

**TÜRKİYE'DE
İSLÂMCILIK DÜŞÜNCESİ VE HAREKETİ
SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ**

Editörler
**İsmail Kara
Asım Öz**



Zeytinburnu Belediyesi Kùltür Yayınları
Kitap No: 31

Yayın Koordinatörü
Ömer Arısoy

**Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi
Sempozyum Tebliğleri**

Editör
İsmail Kara
Asım Öz

Koordinatör
Ali Öztürk

Tashih
Aykut Ertuğrul

ISBN 978-605-85988-3-6
TC Kùltür Bakanlığı
Sertifika No: 20640

1. Baskı
İstanbul, Aralık 2013

Kitap Tasarım Salih Pulcu/HAYAT
Tasarım Uygulama Ayşenur Gönen

Baskı-Cilt Denizatı Ofset
Adres 100. Yıl Mahallesi, Matbaacılar Sitesi, 2. Cadde
No: 202/A Bağcılar-İstanbul
Sertifika No: 15351
Tel: 0212 325 71 25

 **ZEYTİNBURNU
BELEDİYESİ**

444 1984
www.zeytinburnu.bel.tr

80 SONRASI TÜRKİYE'DE 'İSLÂM DÜŞÜNCESİ'NİN PROBLEMLERİ 'Modernist İslâm' Söyleminin Eleştirisi

MEHMED KÜRŞAD ATALAR

BU YAZININ konusu, 1980'li yıllardan sonra Türkiye'de önemli gündem madde-

lerinden biri olan 'modernist İslâm' söyleminin eleştirisi olacaktır. Yazıda, öncelikle, bir tanımlama çabası gösterilerek Çağdaş Müslüman Düşünce içerisinde yer alan üç farklı yaklaşımın - İslâmcılık, Gelenekçilik, Modernist İslâm - temel özellikleri izah edilecektir. Tanımsal tartışmanın ardından 'modernist' söylemin ana tezleri, hermenötik, tarihselcilik ve siyasal terminolojisi bağlamında ele alınacaktır. Nihayet Modernist İslâm söyleminin 'akıbet'i değerlendirilecek ve 80'li yıllardan itibaren bu söylemin Türkiye'de elde ettiği popülaritenin 'geçici' olduğu tezi savunulacaktır.

538

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi ve
Hareketi

A. Giriş

Müslüman Dünyasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, düşünsel tartışmaların ana konularını, yoğunluklu olarak, 'Batı ile karşılaşma' olgusu yahut "modernite-gelenek gerilimi"nin belirlediği bilinmektedir. Bu durumun, Müslüman dünyasında 4 farklı 'tepki'yi (veya grubu) ortaya çıkardığı söylenebilir. Bunları, Seküleristler, Gelenekçiler, Modernistler ve İslâmcılar olarak ifade edebiliriz. İlk grup, 'medenileşme' adına Batı'yı bütün kavram ve kurumlarıyla benimsemekten yanadır ve Hilafet'in ilgasından sonraki dönemde siyasal gücü büyük ölçüde ele geçirmiştir. Bu grubu, temel yönelimi itibarıyla, Çağdaş Müslüman Düşünce içerisinde saymak mümkün değildir. Ancak diğer üç grup Çağdaş Müslüman Düşünce'nin alt kategorileridir ve bunların tepkilerini de belirli ölçülerde 'Müslüman'ca' hassasiyetler belirlemektedir. Gelenekçiler, Batı'dan gelen her şeyin 'türedi' olduğunu düşündükleri için, genel anlamda, 'reddiye' bir tutum sahibi iken, Modernistler, Batılı kavram ve kurumları 'meşrulaştırma' ve 'bağdaştırma' çabası göstermektedirler. Bu üç grubun içerisinde, İslâmcıların

yeri ise 'özel'dir. Bu grubun tavrını belirleyen ilkeyi, "Hayata Evet, Moderniteye Hayır" olarak özetlemek mümkündür. İslâmcı yaklaşıma göre, İslâm, bir 'yaşama biçimi'dir ve her dönemde olduğu gibi modern evrede de hayata dair söyleyecekleri bulunmaktadır.

Tanımsal tartışmayı bir adım daha ileri götürerek, Çağdaş Müslüman Düşünce'nin Batı ile karşılaşmada verdiği tepkiyi 4 analitik terim üzerinden ayrıştırabiliriz: bunlar, 1) Din-siyaset ilişkisi, 2) Modernizm, 3) Gelenek ve 4) Yöntem'dir.¹ Öncelikle ifade edilmelidir ki, din-siyaset ilişkisi noktasında en vurgulu ifadeleri İslâmcılar kullanmaktadır. İslâmcılara göre din, 'özü itibarıyla' siyasaldır ve bu yüzden 'iktidar talebi' her Müslüman için kaçınılmazdır. İslâm'ın ideolojik bir içerikle savunulduğu Seyyid Kutup-Mevdudi- Ali Şeriatî söyleminde bu vurgu çok bariz bir şekilde görülür. Modernite ise, rasyonalizm, sekülerizm, hümanizm, vb. gibi temel kavramları itibarıyla, İslâm'la çelişir. Bu nedenle, İslâmcıların tutumunu, esas itibarıyla, 'modernite-karşıtı' olarak nitelemek mümkündür. Bu grubun 'gelenek eleştirisi' de nevi şahsına münhasırdır ve büyük ölçüde 'Şer'i' sınırlar içerisinde kalmaktadır. İslâmcılar, İslâm'a sonradan katıştırılmış olan şeylerin 'arındırılması' yönünde özel bir gayret gösterirler ve bu noktada geleceğin iki önemli unsurunu² yoğunluklu olarak eleştirirler. Nihayet İslâmcılar 'yöntem' konusunda da farklı bir yaklaşım sahibidirler. Bu gruba göre, 'yöntem' nebevidir; şartlara (yahut çağa) göre değişmez. Bu temel yaklaşımları nedeniyle, İslâmcılar, kurulu düzenlerin içerisinde aktif rol almayı genellikle meşru görmezler. Dört analitik terim ölçeğinde gelenekçilerin yaklaşımını da 'modernizm-karşıtlığı'nın belirlediğini söyleyebiliriz. Gelenekçiler, geleneği neredeyse 'din' yerine koyarak 'korumacı' bir tutum sergilerler³ ve moderniteye karşı 'reddiyeci' bir tavır alırlar. Bu gruba göre, din, tarihsel süreç içerisinde kemale ermiştir; bu yüzden, türedi yaklaşımlar, esas itibarıyla, 'bidat'tır. Gelenekçilerin 'din-siyaset ilişkisi' ve 'yöntem'e dair tutumu çeşitlilik arz eder ve genel olarak, bu ilişkiyi İslâmcılar gibi 'özden' görmezler. Örneğin bazı gelenekçiler (yani yeni-gelenekçiler) için "demokrasi İslâm'la bağdaşır" tezi kabul edilebilir bir düşüncedir⁴, ama diğer bazı gelenekçiler (yani katı gelenekçiler) için, demokrasi, Batı düşüncesinin ürettiği bir kavramdır ve reddedilmelidir.⁵ 'Modernist İslâm' söylemi (yahut 'Müslüman Modernistler') ise gelenek eleştirisi hususunda İslâmcılarla 'benzerlik' göstermelerine rağmen, kalkış noktaları onlardan farklıdır: İslâmcılar 'Şer'i sınırlar' içerisinde kalmayı tercih ederken, modernistler,

1 Bu tartışma için, bkz. M. Kürşad Atalar, "Dört Analitik Terim Ölçeğinde İslâmcı Kimlik", Gönül Pultar (Der.) *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*, ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 2009.

2 Bunlar 'mezhepler' ve 'tasavvuf'tur.

3 Gelenekçilerin önde gelen isimlerinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın 'gelenek' tanımı için, bkz. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, Çev.: S. Ş. Barkın ve H. Arslan, İnsan Yayınları, 1989, s. 15.

4 Fethullah Gülen, *Yeşeren Düşünceler*, 3. Baskı, Nil Yayınları, İzmir, 2012, s. 96-7.

5 Hüsnü Aktaş, *Demokratikleşme Süreci ve Müslümanlar Paneli*, 11 Mart 2012, www.israhaber.com.

'çağa uygunluk' gibi bir ölçütü benimserler.⁶ 'Din-siyaset ilişkisi' ve 'yöntem' konusunda modernistlerin yaklaşımı, İslâmcılardan çok gelenekçilere benzer. Modernistler, 'din-siyaset ilişkisi'ni özden görmezler; 'yöntem'in ilahi karakterli olmadığını, zamana ve şartlara göre değişebileceğini savunurlar.⁷

Çağdaş Müslüman Düşünce'nin içerisinde yer alan bu 3 grup içerisinde gelenekçilerin pozisyonunu genel olarak 'koruma' ve 'reddetme' tavrı belirlediği için, çağdaş dönemde bu söylemin geleceğe dair bir umut vaat etmesi zor görünmektedir. İslâmcıları bu süreçte şanslı kılan ise, diğer grupların aksine, baştan beri 'aksiyoner' olması ve 'ideolojik' karakterli bir duruş sergileyerek moderniteye direnç göstermesidir. Bu özelliği nedeniyle, İslâmcıların, modernite karşısında 'başarı şansı' en yüksek grup olduğu söylenebilir.⁸ Müslüman Modernistlere gelince, bu grubun görüşlerinin Müslümanlarca kabul görmesi (ya da görmemesi) de modernitenin Müslüman dünyadaki akıbetini belirleyecektir.⁹ Batılılar, Müslüman dünyasına yönelik emellerini gerçekleştirme noktasında 'seküleristler'den artık ümidini kesmiştir;¹⁰ geriye sadece 'Müslüman Modernistler' kalmaktadır. O nedenle, Müslüman Modernistlerin tezlerinin iyi bilinmesi, özellikle de doğru gelecek öngörüsünde bulunabilmek açısından önem arz etmektedir.

B. 'Modernist İslâm' Söyleminin Temel Tezleri

'Modernist' söylemin tezlerini 3 ana başlık altında incelemek mümkündür: 1) Tarihselcilik, 2) Hermenötik, ve 3) Siyasal Terminoloji. Bunlardan tarihselcilik, 80-sonrası 'modernist' yazarların çoğunluğunun başvurduğu bir yöntemdir.

6 Modernist Fazlur Rahman ile İslâmcı Seyyid Kutup'un 'el kesme' cezası hakkındaki görüşleri üzerinden bu farklılığı net olarak görmek mümkün olmaktadır. Fazlur Rahman, 'rasyonalize edici' bir yaklaşımla, bu cezanın 'tarihsel' olduğunu ve bugün için uygulanmayabileceğini söylerken (*İslam*, Çev.: Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, 2008), Kutup, yine 'akli' gerekçelerle, işlenen suça en uygun cezanın 'el kesme' olduğunu savunur (*Fi Zilali'l-Kur'an*, Hikmet Yayınları, Maide:38. ayetin tefsiri, Cilt:4, s. 222-30).

7 Atalar, A.g.y.

8 William E. Shepard "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 3, s. 307-335) adlı makalesi ile Graham Fuller'ın *Siyasal İslâm'ın Geleceği* (Palgrave Macmillan Limited, 2003) adlı kitabında bu hususa dikkat çekilmektedir.

9 Hamilton A. R. Gibb, *İslam'da Modern Eğilimler* (Çev: M. Kürşad Atalar, Çağlar Yayınları, Ankara, 2006, s. 125-6.) adlı kitabında bu hususun altını özenle çizmekte ve nasıl başarılı olabilecekleri konusunda 'Müslüman Modernistler'e, tabiri caizse, 'taktikler' vermektedir.

10 Son dönem 'İslâmi Uyanış' olgusunu analiz etmek amacıyla Batılı İslâm uzmanları tarafından yapılan araştırmalara bakıldığında, modern ideolojilerin Müslüman dünyasında cazibesini yitirdiği; doğan boşluğu ise İslâmcılığın doldurduğu yönünde bir kanaat oluşmuştur (Bkz. James Piscatori, "The Nature of Islamic Revival", *Islam in a World of Nation-States*, Royal Institute of International Affairs, Cambridge Univ. Press, 1986, s. 22-39); P. J. Vatikiotis, *Islam and the State*, Croom Helm Ltd., 1987, s. 85; Hrair R. Dekmejian, "Islamic Revival: Catalysts, Categories and Consequences", *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, editör: T. Shireen Hunter, Bloomington: Indiana University Press, 1988, s. 3-19). Batı'da ve Türkiye'de projeksiyonların 'İslâmcılar' üzerine çevrilmesinin, hatta hararetli "İslâmcılık öldü mü?" tartışmaları yapılmasının nedeni biraz da bu olsa gerektir.

1970'li yıllarda 'İslâm modernizm'ini savunan¹¹ Fazlur Rahman'ın popülerleştirdiği bu yöntemi, özellikle 1990'lı yıllardan sonra, Muhammed Arkoun, Muhammed Cabiri, Hasan Hanefi gibi isimler yeniden kullanmışlardır. Bu yaklaşıma göre, özetle ifade edilecek olursa, 'tarihsel' olgular 'şartlar'a bağlı olduğundan, 'evrensellik' özelliği taşımazlar. Tabiatıyla, bu yaklaşımı, Kur'an'a uyguladığımızda, Kur'an'ın bazı hükümlerinin modern dönemde 'uygulanabilirliği' meselesi ortaya çıkmaktadır. Fazlur Rahman'ın bu meseleye ilişkin yaklaşımı, hadler, miras hukuku, vb. hususların modern dönemde geçerliliğini yitirdiği şeklindedir. Onun anlayışında, hükümler zamana göre değişebilir; önemli olan, hükümlerin biçimsel yönü değil 'ruhu'dur (yani 'adalet'in gözetilmesidir). Klasik fıkıhta "adil" olanı Şeriat'ın hükmü temsil ederken, Fazlur Rahman'a göre, 'adil' olan, akıl aracılığıyla bilinebilir. Dolayısıyla, modern çağda, 'akl'ı kullanarak, 'çağın icaplarına uygun' bir uygulama bulunabilir ve bu, pekâlâ Kur'an'ın 'ruhu'na da uygundur.¹²

Fazlur Rahman'ın bu yaklaşımının, 80-sonrası dönemde Muhammed Cabiri, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefi ve Nasr Hamid Ebû Zeyd tarafından da benimsendiğini görüyoruz. 'Yapısalcı' kalıplarla düşünen¹³ Cabiri'ye göre, modernite-öncesi dönemin tipik özelliği 'tarım toplumu' olmasıdır ve Kur'an da bu dönemde nazil olmuş bir kitaptır. Dolayısıyla, Kur'an, 'tarihsel' bir metin olarak, 'tarım toplumu'nun sorunlarına yönelik çözümler sunmuştur. Bugün ise, çağ değişmiştir ve modernite-öncesi topluma dönüş artık mümkün değildir. O halde yapılması gereken, yeni çağın icaplarına uygun, yeni bir bilgi sistemi kurmaktır. Bu da ancak 'rasyonel' düşünce ve 'eleştirel' yaklaşım ile mümkündür.¹⁴ Cabiri, bu çabayı 'tecdid' kelimesiyle tanımlar, ancak burada hükümlerin illetlerinden çok 'makasid'i dikkate almayı, Esbab-ı Nüzulü ve Ümmetin tarihsel tecrübesine itibar etmeyi önerir. Bu yaklaşımıyla Cabiri, tipik manada, 'tarihselci' bir kişidir. Örneğin, ona göre, el kesme cezası, Cahiliye döneminde, develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğerine göç eden bedevi bir toplumda uygulanmıştır. Böyle bir toplumda hapis cezası uygulanamazdı; zira o dönemde ne duvar, ne hapisane, ne mahkûmların kaçmasına engel olabilecek ne de onların hapisteyken ihtiyacını karşılayacak bir örgütlenme vardı. O halde tek çözüm, bedensel ceza olmalıydı.¹⁵ Yine ona göre, zina fiilini ispat için öne sürülen şartlar, çoğunlukla, açık alanda, duvarların ve odaların olmadığı, çadır hayatı yaşayan bir topluma özgüdür. Böylesi bir ortamda, tanığın olayın tüm detaylarını anlatması mümkündür. Fakat

11 Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *IJMES*, 1, 4(Ekim), ss. 317-333.

12 Fazlur Rahman, *İslam*, Çev.: Prof. Dr. Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 99.

13 M. Abid el-Cabiri, *Arap/İslam Aklının Oluşumu*, Çev.: İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 42. Ayrıca Cabiri'nin yapısalcılığı (yahut post-yapısalcılığı) üzerine yapılan tartışma için bkz. İbrahim Keskin, *Arap/İslam Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Abid el-Cabiri Örneği*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 19, Sayı: 1, 2010, ss. 255-274.

14 M. Abid el-Cabiri, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, Çev.: Ali İhsan Pala ve M. Şirin Çıkar, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 35-37.

15 Cabiri, a.g.e., s. 59.

çağdaş şehir hayatında bu türden şartlar ileri sürmek, suçun ispatını imkânsız hale getirir.¹⁶

Cabiri gibi, Arkoun da, 'yapısalcı' kalıplar içerisinde düşünür ve Foucault'un bilgi-iktidar ilişkisine dair görüşlerine paralel şeyler söyler.¹⁷ Onun için temel mesele, kötürümleşmiş olan Müslüman Düşüncesinin 'yapısal' özelliklerini ortaya koymak ve Aydınlanma'nın ortaya çıkardığı 'aklı' kullanarak, antropolojik bir okuma ile geleneğin kalıplarını kırmaktır. Söz-merkezciliğe dayalı Ortodoksi'yi temsil eden 'İslâmi Akl'ı şiddetle eleştiren Arkoun, doğru aklın, tarihsel, toplumsal, dilsel ve yapısalcı olduğunu savlar. Ona göre, 'tarihsel' olmayan hiç bir şey yoktur.¹⁸ Hakikat bile tarihseldir. Aynı yaklaşımı Kur'an'a da uygulayan Arkoun, tarihsel süreç içerisinde 'beşeri' söylemlerin 'Tanrısal Söz'ün önüne geçtiğini savunur. Bu noktada, o, kendi görüşlerini Allah'ın emirleriymiş gibi ifade ettiğini söylediği, Taberi'nin yorumlama tarzını kıyasıya eleştirir.¹⁹ Ona göre Kur'an'ın dili, 'mitik'tir; yani semboliktir. Vahiy getiren bir melekten bahsederken, sembolizme başvurmaktan başka çare yoktur. Arkoun'un 'tarihselci' yaklaşımını 'laiklik' kavramını tanımlarken de görürüz. Ona göre, İslâm'ın ilk yıllarında dinin siyasetle iç içe oluşu, Arap Yarımadası'nın o gün içinde bulunduğu siyasi-dini şartlarla ilişkilidir. Daha sonra da Emeviler, dini kendi siyasi emelleri için bir araç olarak kullanmış ve bugün bizim 'Şeriat' olarak bildiğimiz dogmatik bir referans seti ortaya çıkmıştır. 'Gerçek İslâm' ise bundan farklıdır; İslâm, 'tüm insanlığı kuşatan' din anlamına gelir. Aşka dayalı bir itaatle varlığını Allah'a adanmaya karşılık gelen bu insanlık dini, tüm dinlerin ortak özünü ifade eder.²⁰ Görüldüğü gibi, Arkoun da, tıpkı Fazlur Rahman gibi, Kur'an'ın 'ruhu' kavramına merkezi önem vermekte, 'tarihsel' süreç içerisinde ortaya çıkmış söz-merkezcî yorumları ve Şer'i pratikleri bağlayıcı kabul etmemektedir. Bunun için önerdiği yol ise, düşünsel geriliği ortadan kaldırmaya çalışmak ve tam bir 'laik' yaklaşımla 'düşünülemez'i düşünmektir.

Fenomenoloji yöntemini kullanarak²¹ benzer bir 'tarihselci' tavır sergileyen Hasan Hanefi için ise, zamanın ve mekânın değişmesiyle şer'i hükümler de değişir.²² Ona göre, tarihin dinamiği 'ilerleme' kavramıdır ve ilerleme İslâm'ın da ruhudur. O nedenle âlimler yüzlerini geriye değil ileriye çevirmelidirler. Yenilik ve

16 Cabiri, a.g.y.

17 Bkz. Necdet Subaşı, *Felsefe Ansiklopedisi*, Editör: Ahmet Cevizci, İstanbul, Etik Yayınevi, Cilt:1 (Kasım), s. 612-615.

18 Arkoun'a göre, klasik dönemdeki antropolojik şartlar bugün yoktur; o yüzden, örneğin fıkıhtaki kadınlarla tokalaşmama kuralı bugün için geçerli değildir.

19 Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*, Çev.: Y. Aktay ve C. Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2000, s. 16-7.

20 Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev.: H. Yücel, Metis Yayınları, İstanbul, 1999, s. 25.

21 Bkz. Hasan Hanefi, "İslâm ve Batılılaşma", *İslâm, Gelenek ve Yenileşme*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1996, s. 243-50.

22 Hanefi, buna örnek olarak Kur'an'da nasih-mensuhun var oluşunu gösterir.

ıslahat hükümlerle ilgili olarak da düşünülmelidir.²³ Zira son tahlilde, İslâm bir amaç değil, bir vesiledir. Amaç, beşerin mutluluğu, eşitlik ve sosyal adaletin gerçekleştirilmesidir. Tarihi şartlar içerisinde nüzul sebepleri gerçekleşince vahyin indirildiğini ileri süren Hanefi, tıpkı Fazlur Rahman, Cabiri ve Arkoun gibi, lafza değil, metnin ‘ruh’una önem verilmesi gerektiğini söyler ve Kur’an’da: “sana hayızdan soruyorlar, sana ganimetlerden soruyorlar, sana içkiden soruyorlar, de ki: vb.” şeklinde yer alan ifadelerin o günün soruları olduğunu; bugün ise soruların değiştiğini ve artık bu soruların: “sana sömürgecilikten, küreselleşmeden, geri kalmışlıktan, vb. soruyorlar” şeklinde sorulduğunu ve bunlara bizim yeni bir yaklaşımla cevap vermemiz gerektiğini ileri sürer. Bu yaklaşımı, bir ‘tecdid’ faaliyeti olarak nitelendiren Hanefi, teolojik karakterli olan eski kelam ilminin mihrinde bir değişikliğe gidilmesi ve asrın sorunlarının çözümüne yönelik yeni bir ‘ideolojik’ yaklaşımın benimsenmesinin elzem olduğunu savunur.²⁴ Ona göre, en büyük problemimiz, toprak, ekmek ve özgürlüktür. Bunlara ulaşmak için temel kaynakları ‘devrimci’ ve ‘akılcı’ bir yolla yeniden yorumlamak gerekir. Bu yeni yoruma göre, Ahiret, Cennet-Cehennem gibi kavramların gerçekliği yoktur; Ahiret, aciz insanın adil dünya özlemini ve insanın ömrünü uzatma arzusunu yansıtır; Cennet-Cehennem de ‘edebi’ tasvirlerden ibarettir.²⁵

Kur’an metninin yorumunda ‘hermenötik’ yöntemi öneren Nasr Hamid Ebû Zeyd ise, 1980’li yıllardan sonra ‘tarihselcilik’ bağlamında en cüretkar görüşleri savunan kişidir.²⁶ Ona göre, din, sadece ‘ahlaki’ ilkeler vaz eder. Kur’an, tıpkı diğer kutsal kitaplar gibi, belirli bir zaman ve mekânda indirilmiş tarihsel bir metindir. Bir metni anlamak için, onun dilsel ‘yapı’sını ve bu yapının oluştuğu ‘bağlam’ı bilmek gerekir. Bağlam ise, kültürle ilişkili olduğundan, bir metni anlamlandırırken, o toplumun dini, düşünsel, kültürel, sosyal, siyasi ve ekonomik yapısını incelemek lazımdır; zira olgunun metne önceliği vardır. Kur’an, kadim ve ezeli nass değildir; dolayısıyla, “Kur’an metni, hakikati ve özü itibarıyla kültürün ürünüdür.”²⁷ Ebû Zeyd için, Kur’an’ı anlamak, yorumcunun konumuna da bağlıdır. Edebi metin, eleştirmenlerin eğilim ve yönelişlerinin çeşitliliğiyle çeşitlenen çok sayıda yoruma elverişlidir. Bu eğilimler ise, gerçekte, eleştirmenin içinde bulunduğu olgu karşısındaki sosyal ve düşünsel tavır alışının biçimlenmesinden başka bir şey değildir.²⁸ Ebû Zeyd’e göre, insan, tarihe bağlılıktan ko-

23 Hasan Hanefi ile Röportaj, *Bilge Adamlar*, sayı: 12, 2005.

24 Hasan Hanefi, “The Relevance of Islamic Alternative in Egypt”, *Arap Studies Quarterly*, c. IV, 1983, s. 94.

25 Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefi’nin Kelam İlmini Yenileme Projesi*, [Yayımlanmamış Doktora Tezi], A.Ü. İlahiyat Fakültesi, Ankara, 2008, s. 144.

26 Nitekim Ebû Zeyd, savunduğu görüşler nedeniyle, Mısır’da mürtedlikle suçlanmış ve mahkeme kararıyla karısından boşatılmıştır!

27 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemlerin Eleştirisi*, Çev.: Fethi Ahmet Polat, Kitabiyat, Ankara, 2002, s. 219.

28 Ebû Zeyd, hermenötik yöntemi niçin benimsediğine dair şu ilginç örneği anlatır: “... Neticede gördüm ki, ... herkes işine geldiği gibi ayetleri yorumlayabiliyordu. Örneğin bir taraf Körfez Savaşı’nın ..

pamaz ve 'nesnel olarak geçerli' bir bilgiyi elde edemez.²⁹ Kısacası, yorumcunun konumu ve tarihsel şartlar, 'anlam'ı belirler.

Tarihselcilik ve hermenötik bağlamında dile getirilen 'modernist' görüşlerin 'siyasal' terminolojiye yansımaları da olmuştur. Nitekim bu yöntemleri kullanan Cabiri, Hanefi, Arkoun'un, modernitenin siyasal kavramlarını da genellikle olumladıklarını görüyoruz.³⁰ Fakat bu noktada en dikkat çekici tezleri Abdulvehhab el-Efendi ve Muhammed Said el-Eşmevi'nin savunduğu söylenebilir. El-Efendi'ye göre, çağdaş dönemde radikal akımların tezlerini 'devlet' kavramı üzerine oturtması yanlıştır ve burada devleti değil toplumu önceleyen bir anlayış esas alınmalıdır. Ona göre, toplum önce 'özgürlükçü' bir temele dayalı olarak inşa olunmalıdır. Kişilerin serbest iradesi üzerinde zorlama ve baskı olmamalı; "günah işleme ve tövbe etme özgürlüğü meşru bir hak olarak kabul edilmelidir."³¹ El-Efendi, böylesi bir toplumsal örgütlenmenin 'demokrasi' ile mümkün olduğunu söylemekte; ancak bunun 'teo-demokrasi'den farklı olduğunu da ifade etmektedir. O, 'teo-demokrasi' tezini, hastalıklı bir ruh halinin önerebileceğini söyler ve özgür bireylerin iradelerine dayanmayan bir devletin İslâmi olamayacağını savlar. Bu nedenle Kutup ve Mevdudi'nin kullandığı 'İslâm Devleti' kavramını şiddetle eleştiren Efendi, bunun yerine 'Müslümanlar için devlet' kavramını önerir.³² Burada 'çoğulculuk' esas alınacak; farklı fikirlere saygı, eşitlik ve 'adalet' ana kriterler olacaktır. Ona göre, İslâm toplumunun oluşması için önce fikirler serbestçe ifade edilebilmelidir. Bu ortamı, ancak demokrasi sağlar. Hatta toplumu bir arada tutmak ve meseleleri çözmek için bile demokrasiye ihtiyaç vardır. Böylesi bir toplumda üst hukuku 'anayasa' değil 'sözleşme' belirlemelidir. Peygamberimizin Yahudilerle imzaladığı Medine Vesikası bu tür bir sözleşmedir; çağdaş dönemde de gayri Müslim unsurlarla benzer türde bir sözleşme yapılabilir. Böylece devlet, hayat tarzı empoze eden baskıcı bir kurum olmaktan çıkar, kişilerin özgürlüğünü garanti altına alan, işbirliğine dayalı bir yapıya dönüşür.³³

Görüldüğü gibi, El-Efendi'nin görüşleri, modern toplum ve devlet anlayışının 'İslâmleştirilmesi' girişiminden başka bir şey değildir. Kullandığı kavramlar,

haklılığına delil getirirken, diğer taraf (Irak) bunun tam tersini, yine ayetlerden delil getirerek, savunabiliyordu... Bundan dolayı, Kur'an'ın, indiği ortamın kültüründe oluştuğunu ve bu sebeple, yeni ortamlarda anlamların değişmesi gerektiğini söyledim." "İlmeği Kaçmış Bir Hayat: Nasr Hamid Ebu Zeyd", Altan Algan, www.ozgundurus.com, 16.07.2010.

29 M. Emin Maşalı, "Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Yorum Telakkileri ve Bu Telakkilerin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004, s. 73-90.

30 Örneğin Arap/İslâm halklarının sorunlarının çözümü, Cabiri'ye göre demokraside, Arkoun'a göre 'laiklik'te, Hanefi'ye göre ise 'Sol İslâm'dadır.

31 Abdulvehhab el-Efendi, *Nasıl Bir Devlet?*, Çev.: Hasan T. Kösebalaban, İlke Yayınları, İstanbul, 1994. s. 111.

32 a.g.e., s. 112. El-Efendi'ye göre Mevdudi, 'İslâm Devleti' kavramını 'Bolşevik model'den esinlenerek ileri sürmüştür.

33 a.g.e., s. 123.

modernitenin siyasal kuramlarının içeriğiyle neredeyse tamamen örtüşmektedir. Bu yaklaşımın bir benzerini Muhammed Said el-Eşmevi'de de görmekteyiz.³⁴ Birçok Batılı araştırmacıya göre, Müslüman dünyasında çağdaş dönemin 'en etkili liberal düşünürlerden biri' olarak kabul edilen El-Eşmevi'ye göre de, İslâm Devleti fikri yanlıştır ve çağdaş dönemde Şeriat'ı uygulama fikri (*tatbik'uş-Şeria* veya *taknin'uş-Şeria*) içi boş bir slogandan ibarettir. Çünkü Kur'an'a ve Sünnet'e göre Tanrı Hükümeti diye bir şey yoktur; bu, antik Mısır ve Ortaçağ Hristiyan düşüncesinden devşirilmiş yabancı bir fikirdir.³⁵ Hz. Muhammed'in söz ve fiillerini ikili bir tasnife tabi tutan Eşmevi, Hz. Peygamberin dini ve siyasi liderliğini birbirinden ayırmak gerektiğini söyler ve bu noktada 'laik' bir yaklaşım sergileyerek, Hz. Peygamberin siyasi kararlarının yorumu (hatta eleştiriye) açık olduğunu savunur. Şeriat kavramına da farklı bir açıdan bakan Eşmevi'ye göre, ibadet, ahlak ve muâşeret üçlüsüne dayanan Şeriat ilahi kaynaklı olmasına rağmen, fıkıh beşeridir. Dolayısıyla tarihsel süreç içerisinde oluşmuş fıkıhın, modern çağın ihtiyaçlarına cevap vermesi zordur. Bu nedenle, fıkıh, bulunduğumuz çağda günün ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanmalıdır.³⁶ Ona göre, mevcut Mısır yasaları ve bu yasalara göre kurulmuş çağdaş Mısır hükümeti şeriata uygundur, zira bunlar çağın gereklerine cevap vermektedir.³⁷ Onun için, İslâm, Kutup ve Humeyni'nin iddia ettiği gibi, her çağda ve şartta geçerli olan bir 'yaşam tarzı' da önermemiştir. Bu yönde öne sürülen görüşler, tarihsel süreç içerisinde fakihlerin yorumları sonucu ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, içtihad ederken 'tarihsel bağlamlar' önemszenmelidir ve Kur'an'ı da 'makasid' çerçevesinde anlamak gerekir.

Arap/Müslüman dünyasının popüler isimlerinin tarihselcilik, hermenötik ve modernitenin siyasal terminolojisi bağlamında savunduğu görüşlerin, 80-sonrası dönemde Türkiye'de de yansımaları olmuştur. Ancak hemen ifade edilmelidir ki, Türkiye'deki tartışma, fikri derinlikten yoksundur (veya Arap/Müslüman dünyasında dile getirilen görüşlerin bir tekrarıdır). Tarihselci yaklaşımı, özellikle Ankara İlahiyat Fakültesi'nden bazı isimler gündeme taşımıştır (örneğin, Ömer Özsoy, Rudi Paret'in *Kur'an Üzerine Makaleler* adlı eserini tercüme etmiş; ayrıca yazdığı makalelerle tarihselci anlayışı desteklemiştir).³⁸ Benzer

34 Eşmevi, Mısır'da Devlet Güvenlik Mahkemesi'nin başkanlığını yapmıştır ve Kahire Üniversitesi'nde de İslâm Hukuku ve Karşılaştırmalı Hukuk dallarında ders vermiştir.

35 Muhammad Said al-Ashmawi, *al-Islam al-Siyasi* (Cairo: Sina, li-al-Nashr, 1987), s. 32-3.

36 Carolyn Fluehr-Lobban (ed.) *Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammed Said al-Ashmawi*, University Press of Florida, 1998, s. 191.

37 William E. Shepard, "Muhammed Sa'id al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, v.28, s. 39-58.

38 Bkz. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara, 2004. Ayrıca Özsoy, Nasr Hamid Ebu Zeyd'den bir adım daha ileri giderek, "Kur'an'ın tarihsel bir metin olmasının yanı sıra şifahi bir belge olduğunu, hatta Allah'ın Kur'an'ın yazılı bir metne dönüşmesine karşı olduğunu" söyleyebilmektedir. *İslâm'ın Manevi Mirası: Günümüzde Kur'an Sempozyumu*'ndaki konuşması, Frankfurt Goethe Üniversitesi, Temmuz 2008.

görüşleri, daha yumuşak ifadelerle ilahiyatçı Mehmet Paçacı da savunmuştur.³⁹⁾ Akademik çevrelerin dışında, Hikmet Zeyveli ve İhsan Eliaçık gibi yazarlar da 'tarihselci' denilebilecek görüşler ileri sürmüşlerdir. Zeyveli ve Eliaçık'ın Kur'an kıssalarının tarihselliği ve vakiiliği üzerine söyledikleri⁴⁰, Ebû Zeyd'in, Cabiri'nin yahut Halefullah'ın⁴¹ savunduğu görüşlerin tekrarından başka bir şey değildir. Modernitenin siyasal terminolojisini oluşturan demokrasi, özgürlük, insan hakları, çeşitlilik, farklılıklara saygı ve hoşgörü gibi kavramlar ise özellikle 'parti politikası' güden çevreler⁴², akademisyenler ve bazı aydınlar tarafından savunulmuştur. Ali Bulaç'ın gündeme taşıdığı *Sivil Toplum Projesi*⁴³, Gülen cemaatince desteklenen *Abant Toplantıları*'nın sonuç bildirgeleri⁴⁴ ve R. İhsan Eliaçık'ın *Adalet Devleti*⁴⁵ adlı kitabı, bu bağlamda gündem oluşturan örnekler olarak sayılabilirler. Ancak, şunu ifade etmemiz gerekiyor ki, tarihselcilik ve hermenötik yaklaşım Türk düşün dünyasında fazla itibar görmemesine rağmen, modern siyasal terminoloji yaygın bir kabul görmüştür. Bazı 'radikal' gruplar dahi, özgürlük ve insan hakları gibi kavramları olumlayarak kullanmışlardır.⁴⁶

Özetleyecek olursak, Modernist İslâm söylemi, Arap/Müslüman dünyasında dile getirilen ana argümanları ve 80-sonrası Türkiye'sinde gündeme taşınan temel tezleri itibarıyla, modernitenin temel kavramları ile İslâm arasında bir 'uzlaşım' arayışındadır. Bu noktada, ilk dönem modernistleri ile son dönem modernistleri

39 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu: Tebliğler ve Müzakereler*, İstanbul, 2000, s. 22.

40 Hikmet Zeyveli, *İl. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 98-99; R. İhsan Eliaçık, *Kur'an Kıssaları Mucize mi Masal mı?*, www.ihsaneliacik.com/2009/03/kuran-kissalari-mucize-mi-masal-mi.html

41 Muhammed Ahmed Halefullah, *El-Fenn'ul-Kasasi fi'l-Kur'an'il-Kerim* adlı eserinde (Türkçe'ye *Kur'an'da Anlatım Sanatı* olarak tercüme edildi, Çev.: Şaban Karataş, Ankara Okulu Yayınları, 2012), Kur'an'ın 'edebi' anlatım tarzına sahip bir kitap olduğunu ve bazı kıssaların vuku bulmamış olabileceğini ileri sürmektedir. Bkz. s. 188-217.

42 Milli Görüş'ün lideri Necmettin Erbakan, 1991 seçimlerinde Refah Partisi'nin söylemini değiştirmiş ve "demokrasi, insan hakları ve özgürlüklere saygı" temelinde bir üslup benimsemiştir. Bkz. M. Hakan Yavuz, 1997, "Political Islam and Welfare (Refah) Party", *Comparative Politics*, Vol. 30, No: 1 (Oct., 1997), s. 63-82. Milli Görüş geleneğinden ayrıldığını net olarak ifade eden AKP ise, muhafazakar-demokrat bir çizgi takip etmiştir. Bkz. Yalçın Akdoğan, *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa Yayınları, 2004.

43 Ali Bulaç, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi ve Hikmet*, Kış-1994/5, s. 3-14. Bulaç'ın, 1990'lı yılların başında, Medine Sözleşmesi bağlamında önerdiği 'Sivil Toplum Projesi', Abdülvehhab El-Efendi'nin görüşlerine paralellik arz etmektedir.

44 *Abant Platformu-2: Din Devlet ve Toplum*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

45 R. İhsan Eliaçık, *Adalet Devleti: Ortak İyinin İktidarı*, İnşa Yayınları, 2011. Ayrıca bkz. R. İhsan Eliaçık, "Tükenmeyen Söz Bitmeyen Umut: Adalet", *Söz ve Adalet*, sayı: 1, 2008, s. 8-13. Eliaçık, net bir şekilde, bir devletin 'adalet' kurallarına uygun olması durumunda 'İslâmi' sıfatını almaya hak kazanacağını söylemektedir ki, bu tez, Ali Abdurrazık ve Said Eşmevi'nin tezleriyle uyumludur.

46 Bkz. Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Neslini İnşa Sorumluluğu*, Özgür-Der Yayınları, 2. Baskı, 2002, s. 59; Mehmet Pamak, "Fikri Tartışmada, Eleştiri Kadar Mutabakatlara Vurgu da Önemli ve Gerekli'dir", haksozhaber.net, 3 Temmuz 2008.

arasında da özde bir fark yoktur.⁴⁷ Hepsi, tezlerinin haklılığını, dönemin hâkim/popüler modern kavram ve yöntemlerine dayandırmaktadır.

C. 'Modernist İslâm' Söyleminin Akıbeti

Peki, modernist söylemin Müslüman dünyasında bir geleceği olabilir mi? Tarihsel tecrübeye baktığımızda, bu soruya olumlu cevap vermek mümkün görünmemektedir.⁴⁸ Bunun temel nedeni, modernitenin temel kavramları ile İslâm arasındaki 'doku uyumsuzluğu'dur. Tarihselcilik ve hermenötik, belki Yeni Ahit gibi 'muharref' bir metni (yahut tarihin her hangi bir döneminde yazılmış bir eseri) yorumlamakta işe yarayabilir; ancak 'otantik' Kur'an metnine uygulanamaz. Çünkü Kur'an, Mutlak Gerçek'in vahyettiği, tek kelimesi dahi değişmemiş, Kavl'ül-Hakk'tır. Kur'an'ı tarihselci bir gözle okumak, O'nun 'evrensel' bir metin olmadığı düşüncesini tazammun eder ki, Müslüman vicdanı bunu kabul etmez, edemez. Aynı şeyi, modernitenin siyasal terminolojisi için de söylemek mümkündür. Demokrasi, özgürlük ve insan hakları gibi kavramlar da, özü itibarıyla, İslâm'la bağdaşmazlar. İslâm'da hüküm Hakk'ındır. Halkın (yahut çoğunluğun) iradesi, temel konularda Hakk'ın iradesinin önüne geçemez. Demokrasilerde ise "kayıtsız-şartsız" egemen olan halkın iradesidir. Bir Müslüman, bunu kabul edemez. Bunu tazammun edecek bir söylem de, bu yüzden, Müslüman vicdanında yer bulamaz. İslâm'da insan, her şeyden önce, 'kul'dur. Kulluk, bu dinin Peygamberinin 'elçilikten önce' zikredilen vasfıdır.⁴⁹ Bu yüzden, modern siyasal terminolojinin en merkezi kavramı olan 'özgürlük' İslâmileştirilemez. 'İnsan Hakları' kavramı ise, esasta, 'özgür birey'in haklarına karşılık gelir ve bunun içine içki/uyuşturucu içmekten tutun, zina etmeye varıncaya kadar, 'heva'ya tabi olmayı simgeleyen birçok husus girer. Bir Müslüman bunları meşru göremez. Dolayısıyla, 'doku uyumsuzluğu' modernitenin siyasal terminolojisi için de geçerlidir.

Modernist söylemin Müslüman dünyasındaki akıbetini olumsuz etkileyen bir diğer faktör, modernizmin son yüzyılda yaşadığı 'dâhili kriz'dir. Modernite, bütün kavram ve kurumlarıyla birlikte, artık cazibesini yitirmiştir. Batılı insan, bugün, tipik manada, bir 'anomi' hali yaşamaktadır. 'Özgür birey', artık, hiçbir 'değer'e

547

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi ve
Hareketi

47 İlk dönemin modernistleri (Seyyid Ahmet Han gibi) primitif düzeyde bir 'rasyonalizm' savunusu yaparak, son dönem modernistleri (Cabirî, Arkoun, Hanefî gibi) ise daha 'rafine' yöntemler (yapısalcılık, hermenötik, fenomenoloji, vb.) kullanarak modernitenin kavramlarını meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar.

48 Müslüman toplumlar, tarih boyunca, 'kökü dışarıda' olan düşünce ve akımlara karşı 'direnc' göstermişlerdir. Örneğin Klasik dönemde Yunan felsefesi, bir dönem – özellikle de elit kesimde – popülerite yakalamışsa da, bu kalıcı olamamıştır. Gazali'nin etkili cevabından sonra, felsefe, aydın/ulema kesimi arasında da cazibesini yitirmiştir. Aynı şeyi 'Varlığın Birliği' düşüncesini savunan 'felsefi tasavvuf' için de söylemek mümkündür. Hint/İran düşüncesinin temel kavramlarını meşrulaştırmaya çalışan bu akım Müslüman dünyasında bir süre popülerite yakalamışsa da, Müslüman alimlerin yaptığı güçlü savunu sonrasında etkisini yitirmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için, bkz. Mehmet Kürşad Atalar, *Düşüncenin Okullaşması*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012.

49 Kelime-i Şahadet'in ikinci bölümü, "ve eşhedu enne Muhammeden *abduhu* ve rasuluh" şeklindedir!

(ulus, sınıf, vatan, bilim, vs.) inanmamakta, hiçbir değer için hayatını feda etmek istememektedir. Modernitenin 'yeryüzü cenneti' vaadi boş çıkmıştır. Bu vasatta, postmodernizm de derde deva olamamaktadır. Postmodernizm, hakikatin göreceli olduğunu söylemekle mevcut krizi daha da derinleştirmektedir. Çünkü hakikatin göreceli olduğuna inanan kişi, aslında inancını ('iman'ını) yitirmiş demektir. İnancını yitiren kişi ise, faal olamaz. Onun için önemli olan, artık sadece "bedenin hazları"dır. Postmodern dönemde, eğlence sektörünün (müzik, spor, sinema, vs.) genişlemesi bu yüzdendir. Böylesi bir vasatta, moderniteyi dünyanın geri kalanına bir 'umut' olarak sunmak, tabiatıyla, mümkün değildir.

Peki o hâlde modernist söylem niçin özellikle de 80'li yıllardan sonra Müslüman dünyasında popülerite elde edebilmiştir? Bu soruya iki farklı açıdan cevap vermek mümkündür: ilki, Batılı İslâm uzmanları ve stratejistlerinin Müslüman dünyasının bir 'zaaf'ını keşfetmiş olmasıdır. Batılılar, 'modernist' söylemin Müslüman dünyasında benimsenmesi için yaklaşık iki asırdır çaba sarf ettikten sonra, bu söylemin Müslüman halkların vicdanında yer edinemediğini görmüşlerdir. Bu arada başka bir gelişme olmuş ve 'Öze Dönüş' hareketi Müslüman ülkelerin genelinde yükselişe geçerek 'ideolojik üstünlüğü' ele geçirmiştir. İran Devrimi ise, bu süreçte bir 'dönüm noktası' olmuştur. Karar-alma mekanizmalarını etkileyen çok sayıda araştırma merkezi, bu hareketin dinamiklerini anlamaya ve Müslümanları 'çözümlemeye' çalışmışlardır. Bu değerlendirmelerin sonucunda şu neticeye ulaşılmıştır: 'Öze Dönüş' hareketi, son dönemde siyasal açıdan güç kazanmasına rağmen, özellikle de 'düşünsel' bakımdan 'zaafıdır' ve bu zaafından yararlanıldığı takdirde 'yeni tehlike'nin önü alınabilir. Bu noktada ciddi araştırmalar yapılmış, stratejik planlar hazırlanmış⁵⁰ ve özetle, işlevsel olduğu düşünülen "İslâm ile modernitenin bağdaştığı" tezi işlenmiştir. Amaç, 'içerden konuşan'⁵¹ Müslüman Modernistler aracılığıyla Müslüman dünyasında zihinsel dönüşümü sağlamaktır. İşte modernist tezlerin 80'li yıllardan sonra yeniden popülerite kazanmasında Batılıların yürüttüğü bu titiz çalışmaların payı vardır.⁵²

Ancak ikinci husus daha önemlidir ve bu Çağdaş Müslüman Düşünce'nin zaafıyla ilgilidir. Modernist söylemin, Müslüman dünyasında popülerite kazanmasının asıl nedeni, hiç kuşkusuz, Müslümanların 'ilim düzeyi'nin görece düşüklüğüdür. Şurası bir gerçektir ki, 'harici' düşünceler, Müslüman dünyasında, daima 'ilm' düzeyinin düşük olduğu dönemlerde etkili olabilmişler; âlimler görevini

50 RAND adlı kuruluşun bu bağlamda hazırladığı raporlar dikkat çekmektedir. Örneğin, bkz. Cheryl Benard, *Civil/Democratic Partners, Resources and Strategies*, RAND, 2003.

51 Bu noktada Afgani'nin, 'modernist' Seyyid Ahmet Han'a yönelik sert eleştirisini hatırlamak yararlı olacaktır. Afgani, bu hususun farkındadır ve *Urvet'ul-Vüska*'da, Ahmet Han'ı açıkça materyalizmin Müslüman dünyasında yayılması için çalışan İngilizlere hizmet etmekle suçlamaktadır. Bkz. Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh, *Urvet'ul-Vüska*, Terc.: İbrahim Aydın, Bir Yayıncılık, 1987, s. 566-67.

52 Bu yönüyle, 80-sonrası dönemde yürütülen çabaları, yeni bir 'oryantalizm' türü olarak nitelemek dahi mümkündür. Edward Said bu disiplinin 'araçsallığı'na dair güçlü kanıtlar sunulmaktadır. Bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, İrfan Yayınevi, 1998.

hakıyla yerine getirdiği zaman ise, genellikle, cazibelerini yitirmişlerdir.⁵³ Örneğin ilk dönemde Yunan düşüncesinin ana kavramlarını benimsemiş feylesofların Müslüman dünyasında bir dönem etkili olmasının sebebi, Müslüman düşüncesinin o dönemde henüz 'yetkinleşememesi'dir. Kelamcılar bu noktada bir çaba göstermişlerse de başarılı olamamışlardır. Ancak düşünce gelişip de belirli bir yetkinlik düzeyine ulaşınca, Müslüman dünyası, filozofiye gerekli cevabı vermiş ve bundan sonra feylesofların popülaritesi azalmıştır.⁵⁴ Benzer bir durum, modern dönemde de söz konusudur. Müslüman dünyası, modernitenin yaklaşık iki asırlık meydan okuyuşuna, önce 'savunma' şeklinde cevap vermeye çalışmış, ancak düşünce zamanla gelişme kaydedince, İslâm, bu kez 'saldırı' pozisyonuna geçmiştir.⁵⁵ 80'li yıllardan sonra modernist söylemin görece popülarite kazanmasının nedeni de farklı değildir: Müslüman düşüncesi, henüz yapısalcılık, hermenötik ve fenomenoloji gibi bilimsel yöntemleri yeterince tanımamakta ve bunlara karşı gerekli cevabı verememektedir. Fakat süreç, Müslümanların lehine işlemektedir. Düşünce tedrici bir gelişme süreci yaşamaktadır ve bu süreç devam ettiği takdirde, modernitenin 'rafine' yöntemlerine karşı da 'yetkin' cevaplar verilecektir.

D. Sonuç

Müslüman dünyası, yeni bir evrenin eşiğinde bulunmaktadır. Çağdaş düşünce ve akımlar, cazibelerini yitirmişler; insanlığa umut vadeden tek din/dünya görüşü olarak İslâm kalmıştır. Müslüman modernistlerin çabaları, artık, bir asır öncesine göre, Müslüman kitleler hatta aydınlar üzerinde aynı etkiyi gösterememektedir. Bunun nedeni, Çağdaş Müslüman Düşünce'nin giderek gelişme kaydetmesidir. Burada İslâmcıların rolü hayati önemi haizdir. İslâmcılık, Müslüman dünyasındaki canlılığın 'motor gücü'dür. Moderniteye karşı 'ideolojik' alternatifi sadece İslâmcılar temsil etmektedir. Ancak düşüncenin 'yetkin' olmayışı, İslâmcıların bu noktadaki başarısını da olumsuz etkilemeye devam etmektedir. İslâmcılık, 'sistematik' karakteri olan ve 'ideolojik' mahiyetli bir söylemle kendisini ifade ettiğinde, bu 'yetkinlik' de sağlanacaktır. Bu, 'düşüncenin okullaşması' evresidir. Düşünce okullaştığında, dünya da değişecektir.

549

Türkiye'de
İslâmcılık
Düşüncesi ve
Hareketi

53 Örneğin, artık kimse, Fil Suresi'ndeki 'siccil' taşlarını 'çiçek mikrobu' olarak yorumlamamakta, Tantavi Cevheri'nin yazdığı türden 'bilimsel' tefsirlere de kimse itibar etmemektedir.

54 Gazali'nin *Tehafût'el-Felasife* adlı eserinin bu noktada ne denli önemli bir işlev gördüğünü biliyoruz. İbni Rüşd daha sonra, *Tehafût'et-Tehafût* adlı eserinde filozofiyi yeniden savunmak istemişse de başarılı olamamıştır!

55 Ali Şeriatî, *Biz ve İkbal* adlı eserinde, İkbal'i örnek bir Müslüman alim ve aydın olarak tanıtırken, onun şahsında, İslâm'ın moderniteye karşı saldırıya geçtiğini söylemektedir. Hakeza Kutub'un *Yoldaki İşaretler*'de kullandığı üslup da, savunmacı değil, 'taarruzi'dir. Mevdudi'nin *Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim* adlı kitabının ismi dahi, bu noktada açık bir işaret sunmaktadır.