir zemin bulabilmektedir. Materyalist, ihtilalci, anarşist bir komünist tehlikeden bizi koruyacak olan ruhçu, devletçi, muhafazakâr, otorite sahibi bir sosyalizmdir."¹¹⁶

İslâm ve sosyalizm konusunda bir kanaat belirtmek gerekirse, İslâm'da hak, hakkaniyet, adalet, özgürlük, eşitlik gibi kavramları ön plana çıkarmak, bütün bu kavramları hayata dokundurmak, kapitalizmin pratiklerini İslâm'la gerekçelendirme anlayışına itirazda bulunmak ve bu konuda bir muhalefet dili oluşturmak takdire şayan olmakla birlikte, kuramsal çerçevede İslâm'la sosyalizmin arasını bulmaya çalışmak lüzumsuz ve anlamsız bir çabadır. Hele hele İslâm'ı özel mülkiyete büsbütün karşı olan, maddi zenginliği her hâlükârda lanetli sayan bir din gibi takdim etmek, bu arada Ebû Zer'den sosyalist bir devrimci portresi üretmek, İslâm adı altında yeni bir din icat etmekten başka bir şey olmasa gerektir. Hâsılı kelim, İslâmî sol meselesinden de anlaşılmış olacağı gibi, çağdaş İslâm düşüncesi son iki yüzyıldan bu yana ümmeti düzlüğe çıkarmayı sağlayacak bir küllî hakikatin peşindedir. Fakat bu hakikati çok kere yanlış yerde yanlış yöntemle aradığı için maksuduna ermesi şimdilik zor görünmektedir. Vallâhu a'lem.

115 Kenan Çamurcu, "Sol İslâm, İslâm'ın Solu, İslâm Düşüncesinde Sol", www.aliseriati.com.

116 Nurettin Topçu, *Ahlâk Nizamı*, İstanbul 1975, s. 158.

Çağdaş İslâm Düşüncesinin Serencamı

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Özet

İslâm dünyasının çağdaşlık serüveni oldukça dramatiktir. Bu dramatik serüvenin bidayeti genellikle XIX. yüzyılın başıyla tarihlendirilir. Gerçi İslâm dünyasında XIX. yüzyıldan öncesine uzanan çağdaşlaşma teşebbüslerinden söz edilebilir; fakat anılan yüzyıl genelde bütün İslâm dünyasının özelde Osmanlı İmparatorluğunun Batılı devletler karşısında askerî, siyasi, ekonomik alanlarda mağlup duruma düştüğü ve bu çok yönlü mağlubiyetin ağır bedellerini ödediği bir zaman dilimi olması hasebiyle müstesna bir konuma sahiptir. Daha açıkçası, XIX. yüzyıl bir taraftan düşüşün/çöküşün kaçınılmaz süreçlerinin yaşandığı, bir taraftan da yeniden yükselişe geçmenin hâl çarelerinin arandığı ve bu yöndeki arayışların tabir caizse zirve noktasına ulaştığı bir dönemdir. İslâm dünyasındaki çağdaşlık olgusunun genellikle XIX. yüzyılın başıyla tarihlendirilmesi bu sebeptendir. İşbu makalede de aynı tarihlendirme esas alınacak ve söz konusu yüzyılın başlarından günümüze kadar geçen zaman zarfında İslâm dünyasındaki düşünce hareketlerinin serencamı ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslâm dünyasının son iki yüzyıllık tarihsel tecrübesinde ortaya çıkan fikrî hareketler bütün çeşitliliğine rağmen ağırlıklı olarak ıslah ve tecdide atıfta bulunduğu için bu makalenin muhtevasında da “ıslah” kavramı bir bakıma eksen olacak, dahası bu kavram pergelin sabit ayağı gibi kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çağdaşlık, İslâm düşüncesi, Yeni Selefilik, İslah.

A Story of Modern Islamic Thought

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Abstract

The Muslim world's story of modernity is a quite dramatic one. The beginning of this story is usually dated the early 19th century. In fact, one may talk of some earlier attempts at modernization in the Muslim world. Yet this century has an exceptional significance because it marks the period in which the whole Muslim world and the Ottoman Empire in particular suffered a series of dramatic defeats to the Western countries in military, political and economic fields, paying heavy prices for these defeats. In clearer terms, the 19th century marks the inevitable process of fall and decadence on the one hand and the efforts of re-rising from the ashes and the culmination of such efforts on the other, so to speak. For this reason, the story of the Muslim modernity is started from the early 19th century. This study will also take the same dating as the beginning and try to delineate the intellectual trends in the Muslim world within the period ranging from the early 19th century down to the present time. Since the intellectual movements that arose in the Muslim world in the last two centuries, despite all their diversity, appealed more often than not to the concept of reform (*islam* or *tajdid*), this study, too, will revolve around the same concept.

Key Words: Modernity, Islamic Thought, Neo-Salafism, Reform.

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları:

M. Arkoun, M. Hanefî ve M.A. Cabirî Örneği

Mehmet Ulukütük

Araş. Gör. Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,

Giriş

Çağdaş İslâm düşüncesi, özü itibariyle Karlofça antlaşmasıyla başlayan; ümit burnunun keşfi sonucunda Hindistan'ın istila edilmesiyle ivme kazanan; Fransa'nın Mısır'ı işgaliyle iyice somutlaşan, İslâm dünyasındaki fikri, siyasi ve iktisadi çözümler karşısında, Müslüman aydınların kendi modernliklerini oluşturma sürecini ifade eder. Ayrıca çağdaş İslâm düşüncesi İslâm dünyasındaki fikri, siyasi, iktisadi sömürgeleştirme hareketlerine karşı, özellikle on sekizinci asrın sonları ve on dokuzuncu asrın başlarından itibaren ivme kazanan oluşumların tahlilidir. Bu çerçevede, Batı sömürgeciliğine karşı siyasi ve sosyal kimlikler ve alternatifler oluşturmakla kalınmayıp, aynı zamanda, İslâm toplumunun bünyesindeki iç bozulmalara karşı ıslahat projeleri geliştirmek hedeflenmiştir.¹

Buna göre çağdaş İslâm düşüncesi, İslâm dünyasının, tarihin öznesi olma konumundan son iki yüzlük geri çekilmesiyle birlikte başlayan, Müslüman bilincinin moderniteyle hesaplaşması bağlamında gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Çağdaş İslâm düşüncesinin en önemli özelliği siyasal düzlemde art arda gelen bir takım yenilgilerle başlayan bir sürecin modernleşme çabalarıyla üstesinden gelme denemeleri olmasıdır. Bu sebeple çağdaş İslâm düşüncesi modern, modernleşen ve en önemlisi de modernleştiren bir yapı arz etmektedir. Moderniteyle hesaplaşma aynı zamanda Müslüman bilincin geleneksel

1 Uyanık, Mevlüt, "Çağdaş İslâm Düşüncesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, 2005, s. 454.

düşünce mirasıyla da yüzleşmesi anlamına geliyordu. Düşüncenin kendisiyle hayat bulduğu dilin Müslüman bilincin yaşadığı hesaplaşma ve yüzleşmede nasıl bir rol oynayacağı yeterince cevabı verilmemiş bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bu çalışmada amaç çağdaş İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden Muhammed Arkoun, Hasan Hanefi ve Muhammed Âbid el-Câbirî örneklerinden yola çıkarak çağdaş İslâm düşüncesinde yeniden yapılanma düşüncesinde dilin nasıl bir işlev üstlenebileceğini tartışmaya açmaktır. Bu sayede geleneksel düşüncede dilin bugünkü perspektiften resmi çizilmiş; yeni bir dil (anlam) inşasının çağdaş İslâm düşüncesi açısından önemi de açığa çıkmış olacaktır.

Dil-Düşünce İlişkisinden Çağdaş İslâm Düşüncesinin Dili Düşünüş Biçimine

Dil-düşünce ve kültür ilişkisi konusunda Ünlü İslâm filozofu Fârâbî, mantığı düşüncenin grameri, grameri ise dilin mantığı olarak tanımlarken aslında bir yandan akla dayalı düşüncenin evrenselliğine vurgu yapmak öte yandan da dilin kültürel özgünlüğüne dikkat çekmek istemişti. Düşünce bir iç konuşma olarak insan türünün asgarî ya da azamî müstereği sayılabılırdi; ancak dış konuşma olarak dil her ulusta farklı bir gramere dayalı yapılar olarak kavranmalıydı. Dolayısıyla evrensel kavramlara ulaşma konusunda sezgilerimiz ne kadar atak sıçramalar yapıyor olursa olsun sonuçta bu kavramlar belli bir kültürün dilindeki kelimelerle ifade edilecek, birbirine belli bir dilin sentaksı içinde bağlanacak, kavramlar anlamını o dile özgü çağrışım imkânları ve semantik yapılar içinde kazanmış olacaktı. Buna göre en basit duygusal tepkilerimizden en soyut kavramlarımıza kadar her şey inanç ve zihniyet dünyamızda şekillenen kültüre özgü dil formları içinde sese, söze ve ifadeye bürünmektedir. Dolayısıyla varlık ve oluş karşısında yaşadığımız duyu, duygu, sezgi, inanç veya akıl planındaki tüm algılama deneyimlerimiz bu dile özgü formlar içinde aktarılabilir olmaktadır. Netice itibariyle inanç-kültür, söz-düşünce ve dil-kültür bağlamında yaşanabilecek herhangi bir doğruluk ve anlam ya da iletişim ve aktarım sorunu olarak karşımıza çıkacaktır.² Çünkü düşünce bir yandan dille bağlantılıdır. Eğer bugün dilimiz modern bilimsel terimleri ve kavramları karşılamaktan acizse bize ulaşan emanet artık bir işe yaramıyorsa, kendimizde kayıp varlıklara dönüşmüşsek; bunun nedeni dil ile düşünce arasındaki bağlantıdır. Zamanımızdaki kültürel kopukluk bizleri şizofrenik varlıklar yapmıştır. Dilimiz çeviri, konuşmamızsa dublajdır. Dille düşünce arasındaki bağlantı sanıldığından çok daha fazladır.³ Zira dili var eden düşüncedir, yine bir dili canlı tutan veya güçten düşüren şey de bu düşüncenin

2 Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay. İstanbul, 2011, s.244. Ayrıca bakınız; Fârâbî, Mantıkta Kullanılan Lafızlar: İnceleme ve Çeviri, Çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, İstanbul, 2002, sayı 2, s. 93-178; Ruhattin Yazoğlu, "Dil-Kültür İlişkisi", *EKEV Akademik Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2002, cilt: VI, sayı: 11, s. 21-44.

3 Şâyegan, Daryuş, *Batı Karşısında Asya*, Çev. Derya Örs, Anka Yay. İstanbul, 2005, s.107.

varlığı veya yokluğudur.⁴

Martin Heidegger, dilin, “insana temel insanî varoluş imkânını lütfe-den bir donanım ve güç” olduğunu⁵ ve aynı şekilde dilin yol üzerinde karşılaşılan bir soru değil; fakat bizzat yolu döşeyen, yolu açan şeyin kendisi olduğunu ifade eder. Düşünme varlığın anlamına ve insanın Varlığı anlamasının tarihi-ne yöneliktir. Dolayısıyla denilebilir ki, varlığın anlamına yönelik soru, nihai olarak dilin özüne yönelik soru ile örtüşür. Çünkü düşünmeyi varlığa çağıran yol dilde açılır⁶. Yine bu bağlamda Brice R. Wachterhauser’ın, insan zihninin, kendinde gerçekliği bir saf görme kapasitesine, ebedi ve ezeli boyutları ile gerçekliği bir sözsüz /dilsiz kavrayış yeteneğine sahip olmadığını belirtmesi, anlamın dilsiz, dil dışında gerçekleşmeyeceğini en açık bir şekilde ortaya ko-yar. Zira bütün bir insanî anlama asla sözler/kelimeler/dil olmaksızın ve asla zamanın dışında gerçekleşmez. Geçmişî şimdiye intikal ettiren ve geleceğe gö-türen temel tarayıcı dildir. Bütün bir anlamının, tarihsel olarak şekillenmiş bulunan şimdimizin herhangi bir konu ya da nesne hakkındaki yorumumuzu bilgilendirdiği yer durumundaki tarihsel bağlam içinde gerçekleşmesinden, dilde içkin olmamız sorumludur.⁷

Bu çerçevede Gadamer ve Heidegger dilin *gelenek* için bir kaynak ve ileti-şim / anlaşma / diyalog ortamı olduğunu ifade etmektedir. *Gelenek* kendisini dil içerisinde gizler,⁸ dil ise “su” gibi bir ortamdır. Heidegger ve Gadamer’e göre dil, tarih ve varlıktan her birisi, sadece birbiriyle ilişkili değil, aynı za-manda birbiriyle kaynaşmış durumdadır. Öyle ki varlığın dilselliği aynı za-manda onun ontolojisi “-varlığa geliş”- ve kendisinin tarihselliğinin ortamı-dır. Varlık, bize *gelenekten* gelen bir mesaj olup sürekli yeniden yorumlanması gereken mazidir.⁹ Varlığa geliş tarihte ve tarihe ait bir olgudur ve tarihselliğin dinamikleri vasıtasıyla yönetilir.¹⁰

Jacques Ellul, “Söz, Tanrı ile birlikte vardı ve Söz, Tanrı idi.” ayetini yorum-

4 Şâyegan, Daryuş, *Batı Karşısında Asya*, s.108.

5 Heidegger, Martin, *On The Way to Language*, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco, 1982, s. 112.

6 Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2001, s. 87

7 Wachterhauser, Brice R. “Anlamada Tarih ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Der-Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 2002, s. 214. Aslında Batı düşüncesinde, düşünce kar-sısında dili öne alan anlayış, öncelikle anlamı metafizik kurgulardan ve rasyonel bağlardan kurtararak, insan türünün özgür iradesine teslim etme eğilimi gösterir. İslâm düşüncesinde ise, anlam, insandan çok Tanrı’nın mutlak iradesine teslim edilmek istenmektedir. Buna göre denilebilir ki Batı düşüncesinde anlamın mutlak öznesi insan iken, İslâm düşüncesinde Tanrı’dır. Hasan Ayık, “Dil-Düşünce İlişkisi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 5, Ed. Ahmet Cevizci, E-Babil Yay. İstanbul, 2006. s. 345.

8 Ulukütük, Mehmet, “Varlığın Evi Olarak Dilden Dilin Evi Olarak Geleneğe: Gadamer’in Hermeneutiğinde Dil-Gelenek İlişkisi Üzerine”, *Hece Edebiyat Dergisi*, Yıl:13, Sayı: 148, s.60.

9 Gianna Vattimo, *Modernliğin Sonu- Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermenutik*, Çev. Şehabet-tin Yalçın, İz Yay, İst. 1999, s.50.

10 Palmer, Richard, *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yay, 2002, s. 232.

larken sözün Tanrı'nın kendini ifşa etme tarzı olması gibi insanın da kendini ifşa etme tarzı olduğuna değinir. Ona göre Tanrı'nın sözü kendisine yöneltilmiş olduğu için insan, hayatın teşvikine sahiptir. Söz ile arasındaki bu ilişki sebebiyle insan, yaratılışın başı olarak gösterilir. Tanrı, Adem'e varlığı adlandırma imkânı verdiğinde, insan "üstünlük" özelliğini kazanmış oluyordu.¹¹ Bununla birlikte Ellul, dilin polisten veya sansürden çok daha fazla korkulması gereken bir sosyal kontrol aracı olduğunu da belirtir; çünkü o, içselleştirilen bir şeydir. O, bilinçdışında veya altında demirleyen, tepkide bulunamayacağımız bir yaşta oraya yerleşmiş bulunan bir kontrol unsurudur.¹² Habermas'ın deyişiyle dil fenomeninin gerisinde maddi, ekonomik, ideolojik bir takım ilgi ve çıkarların mevcudiyetini ve bir şekilde bu ilgi ve çıkarları kamufle eden ve onları meşrulaştıran bir mekanizma ve maske olarak işlev görür.¹³ Walter Porzig'e göre, "dil ortaklığı, ortak bir dünya-tablosuna sahip olmaktır. Aynı milletin diline aynı tarzda bir öznellik tesir ettiğinden, her dilde özel bir dünya görüşü vardır."¹⁴ Bunun içindir ki dil, varolan insani varoluşumuzu sadece pasif bir fotoğraf gibi resmetmez. Elbette, her kültür ve topluluğun, yaşamı algılayışı onların kendi dillerinde gizlidir. Fakat dilin asli işlevi, yalnızca bu yaşamı yansıtmak değildir. Belki de, her topluluğa şekil veren onların kendi dilleridir. Böyle olmasaydı, pek çok millet için, dil devriminin yapılması çok fazla problem teşkil etmeyebilirdi. Çünkü temsil edilecek olan şeyi, bu formda değil de, bir başka formda ifade etmek ciddi sıkıntı yaratmayabilirdi. Ancak, benimsenen yeni form, neş'et ettiği kaynağın anlam dünyasını sürekli taşıyarak bir tahakküm talep etmektedir. Hatta böylece, yavaş yavaş o topluluğun mazisinden de bağlar koparılmaktadır.

Bunun içindir ki, R. Rorty, "Fransız Devrimi'nden bu yana politik ütopyacıların sezdikleri şey (...) dilleri ve öbür toplumsal pratikleri değiştirmenin daha önce asla var olmamış bir türde insanlar türetebileceğiydi",¹⁵der. Demek

11 Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 1998, s. 69-74.

12 Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, s. 213.

13 Habermas, Jürgen, "Hermeneutiğin Evrensellik Talebi", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Der-Çev., Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 2002, s.231-258.

14 Walter. Porzig, *Dil Denen Mucize*, Çev. Vural Ülkü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara, 1986, Cilt.II, s. 58-59. Bedia Akarsu, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 57.

15 Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1995, s.30. Ayrıca bkz. Ömer Demircan, *İletişim ve Dil Devrimi*, Yayın Yay. İstanbul, 2000. Yeni bir devlet, yeni bir millet, yeni bir tarih anlayışıyla kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devletinin günümüze kadar etkisini hala sürdüren ve reform olmaktan ziyade devrim olma özelliği taşıyan Türk Dil Devrimi, iki aşamada hayata geçirilmiştir. İlk 1928 yılındaki Harf Devrimi ile birlikte yürürlükte olan Arap alfabesinin Latin alfabesi olarak değiştirilmiş ve ikinci aşama olarak da 1932 yılında dilde sadeleştirme ve Öz Türkçeleştirme çalışmaları başlamıştır. Benjamin Lee Whorf'un süregelen dil tezlerini tersine çeviren dil yorumunda; dil düşüncenin yalnızca aracı değil, düşüncenin yoğunluğu, şekillendiği tekne olarak nitelendirilmiştir. Bu yaklaşıma göre düşünceyi belirleyen şey toplum değil, dilin yapısıdır. Dil sosyal gerçekliğin kılavuzu olarak ele alınmıştır. Whorf teorisinde dilde var olan gramerin, kelimeler ve tarihçelerinin, hatta kelimelerin hangi kategorilerde yoğunlaştığının dahi özelde konuşma topluluklarını (*speech community*), genelde toplumu şekillendirdiğini öne

ki, dilin dönüştürücü ve oluşturuca özelliğini, dil devrimlerinde test etmek mümkündür. Zira dil devrimi sayesinde yeni bir toplum projesi hedeflenmektedir. Yeni yapılanmanın yolunun da dilden geçeceği düşünülmektedir. Dil sayesinde, toplumun sembolik formundan algı biçimine, davranışından eylemine varıncaya kadar geniş bir yelpazeye hükmetmek ve toplumu bu sayede değiştirmek mümkün olmaktadır. Bunun için olmalı ki, modernizm projesinin ikame edilmesi için nesnel ve temsili bir dil görüşü benimsenmeye çalışıldı. Öte yandan kutsal kitaplı dinlerde Tanrı'nın, her bir kavme yeni sözle/kelamla seslenmesi, yeni bir toplumun inşa edilip dönüştürüleceğini ima eder.¹⁶

Bu bağlamda mesela bilinen kelimelerle ve algılanabilen bir dille insanlara yönelmiş olan Kur'an uyarma ve bilinç değişimine muhatap aldığı insanı önce kendi enfusî dünyasıyla, kalbi ve vicdani iletişime girerek afakî dünyasındaki göstergelerle derin manaları diyaloga çağırmıştır. Bunun için kullandığı her bir kavram insanın dünyasını değiştirebilecek denli zenginlik ve kuşatıcılık özelliğine sahip olup hayatın yönünü, istikametini ve kiblesini belirleyecek düzeylerde derin anlamlar taşımaktadır. Kök olarak dilin içine alınan her kelime kavramlaştığında bir başka dinamiklik ve devingenlik vasfına ulaşmaktadır. Platon (ö.427)'da *akıl*; Plotin (ö.270)'de *sevgi*; Hegel (ö.1831)'de *evrensel akıl*; Schopenhaur (ö.1830)'da *irade*, Max Scheler (ö.1928)'de *tin*, Feurbach (ö.1872)'da *insanın kendi özü*, *insan eylemi ve kudreti*; August Comte (ö.1857) ve J. Paul Sartre (ö.1980)'da *Tanrı'nın yerine geçen insan kavramları* neyse tasavvufta *nefs*, Marksizm'de *değer*, *proleterya* gibi kavramlar nasıl bir metafor oluşturarak ve düşüncenin, ahlâk ve tutumların odak noktasına yerleşiyorsa Kur'an'ın bu kavramları ve tanımları da benzeri bir atmosfer ve devingenlik oluşturmaktadır. Ne *din*, *şeriat ve sünnet*, ne *iman*, *küfür ve fık* ne de *dalâlet*, *tuğyan ve istikbar* gelenek içinde geçerli olan anlamını sürdürmüştür; önceki yavan, yönsüz ve değer niteliği taşıyan şeylerdir artık. Her biri Kur'an'la birlikte çok önemli yol işareti, tutum ve hayat tarzı gösterecek çapta büyük ve derin bir anlam kazanmıştır.¹⁷

Bu bağlamda çağdaş İslâm düşüncesi terkindeki 'düşünce'nin kendini ifade edeceği dilin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmış oluyor. Düşüncenin ifade aracı olarak kullanılan dil, bizzat düşüncenin yapısını, Heideggerci anlamda yolunu, istikametini, Wittgensteinci anlamda sınırlarını, Gadamerci

sürer. Whorf'un dil yorumunu temele koyarak Türk Dili ve geçirdiği evrimler incelendiğinde; Türk Dilinde meydana gelen değişimlerin, Türk toplumunda dış dünyayı algılamadan başlayarak, düşüncenin oluşturulmasına kadar birçok alana etki etmesi, toplumu farklılaştırması beklenir. Günlük hayatta kullanılan kavramlar, kelimeler tarihleriyle birlikte var olurlar. Türkçe ise Türk Dil Devrimi ile kelime hazinesinde önemli değişimler geçirmiştir. Bu minvalde daha geniş bir bilgi için bkz. Havva Dönmez, *On The Context Of Turkish Language Revolution, Turkish Collective Memory* Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009. Ayrıca bkz. Tuğrul Şavkay, *Dil Devrimi*, Gelenek Yay. İstanbul, 2002.

16 Çınar, Aliye, "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, 2007, s. 196-197.

17 Yolcu, Mehmet, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, Denge Yay. İstanbul, 2005, s. 211-212.

anlamda da geleneğini belirleyecek güce sahiptir. Yine çağdaş İslâm düşüncesindeki ‘çağdaş’ kavramı düşüncenin güncelliğine, şimdi burada olmasına, tarihselliğine göndermede bulunurken, düşüncenin mütememmin cüzü olan dilin de tarihselliğine ‘önümüzde mevcut’ oluşuna, ‘şimdi burada oluşana’ göndermede bulunur. Peki, çağdaş İslâm düşüncesi bunun ne kadar farkındadır? Arkoun, Hanefi ve Câbirî örnekleri üzerinden sorunsallaştırdığımız çağdaş İslâm düşüncesinde yeniden yapılanmanın dilsel şartları düşünürlerin dil farkındalıklarını ve dille ilgili tasavvurları gözler önüne sermeye çalışıyor. Bu bağlamda öncelikle Arkoun üzerinden ortodoks dilin yapıbozumu ele alınacak sonra Câbirî’nin dilsel dünya görüşünün oluşum koşullarını incelediği ‘tedvin dönemi’ analiz edilecek son olarak da Hasan Hanefi’nin tecdit projesindeki dilsel yeniden yapılanmanın şartları değerlendirilecektir.

1. Muhammed Arkoun ve Ortodoks Dilin Yapıbozumu

Derrida, bütün felsefe çalışmasına batının toplu tarihini sözmerkezci bir metafiziğe bağlayarak başlar. Derrida açısından Batı metafiziği, hem sözmerkezci hem de *logosmerkezci* olan bir sistemdir.¹⁸ *Sözmerkezcilik*, sözcüklere düşkünlük değil, herhangi bir *dilin yapısından bağımsız olarak* varolan ve diğer her şeyin temelini oluşturan *saf bir anlam düzeninin* olduğu inancıdır. Eğer bir yanlış anlamaya sebebiyet vermeyecekse şu da söylenebilir ki, *sözmerkezcilikte* ifadesini bulan şey bir nevi *özcülüktür*. *Sözmerkezcilik*, gerçeğin yapısının, o yapı hakkındaki doğrunun dolaysız bir biçimde akılda var gibi gösterilmesidir ki bu Derrida’ya göre bir yanılsamadır. Dil gerçekliğe açılan şeffaf bir pencere değildir.¹⁹ *Sözmerkezci* düşünce konuşmayı bir mevcudiyet olarak, yazıyı da bu mevcudiyetin inkârı olarak anlar. Zira “ses dolaysız bir biçimde dünyaya çıkar ve söylendikten sonra hemen ortadan kalkarken; yazı bir ara biçimdir.”²⁰ Bu anlamda *sözmerkezcilik*, konuşmayı yazıya kıyasla daha saydam bir düşünce ya da anlam ortamı olarak görür.²¹ Derrida *sözmerkezci* tutumu *logosmerkezcilik* olarak da adlandırır.²² *Logosmerkezcilik*, Batı düşüncesinin, hakikati, bilincin öz mevcudiyetinin dolaylımsız ifadesi olarak anlaşılan ses ya da sözle birleştirmeye yaygın eğilimdir.²³

Bu bağlamda *sözmerkezci* olmanın Derrida’daki karşılığı, *kelimeler* ve

18 Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, s. 196.

19 Ellis, John M. *Postmodernizme Hayır*, Çev. H. A. Bakırer, Doruk Yay. Ankara, 1997, s. 48-50.

20 Allan McGill, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay. İstanbul, 1998, s. 421.

21 West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay. İstanbul, 1998, s. 247.

22 Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, trans. Gayatri C. Spivak, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1976, s. 11-12.

23 Derrida, Jacques, *Position*, trans. Alan Bass, Chicago, Chicago, University Press, 1982, s. 51.

şeyler arasındaki bire-bir mutabakat; kelimelerin şeyleri olduğu gibi yansıtmaları; dilin bu anlamda bir temsil niteliğine sahip olması arayışıdır; yani kesinlik arayışıdır. Derrida'ya göre Batılı metafiziğin bu kesinlik arayışı söz ve yazı arasındaki kavramsal ikilide tavrını her zaman sözden yana koymasıyla iyice açığa çıkar. Batı metafiziği bu tercihi, sözün, konuşma esnasında tüm göndermeleri yönlendirme, görünür ve görünmez referansları devreye sokmak suretiyle anlamın hemen şimdi ve burada tahakkuk (present) etmesini sağlama yeteneğine sahip görülmesinden dolayıdır. Yazıda ise anlamın bu şekilde yazanın kastı altında bulunma (present) ihtimalinin kontrol dışına çıkmış olduğu varsayılır. Derrida'ya göre bu, anlamın zamansallığının ve mekansallığının yokedildiği bir bulunuş (presentness) varsaydığı için sürekli olarak bir sözün tıpatıp aynı şekilde üretilebileceği, hatta üretilmeksizin *bulunabileceği* bir metafizik varsayımdır.²⁴

Cezayirli bir düşünür olan Muhammed Arkoun(1929-2010), filoloji ağırlıklı olarak yaptığı yüksek öğrenimini Paris'te sürdürmüştür. *Hicri IV Asırda Arap Hümanizmi: İbn Miskeveyh* (1970) başlıklı doktora tezi onun bilim ve felsefe dünyasında ilk kez adının duyulmasını sağlamıştır. Arkoun'un çalışmalarındaki çeşitlilik ve ilgi alanlarının çokluğu, kendisinin teolog, tarihçi, antropolog ve filozof olarak değerlendirilmesine imkân vermektedir. Ancak Arkoun kendisini her şeyden önce bir tarihçi olarak görmek istemektedir. O bunu şöyle ifade eder: "Felsefe değil, ama tarih bana öğretti ki, teoloji ile tarih içerisinde kör ve sağır kalınan konulara asla ulaşılmıyor."²⁵ Ali Harb göre onun tek amacı Arap-İslâm düşüncesine tarihselliği sokmaktır.²⁶ Arkoun'un, İslâm düşünce tarihinin analizinde başvurduğu heterodoksi-ortodoksi düalizmi çerçevesi, tam da *sözmerkezcilikle* sözü özgürleştirmiş insanların, metne karşı kayıtsız yaşayanların analizini yapar. Ona göre ortodoks İslâm Derridacı anlamda *logosentirizmin*, *sözmerkezciliğin*, sözü merkeze alarak hayatın içindeki dinamizmi göremeyen, ona uyum sağlayamayan, hayatın karşımıza çıkardığı açılım imkanlarının tamamını doktrinin dar çerçevesine sığdırmakta ısrarlı bir anlayışın tahakkümü altındadır.²⁷

Arkoun'a göre ortodoks İslâm'a, Anglo-Sakson metinselcilik nosyonunun dekonstrüksiyonist bir varyantı olan *logosentrizm* (mantık-söz merkezlik) egemendir. Ulema ve fakihler, dilin temelde dünyanın bir refleksiyonu (yansıdığı alan) ve Kur'an'ın temel dayanağının ise bir dizi gerçekler olduğu varsayımından hareketle, metnin (Kur'an'ın) gramatik ve sözlüksel analizini yaparak vahyin hakikatini kavrayıp kontrol altına alabileceklerine inanıyorlardı. Oysa

24 Aktay, Yasin, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmî Araştırmalar*, c.9, Sayı:2.9, 1996, s.87.

25 Arkoun, "Îâdet'l-i'tibâr ile'l-Fikri'd-Dinî-I-II", den aktaran Fethi Ahmet Polat, "Muhammed Arkoun", *Çağdaş İslâm Düşünürleri içinde*, Der. Cafer Karadağ, Ensar Yay. İstanbul, 2007, s. 159.

26 Harb, Ali, *Nakdün-Nass*, El-Merkezü's-Sekâfi Arabî, Beyrut, 1995, s. 65.

27 Aktay, Yasin, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt:9, Sayı:2.9, 1996,s. 90.

ulemanın, kutsal Kitab'ın anlamını kavrayıp sabitleştirme çabalarının aksine, Arkoun, bizzat İslâm'ın kendisinden ve gerçeklerden, yani, kavramların oluşumunu şekillendiren ve tarihsel olarak evrimsel bir şekilde gelişen olgular (bütünü) olarak Kur'an'dan yola çıkıyordu. Ulemanın ve fakihlerin yanlışlığı dil konusunda sahip oldukları bilginin, Kur'an metnini anlamalarını mümkün kılacağına inanmalarıdır. Arkoun'a göre ulema ve fakihler, böyle yapmakla dilin tarihselliğiyle birlikte gelen derin hakikati göz ardı etmektedirler.²⁸ Yine Arkoun'a göre, "İslâmî düşünce büyük ölçüde ortaçağa özgü bir *episteme*'ye dayanmayı sürdürmektedir". Sözü edilen düşünce, mevcut (geleneksel) haliyle modern dünyaya karşı savunmacı ve polemik bir dil geliştirmekten öteye geçememekte, moderniteye ve kendi tarihine tarihselci bir tutumla yaklaşmamaktadır.²⁹ Usulcü düşünce gramerin, sözlük bilgisinin, retorik, Arap semantiğinin öğrenilmesinin yardımıyla dini dilin (=aynı zamanda Allah'ın sözü) şifresini çözmenin imkânını ileri sürmektedir. Ne var ki o bütün dilsel incelemelerin, dille düşünce arasındaki düşüncelerin teorisine bağlılığını unutmaktadır. Oysa usulcülere göre "Allah bütün isimleri âdeme öğretti". Şu halde dil ampirik deneyime bağlı ifadelerin toplanma yeridir, ama onun geçerliliği ve sürekliliği Allah'ın bizzat öğrettiği isimlerce bilinebilir. Usulcüler ve tefsirciler tarafından ortaya konan tanımlamalar ve metodolojiler yardımıyla Kur'an "okuma"sından vazgeçmenin gerekliliği işte bundandır.³⁰

Arkoun, İslâm toplumlarında yerleşik olduğunu düşündüğü dinsel akla bağlı düşünsel kategorilerin, aslında, bir iktidar kaygısının ürünü olarak işlediğini iddia etmektedir: "Gerçekten de Emevi ve Abbasi devletinin siyasal isteği, entelektüel grupları, iletişimi, güçlerin meşruiyeti, heterojen unsurları kaynaştırma vasıtaları olan devlet-ortodokslik-hakikat çevresinde birleştirme, dolayısıyla basit tanımlamaya, Kur'an'ın gündelik ifadeyle örtüşen, somut bir dilde açıklanmasına ve "ortak anlam"dan ayrılamayan pratik akla öncelik gibi ani ihtiyaçları gidermeye yönlendirilmiş bir dilbilgisi, bir sözlükbilim, bir yönetim dili, bir tefsir, bir hukuk ve bir vakayazıcılık oluşturmaya sürüklenmiştir."³¹

"Kur'an'ın ortaya çıktığı dönemde her şeyin bir hareketlilik, dalgalanma, açıklık ve ihtimallerle dolu; dil ve düşüncenin yaşanan vakıa ile doğrudan ve kesin bir şekilde irtibatlı olduğunu görüyoruz"³² diyen Arkoun Ortaçağ İslâm düşüncesinde ise "*Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti*," (Bakara, 31) ayetin-

28 Binder, Leonard, *Liberal İslâm*, Çev. Yusuf Kaplan, Rey Yay. Kayseri, 1996, s. 259.

29 Arkoun, Muhammed, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Çev. Yasin Aktay-Cemalettin Erdemci, Vadi Yay. Ankara 2000, 163-164.

30 Arkoun, Muhammed, "İslâm Düşüncesi Nasıl İncelenebilir?", Çev. Fazlı Arabacı, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/2, s.136-137.

31 Arkoun Muhammed, "Religion et société d'après l'exemple de l'Islam"den aktaran Necdet Subaşı, "Arkoun'un Okumalar'ında Tarihsellik ve Kutsallık", *İslâmî Araştırmalar*, 1996, cilt: IX, sayı: 1-2-3-4, s. 214.

32 Arkoun, Muhammed, *Tarihiyyatu'l-fikri'l-arabi*, Beyrut, 1986. s. 18.

den çıkarılan yorumla dilin Allah'tan geldiğine inanır. Bu önkabulden, isimleri bizi direkt nesnelere götürdüğü ve her cümlemin tek anlamı olduğu çıkarılır. Dokuzcu yüzyılda Arap filologları, dilin insanı mutlak hakikate götüren bir araç olduğunu iddia ettiler. Böylece kelimenin lügat anlamlarının ve gramer kurallarının dışına çıkılmaz oldu. Bunun sonucu olarak, düşüncenin vakianın değişimine paralel olarak değişmesi, tarihi verilere uygun olarak bir semantik ilminin inşâ edilmesi mümkün olmadı. Tersine, düşüncenin yegâne amacı 'aslı mânâ'yı bulmak oldu. Böylece bütün tarih, Allah tarafından (Kur'an'da) konulmuş ilk anlama boyun eğdirilmeye çalışıldı. Bundan dolayı, fıkıh mezheplerinin kuruluş asrı, sadece kuruluş asrı olmadı, aynı zamanda sonuç asrı da oldu. Bu dil felsefesi, lafızcı yorum tarafından [en şiddetli savunucusu İbn Hazm'dır. (Ö.1064)] geliştirildi ve usul ilimlerine (*Usulî'd-dîn ve usulu'l-fıkh*) bütün şiddeti ve kesinliğiyle tatbik edildi. Bu ilimler ise bütün ahlâkî ve hukukî hükümleri, hatta bütün insanlık tarihini Allah'a bağlanmış aşkın semantiğine bağlamaya çalıştılar.³³ Bu durum tabii bir hasılası olarak da geçmişin, dili gerçeğin bir yansıması ve Kur'an'ı da bir dizi hakikatler manzumesi olarak gören ve metnin gramatik çözümlerini yaparak vahyin hakikatine ulaşım onu kontrol altına alabilecekleri bir nesne haline getirmişlerdir. Buna karşın Arkoun, Kur'an'ın anlamını yakalayıp sabitleştirmek değil, kavramların oluşum koşullarından ve tarihsel bir evrim olarak gelişmesinden Kur'an olgusu geliştirmek ister.³⁴

2. Hasan Hanefî ve Devrimci Dilin İnşası

Mısırlı bir düşünür olan Hasan Hanefî (D.1935) Kâhire Üniversitesi Âdâb (Edebiyat) fakültesi felsefe mezunu olup doktorasını İslâm hukuku ile Mukayeseli Dinler tarihinde Paris Sorbonne Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Çağdaş İslâm düşüncesinde kapsamlı tecdit projesiyle (yeniden yapılanma) dikkatleri üzerine çekmiştir. "Teolojiden Antropolojiye" dayalı tecdit projesi, İslâmî sol, kültürel miras ve yenilenme ve son zamanlarda da 'Aydınlanmacı İslâm' adlandırmalarıyla gün yüzüne çıkmıştır. Gelenek/miras ve Yenilenme adlandırması projenin epistemolojik boyutuna vurgu yaparken; İslâmî sol projesinin politik ve toplumsal yönünü ön plana çıkarır. Hanefî'nin yeniden yapılanma projesinde dil önemli bir yer tutar. Geleneksel dilin kapsamlı bir analizini yapan Hanefî yeni bir dilin inşasını gerçekleştirmek ister. Bu dil realiteyle, akılla, tecrübeyle, tarihle, vakıyyla, hayatla barışık bir dildir ona göre.

2.1. Dilsel Krizin Teşhisi

Hanefî'ye göre kadim geleneğimizde yer alan temel disiplinler, kendilerini hâlâ (kendileri tarafından ortaya konmuş olsa da) içeriklerini ve özel anlamlarını yitirmiş ve aynı şekilde de yeniden anlaşılıp geliştirilme imkânları

33 Arkoun, Muhammed, *Fikru'l-İslâmî Kırâ'atun 'ilmiyyetun*, Beyrut, 1987, s. 125 vd.

34 Arkoun, Muhammed, *Fikru'l-İslâmî: Nakd ve İctihâd*, Ter. ve Ta'lîk, Haşim Salih, Daru'l-Sâkî, Londra-Beyrut, 1992, 259-262.

kalmamış olan geleneksel lafız ve kavramlarla ifade edilmektedir. Söz konusu kadim dile, kelamda olduğu gibi Allah, resul, din, cennet, cehennem, sevap, ceza şeklinde dinî nitelikli; fıkıh usulünde olduğu gibi helal, haram, vacip, mekrûh şeklinde hukukî nitelikli, felsefede olduğu gibi cevher, araz, mümkün, vacip, zorunlu, hadis, faal akıl, münfail akıl şeklinde muayyen bir kültürel çevreyle ilişkisi bulunan ve tarihsel nitelikli veya tasavvufta olduğu gibi, rıza, tevekkül, verâ, sabır, çekince, korku, hüznün, ağlama şeklindeki lafız ve kavramlar hâkimdir. Bu dil kendilerinden kurtulmaya çalıştığımız yaygın geleneksel anlamlarla olan uzun birlikteliği sebebiyle, çağın beklentileri doğrultusunda yenilenen içeriğini ifadeye artık muktedir değildir ve her ne kadar biz, o dile yeni bir takım anlamlar yükleysek de o, yaygın örfi anlamın yeni terim anlama hâkim olması sebebiyle, maksadını yerine getiremeyecektir. Dolayısıyla da o, ifade ve iletişim görevini yerine getirmekte aciz bir dil halini almıştır.”³⁵

Buna karşılık Hanefî’ye göre yenilenme, bir lafzın çıkarılıp yerine onun eş anlamlısı veya benzeri bir başka lafzın konması şeklinde mekanik bir usulle değil, aksine, şuurun/bilincin geleneksel lafızdan, bu lafzın ifade ettiği aslî anlama geçiş sergilediği, sonrasında da cari dilden neşet eden bir lafızla-ki söz konusu geleneksel lafız da eskiden cari ve yaygındı-bu aslı anlamı yeniden ifade etmeye çalıştığı salt doğal bir usulle gerçekleşir.”³⁶ Yine bir dilin yenilenmesi, ofisinde oturan araştırmacının, geleneksel dili istediği gibi değiştirmesiyle gerçekleşen bir eylem değildir. Aksine modern bir kültüre ve yeni kültürel bir çevreye sahip oluşu sebebiyle kendisini, geleneksel dilde gizli bulunan anlamları ifade gücüne sahip olmayan bir olarak gören araştırmacının şuurunda gerçekleşen kendiliğinden olma/doğal bir etkinliktir. Dilin yenilenmesi bu şekilde, sanki dil yeniden neşet ediyormuşçasına gerçekleşir. Ancak bu yeni dil geleneksel dilde karşılığı bulunan bir tarzda, ikinci bir dil haline gelir. Bu sebeple bu değişim, dilin geleneksel süreçte gerçekleşmiş olan ilk ortaya çıkışına oranla, ‘dilsel değişim’ demek mümkündür. Zira gizli olan ve geleneksel dil dâhilinde kolayca ifade edilemeyen anlamlar bir anda zuhur ettiğinde ya bir patlama olur ki bu durumda dilsel bağları kırıp atan ve bir sürekliliği bulunmayan düşünsel bir devrim ortaya çıkar ya da bunlar tamamen reddedilip atılır ve geleneksel kültürün bütününden kopma ve uzaklaşma ortaya çıkar. Yeni dil ise, bu anlamları, ifade edilme imkânı tanıyan bir özellik arz eder ve geleneksel dilin içinde gizli bulunan hususları açığa çıkarır. Dilsel yenilenme, geleneksel dilin durağanlığından ve anlamları ifade etmedeki yetersizliğinden kurtulma anlamına geldiği gibi, bunun da ötesinde, yeni dilin kimi lafızlarını kullanım noktasında söz konusu olan bir kısım tedirginlik ve belirsizlikten kurtulmak anlamına da gelir.”³⁷

35 Hanefî, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme-Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz-*, Çev. M. Emin Maşah, Otto Yay. Ankara, 2011, s. 142.

36 Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 142.

37 Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*,

2.2. Hasan Hanefî'ye Göre Geleneksel Dilin Eksiklikleri

2.2.a. Teosantrik Bir Dil Olması

Bütün İslâmî disiplinlerdeki dil, “ilâhî” bir dil olup ‘Allah’ lafzı etrafında dönmektedir. Allah, fıkıh usulünde ‘şâir’, kelamda ‘hâkîm’, felsefede ‘ilk varlık’, tasavvufta ‘vâhid’ şeklinde ifade edilir. ‘Allah’ lafzı, kullanımı itibarıyla de bir iç tutarsızlığı ihtiva etmektedir. Öncelikle ‘Allah’ lafzı, belirli bir manayı ifade etme yerine bir ihtiyacı ifade eder. Yani O, akıldan bir tasavvur veya dilden bir lafızla bir manayı ifade etmekten ziyade, varoluşsal bir haykırıştır. O psikolojik bir duruma karşı bir reaksiyondur bir maksadın ya da muayyen bir anlamı iletmenin ifadesi olmaktan ziyade, bir hissin ifadesidir. İnandığımız, bunun akabinde de yoksunluğunu telafi amacıyla tazim edip ululadığımız her şey, halkın vicdanında Allah haline gelir. Peşine düşüp de gerçekleştiremediğimiz her şey, şuurda ‘Allah’ haline gelir.³⁸

2.2.b. Din Merkezli Dil Olması

Hanefî'ye göre geleneksel dilin bir başka eksikliği, tamamen dinî bir dil olmasıdır. Geleneksel dil; din, resul, mucize, nübüvvet gibi mahza dinî temalara işaret eden lafızların hakim olduğu dini niteliğini haiz ve içeriğini mevcut asra ulaştırmaktan aciz olan bir dildir. Allah lafzı, gerçek anlamda kastettiği manayla çelişen bir çok iç çelişki ve zıtlık taşıdığından, iletişimde kullanılmadığı gibi; din kavramı da, tarih boyunca vahiy gelen asıl kök anlamı veya ıstılâhî anlamıyla çoğu zaman çelişen bir çok anlam yüklenmiştir. Bugün asıl taşıdığı anlamıyla tarih boyu yüklendiği anlamları karşılaştırırsak, bu kavram, vahyin doğuşundaki gerçek anlamı ifade etmekten uzaktır.³⁹

2.2.c. Tarih Merkezli Bir Dil Olması

Geleneksel dilin bir başka kusuru, fıkri ifade etmekten çok, tarihi vakıalara dayanması ve onları ifade etmesidir. Fıkıh usulünde Hanefî, Malikî, Hanbelî, Şafîi, kelamda Mu'tezile, Eş'arilik, Hariciler, Şia; felsefede Kindî, Farâbî, İbn Sinâ; tasavvufta Hallâc, Gazâlî, İbn Arabî, İbn Seb'in... Bütün bu kimseler aslında tarihhî gerçeğe işaret etmişlerdir. Bu tarihhî gerçekler ya tarihi kişiler ya da olaylar veya coğrafi bölgelerdir. Bir başka ifade ile kendilerine has delaletleri olan ilmi kavramlar değillerdir. Eski akli ilimlerin tarihin sinesinde, bir takım coğrafi bölgelerde veya şartların gerektirdikleri doğrultusunda neşet ettikleri, bu sebeple de ilimlerin, bu ilimle iştigal eden isimleriyle, akımlarında da o akımları benimseyenlerin adlarıyla irtibatlı olduğu doğrudur, ancak bizim görevimiz düşüncelerin şahsileştirilmesine son vermektir.⁴⁰

38 Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 146.

39 Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 149.

40 Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 152.

2.2.d. Kanunlaştırmacı Bir Dil Olması

Geleneksel kültürdeki dil, ‘kanunlaştırmacı’ bir dildir. Varlığı katlar ve kalıplara koyar. Felsefede, kelamda, usûl-u fıkıhta, çokça ıstılahların kanunlaştırılması vardır. Bu kanunlaştırmacı ifadeler, sanki hayata dışarıdan kanun dikta ettirilmiş gibi, ‘... zorunludur’, ‘zorunluluklarındandır’ ifadeleriyle biter. Geleneksel dil, dinin ortaya çıkışıyla paralellik arz ediyordu ve geleneksel ilimlerin ortaya çıkıp gelişimlerini sağladıkları şartların yapısıyla da uyum halindeydi. Çağımız vahyin indiği çağa benziyor ancak yeni bir kanunlaştırma gerekiyor. Bizim sorunlarımız tamamen farklı olduğuna göre, kanunlaştırmamız da farklı olacaktır.⁴¹

2.2.e. Mücerred ve Şeklî Bir Dil Olması

Kadim geleneğin dilinin bir özelliği de, mücerret ve şeklî oluşudur. Varlık, kelam ve felsefede mümkün, vacip, müstahil, cevher, araz diye çeşitli bölümlere ayrılır. Yine fıkıh usulünde illetler, mucib, kasire, muhsine, münasibe, mülâime diye arkalarındaki gerçeğin ne olduğunu bilmediğimiz bölümlere ayrılır. Tasavvufta da tabiat ve tabiata dair kategoriler konusunda taksimler vardır; fakat bu taksimlerin hepsi de salt (realiteden) soyutlamaya dönüşür ve buna bağlı olarak da kullanılan dil dolaysızlığını, gerçekliğini ve insaniliğini yitirir. Oysa tarih, kitleler, ben, öteki, insan, evren, ilerleme, gerileme lafızları, anlamları bildirme itibariyle daha üstündürler.⁴²

2.3. Tecdid Dilinin Özellikleri

2.3.a. Genel (Kapsayıcı) Bir Dil

Hanefî’ye göre yeni bir dilin bütün muhataplarına hitap etme imkanına sahip olması gerekir. Dilin genel ve kapsayıcı olması onun bütün zihinlere hitap edebilmesinin zeminini hazırlayacaktır. Örneğin fıkıh usulündeki âmm ve hass kavramları bütün zihinlere hitap edecek şekilde geneldir. Kelamın özellikle de tasavvufun kullandığı kavramlar tüm insanlığı içine alacak derecede genel (umumî) bir dildir.

2.3.b. Açık Bir Dil

Gerek kavramları gerek ifade ettiği anlamları gerekse de mevcudiyeti itibarıyla yeni dilin, muhafaza edilmesi veya bütünüyle iptali doğrultusundaki bir değişimi ve değiş tokuşu kabul eder nitelikte açık olması gerekir. Açık dil, dokunulmaz ve sınırlı değildir; aksine o, kişisel ya da kolektif beşeri tecrübenin tamamının onu değiştirme ve onu katkı sağlama yönündeki müdahalelerini kabul eder.⁴³

41 Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 152.

42 Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 152.

43 Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 156.

2.3.c. Aklî Bir Dil

Yeni dilin anlamı iletmede başvurulabilecek bir biçimde aklî olması gerekir. Hangisi olursa olsun kesin/katî bir dil, hiçbir şeyi ifade edemez; dil insanların üzerinde uzlaşıda bulunduğu bir şey olmadığı için de uzlaşımsal bir dil olmaz. Kesin/katî dil, tam anlamıyla tevkîfî (ilâhî) bir dildir, kabul edilir veya reddedilir, fakat değiştirilemez ve kendisine yeni anlamlar yüklenemez. Aklî dil ise şerh, açıklama, yorum ve soru sorma olmadan bütün insanların anladığı, dahası aklın yapısı gereği kavradığı ve sanki kendisinin bir parçası imiş gibi algıladığı bir dildir. Söz gelimi amel, hürriyet, şûrâ, tabiat, akıl bunların tamamı tevhid (kelem) ilminde söz konusu olan ve aklın reddetmesi mümkün olmayan sözcüklerdir. Allah, cennet, cehennem, ahret, hesap, ceza, sırat, mizan, havz sözcükleri ise tam anlamıyla katî sözcüklerdir; anlama, açıklama ve yorumlama olmaksızın aklın onları ele alması mümkün değildir.

2.3.d. Duyu, Gözlem ve Tecrübede Bir Karşılığı Olan Dil

Dilin, duyu, gözlem ve tecrübede karşılığının olması gerekir. Öyle ki bu sa-yede dilin anlamlarının doğru olarak tespit edilemsi gerekir. Böylece bunlar birbiriyle çeliştiğinde ve çatıştığında bir mihenk taşı ve merci olacak tek bir realiteye başvurulması mümkün olur. Nitekim cin, melek ve şeytan ve hatta yaratma, diriliş, kıyamet sözcüklerinin tamamı duyu ve gözlemi aşan, bir gerçeklîğe işaret etmedikleri için de kullanılması mümkün olmayan, insanların tamamı tarafından kabul edilmeyen ve iletişim rolünü ifa etmeyen sözcüklerdir. Faal akıl, münfail akıl, on akıl, feleklerin ruhları, ruh gibi kavramlar da realitedeki bir takım nesneler ile duyu ve gözlemde bilfiil mevcut olan bir nesneyi gösteren aklî bir dil ile ifade edilmeleri mümkün olan salt insanî anlamların müşahhas hale getirilmesine işarette bulunmayan sözcüklerdir. Halbuki dil, tabiatı icabı sözcüklerin etimolojik anlamları aracılığıyla duyudan neşet eder ve realiteden çıkar. Bütün sözcüklerin anlamı, mutlaka, ilk olarak topraktan, çamurdan ve yerden neşet eder. Çağdaş düşüncemizi hiçbir şeye delâlet etmeyen lafız yığından/yumağından korumak için düşüncenin realiteden kopmaması gerekir.⁴⁴

2.3.e. İnsanî Bir Dil

Dilin düşünme, eylem, zan, yakîn, gaye, fiil, zaman, etken gibi yalnızca insana ilişkin bir kategoriye ifade etmesi, yani insanî nitelikte olması gerekir. Zira bunlar, gündelik hayatta meydana gelen insanî davranışın çeşitli yönlerine işaret eden, her insanın benimsediği şeyler ve inancı, mezhebi, fikrî akımı ne olursa olsun kullandığı lafızlardır. Hâdis, cevher, araz, varlık, mahiyet, cihet, izafet lafızları ise aklî ve genel lafızlar olsalar da gündelik davranışlarımızı nitelendirme amacıyla da kullanılmazlar. Bunun yanı sıra soyut karakterleri, bizzat konuyu da yok eder. Hâlbuki dil, anlamı ifade etme ve iletmedir, yoksa anlamı yok etme ve belirtileni ortadan kaldırma değildir.

44 Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, s. 159.

3. Muhammed Âbid el-Câbirî Anlamın Yeniden İnşası

Çağdaş Arap düşüncesinin en tanınmış düşünürlerinden biri olan Faslı (Mağrib) Muhammed Âbid el-Câbirî yapısalci yaklaşımlara benzer bir şekilde Arap-İslâm düşüncesinin tarihsel serencamını bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Geleneğe olan hakimiyeti, düşüncesindeki derinliği ve geniş bakış açısıyla İslâm düşüncesindeki epistemolojik sistemleri analiz etmiştir.

3.1. Tedvin Dönemi ve Anlamın Kökeni

Câbirî'ye(1936-2010) göre *Tedvin Asrı* Hicrî 2. Asrın ortası ile 3. asrın ortasında yer alan, ilmi diye nitelenebilecek tüm faaliyetlerin gerçekleştiği dönemdir. Bu dönemin ilmi faaliyetleri kapsamlı ve yeniden yapılandırıcıdır. Câbirî bu dönemde “ilmî” olarak nitelenen şeyin re'yn dışında kalan ilimler olduğunu; dolayısıyla üretme değil Tedvin (toplama), Tevhib (bablara ayırma) unsurlarını içerdiğini kaydetmektedir.⁴⁵ Câbirî, Tedvin döneminin Arap-İslâm kültürünün referans çerçevesi olduğunu ifade eder. Câbirî referans çerçevesini bir örneklemele kurmaktadır: Uzayın derinliklerinde dolaşan astronotun içinde olduğu uzay gemisi onun referans çerçevesidir. Dolayısıyla dünyadaki tüm insanların dış dünya ile ilişkisini belirleyen bir “referans çerçevesi” vardır. Kısacası insanın eşyayı, dünyayı ve tüm dışsal ve düşünsel gerçekliğini kendisine dayanarak anlamlandırdığımız değerler mekanizmasıdır.⁴⁶ Hal böyleyken Arap-İslâm kültürünün eşya ile ilişkisini belirleyen dayanakları tesis eden, kendine has kavramlaştırmayı sağlayan unsurları ortaya çıkaran, en genel ifadeyle teorik ve pratik tüm faaliyetleri belirleyen ilkeleri ortaya koyan özelliğiyle tedvin asrı, onun “referans çerçevesi” olup bu kültürün bütün dallarını demir halatlarla kendine çekmekte muhtelif dalgalanmalarını düzenlemektedir. Bu günümüze kadar sürüp gelmektedir.⁴⁷ Tedvin asrı yalnızca geçmiş ilgilendirmemekte bilakis günümüzü de ilgilendirmektedir. Câbirî, tedvin asrında gerçekleşen anlama metodolojilerini ve İslâm düşüncesindeki epistemolojik etkinlikleri Kuşeyrî'den mülhem kavramlarla üç başlık altında analiz eder: Beyan, burhan, irfan.

Beyanî bilgi sistemi ile Şafii, Eş'ari, Gazali ve İbni Teymiyye vb.'de ifadesini bulan epistemolojik çerçeve kastedilir. Burada düşünce *lafız-mana, cevher-araz, asıl-fer* dikotomilere dayalı, özelde dilin merkezde olduğu bir metodolojiyle üretilir. *Burhanî bilgi* ile Kindî, Farabî, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd ve İbn-i Haldun gibi düşünürlerce akla ve deneysel tecrübeye dayalı bilgi sistemi kastedilir. Bu bilgi sisteminde *akıl-vahiy, vacip-mümkün* ilişkileri kullanılan metodolojiye yön verir. *İrfanî bilgi* sistemi ise; Cüneyd-i Bağdadî, Beyâzîd-ı

45 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay. İstanbul, 1997. s. 87.

46 Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s. 85.

47 Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s. 86

Bistamî, Hallac-ı Mansûr, Suhreverdi ve İbn-i Arabî gibi mutasavvıflarda anlamını bulan keşf ve ilhama dayalı tasavvufî metodoloji kastedilir. Bu bilgi sistemi *zahir-batın*, *nübüvvet-velayet* kavramları etrafında düşüncelerine yön verir.⁴⁸

Beyânî epistemoloji, temelde “*dil*” merkezli bir epistemolojidir.⁴⁹ Siyasi iktidarı elinde bulunduran erkin kendilerinin meşruiyetlerini kanıtlamak için dinin ana kaynaklarına başvurmaları eskilerden bu yana çokça rastlanan bir husustur. Bunun için de öncelikle “*tedvin*” çağı dediğimiz bir süreci başlatarak, öncelikle tüm dinî kaynakları ve söylemi yazıyla kayıt altına aldırıp sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçişi sağlamışlardır. Böylece, sözlü gelenekte bir taraftan üretilerek çoğalan malzeme durdurulmuş ve yazıyla tespit edilmiş olurken, diğer taraftan da yazılı hale gelen bu malzemenin hangi usul veya yöntem ile okunacağını “*metodolojisi*” belirlenmiştir. Hemen her alanda yöntem belirlemesine gidilmiştir. Dilde, *sarf* ve *nahiv* kuralları belirlenerek yazılı metinlerin nasıl okunacağını metodolojisi tespit edilmiş, “*fıkıh usûlü*” ile fıkıhın ve dinî metinlerin/nassın nasıl okunacağını kuralları konmaya çalışılmış, kelimelerin “*usûlü’l-din*”in ilkeleri belirlenerek itikadî alanın prensipleri tespit edilmiştir. İşte beyânî epistemolojiyi oluşturan tüm bu metodolojik çalışmalar, *irfânî* epistemolojinin “*gnostik*” karakterine karşılık “*dil*” merkezli ve karakterli idi, nassın zahirî okunuşuna dayanıyordu. İrfânî epistemolojinin bâtinî okunuşuna mukabil beyânî epistemoloji, zahirî okunuşu savunuyor ve epistemolojik ilkelerini buna göre belirliyordu.⁵⁰

Câbirî, Arap aklının dinamiklerinin ve mekanizmalarının belirlenmesinde önceliği Arap diline verir. Çünkü Arapça, Câbirî’ye göre, Arap aklının oluşumunda yapı ve etkinlik olarak öncelikli belirleyicidir. Dil sadece o dilin mensubu olan bireylerin konuşma edimlerini gerçekleştirdiği araç olmaktan öte, insanın evrene bakışını, algılama biçimini, kısaca dünya görüşünü belirleyen, en azından çok önemli bir etkiye sahip olan, özneler üzerinde belirleyici etkiye sahip olan kültürün en önemli unsurudur. Bu anlamda dil, konuşma ve düşünme için bir araç olmakla birlikte, düşünme biçimini de belirleyen bir olgudur. Söz konusu etkisiyle dil, oluşturulmuş aklın oluşumunu belirleyen en önemli unsurdur.⁵¹

Arapçanın bir dil olarak tedvin döneminde derlenip, kurallarının belirlenmesi sürecine bakıldığında, Arap/İslâm kültürünün kognitif bilinçdışını oluşturan Arap kültürünü daha net olarak görmek mümkün olacaktır. Zira tedvin

48 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Analizi*, Çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.

49 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 17-51.

50 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 57-73. Ayrıca bkz. Mehmet Ulukütük, “İslâm Düşüncesinde Yeni Bir Tarih Yazımı Gerekli midir?-İslâm Düşüncesinin Yeniden Anlaşılmasında Fashî Düşünür Cabirî’nin Yeni Bir Tarih Yazımı(Tedvin Asrı) Düşüncesinin Katkısı Üzerine”, *Bilim ve Ütopya*, Mayıs, 2009/179. s.46-52

51 Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001, 86-87.

asrında Arapçanın derlenip kurallarının belirlenmesi, bedevi Arab'ın diline müracaat yoluyla gerçekleştirilmiştir.⁵² Arapçanın derlenmesi Arap aklının tüm boyutlarını ortaya koyan bir delil olmaktadır. Câbirî Arapça ilimlerin tedvin döneminde derlenmesini Yunanlıların felsefe mucizesi olarak nitelendirdiği olguya kıyasla, Arapların mucizesi olarak nitelendirerek, bu dönemde yapılan derleme faaliyetlerinin anlam ve değerini olumlar, fakat bu olumlama onun tarihsel bir inşa oluşunu ortaya koymaya matuf bir olumlamadır. Arapçanın derlenip kurallarının belirlenmesi eyleminin dilin aslına gitmek adına bedevi Arab'ının diline müracaatla yapılması bu eylemin aynı zamanda problemli yönünü de ortaya koyan bir durumdur. Dilin derlenme eyleminde saf ve kimliğinin bozulmamışlığı gerekçesiyle bedevi Arab'ın diline müracaat edilmesi, Arapçayı bedevinin dünyası ile sınırlı kalan bir dilin içine hapsedilmiş bir dil durumuna düşürmüştür. Câbirî'nin ifadesi ile Arap dili mumyalanarak dondurulmuştur.⁵³ Sonuçta söz konusu eylem neticesinde ulaşılan dil, bedevinin dünyasının şartlarının oluşturduğu hayatın dinamizminden koparılmış, bedevinin somut dünyasının isimlendirdiği sözcüklerle sınırlı kalmış bir dil olmuştur. Bundan dolayı da gelişme imkânından mahrum bırakan sınırlamanın içine sıkışıp kalmıştır. Bu dil soyut ve felsefi kavramları isimlendirme yeteneğinden yoksun bir dil olduğundan dolayı soyut düşüncenin gelişimine müsait bir dil olmaktan uzaklaşan bir duruma düşürülmüştür.

Câbirî'ye göre Arapçanın sınırlı oluşu ve gelişmeye müsait olmayışı problemini ortaya çıkaran bir diğer unsur ise, onun derlenmesi faaliyetinde müracaat edilen yöntem olmuştur. Arapçanın derlenmesinde müracaat edilen bu prosedür oluşturulmuş bir akıl olan Arap aklının oluşumunda en önemli süreci oluşturur. Halil bin Ahmet el-Ferâhidî, bu dilin derlenmesi ve kurallarının belirlenmesi faaliyetinde, alfabedeki harflerle matematiksel bir ilişki kurmuş, bu harflerin oluşturabilecekleri muhtemel kombinasyonları belirleyerek sınırlandırma cihetine gitmiştir. Câbirî'ye göre, tarihsel bağlamı içerisinde ele alındığında bu faaliyet son derece rasyonel bir tavır ifade etmekle birlikte, paradoksal bir tarzda negatif bir anlamı da bünyesinde barındırmaktadır. Bu söz konusu negatif etki, teorik planda hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığı düşünülen, muhtemel tüm durumların düşünsel olarak çözüme kavuşturulduğu iddiasına sahip tüketici bir faaliyet olmasındandır. Arap aklının tarihsel olarak donuk oluşunu belirleyen etkenlerden biri de bu söz konusu faaliyet olmuştur. Dilin tarihsel olarak belirli bir zamana bağlı dondurulması, dolayısıyla da dile bağlı olarak düşünce ve aklın değişimine, gelişimine engel olmasına sebep olan en önemli unsurlardan biri de budur.⁵⁴

Tedvin döneminde ilimlerin tasnif edilmesine ilk önce dilin derlenip kuralla-

52 Cabirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu* s. 89.

53 Cabirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu* s. 89.

54 Cabirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s.93-96. Ayrıca bkz. Câbirî, "Hususiyyetu'l-alakatu beyne'l-lugati ve'l-fikri fi's-sekafeti'l-Arabiyyeti", *et-Turas ve'l-Hadase-Dirasât ve Münakaşât*, Merkezi Dirasâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1991. s. 141-161.

rının belirlenmesi ile başlanmasına sebep olan temel motivasyon, dinin metinlerinin dili oluşu sebebiyle kutsal olarak algılanan Arapçanın, bozucu olarak nitelenen dış tesirlerin etkilerinden korunup, aslına sadık kalınarak muhafaza edilmesi endişesidir. Söz konusu endişe gerekçesiyle dili derleyenler, sahih dili, kapalı kabile toplumu olarak yaşayan bedevilerin tabiatları tarafından korunduğu gerekçesiyle onlarda aramaktaydı. Bu yüzden bedeviler, bedeviliklerini kanıtlayınca âlimlerin kendileri karşısında boyun eğdikleri üstatları, ihtilaf konularında görüşleri hakemlik mertebesine yüceltilen kimseler durumuna gelmişlerdi. Tedvin döneminde derlenen dil, bu dil aracılığı ile etkinlikte bulunan akla (oluşturulmuş Arap aklı) kendi niteliğini, yani bedevi Arab'ın doğal çevresinin belirleyici olduğu duyusal olan ve gelişmeye kapalı niteliğini dikte ettirmiştir. Fakat bedevinin söz konusu nitelikli dilinin belirleyici olduğu yer sadece dil bilimcilerin çalışmaları olmamıştır. Câbirî tedvin döneminin sonlarına doğru belagat âlimlerinin belagat kritiği üzerine çalışmalarının da, bedevi Arabın'ın diline müracaat yoluyla gerçekleştirildiğini söyler.⁵⁵

Bedevi Arab'ın dilinin niteliğinin dilbilimcilerin çalışmalarındaki belirleyiciliği, aynı zamanda kültürel faaliyet alanlarının da niteliğini determine etmiştir. Tüm tedvin döneminde dilin derlenme ve kurallarının belirlenme çalışmaları, daha sonra tedvin ve tasnif çalışmaları yapılan ilimler için bir model olduklarından dolayı, lügatçilerin ve nahivcilerin kullandıkları metod, kavramlar ve dayandıkları zihinsel mekanizma, İslâmi ilimlerin teşekkülünü gerçekleştirmeye çalışan ilim adamları için esas teşkil eden kaçınılmaz bir referans kaynağı olmuştur.

3.2. Lafız-Mana/Dil-Düşünce İlişkisi Paradigmasının Yeniden İnşası

Câbirî'ye göre lafız-mana ilişkisi problemi, beyân ilimlerinin tümünde bir problematik oluşturacak şekilde varlığını sürdürür. Ancak beyân sahası âlimlerinde lafız ve mananın birbirinden ayrı ve kendi başına müstakil bir varlığı varmışçasına bir görüntünün olduğunu ifade eden Câbirî bu şekildeki bir yaklaşımın kaçınılmaz sonucunun *dil ile düşüncenin birbirinden koparılacak ayrılması* olduğunu söyler. Câbirî tespitlerini şöyle sürdürür: "Gerçekten de dillerin kökeni, lafız ve manadan hangisinin üstün olduğu tartışması, söylemin sistemiyle aklın sistemi arasındaki ilişkinin belirlenmesi v.b. konularda dilbilimi, fıkıh, kelam, ve belagat kitaplarını dolduran bir çok kola ayrılmış bu uzun uzadıya tartışma ve araştırmalar arasında araştırmacının dil ile düşünce arasındaki ilişkiye herhangi bir şekilde ilgi gösterildiğine rastlanmaması, aynı şekilde daha kapsamlı ve genel bir şekilde düşüncenin işlevi sürecinde dilin rolüne ilgi gösterildiğine dair bir veriyle karşılaşmaması gerçekten de şaşırtıcıdır. Ancak bunun sebebi açıktır: dilin düşünceyle olan ilgisinin kurulamayışı bu noktada lafızlardan ve dilden bağımsız olarak doğrudan düşüncenin

55 Cabiî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s.105.

işleyişine ilgi gösterilmeyişine bağlıdır. Eğilimlerin farklılığı ve ihtisasların çeşitli alanlara dağılmasına rağmen beyân sahası bilginlerinin zihnini “nasıl düşünüyoruz?” Cabirî’ye göre onların düşünce alanlarına hakim olan soru “beyan içeren söylemin yorumu nasıl yapılır?, böyle bir söylem nasıl üretilir?” sorularıydı. Bizzat düşüncenin kendisi ve dil ile düşünce arasındaki ilişki ise onların ilgi alanı dışında kalmıştır. Her şeye rağmen incelediğimiz herhangi bir metinde önceki âlimlerimizin ele aldığı muğlak ve kompleks konulara kıyasla basit diyebileceğimiz bir fikre, “dil düşüncenin aynasıdır” fikrine açık ya da üstü örtülü bir şekilde işaret eden cümleye rastlamadık. Bu husus beyân sahası düşünürlerinin teşbih ve istiare konularına aşırı düşkün olmalarına rağmen böyledir. Gerçekten de “*dil düşüncenin aynasıdır*” sözü (ki bu düşünce ile dil ilişkisi noktasında felsefî bir teori barındırmakta olduğundan salt teşbih sınırlarını aşan bir sözdür) çağdaş dil felsefesinde önemini büyük oranda yitirmiştir. Bununla birlikte beyân âlimlerinin zihinlerinde dil ile düşünce arasındaki ilişkinin, bu şekilde birinin diğerine ayna olması karakteri taşıması bir den çok anlam içermektedir. Zira ayna ile aynada yansıyan görüntü arasını ayırmanın zor hatta imkânsız olmasına rağmen bu ilişkide, bir cismin belirli bir netlikte aynada yansıyabilmesi için, aynanın dışında, onun önünde olması kaçınılmazdır. Aralarındaki organik bağa karşın dilin düşünceye bağlı olduğu çok temel bir olgudur. Bunun delili düşüncenin yenilenmesiyle dilin de yenilenmesi ve bu yeni düşünce faaliyeti esnasında doğan yeni kavramları (mesela terimleri) ifade için eski kelimelerden yeni kelimeler türetilmesi ya da doğrudan kelime üretilmesidir. Geçmişteki beyân âlimleri kendi alanlarına özgü bir dil (nahiv dili fıkıh dili, kalam dili vb.) “üretmelerine” rağmen bu yaratıcı dil çalışmalarını düşünce konusu haline getiremediklerinden bunun kaçınılmaz sonucuna; *düşüncenin sözlü ifadeye, mananın lafza üstünlüğü* sonucuna, en azından teorik çalışmalarının belirli bir seviyesinde bile ulaşamamışlardır. Bu sonuca ulaşamamaları yetersizlikten kaynaklanmamaktadır. Aksine bu, onların nassların kaynak olarak alınması esası üzerine kurulan bir bilgi alanında düşünce ve bilgi üreten bir etkinlik içinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Mananın lafza ve düşüncenin dile önceliği, yalnızca düşünce ve ifadenin nasslarından bağımsız olarak yöneldiği konularda, yani duyuşsal ya da akli oluşumlarla ilgili konularda (doğa ve fen bilimleri ile matematik gibi) açıkça görülebilmektedir. Burada düşünce ile onun hissi ya da akli verilerden meydana gelen konusu arasındaki ilişki düşünceden dile doğru yönelmiştir (düşünce=dil). Düşüncenin yöneldiği konu nasslar ise bu durumda ilişkinin yönü dilden düşünceye yani nassdan onun akli içeriğine doğrudur (Dil=düşünce).⁵⁶

Sonuç

Çağdaş İslâm düşünürleri İslâm dünyasının içinde bulunduğu kriz durumlarını eleştirel bir yaklaşımla tarif, tahlil etmişler ve krizden çıkış yolları

56 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 138-139.

göstermeye çalışmışlardır. Çağdaş İslâm düşüncesinde yeniden yapılanmanın dilsel şartları bağlamında örnek olarak incelediğimiz Arkoun, Hanefî ve Câbirî dil-düşünce ilişkisi çerçevesinde bir takım önemli analizlerde bulunmuşlardır. Arkoun Ortodoks dili yapıbozumuna uğratmaya çalışmış ve bu bağlamda ulema ve fakihler tarafından geliştirilmiş Anglo-Sakson metinselcilik nosyonunun dekonstrüksiyonist bir varyantı olan *logosentrizm* (mantık-söz merkezcilik)'in İslâm düşüncesine egemen olduğunu ifade etmiş ve yaşanan gerçeklikle, içinde bulunduğumuz tarihsellikte örtüşen bir dilin yeniden inşa edilmesi teklifinde bulunmuştur. Hanefî ise kadim geleneğimizde yer alan teosantrik, din merkezli, kanunlaştırmacı ve soyut dil ve bundan neşet eden kavramsal ağı, bugün yaşamakta olduğumuz canlı, tarihsel ve dinamik hayatın önündeki en büyük engellerden biri olduğu tespitinde bulunarak devrimci diyebileceğimiz, genel (kapsayıcı) açık, akli ve insanî bir dilin inşasını gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Câbirî ise İslâm düşüncesindeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir tahlilini gerçekleştirmek isterken dikkatlerimizi tedvin dönemine ve dolayısıyla da İslâm düşüncesinde anlamın kökenlerine çeker. Bu bağlamda o, tedvin döneminde yani ilimlerin yazıya geçirilerek kayıt altına alınmasının arka planında bir anlam inşasının gerçekleştirilmek istendiğini iddia eder. Bu bağlamda İslâm düşüncesinde beyân, irfan ve burhan olmak üzere üç ana akımdan dolayısıyla da üç önemli epistemolojik sistemden bahseder. Beyânî epistemolojinin diğer epistemolojilere öncelikli olduğunu ifade eden Câbirî beyânî epistemolojiye hâkim olan lafız-mana problematiğini tahlil ederken dil-düşünce ilişkisine dair önemli açılımlarda bulunur.

Ele aldığımız üç düşünürün de geleneksel İslâm düşüncesine yönelik çok ciddi eleştirileri vardır. Konu edindikleri spesifik problemler farklı da olsa yaklaşım ve tespitleri noktasında önemli benzerlikleri olduğunu görebiliyoruz. Geleneksel İslâm düşüncesinin kendi öz metinlerini anlama ve yorumlama tarzlarını dil, kavram ve anlam teorileri üzerinden eleştirel bir okumasını gerçekleştirmek isteyen bu düşünürlerden Arkoun ve Hanefî özellikle de geleneksel dilin metafizik karakterinden rahatsızlıklarını açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Bu durum ise onların metafizikten arındırılmış bir dile özlem duyduklarını göstermektedir. Câbirî ise İslâm düşüncesini kendi otantik ve tarihsel bağlamı içinde değerlendirmeye özen göstermiş tedvin döneminin ideolojik yönüne ve beyânî anlama yöntemindeki lafız-mana ilişkisinde dil-düşünce bağıntısının eksik kaldığını ifade etmiştir.

Bugün çağdaş İslâm düşüncesinin anlamından hatta özgünlüğünden bahsedebilmek düşünsel temellere dayanan bir özgünlüğün dilde nasıl görüldüğüne bakabilmek demektir. Ancak çağdaş İslâm düşüncesi geleneksel İslâm düşüncesinin metafizik karakterine yönelik eleştiriler getirirken kendi özgünlük iddiasından da vazgeçmiş görünmektedir. Metafizik bir tasavvuru olmayan ve buna bağlı olarak da metafiziğe dayanmayan bir dilin pozitivist bir dilden farkı ne olacaktır? Çağdaş İslâm düşüncesi terkindeki “İslâm” kavramı geleneğimizde “ed-din” kavramının bizatihi kendisini temsil eder. “Din” ise

metafizik kökenleri ve kavramları ile kendisini var eden bir olgudur. Doğal olarak da dinin dili de metafizik temelli olacaktır. Dinin metafizik dili tarihsel süreç içerisinde bir takım anlam kaymalarına veya ilmi disiplinlerimizdeki teknik kavramsallaştırmalara dönüşüp yaşanan hayattan bağıni koparmış olabilir. Bu durumda yapılması gereken tüm bu kavramları toptan tedavülden kaldırmak değil, belki onları ıslah etmekten, otantik ve diri anlamlarını keşfetmekten geçer. Yani va'z-ı cedid değil keşf-i kadim'i gerçekleştirmek gereklidir, bu şekilde dinin otantik diliyle ve kavramlarıyla köklü bağlar kurabilmek mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984.
- Aktay, Yasin, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmî Araştırmalar*, 1996, c.9, Sayı:2.9
- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2001.
- Arkoun, Muhammed, "İslâm Düşüncesi Nasıl İncelenebilir?", Çev. Fazlı Arabacı, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/2.
- Arkoun, Muhammed, "İslâm Tarih yazımında Yöntem Sorunu", Çev. Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci, *Tezkire*, Kış 1994, Ankara 1994.
- Arkoun, Muhammed, "Uygulamalı İslâmoloji", Çev. Mete Çamdereli, *Tezkire*, sayı: 11-12, Ankara 1997.
- Arkoun, Muhammed, *Fikru'l-İslâmî Kıra'atun 'ilmiyyetun*, Beyrut, 1987.
- Arkoun, Muhammed, *Fikru'l -İslâmî: Nakd ve İctihâd*, tr. ve Ta'lik, Haşim Salih, Daru'l-Sâkî, Londra-Beyrut, 1992, 259-262.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları*, Çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay, İstanbul 1995.
- Arkoun, Muhammed, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Çev. Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay. Ankara 2000.
- Arkoun, Muhammed, *Tarihiyyatu'l-fikri'l-arabî*, Beyrut, 1986.
- Aynk, Hasan, "Dil-Düşünce İlişkisi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Cilt 5, Ed. Ahmet Cevizci, E-Babil Yay. İstanbul, 2006.
- Câbirî, Muhammed Âbid, "Hususiyyetu'l-alakatu beyne'l-lugati ve'l-fikri fi's-sekafeti'l-Arabiyyeti", *Et-Turas ve'l-Hadase-Dirasât ve Münakaşât*, Merkezi Dirasâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1991.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yay, İstanbul 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. B. Köroğlu, H. Hacaklı, E. Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap/İslâm Siyasal Akl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay, İstanbul 2001
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Çağdaş Arap/İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev. A. İ Pala, M. Ş. Çıkar), Kitabiyat Yay, Ankara 2001.
- Çınar, Aliye, "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, 2007, s. 196-197
- Demircan, Ömer, *İletişim ve Dil Devrimi*, Yaylın Yay. İstanbul, 2000.
- Derrida, Jacques, *Position*, trans. Alan Bass, Chicago, Chicago, University Press, 1982
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978.

- Dönmez, Havva, *On The Context Of Turkish Language Revolution, Turkish Collective Memory* Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.
- Eco, Umberto, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, Çev. Kemal Atakay, Literatür Yay. İstanbul, 2004.
- Ellis, John M. *Postmodernizme Hayır*, Çev. H. A. Bakırcı, Doruk Yay. Ankara, 1997.
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 1998
- Görgün, Tahsin, "Dil; Kavrayış ve Davranış; Kur'an'ın Vahyedilmesi ve İslâm Toplumunun Ortaya Çıkışı Arasındaki Alakanın Tahliline Mukaddime", *III. Kur'an Haftası Sempozyumu*, Fecr Yay, Ankara, 1998.
- Habermas, Jürgen, "Hermeneutiğin Evrensellik Talebi", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Der-Çev., Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. İstanbul, 2002, s.231-258.
- Hanefi, Hasan, *Gelenek ve Yenilenme-Kadim Gelenek Karşısındaki Duruşumuz*, Çev. M. Emin Maşalı, Otto Yay. Ankara, 2011.
- Heidegger, Martin, *On The Way to Language*, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco, 1982.
- Hidayat, Komaruddin, "Arkoun and Hermeneutical Tradition", dalam J.H. Meuleman (ed.) *Traditions, Modernisation, and Metamodernism*. Yogyakarta: Lkis. 1996.
- Larrain, Jorge, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev. N.N. Domaniç, Sarmal Yay. 1995.
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay. İstanbul, 1998.
- Mehmet Ulukütük, "İslâm Düşüncesinde Yeni Bir Tarih Yazımı Gereklidir?-İslâm Düşüncesinin Yeniden Anlaşılmasında Faslı Düşünür Cabirî'nin Yeni Bir Tarih Yazımı(Tedvin Asrı) Düşüncesinin Katkısı Üzerine", *Bilim ve Ütopya*, Mayıs, 2009/179. s.46-52
- Özdemir, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İz Yay, İstanbul, 2006.
- Palmer, Richard, *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, Anka Yay, 2002.
- Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1995.
- Siti Rohmah Soekarba, "The Critique Of Arab Thought: Mohammed Arkoun's Deconstruction Method", *Makara, Sosyal Humamora*, Vol. 10, No. 2, *Desember* 2006: 79-87.
- Subaşı, Necdet, "Arkoun'un Okumaları'nda Tarihsellik ve Kutsallık", *İslâmî Araştırmalar*, 1996, cilt: IX, sayı: 1-2-3-4, s. 204-224
- Şavkay, Tuğrul, *Dil Devrimi*, Gelenek Yay. İstanbul, 2002.
- Şâyegan, Daryuş, *Batı Karşısında Asya*, Çev. Derya Örs, Anka Yay. İstanbul, 2005.
- Türker, Sadık, "Erken Klâsik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri", *Kutadgubilig Dergisi*, Sayı: XI, İstanbul, (137-197), 2007.
- Ulukütük, Mehmet, "Varlığın Evi Olarak Dilden Dilin Evi Olarak Geleneğe: Gadamer'in Hermeneutiğinde Dil-Gelenek İlişkisi Üzerine", *Hece Edebiyat Dergisi*, Yıl:13, Sayı: 148, 2009.
- Uyanık, Mevlüt, "Çağdaş İslâm Düşüncesi", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, E-Babil Yay, İstanbul, 2005.
- Üşür, Serpil Sancar, *İdeolojinin Serüveni- Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme- İmge* Yay. Ankara, 1997.
- Vattimo, Gianna, *Modernliğin Sonu- Postmodern Kültürde Nihilizm ve Hermeneutik*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yay, İstanbul. 1999.
- Voloşinov V.,N.,*Marksizm ve Dil Felsefesi*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay. İstanbul, 2001.
- Wachterhauser, Brice R. "Anlamada Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prologomena*, Der.- Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay, İstanbul 2002.
- Walter, Porzig, *Dil Denen Mucize*, Çev. Vural Ülkü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara, 1986.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay. İstanbul, 1998.
- Yazoğlu, Ruhattin, "Dil-Kültür İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2002, cilt: VI, sayı: 11, s. 21-44.
- Yolcu, Mehmet, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, Denge Yay. İstanbul, 2005.

Restructuring of Contemporary Islamic Thought Linguistic Conditions: Example of M. Arkhoun, H. Hanafi and M.A. Jabiri

Araş. Gör. Mehmet Ulukütük

Abstract

Contemporary Islamic thought came into question in the context of Islamic world's regression from the position of historical subject and getting even with modernity. Getting even with the modernity means that Muslim senses face up to traditional thought heritage. How the language which the thought wakes with feature in this clearance and facing hasn't been answered yet. In this study, function of language in the restructuring of the Islamic thought is going to be criticized with examples of Muhammed Arkoun, Hasan Hanafi and Muhammed Abid el-Câbirî who are the important actors of contemporary Islamic thought. Consequently, the picture of the language which is in the traditional thought is going to be drawn with point of today's view and the importance of restructuring of contemporary Islamic thought is going to be analyzed.

Key Words: Contemporary Islamic Thought, Restructuring, Language-Thought Relation, Modernity, Arkhoun, Hanafi, Jabiri.

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefî ve M.A. Cabirî Örneği

Araş. Gör. Mehmet Ulukütük

Özet

Çağdaş İslâm düşüncesi, İslâm dünyasının tarihin öznesi olma konumundan son iki asırdır geri çekilmesi ve Müslüman bilincin moderniteyle hesaplaşması bağlamında gündeme gelmiştir. Moderniteyle hesaplaşma aynı zamanda Müslüman bilincin geleneksel düşünce mirasıyla da yüzleşmesi anlamına geliyordu. Düşüncenin kendisiyle hayat bulduğu dilin Müslüman bilincin yaşadığı hesaplaşma ve yüzleşmede nasıl bir rol oynayacağı yeterince cevabı verilmemiş bir soru olarak karşımızda hala durmaktadır. Bu çalışmada çağdaş İslâm düşüncesinin üç önemli aktörü konumunda bulunan Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî ve Muhammed Âbid el-Câbirî örneklerinden yola çıkarak çağdaş İslâm düşüncesinde yeniden yapılanmada dilin nasıl bir işlev üstlenebileceği tartışılacaktır. Bu sayede geleneksel düşüncede dilin bugünkü perspektiften resmi çizilecek; yeni bir dil (anlam) inşasının çağdaş İslâm düşüncesi açısından önemi analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş İslâm Düşüncesi, Yeniden Yapılanma, Dil-Düşünce İlişkisi, Modernite, Arkoun, Hanefî, Câbirî.

Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası: Câbiri Örneği

İbrahim KESKİN

Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Ün. Fen Edebiyat Fakültesi

Giriş

İslâm ya da İslâm düşüncesinde kısaca reform olarak ifade edebileceğimiz yenileşme veya yeniden yapılanma düşüncesine sebep olan unsur ya da unsurlar nelerdir? Müslüman düşünürler hangi saikler sebebiyle böyle bir gereksinim hissetmişlerdir? Bu ve buna benzer soruların, doğru bir şekilde, soruşturmaya açılması hem bu yenileşme girişimlerinin daha doğru bir şekilde anlaşılmasına hem de söz konusu çabaların, günümüz algısı bağlamında bakıldığında, muhtemel sonuçları itibarıyla ne anlama geldiğinin daha doğru değerlendirilebilmesi için önemlidir. Diğer taraftan bu tutum zaman zaman yenileşme düşünürlerinin değerlendirilmesinde yapılan haksızlıklar ve yanlış değerlendirmelerin de önüne geçilmesi açısından önem arz etmektedir. Bunun için öncelikle yenileşme düşüncelerinin bir gereksinim olarak dillendirilmeye başlanmasının bağlamı dikkatli bir şekilde ele alınmalıdır.

On dokuzuncu yüzyıl İslâm dünyası için çok dramatik sonuçların yaşandığı bir tarihsel süreç olmuştur. Modern dünya olarak nitelendirilen Batı karşısında birçok yenilgiyle karşılaşan Müslüman toplumlar, sömürgeler aracılığıyla küreselleşmeyle yüzleşmişlerdir. Genel anlamda söz konusu sürecin teknolojik üstünlük karşısında yaşandığı sonucuna varılarak geri kalmışlığın sebepleri sorgulanmaya başlanmış ve bu sonuç büyük oranda Müslümanların düşünme ve yaşam biçimleri ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla İslâm dünyasında geleneksel olarak ifade edilebilecek düşünme ve yaşam biçimlerinin büyük bir krizle karşı karşıya kaldığı kabul edilmiştir. Bu krizin çözümü içinse, hem düşünme hem de yaşam biçimlerini ifade eden kültürün sorgulanmasına girilmiştir. İslâm'ın, hem Hristiyanlık hem de Yahudilik ile karşılaştırıldığında, daha çağdaş ve daha rasyonel olduğu kabulüyle geri kalmışlığın dinin kendin-

den kaynaklanamayacağı sonucuna varılarak, söz konusu problem İslâm'ın geleneksel algılanış biçimiyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

Rasyonalitenin en bariz biçimde egemenliğinin açığa çıktığı bir dönemde (aydınlanmanın her türlü geri kalmışlığın sebebi olarak batıl inanç ve cahilliği görmesinin de etkisiyle) insanın aklı ilkeleri, yaratıcının yarattığı evrene koymuş olduğu ilkeler (sünnetullah) ve vahyin muhtevası arasında örtüşmenin olduğu varsayımından yola çıkılarak, İslâm'ın irrasyonel bir din olamayacağı çerçevesinde geleneksel İslâm algısındaki irrasyonellik soruşturmaya açılmıştır. Biz bu çalışmamızda, tam da yukarıda değinmeye çalıştığımız yaklaşım biçimiyle örtüştüğünü varsaydığımız girişimi, Câbirî'nin İslâm'ı yeniden yapılandırma projesi çerçevesinde ele almaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

Modern bilim ve çağdaş gelişmeleri rasyonel düşünmenin sonucu olarak gören Câbirî, öncelikle İslâm düşüncesinde irrasyonelliğe sebep olan unsurları tespit etmek için, onun inşa edilmesini bir yapı-söküm stratejisiyle ortaya çıkarmayı denemiş¹ ve onu irrasyonel unsurlardan arındırmayı amaçlamıştır. Bu süreç İslâm düşüncesinin modern ve rasyonel tarzda yeniden inşa edilme imkânını da ortaya çıkaracaktır. Zira yapı-söküm onu unsurlarına ayırtmak suretiyle nasıl inşa edildiğini ortaya çıkarırken farklı bir biçimde yeniden inşa etme imkânını da ortaya çıkaracaktır.

Geleneksel İslâm Düşüncesinin Karakteri: İslâm Düşüncesinin Zamanı Olarak Tedvin Asrı

Câbirî için İslâm kültürünün sorgulamaya açılması İslâm dünyasında var olan durağanlıkla ilişkilidir. O bu durağanlığı sorgularken bir tür arkeoloji yapmayı dener. İslâm'ın ortaçağda büyük bir canlılık ve gelişme göstermesine rağmen, niçin on beşinci yüz yıldan itibaren bilimsel bir atılım gerçekleştirilemediği ve Batı'nın bilimsel gelişim sürecine benzer bir sonuca ulaşamadığı sorusuna odaklanır. Oysa düşünce ve bilimin sürekli bir ilerleme sürecini ifade ettiğini düşünen Câbirî, bu sürecin İslâm dünyasında yaşanmadığı varsayımından yola çıkarak söz konusu durağanlık, hatta gerilemenin sebeplerini ortaya çıkarmak için tarihsel süreci değerlendirmeye açmaktadır. Bu değerlendirmeyle o ilerleme problemine yol açtığını düşündüğü sebepleri ortaya koymaya çalışmıştır.

Çağdaş İslâm düşüncesinin², her ne kadar çağdaş olarak isimlendirilse de,

1 Ebu-Rabî, İbrahim M., *Çağdaş Arap Düşüncesi*, Çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul 2005, s.357

2 Câbirî çalışmalarında Arap tanımlamasını kullanmıştır. Çalışmaların Türkçe çevirilerinde ise Arap/İslâm şeklinde kullanılmıştır. Onun bu şekildeki kullanımı onayı bulunmaktadır. Biz söz konusu tanımlamanın İslâm olarak ifade edilebileceği ya da edilmesinde her hangi bir sakıncanın olmayacağı kanaatiyle, İslâm tabirini kullanmayı tercih ettik. Zira onun metinlerinde referans olarak kullandığı tüm ilim adamları genel anlamda İslâm düşüncesi kapsamında ele alınmaktadır. Geniş bilgi için

hala geçmişin belirleyiciliğini sürdürdüğünü düşünen Câbirî, günümüz düşünme biçiminin geçmiş tarafından şekillendirilmeye devam ettiği iddiasındadır.³ Geçmiş ile günümüz arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda günümüz İslâm düşüncesinin anlaşılabilmesi için, Câbirî'nin İslâm düşüncesinin kodlarının belirlendiğini varsaydığı tarihsel sürecin bağlamsal olarak iyi tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu perspektifle yaklaşıldığında Cabirî, İslâm düşüncesinin düşünce kodlarının tedvin asrında inşa edildiği iddiasıyla, tedvin dönemini İslâm aklının zamanı olarak görür. Dolayısıyla İslâm, kültürel anlamda zamansal ve mekânsal bir süreç ve değişim yaşamasına rağmen aklı olarak, yani kültürel zaman olarak, bir değişim ve dönüşüm yaşamamıştır. Tabii zamanın farklılaşması kültürel zamanın farklılaşmasına sebep olmamış, Müslüman bilincinde söz konusu kültürel zaman işlemeye devam etmiştir.⁴ Tedvin sadece İslâmî ilimlerin derlenip tasnif edildiği bir süreci ifade etmez. Söz konusu faaliyetler aynı zamanda bir paradigmanın da inşasını ortaya koyan süreci anlatır. Bu inşa faaliyeti Müslümanların hem tarihi hem kültürü hem de toplumu tanımlamada referans noktası olarak bir kodlamayı ifade eder. Dolayısıyla bu aslında bir aklın inşası anlamı taşır. Bu inşa yoluyla tedvin dönemi ve sonrasında aklın işleyişi için kurallar ortaya konulmuştur ki bu da İslâm kültürünün yerleşik zihinsel yapısının adı olmuştur. Câbirî'ye göre söz konusu yapıyı tedvin asrının olay ve olgularından ayrı düşünmek mümkün değildir.⁵

Tedvin döneminde belirlenmiş metodolojik usullerin günümüz Müslüman bilincini şekillendirmeye devam ettiği düşünüldüğünde, Müslümanların çağdaş zamanlardaki düşünme biçimini tedvin döneminin inşa edilmiş paradigmasından bağımsız görmek mümkün değildir. Tedvin dönemi ile tedvin sonrası arasındaki paradigmatic ilişkinin nasıl işlediğini ortaya çıkarabilmek için tedvin öncesi İslâm düşüncesinin karakterine bakılmalıdır. Tedvin öncesi Müslümanların hayatlarının çok dinamik olduğunu kabul eden Câbirî'ye göre, Müslümanlar aklı belirleyen usullere ve mezhep görüşlerine mahkûm olmadıklarından dolayı, dil, düşünce, siyaset ve toplumsal alanlarda çok dinamik bir içtihat sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla tedvin dönemi, kültürel, siyasal, toplumsal ve ekonomik alanlar için usullerin konulduğu bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönemde belirlenmiş usuller ile bağlamsal koşullar arasındaki ilişki dönemin içtihatlarını biçimlendirmiştir. Tedvin dönemi sonrası içtihat faaliyetlerinde, söz konusu ilişki göz ardı edildiğinden dolayı, yapılan tüm içtihat ve yenilik hep aynı çerçevede kalmıştır. Dolayısıyla bahsedilen metodolojilerin üretildiği zihin biçimi değişmeden kalmış, düşünme ve akıl yürütme

bakınız: Fahrî, M., *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev.: Kasım Turhan, iklim yayınları, İstanbul 1992, s.1

3 El-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev.: Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001, s.8

4 el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, Çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi yayınları, İstanbul 2001, s.65

5 A.g.e., s. 81

yöntemleri, bilgi üretme yöntemleri aynı tarzda devam etmiştir.⁶

Câbirî'nin yaklaşımına baktığımızda, sorunun akıl ve düşünce ile alakalı oluşu göz önünde bulundurulmak suretiyle, problem öncelikle tedvin ilimlerinin hem objesi hem de metodoloji ile alakalı ele alınmaktadır. O tedvin asrı bilimsel faaliyetlerinin objesinin nass oluşunun bilimsel etki doğuracak sonucu etkilediği düşüncesindedir.⁷ Nass, akla referans olması sebebiyle, özgür bir akla engel olmakla itham edilir.⁸ Tarihsel değişim ve dönüşüme rağmen Müslüman bilinci hala tedvin asrının belirleyiciliğinde işlediğinden dolayı özgür, yani saf rasyonel, akla sahip olamamaktadır. Dolayısıyla İslâm dünyasında bilimsel gerilemenin arka planında yeterince rasyonel düşünememek yatmaktadır. Bunun böyle bir süreç olduğunu anlamak için Batı düşüncesine bakmanın yeterli olduğunun düşünün Câbirî, söz konusu iddiayı örneklemek amacıyla Batı düşüncesinde Rönesans'ın ortaya çıkışını verir. O batı düşüncesindeki Rönesans'ı modern anlamda bilimsel bilginin başlangıcı olarak ele alır ve ona göre Rönesans batı aklının özgürleşerek saf rasyonaliteyi elde edişini ifade eder.⁹ Dolayısıyla İslâm dünyasındaki gerilik probleminin çözümü için ilk gereken şey aklın özgürleştirilmesi ve bilimsel metodolojinin rasyonel tarzda yeniden inşa edilmesidir.

Sorunun Kaynağı: İslâm Düşüncesindeki İrrasyonalite

Câbirî geri kalmışlık problemini kültürel bir problem olarak ele alır ve onun düşüncesinde bu problem geleneğin taşıdığı akılla alakalıdır. İslâm düşünce geleneği (aklı) hem irrasyonaliteyle ilişkisinden hem de aklın donuk karakterinden dolayı evrensel akılla ilişki kuramamıştır. İslâm düşünce geleneğinde irrasyonaliteyi gnostik irfâncılıkla ilişkili gören Câbirî, gnostik irfâncılığı her türlü irrasyonalitenin en temel kaynağı olarak değerlendirir. Dolayısıyla İslâm düşüncesindeki irrasyonalite gnostik düşüncenin İslâm formuna bürünmüş halini temsil eder.¹⁰

İrfânî akıl zamansal olarak tedvin döneminde inşa edilmiş akıllardan biridir. İrfân ehli, gnostik felsefenin etkisiyle irfânî epistemolojik bir paradigma dönüştürmüştür. Cabirî ise bilgi elde etmede her türlü rasyonel çabayı bir kenara bırakarak zühre ve takvayı bir epistemolojik yöntemle dönüştürdükleri iddiasıyla irfânî paradigmayı rasyonelliğin önündeki en büyük engel olarak değerlendirmiştir. İrfân ehli bir tavır olarak dünyaya karşı, dünyanın geçici olduğu kabulüyle, olumsuz bir tutum sergilediklerinden dolayı bilimsel gelişmede bir engel olarak kabul edilir. Câbirî, ariflerin dünya hayatını bir düşünüş olarak gördüğünü, söz konusu düşünüşten kurtuluşu saf hale gelmekte gördük-

6 El-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss.8-9

7 el-Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 380-387

8 el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s. 359.

9 A.g.e., ss. 381-382.

10 A.g.e., ss. 161,187

lerini, saflaşma için kendilerini dünyaya bağlayan tüm bağlardan kurtulma çabası içinde olduklarını düşünür. Dolayısıyla böyle bir bilincin ürettiği bilgiyi tamamen sübjektif ve gerçek bilgi açısından sağlıklı bir bilgi olarak değerlendirebilir.¹¹ Modern anlamda gerçek bilginin nasıllığı göz önünde tutulduğunda, söz konusu paradigmayla üretilen bilgi, deney, tecrübe ve rasyonel olarak elde edilen bilgiyi dışlamış olmakta; dolayısıyla bilimsel bilginin önünde bir engel olmaktadır.¹²

İrfânî düşünce hermetik-gnostik kaynaklı bir düşünce olarak aslında İslâm'a yabancı bir düşünme biçimi olmasına rağmen İslâm düşünce geleneğini çok derinden etkilemiştir. Cabirî'nin ideolojik bir amaca yönelik bilinçli bir aktarımın sonucu olarak inşa edildiğini iddia ettiği irfânî paradigmada düşüncenin nasıl işlediğine yönelik analizi Derrida'nın Batı düşüncesindeki şiddet metafiziğine yönelik dekonstrüksiyonu çağrıştırmaktadır.

Öncelikle Cabirî'ye göre, irfânî düşünce ikili ayrımlar yoluyla işleyen bir akla sahiptir. Düşünme biçiminin üzerine inşa edildiği ikili kavramlardan birinin merkeze konularak, diğerine göre öncelikli ve imtiyazlı bir konuma konulmak suretiyle belirleyici kılındığı, diğerinin öncelikli kılınan tahkime yönelik işlevsel olarak değerlendirildiği düşünme biçimi irfânî düşünceyi sorunlu hale getirmektedir. Söz konusu düşünme biçiminde işletilen şiddet ilişkisiyle bilgi ve iman bir derecelendirilmeye tabi tutulmuştur. İrfân ehli hem iman hem de ilimde kendi metotlarıyla elde edilenin hakikate daha yakın ve diğerlerine üstün olduğunu varsaymışlardır.¹³ İrfân mensuplarının keşf yoluyla elde ettiklerini varsaydıkları ilim ve iman telakkisine yönelik hakikat iddialarının¹⁴, farklı bilme şekillerini dışlamakta olduğunu kabul eden Câbirî'ye göre söz konusu yaklaşım, epistemolojik olarak deneysel ve rasyonel yolla elde edilecek bilgi imkânını dışlamış olmaktadır. Bünyesinde barındırdığı şiddet metafiziği irfânî paradigmayı farklı düşünme biçimlerinin imkânına yönelik bir engel haline getirmiştir. İrfân ehli söz konusu hakikat iddialarını sadece ilim ve iman ile sınırlı tutmamış, sosyal ilişkilere de taşımışlardır. Dolayısıyla irfân ehlinin şiddet metafiziği farklı yaşam biçimlerine yönelik de işletilmiş ve farklı yaşam biçimleri de dışlanmıştır. Onlar bu ikili ayrımları sosyal ve siyaset muhalefetlerinin epistemolojik zeminine dönüştürmüşler, imamete verdikleri imtiyazlı konumla¹⁵ bilginin kesinliğinin şartını söz konusu durumla özdeşleştirmişlerdir. Gerçek bilginin elde edilmesinde deney ve gözlemi dışlamak suretiyle irrasyonel yöntemleri öncelemişler ve gerçek bilginin önünde bir engeli dönüştürmüşlerdir. Câbirî'ye göre bu tür bilgi, duyular ve rasyonel yolla

11 el-Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev.: Burhân Köroğlu ve Arkadaşları, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s.338

12 el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 77-85

13 el-Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.370

14 A.e s. 357.

15 A.e., s. 446.

elde edilen gerçek bilgi ile kıyaslandığında kontrolsüz ve sıradan bir zihnin etkinliği, realiteyle yüzleşmeye ve onu nitelemeye imkanı olmayan, kendisine rasyonalitenin hâkim olmadığı bir akıl yürütmenin ortaya çıkardığı değersiz, alt düzey bilgiyi ifade eder. Bu bilinç, unsurlarını din, mitoloji ve gizemli hikâyelerden alarak kendine ait hayal âlemini şekillendirir. Oysa reel dünya bunu reddeder. Epistemolojik bakımdan değerlendirildiğinde hiçbir değer taşımayan söz konusu bilgiler, aynı zamanda modern epistemolojiler göz önüne alındığında aklın ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir.¹⁶

Aklın Dilin Belirleyiciliğinde Şekillenışı (Düşünmenin Belirleyicisi Olarak Fıkıh)

Câbirî'nin sınıflandırmasında ikinci epistemolojik paradigmayı beyân oluşturur.¹⁷ O'nun yaklaşımında beyân, irfân gibi kökten bir olumsuzlamaya ve dışlamaya maruz bırakılmasa da mevcut kriz halinin sorumluluğunun yüklendiği bir paradigma olarak eleştiriye tabi tutulmuştur. Hatta tedvin çalışmaları bilimsel bir karakter arz ettiği gerekçesiyle olumlanmasına rağmen, inşa sürecindeki ideolojik içeriği ve iktidar ilişkisi dolayısıyla eleştirilmiştir. O'nun eleştirisi sadece inşa sürecinde içerdiği varsayılan ilişki ile sınırlı değildir. Aslında epistemoloji ve ideoloji onun için Foucault'cu anlamda bir olumsuzlama anlamı da taşımaz. Zira burhân söz konusu olduğunda bu ilişkinin yok-sunluğu bir eksiklik olarak görülmüştür. Dolayısıyla Câbirî'nin beyânî akla-paradigmaya yönelik eleştirisi, akıl için işlerken saf rasyonalitenin dışında, bizzat kendisinden başka referansa sahip olması dolayımıyla. Yani beyân özgür, bağımsız bir akıl olamamıştır.

Klasik İslâm tarihi ve düşüncesindeki dönemleştirmelerde İslâm ve İslâm öncesi arasında keskin bir ayrıştırma ve kopuş olduğuna yönelik genel kabule rağmen Câbirî, ayrıştırma ve kopuş olduğuna yönelik kabulün doğru olmadığını düşünerek, özellikle epistemolojik bağlamda İslâm öncesi ve İslâm sonrası (tedvin asrı) arasında gerçek bir kopuşun gerçekleştirilemediğini ileri sürer. O'na göre cahiliye, kültürel zaman olarak, tedvin dönemi epistemolojisinde Arap aklının belirleyicisi olan kültürel olgular yoluyla Müslüman bilincinde devam etmiştir.¹⁸ Beyânî paradigmayı problemli kılan ana unsurlardan birisi budur. Dolayısıyla onun düşüncesinde epistemolojik olarak beyânın inşası aslında dönüşüm yaşandığı varsayılan Müslüman (Arap) bilincinde cahiliye döneminin varlığını devam ettirdiği bir paradigma olarak inşa edilmiştir. Söz konusu dönemde kültürel bilinçaltı bir epistemolojik paradigmaya dönüşürülmüş ve aklın işleyişinde bir referans noktası olarak işlev gören kurallar

16 Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, s.480

17 Beyân hem inşa edilmiş zamanlaması olarak hem de Câbirî'nin tasnifinde ilk sırayı alır. Bizim çalışmamızdaki bu tasnif rasyonalite ile kurulan ilişki dolayımıyla. İrfân hem kendisi irrasyonel olarak hem de İslâm düşüncesindeki irrasyonelitenin kaynağı olarak değerlendirilirken, Beyân kendisi bizzat irrasyonel olarak değil, sadece aklın donuklaşmasındaki etki itibarıyla değerlendirildiğinden dolayı böyle bir öncelik-sonralık ilişkisiyle ele alındı.

18 el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 65-68.

bütününü ifade eden yerleşik zihinsel yapıyı oluşturmuştur. İslâm düşüncesi tedvin asrından bu yana yerleşik zihinsel yapının belirleyiciliğinde işlemeye devam ede gelmiştir. Oluşturulmuş akıl¹⁹ olan beyânî paradigmaya hem bilinçaltı olarak işlemesi anlamında hem de cahiliye dönemi kültürel bağlamı olarak varlığını devam ettirmesine anlamında belirleyici olan unsur dilsel yapıdır.

Câbirî, İslâm (Arap) aklının niteliği ve kimliğini dile referansla açıklar. Dil beyânî aklın (İslâm'ın) yapı ve etkinlik olarak en önemli belirleyicisi olmuştur. Bir olgu olarak İslâm düşüncesinin yapı ve etkinliğinin belirleyiciliği dilin derlenme faaliyetlerinde somutlaşır.²⁰ Her ne kadar dilin derlenme faaliyetlerini bilimsel bir faaliyet olarak kabul etmek suretiyle olumlusa da, yine de akılla ilişkisi dolayısıyla sorunlu görerek eleştirmektedir. Zira söz konusu derleme faaliyetleri, aklı incelemek yerine bedeviye referansla gerçekleştirilmiş olmakla, aklın işleyişi itibarıyla, bağımsız bir aklın inşa edilememesinin başlangıcını ifade etmektedir. Dilin derlenmesinde bedevinin referans kılınması, dilin bedevinin dünyasına mahkûmiyeti sonucunu doğurmuştur.²¹ Sonuçta bu dil hayatın dinamizminden kopuk, sadece somut bir mantaliteyle işleyen, rasyonel anlamda aklın işlevi olan soyut düşünceden uzak, gelişmeden uzak, dolayısıyla felsefi isimlendirmeye müsait olamayan bir dil olarak inşa edilmiştir. Düşünce, akıl ve dil arasındaki ilişki bakımından değerlendirildiğinde aklın dile referansla işlediği göz önünde tutulunca, sonuç olarak İslâm aklının donuk bir akıl olmasının ardında yatan şey bu kültürel arka plan olmuştur.

Arap dilinin derlenmesi sadece bir faaliyet olarak sorunlu değildir. İslâm düşüncesini sorunlu kılan şey sadece derleme faaliyetlerinin karakteriyle sınırlı kalmamıştır. Bilakis söz konusu derleme faaliyetleri epistemolojik bir paradigmaya dönüştürülmek suretiyle problem tüm epistemolojik çabaya taşınmış ve Arap aklının belirleyicisi olarak epistemolojik üretimi sorunlu hale getirmiştir. İslâm düşüncesinin en önemli bilimsel faaliyeti ve bilim olarak sadece İslâm kültürüne ait olan fıkıh ve tedvin dönemi diğer bilimlerin derlenme ve tasnif faaliyetine bakıldığında bu etkiyi açıkça görebilmek mümkündür. Dilin derleme faaliyetleri tedvin döneminin tüm bilimsel faaliyetlerinin bir modeli olarak işlev görmüş ve ilim adamları için esas teşkil eden bir referans olmuştur. İslâm düşüncesi söz konusu olduğunda, bilimsel bir faaliyet olarak fıkıh, başka kültürlerle kıyaslandığında, sadece bir hukuk edimi olarak değerlendirilemez. Zira fıkıh İslâm kültüründe hem davranış pratiklerinin belirlenmesi hususunda hem de düşünme ve düşünsel üretim yollarının belirlenmesinde en önemli etkiye sahiptir. Bu şunu ifade eder; İslâm kültüründe fıkıh için konulan kurallar oluşturulmuş aklın ilkelerine dönüşmüştür.

19 Câbirî'nin oluşturucu ve oluşturulmuş akıl ayrımı için bakınız; el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 316-320.

20 el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 86-87.

21 A.e., s. 89.

Söz konusu etki epistemolojik olarak pratikten uzaklaştırarak dinamizmi bir statikliğe dönüştürmüştür.²² Arap dilinin mantığı çerçevesinde inşa edilen paradigma olarak beyân, Kur'anî söylemin anlamının ortaya çıkarılmasında belirleyici olduğundan dolayı İslâm düşüncesi söz konusu aklın işleyişine mahkum edilmiş ve onu donuk ve tüketici bir karaktere dönüştürmüştür.²³ Câbirî, İslâm düşüncesinin bir modernleşme ile sonuçlanmamasının, dolayısıyla da bilimsel olarak bir gerilik içinde oluşunun en önemli sebebi olarak bu arka planı görür. İslâm düşüncesinin yenileşmesi ve İslâm'ın (Kur'an ve Sünnet) rasyonalitesinin ortaya çıkarılabilmesi, Kur'an ve Sünnet'in kültürel arka plan olarak dilin ve dil dolayımıyla inşa edilmiş olan epistemolojik paradigmanın belirleyiciliğinden kurtarılıp, özgür ve saf akıl vasıtasıyla yeniden inşa edilecek bir paradigma yoluyla mümkün görülmektedir.

Bir Gereksinim Olarak Modernleşme

Genel olarak üçüncü dünya ve Batı ile kıyaslandığında endüstriyel bakımdan az gelişmiş olarak nitelendirilen²⁴ ülkeler gibi İslâm dünyası da moderniteyle yıkıcı bir etkiyle karşılaşmıştır. Sömürgeler yoluyla moderniteyle (küreselleşme etkisiyle) yüzleşen toplumların tutumları hem ironik hem de ikircikli bir karakter arz eder. Söz konusu toplumların aydınları hem küreselleşmenin mitik tarzda sunmuş olduğu ideallere yönelik bir öykünme içinde olurlarken hem de küreselleşmenin beraberinde getirdiği farklı kültürleri yok edici doğasından kaynaklanan parçalanmışlık, bölünmüşlük ve milli değerlerin yitiminin etkisiyle reaksiyoner bir tutum içinde olmuşlardır.²⁵

Câbirî, küreselleşmenin üçüncü dünya ülkelerinin kendi tarihsel ve kültürel tecrübelerini yok etme eğiliminde olduğunu kabul ederek, küreselleşmeye karşı eleştirel bir tutum içinde olmakla birlikte, aydınlanma ve modernitenin ideallerini benimser ve onlara karşı bir umut içerisindedir. Onun bu umudu emperyalizm ile aydınlanma ve modernleşme arasına koyduğu kesin ayırma dayanmaktadır. Batı'nın emperyalizmini elinde bulundurduğu ekonomik ve teknolojik gelişmelere dayalı olan askerî güç ile ilişkilendiren Câbirî, emperyalizm'den kurtuluşu emsal bir güce sahip olmakta görür. Dolayısıyla İslâm'ın en temel problemi geri kalmışlık olarak görünmektedir. İslâm dünyasında yaşanan ekonomik, siyasi ve kültürel kriz geri kalmışlık problemiyle yakından alakalıdır. Dolayısıyla İslâm dünyasının krizi ilerlemeyi öncelikli bir durum haline getirmektedir.²⁶

Bünyesinde barındırdığı epistemolojik problemlere rağmen İslâm'ın kül-

22 el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, ss.111-112

23 el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, ss. 76-82, el-Câbirî, *Arap/İslâm Aklının Oluşumu*, s.151.

24 Giddens, Anthony, *Sociology*, Polity Pres, Cambridge 1998, s.59

25 Ebu-Rabi, *a.g.e.*, s.354.

26 Ebu Rabi, *a.g.e.*, s. 398.

türel olarak bilimsel-kapitalist devrimi potansiyel olarak içerdiğini varsayan Câbirî, modernleşmeye yönelik bir arzu içindedir. Bu arzu Câbirî'nin batı emperyalizmi karşısında yaşanan yenilginin küllerinden doğan bir İslâm rönesansına yönelik umudunun ifadesidir. O içinde yaşadığımız tarihsel dönemin bilim ve teknolojinin egemen olduğu bir medeniyet aşaması olduğunu düşünerek, çağa etkin katılımı bir zorunluluk olarak görür.²⁷ Modernleşmenin milli imkânına vurgu yapan Câbirî, bu imkânı İslâm kültürünün rasyonel temellerinin yeniden keşfinde mümkün görür. Eğer İslâm düşüncesi yukarıda değinmeye çalıştığımız irrasyonel etkilerden ve durağanlığa sebep olan ve aklın donuklaşmasıyla sonuçlanan mekanizmalardan kurtarılırsa İslâm düşüncesinin bilimsel bir sıçrama yaparak modern bir devrime dönüşmesi kaçınılmazdır. Fakat yine de İslâm düşüncesinin gelişme için ihtiyaç duyduğu başka bir unsur daha vardır ki o da ideolojidir. Çünkü Câbirî ilerlemeyi ancak çatışmacı bir diyalektikle mümkün görür.

İslâm kültürünün yaşamış olduğu ideolojik çatışma Batı'nın tecrübe etmiş olduğu din-bilim çatışmasının tersine siyasi-ideolojik bir çatışma olmuştur. Bu çatışmanın tez ve anti tezi din-bilim olurken, İslâm dünyasında yaşanan çatışma tecrübesinin tez ve anti tezi Sünni ideoloji ve Şii ideoloji olmuştur.²⁸ Câbirî bilimsel gelişmelerin mutlaka bir ideolojik desteğe muhtaç olduğu kanaatinde. İslâm düşüncesinin rasyonel damarını temsil eden ve onun arzulanmış olduğu bilimsel gelişmelerle modernleşmenin milli imkânının zemini olan burhânî paradigmanın arzulan bilimsel ve modern devrimle sonuçlanmamış olmasını ideolojik, dolayısıyla da bir devlet desteğinden yoksunluğuna bağlar.²⁹

Rasyonalitenin gelenekteki imkânı: Rekonstrüksiyonun Zemini

Olumsuz niteliklerinden arındırılmış ve rasyonel temeller üzerinde yeniden yapılandırılmış çağdaş İslâm düşüncesinin (kültürün) imkânını arayan Câbirî, bunun yolunun İslâm kültürünün düşünüş, akıl yürütme ve epistemolojik üretim biçimlerinin evrensel aklın ilkeleriyle sağlıklı bir ilişkiden geçtiği kanaatinde. Bu imkân Câbirî'nin oryantal/oksidental akıl ayrımındaki³⁰ oksidental akıl tecrübesine tekabül eder.

O'na göre, İslâm düşüncesinin Oksidental akıl tecrübesi hem irfânî hem de beyânî paradigmanın inşa edildiği temeller bakımından farklılık arz etmektedir. Zira Endülüs tecrübesi olan oksidental akıl hem ilimlerin yapılanma girişiminde (metot ve önermeleri açısından) Aristoteles mantığının ilkelerinden olan (dolayısıyla da rasyonelliğin olmazsa olmaz ilkelerinden kabul edi-

27 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 177-178.

28 el-Câbirî, *Arap İslâm Aklının Oluşumu*, ss. 390-392

29 A.g.e., ss. 390-392

30 İbrahim Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid El-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 181, Bursa 2009

len) tümünden gelim (camî kıyas) ve tüme varım kullanarak ve çağının bilimini (Aristoteles fiziği) benimsemek suretiyle entelektüel bir dünya görüşü inşa etmeyi denemiştir.³¹ Görüldüğü üzere Câbirî'nin düşüncüş ve akıl yürütmede aradığı Aristoteles mantığının izleridir. Zira Câbirî Aristoteles felsefe ve mantığını evrensel saf aklın tezahürü olarak kabul etmektedir. O oksidental aklın Aristoteles mantığı sayesinde rasyonel bir olgunluk kazandığı kanaatinde-dir.³² Dolayısıyla oksidental İslâm aklı epistemolojik açıdan rasyonalist bir atılımı gerçekleştirme çabasını temsil etmektedir ve İslâm düşünce geleneğın modern rasyonalizme yabancı olmadığını, moderniteyi doğuracak potansiyeli taşıdığını göstermektedir.

Geleneğın rasyonel temelini oluşturan burhânî paradigmadır. Burhânî paradigma İslâm düşüncesinde kendilerinden önce kullanılmamış olan tümeller fikrine dayalı olarak tümünden gelim, tüme varım ve delil denilen iki öncülden meydana gelen zorunluluk ilkesi (burhânî kıyas) kullanmak suretiyle farklı bir epistemolojik paradigmanın inşasını gerçekleştirmiştir.³³ İşte bu çaba Câbirî'ye göre rasyonel epistemolojiyi temsil eder. Şayet İslâm düşüncesi söz konusu rasyonel kaynağı ele geçirebilirse, aklını hem irrasyonelitenin istilasından hem de donuklaşıp durağanlaşmasına neden olan unsurlardan kurtarma imkanını elde edecektir.

Yeniden İnşa Olarak Tecdit ve Maslahat

Câbirî'nin çağdaş İslâm düşüncesini yeniden inşa etmenin zeminini rasyonelitenin oluşturduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla yeniden inşa için öncelikli olarak yapılması gereken dini düşüncenin rasyonelite merkezli yeni bir metodoloji çerçevesinde inşa edilmesidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Câbirî'ye göre, dini düşüncenin rasyonel temeller üzerine inşa çabası İslâm düşünce geleneğine yabancı değildir. Burhânî paradigma olarak Endülüs tecrübesi söz konusu girişimi temsil eder. Câbirî'ye göre rasyonellik, dolayısıyla da bilimselliğın ilkeleri olarak kabul ettiği devamlılık, süreklilik ve kesinlik ilkeleri, ile şeriataın maksatları arasında bir örtüşme söz konusudur. Endülüs tecrübesi bu örtüşmenin fark edildiğı tecrübedir. Bu tecrübeden yola çıkmak suretiyle ifade edilen ilkeler ve şeriataın maksatları (makasıt) arasında kurulacak ilişki İslâm düşüncesinin modern tarzda yeniden inşanın zemini olacaktır. İnşa edilecek olan yeni paradigma modernleşmenin, ilerlemenin ve gelişmenin önünde engel olarak görülen paradigmataik belirlenimden kurtulmayı sağlayacaktır. Dolayısıyla lafız merkezli din algısı ortadan kalkacak, aynı zamanda da aklın özgürleşimi sağlanmış olacaktır..

Câbirî'ye göre İslâm düşüncesindeki akıl yürütmeyi en açık bir biçimde ifade eden bilim dalı fıkıhtır. Tarihsel tecrübede egemen olmuş İslâm düşün-

31 el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 652.

32 A.g.e., s. 655.

33 el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 666.

cesinin fıkıh metodolojisinin günümüz açısından değerlendirildiğinde artık işlevsel olmaktan çıktığını düşünen³⁴ Câbirî, çağdaş dünyada işlevsel bir fıkıh metodolojisinin inşasını önerir. Onun önerdiği metot şeriatın tümelleri ve makasıt'a dayandırılmasını esas alan metottur. Buna göre tikel hükümlerin tümevarım yöntemiyle tümel ilkeler şeklinde formülasyonu sağlanacak ve genel maslahat gözetilmek suretiyle de şeriatın makasıdı belirlenecektir. Şayet genel maslahat ile şer'i deliller arasında herhangi bir çelişki ortaya çıkarsa, belirleyicilik genel maslahat lehine olmalıdır. Zira Câbirî dinin genel hedefinin genel maslahatı korumaya matuf olduğunu düşünür. Ancak dinin günümüz dünyasının algı ve ihtiyaçlarına cevap vermesinin yolu söz konusu metodolojik çerçeve ile içtihadın yapılandırılması ile mümkün olacaktır.³⁵

Câbirî'nin önerdiği metodolojik yenilenme dinin lafızlarını (literal okumayı) bir kenara bırakarak, şeriatın maksatlarını merkeze koyan bir yaklaşımı ifade etmektedir. Bu tarihsel tecrübeye gelenek olarak yerleşmiş yaklaşımdan tam bir kopuşu ifade eder. Fakat söz konusu kopuş rasyonalite lehine olduğundan İslâm düşüncesi için negatif bir anlam ifade etmek yerine, onu durağanlığından ve geri kalmışlığından kurtaracağı gerekçesiyle olumlanmaktadır. Bu metodolojik yaklaşım, epistemolojik anlamda, fikhî çıkarımları zannilikten kurtarıp kesinliğe kavuşturacak ve fıkha hem epistemolojik metot hem de bu metodoloji yoluyla üretilen bilgi olarak, bilimsel bilgi statüsü kazandıracaktır.³⁶ Görüldüğü üzere Câbirî modern bilimsel yaklaşımın merkeze koyduğu kesinlik ilkesini fikhın da temeli yapma çabasıdadır. O fıkıh usulünün ilkeleri ile oluşturulmuş aklı (İslâm düşüncesinin ilkeleri) özdeş olarak değerlendirdiğinden, fıkıh usulünü modern aklın ilkeleri üzerine inşa etmeyi İslâm fikhına, dolayısıyla da içtihat eylemine, bilimsel bir nitelik kazandırmanın ve fikhı modern rasyonel bir karaktere büründürmenin yolu olarak görür.

Câbirî şeriatın vaz'î bir karakterde oluşunu söz konusu yapılandırmanın önünde bir engel olarak görmez. O aklın ilkeleri ile şeriatın ilklerinin örtüştüğünü varsayar. Aklî küllilerin de varlıktan çıkarılmış olması, yani varlığın aklın bir ürünü olmayıp varlığın da verili olması söz konusu örtüşmeyi mümkün kılmaktadır.³⁷ Şeriatın küllileri ile aklın küllilerinin fark edilememiş olması geleneksel metodolojinin lafız merkezli inşa edilmiş olması nedeniyledir. İlet çerçevesinde lafız merkezli düşünme biçimi sübjektif bir karakter taşır ve şeriatın tümelinin kavranılmasına engel teşkil eder. Epistemolojik anlamda fıkıh metodolojisinin inşası lafız merkezli gerçekleştirildiğinden, illet merkezli fikhî üretimi doğurmuştur. Câbirî, gerçek/bilimsel bilgi ile kıyaslandığında illete dayalı üretilen fikhî bilginin sübjektif bir karakter taşıdığı, sübjektif karakteri itibarıyla şeriatın küllilerinin kavranılmasına mani olduğu kanaatindedir.

34 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 51-52

35 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss.52-55

36 el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 668.

37 el-Câbirî, *Arap/İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 669

Dolayısıyla makasıt merkeze konulmak suretiyle lâfzî (literal) düşünme ve buna dayalı bilgi üretme biçiminden vazgeçilmelidir.

O'nun yeni paradigma önerisini dayandırdığı diğer bir esas ise maslahattır. Zaman ve şartların değiştiği gerekçesiyle Câbirî, geleneksel fıkıhın epistemolojik bir paradigma olarak tarihsel bağlamı çerçevesinde oluşturulmuş olduğunu düşünür. O'na göre, Kur'an ve sünnette açıkça belirlenmiş kural-ların olmaması, geleneksel fıkıh metodolojisinin dışında, çağdaş zaman için şeriatın hikmetlerini gerçekleştirmeye matuf, başka metodolojiler inşa etmeyi mümkün kılmaktadır.³⁸ Dolayısıyla o şeriatın hikmet üzerine bina edilmesini önerir. O'na göre çağdaş hayatın gözetilmesi gereken maslahatı farklılaşmış-tır, dolayısıyla artık fıkıhın metodolojisinin farklılaşma ve değişimi bir zorun-luluk haline gelmiştir. Farklılaşma ve değişimin ortaya çıkarmış olduğu prob-lemlerin çözümü ancak bu yolla mümkün olacaktır. Taklide dayalı içtihadattan kurtulmak, sosyal, ekonomik ve siyasi gelişmelerin ortaya çıkardığı sorunlara İslâmî ve çağdaş çözümler bulma imkânı sunacaktır.³⁹ Ancak bu suretle, yani maslahat farklılığı göz önüne alınarak yeni bir fıkıh paradigması oluşturula-bilir. Fıkıh usulünde maslahat merkezli paradigma aynı zamanda teşri faali-yetini tarihsel ve kültürel kalıplardan arındırarak özüne döndürecek ve onu donuk karakterden dinamik bir karaktere dönüştürecektir.⁴⁰

Sonuç ve Değerlendirme

Yukarıda değindiğimiz üzere Câbirî'nin ana ilgisini oluşturan geri kalmışlık sorunu o'nun yaklaşımında epistemoloji ile ilişkili ele alınmaktadır. İslâm dün-yasının kriz durumunu epistemolojiyi oluşturan akıl algısında temellendiren Câbirî, söz konusu temellendirmeyi İslâm düşüncesine yönelik arkeolojik so-ruşturma yoluyla yapmaktadır. İslâm düşüncesindeki paradigmatic belirleni-min sorunlu olduğunu ileri süren Câbirî, bu değerlendirmeyi modern rasyo-nalist paradigmayı merkeze koymak suretiyle yapar. Tüm kriz durumu değér-lendirmesinde ilerlemeci tarih algısının⁴¹ yaklaşımını gördüğümüz Câbirî'de, düşünsel insanın ana ilgisi olarak modern/rasyonalist bilimsel ilerleme kar-şımıza çıkmaktadır. Batılı anlamdaki rasyonalite, bilim ve ilerleme şeklinde ifade edilebilecek aydınlanmanın ideallerine⁴² yönelik ilgi ve umut besleyen Câbirî söz konusu ideallere yönelik eleştirileri göz ardı eder.⁴³ -

Geri kalmışlık ve kriz durumunu yansıtan sorunların gelenek olarak isim-lendirilen tarihsel kökenlerden kaynaklandığını varsayan Câbirî, çözümle-

38 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 62.

39 A.e., ss. 62-63

40 el-Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 62

41 Geniş bilgi için bkz., Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul 1996, ss. 170-171

42 Hollinger, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005, s.17

43 Geniş bilgi için Bkz., West, David, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, ss. 270-300

melerinin bünyesinde barındırdığı çelişkiler ve açmazlarla yüzleşememiştir. Sorunların tedvin döneminde inşa edilen epistemolojik paradigmalardan kaynaklandığını ileri sürerken İslâm düşüncesinin on beşinci asırdan sonra donukluk ve gerileme ile karşılaştığını ifade etmesi söz konusu çelişkiyi ortaya çıkaran bir unsurdur. Rasyonellikten yoksun ya da eksik rasyonelliğe sahip bir akıl söz konusu tarihe kadar felsefi ve bilimsel bir ilerlemeyi nasıl gerçekleştirmiştir sorusu cevapsız kalacaktır. Kanaatimizce o'nun yaklaşımında ortaya çıkan bu problematik, oryantalist bakış açısının egemenliğinin etkilerinden kaynaklanmaktadır. Çağdaş İslâm dünyası entelektüellerinde sıklıkla görülen bu yaklaşımın temelinde batılı perspektifte egemen olan insanlık düşünce tarihini, Batı düşünce tarihini merkeze koymak suretiyle okumanın⁴⁴ paradigmatik belirlenmişliği yatmaktadır.⁴⁵

Her ne kadar Câbirî İslâm düşüncesinin kendine özgü bir paradigmaya sahip olduğunu kabul ediyor ve eleştirisinin içten bir eleştiri olduğunu söylüyorsa da⁴⁶ o'nun yaklaşımında modern anlamda bireyin merkeze konulduğu, her şeye düzen verme ve her türlü problemler için çözümler üretme hususunda bireye duyulan sarsılmaz güvenin yer aldığını söylemek mümkündür. Modern Batı düşüncesinde rasyonel öznenin merkeze konulması, yine Batı düşünce geleneğinin içeriden eleştirisi olarak, çok köklü hatta yıkıcı boyutlara da varan eleştirilere tabi tutulmuştur. Gerek felsefe gerekse de insan bilimleriyle sosyal bilimlerde uzunca bir süreden beri aşikâr hale gelen hümanizm ve özne eleştirilerinde Nietzsche ve Heidegger'in son dönem yazıları ile Saussure'ün linguistiği önemli rol oynamıştır. Söz konusu eleştiriler öznenin modernitede epistemolojik ve ahlâkî bakımdan en yüksek görüldüğü konumundan edilmesi, bilginin taşıyıcısı ve ahlâkî eylemin dayanağı anlamında konumunun tarihselleştirilmesi hususunda çok büyük etkiler ortaya çıkarmıştır. Heidegger ve Gadamer'in radikal hermönetiği ise hümanist kabullerden daha kesin bir kopuşu temsil eder. Söz konusu anti-hümanizm, insan hayatını değersiz görme anlamında değildir, fakat daha çok şeylerin değerini, bir özne tarafından değerli bulma statüsüne indirgeyen bir değerler felsefesi görünümündedir.⁴⁷ Dolayısıyla eleştiri hümanizmin kibirli tutumudur. Oysa İslâm inancının ontolojik varlık skalası çerçevesinde inşa edilen İslâm düşünce paradigması, insan özneyi dışlamadan dengeleyici bir konuma yerleştirmiştir.

Batılı anlamdaki eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda birçok sorunsalı bünyesinde barındırdığını söyleyebileceğimiz Câbirî'nin yeniden yapılanma yaklaşımı, İslâm düşünce geleneğinin kendine özgü paradigmatik karakteri esas alındığında başka birçok sorunsalı yansıtmaktadır. İslâm'ın bir inanç

44 Levi- Strauss, Claude, *İrk, Tarih ve Kültür*, Çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları, Metis Yayınları, İstanbul 1994, ss. 17-19

45 Davutoğlu, Ahmet, "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1996/1, s.1

46 "Câbirî'nin İstanbul konuşması", http://akinan.net/index.php?option=com_newsfeeds&Itemid=7

47 Geniş bilgi için bkz. West, a.g.e., ss.213-280

sistemi şeklinde inşa etmiş olduğu varlık telakkisi yeni bir ben bilinci oluşturmuştur. Bu ben bilinci, insanın hem kendi varlığı ile hem de Allah ve tabiatla olan ilişkisi bağlamında⁴⁸ modern özne anlayışıyla kıyaslandığında, temel farklılığa sahip paradigmaya şekil vermiştir. Söz konusu paradigma kendine mahsus varlık şuuruna ve varlık şuuruna bağlı olarak bilgi ve değer dünyasına sahiptir. Dolayısıyla İslâm'ın kendine mahsus paradigmatic yapılanmasındaki insanî varlığın temellendirilmesi modern düşüncede özneye verilen merkezi konumdan farklılık arz etmektedir.

Yukarıda değindiğimiz ilkeler çerçevesinde bakıldığında, Câbirî'nin şeriâtın küllilerine yönelik yaklaşımı ve "makasıt"a yüklediği anlam, dine bir amaç tayin etmeye yönelik girişim olarak değerlendirilebilir. Ayrıca o'nun aklın özgürleştirilmesine yönelik önerdiği "nass"ın düşüncenin referans noktası ya da düşüncenin objesi olmaktan çıkarılma önerisi, rasyonel insanî varlığın imtiyazlı bir varlık konumuna konulduğu hümanist paradigma çerçevesinde dinin inşasını önermek anlamına gelecektir. Bu tutumun dini dönüştürmeye dönüştürebileceği ve somut, toplumsal ahlâki kodlar olmaktan uzak bir din algısı ortaya çıkarabileceği göz ardı edilmemelidir. Geleneksel İslâm düşüncesinde kutsal metnin tedvin döneminde lafız merkezli inşa edilmiş paradigmlar dolayısıyla anlaşıldığı iddiası, dolayısıyla da bu anlayışın yerine makasıt çerçevesinde okuma önerisi yukarıda ifade ettiğimiz yaklaşımı yansıtır. Dilin derlenme faaliyetlerinde bedevî'nin diline müracaat yoluyla Kur'an ve sünnetin algılanması, dini cahiliye öncesi algıya mahkûm etmiştir iddiası, İslâm öncesi Arap aklının yeni bir forma büründürüldüğü şeklindeki⁴⁹ oryantalist yaklaşımı yansıtır. Söz konusu yaklaşım ise her ne kadar Kur'an, Arap'ın linguistik araçlarını kullanmışsa da Kur'anî kullanımda, bu linguistik araçların semantik dönüşümü⁵⁰ ve yine Kur'anî kullanımdaki paradigmatic ilişkiler yoluyla yeni bir anlam bütünlüğü oluşturduğunu anlayamamak anlamına gelmektedir.

48 Davutoğlu, *a.g.m.*, s.3

49 Watt, William Montgomery, *The Qur'an And Beleaf In High God*, İslâm LVI, Heft 2 1979,s.207

50 Davutoğlu, *a.g.m.*,ss.6-14

Kaynakça

- Davutoğlu, Ahmet, “İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, Divan İlmi Araştırmalar Dergisi, 1996/1.
- el-Câbirî, Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, Çev.: Burhân Koroğlu ve Arkadaşları, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Arap/İslâm Aklının Oluşumu, Çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.
- , Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, Çev. Ali İhsan Pala, Mehmet Şirin Çıkar, Kitabiyat yayınları, Ankara, 2001.
- , İstanbul konuşması, http://akinan.net/index.php?option=com_newsfeeds&Itemid=7
- Ebu-Rabi, İbrahim M., Çağdaş Arap Düşüncesi, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları, İstanbul, 2005.
- Giddens, Anthony, *Sociology*, Polity Pres, Cambridge, 1998.
- Hollinger, Robert, *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- İbrahim, Keskin, *Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid El-Câbirî’de Din-Kültür İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2009.
- Levi- Strauss, Claude, *İrk, Tarih ve Kültür*, Çev. Haldun Bayrı ve Arkadaşları, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yayınları, İstanbul, 1996.
- Watt, William Montgomery, *The Qur’an And Beleaf In High God*, İslâm LVI, Heft 2 1979
- West, David, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, Çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

From Deconstruction to Reconstruction, Contemporary Construction of Islamic Thought: The Example of el-Jabirî

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Keskin

Abstract

There is a relationship between innovation initiatives in Islam which is in general defined as reform in Islam, and reflections against to modernity. Since the nineteenth century, the problem of backwardness of the Islamic world that lived in the face of scientific changes, that related with the structure of Islamic thought by thinkers and scientists, they engaged in questioning the structure of Islamic thought. The effort to be associated with el-Jabirî has been in an effort that he has tried it lead into at first to deconstruction and then to reconstruction. At first he has made tripartite classification as beyân, irfân and burhân then he has identified the irfân with irrationalism. He has criticized the beyân as to be lacking in dynamics although he considers it was not irrational. He has considered the burhân as representative of rationalism in Islamic thought. Hence he has suggested to construct a new paradigm by making the frame the burhân for bringing in it dynamism through swabbing up debris of both irfân and beyân. In his suggest, we see that the perception of modern rationalist individual was put to the center of it. El-Jabirî has suggested that the reason must free from all references on behalf of the liberation of the mind, he has not noticed that Islamic thought had been constructed by reason it have way of thinking of value dependent. Therefore, according to this perspective, the reason of Islamic thought which it has a specialty within itself, has ignored. If Islamic thought reconstruct with this perspective it will mean to convert the both religion and Islamic thought by putting the modern western perception. This kind of thinking will be understood as a thinking which is not given the account.

Key Words: Beyân, İrfân, Burhân, Reason, İslâmîc Thought, Reconstruction.

Dekonstrüksiyondan Rekonstrüksiyona, İslâm Düşüncesinin Çağdaş İnşası; Câbirî Örneği

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Keskin

Özet

Genel anlamda İslâm'da reform olarak tanımlanan yenileşme girişimleri ile modernite karşısında takılan refleksler arasında bir ilişki söz konusudur. On dokuzuncu yüzyıl'dan itibaren İslâm dünyasının bilimsel değişimler karşısında yaşamış olduğu geri kalmışlık sorununu İslâm düşüncesinin yapısıyla ilişkilendiren bilim adamları ve düşünürler, İslâm düşüncesinin yapısını sorgulamaya girişmişlerdir. Söz konusu çaba ile ilişkili olmak üzere Câbirî, İslâm düşüncesini önce bir yapı söküme uğratma sonra da onu yeniden yapılandırma çabası içinde olmuştur. Öncelikle İslâm düşüncesini “beyân, irfân ve burhân” olmak üzere üçlü bir tasnife tutan Câbirî, irfânî paradigmayı irrasyonelite ile özdeşleştirmiş, beyânî paradigmayı, irrasyonel olmamakla birlikte donuk ve dinamizmden yoksun olmakla eleştirmiştir. Burhânî paradigmayı ise rasyonalitenin İslâm düşüncesindeki temsilcisi olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla İslâm düşüncesine bir dinamizm kazandırmak için hem irfânî paradigma hem de beyânî paradigma'nın kalıntılarından temizleyerek burhânî paradigmayı temel yapmak suretiyle yeni bir paradigma inşasını önermiştir. O'nun bu önerisinde modern rasyonalist birey algısının merkeze konulduğunu görmekteyiz. Akıl özgürleştirmek adına onu tüm referanslardan bağımsızlaştırmayı öneren Câbirî, İslâm düşüncesinin değer bağımlı düşünme biçimine sahip bir akıl yoluyla inşa edilmiş olduğunu gözden kaçırmaktadır. Dolayısıyla, İslâm aklının kendine mahsusluğu göz ardı edilerek, yeniden inşa çabası hem dini hem de Müslüman aklını, modern batı algısı çerçevesinde dönüştürmek anlamına gelecektir. Böyle bir düşünce hesabı verilmemiş bir düşünce olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Beyân, İrfân, Burhân, Akıl, İslâm Düşüncesi, Yeniden Yapılanma.

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Çağdaş İslâm Siyasî Düşüncesine Katkıları

Vecdi Akyüz

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sistem kurucu bir düşünür olarak dönemine damgasını vuran Muhammed Âbid el-Câbirî, 1936'da Fas'ta doğdu. 1964'te lisans öğrenimini tamamladı. 1967'de felsefe dalında yüksek lisans, 1970'te Rabat'taki Edebiyat Fakültesi'nde devlet doktorası diploması aldı. 1967'den itibaren Rabat Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe ve İslâm-Arap Düşüncesi hocası ve profesörü olarak görev yaptı. Yazdığı eserlerle gerçekten büyük ilgi uyandıran ve bir o kadar da eleştiriye muhatap olan el-Câbirî, 4 Mayıs 2010'da vefat etti.

Çalışmalarını Arap-İslâm entelektüel tarihine ve eleştirisine yoğunlaştıran el-Câbirî'nin aslında çok geniş bir ilgi alanı vardır. Klasik ve çağdaş Arap aklı ve düşüncesi, siyasî ve ahlâkî düşünce, gelenek ve modernlik, entellektüeller, kimlik ve milliyetçilik, Kur'an ve muhteva özellikleri (ömrü vefa etmediği için beş ciltlik tasarının yalnızca ilk cildini yayınlatabildi)¹, bu ilgi alanlarının başlıcalarıdır. Bu eserlerinin yanında, iki cildi mekkî, bir cildi medenî sürelerle ayrılmış, üç ciltlik bir tefsir de yazmıştır. Ayrıca, özel bir özen gösterdiği İbn Rüşd'ün temel bazı eserlerinin geniş girişler ve açıklamalarla yapılan yayınlarında yer almıştır. Yapısalcı bir yöntem izleyen el-Câbirî, görüş ve eleştirilerini gelenekten güncele bağlantılar kurarak geniş bir düzlemde ortaya koyar. "Câbirî'nin düşüncesi, büyük ölçüde Kuzey Afrika'nın bölgesel ya da pan Arap birliğinin bulunmadığı ortamında gelişmiştir. (..) Câbirî, ilk eğitimini bilim felsefesi ve epistemoloji dalında aldı. Bu düşüncenin evrimi, onu çağdaş Arap ve milliyetçi Rönesans Magribî ekolünün sürücü koltuğuna oturttu. (Kuzey Afrika'nın uyanışçı) düşünürleri, yalnızca eleştirel bir transformasyon sürecinin Arap dünyasında gerçek rönesansa götürebileceğini önermişlerdir."² el-

1 el-Câbirî'nin bu eseri Türkçeye çevrilmiştir: *Kur'an'a Giriş*, çev.Muhammed Coşkun, İstanbul 2011, Mana Yayınları, 2.B.

2 İbrahim M. Ebu-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, çev.İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2005, Anka Yayınları, 355.

Câbirî, Magrib'in Tunus bölgesinden İbn Haldun gibi, milli ve entellektüel bağımsızlığın kavşağında durmaktadır. "Temel felsefi çalışmasında, Câbirî'nin ana amacı, muazzam Arap/İslâm entellektüel geleneği ve modern Batı(lı) entellektüel gelenek ile postsömürgecilik dönemi Arap dünyası arasında köprüler kurmaktır. Bir bakıma Câbirî, entellektüel diriliş hakkındaki *nahda* düşüncesinin gelişmiş bir formülasyonudur. (..) Böylece Câbirî, bir çifte süreç izlemektedir: Geçmişin yapıçözümü ve postsömürgecilik dönemi Arap düşüncesinin karşılaştığı en acil sorunların yeniden incelenmesi."³

el-Câbirî'nin doğrudan siyasî düşünceye ilişkin eserleri, onun ilgi alanı içinde özel bir yere sahiptir. Bu eserleri, şöylece sıralayabiliriz:

1)*el-Aklu's-Siyâsiyyu'l-Arabî* (Arap-İslâm Siyasal Aklı): *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, *Arap-İslâm Siyasal Aklı* ve *Arap-İslâm Ahlâkî Aklı* adında dört ayrı ciltten oluşan ve ilk üç cildi Türkçe'ye çevirilen *Nakdu'l-'Akli'l-'Arabî* dizisinin üçüncü kitabıdır. Türkçe'ye çevirilmiştir: *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev.Vecdi Akyüz, İstanbul 2001, Kitabevi, 2.B. Arapça ilk basımı, 1990'da gerçekleşti. Türkçe'ye çevirilen diğer iki cilt de Kitabevi tarafından yayınlanmıştır.

2)*Fikru İbn Haldûn, el-'Asabiyyet ve'd-Devlet: Me'âlimu Nazariyyat Haldûniyye fi't-Târîhi'l-İslâmî* (Asabiyet ve Devlet: İslâm Tarihine Dair İbn Haldun'un Temel Görüşleri), Beyrut 1996, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 6.B, 2001, 7.B. Eser, aslında 1970'te biten doktora tezi çalışmasıdır.

3)*Vichetu Nazar: Nahve l'âdeti Binâi Kadâyâ'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsir* (Bir Bakış Açısı: Çağdaş Arap Düşüncesi Sorunlarının Yeniden Yapılandırılmasına Doğru), ed-Dâru'l-Beydâ/Beyrut 1997, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî/ Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2.B. Bu eser, Türkçe'ye çevirilmiştir: *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev.Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Ankara 2001, Kitabiyat.

4)*ed-Dîmukrâtiyye ve Hukûku'l-İnsân* (Demokrasi ve İnsan Hakları), Beyrut 1996, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2.B. *Vichetu Nazar*'da yer alan bir bölümün, biraz genişletilmiş halidir.

5)*ed-Dîn ve'd-Devlet ve Tatbîku's-Şerî'at* (Din-Devlet ve Şeriatın Uygulanması), Beyrut 1996, Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye. *Vichetu Nazar*'da yer alan iki bölümün biraz genişletilmiş halidir.

"Arap Aklı" ifadesini özellikle seçen el-Câbirî, bunu şöyle açıklar: "Arap Aklı boş bir söz, metafiziksel bir kavram, övgü veya yergiye hedefleyen ideolojik bir slogan değildir. Aksine onunla kastedtiğimiz; şu veya bu derece güçlü bir şekilde Arap insanının eşyaya bakışını, bilgiye ulaşmak, onu üretmek ve yeniden üretmek için eşya ile girdiği ilişki tarzını belirleyen kavramlar ve zihinsel

3 Ebu Rabi', Çağdaş Arap Düşüncesi, 356.

aktiviteler toplamıdır. Arap insanı dediğimizde bizim anladığımız; aklı Arap kültürü içinde açılmış, gelişmiş ve şekillenmiş olan ve tek olmasa da temel referans çerçevesini bu kültürün oluşturduğu somut birey insandır. Arap Kültürü, Arap Akıl'nın referans çerçevesi olması itibarıyla, bizim tarafımızdan doğuşundan günümüze dek tek zamanlı olarak kabul edilen bir kültürdür.”⁴ Aslında el-Câbirî, “Arap Akıl” ifadesinin kendi kültürel ortamı olan Magrib (doğu Arap dünyası) için sorun oluşturmadığını, ama başka ortamlarda sorun olabileceğini farketmiştir. Bu yüzden, eserlerinin Türkçe çevirileri için “Arap-İslâm” nitelemesini uygun görmüştür.⁵

Bu çalışmamızda, Muhammed Abid el-Câbirî'nin çağdaş İslâm siyasî düşüncesine yaptığı başlıca katkıları ele alacağız. Aslında el-Câbirî'nin bu yönü, ayrı bir özel çalışmanın konusu olabilecek genişliktedir. Ancak, bu çalışmamızda el-Câbirî'nin siyasî düşünceye katkılarını, ilmî bir makalenin boyutları çerçevesinde, en uygun seçim olduğunu düşündüğümüz İslâm tarihinin temel bazı siyasî sorunları ile çağdaş bazı sorunlar başlıkları altında ele almaya çalışacağız.

1.İslâm Tarihinin Temel Siyasî Sorunları

el-Câbirî, İslâm tarihinde din-siyaset ilişkilerinin, üç ana kavram (üç etken teorisi) çerçevesinde ele alınmasını zorunlu görür. Ona göre, özellikle Hz.Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn'in yönetimi altında ortaya çıkan ilk İslâm devletin oluşumu, ancak bu kavramlarla kavranabilir ve açıklanabilir. İslâm tarihi boyunca görülen sosyo-ekonomik ve siyasî güçlerin ve gelişmelerin en iyi açıklayıcısı olan bu üç temel kavram; akîde (doktrin/ideoloji), kabîle (sosyal yapı) ve ganîmet (ekonomik yapı) kavramlarıdır. Söz konusu bu üç kavram; erken dönem İslâm toplumunun siyasal ya da sosyo-ekonomik değerlendirmesinde merkezî bir öneme sahiptir. Hz.Peygamber ve ilk halifeler, bu üç kavramdan yararlandılar. İslâm siyasî tarihinin bu üç kavram çerçevesinde anlaşılması önerisi ve *Arap-İslâm Siyasal Akıl* kitabını bu sistematik içinde ele alarak çözümlemesi ve açıklama çerçevesini diğer kitaplarında da sürdürmesi, el-Câbirî'nin gerçekten de en özgün katkılarından biridir. el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akıl* adlı eserinde, şu temel sorunları gündeme getirmektedir: “1) Erken dönem İslâm'ında dinî ile siyasal arasındaki ilişki, 2) Erken dönem İslâm devletinin oluşumunun altında yatan temel yapıcı unsurlar, 3)Tutarlı bir Kur'ânî siyasal teorisinin yokluğu ve Hz.Peygamber'in ölümünden sonra ortaya çıkan anayasal boşluk, 4) Halifeleri seçmek için kurulan siyasal mekanizma ve İslâm tarihindeki siyasal despotizm (saltanat) sorunu, 5) Modern Arap toplumunda devlet, demokrasi ve sivil toplumun anlamı.”⁶

4 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Akılının Oluşumu*, çev.İbrahim Akbaba, İstanbul 2000, Kitabevi, 2.B., 72.

5 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.Burhan Köroğlu/Hasan Hacak/Ekrem Demirli, İstanbul 1999, Kitabevi, 9-12.

6 Ebu Rabi', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 369.

1.1 Muhammedî Davetin Siyasî Temeli

H.z.Muhammed'in (s.a.) Mekke'de İslâm davetini yaymasının ve buradaki siyasî konumunun ne olduğu konusu, özellikle çağdaş siyer ve tarih çalışmalarında tartışma konusu olmuştur. İslâm'ın doğduğu dönemde bir şehir-devlet görünümündeki Mekke'nin siyasî yapısı, kabile federasyonu biçimindeydi. Kabile reislerinden ve ileri gelenlerinden oluşan Mekke oligarşisi, şehrin yönetimini elinde tutuyordu. Şehrin siyasî işleri, "On Bakanlık Sistemi" denilen ve her biri değişik kabilelere dağıtılmış olan bir siyasî yapı tarafından yürütülürdü.⁷ Bu on bakanlık sistemi içinde yer alan Zemzem suyunun yönetilmesi, H.z.Muhammed'in ailesindeydi. Bütün şehri ilgilendiren ortak siyasî kararların alındığı yer, hicretten yaklaşık 200 yıl önce Kusay bin Kilâb tarafından yapılan, bir tür parlamento sayılabilecek Dârü'n-Nedve idi.⁸ Bu mecliste, dinî işleri de kapsayan siyasî işler danışma usûlüyle karara bağlanırdı. Bu meclisteki danışmalara, ancak 40 yaşın üstündekiler katılabilirdi. Peygamberlik görevine 40 yaşında başlayan H.z.Muhammed (s.a.) de, artık bu toplantılara katılma hakkını kazanmıştı. Ancak o, bu toplantılara hiç katılmamıştır.

H.z.Muhammed'in (s.a.) Mekke'deki temel amacı, bir peygamber olarak Allah'tan gelen emirleri, kendisine inananlara ileterek dinî bir cemaat (topluluk) oluşturmaktır. Onun bütün etkinliği, öncelikle böyle bir amaç için yoğunluk kazanmıştı. Bu etkinliğin, siyasî bir sonucu elbette olabilirdi. H.z.Muhammed (s.a.) dinî cemaat oluşturma sürecinde, özellikle Mekke siyasî otoritesinin müslümanlara acımasız tutumları karşısında mukabil organizasyon olarak İslâm Devleti'nin belki de Mekke'de olmasını içinden geçirdi ve bunun için de çaba gösterdi. İşte bu yüzden, bütün ağırlığı öncelikle dinî tebliğe vermişti. Mekke'nin siyasî önderleri, başlangıçta pek aldırış etmedikleri yeni dinin yayılmasını, benimseyenlerin sayısı arttıkça, özellikle de kendi aralarından seçkinler müslüman oldukça çok şiddetli bir tepkiyle engellemeye çalıştılar. H.z.Muhammed (s.a.), oluşan dinî cemaatin gelişimini sağlamak için, çatışma ve savaş istemiyordu, gündelik siyasî işlere de pek karışmıyordu. Çeşitli yöntemlerle, dinî tebliğ için hürriyet ortamı sağlamayı öncelikli hedef olarak belirlemişti. İlk İslâm toplumunun oluşumu için, böyle davranmayı daha uygun bulmuştu. Ağır toplumsal ve siyasî şartlar karşısında, Mekke'nin siyasî yapısı içinde en uygun yol, devleti oluşturan toprak unsuru hariçte kalmak üzere, "devlet içinde devlet" olmaktır. Müslümanlar, her türlü dinî ve dünyevî işleriyle ilgili ihtiyaçlarında, H.z.Muhammed'e (s.a.) başvururdu. Bu konularda, Mekke Devleti'ne asla itaatkâr olmadı. Ancak H.z.Muhammed (s.a.), Mekke'de yaşayan insanlara sadece Allah'ın rasulü olduğunu söylemiş, hatta İslâm dinini yaymaktan vazgeçmesi karşılığında kendisine önerilen makam ve imkânları, "Sağ elime güneşi, sol elime ayı verseniz, yine de davamdan vazgeçmem."

7 bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, yay.Vecdî Akyüz, İstanbul 1999, 20, 88-89, 106-108.

8 Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul 1980, Çağrı, 365-366.

diyerek şiddetle reddetmiştir.⁹

Kureyşliler, Hz.Muhammed'in (s.a.) davetini, özellikle belli bir dönemden sonra, siyasî olarak okudular. Çünkü Hz.Muhammed'in (s.a.) vahyi iletmek ve açıklamakla ilgili dinî ve toplumsal liderliği, zamanla siyasî liderliğe dönüşebilecekti. Bu, yeni dinin, iktidar sahiplerini bu nimetten yoksun bırakacağı anlamına geliyordu. Mekkeli müşrikler, bir yetim olarak büyümüş Hz.Muhammed'in (s.a.) peygamberliğini de kabullenemiyorlardı. Bu yüzden onlar, “*Şu Kur'an, şu iki beldeden (karyetân: Mekte ve Tâiften) bir büyük adama indirilmeli değil miydi?*” (Zuhurf, 43/31) itirazında bulunuyorlardı. Böylece onlar, yalnızca içlerinden birini, bu göreve lâıyk görüyorlardı. Sözgelimi Ebu Cehil, kendisi dururken Hz.Muhammed'in (s.a.) peygamber oluşunu kendisi açısından itibar kaybı olarak değerlendiriyordu.

Muhammedî davetin Mekke dönemini değerlendirmede, Muhammed Hamidullah'ın “devlet içinde devlet” yaklaşımına karşılık el-Câbirî, Muhammedî davetteki “siyasî görüntü”yü öne çıkarmıştır. el-Câbirî'ye göre, bu siyasî görüntü, bir yandan ilk İslâmî topluluğun sosyal-siyasî muhayyilesinin oluşuturulmasındaki rolü, öte yandan da Kureyş ileri gelenleri olan rakiplerinde uyandırdığı siyasî nitelikli tepkilerdir. Aslında tarihî kaynaklar, Muhammedî davetin daha başlangıcında açık bir siyasî program içerdiği anlamında sözler ederler. Bu program, Sâsânî ve Bizans devletlerini ortadan kaldırmak, “hazinelere”ni ele geçirmektir.¹⁰ el-Câbirî, Muhammedî davetin daha başlangıçtan itibaren kendisini bir Arap devleti kurmakta ve Fars ve Bizans topraklarını fethetmekte gösteren siyasî bir program sahibi oluşuna dair yargının dayanağı olan bu tür rivayetleri almakta ihtiyatlıdır. Çünkü bu rivayetler, hem daha sonraki dönemlerde yapılan fetihler sonrasında yazılmışlar, hem de Hz.Muhammed'in (s.a.) davetinin dinî bir davet oluşunu gözardı ederler, dolayısıyla da davetin özünü ve ruhunu kaybettirebilirler.¹¹ Hem bizzat Hz.Muhammed davetini Allah'tan aldığı vahiy olarak sunuyor, hem de ona inananlar bunu dikkate alarak davete icabet ediyordu. Ayrıca, temel kaynak olan Kur'an'da, Muhammedî davetin belirli bir siyasî program yüklü oluşuna ilişkin kesinlikle bir şey yoktur. Bütün bu çekincelere rağmen, Muhammedî davet siyasî açıdan da okunabilir. Çünkü bu davetin rakipleri, Kureyş ileri gelenleri, daha başından itibaren onu siyasî biçimde okuyup, ona karşı siyaset oluşturdular. Onlar bu davette, ekonomik yapılarının, dolayısıyla siyasî iktidarlarının, hatta bizzat varoluşlarının temelini sarsmayı hedef alan bir çağrı gördüler. Öte yandan, Kureyş'in kendisine karşı siyaset uygulaması karşısında Muhammedî davetin pasif kalması düşünülemezdi. Bilakis aynı silahla ona karşı savaşması zorunluydu; bu, hayatın kanunudur. Enazından, siyasî silahı,

9 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev.Salih Tuğ, İstanbul 1990, İrfan, 1/101; Hamidullah, *İslâm Anayasa Hukuku*, 91, 110-111.

10 Hz.Muhammed'in bu konudaki sözleri için bk. Vecdi Akyüz, *Asr-ı Saadette Siyasi Konuşmalar*, İstanbul 2004, Dergah Yayınları, 16-18.

11 Bu davet örnekleri için bk. Akyüz, *Asr-ı Saadette Siyasi Konuşmalar*, 13-16, 18-19.

silahlarından biri yapmak zorundaydı. Fiilen olan da zaten budur.¹²

Mekke döneminde oluşmaya başlayan İslâm topluluğu bireylerini birbirine bağlayacak olan “inanç”tan (akîde) başka bir şey değildi. Bu Mekke döneminde “kabile” ve “ganimet”in rolleri, Kureyş önderlerinden oluşan “öteki” rakip saflarda daha etkili ve açıktır. Öyleyse, Arap siyasî aklı, Muhammedî davetin Mekke döneminde şöylece belirleniyordu: Akîde bir tarafta, kabile ve ganimet öteki tarafta; iki taraf arasındaki siyasî çekişme, akîdenin kabile ve ganimetle çekişmesinden ibarettir. Ama bu, öteki ikisinin akîde safında hiç bulunmadığı anlamına gelmez.¹³

Görüldüğü gibi, Hz.Muhammed’in (s.a.) İslâm davetinin Mekke dönemindeki konumunu siyasî açıdan böylesine kapsamlı ve yetkin bir okuma, Muhammed Abid el-Câbirî’nin gerek siyer araştırmalarına, gerekse siyasî düşünce çalışmalarına tamamen özgün bir katkıdır.

1.2 Mekke’de Kureyş’in İslâm Davetini Reddetmesinin Siyasi-Ekonomik Sebepleri

Kureyş, yeni dini uzun vadede ekonomik çıkarlarına tehdit olarak gördü.¹⁴ Çünkü Mekke’de başta Kâbe olmak üzere kutsal yerlerle ve şeylerle yakından bağlantılı, hatta siyaset-ekonomi ve dinin tam anlamıyla iç içe geçtiği bir ekonomik hayat vardı. Kureyş, yalnızca Araplar açısından değil, milletlerarası açıdan da Mekke’nin ekonomik önemini kavıyordu. Muhammedî davet ortaya çıktığında, Habeş kralının Yemen valisi Ebrehe’nin hafızalarda canlılığını koruyan Mekke’ye saldırısı, milletlerarası ticareti Yemenlilerin eline, dolayısıyla Bizans müttefiki Habeşistan’a taşımak suretiyle Yemen ile Suriye arasındaki milletlerarası ticaretteki Mekke hakimiyetinden kurtulma amacı gütmekle birlikte, bu hedefin gerçekleşmesi bir dinî merkez olarak da Mekke’yi yoketmeyi gerektiriyordu. İşte bu yüzden Ebrehe’nin saldırısı, Kâbe’yi yıkmayı ve Arap haccını kaldırıp, Yemen’de yaptırdığı mabed olan Kılıs’e hac yaptırmayı da hedefliyordu.¹⁵

Mekke’nin o sıradaki milletlerarası ticaretteki önemini gösteren biricik olay, Ebrehe’nin saldırısı değildir. Ayrıca, Mekke’nin ticarî önemi, eskiden beri komşu devletlerin, özellikle Bizans’ın dikkatini oraya yöneltmişti. Kureyş, milletlerarası ticarî bir merkez olarak Mekke’nin bu ileri derecedeki önemini korumasını sağlayan milletlerarası şartlardan habersiz değildi. Bunun için, Sâsânîler ile Bizans arasındaki savaşı dikkatle izliyordu. Dolayısıyla Mekke’nin önemi ve orada ekonominin dinle bağlantısının bilincinde olan

12 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 69-72, 466; Muhammed Abid el-Câbirî, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (kısaca: Yeniden Yapılanma), Ankara 2001, Kitabiyat, 80-81.

13 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 73.

14 Ayrıntı için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 138-146.

15 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 133.

Kureys'in, her yeni çağrıdan çekinmesi ve onda, özellikle Sâsânî, Bizans, Hîre, Yemen ve Habeş kralları gibi rakipler çok sayıdayken, ekonomik çıkarlarına elkoymak isteyen "dış bir el" bulunduğunu düşünmesi tabîiydi. Bu, aynı zamanda, bazı müslümanların Habeşistan'a hicreti karşısında Kureys'in hemen tepki göstermesini de açıklar. Profesyonel tüccar olan Kureys'in bu tepkisinin yalnızca "tanrılar uğrunda" olması mümkün değildir. Müslümanların Habeşistan'a göçetmesinden, tanrılarına bir zarar gelmezdi. Öyleyse, özellikle Kureys, Sâsânîlere meyil duyarken, Hz.Peygamber ve müslümanlar Bizans'a ve onun müttefiki Habeşistan'a meyletmişken, Hz.Peygamber'in arkadaşlarının hicret yurdu olarak Habeşistan'ı seçmesinin ekonomik ve siyasî başka hedeflerinin bulunmuş olmasından çekinmiş olmalıdır. Ayrıca, Habeşistan'a göç eden müslümanlar "zayıflar"dan değil, çoğu ticaretle uğraşan kabile çocuklarından olduğundan, bu göçün Kureys'te uyandırmış olabileceği korkular da anlaşılmış olur. Bazı müslümanların Habeşistan'a göçetmesinden büyük bir rahatsızlık duyan Kureys, Arap yarımadasının doğusundaki kendisine rakip tüccarların Muhammedî davette parmağı olmasından endişesini de açıklamıştır. Belki de bu durum, Kureys'i, Yemâme'den Rahman adında birinin mutlaka bunları Hz.Peygamber'e öğrettiği suçlamasına yönelten sebeptir. (bk. Ra'd, 13/30) Bazı çağdaş araştırmacılar, vahiy inmeden önce Hz.Peygamber'in de kuruluşuna katıldığı hıfu'l-fudûlün, Mekke'nin ticarî konumuyla ve bu uğurdaki milletlerarası çekişmelerle bağlantısını kurar. Sonuç olarak, ister hac gelirleriyle, ister iç ticaretle ve isterse milletlerarası ticarî kazançlarla ilgili olsun, bütün bu veriler, Kureys'in, ekonomik çıkarlarına karşı Muhammedî davetin oluşturduğu tehlikeyi çok iyi kavradığını açıkça ortaya koyar. Kureys'i asıl ilgilendiren putları değil, ardındaki ganimettir. Müslümanlar, Medine'ye hicretten sonra Kureys'in bütün bu korkularının gerçek olduğunu, onlara acı bir şekilde öğretmiştir.¹⁶

el-Câbirî'nin yaptığı bu değerlendirmeler, gerçekten de Kureys'in Hz.Muhammed'in İslâm davetine karşı gösterdiği aşırı tepkinin arkasındaki ekonomik etkenleri apaçık biçimde ortaya koyarak, siyer ve siyasî düşünce araştırmalara yapılan önemli bir katkıdır.

1.3 *Tevbe Suresinin Siyasî Okuması*

Hız.Muhammed (s.a.) Medine döneminin sonlarında, hicretin 9. yılında son savaşı olarak Tebuk Seferi'ne çıktı. Tebuk Seferi, beşerî zaaf yönlerini, güçlü biçimde gösterir. Çünkü, kabile veya kabileler arası bir çatışma değil, Bizans gibi büyük bir devletle çatışma sözkonusudur. Mekke'nin fethi, Arap yarımadasında kabileler arasında meydana gelen sıradan bir olay değildi, bilakis milletlerarası bir olaydı. Mekke, dinî ve milletlerarası bir ticarî merkezdir. Muhammedî davet de, artık yalın bir davet değildir, devlete dönüşmüştür. Öyleyse, milletlerarası ticarî yollar, başlıca istasyonlarından birinde tehdit edilir olmuştur.

16 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 133, 134, 135, 136, 137-138, ayrıntısı 138-148.

Zorunlu bir ticarî istasyon olarak Mekke'yle ilgili olan Bizans devletinin tepki göstermesi tabiidir. Herakliyus, Medine'ye saldırmak ve yeni devleti beşiğinde boğmak niyetiyle Suriye ve Filistin'de yerleşik Arap kabilelerinden grupları içeren bir ordu hazırladı. İşte bu sebeple Hz.Peygamber, bu haberi öğrenince, acele davranmak ve saldırıya uğramadan Bizanslılara saldırmak kararı aldı. Bu amaçla, Tebuk'e kadar sefere çıktı. Burada, Herakliyus'un Suriye'nin kuzeyindeki Hımıs'a gittiğini öğrendi. Bunun ardından Hz.Peygamber, bazı kabilelerle andlaşma yaparak, Medine'ye döndü. Tevbe Süresi, Hz.Peygamber'in Tebuk ordusunu hazırlarken çektiği zorlukları, bu sırada toplumun içinde bulunduğu sosyo-psiko-politik durumun bazı yönlerini yansıtır nitelikte olduğundan, el-Câbirî, sûrenin siyasî açıdan bir okumasının yapılabileceğini belirtir ve bunu, filen de yapar.¹⁷

Doğrudan belirli bir tarihî olayla ilgili olan bir sûrenin siyasî açıdan da okunuşuna somut bir örnek sunması bakımından, el-Câbirî'nin bu katkısı dikkate değer özelliktedir.

1.4 Riddet (irtidat) ve Fitne Olaylarının Siyasî Arka Planı

el-Câbirî, Hz.Peygamber'in (s.a.) vefatının hemen öncesinde başlayan ve Hz.Ebubekir'i (r.a.) en çok uğraştıran yalancı peygamberlerin türemesine yol açmış olan riddet meselesini ve Hz.Osman döneminde başlayan fitne olaylarını, üçlü etken yaklaşımı çerçevesinde incelemiştir.

Câhliye döneminde yenilen Arap kabilelerinin savaşlarında yenilenler zafer kazanan kabile önderine bağlılık için "mal" (itâvet) verir, böylece rakip ve düşmanlarla ittifak kurmaktan kaçınırdı. Bu bağlılık, çoğu kez de bağlanan önderin ölümüyle biterdi. Hz.Peygamber (s.a.) için de durum, bunun bir uzantısıydı. Bazı kabilelerin Hz.Peygamber'in devletine bağlılıkları, büyük çoğunlukla siyasî müslümanlıktı, Hz.Peygamber'in siyasî önderliğini tanıma biçimindeydi. Bu yüzden, Hz.Peygamber'in hastalığını duyar duymaz, bazı kabileler dinden çıkmaya ve bunların önderleri peygamberlik iddiasında bulunarak başkaldırmaya başladılar. İktidarı ele geçirmenin yolu olarak, kendilerine Hz.Muhammed'i örnek aldılar. Kureyş iktidarını ve yönetimini reddederken yalancı peygamberlerin kabileleri ile müttefikleri olan kabileler şiddetlice isyan hareketi başlattılar. Hz.Peygamber, hastayken, bu hareketlerin kesin biçimde sona erdirilmesini emretti. Hz.Ebubekir ise, halife seçilişi olayından sonra döneminin belki de en önemli siyasî meselesini, Hz.Peygamber'in emri doğrultusunda sert bir biçimde bastırıp sona erdirmişti.¹⁸

Hz.Osman (r.a.) döneminde başlayıp altı yıl süren ve yaklaşık elli yıllık bir dönemi etkileyen fitne (sosyo-politik kargaşa) ortamını hazırlayan etkenler de, üçlü etken teorisiyle yakından ilişkilidir.¹⁹ Bu belirleyicilerden birindeki

17 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, 156-167.

18 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, 166-167, 199-202, 215-222, 253-265.

19 Bu konuda bk. el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Akl*, 201-202, 206-210, 241-251, 273-2293.

bunalım ile öteki iki belirleyicide bunalım veya bunalıma benzer durum arasındaki “zorunlu buluşma”nın ortaya çıkışı, “hilâfetin saltanata dönüşmesi” denilen tarihî dönüşümün ardındaki şeydir.²⁰ Bu buluşmanın ortaya çıkmasını sağlayan en önemli sebep, yönetim sorununu düzenleyen “kanun”un yokluğudur.²¹ Yönetim sorunu, içtihadî bir sorundur. Her içtihadî sorun gibi, burada da içtihat, şartlara ve yararlarla bağlı olarak değişmeye uğrar.²² Siyasî teorisinin yokluğu anlamına gelen bu büyük anayasa boşluğu sorunu, günümüzde de çözümlenmemiş olarak durmakta, ama demokrasi ilkeleriyle uyumlu bir biçimde çözümü mümkün görünmektedir.²³

el-Câbirî, Emevîler döneminde kökleri ortaya çıkan mevâlî sorunu, Hâricîler’in muhalefeti, Şii merkezli imâmet mitolojisi, Mürcie’nin ve Mutezile’nin siyasî görüş ve tutumları, daha sonra da Abbâsîler döneminden itibaren gelişen ve günümüze kadar süren sultanlık ideolojisi gibi siyasî gelişmeleri, üçlü etken anlayışı içinde incelemekte ve sorunu Arap-İslâm kültürel ortamıyla bağlantılı olarak ele almaktadır.²⁴

el-Câbirî’nin bu siyasî olayları ve düşünceleri, üçlü etken teorisine bağlı olarak sosyo-ekonomik ve psiko-politik bir bağlamda incelemesi, İbn Halduncu bir yaklaşımı andırmakla birlikte, gerçekten de özgün bir katkıdır. Bazı ayrıntılarda elbette görüş ve sistemleştirmelerine eleştiriler getirilebilir. Ama bütün bu eleştiriler, İslâm siyasî tarihi ve düşüncesiyle ilgili el-Câbirî’nin özgün yaklaşımlarını zedeleyemez.

2. Çağdaş Temel Siyasî Sorunlar

el-Câbirî’nin çağdaş temel siyasî sorunlara bakışının temelinde, demokrasi düşüncesi yer alır. Ona göre bütün temel sorunlar, bir şekilde demokrasiyle ilgilidir. Bu bakış açısı, el-Câbirî’ye belli bir ekseninde yürüyerek siyasî sorunlara bütüncül bir yaklaşımla eğilme fırsatını tanır.

Bu bölümde; en temel çağdaş sorunlar olarak milliyetçilik, laiklik, demokrasi ve Arap birliği sorunlarına el-Câbirî’nin bakış açısını belirleyip ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü bu sorunlar, hemen her çalışmasında yeri geldiğinde bir şekilde değindiği sorunlar olarak öne çıkar.

2.1 Milliyetçilik Sorunu

el-Câbirî’ye göre, milliyetçilik düşüncesi, bir bütün olarak Arap düşüncesi-

20 Hilafetin saltanata dönüşmesi konusunda geniş bilgi için bk. Vecdi Akyüz, *Hilafetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991, Dergah Yayınları.

21 Bu konuda bk. el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 470-472; el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 85-88.

22 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 470. Fitne olaylarının ve ardından gelen hilafetin saltanata dönüşmesi ile Emevîlerin meşruiyet için öne sürdükleri cebir ideolojisi konusunda bk. el-Câbirî, *age*, 297-334.

23 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 470-472; el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 85-88.

24 Bu konular, Muhammed Âbid el-Câbirî’nin, *Arap-İslâm Siyasal Aklı* adındaki eserinin ilgili bölümlerinden izlenebilir.

nin bir parçasıdır. Arap düşüncesi ise, yine bir bütün olarak Arap realitesinin fenomenlerinden biridir. Bu realite, demokrasiyi tanımamış, yaşamamış ve her sahada istibdat yönetimlerinin gölgesinde yaşamış ve yaşamaya da devam etmektedir. Bu yüzden, milliyetçilik düşüncesi, önceden olduğu gibi, hâlâ Arap dünyasında demokrasinin olmayışının etkisi altında bulunan bir düşüncedir ve tıpkı Arap dünyasındaki diğer düşünce akımları gibi hâlâ demokratik bir düşünce değildir.²⁵

el-Câbirî, milliyetçilik düşüncesinin temel eksiklerinden birinin, tıpkı diğer akımlar gibi, demokratik olmayışı olduğunu belirtir: “Hangi düşünce akımı olursa olsun, kendine muhalif ve taban tabana zıt olan düşünce akımlarının varlığını ve herkese verilen demokrtik yollarla kendini savunma hakkını kabul etmedikçe demokratik olamaz. Bu, şu demektir: Arap milliyetçiliği akımı, ister yerel, ister bölgesel, ister dinî, isterse laik olsun, başka akımlarla birlikte yaşamayı daha baştan kabul etmedikçe, asla demokratik olmayacaktır. Çünkü, herkese kendine taraftar kazanma ve çoğunluğu ele geçirme fırsatı veren bu tür bir demokratik yaşam olmazsa, istibdatçı hegemonyanın önündeki kapı açık kalmaya devam edecektir. Böylece, insanlar, mevcut despotik sistem altında ezilecek ve birbirlerinin etini yiyen grupların tümü, istibdatçı uygulama konusunda nöbetleşeceklerdir.”²⁶ Bu, şartlar demokratik kültür lehine değişmediği sürece, biraz da zorunludur. Çünkü, eşit bir biçimde, demokratik kültür ortamında doğup gelişmeyen bütün düşünce akımları, yetişip serpildikleri despotik kültür ortamının değişik aktörleri olmaktan başka bir çare bulamayacaktır. Bu durum da, despotik kültürün kısırdöngüsüne yol açacaktır.

el-Câbirî’nin belirttiğine göre, “geçen asırdan beri ‘bölünmüşlük’ gerçeğine alternatif olarak, ‘Arap Birliği’ konsepti üzerinde hareket eden ve bölgesel devlet olgusunu –kendi terminolojisiyle ‘bölgesel yapılanmalar’ı-, deşifre edilip karşı konulması gereken bir ‘sahte’ gerçek olarak kabul eden milliyetçilik ideolojisinin, nesnel karşıtının ortaya çıkmasıyla birlikte görevi sona ermiştir. İşte bu milliyetçilik ideolojisinin görevi, nesnel karşıtının –yani, uluslararası ve Arap dünyası düzeyinde bir gerçek olarak bölgesel Arap devleti olgusunun ortaya çıkmasıyla birlikte, sosyal, ekonomik ve psikolojik bakımlardan, hatta bir ütopya olarak sona ermiştir; ki bu gerçeği görmezlikten gelmek artık mümkün değildir. O halde, bugün veya gelecekteki her Arap birliği düşüncesi, mevcut bölgesel Arap devletleri gerçeğinden yola çıkmadıkça, geçmiş ve sona ermiş bir döneme ait olan ve kesinlikle herhangi bir fonksiyonu veya görevi olmayan bir düşünce olarak kalacaktır.”²⁷

2.2 Laiklik Sorunu

el-Câbirî’ye göre, İslâm dini, din-dünya, din-devlet bütünlüğüdür. Dinin dev-

25 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 206.

26 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 206-207.

27 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 204.

letten ayrılması, ancak dini temsil eden ve onun adına konuşan bir kurumun bulunması, dolayısıyla da egemenlik konusunda devletle ayrı ve rakip bir devlet gibi mücadeleye girişmesi halinde olabilir. İslâm'da ise kiliseye benzer bir kurum yoktur. Dolayısıyla da, Arap toplumunun ihtiyaç duyduğu şey, dinin siyasetten ayrılmasıdır. Başka bir deyişle din, siyasî emellere âlet edilmemelidir. Çünkü din, sabit ve mutlak alanı temsil ederken, siyaset göreceli ve değişkendir. Siyasete âlet edilen din, özünü ve ruhunu kaybeder. Dinde ihtilafın aslı siyasî ise, bu durum toplumu parçalamaya ve sonuçta da iç savaşa sürükler.²⁸

el-Câbirî'nin belirttiğine göre, din-devlet ayrılığını en ileri biçimde savunan Arap uyanışçı referansta din-devlet ikilemini belirleyen başlıca etkenler, üç tane-
nedir: “Bunlar, Avrupa dinî deneyiminden yararlanmak, dinî hizipçilik sorunu ve uyanış din-devlet ayrımına bağlamak, yani yine Avrupa rönesansı’ndan ilham almaktır. Bu üç etken, geleneksel referansta din-devlet ilişkisini belirleyen etkenlerden tamamen farklılık arz eder. İşte bu durum, bu referans çerçevesinde düşünen kimsenin –özellikle de uyanış sorunu, dini devletten ayırmakla ilgili olduğu zaman- birbirlerini anlamasını imkânsız kılmassa da, zorlaştırmaktadır. (..) Bu şablon, tıpkı laikliği savunan Arap düşünürün, dini devletten ayırmayı uyanış için bir koşul olarak öne sürmesi gibi, geleneksel referans çerçevesinde düşünen kimsenin de, dine bağlı kalmayı uyanış için şart koşması şeklinde ortaya çıkmaktadır.”²⁹

Arap dünyasında dinî hizipçilik sorununa ‘genel’ çerçevesinden bakıldığında, bu sorunun tartışmasız toplumsal ve tarihsel bir realite olduğunu görülür. Fakat bu olgu, ancak genel bir sorunun sıkıntısını çeken, bütün hâlinde bir toplumsal realite mevcut olduğu zaman bir sorun olarak gündeme gelmektedir. Aslında, bütün Arap dünyasının sıkıntısını çektiği genel sorun, siyasî ve toplumsal boyutlarıyla ‘demokrasi’ sorunudur: “Bu sorunu gözönüne aldığımızda, hizipçilik ve din-devlet arasındaki ilişki sorunu yalnızca bunun bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. (..) Lübnan örneği, top seslerini andırırca-
sına, demokrasinin yokluğunu haykıran Arap hizipçiliğinin örneği gibidir. Bir de, Arap dünyasında aynıolguyu başka metod veya aynı araçlarla ve fakat bu kez Sudan’da olduğu gibi farklı bir biçimde ifade eden başka gruplar da vardır. Dinî hizipçilikten sıkıntı çekmeyen diğer Arap ülkelerinde ise vatandaşlar, toplumun demokrasiye ve sosyal adalete olan ihtiyaçlarını farklı bir takım sloganlarla dile getirmektedirler; kimisi bizzat demokrasi sloganını, kimisi Şeriat’in tatbiki sloganını, kimisi azınlık hakları sloganını, kimisi de sektörlere karşı ayaklanmanın zorunluluğu sloganını gündeme getirmektedir. Modern ve çağdaş Arap düşüncesindeki din-devlet ikilemi sorunu, sahte bir sorundur. Bu bir çarpıtmadır; çünkü bu, belli bir oranda, başka gerçek bir sorunun, yani bazı Arap ülkelerindeki hizipçilik sorununun üstünü örtmektedir. Bu sorun, sadece görel bir gerçeği yansıtmaktadır. Çünkü bütün Arap dünyasını kapsa-

28 Ayrıntı için bk. el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 105-108.

29 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 96-97.

mamaktadır. Bu sorunun gündeme getirilmesiyle yapılmak istenen şey, genel bir gerçeği örtmektir; ki o da, tüm Arap dünyasında siyasi ve toplumsal demokrasinin olmadığı gerçeğidir.”³⁰

el-Câbirî’ye göre, Arapdünyasında ‘laiklik’ meselesi, bir takım ihtiyaçları kendileriyle örtüşmeyen içeriklerle ifade etmesi anlamında, sahte bir sorundur. Bu ihtiyaçlar; tek bir ulusal kimlik çerçevesi içinde bağımsızlık, azınlıkların haklarına değer veren demokrasi ve siyasetin akılcı bir şekilde uygulanmasıdır ve bütün bunlar, gerçekten nesnel ihtiyaçlardır. Bunlar, Arap dünyasında, makul ve zorunlu taleplerdir; ancak ‘laiklik’ gibi belirsiz bir sloganla dile getirildiğinde, aklılığını, zorunluluğunu, hatta meşruiyetini kaybedecektir.³¹ “Varmak istediğimiz sonuç, Arap düşüncesinin kendi kavramlarını etkik edip, bunların içeriklerini, ortaya çıkan nesnel ihtiyaçlara uygun hâle getirmek suretiyle yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliğidir. Kanaatimize göre, Arap düşüncesi terminolojisinden ‘laiklik’ kavramının çıkarılıp, yerine ‘demokrasi’ ve ‘akılcılık’ kavramlarının konması gerekmektedir. Bu iki kavram, Arap toplumunun ihtiyaçlarını en iyi ifade eden kavramlardır. Demokrasi, bireylerin ve toplumun haklarını korumak; akılcılık ise, siyasette keyfilik ve tutuculuktan değil, akıl ve onun mantıki ve ahlâki ölçülerinden hareket etmek demektir.”³² Bu yüzden de el-Câbirî’ye göre, millî düşüncenin, laiklik yerine demokrasi ve akılcılık ilkeleri üzerine yeniden kurulması, İslâm’ın teori ve pratikte olması gereken yere konması vb. hususları, Arap birliği ve tek Arap ülkesi sloganını öne çıkaran düşüncenin yeniden yapılandırılmasında hareket noktası olarak kabul edilmesi gereken temellerdir.³³

el-Câbirî, bütün düşünce akımlarının mutlakçı yaklaşımlarını, şiddetle eleştirir, çoğulcu düşüncelerin yerleşmesini önerir: “Çağdaş Arap düşüncesindeki din-devlet ikilemi içinde gizlenen çarpıklık, kendini, her iki tarafta yer alanların, kendi referanslarının sunduğu şeyleri, yegâne nihâi gerçek olarak kabul etmesinde göstermektedir. Oysa ki, uyanışın koşulları, tek değil, aksine birden fazla, karmaşık ve konjonktüre göre değişen niteliktedir. Belirli bir tarihsel deneyimdeki herhangi bir unsur, uyanışın bir koşulu olabilir. Bazen de bu, uyanışa karşı tarafsız ya da onu engelleyen bir unsur olabilir. Çağdaş Arap düşüncesindeki din-devlet ikilemi sahte bir sorundur. Çünkü o, var olan sorunları kamufle etmekte, onları görmezlikten gelmekte ve bunun yerine, çözümünü uyanış için bir koşul ve gelecek için bir zorunluluk hâline getiren başka bir takım sorunlar gündeme getirmektedir. Biz, bu ikilemin ortaya attığı çarpıklıktan kurtulma yolunun, her şeyden önce, din-devlet arasındaki ilişki sorunuyla uyanış ve ilerleme sorununu birbirinden ayırmakta ve dolayısıyla da, bu ikisine, pekçok değişikliğe maruz kalan –ki başta gelmese de, bu de-

30 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 100, 101.

31 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 104.

32 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 104.

33 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 105.

şikliklerden bazıları şunlardır: Toplumsal yapının türü, yaygın sosyoekonomik ilişkiler türü, siyasi otoritenin türü ve yapısı vb.- birbirlerinden bağımsız birer sorun olarak bakmakta saklı olduğuna inanıyoruz. Daha öz bir ifadeyle, din-devlet ilişkisi, kesin olarak bütün Arap ülkelerine özgü realiteye ait veriler ışığında ele alınması gereken bir meseledir.”³⁴

el-Câbirî, sadece Arap dünyası için değil, Türkiye başta olmak üzere İslâm dünyasının başka bölgelerindeki laiklik tartışmalarında da benzeri görülen, çarpıtmacı ve sahteci bir soruna canalıcı bir biçimde işaret etmektedir.

2.3 Demokrasi Sorunu

Arap dünyasında demokrasi, bugün, bütün geçmiş zamanlardan daha fazla, sadece ilerleme için değil, bizzat Arap varlığını korumak için de zorunlu olduğunu belirten el-Câbirî'ye göre, Arap ülkeleri için demokrasinin bir zorunluluk olduğu inancı, bizi, realiteye olduğu gibi bakmaktan alıkoymamalıdır. Tarihsel olarak şekillendiği biçimiyle Arap realitesi, gelişiminin hiçbir aşamasında demokrasiyle tanışmamıştır. Arap dünyası, uzun tarihi boyunca, demokrasiyi Avrupa'da bir fikir ve kurumlar olarak ortaya çıkaran koşullar ve gelişmelerin aynısını yaşamamıştır. Aksine, bir bütün veya parçalar hâlinde Arap dünyası, başlangıcından beri –enazından bilinen- düşünsel, siyasal ve toplumsal bir sistem olarak demokrasiye götüren koşullardan tamamen farklı ve kendine özgü koşul ve ortamlarda yaşamıştır.”³⁵

el-Câbirî, demokrasinin özelliklerini zıddı olan despotizmden yola çıkarak, şöyle belirtir: “Demokrasi, istibdadın, yani otoriteyi özgür insanlar arasındaki özgür oydışmalara boyun eğmeyen bir biçimde kullanmanın zıddıdır. Demokrasi, bir bütün olarak evde, sokakta, okulda, partide ve toplumda istibdadın olmayışıdır. Buradan hareketle, demokrasiyi olumlu bir biçimde, şu şekilde tanımlamak mümkündür: Demokrasi, özgür iradeleriyle seçtikleri kurumlar aracılığıyla kendini ifade eden halkın otoritesidir. Bunun, şimdiye kadar olduğu gibi hâlâ sahip olmadığımız bir şey olduğu ise, malûm.”³⁶ Çünkü Arap-İslâm medeniyetinde yönetim, asla değişmeyen, bireysel yönetim temeline dayalı bir tek şekle uygun olarak devam etmiştir. Bu fenomen, Arap düşünsel, vicdani ve dinî yapısında, ideal yönetim örneğinin “âdil müstebit”, yani zulmetmeyen, şûrâda çıkan kararı uygulamada yükümlü olmasa da önemli ve büyük işlerde danışan tek kişi derecesinde kökleşmiştir.³⁷ Bu yüzden el-Câbirî, Arap-İslâm siyasal aklını ele alırken bile, demokrasiden yana olan tutumunu açıkça ortaya koyar: “Siyasetle ilgili her yazı, yanlış bir siyasî yazıdır. Biz, demokrasi yanlısıyız. Gelenekle ilgili incelemelerde demokrasi yanlılığı, iki yoldan birini tutabilir: Ya ‘parlak yönler’i ortaya çıkarmak, onlara dikkat çekmek,

34 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 97.

35 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 118.

36 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 206.

37 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 119-120.

çeşitli araçlarla parlatmaya çalışmak; ya da ideolojik (sosyal, metafizik ve felsefi) dayanaklarını açıklayarak istibdadı ortaya koymaktır. Biz, son yolu seçtik, çünkü bu daha uygundur. Demokrasinin zorunluluğunu kavrama, istibdadın temellerini ve dayanaklarını kavramadan geçmelidir.”³⁸

el-Câbirî'nin belirttiğine göre, Arap dünyasında devletin yapısı, bugün olduğu gibi geçmişte de, yönetimde ‘ortak’ kabul etmeme yönünde temayüz etmiştir. Demokrasi ise, öz itibarıyla, yönetimde ‘ortaklık’tan başka bir şey değildir. Allah’ın birliğine iman etmek dini inancımızın temel taşı olup, bunu muhafaza etmemiz gerekir. Ancak bu muhafaza da, Allah’tan başka her şeyin çok sayıda olduğuna ve çokluk esasına dayanması gerektiğine inanmakla olur. Bunların başında da, kendisinden birliği kesin bir surette soyutlamamız gereken beşerî egemenlik gelir. O halde, biz Araplar ve müslümanlar, ulûhiyet ve rubûbiyet alanında ortaklık olamayacağına inandığımız kadar, yönetim ve siyasette ortaklığın zorunluluğuna inanmadığımız sürece, demokrasiye bir anlam verip, onun içeriğine açık bir biçimde fikrî ve toplumsal bir takım boyutlar kazandıramayız.³⁹

el-Câbirî’ye göre, yönetim ve siyaset işinde İslâm ahlâkının üzerine oturduğu temeller üç tanedir: Şûra; sorumluluk ve bunun toplum bünyesindeki dağılımı; “siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz”⁴⁰. Ahlâk kelimesini kullanmanın da amacı, bu ilkeleri koyan nasların hukukî naslar olmaması veya enazından böyle kabul edilmesidir. Bu da, yönetim konusundaki içtihat alanını, İslâm’ın onayladığı yüksek değerlerin koyduğu sınırlar dışında, hiçbir sınırlama olmayacak kadar genişletmektedir. el-Câbirî, İslâm’da siyasî düşüncenin yeniden yapılandırılması konusunda şunları söyler: “Bu, Mâverî ve onun gibi âlimlerin görüşlerinden değil, -ki o görüşler bizi bağlayıcı görüşler olmayıp o dönemin koşullarına bağlıdır- yukarıda işaret ettiğimiz üç ilkenin yeniden temellendirilmesinden hareket etmelidir. Bu da, sözkonusu ilkeleri, çağımızın ihtiyaç ve isteklerine cevap verebilir hâle getirecek biçimde olmalıdır. ‘Şûrâ’yı uygulama yönteminin özgür demokratik seçimlerle belirlenmesi, krallık ve cumhuriyet rejimlerinin bir arada olması hâlinde yürütme erkinin parlamentoya karşı sorumlu bir hükûmete verilmesiyle beraber, cumhuriyet rejiminde devlet başkanının görev süresinin tespiti ve devlet başkanı, hükûmet ve yasanın tek kaynağı olan parlamentodan her birinin görev alanlarının belirlenmesi... Bütün bunlar; kabul edip uygulamaya koymaksızın çağımızda ‘şûrâ’nın uygulanmasının mümkün olmayacağı ilkelerdir. Bu ilkeler, Hz.Osman’ın son dönemlerinde ortaya çıkan ve ‘hilâfetin saltanata dönüşmesi’ne neden olan üç anayasal boşluğu dolduracak yegâne ilkelerdir.”⁴¹

38 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 466.

39 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 122-123.

40 Müslim, had, no: 4358; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, no: 22563.

41 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 93-94, 112, 115-116; el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 468, 474-475.

el-Câbirî, Arap dünyasında büyük bir değişim meydana getirecek olan demokrasi talebi ısrarla ve hatta bedel ödenerek gündeme getirilmeli ve mücadelesi sürdürülmelidir: “Biz Arap dünyasında demokrasiyi talep ederken, gerçekte, bizim dünyamızın, ne fikrî, ne siyasî, ne toplumsal, ne de ekonomik bakımdan bir benzerine tanık olduğu tarihsel bir değişim meydana getirmek istiyoruz. O halde, büyük bir güç, sürekli bir çalışma ve Eyyüb sabrını göstermek gerekir. Herhangi bir Arap ülkesinde herhangi bir demokrasi deneyimi, olması gerekenin dışında bir tarzda kendini gösterirse ve ona da asla demokratik olmayan veya demokrasinin zıddı olan bir şey eşlik eder veya onu takip ederse, bu durumda demokrasinin bizzat kendisini inkâr etmememiz gerekir. (..) Dolayısıyla, bizim toplumumuzda demokrasi kolay bir sorun değildir. Bir aşamadan diğerine bir geçiş değil, bilakis yeni ve çok zor bir doğumdur.”⁴² Çünkü –ifade özgürlüğü dahil- haklar verilmez, alınır. Bizim bu hakkı, mutlaka almamız gerekiyor. Uzun sürsün, kısa sürsün, demokrasi talebinde diretmeliyiz. Az olsun, çok olsun, bedel ödemeliyiz.⁴³ “Demokrasiden Arap dünyasında ortaya çıkarması beklenen tarihî dönüşümlerden birisi, düşünce ve inanç zemininde bir dönüşüm, bilinçte bir dönüşüm ve ‘ulûhiyet alanında birlik’ ile ‘yönetim ve siyaset alanındaki çokluk ve ortaklık’ın arasını nihâî bir biçimde ayırmaya dayanan bir dönüşümü gerçekleştirmesidir.”⁴⁴ Dolayısıyla, demokrasinin, gerçek bir demokratik uygulamaya müsait hale gelmesi için, Arap insanının zihinsel yapısını değiştirmeyi amaçlaması gerekmektedir. Aynı zamanda demokrasi, Arap toplumunu da bu kez zihinsel alanda olduğu gibi, birlikten çokluğa ve ‘ortaklığa’ değil, tersine çokluktan birliğe doğru değiştirmesi için de zorunludur.⁴⁵

2.4 Arap Birliği Sorunu

el-Câbirî'nin siyasî düşüncesi, aslında büyük ölçüde Kuzey Afrika'nın bölgesel ya da Panarab birliğinin bulunmadığı ortamında olgunlaşmıştır.⁴⁶ Bu yüzden de, Arap birliği sorunu, onun düşüncesinin önemli bir ayağını oluşturur. Fakat el-Câbirî'ye göre, Arap birliği sorunu da, aslında demokrasi eksikliğiyle ilgili bir sorundur: “Demokrasi, ülkesel ve bölgesel bir zorunluluk olduğu kadar, millî ve Arab'a ait bir zorunluluktur da... Hangi şekilde olursa olsun, Arap birliği, çağımızda, yani ekonomik, siyasi ve uluslararası bloklaşma çağında, kendini Araplar açısından hayati bir zorunluluk olarak ortaya koymaktadır. Yani bu, Arapların varlıklarını sürdürmelerinin temel bir koşuludur. Bugün, demokrasi dışında bir yöntemle, birliğin sağlanması mümkün değildir.”⁴⁷ Bu yüzden de, el-Câbirî'ye göre, Arap zihinsel yapısının değiştirilmesi, toplumsal

42 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 120.

43 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 128.

44 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 122.

45 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 123.

46 Ebu-Rabî', *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 355.

47 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 124.

kaynaşmanın sağlanması ve her Arap ülkesi içinde otoritenin yeni seçkinlerin eline geçmesiyle, Arap birliğine giden yol açılacaktır; bunlar, Arap dünyasındaki demokrasinin üç tarihsel görevidir. Şu halde, beşerî yönetime ‘ortak’ olunmaksızın, partilerin çokluğu ve tek parti içinde çok seslilik anlamına gelen partisel çoğulculuk olmadan, birliği sağlamak mümkün değildir. Yararlı ve gerçek Arap birliğinin asgarî tanımı olmadan da, Arap dünyasında hiçbir uyanış ve ilerleme olamaz.”⁴⁸

3.Sonuç

el-Câbirî, sonuç olarak, İslâm siyasî düşüncesinde temellerin yendien kurulmasının zorunluluğunu, ama bunun kesinlikle yetmediğini belirterek, asıl yapılması gerekenin modern demokratik bir anayasanın kabulü olduğunu, bu anayasanın siyasî modernliği getirmeye ve yerleştirmeye gerçekten fırsat vereceğini öne sürer. Ancak siyasî akıl, yalnızca yönetim sistemine ve onun anayasa maddelerine bağımlı değildir; esasen sosyal, iktisadî ve kültürel belirleyicilere de bağlıdır. Arap siyasî aklı açısından, üç belirleyicinin (kabile, ganimet ve akide) yenilenmesi, çağımızdaki uyanış ve ilerlemenin gerekliliklerini karşılayan düzeye yükseltmek için zorunludur. Bu açıdan, şu üç açılım önerilebilir: 1) *Kabileyi, kabile ötesine dönüştürmek*: Yeni bir medenî, siyasî ve sosyal örgütlenme gerekir. Partiler, sendikalar, bağımsız sivil toplum kuruluşları, anayasa kuruluşları.. gerçek bir siyasî alanın ortaya çıkmasını sağlar. Gerçekten de bu dönüşüm, ancak ekonomik, sosyal, siyasî ve kültürel genel bir gelişme sayesinde gerçekleşebilir. 2) *Ganimeti, vergici bir ekonomiye dönüştürmek*: Rantçı ekonomi, üretici ekonomiye dönüşmelidir. 3) *Akidenin, salt düşünceye dönüştürülmesi*: Gerçeği sahiplenme iddiasındaki mezhepçi ve grupçu mutaassıp düşünce yerine, düşünce özgürlüğüne, farklılık ve karşıtlık özgürlüğüne fırsat vermek gerekir. Bunun sonucunda, dinî partici veya etnik kapalı grupların otoritesinden de kurtulunur.⁴⁹

el-Câbirî, bir makale sınırları içinde ele aldığımız birçoğu özgün siyasî düşüncelerinde, sadece Arap dünyasının değil, bir bütün olarak İslâm dünyasının en temel siyasî sorunlarını cesaretle gündeme getirmiştir. Kendisi de eleştirel düşünceyi sonuna kadar savunduğu için, düşüncelerine yapılan eleştirileri anlayışla karşılamış ve Arap-İslâm düşüncesinin gelişimi için bunları değerli görmüştür. Onun hedeflediği nahda (uyanış) düşüncesi de zaten bunu gerekli kılmaktadır.

48 el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 125.

49 el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 476-477; el-Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 123-124.

Kaynakça

Akyüz, Vecdi: *Asr-ı Saadette Siyasî Konuşmalar*, İstanbul 2004, Dergah Yayınları.

Ebu-Rabî', İbrahim M.: *Çağdaş Arap Düşüncesi-1967 Sonrası Arap Entellektüel Tarihi Araştırmaları*, çev.İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2005, Anka Yayınları.

Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul 1980, Çağrı.

el-Câbirî, Muhammed Âbid : *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev.Vecdi Akyüz, İstanbul 2001, Kitabevi, 2.B.

el-Câbirî, Muhammed Âbid: *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (kısaca: Yeniden Yapılanma), çev.Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar, Ankara 2001, Kitabiyat.

Hamidullah, Muhammed: *İslâm Peygamberi*, çev.Salih Tuğ, İstanbul 1990, İrfan.

Hamidullah, Muhammed: *İslâm Anayasa Hukuku*, yay.Vecdi Akyüz, İstanbul 1999.

Contributions of Muhammed Âbid el-Câbirî to Contemporary Islamic Political Thought

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

Abstract

To be a system founder, Muhammed Âbid al-Jabirî who is one of the most important intellectuals of contemporary Islamic thought left his mark upon his time. In fact, there is a wide sphere of interest of al-Jabirî whose studies major on intellectual history of Arab-Islam and its criticizing. In this study, contribution of al-Jabirî to contemporary Islamic thought is going to be scrutinized. The subject is going to be assessed with two main titles, some main problems of history of Islam and some contemporary problems, since the significance of this subject content requires a wide-ranging study that could exceed an article length.

Key Words: Al-Jabirî, Contemporary Islamic Thought, Political Problems, Nationalism, Secularism, Democracy, Arab Solidarity.

Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Çağdaş İslâm Siyasî Düşüncesine Katkıları

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

Özet

Çağdaş İslâm düşüncesinin en önemli isimlerinden birisi olan Muhammed Âbid el-Cabirî sistem kurucu bir düşünür olarak dönemine damga vurmuştur. Çalışmalarını Arap-İslâm entelektüel tarihine ve eleştirisine yoğunlaştıran el-Cabirî'nin aslında çok geniş bir ilgi alanı vardır. Bu çalışmada Cabirî'nin çağdaş İslâm siyaset düşüncesine yaptığı katkılar ele alınacaktır. Konu bir makale boyutlarını aşabilecek genişlikte olduğu için bu çalışmada konu İslâm tarihinin bazı temel sorunları ve çağdaş bazı sorunlar başlıkları altında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Cabirî, Çağdaş İslâm Düşüncesi, Siyasî Sorunlar, Milliyetçilik, Laiklik, Demokrasi, Arap Birliği.

Aliya İzzetbegoviç'in Ahlâk ve Siyaset Anlayışı

Faruk Karaaslan

Araş. Gör., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi

Giriş

20. yüzyılın en önemli İslâm düşünürleri arasında yer alan Aliya İzzetbegoviç, kültürel ve coğrafi açıdan Avrupa'nın ortasında yer alan bir ülkede yetişmiş olması sebebiyle, diğer çağdaş İslâm düşünürlerine nispeten hem avantajlı hem de dezavantajlı bir konumdadır. Avantajlı konumu; içinde bulunduğu sosyo-kültürel ve coğrafi ortamın, Avrupalı toplumlara yön vermiş büyük fikir adamlarının tanınması için elverişli bir ortam olmasından ve böylelikle Avrupa'nın fikri temellerini derinlemesine tahlil edebilmesinden gelmektedir. Bu bağlamda İzzetbegoviç soğuk savaş yıllarının bir düşünürü olarak, hem sosyalist geleneği hem de liberal geleneği tahlil etme imkânı bulmuş, bunun yanı sıra bir yönetim şekli olarak komünizmi ve faşizmi tecrübe etmiştir. Ayrıca içinde yetiştiği küçük gruplar ve aile hayatı sayesinde İslâmi kaynakları da okuyarak, Müslüman toplumların temel meseleleri üzerinde düşünmüş, bunları çeşitli yerlerde ve şekillerde paylaşmıştır. Yani İzzetbegoviç hem 'batı' düşünce dünyasının temel eserlerine ve fikri temellerine hem de 'doğu' dünyasının kültürel kodlarına ve düşünce dünyasına vakıf olunabilecek bir coğrafyada ve sosyal ortamda yetişmiştir¹.

İzzetbegoviç'in dezavantajlı konumu ise, Batılı bir düşünce adamı olmanın oryantalist olmakla eş değer görüldüğü bir dönemde yaşamış olmasından ve fikir adamlığının yanı sıra bir yığın siyasi çekişmeyle, daha da önemlisi fiili çatışmalarla uğraşmak durumunda kalmasından gelmektedir. Bu süreçte İzzetbegoviç düşünce adamlığı kimliğinin yanı sıra Müslümanların toplumsal hareketlerinin lideri rolünü de üstlenmek mecburiyetinde kalmıştır. Daha basit bir ifade ile kendisi düşünce adamlığı kimliğinin yanı sıra tarihin ona yüklediği farklı misyonları da üstlenmiştir. Bu çerçevede hayatının çeşitli dönemlerinde inşaatlarda çalışmak zorunda kalmış, siyasî kimliği sebebiyle 9 yıla

1 Konu ile ilgili ayrıntılı görüşler için (bkz. Arslan, 2003)

yakın hapishane hayatı yaşamış ve sonraki dönemde de ulusal ve uluslararası ilişkileri yürütmekle uğraşmıştır.

Düşünce adamı ve siyasî bir aktör olarak toplumsal ve küresel kabul görmüş olması İzzetbegoviç'in ahlâk ve siyaset anlayışından kaynaklanır gözükmektedir. İslâmî bir temele dayanan ve iki kutuplu dünyada bir üçüncü yol olarak kurguladığı temel paradigmasının önemli bir saç ayağı olan ahlâk ve siyaset anlayışı, İzzetbegoviç'in fikri derinliğini ve bir düşünür olarak Müslüman toplumların meselelerine nasıl bir yaklaşım geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda metin boyunca İzzetbegoviç'in ahlâk ve siyaset anlayışının onun düşünce dünyasının neresinde durduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun için İzzetbegoviç'in ele aldığı bazı kavramlar arasındaki ilişkinin mahiyeti ortaya konacaktır.

Ahlâk Anlayışı

Ahlâk kavramı Aliya İzzetbegoviç'in düşünce dünyasında merkezi bir yer tutmaktadır. Onun eserlerinde, ahlâk konusunu müstakil bölümler altında incelemesi ve ele aldığı konuları ahlâk anlayışı ile ilişkilendirerek değerlendirmesi, bu durumun en açık göstergesidir. Bunun yanı sıra onun en özgün yanlarından birisi ahlâk anlayışdır. Çünkü o düşünce dünyasını inşa etmeye, insanın temel vasfının ve insanları hayvanlardan ayıran yegâne unsurun, ahlâk olduğu düşüncesinden başlar. Bu sebeple İzzetbegoviç'i bir ahlâk düşünürü ya da filozofu olarak nitelendirmek mümkündür. Bu durum onun ortaya koyduğu fikirleri anlamak için öncelikle ahlâk anlayışını derinlemesine analiz etmemizi gerektirmektedir.

Bilindiği gibi ahlâk, düşünce tarihinin en önemli tartışma konularından birisidir. Günümüze kadar bu konuda birçok düşünür birbirinden çok farklı görüşleri savunmuş olsa da bu görüşleri kabaca iki grupta toplamamız mümkün gözükmektedir. Bir tarafta insanın hazlar ve çıkarları peşinde koşması ahlâkiliğin kriteri olarak sayılırken, diğer tarafta sorumlulukların bilincinde hareket etme ve hatta yeri geldiğinde insanın kendi çıkarlarına aykırı eylemlerde bulunması ahlâki olarak kabul edilmiştir. Bunun yanında ahlâka ilişkin üç temel problem tartışma konusu edilmiştir. Bunlar 'iyi', 'doğru' ve 'irade' problemleridir (Bkz. Özlem, 2004: 41-125). İzzetbegoviç de ahlâk konusunu, ahlâk felsefesi literatürüne geçmiş olan bu üç temel problemler üzerinden tartışmaktadır.

İzzetbegoviç, ahlâk anlayışını insan eylemlerini harekete geçiren iki temel motivasyonun karşılığı üzerinden ortaya koyar. Bu iki motivasyon, birbirinin zıddı olan; *vazife* ve *menfaat*tir. Bunlardan birincisi ahlâkın diğeri ise siyasetin merkezi kavramıdır. Vazife hiçbir zaman menfaatçi değildir, menfaatin ise ahlâkla ilişkisi yoktur (İzzetbegoviç, 2003: 138). Ona göre; menfaat bir eylem sonrasında, kişisel olarak çıkar elde edileceği düşüncesine atıfta bulunurken, vazife bir çıkar beklentisinden ziyade insanın iç dünyasının ürünü olan so-

rumluluk duygusuna atıf yapmaktadır. Daha yalın bir ifadeyle menfaat dış dünyaya dair beklentilerin, vazife ise iç dünyadan gelen sorumluluk duygusunun ürünüdür. Böylece insan ya vazife olarak ya da sahte olarak ahlâklıdır ve hiçbir zaman tarafsız değildir. Hakiki ahlâk vazifeye dayanırken menfi ahlâk, menfaat uğruna yapılan eylemlerin ahlâki gibi gösterilmesi durumudur.

Ahlâk insanın iç dünyasına aittir. Çünkü insanın dış dünyası, insana bağlı değildir ve birçok dış faktörden dolayı insan istemediği şeyleri yapmak zorunda kalabilir. Dışarıda olup bitenler, insan istese de istemese de, kendi istikametinde olup bitmeye devam edecektir. İnsan dış dünyada olup bitenleri görmezden gelemez ve değiştiremez. Hâlbuki ahlâki olanın tercih edilebilmesi sebebiyle, ahlâk kaynağını insanın iç dünyasından almaktadır. İç dünya doğrudan doğruya insana bağlıdır. İnsan burada dilediği şeyi istemekte özgürdür. Bu sebeple ahlâk, insanın dışarıya bağımlı olan eylemlerinde değil, yapmak istemesinde ve niyet edebilmesinde gizlidir. Bu noktada İzzetbegović, fiil ve niyet karşılığı ya da uyumu üzerinden neyin ahlâki olduğu sorusunu tartışarak, ahlâki olanın iyiyi, doğruyu, hakkı, adaleti istemek olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre; “herkes iyilik yapamaz, fakat herkes iyilik isteyebilir ve onu sevebilir. Birçok kişi haksızlıkların düzeltilmesine katkıda bulunamaz, fakat her insan kendine veya başkasına yapılan haksızlığı takbih veya ondan nefret edebilir. Ahlâk, fiilin kendisinde olmayıp, her şeyden evvel insanın doğru dürist yaşamak istemesinde, iradesinde, iradesinin çabasında, kendi kurtuluşu için mücadelesindedir” (İzzetbegović, 2003a: 141).

İzzetbegović'e göre ahlâk dış dünyaya bağımlı olan fiilde değil, insanın sonsuz özgür olduğu iç dünyasına ve niyete dayanmaktadır. İzzetbegović'e göre insanın iç dünyasına zorla müdahale etmenin imkânı yoktur ve dışarıdan kişinin niyetlerini ve isteklerini belirlemek mümkün değildir. Bu istek ve niyetler iyiye meyledeceği gibi kötüye de meyledebilir. Çünkü iyilik gibi kötülük de insanın iç dünyasında olup bitmektedir. İnsanın iç dünyasındaki bu özgürlüğünden dolayı zorla terbiye edilmesinin ya da bir şeylere zorla alıştırtılmasının imkânı yoktur. İnsan kanunla, kaba kuvvetle, zorla alıştırmayla ıslah edilemez ya da ahlâklı yapılamaz. Ancak davranışları değiştirilebilir. Bu davranış değişikliği de iç dünya ile uyuşmayacağından sahte bir değişikliktir. Örneğin askerlik eğitiminin parçası olan sıkı talimler ile ancak dayanma, maharet, kuvvet gibi özellikler geliştirilebilir. Fakat şeref, haysiyet, heyecan ve kahramanlık gibi hislerin geliştirilebilmesinin imkânı yoktur. Çünkü bu hisler ruhun özellikleridir ve dışarıdan müdahaleyi kabul etmezler (İzzetbegović, 2003: 144). Bu sebeple hakiki terbiye kendinden gelen terbiyedir. Dışarıdan yapılmaya çalışılan terbiyenin gayesi de insanı doğrudan doğruya değiştirmek değil -ki kelimenin tam manasıyla bu mümkün değildir- örnek, nasihat vb. gibi metotlarla iç dünyadaki iyiye yönelik değerleri harekete geçirmek olmasıdır. Terbiye ile bundan öte bir şeyin yapılmasının imkânı da yoktur. Çünkü Ahlâk tamamıyla insanın iç dünyasına dayanır ve insan iç dünyasında kendisi ile baş başadır. Bu sebeple insanın kurallara uyması onun ahlâklı olduğu

manasına gelmemektedir. Ancak insanın iç dünyasında iyiye doğru bir seçim yapması onu ahlâklı kılacaktır ve bu seçime müteakiben eylemlerde ahlâk nizamı içinde gerçekleşecektir. İzzetbegoviç bu düşüncesinden hürriyet konusundaki düşüncelerine kapı açmış olur ve sonraki adımında hürriyet ve ahlâk ilişkisini inceler.

Ahlâk ve Özgürlük İlişkisi

Aliya İzzetbegoviç, insanın iç dünyasına ve ahlâkına müdahale edilemezliği düşüncesinden, insanın iç dünyasında özgür olduğu fikrine ulaşır. Ona göre özgürlük ön şartı olmadan ahlâk da olmaz (İzzetbegoviç, 2006: 61).

İzzetbegoviç, insanın ne kadar özgür olabileceği ve eylemde mi yoksa düşüncede mi özgür olduğu tartışmalarına girmeyi gereksiz bularak insanın ne zaman nerede özgür olursa olsun sadece verdiği tek bir karar sebebiyle sorumlu tutulabileceğini belirtir. İnsanın özgürce vereceği bu tek karara binaen ebedi kaderinin cennetlik mi yoksa cehennemlik mi olacağının tayin edilebileceğini öne sürer. Bu karar iyi ya da kötü insan olmak tercihleri arasında verilecek olan bir karardır. Burada önemli olan iyi ya da kötü insan gibi davranmak değildir. “İyi ve kötü adam arasındaki tüm fark, sadece iyi adamın işleyemese de iyiliği sevmesi ve istemesi; iyiliği ne fiili ne de sözüyle tasdik etmese de ruhunun ta derinliklerinde, uzak bir yerlerde ‘tüm sonların sonunda’, tabanında bir arzu veya istekle tasdik etmesidir” (İzzetbegoviç, 2006: 61). Her insanda iyi ya da kötüyü isteme özgürlüğü asgari olarak mevcuttur. Ve bu asgari özgürlük esasında insanın kendi iç dünyasında iyi ya da kötüye yönelik duyulan arzuda mutlak bir özgürlüğe dönüşür. Nihai anlamda insan iç dünyasında mutlak özgürdür ve insan için asıl belirleyici olan iç dünyasındaki bu özgürlüğe dayanarak verdiği karardır. Bu bağlamda insanın mesleği, konumu, sosyal mevkisi, eğitimi, yetiştirme tarzı, felsefesi veya dini ne olursa olsun, insanın iç dünyasında özgürce, iyi ya da kötü insan olmak arasındaki verdiği karar esastır. İnsanın bu kararı verme özgürlüğü olmaksızın ahlâkın varlığından da söz etmemizin imkânı yoktur. Çünkü temelde insan bu karara binaen ahlâklı ya da ahlâksız olabilir. Ahlâkla özgürlük arasında böyle kopmaz bir bağ mevcuttur.

İzzetbegoviç’in yukarıda açıklamaya çalıştığımız hürriyet bağlamındaki düşünceleri sadece mantiki önermeler silsilesi üzerine kurulmamıştır. Onun ahlâk ve özgürlüğe dair düşüncelerinin tatbikini hayat hikâyesinden okumamız da mümkündür. İzzetbegoviç’in kaleme aldığı *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar* adlı eserini düşünsel anlamda, iç dünyasında özgürlüğe kaçışına ithaf etmesi bu durumun en açık göstergesidir.

İzzetbegoviç’in yaptığı bu analizler sonrasında cevapsız kalan önemli bir soru vardır. Bu soru; insana özgürce tercih yapma imkânı veren iç dünyanın, nasıl oluştuğu, nelerden etkilendiği ya da bu iç dünyada var olan hürriyetin nereden kaynaklandığıdır. İzzetbegoviç, analizinde bu soruya cevap vermez, fakat bu soruya neden cevap vermediğini belirtir. Ona göre bu soruya aklın sı-

nırlarında cevap vermenin imkânı yoktur. Akıl hürriyeti idrak edemez ve akıl ile her hakiki ahlâk arasındaki ayrışmada buradan başlar (İzzetbegović, 2003: 146). İzzetbegović, bu cevapsız kalan sorunun ışığından hürriyet, ahlâk ve akıl arasındaki ilişkiyi inceler.

Ahlâk ve İnsan Akıl İlişkisi

İzzetbegović'e göre; tıpkı hürriyette olduğu gibi ahlâk da akıldışı bir kategoridir. Aklın fonksiyonu ve görevi tabiatı, mekanizmayı, hesabı keşfetmekten ibarettir. Eninde sonunda aklın fonksiyonu kendisini keşfetmesinden ibarettir ki tabiatla akıl mekanizmasından daha büyük bir şey bulunamayacağından dolayı da akıl bu keşfetme sürecinde tekrara düşer (İzzetbegović, 2003: 146). Böylelikle akıl insanın iç dünyasına, ruhuna müdahale edemez. Müdahale edemediği gibi iç dünyayı keşfedemez. Çünkü akıl dış dünyadaki şeyler arasındaki ilişkiler kurma görevi ile vardır. İzzetbegović, bu tahlilleriyle materialist düşüncüyü eleştirerek, ahlâkın prensip olarak da tatbikat olarak da aklın mahsulü olmadığını belirtir. Ona göre; Ahlâken kabul ya da reddedeceğimiz hususlarda akıl hakiki manada hüküm veremez. Yani bir şeyi ahlâken iyi olmayışı ilmen ispat edilemez. Güzel ile güzel olmayan, sanatsal ile sanatsal olmayan arasındaki münasebeti ilmen tespit etmenin mümkün olmadığı gibi iç dünyaya yönelik hiçbir hususu ilmen ispat etmenin imkânı yoktur. Daha doğru bir ifade ile bir şey ilmen ispatlanma alanına dâhil olamıyorsa, inan/iman alanına dâhil olmaktadır. Çünkü bu mefhumlar tabiat içinde yer almaz. Bu sebeple Aydınlanmacı anlayışın temel pusulaları olan hürriyet, eşitlik, kardeşlik, adalet gibi hissiyatların ilimle, dolayısıyla akılla bir ilişkisi yoktur. Bunlar ancak ahlâkla ilintilendirilebilir. David Hume, Hutcheson gibi düşünürlerden faydalanarak ahlâk ve akıl ilişkisini ortaya koyan İzzetbegović, bu iki unsur arasındaki tezdâd müşahhas meselelerden örneklerle ortaya koymaya çalışır. Mesela ilim suni tohumlama, tüp çocuk ve ölümün kolaylaştırmasını kabul eder. Hatta bunların yapılabilmesi ilimsiz mümkün değildir. Bunları meydana getiren yegâne şey ilimdir. Fakat her ahlâk hangi dine dayanırsa dayansın bu ilmi hususları reddeder (İzzetbegović, 2003: 149). Suni tohumlama, kürtaj, tabi olmayan ölümler, vb meseleler sadece teknik bakımdan ilmidir. Uygulanışı bakımdan ahlâki meselelerdir. İzzetbegović'in bu örnekler üzerinden açıkladığı akıl/ilim ile ahlâk ilişkisi, günümüzde en görünür biçimde atom ve misket bombalarında göstermektedir. Bu bomba türlerinin yapılışı, kullanım şekli tamamıyla teknik ve dolayısıyla ilmi bir mesele iken, hangi durumlarda kullanılacağı hususu tamamıyla ahlâki meseledir. İlim/akıl ile ahlâk arasında bu derece farklılık bulunmaktadır.

Ahlâk Din-Yaratıcı ilişkisi

Aliya İzzetbegović'in ahlâk ile ilintili olarak ele aldığı temel meselelerden bir diğeri de din ve yaratıcı konusudur. Esasen ahlâkın akıl ile izah edilemeyeşi, din ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Vazife duygusuna dayanan ahlâkın menfaatçi olmayan yönü bu dünyaya yönelik karşılık beklemeksizin bir takım

eylemlerin sergilenmesi anlamına gelmektedir. Zaman zaman ızdırap veren ve insandan bir şeyler feragat etmesini gerektiren ahlâki eylemlerin bu dünyadan menfi beklentilerin olmaksızın sergilenmesi, bir ebediyetin olduğunun göstergesidir. Bu ebediyet ise, bir Allah'ın var olduğunun göstergesidir. Daha yalın bir ifade ile İzzetbegoviç'e göre ahlâki davranış ancak ve ancak bir ebediyetin, yaratıcının ve hesap gününün olması ile mana bulur (İzzetbegoviç, 2003: 140). Aksi takdirde ahlâkilik uğruna yapılan her fedakârlık ve çekilen her ızdırap ahmaklık olarak değerlendirilirdi (İzzetbegoviç, 2006: 49). Bu sebeple ahlâk-din ve ahlâk-yaratıcı arasında kopmaz bir bağ vardır. Öyle ki ahlâk ancak bir yaratıcının varlığı durumunda anlamlıdır. Bu yönüyle ahlâk devamlı olarak ancak dine istinat edilebilir ya da dinden kaynağını alır ve din de ahlâk da başka bir dünyanın var olduğu düşüncesinin ispatı niteliğindedir.

İzzetbegoviç, din ile ahlâkın müşterek hareket noktasını "Ahlâk isteklere ve davranış kaidelerine dönüştürülmüş dindir veya başka bir ifadeyle insanın istekli davranışı veya Allah'ın varlığı gerekçesine uygun bir şekilde diğer insanlara karşı tavrıdır. Çünkü vazifemi bütün güçlük ve tehlikelere rağmen yapmam icap ediyorsa (ki buna menfaat gözetken davranıştan farklı olarak ahlâk deriz) böyle bir istek ancak bu dünyayı ve bu hayatı tek dünya ve tek hayat görmemek halinde haklı gösterilebilir" (İzzetbegoviç, 2003: 153) şeklinde ifade eder. Diğer taraftan ise İzzetbegoviç ferdi davranış ve eylemsel bazda ahlâkın doğrudan doğruya dine bağlı olmadığını ifade eder. Yani ahlâkilik yönünde sergilenen her davranış dinden kaynaklanmamaktadır. Örneğin denizde boğulan birisine yardım etmek ahlâki bir sorumluluktur. Fakat ateist kimselerin de bu yardımı hiç düşünmeden yapabilmeleri pek tabi mümkündür. Onun bu yardım eylemi doğrudan din ile ilişkili değildir.

İzzetbegoviç, din ve ahlâk arasındaki kopmaz ilişkiyi bu şekilde analiz ettikten sonra akıllara gelebilecek olan, ateist ya da materyalist insanların ahlâka uygun davranıp davranamayacağı sorusuna değinir. Ona göre; birçok dindar insanda gayri ahlâki eylemler görülebileceği gibi birçok ateistte, materyalistte veya Marksist'e de ahlâka uygun davranışların görünmesi pek tabi mümkündür. Çünkü davranışlarımızın pek çoğu bizim şuurlu tercihlerimizden ziyade, çocukluktaki terbiye ve kabul edilmiş anlayışlarımızın neticesidir. Bir kimse, daha çocukken büyükleri saymaya, yalan söylememeye, söz tutmaya, haklıyı haksızı gözetmeye vb. ahlâki eğilimlere alışmışsa o zaman bu alışkanlıklar kişinin ilerideki siyasi, felsefi ya da dini görüşü ne olursa olsun şahsi özellikleri olarak kalacaktır. İzzetbegoviç'e göre; tam da bu noktada kişinin edindiği bu ahlâki bir dindir. Bu din, kişinin kendi dini değilse bile kişiye aktarılmış olan bir dindir. Bu durum ahlâklı ateistler ile ahlâksız dindarların çıkmasına imkân vermektedir (İzzetbegoviç, 2003: 166). Fakat İzzetbegoviç ahlâklı ateistin olabileceğini belirtirken ahlâklı ateizmin ya da materyalizmin mümkün olmadığını altını çizer. Çünkü ateizm, materyalizm veyahut Marksizm ahlâki konu edinmez ve ahlâk üzerine bir dünya inşa etmez. Ateistlerin, Marksistlerin ve Materyalistlerin ahlâka uygun davranış sergilemeleri ise ancak öğrenmiş

oldukları ve esasında farkında olmadan benimsedikleri dini kalıplardan gelmektedir. Bu dini kalıplar muhit, aile, edebiyat, film ve mimari içinden oluşmuş ve oluşmaya devam eden kalıplardır (İzzetbegović, 2003: 171). Böylelikle ateistler ahlâk korkusu, ebediyet gibi hususların yerine vicdanı ikamet ederek ahlâka uygun davranışlar sergilemeye muktedir olabilmektedirler.

Sonuç olarak İzzetbegović'e göre din olmadan prensip ve fikir olarak ahlâkın olması imkânsızdır, tatbikatta ise ahlâklılık mümkündür. Tatbikatta sergilenen bu ahlâkîlik kişinin sosyalleşme sürecinde edindiği terbiyeye dayanmaktadır. Bu sebeple ahlâklı ateistlerin var olması ateizmin ahlâk düzeni üzerine kurulmuş bir sistem olduğu ya da kişiyi ahlâki davranmaya sevk ettiği izahı ile açıklanamaz, bu durumun izahı ancak kişilerin sosyalleşme süreçlerinde yatmaktadır. Din ise kişilerin ahlâki davranmasına dair motivasyon görevi görür ve öğütlerde bulunur; fakat buna rağmen yine sosyalleşme süreci ile açılabilenğimiz sebeplerden dolayı ahlâksız dindarların var olması mümkündür.

Aliya İzzetbegović'in ahlâka ve ahlâk ile ilişkili olduğunu düşündüğü diğer mefhumlara ilişkin görüşlerine yer verirken, altının ısrarla çizilmesi gereken iki temel husus vardır. Bunlardan birincisi onun ahlâka dair düşüncelerinin tamamının İslâmi bir zemin üzerine yükselmiş olduğu ve ele aldığı konuları Kur'anî bir yorumlamaya tabi tuttuğudur. Bu durum İzzetbegović'in ahlâka önceden değinmiş düşünürlerden veya felsefecilerden istifade etmediği anlamına gelmemektedir. Aksine o, başta Kant, Hume ve Bergson olmak üzere birçok düşünürün ahlâk konusundaki argümanları kullanmıştır. Diğer bir husus -ki bu husus onun çalışılmaya değer bir düşünce adamı kılmakta ve onu diğer düşünce adamlarından ayıran en temel özellik olarak karşımızda durmaktadır- İzzetbegović'in ahlâka dair düşünceleri ile eylemlerinin arasındaki tutarlılıktır. Bu tutarlılığı O'nun savaş günlerinde düşmanlarına karşı davranışlarında, hapisane hayatında kendisine yapılan gayri ahlâki teklifleri kabul etmemesinde, hürriyete olan düşkünlüğüne ve hürriyete dair sergilediği eylemlerde ve nihai olarak dini algılama ve yaşama biçiminde gözlemlememiz mümkündür (bkz. İzzetbegović, 2003b).

Siyaset Anlayışı

İzzetbegović'in bizzat içinde bulunduğu siyaset dünyasında başarılı bir rol oynamasında ki temel etken, onun siyaset anlayışında gizlidir. O siyaset adamlığını sadece bir sorumluluk duygusuyla gerçekleştirmemiş aynı zamanda gençliğinden bu yana üzerine düşündüğü siyaset felsefesinin gereklerini yerine getirmenin bir aracı olarak görmüştür. Bu sebeple onun siyaset anlayışı başta ahlâk, özgürlük, insan ve İslâm kavramları olmak üzere, ele aldığı her kavramla yakından ilintilidir. Çünkü onun zihin dünyasında tüm bu kavramlar bir paradigmanın inşacısı konumundadır. Bu paradigma en genel anlamı ile İzzetbegović'in üçüncü yol olarak adlandırdığı, İslâm temeline dayanan siyaset ve hayat anlayışıdır.

İnşa etmeye çalıştığı paradigmanın gereği olarak İzzetbegoviç'in hem eylemlerinin hem de düşünce dünyasının merkezi kavramlarından birisini siyaset oluşturmaktadır. Her ne kadar kendisi aktif siyasette sadece 10 yıl bulursa da, hayatının hiçbir evresinde siyasetten uzak durmamıştır. Bu sebeple onun siyasetçi kişiliği hayatının tamamını kapsamaktadır. Bu durum onun siyasete dair düşüncelerini tahlil etmek için eserlerinin yanı sıra eylemlerinin de referans olmasına imkân vermektedir. Çünkü İzzetbegoviç eylemlerini ve siyasal pratiklerini birçok siyasetçiden farklı olarak, devraldığı siyaset kültüründen ziyade kendi siyaset felsefesi doğrultusunda sergilemiştir. Dahası bir düşünür olarak İzzetbegoviç, İslâm temeline dayanan bir siyaset felsefesi üretmiştir. Bu sebeple onun eylemlerinde, konuşmalarında, siyasal bir hareket olarak nitelendirilebilecek eserlerinde, siyasete dair düşüncelerini anlamamız mümkündür.

İzzetbegoviç'in siyasete dair düşünceleri her şeyden önce insan anlayışı ile yakından ilintilidir. Daha doğru bir ifade ile onun siyaset anlayışı insan merkezli bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla onun siyasete dair düşüncelerinin temelini, insanın temel değerlerinden olan ve bir anlamda insanı diğer varlıklardan ayıran, hürriyet, ahlâk ve din oluşturmaktadır. Birbirleri ile yakından ilintili olan bu üç kavramın, İzzetbegoviç'in siyasete dair düşüncelerine etkisi, eylemlerinde ve eserlerinde kendisini açık bir şekilde göstermektedir. Onun insanı baskı altına alan ve insanın özgürce yaşamasına imkân vermeyen her türlü totaliter sisteme yönelik, gerek eylemsel gerek fikri mücadelesi bu durumu örnekler niteliktedir. Ona göre; baskı ve totaliterlik üzerine kurulan devletin ve siyasetin otorite problemi vardır. Bu sebeple baskıcı ve totaliter siyaset ya da devlet hiçbir zaman gerçek bir iktidar değildir. Çünkü İzzetbegoviç'e göre bir devletin baskı miktarı onun otoritesi ile ters orantılıdır. Bu sebeple siyaset insan hürriyetini her daim hesaplama müktedir bir yapıya sahip olmalıdır. Gerçek otorite ancak bu şekilde mümkündür. İzzetbegoviç'in siyaset anlayışı menfaat duygusundan ziyade sorumluluk duygusuna dayanmaktadır. İnsanın iç dünyasında yaptığı muhasebe sonucunda oluşan sorumluluk duygusu ise ahlâkiliğin göstergesidir. Siyasetin, sorumluluk ve ahlâk duygusuna dayanması ise, bu dünya için yapılmadığının göstergesidir. Günümüzün birçok siyasetçisinden ve siyaset felsefecisinden farklı olarak siyaseti sorumluluk ya da ahlâk zeminine dayandıran İzzetbegoviç'in Bosna halkının en zor döneminde siyasete atılması, tüm hayatı boyunca eleştirel bir siyasal tavır takınması, siyaset uğruna hapisanede yatmayı göze alması, siyasette hiçbir menfaat gütmekten yaklaştığının ve siyaseti sorumluluk ile eşdeğer gördüğünün göstergesidir.

İzzetbegoviç'in devlet merkezli ve sorumluluk duygusuna dayanan siyaset anlayışı, günümüz siyasetinde etkili olan Machiavelli'nin ön gördüğü siyaset anlayışının zıttı niteliğindedir. Çünkü Machiavelli'ye göre; devletin kendi otoritesinin devamını sağlamak için başvurduğu her yol mubahtır. Bu yol gayri ahlâki ve insan özgürlüğünü hiçe sayan bir yol olsa da devlet, kendi menfaatine ters düşen her olay karşısında haksız da olsa sadece kendi bekasını dü-

şünmelidir. Bu doğrultuda gerektiğinde her türlü baskı aracını kullanmalıdır (Bkz. Machiavelli, 1999). Machiavelli'nin devlet merkezli ve menfaat duygusuna dayanan bu görüşü İzzetbegoviç'in düşüncesi ile tamamıyla zıt istikamettir. İzzetbegoviç' göre; "Machiavelli siyaseti ahlâktan ayırmıştır. Machiavelli, ahlâkı ferdi ve kamuya ait olmak üzere iki ayırır ve ilkinin ikincisine tabi kılar. O aynı zamanda toplumun hedefi olarak kamu çıkarını uygular. Fakat onun nazariyesi sözde kamu çıkarının ne kadar ahlâksız ya da ahlâk-dışı olabileceğini göstermeye de yarayabilir" (İzzetbegoviç, 2006: 96). İzzetbegoviç'in Machiavelli siyaset yapma tarzını bizzat gözlemlediği yerler Sovyet Rusya, Almanya ve Yugoslavya olmuştur. Bu sebeple sosyalizm, komünizm ve faşizm onun hem fikri hem eylemsel muhalefetine hedefinde yer almıştır. Bu sistemlerin baskıcı ortamında yaşayan ve her fırsatta bu sistemleri eleştiren İzzetbegoviç'e göre; her siyasal sistem temelde benzer amaç taşımaktadır. Fakat her birinin metotları kendine özgüdür ve siyasal sistemlerin arasındaki temel fark metotlarıdır. Bu nedenle asıl sorgulanması gereken siyasal sistemlerin metotlarıdır. Nitekim İzzetbegoviç sosyalizmi, komünizmi ve faşizme yol açacak diğer siyasal biçimleri her fırsatta sorgulamış ve böylelikle düşündüklerini hayata geçirmiştir.

İzzetbegoviç'in birçok sistemi sorgulaması sonrasında, kendi halkı ve günümüzde homojen halk yapısını barındırmayan ülkeler için en uygun gördüğü yönetim biçimi demokrasidir. Ona göre demokrasi kelimesi kadar çelişkili kelimelere konu olmuş ve yanlış kullanılmış kelime çok azdır. Zalim liderlerin hiç birisi kendisini diktatör olarak adlandırmamış aksine kendilerini hep demokrat görmüşlerdir. Çoğunluğu ellerinde bulunduranlar da tıpkı zalim diktatörler gibi kendilerini demokrat sanmışlardır. Hâlbuki çoğunluğa dayanan sınırsız gücün de despotizmden farkı yoktur. Bu sebeple demokrasi esasında çoğunluğun düşüncesinden ziyade yasalar önünde herkesin eşit olması manasına gelmektedir. Özgürlüğün ölçüsü azınlıklara nasıl davranıldığıdır ve insanların farklı düşünebilmelerinden önce düşünce özgürlüğüne sahip olmaları gerekir. İzzetbegoviç'in demokrasi anlayışı da bu düstur üzerine şekillenir (İzzetbegoviç, 2006: 545). Ona göre her insanın düşünce özgürlüğünün olması gerekir. Bunu sağlayan iyi diktatörler var olabilir. Fakat asla iyi bir diktatörlük sistemi var olamaz. Bu sebeple İzzetbegoviç Bosna için hiçbir zaman tek bir kişinin egemenliğine dayanan yönetim biçimi öngörmez ve demokrasinin savunuculuğunu yapar. İzzetbegoviç, Demokratik Eylem Partisi (SDA) adını taşıyan partisinin tanıtım konuşmasında partisinin ön gördüğü yönetim biçimini; özgür birey olarak insanı merkeze alan, dil, din, ulus, ırk, cinsiyet fark etmeksizin, toplumsal statü veya siyasi kanat fark etmeksizin halkın ve vatandaşın eşitliğine dayanan, haklarını kayıtsız ve şartsız tanıyan demokrasi anlayışı şeklinde tanımlar (İzzetbegoviç, 2006: 76). Çünkü demokrasi ahlâklı bir yönetim şeklidir. Fakat tıpkı iyi diktatörlerin var olabileceği gibi demokratik sistemlerde de kötü yöneticiler var olabilir.

İzzetbegoviç ulus devlet anlayışının ortaya koyduğu siyaset yapma tarzı-

na eleştirel yaklaşır ve bu siyaset türünün demokrasi ile bağdaşmayacağını düşünür. Çünkü bu siyaset tarzı çoğunluğun iktidarda olmasını ön görmekte ve azınlığı görmezden gelerek devlet merkezli bir siyaset gütmektedir. Ona göre ulus devletler bilgisiz kimselerin zihinlerinde kargaşaya sebep olan milli duygu ile milliyetçilik arasındaki farklılıkları görmezden gelerek siyaset yaparlar. Esasında bu farklılık sevgi ve nefret arasındaki farklılık kadar büyüktür. Milli duyguları olan bir kimse kendi halkını sever, onların kusurlarını ve erdemlerini kendi üzerinde taşır. Kısacası o halka aittir. Bir milliyetçi ise kendi halkını sevmekten çok başkalarından nefret eder ve başkalarının sahip olduklarını elde etmek ister. Hoşgörüsüzdür ve gerektiğinde fiziksel baskı uygular (İzzetbegović, 2003: 550). Bu sebepten dolayı güçlü ve başkasına tahammül etmeyen bir siyasete ihtiyaç duyar. Bu siyaset yapma tarzı ahlâki olmadığı gibi, insan merkezli de değildir.

İzzetbegović'in gerek siyaset anlayışı gerekse de demokrasiye dair görüşlerinin tamamı İslâmî bir zemin üzerine oturmaktadır. Onun ön gördüğü siyaset anlayışının ve yönetim şeklinin İslâm ile çelişir hiçbir tarafı yoktur. Çünkü o düşünce dünyasının merkezine İslâm'ı koymuş ve ele aldığı her türlü konuyu İslâm'ın ışığında incelemiştir. Bu sebeple de adalet onun siyaset anlayışında merkezi bir yer tutmaktadır. Bu adalet İslâm'ın ön gördüğü her kese eşit şekilde muamele etmeyi gerektiren adalettir ve bu adaletin gereği İzzetbegović azınlıkların haklarını her daim savunmuştur. Demokrasinin diğer yönetim sistemlerinden farkı ise, adil olmaya en yakın sistem olmasındandır. Tıpkı demokrasi gibi Cumhuriyetin getirdikleri de İslâm'a aykırı değildir. Hatta İlk dönem İslâm toplumlarında Cumhuriyetin örneklerini görmek mümkündür. Özellikle devlet başkanlarının seçilmesi, devlet başkanlarının halka karşı sorumluluğu, genel ve toplumsal işlerin beraberce halledilmesi noktalarında Cumhuriyet İslâm ile birebir örtüşmektedir (İzzetbegović, 2007: 184).

İzzetbegović'in siyasete dair düşüncelerini değerlendirirken her şeyden önce onun kendi dönemleri ile sınırlı analizler yapabildiğini göz önünde bulundurmalıyız². Bu sebeple İzzetbegović'in siyasete dair düşünceleri günümüzde alışılmışın dışında görülme de kendi dönemi düşünüldüğünde –ki kendisi hayatının büyük bir çoğunluğunu sosyalist rejim altında geçirmiştir- analizleri ezber bozucu niteliktedir. Onun bir düşünce adamı olarak siyasete dair düşüncelerini bizim için önemli kılan tam da bu noktadır. Zamanını aşabilen birisi olarak onun siyaset anlayışı sosyalizm rejimi açısından dillendirilmesi cesaret gerektirmektedir. Hele ki dini anlayışlara müsamaha göstermeyen bir yönetim altında İslâmî kurallara uygun bir demokrasi anlayışını dillendirmek dahi, onun bir düşünce adamı olarak nitelendirilmesine kâfi gelmektedir. Onun bu cesaretinin başka bir boyutu, teori ile pratik arasındaki uyum arayışıdır. Bu yönüyle İzzetbegović'in siyasete dair her düşüncesini, kendi pratiğinde somutlaştırmak mümkündür³.

2 İzzetbegović'in Bosna Hersek'te nasıl bir siyasi atmosferde yaşadığının ve Bosna Savaşının tarihsel arka planının ayrıntılarına vakıf olmak için (bkz. Malcolm, 1999).

3 Aliya'nın siyasetçiler için nasıl bir model teşkil ettiğine ve liderlik vasıflarının neler olduğuna vakıf olmak için (bkz. Davutoğlu, 1996) ve (Özel, 2003).

Sonuç

Metin boyunca İzzetbegoviç'in perspektifinden ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalıştığımız, genelde siyaset ve ahlâk anlayışı ile ilişkili olan tüm kavramlar, onun düşünce dünyasında esasında tek bir zemine dayanmaktadır. Bu zemin günümüz Batı ve Doğu toplumlarının yaşadığı toplumsal sıkıntıları aşmada insanogluna yol gösterecek olan İslâm'dır. İslâm İzzetbegoviç'in formülasyonunda, idealist-materyalist, sosyalist-liberal, sağ-sol, ruh-beden, dram-ütopya, Hristiyanlık-Yahudilik, topluluk-toplum, yaratma-tekamül vb. arasında yaşanan her türlü gerilimi aşmada –ki günümüz insanları tam manası ile bu iki zıt kutupların çatışması arasında kalmış ve adeta çıkışı bulunmayan bir labirente gibi hayatını devam ettirmektedir- günümüz insanı için bir üçüncü yoldur. O bu sebeple İslâm'ı tüm zıtlıkları aşan bir üçüncü yol olarak görmektedir. İzzetbegoviç'in çatı kavram olarak belirlediği bu kavramın altında, ele aldığı tüm kavramlar birbirleri ile etkileşim halinde ve bu çatı kavrama bağlı olarak durmaktadır. İzzetbegoviç'in ele aldığı tüm kavramlar, birbirleri ile etkileşim halinde onun çatı kavram olarak belirlediği “üçüncü yol” kavramı altında yer alır. Onun düşünce dünyasını ve ele aldığı meseleleri anlayabilmek için bu bütüncül yaklaşımını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Onun düşünce dünyasını ve ele aldığı meseleleri anlayabilmek için İslâm ile temellendirdiği ahlâk, özgürlük, vazife, din, insan aklı, siyaset gibi kavramların dinamik içiçeliğini sergileyen bütüncül yaklaşımını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Kaynakça

- AKIN, Mahmut H. (2006), “Aliya ve Savaş Ahlâkı”, *Tezkire*, Sayı: 42, Ankara, s. 221-226.
- ARSLAN, Adem Yavuz, (2003), Aliya İzzetbegoviç, İslâm'ın Batılı Yüziydü, *Aksiyon*, Sayı: 464, s. 45-50.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, (1996), “Aliya Modeli ve Bosna'daki Liderlik Yapılanması”, *Aksiyon*, Sayı: 94, s. 38-40.
- İZZETBEGOVIÇ, Aliya, (2003a), *Tarihe Tanıklığım* (çev. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İZZETBEGOVIÇ, Aliya, (2003b), *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, (çev. Salih Şaban). İstanbul: Nehir Yayınları.
- İZZETBEGOVIÇ, Aliya, (2006), *Özgürlüğe Kaçışım Zindandan Notlar* (çev. Hasan Tuncay Başoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İZZETBEGOVIÇ, Aliya, (2007), *İslâm Deklarasyonu ve İslâmi Yeniden Doğuşun Sorunları*, (çev. Rahman Ademi). İstanbul: Fide Yayınları.
- İZZETBEGOVIÇ, Aliya, (2008), *Konuşmalar* (çev. Fatmanur Altun, Rıfat Ahmetoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- MALCOLM, Noel, (1999), *Bosna*, (çev. Aşkın Karadağlı), İstanbul: Om Yayınları.
- ÖZEL, Mustafa, (30 Ekim 2003), Yüzyılın Savaşçısı: Aliya İzzetbegoviç, *Yenişafak Gazetesi*.

ÖZLEM Doğan (2004) Etik-Ahlâk Felsefesi: Bütün Eserlerine Doğru-12, İnkılap Yayınları, İstanbul.
MACHIAVELLİ, Niccolo (1999) Hükümdar (çev. H.Kemal Karabulut). Sosyal Yayınları, İstanbul.

Aliya İzzetbegović'in Ahlâk ve Siyaset Anlayışı

Araş. Gör. Faruk Arslan

Abstract

Aliya İzzetbegović, who lead the Muslims during the Bosnian War and who became the head of state after the war, is one of the rare characters who can embody the characteristics of both a politician and of a man of thought successfully. This quality of his makes him unique among the contemporary Islamist thinkers. Also being the proof of action-thought consistency, this quality is possible only through the establishment of a well-developed philosophy of ethics and politics. Aliya İzzetbegović structured such a deeply founded perspective of philosophy of ethics and politics. His political and ethical views based on his third way concept forms the basis of his world of thought. In this context, the aim of this essay is to analyze the way in which İzzetbegović handled the concept of ethics and politics and to analyze the relationship between these concepts with the ones that he dealt with.

Key Words: Ethics, Politics, Religion, Third Way, Freedom

Aliya İzzetbegović'in Ahlâk ve Siyaset Anlayışı

Araş. Gör. Faruk Arslan

Özet

Bosna Savaşında Müslümanların liderliğini ve savaş sonrasında Bosna Hersek Devletinin başkanlığını yapan Aliya İzzetbegović; siyasetçi ve düşünce adamlığı kimliğini ayna anda başarılı bir şekilde taşıyabilen ender kişilerdendir. Onu çağdaş İslâm düşünürleri arasında farklı kılan bu özelliğidir. Aynı zamanda eylem-düşünce tutarlılığının bir göstergesi olan bu özellik ancak kapsamlı bir ahlâk ve siyaset felsefesinin geliştirilmesi ile mümkündür. Nitekim İzzetbegović benimsediği kimliklerin zeminini oluşturan derinlikli bir ahlâk ve siyaset felsefesi perspektifi ortaya koymuştur. Onun üçüncü yol kavramına dayanan ahlâk ve siyasete dair görüşleri, aynı zamanda düşünce dünyasının zeminini oluşturmaktadır. Bu bağlamda makale İzzetbegović'in ahlâk ve siyaset kavramlarını ele almasını ve bu kavramların ele aldığı diğer kavramlarla ilişkisini analiz etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Siyaset, Din, Üçüncü Yol, Özgürlük

İslâmcı Kadının “Kusursuz Cinayeti”

Ercan Yıldırım

Başkasının derinlikleriyle oynama! (Wittgenstein)

Türkiye’de İslâmcı hareketin tezlerinin, ontolojik varsayımının, zihinlerde canlandığı sorularının ve şüphelerinin dayanak noktalarından birini İslâmcı kadın oluştururken; İslâmcılığın modernliğini, geleneksel kalıplara karşı çıkışını, ürettiği kültürle destekleyen, geliştiren ve dönüştüren yine İslâmcı kadınlar olmuştur.

İslâmcılığın II. Meşrutiyet sonrasında siyasal konjonktüre bağlı gelişen fikri ortamla siyasî meşruiyet sahası bulması, Osmanlı İmparatorluğu özelinde Müslümanların Batı değerler sistemi ve siyasî – askerî sahasındaki geriliğiyle ilgilidir. Batılı anlamda ilerleme anlayışını içselleştiren İslâmcılığın gerilemenin sebeplerine ilişkin fikirleri, getirdiği çözüm önerileri modernitenin metodundan çok da ayrı gözükmemektedir. Buna göre “İslâm mani – i terakki değildir” (Said Halim Paşa, 1993;153) merkezinde şekillenen İslâmî tezler, buna bağlı reçeteler, “Modern bir İslâm düşüncesi” hareketinin de başlangıcı olmuş, siyasal gelişmelerle birlikte modernitenin parçalı metodolojisi İslâmcılığın kategorilere ayrılmasına neden olmuştur.

İslâm düşüncesinin ontolojik olarak batılı / modern ayrımını kökleştirmesine, İslâmcıların zihnen bunu desteklemesine rağmen, yöntem ve davranış olarak modern tahayyülü “tek yol” kabul etmesi sonraki yıllarda da etkisini gösterecek ve “İslâmî çözüm” başlığı altındaki gelişmeler dahi modern düşüncüyü Türkiye’de alternatifsiz kılacaktır.

İslâmcılığın II. Meşrutiyet’ten itibaren Batı ile kurduğu ilişki biçimi, “medeniyete İslâm’ın bigâne kalamayacağı” şeklinde gelişmiş, pratikteki etkisi de günden güne artmıştır. Bu yönelim İslâmcılığın da “modern hareketlerden” herhangi biri haline gelmesine uç verirken; modernite karşısında takınılan tavır, ilk halinden farklı olmayacak derecede ezik, yenik, siniktir.

İslâmcılığın belirgin vasıflarından biri aslında onun sıkıntısıdır. İslâmcı düşüncenin insan ve kadro yapısı modern Batı’ya cepheden karşı çıkacak di-

rayette olmamıştır hiçbir zaman. Münferit çıkışların “zenginlik” biçiminde kabul edilmesi haricinde sistemli, donanımlı, katışıksız bir karşı duruş miras olarak alınmadığı için bu düşünce tekâmül de etmemiştir. Batı ile baş başa kalan her Müslümanın veya her Müslüman grubun ürettiği “çözüm”ler ve metodlar “İslâmî hareketler” biçiminde ortaya çıkmıştır.

İslâmcılığın çıkışı ve niteliği için çok farklı görüşler ifade edilebilir. II. Meşrutiyet İslâmcılığı için devletin içine düştüğü durum ehemmiyet kazanırken Cumhuriyet sonrası İslâmcılığı “Müslümanların içine düştüğü durum”la ilgilenmeye başlamıştır. Devletin selameti ile İslâm’ın selameti bir tutulsa bile “kaynaklara dönüş” başlığı altında tarihi birikimin toptan eleştirilip raflara kaldırılmak istenmesi İslâmcı hareketin modern vasfını açıklar. İslâmcılık tam da modernitenin amacını gerçekleştirerek geride kalan yüzyılları silip yepyeni paradigmayı Müslümanlara vazgeçilmez kılmıştır. Geleneksel İslâm düşüncesinin teorik ve pratik vasfıyla İslâm düşüncesinin genel yapısının örtüştüğü modern zamanlarda öğrenilmiştir. Çünkü İslâmcılığın “öteki – medeniyet” problemi olmamıştır. “İslâmcılık geleneksel İslâm’dan farklı biçimde rakip olarak diğer dinleri almaz.” (Türküne, 1994, 28) Dolayısıyla moderniteyi de bir karşı – medeniyet görmeyen İslâmcılığın “mesele”yi algılama biçimi sonraki dönemlere de aynen miras olarak kalmıştır.

Meşrutiyet dönemi İslâmcılığında gözlenen geleneksel yapıya karşı duruş Cumhuriyet sonrası İslâmcılığında etkisini iyiden iyiye artırdı. Açıkta gelenek reddedilmese bile onun içindeki bazı hususları tasfiye etme anlayışı topyekûn modernitenin geçerli tek algı biçimine dönüşmesine neden oldu. İslâmcılığın farklı dönemleri yepyeni kuşaklar doğurdu. Modernitenin yolunu açtığı bu yeni insan ve yaşam tipi, geleneksel olandan büsbütün ayrılınca ortaya çıkan yeni sorunlar, yeni çözüm yolları getirirken sahneye yeni çatışma alanları da sürdü. Kendi ahlâkını da üretti. Geleneksel hayatta “ortalıkta gözükmeyen toplumsal kategoriler” eylem alanı, düşünce merkezi oluşturmaya başladı. “Modern arenada” modern yöntemlerle baş etmeye niyetli Müslüman tipi ortaya çıktı. Bahsi geçen kategorilerden biri de İslâmcılığın özellikle son kırk yılında, temel tezlerini içselleştiren ve öncüllerini geliştiren “başörtülü kadın” “tipidir.”

Modernleştirme Araçları ve İslâmcı Kadın

Bu yeni prototip içinde başörtüsü ve onun getirdiği sorunlar tamamen modern hayatın ürettiği yeni kültürde şekillenip tartışılmaya başladı. İslâmcılığın ana tezlerinden başörtüsü problemi ve Müslüman kadının kamudaki konumu, kamunun oluşum, gelişim ve işlevine hiçbir katkı sağlamadan tartışılırken aile ve mahremiyet alanını yepyeni algılara, tanımlara itmiştir. Modernitenin dinle olan sorunlu yapısı, dini ritüellerin ve “görüntü”lerin kamudan arındırılmasını öngörmektedir.

Modern öncesi dönemde veya gelenekselliğini yitirmemiş toplumlarda başörtüsü örtünme ve “hicab”la malûlken, modern dönemlerde başörtüsüne “yüklenen” anlam da değişmiştir. Başörtüsüne ve kadına yüklenen yeni kimlik tanımlarının geleneksel dönemde düşünülmesi dahi mümkün değildi. Ancak burada modern sonrası gelişmelerin etkisini göz önüne alarak söylersek; Batılı değerlerin imparatorluğun bünyesine yerleşmesinden önce ve gelenekselliğin devam ettiği süreç boyunca nasıl Müslümanların içinden “İslâmcı” diye bir grup çıkmamış ise başörtüsünün bir sorun olarak düşünülmesi ve bu konuda mücadele gereği de duyulmamıştır.

Batılı hareketlerden sonra yepyeni kimlikler için inşa süreçleri başlamıştır. Giyim kuşama yüklenen yeni roller ve vazifelerle birlikte kadın kimliği de yeniden inşa edilmiştir. İslâmcı kadın da bu süreç içinde modernitenin ürettiği yeni kültürün önemli ihtiyaçlarından biri olarak doğup, şekillenmiştir.

Geleneksel toplumun dinî yapısı Müslümanların İslâm’ı nasıl daha iyi yaşayacağını öğütlerken modern zamanlarda mesele inancı daha iyi hayata uyarlama çabasıyla ilgiliydi. Müslüman kadın deyimini kullanmak, Müslüman’dan ayrı olarak İslâmcı bir “kesim”i de dile getirmek, fikhî, kelâmî ve tasavvufî ayrılıkların zenginlik olarak algılanabileceği İslâm düşüncesinin genel yapısından farklı bir söylemin doğduğuna işaretler. İslâm’ı yaşamaktan, “İslâmcılığı yaşamaya” evrilen anlayış bugün yerini kaybederken, başörtüsünün asli vazifesini, “Müslüman kadının iffetini koruması” işlevini de alıp götürmüştür. Dolayısıyla başörtüsünün “bayrak” ve İslâmcı kadının “militan kadın” (Göle, 1994, 78) şeklinde nitelendirilmesi çabanın “modern metoddan geleneksel pay çıkarma” çabasına dayandığını göstermektedir.

Bu anlayış Müslüman kadınların mücadelelerinin yani kamuda başörtüsüyle yer alma gayretlerinin başarısızlığına sebep olurken, tesettür modasının gelişmesi, devlet dairelerinde başını açarak çalışanların önemli bir yekûnu tutması, her türlü sahada başörtülü kadın kimliğinin görünmesi hatta lider olması, mücadele sahasının “Müslüman kadından kadın kimliğinin sorunlarına” indirgenmesine kadar uzanmıştır.

İslâmcı kadın hareketinin modern yöntemlerle hareket etmesi en çok geleneksel kadına bakış açısını etkilemiştir. Başörtülü kadınlar aslında sistemle olan mücadelesinin yanında geleneksel kadın imgesini yıkmaya çabalamışlar, seküler kadın hareketlerinin temel tezleriyle paralel “erkek egemenliğini” hırpalamaya çalışmışlar, toplumun kadına bakışını değiştirip yeni bir kadın tanımına gitmişlerdir. Müslüman kadınların sistemle mücadelesi geleneksel algılarla savaşın sonucuna bağlıdır esasında. Dolayısıyla buradaki sorunsal aslında geleneksel kalmak ya da modern olmak arasında ince bir çizgi çekmekten çok, modern bir hayat “içinde” yaşamanın getirdiği koşulların kadınlara da sorumluluk yüklemesi, giderek bunun “sorumluluk” olmaktan çıkarak “zorunluluk”, hatta yaşam biçimine dönüşmesiyle ilgili.

İslâmcı kadın hareketi Müslümanların modern hayata intibaklarını kolaylaştırdığı gibi gündelik hayatta önlerine çıkan sıkıntıları aşmasını sağlayarak sistemin içinde sorunsuz yaşamının imkânlarını araştırmıştır.

İslâmcı Kadının Geleneksel ve Modern Fonksiyonu

Müslüman kadının, geleneksel rolü “kendi halinde” ve “ev”le ilgili olarak tasvir edilirken statüsünde ona yüklenen “analık rolü”, modern dünyada hem “evle ilgili” hem de “evin varlığını” teminat altına almaya evrilmiştir. Böylece Müslüman kadının modern sonrasında içine düştüğü durum ona modernleştirici rolünü de yüklemiştir. Geleneksel ihtiyaçlar, siyasal örgütlenme ve cemaat temelli yapıyla sosyolojik konumlanma, kadınların başörtüsü için mücadele etmesinin anlamını onaylamadığı gibi buna meşru bir temel bulamamıştır. Çünkü kadının geleneksel yapıda başörtüsü “bayrağı altında” toplanmasına ne gerek ne de ihtiyaç vardır. Dolayısıyla gelenek sonrası kadınlarının geleneksel kadın imgesini yıktığını söylemek tarihsel kırılmayı işaretlemekten çok farklı ihtiyaçlardan kaynaklanan yeni toplumsal ilişkileri, kamunun örgütlenme biçimini, Türkiye’nin içine girdiği değerler sistemini gösterir. “Zihinlere yerleşmiş kaderine boyun eğen, pasif, yumuşak başlı, itaatkâr, geleneksel Müslüman kadın imgesi, evinin kapalı kişisel dünyasından çıkarak kolektif kitlesel hareketlere katılan, aktif, talepkâr, hatta militan olan İslâmcı kadınlar tarafından kırılmaktadır.” (Göle, 1994, 78) yargısı Müslüman kadınların “talepkâr”lığının geleneksel kadın fikrini ortadan kaldırmaya yönelik olduğu gibi kadınların modern hayatta yaşaması, buna uygun dönüşüm geçirmesine yatkın işler yaptığını da açıklar.

Bu, Müslüman kadının yeni rolüdür artık.

İslâmcılığın başta siyasa üzerine yoğunlaşan düşünceleri, bu yöndeki birikimler ve hareketin umumî görüşü Asr-ı Saadet modelinin Müslümanların içinde bulunduğu yenilgi ve geriliğin giderilmesi için tek çare olduğu yönündedir. İslâmcılık hareketinin çelişkisi Asr-ı Saadet gibi “altın çağ” modern yöntemlerle kurmaktan geçer. “Asrı Saadet miti”ne ilk sarılanların şehirli ve eğitimli kadınlar olması hiç de tesadüf değildir. (Kurtoğlu, 2000, 24)

Modernite toplumları dönüştürmenin önemli unsurlarından biri olarak kadınları keşfetmiş, kadınların öncü, ikna edici gücü sayesinde seküler değerlerin kurumsallaştırılması sağlanmıştır. Bundan payını geç modernleşmeyi yaşayan Türkiye de almış ve Müslüman kadınlar 1970’li yıllardan itibaren aktif rol üstlenerek sisteme karşı başlattığı hareket ile kıyıda köşede kalmış tüm kadınları kamunun içine çekmeyi başarmış, kendi giyim kuşam reformunu dahi yapmıştır.

İslâmcı kadın hareketinin modern bir “kalkışma” olması birçok yazar açığ-

sından “geleneksel ve evinde oturan”, “kendisini ispatlayamamış ev ve çocuk eksenli yaşam” kipindeki kadına karşı kazanılmış bir mücadeledir aynı zamanda. İslâmcı kadının modernleştirici etkisi o derece kuvvetlidir ki kamuya açılmak şeklinde sunulan seküler faaliyetlere bigâne kalmış kendi İslâmî dünyasında yaşayan kadınları bile “gözler önüne” çıkarmayı başarmıştır.

İslâmcı Kadın Kimliğinin Oluşumu

Hareketin feminist niteliğini tartışmak esasların gözden kaçmasına neden olur. Bu bakımdan İslâmcı kadın hareketinin marjinalleşmemesi, etkisini kaybetmemesi için feminist tanımı hiç yapılmamıştır. Dış görünüş itibarıyla kendine özgü nitelik arzeden İslâmcı kadın hareketi içerik bakımından feminist öğeler taşır. Zira başörtülü kadının “cahil imajını yıktığı” (Aktaş, 1992, 42), değişimin bir “gereklik” (Meriç, 2000, 59) olarak görüldüğü fikirlerinin yaygınlığı göz önüne alınırsa “militan bir kadın”a dönüşen (Göle, 1994, 78) Müslüman kadınların İslâm’ın mı yoksa modernitenin mi savaşını verdiğini sormak gerekir.

Müslüman kadınların mücadelesi bu açıdan tek yönlü değildir. Bir yandan “yönetime karşı başörtüleriyle okuma ve çalışma mücadelesi” veren İslâmcı kadınlar öte taraftan da “şimdiki dünyanın” koşullarıyla yaşama mücadelesi içinde varolma savaşımı içindedirler: “Okumak, çalışmak, meslek sahibi olmak, ekonomik bağımsızlık... Evet, çok modernist talepler gibi görünüyor. Ama Müslüman kadınlar da herkes gibi ‘şimdi ve burada’ yaşıyorlar. Çevreleri Allah dostlarıyla, sahabeyle çevrili değil. Müslüman erkeklerin de dâhil olduğu karmaşık, insanın kötü tarafının ağır bastığı, şeytanileşmiş bir dünyada yaşıyorlar ve böyle bir dünyayla baş etmek zorundalar.” (Gülnoz, 2000, 104).

Müslüman kadının, İslâmcı diye tavsif edilerek, “sahaya inmesine” neden olan süreç de tastamam bununla örtüşür. Evini çekip çeviren, tarım ve hayvancılık yapan kadının modern zamanlarda kentsel bir vahşiliğe dâhil olması, modern iktisadî sektörlerde kendine yer bulma çabası buna bir de başörtüsüyle çalışma isteğinin eklenmesi ister istemez “İslâmcı kadın” kimliğini icbar ettirir. Artık kamusal sahada “kadın” olarak yer almanın yanında bir de başörtüsü ve “dinsel geleneği” ile de “var olmak”, hatta sahaya “dönüştürme” niyeti, moderniteyi kendiliğinden içselleştirmenin göstergesidir.

Yürürlükteki sistemin içinde çalışarak ideal İslâmî hayatı yaşamının daha da ötesi Asr-ı Saadeti kurmanın imkânsızlığı kadınların aşamadığı, modernitenin çok iyi yönettiği bir meseledir. “Modern hayat nefis ile mücadele etmenin daha önceki zamanlara göre daha zor olduğu bir hayattır. Çünkü her şey hız etrafında cereyan etmektedir. (...) Modern insan, ulvî olan ile bağını yitirmemek için sürekli olarak akışa karşı durmak, akışa karşı yüzmek zorunda. Geleneksel dünyada hayat durgun bir sudur. Hayat usul usul yaşanır. Ve bir üslup içinde yaşanır.” (Barbarosoğlu, 2000, 22) Romantik bakış açısından

nefs ile mücadele etmenin imkânsızlığı ile “kendinize ve çevrenize, akışa karşı durduğunuzu söylemiş” olmak mümkün görünmemektedir.

İslâmcı kadınların örtüleriyle ve dinî inançlarıyla modern şartların içinde yaşamak, çalışmak, okumak¹, kısaca kamusal bir sahada görünmek isteği modernitenin kendi içinden çıkardığı bir hedeftir. (Eraslan, 2000b, 213) Müslüman kadın için modernitenin koşullarından işe başlamak ne kadar paradoksal görünürse, aynı koşullar ve paradigmayla moderniteye karşı durmak da o kadar paradoksaldır.

Çok Partili Hayat, Dünya Sistemi ve İslâmcılık

Türkiye’de İslâmcılığın olduğu kadar İslâmcı kadının da entelektüel yapı kazanması ve aktif, belirleyici, yön verici çoğu zaman da özne konumunda yer alması 1980’li yıllara denk gelir. 60, 70, 80’li yıllarda darbelerle rağmen / darbelerle beraber İslâmî canlanma ve Müslümanların daha rahat imkânlarla kavuş(turul)ması, tesettürlü kızların üniversite hayallerini geliştirmiş, üniversitede okuyarak sistemle mücadele heveslerini gittikçe arttırmış, kamusal sahada bir yer edinme çabaları ile birlikte yeni sorunları peşinden getirmiştir.

Dünya sisteminin yeni evresinin Türkiye’de Özal ile hayat bulması, Müslümanların şirket ve para kültürü ile yüz yüze kalması, küçük cemaatlerin bile desteklenerek büyümesi Türkiye’de İslâmcılığın yeni evreye girdiğini gösterir. Bir yandan dünyadaki ekonomik sistemin kurumlarını içselleştiren İslâmcılar öbür taraftan başta tesettür olmak üzere tezlerini kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Ama umumî manzara İslâmcıların Türkiye’deki sisteme karışmak için büyük bir atak yaptığını göstermektedir. Çünkü ekonomik plandaki atılım, siyaset düzlemindeki etkinlikle birlikte kadınların artık çekinmeden “hayatın içinde” gezinmeleri, eğitim, siyaset hatta kamunun çeşitli kollarında görünmeleri İslâmcı tezlerle sistemin işleyişinin aynı zemine oturmakta kararlı olduğunu göstermekteydi.

Bu karşılıklı olarak birbirini yontarak gelişen bir süreçti aslında. Zaman zaman desteklenen çoğu zaman sindirilen İslâmcılık düşüncesi ittifaklarla birlikte eklektik düşünceyi kanıksamaya başlamıştı. İslâmcı kadınların bu eklektizmdeki rolleri her zamanki gibi üst düzeydeydi. “Başörtüsü mücadelesinde yol alma” bu eklektizmin en belirgin ifadesidir.

1 Bu sayılanlar aslında tamamen modernitenin insana “yüklediği” bir zorunluluk. Dolayısıyla kadınların eğitim ve çalışma başta olmak üzere kamusal sahada “iş” yapması mahremiyet sahasının da bir anlamda yeniden tanımlanmasıyla ilgilidir. Çünkü ailenin özel alandan kamusal alana çekilmesi, ekonomik, sosyal ve siyasal konumlanmaların birbirleriyle içsel hale getirilmesi, kadınların “talep” hakkını da beraberinde getirmiştir. Kadınlar çoğunca ucuz iş gücü olarak görüldükleri oranda fabrikalarda çalıştırılmış, kentsel alanın yayılımı ve nüfus, uzmanlaşma bağlamında gelişen eğitim ve sağlık alanlarında özel tercihe tâbi tutulmuşlardır. Dolayısıyla “yeni dünya görüşü” teknolojik ve felsefi sorunsallar en çok kadınların “aleniyet sahasını erkeklerle paylaşmasına” neden olmuştur. (Hobsbawm, 1998, 60 vd; Habermas, 1997, 270 vd.; Tourine, 2000, 248; Canatan, 1995, 95 vd.)

Alınan yolların kaybedilmemesi, “bir onlardan bir bizden” yargısını güçlendirmişti. Meşruiyet ve mensubiyet arayışı İslâmcıların savunma refleksini güçlendirirken, uyuşmayı beraberinde getirmiştir. “Karşı tarafın saldırıları” ve sürekli sorulan sorular karşısında İslâmcılar ritüellerine bir dayanak aramak, “sisteme karşı yürüttükleri savaşım”da” simgelerine ve simgeselliklerine “meşruiyet” bulmak kaygısı içinde kalmış, başörtülülerin okumalarına dayanak bulma endişesi üst düzeye çıkmıştır.

Karşı taraf nezdinde güçlü ve bilgili olmak, mücadeleyi vasıflı hale getirmek amaçları kamusal plana çıktığında “memleket için” söylemine dönüşmüştür. İşte bu eleştiriler ve sorular karşısında İslâmcı erkeklerin olduğu kadar kadınların da zihinleri teşevvüş etmiş, örtünmenin anlamı bilinenin ötesine geçmeye başlamış, yeni yeni anlam arayışlarına gidilmiş hatta tesettürün klasik ontolojisi sorgulanmaya başlamıştır.

İslâmcı kadınların başörtüsü takmalarındaki sebep hep tartışlagelmiş ancak bu konuda sarıh bir açıklama veya yorum İslâmcılardan da laiklerden de gelmemiş, iki tarafın birbirine karşı kullandıkları dil, taraftarlık ithamları hakiki ve sahici gerekçeyi örtmüştür. Dolayısıyla tesettürle bir mükellefiyeti yerine getirme niyetindekiler bile aslında bunun birden fazla anlama geldiğini, kendilerinin bile hadisenin aslına vakıf olamadıklarını “deneyimle” öğrenmişlerdir. Çünkü Türkiye İslâmî hareketinin genel geçer yapısına uygun epistemolojik yaklaşımla pratik “düşünsel” yapının kesiştiği düzlem olarak başörtüsü, zaman zaman “kurmaca” bir fantezi ve hayal dünyasının peşine sürüklenmiştir. Hadise biraz da konjonktürel mahiyete bürünmüştür. Süreç başörtüsünün ontolojisini açıklamaya değil örtmeye yönelmiştir. Öyle ki laik kesim ve sistemin ithamları karşısında savunmacı dil, başörtüsünün varoluşunu yönlendirecek yeni gerekçelere kapı aralamış; esasî gizli tutarak karşı tarafın isteklerine göre cevap vermekte mahir olan İslâmcılar günlük siyaset diliyle bu suçlamaları geçiştirmeyi becermişlerdir.

Türkiye’nin İslâmî Dönüşümü ve İslâmcılık

İslâmî hareketler Türkiye’nin İslâmî bir dönüşüm geçirmesi hedefini gütmüşler mi? İslâmî dönüşümün hangi kaynak, kadro ve alt yapıyla gerçekleşeceğini hesap etmişler midir? Dönüşümün metodu hususunda sahici yaklaşım içine girmişler midir? Yoksa kendilerinin bile niyetleri o kadar olmadığı halde “sistem” onlara bu hedefleri dikte mi etmiştir? Başörtüsü hususunda kontrolü çoğu zaman elinden kaçırarak İslâmcılar yönlendirilmiş tartışma ortamları içinde kalmışlardır. Çünkü sistem İslâmcıları kendilerinden daha iyi tanıdığı için başörtüsünün mahiyetini manipüle edebilmektedir. İslâmcı ya da Müslüman kadın kavramı İslâmcı kadınların bile kabul edebilecekleri bir şey değil zira. Kendi tezleri ve başörtüsü anlamlandırması içinde varlık gösterme İslâmcı kadınlar için çok cazip değil. Mühim olan feminist tezlerde olduğu gibi kadına değer vermek, İslâmî nitelemelere başvurmadan kendi başına kadını ele al-

mak daha da ötesi “gerçekten kadın” üzerinde durmaktır. (Aktaş, 2000a, 39)

İslâmcı kadının taleplerinden başını da örtenlerin taleplerine evrilmek Türkiye’de İslâmî fikriyatın niteliğini ve İslâmcılığın takip ettiği yönü net olarak gösterebilir.

Başörtüsünün ontolojisi üzerine tartışmalar hangi yöne giderse gitsin, başörtüsünün “safiyane niyet”le örtüldüğü tartışladursun, temelde başörtüsü / İslâmcı kadının “siyasileşen İslâm’ın bayrağı” haline geldiği eleştirileri tükenmeyecektir. (Göle, 1994, 77) Çünkü örtülüler bir anlamda İslâmî hareketlerin simgesi durumuna gelmiş (Aktaş, 1992, 36), toplumsal yönlü bir algılayış ve “Müslüman kadınları sembolize etme” imkânının yanında (Şişman, 1996, 38) onlara bir kimlik de sağlamıştır. “İslâmî örtünme, Müslüman kadınların kendi kimlik tanımlamalarında dinî ve ahlâkî değerleri laik modernizm karşısında mazur gösterme çabası olmadan öne sürmelerini ifade etmektedir.” (Göle, 2000b, 28). Bu gerekçelerin açıkça kabul edilmesi, başörtüsünün modernizmin “cazip” teklifleri karşısında bir tepki olarak yeniden düşünölmeye başlandığı (Aktaş, 1992, 37) gibi yorumlarla birleştğinde mevzu daha çekilmez hal almaya başlamıştır.

Başörtülülerin bir “kimlik”le beraber algılanması gerektiğini belirten ve örtünün takanlara kimlik verdiğini düşönen, dolayısıyla örtüden sıyrılmanın kimlikten sıyrılma manasına geldiğini öne süren analogiler de kurulmaktadır. Kimlik derken İslâmî kalıplar içinde, kadınların örtünmesinin “manevi” yönlerinden ziyade formel unsurlarıyla bağlantılı olup, onların “görünürlük”lerine katkı yapma kastedilmektedir. Temel sorun kimliğin “belirleyeni” gözler önüne sermesindedir.

Modern dünyada başörtüsü Müslümanlığın gösterenidir. Modern dünyada kimlik sizi başkalarından ayırmaya yarar. “İslâmî açıdan kimliğinizi aleni kılmanız şartı vardır. Çünkü İslâmiyet hem bireysel hem de toplumsal bir din olma özelliğı taşır.” (Barbarosoğlu, 2000, s. 137) Dolayısıyla kimlik ile başörtüsü örtüşür. Müslüman kadın için başörtüsü aynı zamanda kimliktir. Ancak İslâmcı kadınların bu gerçeğı dile getirmelerine rağmen tesettür söz konusu olunca indirgemeci yapıları, sistemin ithamlarına maruz kalmama endişeleri ve kompleksleri devreye girer: “Ki ben başörtüsünün bir kimlik değil, kimliğı olanların kullandığı örtü olduğunu vurgulamaktan vazgeçmeyeceğim.” (Barbarosoğlu, 2000, 36) Başörtüsünün ne olduğı belli bir aşamaya kadar yorumlanarak getirilir fakat hakikatin kapısından hep geri dönölür. Acaba gerçek, karşı tarafın “onun arkasındaki asıl niyet başka” ithamına maruz kalmamak mıdır yoksa gerçekten İslâmcı kadınların böyle bir niyet taşımamaları mıdır?

Başını örten kadınların örtünme gerekçeleri her zaman kategorilere ayrılır. Çünkü örtünme için karşı tarafın argümanları “dindarlık ve siyasallık” olarak belirlenirken, “din” emrettiğı için örtündüğünü söyleyenler de bir ana başlık

altında toplanabilir. Bu anlamda Ruşen Çakır iki örnek verir ve başörtüsünü dinleri gereği takanlar ve radikalleri karşılaştırır. Buna göre ilk yolu deneyenler toplumun vicdanına seslenip hitap ettiği çevreyi genişletmek, radikaller ise “küfür düzenini teşhir etmek” niyetindedirler. (Çakır, 2000b, 60) Konunun özeti, Türkiye’deki İslâmcı kadınların fikirlerinin ortak noktası ve başörtüsü konusunda sarıh bir niyet ve pratiğin oluşmamasının kesiştiği nokta aynı görünmektedir; İslâmcıların kendi aralarındaki metodolojik farklılıklar yani “davaya giden yoldaki uygulamalar.”

Kadınların Kamuda Yer Alması mı Başörtüsünün Kamuda Olması mı?

Sahiden mesele yalnızca yöntem üzerinde anlaşılamamakta mıdır? Tüm cemaatler, tarikatlar, Müslümanlar “yok birbirimizden farkımız” mı demektedir?

İslâmî kesimdeki tüm bu grupların “İslâmlaştırma – İslâmileştirme” ikilemine sıkışmaları sorunun cevapsız kalmasındandır. Meselenin düğümlendiği yer sahiden Türkiye’nin İslâmî dönüşüm geçirmesinde Müslümanların aktif rol alıp almayacağı ile ilgili görünüyor. Bu soruyu başörtüsü ile özdeşleştirilebiliriz. Başörtüsü ile kamuda yer almak ile kamuda kadının yer alması ayrımı Müslümanların en büyük meselesi olmalı idi. Bütün bu soruların geçerliliği İslâmcılar nezdinde yok farzedilmekte.

Oysaki kültürel ve siyasal hedefleri olan Müslümanlar için, kullanılan “ara” yöntemler, bir anlamda başörtüsüne de sirayet etmiş dolayısıyla da çoğu zaman “devlet” söylemi karşısında başörtüsü feda edildiği gibi, öncü bir “yoklama” olarak da hep kurban verilmiştir. Başörtüsü sistem ile İslâmcıların iktidar hırsları arasında mücadele simgesi olarak yerini aldığı müddetçe örtünme enstrümantal niteliğini muhafaza edecektir. Tesettür, örtünme İslâmcı kitlelerin hemen sarılabilecekleri potansiyel gücü oluştururken sistem açısından da İslâmcıları iktidara kendi yöntemleriyle taşımanın garantisidir. İki kesim arasında başörtüsü, konjonktürün el verdiği ölçüde görünürlüğü artırılmış, fonksiyonu bittiğinde tamamen saf dışı bırakılacaktır “imaj” bozan bir “nesne” olarak tanımlanmıştır. Başörtüsünün işlevsel bir niteliğe bürünmesinde “başörtüsüne kimlik” biçiminin etkisi varken siyasal örgütlenmede yerlerinin olmadığını söyleyen cemaatlerin, başörtüsüne yükledikleri bu “verili” kimlikle, tamamen “siyasal bir çıkarsama” içine girdikleri de gözlenir.

Üniversitelerde eylem yapan ve uzatılan mikrofonlara başörtüsünü “siyasal bir kimlik” taşımadan taktığını, Allah’ın emri olduğu için örtündüğünü söyleyen kızlardan, “bir mücadelenin” içinde olduklarını söyleyenlerine kadar, başörtüsü konusundaki “temsili” söyleme ne kadar yatkın bir dil geliştirildiğinin fark edilmemesi en çok da sistemin işine yaramaktadır. Tüm bu gerekçelerin sonucunda “postmodern başörtüsü çoğulculuğu” doğmakla kalmamış, her türden insan için bu söylem havuzundan yararlanabilecekleri pragmatik bir gerekçe kendiliğinden oluşmuştur.

İslâmcı Pragmatizm, Pragmatizm İçinde Başörtüsü

İslâmcılık hareketinin pragmatik hedefleri geçtiğimiz on beş yıllık süreçte daha net gözlemlendi. Başörtüsünün “kutsal” yönü pragmatik hedefler karşısında kimlik kaygısının arkasında kalmış ve örtünme İslâmcı tezlerin devletle olan pazarlığının en önemli nesnesi olmuştur. İslâmcılık devlet hedefi karşısında sekülerizmi bile içselleştirmeleri, kutsalla olan irtibatlarını arka plana itmeleri başörtüsü konusundaki kaygılarını da asgariye indirmektedir. Buna göre başörtüsünde gösterilen hassasiyetin İslâmcılar bağlamında da “devletin kutsallığı” ve ele geçirilmesi kadar yeri olmadığı, başörtüsünün türlü yorumlara indirgenebilmesinden anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda Türkiye’de başörtüsüyle okula girmeye başlayan İlahiyat Fakültesi öğrencisi Hatice Babacan’ın bu eylemini Fatma Karabıyık Barbarosoğlu (Barbarosoğlu, 1996, 20), bir yandan o günkü gençlik – özgürlük hareketlerine bağlarken, diğer yandan da pozitivist bir mağlubiyet olarak vasıflandırır. Dolayısıyla dünya sisteminin oturmuş yapısında bir yırtılma yeri, sisteme karşı oluşturulan “her türlü” muhalefet hareketinde Müslüman bir “duruş”un temsili², geleneksel cumhuriyet fikrinde oluşturulan “cahillik” savının da sonudur. Bu durumdan İslâmcı kadınlar her zaman yakınmakta ve en kısa zamanda bunun düzeltilmesini istemektedir. Ancak sorun sadece okumakta değil, başörtülü olarak okumanın bir “araç” olarak kullanılması ve “diplomanın amaç değil, İslâm’ın yeryüzünü huzurla doldurması için araç olarak görülmesi, onu kazanmak için de asla inançtan, iman gereğini yaşamaktan taviz verilmemesi.” (Nuroğlu, 1996, 15) durumuna getirmektedir.

Başörtüsünün buradaki araçsal varlığı, sonuçta bir tek kendi bağlamı içinde değerlendirilmeyecek derecede çok yönlüdür. Siyasal sonuçlar da dindar niyette bu sözlerle eşlik edebilir. Mesele, diplomadan “Allah rızası”nın nasıl çıkarılacağı, okumanın İslâmcı kadınlara hangi vasıfları yükleyeceği, kamuda yer almanın İslâmcı düşünceye ne tür açılımlar sağlayacağı, geleneksellikten kurtulmuş modern İslâmcı kadınların İslâmcı düşünce ve kamuya katkısının hangi yönde olacağı yönündedir.

Başörtüsündeki Kimlik, Başörtüsündeki Kişilik

Başörtüsünün kimlikle eş değer olduğu durumlar, başörtülü kadınların psikolojik yapılarına da yansımaktadır. (Tuksal, 2000a, 59) Başörtüsünü çıkarmış çoğu kadının kendi görüntüsüne alışmadığı bilinmektedir. Bu gerilim, başörtüsünün yalnız kimlikle değil kişilikle de ilgili olduğunu izah ede-

2 1968 Dünya Sistemi’nin en “sıkı” muhalefete uğradığı, liberal merkezîyet fikrinin yıkılarak, sağ ve sol ideolojilerin muhafazakâr sistemden “kendi”lerine bir yer açma uğraşında olduğu doktriner temellerin tekrar düşünüldüğü ve geleceğe yönelik adımların atıldığı bir yıldır. (Wallerstein, 1998a, 93-117) (Wallerstein, 1998b, 134) Dolayısıyla Türkiye’de sol hareketler kadar İslâmcıların da bu dalgadan etkilendiği görülmektedir. Milli Nizam Partisi’nin ortaya çıkması da bu sürecin bir ürünüdür.

bilmektedir. Çünkü kişilik yapısını oluşturmada din birincil güçlerden birini oluşturur. Üniversite eğitimi için başörtüsünden vazgeçmek tek başına siyasal veya kimlikle ilgili olmasa gerek. Bu tutum Türkiye’deki İslâmi oluşumların genel yapısına sinmiş ve pragmatik hareketler mücadelenin kapsamı içine alınmıştır.

Türkiye’de İslâmcılık düşüncesinin çok parçalı, konjonktürel, kısa vadeli hedeflere kilitlenmiş, yönlendirilmeye açık ve en başta temelli inşa faaliyetini, uzun soluklu yapı hedefini gözetememesi umumî karakteri halini almıştır. Uzun soluklu düşünce ve tutum geliştiremeyen İslâmcılık hareketinin “teredüt”, “ihtiyat” başlıkları altındaki kısa vadeli çözüm arayışları, küçük menfaat birikimleri İslâmcılığın kendine özgü niteliğini zayıflatmıştır. Başörtüsü başlığı altında İslâmcılık düşüncesi kendine yönelik bakış açısını, giderek kimlik ve karakter inşasını da gerçekleştirmiş olur.

“Başörtüsü benim dindarlaşmamın sembolüdür; asla siyasal bir sembol olmamıştır. Ben dindarlaşmaya karar verdiğim gün örtünmeye de karar verdim.” derken Tuksal bir tercihi de ortaya koymuş oluyordu. Bu Türkiye’de İslâmi dönüşümün gerçekleşmesi talebiyle kabaca dindarlık başlığı altında yürüyen düzenle problemi olmayanların ayrımını da ortaya koymaktadır.

Başörtüsünün “değer oluşturuçu”, “değer ölçücü” ve “mücadele sahası” niteliği bir kez daha kendini bu şekilde gösterir. Seküler dünya içinde başkalarından bir adım önde olma başörtüsü ile sağlanır. Dindarlığın ölçütü de başörtüsü olarak kurgulandığına göre “dindarlığı gerekli görmeyenlerin” başörtüsü takmaması zaten normaldir. Başörtüsü gerekçelerindeki dindarlık kıstası kendinden çok “başkalarının” selametini önemsemektedir aslında. Bu bireysel tutum modern kadının kendi kendine karar alabilme sürecinin adıdır. Kadınlar başörtüsü kullanılması hususunda içtihatlarını kendileri yapabilecek kadar özgürleşebilmişlerdir. Dolayısıyla bazı başörtülüler için başörtüsü tanımaları modernleşirmenin bir türü olarak yerini alabilmektedir.

Türkiye’deki İslâmî düşüncenin yolunun tıkanması ve bir imkân olarak ortaya çıkmaya kalktığı her dönemde sekteye uğratılması, kurucu Cumhuriyet iradesinden sonra gerçekleşmiştir. Burada sistemin değişik referanslarının yanında, kendisine tehlike gördüğü ideolojilere karşı kullandığı metodoloji de çok ilginçtir. Çünkü Türkiye’de sistem sert müdahalelerle birlikte daha çok “yumuşak geçişler” ve kontrollü / denetimli ilerlemeyi esas almış, totaliterliğini göstermeden de belli tarafları dönem dönem destekleyerek sonra onları da gayrı meşru sayarak muhataplarını saf dışı edebilmiştir.

İslâmcılığın ve Müslümanların çeşitli dönemlerde “irticai” faaliyetlerle bir tutulması yönlendirmenin başta gelen araçlarından. Özellikle başörtüsü, nikâh, çokevililik, boşanma, okuma, miras, el kesme vs. konular İslâmcıların doktriner planda yıpratılmasında, savunma psikolojisine bürünmesinde kullanılan yöntemlerdendir. Bu bakımdan İslâmcıların olaylara ve düşünceye,

dünyadaki gelişmelere, dünya sisteminin kendisine olan bakış açısında hakikatte sorunlar taşıdığı daha da önemlisi bu konular üzerinde sarıh hemen hiçbir vasıflı fikir geliştiremediği görülmektedir.

Dünyada yürürlükte olana ruhun yansımaları Türkiye’de hemen kendini gösterebilmektedir. Dünyadaki sistemin dili ve metodları rahatlıkla Türkiye İslâmcılığında kendi usulünce dönüştürülerek kullanılabilir.

İslâmcılığın “boy atmaya” başladığı dönemlerin, genellikle siyasal hareketlenmelerin, dünya sistemine karşı muhalefetin ve yerel başkaldırma ve emperyalizmden “kurtuluş savaşları”nın dönemine rastlaması İslâmcıların Türkiye’deki devletin de demokrasi gibi “şirk” (Aktaş, 2000a, 44) düzeni olarak nitelemesini kolaylaştırıyor ve şartlarını oluşturmada, dinamiklerini ve kurgusunu tam olarak yapmadan bir eleştiri furıyasına gitmelerini gerektiriyordu. Zaman zaman marjinalliğe itilse bile başörtüsü mücadelesi hemen her dönemde merkezde yerini almıştı. Fakat başörtüsünün İslâmî bir tercih ve iddiadan kaynaklandığını örtecek gelişmeler her dönemde açıkça vurgulandı.

“Devlet Bizim, Yöneticiler Değil!”

Bu başörtüsü mücadelesinin aslında yalnızca başörtüsü mücadelesi olmadığını hem İslâmcılar hem de başkaları sarahaten dile getirmekteydiler. Hayatlarında hiç başörtüsü takmayacak olanların başörtüsü mücadelesine destek vermeleri (Barbarosoğlu, 2000, 33) olayın bir yüzü. Mesele İslâmcıların bu kişilere destek vermesi, aynı karede görünme isteği ve onları öne çıkarma telaşıdır. İslâmcılığın “başka”ları nezdinde şirin gözükmeye, meşruiyet kazanma kompleksi her daim yürürlüğünü sürdürmüş, onların bu destekleri karşısında ta-kindıkları “ılımlı”, “yumuşak” üslup temel karakter halini almıştır.

Buradaki çelişki İslâmcılığın geldiği noktayı da çok açık bir şekilde işaretlemektedir. Çünkü her gruptan İslâmî kimlik sahibi kişiler, Türkiye’deki İslâmî potansiyel, tarihsel köken ve kaynaklarla bu memleketin esasında rahatça “İslâm Devleti” biçiminde tanımlanabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla sorun çok da sistemle ilgili değil. Böylece aslında “devlet bizim ancak başkaları idare ediyor” fikri etkisini sürdürür ve kadrolaşma veya tepeden İslâmileştirme yöntemleri ile tekrar idare ele alınabilir. Türkiye’deki millet gerçeğinin böyle konjonktürel yöntemlerle ilişkisi çok da sağlam değildir. Bu düşünme biçimi daha çok entelektüellerin, okumuşların teorileridir. Bunların dış etkisi açıkça fark edilebilmektedir. Meselenin bir diğer ayağında da görüleceği gibi bu yöntemlerin klasik İslâm düşüncesi kaynaklarına dayandırılması, “Felsefi altyapı görüntüsünün entelektüel birikimle”³ desteklenmesi ve sağlam dayanak oluş-

3 İslâmî hareketin 70’lerde diğer ülkelerden yapılan çeviriler ve gazete ve dergi gibi kamusal imkanları (Habermas, 1997, 309 vd.) kullanmaları, bir bilinçlenmeye entelektüel bir bilgi birikimine yol açmış, bir takım ve çoğu “devşirme” fikirler spesifik düşünceler gibi algılanmıştır. “Başka”larının İslâmcı tehlike hayali de gene bu “epistemoloji”ye dayanır.

turma gayretleri olarak gözükmektedir.

Aradan geçen yılların gösterdiği şey İslâmcılar için aslında temel kaygının “bir İslâmi dönüşüm” yerine “devlet idaresinde devinim ve dönüşümü olduğudur.”⁴ Otoriter düşünce perspektifinden bakıldığında marjinalleri sisteme endekslemekten ziyade, toplumsal desteği kabule yatkın ve direkt eleştiri getiren ideolojileri eklemlmek daha kolaydır. Türkiye’de Komünistlere ve İslâmcılara yapılan da tam tamına budur. Çünkü belirleyici olan bireylerin ve hareketin kendi aralarındaki dayanışma ve kendilik bilgilerinden çok devletle olan alışverişleridir.

İslâmcı kadınların tezleri ile İslâmcıların devlet ile ilgili planları esasında örtüşür. DP döneminin rahatlığı sisteme karşı gelenlerin cüretlenmelerine neden olurken modernitenin ve Cumhuriyetin İslâm karşısındaki yok edici etkisini silebilmek yine modern yöntemlere bağlıdır. Çünkü İslâmcı kadınların sık sık tekrar ettikleri gibi bu iş ancak bilgi ve iyi yerlere gelme, kariyer ve başarı gösterebilmeye bağlıdır. Onun için hiçbir fedakârlıktan kaçınmadan okumalı ve devlette iyi bir yerlere gelmeli.

Bu tezlerin örtük modernizm olduğu bugün daha net kendini gösterebilmektedir. İslâmcı kadının çıkışı, dinamik bir hal alışı ve dikkatleri çekmesi tamamıyla bununla ilgili. Sisteme karşı erkekler ne kadar donanımlı olması gerekiyorsa kadınların da aynı derece ve hatta “daha ileriye” geçmeleri gerektiği düşüncesi sistem karşıtlığının ötesine geçmiştir. İslâmcı kadın nitelemesi muhalefetin gereği olarak algılanmış, son zamanlarda söylendiği gibi kadının kendini özgerçekleştirmesine yavaş yavaş gelinmiştir.

Doğal olarak İslâmcı kadınlar bir yandan Müslümanların, dinini yaşayanların “cahil kadın” imajını yıktıkları gibi diğer yandan sisteme karşı güçlenmeleri sayesinde de hayli etkili olmuşlardır. İslâm düşüncesinin aile kurumuna attığı ve kadın-erkek ilişkilerinde “tamamlayıcılık” ilkesine dayanan bu yapı başörtüsü konusunun çıkışında da kendini göstermiştir. Çünkü kadının başörtüsü ile okuması, hem bir “gösterge”, hem bir bayrak hem de kadını işlerde donanımlı olmayı gerektirdiğinden, erkeğin ilgilenemeyeceği konularda yardımcı ve tamamlayıcı rolünü oynamasına uygun tasarlanmıştır. İslâm düşüncesinin, diğer ideolojiler tarafından eleştirildiği “yumuşak karın”larından biri olan aile, Müslüman kadını erkeğin yardımcısı olarak tespit etmiş (Tevbe, 71), geleneksel olarak Müslüman kadın-erkek ilişkilerinde ve evlilikte de geçerliliğini korumuş ve sağlamıştır. İşte aslında sisteme karşı geliştirilen İslâmcı kadının da yeterli donanımı alması, en azından cahil kalmaması, bu birliktelik anlayışının sonucu ve gereğesidir.

İslâmcı kadınların yapıp ettikleri ile ilgili esashı çalışmalar, hala yapılma-

4 AKP’nin Türkiye’deki İslâmi yönelimlerin çok büyük bir kısmının desteğini alması bu hakikati doğrulamıştır. Devleti idare eden kadroların sirkülasyonu ve “suyun başına geçme” psikolojisinin tatmini İslâmcılara kâfi gelmiştir.

mıştır. Kimin hangi niyetlerde ve metodoloji içinde oldukları sistematik olarak tespit edilmemiştir. İslâmcı kadınların hedeflerini sözlerinden kestirmek son derece zor. Bizim için veri, geline nokta. Bu açıdan İslâmcı kadınların Müslümanları dönüştürmede gösterdikleri büyük başarı üzerinde tam durulmadığı gibi bunun planlı ve organize olmadığı fikri de işlenmemiştir. İslâmcı kadınların moderniteye karşı olup olmadıkları, bunun derecesi sarih değildir. Geline aşamada giyim kuşamdaki değişim böyle bir kaygının gelişmediği yönünde.

Sorun İslâmcı kadınların ne için yola çıktıklarını sık sık unutmalarında. “İslâmcı kadınların temel sorunu, müntesibi oldukları dinin ilkelerini belirleyici kılacakları bir dünyevi hayatın imkânlarını oluşturmada önlerine çıkan engelleri nasıl aşabilecekleridir.” (Ramazanoğlu, 2000, 160)

Dolayısıyla yürürlükteki sistemle kadınların ilişkisi bile tam anlamıyla tanımlı değil: “Düzenle çok uğraştık değil. Çok uğraşmadık, bilinçsizce uğraştık. Düzen bize kan ağlatıyor. Türkiye’de hayatı burnumuzdan getiriyor. Düzen affedilmez, affedilmemeli. Ama herşey düzen değildir.” (Çakır, 2000b, 110)

İslâmcı Kadının “Yemeniyle” Mücadele

İslâmcı kadınların sistem karşısındaki en sert tutumları kendi inançlarını yaşayabilecekleri ortamları kurarak gerçekleştirdi. Kadınların ev toplantıları, eğitim alıp evinde çocuklarının yetişmesine kendilerini vakfetmeleri siyasal sahadaki eylemlerden daha etkili olabilmiştir. Başörtüsüyle kamuda yer alma her ne kadar düzenin tercihlerine bir antitezmiş gibi görünse de kadınların kendi kurdukları faaliyet alanları dayanışma, emri bil marufu yerine getirme hususlarında İslâmî olanı diri tuttuğu için etkisi daha da artmıştır.

Dolayısıyla da İslâmcı kadınlar çoğu yerde “kendi kamusalılıklarını” oluşturarak, çoğu zaman ev ve cami merkezli gündemleriyle, ürettikleri “özerk” alanla tabandan bir yayılımı ve sisteme karşı da “kendiliğinden” tepkiyi göstermektedir. Moderniteye eklemlenme süreci bundan sonra başlar zaten. Kadınların bu potansiyellerinin direkt siyasî olana yansıtılmasıyla hem “emr-i bi’l ma’ruf” ortadan kalktı hem de dinamik zihni ve manevi ortam kayboldu.

Başörtüsünü siyasal ve toplumsal dönüşüm için nesne olarak düşünmekten başka aslında tamamen bir iddiayla da ilişkilendirmek hem de içine modernite sonrasında ideolojik totaliter unsurların da karıştığı bir “ben”lik katmak giderek bunu bir öncü vasfı içine sokmak da gerekmektedir. Başörtüsü, düzenin içinde ayırık otu gibi kendini göstermekte, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla birlikte klasik din anlayışı içinde olan çoğunluğun dönüştürülmesi için etkili bir aktör rolü oynamaktadır. Burada çift taraflı bir tutumdan söz edilebilir.

Başörtülü kadınlar sistemin değişmesi için kadınların da işin içine girme-

sini zorunlu görürler. Onun için okumalı, çalışmalıdırlar, bunu bilhassa başörtülüler yapmalıdır. Cumhuriyet idaresi de benzer kanaatleri taşır. Sistemin arızasız yoluna devam etmesi için eğitim kurumları ve çalışma hayatının içine kadının katılmasını, başörtülü, dindar kadınların da katılmasını ister. Çünkü ücra yerlerdeki kadınlara bile ulaşabilmek, modernitenin etkilerini onlara da tanıtmak başörtülü kadınlar eliyle olsa bile önemli hatta hayatidir.

“İslâmî siyaseti/hareketi, kadının kamusal alanda başörtülü olarak var olması mücadelesine kilitleyen süreç, İslâmî siyasetin/hareketin temel dinamiklerinden kaynaklanmamıştır; bu kilitlenme ve ketlenme sistemiktir.” (Başer, 2001, 59) Hem devletin hem de elitisit bir hareket olan İslâmcı kadınların “tepeden bakış”ları devrimci mahiyet arzeder, zira her iki taraf da kendi kabuğunda yaşayan kadınları cahil ve yönlendirmeye açık kişiler olarak görür. Cumhuriyet idaresiyle İslâmcı kadınların İslâm ile ilgili tezleri de rahatlıkla örtüşür. Millet asırlarca yanlış din anlayışına sahip olmuştur. Bu yüzden “geleneksel müminler”den farklı olarak kaynaklara inen bu İslâmcı kadınlar, kulaktan dolma fikirlere sahip “cahil” halktan (Göle, 1994, 86-87) dinlerini kurtaracaktır.

Cahil halk ile aydınlanmış İslâmcı kadın arasındaki simgeselliklerin başında “türbanın” kendisi gelmektedir. Çünkü türban takanlar, Başer’in yukarıda da belirtildiği gibi kamusal olana adımını atan, kendisini ön saflarda bulan ve bir mücadelenin öncülleri olan kişiler iken, “cahil” ve eğitime muhtaç olan kadınların hakkı “yemeni”dir.

Kırsal kesimin yanı sıra özellikle kentlerde yaşayan ancak gelir düzeyi düşük olup varoşlarda ikâmet eden birçok kadın için “örtünme”den anlaşılan ve çok sık kullanılan en önemli “materyal” yemenidir. İşte türbanla tanımlamaya çalıştığımız bu söylemde, İslâmcı kadınların muhatap alacakları ve ilişkiye girecekleri karşıtları yemenili kadınlardır. Varoşlardaki ekonomik durum kadar, eğitim durumu da bu karşıtlığı gözler önüne sererken, örtünmenin “teknik” biçimi de bunu doğrular. Çünkü türban kullanımında başörtüsünün içine bir başka örtü / bone takılarak saç tellerinin kontrolü sağlanırken, yemenili kadınların saçlarının tek tellerini bile göstermeme endişesi bulunmaz. Bu bile aradaki cehalet farkını gösterir.

Yemeni atadan görüp gelenek olarak başını örtenler için gerekli iken türban dini yaşamak ve yaşatmak isteyenlerin “bilinçli / şuurlu” tercihlerini yansıtır. Dolayısıyla türbanlılarda gözlenen ideolojik ve doktriner yapı yemenili kadınlarda yoktur.

Başörtüsü örtme biçimleri, iğne kullanımı bile modern – geleneksel arasındaki farkı açıkça gösterir. Dolayısıyla buradaki hassasiyet ölçüsü, geleneksel ve modern arasındaki farkı vurgularken, bir yandan da biçimlenmiş ve “örtünmeyi bir sisteme” bağlamış kadın arasındaki farka işaret etmektedir.

İslâmcı kadın dönüştürürken, modernite lehine dönüştüğünün ayrımını yapabilmekte midir?

İslâmcı kadınların kamusal alanda yer almasıyla birlikte, özel – kamusal alan ayrımı bizatihi kadınların kendi gündelik yaşamlarının vazgeçilmez çelişkisi ve tartışması olarak yerini aldı. Modern hayatta kamusal alana çıkış evden feragat etmeyi gerektirir. Oysa İslâmcı kadınlar öncelikli meselenin evi kotarmak olduğunun farkındadır. Yine eklektik bir çözüm yolu teorik olarak bulunmasa bile pratikte gerçekleştirilmiştir. Zaten tesettür bunun için yani kamusal alanda, mahremle aradaki sınırı çekmeye yarar.

Kamuda kadınların görünürlüğü tesettürün “örtmesine” bağlıdır. Ancak başörtüsü her durumda İslâmi meşruiyet sağlamamaktadır. “Başörtülerimizle her yerde olabiliriz!” diyebilen hanım kardeşlerimize ise şunu sormak isterim: İslâm’da tek haram olan şey, kadının açık başı olması mıdır? Veya İslâm’da farz olan tek şey kadının başörtüsü müdür? Bu ne kadar ters mantıktır... Zira İslâm’a göre Müslüman bir kadın için başı açık olmak nasıl haramsa, kendisine nikâh düşen erkeklerle ihtilâl halinde, bir arada bulunmak da öyle haramdır. Yine başörtüsü nasıl kesin bir farz ise, yabancı erkeklerden sakınıp uzak durulması da aynı kesinlikte farzdır.” (Şenler, 1996, 63)

İslâmcı kadınlar bu tür kaygıları çoğaltmış mıdır? Bunu bir çelişki olarak kabul etmiş midir? Kamu – özel hayatı yalnız modern söylemle algılama hatasına son vermiş midir? Spekülasyondan uzak bir tutumu büyütebilmiş midir? İslâmcı kadınların kamusal sahaya katkıları hangi açıdan olmuştur? Kamunun çerçevesini çizmekten ziyade İslâmcı kadın, onun oluşma ve eylemlilik şartlarını ve imkânlarını genişletmiş, yerini sorgusuz biçimde kamunun göbeği olarak belirlemiş geliştirdiği söylemi ile kamunun diline uzak devletin kaygılarına yakın tavra yaklaşmıştır.

İslâmcı Kamusalılık Olarak Tebliğ

İslâmcı kadınların kamusalıktan yola çıkarak mücadelelerini kendi şartlarına uyarlamalarının İslâmi literatürdeki ismi “tebliğ”dir. Verilen mücadeleyi tebliğin içinde görmek İslâmcı kadınların yaptıkları eylemleri meşrulaştırırken, modern manada İslâmi bir kavramın yeniden fakat etkin şekilde tanımlanmasıyla ilgili olmuştur. Kamusal alandaki etkinlik özerk, spesifik, kendine özgü sistematığa sahip olurken, İslâmcı kadının geleneksel olandan daha vasıflı ve etkin olduğunu da gösterir. İslâmcı kadınlar aleni olarak düşündüklerini söylemekte başka insanları da buna davet ederek bir Müslüman’ın yapması gereken asgari vazifeyi yerine getirmektedir.

İslâmcı kadın yaptığı faaliyetler tebliğ sayılabilir. Hangi durumlarda geçerlidir bu durum? Kamusal alanda başörtüsüyle görünmediği ve üniversiteli olmadığı halde, kendi “çevresinde” ve bir hedef adına eylemde bulunan hatta İslâmi hassasiyet bakımından “buğz” eden kadın da İslâmcı kadının işlevselliğine dâhil edilebilir. En azından kamuda mücadele eden kadınları (Şişman, 2000, 115) onları her platformda destekleyen, dua eden çok sayıda geleneksel kadın da vardır.

İslâmcı kadınların “tebliğ” çerçevesi içine aldıkları temel sorunsallar büt-bütün İslâm’ın “yaşanandan” farklı olduğunu göstermeye yönelik olduğu gibi, tam anlamıyla sisteme yönelik vurgular yaptıkları hatta çoğu zaman düzeni temel dinamik aldıkları görülmektedir. Çünkü birçok insan gibi kadınların çoğu da “namaz” kıldıkları halde geleneksel düşünce yapılarını sürdürdükleri için “bilinç”sizdir ve “İslâm’a düşman” olanları ayırt edememektedirler.

İslâmcı kadınlar Allah’ın insanların dünyada yaşamaları için bir “düzen” getirdiği halde, Allah’ın emirlerinin uygulanmadığının ayırımına vararak bunu aslına döndürmek uğruna mücadele vermektedirler. İşte toplantıların çoğunda “Yâsîn” okunurken modern manada tebliği gerçekleştirecek zihinden uzak insanların kendi hayat tarzlarını kurduğu takip edilmektedir. Oysa bu özerk alanın çalışmaya bağlıdır.

Aktif kamusal mücadele gibi ev sohbetleri de çalışma esasına dayalıdır. Dolayısıyla buradaki çalışma İslâmcı tezleri içselleştirecek kişi ve ortamı oluşturmayla ilgilidir. Yapılan iş kutsaldır. Tebliğ aynı zamanda cihattır. Bu yüzden mücahidelerin yeri farklıdır: “Kadın ve Aile’de sunulan geleneksel eş-anne-ev kadını rolü içinde ‘İslâmı yaşayan’ ve iyi Müslüman evlatlar yetiştiren kadın imajı yerine, Mektup dergisinde mücadelecı, inancı uğruna her türlü ızdıraba katlanan, İslâmi “tebliğ”i kendine amaç edinmiş, aktivist bir kadın imajı yaratılmaktadır.” (Acar, 1993, 85)

Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi 2000’li yıllardan sonra çok hızlı ilerleme kaydetti. Buradaki ilerleme değişimi kastetmektedir. Kavramsal olarak tebliğ, cihad ve mücadele İslâmcı kadınların yapıp ettiklerini belirleyen temel saik olmaktan çıkmıştır. Bu söylem 80’li belki 90’lı yılların ilk yarısını açıklar. Sonraki süreçlerde üniversitelerde okumak ve çalışmak manasını değiştirerek “diğer kızların hakkına ve yaşam biçimine ortak olma”ya kayd. Sorun yalnızca başörtüsündeydi. Üniversiteye giden veya kamuda çalışan kadınların amaçlarında herhangi bir farklılık kalmadı. “Başörtüsü hassasiyeti” taşıyıp taşımadığı üzerine yoğunlaşma başladı.

Asıl Mücadele Evde

2000’li yıllardan önce üniversite kapısına dayanmamış ya da kamusal alana çıkmamış kadınların yaptığı en hafif mücadele kabul ediliyordu.

Çocuklarını “İslâmi bilinçle yetiştirmiş olmak” da bir mücadele biçimiydi ama sistemle direkt münasebete girmediği için çok da ehemmiyetli kabul edilmiyordu. Dönem itibarıyla İmam Hatip okullarına ve akabinde üniversitelere bile kızlarını gönderseler de kamusal alana çıkmalarına müsaade edilmiyordu. Yani kızların çalışmaları gayri İslâmîydi.

Zira mesele donanımlı olmaktı.

Cahil kalmadan, ilimden yoksun olmadan, üniversite hayatı görerek ev

hanımlığına dönüş yapmak, çocuklarına bu bilinç ve görgü ile eğitim vermek temel esaslardan biriydi. Zaten kızların yönelimi de bu minvalde idi; “Zaten çalıştırmayacaklar” sözüyle başlayan üniversiteli örtülüler, aldıkları eğitimle hem iyi bir anne hem iyi bir eş hem de bilinçli bir Müslüman olma yolunda çaba göstermişler, eğitimleri ve birikimleri sayesinde çocuklarını da (erkek çocukları daha çok!) yetiştirmek istemişlerdir. 2000’li yıllardan sonra benzer yaklaşımlar İslâmî kesimin kamusundan çekildi. Kamuda yer almak sistem karşısında İslâmî kimlikle dimdik durmaktan gelişen Türkiye’nin nimetlerinden faydalanmaya, dönem itibariyle zorlaşan ekonomik durumlara karşı karı – koca bir arada çalışarak durmaya evrildi.

İslâmcı kadınların görünmekten çok görünmemeye yönelik tavırlarında da değişimler hızla gerçekleşmeye başladı. Sivil toplum kurumlarının piyasaya hâkim olmaya başlamasıyla birlikte İslâmcı kadınlar da kamuda daha çok yer almaya başladı. Kadınların başörtüleriyle görünürlükleri mekân ve zaman tanımadan ilerlemeye kitle iletişim araçlarında çoğalmaya başladı.

Zihnî kesinlik ve pür İslâmî söylem ile sahici metod yerine retorik yoğun söylem kendini göstermeye başladı. 80 ve 90’lı yılların çoğu zaman sonu pat-hos haline varan konuşmaları, paradigması 2000’li yıllarda saldırgan bir üsluba vardı. İki dönem arasındaki farklar gözle görülecek derecede belirginleştikçe 80 – 90’lı yılların halisane tavırları, mimikleri, dili yerini kendine güvenen, sistemin akışına müdahil olmak isteyen, başkalarının hayattan aldığı payın aynısını isteyen yeni bir dile evrildi.

İslâmcı kadınların üniversite, kamu ve çalışma hayatındaki görünürlükleri, sesleri, etkileri çoğaldıkça tesettür anlayışından İslâmî tezleri öne alma biçimlerine kadar hızlı bir değişim kendini gösterdi. “Ama retorik inandırma yalnızca gösteren kanıtla değil, aynı zamanda etik kanıtla da başarılır; eğer konuşmacının kendisinin iyilik, ya da bize karşı iyi niyet veya her ikisi gibi bazı niteliklere sahip olduğuna inanırsak, bizi ikna etmesine yardımcı olur bunun.” (Aristo, 2000, 63)

Asıl mücadelenin evde olacağı fikri arkaik bir hal aldı: “Oysa bilinir ki; ‘Salih hayat göze batmayan hayattır.’ Çünkü riya ve gösterişten daha uzaktır. Kadın için İslâmî mücadele meydanlarda, görünür alanlarda değil, tüm fertlerin yaşamının planladığı evlerde sürmektedir.” (Büyükoçkun, 1996, 8)

Kendini yetiştirme” başörtüsü mücadelesinin, İslâmcı kadının en önemli dayanak noktalarından biriydi. Yoksa okumaktan modern hayatın imkânlarını daha aktif kullanma gibi bir niyet hala belirginleşmemiştir. İslâmcılığın Türkiye’deki gelişiminin genelinde olduğu gibi burada da sarih niyetler olmadığı, kariyer ve paranın devreye girmesiyle istikamet değiştirmekte beis gör-meyen kadro yapısı bulunduğu için kavramlar üzerindeki yorumlar meselenin yönünü tam tersine çevirebilmektedir.

Modern Mahrem’de Göle’nin başörtülü kızlara sorduğu “Niçin okuyor-

sunuz?” sorusuna “Tebliğ yapmak için” cevabının verilmesini “başka”ları bu kızların niyetlerinin propaganda olduğu yorumunu yaparak propaganda yapmışlardı. İslâmcılık düşüncesinin ithamlara karşı giriştiği savunma psikolojisi ve kompleks burada da devreye girer ve İslâmî bir ilke dile getirilerek modern hayatın gerektirdiği bir sonuca varılır: “Yani bulunduğu yer neresi olursa olsun, edindiği bilgileri bir Müslüman’a yakışır şekilde sunmak ve bilgisini insanların hizmetine vermek. Yani doktorluğun ve öğretmenliğin doğrudan hizmet edebilme ve Allah’ın rızasını kazanma konusunda daha uygun bir meslek olduğuna inanma.” diye açıklar. (Barbarosoğlu, 2000, 20)

Başörtülüler de Okuyabilir, Siyaset Yapabilir

Başörtülü olarak okumak ve çalışmak ile tebliğ arasındaki denge çoğu zaman İslâmcı kadınların üzerinde yoğun olarak düşünmelerine neden olmakla birlikte zihinleri karıştıran bir öge halini almıştır. Buna göre okuduktan sonra bir meslek sahibi olmayla bunu aktif bir şekilde yerine getirmenin çoğu zaman aşılamayacak sorunlara yol açtığı bilindiği halde, İslâmcı kadınlar için başörtüsüyle okumanın sonucuna ve yararına bakmak gerekir. *Çünkü İslâmcı kadınlar için başörtüsüyle tebliğin temel amacı (siyasal bir refleks geliştirmekten çok) örtülü kadınların da okuyabildiğini / okuyabileceğini, bir iş sahibi olabileceğini göstermek, toplumsal konumda bir statü kazanabileceklerinin “tebliğini” yapmaktır.* Dolayısıyla buradaki tebliğin amacı olgu üzerinde yoğunlaşırken, mesela bir diş doktoru olmanın tebliğe katacağı faydadan başka asıl önemlisi doktor olmanın “kamuya ilanı” tebliğ olarak daha kıymetlidir.

80’lerden 90’ların ortasına kadar İslâmcı kadınlar tebliği kurumsal hale getirerek, Refah Partisi Kadın Kolları çatısı altında geliştirdikleri metodlarla birebir kadınlara yönelmişler, onlarla yakınlık kurarak bir yandan onların sorunlarını halletmişler öbür taraftan siyasal manada kendilerine oy vermelerini sağlamaya çalışmışlardır. RP kadın kollarında çalışan kadınların “görünenleri” dışında yine arka planda tebliğlerine “Allah rızası” şartıyla devam etmişlerdir.

Kadınların oy istemesi değil başörtülülerin oy istemeleri mesele olmuştur.

Başörtüsü partinin kimliğini de açıklarken, İslâmî yapısını da bu imajla göstermiş olur. Başörtülü kadınların kapı kapı dolaşmaları partinin asıl niyetinin tebliğ olduğu fikrini kuvvetlendirmiştir. Ancak burada kadınların bu çabalarını gerçekleştirirken siyasal talepte bulunmamaları daha dikkat çekicidir. Milletvekili olma ihtimallerinin bulunmadığını bile bile oy talebinde bulunmaları Türkiye’de İslâm düşüncesinin geldiği yere vurgu yaparken herhangi bir siyasal parti ile başörtülülerin siyasetleri arasındaki farkı göstermeye yöneliktir. Kadın kimliğinin arka planda kaldığı siyasal süreçte başörtüsü her zaman en gözde siyaset etme yöntemi olmuştur.

İslâmcı kadınların eğitim, kamusal hayat isteklerinin erken dönemlerde

daha İslâmî, kutsal amaçları olduğunu Sibel Eraslan'ın dönemi yansıtan sözlerinden öğrenebiliriz. Bu anlamda kadınlar hemen her alanda yaptıkları tebliği "Allah rızası"na dayandırmaktaydı: "Aday olmayı erkekler engellemiyordu, biz kendimizi engelliyorduk. Belediye Başkanı, milletvekili olmanın bizi dünyevileştireceği, yani bizi alçaltacağı şeklinde bir inancımız vardı. Siyaseti Allah rızası için yaptığımızda manevi olarak kendimizi yücelmiş olarak görüyorduk." (Eraslan, 2000a, 97)

Siyasetin içinde olsalar bile bunu "nefer" olarak yapan kadınlar, daha yeni başladıkları "dışarı" çıkma çalışmalarını siyasette üst noktalara gelerek göstermek istemedi. Modern durumun bir bakımdan icbar ettirdiği görünme, yalnız görünme değil hayatın akışına, gündelik hayata, iş hayatına müdahil olma güdüsü İslâmcı kadınların da gündemine girmişti. Bu yüzden siyasette görünmelerine rağmen, siyasette kariyer yapmamaları önemli bir tercihtir aslında.

Mesele "kadınların evlerinden çıkmaları ve bir başka kadına fikirlerini açmalarının aslında milletvekilliğinden daha işlevsel olmasındadır." (Eraslan, 2000a, 94 ve 2000b, 219) Bu, kontrolü elinde bulundurma düşüncesiyle ilgili biraz da. Sosyal, kültürel hatta ekonomik hayatı yönlendirmek esasında siyasete aktif müdahalede bulunmak demektir. Bu "bilinçli" tercih, "mükemmellik projesi" (Barbarosoğlu, 2000, 20 vd.) İslâmcı kadınların hesap – kitap yaparak mücadele verdiklerini gösterir.

İslâmcı kadınların tebliğ⁵ görevleri sonucunda, en örgütlü kurum olarak gözükten RP'de bile siyasal hayattan "pay" alma şansları oldukça düşüktür. Başörtülü siyasete kadınlar ev ziyaretleri, hasta ziyaretleri, program düzenleme ve diğer faaliyetlerde bulunurlar, masraflarını bile çoğunlukla kendileri karşılardı. Çalışkanlıkları, gayretleri, güzel konuşma ve hitabetleriyle sıvrılanlar "kadınları temsilen" Meclis'e girebilecek yeterlikte olanları da çıktı. Ancak bu kadınlara "belediye meclis üyeliği" haricinde bir makam verilmediği gibi, aktif çalışma şartları da ellerinden alındı, daha pasif konuma itildiler. Siyasette partilerini iktidara taşıyan kadınların imaj için açık kadınların partideki yükselişine mukabil etkinlikleri gittikçe düştü. Bu aşamadan sonra İslâmcı kadın hareketi siyasetteki etkisini artırmadı ama diğer alanlarda atılım yaptı. Başta giyim kuşam olmak üzere üstlerindeki ön yargıların hepsinden sıyrılarak, kendilerine yakıştırılan imajların hepsinden sökülmeğe başladı. Siyasetteki değişim, İslâmcılığın yeni bir yola girmesi, İslâmcı kadınların zihni anlayışlarının tümünden farklılaşması başladı.

5 İslâmcı kadınların hasta ve başsağlığı ziyaretlerinden, kermeslere kadar ilginç "tebliğ" yöntemleri vardı – birçoğu seküler mantığı çağırıştıracak derecede. Ancak "açık" kadınların "örtü"ye sıcak bakmalarını sağlamak bile bir tebliğdir birçok kişi için. Bu konuda Mehmet Şevket Eyyü'nün tesettür giyimle ilgili sert yazıları vardı. Sibel Eraslan'dan yapılan şu alıntı da bu bağlamda önemlidir; "Kızlay'da yürütürken sosyete kardeşlerimle, üniversiteli kızlarla karşılaşıyorum. 'Ne güzel kıyafetin var' diyorlar, bana. Kollarını açarak geliyorlar, böyle olduktan sonra ben bile giyerim diyorlar. İnsanın içim açyorsun diyorlar, bence estetik önemli, modalı giyinirim, evde serbest giyinmeyi seviyorum." (Eraslan, 2000, 225)

İslâmcılık Fikir Değil Kadro Hareketidir

“Kamusal” kelimesinin büyüğü İslâmcıları da etkiledi. İslâmcı hareketin Türkiye’de İslâmi bir dönüşümden ziyade kamusal dönüşüm içinde oldukları son yıllara kadar net değildi. İslâmcı hareketin Türkiye’nin yerleşik kültür yapısına, siyasal hayatına, sistemine karşı besledikleri muhabbetin derecesi özellikle 2000’li yıllardan sonra iyiden iyiye belirginleşmeye başladı. Mühim olan meselenin kamunun yapılanmasında gösterilen tekniğin niteliğiyle olduğudur İslâmcılara göre. Çünkü kamuyu ayakta tutan dinamikleri bir şekilde milletin yapısına bağlıdır ancak kamuyu oluşturan erkin milletle irtibatı sanıldığı gibi güçlü değildir. Hatta millet nezdindeki geçerliliği zayıftır. İslâmcılık hareketi bu bakımdan fikir değil kadro hareketidir.

Türkiye’nin dünyadaki konumu ve yürüttüğü işleyiş İslâmcılık için çok da problem teşkil etmez. Kaldı ki ABD’nin dünya sistemini devralmasından sonra geliştirilen politikaların İslâmcı kadrolar açısından “müsbet” yeri vardır. İslâmcılık Türkiye’nin tarihsel bağlarıyla irtibat kurarak, misyonunu devam ettirmek isteyen kadroları tasfiye edip, devletin işleyişinde rol alma heveslisi kadroları yükselten bir hareket olarak temayüz etmiştir.

Yıllarca bürokrasi de, siyasette dindar olduğunu kanıtlamaya çalışan idarecilerin memleketi oldu Türkiye.

Türkiye’de kamu devletin dolayısıyla milletin menfaatlerini gözetenlerin karşılaşma alanı olmaktan ziyade modernitenin uygulanabilirliği, dünya sisteminin yeni paradigmalarının işlevsel kılınması için çatışan kesimlerin uğrak yeri olmuştur. Sosyalistinden, İslâmcı ve milliyetçisine kadar Türk siyasî ve fikrî hareketlerinin odak noktası “kendilerinin” kamunun idarecisi olma çabası içinde olduğu, çarpışma alanını kendi kadrolarını yerleştirme kaygısına hasrettikleri söylenebilir. Sistemin her kesimden vasıflı kimseleri bünyesine katmaktan ziyade onları muhalif olarak algılayıp kendi gündeminden çıkararak çatışmanın en karlı tarafını oluşturdu. Başta sistem olmak üzere ontolojik kaygıların üstünlüğü sınıandıysa da devletin ontolojisi hepsine galebe çaldı. Çünkü ideolojilerin ontolojisi kamuda yer bulmaya dayanıyordu.

Peki kamunun ontolojisi hakkında bir endişeleri, fikirleri var mıydı? Türk fikrî ve siyasî hayatı kamuyu kontrol etmenin devleti idare etme manasına geldiği kanısı üzerine kendini kurdu. Devlette yer alma esasında elit olmak demekti. Böylece egemenlik alanı ile meşruiyet kaygısının genişliği sağlanmış oluyordu. Kamu yalnızca devletin bürokratik işleyişine hâkim olma manasına gelmez.

Kamunun Mahiyeti

Kamu gündelik yaşamın kendisidir. Beğeniler, yasaklar, modalar, teknik her türlü konu giderek kültürün kendisi kamuyla örtüşür. Tarihi bağlamı içinde

bizdeki kamunun şekillenmesi moderniteye geçiş kararının verildiği yıllara dayanır belki ama geleneksel yaşamımızda da güçlü bir kamu hayatının bizde teşekkül ettiğini söylemek gerekir. Çünkü güçlü bir kültür üretmiş milletten bahsedebiliyoruz. Devlet gelenekleri ile imparatorluk örgütlenmesinin güçlü yapısı sıkı kamusal aygıtların oluşturmuştu. Bu aygıtlar modernite ile birlikte mahiyet değiştirse de kamuyu yönlendirme kültürü, modernizmin “etkin kontrol ve yönlendirme” ilkesi gereğince Türkiye’de çok güçlü hal aldı. Çünkü kamu devletin de ötesinde değişim ve dönüşümün temel dinamiğidir.

Meşrutiyet hareketlerinden, gündelik hayattaki tüketim ürünlerinin ve modanın imparatorluğa girmesine kadar meşruiyet zemini zaman zaman padişahı hatta en etkili padişahlardan olan II. Abdülhamit’i bile hükmü altına almıştı. Bu etkin kamu gücü Cumhuriyet idaresi ile zirve noktaya ulaştı. Çünkü Cumhuriyet tek meşru kültür kaynağı olarak devleti yöneten kısmi elitin belirlediği kamuyu gördü.

Bu devletin ürettiği bir asaletti. Asaleti devlet verir, devlet alırdı. Kamu devletin ve tanımlanmış asillerin milletle arasındaki aşamadır. Eski sistem formel olarak muhal belki ama yeni siyaset biçimleri devlet modelleri kamuyu yine bilindik şekillerde üretmeye devam etmiştir.

Zira kamunun kullanımı ve oluşturduğu esnek tutum egemenlik alanında ki meşruiyet kavgasını da alevlendiren bir meydana dönüşebilmekteydi. Bunu söylerken kamunun modern anlamda şekillenmesinde devletle beraber işteşliğini de göz önüne almak gerekir. Çünkü kamunun “Polis” egemenliğine geçmesi basitçe gerçekleşirken, “kamusal”ın devlete ilişkinliği etkinlik kazanmıştır. Bu nitelik artık otoriteyle donanmış bir şahsın “temsiliyetçi” sarayına değil, meşru güç kullanımı tekeliyle donatılmış bir aygıtın kurallarla düzenlenmiş yetkilerine tekabül ederken (Habermas, 1997,80) dönüşümden önce geç ortaçağ feodal toplumunda görülen ve özel alandan ayrılmış başka bir alandan söz edilmediğini anlıyoruz. (Habermas, 64)

Dolayısıyla kamusal özel arasında bir ayrılık ilişkisine ilk uygulamada karşılaşmıyoruz. Pazar yeri, tiyatro ve edebiyat bağlamında tanımlanan bir kamusalılık bize, özneleşmiş bir bireyin “doğal” üyesi olduğu bir alanda bulunma kolaylığını da gösterdiği gibi, aktör olarak kamu alanında bulunmanın yanında belirleyici olarak da yer alma bir çabanın gerektirdiği zorunlu koşul değildi.

Kamunun ortaya çıkmaya başlaması burjuvazinin saray ve kiliseden yok sayılmasıyla birlikte olmuş ve yerleşik erkten payını alamayan burjuva da kendi değerlerinin üretimine başlamıştır ki aslında başta prensler sonra burjuva ve şehirli soylular kamunun en önde gelen aktörleri olmuşken, kendini dışarıya karşı kilitleyen bir “klik” olmadığı gibi bir “halk”ın sahiplendiği yapı da olmamıştır. (Habermas, 1997, 107) Kendi özel şartları altında bu kamusal otorite yukarıda belirttiğimiz gibi daha sonra “sivil toplumun” kurulmasına

ve “monark” a karşı bir güç oluşturmuştur. Çünkü “Burjuva kamusalılığı, umuma açıklık ilkesi ile kaimdir” ve “sağduyu biçiminde ortaya çıkar, önyargılar tarzında halkın içinde yayılır ve fakat bu bulanıklıkta bile ‘gerçekliğin sahici ihtiyaçlarını ve doğru eğilimlerini yansıtır.’” (Habermas, 174, 1997, 224) Ancak araya halkın girmesiyle birlikte kamusalılık da yavaş yavaş çözülür ve kuruluşundaki temel amaca göre hareket etmeye başlar çünkü kamunun “iktidarın çözülmesi” fikri yerini, “iktidarın bölünmesine” bırakırken aile gibi minimal örgütler de bu kamusalılık içinde algılanmaya başlanır. (Habermas, 1997, 270) Çünkü artık kamusalılık “yerel zeminiyle birlikte mekânını kaybetti; bir yandan özel alanla, diğer yandan ‘dünya kamusu/kamuoyu’ ile olan belirgin sınırını kaybetti; şeffaflığı ve anlaşılabilirliğini yitirdi.” (Habermas, 1997, 340)

Kamu adına talepte bulunurken, sistemin kuruluşundan kalkılan bir eleştirel yaklaşım getirmekten ziyade eklemlenmenin getirdiği yapıyla itirazda bulunanın da içinde bulunduğu bir “rehabilite eleştirisi” getirilir oldu. Çünkü kamusalılığın içinde tanımlanmak, modern özne için bir zorunluluk olmanın yanında, kendini tarif edebilmenin sınırlarını çizmede de siyasal alanın dışına yönelememiştir.

“Geç kapitalist toplum, sosyal yapısının koşullarına münasip ve motive edici etkilerde bulunan bir kültür ve günlük etik üretmeyi başaramamıştır. Böylelikle geç-burjuva çoğunluğunun önünde, meşruiyetini yalnızca siyasal kurumlarda geçerli kılmaktan başka çıkış yolu kalmamıştır.” (Dubiel, 1998, 39) Bu alıntı ile birlikte Türkiye’deki Müslümanların kendi bilinç bilişimi bağlamında bir etkinlik göstermelerinde siyasal olana yönelmelerini mazur karşılamak ve “İslâmcılık” gibi birebir siyaset referanslı hareketi de anlamak son derece doğru olmaktadır. Çünkü modernitenin işte bu bireye yüklediği anlamlar dünyasının yolu teknik bir uzmanlaşma gibi kompartımanlara bölmüş ve kültürel bir hareketlilikten ziyade verili bir siyaset alanını temel düşünce ve eylem perspektifine indirgemıştır.

Siyasal alanın icadı temelde bireylerin “başka” kültürel etkinliğe kaymasını engellemek içindir çünkü “Siyasal olanla siyasal olmayan arasındaki sınırı her kim kaldırır, kendi savının temelini baltalar. Her şey şu ya da bu biçimde siyasal nitelikteyse, aynı anda şu ya da bu biçimde artık hiçbir şey siyasal nitelik arz etmez olur.” (Beck, 1999, 199)

Görüldüğü gibi Türkiye’de kamu algısının oluşumu tamamen, batıdaki kamunun doğuşu ve gelişimine tamı tamına uymakla birlikte özellikle Türkiye’nin kendine has yönetim biçimi ve genel muhafazakârlık kriterleri, kamunun devletle / sistemle özdeşleşmesini gerektirmiş hatta onu ontolojik mahiyete büründürmüştür. Dolayısıyla da Türkiye’deki muhalif grupların temellendirdiği söylemler her ne kadar sivil bir kamuyu isimlendiriyorsa da, aslında bu sivilliğin kolay bir şekilde merkezi otoriteye eklemlenmekle sonuçlanacağını bilincindedir.

Dolayısıyla kamuda “görünme” onların “devlet tarafından kabul edildiği” yollu bir icazeti de peşinen getiriyor. Çünkü Türkiye’de yekpare bir öğretti modeli yok, onun yerine devlete muhalif, gidişata göre alternatifler üreten oluşumlar bulunmaktadır. İslâmcı kadınlar da “kamusal” alanda görünmekle yukarıda belirtilen hususların dışında bir etkinlikte bulunmamıştır.

Türkiye’de İslâmcı düşünce başta olmak üzere hemen hiçbir “sistem karşıtı” oluşum spesifik bir hareket olamadığı gibi devletten ayrı düşünmeyi becerememişlerdir. Öyle ki devletin kaynaklarıyla sistem düşmanlığı yapmayı içleri sindiremeyen fikri hareket yoktur. İslâmcı hareketin Türkiye’de sisteme karşı bir muhalefette bulunması aslında sisteme karşı çıkmakla birlikte sistemi “rehabilite etme” fonksiyonunu icra eder. Çünkü muhalif olmak sistem dışından konuşmayı gerektirmez aksine sistemin zaaflarını, sıkıntılarını gidermeye yarar. “Adına muhalefet denilen karşıtlık demokrasilerde toplumu oluşturan bireylere veya bütünüyle toplumla bir yeni istikamet önerme konusunu alan dışı sayarak düzen içindeki karşıtlığını onaylatma fırsatına sahip olabiliyor. Yani bir siyasî tutumun demokrasi dâhilinde bulunduğu kabulü o hareketin demokratik işleyişin biçimsel kurallarına riayet etmesi şartına bağlanmış değildir.” (Özel, 1995)

Türkiye’de İslâmcı düşüncenin zor zamanlarda devletin varlığına ilişkin getirdiği eleştiri ve fikirler ile sözünü rahatça söyleyebildiği dönemlerde getirdiği tekliflerin zıtlığı temel mesele olarak ortaya çıkıyor. Kamunun kullanımı hususunda da İslâmcılar devlete herhangi orijinal bir yaklaşım getirmiş midir getirmemiş midir? Sistemin tezlerini kuvvetlendirecek “İslâmcılar geliyor!” söylemini haklılaştıracak kamu tarifleri İslâmcıların sistem karşısında olmaksızın ziyade muhalif damar taşıdığını gösterir. İslâmcı kadınların kamuda başörtülülerin bulunması talepleri ve uygulamaları belirtilen gidişatı destekleyen en belirgin unsur olarak belirmektedir.

Bürokratik Kamusalılıkta İslâmcı kadın

Türkiye’de İslâmcı kadınların kamuyla ilişkilerini belirleyen tek amil başörtüsü.⁶

Türkiye’de İslâmcı hareketin sisteme karşı somut tek kozu yine başörtüsü.

Cumhuriyet idaresinin kurulmasından sonra kamusal alanın “bürokratik yapıyla” yaptığı anlaşma Türkiye’deki devlet yapılanmasının önemli bir ayağını teşkil eder çünkü bu yapı millet gerçeğiyle devletin arasına çektiği

6 İlginçtir başörtülülerin kamuda yer alması her ne kadar desteklenmiş hatta öne sürülmüş ise de Osmanlı’nın son döneminde kadınların kamuda yer almasının önündeki en büyük engel olarak “örtü” gösterilmiştir. (Kurtoglu, 2000, 37) Kamu algısının Osmanlı’da bu yana değiştiğini gösteren faktörlerden biri yine başörtüsüdür. İslâmcılar için başörtüsü kadınların kamuda görünmemeleri için temel sebep iken Cumhuriyet sonrası İslâmcıları kamuyu, sistemi eleştirmek için yine başörtüsünü kalkan olarak kullanmaktadır.

en önemli ve aşılması güç set. Çünkü tanımlama gayreti içinde olmaksızın sistem, kendisine gelen taleplerin “şablon”a uygunluğunu işte bu kamusal özerklik ve bürokratik sistemle yerine getirmekte, muhalif unsurları olduğu kadar, eleştiri konumundakileri de şablonla değerlendirmektedir. İslâmcılık bu düzenekten kendini sıyırmak için çeşitli ataklar yapmışsa da başörtüsünü tartışmaya açarak hem kendi ontolojisini ortaya koymaya hem de iktidarın paylaşımı için yoklama yapmaya çalışmıştır. Çünkü toplumsal hareketliliğin, denetim ve kontrol mekanizmasının kurgulandığı bir alan olarak bürokrasi kamusalla birlikte; “bir kez tam kurulduktan sonra artık ortadan kaldırılması en zor olan sosyal yapılarıdır. Bürokrasi, ‘toplum eylem’i rasyonel düzenlilik kazanmış ‘toplumsal eylem’e dönüştürmenin başlıca aracıdır. Bu nedenle, güç ilişkilerini ‘toplumsallaştırmaya’ yarayan bir araç olarak bürokrasi, bu aygıtı denetleyenler için birinci derecede önemli bir iktidar aracı olagelmıştır.” (Weber, 1998, 311)

İşte İslâmcılarında üzerinde durdukları konu burada şekillenir. Böyle bir kamusalılıkta yer almak, sonuçta özerk bir mevkiye yerleşmek kısa vadede kârlıdır. Ancak sorun tam da burada şekillenir. Çünkü bürokratik alanla devlet hâkimiyetini pekiştirme imkânına kavuşmayı, kamusalılıkta da genel kanaatleri yönlendirmeyi başarabilmek hem İslâmcı hareketin büyümesine neden olabilirken tehlikeyi de beraberinde getirebilir: kamusalılıkta görünerek var olmak çabası ilerleyen dönemlerde devletin sınırları içine girmesi ve sistemin tavırları karşısında ana izleğin ve ilkelerin ortadan kalkmasına neden olma tehlikesini. Bu durumda sisteme karşı geliştirilen metod rahatlıkla yine sistem tarafından kullanılabilir. Bunun da kökenlerini kamusalılıktaki değişimin aleliyet kavramından kalkışla yaşanan tahakkümle sonuçlanmasıyla açıklayabiliriz. (Habermas, 1997, 336)

İslâmcı kadınların başörtüsüyle kamusal alanda görünme taleplerinin sistem tarafından “cepheden” bir karşı koymayla karşılanacağı bilinmekteyken, başörtüsünü “mesele” haline getirmek, bu yöndeki iradenin gücünü göstermeye matuftur. Kamuyu “teslim almaya” dönük bu hareket İslâmcıların da sistem karşısındaki en sahici, tutarlı, somut eylem ve söylemidir.

Başörtüsü İslâmcıların Türkiye’de tez sahibi olabileceğini gösterdiği gibi toplumsallaşmasına, geniş kitleler tarafından dikkate alınmasına neden olmuştur. Başörtüsü meselesi sistemin gidişatı karşısında “birilerinin” fikir beyan edebildiğini, farklı yönelimlerin bulunabildiğini göstermesi bakımından öncü olmuştur.

Başörtüsü hem eylem, hem fikir cephesini kapladığı gibi kamu, devlet, millet arasında yer bulma girişimi açısından dikkatleri üzerine çekmiştir: “Kamusal alanda söz sahibi olabilmenin, öncelikle faaliyetlerin toplumsal gücünü göstermekten geçmeye başladığı” (Barbarosoğlu, 2000, 118) düşüncesi etkili bir yöntem olmuştur.

İslâmcılık için sorun sadece kamusal alanda yer almak olmayıp bir “mücadele” sahasının belirlenmesinde kullanılacak metodlar kadar, bunların etki alanlarıdır. İşte başörtüsü kamusal alana kendisini atarken, kamunun kurulmasında oluşturulan simgesellik (Habermas, 1997, 66) bugünkü anlamda bir “göstergeye” sistemle olan mücadeledeki skalaya eklenmiştir. İslâmcı kadınların başörtüleriyle kamuya girme gayretleri tek başlarına gerçekleştirecekleri bir eylem olmanın ötesine varmış, erkeklerin üstlendikleri sorumlulukların en başında yer almıştır.

Başörtüsünün kadın hareketinin unsurlarından biri olmadığı kendi ontolojisinde ve İslâmcı kesimlerin genelini kapsamamasından anlaşılabilir. Zira kadınların kamudaki yerleri, başörtüsü eylemlerinin sonuç vermesi demek İslâmcılığın belli oranda başarı kazanması dolayısıyla İslâmcı erkeklerin kamu kesiminde yer bulması anlamına gelir.

Bu yüzden başörtüsü eylemlerinin organizatörü, yönlendiricisi, yürütücüsü erkeklerden oluşmaktadır. Burada her ne kadar kadınlar özne imiş gibi görünse de nesnel bir konuma sıkıştırılmaktadır. Kadınlar devletin refleksini ölçmek için İslâmcı erkeklerin en kullanışlı araçları olmuştur. Milletle olan irtibat, başörtüsünün buradaki yeri İslâmcılık hareketi için hiç de önemli kabul edilmemiş bir an önce sonuç alma isteği, tarihsel perspektife yenik düşmüştür. Kadınlar ev dışında standardın ve zorunluluğun üzerinde görülmesi İslâmcı erkekler için sıkıntı teşkil etse bile sistem karşısındaki çarpışma hali bu anlayışın kırılmasını sağlamıştır. İslâmcı erkekler seküler dünyada kadın sorunu olduğunu Müslüman kadınların böyle bir meselesinin bulunmadığını vurgulamaktan çekinmezler.⁷ Aksini iddia eden çıkmadığı için başörtüsünün İslâmcı düşüncenin ürünü olduğu, Müslüman kadınların kadınlıklarını ifade etmediği hakikatini dile getirmek gerek.

İslâmcılığın Dönüşümü

Türkiye’de İslâmcı hareketin kendini “aşırı kamulaştırması” sağlam bir fikir hareketi olmasını engelledi. İktidarı ve kaynakları kullanmaya dönük kadro hareketi olmaya vakfetti. Bir yandan teorik açıdan kendini üst düzeyde koşullandıran İslâmcılar öbür taraftan kamunun içinde yaşamaya başladıkça normalleşmeye başladılar. Öyle ki teorinin esasında çok da tutarlı olmadığını dile getiren yorumlarını artırdılar. İslâmcı kadınların üniversite ve kamu macerası da benzer yola girdi. Üniversiteye girmek, sonra başörtülü iş gücü sahibi olmak

7 80’li yıllarla birlikte iyice yoğunlaşan İslâm’ın kadına değer vermediği, ikinci sınıfta tuttuğu yollu eleştiriler İslâmcılar tarafından hep “İslâm’da kadın sorunu yoktur” şeklinde geçiştirilmiş, nikah, miras, evlenme ve boşanma gibi alışılmış konular karşısında kimi zaman, fıkıh, akaid gibi İslâmi ilimlerle kimi zamanda pozitif bilimlerle açıklamalar getirilmiştir.

Ancak bu tartışmaların “niyet”leri bakımından Müslüman kadına bir getirisi hiç olmamıştır diyebiliriz ama en çok da erkeklerin işine yaramış, kadınların kimi yerde bir katalizör olduğu görülmüştür. Eleştiriler için İslâmcı dergilerde ve diğer cemaat çevrelerinde özel sayılar, özel bölümler ve hemen her sayılarında konjonktüre bağımlı olarak bir yazı yer almıştır.

hayali gerçekleşemeyecek kadar büyüktü. Gerçekleşince büyük bir şaşkınlık oldu. Çünkü hiçbir şey olmamıştı, hayatlarında değişen yalnızca maddi refah seviyesindeki artışı.

Hedef Türkiye’nin İslâmî dönüşümle yeniden büyük bir devlet ve millet haline gelmesi olmayınca, kamuda yer işgal etme hedefi büyük çoğunlukla başarılmıştı. “Müslüman kadının kendini gerçekleştirmesi için çıkmaya zorunlu sayıldığı o büyüğü ve resmî kamusal alan ise hegemonik iktidar merkezlerinin kitleleri biçimlendirmesi için tasarlanmış, bulunma ve görünme koşulları iktidar sahipleri tarafından belirlenmiş, bir resmî baskı mekanizması olarak işlev görmeye hazırlanmış bir alandı. Böyle bir alan kurmacaydı, halüsinasyondur, koca bir yalandı, bir mizansendi, olanı değil olması gerekli bulanı gösterdi; sizin için çok önemli olma ve görünme biçimlerinin karşılığı bulunamazdı orada.” (Aktaş, 2000a, 41)

Bundan sonra İslâmcılığın genel çerçevesi ile birlikte İslâmcı kadınların gündemleri de farklılaşmaya başladı. İslâmcı kadınların kamuda, gündelik yaşamda, ailede ortaya çıkan sorunlarını çözmeye yönelik, başarılı iş kadınlarının kazandıklarını tüketebilecekleri alanlar tartışılmaya başladı.

Türkiye’de II. Dünya Savaşı ile birlikte el değiştiren dünya sisteminin yönemleri çok bariz biçimde etkisini, kıvraklığını gösterdi. Denetim, izleme, kontrol ve yönlendirme fonksiyonunu, sert tedbirlere başvurmada gerçekleştiren sistem, İslâmcıların dönüştürülmesini de bu sayede gerçekleştirdi.

Devlet / sistem her durumda İslâmcılar gelişip, güçlendikleri dönemde bile yumuşak yasaklar, maddi ve manevi desteklemelerle İslâmcılığın kamu başlığı altındaki alana hapsolmasını sağladı. Sonra da o alanı kendine uygun idare edebilmeleri için yetiştirdi: “Eylem devletin yerini, platformları ve karşılıklı görüşmeleri ayarlayan ve bunların yönetmenliğini yapan pazarlık / müzakereler” (Beck, 1999, 210) metodu İslâmcılığın kendine dönük yüzünü törpüledi. Kamuda yer bulmak marazi hal aldı.

Sistem kamuyu İslâmcılar için ulaşılması güç, şaşalı, parlıtlı haline getirdiği için şizofrenik durum İslâmcılığın karakteri haline geldi. (Eraslan, 2000, 102) Sistem hem kamuyu kutsallaştırdı hem de bağlamından kopartarak dar bir çerçeveye sıkıştırdı, başörtüsü dışındaki her tür problem dekor halini aldı. “Ne öteki ezilenler ve bakı görenlerle yeteri kadar ilgilenebilmekte ne de kendi dünya görüşü etrafındaki herhangi bir mesele veya etkinlik alanında yeteri kadar derinleşebilmektedir.” (Aktaş, 2000a, 39) .

İslâmcılık hareketi müntesiplerine yüksek kültür, hayat karşısında donanım sağlama bir tarafa geldikleri yerin saflığını da bozdurmuştu. Üniversiteye ve sonra kamuya başörtüsüyle giren sonradan başını açmak zorunda kalan İslâmcı kadınların ruhî ve fikrî yapıları eskisi gibi değildi artık. En azından İslâmî inançlarını dönüştürmüşler, kamunun İslâmî dönüşüme uğraması fikrini zihinlerinden tamamen çıkarıp, İslâm’ı özel hayatlarına yöneltmişlerdir.

Türkiye’de başörtüsü mücadelesi geride kamuda başını açarak çalışan, tüketim kültürüne yatkınlığı had safhaya çıkmış, türedi orta sınıf halini almış, ri-tüel düzeyinde İslâmî kimliği önemseyen büyük bir kitle üretti.

Modernite ulaşamadığı kesimlere başörtüsü mücadelesi vasıtasıyla ulaştı ve onları da sistemin içine çekti. İslâmcı erkeklerin “çalışma zorunluluğu” ile başörtüsü eylemlerini organize ettikleri kadınları kendi hallerine bırakması, Müslüman işyerlerinin başörtülü çalıştırmada tereddüt göstermesi, üniversiteye girişte okurken, çıktıktan sonra çalışma hayatında devamlı çatışma, kabul ettirme çabası, psikolojisi çöküntü ile sona erdi.

İslâmcı hareketin konjonktürden bağımsız geliştiği söylenemez. Öyle ki zamanın ruhu bir tarafa dili bile konjonktürün eseridir İslâmcılarda. Moda haline getirilen bazı değerlerin hemen “İslâmcası” İslâmcıların diline yerleşmede zaman kaybetmez. Bu bakımdan İslâmcıların talepleri de döneminin genel hayallerine denk düşer. “İslâmîleşme sürecini yeni bir dünya, vicdanlı ve adil bir dünya özlemiyle yaşadık. İlerlemenin ve gelişmenin, çağdaşlığın ve medeniliğin görüntülere, kendini inkâra ve aşağılamaya, yerli olan herşeyden tiksinti duymaya başladığı bir paradigmaya duyduğumuz tepkiyle, kimlik tanımlaması ihtiyacıyla, İslâmiyeti öğrenmeye ve yaşamaya çalıştık.” (Aktaş, 2000b, 129)

Mensubiyet arayışının had safhaya çıktığı 70’li yıllardan sonra İslâmcılık düşüncesi çok yönlü gelişme ve atılım içine girdi. Belirttiğimiz gibi kontrollü bile seyretse İslâmcılık tek boyutlu değildi. Fakat İslâmcı kadın cephesinden aktörler önemli hal almıştı. İslâmcı kadınların bilinçlenmesinde, başörtüsü ile sokağa inmesinde, başörtülü kadın olarak konuşma, tebliğ yapma, okuma ve çalışmasında erkeklerin büyük desteği ve öncülüğü olmuştur. Bu bakımdan İslâmcılık öncelikle erkeklerin yürüttüğü bir harekettir. (Aktaş, 2000b, 128; Çakır, 2000b, 15)

Kazancı Paylaşma Kavgası

Böyle olunca mücadelenin erkek ve kadın diye ayrılması “İslâmcılığın bittiği” tezinin verildiği 28 Şubat sonrasında kimin suçlu ve karlı olduğu tartışmalarına yerini bıraktı. İslâmcılık büyük çoğunluk bitmişti. Mesele ortadaki cenazeyi defnedecek, ağdını yakacak, cenazesini kıldırarak ve mirastan payını alacak, yeni hayatına başlayacak kişilerin istikameti-ydi. İslâmcı kadınlar hadiseyi “kadınlık” düzeyine taşıyarak en çok kadınların mağdur edildiğini, üstelik bunun siyaset dışında özel hayattaki mağduriyet olduğunu savunmaya başladı. (Gülnaz, 2000, 52) Erkekler bundan aşırı derecede nemalanmışlardı. Başörtüsü mücadelesi erkeklerin işine yaramıştı, mirastan da en fazla payı erkekler almıştı. (Eraslan, 2000a, 103) Erkeklerin “sisteme karşı” olmadıklarının ortaya çıkmasıyla birlikte “kadınları yalnız bırakma”ları da normalleştirilmiş-tir. (Tuksal, 2000a, 59) Türkiye’de yekpare İslâm düşüncesi ve İslâmcılık hareketinin olmaması, teknik ve metodolojik farklar (Çakır, 2000, 36-37) ile

Müslümanların genel hataları, kadim sorunlar ve modernitenin ağır baskısı da kadınların yenilgisini izah eder. (2000a, 36-39 vd)

Türkiye’de İslâmcılık hareketinin yönü, gidişatı ile İslâm’ınki arasında bir irtibat, paralellik söz konusu mudur?

İslâmcılık hareketi ile İslâmcı kadının hassasiyet noktaları bir ve ortak mıdır?

Türkiye’de Müslümanların İslâmî hassasiyetleri ne derece üst düzeydedir? Modernleşme döneminden önceki incelikler ile Cumhuriyet sonrasındakiler mukayese edilebilir mi?

Bütün bu soruların kendi içinde tek tek ve detaylı cevapları vardır mutlaka. Fakat bir gerçek var ki Müslümanların münhasıran İslâmcıların İslâm’ın inceliklerini yerine getirme konusundaki hassasiyetleri bilinen tarihin en gerisinde. İslâmcılık hareketinin tarihsel birikimi atlayarak Asr – 1 Saadet’e, temel kaynaklara yönelişi en bariz ve tam olarak içinde bulunduğumuz dönemde gerçekleşmiş, çoğu itikadî ayrıntı bidat sayılarak küçümsenmiş ve İslâm içe yönelik hale getirilmiştir.

İslâmcıları başkalarından ayıran farklar, “Sözelimi kapı vurulduğu zaman evin içinde baş gösteren kaçışmalar ve gelenleri karşılama konusunda yaşanan panik (...)”te yatar. (Aktaş, 2000a, 38)

Ancak beklentilerini bulamayan İslâmcı kadınlar, bu tür detaylar bir tarafa İslâmcıları başkalarından ayıran daha bilindik eylemleri yapmayı bile terk eder hale gelmiştir: “Ders dışında İslâm’ı araştırdım. İkinci sınıfta Kur’an çalıştım. Bu, beni biraz daha özgürleştiren bir süreç oldu; başka arkadaşlarımı da. İnsanlar zor olanı yaptıktan sonra ‘Ben bütün bunları yaptım da ne oldu?’ diye soruyorlar: ‘Erkeklerle tokalaşmayı bıraktım, ne oldu?.. Bu kadar uzun giyindim, ne oldu?’ Yani ‘ne işe yaradı bütün bunlar’ diye düşünmeye başlıyorsunuz. Bunları hiç yapmadan eleştirdiğinizde ‘mazeret arıyor’ gözükebilirsiniz. Ama yaptıktan sonra ne olduğunu ya da ne olmadığını görüyorsunuz. Sonra daha da özgürleşiyorsunuz.” (Tuksal, 2000a, 50) Erkeklerle tokalaşmama, uzun giymeden maddi bir karşılık bekleyen İslâmcı kadınlar, bunu bulamadıkları gibi üzerine bir de çeşitli sıkıntılarla karşılaşınca istikametlerini değiştirdiler.

İslâmcı kadınlar tesettürle oluşturdukları büyüğü tesettürle bozdular. Çünkü “öteki”lerin dikkatini tesettürleriyle çektiler. “İslâmcılar geliyor” yazılarının, RP kadın kollarına düzülen övgülerin, başörtüsü “direnişinin” arkasında tesettürüyle dünyaya, sisteme karşı bir iddia taşıdığını ortaya koyan başörtülü İslâmcı kadın vardır.

Türkiye’de bir İslâmcı kadın hareketinden söz etmek mümkün mü? Her kadın kendi başına bir iddianın sahibidir. İslâmcı kadınların büyüü iddialarının yönünün tersine çevrilmesiyle bozuldu. Modern dünya sisteminin argümanlarını sahiplenmeye başladıkça, tesettürlerinin tüketim nesnesi olabilece-

ğini, iletişim imkânlarını keşfettikten sonra yeni tesettür şekilleri, enteresan meslekler, hobiler ile İslâmcı kadın modern değil İslâmî olanın büyüsunü bozdu. Tesettür yalnız başını örtmeyi kapsamadığı gibi kamusal alana “örtülü bir ahlâk”, yeni bir tez ve imkânlar dünyasının yolunu açmış, sadece bir örtü vurgusu olmaktan çıkarak, kamusal alana yeni bir denetim ve “model” teklifi getirmişti.

Sistemi rahatsız eden başörtüsünün varlığı değil, potansiyelindeki iddia-dır. Müslüman kadınların varolma sahası başörtüsü ile meşruiyet kazandı ve genişledi. Başta kadınlar olmak üzere Müslümanlar kendilerine de bir değer attetti. Önemli olduklarını, varoluşlarını, asaletlerini İslâm’dan aldıklarını başkalarına olduğu kadar kendilerine de kanıtladı. Çünkü başörtüsünün varlığı yalnız başörtülülerin varlığı değil, kadınların da varlığı demektir.

İslâmcı Kadın; “Tesettürle Var, Tesettürle Yok”

İslâmcı kadınların evrimini tesettür üzerinden; vücut hatlarını belli etmeyen bol pardesülerden, daracık takımlara geçiş süreci ile takip edebiliriz. İslâmcı kadınlar özellikle 1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren tesettürdeki değişimle paralel biçimde temel tezlerini reddeden sürece girdi. Belki erkeklerden belki sistemden intikam almak için modern hayatın gereklerinin hemen hepsini tesettürlü kadınlarda görmek mümkün oldu. Tesettür artık kadını gizleyen değil gösteren bir araç halini aldı: “1970’li yılların en önemli tartışma meselelerinden olan ‘Müslüman kadının görünürlüğü’, özellikle 1990’ların başından itibaren ‘en sık şekliyle görünmeye’ evrilmiştir. ‘Tesettür ve defile’ kerimelerinin yan yana ve birbirini tanımlar bir şekilde kullanılıyor olması bile ‘görüntü’nün Müslüman kadınların gündemine ne kadar baş sıralardan taşınmaya çalışıldığının önemli bir işaretidir. Bu noktadan itibaren başörtülü kızlar için ‘görüntü’ ve ‘görünür olma’ problemi ortaya çıkmaktadır.” (Barbarosoğlu, 1996, 22)

Bu dönemle birlikte tesettürün yaygınlık kazanmasında kadınların tesettüre ilgi duymasında “güzel” giyinmenin ne kadar mühim olduğu hatta bunun bir tebliğ vesilesi olduğu tartışılmıştı. Güzel ve sık giyinerek de tebliğ yapılabilir, başkaları bu giyim tarzını görerek tesettüre girip namaza başlayabilirdi. İslâmcı kadınların hiçbir şeyden çekinmeye niyetleri yoktu artık. Çünkü en aktif İslâmcı mücadeleyi kendileri vermişti. Cumhuriyet ile birlikte İslâm adına söz söyleyen etkili bir kurum ve ilmi otorite yokluğu kişilerin kendilerine uygun İslâmî yorumu rahatlıkla kullanmalarına yol açmıştı. İslâmcı kadınların erkeklerin etkisinde söz söyleme, iş yapma dönemleri kapanmıştı artık. Çünkü Türkiye’de İslâm adına söz söyleme, İslâmî yorum çitasını erkeklerden bağımsız olarak kadınlar belirleme amacına gitmeye başladı.

Cumhuriyet tarihi boyunca kadınların en güçlü olduğu dönemle birlikte İslâmcı kadınlar da kendilerine uygun sahayı açıp orada ilerlemeye başladı. Başörtüsü kadınlar için korunaktı. Ancak bu sefer kamunun, mahremi saldırganlarına karşı değil aktif biçimde girdikleri kamu hayatında kendilerine yö-

netilecek eleştirilere, İslâmî dayanak arayışlarına karşı önemli bir kalkandı başörtüsü. Başörtüsünün ve İslâmcı kadınların mücadelesinin modern bir mücadele ve anlayış olduğu İslâmcılık hareketinin de kökeninde olduğu kadar sonucunda kendini iyiden iyiye belli eder. Çünkü Müslümanları modern hayatın içine çekmeye ve orada tutmaya en müsait kesim yine Müslümanlar, İslâmcılardır. İslâmî kesimin ekonomi ile olan yakın ilişkisi, giderek orta sınıf içinde dindar, başörtülü ağırlığının oluşması, tüketim gruplarının içinde İslâmî unsurlarında ağırlık kazanması Türkiye’nin yeni dönemi ile ilgili bilgiler içerir. Tüm bu gelişmelerin ardından başörtüsünün anlamındaki değişim modern algı biçimlerinin İslâmcılardaki etkinliğini açıkça göstermektedir. Zira başörtüsü imanî, zihnî bir sonuç olmaktan çıkıp tüketim nesnesi haline dönüşerek ve “görünürlük”ten “görüntü”ye kayarak⁸ modernliği içselleştirme eğilimine girmiş, dolayısıyla ontolojisiyle arasına mesafe koşmuştur.

Bu bağlamda tesettürün anlamı amacı sorgulanarak “türban ile başörtüsü” ayırımına bile gidilmiş (Göle, 1994, 87; Özdalga, 1998, 15-20) türbanın geleneksel örtünme kalıplarından farklı olarak İslâmcı kadınların giysisi olduğu belirlenmiştir. Dolayısıyla geleneksel örtünen kadının özel veya kamusal hayat ayrımı yapmadan benzer örtünme biçimleri kullanmasına karşın İslâmcı kadınların örtünme şekillerini çeşitlendirmeleri modern hayatın çok farklı yönleriyle ilgilidir.

Tesettür anlayışındaki değişimi birçok giyim malzemesi üzerinden vermek mümkün ancak “pantolon” imgesini kullanmak daha açıklayıcı duruyor çünkü pantolonun tesettür anlayışındaki enstrümantal kullanımı kadar önemi de fazla. Pantolon özellikle üniversitelerde okuyan kızlar için çok kullanışlı olmuş, pardesülerin altına giyilmekle birlikte çoğu zaman eteklerden daha çok tercih edilmiştir. Bu durum ilk önce tepkiyle karşılanmış tesettürü “köylülük” olarak görenlerin yadırgadıkları görülmüş, fakat sonradan aslında pantolonun “şalvar” yerine geçtiğini bunun, çok fonksiyonel olduğu görüldükten sonra normalleştiği görülmüştür. (Aktaş, 1992, 80-81) Ancak işte tesettür anlayışındaki dönüşüm, modern güçlerin egemenliğine girmesiyle pantolonun işlevini de değiştirmiştir. Çünkü artık pantolonları pardesülerin altına giymenin ötesinde tek başına kullanma oranı başörtülüler arasında çok arttı.

Tesettürdeki “vücut hatlarını göstermeme” ilkesi yavaş yavaş başını kapatıp vücudu sergilemeye dönüştü. İlk etapta uzun fakat önü açık ceketler yay-

8 Burada Jean Baudrillard’ın Kusursuz Cinayet’ini ve simülasyon – yanılsama paradigmasını (ontolojik / geleneksel / modern) başörtüsü algısı içinde değerlendirmek gerekir; “Neyse ki, bize görünen nesneler hep daha önceden kaybolmuş nesnelerdir. Neyse ki, hiçbir şey bize geceleyin gökyüzündeki yıldızlardan daha fazla gerçek zamanda gözükmez. (...) Neyse ki hiçbir şey gerçek zamanda olup bitmemekte; yoksa bilgi içinde bütün olayların nedeni gözlerimizin önüne serilir ve şimdiki zaman dayanılmaz bir ışımla parıldardı. Neyse ki yaşamsal bir yanılsama düzeni içinde, yokluğun, gerçekdışlığın, şeylerin dolaysızlıktan arınmış düzeni içinde yaşıyoruz. Neyse ki hiçbir şey anlık değil; ne eş zamanlı ne de çağdaş. Neyse ki hiçbir şey ne kendi kendisinin mevcudiyetinin şimdiliği içinde, ne de kendiyile özdeş. Neyse ki gerçeklik gerçekleşmedi. Neyse ki cinayet hiçbir zaman kusursuz değil.” (Baudrillard, 1998, 18)

gınlasmaya başladı. Pardesüler kalkmaya başlayınca pantolonlar bu uzun ceketlerle ve uzun kazak veya gömleklerle kapatılmaya çalışıldı. Sonraları pantolonu örtmeye çalışmanın beyhudeliği anlaşılınca tek başına kullanılmaya başladı. Modernizm kadını keşfetmişti. Müslüman kadınların farkına varması 70'li yıllara kadar uzadı ama keşfetmesi 90'lı yılları buldu.

Tesettür kavramı artık İslâmi terminolojiden çıkarak modanın, tekstilin bir kolu haline geldi.

Değer kaybettirme konusunda usta olan modernite tesettürü muhtevasızlaştırdı. Artık tesettür giyim çalışan ve okuyan kadınların değil okumayanların da gözde modası halini aldı. Tesettür mağazalarının yanında diğer mağazaların da tesettür bölümleri açıldı. Tesettür Müslümanların kullandığı ama üzerinde yetki, nüfuz, irade kullanamadıkları bir "ürün" halini aldı.

Başörtüsü, türban, tesettür... Türkiye'de İslâmcılar ile devleti idare eden elitin arasındaki mücadele sahası olan bu mevzular esasında Türkiye'nin ruhudur. Türk milletini millet haline getiren unsurların önemli bir göstergesidir. Anadolu'nun İslâmlaşmasının simgesidir. Bu yüzden kendiliğinden bir iddianın da taşıyıcısıdır. Bu toprakların İslâmla mukayyet olduğunu iddia eder. Yahya Kemal'de olduğu gibi vatan topraklarını başörtüsüyle tanımlarız: "Bu kız kafesine bakarken birden gayr – i ihtiyârî bir saâdet ürpermesi duydum. Bilmem; sizler bu toprağı ne zaman bir Müslüman toprağı gibi görüyorsunuz. Ben, öyle sanıyorum ki, bu yeldirmeler, bu beyazlarla örtülü başlar, kırlarda ağır ağır yürüyen bu saf kabileler olmasa vatanımda yaşadığımı için için duymıyacağım." (Yahya Kemal, 1990, 161)

Ev, Aile ve İşbölümünün Değişmesi

2000'li yıllardan sonra İslâmcı kadınların girdiği yol kadınların hareket sahasının genişletilmesini amaçlar. Önceleri İslâmcılık hareketi içinde kadınların üsluplarından, tezlerinden bahsedilirken, şimdi "İslâmcı kadın hareketi" var. Bir merkezi yok ancak geniş kadrosu bulunmakta. İslâmcılık hareketinin hali nazır tezleriyle irtibatı çok güçlü dolayısıyla konjonktürün kendi yönlerinde seyretmesine itiraz etmedikleri gibi bunu daha da ileriye götürme telaşı içindeler.

Bu modernitenin pratiğe uygulanması esnasında önemli taşıyıcılardan biri olarak kadınları gerektirdiği için İslâmcı kadınların geç modernleşme döneminde palazlandığı Türkiye'de aşırı modernleşmenin en önemli öznelereinden biri haline gelmesiyle bağlantılı. Çünkü Türkiye'nin gelişen ekonomik yapısı, sınıfların yeniden belirlenmesi, geçim standartlarının yeniden düzenlenmesi buna bağlı olarak yeni taşıyıcıların piyasada görünmeye başlamasıyla irtibatı büyük. İslâmcı kadın hareketinin yalnızca tüketim toplumunun aktif unsurlarından biri olduğunu söylemekten ziyade Müslümanların modernleşmesi daha da ileride kapitalist dünya sisteminin bünyesinde etkinleştirilmesi misyonu daha da belirginleşmiş durumda. Öyle ki kitle iletişim araçlarını kullan-

mada İslâmcı kadınların hayli öne çıktığı gözlenmektedir.

Türk modernleşmesi'nin önemli bir ayağı Türk toplumunun geriliğini kadınların durumunun aşağılarda olmasına bağlar. Bunun temel sebebi de dindir. (Berkes, 2005, 444) Abdullah Cevdet ve İttihatçılar “Hem Kur'an'ı, hem kadınları aç” sloganı etrafında kadınlar için reform önerilerinde bulundu. Kadınların eğitim ve kamu hayatındaki etkisi arttı. Ancak kadınlar hala kocalarıyla bile lokantalara gidemezdi. Tramvaylarda, vapurlarda kadınlara mahsus perde çekili bölümlerde otururlardı. Kızların üniversite hakkı birinci dünya savaşı yıllarını buldu. Onda da kızlar perde çekili bölümde otururlardı. Örtünmenin hedefi esasında sadece İslâmî emirlere bağlıdır, toplumsal rol ve statü ile ilişkisi bulunmaz. Dahası “dışarı” çıkan kadın için geçerlidir: “Örtünme ise, kendisini normal cinsel ilişkilerdeki karışıklıktan koruması ve kötülük yollarını tıkayıp, erkekle kadın arasında engel olması için dinî ya da ahlâkî teşvikle, onun kemale ermesinden sonra ortaya çıkan bir durumdur. Evin dışında çalışmasından dolayı, örtünme, erkeğe değil de kadına has kılınmıştır.” (Mustafa Sabri, 1994, 41) Zaten kadınların baş açma isteği yalnızca başın açılması ile yetinilmeyecek kadar başka amaçlar taşımaktadır.

Geç modernliği yaşayan Türkiye, kadınların talepleri konusunda da geç uygulamalarla karşılaştı. Avrupa'da dünya savaşları kadınların özgürlük, kamusal hayat isteklerinin zirveye çıkmasına neden oldu. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra kadınlar “kendilerine yöneltilen eleştirileri çok ciddiye almamaya” başladı. (Kadioğlu, 2005, 163) Batı'da kadınların eğlenceden spora, siyasetten çalışma hayatına kadar kadınların istekleri olabildiğince ertelendi. 1950'li yıllara gelindiğinde artık bu arzulara set çekmek mümkün olmadı. Türkiye Batı'dan çok sonra kadınların engellenemez isteklerine muhatap oldu. 30'lu yıllarda devletin radikal modernliği ile verilen siyasal haklardan ayrı olarak modernitenin yaygınlaşmasıyla gelişen kadın hareketi 2000'li yıllara gelindiğinde Batı'daki seviyesini yakalamıştı. Öyle ki kitleselleşmeye eğilimli her sahada kadınların yönlendirici etkisi Batı'nın çok önüne çıktı.

Kadınların toplumsal hayatı yönlendirici etkisi bilinenin çok üstünde. Bu yüzden tesettür gerekli kılınmış. Türkiye'de özellikle dünya sisteminin yeni konseptinin 1970'li yıllardan sonra etkisini iyice göstermesiyle birlikte modern hayatın hem fikri planda hem de teknik alet edevat düzleminde “herkese” ulaşması İslâmcı kadınlarda da kendini göstermeye başladı.

Tüketimi yalnız kültür sayan ve onu küçümseyen bakış açısı kadınların yapıp ettiklerini de normalleştirmiş olmaktadır. Hadiseye “Tüketim kültürünün ve ona bağlı olarak metropol hayatının örgütlediği yeni davranış biçimlerinin, hızın ve hazzın birbirinin içinden geçerek oluşturduğu kaos ortamında, tesettürlüler, kıyafete bağlı olarak fark edilen bir kimliğin sahipleri olarak fark edilmekte.” (Barbarosoğlu, 2006, 181) bakıldığında tesettürün kimlik belirlemek bahsi içinde modern bir etkinliğin nesnesi haline gelmesinin önü alınamıyor. Çünkü İslâmcı kadınların etkinliklerini yönlendiren başkalarının özellikle laiklerin eleştirileri ve ithamları. “Başörtülü kadınların kıyafetlerini dinî değil,

siyasî kimlik olarak tanımlamak isteyenler”i eleştirirken (Barbarosoğlu, 2006, 181) bir başka şey din ile siyasetin, dünya ve sistem karşısında iddia sahibi olmayı ayırımına gidilmiş oluyor. Dolayısıyla tesettür modalarını dindar – muhafazakarların değil laiklerin eleştirmesi bu konudaki netliği daha da saraha-ten izah etmektedir.

Kadın ve aile konularında İslâmî kesimdeki yayınlarda ailenin önemi vurgulanır ve eşlerin birbirleriyle uyumları, çocukları İslâmî biçimde yetiştirme, kadınların evi idare etme usulleri tartışılır. Kadınların görevleri vardı. Erkeğin ödevleri, nikahın mahiyeti, evlilik öncesi, nişanlılık, “kadınlarında belli hakları olduğu” dile getirilirdi. (Demir, 1998, 20 – 55)

Ailenin iç işleri kadınlardan sorumluydu ki ev işleri kadına aitti. İslâmcı kadınların kamu macerasını büyük oranda kazanmış olmaları, birçok kadının belli bir işe sahip olmasıyla birlikte “işbölümü” tartışmaları başladı. Burada kritik kavramlar; “kadının ekonomik özgürlüğünü kazanması”, “İslâm hukukunda kadınların ev işleri hatta çocuklarını emzirme zorunluluğu dahi bulundurmaması” öne çıkmaya başladı.

İslâmcı kadın hareketinin kadın hareketine dönüşmesi her alandaki özgürlüğün yalnızca kazanılması değil tabana yayılmasıyla gerçekleşti. Çünkü kamudaki İslâmcı kadınlar değil “ev kızları” da benzer talepleri dile getirmeye başladı. Sonuçta dindarların evliliklerindeki boşanmalarda dahi artış meydana gelmeye başladı. Bu tür tartışmaların matbuatta, kitle iletişim araçlarında görünmesi muhal. Çünkü bu tür konular aşılmış durumda. İslâmcı kadınların mevzuları aileyi ayakta tutmaktan çok kadını dik tutmaya yönelmiştir.

Aşırı modernliğin devlet eliyle uygulandığı yıllarda kadınları çalıştırmak üstünlük belirtisiydi. Aynen başörtüsü gibi. Başörtülü olmak başkalarının karşısında, bürokratik elitin dilinde aşağılayıcı bir mahiyet arz etse bile millet nezdinde yüksek statü niteliği taşımaktaydı. Aşırı modernliğin kitleselleşmesi ve kültürel harekete dönüştüğü yıllarda üstünlük kız çocuklarını okutmak ama çalıştırmamaktaydı. Çünkü İslâmcılık hareketinin sahici tarafı hala etkinliğini koruyordu. İddia sahibi olmak ve bu minvalde kendini görünür kılmak üstünlük belirtisiydi. Bu dönemde yavaş yavaş kadınların çalışma hayatında görünmesiyle birlikte İslâmcı kadınların iki kesimle mücadele ediyordu. Laik kadınlar ve İslâmcıların büyük çoğunluğu bu gerçeği kabul edemiyordu. (Demir, 1998, 87) Tartışmalar bu minvalde iken kadınların kamuda başörtülü olarak her türlü işi yapacağı kesinleştikten sonra bu sefer çalışma şartları, yeni talepler tartışılmaya başladı. İslâmcı kadınların başka feministler gibi taleplerinde azalma olmadığı halde artış meydana gelmeye başladı.

“Eskiden, mesela otuz – kırk yıl önce, dindar aileler zarar görecekları endişesiyle kızlarının modern okullarda okumasına izin vermezlerdi. Yani sistem karşısında kendi kızlarını güçsüz görürlerdi. Modern okullara giden kızlarının eksilmeden, dış dünyanın nimetlerine sırt çevirip okullarını bitirdiklerini gördükçe, kızlarının okula gitmesine izin vermeye başladılar.” (Barbarosoğlu, 2006, 199) Bu paragrafta İslâmcılık hareketinin değişimi çok rahat şekilde

görülebilir. Otuz – Kırk yıl önce aileler kızlarının sistemin hangi zararlarını göreceklerdi? Zarar görme endişesi güçsüzlük müdür? Okula giden kızlar dış dünyanın nimetlerine sırt çevirmiş midir? Modern okullara giden kızlarının eksilmediklerini gördükleri için mi yoksa kendileri de eksildiği için mi aileler kızlarının okumalarına müsaade etti.

Türkiye’de İslâm’ın gidişatı meselesi oldukça çetrefillidir. İslâm’ın kamuda devlet planında geçerliliği olmasa bile millet kendi içinde doğru bildiği İslâmî umdeleri hayata geçirme konusunda mütereddit davranmadıkları gibi eylem ve söylemlerinin gayri İslâmî öğeler taşıyıp taşımadıklarını ölçmede, hatalı buldukları hususları kendileri üzerinde göstermemekte direnç gösterirlerdi. Gelişen hadiseler kimsenin sistemden ya da seküler modern hayattan zarar görmediğini değil bu hassasiyetlerini kaybettiklerini gösterir. Türkiye’de kamunun gelişimiyle Müslümanların İslâmî anlayışlarındaki gerileme paralel yürür.

Türkiye’de başörtüsünün açtığı yol Müslümanlarla devlet arasındaki ilişkinin seyrini açıklayıcı mahiyette. Bu bakımdan başörtüsü hem insan portremizi ve kalitesini gösterirken hem de milletin İslâmî anlayışını açıklar. Bir zamanlar omuzları da kapatan başörtüsünün yerine bugünkü türbanın gelmesiyle birçok konu açıklığa kavuşmuş olur aslında. Başörtüsü için ailesini karşısına alan insanların hikâyelerinden kapalı annelerin açık hatta oldukça iddialı açık kızlarının manzarasına geçiş yaşanmakta. Bu sanıldığı gibi başörtüsü sahasının bir mücadeleye mi açık olup olmadığını gösterecek denli netlik içerir aslında. Çünkü başörtüsü takanların niyetlerini en çok medya ve “karşı sahadaki”lerin tartıştığını gözlersek onların bakış açısından geline nokta daha farklı bakabiliriz. Zira başörtüsü mücadelesi bireysel çabaların ötesinde bir şey ifade etmemektedir esasında: “ (Elisabeth) Özdalga, Türkiye’de ‘halk İslâm’ının hiçbir zaman modern sisteme meydan okumadığını hatırlatarak, başörtüsü lehindeki değerlerin daha çok kişisel ve ahlâkî saygınlık, meslekî hırslar ve ebeveyn baskısı, sosyal ve kurumsal baskılardan kurtulma arzusu ile ilgili olduğunu vurguluyor. Kısacası son tahlilde savunulan değerler sistem değişikliğinden çok bireysel özgürlük sorunları ile bağlantılı. Türkiye’deki laikçi kesimin bir türlü anlamak istemediği de bu zaten.” (“Başörtüsüne Yaklaşım 10 Yıl Öncesine Göre Daha Sert”, Aksiyon, Sayı: 723)

“Beynimi Değil Başımı Örtüyorum”

Laik kesime karşı “akıllı” olduklarını kanıtlama çabasını başörtüsünün ontolojisiyle birleştirme gayreti İslâmcı kadınlarda çok yaygındı. Öyle ki meselelerin kafanın içindekilerle ilgili olduğu tezi başörtüsünü “başka”larının gözünde meşrulaştırmak için kullanılıyordu. Böylece kafanın içindekiler yani beyin ve düşünce ile başörtüsünün hiçbir bağlantısı yoktu. Bu izah tarzı da yine “dini inancım gereği örtünüyorum” savunmasıyla çelişme içindeydi. Başörtüsü gerekçelerinin hepsi “İslâm emrettiği için örtünüyorum” görüşüyle çoğu zaman taban tabana denecek kadar tezatlar içeriyordu. Hayrünnisa Gül gibi

siyasetin içinde ve kamusal görünmenin zirvesinde olan başörtülü kadınların, Batılılarla yaptıkları mülakatlarda bunlara değinmeleri ve “Beynimi değil başımı örtüyorum.” açıklamaları (“Beynimi Değil Başımı Örtüyorum”. Yeni Şafak. 19.07.2008) yalnız Batıya garanti vermeyi değil, başörtüsünün enstrümantal yönünü de vurgulamış olmaktadır.

İslâmcı kadınlar bir ideal uğruna mı örtünüyorlardı? “Ayrıca o dönemde örtünmek tek başına bir şey değildi; hayata bakışımız, yaşam tarzımız örtünmekle birlikte bir bütün olarak değişmişti. Sadece örtünmek değildi mesele. Örtü ‘Ben kimim, varlığımın anlamı ne olmalı’ sorusuna verdiğimiz cevapla ilişkili bir şeydi. Hayatımızı anlamlandıran bir şey olduğu için de karşılığında bedel ödemeyi göze aldık. Kendi seçimimizdi. İdeallerimiz vardı.” (“Ayşe Böhürler: Şimdi Olsa Örtünür müydüm Bilmiyorum”. Habertürk Gazetesi. 27. 07.2009) Şimdi örtünüp örtünmemeyi tartışmak, idealizmle ilgili. Çünkü İslâmî kesim para ve güç ile değişti. Böhürler’e göre bu tür maddi imkânlarla birlikte “idealler ve iman sağlam tutulamadı.”

İdeallerle birlikte siyasetteki görev de bitince başörtüsünün anlamı azalıyor doğal olarak. Böhürler’in ideallerin bitimiyle birlikte başörtüsünü sorgulamasına karşın eski İstanbul Belediye Başkanı Gürtuna’nın eşi Reyhan Gürtuna belediye görevi bitince başını açanlardan. Kadınların geline durumla ilgili izahları başörtüsünün İslâmî gerekçelerle dahi örtülmediğinin göstergesi aslında: “Özel hayatımla ve giyim tarzımla gündemde yer almak istemiyorum. Kendime özgü giyim tarzım var. Yaşam tarzımla, duruşumla siyasete asla malzeme olmak istemiyorum.” (Reyhan Gürtuna. “Gürtuna’nın Eşi Türbanını Çıkardı”. Sabah. 02.03.2007)

Benzer haberler ekstrem örnekler olarak sunulabilir ki bu İslâmî kesimde yaygın tavırlardan biridir. Öyle ki Amina Wadud misalinde olduğu gibi sonradan Müslüman olmuş ve Cuma namazı kıldıran ilk kadın olan birisi başörtüsünün dini emir olmadığını iddia edebilir. Buradaki mesele başörtüsünün meşruiyet kaynağından ziyade hadiselerin kadınların iradesine terk edilme yetkisinde. Türkiye’de başörtüsü takan kadınların tezleri de benzer alt yapıya sahip. Uygulayıcı konumunda olduğuna göre kadınlar işin teorisini de yapabilmeli. “Örtünme ya da açık olma konusunda kimseye bir şey empoze etmiyorum. Cennetle Cehennem arasındaki farkın 45 inch’lik bir bez parçası olduğunu düşünüyorsanız çok yanılıyorsunuz. Vücudumu gösterip gösterme konusundaki tercih bana aittir.” (“Kadın İmam Türbanını Açtı”. Sabah. 06.05.2006)

Başörtülü olarak kariyer planlayan ve fakat örtüsü yüzünden bunu gerçekleştiremeyen kadın sayısı hayli fazla. Kariyeri için başörtülerini çıkarmak en azından “mesai saatleri” içinde açık gezmek İslâmî kesimde “normalleşmiş” durumda. Bunu kaldıramayan pek çok kadının başörtüsünü tamamen çıkardıkları da hakikat. Başörtülü kadınların kariyerleri ile başörtülerini arasındaki sıkışıklığı esasında dünya nimetleriyle İslâmî inançları arasındaki çatışma alanına bağlamak gerek. Kısa süreliğine başını açan kadınların geneli kendi-

lerine özgü mazeret beyan ederlerken, tabii şekilde bunun normal olduğunu bildirenlerde yoğunlukta. Kamunun ağırlığını kaldıramayanlar ise başı kapalı görüntülerini görmekten bile muzdaripler. Çünkü hayal edilen şeylerle başörtüsü bir arada yürümektedir. (Türkiye’nin İlk Türbanlı Spikeri Kübra Doğru – Türbanlı Görüntülerimden Nefret ediyorum”. Habertürk – Söz Sende programı. 04.07.2008) Bir başka tesettürlü haber spikerinin şikâyeti benzer yönde: “Ben neden CNN Türk ve NTV’de haber spikeri olarak çalışmıyorum? Hâlbuki şu anda kendimi haber tarzı olarak en yakın hissettiğim kanallar onlar. Ama ben oralarda olamıyorum. *Tek suçum başörtülü olmak.*” (Vurgu, EY. “Arzu Erdoğan – Gençken Ateizme Kaydığım Dönem Oldu.” Vatan. 10.08.2008)

Üstünlüğün Sembolü Olarak Başörtüsü / Başörtüsünden Kaçış

Tek suçum başörtülü olmak... Bu söz yalnız mezkûr spikerin değil, dönem itibariyle başörtülü kadınların önemli mottolarından biriydi. Esasında mesaj devlete yönelik verilerek, “başörtüsünün içeriğini oluşturan iddiaların hiçbirini biz de kabul etmiyoruz” denilmektedir. Dolayısıyla kamusal alana girildiğinde laiklerin ve açıkların yaptıklarından başka hedeflerinin olmadığı dile getirilmektedir. Yürürlükteki düzenin bir parçası olma konusunda başörtülülerin çok büyük kısmının “aşırı istekli” olduklarını, şeriat mevzuu olduğunda sessiz kalıp, böyle taleplerinin bulunmadığı bilinmeyen bir hakikat değil. (“Türbanlılar da ‘laiklikten’ yana”. Radikal. Neşe Düzel – Yeşim Arat Röportajı. 15.12.2003) Bu yüzden evliliklerde de Kadir Topbaş ve Bülent Arınç’ın oğullarında olduğu gibi başörtüsü olmayı tercih etmek yaygınlaştı. Almanya’daki Milli Görüş Teşkilatı’nın kurucusu Yusuf Zeynel Abidin’in kızı Emel Abidin’in (Hürriyet – 01.04.2006 ve Sabah Pazar - 15.04.2007) Kuran’ın kanun değil nasihat kitabı olduğunu belirterek 32 yıllık başörtüsünü çıkartması ve bu yüzden Almanlardan cesaret ödülü alması benzer kaygıların artışı göstermektedir.

Başörtüsü üstünlüğün sembolüdür. Üstün olanlar kapalıdır ki herkes gibi olmaktan kurtulmuşlardır. Erken dönem başörtüsü mücadelesinde benzer yargılara rastlamak mümkünken sonradan bu inanç kırılmaya başladı. Tam tersine bugün başörtülü olmak ikinci sınıflığın kabulü anlamına gelmeye başladı. (“Türban İkinci Sınıflığın Kabulüdür”. Neşe Düzel – Ali Yaşar Sarıbay. 17.11.2003) Bu fikri içselleştirenler kendilerini olabildiğince başörtüsünden uzaklaştırır, başını açarken, örtüde direnenler ise kendilerinin de laikler gibi olduğunu kabul ettirmeye gayret göstererek seküler her türlü etkinlikte gözükmeye çabalar artık.

Birçok kişinin tesettüre girmesine vesile olan Şule Yüksel Şenler için durum tesettürün içinin boşaltılması: “Ama beni yaralayan çok üzen, evet bugün iftihar ediyorum, her yer tesettürlülerle dolu ama suçlu olanları tenzih ediyorum sahnelere çıkıp göbek atan, dışarıda tuhaf kıyafetler giyip gezenler... Hele pardesü denilen şey tamamen ortadan kalktı. Önceden yine tunik giyiliyordu,

şimdi o kısala kısala ceket oldu şimdi o da çıktı. Tesettürün içi boşaltılmış. (...) ilk baştan itibaren kıyamete kadar devam edecek iman ve küfrün mücadelesi. Bu gibi haller tabii ki Müslümanı üzen şeyler ama mücadeleden hiç yılmadan asla dönüp, asıl olanı yaşayabilseydik, Rabbimiz kâfirlere bu derece imkân vermezdi. Nasılsanız öyle yönetilirsiniz.” (“Tesettürün İçini Boşalttılar”. Yeni Şafak. 08.05.2011)

MÜSİAD'ın iş kadınlarının da muadilleriyle arasında belirgin bir fark görülmemekte. Öyle ki onların da çalışmaktan arta kalan zamanda “adrenalin sevdikleri için” motosiklet kullanma, kayak, basketbol, tiyatro gibi faaliyetlerle yoğun bir günleri mevcut. (“Müsiad'ın Genç Melekleri”. Yeni Şafak. 28.03.2010) Gündelik hayatın içinde seküler kalıpların kullanılması son derece normal karşılanmaktadır çünkü mesele “Hanımlar olarak ataerkil bir toplumda iş ortamında çok fazla söz sahibi olamıyoruz. Ancak yine de varlığımızı hissettirmeye başlamak güzel.” Bu fikir doğal olarak belli ayrılıkları da beraberinde getirmektedir. İslâmi kesim kendi zenginini üretirken evlilik tercihlerinde de değişimler olacaktır. Erkeklerin ne kadar kariyer sahibi de olsa başörtülü biriyle evlenmekten kaçınmaları da benzer kaygılardan kaynaklanmaktadır. (“Muhafazakâr Gençler Başörtülü Eş İstemiyor”. Akşam. 01.05.2011)

Muadilleriyle aynı maaşı ve imkânları alamayan başörtülülerin iş hayatıyla ilgili kaygıları gittikçe artarken örtüleri yüzünden ayrımcılığa maruz kalmaları onları seküler dünyaya biraz daha yaklaştırmaktadır. Buradaki düğüm okumakta. Çünkü zamanında eğitimini aldığı mesleğini icra edememek daha büyük bir soruna yol açmaktadır.

İslâmcılık hareketi kendine özgü kadro yapısına sahipti. Osmanlı'nın son döneminde medrese kökenli, iyi eğitim almış, Avrupa görmüş, yabancı dil bilen, eser sahibi ama dar bir kitle Cumhuriyet döneminde de kısmen etkinliğini sürdürdü. Osmanlı izlerinin kaybolması, DP dönemi ile birlikte “kır kökenli” bir hareket halini almaya başladı İslâmcılık. Para ve kariyerle karşılaşınca muhafazakârlaşan kitlenin bu kökeni sürekli benzeri eklektik sonuçlara vardı.

1980'li yıllarda yeni nesillerin üniversite görmesi, kentlerde yetişmiş olması entelektüel bir çeşni kattı. Ama öncekilerden ayrı bir sınıf olarak gelişmedi. 2000'li yılların sonundaki İslâmcılık düşüncesi ile insan portresi belirgin farklılıklar gösterir. Klasik mesleklerden farklı olarak yepyeni ve değişik işler yapan çoğu kişi İslâmcı başlığı altında sunulmaya başladı.

Modern Ahlâk, Modern Yaşama Biçimi ve İslâmcı Kadın

İslâmcı kadınlar da bu kesimlerden birçok ismi barındırdı. Öyle ki kadınların meslekleriyle başörtüleri arasındaki uçurum çok belirgindi. İstanbul'daki bir alışveriş merkezinde eski bir bar İslâmileştirilip alkolden arındırılarak “halkın hizmetine sunulmuş.” (İnternethaber, 28.08.2009) İçeceklerin servis edildiği yerde görev yapanlar ise başörtülü kızlar. Bu, seküler dünyada olup bitenlere başörtülülerin de kayıtsız kalmaması gerektiği fikriyatının bir devamı esa-

sında. Çünkü kapalılar rahibe değildir. (Müjgan Halis – Ayşe Kara Röportajı – Sabah, 14.03.2010) Öyleyse tesettürlü bir bayan da aşık olabilir, aldatılabilir. Daha da önemlisi bunu anlatabilir. Çünkü İslâmcı kadının bakış açısından özne artık kadındır. Modernitenin içinde yaşamak zamanla moderniteyi geliştirmeye, dönüştürmeye doğru gideceği için muhtemelen aldatan bir İslâmcı kadının bunu anlatması da normalleşebilir.

İslâmcılık hareketinin sistem tarafından ithamları arasında klişe haline gelmiş olanları dört kadınla evlilik, boşanma, miras vs. idi. Muta nikahı da istihza ile anlatılırken içinde yaşadığımız dönemde gerçekliğe kavuştu. Genç dindarlar karı – koca hayatı yaşarken günaha girmeyelim diye nikâh da yapmaktalar. (Kutlu Esendemir – Mehmet Paksu röportajı, Habertürk, 14.02.2011) Ayrıca çöpçatan sitelerinde de benzer yönelimler hayli artarken, başkasından hamile kalan, ikinci eş ve metres hayatı yaşayanların sayısı da her geçen gün artmaktadır. (Nuh Gönültüş, Bugün, 16.12.2010)

Ünlü gece kulüplerine giden başörtülüler (Miraç Zeynep Özkartal – Selin Ongun röportajı – Milliyet, 01.01.2011) olduğu gibi Gay – Lezbiyen Derneği’nin denetçiliğini yapan kendisi de lezbiyen olan tesettürlüler de günümüzün önemli vakıalarından. (“Gay – Lezbiyen Derneği’nin Türbanlı Lezbiyen Denetçisi”, Şermin Terzi, 26.08.2007)

Buna benzer birçok olay iletişim organlarında haber olmaya devam ediyor. Türkiye’de İslâmcılık hareketinin modern değerlerle olan uyumu ve taşıyıcılığı farklı kanallardan etkinliğini sürdürürken kavramsal olarak buna tam manasıyla değişim adının verilip verilmeyeceği muhtemeldir. Çünkü değişimden ziyade İslâmcı kesimin başka bir hale geçmesinden söz edilebilir. İslâmcı kadınların feminizmle aralarına koydukları mesafeye kendilerine feminist denmesine karşı çıkmalarına rağmen (“İslâmi Feminizm: Adı Var Kendi Yok”, Aksiyon, Sayı: 587) söylemleriyle feministlere katılmaları yeni dönemin en belirgin özelliği. İslâmcı kadınların, İslâmcılık hareketi gibi İslâm’ın temel kavramları ve değerlerini yorumlayıp modern kalıplar içinde yeniden üretmeleri bu dönüşümün önemli metodolojik eğilimlerinden biri. İspanya’da düzenlenen “Uluslararası İslâmi Feminizm Konferansı”na katılan feministlerin kadın hakları için “cihad” ilan etmeleri (“Feministlerden Cihad Çağrısı”, Yeni Şafak, 29.10.2005) şimdilik Türkiye’de fikren karşılık bulmasa da fiilen etkinliğini sürdürmektedir.

Kitle iletişim araçlarında İslâm’a ve Müslümanlara karşı ithamlar çok aşağılayıcı şekilde yapıldı. Kapıcı, temizlikçi kadın imajları devamlı işlenirdi. Bugün de benzer yönelimler olmasına rağmen etkisini azalttı. “Harem – Selamlık Süren Yaşamlar Homoseksüellik Oranını Artırıyor” (Elif Ergü – Ece Vahapoğlu röportajı, Vatan, 25.10.2009) türü araştırmalar, yazılar da hala görülebilmekte. İslâmcı kadınların kamusal alandaki rolüne en büyük desteği erkekler özellikle o kadınların eşleri vermektedir. Bu, karşı tarafın ithamlarını karşılamaya matufken üstünlük belirtisi de olabilmektedir. Müslümanların da eğlenebileceği, alışveriş yapabileceği, modayı takip edebileceği hatta hakkı ol-

duğu giderek “Müslümanların en iyisine layık olduğu” görüşü podyumlardan, sahillere uzanmanın gerekçesi oldu.

Süreç içinde yalnızca İslâmcılar dönüşmüyor, yeni nesil eskilerle irtibatı hiç kurulmayacak şekilde kendine özgü biçimde geliyor. Alkollü olduğu için kolonya kullanmayan, “Cuma rüzgârı” süren, ilahi, marş ve yeşil pop müzik dinleyen, fıkıh kitapları okuyan gençlerden çok farklı, uzun saçlı, top sakallı, hippî kılıklı İslâmcılar yetişmektedir. (“İslâmcı Gençlik Kabuk Değiştiriyor”, Aksiyon, Sayı: 276) Gençlerin tesettür anlayışı da değişiklik göstermekte ve yepyeni “tarz”lar piyasaya hâkim olmakta.

Klasik tesettür kıyafetlerini “hanım teyzelere” layık bulan gençler, örtünmeyi modern, seküler mağazalardan toplayarak gerçekleştirmektedir: “İpekyol’dan uzun ve yırtmaçsız bir etek, Zara’dan diz altına inen tunik, Mango’dan bol pantolon. Toplama işlemi kimi zaman Kadıköy’deki Salı Pazarı’na, İstiklal Caddesi üzerindeki Terkos Çıkmazı, Atlas Pasajı, Uğurböceği’ne kadar uzanıyor. Özgün tasarımlarıyla dikkat çeken Uğurböceği, bol pantolonları ve uzun elbiseleriyle fabrikasyon giyinmekten bunalmış genç tesettürlülere cezbediyor.” (“Yeni Nesil Tesettür”, Aksiyon, Sayı: 574)

Seküler hayat o derece ilerlemiş durumdadır ki tesettürlü abiye açığını giderme konusunda modacılar harekete geçmektedir. (“Abiye kıyafet çok, tesettüre uygunu yok”, Zaman, 14.05.2011) Buna uygun olarak yeni dergilerde çıkmaktadır. Tesettürün modasına uygun olarak dergisi de çıkmıştır. Âlâ dergisi ileri modernliği tesettüre kadar indirme amacını gütmektedir. İslâmcılık hareketinde olduğu gibi İslâmcı kadınlarda da geçmişte yapılanlara karşı büyük pişmanlıklar yaşamaktadırlar. Tesettür anlayışındaki değişime bağlı olarak ilk giyilen bol pardesüler için şimdilerde eleştirel konuşmak yaygınlaştı: “Tesettüre girdiğim ilk gün robalı bol bir pardesü giymiş ve büyük bir başörtüsü takmışım. Şimdi o başörtülerini bulamıyoruz, tuhaflığa bakın ki büyük eşarpları yalnızca Vakko üretiyor. Bol pardesülü ve büyük başörtülü kızların, halk arasında güzel ahlâkın ve bilginin temsilcisi olduğu o günlerin yeniden yaşanmasını isterim.” (“Tesettürle Yüzleşme”, Aksiyon, 21.01.2008)

Tesettürlülerin moda ve tüketime yönelmeleri artık bir eğilim olmaktan çıkarak yaşam biçimi halini almaya başladı.

Tesettüre ulaşım kolay olduğu kadar, modayı takip etmek internet sayesinde son derece kolayca gerçekleşirken (Zaman, 18.06.2011), fuarlarda tesettür değişik ürünleri deneyebilmektedir. (Zaman, 05.03.2011) Tesettür giyim beyin fırtınaları ile yönlendirilirken (Zaman, 25.06.2011) sosyal medyada hem reklamı hem de yönlendirmesi yapılabilmektedir. (Zaman, 26.03.2011) Bronzlaştıran tesettür mayolarından, mankenlerin defilelerde boy göstermesine kadar (Yeni Şafak, 05.03.2011) tesettür artık İslâmi vasfıyla değil, modern tüketim nesnesi haliyle haber olabilmektedir. Bu durumdan muzdarip İslâmcı kadın varlığından ise bahsetmek pek de mümkün görünmemektedir. Çünkü artık Türkiye’nin dünyaya açılım “ürün”lerinden birini tesettür modası oluşturur. Ünlü mankenler Türkiye’nin “kapalı” yüzünü gösterirken, defileyi

düzenleyenler “Dünyanın ilgisini çekmenin çok güzel” olduğunu dile getirmektedir. (Milliyet, 02.05.2006) Artık defileler yalnız kıyafet ya da manken sergilenen alanlar olmaktan da çıkarak İslâm’ın temel değerlerinin, ritüellerinin kamuya, zenginlere gösteri sunan yerler biçiminde ortaya çıkmaktadır. (“Defilede cenaze namazı”, Posta, 02.07.2011) Başörtüsünün markaların arasındaki savaş (Zaman, 21.05.2011)

İslâmcılar tatillere gitmeye başladığında çok yadırganmıştı. Son yıllarda bu oran o kadar arttı ki turizm normalleşti. Kendi hayat tarzlarını ikame etmek için siteler kurmaya çalışan İslâmcılar şimdi zenginliklerini, yaptıklarını örtmek, düşük gelir grubundan ayrılmak için konutlar üretmeye başladı. (Zaman, 26.09.2006) Yemeklerini lüks restoranlarda yiyip, lüks mağazalardan alışveriş yapan “İslâmi kesim”in kendilerini doğuran ve büyüten şartların gereklerini yerine getirmede hiç çekinceleri bulunmamakta.

İslâmcılığın ekonomik kısmı siyasa ve fikirden ayrı değil. Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi saadeti demokrasinin kanatları altında buldu. Erdemli toplum ve idare tarzı demokrasi, insan hakları ve laikliğin güdümünde gerçekleşebilir, İslâmcılar için. Bugün artık daha net görülmekte ki ekonomik olarak refaha kavuşan İslâmcıların zaten sistemle, devletin idare tarzıyla bir sorunu yok. Mesele modernleştirme etkinlikleri sırasında İslâmcıları da dikkate almak ve etkin bir rol vermektedir. Müslümanları sistemin taşıyıcısı, rehabilite edicisi olarak görmek yeni dönem İslâmcılığın en belirgin vasıflarından.

İslâmcı kadınların hali hazır süreçteki katkıları erkeklerinkinden az değil. Çocuklara, eve ve gündelik hayata, tüketimin her noktasına olan nüfuzları onların hayatı dönüştürmede seküler kalıpların yerleşip meşrulaştırılmasında vazgeçilmez konuma getirdi.

Kadınlar kamusal hayata katılarak, başörtüsünün ikbalini demokraside görerek⁹, her ne sonuç doğursun da doğursun, gerekirse mesai saatleri içinde başını açarak, kazandıkları ücretlerini bilinen dünyanın sınırları içinde tüke-

9 Burada İsmet Özel’in başörtüsüyle ilgili yazdığı bir yazıdan bir pasaj aktarmak istiyorum. Bu yazının ardından Yeni Yüzyıl’dan Gülay Göktürk iki yazı yazarak (27 ve 28.09.1997) İsmet Özel’i “türban yasakçıları”yla, “ibretlik bir ittifak” kurmakla itham etmişti. “Demokratik toplum örtünmeyi demokratik bir hak sayanlardan bu hakkı kendilerine tanıyan kuruluş ve o kuruluşların yer aldığı düzenin militanca savunmasını yapmalarını beklemektedir. Onlara alkollü içecek kullanmasalar bile, gelip ayran içtikleri bu barın temizliğine katkıda bulunmalarını, onarımına katılmalarını istemektedir. Zamanla barın düşmanlarına karşı girişilen savaşta görev almalarını önermektedir. Onlara örtülü olarak oturmaya hak kazandıktan sonra bu barın geliştirilmesi, yaygınlık kazanması, atılım yapması için hangi tasarımlara sahip olduğunu sormaktadır.”

“Örtünmek demokratik hakkıdır diyenler, bu talepler karşısında ayrıntı bedava içmediklerini ileri sürerek bir meşruiyet elde etmeye gayret ediyorlar. Barın sahibi: ‘Yağma yok’ diye cevap veriyor örtülü demokratiklere, ‘viski içenler de paralarını paşa paşa ödemektedirler. Üstelik viski ayrandan daha pahalı. Barın her bakımdan yükseltilmesi, üstün tutulması için en az sarhoşlar kadar çalışacaksınız. Aradaki farkı kapatmak için en hizmeti vermek zorundasınız. Daha da ötede, sizin bara girişinize göz yumuşumuzun, katlanışımızın bedeli olarak da birşeyler yapmalısınız. Hem bardaki iskemleleri işgal edecek, hem sadece bu barda kurulabilen ilişkilerden istifade edeceksiniz; hem de bütün geceyi iki ayran, bir kolayla atlatacaksınız Nerde o pırasanın bolluğu?” (Özel, 1997a)

terek bir zamanlar muhalif oldukları sistemin önde gelen dayanakları haline geldiler.

Kendilerine ait bir dünya kurmaları beklenirken kendilerine teklif edilen dünyayı, imkânları, modayı sorgulamadan kullanmadan kabul ettiler. İslâmcılar “Yumurtadan çıktıkları halde kabuklarını beğenmemişlerdi.” İçinden çıktıkları İslâm kültürünü küçümseyip yok saymışlardı. (Özel, 1997a) İslâmcıların ayırıcı vasfı dünya sistemine karşı tavır alabilme potansiyeliydi. Bu potansiyel tabi oldukları dinin gerekleri ve tarihsel pratikleriydi. Hiç de simülatif olmayan bu dünyada kendi varlık koşullarını inkâr ettiler. Gerçek uğruna hakikati katlettiler. Kusursuz bir cinayeti gözlerimizin içine baka baka işlerken aslında bunun bir cinayet olmadığını iddia etmeye yeltendiler.

Kaynakça

- Acar, Feride** (1993) Türkiye’de İslâmcı Hareket ve Kadın. “1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış açısından Kadınlar. İletişim Yayınları.
- Aktaş, Cihan** (1992) Tesettür ve Toplum. Nehir Yayınları.
- Aktaş, Cihan** (1996) “Bilginin Getirdiği Sıkıntı”. İzlenim Dergisi. Nu: 37.
- Aktaş, Cihan** (2000a) “Bacıdan Bayana”. Birikim Dergisi. Nu: 137.
- Aktaş, Cihan** (2000b) “İslâmcı Kadın İki Kere Hükmen Mağlup”. Direniş ve İtaat. Metis Yayınları.
- Aristoteles** (2000) Retorik. Yapı Kredi Yayınları.
- Arslan, Abdurrahman** (2000) Modern Dünyada Müslümanlar. İletişim Yayınları.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık** (1996) “Kopan Filmler Arasında Başörtülülerin Kısa Tarihi. İzlenim Dergisi. Nu:37.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık** (2000) Kamusal Alanda Başörtülüler. İz Yayıncılık.
- Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık** (2006) Şov ve Mahrem. Timaş Yayınları.
- Baudrillard, Jean** (1998) Kusursuz Cinayet. Ayrıntı Yayınları.
- Beck, Ulrich** (1999) Siyasallığın İcadı. İletişim Yayınları.
- Berkes, Niyazi** (2005) Türkiye’de Çağdaşlaşma. Yapı Kredi Yayınları.
- Bulaç, Ali** (1995a) Kutsala, Tarihe ve Hayata Dönüş. İz Yayıncılık.
- Bulaç, Ali** (1995b) Modern Ulus Devlet. İz Yayıncılık.
- Büyükoşkun, Seyhan** (1996) “Müslüman Erkekler Müslüman Kadınları temsil etmiyor mu?”. İzlenim Dergisi. Nu: 37.
- Canatan, Kadir** (1995) Bir Değişimi Süreci Olarak Modernleşme. İnsan Yayınları.
- Çakır, Ruşen** (2000a) “Dindar Kadının Serüveni”. Birikim Dergisi. Nu: 137.
- Çakır Ruşen** (2000b) Direniş ve İtaat. Metis Yayınları.
- Çakır, Ruşen** (Der.), (2000), Emine Şenlikoğlu, “Allah’ın erkeğe Verdiği Ruhsat”, Metis Yayınları.
- Demir, Hülya** (1998) İslâmcı Kadının Aynadaki Sureti. Sel Yayıncılık.
- Dubiel, Helmut** (1998) Yeni Muhafazakarlık Nedir?. İletişim.
- Eraslan, Sibel** (2000a) “İslâmcı Kadın Gettoları”. Direniş ve İtaat içinde. Metis Yayınları.

- Eraslan, Sibel** (2000b) “Refahlı Kadın Tecrübesi”. Kadının Tarihi Dönüşümü içinde. Pınar Yayınları.
- Erkilet Başer, Alev** (2001) “Müslüman Kadın Kimliğinin İnşa Süreci”, Tezkire Dergisi. Nu: 19.
- Gülnaz, Mualla** (2000) “Nisvan-ı İslâm”, Kadının Tarihi Dönüşümü içinde. Pınar Yayınları.
- Göle, Nilüfer** (1994) Modern Mahrem. Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer** (2000a) Melez Desenler. Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer** (2000b) İslâm’ın Kamusal Yüzleri. Metis Yayınları.
- Habermas, Jürgen** (1997) Kamusallığın Yapısal Dönüşümü. İletişim Yayınları.
- Hobsbawm, Eric** (1998) Devrim Çağı. Dost Yayınları.
- Kadıoğlu, Süheyla** (2005) Batı Ülkelerinde Kadın Hareketi. Gri Yayınevi.
- Mustafa Sabri Efendi** (1994) Kadınla İlgili Görüşüm. Esra Yayınları.
- Özdalga, Elisabeth** (1998) Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu. Sarmal Yayınları.
- Özel, İsmet** (1995) “Her Karşıtlık Sistem Karşıtlığı Değildir”. 25.08.1995. Yeni Şafak.
- Özel, İsmet** (1997) “Kadınların örtünmesi demokratik bir hak değildir”. 19.10.1997. Yeni Şafak.
- Özel, İsmet** (1997a) “Yumurtadan Çıkmış Kabuğunu Beğenmemiş. 16.9.1997. Yeni Şafak.
- Ramazanoğlu, Yıldız** (2000) “Yol Ayrarında İslâmcı ve Feminist Kadınlar”. Kadının Tarihi Dönüşümü içinde. Pınar Yayınları.
- Ramazanoğlu, Yıldız** (Der), (2000) “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü”, Ayşenur Kurtoglu, “Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri”, Pınar Yayınları.
- Ramazanoğlu, Yıldız** (Der), (2000) “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü”, Meriç Nevin, “Osmanlı Kadınının Cumhuriyet kadınına Dönüşümünden Birkaç Tarihsel Kesit”, Pınar Yayınları.
- Ramazanoğlu, Yıldız** (Der), (2000) “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kadının Tarihi Dönüşümü”, Nazife Şişman, “Türkiye’de Çağdaş Kadınların İslâmcı Kadın Algısı”, Pınar Yayınları.
- Said Halim Paşa** (1993) Buhranlarımız. İz Yayıncılık.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet** (2000a) “Kadın Bakış Açısına Sahip Olmalıyız”. Birikim Dergisi. Nu: 137.
- Şefkatli Tuksal, Hidayet** (2000b) Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri. Kitâbiyât Yayınları.
- Tosun, Necdet** (2003) Bahâeddin Nakşibend. İnsan Yayınları.
- Tourine, Alain** (2000) Modernliğin Eleştirisi. Yapı Kredi Yayınları.
- Türküne, Mümtaz’er** (1994) İslâmcılığın Doğuşu. İletişim Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel** (1998a) Liberalizmden Sonra. Metis Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel** (1998b) Jeopolitik ve Jeokültür. İz Yayıncılık.
- Weber, Max** (1998) Sosyoloji Yazıları. İletişim Yayınları.
- Wittgenstein, Ludwig** (1999) Yan Değiniler. Altıkkırkbeş Yayınları.
- Yahya Kemal** (1990) Mektuplar – Makaleler. İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Yüksel Şenler, Şule** (1996) “Müslüman Kadın Yazarların Artmasına Çok İhtiyaç Var”. İzlenim Dergisi. Nu:37.

İslâmcı Kadının Kusursuz Cinayeti

Ercan Yıldırım

Abstract

Islamist thought emerged in Turkey as a resolution to the question of the Ottoman collapse. On the other hand, the movement point at issue has introduced opposite output to the existing system by means of thesis it created in the Republic period. In the new conditions of the world system, Islamist thought, which since then has acquired new fields, developed attitudes causing to deny its existence after 1990s. Islamist women also began to fight for their existence with their headscarf against the system. They

forced and tried to overcome the lines of public sphere. But in the end, they began to take place in the public by giving up their thesis to a large extent. They have settled in the centre of fashion and consumption. Moreover, they have included people, whom modernization could not reach, into the secular life. They have clearly showed that Islamist movement is one of modernization movements.

Key Words: Islamization, Islamist Women, Public, Secular, Headscarf

İslâmcı Kadının Kusursuz Cinayeti

Ercan Yıldırım

Özet

Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi Osmanlı’nın yıkılması tehlikesi karşısında bir çözüm olarak belirmişti. Diğer taraftan söz konusu akım Cumhuriyet döneminde geliştirdiği tezlerle sistemin işleyişine muhalif çıktılar ortaya koydu. Dünya sisteminin yeni koşullarında kendisine de alan açılan İslâmcılık özellikle 1990’lı yıllardan sonra ontolojik konumunu inkâra sebep olan tavırlar geliştirdi. İslâmcı kadınlar da sistem karşısında başörtüleriyle varolma savaşı içine girdi. Kamusal alanın sınırlarını zorladılar. Ancak sonuçta tezlerinden büyük oranda vazgeçerek kamuda yerlerini aldılar. Modanın, tüketimin merkezine yerleştiler. Modernizmin ulaşamadığı sahalara, kişilere ulaşarak onları da seküler hayatın içine çektiler. İslâmcılık hareketinin modernleşme hareketlerinden biri olduğunu çok net göstermiş oldular.

Anahtar Kelimeler: İslâmcılık, İslâmcı Kadın, Kamu, Seküler, Başörtüsü

Türkiye’de İslâmcılığın Siyasal Evrimi: Devleti Kurtarmak, Devlet Kurmak ve Devleti Değiştirmek

Ergün Yıldırım

Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi

Giriş

İslâmcılık hareketinin siyasal dönüşümlerini anlamak için çeşitli sınıflamalara başvurulabilir. Kişiler, aktörler, hareket ve cemaatler, dergi ve partiler bu sınıflamada parametre olarak kullanılabilir. Ancak bu çalışmada biz bunların yerine devlet kavramı üzerinden giderek hareket edilmiştir. Çünkü devlet, İslâmcılığın ana siyasal arayışlarında merkezi bir role sahiptir. Devlete ilişkin bakışlar ve onunla kurmak istedikleri ilişki tarzına bakarak İslâmcılığın Türkiye’deki siyasal dönüşümünü anlamak daha sağlıklı olabilir.

Türkiye’de devlet kavramının son yüzyılın bütün toplumsal hareketlerinde etkili bir kavramdır. Çünkü Türk modernleşmesi, büyük ölçüde devlet bekası etrafında şekillendiği için, bu modernleşme ilişkisi içinde ortaya çıkan hareketler de “devleti kurtarma” bağlamında siyasal sorunlara yaklaşmışlardır. İslâmcılığın siyasal dönüşümü de bu modernlik şartlarında inşa olmaktadır. Daha doğrusu İslâmın modern zamanlardaki siyasal söylem ve ilişkiler imkanını tecrübe etme arayışını ifade eder. İslâmcılığın, Türkiye’de son yüzyılın içinde üç siyasal dönüşüm aşamasından geçerek bugüne sarktığı söylenebilir: Devleti kurtarmak, devleti kurmak ve devleti değiştirmek.

Devleti Kurtarmak: İttihat-ı İslâm

XIX. Yüzyıl, Osmanlı devletinin ayaklanmalara, toprak kayıplarına ve çeşitli uluslararası güçlerin hegemonya nüfuzlarına karşı kendini savunmak üzere stratejiler geliştirdiği bir tarihsel dönemdir. Mektepler bunun için açılır, demir yolları bu amaçla hizmete girer ve matbuat kamuoyunda oluşan entelektüeller, bu yüzyılın “savunma” güdüsüyle çeşitli dergiler ve gazeteler çıkarırlar. İttihat ve Terakki siyaseti de bu amaca hizmet motivasyonu ile faaliyetlerde bulunur.

Devlet-i Aliye çatırdamakta, topraklar kaybedilmekte, iç ayaklanmalar çoğalmakta ve bütün memalik-i Osmanî'nin İslâm toprakları İngilizler, Fransızlar ve İtalyan'lar tarafından işgale uğramaktadır. Bu ağır kuşatma karşısında müdafaa taarruzuna geçmek üzere yeni bir tarz-ı siyaset olarak İslâmcılık ortaya çıkar.

Modern zamanlarda kitleleri seferber etmenin önemli yöntemlerinden biri ideolojiler ve onların etrafında oluşan aydınlar ve matbuat gelmektedir.

II. Abdülhamit, Osmanlı devletini kurtarmak üzere modernleşmeyi bir araç olarak bütün boyutlarıyla kullanmaktan çekinmemektedir. Mektepler, matbuat, cemiyetler, demiryolları, telgraf ve posta sistemini o geliştirir. Politik, kültürel ve teknolojik modernleşmenin en önemli aktörlerinden biridir. Bu koşullarda yetişen yeni bir entelektüel sınıf bulunmaktadır.

Uluslararası sistemde Rus savaşından sonra yalnızlaşan Osmanlı, ne İngilizleri ne de Fransızları yanında bulabilmektedir. Batı içinde kendileriyle ittifaklar kurduğu bu siyasal güçler, İslâm dünyasını Osmanlı devletini "düzenleyerek" işgal etmektedirler. II. Abdülhamit'in tek seçeneği bulunmaktadır, Almanlarla beraber olmak! İslâmcılık ise Batı düzenin kuşatmasına ve işgallerine karşı geliştirilen ve harekete geçilen yeni bir siyasettir.

1872 yılında, İstanbul'da Basiret gazetesi yazarlarından Esat Efendi'nin yazdığı İttihat-ı İslâm risalesi, bütün İslâm dünyasını İslâm Birliği altında cihada çağırmaktadır. Risale, hac döneminde Kâbe'de yüz binlerce basılarak bütün İslâm dünyasına dağıtılır (Karpas, 2005:223). İslâmcılık, Müslümanların politik varlığını Batı işgal ve tazyikine karşı taarruza geçen bir siyasettir. Bütün İslâm dünyasını savunma güdüsüyle hareket etmektedir. Bu amaçla bütün Müslümanlar, işgal güçlerine karşı cihada çağırılmaktadır. Kolonyal güçlere karşı cihat etmek bütün ulemanın ve meşayihin en önemli meselesi haline gelmektedir. Nitekim bu siyasetin en son pratiklerinden biri olarak Trablusgarp'ta Mustafa Kemal, Senusi tarikatıyla ittifak içinde cihadı yürütenlerdir.

II. Meşrutiyet ile beraber, II. Abdülhamit tahttan indirilse de onun İslâmcılık siyaseti bu defa yanına Türkçülüğü de alarak devam etmiştir. Örneğin İttihat ve Terakki dış ve iç politikada İslâmın siyasal seferberlik için taşıdığı önemi algılayarak hareket etmiştir. Nitekim Said-i Nursi, Mehmet Âkif ve Said Halim Paşa gibi İslâmcılığın önde gelen aydınları, bu siyasetle ittifak içinde olmuşlardır.

Osmanlı'nın son yüzyılında yetişen İslâmcı aydınlar, ürettikleri siyasal söylem büyük ölçüde Batı siyasal hegemonyasına karşı mücadele vermeyi içermektedir. Osmanlı halifesi meşruti söylem bağlamında eleştirilmekle beraber, dünya sistemi dengeleri içinde onu korumak, kollamak ve kurtarmak önemli bir motivasyon oluşturmaktadır. Siyasal yapı ya da hilafetin varlığı modern devleti yeni argümanlarıyla telif edilerek şura, biat, parlamento, meclis, ehli-

yet, ehl-i hal ve hak gibi konular tartışılmaya başlanmıştır. Usul-u Meşveret teorisi hem Ali Suavi hem de Namık Kemal ile gündeme gelmiş ve daha sonra bütün İslâmcı düşünürler tarafından genişletilerek savunulmuştur (Kara, 1994:147). Hilafet teorisi, modern siyasal teoriyle telif edilirken hâkimiyet-i milliye ve Kanun-i Esasi gibi yeni yaklaşım ve pratiklere yol vermiştir.

Müslüman devleti Osmanlı’nın modern siyasal yöntem ve yaklaşımlarla birlikte yorumlamanın ve buna ilişkin bütün tartışmaların temelinde devlet-i Aliye’nin gün geçtikçe parçalanana, çözölen ve kan kaybeden bünyesini onararak, yenileyerek ve yorumlayarak onu kurtarmak bulunmaktadır. Nitekim İslâmcı aydınlar hem söylemleriyle hem de pratik siyasal mücadeleleriyle bunu ortaya koymaktadırlar. Sadece M. Âkif ve Said-i Nursi bile bu konuda önemli örneklikler oluşturmaktadır.

Devlet Kurmak: İslâm Devleti Yaklaşımı ve Milli Görüş

İslâm, bir dünya görüşü olarak siyasal alandan çıkarılarak yeni bir Batı düzeni kurulmaktadır. Son devlet-i İslâmiye yıkılınca yerine pür seküler bir devletin inşası bu anlama gelmektedir. Yeni Batıcı elitler pozitivist bir siyasal dünya görüşünden ilham alarak devleti yapılandırırken “din u devlet” varlığına son vermişlerdir. 1924 yılından itibaren on yıllık süre içinde Türkiye’de yaşanan siyasal değişimler din u devlet siyasal ontolojisinin parçalanmasıdır.

Müslümanlık, siyasal alandan dışlanınca büyük bir zihinsel travmaya yol açmaktadır. Hilafetin lağvının anlamı, ortak Müslüman siyasal tahayyülün parçalanarak yok olması demektir. Müslüman entelektüeller ve geniş Müslüman yığınlar için beraber olunan bir Müslüman siyasal irade yok edildi. Politik tahayyülün dâhinden çıkmak, reel politik katılımın olmamasıyla bütünleşince büyük dışlama algılamalarını daha da derinleştirdi.

Nitekim Hilafetin İlgasıyla beraber İslâm Devleti teorisinin gündeme getirmesi oldukça dikkat çekicidir. Reşit Rıza, bu teoriyi aslında hilafeti yeniden diriltmek için yaptığı girişimlerden sonra geliştirdi (Rıza, 2010: 234-236) 1922-1923 tarihinde neşrettiği Hilafet kitabı, bu arayışın bir ürünüdür. Ancak hilafeti yeniden tesis etmeye yönelik olağan üstü çabalarının sonuç vermemesi ve hilafete ilişkin bakış açısının geleneksel İslâm siyaset teorisini eleştirerek yeniden temellendirme girişimiyle beraber karmaşıklaşması, onu farklı bir tuma ittiği gözükmektedir.

Reşit Rıza, bir yandan Hilafet teorisinin geleneksel biçiminin taşıdığı yozlaşmalara ve handikaplara dikkat çekerken, öte yandan Suriye’de kurulan otoriter ve modernlik dışı bir krallığı desteklerken, kafasının epeyce karışıklıklar içinde olduğunu gösterir. Ancak bir bütünlük içinde gelişmelere baktığımız zaman, Reşit Rıza’nın çöken hilafete alternatif bir siyasal teori olarak İslâm Devleti yaklaşımını geliştirdiği görülmektedir. Artık Hilafetin ihyası reel politik olarak pek mümkün gözüküyordu ve bu nedenle onun yerine İslâm

Devleti teorisi inşa edildi (İnayet,1988: 145-146).

Osmanlının yıkılması ve hilafetin lağvedilmesiyle beraber, yeni Türk ve Arap milliyetçi ideolojiler etrafında yeni ulus devletler inşa edildi. Batı siyasal düşüncesine inanan ve buna göre çeşitli programlar geliştiren yeni ideoloji kurgularına gidildi. Kemalizm, Nasırcılık, Baasçılık vb. birçok ideolojinin hegemonyasına dayalı devletler ortaya çıktı. Bu yeni ideolojilerin bekçiliğini yaptığı rejimler, İslâm'ın bütün siyasal taleplerini reddettiler. Müslümanlığı belli siyasal taleplerle düşünen aydınları dışladılar. Halkın Müslümanlıkla yanyanalığını temsil eden siyasetleri (din u devlet gibi) reddettiler. Bu yeni, post-Osmanlı siyasal koşullarda Müslümanlık refleksinden yeni bir siyasal tepki ortaya çıktı. Başka bir ifadeyle Batı düzeniyle bütünleşen, İslâm'ın ve Müslümanlığın bütün politik taleplerini dışlayan, yasaklayan ve büyük cezalarla mahkûm eden yeni elitler karşısında İslâm Devleti teorisi önemli bir meydan okuma olarak inşa olmaya başladı. Mısır'da İhvan-ı Müslimin başta olmak üzere çeşitli İslâmcı hareketler bu teoriyi alternatif bir siyasete dahil olma talebi olarak öne sürüyorlardı. Ancak dışlamaya karşı dışlayıcı bir söylemle geliştiriliyordu. Bu konuda Seyit Kutup'un "Yoldaki İşaretler" adlı eseri bir manifestodur bu konuda. İslâm'ın siyasal dilini dışlayan Batıcı elitlere karşı, Batı'yı ve bütün politik argümanlarını dışlayan karşı bir Müslüman elit varlığın inşasına çağrıda bulunur.

Türkiye'de Hilafetin lağvıyla beraber, İslâm ve Müslümanlık eksenindeki politik alana dâhil olma talepleri büyük dışlama ve cezalarla bastırıldı. Said-i Nursi, bu egemen politik tutum karşısında alternatif bir hareket olarak "risale-i nur"u inşa etti. Dindar demokratlar kavramlaştırmasıyla politik alana dâhil olma talebini kısmi boyutlarıyla DP üzerinden ifade etti. Cemaat formu, yeni siyasal düzenin varlığı karşısında kendi "sivil iktidar" alanını geliştirme çabası olarak gelişti. Çok partili siyasete geçerek demokratikleşme çabalarının ortaya çıkmasıyla beraber Said-i Nursi, çözümü dindar demokratlarla ittifak etmede buldu. Nur Hareketi'nin İslâmcılık ve siyaset arasındaki ilişkide konumlandığı ana yaklaşım burada belirginleşir. Demokratların ana siyasal akımı içinde yer alarak varlığını sürdürmek...

1960'ların ortalarında, Türkiye'de İslâmcılık siyaseti Milli Görüş ekseninde önemli bir harekete dönüşecektir. Milli Görüş, önce MNP, MSP ve daha sonra RP olarak zaman içinde genişleyerek ve büyüyerek önemli bir tecrübeye ulaşacaktır. Türkiye'nin Batı ile farklılaşan ilişkileri, yine İslâm Dünyası ile yeni ilişkiler kurması ve İslâm dünyasının kendi içinde yükselen İslâmcılık siyasetleri yeni bir dönemi temsil eder. İslâm, soğuk savaşın sona eren ideolojileri karşısında yükselen yeni bir değerdir. Bu ulusal ve uluslararası konjonktür ile beraber Milli Görüş parlayan bir siyasi olgu haline gelir.

Milli Görüş, İslâmcılığın siyasal pratiği olarak yapılanırken önemli ölçüde iki ana söylem etrafında varlığını ortaya koymaktadır. Adil düzen ve ağır sanayi... Adil düzen ile tarih içinde sürüp gelen Müslüman siyasal kültürün

“Hz. Ömer”in adaleti” imgesiyle birleşir. Toplumsal kesimler arasındaki gelir dağılımında yaşanan eşitsizliği eleştirir ve orta sınıfın sözcülüğünü üstlenir. MSP’yi destekleyen dönemin gazeteleri olan Sabah ve Bugün partiyi “ezilen Müslüman kitlelerin sesi” olarak tanımlaması(aktaran, Yavuz, 2008,281)bu açıdan oldukça önem taşımaktadır. Yine Milli Görüşün ömür boyu devam eden lideri Necmettin Erbakan, TOBB’daki mücadelesi de bunu temsil etmektedir. İlk Milli Görüş Partisi MNP’nin kent zenginlerine karşı orta ölçekli Anadolu sermayesini temsil ederek var oluşu da bunu göstermektedir. Nitekim Milli Görüşün bütün partileri, seçim dönemlerinde egemen kapitalist düzen eleştirisinde bulundu. Alt ve orta sınıfların haklarını ve taleplerini gündeme getirdi. Köylüler, varoştakiler, Kürtler, yoksullar vs. savunularak RP ile beraber iktidara ulaştı.

Milli görüşün ikinci ana söylemi ağır sanayi hamlesidir. Bu söylem hem Türkiye’nin içinde bulunduğu “geri kalmışlığı” giderecek hem de uluslararası ilişkilerde bağımsızlığını sağlayacağı düşünülmektedir. Elbette Erbakan’ın mühendislik formasyonundan gelen bir şahsiyet olmasının da belli bir payı olduğunu söylemekte yarar vardır (Yıldırım,1999). Türkiye’nin ekonomik bağımsızlığını anti-emperyalizm vurgularıyla da ele alan Milli Görüş hareketi, ağır sanayiye büyük önem atfediyordu.

Sağ siyasal yelpazeden ayrışarak ayrı bir yol açan Milli Görüş hareketi, İslâmcılar için yeni bir deneyim olarak önem taşımaktadır. Anti-komünizm konseptinde yer alarak sağ siyasal gövdede konumlanan İslâmcılık, ilk defa daha özgür bir siyasal tutum geliştirdi. Nitekim, sağın hep karşıt ve öteki olarak gördüğü sol ile de ittifaka gelerek Türk siyasal geleneğini alt üst edici bir algılamaya neden oldu. MSP ve CHP koalisyonuna dayalı hükümet tecrübesi, İslâmcılığın kendi siyasal vathlığını yeniden algılamasına ve İslâm dünyası ile bu bağlamda çeşitli düşüncelerle tanışmasına da yol açtı. Nitekim Seyyid Kutup, Hasan el Benna, Abdülkadir Udeh, Mevdudî gibi ulus devlet dönemi İslâm dünyasında İslâm devlet teorisiyle siyasal talepleri gündeme getiren yazarlar, bu tarihsel dönem de Türkçeye çevrildi. Böylelikle, resmi ideolojinin milliyetçilik ideolojisinin dışına çıkarak İslâm’ı daha özerk bir siyaset içinde tahayyül etme imkânları yaratıldı. Öte yandan, İslâmiyet modern politik ideolojilerle telif yoluna giderek yeni bir meydan okuyucu dil haline dönüştü. Aktivist, karşıt, meydan okuyucu, siyasal taleplerde cesur ve devleti eleştirir tutumuna sahip bir İslâmcılık yaklaşımı oluştu.

MNP, MSP, RP ve FP’nin programlarına baktığımızda ve lideri Erbakan’ın söylemlerini analiz ettiğimiz zaman bir İslâm Devleti talebiyle karşılaşmak mümkün değildir. Buna karşı oldukça modern siyasal partilerin demokrat talepleri çerçevesinde kalarak Müslümanlık sorunlarını gündeme getirmektedir. Örneğin laikliği eleştirirken, inançlı insanların gündelik hayatlarında karşılaş-tıkları din özgürlüğü ile ilgili anti demokratik unsurlara dikkat çekilmektedir. Bu söz konusu sıkıntıları gidermek amacıyla da Batıdaki gibi “gerçek laikliğin”

alınması önerilmektedir. Erbakan'ın söylem dünyasında İslâm'ın siyasal vurguları belli semboller ve imajlar etrafında yapılarak kitlelerin çağrışım dünyasına davetiyeler yapılır. Büyük Türkiye, Fatih Han, Abdülhamit Han, "hak gelecek batıl zail olacak", "İstanbul yeniden fethedilecek, gazanız mübarek olsun", "...Bütün bu ifadeler, semboller üzerinden yürütülen ve muhataplarıyla mecazi bir dil dünyası içinde anlaşılan bir lideri hatırlatmaktadır. Yasakçı siyasal zihniyetin egemen olması nedeniyle böyle bir "paralel siyasal dil" gelişmektedir, liderle onun seslendiği toplumsal kesim arasında. Bu, görünürde oldukça statükoyla bütünleşen, ancak zımnen başka bir "siyasal dünya"nın anlam dünyasını ifade eden bir paralel ilişkidir.

Milli Görüş partilerine oy veren kitlelerin siyasal algı dünyalarında, hilafetin lağvıyla devlete yabancılaşma sonucunda ortaya çıkan boşluk önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü pratikte katılım olmasa da hilafet kurumu ve imgesi, Müslümanların bir bütün olarak aynı siyasal tahayyül içinde bulunmaları anlamına gelmektedir. Özellikle İslâmi geleneğin çeşitli kurum ve otoritelerin yasaklanması ile beraber bu yabancılaşmaların boyutlarını daha da derinleştirmiştir. Bu da egemen devleti, din-dışı/İslâm-dışı olarak algılamaya yönelterek buna alternatif bir biçimde paralel bir devlet olan İslâm devlet tahayyülü geliştirmiştir. Dolayısıyla Milli görüşün resmi programlarında ve söylemlerinde İslâm devleti geçmese toplumsal arka planında böyle bir boyut bulunmaktadır.

İslâmcılığın siyasal varoluşu, elbette sadece Milli Görüş ile sınırlı değildir. Özellikle İslâmcı aydınların geliştirdiği siyasal söylemlerin çeşitli aydınlar, okuma grupları ve üniversite öğrencileri üzerinde de önemli bir etki oluşturmuştur. Necip Fazıl Kısakürek'in Büyük Doğu Hareketi, Sezai Karakoç'un Diriliş Hareketi 1965 ile 1980 arası zaman diliminde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Kısakürek'in İdeolocya Örgüsü ve Sezai Karakoç'un İslâm'ın Diriliş adlı eserleri bu açıdan önemli veriler sunmaktadır. 1978 yılından sonra artan bir matbuat dünyasına eşlik eden dergiler, kitaplar ve gazeteler yeni bir İslâmcı aydın kuşağını ortaya çıkarmıştır. Özellikle D. Mehmet Doğan'ın Batının İhaneti, Rasim Özdenören'in Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler, Ali Bulaç'ın Çağdaş Kavramlar ve Düzenler, İsmet Özel'in Üç Mesele'si İslâmcılığın siyasal dünya görüşünün varlığı konusunda önemli yaklaşımlar ileri sürmektedir. Bütün bu çalışmalar Batı düzenini eleştirmekte, üstü örtük bir biçimde kemalizme meydan okumakta ve İslâmiyet'in siyasal bir dünya görüşü olarak alternatifliliğine dikkat çekmektedirler.

Bu yeni İslâmcı aydınların dinamik bir İslâm dünya görüşü geliştirme çabalarının temelinde öncelikle Batı ve ulus devlet hegemonyalarıyla hesaplaşmak yer almaktadır. Onlar gençliği İslâmın modern zamanların yeni dili içinde Müslümanlığın siyasal talepleri konusunda uyarmaktadırlar. Yeniden İslâm Devlet teorisi etrafında çeşitli tartışmalarla tanışmalarına yol açmaktadırlar. Nitekim bu tarihsel dönemde İslâm ve siyaset ilişkilerine yönelik birçok tartışma gündeme gelmiş, darüliislam ve darülharp gibi tarih içinde yer alan fıkıh

kavramları yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Müslümanların devlete yönelik beklenti, algı ve ilişkileri çeşitli tartışmalarla boyutlanmıştır.

İslâmcı kamuoyunda egemen devletin gayri meşruluğu karşısında meşru bir yönetim olarak İslâm devletini kurmak büyük bir siyasal uzlaşma olduğu görülmektedir. Egemen siyasal varlığın eleştirisi ve tanımlanması bu politik motivasyonlardan hareketle gerçekleşmektedir. Hâkimiyet Allah’ındır tezi, bu bağlamda olabildiğince yaygın bir biçimde işlenmektedir. Söz konusu önerme, Kur’an’dan alınan bir ayettir ve ona bütün yasama ve yürütme hakkının sadece Allahın olabileceği anlamı verilmektedir. Ayet, dünyevi politik alanın düzenlenme yetkisinin sadece Allaha verilebileceği iddiasını içermektedir. Dönemi araştıran bir gazetecinin veciz ifadesiyle, “ayet, sloganlaşmıştır” (Çakır,1993)

Devleti Değiştirmek: Ak Parti

Özal dönemi liberalleşme hareketleri ve dünya genelinde ortaya çıkan küreselleşme ile ilgili gelişmeler, Müslümanlığın çeşitli talepleriyle siyasetle buluşma konusunda önemli imkânlar yaratmıştır. İslâmi kesimin çeşitli tarikatları, aydınları, hareketleri ve cemaatleri yeni medya ve ekonomi dünyasında temsile yönelmişlerdir(Yavuz,2008:347). Ayrıca 28 Şubat yumuşak darbesi ile beraber İslâmcılığın siyasal kanadı olan RP’nin reel politik olarak yenilgiye uğraması, yeni bir sürecin başlangıcını oluşturmuştur.

RP’nin siyasal yöntem ve dili hem ulusal hem de küresel bağlamda büyük bir krizle karşı karşıya kalmıştır. İslâmcılık siyaseti bu süreçte iki seçenekle yüz yüze kalmıştır İslâmcılık siyaseti. Birincisi, bütün siyasal taleplerden vazgeçerek, toplumsal ve politik dünyanın dışına çıkmaktır. İkincisi; yeni söylemsel değişimle beraber mücadeleye devam etmektir. Başka bir anlatımla; cemaat formuyla hareket eden ve söylemsel olarak anti-Batıcı, anti-emperyalist, anti-sermaye piyasacı ve daha türdeş bir İslâm anlayışını savunan Milli Görüş büyük bir yol ayrımına gelmiştir.

Özellikle çeşitli yerel yönetimlerde göreve gelen Milli Görüş hareketinin belli bir tecrübeye sahip olması, onu daha fazla pratik siyasetle bütünleşmesine neden olmuştur. Doktriner ve ideolojik boyutlarını azaltarak gündelik yaşamda siyaset yapmanın anlamıyla tanışmaya başlamıştır. Çeşitli başarılarla beraber, siyasetin merkezi varlığı içinde demokratik bir söylem geliştirme zorluğu karşısında ve İslâmcı siyasete müdahale kararının “müesses nizam” tarafından alınmasıyla Milli Görüş büyük bir yol ayrımına gelmiştir. Anti-emperyalist, İslâmist ve egemen güçlere meydan okuyucunun soğuk savaş dili sorgulanmaya başlanarak “yenilikçiler” ile “aksakallılar” ayrımına dayalı iki hareket doğmaya başlamıştır. Kısa bir FP deneyiminden sonra Ak Parti ve Saadet Partisi ortaya çıkmıştır. Milli Görüşün cemaatçi siyasal tarzından ayrılarak Ak Parti şemsiyesinde küresel dünyanın ve yeni Türkiye’nin gidişatına uyumlu bir siyasal hareket doğmuştur.

Ak Parti, yeni Türkiye toplum arayışının bir politik tecellisi olarak meydana gelmiştir. Muhafazakar toplumsal kesimlerin devletten görece bağımsız ekonomik faaliyetleriyle gelişen zenginlikleri, yeni bir aydın kesimin doğması ve bürokraside benzer bir kuşağın yetişmesiyle beraber Ak Parti yeni Türkiye siyasetinin sözcüsü konumuna gelmiştir (Yavuz, 2009:81). Demokratik, çoğulcu, ve Avrupa dünyasına açık bir Müslümanlığın politik temsilcisi olarak yapılanmıştır. Ak Parti, klasik Türk modernleşmesinin pozitivist, anti-geleceksel, din karşıtı ve reddi mirasçı yapılanmasını aşan yeni modernliğin siyasal karşılığıdır.

28 Şubat deneyimi ve RP'nin yaşadığı deneyimler sonucunda İslâmcılık hareketinin siyasal alanla ilişkisinde önemli değişimler, kaymalar ve kırılmalar meydana gelmiştir. Devlet kurma talebi, yerini devleti değiştirme arayışına terk etmiştir. Klasik ehlişünnet siyasal teorisinin din u devlet yaklaşımı tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Ayrıca soğuk savaş politik tahayyülünün sona ermesi ile beraber, İslâm ve siyaset arasındaki ilişkiler yeni küresel koşullarda algılanarak Ak Partiyi meydana getirmiştir. Bu bağlamda Ak Parti, demokrasinin, küreselleşmenin, serbest piyansın ve yeni modernliğin dalgalarıyla bütünleşirken, öte yandan Müslümanlığın tarihsel damarlarıyla olan ilişkisini sürdürmüştür. Örneğin; tarikat ve cemaatlerle ilişkiler belli “mahrem” dillerle devam etmiş ancak doğrudan din referansına dayalı bir siyaset tarzı izlemekten kaçınılmıştır. Nitekim parti programında dinselliği ve etnisiteyi siyasette kullanmama sözünde bulunarak, cumhuriyetle olan güçlü bağlılığına vurguda bulunmuştur (Atacan, 2007:346-360). Ak Parti, “İslâmi acenda”dan uzak durduğunu özellikle vurgulayarak (Hale, 2007:360-380) İslâmcılıkla olan mesafesini ortaya koymuştur. Dolayısıyla Ak Parti, İslâmcılığın siyasal arayışlarını temsil etmediğini “muhafazakâr demokrasi” ile tanımlanabileceğini deklare etti. Muhafazakâr demokrasi söylemi aracılığıyla İslâm ve siyaset ilişkilerinde Milli Görüşten ve İslâmcılıktan farklılaştığını vurguladı. Uygulamada liberal demokrasinin kurallarıyla Müslümanlığı te’lif etmeye yönelik bir çaba içinde oldu. Daha doğrusu Müslümanlığı İslâmlık, Liberallik ve Türklük ile sentezleyerek yeni Türkiye’nin yeni siyasal varlığı olmaya yöneldi.

Ak Parti dönemiyle beraber demokrasinin İslâm’a yakınlaşması ve İslâm’ın da demokrasiyle beraberliğe yönelmesi sonucunda “siyasete dahil olma” imkanları genişlemeye başladı. Böylece İslâmcılık, demokrasiyle entegrasyona başladı. Bu entegrasyon sonucunda “devleti değiştirme” talebi öne çıktı.

Ak Parti, İslâmcılığın siyasal evriminde Müslümanlığın modern, demokratik ve Batıya açık yüzünü anlatmaktadır. Devlet, hala ana merkezi bir uğraşı alanı olmakla beraber sahiplenilen ve dönüştürülmesi gereken bir olgudur. Bu nedenle İslâmcılık, devlet kurmaktan öte var olan devleti İslâmla uzlaştırmaya ve demokratikleştirmeye yönelerek alternatif bir politik ütopya önermekten uzaklaşmıştır. Bütün bölgesel İslâmcı hareketler, benzer kaderi yaşamaktadırlar. Bu nedenle en çok etkilendikleri siyaset tarzı Ak Parti’nin olması tesadüf olmasa gerek.

Kaynakça

- Atacan, F. (2007) “Explaining religious politics at the crossroad: AKP-SP” in Political İslâm, Ed: Baryy Rubin, , Canada: Roudledge Publication, pp. 346-360
- Çakır, R. (1993) Ayet ve Slogan, İstanbul: Metis Yayınları
- Hale, W. (2007) “Christian Democracy and the AKP: Parallels and contrasts”, in Political İslâm, Ed: Baryy Rubin, , Canada: Roudledge Publication, pp.360-379
- Kara, İ. (1994) İslâmcıların Siyasi Görüşleri, İstanbul: İz Yayıncılık
- Karpat, K. H. (2005) İslâmın Siyasallaşması, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Kısakürek, N. F. (1998) İdeolojya Örgüsü, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları
- Rıza, R. (2010) Hilafet, İstanbul: Mana Yayınları
- İnayet, H. (1988) Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce, İstanbul: Yöneliş Yayınları
- Yavuz, H. (2008) Modernleşen Müslümanlar, İstanbul: Kitap Yayınevi
- (2009) Secularism and Muslim Democracy in Turkey, Cambridge: Cambridge University Press
- Yıldırım, E. (1999) İktidar ve Din, İstanbul: Bilge Yayınları

Political Evolution of Islamism in Turkey: To Rescue the State, To Found the State and to Transform the State

Doç. Dr. Ergün Yıldırım

Abstract

This article focuses on Islamist thought in Turkey and its main transformation points. In the article, it is argued that Islamism as a political movement has passed three main transformation processes until now. In this context, it is evaluated that every transformation phase is predicated on a stage, a historic situation and notable approaches. It is claimed that there are obvious political approaches, behaviors and movements which passed from the stages of to save the state, to found the state, to transform the state.

Key Words: The National View, founding state, Islamism, Unity of Islam.

Türkiye’de İslâmcılığın Siyasal Evrimi

Doç. Dr. Ergün Yıldırım

Özet

Bu makale Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi ve onun temel dönüşüm noktaları üzerine odaklanmaktadır. Makalede İslâmcılığın bir siyasal hareket olarak üç ana dönüşümden geçerek günümüze kadar evrile- rek geldiği ileri sürülmektedir. Bu çerçevede her bir dönüşüm evresinin bir aşamayı, tarihsel durumu ve yine belli yaklaşımları esas aldığı ifade edilmektedir. Devleti kurtarmak, devleti kurmak ve devleti değiştirmek aşamalarından geçilerek belli politik yaklaşımlar, davranışlar ve hareketler biçiminde var olduğu saptamasında bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Milli Görüş, Devlet Kurmak, İslâmcılık, İttihat-ı İslâm.

Rasim Özdenören Düşüncesinin Temelleri ve Kavramsal Nitelikleri

Kenan Çağan

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi

İslâm'ı hayatımız için her şey yapmamışsak, onunla hiçbir şey yapmadığımızı ve onunla hiçbir şey yapmak niyetinde olmadığımızı açıklamış oluruz.

Rasim Özdenören

İmkânlar, Tehditler ve Anakronizm

İslâmcılık düşüncesinde hatırı sayılır bir yeri olan Rasim Özdenören, çağdaşı birçok İslâmcı aydın gibi, iki temel niteliğiyle dikkate değerdir. Rasim Özdenören ve çağdaşı İslâmcı/Müslüman¹ aydınların temel vasıflarından birincisi, kendilerinden önceki İslâmcı düşünlerle kendi aralarında, meseleleri ele almada bir kendine özgünlük yaratabilmeleridir. Özgünlüklerini besleyen esas unsur ise onların zihinsel yapılarını birtakım kompartımanlara ayırma konusunda gösterdikleri dikkattir. Onlar İslâm'ın kendi kendine yeter doğasını ve uzlaşmaz yapısını inceler ve sunarken, zararsızmış gibi gözüken birlikteliklerden ısrarla kaçınarak, kompleksiz, tutarlı ve yeterli bir pür İslâmi anlayışın peşinde olmuşlardır. Bu anlayış onları seleflerinin sıklıkla verdikleri uzlaşmacı görüntüden kurtarmış, dolayısıyla sağcı, muhafazakâr ya da modernist gibi ek sıfatlardan ve arızalardan onları korumuştur. Dolayısıyla onların bu çabaları, bir arınma, bir öze dönüş ve bir yeniden inşa faaliyeti olarak yorumlanabilir. Rasim Özdenören ve kuşağının ikinci önemli niteliği ise onların Türkiye İslâmcılığı üzerinde devam edegelen düşünsel belirleyiciliğidir. Yirminci yüzyılın son çeyreğinden bugüne etkileri devam eden bu düşünürle-

1 Michael E. Meeker İslâmcı ya da Müslüman aydın terimlerine açıklık getiriyor: “ ‘İslâmcı aydın’, gözlemcilerce tercih edilen terimdir. Bunlardan ikincisi için önemli olan nokta, yazılarını İslâmi perspektiften değil, birer mümin olarak kaleme alıyor olmalarıdır. Bu nedenle de kendilerini İslâmcı değil, Müslüman aydın olarak görürler.” Michael E. Meeker, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Yeni Müslüman Aydınlar”, **Çağdaş Türkiye’de Siyasal İslâm**, Haz. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 261.

rin açtığı kulvar, yeterince derinleştirilememiş olsa da etkisini sürdürmektedir. Bugün itibarıyla onların düşünsel yaklaşımını aşan yeni bir tavırdan bahsetmekte güç görünmektedir.

Bu aydınları seleflerinden –artık haleflerinden de rahatlıkla bahsedilebilir– ayıran çeşitli özellikleri vardır. Örneğin selefleri Osmanlı’nın bakiyeleridir ve çoğu ulema ya da yarı ulemadır. İdeolojik olarak ömürlerinin çoğunu İslâm ikliminin egemen olduğu bir atmosferde yaşamışlardır. Buna karşın bahse konu ettiğimiz Müslüman aydınlar 1950 sonrası laik Türkiye Cumhuriyeti’nin bir ürünüdür. Bu durum onları Türkiye’deki daha eski İslâmi düşünürlerden ayırmaktadır. Kullandıkları dil, inceledikleri konular, batılılaşma ve laisizm karşısında aldıkları tavır, söylemlerinin daha az anlaşılır özellikleri daha önce benzeri görülmemiş şeylerdir. Ama yine de bu aydınların düşüncesinin büyük kısmı bir İslâmi direniş ve muhalefet geleneği içinde, ona katkıda bulunarak var olmuştur. Bu aydınların çalışmalarında İslâmi otoritelerden ve kaynaklardan daha çok batılı yazarlara ve kaynaklara göndermeler vardır.² Ancak İslâmi kaynaklar da sık sık konu edilir, referans olarak bu aydınların çalışmalarında yer alır. Bu aydınlar, laik aydınlarıinkiyle büyük ölçüde çıkan kavramsal ve anlambilimsel (semantik) bir alanda yazmaktadır. Dile getirdikleri kültürel sorunlar, aktardıkları tarihsel olaylar, Türk toplumu içinde değindikleri stereotipler, 1960’larla 1970’lerin kentli, eğitilmiş Türk elitinin siyasal ve kültürel söyleminin sınırları içindedir (Meeker, 1993: 262).

Rasim Özdenören ve kendi kuşağının diğer yazarları, seleflerinin aksine ki onlar modernliğin görkemli ve büyüleyici doğuş ve gelişim yıllarında yazmışlardır, modernlik tecrübesinin kendini ikmal ettiği bir zaman aralığında düşünce üretmişlerdir. Hatta modernliğin nihayete erdiğini ilân eden postmodernizmin eleştirel imkânlarına da tanık olmuşlardır. Daha doğru bir ifadeyle, onların yazdıkları zaman aralığı tam da postmodernliğin kendini inşa ettiği bir döneme denk gelir. Ancak batılı entelektüel gündemle Türkiye’deki gündemin tam anlamda senkronize olmaması, onları anakronik bir durum yaşamaya mecbur bırakmıştır. Söz konusu anakronizm gündemlere zamansız ve bağlamsız eklemlenmenin ve o gündemlerden kendi gündemini yaratmanın güçlüğüne beslemiştir.

Her ne kadar bu yazarlar, tarihsel olarak postmodern bir dünyanın kurulduğu bir zaman diliminde yazmış olsalar da, onların amacı hâlâ modern dünya içinde Müslümanca konumlanmaktır. Burada söz konusu olan anakronik durum postmodernizmin bazı tanımları esas alınarak, bu yazarlar lehine hafifletilebilir. Postmodernizmin bazı yorumcular tarafından sürdürülebilir modernlik olarak tanımlanması, söz konusu İslâmcı yazarların, modernlik

2 Hece Dergisinin Rasim Özdenören için hazırladığı özel sayının takdim yazısında da belirtildiği gibi, Rasim Özdenören’in entelektüel yüzü daha ziyade batıya, kalbi ise daima kibleye dönüktür. Hece, “Yedi Güzel Adamdan Biri Rasim Özdenören”, **Rasim Özdenören Özel Sayısı**, Hece Dergisi, Sayı: 169, Ankara, 2011, s. 5.

karşısındaki konumlanışını da sürdürülebilir kılmıştır. Postmodern bir dönemde yazıp modernlik karşısında konumlanma çabasını bir sorun olarak algılamazsak eğer, -zira en nihayetinde her ikisi de İslâm dışı bir paradigmanın üretimleridirler- bu zamansal sapmanın Müslüman aydınlar için yeni imkânlar yarattığından bahsedebiliriz.

Zira Rasim Özdenören ve kuşağı Müslüman yazarların temel amaçlarından biri modern dünyada Müslümanlar için Müslümanca yaşama imkânını sorgulamaktır. Bu temel hedef doğal olarak modernlik eleştirisini de beraberinde getirmektedir. Bu kuşağın düşünce ürettiği zaman dilimi modernliğin sonuçlarının görüldüğü, bu nedenle de, modernlik eleştirilerinin batıda da yoğun bir biçimde yapıldığı bir dönemdir. Batıdaki oldukça hacimli modernlik eleştirileri, modernlik eleştirilerinde Müslüman aydınlar destek sağlamıştır. Ancak bu desteğin kendi içinde sakladığı bir zaafıtan da söz etmek olası görünmektedir. Zira modernlik eleştirilerinde yoğun bir biçimde bu batılı modernlik eleştirilerini referans olarak göstermek, modernlik karşısında Müslümanca konumlanmanın sıhhat derecesini de etkilemiş olmaktadır. Kısacası imkân bir tehlide de dönüşmüş olmaktadır. Söz konusu tehdidi bertaraf etmenin yine Müslüman aydınların sorumluluğunda olduğunu belirterek, bu kuşağın düşünme biçimlerini Rasim Özdenören özelinde irdelemeyi deneyelim.

Eşzamanlı ve Geçişli Eylemler: “Müslümanca Düşünmek” ve “Müslümanca Yaşamak”

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Rasim Özdenören yirminci yüzyılın son çeyreğinde Türkiye İslâmcılığında düşünceleriyle etkin olmuş bir yazardır. Türk İslâmcılığında Mehmet Âkif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç çizgisinin dördüncü halkası olarak değerlendirilebilir. Özellikle Necip Fazıl ve Sezai Karakoç onun hayatında önemli bir yer tutar. Bu çizginin önemli bir devamcısı olmasına rağmen, kendi özgünlüğünü de yarattığı rahatlıkla söylenebilir. Bu çizgideki isimlerle esasta büyük benzerlikler gösterse de, bazı noktalarda ciddi yaklaşım farklılıkları gösterir. Örneğin Mehmet Âkif’in bilim ve teknolojiye bakışıyla onunki arasında ciddi farklılıklar vardır (Özdenören, 1999: 120). Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’un yazılarındaki milliyetçi, muhafazakâr tınılar onun yazılarında yoktur.³ Ama bu üçü gibi o da İslâm’ın Sünni yorumuna sıkı bağ-

3 Alev Erkilet bu konuda aynı fikirde değildir. O Rasim Özdenören’in kuramsal yazılarıyla pratiğe yönelik yazıları arasında ciddi fark olduğunu, pratiğe yönelik yazılarında bazı ideolojik zaafıtan olduğunu iddia etmektedir. Bu zaafıtanın onu sağcı, muhafazakâr siyasetin paraleline düşürdüğünü, hatta bu yazılarıyla bir anlamda teorik yazılarının ana fikriyle çelişecek biçimde; İslâm’ın bir medeniyet ve siyaset olarak hâkim kılınma iddiasından vazgeçildiğini ileri sürmektedir. Erkilet’e göre Rasim Özdenören reel politığın alanında kendi İslâmcı tezlerine oldukça uzak düşen görüşler geliştirmiştir. Bkz. Alev Erkilet, “Status Qua Ante”: Modern İnsanı Asr-ı Saadet Müslümanlığına Çağırarak”, **Rasim Özdenören Özel Sayısı**, Hece Sayısı, Sayı: 169, Ankara. Rasim Özdenören’in Teorik yazılarıyla pratiğe yönelik yazıları arasında bazı boşluklar oluştuğunu gözlemlemek zor değil. Ancak bu boşluğun onun ideolojik duruşunu zedeleyecek boyutlarda olduğu kanaatinde değilim. Bütün ömrünü Müslümanca düşünmek ve Müslümanca yaşamak ideali etrafında harcamış bir ya-

lıdır. Lütfi Bergen'in (2011: 53) ifadesiyle Gazalici'dir. Özellikle İslâm ilim geleniğinin neredeyse muhtemel bütün sorunları yeterli bir biçimde içerdiiği ve çözdüğü tavrı ve inancıyla. Ama felsefeye olan merakıyla (Kutluer, 2011: 482) Gazalici yaklaşıma hafif yollu da olsa mesafelidir. Tasavvufa bakışındaki müspet taraf Necip Fazıl'ı andırır. Tasavvuf ona göre (1997b: 107) İslâm'ın hakikatini ne eksik ne fazla yaşamaktır. Müslümanca düşünmek ve yaşamak onun en nihai amacıdır. Bu amaca ilişkin bilincinin şekillenmesinde en çok etkilendiği kişi kuşkusuz Sezai Karakoç'tur (Eryarsoy, 2011: 34).

Esasında bir edebiyat adamı olmasına rağmen fikir adamlığıyla daha çok ün yaptığı rahatlıkla söylenebilir. O Müslüman bir aydın olmanın bilinciyle mücehhezdir. Geniş bir yelpazede düşünce üretmesine rağmen esas ilgisini İslâm'ın yirminci yüzyıldaki varlığının oluş biçimleri, karşılaştığı tehditler ve o tehditlerin üzerinden gelme potansiyeli oluşturmaktadır. Onun bu ilgisi İslâm'ın özgünlüğü fikrinden hareket eder. Ona göre İslâm'ın kendine özgü bir düşünce örgüsü, meseleleri ele alısta ve onlara çözüm önerileri sunmada kendine özgü bir tarzı vardır.

Rasim Özdenören modern dünyada sıkışmışlık hissiyle malul, yenilgiye dünden razı, varlığının ve imkânlarının bilincinde olmayan Müslüman bireye çıkış yolunu, özgürlük alanını, direnç potansiyelini, iman ve inancının bereketli imkânlarını göstermeyi deneyen bir yazardır. Onun bu önerisi İslâm'ın mutlak hakikatine tereddütsüz bir imanı temsil eder ve iman onun çalışmalarının temel arkesini oluşturur (Taşdelen, 2011: 18). Onun için İslâm zamanlar üstü bir hakikattir ve her zaman olduğu gibi başta Müslümanlara ve sonra bütün insanlığa bir kurtuluştur. Modernlik paradigması insanlığın başına

zarın, usulde *aktivist, devrimci ya da mücadeleci* olmayışından hareketle ya da reel politığın (sağ siyasetin liberal ve demokratik açılımlarından) içinden Müslümanlar için imkân arama telaşını ve bu telaşla bazı yanlış yorumlar yapmasını, ideallerinden vazgeçme olarak yorumlamak haksızlıktır. Evet, İslâm'ın dingin olduğu kadar devrimci, bireysel olduğu kadar toplumsal olduğu da doğrudur. Bu bütünü tek boyuta indirgemek hatadır. Aynı şekilde İslâm, ancak İslâm içi imkânlarla kendini var edebilir, yani İslâm'da araçlar da en az amaçlar kadar önemlidir. Aksini iddia etmek veya yapmak hatadır. Alev Erkilet'in de ifade ettiği gibi bu konuların teorisinde Rasim Özdenören'in gayri İslâmi bir inançta olduğunu söylemek mümkün değildir. Aktivizm gibi konularda yaklaşımı (öncelikleri) İslâm içi bir yorumdur. Bundan dolayı ideallerinden sapmış diye mahkûm edilemez. Ama Özdenören'in reel politiktan hareketle imkân araması araçlarla amaçlar bütünlüğünü zedeleyen bir şeydir. Buradan eleştirilebilir; insaflı elden bırakmayarak tabii ki. Kişisel olarak Rasim Özdenören'in yanlışlarının gösterilmesinden rahatsızlık duyuyor değilim. Rahatsız olduğum nokta bir ömrün hâsılasının bir kalemde iptal edilmesidir. Kaldı ki bazı araştırmacılar Alev Erkilet'in iddialarının aksine Rasim Özdenören'in reel politığın dayatmalarına yenilmeden bir eleştirel süreklilik içinde olduğu kanaatindeler. Örneğin Hece Dergisinin aynı sayısında Asım Öz'ün yazısı bu kanaati deruhte etmektedir. Asım Öz söz konusu yazısında bu iddiasını desteklemek maksadıyla AKP iktidarı sonrası oluşan entelektüel ortamda geçmişte kötü denilen kavramların olumlanmaya başlandığını, buna karşın Rasim Özdenören'in dirençli bir biçimde eleştirilerini sürdürdüğünü iddia etmektedir. Bu konuda da demokrasi kavramına bakışını örnek göstermektedir. Bkz. Asım Öz, "Yorumlayıcı Öznenin İki Dünyası: Eleştirel Süreklilik Reel Politik Kırılma", **Rasim Özdenören Özel Sayısı**, Hece Dergisi, Sayı: 169, Ankara, s. 99, 103. Asım Öz'ün yorumunu destekleyecek okumalar için Rasim Özdenören'in son kitaplarından biri olan *Düşünsel Duruş* kitabına bakılabilir. Örneğin bu kitaptaki "Düşünsel Bir Sorun Olarak İslâm ile Demokrasinin Uzlaşmazlığı" başlıklı yazısı bu mahiyette bir yazıdır. Bkz. Rasim Özdenören, **Düşünsel Duruş**, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 232.

olmaz belalar sarmıştır. Müslümanlar da bu belalardan nasiplerini almışlardır. Müslümanların bu musibetler karşısındaki direnci ve başarısı, sadece Müslümanlar için değil, bütün insanlar için umut ışığı olacaktır. Bu durumda Müslümanların yapmakla yükümlü oldukları tek şey birkaç asırdır uzaklaştıkları, sırtlarını döndükleri İslâm'ın hakikatine rücu etmektir. İslâm'ın ruhu, Müslümanların dirilişini temin edecek tek vasıtaadır. Bunun için yapılması gereken tek eylem ise İslâm'ı yaşamaktır. Rasim Özdenören Müslümanca yaşamayı Müslümanca düşünme şartına bağlamıştır. Bu iki eylem öncelik sıralamasına tabi değildir. Aksine bu eylemler eşzamanlı ve geçişlidir. Yani Müslümanca düşündükçe Müslümanca yaşamak, ama eş zamanlı olarak Müslümanca yaşadıkça Müslümanca düşünmek mümkün hale gelecektir. Denilebilir ki iki taneymiş gibi gözüken bu iki eylem neredeyse bir tanedir; o da Müslümanca yaşamaktır. Zira Müslümanca düşünmek en nihayetinde bir Müslümanca yaşamak edimidir. Çünkü İslâm, kuramsal ve zihinsel bir olay/fantezi değildir, bilakis fiili ve ameli bir dindir.

Müslümanca yaşamak Rasim Özdenören'in modern dünya hapishanesinden çıkmak üzere gösterdiği tek kapıdır ve tek çaredir ve bu çare modern dünyanın sersemletici atmosferinde amaçsız dolaşan yarı bilinçli Müslüman'a bir adımlık uzaklıktadır. Hatta o kadar bile değildir; çünkü Müslüman birey durduğu yerden ve durduğu andan başlayabilir. Bu onun inanılmaz potansiyeli ve bir an önce farkına varması lazım gelen avantajıdır. Yükte hafif pahada ağır bir şeydir. Bu avantajını kullanabilirse, yani Müslümanca yaşamayı başarabilirse, Müslüman birey önünde sorunmuş gibi duran birçok olumsuzluğu (örneğin modernliğin üstesinden gelinemezmiş gibi görünen bütün olumsuzluklarını) aşabilir, yenebilir.

Rasim Özdenören için Müslümanca yaşamının ilk ve en önemli şartı Allah'a mutlak bir iman ve kayıtsız şartsız bir teslimiyettir. *Müslümanca Yaşamak* kitabında uzun uzun irdelediği bu konuyu bir fıkranın yardımıyla oldukça net bir biçimde açıklığa kavuşturur. Fıkra şudur: "İki kişi tartışıyor-muş. Biri öbürüne diyormuş ki: Allah isterse deveyi iğnenin deliğinden geçirir; deveyi küçültür, iğnenin deliğinden geçirir. Öbürü itiraz etmiş: Hayır, demiş, bence deveyi küçültmez, iğnenin deliğini büyütür, bu işi öyle yapar. Deveyi mi küçültür, iğnenin deliğini mi büyütür noktasında anlaşıyorlarmış. Derken, oradan geçen birinin hakemliğine müracaat etmek istemişler. Hangimiz haklıyız diye sormuşlar. O da demiş ki: Allah deveyi iğnenin deliğinden geçirmeyi murat ederse, ne deveyi küçültür, ne iğnenin deliğini büyültür; o deveyi o delikten öylece geçirir."

Rasim Özdenören bu fıkrayı yorumlarken Müslümanca düşünebilmenin gerçekte neye tekabül ettiğini göstermek ister. Ona göre (2009: 20) "devenin küçültülmesi yahut iğnenin büyütülmesi her ne kadar mucize gibi görünüyorsa da, aslında, profan kafa yapısının mucizeyi akla uygun hale getirmesinden başka bir şey değil"dir ve en nihayetinde bu dini bir düşünce tarzı değildir.

Bu nedenle Müslümanca düşünmek Allahın kudretini kavramaya cehdetmiş üçüncü şahsın fikrinde tecessüm etmiştir. Çünkü o kişi sağlam bir imanla Allah'a tam manasıyla teslim olmuş biridir. Böyle biri uzlaşmacı yahut asgari müştereklerin takipçisi değildir. Aksine böyle biri deveyi yahut iğneyi küçültüp, büyütmeden, mevcut şartlar altında İslâmî yaşayış nasıl mümkün olacak endişesiyle mündemiç biridir. Rasim Özdenören'e göre modern dünyada Müslümanları Müslümanca dönüştürüp, İslâm üzere sabitkadem kılacak düşünce tarzı budur. Ona göre Müslümanlar bu tarz bir düşünceyi içkinleştirip, hayatlarında somutlaştırmadıkları taktirde, kuşatıldıkları İslâm dışı yaşamları yanlış bir biçimde telif etme derdine düşeceklerdir.

Rasim Özdenören'e göre bugünün Müslüman'ı için tek kapsayıcı yükümlülük İslâm'ı layıkı veçhile kavramak, yani belli bir İslâmî bilince ermek ve onu kendi hayatında yaşanır hale getirmektir. Ancak Özdenören bu yükümlülüğün yerine getirilmesinin sanıldığı kadar kolay olmadığını da farkındadır. Modern zaman Müslüman'ının bu yükümlülüğü karşılayabilmesinin şartı olarak Rasim Özdenören arınmış bir kafa yapısını şart koşar. Ona göre (2009: 40) "Arınmış kafa yapısı, İslâm'ı, kendi zatında düşünebilme yeteneğine ulaştırır. Kafa karıştırıcı yabancı unsurları, deyim yerindeyse cahiliye dönemi zihni ve ameli alışkanlıkları bir kenara koyarak düşünebilme yetisidir." Rasim Özdenören bugünün Müslüman toplumlarında bu düzeyde arınmış bir kafa yapısına sahip Müslüman sayısının yeter düzeyde olmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu Müslüman toplumların önündeki en büyük engeldir ve bu engelin aşılması ancak bir inkılâbı gerektirir. Salt Allah rızasını gözeterek yaşamaya yeltenmek söz konusu inkılâbın gerçekleşmesinde önemli bir başlangıç noktasıdır. Özdenören'e göre (2009: 53) bir Müslüman dine, hayatının her şeyi diye bakmalıdır. Bunu yapmadığı sürece din, bir zihin fantezisi olarak kalır. Bu düzeydeki bir din anlayışı ise hiçbir zaman Müslüman'ın hayatını inkılâp etmez.

Dini yaşantının muhtevasına ilişkin belirlemelerde bulunurken Rasim Özdenören'in altını ısrarla çizdiği Allah rızasını kazanma amacı her amacın önünde ve üstündedir. Esasında bu amaç dinin tek amacıdır. Bu nedenle siyasi, toplumsal ya da kültürel bazı hedefleri bu amacın önüne geçirmek yanlıştır ve dine rağmendir. Ona göre (2003: 67); "Müslüman, ne daha fazla gelir elde etmek, ne total gelirin adil dağılımını sağlamak, ne insanlar arasında barışı, sükûnu, kardeşliği tesis etmek için Müslüman'dır. Bu ve benzeri şeyler İslâmî bir hayat sürdürmenin doğal sonuçları olarak ortaya çıkarlar. Kendi başına bunların hiçbirisi ulaşılabilecek bir gaye ve hedef diye alınmaz. Müslüman için, hedeflerin en önünde ve en sonunda bulunan biricik husus yalnız ve ancak Allah'ın rızasını kazanma faaliyetidir." Bu nedenle Müslüman hedefler hiyerarşisine doğru belirlemek zorundadır. Bir Müslüman'ın hayatında hiçbir şey; ister siyasi, ister toplumsal, ister kültürel ya da isterse ekonomik bir amaç Allah'ın rızasını kazanmaktan daha öncelikli olamaz. Bu bağlamdan hareketle örneğin bir Müslüman'ın dinin kendisine nasıl bir devlet vaat ettiğini merak

ederek, amaçlar hiyerarşisine zarar verecek bir biçimde işe başlaması yanlış-
tır. Bir Müslüman için amaç devlet değil, rızayı ilahidir. Rızayı ilahinin tesisi
sürecinde devlet, adalet, refah gibi bazı kazanımlar olabilir, olacaktır. Ancak
bunlar sadece sonuçlardır.

Rasim Özdenören İslâm'ın özgünlüğü meselesi üzerinde de ısrarlı durur.
Ona göre İslâm, Allah'ın indirdiği tek din olarak, başka hiçbir dünya görüşü-
yle, başka bir fikirle, ideolojiyle ya da pratikle uzlaşmaya girmeye muhtaç de-
ğildir. İslâm kendi kendine yeter bir yetkinliktir. Bunun böyle olduğuna inan-
maksa imanın bir gereğidir. Rasim Özdenören'in bu konudaki dikkati İslâm'ı
bir takım uzlaşmalara ve sentezlere mecbur etme yanlışından korur. Ona göre
İslâm ne modernlikle ne de onun çeşitli ideolojik varyasyonlarıyla uzlaşmak
zorundadır. Aksine bu tür yönelimler İslâm'ın özgün doğasını zedelemekten
öte bir işe yaramazlar. Buradan hareketle Özdenören modern zihin yapısına,
onun kavramlarına, epistemolojisine ve entelektüel ve ideolojik pratiklerine
mesafelidir. Örneğin modernliğin 'akıl' algısına mesafeli olduğu kadar, 'bilim
ve teknolojiye' de mesafelidir. Modern ideolojilerin hepsinin İslâm'a aykırılı-
ğına vurguda bulunduğu kadar demokrasiyle İslâm arasındaki mesafeye de
dikkat çeker. Ona göre İslâm'ın içeriği deşifre edildiğinde her alanda özgün
bir sunumla karşılaşılacaktır. Bu nedenle İslâm'a İslâm dışı bir yerden intikal
etmekten yana değildir. Onun önerdiği şey gayri İslâmi dünyaya İslâm'ın
penceresinden nüfuz etmektir. Ona göre Müslüman'ın bu şartlarda bir orta
yolu yoktur. Bu durumlarda orta yol, İslâmi öğretilerden sapma anlamına gelir.
Nitekim *Müslümanca Düşünmek Üzerine Denemeler* (2003: 108) kitabında
bu konuya şöyle açıklık getiriyor: "İslâm vasat olanı öngörür. İki veya daha
çok şeyin vasatı (ortalaması) ile vasat olanı birbirine karıştırmamak lazım.
Vasat (orta) kendi başına varlığı olan müstakil bir doğrunun adı iken; vasa-
ti, birden çok şeyin birbiriyle telif edilmesinden ortaya çıkan sentezdir. Ama
böyle bir sentezle vasat olan şey hiç de birbirleriyle tetabuk etmeyebilir. Vasat,
hemen hemen her zaman bu sentezin dışında kalan bir şer işgal edebilir."

Rasim Özdenören bu tür durumlarda orta yolu arayanları, uzlaşmayı
önerenleri, sentezcileri bölmeli bir kafa yapısına sahip olmakla nitelendirir.
Kafanın bölmeli olması İslâm'ı yanlış yerde konumlandırmaya meyyaldir. Bu
kafa yapısı İslâm'ın kendine yeter bütüncül yapısını gözden geçirir. Dahası "bir
yandan Allah'a ve İslâm'a inandığını iddia etmekte, bir yandan da İslâm'la çe-
lişen hükümlere, kabulleri arasında yer verebilmektedir" (Özdenören, 2003:
29). Ona göre bu durumun nedeni günümüz Müslüman'larının İslâm dışı
şartlandırmalara, baskılara maruz kalmalarıdır. Bütün bu baskılara rağmen
Rasim Özdenören'e göre (2003: 122) günümüz Müslümanlarının batıda üre-
tilmiş bilim dahil hiçbir dogmayı hesaba katmadan İslâmi esaslara uygun bir
hayat yaşamayı göze alması gerekir. Çünkü Müslümanlar için tek çıkar yol
budur.

Bulanık Zihinler İçin Duru Kavramlar

Rasim Özdenören'e göre 'bölmeli kafa' yapısına sahip Müslümanların varlığı 'iki dünya' arasında sıkışmışlığın bir işaretidir. Müslümanlar son iki yüz yıldır modern batıyla İslâm arasında sıkışmıştır. Bu sıkışmışlık hissini yaratılmasında etkin olan şey Müslümanların İslâm konusunda yaşadıkları tereddütler değildir. Aksine batının İslâm toplumları karşısındaki baskın bir biçimde varlık kurmasıdır. Her alanda etkileyici bir biçimde varlık tesis eden batı doğal olarak nüfuz alanını genişletmiş ve kendi dışındaki toplumların kendisine kulak kabartmasına neden olmuştur. Zaman içerisinde batı dışı toplumlar batılı toplumlardan ve onun dünya görüşünden etkilenmeye başlamışlardır. Böylelikle batılı paradigma (modernite) kendini batı dışı toplumlarda, o toplumların öz değerlerine rağmen var etmeye başlamıştır. Batı dışı toplumlarda ikili bir yapının tesisi böylece bir sürecin neticesidir.

İslâm toplumları da bu süreci yaşamıştır. Bir İslâm coğrafyası olarak Osmanlı da zamanla bu sürecin bir parçası olmuştur. Neticede modernleşme Osmanlı coğrafyasında ikili bir kültürel yapının yaratılmasına neden olmuştur. Bu ikili yapı kendi kulvarlarında açık seçik bir biçimde yoluna devam etmiş değildir. Zaman içerisinde kulvarlar birbirine karışmış, duru su bulanmaya başlamıştır. Suyun bulanması özellikle Müslümanların aleyhine olmuştur. Çünkü batı ırmağa rengini ve kokusunu vermeye başlamıştır.

Müslümanlar modernleşme ideolojisinin taaruzu altında kendi özgünlüklerini muhafaza etmede güçlük yaşamaya başlamışlardır. Çünkü modernleşme ideolojisi kendini her alanda kurmaya başlamıştır. Özellikle Müslüman zihinlerin modernleşme ideolojisi tarafından istilası gerçekleşmiştir. Böylece zihinler bulanmış, inançlar sarsılmış, dil yara almış, kavramlar iğdiş edilmiştir. Müslümanlar kendilerini, inançlarını, dillerini, kavramlarını bir sis perdesinin arkasından izler hale gelmişlerdir. Bu manzara içerisinde Rasim Özdenören gibi Müslüman aydınlar Müslümanları inançlarına, dillerine, kavramlarına sahip çıkmaya çağırır. Bulanık suyun durulması için akıntıya taze su taşırlar. Bu bir anlamda taşların yerli yerine oturtulması çabasıdır. Bu yapılırken özellikle kavramlara başvurulur ve kelimenin gerçek anlamıyla arkeolojik bir çalışmaya; bir 'anlam kazısı' (Taşdelen, 2011: 15) yapılır. Suyu bulandıran, kafaları karıştıran bütün kavramlar İslâm'ın penceresinden yeniden ele alınır.

Kavramlar meselesi Rasim Özdenören (1997a: 15) için çok önemlidir. Öyle ki *Kafa Karıştıran Kelimeler* kitabının ismini tasarlarlarken önceleri *Kavramlar* diye tasarlamıştır. Kitabın adı nihayetinde değişmiş olsa da o bu kitapta kavramlar meselesinin üzerinde uzun uzadıya durur. Çünkü kavramlar bir düşünce biçiminin ifadesidir. Her düşünce biçimi kendi kavramlarını üretir ve onlar sayesinde var olur. Bir kavramın üretilmesi Rasim Özdenören'e göre o kavramın kişisel yaşantımızda çeşitli fizik ve zihin deneyimlerinden geçirilmesine bağlıdır. Onun için bir kavramın kime ait olduğu, kavramın kimin gerçek tecrübesi olduğu üzerinden belirlenir. Bir kavramı sonradan ithal ederek sa-

hiplenmeye çalışmak zihinleri iğdiş eden, suları bulandıran, kargaşaya neden olan iğreti bir çabadır.

Rasim Özdenören'e göre (2010: 29, 33) bizde suyun bulanması Tanzimat'a denk gelir. Bu dönemde yerli kültürün (İslâm kültürünün) yerine batılı kültür ikame edilmek istenmiştir. Bu dönemde başlayan kültürel değişimler, kavramların muhtevasına da sirayet etmiştir. Ancak kavramların değişen içeriğini kabul ettirmek için eski kültürel yapıdan (İslâm kültüründen) yardım istenmiş; yeni iktibas edilen kavramların İslâm kültüründe yeri bulunduğu iddia edilerek o kavramlar tezkiye edilmek istenmiştir. Üstelik bu değişim talebi tabandan yükselen bir talep değildi, tepeden inmeciydi ve alabildiğine ideolojik içerikliydi. Böyle olunca da, insanlar kavramları tasarruf etmiyor, kavramlar insanlar üzerinde tasarruf sahibi oluyordu. Sonuçta kavramlar yerli yerinde kullanılmadığından, biri ötekinin yerine ikame edilebiliyor veya biri ötekinin mütemmim cüzü sayılarak tasarruf edilebiliyor; böylece zihinsel keşmekeş kendi dolambacının girdabında dönenip duruyordu.

Rasim Özdenören ve çağdaşı birçok İslâmcı aydının kavramlar konusundaki hassasiyeti suyun durulması, taşların yerli yerine oturtulması içindir. Bu yazarlar tabiri caizse birçok kavramla bir hesaplaşma içine girer. Bu kavramların arasında din, İslâm, Müslüman, hakikat, şariat, iman, içtihad gibi İslâm literatürüne ait kavramlar olduğu gibi, laiklik, bilimsel bilgi modernizm, hürriyet, demokrasi, milliyetçilik, liberalizm, küreselleşme gibi İslâm literatürüne ait olmayan kavramlar da dâhildir.

Çağdaşı birçok İslâmcı aydın gibi Rasim Özdenören'in de bu kavramları ele almada kendine başlangıç noktası olarak seçtiği husus, bu kavramların hangi pencereden görülmesi gerektiğinin belirlenmesidir. Onun önerisi kavramları İslâm'ın zaviyesinden bakıp tanımlamaktır. Bu sayede bir yandan modern zaviyeden içerikleri boşaltılmış İslâm literatürüne ait kavramların gerçek anlamlarına bir dönüş sağlanacaktır. Öte yandan da batılı kavramların İslâm'ın bakış açısı içinden edindikleri değer ortaya konulmuş olacaktır. Rasim Özdenören'in bu çabası Müslümanlara meselelere bakışta hareket noktasının neresi olması gerektiğini göstermek gibi bir içeriğe sahiptir. Kavramların batılı bir belirlemeciliğe teslim edilmesi Müslümanca düşünme ediminin yerinden edilmesi anlamına geleceği açıktır. Nihayetinde bu da Müslümanca yaşamayı imkânsız hâle getirecektir. Nitekim ona göre (2003: 23-24) İslâm batının zihin kalıplarına göre anlaşılamaz. Bu nedenle Müslümanlar, İslâmı yeniden ve kendi terimleriyle öğrenmek zorundadırlar. Batı anlayışının zihinlere bulaştırdığı profan bakışla İslâm anlaşılamaz.

Kavramlara İslâm'ın penceresinden bakmak, öteki kavramların zihin bulandırıcı taraflarını açıklıkla görünmesini sağlayacaktır. Bazı kavramların sözde sempatik içeriklerinin İslâm'ın düşünme biçimlerine esasta nasıl ters oldukları gösterilmiş olacaktır. Bu sayede iki dünyanın düşünme biçimleri arasında olduğu varsayılan sözde benzerliklerin gerçekte büyük farklılıkları

ihativa ettiği gösterilmiş olacaktır. Rasim Özdenören'in eserlerinin büyük bölümü bu dikkatin tecellisinden ibarettir.

Rasim Özdenören'in kavramlar üzerinden ürettiği dikkat, özellikle batı kökenli kavramlar söz konusu olduğunda daha belirginleşir. Çünkü bunların bir kısmı ilk anlamlarıyla İslâmî açıdan problemli değilmiş, hatta İslâmî oldukları izlenimi verirler. En azından evrensel anlamda bir geçerlilikleri (yani aşağı yukarı herkesin kavramlara aynı anlamları yükledikleri) oldukları kabul edilir. Ancak Rasim Özdenören kavramların içerisinde inşa edildikleri dünya görüşüne dikkatleri çeker ve asıl problemin de buradan kaynaklandığını söyler. Yani evrensel oldukları varsayılan bu kavramların esasta her kültür tarafından yeniden anlamlandırıldığının unutulmaması gerektiğinin altını çizer. Örneğin bu kavramlar içerisinde akıl, bilim, demokrasi, hürriyet gibi kavramların ilk anda herkesin sempatik bulacağı, evrensel oldukları varsayılan kavramlardır. Ancak açıldıklarında ortaya çıkan manzara farklıdır. Bu kavramlar insan eksenli bir dünyada inşa edildiklerinde ve mevcut anlamlarını oradan edindiklerinden Tanrı eksenli öğretiyile çelişiktirler. Elbette akıl, bilim, hürriyet, eşitlik, kardeşlik gibi kavramlar İslâmî literatürde de kullanılırlar. Ancak bu kavramların Tanrı merkezli bir dünyada edindikleri anlamla insan merkezli bir dünyada edindikleri anlam benzeşik değildir. Birinde kavramlar Tanrı iradesinin paralelinde ya da emrinde kurgulanırken, ötekinde insanın kendini ululayan sesi olarak yankılanırlar (Özdenören, 2003: 117).

Bu nedenle kavramların üretildikleri bağlamlar dikkate alınmalıdır. Herhangi bir kültürü ötekinin kavramlarıyla ele almak yanlıştır. Bu nedenle Müslümanların İslâm dışı kavramlar ve kurumlarla İslâma yaklaşımları yanlıştır. Çünkü bu kavramların üretildikleri kültürel ortamla Müslümanların ürettikleri kültürel ortamın zihin yapıları farklıdır. Bu da amaçların ve sorumlulukların farklılaşmasına sebep olmaktadır. Müslüman için dini olanın dışında bir sorumluluk bulunamayacağını ifade eden Rasim Özdenören (2003: 33) "bizim belki de önde gelen 'dini görevimiz' dini hükümlerin bize kazandırdığı zihniyeti, telakki tarzını hayata hâkim kılmaktır" diyor ve ekliyor: "Bugün cari bulunan 'bilimsel zihniyeti' esas kabul edip dine bakmak yerine bilime, fenne, ahlâka her şeye dinin bize kazandırdığı zihniyetle bakmak ve bu bakışı hâkim kılmak başlıca görevimiz sayılmalı... Bu durumda bir Müslüman için dinin dışında sayılabilecek herhangi bir görevin bulunamayacağı daha iyi anlaşılır. Böylece bilim, ahlâk, hukuk vb. her şey dine göre bir anlam kazanır; yoksa din onlara göre değil..."

Bu bağlamda irdelenebilecek en iyi konulardan biri demokrasi meselesidir. Rasim Özdenören (2003: 115) bazılarının 'İslâm'da halife seçim yoluyla görevlendirilmektedir. Dolayısıyla, demokrasi İslâmî bir yönetim biçimidir' çıkarılmalarını yanlış buluyor. Ona göre nasıl ki komünizmde faiz yasağının olmasından dolayı, komünizmi İslâmî olarak nitelendiremiyorsak, aynı şekilde halifenin seçim yoluyla belirlenmesinden hareketle demokrasiyle İslâmî

yönetim tarzı arasında bir benzerlik ya da aynılık kuramayız. Zira ona göre “bir uygulamanın İslâmi olup olmadığını söyleyebilmek için, tek kıstasımız, o hükmün Allah rızası uğrunda derpiş edilip edilmediğine bakmaktır.”

Özdenören’e göre (1998a: 196-197) İslâm; demokrasi dâhil, kendi hasılası olmayan hiçbir idare biçimiyle, rejimle ve ideolojiyle uzlaşamaz. Üstelik siyasi uygulamalarda İslâmi usullerle demokrasi arasında bazı benzerlikler gözükse bile, yine de bir uzlaşmadan bahsedilemez: “Mesela halkın yönetime katılması; farklı düşüncelerin serbestçe ifade edilmesi ve düşüncelerin örgütlenebilmesi; çoğunluğun kararlarına toplumun uyması ve azınlık haklarının korunması; azınlık tahakkümünün önlenmesi; temel hak ve özgürlüklerin güvence altında bulunması onun demokrasi ile örtüştüğü veya eş anlama geldiği biçiminde yorumlanmamalıdır.” Çünkü Rasim Özdenören’e göre (1998b: 46) her ikisinin kaynakları arasında önemli bir fark vardır. Ona göre demokrasi (1998a:46) egemenliğin kaynağını halkta aramak niteliğiyle profan bir zihniyete sahip iken, İslâm egemenliğin kaynağını ilahi kılmak niteliği ile dinseldir. Bu nedenle ikisi arasında esasta önemli bir fark vardır.

Benzer bir durum akıl kavramı için de söz konusudur. Rasim Özdenören’e göre (2003: 129) batılıların kavrama yükledikleri anlamla Müslümanların yüklediği anlam farklıdır. Batıda bilginin kaynağı akıldır. Oysa Müslümanlar bilginin kaynağı olarak akli değil, vahyi kabul ederler. Ama bu İslâm’ın bir değer olarak akli önemsemediği anlamına gelmez. Aksine İslâm akla fazlasıyla değer verir, ancak onun sınırlılıklarını işaret eder. İslâm’da akıl vahye tabi olmalıdır. İslâmi anlayışta akli aşan şeyler vardır, fakat akla aykırı bir şey yoktur. Rasim Özdenören’e göre (1999: 49) İslâm’ın akla bakışıyla batının akla bakışı arasındaki farkın kaynağı esasında insana bakışlarındaki farklılıktan kaynaklanır. İnsan İslâm’da Allahın yarattığı aciz bir varlıkken, batıda (rönesanstan bu yana) insan her şeyin merkezinde konumlandırılan yarı tanrı bir varlık mertebesinde. Biri imanıyla vardır, öteki inkârıyla.

Rasim Özdenören andığımız kavramların yanı sıra daha birçok kavramı Müslümanca bir bakış açısıyla masaya yatırmıştır. Bu çabasının neticesi kavramların bağlamlarından kopartılarak kullanılmasının yanlışlığını göstermektedir. Kendi tarihsel ve kültürel bağlamları dışında kavramlara yeni bir anlam zerk etmek, en hafif ifadesiyle olayı karmaşık hale getirmekten ibarettir. Rasim Özdenören kavramların doğru içerik analizlerini yaparak, bu kavramlar aracılığıyla uygulanan düşünsel şiddeti de bertaraf etmek istemiştir. Laiklik konusundaki analizleri bu konuda iyi bir örneklik teşkil edecektir. Ona göre laiklik de tıpkı benzer kavramlar gibi Hristiyan Batı kültüründe anlam bulan bir kavramdır. Yine ona göre laiklik, din ile devletin ayrılması ve ayrışması değildir. Aksine kilise otoritesi ile devlet otoritesi arasındaki ayrışmanın ve bu iki otoritenin birbirine karışmayacağına akdidir. Dolayısıyla kilisesi olmayan bir toplumda laikliğin ikamesi kendiliğinden problemlidir.

Benzer bir şekilde Rasim Özdenören (1998b: 113) batılı bir ‘izm’ olan; tıpkı

demokrasi ya da laiklik gibi tamamen batılı toplumların tarihsel tecrübesinin bir ürünü olan liberalizmi de eleştirir ve İslâmi açıdan ortaklıklar kurulamayacağı ya da bir Müslüman'ın aynı zamanda liberal de olamayacağını savunur. Özdenören bunun temel sebebi olarak onun İslâm dışılığını gösterir. Ayrıca liberalizmin seküler bir dünya düzeni talep etmesini de kabul edilemezliğinin önündeki en büyük engel olarak gösterir. Ayrıca liberalizmin aşırı bireyciliği ve hiçbir kayda bağlı kalmayan serbestliği de eleştirinin öteki nedenleri arasındadır.

Rasim Özdenören ve Modernleşme Sorunu

Türk düşünce tarihinin son iki yüzyılında yer almış, ama bir şekilde modernleşme sorununa ilgi duymamış aydın sayısı, herhalde sandığımızın da çok altındadır. Bunun nedeni ister aydın sorumluluğu olsun, isterse de konunun kendini aydınlara dayatıyor olması olsun, her iki durumda da ortaya çıkan şey, modernleşme sorunun zengin bir çeşitlilik ve küçümsemeyecek bir derinlikle işlendiğine ilişkin ikna edici bilgidir. Yine aynı bilgi bize Türk aydınlarının modernleşme sorununa kabaca üç biçimde yaklaştığını gösteriyor; karşı olanlar, taraf olanlar ve temkinli olup orta yolu tercih edenler. Ayrıca devleti (Osmanlıyı) kurtarmak refleksiyle yola çıkan her ideolojinin bu üç farklı tutumu kendi içlerinde sergilediklerini de biliyoruz. Bu ideolojilerden biri olan İslâmcılıkta yaygın biçimde uzlaşmacı bir tavır sergilemekle birlikte diğer iki tutumu da kendi tarihinin farklı dönemlerinde farklı yoğunluklarda ortaya koymuştur.

Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının kahir ekseriyeti Batı'nın ilmini ve teknolojisini alıp, zihniyetinden ve ahlâkından uzak durmak (ya da kendi kültür ve medeniyetimizi muhafaza etmek) gibi bir orta yolu tercih etmişlerdir (Ertürk, 1990: 124). Bu uzlaşmacı tavır yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar, İslâmcılığın temel tavrı olarak belirginleşmiştir. Elbette yan kulvarlarda Batı'ya, dolayısıyla da batılaşmaya tamamen karşıt olan bir tavrın da kendi mecrasında akmaya devam ettiğini söylemeliyiz. Modernleşme yanlısı; daha doğrusu modernist bir algıyla İslâm'ın yeniden yorumlanması gerektiği yönündeki İslâmcı yönelimin ise yine yirminci yüzyılın son çeyreğinde vücut bulmaya başladığını da belirtmeliyiz.

Cumhuriyet dönemi İslâmcılarından biri olan Rasim Özdenören⁴, İslâmcılığın bu tarihsel mirasının bir devamcısı olarak kendi yönelimini kimi

4 İletişim Yayınlarının *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-İslâmcılık* cildine 'Rasim Özdenören'i yazan Ahmet Demirhan, özellikle *Gül Yetiştiren Adam* romanı üzerinden Rasim Özdenören'in İslâmcılığı hakkında ilginç analizlerde bulunuyor. Rasim Özdenören'in dünya görüşünü analiz ederken 'bekleyiş' ve 'erteleyiş' kavramlarına müracaat eden Demirhan; "eğer İslâmcılığı bir 'siyasi dil'e sahip 'tarihin içine düşmüş' bir 'strateji' olarak alırsak, elbette Özdenören'de böyle bir 'dil' yoktur" diyor ve bunun sebebini Özdenören'in İslâmcılığını hep bir erteleyiş olarak tezahür ettirmesine bağlıyor. Bu ilginç yazı için bkz. Ahmet Demirhan, "Rasim Özdenören", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- İslâmcılık*, Cilt: 6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 760-772.

kısmi farklılaştırmalar yaratarak belirginleştirmiş bir entelektüeldir. Batı, batılılaşma ve modernleşme kavramları ekseninde Rasim Özdenören (1985: 156-158) düşüncesine baktığımızda, onun kendinden önceki İslâmcıların görüşlerini esasta (Batı'nın ötekiliği, batılılaşma karşıtlığı vs. bağlamında) yaygın biçimde sürdürdüğünü, ama Batı'nın bütün kültürel tezahürleriyle (bilgi, bilim, teknoloji, zihniyet, algı, ideoloji vs.) homojen bir bütün olduğu, bu nedenle de Batı ve İslâm arasında kapanamaz bir ayrışmanın olduğu konusunda yaptığı vurguyla seleflerinden farklılaştığını görmekteyiz Rasim Özdenören batının teknolojisini alalım, ama ahlâkını almayalım biçiminde yanlış vazeden fikrin, bu şekilde kurgulanmasının nedenini batılılaşma sürecinin zaten işlemesine bağlıyor. Ayrıca o bu tarz bir öneriyi bir yandan pasif ve statükocu, bir yandan da uygulama imkânından yoksun buluyor.

Rasim Özdenören düşüncesinin temel dinamiği, İslâm'ın evrensel (her zaman ve her yerde) geçerliliği ilkesine dayanır. Dolayısıyla Özdenören'in bu ilkeye gösterdiği bağlılık, onu zorunlu olarak Batı'yla, Batı düşüncesiyle, modernlikle problemlili olan bir alana taşır. Zira bütünüyle batılı bir üretim olan modern paradigma temelde kutsal olanın inkar edilmesi esasına dayanır. Modern epistomoloji 'fenomen'lerin dünyasını rasyonel yollardan tecrübe edilebilir, kavranabilir ve bilgisine ulaşılabilir tek alan olarak belirler ve onun dışında kalan 'numen'lerin dünyasını da ya büsbütün yok sayıp inkâr eder ya da böyle bir alan varsa bile, akıl ve duyularla kavranamayacağına inandığı için bilgi üretme süreçlerinin dışında tutar. Dolayısıyla modern paradigma kutsalın tecrübesi olarak tanımlanan dini, kendi iktidar anları ve alanlarında, ya tamamıyla inkar etme yolunu tercih etmiştir ya da bu tecrübeyi sadece bireyin alanına indirgeyerek edilgenleştirip, etkisizleştirmek istemiştir. Dahası modernlik bu temel iddialarını bir tek din özelinde değil, bütün dinler genelinde tartışmış ve savunmuştur. Bu nedenle İslâm da her din kadar modern paradigmanın inkârcı saldırılarından nasibini almıştır.

Modernitenin aklın egemenliğinde tasarladığı dünyada dinin yeri yok hükümündedir. Dinin dünya işleri üzerindeki tasarrufunu iptal eden modernite, seküler ideolojiyi bilimden siyasete geniş bir alanda egemen kılmak istemiştir. Bu gayretinin önünde tek mümkün rakip olarak dini gördüğü için de bütün mücadelesini ona karşı vermiştir. Modern paradigmanın Batı toplumlarında sağladığı başarı, zaman içerisinde modernleşme ideolojisiyle Batı dışı toplumlara da ihraç edilmeye başlanmıştır. Türk toplumunun önceleri tamamen rasyonel gerekçelerle ve sınırlı alanlarda (askeri, ekonomik) tartıştığı ve talep ettiği modernleşme projesi, zamanla kendini genişleterek bütün alanlarda egemen olmak istemiştir. Dolayısıyla önceleri devleti kurtarma araçlarından biri olarak telakki edilen batılılaşma zamanla araçlar üzerinde de belirleyici olan bir amaca dönüşmüştür. Yerli temsilcileriyle (işbirlikçileriyle) Tanzimat'tan beri toplumsal konumunu sağlamlaştırmaya çalışan batılılaşma zaman içerisinde gittikçe güçlenmiş ve en nihayetinde de Cumhuriyet'le beraber amacına ulaşmıştır. Cumhuriyet radikal bir paradigma değişikliğinin adıdır. Seküler

bir toplum tasarımı için laik bir devlet kurulmuştur. Artık laik hukuk toplumun tanziminde en önemli ve tek geçerli araçtır. Cumhuriyet’le birlikte tıpkı Batı toplumlarında olduğu gibi din bireysel alanla sınırlandırılmış, hayat algısı için referans olmaktan çıkarılmıştır. Hukuk dışındaki bütün alanlarda da (bilimden, siyasete, kılık kıyafetten dile kadar) Cumhuriyet ile birlikte pozitivist algı egemen kılınmaya başlanmıştır.

Modernleşme olgusu karşısında Osmanlı döneminde egemen olan ideolojiler yukarıda ifade ettiğimiz gibi genellikle uzlaşmacı –eklektik bir orta yol tercih etmişlerdir. O dönem İslâmcılığının da ağırlıklı tercihi bu orta yoldu. Batı’nın bilimini ve teknolojisine talip ama kültüründen kaçınmayı salık veren bu orta yolcu tavır, haleflerinin nasıl düşüneceklerini de belirlemiş oldu. Sonraki İslâmcılar da uzun zaman Batı’yı (zihniyetiyle maddi üretimini) yekpare bir bütün olarak görmediler. Bu iki bileşenli Batı’yı, bir bileşeniyle kabul etmeyi, öteki bileşeniyle ret etmeyi geçerli bir tercih saydılar. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere yirminci yüzyılın son çeyreği bu toptancı yaklaşıma ilişkin kuşkuların beslendiği bir zaman olmuştur. Bu dönem aydınlardan olan Rasim Özdenören de bu kuşkularla modernleşme meselesini yeniden ele almayı tercih edenlerdendir.

Rasim Özdenören Türk modernleşmesini eleştirel bir perspektifle değerlendirmekten yanadır. Çünkü batılı toplum tipolojilerini taklit etme yanı sıra modernleşme çabaları kendi tarihsel ve toplumsal mirasını inkâr edip, bambaşka referanslarla (Roma Hukuku, Yunan Felsefesi ve Hristiyanlıkla) biçimlenen batılı toplumların kültürel miraslarını edinme yoluna girmişlerdir. Modernlik ve Modernleşme kavramları arasında bir ayrıştırma yaparak, modernleşmeyi Batı dışı toplumların Batı kültürüne (akılcı ve pozitivist ruhun ürünü, yani özde modern olan; kendi iç dinamikleri ve ihtiyaçlarıyla modernliği inşa etmiş olan) mensup toplumlara benzeme ya da benzetilme çabası olarak tanımlayan (1998a: 162) Rasim Özdenören’e göre (1997a: 15-16) Türk toplumunun batılılaşma (modernleşme) macerası romantik duygulanmalarla başlamıştır. Tanzimat aydınlarının Batı karşısındaki safiyane duyguları batılılaşma macerasındaki romantik yönü ihtiva eder. Özellikle ilk dönem Türk aydınları Batı’nın gerçek mahiyetini bilme yeterliliğinde değillerdi. Bu nedenle de onunla hesaplaşmak gibi bir endişe barındırmıyorlardı. Özdenören’e göre ilk dönem aydınların öncelikli endişesi devleti kurtarmaktı. Bu nedenle Batı’nın ilmini, teknolojisini, medeniyetini benimsemek gerektiğine inanıyorlardı. Onların gözündeki ilim ve teknolojisiyle Batı medeniyeti eşsiz bir konumdaydı. Yapılması gereken onu taklit etmektir. Rasim Özdenören Türk aydınının bu ilk izlenimlerinin kolay kolay silinemediğinin altını çiziyor. Sonraki aydınlarda Batı karşısında romantik bir şaşkınlık ve adanmışlıkla, onu değerlendirip kritik etmeyi akıllarına getiremediler. Ve asla bir denklik üzerinden ilişki yürütemediler. Aksine ilişkiye hep yenik başladılar. Dolayısıyla Özdenören’in batılılaşma meselesine eleştirel bakması esasa ait olmaktan da öncedir. Zaten meselenin esasına gelindiğinde işler hiç kabul edilemez bir durumdadır. Böyle

başlayan bir ilişkinin esasına ait olabilecek yanlışların boyutları hakkında tahminde bulunmak zor değildir.

Rasim Özdenören'e göre Türk toplumunun ana biçimlendirici unsuru dindir. Oysa buna karşın Batı modernlikle dine savaş açmış durumdadır. Bu nedenle modernleşmek de, bir anlamda dine (İslâm'a) savaş açmak, daha hafif ifadesiyle dini bir referans kaynağı olarak kabul etmemek anlamına gelir. Nitekim Özdenören'e göre (1998a: 149) "modernlik, aslında, Batı kültüründe kutsal olanla kutsal olmayan arasındaki egemenlik ilişkisinde hangisinin öne çıkartılacağına belirlenmesi amacıyla matuf olarak oluşmuştur. Modernlikten önce egemen olan kutsal olan olduğu için, modernliğin kutsal olana isyanı diye tanımlanması yanlış sayılmamalıdır". Dolayısıyla Özdenören'e göre (1998a: 41) Türk toplumunun Tanzimat'tan bu yana içine itildiği modernleşme çabalarında dine (İslâm'a) bir karşıtlık söz konusudur. Oysa Özdenören'e göre Türkiye'nin Tanzimat'tan bu yana (yaklaşık son ikiyüz yıldır) dünya üzerinde sözünü kaybetmiş bir ülke olmasının sebebi İslâmi hedeflerini kaybetmiş olmasıdır. Bu nedenle eğer Türk toplumu tekrar söz sahibi olmak istiyorsa, kendi kimliğiyle, yani İslâmi kimliğiyle yeniden buluşmalı ve barışmalıdır. Bunun için de öncelikle Tanzimat'la başlayan sürecin bir yabancılaşma süreci, bir kendini ret hareketi olduğunu bilmelidir. Ayrıca bu hareketin gerçek toplumsal şartların zorlamasıyla (aşağıdan yukarıya doğru) olmadığını; aksine yapay biçimde yerli işbirlikçi aydınlar tarafından yukarıdan aşağıya doğru dayatılan bir medeniyet değiştirme projesi olduğunu da bilmelidir. Belki bundan da daha önemli olan batılı toplumların kendi menfaatleri doğrultusunda, Türk toplumunu bu sürece zorladıklarını bilmektir.

Rasim Özdenören (1998a: 114-116) Tanzimat'la başlayan batılılaşma hareketinin başlangıçta batılı hukuk ve siyaset biçiminin Osmanlının İslâmî yönetim biçimine uyarlanma çabası olduğunu ifade ediyor. Yani devletin yönetim biçimine görünürde ilişmeyen, ama buna karşın o yönetim biçimini uzun vadede sıkıntıya sokacak değişiklikler talep eden bir çabayı ihtiva eder ilk dönem Batılılaşma gayretleri. Ancak bu ikili yapının hem devlet hem toplum nezdinde bir gerilime sebep olduğu açıktır. Batılılaşma yanlılarının bu gerilimi tespit edip aşma becerileri göstermeleri Cumhuriyet dönemine denk gelir. Cumhuriyetle birlikte artık hukuk ve siyaset bazında arzulanan batılılaşma devlet yönetiminde de kendini var kılmıştır. Dolayısıyla Tanzimat'la başlayan ve Meşrutiyet döneminde olgunlaşan batılılaşma çabaları Cumhuriyetle nihai hedefine köklü bir biçimde ulaşmış olmaktadır.

Rasim Özdenören (1998a: 47) bu modernleşme çabaları karşısında Müslümanları ait oldukları medeniyetin⁵ bilincine tekrar varmaya davet eder.

5 Bilindiği gibi kültür ve medeniyet kavramları yakın dönemde bazı müslüman aydınlarca tereddütlerle karşılanmış kavramlardır. Bu tereddütün temel sebeplerinden biri kavramların Batı menşeli olması iken diğer sebebi ise kültür ve özellikle medeniyet sürecinin bir gayri İslâmilik başlattığına ilişkin kanaattir. Bu itirazı dillendiren en önemli Müslüman aydınlar İsmet Özel ve Ali Bulaç'tır. Örneğin

İslâm medeniyeti bir vahiy medeniyetidir. Dolayısıyla bir hakikat medeniyetidir. Bu hakikat medeniyeti insanın yaratılışıyla kendisine vahy edilen mutlak doğrular, mutlak prensipler üzerinde gelişen, ilk peygamber Hz. Adem’le başlayan son peygamber Hz. Muhammed’le de doruğuna ulaşan bir medeniyettir. Her medeniyette olduğu gibi İslâm medeniyeti de dünyayı, evreni küll halinde kavrama, algılama ve dışa vurmadır.

Rasim Özdenören’e göre modernliğin dinin, çağdaş toplumların temel ihtiyaçlarını karşılama yeterliliğinde olmadığı iddiası, İslâm söz konusu olduğunda geçerli bir iddia değildir. Özdenören’e göre İslâm çağdaş toplumların ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeterlilikte bir dindir. Hatta modern toplumların yarattığı birçok sorunun aşılmasında en ciddi ve tek geçerli alternatiftir. Bu alternatifin işlenmesiyle ilgili bir çabaya karşılık gelen Özdenören’in eserleri, İslâm düşüncesiyle Batı düşüncesi arasındaki farkların gösterilmesi ve bu farklar nedeniyle ikisi arasında bir müşterek kurmanın imkânsızlığının desteklenmesi amacına matuftur.

Rasim Özdenören bir yandan modern Batı düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik dayanaklarını masaya yatırırken, öte yandan da İslâm’ın yine bu bağlamdaki dayanaklarını göstermiştir. Böylelikle her iki dünya arasındaki uzlaşmaz derin farklılığın nerelerden kaynaklandığını göstermiş olmaktadır. Onun için Özdenören’e göre İslâmcı geleneğin dayandığı uzlaşmacı modernleşme taleplerinin imkânı sanıldığından daha düşüktür. Özdenören bir kez Batı’dan bir şey ithal edilmeye başlanırsa, istenmedik başka unsurlarında bu istendik araçlarla taşınacağını, bu durumun engellenmesinin imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda Özdenören batılı her tür düşüncenin ve aracın ithaline karşı tedbirlidir. Bilim ve teknoloji konusunda olduğu kadar, demokrasi, insan hakları ve liberalizm konusunda da aynı ihtiyat payını saklı tutar. Bu nedenle bahsi geçen bütün kavramları İslâmî bir duyarlılıkla tekrar ele alır.

Rasim Özdenören’e göre (1998a: 36-37) “İslâm dışı kavramların ve kurumların (demokrasi gibi, insan hakları söylemi gibi, liberalizm vb. gibi) evrensel,

İsmet Özel ‘İslâm devleti geçmişte ne zaman medenileşmişse aslında İslâmî kaynaklardan uzaklaşmıştır’ düşüncesiyle medeniyet fikrine uzak kalmıştır. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslâmcılık**, Cilt: 6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 152. Bu bağlamda bir tartışmanın müslüman aydınlar arasında olduğu bilinmektedir. Rasim Özdenören tartışma taraflarından biri olarak kavramlara olumlu bir değer atfedenlerdendir. Bu anlamda selefleriyle (örneğin Necip Fazıl’la ya da Sezai Karakoç’la) benzeşen Rasim Özdenören bu konudaki kanaatini şöyle açıklar: “Şöyle tuhaf bir iddia var ortada: Diyorlar ki, İslâm’da kültür hadisesi yoktur. İslâm’da medeniyet hadisesi yoktur... Kültür ve Uygarlık kavramları bugün bazı aydınları ürkütür hale gelmişse, bunun sebebini biraz da bu kavramları Batı kültürünü ve uygarlığını hatırlatmasında aramalıyız. Biz kendimize özgü kültürümüzü yitirdiğimiz için bu kavramlardan da kaçıyoruz neredeyse. Biz ondan kaçsak da, bu herhangi bir biçimde bir kültür ortamında yaşadığımız gerçeğini değiştirmez. Öyleyse mesele, bir kavram olarak kültür hadisesini reddetmekle çözümlenmez. Mesele kendi kültür ortamını meydana getirme çabasında yoğunlaşır.” Bkz. Rasim Özdenören, **Kafa Karıştıran Kelimeler**, 6. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1997a.,s. 80.

yani bütün insanlar arasında genel geçer bir anlamı bulunduğu yolundaki fikirlerin yaygınlaşması, müslümanların bu tür kurumlarla başa çıkmasını hem kendi aralarında, hem İslâm dışı dünyaya karşı güçleştirmektedir.” Bu yüzden Özdenören’e göre (1998a: 37) müslümanlar İslâm dışı kurum ve kavramlarla İslâm’a yaklaşmak yerine, bu kurum ve kavramları İslâm’ın mihengine vurarak değerlendirmelidirler. Onun için Meşrutiyet dönemi kimi müslüman aydınların yaptığı gibi (örneğin Mehmet Âkif gibi) ‘asrın idrakine İslâm’ı söyletmek’ yerine, ‘asrı İslâm’ın idrakine söyletmek’ gerekmektedir. Yine “İslâm terakkiye mani değildir” anlayışının da benzer bir yanlış zemin üzerinde bina edildiğini ifade eden Rasim Özdenören (1998a: 120), İslâmî düşünceyi aydınlanmanın en önemli mitoslarından bir olan ‘ilerleme’ fikri zemininde tartışmanın, işe İslâmî bir perspektiften başlayamamanın yarattığı bir yanlış olduğunu belirterek devam ediyor. Üstelik bu yanlış Batı karşısında Müslümanları hem pasifleştiren hem de kişiliksizleştiren salt savunma refleksiyle ortaya konmuş bir yanıştır.

Rasim Özdenören bu bağlamda öncelikle Batı düşüncesiyle, onun en son temsili olan bilimsel bilgiyle ve bu bilginin somut tezahürü olan teknolojiyle hesaplaşır. Bunu yaparken de öncelikle batılı hümanist anlayışa göndermede bulunur. Zira bilimsel bilginin üzerinde yükseldiği insan kaynaklı bilgi anlayışını besleyen şey, akıllı bir varlık olarak insanı her şeyin üstünde kutsal (neredeyse onu ilahlaştıran) bir değer olan kabul eden hümanist anlayıştır. Hümanist anlayış tanrının karşısına insanı, vahyin karşısına da aklı koyarak, kutsal alandan radikal bir kopuş gerçekleştirir. Hümanist anlayışta kâinatın merkezinde insan vardır. Her şey onunla başlayıp biter. Bu nedenle Özdenören (1997a: 51) özelde Hristiyanlığa karşı olsa da hümanizmi esasta dine karşı bir savaş olarak tanımlar. Bu nedenle Özdenören bilginin kaynağı olarak aklı referans gösteren modern bilimin, vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemesini, batılı bilgiye yöneltilecek kuşkunun asıl gerekçesi olarak sunar. Bu nedenle İslâmî açıdan pozitivist bilim anlayışını kabul etmenin imkânı olmadığını söyler. Özdenören’in (1997a: 41) eleştirisi pozitivist akladır. Yoksa İslâm’ın da akla değer verdiğini, ancak bu aklın tanrıyı inkâr eden bir akıl değil, onu kavrayan bir akıl olduğunu söyler. Yine de İslâm’ın akla verdiği önemin neticesinden, İslâm’ın akılcı ya da pozitivist olduğu sonucunun çıkarılamayacağına altını çizer. Ya da tersinden İslâm’ın batılı anlamda akla değer vermiyor olması da Özdenörene göre (2003: 129) onu irrasyonel yapmaz. Kısacası bu konudaki görüşlerini “İslâm’da aklı aşan şeyler vardır, fakat akla aykırı bir şey yoktur” diye özetler.

Rasim Özdenören bilimsel bilgiyi eleştirirken öncelikle onun hareket noktasının temelde İslâmî anlayışa aykırı olmasını temel alır. Ancak bilimsel bilginin başka bazı gerekçelerle de eleştirilebileceğinin de altını çizer. Örneğin Özdenören’e göre (2003: 16) her tür doğmaya karşı olduğu iddiasıyla yola çıkan bilimsel bilginin, belli bir noktadan sonra kendisini bir doğmaya dönüştürmesini, onun kendi iç tutarsızlığının bir işareti olarak gösterir ve eleştiri-

rir. Bilimsel bilginin kendini kutsallaştırıp, her tür eleştiriden uzak görmesini eleştiren Özdenören, onun her durumda hakikat adına konuşuyor gibi görünmesini, onun gerçekte her an yanlışlanabilir doğasına aykırı olduğunu ifade eder.

Bilimsel bilgiyle ilgili eleştirel bir perspektife sahip olan Rasim Özdenören aynı eleştirel tutumu teknoloji söz konusu olduğunda da yapar. Batılı teknoloji, insan merkezli zihniyetin bir ürünüdür. Dolayısıyla insanın saldırgan arzularının bir aracı olarak, insana doğa karşısında bir hükümlanlık temin etmenin imkânlarını sunar. Hiçbir etik zemini olmayan teknolojinin, yarattığı pratik faydalar, zararları düşünüldüğünde önemsiz kalabilmektedir. Zira doyumsuz bir üretim için kullanılan teknoloji, tabii kaynakları hesapsız bir biçimde tüketmekte, bununla da kalmayıp çevreyi tamiri imkânsız düzeylerde tahrip etmektedir. İnsanın yabancılaşmasına da sebep olan teknoloji, elbette nihai nokta da insanın kullandığı modern araçların adıdır. Dolayısıyla araçların tek başlarına bilinçli varlıklar olarak değerlendirilmeleri elbette imkânsızdır. Ancak bu araçlar bir zihniyetin ürünü oldukları için o zihniyetin değerlerini üzerlerinde taşırlar ve onlar doğrultusunda koşullandırılırlar. Tam da bu gerekçeden dolayı olsa gerek Rasim Özdenören (1998a: 137-138) eğer İslâm uygarlığı kendi gelişme seyrini izleseymi diyor; İslâmi zihniyetinin ürünü olacak olası bir teknolojinin, bugünkü modern teknolojiyle aynı nitelikte olma ihtimali olmayacaktı. Çünkü diyor Rasim Özdenören akıldan ibaret Batı uygarlığı, onu zorunlu olarak eşyanın istismarına götürürken, aşkın değerler sistemiyle bütünleşmiş İslâm uygarlığı, onu eşyanın istismarına değil, sadece makul ve meşru düzeylerde kullanımına imkân tanıyacaktı.

Rasim Özdenören'in bilim ve teknolojiye yüklediği bu anlam nedeniyle ilk dönem İslâmcıların Batı'nın bilimini ve teknolojisini alalım, ama zihniyeti ve ahlâkı kalsın düşüncesinden farklı bir konuma yerleştiğini tekrar ifade etmeliyiz.⁶ Ancak özellikle bilim ve teknoloji konusundaki bu düşüncelerinin çok fazla detaylandırılmadığını söylemek zorundayız. Yazılarının genelinde bu esas temanın egemen olduğunu belirtmeli, ama bu konunun birkaç esash cümleden daha öteye taşın(a)madığını da belirtmek zorundayız. Bunun temel sebebi Özdenören'in gazete ve dergi yazılarıyla fikirlerini tartışıyor olması olabilir. Ancak tartışmanın tarafları bu konuda daha detaylı ve ikna edici argümanlar bekliyor. Zira reel şartların Müslümanları taşıdığı yer ve Müslümanlara yaşattığı çıkmaz hissi, yazarın İslâm'ı yaşama önerisiyle bir çırpıda çözümleniyor-

6 İlk dönem İslâmcıların bu mesele söz konusu olduğunda verdikleri meşhur Japonya örneğini (başarılı bir modernleşme örneği olarak) de ele alan Rasim Özdenören şunları yazıyor: "Bu düşünce sahipleri baş örnek olarak daima Japonya'yı göstermişlerdir. Japonya, demişlerdir, Batı'nın bilimsel zihniyetini benimsedi, fakat kendine özgü hayat tarzını da korudu! Günümüz Japonyası, bu iddiayı yalanlamaktadır. Japonya'da bugün geleneksel hayatın işareti olarak belki sadece geyşalar vardır, o da, gene Batı'nın turistik heveslerinin tatmini için vardır... Bu da gösteriyor ki, Batı'nın bilimsel zihniyetini alalım fakat kendi geleneklerimizi koruyalım, demenin, uzun vadede geçerliği yoktur. Bu iddia, Batı'dan vazgeçemeyen, "Batı Mağduru" kafaların hayalhanesinde geliştirilmiş düzmece bir tasarımdır." Bkz. Rasim Özdenören, **Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı**, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999. s. 69.

muş gibi gözüküyor. Bilim ve teknolojiyle bu kadar kuşatılmışken ve İslâm dışı düşünceler ve araçlarla bu kadar çevrelenmişken, özde doğru olan bir hükmü; yani araçların bir zihniyeti kendileriyle taşıdıkları hükmü, İslâm dışı yaşamların kendilerini bize dayattıkları hükmü, içlerimizdeki huzursuzluk hissini, bir şeylerin eksik bırakıldığı hissini bertaraf etmiyor. Ayrıca karşıda duranı bir bütün olarak görüp değerlendirmenin yarattığı krizi; o bütüne içkin olası iyi yanları ve onların bir şekilde Müslümanlar tarafından yaşantılanıyor olmasını peşin bir mahkûmiyet kararıyla, üzerine konuşulabilir, düşünülebilir olmaktan çıkartmanın yarattığı krizi de bertaraf etmiyor vs.

Rasim Özdenören (2009: 111-115) *Müslümanca Yaşamak* kitabının bir yerinde Abdülkadir es Sufi'ye yöneltilen 'Müslümanca bir hayat tarzını yaşantımıza hâkim kılmak için ne yapılması gerektiği' sorusuna Abdülkadir es -Sufi'nin verdiği cevabı temel alarak araçlar meselesini tartışıyor. es- Sufi'nin cevabı 'halen üzerinde oturduğumuz koltukları, sandalyeleri atıp yere oturmak' şeklindedir. Özdenören bu cevabı 'belli bir doğruyu çarpıcı bir biçimde dile getirmek' olarak nitelendiriyor. Ancak Özdenören yazının devamında meseleyle ilgili hükmünü şöyle ortaya koyuyor: "Aslolan, eşyayı, Müslümanca niyetlerimiz doğrultusunda kullanmaktır. Yoksa eşyanın zatında, ona kıymet izafe etmemizi yahut etmememizi gerektiren bir husus yoktur. Eşyayı anlamlandıran bizim Müslümanca niyetimizdir." Rasim Özdenören'in bu cümleleri yukarıda ifade ettiğimiz huzursuzluk hissini beslemiyor mu? Çünkü bu cümleler onun bilim ve teknoloji konusundaki temel teziyle çelişiyor: Bilim ve teknolojiyle onların üretildikleri zihniyetin, ahlâkın bir bütün oldukları teziyle. Çünkü söz konusu tezde "Batının iyi yanını alalım da kötü yanını kendisine bırakalım ya da Batı'nın iyi yanlarıyla kendi iyi yanlarımızı bir senteze ulaştıralım düşüncesi de,... oldukça sığ, düz ayak bir düşünce..." (Özdenören, 1999: 40) diyen odur. Bu tezi ısrarla savunan Özdenören'in araçların kullanımı 'niyetlerimize' bağlaması çelişik görünüyor.

Nitekim *Yumurta'yı Hangi Ucundan Kırmalı* kitabında tam da bu bağlamda şunları yazıyordu: "İslâmî kurallara uygun olarak yaşamak isteyen insanlar için, Batı kültürünün eseri olan ev düzenlemesi tamamen elverişsiz, kullanışsız kahr. Fakat bu insanlar, böyle bir ev düzeninde yaşamaya mecbur bırakılırsa, o takdirde, kendi yaşayış tarzlarından tavizler vermek, fedakârlıklara katlanmak durumunda kahrılar. Yani, kendine ait kültür ortamında yaşamayan bu insan, ya evin düzenini kendisine göre değiştirecektir yahut evin gerektirdiği yaşayış tarzına göre kendini değiştirecektir" (Özdenören, 1999: 20-21). Buradaki çelişkiyi düşüncesinin gelişim kronolojisiyle aşmak mümkün tabî ki. Ama yazarın kitaplarının sürekli gözden geçirilmiş yeni baskılar yaptığını bilmek sadece huzursuzluk hissini devam etmesini sağlıyor.

Sonuç Olarak

Özetle Rasim Özdenören için Batı medeniyeti bilimden siyasete kadar geniş bir üretim yelpazesinin adıdır. Ancak bu yelpaze bir bütün olarak vardır. O

bütünü Rasim Özdenören nihayetinde olumsuz görür ve her Müslüman tarafında da böyle görülmesi gerektiğine inanır. Çünkü Rasim Özdenören'e göre o bütün, bir aşırılık ve inkâr bütünüdür. Tanrılığa yeltenen bir aşırılık, bütün kutsalları yok sayan bir inkâr. Neticede ahenksiz, saldırgan, içeriksiz bir medeniyet... Batı medeniyeti Rasim Özdenören'e göre (1999: 41) çevre kirliliği, aşırı tüketim ve savurganlıktır. Yine ona göre Batı medeniyeti bireyci, bencil, tabiatı sömüren, çıkarından başka bir düşünmeyen insan tipinin medeniyetidir. Dolayısıyla onun kabul edilecek bir yanı yoktur.

Bu nedenle Rasim Özdenören Batı medeniyetine eklemelenme çabalarını bir kenara bırakmayı ve "kendi medeniyetimiz olan İslâm medeniyetine" dönmeyi önerir. Çünkü İslâm bu toplumun kimliğinin en önemli kurucu unsurudur. Türk toplumu İslâm'a dönmekle, yüzünü kendine ve tarihine dönmüş olacaktır. Özdenören yaklaşık iki yüzyıldır İslâm'dan uzaklaşan ya da uzaklaştırılan Türk toplumunun İslâm'la buluşması gerekliliğini; nostaljik duygularla motive edilmiş basit bir geriye dönüş hareketi olarak tanımlamaz. Özdenören'e göre İslâma dönmek bir öze dönüş, bir yenileniş ve diriliş hareketidir. Dolayısıyla İslâm'la buluşma çağrısı, aynı zamanda sorumluluklarla da buluşma çağrısıdır.

Rasim Özdenören'e göre içinde yaşadığımız çağda İslâmi bir hayat mümkündür. Ona göre İslâmi bir hayatın imkânı, Müslümanca düşünmekten ve Müslümanca yaşamaktan geçer. Bunun içinse uygun zihinsel şartlara, o zihni doğru biçimlendirecek ve yönlendirecek araçlara gereksinim vardır. Bu araçlar İslâm'ın kendi üretimi olan düşünme biçimleri, onun dili ve kavramlarıdır. İslâmi bir hayat amaç ediniliyorsa, bir yandan doğru araçlar doğru bir biçimde kullanılmalı bir yandan da reel politığın sahte dayatmaları ya da pragmatik endişeler bir yana bırakılmalıdır. Gerçek toplumsal yaşamın ürettiği her türlü sorun Özdenören'e göre İslâm içi arayışlarla ve İslâmi araçlarla çözümlenmelidir. Çünkü bir din olarak İslâm'ın böylesi yetkinliği ve yeterliliği vardır.

Rasim Özdenören'e göre yapılması gereken zihinleri İslâm'la arındırmak ve yalnız onu yaşamaktan ibarettir. Müslümanlar İslâmı yaşamaya başladıklarında, kendilerini kendi aynalarından seyretmeye başlayacaklardır. Bu da yaklaşık iki yüz yıldır Batı'nın tuttuğu aynadan kendini izleme yanlışını ortadan kaldıracaktır. Rasim Özdenören Müslümanları öze dönmeye çağırır. Kendilerine ait kaynaklarla kendilerini ve dünyayı kavrama gerekliliğinden bahseder. Ancak bu, öteki algılama biçimleri karşısında bir körlüğü çağırarak ya da onaylamak anlamında değildir. Aksine Müslümanlar kendi kaynaklarını, o kaynaklarla kurdukları kendi dünyalarını bilecekler, ama bir o kadar kendi dışlarındaki dünyadan da haberdar olacaklar. Böylelikle tercih durumunda kaldıklarında bilinçli olma becerisi ve yeterliliği kazanmış olacaklar.

Kaynakça;

- Bergen**, Lütfi (2011), “Müslüman Bireyde İki Mesele: Düşünmek Ve Yaşamak”, **Rasim Özdenören Özel Sayısı**, Hece Dergisi, Sayı: 169, Ankara.
- Demirhan**, Ahmet (2005), “Rasim Özdenören”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- İslamcılık**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Duran**, Burhanettin (2005), “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- İslamcılık**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erkilet**, Alev (2011), “Status Quo Ante”: Modern İnsanı Asr-ı Saadet Müslümanlığına Çağırarak”, **Rasim Özdenören Özel Sayısı**, Hece Dergisi, Sayı: 169, Ankara.
- Ertürk**, Ahmet S. (1990), “Türkiye’de İslami Hareketin Gelişim Süreci”, **Dünya ve İslam**, Sayı: 124, İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Eryarsoy**, Nezir (2011), “Öyküyle ve Dostlukla Dolu Bir Hayat”, **Rasim Özdenören Kitabı**, Haz. Ali Dursun- Turan Karataş, Memursen Kayseri Şubesi Kültür Hizmetleri: Kayseri.
- Hece** (2011), “Yedi Güzel Adamdan Biri Rasim Özdenören”, **Rasim Özdenören Özel Sayısı**, Hece Dergisi, Sayı: 169, Ankara.
- Kutluer**, İlhan (2011), “Rasim Özdenören’in Düşünsel Duruşu”, **Rasim Özdenören Özel Sayısı**, Hece Dergisi, Sayı: 169, Ankara.
- Meeker**, Michael E (1993), “Türkiye Cumhuriyeti’nde Yeni Müslüman Aydınlar”, **Çağdaş Türkiye’de İslam**, Haz. Richard Tapper, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayıncılık: İstanbul.
- Öz**, Asım (2011), “Yorumlayıcı Öznenin İki Dünyası: Eleştirel Süreklilik Reel Politik Kırılma”, **Rasim Özdenören Özel Sayısı**, Hece Dergisi, Sayı: 169, Ankara.
- Özdenören**, Rasim (1985), **Yaşadığımız Günler**, İnsan Yayınları: İstanbul.
- Özdenören**, Rasim (1997a), **Kafa Karıştıran Kelimeler**, 6. Baskı, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Özdenören**, Rasim (1997b), **Red Yazıları**, 2. Baskı, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Özdenören**, Rasim (1998a), **İki Dünya**, 2. Baskı, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Özdenören**, Rasim (1998b), **Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti**, 2. Baskı, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Özdenören**, Rasim (1999), **Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı**, 4. Baskı, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Özdenören**, Rasim (2003), **Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler**, 12. Baskı, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Özdenören**, Rasim (2009), **Müslümanca Yaşamak**, 10. Baskı, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Özdenören**, Rasim (2010), **Siyasal İstiareler**, 2. Baskı, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Özdenören**, Rasim (2010), **Düşünsel Duruş**, 10. Baskı, İz Yayıncılık: İstanbul.
- Taşdelen**, Vefa (2011), “Rasim Özdenören’in Düşünce Yönelimleri”, **Rasim Özdenören Özel Sayısı**, Hece Dergisi, Sayı: 169, Ankara.

Foundations and Conceptual Attributes of Thought of Rasim Özdenören

Doç. Dr. Kenan Çağan

Abstract

Rasim Özdenören is one of the important names of Islamism in the Republican Era. Özdenören who is similar to the first period Islamists about maintaining the basic ideals of Islamism, his approach differs from them in some subjects. To think and to live in as a Muslim are the most basic ideals of him. He underlines a pure Islamic point of view while trying to realize this ideal. From there, the main intent of his work is to create a conceptual ground formed an Islamic perspective. Özdenören is similar to his predecessor with this ideal but he is different from the first period Islamists about approaching to modernization which means the west is a whole with its science and technology.

Key Words: Rasim Özdenören, Muslim Thought, Muslim Life, Modernization, Anachronism.

Rasim Özdenören Düşüncesinin Temelleri ve Kavramsal Nitelikleri

Doç. Dr. Kenan Çağan

Özet

Rasim Özdenören Cumhuriyet dönemi İslâmcılığının önemli isimlerinden biridir. İslâmcılığın temel ideallerini sürdürmek konusunda ilk dönem İslâmcılarla benzeşen Özdenören, bazı konularda ilk kuşak İslâmcılarla yaklaşım farklılığı sergiler. Müslümanca düşünmek ve Müslümanca yaşamak onun en temel idealidir. Bu idealini gerçekleştirmek isterken pür İslâmi bir bakış açısı gerektiğinin altını çizer. Buradan hareketle, İslâmi bir perspektifle biçimlendirilmiş kavramsal bir zeminin oluşturulması onun çalışmalarının esas gayesini oluşturur. Bu idealiyle selefleriyle benzeşen Özdenören, modernleşme konusundaki yaklaşımıyla; batının ilmi ve teknolojiyle bir bütün olduğu görüşüyle ilk dönem İslâmcılardan farklılaşır.

Anahtar Kelimeler: Rasim Özdenören, Müslümanca Düşünmek, Müslümanca Yaşamak, Modernleşme, Anakronizm

Beyaz Adamın Yüğü ya da Birinci Yılında “Arap Baharı” Üzerine Analizler

Öner Buçukcu

TYB Akademi Genel Yayın Yönetmeni,

Stratejik Düşünce Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Koordinatörlüğü

Kuzey Afrika ve Ortadoğu’yu da kapsayan bir coğrafyada 2010 yılının son günlerinden itibaren artıp azalan yoğunluklarda halk hareketleri yaşanmaktadır. Tunus’la başlayan süreç Mısır, Bahreyn, Yemen, Libya, Suriye gibi ülkelerle devam etmiş; bu ülkelerden Tunus, Mısır ve Libya’da uzun yıllar iktidarda bulunan kimseler iktidarı terketmek zorunda kalmışlardır. Uluslararası kamuoyunun 2011 yılının son günlerine girilen bir dönemde Suriye’deki gelişmeler üzerine yoğunlaştığı da bilinmektedir.

Halk hareketlerinin yaşandığı Mısır, Tunus gibi ülkelerde ve Fas’ta İslâmî kimlikleri ön plana çıkan siyasi oluşumların ciddi başarılar kazanmaları uluslararası sistemin alacağı şekil ve İslâm dünyasının geleceği açısından akıllarda soru işaretleri oluşturmuştur. Bu minvalde özellikle gerçekleştirilen seçimlerde ciddi oy oranlarına ulaşan partiler için Türkiye’deki Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP)¹ rol model olabileceği tartışmaları “Arap Baharı” diye de adlandırılan kitlesel mobilizasyonu daha ilgi çekici bir hale getirmiştir. Bu yazıda İslâm dünyasındaki halk hareketlerinin daha anlaşılabilir kılınması amaçlanmaktadır.

¹ Makalede Adalet ve Kalkınma Partisi için kısaltma olarak AKP kullanılacaktır. Bahse konu siyasal organizasyonun tüzüğünde kendisi için kısaltma olarak AK Parti’yi kullandığı bilinmektedir. Bununla birlikte Derrida’nın “Metinden öte hiçbirşey yoktur” ifadesiyle dikkat çektiği üzere bu gibi kullanımlar insan zihninde bir takım yönlendirmelere sebep olabilmektedir. Diğer taraftan bizim tercih edeceğimiz kullanım da Türkiye’de iktidar partisine muhalif olan kimseler tarafından kullanılmaktadır. Bu çerçevede bizim tercihimizin kısaltmalarda kelimelerin ilk harflerinin tercih edilmesi ile ilgili olduğunun altı çizilmelidir.

Makale dört bölümden oluşacaktır. İlk bölümde yaşanan halk hareketlerinin tarihsel süreci kısaca aktarılacak; ikinci bölümde süreç uluslararası ilişkiler perspektifi içerisinde yerleştirilmeye çalışılacak; bu minvalde F. Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" tezi ve Josph Nye'in "Yumuşak Güç" önermesi ve bir dönem ABD Dışişleri Bakanlığı da yapan Condoleeza Rice tarafından dillendirilen "Yaratıcı Kaos" üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde AKP'nin toplumsal temelleri, siyasal görüşü ve rol model olup olamayacağı tartışılacak; son bölümde ise geleceğe ilişkin perspektifler ortaya konulacaktır. Sürecin halen devam ediyor oluşu ve dolayısıyla sağlıklı bir analiz için gereken verilerin henüz tam anlamıyla netleşmemiş olması makalenin amacına ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla Edward Said'in klasikleşen yapıtı "Şarkiyatçılık"ın önsözünde ifade ettiği gibi "bütün tarihsel malzeme en sonda söyleyeceklerimizi mümkün kılacak biçimde seçilmiştir."²

İslâm Dünyası(nd)a Ne Oluyor?

Kuzey Afrika 2011 yılına bugün tartışılan hususlardan çok daha farklı bir gündemle girmişti. 22 yıllık iç savaşın ardından 2005 yılında imzalanan antlaşma uyarınca Güney Sudan'a tam bir özerklik verilmiş; takip eden beşinci yılın sonunda Güney Sudanlıların Kuzey'den ayrılıp ayrılmamaya karar vermek üzere referanduma gitmeleri öngörülmüştü. Güney Sudan; Sudan petrol üretiminin %80'ini sağladığı için ciddi önem arz etmektedir. Dolayısıyla bölge uzmanları Sudan'daki bölünmenin sonraki yıllarda yeni çatışmaların fitilini ateşleyebileceğini ileri sürmüşlerdi ve Sudan'daki bölünmenin bölgedeki diğer ülkeler için nasıl bir etki doğuracağı tartışılmaktaydı. Neticede 9 Ocak 2011 günü başlayan ve dört gün süren referandum sonucunda Güney Sudan'lılar bağımsızlık yönünde karar verdi.

2011'in ilk günlerinde dikkat çeken bir başka olay ise Mısır'da meydana geldi. Mısır'da yılbaşı günü bir kilise çıkışında patlayan bomba çok sayıda Hristiyanın ölmesine sebep oldu. Olayın ardından güvenlik güçleriyle Hristiyanlar arasında yer yer çatışmalar yaşandı.

Bugünlerde "Arap Baharı" diye adlandırılan sürecin fitilini ateşleyen gelişme ise Tunus'ta oldu. Aslında üniversite mezunu olan ancak iş bulamadığı için el arabasıyla yasemin satan 26 yaşındaki Muhammed Bouazizi'nin el arabası polisler tarafından parçalanmıştı. İlk önce hukuki yollardan hakkını aramaya çalışan Bouzizi'nin girişimleri sonuçsuz kalınca belediye binasının önünde kendisini ateşe verdi. Hadise üzerine harekete geçen Tunus muhalefeti sokaklara döküldü; polisin açtığı ateş neticesinde bazı göstericilerin hayatlarını kaybetmeleri ortamı daha da gerginleştirdi. Bouazizi'nin tedavi gördüğü hastahane 4 Ocak 2011 günü ölmesi muhalefet hareketlerinin hızlanmasına sebep oldu, birçok şehirde polis ve göstericiler arasında çatışmalar yaşandı. Olayların kontrolden çıkması üzerine Bin Ali olayların başladığı kent olan Sidi

2 Edward Said, Şarkiyatçılık, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 25.

Buzid’in valisini ve ulaştırma bakanını görevden aldı; ülkede yaşanan olayları haberleştiren el-Cezire televizyonunun yayını durdurdu.³ Bu sırada ülkedeki bağımsız işçi sendikaları da gösterilere destek vermeye başladı ve Tunus’un başkentinde çok sayıda insanın katıldığı gösteriler düzenlendi.⁴

Olayları ilk önce terör eylemi olarak niteleyen Tunus Devlet Başkanı bin Ali olayların şiddetlenmesi üzerine İçişleri Bakanını görevden aldı ve açıkladı. Bu arada Başbakan Muhammed Gannuşi de gösteriler sırasında gözaltına alınanların tamamının serbest bırakılacağını, yolsuzluk iddialarıyla ilgili bir araştırma komisyonu oluşturulacağını açıkladı.⁵ Ancak yapılan açıklamalar göstericilerin tepkisini dindirmedi. Bunun üzerine Zeynel Abidin bin Ali 12 Ocak’ta sokağa çıkma yasağı ilân etti. Yasağın da gösterileri durdurulmaması üzerine bin Ali 13 Ocak’ta yaptığı açıklamada gelecek seçimlerde aday olmayacağını duyurdu.⁶ Bu açıklamanın da tatmin etmediği göstericilerin bin Ali’nin sarayına yürüdükleri haberleri üzerine 14 Ocak 2011’de Tunus Devlet Başkanı Zeynel Abidin bin Ali ülkeyi terketmek zorunda kaldı.⁷

Tunus’ta başlayan olayların ilk sıçradığı ülke Cezayir oldu. Ülkede hızla artan gıda fiyatları ve işsizlik oranı sebebiyle Cezayir’de binlerce insan Cezayir ve Oran kentleri başta olmak üzere ülkenin çeşitli bölgelerinde sokaklara döktü. ⁸ Bunun üzerine Cezayir hükümeti temel gıda maddelerinde %41 oranında bir ucuzlamayı öngören planı kamuoyuna duyurdu.⁹

Zeynel Abidin bin Ali’nin devrilmesiyle gözler diğer otoriter rejimlere çevrilmiş, Tunus’taki olayların bölgede bir “domino etkisi” yaratıp yaratmayacağı tartışmaları yaşanmaya başlamıştı. Nitekim Zeynel Abidin bin Ali’nin ülkesini terkettiği gün Ürdün’de de çeşitli yerleşim birimlerinde hükümet aleyhinde gösteriler düzenlenmişti.¹⁰ Ancak bu çerçevede en fazla üzerinde durulan ülke Mısır’dı, çünkü Mısır’ın istikrarı ya da istikrarsızlığı Ortadoğu politikalarının belirlenmesinde bölgesel ve uluslar arası aktörler açısından en önemli husustu.

Mısır’daki hareketliliğe ilişkin ilk işaret parlamentoya giremeyen partilerin milletvekillerinin alternatif bir parlamento teşkil ettirdiklerini ve çalışmalarına başladıklarını duyurmaları ile oldu. Bu çerçevede alternatif parlamentonun üyelerinden Abdül Monaim parlamentonun ilk iş olarak Tunus halkıyla istişare

3 Cumali Önal, “Avrupa’daki Ekonomik Kriz Tunus’u Vurdu”, Zaman, 3 Ocak 2011.

4 Anadolu Ajansı, 4 Ocak 2011.

5 Zaman, 12 Ocak 2011.

6 Zaman, 14 Ocak 2011.

7 Vatan, 15 Ocak 2011.

8 Zaman, 8 Ocak 2011.

9 Anadolu Ajansı, 8 Ocak 2011.

10 Zaman, 16 Ocak 2011.

etmek üzere Tunus büyükelçiliğini ziyaret edeceğini açıkladı.¹¹

Mısır'da olaylar ise 17 Ocak 2011 günü Kahire'deki Yüksek Mahkeme binası önünde toplanan göstericilerin Tunus'lu Bouazizi'ye destek gösterisi yapmasıyla başladı. Önceleri ufak çaplı sokak hareketleri şeklinde başlayan ayaklanma 25 Ocak'ta büyük çaplı kitle gösterilerine dönüştü ve 6 Nisan Hareketi'nin başı çektiği gruplar Başkent Kahire'deki Tahrir Meydanı'nda gösteriler düzenlemeye başladı.¹² 28 Ocak'taki "Öfkeli Cuma"nın ardından Müslüman Kardeşler'in de gösterilere katılımıyla birlikte muhalifler Tahrir Meydanı'nı işgal edip bütün dünyanın dikkatini Mısır'a çekmeyi başardı ve Hüsnü Mübarek'in istifasını istedi.¹³ Bu arada Mısır hükümeti de muhalefet üzerindeki baskıyı giderek arttırdı. Uzun bir aradan sonra Mısır'a dönerek protestoculara katılmayı düşündüğünü açıklayan Muhammed Baradei hükümet tarafından 28 Ocak'ta ev hapsine alındı.¹⁴ Hüsnü Mübarek önceleri demokratikleşme ve reform sözü vererek, eski istihbarat başkanı Ömer Süleyman'ı uzun bir süredir boş olan başkan yardımcılığı makamına atayarak gösterilerin yoğunluğunu azaltmaya çalıştı ancak başarılı olamadı.¹⁵ 1 Şubat'ta muhalifler, protestocuları "Milyonların Yürüyüşü" adını verdikleri gösteriye katılmaya davet etti. Ünlü haber kanalı el-Cezire gösteri yürüyüşüne katılanların sayısının bir milyonu geçtiğini duyurdu.¹⁶ Neticede Hüsnü Mübarek gösterilerin başlangıcından 18 gün sonra 11 Şubat'ta istifa ettiğini açıkladı.

Tunus ve Mısır'daki gelişmeler Kuzey Afrika'dan Pers Körfezi'ne kadar uzanan geniş bir hat üzerinde hareketlilik meydana getirdi. Bu hareketliliğin en önemli halkalarından birisi de hiç kuşkusuz Bahreyn'di. Bahreyn'de muhaliflerin İnci Meydanı'na kamp kurmalarına Bahreyn hükümetinin etkili tedbirlerle karşılık verememesi üzerine, ABD'nin bütün itirazlarına rağmen, S. Arabistan öncülüğündeki Körfez İşbirliği Teşkilatı'na mensup tam teçhizatlı askerler Bahreyn'e gir.¹⁷ Göstericilere sert bir şekilde müdahale eden Körfez İşbirliği Teşkilatı'na bağlı güçler başkent Manama'daki İnci Meydanı'nda toplanan göstericileri dağıtmayı başardı.¹⁸

11 Anadolu Ajansı, 16 Ocak 2011.

12 Mısırlılar 25 Ocak tarihini "Öfke Günü" olarak adlandırdılar.

13 <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/be97d4a8-2bob-11eo-a65f-00144feab49a.html#axzz1CMDTT7Ao>.

14 <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4020436,00.html>.

15 <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/01/201113101237787481.html>.

16 <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2011/02/20112113115442982.html>.

17 <http://www.nytimes.com/2011/03/15/world/middleeast/15bahrain.html?pagewanted=all>.

18 Bahreyn bulunduğu stratejik konum sebebiyle özellikle ABD ve S. Arabistan açısından önem arzeden bir ülkedir. Yaklaşık 800000 nüfusa sahip bir krallık olan Bahreyn'de nüfusun büyük çoğunluğunu Şiiler teşkil ettirmektedir ancak ülkeyi yüzyıllardır Sünni bir aile idare etmektedir. İran'ın tarihsel bir parçası olan Bahreyn, ABD tarafından olası bir İran operasyonunda ABD Üssü olarak da düşünülmektedir; zira ABD'nin bölgedeki en önemli askeri birliği olan 5. Filo burada bulunmaktadır. S. Arabistan açısından Bahreyn'in önemi ise iki husustan kaynaklanmaktadır. Öncelikle S. Arabistan, öncelikli tehdit algılamalarından birisi olan İran eksenli "radikal İslâmî" hareketlerin

Tunus'ta Zeynel Abidin bin Ali devrildiğinde göstericilere sitem ederek devlet başkanlarını değiştirmekte aceleci davrandıklarını söyleyen Kaddafi'nin ülkesi Libya'daki muhaliflerle Kaddafi güçleri arasındaki çatışmalar da 2011 Şubat ayı içerisinde başlamıştı.

Libya'daki olayların gelişiminin Mısır ve Tunus'taki olaylardan çok farklı seyredeceği ilk günden belliydi. Zira Libya'da Mısır'daki gibi geçiş sürecini yönetecek güçlü bir ordu yoktu. Hüsnü Mübarek'in istifa ettiği günlerin arefesinde ve takip eden dönemde uluslararası kamuoyuna sıklıkla Libya liderinin güvenlik güçlerine protestoculara ateş açmaları emrini verdiği yönünde haberler yansıdı.¹⁹ Muhalifler Bingazi'de kontrolü ele geçirdikten sonra dahi Kaddafi paniğe kapılmış gözükmedi. Beyanatlarda sıklıkla göstericilerin el-Kaide bağlantısına vurgu yaparak müdahalesini meşrulaştırmaya gayret etti.²⁰

Libya'daki isyan dalgası bir iç savaşa dönüştüğü halde ABD'nin temel politikası silahlı müdahalede bulunmama izlenimi uyandırıyor. Her fırsatta Libya'daki şiddet ortamının bir an önce sonlanması gerektiğinden bahseden ABD yönetimi müdahale seçeneğini telaffuz etmemeye gayret ediyordu. Ancak işleri tersine çeviren bir gelişme yaşandı ve Tunus'ta devrim hareketinin karşısında konumlanmak ve adım atmakta gecikmekle suçlanan Fransa, muhalifleri tanıyan ilk ülke oldu. Bu durum Libya'daki sorun için katalizör etkisi

S. Arabistan'a sızmasının en kolay yolu olarak Bahreyn'i görmektedir. Bahreyn'in bir diğer önemli işlevi ise şeriatle yönetilen S. Arabistan'daki zenginlerin S. Arabistan'da yasaklanmış olan bütün eylemlere ev sahipliği yapıyor oluşudur. Bahreyn S. Arabistanlı zenginlerin kumar, uyuşturucu ve fuhuş için kullandıkları muvakkat bir üs hizmeti vermektedir.

- 19 Bu emirle havalanan jetlerin pilotlarıysa Malta ve benzeri ülkelere inerek sığınma talep ediyorlardı.
- 20 Aslında Libya ile Batının ilişkileri çok uzunca bir süredir problemliydi. 1980 yılının başında ABD Sidra Körfezini uluslararası su ilan etti ancak Libya bu kararı tanımadığını açıkladı. Bununla birlikte 1981 yılında ABD deniz piyadesinin iki Libya hava aracını düşürmeleri ve 1986 yılında ABD kuvvetlerinin iki Libya gemisini batırması ABD ile Libya arasındaki ilişkilerin iyice gerilmesine sebep oldu. Batı ile Kaddafi rejimi arasındaki en önemli gerilim hatlarından birisini de batılı devlet adamlarının Kaddafi rejimini uluslararası terörizmi desteklemekle itham etmeleri idi. 2 Nisan 1986'da Roma'dan Atina'ya giden uçakta bir patlama gerçekleşti ve dört Amerikan vatandaşı hayatını kaybetti. Yine 5 Nisan 1986'da Berlin'de Le Belle Disco adlı eğlence merkezinde patlayan bir bomba neticesinde ikisi ABD askeri olmak üzere üç kişi öldü. 80li yılların sonuna kadar bu türden saldırılar artıp azalan sıklıklarla devam etti. Saldırıları her seferinde bir örgüt tarafından üstlenildi ancak CIA başta olmak üzere batılı istihbarat örgütleri saldırıların Libya destekli Marksist-terörist örgüt “Ebu Nidel Örgütü” tarafından gerçekleştirildiğini duyuruyordu. ABD'nin de baskısıyla Libya'ya ambargo uygulanmaya başlandı. 2000li yıllarla birlikte özellikle Fransa ve İtalya'nın başını çektiği Avrupa Birliği devletleri Libya'ya uygulanan ambargonun en azından hafifletilmesi yönünde taleplerde bulunmaya başladılar. Neticede 2004 yılında Libya'ya uygulanan askeri ambargo kaldırıldı. AB ülkeleri ambargonun kaldırıldığı tarihten 2011 yılına kadar Libya'ya 1.1 Milyar Avroluk (1.56 milyar dolar)askeri mühimmat ve teçhizat sattılar.[2]. Son olarak Fransa 2010 yılı içerisinde Libya'ya 14 adet “Dassault Mirage Fighter” savaş uçağı sattı ve Tripoli'deki bir takım askeri üslerin modernizasyonunu üstlendi. İsyanların başladığı sıralarda ise Libya ile İtalya arasında 1 Milyar doları bulacak bir hacimde antlaşmanın görüşmelerine devam ediliyordu. Diğer taraftan en büyük İngiliz enerji şirketi olan British Petroleum(BP) Libya'daki etkinliğini her geçen gün arttıran adımlar attı. Hatta bir önceki dönemin hükümeti(Gordon Brown hükümeti) British Petroleum'un Libya'daki konumunu sağlamlaştırmak için Pan Am 103 bombacılarından Abdülbasit Ali'yi serbest bırakmakla itham ediliyordu.

meydana getirdi, çatışmalar şiddetlendi ve muhalifler ele geçirdikleri kentleri bir bir Kaddafi güçlerine teslim ettiler. Çeşitli tartışmalardan sonra BM, insani müdahale ilkesi çerçevesinde Libya'lı muhaliflere yardım etme ve Kaddafi güçlerini durdurma kararı aldı, uygulama NATO kuvvetlerine sevkedildi.

ABD, NATO kuvvetleri içerisinde etkin bir rol oynamak istemiyordu. Almanya ve Türkiye'ye Libya'ya müdahaleye karşı çıkıyordu. Ancak Fransa NATO çatısı altında Kaddafi güçlerini bombalamaya başlayınca bütün NATO adeta bir emrivaki ile karşı karşıya kaldı. Diğer taraftan Rusya'dan gelen "Haçlı seferi" açıklamasının Avrupa'da özellikle Fransa'da destek bulması ABD'yi Libya siyasetinde iyice zora soktu. Tunus ve Mısır'da yaşanan olaylarda daha yavaş davranan Fransa'nın Libya'lı muhalifleri tanıması Libya'daki durumu iyice içinden çıkılmaz hale getirmişti. Zira Kaddafi güçleri Mart ayı içerisinde muhaliflere karşı ciddi başarılar elde etmeye ve muhaliflerin ele geçirdikleri kentleri geri almaya başlamışlardı. Bu durum karşısında Fransa'nın çağrısı ile 19 Mart 2011'de Paris'te toplanan konferans neticesinde Libya'ya havadan ve denizden müdahale edilmesi kararlaştırıldı.²¹ NATO eliyle gerçekleştirilen operasyonlar neticesinde muhalifler Kaddafi güçlerine karşı başarılar elde etmeye başladı ve neticede 23 Ağustos 2011'de başkent Trablus'u tamamen ele geçirdi. Muhaliflerin Trablus'a girmesinden sonra kenti terkeden Kaddafi ise 21 Ekim 2011'de doğum yeri olan Sirte'de öldürüldü.²²

Ocak 2011'de bölgede halk hareketleri henüz başladığında Wall Street Journal'e uzunca bir mülakat veren Suriye lideri Beşar Esed bölge genelinde değişime ve reforma yönelik ciddi bir talep olduğunu gördüğünü, kendi ülkesinde buna mümkün olan en kısa sürede cevap vermek için hazırlıklar yapıldığını ifade etmişti. Tunus ve Mısır'da rejimin sokak hareketleriyle ve kansız bir şekilde devrilmiş olması bölgedeki değişimin "barışçıl" olabileceğine yönelik umutları arttırmış, bu durum halk hareketlerinin önce "Yasemin Devrimi" sonra da "Arap Baharı" diye adlandırılmasına sebep olmuştu. Esed'in WSJ'ye verdiği mülakat bu kontekst içerisinde son derece yerinde ve olumlu bir adım olarak bölge politikasının sonraki döneme geçişinde yol gösterici olabilirdi. Ancak önce Bahreyn'de sonra da Libya'da yaşananlar Esed'in de umduğu geçiş sürecinin makas değiştirmesine sebep oldu.

Beşar Esed yönetimi süreci çok doğru biçimde yorumlayıp yanlış strateji izledi. Irak ve Afganistan müdahalesinden sonra bölgede prestij kaybına uğrayan ABD, Libya'ya müdahalesinde de net bir şekilde görüldüğü gibi bölgede en azından geçiş sürecinde stratejisini "pivot devlet"ler üzerinden kuracak gibi görünüyordu. Özellikle yaklaşan ABD Başkanlık seçimleri öncesinde yönetiminin ciddi krizlerle karşı karşıya olmasının getirdiği tedirginlikle içeride seçim yatırımı yapamayan Obama, Arap Baharı'nda süreci iyi yöneterek

21 <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/operation-ellamy-designed-to-strike-from-air-and-sea-2246411.html>.

22 <http://www.cnnurk.com/2011/dunya/10/20/kaddafi.olderuldu/633859.0/index.html>.

iç politikada puan toplamaya gayret ediyordu. Diğer batılı güçler ise ABD’nin olmadığı operasyonlar üstlenip hem maddi hem de siyasi külfetini tek başına üstlenmek istemedikleri için geri planda kalmayı tercih ediyorlardı. Bu durumu iyi okuyan Esed ABD’nin Suriye’ye doğrudan müdahale etmeyeceğini tahmin etti ancak muhaliflerin baskın oldukları kentleri kuşatarak, topa tutarak, toplu katliamlar gerçekleştirerek kendi meşruiyet zeminini yok etti. Esed, Fas ya da biraz daha farklı olmakla birlikte Ürdün örneğini takip edebilecekken Kaddafi örneğini uyguladı.

Bugün gelinen noktada Suriye, uluslararası kamuoyunda Arap Baharı çerçevesinde en fazla tartışılan ülke durumundadır. Türkiye ve Fransa gibi ülkelerin siyasi ve ekonomik yaptırımları yanı sıra Arap Birliği, Avrupa Birliği gibi siyasi oluşumlar da Suriye yönetimine ekonomik ve siyasi yaptırımlar uygulama konusunda kararlar almış bulunmaktadır.

Arap Baharı’nı Anlamlandırma: Tarihin Sonu, Yumuşak Güç ve Yaratıcı Kaos

Arap Baharı denilen sürecin yaşandığı ülkelerde göstericilerin taleplerinin demokratikleşme, insan hakları ve benzeri kavramlar etrafında şekillenmesi F. Fukuyama tarafından Soğuk Savaş’ın bitmesi arefesinde ortaya atılan “Tarihin Sonu” makalesinin çeşitli çevreler tarafından tekrar hatırlanmasına sebep olmuştur. Bölgedeki hareketliliğin Fukuyama’nın önerdiği perspektiften analiz edilip edilemeyeceğinin ortaya konulabilmesi, öncelikle kaba hatlarıyla Fukuyama’nın tezinin hatırlanmasını gerekli kılmaktadır.

Soğuk Savaş 1961 yılında yaşanan “Küba Füze Krizi” ile iki süper gücün nükleer savaşın eşiğine gelmesinden sonra bir yumuşama dönemine girmişti. Bu dönemde bloklar arasında kitle imha silahlarının yayılmasının önlenmesi, konvansiyonel silahlanmanın sınırlandırılması konularında önemli ilerlemeler kaydedilmişti. 1975 tarihli Helsinki Nihaî Senedi ise yumuşamanın zirve noktasını teşkil etti. Doğu Bloku ile Batı Bloku arasında varılan en geniş tabanlı uzlaşarak da nitelendirebileceğimiz Helsinki Senedi sonrasında Doğu Bloku’nun sınırları güvence altına alınmıştı. Doğu Almanya’nın meşruiyetinin Batı tarafından kabul edilmiyor olması sebebiyle SSCB bu duruma özellikle önem vermekteydi. Bunun karşılığında ise insan hakları kavramına evrensel bir takım ölçütler getirilerek Helsinki Nihaî Senedi’nin üçüncü sepetine eklenmişti. Helsinki Senedi’ne kadar insan hakları ve benzeri kavramlar üzerinde kendi algılaması ve tanımlamaları olan Doğu Bloku’nun Batı’nın algı ve tanımlarını kabul etmesi Soğuk Savaş’ın sona erdirilmesi açısından Doğu Bloku’nun yumuşak karnını meydana getirdi.²³

1980’de Başkan seçilen Ronald Reagan’ın “Yıldız savaşları” diye de adlan-

23 Oral Sander, *Siyasi Tarih 1918-1994*, İmge Kitabevi, Ankara, 2005, s. 455-460; Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1980*, İşBankası Kültür Yayınları, Ankara, 1984, s. 652-654.

dırılan Savunma projesi ile Soğuk Savaş'ın ikinci evresi başlamış oldu.²⁴ Reagan proje ile SSCB'yi yeniden bir silahlanma yarışına davet ediyor, üstelik de bunu çok daha maliyetli bir alana, uzaya taşıyordu. 1970'li yılların ortasından itibaren ekonomisi durgunlaşan ve 1978'de Afganistan'ın işgal edilmesi sonrası ekonomik ve siyasi olarak zorlanan SSCB'nin bu duruma karşılık vermeye takati yoktu. Neticede 1986'da SSCB Komünist Partisi Genel Sekreteri olan Gorbaçev SSCB ekonomisinin ve politik organizasyonunun reforme edilmesi için Glastnost ve Perestroyka adı verilen programları başlattı. Doğu Bloku içerisinde 1980'lerin ikinci yarısıyla birlikte meydana gelen kopmalar ve SSCB'nin dönem sonuna doğru dışa daha açık hale gelmesi Soğuk Savaşın da sonunu getirdi. F. Fukuyama'nın ünlü "Tarihin Sonu" makalesi işte böyle bir tarihsel arka plandan besleniyordu.

*"Çin'in kasaba ve kentlerinde köylü pazarlarının ve renkli televizyonların yaygınlaşmasında; Moskova'da geçen yıl kooperatif lokantalarının ve büyük giyim mağazalarının açılmasında; Japonya'daki süpermarketlerde tiz bir sesle Bethowen müziği çalınmasında ve Prag'dan Rangun'a ve Tahran'a kadar rock müzik parçalarının ilgi ve coşkuyla dinlenmeye başlamasına yansıdığı gibi batı tüketim kültürünün engellenemez bir biçimde yaygınlaşması"*²⁵ diye başladığı makalesinde Fukuyama yirminci yüzyılın demokrasilerin kesin ve geri döndürülemez zaferiyle tamamlandığını söyledi. Fukuyama'ya göre tarih o dönem yoğun bir biçimde tartışılan "ideolojinin sonu"na ya da sosyalizmle kapitalizmin uzlaşması sonrası ortaya çıkacak yeni bir düzene doğru değil siyasal liberalizmin kesin zaferine doğru ilerlemişti. Fukuyama'ya göre insanlık "Soğuk Savaşın ya da savaş sonrası dünya tarihinin sona ermesine değil, fakat insanoğlunun ideolojik evriminin son noktasına ulaşması ve beşeri yönetim biçiminin son evresi olan batılı liberal demokrasinin evrenselleşmesi anlamında tarihin sonuna tanıklık"²⁶ etmekteydi.

Fukuyama'nın tezinde üzerinde durduğu önemli kavramlardan birisi de "evrensel homojen devlet" olmuştur. İran İslâm Devrimi'nden biraz sonra İran'a giden V. S. Naipul'un İran'ın her köşesinde Sony, Hitachi ve JVC'lerin ürünlerini gördükten sonra bu ürünlerin İran'da hakikaten şeriate dayalı bir idarenin tesis edilmesini imkansızlaştırdığı düşüncesini aktaran Fukuyama, Amerikan tüketim kültürünün liberal demokrasi olarak tanımladığı "evrensel homojen devlet"leri kaçınılmaz kıldığını ifade etmek istemiştir.²⁷ Bir diğer ifadeyle Amerikan tüketim kültürü, bir ülkedeki rejim ne olursa ve hangi he-

24 "Çocuklarımıza 21. yüzyılda yeni umut verecek bir karara vardım. Bize nükleer silahları veren bilim dünyamızı, şimdi büyük yeteneklerini insanlık amacına ve dünya barışına yönlendirmeye; nükleer silahları işlevsiz ve modası geçmiş yapacak yöntemleri bulmaya çağırıyorum.(R.Reagan)" Stratejik Savunma Girişimi(Yıldız Savaşları) hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Haluk Gerger, Yıldız Savaşları, Kalem Yayınevi, Ankara, 1985.

25 F. Fukuyama, "Tarihin Sonu mu?", Mustafa Aydın(der.), Vadi yayınları, Ankara, 2005, s. 22.

26 Fukuyama, A.g.m., s.23.

27 Fukuyama, A.g.m., s.35.

deflere sahip olursa olsun, ülkelerin yönetim biçimlerini en sonunda homojen/ayrışksız bir hale getirecektir.

Tarihe bütünüyle yeni bir öge getirip tarihi sürecin bir hedefe doğru ilerlediğini varsayan amaçsal(gaî-teleolojik) görüş Yahudilik ve Hıristiyanlıkla birlikte tarih anlayışına girmiştir. Tarihin hedef kazanması otomatik olarak tarihin sonunun birgün mutlaka geleceği anlamına da gelmektedir. Bu çerçevede tarih bir teodise (tanrı savunusu) halini almıştır. Tarihin öte dünyaya yönelik bir amaca ve yöne sahip olduğu inancı aydınlanma düşüncesi tarafından laikleştirilmiş ve tarih sürecinin amacı ve yönü insan olarak belirlenmiştir. Aydınlanma düşüncesi ikincil bir işlev olarak Modern batı uygarlığını en üst nokta ve insanî özgürlüğün, kültürün güvence altına alınacağı arzu edilir bir toplumsal düzenin başarısı olarak yüceltmıştır.²⁸ Bununla birlikte Aydınlanma, bir başka adlandırma ile “rönesans” hıristiyan-yahudi geleneğinin de etkisiyle geleceği kötümser değil iyimser bir biçimde tanımlamıştır. Bir zamanlar çürütücü olan zaman dost ve yaratıcı olarak tasarlanmıştır.

Modern tarih düşüncesi genel olarak tarihin zıt güçler arasındaki çelişkiler neticesinde ilerlediği varsayımına dayanmaktadır. Bu çerçevede tarihsel gelişmeye tutarlılık kazandıran çağdaşlaşma ya da tedrici akılcılaşma kavramı birçok modern tarihçi tarafından benimsenmiştir. Bu noktada ise modern batı dünyasının tarihi imtiyazlı bir hal almaktadır çünkü batının tarihi aynı zamanda batılılaşmanın yani çağdaşlaşmanın, dolayısıyla modernizasyonun tarihi durumundadır.²⁹ Modern sosyal bilim olarak tarihin dünya görüşünün anahtarı modernizasyonun olumlu bir güç olduğu inancında yatmaktadır. *“İnsanlığın bir dizi primitif bilinç evresinden geçerek günümüze kadar gelişip ilerlediği ve bu evrelerin kabilevi, kölecil, teokratik ve son olarak da demokratik-eşitlikçi toplumlar şeklinde somut toplumsal örgütlenme biçimlerine tekabül ettiği düşüncesi, modern insan anlayışının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.”*³⁰ Temsili parlamenter kurumların eşlik ettiği kapitalist serbest piyasa ilkelerine dayanan sistemin tarihin sonu olduğunu ifade eden F. Fukuyama’nın makalesi bu inancın en köktenci ifadesi olarak belirmiştir.

Tarihin linear ve kümülatif bir biçimde ilerlediği düşüncesi modern tarih biliminin kurucusu olarak da kabul edilen Leopold Von Ranke geleneğinin bir yansımasıdır. Ranke tarih anlatısını kurarken devletlere merkezi bir konum vermiş; tarihin aslında “devletlerin tarihi” olduğu tezi üzerinde durmuştur. Ona göre devleti olmayan toplumların tarihi de yoktur ya da ,mevhum-u muhalifinden, tarih; devleti olan toplumların sahip olduğu bir vakıdır. Bu çerçevede Ranke’nin ortaya koyduğu model üretildiği dönemin koşullarını yansıtır bir durum arz etmektedir. Sömürge yarışının hızlandığı bir dönemde “devletsiz toplumlar”ın devleti ve dolayısıyla tarihi olan toplumlar tarafından yöne-

28 Georg G. Iggers, Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011, s. 145.

29 Georg G. Iggers, A.g.e., s. 4.

30 Fukuyama, A.g.m., s. 23.

tilmesi meşru bir zemine bağlanmıştır. Tarihin Sonu'nun geldiğini ilan eden Fukuyama da esasında bu düşünsel arka plandan beslenmektedir. Liberal siyasi düşüncenin zaferini ilan eden Fukuyama liberal siyasi düşünce dışındaki alternatifleri tarih dışı olarak konumlandırmakta, dolayısıyla da meşruiyetlerini ciddi biçimde sorgulamaktadır.

Bugün bölgede yaşanan siyasi, ekonomik ve düşünsel dönüşüm dikkate alındığında Fukuyama'nın modern tarih anlatısı için tarihin sonunun geldiği tezi epistemolojik olmasa bile pratik manada bir doğruluk ifade ediyor gözükmemektedir ve Arap Baharı'nda kitlelerin talepleri açısından en azından söylemsel düzeyde Tarihin Sonu geri dönmüş durumdadır. Bununla birlikte pratik olarak bu yaklaşımın yaşanacak olan süreçle test edilmesi de gerekmektedir.

Fukuyama'nın önerdiği batı tipi liberal demokratik model demokrasi teorisi içerisinde tek seçenek değil birden fazla seçenekten sadece birisi durumunda bulunmaktadır. Bu alanda artık bir klasik haline gelen "Models of Democracy" eserinde David Held alt sınıflandırmalarıyla birlikte ondan fazla demokrasi türünden bahsetmektedir.³¹

Fukuyama'nın özgürleştirici etkisinin altını çizdiği ve bölgedeki hareketlilikte çok büyük payı olan teknolojik gelişmelerin ve dolayısıyla medyanın git-tikçe faşizmin bir başka formu haline alıyor oluşunun Tarihin Sonuna büyük bir meydan okuma olduğunun da altının çizilmesi gerekmektedir. Mısır'daki halk hareketinin önde gelen organizatörlerinden birisi "6 Nisan Hareketi" bir sosyal paylaşım sitesi olan Facebook'ta örgütlenmiş; destekçileriyle bu site aracılığıyla anında iletişim sağlayabilmiştir. Diğer Arap Baharı'nı yaşayan ülkelerde de sosyal paylaşım sitelerinin örgütlenme, haberleşme ve hareket geçme konularında büyük avantajlar sağladığı bir vakıa durumundadır. Bununla birlikte aynı teknolojiler devletin ve otorite ile ilişkili siyasi organizasyonların birey üzerindeki etkisini, bireylerin kontrolünü çok daha ileri bir noktaya taşımıştır. Süreç bütün bu girdilerle birlikte değerlendirildiğinde bölgenin henüz kapitalist gelişme evresinin başında bulunuyor oluşunun da etkisiyle batı tipi liberal demokratik modellerden ziyade otokratik, güçlü bir başkana dayanan demokratik modellere evrim daha imkan dahilinde gözükmemektedir. Uluslararası aktörlerin de Arap Baharı yaşayan ülkelere ilişkin temel yaklaşımı bu minvalde şekillenecek gibi görünmektedir. Örneğin Prof. Dr. Samir Amin ABD'nin Mısır için Pakistan modelinin farklı bir formunu tasarladığını düşünmektedir.³²

Arap Baharı'nı analiz ederken üzerinde durulması gereken yaklaşımlardan birisi de bir dönem ABD Ulusal Güvenlik Danışmanlığı da yapmış bulunan uluslararası ilişkiler profesörü Joseph S. Nye tarafından ortaya atılan

31 Ayrıntı için bkz. David Held, *Models of Democracy*, Politiy Press, 2008, Cambridge.

32 Samir Amin, "Movements in Egypt: The US Realigns". Ayrıntı için bkz: <http://mrzine.monthlyreview.org/2011/amino30211.html>

Yumuşak Güç kavramıdır. Fukuyama’nın liberal dünyanın ürettiği bazı değer yargılarının evrensel bir nitelik kazandığı görüşü Nye’in Yumuşak Güç kavramının da arkaplanını oluşturmaktadır. Nye’in “Yumuşak Güç” adını verdiği kitabında kavramı nasıl tanımladığını açık bir biçimde ortaya koyabilmek için makalenin doğasına zarar verme tehlikesini göze alarak biraz uzunca bir alıntı yapmak daha sağlıklı bir analize kapı aralayabilir:

“Yumuşak güç nedir? Yumuşak güç, istediğini zor kullanmak veya para vermek yerine kendine çekme yoluyla elde etme becerisidir. Bir ülkenin kültürünün, siyasi ideallerinin ve politikalarının cazibesinden gelir. Politikalarımız başkalarına meşru görüldüğü zaman yumuşak gücümüz artar. Amerika yumuşak güce uzun zamandır fazlasıyla sahiptir. II. Dünya Savaşı’nın sonunda Franklin roosevelt “Dört Özgürlük”ünün Avrupa’daki etkisini Demir Perde’nin arkasında Amerikan müziği ve Radio Free europe’tan haberleri dinleyen genç insanları, Tiananmen’de protestolarını Özgürlük Anıtı’nın bir maketini yaparak sembolize eden Çinli öğrencileri, 2001 yılında Bill of Rights’ın örnek alınmasını isteyen özgürlüğüne yeni kavuşmuş Afganları, bugün evlerinin mahremiyetinde yasaklanmış Amerikan videolarını ve televizyon yayınlarını gizlice izleyen genç İranlıları düşünün. Bunlar tamamen Amerika’nın yumuşak gücüne örnektir. Diğerlerinin sizin ideallerinize hayran olmasını ve sizin istediğinizi istemelerini sağladığınız zaman onları kendi kontrolünüze almak için sopa veya havuç kullanmanıza gerek yoktur. Baştan çıkarmak her zaman zor kullanmaktan daha etkilidir ve demokrasi, insan hakları ve bireysel fırsatlar gibi değerler fazlasıyla baştan çıkarıcıdır.”³³

Joseph Nye Yumuşak Güç kavramını ortaya atarken aslında klasik güç anlayışının ve yaptırım gücünün tarihsel serveninden hareket etmektedir. 1990’ların başında SSCB’nin dağılmasıyla birlikte ABD lehine müthiş bir güç artışı belirmiştir. Klasik uluslararası ilişkiler disiplini yaklaşımları tarafından “bir devletin başka bir devletin davranışlarını değiştirebilme kaabiliyeti” olarak tanımlanan dış politikanın en önemli enstrümanları ekonomik ve askeri güç olarak bilinmektedir. ABD lehine beliren güç fazlası ABD entelektüel çevrelerinde ve karar verme mekanizmasında olan birtakım kimseler tarafından bütün ülkelerin ABD’nin istekleri doğrultusunda hareket edeceği bir ortamın oluşmuş olduğu; oluşmamışsa bile mutlaka oluşturulması gerektiği tezlerinin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede Nye gücün doğasında ciddi değişim ve dönüşümler meydana geldiğini ifade etmekte ve sadece askeri-ekonomik güç gibi “hard-power” diye nitelediği enstrümanlarla devletlerin ABD’nin istediği doğrultuda hareket etmesinin sağlanmasının günümüz dünyasında zorlaştığının altını çizmektedir.³⁴

33 Joseph S. Nye, Yumuşak Güç, Elips Kitap, Ankara, 2005, s. 5-6.

34 Nye, A.g.e., s.37-39.

	Davranışlar	Temel Araçlar	Hükümet Politikaları
Askeri Güç	Zorlama Caydırma Koruma	Tehdit Kuvvet	Zorlayıcı diplomasi Savaş İttifak
Ekonomik Güç	Teşvik Zorlama	Para verme Yatırım	Yardım Rüşvet
Yumuşak Güç	Hayranlık uyandırma Gündem yaratma	Değerler Kültür Politikalar Kurumlar	Kamu diplomasisi İki taraflı ve çok taraflı diplomasi

Nye'a göre ABD'nin 2003 Irak harekatı "*hard-power*"nın göz kamaştırıcı bir gösteresidir fakat savaştan sonra bölgedeki kimi ülkelerde gerçekleştirilen anketlere göre operasyon sonrasında ABD'nin bölgedeki popülaritesi önceki yıllara göre fazlasıyla düşmüştür.³⁵ Ayrıca 1991 Körfez Harekatı uluslararası bir konsensüsle yürütülmüşken 2003 Irak operasyonunda ABD uluslararası ve bölgesel aktörleri kendi ulusal çıkarları etrafında örgütleyememiştir. Bu durumun en dikkat çekici örneği ise 1 Mart 2003'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ABD askerlerinin Türkiye topraklarından Irak'a geçmelerini, Türkiye'deki bazı NATO üslerinin ABD tarafından kullanılmasını içeren tezkereyi reddetmesi olmuştur.

Kısacası Nye "hard-power"ı reddetmemekle birlikte gücün değişen doğasının yumuşak gücün daha etkin bir biçimde kullanılmasını gerekli kıldığını düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle askeri gücün yirminci yüzyılda meydana gelen bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerle birlikte rolünün değiştiğini iddia etmektedir. Bu bağlamda Nye'in yumuşak güç ve sert gücün davranış şekillendirme biçimleri üzerine çıkardığı tablo konunun daha anlaşılır olmasına yardımcı olabilir.

	Sert Güç	Yumuşak Güç
Davranış Spektrumu	Emir → Zorlama → İkna Etme → Gündemi Yaratma → Cazibe → Yanına çekme	
En Uygun Kaynaklar	-Baskı -Yaptırımlar -Ödemeler -Rüşvet	-Kurumlar -Değerler -Kültür -Politikalar

35 Nye, A.g.e., s. 7.

Amerikan Gücünün Paradoksu isimli kitabıyla ABD’nin neden askeri gücüne dayanarak tek başına hareket edemeyeceğini açıklamaya çalışan Nye özellikle kitle iletişiminde meydana gelen değişimlere ve küreselleşme süreçlerine atıfta bulunmaktadır. Yumuşak gücün kaynakları konusunda da küreselleşmeye dikkat çeken Nye küreselleşmenin Amerikanlaşma demek olmadığını ancak küreselleşmenin anti-Amerikancılar için çoğunlukla etkili bir argüman olduğunu ifade etmiştir.³⁶

Yukarıda ana hatları verilmeye çalışılan Yumuşak Güç teorisini Joseph Nye kitabında Ortadoğu’ya münhasıran uygulamayı tercih etmiştir. Nye’a göre Ortadoğu ABD’nin yumuşak gücüne ve kamu diplomasisine karşı diğer aktörlerden daha farklı bir tehdit oluşturmaktadır. 11 Eylül saldırılarını gerçekleştirenlerin ana vatanlarının ortadoğu olması ve Arap toplumlarında modernleşme süreçlerinin henüz tamamlanmamış olması Ortadoğu’nun oluşturduğu tehdidin başlıca kaynaklarıdır.³⁷ Nye’a göre “Dünyadaki ülkelerin yarısı demokrasiyle yönetilmektedir ancak 22 Arap devletinden hiçbirisi demokratik değildir. Ekonomik büyüme yavaştır, kadınların yaklaşık yarısı okumamıştır ve bölge henüz dünya ekonomisine entegre olmamıştır.” Dahası Danielle Pletka’ya göre ABD “bu berbat hükümetleri destekler gibi” görünmektedir.³⁸

Nye’in Ortadoğu yaklaşımı da F. Fukuyama’nın modernleşmeyi ve modernleşme süreçleri sonucunda ortaya çıkan evrensel değerleri en mütakâmil nokta olarak gören anlayıştan beslenmektedir. Bu çerçevede özellikle demokrasiyle yönetilmeyen Arap ülkelerinin küresel kapitalizmle eklemlenememiş olması yumuşak gücün Ortadoğu’da uygulanabilir olması için bir engel teşkil etmektedir. Öte yandan bölgede aceleyle yapılacak olan demokratik dönüşümler de bölgedeki en örgütlü ve en etkili siyasi organizasyonlar görünümünde olan İslâmcı hareketlerin iktidarı ele geçirmesi ve ülkelere tek bir alternatif sunmasıyla neticelenebilir. Nye bu durumun önüne geçebilmek için “bölgesel ekonomileri küresel piyasalarla entegre eden, bürokratik kontrolleri azaltan, ekonomik büyümeyi hızlandıran Kuveyt, Fas, Umman gibi ülkelerin tecrübe ettiği aşamalı geçiş modelini önermektedir.”³⁹

ABD Arap Baharı diye adlandırılan süreç başlamadan çok önce bölge rejimlerinin daha demokratikleştirilmesi yönünde bazı adımlar atmıştır. Bölge ülkeleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, muhalif hareketlerin ve göstericilerin en dikkat çeken ve ön plana çıkarılan söylemi “demokratik haklar ve buna bağlı olarak örgütlenme özgürlüğü, siyasal süreçlere katılımın önündeki engellerin kaldırılması vb.” konularda Mısır, diğer ülkelere göre çok daha iyi bir noktada bulunuyordu. Özellikle ABD, Başkan Bush döneminden itibaren üzerinde etkili olduğu Ortadoğu ülkelerinde demokratik süreçlerin geliştiril-

36 Nye, A.g.e., s. 48.

37 Nye, A.g.e., s. 117.

38 Nye, A.g.e., s.117-122.

39 Nye, s. 119.

mesi ve demokratik örgütlenmelerin önünün açılması yönünde baskı yapıyordu.

Kasım 2003'te Heritage Institute for Democracy'de konuşan dönemin ABD Başkanı George Bush "Mısır'ın Ortadoğu'daki barış sürecine büyük bir katkı sağladığını ve şimdi de Mısır'ın demokrasi için bir şeyler yapmasının zamanının geldiğini" söylemişti.⁴⁰ Hatırlanacağı üzere Mısır'da 2005 yılında ilk defa birden fazla adayın olduğu bir seçim gerçekleştirilmişti. Görüntüde batılı demokrasi algısına iyi gelebilecek bir iki makyaj yapılmış Mısır Anayasası, esasında, Hüsnü Mübarek'ten başka aday çıkmasına göre dizayn edilmiş, örgütlü muhalefet üzerinde baskı kurulmuştu. Buna rağmen Vafd Partisi Başkanı Ayman Nur seçimlere katılmak için gerekli prosedürleri sağladı. 32 milyon kayıtlı seçmenin bulunduğu ülkede yalnızca %23 sandık başına gitmesine, uluslararası gözlemcilerin seçimleri takip etmesine izin verilmemesine rağmen Müslüman Kardeşlerin desteklediği adaylar parlamento'da %20'ye yakın bir çoğunluk elde edebilmişti.⁴¹ Dönemin Fransa Cumhurbaşkanı Jacques Chirac ve diğer batılı mevkidaşları seçimleri demokrasinin zaferi olarak alkışlamışlardı.⁴²

2010 yılında ise üye sayısı 518'e çıkartılan Halk Meclisi için de seçimler gerçekleştirilmişti. Yapılan seçimlerden iktidar partisi büyük çoğunluğu elde ederek çıkarken seçimleri protesto eden muhalefet hareketleri sınırlı sayıda üye ile Mecliste temsil edilme imkânını elde etmişti. Seçim sürecine ise hükümetin "dini içerikli sloganlar atılması gerekçesiyle" Müslüman Kardeşler'in düzenledikleri seçim mitinglerine müdahale edilmesi damgasını vurmuştu.⁴³ Diğer taraftan Mısır muhalefetine önemli isimlerinden Muhammed el-Baradei de seçimleri boykot çağrısı yapmıştı. ⁴⁴Bütün bu gelişmelerin gölgesinde seçimler gerçekleştirilmiş ancak seçimlerin muhalif gruplar tarafından boykot edilmesi, seçim sonuçlarının meşruiyetinin tartışılmasına da sebep olmuştu.

Türkiye'de belirli çevrelerin dezenformasyonu ve spekülasyonu sebebiyle yanlış bir şekilde anlaşılan, değerlendirilen ve neticede bir siyasi görüşe mensup olmakla eş anlamlı hale gelen bir kavram halini alan Büyük Ortadoğu Projesi de bölge hükümetlerinin demokratikleştirilmesi, insan hakları, hukukun üstünlüğü gibi vatandaş-devlet ilişkilerinde evrensel standartlara daha da yaklaşılması gibi argümanlar içermekte ve böylelikle bölgede Nye'in önerdiğine yakın bir biçimde tedrici dönüşüm süreci ön görmekteydi. Ancak ABD Savunma Bakanlığı'nda hazırlanan bazı haritaların basına sızması bölge ülkelerinde projeye karşı tepki meydana getirmiş ve süreç hedeflenenden çok

40 <http://www.heritage.org/research/commentary/2003/11/president-bush-speech-to-the-heritage-foundation>

41 ORSAM Rapor, http://www.orsam.org.tr/trUploads/Yazilar/Dosyalar/201123_misir.orsam.pdf.

42 <http://www.ntvmsnbc.com/news/340617.asp>.

43 http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2010/11/101123_muslim_brotherhood.shtml

44 <http://www.nytimes.com/2010/09/08/world/middleeast/08egypt.html?ref=global-home>.

daha farklı bir biçimde seyretmişti. Bu çerçevede ilk başta ABD’nin kontrolü dışında başlayıp gelişen fakat Mısır’da H. Mübarek’in gitmesiyle birlikte ABD tarafından siyasi ve askeri süreçleri kontrol altına alınan Arap Baharı daha önce denenilen ancak başarısızlıkla neticelenen bölgenin küresel kapitalizme eklemlenmesinin bir merhalesi gibi görünmektedir ve Nye’in yumuşak güç paradigmasının Ortadoğu’ya uygulanması konusunda en ciddi tehdit olarak gördüğü hususlardan birisini hızlı ve kontrollü bir biçimde değiştirmiş gözük-mektedir.

Arap Baharı tartışılırken üzerinde durulan dikkat çekici tezlerden birisi de “Yaratıcı Kaos” olmuştur. Yemen Devlet Başkanı Abdullah Salih ve Suriye Devlet Başkanı Beşar Esed de zaman zaman konuşmalarında “yaratıcı kaos” tezine göndermelerde bulunmuşlardır. Bununla birlikte “yaratıcı kaos”a ilişkin ciddi bir bilgi üretiminde henüz bulunulmamıştır.

2005 yılı ortalarında, ABD Dışişleri Bakanı’ken yaptığı bir konuşmada C. Rice “akan kan yeni bir Ortadoğu’nun doğum sancısını temsil etmektedir.” ifadesini kullanmış ve “yaratıcı kaos” tezini ortaya atmıştır. Rice’a göre ABD Ortadoğu’da varolan kaotik durumun sorumlusu değildir. Bölgedeki kaotik durum tarihsel, coğrafi, kültürel, dinsel ve politik bir takım faktörlerin birikmesiyle oluşmuştur. Dolayısıyla yeni bir Ortadoğu’nun var olabilmesi bütün bu kaotik ortamın yönetilebilmesi ile mümkün olabilir. Diğer bir ifadeyle ilk planda Rice’ın yaratıcı kaos kavramıyla anlatmaya çalıştığı şey bir çeşit kriz yönetimidir.

Dışişleri Bakanı olduktan sonra “11 Eylül saldırılarının baskı ve umutsuzluğun yarattığı ortamdan beslendiği, bu sebeple ABD’nin geleceğinin teminat altına alınabilmesi için bütün otokratik rejimlerin demokratikleştirilmesi gerektiğini” söyleyen Rice ABD Dışişleri Bakanlığı’nın yapısını da bu söyleme uygun bir şekilde yeniden tasarlamıştır. Rice Ortadoğu’daki demokratikleşmenin muhtevasını ise sadece diktatörlerin değişmesi olarak değil demokratik reformların diktatörlükle yönetilen ülkelerin hepsi tarafından kabul edilmesi olarak açıklamıştır.⁴⁵

Gelinen noktada Rice’ın yaratıcı kaos söylemi daha çok birtakım komplo-ların varlığına delil olarak kullanılmakta; bölgedeki halk hareketlerinin ABD tarafından bilinçli bir şekilde iç savaş, mezhep savaşı noktasına götürüldüğü savunusunun temel argümanını oluşturmaktadır. Bu argümanı doğrulamak için tezin içeriğinin ne olduğunun aşağı yukarı belli olması gerekmektedir ki bugün için elimizde böyle bir doküman bulunmamaktadır. Dolayısıyla C. Rice’ın “yaratıcı kaos” tezi, mevcut veriler ışığında, bölgedeki demokratikleş-

45 Dr. Mohammad Mustafa, “Is It Creative Chaos or Creation of Chaos?”, Bu çerçevede dikkat çekici bir gelişme de yakın dönemde yaşanmıştır. Suriyeli muhaliflerle Brüksel’de biraraya gelen ABD Dışişleri Bakanı Hillary R. Clinton yaptığı açıklamada “Demokratikleşmenin Esed’in gitmesinden daha fazla şey ifade ettiğini” ifade etmiştir. Ayrıntı için bkz. <http://english.alarabiya.net/articles/2011/12/06/181192.html>.

menin, bölgenin içsel dinamiklerinden kaynaklanan kaotik ortamı rahatlatacağı ve dolayısıyla bölgenin küresel sisteme bir tehdit olmaktan çıkacağı düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

İslâm Dünyasına Rol Model Önerisi: Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)

3 Kasım 2002’de gerçekleştirilen seçimlerde iktidara gelen AKP’nin nasıl bir yol izleyeceği merak konusuydu. Çünkü AKP kurucu kadroları Millî Görüş çizgisi içerisinde geliyorlardı. Kurucu Genel Başkan R. Tayyip Erdoğan bir miting esnasında Ziya Gökalp’in bir şiirinden parçalar okuduğu için dokuz ay kadar cezaevinde kalmıştı. Partinin diğer önemli isimleri Abdullah Gül, Bülent Arınç, Abdüllatif Şener gibi kimseler ise 2000 yılında gerçekleştirilen Fazilet Partisi kongresinde yenilikçi kanat olarak belirmiş, parti içerisinde ciddi başarı elde etmelerine rağmen gelenekselci refleksin tepkisel davranışları neticesinde parti yönetimini ele geçirememişlerdi. Dolayısıyla tek başına iktidara gelen partinin nasıl bir yol izleyeceği merak konusu oldu. Bununla birlikte AKP kısa sürede, bilhassa batı kamuoyunda beliren şüpheleri izale etmeyi başardı. AKP’nin batı kamuoyunda yarattığı “ılımlı/orta yolcu siyasal İslâm” algısı AKP örneğinin Ortadoğu’da da uygulanabileceğine dair birtakım tezlerin ortaya atılmasına sebep oldu. Diğer taraftan AKP Arap ortadoğusundan çok daha farklı bir tarihsel arka planın ve sosyolojik yapının neticesiydi.

AKP’nin kurucu kadrolarını da içerisinde çıkaran Refah Partisi 1995 genel seçimlerinde beklenenin üzerinde bir başarı elde etmiş ve %20’nin üzerinde bir oyla birinci parti olmuştur. Hükümeti tek başına kuracak çoğunluğu olmadığı için diğer partilerden destek arayan Erbakan Doğru Yol Partisi ile koalisyon hükümeti üzerinde anlaşmış ve Türkiye Cumhuriyeti’nin 54.hükümeti Necmeddin Erbakan başkanlığında teşkil ettirilmiştir. Bununla birlikte iktidarın Refah Partisi tarafından ele geçirilmesi Türkiye’deki tutucu güçlerde ciddi bir rahatsızlık meydana getirmiştir. Bu durumun oluşmasında başlıca iki sebep var gibi gözükmektedir. Öncelikli 1979’da gerçekleştirilen İran İslâm Devrimi’nin altı çizilmelidir. İran’da kurulan rejim İmam Ayetullah Humeyni dönemi boyunca devrimin ihracı politikası izlemiş, bu durum Türkiye’de ciddi bir kaygı ortamının oluşması ile neticelenmiştir. İkinci sebep ise Refah Partisi’nin 1970’li yıllarda faaliyet gösteren Milli Selamet Partisi, Milli Nizam Partisi’nin bir devamı olmasıdır. Söz konusu gelenek Türkiye’de siyasal İslâmî bir akım olarak bilinmekte ve devlet tarafından Cumhuriyet’in temel prensiplerinden laiklik ilkesine karşı konumlanmış bir biçimde kodlanmaktadır. Bu çerçevede Millî Görüş geleneğinin ilk partisi MNP’nin faaliyetleri “laik devlet niteliğinin ve Atatürk devrimciliğinin korunması prensiplerine aykırı” bulunduğu için 20 Mayıs 1971 tarihinde Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. İran devrimin ihracı politikasını Ayetullah Humeyni’nin vefatından sonra terketmiş olmasına rağmen laiklik ilkesini olmazsa olmaz kabul eden bir rejim

olarak Türkiye’de İslâmî kökenli bir partinin iktidara gelmesi rejim yanlılarının da ciddi bir kaygı yaratmıştır.

Necmeddin Erbakan’ın Başbakanlık konutunda tarikat liderlerine yemek vermesi, Sincan’da Filistin günü çerçevesinde yaşananlar gibi burada ayrıntısıyla yazılmasına gerek olmayan birtakım hadiselerin de tetiklemesiyle önce TSK 5 Şubat 1997 günü Sincan’da zırhlı askeri araçları yürütmüş ardından da 28 Şubat 1997 tarihinde düzenlenen Millî Güvenlik Kurulu toplantısında hükümete muhtıra niteliğinde bir tavsiye paketi sunmuş ve tavsiye MGK tarafından karara bağlanmıştır. Kararda, laiklik için yasaların uygulanması istenmiş, tarikatlara bağlı okullar denetlenmesi ve MEB’e devredilmesi, 8 yıllık kesintisiz eğitime geçilmesi, Kur’an kurslarının denetlenmesi, Tevhidi Tedrisat uygulanması, tarikatların kapatılması, irtica nedeniyle ordudan atılanları savunan ve orduyu din düşmanıymış gibi gösteren medyanın kontrol altına alınması, kıyafet kanununa riayet edilmesi, kurban derileri derneklere verilmemesi, Atatürk aleyhindeki eylemlerin cezalandırılması gibi hususlara dikkat çekilmiştir. 4 Mart 1997’de açıklama yaparak MGK kararlarını imzalamayacağını açıklayan N. Erbakan 13 Mart 1997’de MGK kararlarını imzalamak zorunda kalmıştır. 21 Mayıs’ta Devlet Güvenlik Mahkemesi savcısı N. Mete Yüksel Refah Partisi hakkında “ülkeyi iç savaşa sürüklemek” iddiasıyla kapatma davası açmış; 18 Haziran’da ise Başbakan Necmeddin Erbakan hükümetin istifasını sunmuştur.

28 Şubat tarihli MGK toplantısına atıfla “28 Şubat Süreci” diye adlandırılan dönemde devletin din üzerindeki baskısı, Müslüman kimlik üzerindeki zorlayıcı kuvveti artmıştır. Bu çerçevede Genelkurmay Başkanlığı irticaî faaliyetleri desteklediğini iddia ettiği firmalara ambargo uygulamaya başlamış, İslâmî bir söylem geliştiren basın-yayın organları üzerinde baskıcı kontrol mekanizmaları kurulmuş, merkez medya örgütlü İslâmî hareketler aleyhinde yayın yapmaya teşvik edilmiş, namaz kılmak-oruç tutmak gibi dinin en temel faraziyelerinin yerine getirilmesi dahi devletle barışık olmamaya tevil edilmiş; başörtüsü sorunu ve ordudan ihraçlarla müşahhaslaşan Müslüman kimliğiyle kendisini ifade eden vatandaşların kamusal alandan dışlanmaları siyasal İslâm açısından süreci iyice içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir. Bir başka ifadeyle 28 Şubat süreci İslâmın bireysel yaşanmasını siyasal İslâmın önerdiği gibi toplumsal olarak yaşamaktan daha önemli bir hale getirmiştir.

Millî Görüş ekolü devletin kurucu felsefesiyle problemli bir tutum takınmış, zaman zaman onu reddetmiş; diğer taraftan siyasi partiler kanunu çerçevesinde faaliyet göstererek kurucu ideolojinin onayını talep etmiştir. Bu durum hem Millî Görüş hareketinde meşruiyet sorunsalı meydana getirmiş hem de devlet ve Millî Görüş’ün temsil ettiği siyasal İslâm arasındaki çekişmenin kendisini Müslüman diye tanımlayan bireylerin devletin takındığı katı tavır sebebiyle dinlerini özgür bir biçimde yaşamalarını engellemiştir. 28 Şubat sonrasında Millî Görüş içerisinde bazı kesimlerin de dahil olduğu bir grup

siyasetçi ve entelektüel siyasal İslâmın taleplerinin yerine getirilmesinden ziyade dinin özgür bir biçimde yaşanmasının daha önemli olduğu düşüncesine kaymaya başlamışlardır. Bu çerçevede Adnan Menderes, Süleyman Demirel, Turgut Özal'ın şahısında müşahhaslaşan “devlet laik olur, birey laik olmaz” tezi çerçevesinde Fransız tarzı aktif-müdahaleci laiklikten ziyade Amerikan tarzı pasif laiklik anlayışı ön plana çıkmıştır.⁴⁶ Bu görüşün Millî Görüş içerisindeki temsilcileri 2000 yılındaki Fazilet Partisi kongresinde yönetimi ele geçirmek için yarışmışlar ancak hareketin tutucu refleksiyle karşılaşarak partiden ayrılmak zorunda kalmışlardır. Bu hareketin içerisinde gelen bireyler tarafından kurulan AKP ise “muhafazakâr demokrasi” söylemini geliştirerek Millî Görüş'ten düşünsel kopuşu gerçekleştirmiştir.

AKP hareketinin ortaya çıkışını kolaylaştıran bir başka gelişme Türkiye'nin üretim kaynaklarının dağılımında meydana gelen değişimler olmuştur. 1970'lerde Millî Görüş'ün sanayileşme söylemleri çerçevesinde sistemle ilişki kurmaya başlayan Anadolu merkezli orta sınıf Turgut Özal döneminde uygulanan neo-liberal politikalara uyum göstererek ciddi bir sermaye birikimi gerçekleştirmiştir. Neticede 1990'larla birlikte Müslüman kimliğini ön plana çıkaran işadamları dernekleri kurulmaya başlanmıştır. Bunlar arasında en önemlisi MÜSİAD gibi görünmektedir.

MÜSİAD 5 Mayıs 1990'da bir grup işadamı tarafından İstanbul'da kurulmuştur. Derneğin kurucu genel başkanlığını Erol Mehmet Yarar üstlenmiştir. Erol M. Yarar TÜSİAD'ın da kuruluşunda yer alan bir aileden gelmesi açısından ilginç bir figür durumundadır. Bütün toplantılarında Anadolu'daki Ahilik kurumuna ticarî ahlâk açısından göndermelerde bulunan, bir bütünün parçaları olmayı çeşitli söylemleri ile önemseyen, bu bağlamda Müslüman kimliklerine atıfta bulunmayı ihmal etmeyen, 1990 sonrası yenedünya düzeninin üst yapısal kurumlarını destekleyip onun iktisadi getirilerinden nemalanma gayretinde olan bir diğer ifade ile küreselleşmeye eklenilen “MÜSİAD üyelerinin kurduğu işletmeleri laik karakterli işletmelerden faaliyet alanları ve ürün portföyleri açısından farklılaştıran herhangi bir veriye rastlanmamaktadır.”⁴⁷ MÜSİAD üyelerini diğer iktisadi teşekküllerden ayıran hem kapitalist mantıkla hareket etmeleri hem de Müslüman kimliklerine sıkı sıkıya bağlanmalarıdır. Bununla birlikte kapitalizmin alan genişletmesi ile birlikte uluslararası sermayenin taşrada ihtiyaç duyduğu “network”ün sağlanmasında MÜSİAD üyelerinin kapitalist girişimciye müthiş imkânlar sağladığının altı çizilmelidir. Bu bağlamda hem toplumun siyasal İslâm ve devletçi refleks arasındaki gerilim karşısında daha itidalli bir siyaset talep eden üslubu hem de gelişim sürecini tamamlayıp büyüme ve uluslararası sermaye ile irtibata geçme aşamasına gelen Anadolu sermayesinin talep ve ilgi alanları AKP iktidarının or-

46 AKP'nin laiklik yaklaşımı ile ilgili ayrıntılı bir inceleme için bkz. Ahmet T. Kuru, “Laikliğin Yeniden Tanımlanması: Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği”, *Ak Parti-Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, ed. M. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 183-208.

47 Timur Kuran, *İslâmın Ekonomik Yüzleri*, İletişim, İstanbul, 2002, s. 109.

taya çıkışını şekillendirmiştir.

Yukarıda kısaca özetlenen bir tarihsel arka plana dayanan AKP hareketi, 28 Şubat sürecinde yaşananları dikkate alarak İslâmî bir hareket oldukları yönünde herhangi bir söylemde bulunmamaya azami dikkat göstermişler; bireysel olarak İslâm dinini yaşadıklarının ancak dinin devletin idare edilmesine herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmadığına altını ısrarla çizmişlerdir. Bu çerçevede Parti yöneticileri de kendileri için “muhafazakar demokrat” tanımını kullanmaktadır. Teorik açıdan ciddi tenkitler almış olmasına rağmen “muhafazakâr demokrat” kavramının AKP’nin toplumsal gerilimin taraflarıyla ve merkezle ilişki kurmasını kolaylaştırdığı söylenebilir. AKP’nin Türkiye’nin ilk siyasal İslâmî hareketi içerisinden çıkmış olması ve kurucularının bireysel olarak İslâmî hassasiyetler taşımaları İslâmî hassasiyetleri olan seçmen kitlesi üzerinde etkisini arttırırken muhafazakar demokrat söylem hem liberallerle ittifak kurulmasını kolaylaştırmış hem de büyük çoğunluğu ideolojik değil pragmatik olan Türk toplumunun ve özellikle merkez sağ çevrelerin AKP’ye kayışını kolaylaştırmıştır.

Bugün Arap Baharı sürecini yaşayan ülkelere de rol model olarak sunulan “muhafazakar demokrasi” söylemi Türkiye’nin yukarıda kaba hatlarıyla ortaya konulan konjonktüründen beslenmektedir. Müslüman demokrat kavramı, teorik olarak iki kelimenin yan yana kullanılmasının tartışmalı bir durum olduğu gerçeği bir kenara bırakıldığında, sırf İslâmî kimliği sebebiyle devlet tarafından devamlı ezilmiş kimselere bir çıkış kapısı olmuştur. Muhafazakar demokrat söylem altında AKP’nin Avrupa Birliği ile ilişki kurmasının kolaylaşması ve Kemalizmin mutlak hedef olarak koyduğu Avrupa’nın dönüştürücü gücüyle içerdeki din üzerinde baskıcı devlet erkinin aşındırılması insan hakları, hukukun üstünlüğü gibi evrensel değerler etrafında gerçekleştirilmiştir. Üzerlerindeki baskı hafifleyen Müslüman kesimler de AKP’nin söylemine olumlu tepki vermişler ve AKP ve AKP’nin beslendiği toplumsal tabakalar birbirlerini karşılıklı olarak dönüştürmüşlerdir. AKP lideri R. Tayyip Erdoğan’ın özgürlük anlayışı daha çok engellerin ve müdahalelerin kaldırılması gibi olumsuzlamalar üzerinedir. Bu durumda siyasal İslâm’ın devamlı müdahalelerle inkitaya uğramış geçmişinin ve devletin katı laik refleksi sebebiyle dinin yaşanması konusunda aşırı müdahaleci olmasının izleri vardır. Kısacası AKP Türk toplumsal yapısının, sermaye dağılımında meydana gelen köklü değişimlerin bir neticesidir ve ancak bu kriterler etrafında anlamlı bir tarihsel kategori teşkil edebilir.

Tunus’ta Zeynel Abidin bin Ali iktidarı devrildikten sonra ülkeye geri dönen Raşid el-Gannuşî’nin liderliğindeki en-Nahda hareketinin, Müslüman Kardeşler ve HAMAS içerisinden bazı kimselerin “Türk modelini örnek aldıkları” şeklindeki açıklamalar, Fas’ta Adalet ve Kalkınma Partisi adıyla kurulan İslâmî bir hareketin gerçekleştirilen son seçimlerde çoğunluğu elde etmesi dünyanın gözünün bir anda Türkiye tecrübesine çevrilmesine sebep olmuştur.

Bununla birlikte yukarıda daha ayrıntılı izah edildiği üzere AKP Türk toplumsal yapısındaki bazı kaymaların bir sonucu durumundadır. Ayrıca Türk devletin kuruluşundan itibaren dinle kurduğu ilişki ve Arap Baharı'nın yaşandığı ülkelerde devletlerin dinle kurduğu ilişki biçimleri AKP'nin Ortadoğuya bir model olup olamayacağı hususunun daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesini sağlayabilir.

AKP modelinden büyük bir heyecanla bahseden stratejist ve analistlerin odaklandıkları nokta, uzun yıllardır İslâm ve demokrasinin bir arada olmayacağı tezinin tam tersi bir performans sergileyen AKP'nin Türkiye'deki devlet yapısını dönüştürmede ve bunu yaparken siyaset alanını dinselleştirmeme de yakaladığı başarıdır. Bununla birlikte AKP'yi İslâmî demokrasi için bir model olarak görmek problemleri bir yaklaşımdır ve diğer müslüman ülkelerde AKP deneyiminin tekrar ortaya konulması tarihsel kategori bağlamında imkansızdır. Bu durumun bir vakia olarak ortaya çıkmasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın altı çizilmelidir. Bugün Türkiye'de faaliyet gösteren neredeyse bütün camilere, mescitlere imam atayan Diyanet İşleri Başkanlığı personeli ihtiyacını devletin resmi ideolojisi temelinde eğitim süreçlerini sürdüren Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullar ve yüksek öğretimde bir nevi tek tipleşmenin ve resmi ideolojiye uygun bilgi üretilmesinin garantörü olan YÖK'e bağlı üniversitelerden temin etmektedir. Bugün Türkiye'de Siyasi Partiler Kanunu'na göre bir partinin DİB'in kapatılmasını isteme hakkı bulunmamaktadır.⁴⁸ Diğer bir ifadeyle Türkiye'de devlet dini kontrol altına almış, tanımlamış, sınırlarını belirlemiştir. AKP hareketi de daha önemli olduğuna inanılan bireysel dini özgürlükler alanında kazanımlar elde etme ve bunları güvence altına alma yönünde sistemle üstü örtülü bir uzlaşmaya varmıştır. Ortadoğu'da halk hareketlerinin yaşandığı ülkelerde ise devlet ve din arasında Türkiye'deki gibi bir durum söz konusu değildir. Mevcut Mısır Anayasası'nın 2. maddesi "İslâm devletin dinidir. İslâm şeriatının ilkeleri yasamanın ana kaynağıdır" derken Tunus Anayasası'nın 1. maddesinde ise "Devletin dini İslâm'dır" ibaresi yer almakta ve Suriye Anayasası'nın 3. maddesinde de "İslâm hukuku yasamanın ana kaynağıdır" ifadesi bulunmaktadır. Libya'da hazırlanan yeni Anayasa taslağında ise "Kur'an-ı Kerim toplumun şeriatı, İslâm ise devletin dinidir" şeklinde bir ifade söz konusudur.

Diğer taraftan AKP'yi bir İslâmî hareket olarak kabul etsek dahi Türkiye'de şehirlerin etrafını çevreleyen gecekondu bölgelerinde değil, aksine, hem refah seviyesi hem de eğitim düzeyi açısından yükselen toplumsal gruplarca şekillendirilmektedir. Bu yükselen toplumsal gruplar, özellikle de "İslâmî burjuvazi", tüketici modellerini dikkate alan İslâmileştirme lokomotifini çalıştırmaktadır. Ortadoğu'da ise toplumsal yapı Türkiye ile ciddi farklılıklar arz etmektedir.

48 M. Hakan Yavuz, "İslâmî Hareketin Dönüşümünde Yeni Burjuvazinin Rolü", Ak Parti-Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri, ed. M. Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010, s.7-29.

Sonuç Yerine: “Beyaz Adamın Yüğü”

1970’li yıllara girilirken ABD ekonomisi üretim eksenli büyüyen Avrupa ve Uzakdoğu ekonomilerine cevap vermekte başarısız olmaya başlamıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında Soğuk Savaş yıllarında ABD tarafından yaratılan blok içi “kamusal mallar”ın maliyetinin artması, silahlanma maliyetleri, Vietnam savaşının ABD ekonomisinde yarattığı derin kriz de etkili olmuştur. Bu duruma ABD üretim eksenli sermaye birikim modelinden finans-kapital eksenli sermaye birikim modeline geçerek yanıt vermiştir. 1973 Petrol Krizi’nin üretim eksenli ekonomiler üzerinde sarsıcı etkiler bırakması; 1970’lere girilirken Bretton-Woods sisteminin çökmesine rağmen senyoraj yetkisinin halen ABD Doları eliyle ABD’de olması atılan adımın etkilerini hızlandırmıştır. ABD’nin finans-kapital eksenli sermaye birikim modeline geçmesi kapitalist dünya ekonomi ile entegre edilememiş coğrafyaların kapitalist dünya ekonomi tarafından içselleştirilmesi; kapitalist dünyada da ulusal sınırların sermaye akışkanlığını maksimum düzeye getirecek biçimde silikleştirilmesini gerekli kılmıştır.⁴⁹ Neticede ise ortaya “Washington Konsensüsü” adı da verilen bir dizi ekonomik uygulamalar çıkmıştır.

Washington Konsensüsü ile kodifiye edilen kurallar neo-liberalizm olarak kavramsallaştırılan uygulamalarla pratize edilmiştir. Devletin ekonomiye müdahalesinin en asgari seviyeye indirilmesi, devlet harcamalarının azaltılması ve sağlık vb. sosyal hizmetler de dahil olmak üzere devletin piyasadan çekilmesi, bu çerçevede büyük özelleştirmeler; uluslararası sermayenin dolaşımını kolaylaştıracak biçimde yabancı yatırımcıların devlet karşısında elinin güçlendirilmesi ve devletlerin sermaye hareketlerindeki etkisinin en asgari seviyeye indirilmesi gibi çok sayıda uygulamayı barındıran neo-liberalizm görüntüde “küreselleşme” kavramıyla uygulamaya konulmuştur.

Ulusal sınırların kalkması, kitle iletişiminde meydana gelen devrim neticesinde bütün toplumların eşit seviyeye gelmesi, en azından bu imkânın önünün açılması, uluslararası refah dağılımında daha adaletli bir dünyanın mümkün olduğu söylemleri çerçevesinde insan hakları, demokratik dönüşümler çevre ülkelere ihraç edilip, bu ülkelerin kapitalist dünya ekonomi ile entegre olması için gereken alt yapılar tesis edildi.

Günümüzden yüz yılı aşkın bir süre önce yaşamış olan ünlü İngiliz şair Boot Kipling çağdaşlarına şöyle seslenmişti:

Beyaz adamın yükünü omuzla

Ve biç onun eski kıymetini

İslah ettiklerinin eski azarıyla

Koruduklarının nefretini⁵⁰

49 Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. David Harvey, Yeni Emperyalizm, Everest, İstanbul, 2008, s. 49-83.

50 Şiirin aslı: Take up the White Man’s burden / And reap his old reward / The blame of those ye better / The hate of those ye guard.

Beyaz adamın yükü şiiri batı emperyaliziminin önemli sembollerinden birisi olmuştur. Bununla birlikte uluslararası ilişkilerin doğasında meydana gelen bazı değişim ve gelişmeler emperyalizmin Indiana senatörü Albert Beveridge'nin "(...)Tanrı bizi yönetmekte mahir kıldı ki vahşi ve bunak halkları yönetme işini idare edebilelim"⁵¹ ifadesi noktasında kalmamıştır. 19.yy boyunca emperyalizm bir coğrafyanın doğrudan askeri yöntemlerle işgal edilmesi; yer altı ve yer üstü zenginlikleriyle birlikte insan gücünün de "merkez" ülkelere aktarılmasını öngörüyordu. Ancak I. Dünya Savaşı'nın sistemde yarattığı kırılma; İngiltere'nin "hegemon" güç olma yeterliliğini yitirmesi ve Avrupa'nın yaşadığı II. Dünya Savaşı tecrübesi emperyal ilişkilerde de bir takım değişiklikleri beraberinde getirdi.

Emperyalizm sözcüğü günümüzde çirkin, gayri-ciddi bir konsepte sahip hale getirilmiştir. Harry Magdoff 1971 yılında Pierre Jalee'nin Imperialism in the Seventies kitabına yazdığı ön sözde "Kibar akademisyenler, bir kural olarak emperyalizm terimini kullanmamayı tercih ederler. Bu keimeyi tatsız ve bilim dışı bulurlar" diye yazarak bu duruma işaret etmiştir.⁵² 1980'lerin başında kitle iletişimde meydana gelen devrimlerin ardından daha da rağbet görmeye başlayan "küreselleşme" kavramı çerçevesinde yepyeni bir anlatı inşa edilmiş; demokratik yönetim modelleri, insan hakları, sermayenin dolaşımı önündeki engellerin kaldırılması, dünya ekonomisinin birbirine entegre edilmesi söylemleri çerçevesinde uluslar arasındaki refah farklılıklarının en asgari seviyeye ineceği iddia edilmiştir. NewYork Times'ta yazan Postrel bu duruma şu şekilde işaret etmiştir: "*Son otuz yıl içinde (...) dünyanın en büyük iki ülkesi, Çin ve Hindistan, ekonomik olarak ileri geçmiştir. Göreceli olarak büyük nüfuzları olan diğer Asya ülkeleri de böyledir. Sonuç şu ki, 2,5 milyar insan yaşam standartlarının zaten gelişmiş olan ülkelerde bulunan bir milyar insanıninkine doğru yükseldiğini görmüştür; küresel yoksulluk azalmış küresel eşitlik artmıştır. Bireylerin bakış açısından bakıldığında, ekonomik serbestleşme büyük bir başarı olmuştur.*"⁵³ Ancak Doğu Bloku'nun dağılması sırasında özellikle Balkanlarda yaşanan trajedi, 1997'de Uzak Doğu'da patlak veren kriz çok geçmeden küreselleşme söyleminin sorgulanmasına sebep olmuştur. 2002 yılı verilerine göre küreselleşme söyleminin ilk dönemi sonunda zengin daha zenginleşmiş, fakir daha da fakirleşmiştir. Diğer bir ifadeyle küreselleşme artı değer merkez ülkelere transferini kolaylaştırmış, sömürünün yeni bir biçimini ortaya çıkarmıştır.

Arap Baharı'nın nereye doğru gideceği henüz netleşmiş değildir ancak evrensel bir tabu haline getirilmiş olan "demokratik kurumsallaşma" bölgede kendisini ciddi şekilde hissettirmektedir. Bu çerçevede NewYork Üniversitesi Stern School of Business profesörlerinden Niall Ferguson'ın şu cümleleri dikkat çekicidir:

51 Aktaran J. Bellamy Foster, Emperyalizmin Yeniden Keşfi, Devin Yayınları, İstanbul, 2005, s. 79.

52 Aktaran J. Bellamy Foster, A.g.e., s. 53.

53 Aktaran J. Bellamy Foster, A.g.e., s. 68.

“Bugün böylesine politik olarak doğru olmayan bir dili kullanmaya hiç kimse cesaret edemez. Ancak gerçek yine de ABD’nin, kendisi bunu itiraf etsin ya da etmesin, tıpkı Kiplin’in teşvik etmiş olduğu türden bir küresel yükü omuzlamış olduğudur. O kendisini sadece terörizme ve haydut devletlere karşı bir savaşı yürütmekle değil, aynı zamanda kapitalizmin ve demokrasinin nimetlerini denizası topraklara yaymakla da sorumlu kılmaktadır. (...) 20.yy başında Amerikalılar Anglo-Sakson uygarlığını yaymaktan ve beyaz adamın yükünü omuzlamaktan bahsediyorlardı, bugünse demokrasiyi yaygınlaştırmaktan ve insan haklarını savunmaktan söz ediyorlar.”⁵⁴

Çağdaş İslâm Düşüncesi kabaca üç dönem altında mütalaa edilebilir. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi düşünürlerin ön planda olduğu ilk dönemde “var olan devleti kurtarma kaygısı” hakimdir. Bu çerçevede var olan devletin kurtulması için var olan uygulamaların modernleştirilmesinden moder olanın İslâmleştirilmesine kadar uzayan bir yelpazede çözüm önerileri sunulmuştur. Seyyid Kutub, Ebu’l-Ala el-Mevdudî, Hasan el-Benna, Şeriatî gibi düşünürlerin ön planda olduğu ikinci dönemde ise “bir devlet kurma” düşüncesi hakimdir ve bu minvalde söylemsel düzeyde batılı kurum ve kurumsallaşmalara, moderniteye büyük bir tepki hakimdir. Fazl’ur-Rahman, Abdülvahab el-efendi, Abdülkerim Suruş, kısmen Cabirî gibi düşünürlerin olduğu üçüncü dönem İslâm düşüncesinde ise geçmişi sorgulama, geçmişle yüzleşme ve bu çerçevede modernite ile yeniden barışma ya da moderniteyi önemseme durumu belirgin durumda olmuştur. Bütün bu serüvenin ortak noktası ise modernite ile kurulacak ilişkinin mahiyetinin en belirleyici unsur olmasıdır.

Arap Baharı’nda bölgeye “rol model” olarak sunulan Türkiye modernleşme sürecini bir ölçüde de olsa tamamladığı için değerli durumdadır. Başbakan R. Tayyip Erdoğan’ın halk hareketleri neticesinde iktidarların el değiştirdiği Tunus, Mısır ve Libya’ya dört günlük ziyareti esnasında “laik anayasa yapılmasını” salık vermesi bu durumun bir yansımasıdır. Diğer bir ifadeyle Türkiye bölge ülkelerine “Beyaz adam olduğu” düşüncesini pazarlamaktadır. Her şeye rağmen Arap Baharı bölgenin evrensel politik ve ekonomik değerlerle meczedilmesi noktasına doğru ilerlemektedir. ABD’nin en önemli ihraç malı görünümündeki demokrasinin farklı türevlerinin Arap Baharı ülkelerinde de kurulacağı söylenebilir. Bölgede hakikaten bir huzur ve istikrar ortamının var olup olmayacağını ise zaman gösterecektir. Bugünden bakıldığında öngörülebilecek yegane unsur ise İslâm coğrafyası modernite ile olan hesaplaşmasını sağlıklı bir biçimde gerçekleştiremediği sürece beyaz adamın sırtındaki çantada onun için daima bir şeyler taşıyacağı gerçeğidir.

The Burden of the White Man or Analyses on the “Arab Spring” in its First Year

Öner Buçukcu

Abstract

The civil commotions have been experienced since January 2011, in the territory which is named Middle East. As a result of these movements, the regimes changed in Tunisia, Egypt, and Libya. These civil commotions haven't turned into a deep crisis in some countries like Jordan, Morocco, Algeria, S. Arabia, but Gulf Cooperation Council intervened in Bahrain. The crisis which is affiliated with the Arab Spring has continued in Yemen and Syria. In this context, the mobility in the region, definitely, is triggered by some regional dynamics. On the other hand, the changes which have been experienced in Middle East have to be analyzed with great theories like End of the History, Soft-Power, and Creative Chaos. In this framework, the example of Justice and Development Party of Turkey whose approach is offered to Islamist Movements of the Middle East can be explained more correctly.

Key Words: The Arab Spring, End of the History, Soft-Power, Creative Chaos, Justice and Development Party.

Beyaz Adamın Yüğü ya da Birinci Yılında “Arap Baharı” Üzerine Analizler

Öner Buçukcu

Özet

2011 yılı Ocak ayından itibaren Ortadoğu diye adlandırılan bölgede halk hareketleri yaşanmaktadır. Bu halk hareketleri neticesinde Tunus, Mısır, Libya gibi ülkelerde rejim değişikliği olmuştur. Halk hareketleri Ürdün, Fas, Cezayir, S. Arabistan gibi ülkelerde derin krizlere dönüşmezken Bahreyn'e Körfez İşbirliği Teşkilatı müdahale etmiştir. Suriye ve Yemen'de ise kriz henüz devam etmektedir. Bu bağlamda, bölgedeki hareketlilik bir takım bölgesel dinamikler tarafından tetiklenmektedir. Diğer taraftan bölgede yaşanan değişimlerin Tarihin Sonu, Yumuşak Güç, Yaratıcı Kaos gibi büyük anlatılar perspektifinden de analiz edilmesi gerekmektedir. Bölgedeki İslâmi hareketlere rol model olarak sunulan Türkiye'deki Adalet ve Kalkınma Partisi örneğinin bölge için ne kadar işlevsel olabileceği bu çerçevede daha sağlıklı değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Baharı, Tarihin Sonu, Yumuşak Güç, Yaratıcı Kaos, Adalet ve Kalkınma Partisi.

İmlâmımız Üzerine Birkaç Söz

Önder Saatçi
Okutman, S. Demirel Üniversitesi

Giriş

Türk dilinin yazıya aktarılmasında Latin harflerinin, önceki dönemlerde kullanılan alfabelerimize göre daha elverişli olduğu bilinmektedir. Yazım kurallarımızın ortaya konmasında ses imlâsının tercih edilmesi de okuma yazmayı kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte, dilimizin bazı inceliklerinin, ses ve anlam ayrıntılarının hakkıyla yazıya aktarılamadığı inkâr edilemez (Safa 1999: 258). Bundan başka, sözlüklerimizin ve yazım kılavuzlarımızın düzenlenmesinde üzerinde durulmaya değer bazı sorunlar gözlenmektedir. İşte, yukarıda sıraladığımız sebeplerden dolayı, yazımızda, imlâmımızın bu gibi sorunlarına ışık tutarak bunlara bazı çözüm önerileri sunmaya, bunun ötesinde, yazım meselelerine ilişkin tartışmalara birkaç satır ekleyerek dilimizin gelişmesine bir nebze de olsa katkıda bulunmaya çalışacağız.

Aşağıda, her bir yazım sorunu bir alt başlık altında ele alınmıştır:

“Hane” ile Oluşturulan Bazı Birleşik Kelimelerin Yazımıyla İlgili Sorunlar:

TDK’nin, 1996 yılında yayımladığı İmlâ Kılavuzu’nda, **eczahane**, **hastahane**, **pastahane**, **postahane** yazım biçimleriyle gösterilen kelimeler Kurumun 2005 yılında yayımladığı Yazım Kılavuzu’nda, **eczane**, **hastane**, **pastane**, **postane** biçimlerinde kaydedilmiştir. TDK’nin bu tutumunun ardında, bir taraftan bu kelimelerin halk arasında sıklıkla kullanılmakta olması (YK: 24) bir taraftan da diğer kılavuzlarla birlik sağlama kaygısı yatmaktadır (YK: VII). Aslında, bu yazım biçimi Türkiye Türkçesi imlâsında yeni değildir. 1928’de yayımlanan İmlâ Lûgatî’nde bile bu gibi birleşik kelimelerdeki “hane” kelimesinin ekleşme eğiliminde olduğu, söz konusu kelimelerin **eczane**, **hastane**, **pastane**, **postane** şekillerinde yazılması gereği vurgulanmıştır (İL: XI). Nitekim 1965’ten bu yana TDK’nin düzenlemiş olduğu bütün yazım kılavuzlarında da aynı kelimeler hece düşmesiyle kaydedilmiş; **eczahane**,

hastahane, pastahane, postahane biçimleri, yukarıda belirtildiği gibi, yalnızca TDK'nin 1996 Kılavuzu'nda benimsenmiştir.

Bizce, alıntı kelimelerin yazımında, her ne kadar, bu gibi kelimelerin Türkçemizdeki sesletimleri esas alınsa da yukarıda ele alınan kelimelerin yazımında **hane** kelimesi şu sebeplerle korunmalıdır:

a-Söz konusu kelimeler bugünkü yazım kurallarıyla yazıldıkça ilk kelimenin sonundaki **a** ünlüsü zamanla kısa okunmaya başlanacak, Türkiye Türkçesi yazı dili bütün alıntılardaki ünlü uzunluklarının kısaltıldığı Kıbrıs ağzına yaklaşıacaktır.

b-Bu kelimelerin, sesletildiği gibi yazılması her ne kadar fonetik yazım gereğiye de dilimizde köken imlâsının da yeri olduğu gözden uzak tutulmamalıdır (Safa 1999: 258; Tseng 2009: 2197-2199). Mesela, **gelmeyeceğim, görmeyeceğim, silmeyeceğim**, vb. şekillerde yazdığımız kelimelerde olumsuzluk ekinin geniş ünlüsü daraltılarak telaffuz edilir. Sonunda **p, ç, t, k** gibi sert (tonsuz) ünsüz bulunan özel isimlere gelen çekim ekleri kesmeyle ayrılıp telaffuzda yumuşatılsa da bu ünsüzler (**p, ç, t, k**) yazımda korunur. Bunun yanında, günümüzde bütün yazım kılavuzlarının kabul ettiği gibi **çiftçilik, çiftleşmek, rastlantı, serbestlik**, vb. kelimelerde kelime kökündeki **t** sesi telaffuzda söylenmese de yazımda gösterilir.

c-İmlâ Lûgati'nde ortaya konan “hane” kelimesinin ekleşme eğilimi gösterdiği görüşü sorgulanmaya muhtaçtır. Zira, bugün bile bu kelime TDK'nin resmî internet sitesindeki Güncel Türkçe Sözlük'te altı ayrı anlamıyla yerini almaktadır.¹

d-TDK'nin resmî internet sitesindeki Güncel Türkçe Sözlük'ten **hane** kelimesine bakıldığında, kelimenin çeşitli anlamları verildikten sonra, “Birleşik Sözlük” başlığı altında bu kelimeyle oluşturulmuş birleşik kelimelerin bir listesi yer almaktadır. Bu listedeki yüz elli bir örnekten on ikisi (**bira-hane, boza-hane, dokuma-hane, fetva-hane, kuluçka-hane, basma-hane, helva-hane, kalavra-hane, boya-hane, humbara-hane, kumbara-hane, sema-hane**)nin ilk kelimesinin sonunda **a** ünlüsü bulunmasına rağmen, bu örneklerde **hane** kelimesi korunmuş; **eczane, hastane, pastane, postane** kelimelerineyse bu listede yer verilmemiştir. Hece düşmesine uğramış söz konusu örneklerin bu listede yer almayışı, ortalama bir sözlük kullanıcısı için kafa karıştırıcıdır. Zira, bu kelimeleri listede bulamayan kullanıcı kelimelerin yapı bilgisinden şüphe edecektir.

1 “Hane” kelimesinin Güncel Türkçe Sözlük'teki karşılıkları: 1 . Ev, konut. 2 . Ev halkı: “*Oğlan iyi-ydi; becerikli, yumuşak huyluydu ama hanesi kalabalıktı.*” N. Cumalı. 3. Bir bütünü oluşturan bölümlerden her biri, bölüm, göz: “*Dama tahtasında altmış dört hane vardır.*”. 4. *matematik* Basamak. 5 . Klasik Türk müziğinde, peşrev vb. saz parçalarının bölümlerinden her biri. 6 . Birleşik kelimelerde “bina, yapı, yer, makam” anlamlarıyla ikinci kelime olarak yer alan bir söz: “*Balıkthane, yazıthane.*”.

Düzeltilme (İnceltme) İşaretiyle İlgili Sorunlar:

TDK'nin 2005 Kılavuzu'nda, **l** ünsüzünden sonra gelen **a**, **u** ünlülerinin üzerindeki düzeltme (inceltme) işaretinin kullanımına, diğer kılavuzlarla birlik sağlamak (YK: VII) ve bu gibi kelimelerdeki **l**'nin Batı dillerinde de ince oluşu gerekçeleriyle, kişi ve yer adları dışında son verilmiştir (YK: 6). Zaten, Latin harflerine geçildiğinden beri, bu işaretin kullanılması veya kullanılmaması çeşitli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Nitekim, 1928'deki İmlâ Lûgatî'nde ve 1941 İmlâ Kılavuzu'nda inceltme amacıyla kullanılan bu işaret TDK'nin 1965 Kılavuzu'nda Batı'dan gelen kelimelerden, bu gibi kelimelerin asıllarında herhangi bir işaret kullanılmadığı gerekçesiyle kaldırılmıştır (YİK: XV). 1965 Kılavuzu'nda bu işaretin diğer bir kaldırılma gerekçesi de **istiklâl**² vb. kelimelerde hem uzatma hem inceltme göreviyle kullanılan işaretin, **enflasyon**, **klasik**, **plan** gibi kelimeleri etkileyerek, zamanla onların da ünlülerinin uzun sesletilmesine yol açacağı ihtimalidir (YİK: 51-52). Günümüz kılavuzlarından Ana Yazım Kılavuzu'nda da 1965 Kılavuzu'yla kabul edilen ve 1977'de TDK'ce yayımlanan kılavuzda, sınırları Doğu'dan gelen kelimeleri de kapsayacak şekilde genişletilen uygulama savunularak bu gibi kelimelerde **l**'nin ince sesletiminin kulaktan öğrenilmesi gereği belirtilmiştir (ANAYK: 21, Menz 2006: 60-61). Ancak, aradan geçen zaman göstermiştir ki düzeltme işaretinin **l** ünsüzünden sonraki **a**, **u** ünlüleri üzerinden kaldırılması **klasik**, **Latin**, **lazım**, **laklak**, **selam**, vb. kelimelerde **l**'nin kalınlaşmasına yol açmıştır (Zülfikar 1991: s. 75). Ayrıca, toplumun büyük bir bölümü, hele hele okul çağındakiler, öteden beri, bu işaretin kaldırılışının, kalın sesletimi gerekli kıldığı gibi yanlış bir kanaate sürüklenmişlerdir. Bu yüzdendir ki TDK'nin 1988 Kılavuzu'nda işaretin kullanılması kurala bağlanmış; ancak bu yazım biçimi Dil Derneği çatısı altında toplanan, 1983 öncesi TDK mensupları tarafından her zaman, kıyasıya eleştirilmiştir (ANAYK: 20-21). Dil Derneğinin eleştirilerine bu kurumun internet sayfasında da genişçe yer verilmiştir.³ Kurumun, bu işareti 2005 Kılavuzu'yla büyük ölçüde kullanımdan kaldırmasının arkasında, çok sayıda ki yaynevinin, TDK'nin 1988 ve 1996'da yayımladığı yazım kılavuzlarını esas almamasının da rolü olduğu bilinmektedir (DDYK: XI). Kısacası, TDK bu son kılavuzuyla yazım birliğini dildeki bazı ses ayrıntılarının gösterilmesine tercih etmiştir. Mesela, **alâmet**, **imalât**, **İslâm**, **kemalât**, **lâf**, **kalabalık**, **toparлак**, **yuvarлак** gibi kelimelerdeki ince ve kalın **l** ünsüzleri arasındaki fark bundan sonra yazıda gösterilemeyecek, algılanması ve öğrenilmesi kulak dolgunluğuna bırakılacaktır. Ancak, her ne kadar bazı yazarlar yazım kılavuzunun, doğru konuşmaktan çok doğru yazmayı sağlamak için hazırlandığını ifade etseler de (Hatiboğlu 1966: 1095-1096) son yıllarda, kitle iletişim araçlarında dilin ne derece kötü kullanıldığı (Sakaoğlu 2005: 298, 300-301, 304; Saatçi 2008: 42-43) göz önünde bulundurulduğunda, bu tutumun, Türkiye

2 Bu kelimedeki **a** ünlüsünü bugün kısa telaffuz etmekteyiz.

3 <http://www.dildernegi.org.tr/TR/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFFAA6AA849816B2EF4DD5E5B420BA4967> (Erişim tarihi: 29 Mayıs 2011)

Türkçesinin sesletimini olumsuz etkileyeceği muhakkaktır.

Bilindiği gibi, günümüz imlâsında düzeltme işareti uzatma işleviyle benzer şekillerin (adet-âdet, ama-âma, yad-yâd, vb.) ayırt edilmesinde de kullanılmaktadır. Artık bir imlâ geleneği halini alan bu tutum, işaretin çok dar bir alana hasredildiğinin göstergesidir. Ancak bugünkü yazım kurallarımızla dilimizin bazı ses ayrıntılarının hakkıyla yazıya aktarılmadığı da gözden uzak tutulmamalıdır. Mesela, **Maliye Bakanlığı – Mal Müdürlüğü, Üç bin liraya mal oldu -ne mal olduğunu bilmek** gibi örneklerde aynı kelimenin uzun ve kısa sesletiminden farklı anlamlar doğmaktadır. Aynı durum, ünlüsü kısa okunan **can** (dirlik) kelimesiyle ünlüsü uzun okunan **canıgönülden, canıyürekten, canım** (güller) örneklerinde de görülür. Bugünkü yazım kurallarımızın oluşmasında, Latin harfleriyle kabul edilen işaretsiz yazma veya mümkün olduğu kadar az işaret kullanma (User 2006: 371) tutumu etkili olsa da üniversitemizdeki ortak-zorunlu Türk dili derslerinde, öğrencilere bazı edebiyat metinleri sesli okutulduğunda, yukarıdakine benzer durumlarda, kelimelerin hepsinin kısa telaffuz edildiği, bu gibi ses ve anlam ayrıntılarının hiç bilinmediği gözlenmektedir. Her ne kadar, böylesi kelimelerin ünlülerinin uzun telaffuz edileceği sözlüklerimizde belirtilmişse de toplumumuzda sözlük kullanma alışkanlığının yaygın olmaması yüzünden, bu kelimelerdeki anlam ayırt edici uzun sesletimlerin zamanla kısılması ihtimali kaçınılmaz görünmektedir. Bu da dilimiz için ciddi bir kayıptır. Bizce, aynı kelimenin uzun ve kısa sesletimlerinden doğan bu gibi anlam farklılıkları düzeltme işaretiyle gösterilmese bile, kılavuzların ya dizin bölümlerinde bu örneklerin yanına parantezler içinde bazı açıklamalar verilmeli ya da yazım kurallarının açıklandığı kısımlarda bu örneklerdeki uzun ve kısa sesletimlerin anlamı nasıl etkilediği anlatılmalıdır.

İncelemelerimiz sırasında, TDK'nin 2005 Kılavuzu'nda, **ali** (yüksek, yüce) örneğinde de düzeltme işareti kullanmadığı gözlenmiştir. Bu tutumun arkasında, **Ali**'nin özel isim oluşu ve her yerde baş harfinin büyük yazılması gereği yatmaktadır. Ancak, Ana Yazım Kılavuzu'nun ve Dil Derneği Yazım Kılavuzu'nun kelime dizinlerine baktığımızda, **âli** (yüksek, yüce) kelimesinin düzeltme işaretiyle, hatta bu kelimeyle kurulan **âlicenap, âlicenaplık** gibi kelimelerin dahi aynı işaretle kaydedildiği görülmektedir. Bizce, sıfat olarak kullanılan **Ali** kelimesinin, Ana Yazım Kılavuzu ve Dil Derneği Yazım Kılavuzu'nda olduğu gibi düzeltme işaretiyle yazılması gereklidir. Çünkü, bu kelime cümlelerin başında yer aldığındaki düzeltme işaretinin kullanılmasının gerekçesi ortaya çıkmaktadır: **Âli** (yüce) **menfaatlerimiz bunu gerekli kılar.**

Latin harflerinin kabulünden bu yana, düzeltme işareti uzatma işleviyle, nispet i'si üzerinde de kullanılagelmıştır. 1928'deki İmlâ Lûgati'nde belirtme hâli eki ile nispet ekinin karışmasını önlemek üzere kullanılmaya başlanan düzeltme işaretinin (İL: XII), 1941 Kılavuz'unda pek düzensiz bir

biçimde kullanıldığı gözlenmektedir: **millî, ilmî, ferdî; içtimai, siyasi, medeni**. 1965 Kılavuz’unda, bu gibi ikili yazımları teke düşürmek amacıyla nispet i’si üzerindeki düzeltme işaretinin kullanımı yaygınlaştırılmış; TDK 1977 Kılavuzu’ndaysa bu ekin ünlüsü üzerindeki işaret tamamıyla kaldırılmıştır. TDK 1988 Kılavuzu’nda tekrar kullanıma sunulan düzeltme işareti, 1996 Kılavuzu’nda da nispet i’si üzerinde korunmuş; TDK 2005 Kılavuzu’ndaysa bu işaret nispet ekinin üzerinden büyük ölçüde kaldırılmıştır. Bu Kılavuz’a göre nispet eki üzerindeki düzeltme işareti, yalnızca **(Türk) askerî ve askerî (okul), (İslâm) dinî ve dinî (bilgiler), (fizik) ilmi ve ilmî (tartışmalar)**, vb. kelimelerdeki nispet ekiyle belirtme durumu ve iyelik teklik üçüncü kişi eklerinin ayrılmasında kullanılmalıdır (YK:7). Bu arada, Dil Derneğince basılan Yazım Kılavuzu’nda ve Ana Yazım Kılavuzu’nda, tıpkı TDK’nin 1977 Kılavuz’unda olduğu gibi, nispet ekinin bütün durumlarda işaretsiz yazılacağı gösterilmiştir. Bunlardan, Ömer Asım Aksoy’un başkanlığındaki bir kurul tarafından oluşturulan Ana Yazım Kılavuzu’nda nispet i’sinin yazılmaması için türlü gerekçeler sunulmuştur: İşaret kalabalığına yol açmamak, yazıda kolaylık sağlamak, işaretin konmamasının cinas sanatına engel olmadığı, Arap harfleriyle yazdığımız dönemlerde de belirtme hâliyle nispet ekinin ayrılmadığı, eserdeki gerekçelerden bazılarıdır (ANAYK: 19-20). Mertol Tulum ise nispet ekinin 1977’ye kadar düzeltme işaretiyle yazılarak gelenekleştiğini, işaretin 1977 Kılavuzu’yla kaldırılmasının bir gerekçeye dayandırılmadığını belirtir (Tulum 1989: 21). Hasan Eren de nispet i’si üzerine düzeltme işareti konmadığı takdirde hem sesletim hem de anlam hatalarının ortaya çıkacağını, bu yüzden nispet ekinin düzeltme işaretiyle yazılması gerektiğini belirtir (Eren 1987: 162-163). Yukarıda adı geçen yazarların yanı sıra, Millî Eğitim Bakanlığı da 12 Nisan 1982 tarihinde, kendi teşkilatına bir genelge göndererek nispet i’si üzerinde ve gerekli olan diğer yerlerde, düzeltme işaretinin kullanılmasının yazım birliği açısından ne derece önemli olduğunu belirtmiştir (Eren 1987: 161-162).

Nispet i’sinin yukarıda anılan çeşitli kılavuzlardaki kullanım biçimlerine bakıldığında ve bu konuyla ilgili tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda ekin, daha çok fonetik (ses)-yazım, yazım-anlam ilişkileri ile ses imlâsı-gelenek imlâsı gibi bakış açılarından tartışıldığını; hükümlerin bu açılardan verildiğini söyleyebiliriz. Oysa, nispet ekinin dilimizde kelimeye kattığı “bir şeyle ilgili olma” anlamı dikkate alındığında, ekin, diğer yapım eklerimiz gibi bir yapı unsuru (morfem) olduğu ve dildeki diğer yapı bilgisi unsurlarından (belirtme hali eki, iyelik teklik üçüncü kişi eki) farklı bir şekilde yazılması gereği kendiliğinden ortaya çıkar. Bu arada, nispet anlamını yitirmiş, bugünkü dilimizde kökü kullanılmayan ve i’si kısa okunan **tiryaki, hindi, kûfi, külli, zenci** gibi kelimelerle⁴ **altuni, gümüşi, kurşuni, armudi** gibi renk adlarında

4 **Hindi, kûfi** gibi kelimelerin kökleri birer özel isim olan Hint ve Kûfe olsa da bu kelimelerin kökleriyle olan anlam ilişkileri büyük ölçüde unutulmuştur.

son sesteki **i** üzerine düzeltme işareti konmamalıdır. Yazım kılavuzlarında da diğer dizinlerin yanında bu gibi kelimelerden oluşan bir dizin verilerek bunların dışında kalan kelimelerde nispet ekinin düzeltme işaretiyle yazılacağı belirtilmelidir. Kılavuzların bu şekilde düzenlenmesinin kullanıcılar için daha yararlı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü, Ana Yazım Kılavuzu'nda ve Dil Derneği Yazım Kılavuzu'nda olduğu gibi, ekin yazımında düzeltme işaretinin hiç konmayışı, kelimelerin anlam ve sesletim bakımlarından hatalı kullanılmasına yol açarken (Eren 1987: 162-163) TDK 2005 Kılavuzu'nun tutumu da okuyucuyu, eki her kullanacağında kılavuza bakmaya mecbur bırakmaktadır.

Bu değerlendirmelerden sonra diyebiliriz ki kullanımında az çok birlik sağlanmış olsa bile bu işaret daha uzun yıllar tartışılacaktır (Koç 2009: 1453-1468; Demircan 2007: 384-394; Yaşar 2007: 535-542). Çünkü, sorunun kaynağında işaretin hem uzatmaya hem de inceltmeye yaraması yatmaktadır (Altun 2010: 170). Bununla birlikte, inceltme ve uzatmaların öğrenilmesinin kulak dolgunluğuna bırakılması yaklaşımı (ANAYK: 21)'nin da yanlış telaffuzları engelleyemediği görülmektedir. Zaten, imlâda girilen birtakım köklü değişikliklerin sesletimi etkilemesi kaçınılmazdır. Öyle ki okullarımızda, son yıllara kadar Türkçenin doğru telaffuzuyla ilgili derslerin okutulmaması, radyo ve televizyonlarda yanlış telaffuzların gittikçe artması, halkımızın büyük bir kısmını, diksiyon (güzel konuşma) kurslarına yönlendirmektedir. Bu kursların işleticilerinin veya öğreticilerinin dil alanındaki yeterlilikleri de sorgulanmaya muhtaçtır (Sakaoğlu 2005: 299).

Yazım Kılavuzu'na ve Türkçe Sözlük'e Alınmayan Bazı Kelimeler:

TDK'nin 1996'da yayımlanan İmlâ Kılavuzu'nda **check-up, fuel-oil, walkman, western** gibi kelimelere de yer verilmiş; bu kelimeler ödünçleme olduğundan, adı geçen yayında orijinal imlâlarıyla kaydedilmişti. Bu gibi kelimelerin Türkçede orijinal imlâlarıyla yazılması, bunların dile mal olmamasıyla izah edilebilirse de böylesi yazımların zamanla kalıcı hâle gelip yaygınlaşması ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır. Bunun çaresi ödünçlemelere en kısa zamanda dilimizden karşılıklar bulup önerilen karşılıkların da yerleşmesini sağlamaktır. Nitekim TDK'nin 2005 Kılavuzu'nda, **check-up, fuel-oil** gibi kelimelerin yerine Türkçe karşılıklarına (tam bakım, yağ yakıt) yer verilmişken "Western" de resmî internet sitesindeki Büyük Türkçe Sözlük'te, Sinema ve Televizyon Terimleri Sözlüğü'ndeki "kovboy filmi" maddesine göndermeyle gösterilmiştir. "Walkman" ise Kurumun resmî internet sitesindeki hiçbir sözlükte yer almamıştır. Bu kelimenin sözlüklerden kalkmasının ardında söz konusu cihazın artık hiç kullanılmamasının da rolü olduğu muhakkaktır. Ancak günümüzde telgraf, teleks gibi cihazların da kullanımdan kalktığı ama sözlüklerde bu kelimelerin hâlâ madde başı yapıldığı bilinmektedir. Bizce, "walkman" kelimesinin de Türkçede yerleştiği sesletilme, **volkmnen** biçiminde sözlüklerde yer almasında bir sakınca bulunmamaktadır.

Bunun yanında, **hasıl** (yeşil ekin) kelimesi de Ana Yazım Kılavuzu'nda, Dil Derneği Yazım Kılavuzu'nda ve birçok sözlükte gösterilmişken⁵ TDK'nin 2005 Kılavuzu'nda yer almamış, Kurumun internet sayfasındaki Güncel Türkçe Sözlük'ten ve basılı Türkçe Sözlük'ten çıkarılarak yalnızca TDK'nin resmî sitesindeki Anadolu Ağzları Sözlüğü'nde “1. Yeni başak tutmaya başlamış yeşil ekin. 2. Yeşilken hayvanlara yedirilmek için erken ekilen ekin. 3. Tahıl sapı. 4. Kavun, karpuz, salatalık gibi bitkilerin kökenleri.” anlamlarıyla kaydedilmiştir⁶. Bizce bu kelime dilden düşmemiş olup diğer sözlüklerde olduğu gibi TDK'nin basılı sözlüğünde de internet sayfasındaki Güncel Türkçe Sözlük'te de yerini almalıdır. Zira, bu kelimenin sözlükten çıkarılması bazı imlâ sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Öyle ki TDK, **hasıl** (yeşil ekin) kelimesini sözlük ve yazım kılavuzundan çıkardığından, “olan, ortaya çıkan, görünen” anlamlarına gelen **hasıl** kelimesi Kurum yayınlarında, Ana Yazım Kılavuzu ve Dil Derneği Yazım Kılavuzu'nun aksine, düzeltme işareti kullanılmadan kaydedilmiştir. Bu durum, TDK 2005 Kılavuzu'nun “Sunuş” bölümünde, Kurumun hedeflediğini açıkça ortaya koyduğu yazım birliğini zedelemektedir.

Yazım Kılavuzlarında, Master Ekleriyle İlgili Bilgilerin Aktarılmasında Görülen Sorunlar:

TDK'nin bugüne kadar yayımlamış olduğu bazı yazım kılavuzlarında, master eklerinin yazımıyla ilgili bölümlerdeki açıklamaların yanlış anlamaları beraberinde getirdiğini belirtmek isteriz (Menz 2006:54-55, 58). Mesela, 1977 Kılavuzu'nun 24. sayfasında masterların çekimlenmesi açıklanırken, “-mek'le biten eylemliklerden sonra -i, -ı, -e, -a eklerinden biri gelirse /k/ düşer; bu eklerin -yi, -yı, -ye, -ya biçimleri kullanılır: görmek, görme-yi, görme-ye; yazmak, yazmayı, yazmaya... gibi.” bilgisi verilirken TDK'nin 2005'te yayımladığı Yazım Kılavuzu'nun 12. sayfasındaysa, “Master Eklerinin Yazılışı” bölümünde, “-mak, -mek ile biten masterlardan sonra -a, -e, -ı, -i eklerinden biri geldiğinde araya *y* ünsüzü girer: kazanmak-a > kazanma-y-a, aldanmak-ı > aldanma-y-ı, sevmek-e > sevme-y-e, görmek-i > görme-y-i.” cümlesi yer almaktadır. Bizce, bu açıklamalar kafa karıştırıcıdır; çünkü bu iki kılavuzda da koruyucu -y- sesi **-mak / -mek** master ekiyle hâl ekleri arasına getirilmiş gibi gösterilmiştir. Oysa, burada sözü edilen -y- ünsüzünün, **-ma / -me** master ekiyle ünlüler arasına giren bir koruyucu ünsüz olduğu apaçıktır.⁷ Nitekim,

5 “Hasıl”, Örnekleriyle Türkçe Sözlük, TDK En Yeni Türkçe Sözlük, TDK Türkçe Sözlük (1988), Büyük Türkçe Sözlük (Mehmet Doğan), Temel Türkçe Sözlük ve Dil Derneğinin resmi internet sitesindeki Türkçe Sözlük'te madde başı yapılmıştır.

6 “Hasıl” kelimesinin yazı dilinde kullanılmayan daha başka anlamları da Anadolu Ağzları Sözlüğü'nde kaydedilmişse de bu karşılıkları, konumuzla ilgisi olmadığından yazımıza almadık.

7 E-posta yoluyla TDK'ye gönderdiğimiz bir iletide bu konuyla ilgili görüşümüzü ifade etmiş, buna karşılık, tarafımıza, 4 Ekim 2010 tarihinde, Kurum Başkanının imzasıyla bir cevap yazısı gelmiştir. Bu yazıda, “Yazım Kılavuzu'nun hazırlanmakta olan yeni baskısında, master eklerinin yazılışı ile ilgili eleştirdiğiniz kural korunurken, bu kurala bir paragraf daha eklenecektir. Yapılan eklemeye göre: **-ma/-me** ile biten masterlardan sonra -a, -e, -ı, -i eklerinden biri geldiğinde araya *y* koruyucu

TDK'nin 1996 Kılavuzu'na baktığımızda, “-mak, -mek ile biten masterlardan sonra -a, -e, -ı, -i eklerinden biri gelirse -k ünsüzü yumuşar: ...yazmağa (başladı), ...bildirmeğe (geldim).” satırlarını okuyoruz. Bu açıklama cümlesi **-mak / -mek** masterından sonra gelen ve ünlüyle başlayan eklerin **k** ünsüzünü düşürmediğinin delilidir (İK:15). Hatta aynı kılavuzda, bu açıklama cümlesinden hemen sonra, “*Ancak masterlarda y'li yazılışa doğru güçlü bir eğilim vardır.*” satırlarını okuyoruz (İK:15). Bu cümleden de son zamanlarda masterların ünlüyle başlayan bir ekle çekimlendiği durumlarda **-mak / -mek** şeklinin değil, **-ma / -me** şeklinin daha yaygın biçimde esas alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim, Muharrem Ergin de bu durumu, “Bugün yazı dilinde -mak, -mek ekinde sonra iyelik ekleri getirilememektedir. Fakat bu şekil eskiden yazı dilinde kullanılırdı ve bugün ağızlarda da kullanılmaktadır.” diyerek açıklar (Ergin 1997: 186). Günümüzde kullanılan diğer kılavuzlardan Ana Yazım Kılavuzu'nda **almağa, vermeğe** gibi şekillerin artık kullanımdan kalkmak üzere olduğu belirtilirken (ANAYK: 42-43) Dil Derneğinin Yazım Kılavuzu'nda yalnızca -ma / -me masterından sonraki yazım biçimi örneklenmiştir (DDYK: 15), -mak / -mek eki üzerine ünlüyle başlayan eklerin nasıl getirileceği ne ilgili bölümde ne de dizinde yer almıştır. Söz konusu kılavuzun bu tutumu, ünlüyle başlayan eklerin, artık -mak / -mek master ekinin üzerine değil, -ma / -me master ekinin üzerine getirildiğini göstermektedir.

TDK'nin Basılı Yayınlarıyla İnternet Sitesi Arasındaki Bazı Farklılıklar:

Yazımın bu bölümünde, TDK'nin 2005 yılında yayımladığı Türkçe Sözlük ve Yazım Kılavuzu'yla Kurum'un resmî internet sayfası arasındaki bazı bilgilerde gözlediğimiz farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız. Mesela, **ıstırap, mustarip** kelimeleri, Kurum'un resmî sitesindeki Güncel Türkçe Sözlük'te ve aynı sitedeki Yazım Kılavuzu'nda **ızdırap ve muzdarip** şekillerine gönderilmişken basılı TDK 2005 Yazım Kılavuzu'nda **ıstırap** ve **mustarip** şekilleri madde başı yapılmış, **ızdırap** ve **muzdarip** şekillerineyse yer verilmemiştir.

Kurum'un basılı yayınlarıyla internet sitesi arasındaki bir başka farklılık da **kasıt** (amaç) kelimesinde görülmektedir. TDK'nin 1988'de yayımladığı Türkçe Sözlük'te ve 1996'da bastırdığı İmlâ Kılavuzu'nda **kasıt** biçiminde kaydedilen kelime, ünlüyle başlayan ek aldığı, yukarıda sözü edilen her iki yayında **kast-ı** şeklinde yazılmıştı. 2005'e gelindiğindeyse, basılı kılavuzda, ünlüyle başlayan ek alma durumunda, kelimenin sonundaki ünsüzün tonlulaşacağı (-sı) gösterilmiş; ancak bu sefer, kelimenin kökü **kast** biçiminde kaydedilmiştir. Fakat, internet sitesindeki Yazım Kılavuzu'na bakıldığında kelime kökünün **kasıt**, ünlüyle ek alma durumundaki yazımının, tıpkı 1988'de basılan sözlükte ve 1996 İmlâ Kılavuzu'nda olduğu gibi **kast-ı** biçiminde kaydedildiği

ünsüzü girer: *çalışma-y-a*, *kalaylama-y-a* vb.” denmektedir.

görülmektedir. Basılı kılavuzdaki **kast** yazım biçimini baskı hatasına yorarak hoş görmek mümkünse de (Nitekim, internet sitesinde bu yazım düzeltilmiştir.) ünlüyle başlayan bir ek aldıktan sonra, kelimenin, internet sayfasındaki yazım biçimiyle basılı kılavuzdaki yazım biçimi arasındaki çelişki ortadadır. İnternet sitelerindeki bilgilerin her an yenilenebileceğini, basılı yayınlardaki hatalarınsa ancak yeni baskılarda düzeltilebileceğini göz önünde tutarak bu gibi çelişkilerin giderilmesi için TDK Yazım Kılavuzu'nun sonraki baskılarını beklemekteyiz.

TDK'nin basılı sözlüğü ile internet sitesi arasındaki bir başka farklılık da şudur: Kurumun basılı sözlüğünde, **sevk, şevk, zevk, teşvik,...** gibi kelimelerin sonunda bulunan **k** ünsüzünün kalın okunması gereği belirtilmişken; Sesli Türkçe Sözlük'te aynı kelimelerin sonundaki **k** ince telaffuz edilmektedir. Belli ki TDK'nin internet sitesindeki Sesli Türkçe Sözlük hazırlanırken, sesleriyle bu çalışmaya katılanlar, kendi konuşma alışkanlıklarını terk edememişlerdir.

Sonuç

Görüldüğü üzere, Lâtin harflerini kabul ettiğimizden bu yana seksen üç yıl geçmesine rağmen, imlâmımız hâlâ doyurucu ve istikrarlı bir durum arz etmemektedir. Üstelik, yazım sorunlarımız gün geçtikçe daha da derinleşmektedir. Yazım kurallarımızın ortaya konmasında dilimizin ses yapısı ve dil bilgisi kuralları bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da belirleyici olacaktır. Bununla birlikte, gelenekleşmiş yazım biçimleri ve imlânın telaffuz üzerindeki etkisi de yazım kurallarının tespit edilmesinde göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yolda TDK'den ve Dil Derneğinden beklenen, bundan sonra basılacak kılavuzlarda, yukarıda işaret ettiğimiz ve yer yer çözüm önerileri sunmaya çalıştığımız yazım sorunlarımızın üzerine daha dikkatli bir şekilde eğilmeleri ve herkesin rahatlıkla kabul edebileceği, en az tartışmalı bir imlaya bizleri kavuşturmalarıdır.

İşaretler

A, â, Â: uzun a

î : uzun i

û : uzun u

^ : düzeltme işareti

Kaynakça

- ALTUN, H., Oytun, Düzeltme İşareti ve Türkçede Yazıldığı Gibi Okunmayan Kelimeler, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, [TAED] 43, Erzurum 2010, 167-179.
- (ANAYK) =Ana Yazım Kılavuzu, Adam yayınları, İstanbul 2005.
- DEMİRCAN, Ömer, “Şapka” Yazımın Neresinde?, Alıntı Sözcüklerin Yazımında “İncelik” ile “Uzunluk” Ayrımı, Çağdaş Türk Dili, Eylül 2007, S: 235, s.384-394.
- DEVELLİOĞLU, Ferit- KILIÇKINI Neval, En Yeni Büyük Türkçe Sözlük, Rafet Zaimler Kitabevi, İstanbul 1975.
- (DDYK) =Dil Derneği Yazım Kılavuzu, Dil Derneği yayınları, Ankara 2002.
- DOĞAN, Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, Beyan yayınları, İstanbul 1989.
- EREN, Hasan, Yazımda İkili “Çözüm”, Türk Dili, Ekim 1987, C: LVI, S: 430, s. 161-169.
- ERGİN, Muharrem, Edebiyat ve Eğitim Fakültelerinin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümleri İçin Türk Dil Bilgisi, Bayrak yayınları, İstanbul 1997.
- HATİBOĞLU, Vecihe(Kılıçoğlu), İmlâ Kılavuzu ve Konuşma, Türk Dili, Eylül 1966, C:XV, S:180, s.1095-1096.
- (İK)=İmlâ Kılavuzu, TDK yayınları, Sayı: 525, Ankara 1996.
- (İL)=İmlâ Lûgati: İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1928.
- KOÇ, Raşit, Düzeltme (İnceltme, Uzatma) İşaretinin Kullanımı ile İlgili Tartışmalar, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2009, Volume 4/3 Spring: 1453-1468.
- MENZ, Astrid(Schroeder, C. ile birlikte), Kılavuzlarda ve Kullanımda Türkçe İmla, Türkiye’de Dil Tartışmaları, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Örnekleriyle Türkçe Sözlük, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, Ankara 1995.
- SAATÇİ, Önder, Yozlaşan Kültürümüzün Etkisi Altındaki Türkçemiz, Akpınar Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, Temmuz-Ağustos 2008, s. 42-43.
- SAFA, Peyami, Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca, Ötüken yayınları, İstanbul 1999.
- SAKAOĞLU, Saim, Türkçenin Güncel Sorunları, Türk Dili, Ekim 2005, C: XC, S: 646, s. 294-307.
- TDK, Büyük Türkçe Sözlük, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>
- TDK, Güncel Türkçe Sözlük
- TDK, <http://tdk.org.tr/TR/Genel/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAAF6AA849816B2EF4376734BED947CDE&Kelime=>
- TDK, Sesli Türkçe Sözlük, <http://www.tdkterim.gov.tr/seslisozluk/>
- TDK, Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü, <http://tdkterim.gov.tr/ttas/>
- Temel Türkçe Sözlük (Şemsettin Sami Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kamûs-ı Türkî), Tercüman Genel Kültür Yayınları, İstanbul (tarihsiz).
- TSENG, Lan-Ya, Harf İnkılabından Bugüne Kadar Türkçe Kelimelerin İmlâsı Üzerine Bir Değerlendirme, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2009, Volume 4/3 Spring, s. 2190-2204.
- TULUM, Mertol, Ne Dediler, Ne Yaptılar?, Türk Dili, Temmuz 1989, C: LVIII, S: 451, s. 1-41.
- Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu yayınları, Ankara 1988.
- USER, H., Şirin, Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri, Akçağ yayınları, Ankara 2006.
- YAŞAR, Hürriyet, Uzun ya da İnce Sesler, Çağdaş Türk Dili, 2007, S: 238, s. 535-542.
- (YK) = Yazım Kılavuzu, TDK yayınları, Sayı: 859, Ankara 2005.
- (YİK)=Yeni İmlâ Kılavuzu, TDK yayınları, Sayı: 235, Ankara 1965.
- Yeni Yazım Kılavuzu, TDK yayınları, Sayı: 309, Ankara 1977.
- ZÜLFİKAR, Hamza, İmlâmızın Geçirdiği Evrelerden Örnekler, Türk Dili, Şubat 1991, C: 1991/I, S: 470, s. 65-76.

Some Words on Our Spelling

Önder Saatçi

Abstract

In this article, some of our writing problems are dealt with as subheadings and each of them is evaluated one by one. It is stated that these arrangements are inadequate to adapt our language (Turkish) to writing, by reminding the writing format of some words which are formed with "Hane" in spellers and the rules related to caret; it is also pointed out that these arrangements cause articulation disorders in some words. Therewithal, knowledge about some words that are not included in a speller and a dictionary and writing problems that these words caused is given as well as some suggestions are made on this subject. In the last two subheadings of our article, some deficiencies and faultinesses that we observed in arranged writing spellers are evaluated.

Key Words: Orthography, Spelling, Pronunciation, Acoustic.

İmlâmız Üzerine Birkaç Söz

Önder Saatçi

Özet

Bu makalede yazım sorunlarımızdan birkaçı alt başlıklar halinde ele alınarak her biri hakkında değerlendirilmelerde bulunulmuştur. "Hane" kelimesiyle oluşturulan bazı kelimelerin kılavuzlardaki yazım biçimi ve düzeltme işaretiyle ilgili günümüzdeki kurallar hatırlatılarak bu düzenlemelerin, dilimizin yazıya aktarılmasında yetersiz kaldığı belirtilmiş; hatta bu düzenlemelerin, bir kısım kelimelerde telaffuz bozukluklarına yol açtığına işaret edilmiştir. Bunun yanında, yazım kılavuzuna ve sözlüğe alınmayan bazı kelimeler ve bunların yol açtığı yazım sorunları hakkında bilgi verilmiş; bu hususta bazı öneriler getirilmiştir. Makalemizin son iki alt başlığındaysa bazı yazım kılavuzlarının düzenlenmesinde gözlediğimiz eksiklikler ve aksaklıklardan söz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İmlâ, Yazım, Türkçe, Telaffuz, Sesletim.

Tartışma / Kitabiyât

Atilla Mülâyim
Öner Buçukcu
Ömür Buçukcu
Osman Oğuz Demir

İslâmcılık: Karakışta Kalan Göçmen Kuş

Atilla Mülayim

Birinci dünya savaşından sonra kurulan dünya, İslâm âlemi diye bir mefhumun var olmaması üzerine kurulmuştu. II. Dünya Savaşı'na kadar dünyanın bölüşümü üzerine anlaşılamayan sistemin ağa babaları, yeni bir savaş çıkarak dünyanın paylaşımını kısa bir süre de olsa gerçekleştirdi. Bu durumu iyi okuyamayanlar tarihin çöp kutusunda yerlerini almak için ısrarcı oldu. Bakış açılarının neye dönük olacağına karar veremeyenler, başkaları tarafından yönlendirilmeyi nimet bilenler, kendi geleceklerini belli süre için dahi olsa sağlama alınmasını lüks olarak kabul ettiler.

Kendi geçmişini tanzim etmek imkânını ellerinde bulunduramayanların gelecekteki bildirecekleri olamazdı. Olmadı da zaten.

Evet, durumun vahameti karşısında pozisyonlarını düzenlemeye çalışmak yerine bu hakikati yok sayarak, kurdukları düşünce yapılarını tarumar etmeye yanaşmayanlar geleceklerini tıkadıklarından habersizdi.

Modern hayata bakıştaki şaşılık, sorunlara karşı tedbirsizlik, hayat karşısında her zaman kısır ve palyatif tedbirler, bir çok kişinin başlarını koyacakları bir mekân bulamamalarına neden oldu. Kendilerinin dahil olmadığı hayatı gelecek nesillere bırakan kuşaklar, kötü miraslarından dolayı mirasçıların yepyeni sorunlarla boğuşmalarına kapı aralamış oldular.

Türkiye'de İslâmcı düşüncenin, Türkiye üzerine söz söylemede başarılı olduğunu söylemek pek de mümkün değil. Modern bakış açısı ve tarihsel miras üzerine aldıkları tavır nedeniyle sarıh gelecek inşası da çok mümkün olmadı. Çünkü İslâmcılar kendi olma konusunda pek de çalışkan olmadılar. Konjonktürün icbar ettirdiği yönde ilerlemeyi gelişme, büyüme zannederek teşevvüş zihinlerini daha da karmaşık yapıların içine soktular. Zihinsel dünyaları berrak olmayan İslâmcıların ulaşacakları yer de aynı şekilde berrak bir hakikate açılmadı. Hakikati parçalaya parçalaya sonunda tüketen İslâmcılık düşüncesi, kurmayı planladıkları dünyadan beslenmedikleri için ne birikimleri oldu, ne de sonraki kuşakları temel attı. Güdük ve kadük bir söylemi tekrarlaya tekrarlaya bugüne kadar geldiler. Bu onlara ne getirdi?

Hiçbir şey. Hiçbir zaman bu yakanın yerlisi olmadıkları gibi, sistemin lord-

larının ehlileştirici politikalarının sürdürücüsü olmayı tercih ettiler. Ne yapmak istediklerini değil, ne yapacaklarını net ve cüretkar biçimde konuşmaya başladılar. Başka, yabancı bir düşüncenin yerlisi olma hevesine tutuldular. “Romantikliğe gerek yok dünya gerçek ve değişiyor bizde bu değişimde yerimizi almalıyız! Zaman bunu gerektiriyor, Müslümanların menfaati için bu gemiye binmek gerek.” Dünyanın kahrını çekilir mi kıldı bu bakış? Yeni, yepyeni bir dünya mı kurdurdu?

Kapitalizmle Tanımlanan İslâmcılık

Türkiye’de İslâmcılık 1980 sonrasında çok farklı bir kanalda ama devamlı büyümeye, güçlenmeye başladı. 12 Eylül askeri darbesi İslâmcıların hareket alanını genişletmeye yaramıştı. Türkiye’deki aksiyon grupları darbeyle birlikte ya bitirildi ya da küçültülerek romantik bir konuma indirildi. Askeri darbe sadece İslâmcıların yolunu açarak neyi murat etti? Dayanaksızlığı, edilgenliği, itaate, ulul emre yatkınlıkları onların seçiminde büyük rol oynadı. Yeni kurulacak düzende sistem dejenere edeceği ve kullanımında hiçbir sorun yaşamayacağı bir grubu tercih emişti. İslâmcılar askeri düzene açık çek vermişti. Hiçbir sorun çıkarmayacağını deklare etmiş, “her şeyi ben yaparım, benim üzerimden her türlü işler çevrilebilir, zorluk çıkarılmaz” garantisi vermişti. 90’lı yılların sonunda da benzer sahneler tekrarlandı.

Türkiye’de İslâmcı düşünce, genelde tarihsel sürecin bütününde özelde de seksen sonrası yerli hiçbir düşünce üretmedi. Yerli düşüncenin ne olduğunu öğrenmek isteyenler “biz Türklerin” tarihsel sahneye çıkışına bakabilir. Doğru bir tarih okuması soruların cevaplarına götürür. İslâmcılık düşüncesinde bunların hiçbirisi olmadı. Kapitalizmin dini olanı sevmesini fırsat belleyen İslâmcılar üretmedikleri yerli düşünce nedeniyle hep başka hesapların arasında kaldı. İslâmcıların kapitalizme yatkın oldukları bugün daha net görülebilir. İslâmcılık çıkışı itibarıyla modern metodolojiyi içselleştirmişti ama geldiği nokta Batılı düşünceyi yenileyecek düzeyde.

İslâmcılık düşüncesinin içerik ve form olarak değişime uğradığı uzun süredir dile getirilerek, tartışılmakta. Evet, bu düşünceye inanacak olursak eğer bir kabuk değiştirmenin yaşandığı söylenebilir. İslâmcılık düşüncesi bu değişim içinde dünyanın gidişatı, bu süreç içinde Müslümanların konumu üzerinde etraflı şeyler söyleyemedi. Dünyayı, varlığı okumada yetersiz kaldı. Böyle bir iradeyi göstermeyeceği zaten baştan belliydi, zira yerli düşünce demek biraz da dünya, evren algısı üzerine söz söylemekti. İslâmcıların varoluş üzerinde tasarrufta bulunmaktan çok para ve kariyer uğruna gündelik politikalar ürettiği gelinen aşamada daha net görüldü.

Bu süreç gösterdi ki bildiklerimizin yanlış olması güvenilir bir alanımızın olması anlamına gelecekti ama bildiklerimizin, bilineceklerin bu dünyada kullanılan araçların, sanallığı, hayatta yaşamsal alanların hepsine yönelik uygulanan aşırı baştan çıkarma hiçbir temel düşüncenin varlık alanı bulamayacağını gösterdi. Kime gösterdi? Değerlerinin toptan inkârını savunan ve yeni değer üretiminin zaman kaybından başka bir işe yaramadığını düşünenlere... Nihilizmin doruklarındaki İslâmcıların üzerinden Türkiye’deki iddia sahiplerinin hepsine...

Simülasyon Olarak İslâmcılık

İslâmcılık hareketi içten içe çürümekteydi. Bunu sancılı dönem olarak kabul etmekte çürümeye dahil bir algı yanılmasıydı. Çürüme kapitalizmin nimetlerinin kullanımında sorgulama gereği duyulmamasıyla iyice arttı. İslâmcılık kendini toparlayıp bu çürümeden kurtulmak yerine geldiği konumu sağlamlaştırmanın yollarını aradı. İktidarı muhkemleştirmek temel gaye halini aldı. İslâmcılık düşüncesinin zirvesi gücün kullanılmasındaki hazdaydı. Haz İslâmcıları bu ismi kullanmaktan alıkoyacak derecede yedi bitirdi.

Sağlam bir dünya tasavvuru kuranların cenaze törenlerini yapma hevesleri, bu dünyayı tutmaya devam edebilirler artık. Sağlam ve sahih bir dünya görüşünü kendilerine elzem görenler, “yola bu amaçla çıkacaksa çıkalım yoksa neden boşa meydana kirletiyoruz” düşüncesinde olmadıkları sürece atılacak adımlar her zaman akıl kalacak.

İslâmcılık, düşünce üretmedi, politika geliştiremedi, ne kısa vadeli ne de uzun erimli strateji içinde oldu. Baudrillard’ın simülasyon kavramına tam oturacak biçimde bunların hepsinin sanalını üretti. Varmış gibi yaptı, düşünüyormuş gibi davrandı, gelecek kurgusu oluşturduğu izlenimi verdi. Başörtüsü, imam hatiplerin katsayı problemi dışında tutamak noktaları yoktu. İslâmcılık üniversitelerinin elinde intihar ettirildi.

Eleştirel düşüncenin olmaması, yapılacak ilerlemenin düşünce planında gedikler vermesi, açılacak yolların tıkanmasına sebep oldu. Sağlam adımlarla ilerlemesi gereken bir hareket pragmatik düşüncenin dümenine girerek kendini bir şekilde yok etti.

“Eğer ödleler, eski düşüncelerine bir yirmi yıl daha sadık kalsalardı, çöküşü ve dayanaklı kapitalizm, 2008’de sadece ana caddelerdeki para çekme makinelerini muhafaza edebildiğine tanık olacaktı.” Evet Terry Eagleton’ı dinlenmiş olsaydık bu olaya şahit olacaktık. Kapitalizm ve onun doğurduğu bu aşağılık dünya düzeninin savunucusu durumuna düşürülmek gibi bir hataya sınılmasaydı, olayın rengi çok değişik olacaktı. Sorunlar üretmede mahir olanlar, sorunu başında halletmeleri gerekirken göz ardı ederek ya da küçümseyerek yollarına devam ettiler. Burada ki yanlış görmeyip, kandırılan zihinlere geri dönüşü olmayan yola girdiklerini hatırlatacak bir babayiğit gelmedi. Acımasızlık yapmayalım, geldi de dinleyen olmadı.

Hakikatin üstünü örtmeye çalışanlar bunu iktidarlarının gücünü kullanarak yaparlar. Ve iktidar’ın bu karanlık yüzü yani insanlara her dediğinin doğru olduğunu ayartması, insan teki için aşağıların en aşağına savrulma demektir. Yeni durum – iktidar olmanın dayanılmaz hafifliği – İslâmcılık denen yapılanmanın öyle çokta matah bir şey olmadığını ortaya çıkarması açısından çok ilginçtir. Bu yeni hale kendilerini kondurmakta hiç yabancılık çekmeyen “eski tüfekler” öyle uzun boylu bir açıklama gereksinimi de hissetmeden “yola devam” nakaratları arasında tarihin çöplüğünde yerlerini almaya hazır halde beklemekteler.

Batı medeniyetin bir nüvesi olan Kapitalizm, tüketim toplumu oluştururken bildik bir takım duygu parçacıklarının da bir daha yerinden kalkmayacak

bir şekilde kalbimizden gönlümüzden ve de geleneksel hayat nizamımızdan koparttı. Bu öyle sancılı bir süreç falan değildi. Yüzyıl öncesine göre daha deneyimli olan Kapitalistler deneyimlerini nefis bir şekilde kullandılar ve dedelerinin bu işe bulaşmaktan sarfi nazar ettiğini, torunlarında tutturmanın başarısını yaşadılar, yaşıyorlar.

Modern hayatı kurgulayıp önümüze getirenler kendi yaşam biçimlerini zihinlerimizi kodlamada başarı gösterdiler. Üretim araçlarını önümüze koyanlar kapitalizmin tohumlarını atmaya başladıklarında bu işin tüketimle sonuç alınacağı bir dünyayı inşa ettiler. Üretim araçlarının değişime uğraması yeni bir tarz oluşmasına da katkı sağladı. Üretim araçlarını kendi benliğinden bir şeyler kopartma pahasına dört elle sarılanlar, kayıp-kazanç hanelerini kontrol ettiklerinde kar hesabı yapmayı kendi dünyevi çıkarları açısından elzem kabul etti. Yapılanlar tam da burada bizi ilgilendirmesi gerekirken, yolun aslında bu olmadığını ve gerekirse yeni gerekçeler dizebileceklerini açıkça ortaya koymaktan çok birbirimizi çekiştirerek hayatın akışına yön vermeye kalktık. Neyse ki sorunu bilmek bahtiyarlığına erenler de yok değildi.

Silikonlu Fikirler ve İslâmcılık

Jean Baudrillard “Silikonlu göğüsler yatay durumda bile dik kalabiliyorlar. Silikonlu düşünceler de asla pörsümüyor ve bağlamları ne olursa olsun tek başına ayakta kalabiliyorlar.” der. Sakin ve çevrimsiz bir yaşamın ayaklarında kanat çırpın yırtlaz kalabalık yere sürünmeyi bir bahtiyarlık nişanesi olarak göğüslerinde taşır. Düşüncenin “namus” bekçileri terfi olacakları günü, yapacakları işe odakladıklarının bilinciyle hareket alanı açtıkları yerde doğrulurlar. Namus uğruna verilen uğraşta hapsoldükleri her ne ise kendi yerlerini sağlamlaştırmaktan başka bir anlamı ifade etmez.

Kapitalizmin kurduğu ve yerine başka bir şeyin getirilmesine imkan vermeyen bu yaşam biçimi tüm insanlık tarihini sıkı bir kontrolden geçirmek ihtiyacını da vakur bir şekilde yapmak hevesi gösterdi. Vakur bir şekilde çünkü yüzyıllardır sürdürdükleri yeni dünya düzenini “başka yol yok” fikriyle birlikte işlettiler.

Sonuç yerine söyleyeceğimiz bizi anlamlar dünyasından çok yalnızlar dünyasına yakın kılıyor. Jean Baudrillard o keskin netliği içinde sert bir resim çiziyor: “Fotoğrafı çekilen her nesne, geri kalan her şeyin kaybolmasının bıraktığı izden başka bir şey değildir.” Tamiri imkânsız geri kalmışlık, nesnelerin dünyasında kaybolan bir sürü imkânsız aşıkârlıklar, içinde olandan çok “varkalmak” serüveninin körleştirici azmanlığını tatmak, bu teknik başarının doruk noktasında gerçekliğin esamesi okunabilir. Hakikatin değil. Sonuç çıkmazı karşısında ticarileşen kutsallık, soytarısı olmayan padişah haline düşmenin onarılmaksızın acı içinde kıvrınması...

Ve sonu karakışta kalmış bir kuşun bir daha hiç göçmen olamayacağı bir yalnızlık.

Kitabiyât

Ahmet Çiğdem, Taşra Epiği-Türk İdeolojileri ve İslâmcılık, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001. (172s.)

Öner Buçukcu

Türkiye’deki meseleleri değerlendirme tarzınız ne olursa olsun bir hakikati teslim etmek zorundasınız: Birikim Dergisi Türk entelektüel hayatına yeni bir soluk olmuş, zaten sıfıra yakın olan çizgisinin üzerine çıkan bir çaba olarak dikkat çekmiştir. Derginin özellikle Soğuk Savaş döneminin belli başlı kalıplar yıkıldıktan sonra Türk islâmcıları ile Türk sosyalistlerinin karşılıklı alış-verişte bulunabildikleri bir platform haline gelmesi bugün gelinen nokta açısından oldukça önemlidir.

“Akıl ve Toplumun Özgürleşimi&J.Habermas Üzerine Bir Çalışma”, “Bir İmkân Olarak Modernite-Weber ve Habermas”, “Aydınlanma Düşüncesi” gibi eserleri de olan Prof. Dr. Ahmet Çiğdem’in Birikim Dergisi’nde çeşitli zamanlarda yayınlanmış yazılarının gözden geçirilmiş şekliyle bütüncül bir biçimde okuyucuya sunulduğu “Taşra Epiği-Türk İdeolojileri ve İslâmcılık” Türkiye’de bir “anlatı kütlesi” halinde var olduğunu söyleyebileceğimiz düşünce biçimlerini daha anlaşılır kılmayı amaçlıyor. Yazar çağdaş Türkiye’de düşünce biçimlerinin muhtevasına ilişkin tespitlerini ise tarihsel bir bağlam çerçevesinde oluşturuyor.

Ahmet Çiğdem kitabın giriş bölümünde “kemalizm” üzerinde duruyor. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucu aklı olan kemalist düşüncenin resmi olması sebebiyle zaten ideolojik olduğunu söyleyen Çiğdem’e göre kemalizm’i adlandırırken ona “resmi ideoloji” diyerek aynı şeyi iki kere adlandırmış oluyoruz.

“Resmi ideolojinin kendisi bir ideoloji değildir, bir sevk ve idare zanaatıdır. Sözlüğü yoktur ama bir alfabesi muhakkak vardır. Anlamdan çok işareti yeğler, bu nedenle ansiklopediktir, bu nedenle derinlikten çok yaygınlık endi-

şesi taşır. Kendisini sosyolojiden çok hukukta kurmaya çalışır.(s.25-26) (...) Kemalist ilmi hâl koyduğu toplumsal hedefleri gözetebilecek bir içsel mantık geliştiremediğinden sık sık kemalizmi yeniden tanımlamayı yahut kemalizmin orijinal tanımlarına dönmeyi kendisini korumanın en yetkin yolu olarak görecektir. Kemalist ortodoksi bu orijinal tanımda sadece kendisini değil bütün gerçekliği ve o arada da toplumu bulmak ister.(s.32)”

Türkiye’deki ideolojiler üzerinde kemalizmin şekillendirici etkisi olduğunu savlayan Ahmet Çiğdem’e göre Kemalizm bu topluma ve bu toplumun tarihine ait bir vakı’a olarak değerlendirilmelidir. Diğer bir ifadeyle Çiğdem’e göre kemalizm Türk toplumsalında var olan modernleşme algı ve kaygısının bir versiyonu olarak değerlendirilmelidir. Kemalizm kendisine bir toplumsal meşruiyet zemini yaratabilmek için ilk günah yaratmada başarılı olamamış olsa da “kendisine atfedilen ve toplumun geri kalanının vicdanını temizlemeye yarayan günahlar için” iyi bir adres olabilmıştır. Bu bağlamda kemalizm Türkiye’de bir takım düşünce biçimlerinin kendi meşruiyetlerini sağladıkları ilk günah metaforu olarak da işlevseldir.

“(...) kemalizmin en büyük keşfi, İslâm’ı bir kültür olarak bırakmanın, ona bir cemaat bahşetmekle eşanlamlı olacağını görmesidir. Dolayısıyla kemalizm kendi politik kârını, İslâm’ı siyasal bir kategori olarak yaşatmaktan devşirmiştir. Nitekim ancak İslâmî talepler var olduğcadır ki kemalizm kendi haklılığını türetmekte zorlanmamıştır.(s.171)”

Türk islâmcılığı kurgulanırken sıklıkla atıfta bulunulan kavramlardan bir diğeri olan muhafazakârlık üzerine de ayrı bir başlık açan ve tarihsel serüveni üzerine analizlerde bulunan Çiğdem, modernizm-reaksiyoner modernizm-muhafazakârlık gibi kavramsallaştırmalar aracılığıyla Türk muhafazakârlığının resmini çizmeye gayret etmiştir.

“Türk muhafazakârlığı oluşum dönemindeki politik istikrarsızlığının açtığı boşluğu daha sonraki dönemlerinde kültürel bir saldırganlıkla doldurmaya çalışmıştır. Buna mukabil Stern’in ‘muhafazakârlık politik hâkimiyetinin bedelini kültürel sefaletle öder’ belirlemesini hatırlatan biçimde politik iktidarsızlık döneminde muhafazakâr düşüncenin sahip olduğu derinlik yerini katı bir sağcılık ve anti-komünizme terk edecektir.(s. 59)”

Yazar eserinin bu bölümünde “Huzur üslubu” diye adlandırdığı özellikle Ahmet Hamdi Tanpınar, Peyami Safa, Ali Fuad Başgöl gibi entelektüeller çerçevesinde şekillenen muhafazakârlık türünün tarihîlik kavramına sahip olma kılığıyla daha en baştan batıcılık, islâmcılık ve milliyetçilik gibi büyük anlatıların düştüğü tuzaktan kurtulduğunu; diğer büyük anlatılardan farklı olarak toplumu sıfırdan kurma stratejisine sahip olmamakla bir adım öne geçtiğini ifade etmektedir. Yazar bu durumu toplumu sıfırdan yaratmak isteyen düşünce biçimlerinin içerdiğinden daha fazlasını dışlamak zorunda olduğu tezinden

yola çıkarak dile getirmiştir. Ancak Çiğdem, “Huzur üslubu” henüz tam gelişkinlik elde edememişken 1950’de Türkiye’de muhafazakârlığın müthiş bir kırılma yaşadığını savunmaktadır. Yazara göre en gelişkin ifadesini daha sonraki yıllarda Özal’la bulacak olan “mühendis muhafazakârlığı” (ki yazar Millî Görüş’ü de buna eklemektedir) muhafazakâr söylemde teknokrat bir tezin hâkim olması ile neticelenecektir.

Takip eden bölümde Türk islâmcılığı üzerinde duran yazara göre 80’lerden sonra şekillenen islâmcılık kendi ön tarihinden sosyolojik olarak farklılaşmıştır. Yazar bu durumun ortaya çıkmasında taşralı küçük burjuvazinin(eşraf) karakterinin tedrici bir biçimde değişmesinin, bahse konu sınıfsal yapının zamanla kentli ve eğitilmiş bir özellik kazanmasının önemine dikkat çekmektedir. Yazara göre tam da bu yıllara rastlayan islâmcı çevrelerdeki sivil toplum hareketi (köy ve kşabalarda kurulan dernekler, vakıflar, Orta Anadolu’da yaygınlaşmaya başlayan holdingler, MÜSİAD vb. örgütlenmeler) islâmcılığın(ve dolayısıyla Müslümanların) kapitalist entegrasyon süreci içerisinde yeniden üretilmesini sağlamış; hareketin sınıfsal istikrarının korunmasında da pay sahibi olmuştur.

Ahmet Çiğdem tam bu noktada Sezai Karakoç tarafından kodifiye edilen “Diriliş” düşüncesine ayrı bir paragraf açmaktadır. Ahmet Çiğdem İslâm’ı bir medeniyet olarak kuran ve medeniyet esasında savunan Diriliş islâmcılığının Türkiye’de muhafazakârlıkla islâmcılığı birbirinden ayırt etmiş olması açısından kayda değer bir çaba olduğunu ifade etmekte; ancak günümüzde Sezai Karakoç’un etkisinin sadece şairlik vasfıyla sınırlı kaldığına temas etmektedir.

Türkiye’de dergi yazılarının bir araya getirildiği kitaplar genellikle okuyucuda “yamalı bohça” hissi uyandırmaktadır. Ancak Çiğdem’in Taşra Epiği isimli eseri kendi içerisinde bir bütünlük ve özgün fikirler ihtiva etmektedir. Çiğdem’in kitapta savladığı islâmcılık açısından önem arzeden tez Türkiye’de tedavülde bulunan bütün düşünce biçimlerinin bir şekilde kemalizmin damgasını taşıdığı, onunla karşılıklı olarak ilişki kurduğu ve neticede onun söylemsel düzeyde farklı bir formuna dönüştüğüdür. Çiğdem’in kurduğu anlatı Türkiye tarihini bir “çağdaşlaşma/modernleşme” serüveni olarak linear biçimde tasarlayan düşüncenin yansıması durumundadır. Bu çerçeve islamcılığın kemalizmin farklı formlar altında devamı olduğu tezinin ileri sürülebilmesi için en uygun olanıdır ancak Türkiye tarihinin sadece çağdaşlaşma tarihi olarak anlamlandırılması onun yumuşak karnını oluşturmaktadır. Bununla birlikte yazarın kemalizmin İslamî olanla kurduğu ilişkiye dair tespitleri dikkat çekicidir. Taşra Epiği Türkiye’de İslâm düşüncesi üzerine çalışan kimselerin muhakkak okuması gereken bir çalışma olarak not edilebilir.

Timur Kuran, İslâm'ın Ekonomik Yüzleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. (304 s.)

Ömür Buçukcu

Eser 1989 ile 1997 yılları arasında yayımlanmış altı makaleden oluşmaktadır. Kuran bu kitabında, özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm coğrafyasında ön plana çıkarılan İslâm ekonomisi meselesini irdelemiş, İslâm'ın ilkelerini günümüz ekonomilerine, özellikle de İslâm dünyasındaki ekonomik yaşama uygulama çabalarına ışık tutmaya çalışmıştır.

Kuran'ın kitabı; İslâm ekonomisi, İslâm bankacılığı gibi meselelerin amansız savunucuları adına ciddi sorgulamalar getirmektedir. Kuran'ın kitabı boyunca vurguladığı temel tez aslında; günümüzde vaaz edildiği gibi bir İslâm ekonomi doktrininin bulunmadığı, yine günümüzde İslâm ekonomisi diye vaaz edilen öğretinin henüz daha uygulama aşamasının en başında geçerliliğini yitirdiği, bu bağlamda İslâm ekonomisi meselesinin esasında İslâmcılığın ortaya koyduğu bir argüman olarak değerlendirilmesi gerektiğidir.

Yazar uzun yıllar yapmış olduğu İslâm iktisadı araştırmaları konusundaki fikrini kitabın henüz başında kendince şöyle özetler: *Hem İslâm dünyasının ekonomi tarihi hem de günümüzdeki İslâmcıların din adına geliştirmeye çalıştıkları kurumları incelemekten bir şey öğrenmişsem, o da İslâm'a dayandığı söylenen çağdaş ekonomik yaklaşımlarla İslâm tarihinde görülen ekonomik yaklaşımlar arasında uçurumlar bulunduğudur. Bu bakımdan kitaba İslâmın Ekonomik Yüzleri başlığını uygun gördüm. Kaldı ki, çağımızdaki İslâmcı yorumlar arasında bile büyük tutarsızlıklar bulunmaktadır. Kitaptaki altı bölümün ortak temalarından birisi, İslâm'dan esinlenen ekonomik program ve uygulamaların yedinci yüzyıldan günümüze dek hep çeşitlilik gösterdiğidir. (s.12)*

İslâm ekonomisi meselesinde ayrıca ele alınması gereken İslâmî banka meselesinde yazar, modern bir iktisatçı gözüyle ciddi irdelemelerde bulunur ve aslında İslâmî banka denilen kurumların diğer bankalardan farkı olmadığına dikkat çeker. İslâm bankalarında hesapların büyük bölümünü oluşturan ortaklık şekillerinden ''murabaha'' ve ''icare'' sözleşmesinin, şu an İslâm bankalarında uygulanan şeklinin batı iktisat literatüründeki finansal risk ve finansal kiralama uygulamalarından pratikte bir farkının olmadığı Kuran'ın dikkate alınması gereken tezleri arasındadır. İslâmî bankacılık meselesi Kuran'ın kitabı boyunca değinmekten vazgeçmediği meselelerden birisini

oluşturur. Yazarın İslâmî bankalar hakkındaki fikirleriye yaptığı şu düşündürücü alıntılamlarda saklıdır:

İslâmcı düşünürlerin ütöpik iddialarına rağmen, İslâm bankalarının uygulmaları geleneksel bankaların uygulamalarından çok farklı değildir. Geleneksel bir banka açıkça faiz alırken, bir İslâm bankası yakın oranda komisyon almaktadır. İslâm bankacılığını incelemiş olan bir Malezyalı şöyle yazar: Aradaki tek fark İslâm bankalarının görevlileri takke giyerken, geleneksel bankadakilerin papyon takmalarıdır. (s.102)

Yazar, banka konusunda getirmiş olduğu eleştirileri zekât konusunda da sürdürür. Kuran, zekât kurumunun işleyiş safhasında İslâmcı ütöapistlerin vurguladığı tezlerin geçerli olmadığını ifade eder. İslâm ekonomisi meselesinde ayrıca bir yer edinen Pakistan'daki (İslâm ekonomi anlayışının temelinde Pakistanlı düşünür Mevdudî'nin çabaları ve uygulamanın Pakistan ayağı dikkate alınmalıdır) zekât müessesesinin pratikteki karşılığını inceleyen yazar şu cümleleri kaydeder:

“Resmi kaynaklara göre 1980-88 döneminde zekât kaynaklarının yüzde 58'i dul, yetim ve sakatlarda dâhil olmak üzere çalışamayacak durumda olanlara geçinme yardımı olarak verilmiştir. Ancak verilen yardımlar çok azdır. 1980'li yıllarda bir kişinin temel gıda harcamaları ayda yaklaşık 22 dolar gerektirirken zekât olarak verilen yardım, genellikle kişi başına 4 dolarla 8 dolar arasında değişmiş, kimi bölgelerde 1 doları aşmamıştır. Bir milyon Pakistanlı zekât yardımı görmekteydi ki bu sayı yoksulluk sınırı altında yaşayan Pakistanlıların yaklaşık yüzde 10'una eşittir. Bu duruma değinen bir resmi rapor, sekiz yıldır yürürlükte olan devlet yönetimindeki zekât sisteminin eşitsizlikleri azaltmadığını yazar. Ne dilencilerin sayısında belirgin bir düşüş olmuş, ne de yoksulluk azalmıştır. Bu koşullar altında ‘‘insanlar yalnızca sisteme olan inançlarını değil, aynı zamanda İslâm'ın daha iyi bir ekonomik düzen sunduğu yolundaki inançlarını yitirmeye başlamıştır.’’ (s.51)

Kitap baştan aşağı tetkik edildiğinde dikkat çeken şey yazarın çağdaş İslâm düşünürlerinin bilhassa iktisadî planda ortaya atmış oldukları fikirlerini ciddi biçimde analiz etmiş olduğudur. Çağdaş İslâm düşünürlerinin iktisadî alana getirmiş oldukları bazı açılımları pratik alanda test ederek onları ütöpyacı diye niteleyen yazarın bu tutumu aslında pek anlamlı gözükmemektedir. Özellikle laik-seküler idare tarzına sahip ülkelerdeki ya da ekonomik bakımdan geri kalmış ülkeler arasında gösterilen ülkelerdeki İslâm ekonomisi adına yapılanları teoriyle çelişir olarak sunup, teorisyenleri ütöapist olarak nitelemesi pek anlamlı değildir. Yani zekât kurumunun işlerliğinin teoride vaaz edilen söylemlerle uyuşmamasının ya da İslâmî bankaların uygulamada düşmüş oldukları çıkmazların egemen iktisat disiplini, küresel sistem, sömürülme durumu gibi

etkenlerden bağımsız olarak değerlendirmek ve bir nevi suçu İslâm ekonomisine ve İslâm düşünürlerine yüklemek pek makul gözükmemektedir.

Egemen iktisat disiplini çerçevesinde düşünülmesi halinde İslâm ekonomisinin olabilirliğini kabul etmemek şaşırtıcı değildir. Bu perspektiften İslâm ekonomisi anlatısına eleştiri getiren yazarın eleştirileri anlamlı olmakla birlikte, İslâm ekonomisi konusundaki eleştiriyi aşan; reddeder mahiyetteki ifadeler ise pek anlamlı gözükmemektedir. Yine de egemen iktisat disiplini ışığında İslâm ekonomisi meselesine bakan İslâm'ın Ekonomik Yüzleri başlıklı kitap getirmiş olduğu eleştiriler bakımından dikkate değer bir çalışmadır.

Bedri Gencer, İslâm'da Modernleşme 1839-1939, Lotus Yayınevi, Ankara, 2009. (872 s.)

Osman Oğuz Demir

1968 Konya doğumlu Bedri Gencer ilk ve ortaöğretimini İstanbul'da ve 1991'de Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji'den lisans, 1993'de Marmara Üniversitesi'nden Yüksek lisans, 1998'de İstanbul Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünden doktora derecesini aldı. 2004'te Kocaeli Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Doçenti oldu. 2009'dan beri Yıldız Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde çalışmalarını sürdürmektedir. Çok sayıda makalesi çeşitli dergilerde yayınlanmış olan yazarın *'Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet'* ve *'İslâm'da Modernleşme 1839-1939'* başlıklı iki kitap çalışması bulunmaktadır.

Fransız devriminden sonra Napolyon'un başlattığı sıcak savaş olarak medenileştirme hareketinin ilk doğrudan hedefi olan ve aynı zamanda İslâm dünyasının temsilcisi olan Osmanlı İmparatorluğu, 1839 Tanzimat Fermanı ile başlattığı politik-kuramsal modernleşme ile tarihinin gösterdiği yoldan ayrılmıştır ve kitapta bu kopuş ile başlamaktadır. Tanzimat'ın ilanı (1839) ve II.Dünya Savaşı(1939)'arasında kalan dönemle sınırlanmış gözükmemektedir ancak muhtevasında bu aralığı aşan ciddi anekdotlar ve analizler bulunmaktadır. Ayrıca kitabın akademik bir üslup kaygısı güdülmeyen yazılmış olması ve ilgi çekici ayrıntıları eserin bütünlüklü bir biçimde kavranmasını kolaylaştırmaktadır.

Bilindiği üzere Batının modernleşme tecrübesinin ardından gerçekleşen Doğunun modernleşmesi olayı aynı kategoriler içinde değerlendirilemez. Bu tespitten hareketle kitapta öncelikle İslâm modernizminin genel olarak batılı modernizmle kıyaslanması, ikinci olarak da Protestan-Cizvit kaynaklı bu batılı modernizm karşısında üç İbrahimî din, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın zorlandığı modernizm mukayesesi anlatılmaktadır. Gencer'in belirttiği üzere dünyada henüz bu üç dinin modernizmle karşılaşmasının sonuçlarını ortak ve ayrı yönleri ile ele alan bir eser bulunmamaktadır.

Gencer eserinde Yahudi-Hristiyan Batı medeniyetinin yeryüzünde cenneti yaşatma düşüncesiyle ilk olarak evrensel bir din anlayışı ortaya çıkarması yani *dinin medeniyete*(daha çok seküler yaşam tarzını ifade etmesi hasebiyle) dönüşmesi olarak da ifade edebileceğimiz bir dünya algısının İslâm dünyasında algılanması – benimsenmesi - tavır alınması durumlarını da irdelenmiştir. Bu

çerçevede medeniyetsel ötekileştirmenin disiplini olarak oryantalizm sayesinde geleneksel ‘hak/batıl din ayrımı, ‘Batı/doğu medeniyetleri’ ayrımına çevrilmesini analiz etmiştir. Osmanlı Devleti’nin Şeyh Bedrettin olayından sonra çok az belki de hiç tecrübe etmediği ‘Tanrının sosyal hayattan kovulduğu seküler anlayış’ karşısında takındığı tavrı bu eserde ayrıntıları ile görmekteyiz. Özellikle Osmanlı Sünni paradigmasını Şii ve Sünni Arap dünyasından ayırması ve Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh ve Namık Kemal üzerinden belli düşünsel paradigmaları açıklaması kitabı, Şerif Mardin’in bu kitaba yazdığı önsözde dediği gibi ‘çıgır açıcı’ bir yapıt haline getirmiştir. Avrupa’da ki protestanlığa karşılık olarak Şiilik’i gösteren Bedri Gencer’in, “19. Yüzyıl’da sömürge yarışından zaferle çıkan Protestan İngiltere; fıkha dayalı bir din anlayışı olarak gösterdiği ‘Türk İslâmı’nı ötekileştirerek(sekülerleştirerek), medeniyet olarak ‘Arap İslâmı’ nı geliştirmiştir” tezi dikkatle düşünülmelidir.

İslâm ve modernitenin çok zıt dinamikler olduğunu bilerek, bu iki ayrı sistemi bir potada eritmeye çalışılmasında belli sloganların olduğunu da söylememiz gerekir. Bu sebeple ortaya atılan ‘İslâm, mâni-i terakkidir” ithamı aslında 19. asrın ilk yarısında Avrupa’da Protestanların Katoliklere yönelttiği eleştirilerin bir uzantısı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla “Katoliklik, mâni-i terakkidir” sözü anlaşılmadan, “İslâm, mâni-i terakkidir” önermesi de anlaşılamaz

Yazar İslâm’ın geleneksel düşünce paradigmasının “modern usullerle modernleştirilmesi” konusunun açıklanmasında derin tahliller ihtiva eden eserinde seküler bir dünya görüşü olan kozmopolitanizmin çatısı altında modernizmin İslâmiyet’teki imkânını da değerlendirmiştir. Sosyal bilimlerdeki yöntem sorununu çözmek için ise geniş bir perspektiften bakarak; sosyal değişme ile fikri değişim arasındaki etkileşim biçimini Max Weber, Reinhard Koselleck ve İbni Haldun’un sosyolojik araştırma metodları çerçevesinde değerlendirmiştir.

Kitabın içeriğini, basite indirgemenin doğuracağı sakıncaları göze alarak, şu soru ile özetlemek mümkün gözükmektedir: Batılı kozmopolitanizmin dönüşümü, modern Batı/Doğu karşılaşmasını nasıl etkilemiştir? İslâm dünyasının yetiştirdiği aydınların ‘Aydınlanma felsefesinden anladığını İslâm’da bulma’ anlayışından bahisle bu mevzuda derin tahliller yer almaktadır. Konu daha önce de birçok kimse tarafından tartışılmış olmasına rağmen kitabın müellifi kendine has analiz çerçevesi sayesinde bir takım özgün fikirler ortaya koymayı başarmış gözükmektedir. Türkiye’de Çağdaşlaşma kitabı yeni bir düşünce türetmenin İslâm’ın imkânları dairesinde nasıl olabileceğini; selefler, kelimacılar ve sufiler arasında yüzyıllardan beri gelen tartışmaların aydınlanma felsefesi ile beslenmiş oryantalizm-bilim-teknoloji-yenilmişlik-mukallidlik ekseninde yeniden tartışılmasının genel görünümü ve en önemlisi de halkın yaşayışı, başka bir ifadeyle ‘İman ile İslâm’ ve ‘Şeriat ile Fıkıh’ nüansını anlamlandırmak üzerine bir misyonu olan aydının durumunu anlatan hem

özel hem de genel bir eser olarak dikkat çekmektedir. Kitabın ciddi bir emek sonucu ortaya çıktığını Türkçe, İngilizce ve Arapça orjinallerinden incelenmiş kaynakların kırk beş sayfalık bibliografyasından da anlayabiliyoruz.

Tüm bu bilgilerin arkasından aslında Bedri Gencer'in bize söylemek istediği İslâm dünyasında eğer bir gelişim sorunu varsa bunun bilgi kökenli değil ahlâkî kökenli olduğudur.

Adam Werner, Padişahın Huzurunda-Elçilik Günlüğü, 1616-1618, (Çev. Türkis Noyan), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.(144 s.)

Atilla Mülayim

Batılı Bir Seyyah'ın İnsaflı Günlüğü - 17. Yüzyılda Payitaht ve Müslümanlar

Oryantalist seyyahlar, Doğu'yu kendi düşüncelerine göre yeniden tanımlayıp, gerçekte ilgisi olmayan tamamen zihinlerinde oluşturdukları fantezilerle, Doğu imgesi kurmuşlardır. Bu düşünce yapısıyla hareket eden “Oryantalist Bakış” Batılılar için artık bir düşünce sistematığının de adı olmuştur. Oryantalist düşüncenin oluşmasında en önemli saik hiç kuşkusuz, seyahatnamelerdir. Yüzyıllardır, Batı'dan Doğu'ya seyahat eden binlerce Batılı – çoğunluğu aynı şeyleri tekrarlamışlardır – seyyah oryantalist ön yargıların kaynağı olmuşlardır. Bu seyyahlardan, Doğu hakkında önemli fikirler serdeden isimlerden biri de elçilik görevlisi olarak İstanbul'a gelen Adam Werner'dir.

Adam Werner'in diğer seyyahlara bakarak epeyce insaflı bir oryantalist olduğunu söyleyebiliriz. Werner, gördüklerini çoğu yerde hakkaniyet ölçüsü için de ele alıp anlatmıştır.

Adam Werner, 150 kişilik Roma – Germen İmparatorluğu elçilik görevlileriyle beraber Prag'tan yola çıkıp, İstanbul'a geçerek orada yaklaşık iki yıl kalır. Gördüklerini, yaşadıklarını günlüğüne kaydeder.

Werner'in bu günlüklerini Kitap Yayınevi, Padişah'ın Huzurunda & Elçilik Günlüğü 1616 – 1618 başlığıyla yayımladı.

Adam Werner, kendini bildi bileli yabancı ülkeleri gezip oradaki insanlarla tanışmak nasıl yaşadıklarını, ne yiyip içtiklerini, mümkün olursa da konuştukları dilleri öğrenme hevesini aklından çıkarmayan bir gönüllüdür. Kitabını efendisine borcunu ödemek için yazan Werner, gezdiği yerlerin, kalelerin sarayların, kentlerin görünümlerini çizip kitabını resimlendirmiş olarak sunmayı istese de maddi imkânsızlıklar nedeniyle bu isteğini gerçekleştiremez.

Gündelik Hayatta Türkler

Werner'in kitabı, gezinin başladığı 1616 Şubat ayında başlayıp 1618 Şubatın da sona erer. Elçilik görevlisi Adam Werner, aynı zamanda iyi bir gözlemcidir. Gezisinin bir bölümünde, Ramazan ayının İstanbul'da nasıl geçtiğini de anla-

tır. Çocuklar ve yaşlılar hariç “sabah güneş doğduktan akşam güneş batıncaya kadar ağızlarına yiyecek ve içecek koymaktan sakınan” Türklerin, oruç tutulan günlerde her zamankinden daha sık camiye gittiklerini keskin bir dikkatle aktaran yazar, Türklerin her zaman yaptıkları gibi kedileri ve köpekleri bu ayda daha fazla beslediklerini de satır arasına ekler. Ramazan ayında camilerin minarelerindeki şerefelerde üst üste üç sıra halinde kandillerin asıldığını ve bunların bütün gece boyunca yakıldığını dile getiren Werner, İstanbul’daki cami sayısını da kayıt altına alarak Payitant’ta bin kadar cami bulunduğunu açıklar.

Seyyah Adam Werner, anlattıklarıyla sanki bulunduğumuz zaman diliminden haber veriyor gibidir. Werner’in bakış açısından, Türkler kahvehane dedikleri yerlerde siyah bir içecek içerler ve buralarda satranç ve buna benzer oyunlar oynayarak vakit geçirirler. Oynadıkları oyunlar hiçbir zaman parasına olmaz, olsa olsa birbirlerinin hesaplarını öderler.

Werner’in günlüğün bazı bölümleri, ülkesine dönünce buraları daha önce gezmiş seyyahların yazdıklarından alıntı intibai uyandırır. Buna karşın özellikle istatistiki bilgileri, Yahudiler hakkındaki malutamlar, birer ansiklopedik bilgi niteliğindedir.

Batılı seyyah Adam Werner günlüğünün bir yerinde Türk kelimesini açıklamak ihtiyacı hisseder ve kendince bir tanım yapar. Werner’e göre Türk adı bu halkın dilinde aşağılayıcı, küçümseyici bir anlam taşımamaktadır. Türk diye, sahip oldukları öteberi ve hayvanları ile bir yerden başka bir yere göçerek verimli otlaklar arayan göçebe çobanlara denir ve buradaki milletin çoğunluğu da bir zamanla böyle bir yaşam sürmekteymiş. Türk deyimi Batılı algıda her daim “barbar” “vahşi” gibi anlamlara geldiği için yazarımız, Türk kelimesinin milletin dilinde kötü anlamda kullanılmamasına biraz da hayret ederek vurgu yapar.

Tabi kitapta bazı klasik oryantalist ögelere rastlamak mümkün. Her ne kadar kitabın geneli bu bakış açısını tam manasıyla yansıtmasa da bazı konularda küçük de olsa bu tarzın izlerini bulabiliriz. Dininden dönen Müslümana verilen absürt ceza gibi. İhtida edeni Türkler Werner’e göre bir topun ucuna koyup fırlatırlarmış!

Müslümanların Referansları

Kitabın dördüncü kısmında, “Türklerin, ya da kendi adlandırmalarına göre Müslümanların kurduğu en büyük devletin güç aldığı kaynaklar” bölümünde yazar “Biz Türkler”in referanslarını açıklarken o “meşhur” oryantalistlerden biri olmadığını kanıtlar niteliktedir.

Bu maddelerden kısaltarak tadımlık niyetine alıntılalım:

“1. Müslümanlar bir tek dini inançla birbirlerine bağlanmışlardır. Bu nedenle aralarında inanç farklılıkları yüzünden bir ayrılık yoktur.

2. Bu konuda dikkati çeken bir husus şudur: Türkler dinlerini yaymaya çok meraklı olmakla beraber, kendi inançlarından olmayan kişilere karışmazlar, onları dinlerini değiştirmeye zorlamazlar ve bizim Hristiyan devletlerinde olduğu gibi, onları farklı inançlarından ötürü cezalandırmaya, hatta idam ettirmeye kalkışmazlar. Türklerin bu tutumları insanların onlara yakınlık duygularına neden olmakta ve bu yüzden de onların yönetimi altına girmeye karşı direnç göstermemektedirler. Başka devletlerin yönetimi altında başlarına gelecekleri bildiklerinden, Türklerin egemenliğini yeğlemektedirler.

3. Türkler, hükümdarlarına aklın almayacağı ölçüde bağlıdırlar ve onlara her koşulda itaat ederler. Hiçbir halk onlarla bu bakımdan boy ölçüşemez.

4. Bir konuda bilgi ve deneyim sahibi olan kişiler, eğer azimli ve dürüst davranırlarsa, ister köle olsunlar, ister en alt katmandan olan aileden gelsinler, hak ettikleri itibarı görürler ve ödüllendirirler, en yüksek siyasi veya askeri konumlara getirilirler, krallar, dükler gibi zengin olabilirler, hatta evlilik yoluyla padişahın aile çevresine girebilirler.

5. Türkler öğrenmeye meraklıdırlar, ama bildiklerine karşı çıkanların uzun boylu kanıtlar ileri sürmelerine izin vermezler.

6. Türkler henüz matbaayı kullanmamakla beraber, yazılı kitaptan yana eksikleri yoktur. Bunlardan sadece iltimaslı kişiler değil, tüm halk yararlanabilir. Bu kitaplarda sultanların yanlış davranışları örtbas edilmemektedir.

7. Çok katı hukuk kuralları uygularlar.

8. Savaşta çok önemli bir yeri olan haberleşme ve bilgi edinme konusunda da hiçbir ihmalin ve eksik olmaması için, yalnız ülkenin sınırlarında değil her yerde çok iyi bir düzen kurmuşlardır. Bu nedenle dünyanın neresinde olursa olsun, Türklerin çıkarı ile ilgili her konudan haberdardırlar.

9. Son olarak şunu ekleyelim: Bu sivri zekalı ve içinden pazarlıklı barbarların kafası, diğer barbarlarda görüldüğü gibi ağır aksak çalışmaz. Tam tersine, bu insanlar son derece atak ve hareketlidirler, kurnazlıklarına ve insanları kandırma yeteneklerine çok güvenirler, bu bakımdan da diğer barbarlardan çok üstündürler. Çıkarları ve ülkelerinin genişlemesi söz konusu olduğunda yalancılık ve hilebazlıkla Machiavelli ile boy ölçüşebilirler. Geçmişte ve günümüzde yaşananlar, Türklerin tüm bu özelliklerini göz önüne sermekte ve kanıtlamaktadır.”

Matbaa Meselesine Hakiki Bakış

Bu uzun alıntıda en önemli konu matbaa ile ilgili olanıdır. Türk düşünce ha-

yatı bu konuyla o kadar çok uğraşmıştır ki, matbaanın Osmanlı'ya geç gelmesi mevzuu karşılıklı ithamlar ve savunmalarla geçmiştir. Eskiye sövmek için matbaa meselesi çok elverişli bir saha oluşturdu. Kemalistler matbaa üzerinden Osmanlı düzenini eleştirirken kendi icraatlarını meşrulaştırmış oldular.

Adam Werner'in de tespit ettiği gibi Osmanlı'da çok dinamik bir yazı, ilim hayatı vardı. Matbaaya zaten ihtiyaç yoktu, dolayısıyla gelmesine gerekte yoktu. Cumhuriyet sonrası düşünce ve siyaset hayatı Batılı bir seyyahın gördüğü bu hakikati yok farzettiler. Cumhuriyet ideolojisi yükselen değer, moda olarak Batıda ne zuhur etmişse onu yüce, ulu ve "ulaşılması gereken" gördüğü için spesifik bir kültür ortaya koyamadı. Aslında bu güdük bakışın örneklerine Cumhuriyet'te çokça rastlanır. Bu dönemi yaşayanların hatıratları tetkik edildiğinde çok çeşitli örneklerle karşılaşılabilir. Şapka meselesi tam da bu durumu yansıtır. Şapka kültürü olmayan bir toplumun trajikomik hikayelerine hatıratlardan ulaşmak mümkündür. Cumhuriyet döneminde şapka kanunu çıktığında herkes Vitali Hakko'nun gemilerle Avrupa'dan getirdiği şapkaları giyerdi. Tabii şapka zorla giydirilince hangisinin kadın hangisinin erkek şapkası olduğunu ayırt edecek bir millet bulamazsınız. Dönemi anlatan anılarda bu komik durum tebessümle anlatılır.

Batılı bir seyyahın yazmış olduğu bu insaflı bakış açısının birazı bizim sözde aydın tayfasında olsaydı, tarihimize bakışla birlikte lüzumsuz birçok tartışma yerli yerine oturmuş olacaktı. Maalesef kalkış noktaları Türk aydınına herhangi bir katkı sağlamadı. Düşünce dünyamızda gelişmedi. Hakikati örtecek birçok tartışma yaşandı. Fakat bunlar Türkiye'nin önünü açacak değerleri üretmeye yeterli gelmedi. Zaman zaman Batılı bir seyyahın hassasiyetini Türkiye'de fikir dünyası arar hale geldi.

Özgeçmişler

Akyüz, Vecdi (Prof. Dr.)

1955 yılında Kırklareli'nin Üsküp beldesinde doğdu. İlkokulu aynı yerde bitirdi. İmam-Hatip Okulu'nun orta kısmını Tekirdağ, lise kısmını İstanbul-Fatih İstanbul İmam-Hatip Lisesi'nde 1974'te tamamladı. Aynı yıl İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne girdi, 1978'de mezun oldu. 1979 yılında Kastamonu'nun Azdavay ilçesinde müftü olarak görev yaptı. 1979-84 arasında Tekirdağ, 1984-84 arasında ise İstanbul-Eminönü müftülüklerinde murakıp olarak çalıştı. 1985'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okutman olarak görev ve başladı. 1989'da MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Emevîler'in Kuruluş Döneminde İslâm Kamu Hukukunun Gelişmesi" adlı doktora tezini tamamladı. 1989'da "doktor", 1992'de doçent, 2001'de de profesör oldu. Halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü İslâm Hukuku Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Buçukcu, Öner

1986 Erzurum doğumludur. İlk ve orta eğitimini Erzurum'da, lise eğitimini devlet parasız yatılı olarak R.K. Bayburt Anadolu Öğretmen Lisesi'nde tamamladı. Siyasal Bilgiler Fakültesi (Mülkiye) Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu. Arkadaşlarıyla birlikte Fikir ve San'atta Sefer Dergisi'ni kurdu, Genel Yayın Yönetmenliğini yürüttü. Bir dönem Türkiye Yazarlar Birliği'nde proje sorumlusu olarak görev aldı. Umran, Fayrap, Yazı Atölyesi, Ayraç, Stratejik Düşünce gibi dergilerde sinema ve uluslararası ilişkiler konulu çok sayıda makalesi yayınlandı. Kasım 2011'den itibaren TYB Akademi Dergisi Genel Yayın Yönetmenliği görevini sürdüren Buçukcu, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Türkiye Cumhuriyeti Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı danışmanlığında "II. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Hükümetleri ve Osmanlı Dış Politikası(1908-1913)" başlıklı tez çalışması üzerine yüksek lisans programına devam etmekte; Stratejik Düşünce Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Koordinatörlüğü'nde de asistanlık yapmaktadır.

Çağan, Kenan (Doç.Dr.)

1970 Ankara doğumlu olan Çağan, 1994 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun olmuştur. Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde yüksek lisansını, Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde doktorasını tamamlamıştır. Halen Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde görev yapmaktadır. Çalışma alanları Sanat sosyolojisi, kültür sosyolojisi, Türk modernleşmesidir. Bu konularda çeşitli kitap, makale ve bildirileri bulunmaktadır.

Keskin, İbrahim (Yrd. Doç. Dr.)

1970 Karadeniz Ereğli doğumludur. İlk öğrenimini Alaplı'da, orta öğrenimini Kdz.Ereğlide ve İstanbul'da tamamladı. 1990 yılında girmiş olduğu U.Ü İlahiyat Fakültesini 1995 yılında bitirdi ve hemen akabinde U.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde kazanmış olduğu yüksek lisans programını "Zihniyet ve Davranış İlişkileri Açısından Kur'an-I Kerimde İnsan Tipolojileri" başlıklı çalışmasıyla Prof. Dr. İzzet Er danışmanlığında 1999 yılında tamamladı., Yrd. Doç. Dr. Kemal Ataman danışmanlığında "Bir Yapısalcı Olarak Muhammed Âbid el-Câbirî'de Din-Kültür İlişkisi" konulu çalışmasıyla doktorasını tamamladı. Halen Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü başkanlığını sürdürmektedir.

Öztürk, Mustafa (Prof. Dr.)

1965 Giresun doğumludur. İlköğrenimini Giresun Aksu-Seka İlkokulu'nda, orta öğrenimini Giresun İmam-Hatip-Lisesi'nde tamamladı (1983). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu (1987). İçel/Mersin ve Giresun'da on yılı aşkın bir süre öğretmen olarak görev yaptı (1987-1999). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı (1998). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı (1999). Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı (2001). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği" isimli teziyle doktorasını tamamladı (2002). Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı (2002). "Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği" isimli çalışmasıyla 2005'te doçent, 2011'de profesör olan Mustafa Öztürk hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

Ulukütük, Mehmet

1979 yılında G.Antep doğumludur. 2003 yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat

Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mantık Anabilim Dalı'nda *“Anlama ve Gelenek: Hans Georg Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde Anlamada Geleneğin Rolü Sorunu (Understanding and Tradition: The Problem of Role's Tradition on Understanding in Gadamer's Philosophical Hermeneutic)”* başlıklı tez ile yüksek lisansını tamamladı. Halen Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda doktora programına devam etmektedir. Ulukütük, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde de araştırma görevlisi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Yıldırım, Ercan

1977 Ankara / Kızılcahamam doğumludur. Ankara Gazi Lisesi'ni, Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Coğrafya Bölümü'nü bitirdi. 5 yıl gazetecilik yaptı. Yazmaya Dergâh dergisinde başladı. Hece, Hece Öykü, Karagöz dergilerinde yazdı. Mustafa Kutlu Hikâyeciliği (2007, Ebabil Yayınları) Modern Türkün Hikâyesi (2011, Elips Yayınları) yayımlanmış kitaplarıdır. Ayrıca İsmet Özel'in 12. Ciltlik Şairin Devriye Nöbeti serisini yayıma hazırlamıştır. Çağdaş Türk Düşüncesi / Çağdaş İslâm Düşüncesi üzerine çalışmalarına devam etmektedir. Bir kamu kuruluşunda çalışmaktadır.

Yıldırım, Ergün

İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. Aynı bölümde yüksek ve Din Anlayışının Değişimi ve Din Dersi Kitaplarıyla Temellenmesi adlı teze doktorasını tamamladı. Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi, İktidar Mücadelesi ve Din, Hayali Modernlik, Bilginin Sosyolojisi ve Aile Sosyolojisi ve Ak parti ve Cemaat (2010), Ergenekon Ötesi Türk Milliyetçiliği (2011) gibi kitapları yayınlandı. Ulusal ve uluslar arası çok sayıda makaleleri bulunmaktadır. Türk modernleşmesi, din, milliyetçilik, sivil toplum ve aile konusunda çalışmaktadır. YAP'ın çalışmalarına katılmaktadır. Sivil Dayanışma Platformu'nda Yeni Anayasa koordinatörü olarak görev yapmaktadır. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümünde öğretim üyesidir.

Karaaslan, Faruk

1985 Konya doğumlu olan Faruk Karaaslan 2008 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversite de yüksek lisansını (2010) bitirdi. 2009-2011 yılları arasında Karabük Üniversitesinde araştırma görevlisi olarak çalışan Karaaslan şimdi Erciyes Üniversitesi sosyoloji bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Halen Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora çalışmasına devam etmektedir.

TYB AKADEMİ

Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi

5. Sayı Mayıs 2012

Ahmet Hamdi Tanpınar

Makale Son Gönderim Tarihi

15 Mart 2012



6.Sayı Eylül 2012

100.Yılında Balkan Savaşları ve

Muhaceret Edebiyatı

Makale Son Gönderim Tarihi

15 Temmuz 2012